

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

DERLEMELER

HACIVAT-KARAGÖZ

DOSYA: KADIN FOLKLORU

ATASÖZLERİNİN ANLAMBİLİMİ

KAZAKLARDA AKRABALIK KAVRAMI

CEZAYİR'DE OSMANLI/TÜRK KÜLTÜRÜ İMGESİ

RİTÜEL/ RİTÜELLİK VE RİTÜELLİĞİN ANLAMSAL DEĞİŞİMİ

EUROPEAN CARNIVAL IN THE CULTURAL HISTORY OF BRITAIN

ALBANİYA TARİHİ VE ESKİ TÜRK GELENEKLERİ

GÜMÜŞHANE'DE GELENEKSEL ÇÖMLEKÇİLİK

ESKİ UYGURLARDA SADAKA KAVRAMI

GELENEKSEL TÜRK OKÇULUĞU

AYKIRI KAHRAMANLAR

TANITMALAR

Prof. Dr. Gülçin YAPICI

Doç. Dr. Oya ÖGENLER

Arş. Gör. Dr. Emine ÖZTOSUN

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DURUKAN

Dr. Öğr. Üyesi Rana CAN ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin GÜMÜŞ ŞEKERCİ

Doç. Dr. Rabiye ERENOĞLU

Dr. Ayşe YILDIRIM

Arş. Gör. Dr. Ali ÜNAL

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ABALI

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM

Prof. Dr. Aynur KOÇAK

Fatma Zehra UĞURCAN

Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA

Assoc. Prof. Zubaida SHADKAM

Doç. Dr. Özlem KASAP

Doç. Dr. Yeliz BİBER VANGÖLÜ

Dr. Hasan İSİ

Prof. Dr. Mehebbet PAŞAYEVA

Dr. Ayşe TOMAT YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Merve Görkem ZEREN AKBULUT

Prof. Dr. Yılmaz ARI

Dr. Güven ŞAHİN

Doç. Dr. Arife KARADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Halil ÇETİN

Prof. Dr. Alfina SİBGATULLINA

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN

Arş. Gör. Ashlhan SÜMBÜLLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DUMAN

Doç. Dr. Minara ALİYEVA ÇINAR

Arş. Gör. Aysun Ezgi YILMAZ

Çağla YILMAZ



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: 131

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 • **Editor/Editeur:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr)
- **Editor Yardımcıları/Vice-Editors:** Doç. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) - Dr. 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 İnsu İSEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖGÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mktulu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Fırat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (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 TÜRKİYİLMAZ (dilek.turkiyilmaz@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.tbh@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. Yerkeshe ÖLÇER (yerkezoer@gmail.com) - Dr. Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr)
- **Düzeltilme/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) - Dr. Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) - Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr) - **Sorumlu Müdür:** Utku YAĞLIDERELİ • **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr)
- Editorial/Editorial:** AHBV Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Enstitüsü (Kurumsal editörlük işleri AHBV TBHMER ve SOKÜM Enstitüsü tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Institute of ICH*)
- **Yazışma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** P.K. 336 06420 Yenışehir/ANKARA-TÜRKİYE
- **E-Mail:** https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor (yazı gönderimi için / for article) - gelenekselyy@yahoo.com (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - gelenekselyy@gmail.com (abonelik için / for subscription)
- **Web Sayfası:** http://www.millifolklor.com / https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor / Tel: 0533 776 8890
- **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Çakır Sok. 21/5A Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE
- **Fiyatı/Price/Prix:** 25 TL / \$15 • **Abone Bedeli/Subscription Price/Prix d'Abonnement:** 100 TL / \$ 50 Millî Folklor bahar, yaz, güz ve kış sayıları olmak üzere yılda dört kez yayınlanır (Öğretmen, Öğrenci, Halk bilimi Araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimlidir. Kurumlar ve Tüzel Kişiler bu uygulamanın dışındadır. / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Millî Folklor est publiée quatre fois par an en printemps, en été, en automne et en hiver.* • **Abone Şartları/Payments/Paiement:** Abone olacaktır. Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. Posta Çeki 1911533'a veya Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan ve Hesap No: 4286 0258016, IBAN No: TR460006400000142860258016 olan hesabımıza Abone Bedeli'ni yatırdıkları ve dekontunu yazışma adresimize postaldıkları takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. Dergimizin dağıtımını yalnızca abonelerimiz yapmaktadır. / *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 •ADİYAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TİKBAŞ APAK •AKSARAY - Ergin ALTUNSAKAB •AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR •ANTALYA - Dr. Öğr. Üyesi Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL •ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVIÇI •BALIKESİR - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN •BİÇİ - Dr. Zülfiyâr BAYRAKTAR - Doç. Dr. Satı KUMARTASLIOĞLU •BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ •BOLU - Prof. Dr. Meral Özkan •BURDUR - Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN •BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ •ÇANAKKALE - Doç. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU •ÇANAKIRI - Prof. Dr. Abdülislam ARVAS - Ahmet Serdar ASLAN •DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ •DIYARBAKIR - Doç. Dr. Abdülbasit SEZER •EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Dr. Öğr. Üyesi Selma ERGİN SOL •ELAZIĞ - Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK - Dr. Öğr. Üyesi Birol AZAR - Doç. Dr. Gülida ÇETİNDAG SÜME •ERZURUM - Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Doç. Dr. Ömer YILAR •ERZİNCAN - Doç. Dr. Necdet TOZLU •ESKİŞEHİR - Doç. Dr. Adem KOÇ •GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN - Dr. Öğr. Üyesi Cevdet AVCİ •HATAY - Prof. Dr. Bülent ARI •İSPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖDE •İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKŞİZ - Doç. Dr. Meriç HARMANCI •İZMİR - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Doç. Dr. Selami FEDAKAR - Doç. Dr. Mehmet ERSAL - Dr. Öğr. Üyesi Gonca KUZUYA DEMİR •KAHRAMANMARAŞ - Doç. Dr. Yılmaz IRMAK - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN •KARAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY - Dr. Öğr. Üyesi Onur AYKAC •KARS - Doç. Dr. Adem BALKAYA •KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI •KAYSERİ - Saim ÖRNEK •KIRIKKALE - Prof. Dr. İlgehan Atsız GÖKDAĞ - Prof. Dr. Aktan Müge YILMAZ •KİRŞEHİR - Prof. Dr. Salahattin BEKKİ - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT •KOCAELİ - Prof. Dr. İslam ALTUN •KONYA - Prof. Dr. Sinao GÖNEN - Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYYA •KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY •MANİSA - Dr. Öğr. Üyesi Gürül PEHLİVAN - Dr. Sığup 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 HANÇA •MÜS - Doç. Dr. Canser KARDAS •NEVEŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖGER - Yücel ÖZDEMİR •NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Doç. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN •SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kırsad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN •SAMSUN - Prof. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR •ŞİRT - 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. Muhtarrem KASIMLI •FRANSA - Dr. Ferya ÇALIŞ •GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIA •HOLLANDA - Mehmet TÖTÜNCÜ •JAPONYA - Missuko KOJIMA •KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tattigül KARTEYEVA, Prof. Dr. Sakir İBRAYEV, 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

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: 131 •
Güz / Autumn / Automne 2021 • ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers	3
Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur	4
M. Öcal OĞUZ	
MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES	
Bir Hastane Örneğinde Gebe Kadınların Bildikleri ve Uyguladıkları Geleneksel Yöntemler / Traditional Methods That Are Known and Used by Pregnant Women in the Case of a Hospital.....	5-23
Prof. Dr. Gülçin YAPICI	
Doç. Dr. Oya ÖGENLER	
Arş. Gör. Dr. Emine ÖZTOSUN	
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DURUKAN	
Afganistan'dan Hatay-Ovakent'e Göçen Özbek Kadınların Premenstrual-Menstrual ve Menopoz Döneminde Kullandıkları Geleneksel Uygulamalar / Traditional Practices Used During Premenstrual, Menstrual and Menopause Periods by Uzbek Women Who Emigrated from Afghanistan to Hatay-Ovakent.....	24-33
Dr. Öğr. Üyesi Rana CAN ÖZDEMİR	
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin GÜMÜŞ ŞEKERCİ	
Doç. Dr. Rabiye ERENOĞLU	
Burdur İlindeki Somalili Sığınmacılar Örneğinde Kültürel Kimlik ve Kadın Sünneti / Cultural Identity and Female Circumcision in the Case of Somalian Refugees in Burdur.....	34-46
Dr. Ayşe YILDIRIM	
Kırgız Toplumunda Geçmişten Günümüze Kalın (Başlık Parası) Geleneği / The Tradition of Giving "Kalın" (Bride Price)" in Kyrgyz Society From Past to Present.....	47-61
Arş. Gör. Dr. Ali ÜNAL	
Türk Halk Düşüncesinde Bekâret Sembolü Olarak Bal / Honey as A Symbol of Virginity in Turkish Folk Thought.....	62-74
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ABALI	
Ortak Duyuş Biçimi Olarak Atasözlerinin Anlambilimi / The Semantics of Proverbs as a Form of Common Sense	75-86
Prof. Dr. Kubilay AKTULUM	
Gerçekleri Ters Yüz Eden Aykırı Kahramanlar / Incompatible Heroes That Turn The Facts Upside Down.....	87-96
Prof. Dr. Aynur KOÇAK	
Fatma Zehra UĞURCAN	
Nöro-Kültürel Tıp Davranış Kalıbı: Hacivat ve Karagöz Örneği / Neuro-Cultural Type Behavioral Pattern: Sample of Hacivat And Karagöz.....	97-112
Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA	
Sosyal Antropoloji Yaklaşımlarına Göre Kazaklarda Akrabalık Kavramı / The Concept of Kinship in Kazakhs According to Social Anthropology Approaches	113-122
Assoc. Prof. Zubaida SHADKAM	
Ritüel/ Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine / Thoughts on The Notions Ritual and Rituality and The Semantic Alteration of Rituality	123-130
Doç. Dr. Özlem KASAP	
Locating The European Carnival in The Cultural History of Britain / Britanya'nın Kültürel Tarihinde Avrupa Karnavalının Yerinin Saptanması.....	131-140
Doç. Dr. Yeliz BİBER VANGÖLÜ	

Bireysel Bir Kurtuluş Aracı Olarak Eski Uygunlarda Sadaka Kavramı / <i>Charity Concept as An Individual Salvation Method in Old Uyghurs</i>	141-150
<i>Dr. Hasan İSİ</i>	
Albaniya Tarihi ve Eski Türk Gelenekleri / <i>The History of Albania and Old Turkish Traditions</i>	151-163
<i>Prof. Dr. Mehebbet PAŞAYEVA</i>	
Türk Kültürel Mirasının Cezayir Halkının Kolektif Belleğindeki Yeri ve Cezayirli Yazarların Gözünden Osmanlı/Türk Kültürü İmgesi / <i>The Place of The Turkish Cultural Heritage in The Collective Memory of Algerian Society and The Imagery of Ottoman/Turkish Culture Through the Eyes of Algerian Writers</i>	164-175
<i>Dr. Ayşe TOMAT YILMAZ</i>	
Somut Olmayan Kültürel Mirasın Öğretim Uygulamalarıyla Aktarımı Kapsamında Korunması: Geleneksel Türk Okuluğu Örneği / <i>Safeguarding of Intangible Cultural Heritage Through Teaching Practices Within the Scope of Transmission: The Case of Traditional Turkish Archery</i>	176-189
<i>Dr. Öğr. Üyesi Merve Görkem ZEREN AKBULUT</i>	
Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği: Gümüşhane Dölek Köyünde Geleneksel Çömlekçilik / <i>Sustainability and Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Traditional Pottery in the Village Dölek, Gümüşhane</i>	190-203
<i>Prof. Dr. Yılmaz ARI</i>	
DERLEMELER / COMPILATION PAPER / PAPIER DE COMPILATION	
İstanbul'un Kaybolmaya Yüz Tutmuş Kültürel Değerlerinden Beykoz Bastonu / <i>La Canne de Beykoz des Valeurs Culturelles D'Istanbul Qui Ont Été Sur Le Point D'oubli</i>	204-218
<i>Dr. Güven ŞAHİN</i>	
<i>Doç. Dr. Arife KARADAĞ</i>	
Kazak Türklerinin Törensel Günlerdeki Yemekleri ve Bu Bağlamda Gerçekleştirilen Ritüeller / <i>The Foods of Kazakh Turks on Ceremonial Days and Rituals Performed in This Context</i>	219-229
<i>Dr. Öğr. Üyesi Halil ÇETİN</i>	
TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS	
Mehmet Ali TERZİLER. Takmak. O Köy..! Bizim Köyümüz, Ankara, Saray Matbaacılık, 2020.....	230-232
<i>Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA</i>	
Ahmet Özgür GÜVENÇ, Folklor ve Sinema. İstanbul: Ötügen, 2020.....	233-237
<i>Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN</i>	
<i>Arş. Gör. Ashhan SÜMBÜLLÜ</i>	
Bayram DURBİLMEZ, Âşık Edebiyatında Şiir Sanatı -Hasreti'den Örneklerle-, Ankara: Akçağ, 2020.....	238-241
<i>Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜMÜŞ</i>	
Bülent AKIN, Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.....	242-244
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DUMAN</i>	
Ülkü ÖNAL, Bir Artvinlinin Gezi Notları: Anadolu'dan Ahıska ve Batum'a, Yusufeli Belediyesi Yayınları, Erzurum, 2020.....	245-248
<i>Doç. Dr. Minara ALİYEVA ÇINAR</i>	
D Ramazan KEREYTOV, Atasözü Terbiyenin Temeli (Nogay Türkçesi ve Kültürü Örnekleminde), Çev. Cemil Sütbaş, Ankara: Nogay Türk Yayınları, 2020.....	249-251
<i>Arş. Gör. Aysun Ezgi YILMAZ</i>	
Mevlüt ÖZHAN, <i>Sürç-i Lisan Ettikse Affola Karagöz Üzerine Yazılar</i> . İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.....	252-257
<i>Çağla YILMAZ</i>	
<hr/>	
Milli Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles/ Principes de publication</i>	258-264

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. Erdoğın ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan COŞKUN İstanbul 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. Habîb DERZİNEVİSİ Yakın Doğu Üniversitesi (1944-2021) (KKTC)

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

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırklareli 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 DUYNAMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege 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 FELFÖLDİ 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 Osmanlı 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 Mimar Sinan 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 YKY (Türkiye)

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 MİRZAÖĞLU 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 SCHAOĞLU 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. Esmâ ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Tülay YAGUZMAN 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. Güz 2021 tarihli 131. sayımızı ikisi derleme olmak üzere on sekiz "öz"lü yazı ve yedi kitap eleştiri/tanıtım yazısı ile takdirlerinize sunuyoruz ve bu sayıyı da ilgiyle okuyacağınızı umuyoruz.

Halk Biliminin Acı Kaybı: Prof. Dr. Habib Derzinevesi

Azerbaycan, İran ve Türkiye karşılaştırmalı halk bilimi çalışmalarını yıllarca başarıyla yürüten, Türkiye'de ve KKTC'de önemli bilimsel çalışmalar yapan, pek çok öğrenci yetiştiren Prof. Dr. Habib Derzinevesi (1944-2021) vaktisiz ve verimli çağında aramızdan ayrıldı. İran Tebriz doğumlu olan ve 1980 yılından itibaren Türkiye'de ve KKTC'de bilimsel çalışmalarını yürüten Habib Derzinevesi'nin *Gece Gündüz Vatan Deyip Ağlarım*, *Koroğlu Gürcistan'da*, *Güney Azerbaycan Şiir Antolojisi*, *Kıbrıs Masalları* ve *Kıbrıs Çingenerleri* adlı alanımıza önemli katkılar sağlayan kitapları ile pek çok makale ve bildirisi bulunmaktadır. Millî Folklor ailesi olarak KKTC Dikmen Mezarlığında toprağa verilen değerli meslektaşımıza Allah'tan rahmet diliyoruz.

DergiPark Üyeliğimiz ve 2021 Yılı Kuralımız

TÜBİTAK TR DİZİN indeksleme kuralları gereğince "**makale geliş tarihi**" ile "**makale kabul tarihi**" bilgilerini ilgili makalenin altında sizlerle paylaşıyor ve yazarların ORCID üyelik bilgilerine iletişim bilgilerinin yanında yer veriyoruz. DergiPark üyeliğimiz nedeniyle, 2021 yılı itibarıyla yalnızca <<https://dergipark.org.tr/millifolklor>> adresine yüklenen makaleler işlem görmektedir. Yazarlarımızın bu adrese gelmeyen yazılarına herhangi bir işlem yapamadığımızı ihtiyaten ve tekraren hatırlatırız.

Yıllık Yayın Kurulu Toplantı Sayımızı Altıya Çıkardık

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 ikisi biriken yazı durumuna göre belirlenmek üzere yılda **altı kez** toplanma kararı almıştır. Yayın Kurulumuz bilindiği üzere **ret, düzeltme ve hakeme gönderme** şeklinde dergiye uygunluk açısından üç seçenekten biri üzerinden karar vermektedir. Hakeme gönderme kararı verilen yazılar için **üç hakem** belirlenmekte ve ilk etapta iki hakemle süreç başlatılmakta, ihtiyaca göre üçüncü hakem görüşü alınmakta ve her hakeme 100'er TL **hakemlik ücreti** ödenmektedir. İncelemenin hiçbir aşamasında Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler yazarın/yazarların, yazar/yazarlar da hakemlerin kimler olduğu hakkında bilgi edinmemektedir. Yayın Kurulu üyeleri ve hakemler hiçbir şekilde reddettiler yazının kime ait olduğunu öğrenmemektedir. Sadece olumlu görüş verdikleri yazıların dergide yayımlanması durumunda yazarın kim olduğunu öğrenebilmektedirler. Editörlük birimimiz yazar görüş ve itirazlarını da dikkate alarak Yayın Kurulu ve Hakem görüşlerine uymayı ilke edinmiştir. Dergimiz, gönderilen makaleleri -özel sayılar ve dosyalar dışında- **üç ay ile bir buçuk yıl** arasında yayımlamayı öngörmektedir.

Aralık 2021'de yayımlanacak olan 132. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

BİR HASTANE ÖRNEĞİNDE GEBE KADINLARIN BİLDİKLERİ VE UYGULADIKLARI GELENKSEL YÖNTEMLER*

Traditional Methods That Are Known and Used by Pregnant Women In the Case of a Hospital

Prof. Dr. Gülçin YAPICI**
Doç. Dr. Oya ÖGENLER***
Arş. Gör. Dr. Emine ÖZTOSUN****
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DURUKAN*****

ÖZ

Geleneksel tıp; hastalıklardan korunmak, hastalıklara tanı koymak veya tedavi etmek için kullanılan, halk arasında uygulanan, halkın deneyim ve gözlemlerine dayanan, modern/bilimsel tıbbın da tarihsel olarak köklerinde bulunan çeşitli kültürlerdeki teşhis, tedavi ve gözlemlere dayanan, çağlar boyunca süregelen uygulamalardır. Son dönemde dünya çapında geleneksel tıp uygulamaları yaygınlaşmaktadır. Bu çalışmada amaç, bir üniversite hastanesinin gebe polikliniğine başvuran kadınların gebe kalmak ve düşük yapmak için kullanılan geleneksel yöntemleri bilme ve uygulanma durumlarını tespit etmektir. Kesitsel tipteki çalışmanın verileri anket formu ile 15.08.2018-15.09.2018 tarihleri arasında gebe polikliniğine başvuran 329 kadından toplandı. Ankette katılımcıların sosyodemografik ve gebeliğe ait özellikleri, gebe kalmak ve düşük yapmak amacıyla kullanılan geleneksel yöntemleri bilme ve uygulama durumları araştırıldı. Verilerin analizinde Mann-Whitney U ve ki-kare testi kullanıldı. Katılımcıların yaş ortalaması 28.9±5.9, evlenme yaşı 22.9±4.8 ve ilk gebelik yaşı 23.9±5.1 olarak belirlendi. Katılımcıların 235'i (%73.2) çalışmıyordu ve 199'unun (%63.0) ailesinin aylık geliri 2000 liranın altındaydı. Gebe kalmak için kullanılan geleneksel yöntemlerden en çok bilinenler muska yazdırma, okutma-üfleme ve soğan kabuğu kaynatıp içme, düşük yapmak için kullanıldığı en çok bilinenler ağır eşya kaldırma, yüksekte sallanarak atlama ve ip atlama olarak belirlendi. Kadınların 65'i (%19.8) gebe kalmak için, 96'sı (%29.2) düşük yapmak için kullanılan geleneksel yöntemlerden herhangi birini biliyordu. Kadınların 5'i (%1.5) gebe kalmak, 14'ü (%4.3) düşük yapmak için bir geleneksel yöntem kullanmıştı. Evli olmayanlar gebe kalmak için daha fazla geleneksel yöntem biliyordu. Evli olmayanlar, kendileri ve eşleri lise ve üstü eğitim almış olanlar, çalışmayanlar, eşleri memur olanlar, aylık geliri 5000 liranın üzerinde olanların düşük yapmak için yöntem bilme sıklığı daha fazlaydı. Ayrıca yaş, evlenme yaşı ve ilk gebelik yaşı arttıkça, gebe kalma sayısı ve istemli düşük yapma sayısı arttıkça kadınların düşük yapmak için yöntem bilme sıklığı artıyordu. Köyde doğanlar ve istemli düşük yapanlarda düşük yapmak için geleneksel bir yöntemi kullanma sıklığı daha fazlaydı. Çevrelerinde bir kadın gebe kalmak ve düşük yapmak için bir geleneksel yöntem kullanan kadınların kendileri de geleneksel yöntemleri biliyordu ve uygulamıştı. Çalışmadaki kadınların arasında gebe kalmak veya düşük yapmak için kullanılan geleneksel yöntemleri bilen ve uygulayanlar bulunmaktaydı. Yöntemler arasında sağlığa zararlı olanların yer alması halk sağlığı açısından önemli bir sorundur. Sağlık çalışanlarının üreme sağlığı konusundaki eğitimlerde evli olmayan, çalışmayan, eğitim düzeyi ve geliri yüksek olan kadınlara özellikle önem vermeleri gerekmektedir. İleri yaştaki, gebelik sayısı fazla olan ve istemli düşük yapmış kadınlara aile planlaması danışmanlığında geleneksel yöntem kullanımının sağlık açısından sakıncaları olduğu belirtilmelidir. Kadınların çevrelerinden etkilendikleri görülmektedir. Bu nedenle sağlık personelinin modern yöntemler konusunda eğitim vermeleri önemlidir.

Anahtar Kelimeler

Geleneksel tıp, istemli düşük, istenmeyen gebelik, gebe kalmak, kısrılık.

* Geliş tarihi: 27 Ağustos 2019 - Kabul tarihi: 07 Eylül 2021

Yapıcı, Gülçin; Ögenler, Oya; Öztosun, Emine; Durukan, Hüseyin. "Bir Hastane Örneğinde Gebe Kadınların Bildikleri ve Uyguladıkları Geleneksel Yöntemler" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 5-23

** Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Ana Bilim Dalı, Mersin/Türkiye, e-posta: gulyapici@yahoo.com.tr, ORCID ID: 0000-0002-8276-7701.

*** Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Ana Bilim Dalı, Mersin/Türkiye e-posta: oyaogenler@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5118-6170.

**** Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Ana Bilim Dalı, Mersin/Türkiye e-posta: dr.emineeren@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2451-6581.

***** Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Ana Bilim Dalı, Mersin/Türkiye, e-posta: huseyindurukan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5894-3421.

ABSTRACT

Traditional medicine is the practices applied among the people that have been used for preventing diseases, diagnosing or treating diseases, based on the experience and observations of the people, diagnosis, treatment and observations in various cultures that are also at the roots of modern / scientific medicine, and they last throughout the ages. During the last decade, use of traditional medicine has expanded worldwide. The aim of this study is to determine the traditional methods used to conceive and miscarriage of pregnant women who admitted to an outpatient clinic of a university hospital. This cross-sectional study's data were obtained among 329 pregnant women admitted at the university hospital between 15.08.2018-15.09.2018. The data were collected with a self-administered questionnaire. The questionnaire included, sociodemographic and obstetric characteristics of the participants, knowledge and used of traditional methods in order to conceive and abortion. Mann-Whitney U and chi-square analysis were used for data analysis. The average age of the participants was 28.9±5.9, the age of marriage was 22.9±4.8 and the first gestational age was 23.9±5.1. In total 235 (73.2%) of the participants were not working and the monthly income of 199 (63.0%) was less than 2000 Turkish liras. The traditional methods used to conceive are the most commonly known for having the amulet written, sweeping blowing and drinking of boiling onion peels, and the most well-known ones used for miscarriage are heavy goods lifting, jumping high and jumping rope. Sixty-five (19.8%) of the women knew any of the traditional methods used to conceive and 96 (29.2%) miscarry. Five women (1.5%) used a traditional method to become pregnant and 14 (4.3%) to miscarry. The knowledge of traditional methods to conceive was higher among unmarried women. The knowledge of traditional methods to miscarriage is higher among unmarried women, women whose educational level is higher than high school, among those whose husbands are educated in high school level and above, those who does not work, those whose husbands are civil servants, and those whose monthly income is above 5000 liras. In addition, the knowledge of traditional methods to miscarriage increased with the age, marriage age and first gestational age, the number of pregnancies and the number of induced abortions. Women who were born in the village and who had induced abortion were more likely to use a traditional method of abortion. If a woman living in the neighborhood used a traditional method to conceive and miscarry, the women who participated in the study knew and practiced traditional methods. Among the women participating in the study, there are women who know and practice the traditional methods used to conceive or miscarry. The traditional methods specified by the participants include those that are harmful to health. This is a problem that needs to be addressed in terms of public health. Health professionals should pay special attention to women who are not married, who do not work and who have a high level of education and income. It should be noted that in family counselling, the relatively old women with a high number of pregnancies and those who have had induced abortion should be informed of the health risks that might arise from traditional methods. It is seen that women are affected by their environment. Therefore, it is important that health personnel provide training on modern methods.

Key Words

Traditional medicine, induced abortion, unwanted pregnancy, conception, infertility.

Giriş

Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'ne göre 'geleneksel tıp'; "Fiziksel ve ruhsal hastalıklardan korunma, bunlara tanı koyma, iyileştirme veya tedavi etmenin yanında sağlığın iyi sürdürülmesinde de kullanılan, farklı kültürlerle özgü teori, inanç ve tecrübelerle dayalı izahı yapılabilen veya yapılamayan bilgi, beceri ve uygulamalar bütünü" olarak tanımlanmaktadır (WHO 2000). Geleneksel tıp (folklorik tıp, halk tıbbı), halkın kendi kendisini tedavi etme yöntemlerini içerir. Uygulanan yöntemler kuşaktan kuşağa aktararak ve aktarımlar sırasında yeniden üretilerek biriktirilmiş bilgilerdir. Yaş, cinsiyet, ırk, etnik özellikler, sosyoekonomik sınıf, dinsel kimlik, seksüel davranışlar, eğitim, tarih gibi pek çok faktörün etkisiyle farklı kültürel anlayışlar gelişmiştir. Geleneksel tıpta uygulanan yöntemler alışkanlıklar, deneyimler ve pratiklere dayanmakta, gerek bu yöntemler gerekse yöntemleri uygularken kullanılan malzemeler yöresel nitelikler de taşımaktadır (WHO 2000, Örnek Büken 2003, Aydın vd. 2013, Kaplan 2011).

Sağlık Bakanlığı tarafından 2014 yılında yayınlanan "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği"ne göre geleneksel tıp uygulamaları sadece sertifika alınan kurumlarda ve eğitim alan kişiler tarafından yapılması zorunludur (T.C. Sağlık

Bakanlığı 2014). Ancak halk arasında hâlen birçok uygulamanın eğitilmiş olmayan kişiler tarafından çeşitli sağlık sorunlarına çözüm bulmak amacıyla yapıldığı bilinmektedir. Folklorik açıdan zengin olan ülkemizde derdine çare arayan insanlar kendi kendini tedavi ederken gelenekler yardımıyla gözlem ve usta çırak ilişkisinde bitkisel ürünlerin bir bölümü ve bazı şifacılık türlerinin geçmişten günümüze aktarılmasını sağlamışlardır. Halk arasında bir kısım gelişmiş uygulamalar olsa da ne yazık ki folklorik tıp içinde geçmiş yüzyıllarda zararlı olup olmadığı bilinmeden kullanılan ilkel diyebileceğimiz uygulamalar da yaşamaya devam etmektedir (Örnek Büken 2003).

Bazı toplumlarda kadının sosyal hayattaki değeri çocuk sahibi olabilmesine bağlanmaktadır. Çocuk sahibi olamama toplumda “verimsizlik” olarak algılanan “kısırlık” şeklinde adlandırılmakta, bu durumdan özellikle kadınlar sorumlu tutulmaktadır. Çocuğu olmayan kadın kusurlu, eksik, ayıplı olarak görülmekte ve çoğu zaman toplumdan dışlanmaktadır. Çocuk sahibi olamayan çiftin duygusal, sosyal, cinsel yaşamları etkilenmekte ve evlilik ilişkileri bozulabilmektedir. Bu denli sosyal ve psikolojik yük altına giren kadın gebe kalmak için çeşitli yollara başvurmakta ve bunlar arasında geleneksel yöntemler de olmaktadır. Fakat çoğu ehil olmayan ellerde ve steril olmayan şartlarda uygulanan bu yöntemlerle kadının vücudu zarar görmekte, kalıcı sakatlıklar ve hasarlar oluşabilmektedir. Hatta kadın bir daha çocuk sahibi olamamaktadır (Kılıç vd. 2011, Edirne 2017, Yanıkkere vd. 2008).

Geleneksel bazı yöntemler gebe kalmak için kullanılmalarının yanı sıra gebelikleri engelleme ya da güvenli olmayan bir şekilde, istemli düşükle sonlandırılması için de kullanılmaktadır. Tarih boyunca Hristiyanlık, Zerdüşlük ya da Müslümanlık gibi tüm dinler açısından gebe kadının çocuğu düşürmesi yasak ve günah olarak kabul edilmiştir. İslam hukukunda insan hayatı anne karnında başladığı için gebeliğin sonlandırılmasına yönelik eylemler hukuki açıdan cezalandırılacak suçlar arasındadır. İslam’da annenin hayatı tehlikesi dışında gebeliğin sonlandırılması dört aydan sonra yasaktır (Konan 2008). Tıp tarihi veya edebî metinlerde yasal, dinî ya da toplumsal açıdan doğurganlığı engellemenin suç olduğuna dair yazılar bulunmaktadır (Riddle 1991). Hipokrat’ın yazılarında gerekmedikçe (anne ve bebek için tehlikeli bir durum varlığı) hekimlere düşüğe yardım etmenin kesinlikle yasak olduğu belirtilmiş, yüzyıllar boyunca hekim yeminlerinde bu ifadeler tekrarlanmıştır (Jones 1923, Uzluk 1961). Yakın zamana gelindiğinde Cumhuriyet dönemi hekimlerinden Besim Ömer gebelere çocuk düşürme için ilaç öneren ebelerin kanunun yaptırım gücünden korkmaları gerektiğini belirtmiştir (Ögenler 2019). Ülkemizde 1983 yılına kadar yasak olan isteğe bağlı gebeliğin sonlandırılması işlemi bu tarihte çıkarılan “Nüfus Planlaması Hakkında Kanun” ile gebeliğin onuncu haftasına kadar kadının ve kocanın rızası ile gerçekleştirilebilmektedir. Kadının yasa izin verdiği hâlde güvenli olmayan yöntemlerde ısrar etmesi damgalanma ya da mali yük gibi sosyokültürel bir engelin olduğu konusunda uyarıcıdır. Ne yazık ki bu tür engelin aşıldığı zamanlarda bile sağlıksız yöntem uygulayan kadınların varlığı dikkat çekilmesi gereken bir durumdur (Haddad vd. 2009). Ayrıca cinsel sağlık ve üreme sağlığı ile ilgili bireyler arasında cinsiyet, yaş, yaşanılan coğrafi bölge, yerleşim birimi gibi özellikler açısından eşitsizliklerin yanı sıra sağlık hizmetlerinin sunumunda ve sağlık hizmetine ulaşmada karşılanmayan gereksinim olduğunu da göstermektedir (T.C. Sağlık Bakanlığı 2010, Dönmez vd. 2016).

DSÖ güvenli olmayan düşüğü ‘İstenmeyen gebeliğin gerekli eğitim ve beceriden yoksun kişilerce ve/veya minimum medikal standartlara uymayan koşullarda sonlandırılması’ olarak tanımlamaktadır. Her yıl tüm dünyada 25 milyon güvenli olmayan düşük gerçekleşmekte ve bu düşüklere hemen tamamı gelişmekte olan ülkelerde görülmekte-

dir. Güvenli olmayan düşüklerin yaklaşık %20-30'u genital yol enfeksiyonlarına neden olmakta ve bu enfeksiyonların %20-40'ı pelvik enflamatuvar hastalık ve infertilite (kısırlık) ile sonlanmaktadır. Ayrıca anne ölümlerinin %4.7-13.2'si güvenli olmayan düşüklerle bağlı olmaktadır (WHO 2019, Dönmez vd. 2016). Orta-Güney Amerika ülkeleri, Afrika, Karayipler'de çoğu zaman güvenli düşüğü yasaklayan yasalar nedeni ile kadınlar ya eğitimsiz kişilere başvurmak zorunda bırakılmakta ya da kendi kendilerine gebeliklerini sonlandırmak zorunda kalmaktadır (Haddad vd. 2009, Gökgöl 2012).

Ülkemizde yapılan çalışmalarda kadınların hemen tamamının gebe kalmak ya da düşük yapmak için toplum tarafından uygulanan geleneksel bir yöntem bildiği ve kadınların %10-70 arasında değişen sıklıkta bu yöntemlerden herhangi birisini uyguladığı gösterilmiştir. Kullanılan geleneksel yöntemler arasında doğal halk tıbbı olarak ifade edilen bazı bitkilerin/maddelerin kaynatılarak içilmesi ya da kaynatılan bitkilerin/maddelerin buharına oturulması, rahim ağzına bazı bitkilerin yerleştirilmesi bulunduğu gibi, rahim ağzına bazı ilaçların yerleştirilmesi veya kesici delici aletlerin vajene sokulması da yer almaktadır. Bunların dışında muska yazdırma, yatıra gitme, okutma üfleme gibi dinsel-büyüsel uygulamalar da kullanılmaktadır (Engin vd. 2002, Çakırer vd. 2010, Sevindik vd. 2007, Şimşek 2013, Gücük vd. 2012, Günay vd. 2005, Ayaz vd. 2010, Edirne 2017, Kaplan 2011).

Tarihin çok eski dönemlerinden beri bilinen ve uygulanan sağlığa zararlı geleneksel yöntemlerin önlenmesi halk sağlığının korunması açısından önem taşımaktadır. Üremenin tıbbileştirilmesiyle çözülemeyen bir sorun olarak karşımıza çıkan farklı sosyal sınıflardan kadınların sağlıksız yöntemleri kullanması multidisipliner araştırmaları zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmada bir üniversite hastanesinin gebe polikliniğine başvuran kadınların, gebe kalmak ve düşük yapmak amacıyla kullanılan geleneksel yöntemler konusundaki bilgi düzeyleri ve kullanım durumları ile ilişkili faktörleri belirlemek amaçlandı.

Yöntem

Kesitsel tipte planlanan çalışmanın evrenini Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Anabilim Dalı gebe polikliniğine 15.08.2018-15.09.2018 tarihleri arasında başvuran gebeler oluşturmaktadır. Herhangi bir örneklem seçilmeden bir ay içerisinde polikliniğe başvuran kadınların çalışmaya alınması planlandı.

Çalışmanın yapılabilmesi için Mersin Üniversitesi Klinik Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 01.08.2018 tarih, 2018/332 sayı ile onay alındı.

Veriler 15.08.2018-15.09.2018 tarihleri arasında araştırmacılar tarafından toplandı. Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi Kadın Hastalıkları ve Doğum Anabilim Dalı gebe polikliniğine bu tarihler arasında 782 başvuru gerçekleşmiş olup gebelik takibi sürecinde bir kişi birden fazla kez polikliniğe geldiği için başvuran kişi sayısı toplamda 398 idi. Anketler gözlem altında katılımcıların kendileri tarafından doldurulacağı için Türkçe okuma-yazması olan, iletişim ve algılama problemi olmayan kadınlar çalışmaya dâhil edildi. Polikliniğe başvuran kadınlara araştırmacılar tarafından çalışma hakkında bilgilendirme yapıldı. Kadınlardan üçü yabancı uyruklu olduğu için çalışmaya dâhil edilmedi, 57 kadın çalışmaya katılmayı kabul etmedi (Red Oranı=%14.4). Çalışmaya katılmaya gönüllü olan 338 gebenin sözel onamı alındı. Katılımcılardan anket formunda kimlik bilgilerini belirtmemeleri istendi. Çalışmaya katılmayı kabul eden ve anketi dolduran 338 kişiden 9'u anket sorularının bazılarını uygun olmayan şekilde yanıtladığı için bu anketler çalışma dışı bırakıldı ve toplam 329 anket değerlendirmeye alındı.

Literatür taranarak araştırıcılar tarafından hazırlanan anket formu; araştırmaya katılan gebelerin sosyodemografik (yaş, doğum yeri, öğrenim durumu, eşin öğrenim durumu, çalışma durumu, eşin mesleği, evde yaşıyan kişi sayısı, bu şehirde kaç yıldır yaşadığı, gelir durumu) ve obstetrik (evlenme yaşı, gebelik ve doğum sayısı, istemli ve kendiliğinden düşük sayısı) özelliklerini, gebe kalmak ve düşük yapmak amacıyla kullanılan geleneksel yöntemleri bilme ve uygulama durumlarını sorgulayan 23 adet sorudan oluşmaktadır. Anketin uygulanabilirliğini belirlemek için 15 kişide pilot uygulama yapıldı. Bu kişilerin anket formları çalışmaya dâhil edilmedi.

Araştırmanın bağımlı değişkenleri kadınların gebe kalmak amacıyla kullanılan geleneksel yöntemleri bilme ve uygulama durumları ve düşük yapmak amacıyla kullanılan geleneksel yöntemleri bilme ve uygulama durumlarıdır. Bağımsız değişkenleri ise kadınların sosyodemografik ve gebeliğe ait özelliklerinden oluşmaktadır.

Anketler toplandıktan sonra veriler bilgisayar ortamına girildi. Verilerin özetlenmesinde ortalama±standart sapma, ortanca, minimum-maksimum değerler ve yüzde kullanıldı. Verilerin normal dağılıma uygunluğu Shapiro-Wilk testi ile değerlendirildi. Sürekli değerşkenlerin karşılaştırmalarında Mann-Whitney U testi, kategorik değerşkenlerin karşılaştırılmasında ki-kare analizi kullanıldı. $p<0.05$ istatistiki olarak anlamlı kabul edildi.

Bulgular

Çalışmaya katılan 329 kadının yaş ortalaması 28.9 ± 5.9 (min=16, max=44) olarak belirlendi. Katılımcıların Mersin’de yaşama süreleri ortancası 20 (min=1, max=44) yıldır. Gebelerin evde yaşıyan kişi ortancası 3 (min=1, max=10) olarak belirlendi. Kadınların ortalama evlenme yaşı 22.9 ± 4.8 (min=14, max=40) ve ilk kez gebe kalma yaşı 23.9 ± 5.1 (min=16, max=41) idi. Katılımcıların ortanca gebelik sayısı 2.0 (min=1, max=10) iken, gebeliklerinin canlı doğumla sonuçlanma sayısı 1.0 (min=0, max=9) olarak belirlendi. Katılımcıların 19’u (%5.8) en az bir kez istemli düşük yaptıklarını belirtti.

Katılımcıların 310’u (%97.2) evliydi. Kadınların 118’i (%37.2) köyde, 204’ü (%65.6) Akdeniz bölgesinde doğmuştu. Eğitim durumları değerlendirildiğinde kadınların 105’i (%32.4) ve eşlerinin 113’ü (%35.3) lise mezunuydu.

Çalışmaya katılan kadınların 235’i (%73.2) çalışmıyordu. Eşlerinin 199’u (%64.8) serbest meslek ile uğraşmaktaydı. Katılımcıların 199’u (%63.0) eve giren aylık toplam gelirin 2000 lira ve altında olduğunu belirtti. 114 kişinin (%38.1) evlerinden en yakın sağlık merkezine uzaklık 1 km.’den yakındır. Araştırmaya katılan gebelerin bazı sosyodemografik özellikleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Çalışmaya Katılan Gebelerin Bazı Sosyodemografik Özelliklerine Göre Dağılımı

Özellikler	Sayı	Yüzde (%)
Doğum yeri (n=317)		
İl	87	27.4
İlçe	112	35.3
Köy	118	37.2

Doğduğu bölge (n=311)		
Akdeniz	204	65.6
Güneydoğu Anadolu	47	15.1
Doğu Anadolu	37	11.9
İç Anadolu	15	4.8
Ege	2	0.6
Marmara	3	1.0
Karadeniz	3	1.0

Medeni durum (n=319)		
Evli	310	97.2
Bekâr/ Eşinden ayrılmış	9	2.8

Öğrenim durumu (n=324)		
İlkokul öncesi	28	8.6
İlkokul	55	17.0
Ortaokul	63	19.4
Lise	105	32.4
Üniversite	73	22.5

Eş öğrenim durumu (n=320)		
İlkokul öncesi	22	6.9
İlkokul	41	12.8
Ortaokul	61	19.1
Lise	113	35.3
Üniversite	83	25.9

Çalışma durumu (n=321)		
Çalışmayan	235	73.2
Çalışan	94	26.8

Eş meslek (n=307)		
Serbest meslek	199	64.8
İşçi	58	18.9
Memur	50	16.3
Aylık gelir (n=316)		
2000 TL ve altı	199	63.0
2001-5000 TL	97	30.7
5001 TL ve üstü	20	6.3
Evin en yakın sağlık kuruluşuna uzaklığı (n=299)		
1 km'den yakın	114	38.1
1-5 km	109	36.5
5 km'den uzak	76	25.4

Gebe kalmak için kullanılan geleneksel yöntemlerden en çok bilinenler muska yazdırma (n=23, %7), okutma-üfletme (n=19, %5.8) ve soğan kabuğu kaynatıp içme (n=18, %5.5) olarak saptandı. Gebe kalmak için kullanılan yöntemler ve bu yöntemlerin gebeler tarafından bilinme durumu Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2. Gebe kalmak için kullanılan bazı geleneksel yöntemlerin katılımcılar tarafından bilinme durumu

Yöntem adı	Sayı (n=329)	Yüzde (%)
Muska yazdırma	23	7.0
Okutma- üfletme	19	5.8
Soğan kabuğu kaynatıp içme	18	5.5
Yatıra gitme	16	4.9
Maydanoz kaynatıp içme	16	4.9
Okunmuş gıdaların yenmesi	14	4.3
Okunmuş su ile banyo yapma	8	2.4
Rahim ağzına zeytinyağı yerleştirme	8	2.4
Maydanozla süt kaynatıp buharına oturma	6	1.8

Ebegümece kaynatıp içme	6	1.8
Ebegümece kaynatıp buharına oturma	5	1.5
Baharatlara bal karıştırarak kaynatıp içme	5	1.5
Samanla süt kaynatıp buharına oturma	4	1.2
Sarımsakla süt kaynatıp buharına oturma	4	1.2
Isırgan otu kaynatıp içme	2	0.6
Rahim ağzına patlıcan kökü yerleştirme	2	0.6
Rahim ağzına ebegümece yerleştirme	1	0.3
Rahim ağzına yumurta yerleştirme	1	0.3

Düşük yapmak için kullanılan yöntemlerden en çok bilinenler ağır eşya kaldırma (n=75, %22.8), yüksekte sallanarak atlama (n=45, %13.7) ve ip atlama (n=31, %9.4) olarak belirlendi. Düşük yapmak için kullanılan yöntemler ve bu yöntemlerin gebeler tarafından bilinme durumu Tablo 3’de gösterilmiştir.

Tablo 3. Düşük yapmak için kullanılan bazı geleneksel yöntemlerin katılımcılar tarafından bilinme durumu

Yöntem adı	Sayı (n=329)	Yüzde (%)
Ağır eşya ve/veya un torbası kaldırma	75	22.8
Yüksek bir yerden sallanarak atlama	45	13.7
İp atlama	31	9.4
Halı, kilim silkeleme	28	8.5
Gripi ve/veya aspirin içme	18	5.5
Karnın üzerine taş yerleştirme	16	4.9
Soğan kabuğu kaynatıp içme	12	3.6
Maydanozla sütü kaynatıp buharına oturma	10	3.0
Elle belini çekme	10	3.0
Rahim içine şiş sokma	10	3.0
Karnın üzerine kanepa ayağı yerleştirme	9	2.7

Ebegümeci kaynatıp içme	7	2.1
Rahim içine çuvaldız yerleştirme	6	1.8
Elle kasıkları yukarıya kaldırıp masaj yapma	6	1.8
Karnın üzerine piknik tüpü yerleştirme	5	1.5
Karına havanla şişe vurdurma	5	1.5
Rahim içine tavuk teleği yerleştirme	4	1.2
Rahim içine aspirin yerleştirme	4	1.2
Rahim ağzına ebegümeci yerleştirme/sokma	4	1.2
Rahim ağzına patlıcan kökü yerleştirme/sokma	4	1.2
Sarımsakla sütü kaynatıp buharına oturma	3	0.9
Rahim içine sabun yerleştirme	3	0.9
Rahim içine kibrit çöpü yerleştirme	2	0.6
Rahim içine serum hortumu yerleştirme	2	0.6
Kına kaynatıp içme	2	0.6

Çalışmaya katılan kadınların 65'i (%19.8) gebe kalmak için kullanılan yöntemlerden herhangi birini biliyordu. Gebe kalmak için kullanılan bir yöntemi bilme durumu değerlendirildiğinde evli olmayanların evli olanlara göre ($p=0.012$) yöntem bilme sıklığı daha fazlaydı. Ayrıca istemli düşük yapma sayısı arttıkça kadınların gebe kalmak için herhangi bir yöntemi bilme sıklığı artıyordu ($p=0.001$).

Çalışmaya katılan kadınların 96'sı (%29.2) düşük yapmak için kullanılan yöntemlerden herhangi birini biliyordu. Düşük yapmak için kullanılan bir yöntemi bilenler değerlendirildiğinde; evli olmayanların evli olanlara göre ($p=0.001$), kendileri ve eşleri lise ve üstü eğitim almış olanların ortaokul ve altında eğitim seviyesine sahip olanlara göre (sırasıyla $p=0.024$, $p=0.005$), çalışmayanların çalışanlara göre ($p=0.021$), eşleri memur olanların işçi ve serbest meslek olanlara göre ($p=0.033$), aylık geliri 5000 liranın üzerinde olanların geliri daha düşük olanlara göre ($p=0.046$) anlamlı olarak yöntem bilme sıklığı daha fazlaydı. Ayrıca yaş arttıkça ($p=0.001$), evlenme yaşı ve ilk gebelik yaşı arttıkça (sırasıyla $p=0.039$, $p=0.009$), gebe kalma sayısı ve istemli düşük yapma sayısı arttıkça (sırasıyla $p=0.007$, $p=0.047$) kadınların düşük yapmak için herhangi bir yöntemi bilme sıklığı artıyordu.

Katılımcıların gebe kalmak ve düşük yapmak için herhangi bir yöntemi bilme durumu ile bazı sosyodemografik özellikler arasındaki ilişki Tablo 4'de gösterilmiştir.

Tablo 4. Katılımcıların gebe kalmak ve düşük yapmak için kullanılan geleneksel yöntemleri bilme durumları ile bazı sosyodemografik özellikler arasındaki ilişki

Sosyodemografik Özellikler	Gebe kalmak için kullanılan herhangi bir yöntemi bilme		P değeri	Düşük yapmak için kullanılan herhangi bir yöntemi bilme		P değeri
	Bilen Sayı (%)	Bilmeyen Sayı (%)		Bilen Sayı (%)	Bilmeyen Sayı (%)	
Doğum yeri						
İl	17(19.5)	70(80.5)		24(27.6)	63(72.4)	
İlçe	22(19.6)	90(80.4)	0,944	32(28.6)	80(71.4)	0.738
Köy	25(21.2)	93(78.8)		38(32.2)	80(67.8)	
Doğduğu bölge						
Akdeniz	38(18.6)	166(81.4)		60(29.4)	144(70.6)	
Doğu-Güneydoğu	19(22.6)	65(77.4)	0.574	25(29.8)	59(70.2)	0.867
Diğer	6(26.1)	17(73.9)		8(34.8)	15(65.2)	
Medeni durum						
Evli	57(18.4)	253(81.6)		84(27.1)	226(72.9)	
Bekâr/boşanmış	8(42.1)	11(57.9)	0.012	12(63.2)	7(36.8)	0.001
Öğrenim durumu						
Ortaokul ve altı	23(15.8)	123(84.2)		34(23.3)	112(76.7)	
Lise ve üstü	42(23.6)	136(76.4)	0.079	62(34.8)	116(65.2)	0.024
Eş öğrenim durumu						
Ortaokul ve altı	21(16.9)	103(83.1)		25(20.2)	99(79.8)	
Lise ve üstü	41(20.9)	155(79.1)	0.380	68(34.7)	128(65.3)	0.005
Çalışma durumu						
Çalışan	24(25.5)	70(74.5)		60(25.5)	175(74.5)	
Çalışmayan	41(17.4)	194(82.6)	0.096	36(38.3)	58(61.7)	0.021

Eş meslek					
Serbest	32(16.1)	167(83.9)		48(24.1)	151(75.9)
İşçi	15(25.9)	43(74.1)	0.204	19(32.8)	39(67.2) 0.033
Memur	11(22.0)	39(78.0)		21(42.0)	29(58.0)
Aylık gelir					
2000 TL ve altı	39(19.6)	160(80.4)		50(25.1)	149(74.9)
2001-5000 TL	19(19.6)	78(80.4)	0.842	31(32.0)	66(68.0) 0.046
5001 TL ve üstü	5(25.0)	15(75.0)		10(50.0)	10(50.0)
Evin en yakın sağlık kuruluşuna uzaklığı					
1 km'den az	23(20.2)	91(79.8)		34(29.8)	80(70.2)
1-5 km	22(20.2)	87(79.8)	0.997	38(34.9)	71(65.1) 0.264
5 km'den uzak	15(19.7)	61(80.3)		18(23.7)	58(76.3)
Toplam	65(19.8)	264(80.2)		96(29.2)	233(70.8)

Çalışmaya katılan kadınların 5'i (%1.5) gebe kalmak için bir geleneksel yöntem kullanmıştı. Gebe kalmak için herhangi bir yöntemi bilenlerin 4'ü (%6.2) bu yöntemi kullanmıştı. Gebe kalmak için herhangi bir geleneksel yöntemi kullanma durumları ile katılımcıların sosyodemografik özellikleri arasında herhangi bir ilişki saptanmadı.

Çalışmaya katılan kadınların 14'ü (%4.3) düşük yapmak için bir yöntem kullanmıştı. Düşük yapmak için herhangi bir yöntemi kullanma ile köyde doğma ve istemli düşük yapma sayısının artışı arasında anlamlı bir ilişki saptandı (sırasıyla $p=0.004$, $p=0.007$). Ayrıca düşük yapmak için herhangi bir yöntemi bilenlerin 11'i (%11.5) bu yöntemi kullanmıştı.

Katılımcılara çevrelerinde tanıdıkları birinin gebe kalmak veya düşük yapmak için bir yöntem kullanma durumları sorulduğunda; 16 kişinin (%4.9) gebe kalmak için, 6 kişinin (%1.8) düşük yapmak için bir yöntem kullandıklarını belirtti. Çevrelerinde tanıdıkları birinin gebe kalmak ve düşük yapmak için bir geleneksel yöntem kullanan kadınların kendileri de geleneksel yöntemleri biliyordu ve uygulamıştı ($p<0.05$).

Katılımcıların gebe kalmak ve düşük yapmak için herhangi bir yöntemi kullanmaları ile bazı sosyodemografik özellikler arasındaki ilişki durumları Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5. Katılımcıların gebe kalmak ve düşük yapmak için herhangi bir geleneksel yöntemi kullanmaları ile bazı sosyodemografik özellikler arasındaki ilişki durumları

Sosyodemografik Özellikler	Gebe kalmak için herhangi bir yöntemi kullanma			Düşük yapmak için herhangi bir yöntemi kullanma		
	Kullanan Sayı (%)	Kullanmayan Sayı (%)	P değeri	Kullanan Sayı (%)	Kullanmayan Sayı (%)	P değeri
Doğum yeri						
İl	2(2.3)	85(97.7)		2(2.3)	84(97.7)	
İlçe	2(1.8)	110(98.2)	0.695	1(0.9)	111(99.1)	0.004
Köy	1(0.8)	117(99.2)		11(9.3)	107(90.7)	
Doğduğu bölge						
Akdeniz	4(2.0)	200(98.0)		8(3.9)	196(96.1)	
Doğu-Güneydoğu	0(0.0)	84(100.0)	0.269	6(7.2)	77(92.8)	0.263
Diğer	1(4.3)	22(95.7)		0(0.0)	23(100.0)	
Medeni durum						
Evli	5(1.6)	305(98.4)		14(4.5)	295(95.5)	
Bekâr/boşanmış	0(0.0)	19(100.0)	0.577	0(0.0)	19(100.0)	0.343
Öğrenim durumu						
Ortaokul ve altı	1(0.7)	145(99.3)		5(3.4)	141(96.6)	
Lise ve üstü	4(2.2)	174(97.8)	0.256	9(5.1)	168(94.4)	0.466
Eş öğrenim durumu						
Ortaokul ve altı	1(0.8)	123(99.2)		4(3.2)	120(96.8)	
Lise ve üstü	4(2.0)	192(98.0)	0.386	10(5.1)	186(94.9)	0.424
Çalışma durumu						
Çalışan	4(1.7)	231(98.3)		11(4.7)	223(95.3)	
Çalışmayan	1(1.1)	93(98.9)	0.669	3(3.2)	91(96.8)	0.541

Eş meslek						
Serbest	3(1.5)	196(98.5)		9(4.5)	189(95.5)	
İşçi	2(3.4)	56(96.6)	0.360	3(5.2)	55(94.8)	0.958
Memur	0(0.0)	50(100.0)		2(4.0)	48(96.0)	
Aylık gelir						
2000 TL ve altı	4(2.0)	195(98.0)		9(4.5)	189(95.5)	
2001-5000 TL	0(0.0)	97(100.0)	0.193	3(3.1)	94(96.9)	0.824
5001 TL ve üstü	1(5.0)	19(95.0)		1(5.0)	19(95.0)	
Evin en yakın sağlık kuruluşuna uzaklığı						
1 km'den az	3(2.6)	111(97.4)		4(3.5)	110(96.5)	
1-5km	0(0.0)	109(100.0)	0.233	3(2.8)	105(97.2)	0.673
5 km'den uzak	2(2.6)	74(97.4)		4(5.3)	72(94.7)	
Toplam	5(1.5)	324(98.5)		14(4.3)	314(95.7)	

Tartışma

Günümüzde halk hekimliği, Kültürel Antropoloji, Sosyoloji ve Halkbilimi alanlarında incelendiği gibi Tıp ve Eczacılık alanları tarafından da kendi bakış açılarıyla incelenen çalışma alanıdır. Halk hekimliği modern sağlık sistemi açısından önem taşımaktadır. Özellikle geleneksel kültürün hâkim olduğu bölgelerde sağlık çalışanları toplumun hastalık ve sağlıkla ilgili bilgi, tutum ve davranışlarını bilmek istemektedir. Sağlık politikalarının üretilmesi, sağlık sorunlarının çözülmesi, sağlık sistemi ile toplumsal yapının uyumu anlamında halk hekimliği çalışmaları fayda sağlamaktadır (Saltık Özkan 2013). Çeşitli geleneksel uygulamaların kişinin sağlığı üzerinde oluşturabilecek olumsuz sonuçlarıyla karşılaşan sağlık alanı bu konuda araştırmalar yapma isteğindedir. Bu çalışmada bir üniversitenin kadın hastalıkları ve doğum polikliniğine başvuran gebe kadınların düşük yapmak veya gebe kalmak için bildikleri ve uyguladıkları geleneksel yöntemleri öğrenmek ve bu durumu etkileyebilecek faktörleri belirlemek amaçlandı.

Çalışmada konu edilen yöntemleri gebe kalmak ve düşük yapmak için ikiye ayırmak sosyokültürel açıdan önemlidir. Bir kadının gebe kalması veya anne olması toplum tarafından kabul edilen bir durumdur. Ancak bir gebeliğin sonlandırılması veya düşük yapmak istenmeyen bir durum olduğu gibi anne ve bebeğin yaşamı açısından farklı değerlendirilmektedir. Gebeliğin sonlandırılması özellikle bebeğin yaşamını, işler ters giderse de annenin yaşamını tehdit eden bir süreci içinde barındırmaktadır. İstenmeyen gebelik engellenmemişse kadının çözüm bulması gereken bir durum olarak karşımıza çıkmakta, gebeliğin sonlandırılmasıyla sonuçlanabilmektedir.

Bu çalışmada katılımcıların beşte birinin gebe kalmak için bir yöntem bildiği ve %1.5'inin kullandığı, üçte birinin düşük yapmak için bir yöntem bildiği ve %4.3'ünün yöntemi uyguladığı belirlendi. Literatürde kırsal alanda yaşayan kadınlarda yapılan çalışmalarda gebe kalmak ve düşük yapmak için geleneksel yöntem bilme ve uygulama oranlarının kent merkezinde yaşayan kadınlardan daha fazla olduğu görülmektedir. Bölgesel farklılıkların olduğu da dikkat çekmektedir (Şimşek 2013, Çakırer vd. 2010, Engin vd. 2002, Günay vd. 2005, Ayaz vd. 2010, Sevindik vd. 2007, Güngör vd. 2001). Bu çalışmaya katılan kadınların gebe kalmak ve düşük yapmak için herhangi bir yöntemi bilme ve uygulama oranı diğer çalışmalara göre daha düşüktür. Bunun nedeninin çalışmanın diğer çalışmalara karşılaştırıldığında ülkenin daha batısında bir kent merkezinde, üçüncü basamak sağlık kuruluşunda ve gebe kadınlarda yapılmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Çalışmada modern tıp bakış açısıyla, gebe kalmak ve düşük yapmak için bilinen ve uygulanan geleneksel yöntemler, sağlığa zarar verme olasılığı olanlar ile olmayanlar şeklinde gruplandırılarak incelenmiştir. Muska yazdırma, okutma üfleme, yatıra gitme, okunmuş gıdaların yenmesi veya okunmuş su ile banyo yapmak gibi yöntemler halk tıbbında dinsel-büyüsel pratikler olarak tanımlanmaktadır. Hastalıkların tanı veya tedavisinde kullanılan bu gibi dinsel-büyüsel yöntemlerin geleneksel halk hekimliğinde geçmişten günümüze kadar geldiği belirtilmektedir (Kaplan 2011). Bu yöntemlerin çalışmaya katılan kadınlar tarafından da bilindiği görülmektedir. Eğer bu yöntemler herhangi bir tedaviye alternatif olarak kullanılmıyorsa (tedaviye başlamama ya da tedaviyi sonlandırma gibi) uygulayan kişiye sağlık açısından zarar verme olasılığı bulunmamaktadır.

Gebelik sırasında fetüs bir sıvının içerisinde ve annenin organ, kas yapılarıyla çevrili olduğu için güvenli bir çevrede yaşamaktadır. Gebelikte egzersiz yapmak düşme, çarpma, burkulma gibi durumlara neden olmadığı sürece zararlı değildir (American Pregnancy Association 2018). Dolayısıyla bebeğin düşmesine neden olmaz. Bu nedenle düşük yapmak için uygulandığı belirtilen ip atlama yöntemi düşük yaptırmayacağı gibi sağlığa zarar verme olasılığı bulunmamaktadır.

Katılımcılar tarafından gebe kalmak ve düşük yapmak için kullanıldığını bildikleri uygulamalar olan bazı maddelerin kaynatılarak içilmesi, kaynatılan maddelerin buharına oturulması, maddelerin rahim ağzına yerleştirilmesi ve bazı ilaçların endikasyon dışı kullanımı sağlığa zarar verme olasılığı olan uygulamalardır. Soğan kabuğu, maydanoz, ebegümeci, baharatla bal, ısırğan otu, kına gibi maddelerin kaynatılıp içilmesiyle -normalde yenilen içilen maddeler olsa bile- miktarı, sıklığı gibi kullanılma şartlarının deneysel yöntemlerle kanıtlanmadan uygulanması, etken ve edilgenin göz ardı bırakılmasından dolayı kişinin sağlığına zarar verme olasılığı çok yüksek olacaktır (Luellmann vd. 1999). Kullanılan bitkisel maddelerin bildirilen veya belgelenen bir yan etkisinin olmaması güvenli olduğunu göstermez. Alerjik, kanserojenik veya genotoksik etkileri olabilir (WHO 2000). Belirtilen maddelerden bazıları Konyalı Hacı Paşa tarafından XV. yüzyıl Türkçesine göre yazılmış iki ciltten oluşan Müntahab-ı Şifa'da yer almaktadır. Bu kitaptan daha önce İbni Sina, Zahravi, Şerefeddin Sabuncuoğlu gibi İslam hekimlerinin eserlerinde olduğu gibi Hipokrat, Soranus, Dioskorides gibi antik tıp hekimlerinin eserlerinde de yer almaktadır (Ögenler vd. 2012, Ögenler 2016). Ancak bu hekimlerin hiçbirini düşüğü onaylamamış, hekimlerin veya ebelerin düşük için kadına yardım etmesine izin vermemiştir. Tıbbi gerekeç dışında hiçbir zaman kadın düşük konusunda onay almamıştır. Yasal izinler tarihsel açıdan çok yakın zamanlarda gerçekleşmiştir. Ancak kadının istenmeyen gebelik konusunda hayatı tehdit etse bile sağlıksız yöntem bilgileri-

nin eski tıbbi metinlere benzer olması geleneksel tıbbın aktarılma gücünü göstermektedir.

Bu çalışmaya katılan kadınlar düşük yapmak ya da gebe kalmak için maydanozla sütü, ebegümeci, samanla sütü veya sarımsakla sütü kaynatıp buharına oturma işleminin kullanıldığını bildiklerini belirtmişti. Klasik tıp zamanında kadının vajenine farklı maddeler yerleştirilmiş, çalışmada adı geçen bitkilerin bir kap içine konularak buhar elde edildiği ve buharına oturulduğu bilinmektedir. Hatta Sabuncuoğlu XV. yüzyılda yazdığı eserde buhar aletini çizmiş kadının nasıl oturacağını tarif etmiştir (Ögenler 2016). Ancak bu tür uygulamalar, uygulama alanında yanık ve yanık bölgesinde bül ve enfeksiyon gelişmesine neden olabilir (Temkin, 1991, Alay vd. 2018). Rahim ağzına yerleştirilen zeytinyağı, patlıcan kökü, ebegümeci ve yumurta gibi maddeler ile vajen florası bozulabilir, vajen pH'sı değişerek enfeksiyonlara açık hâle gelebilir. Bu enfeksiyonların sadece vajeni değil tüm pelvik organları etkilemesi mümkündür.

Düşük yapmak için bilindiği belirtilen sabun gibi kimyasal maddelerin ve şiş, tavuk teleği, kibrit çöpü, çuvaldız, serum hortumu gibi delici, kesici aletlerin rahim ağzına yerleştirilmesi kadında enfeksiyon, sekonder infertilite, uterin perforasyon (rahim delinmesi), böbrek yetmezliği, sepsis ve hatta ölüme neden olabilir (T.C. Sağlık Bakanlığı 2015, Dönmez vd. 2016). Farklı kültürlerde yapılan araştırmalarda çocuk düşürmenin yüzyıllardır uygulandığı görülmektedir. Ancak düşürme yöntemleri uygulansa da bunların başarılı olduğu konusunda şüphe bulunmaktadır. Kadınların istenmeyen gebelikler konusunda sağlıkları için tehlikeli yollar denemekten kaçınmadıkları açıktır (Haddad vd 2009, Jackson 1992). Bu çalışmaya benzer şekilde alkol, şifalı otlar, iksirler, uyuşturucular veya şiddetli fiziksel efor İrlanda'da belirtilen yöntemler arasındadır. Bazıları bulunduğumuz yüzyıla ait olsa da büyük bir bölümü asırlık yöntemlerdir. Ortaçağ döneminde Avrupa'da bu tür yöntemlerin kullanılması büyücülük ve cadılık ile suçlanmaya yeterliydi. Yasal, sosyal ve kültürel nedenlerden dolayı kadınların istenmeyen gebeliklere karşı düşük ile ilgili uygulamaları gizli olarak halk arasında devam etmiştir. Avrupa'da "backstreet abortion" olarak belirtilen bu tür uygulamalar ne yazık ki kadınların hayatını tehdit etmiştir. İsteyerek düşük uygulaması yapan kadınlar, düşüğe yardım edenler, sağlıkçılar da dâhil olmak üzere yargılanmış ceza almışlardır (Jackson 1992).

Katılımcılar tarafından düşük yapmak için kullanıldığı belirtilen ilaçlar gripin ve aspirindir. Bu uygulama ilaçların endikasyonu dışıdır. İçilen miktarın ne kadar olduğu bilinmemekle birlikte bu ilaçlar kanama zamanını artıran ve karaciğer toksisitesine neden olabilen ilaçlardır (Erdem vd. 2009, Kayaalp 2005). Literatürde farklı çalışmalarda iki ilacın düşük amacıyla kullanıldığı belirtilmektedir (Aydın vd. 2013, Sevindik vd. 2007, Erenoğlu vd. 2017, Güngör vd. 2001). Kadınların ve ebelerin endikasyon dışı ilaç kullanımı günümüze özgü değildir. Tarihsel açıdan her dönemde bu konuda hekimler yazdıkları eserlerde ebeleri ve kadınları uyarmıştır. Birinci yüzyılda Soranus'un, XIX. yüzyılda Besim Ömer'in yazdıkları ebelere öğütler bölümünde açıkça belirtilmektedir (Ögenler 2019). Eczanelerden reçetesiz olarak temin edilen bu ilaçların endikasyon dışı kullanılmasının sağlık açısından oluşturacağı zararlar konusunda kadınların sağlık çalışanları tarafından bilgilendirilmesi gerekir. Ayrıca Sağlık Bakanlığı'nın reçeteli olarak satılacak ilaçlar listesini daha fazla genişletmesi ilaçların kötüye kullanımlarını engelleyecektir.

Çalışmada kadınların bazı sosyodemografik özelliklerinin geleneksel yöntemleri bilmek ve uygulamak konusunda farklılık gösterme durumu değerlendirildi.

Çalışmaya katılan kadınlardan evli olmayanların evlilere göre daha sık olarak gebe kalmak ve düşük yapmak amacıyla kullanılan geleneksel bir yöntem bildikleri belirlen-

di. Öztürk tarafından yazılan bir makalede genç yaşta istemli düşük yapan kadınlarda evli olmamanın etkili olduğu belirtilmektedir (Öztürk vd. 2003). Evli olmayan kadınların üreme sağlığı hizmetlerine ulaşımının zorluğu bir gerçektir. İstenmeyen gebelikler konusunda toplumun ve sağlık personelinin olası baskısı ne yazık ki kadınları düşük yapma amacıyla geleneksel yöntemlere yönlendirebilir (Bozkurt 2011, Giray vd. 2004). Kürtaj ya da düşük gibi konularda niteliksel ve niceliksel veri elde edilmesi zordur. Güvenli olmayan düşükler genelde belgesiz ve gizli kaldığı için rakamlar tahminidir (Haddad vd. 2009). Kadın evli değilse veya partneri yoksa düşük açısından daha fazla risk altında olduğunu gösteren çalışmalar mevcuttur (Maconochie vd. 2007).

Çalışmada katılımcıların kendisinin ve eşinin eğitimi yüksek, geliri fazla, eşi memur ve kendisi çalışmıyor ise düşükle ilgili geleneksel yöntem bilme sıklığı artmaktaydı ancak yöntemi uygulama konusunda bir ilişki bulunmadı. Kadınların bu özelliklerinin bilgiye daha fazla ve daha kolay ulaşabilme olanaklarını artırdığı düşünülebilir. Çalışmada bilginin nereden alındığı sorulmadı ancak kadının bir arkadaşı veya yakın çevresinde bu yöntemleri uygulayan birilerinin olması kadının bilgisini ve uygulamasını artırmaktaydı. Bu durumda kadının sosyal ve akraba çevresinden etkilendiği düşünülebilir (Sert 2013). İngiltere’de yapılan bir çalışmada kadının eğitim düzeyi arttıkça düşük yapma riskine eğilim olduğu saptanmıştır. Ayrıca eşin ve kadının meslek durumuyla ilişkisi olmasa da her ikisinin işsizliği, erkeğin yaşı, bebeğin babasının diğer çocuklardan farklı olması düşük riskini artırmaktadır (Maconochie vd. 2007). İngiltere’deki çalışma sadece düşük riski açısından yapılmış olsa da dinî ve sosyokültürel açıdan birbirinden farklı bölgelerin istemli düşük açısından benzer olması anne karnındaki bebeğin algılanışını sorgulamamız konusunda uyarıcıdır.

Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (TNSA) 2018’e göre kadının yaşı ve yaşayan çocuk sayısı arttıkça istemli düşük yapma sayısı artmaktadır (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü 2019). Bu çalışmada da kadınların yaşı, evlenme yaşı, ilk gebelik yaşı ve gebe kalma sayısı arttıkça düşük konusunda geleneksel yöntem bilgisi artmaktaydı. Ancak düşük yapmak için herhangi bir geleneksel yöntemi uygulama ile bu özellikler açısından ilişki saptanamamıştır. Kadınların yaşının ilerlemesi ve gebelik sayısının artması, bir sonraki gebeliğini geciktirmek istemesi veya sahip olmayı istediği çocuk sayısını tamamlamış olması kadının düşük konusundaki bilgisini artırdığı düşünülebilir.

TNSA 2018’e göre 15-49 yaş evli kadınlarda hayatında bir kez düşük yapma sıklığı %15’dir ve son beş yılda istemli düşük yapan kadınların %25’i düşüklerini yasal sınır olan on haftadan sonra gerçekleştirmiştir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü 2019). Kayseri’de kırsal ve kentsel alanda yaşayan evli kadınlarda yapılan çalışmada kadınların %25.9’unun istemli düşük yaptığı, bu düşüklerin %16’sının kadının kendisi tarafından veya hekim dışı birisi tarafından gerçekleştirildiği belirtilmekteydi (Müderriş vd. 2004). Çalışmamızda kadınların istemli düşük yapma sayısı literatürde belirtilenlerden daha düşük olarak belirlendi. Ayrıca çalışmamızda kadınların istemli düşük yapma sayısı arttıkça düşük yapmak için geleneksel bir yöntem bilme ve uygulama sıklığı artmaktaydı. Buna göre kadın gebeliği istemediği zaman modern veya geleneksel bir yöntemi öğrenmekte ve uygulamaktadır. Bu durum verilen hizmetin niteliğinde, ulaşılabilirliğinde sıkıntı olabileceğini ve kadını geleneksel bir yöntemle yönlendirebileceğini düşündürmektedir.

Bu çalışmada köyde doğmuş olanların il ve ilçede doğmuş olanlara göre düşük yapmak için daha fazla geleneksel bir yöntemi kullandığı belirlendi. Yöntemi bilme konusunda farklılık olmamakla birlikte uygulamanın köyde doğmuş olanlarda fazla

olması doğum yerinin dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Köyde doğmuş olan kadın bilgi sahibi olduğu geleneksel yöntemi uygulama yoluna gitmektedir. Literatürde istemli düşük ve kürtaj yaptırmanın Batı Anadolu’da en yüksek düzeyde olduğu, ancak kır ve kent arasında anlamlı bir fark olmadığı belirtilmektedir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü 2019). Müderris ve ark.’nın yaptığı çalışmada istemli düşük sıklığının kırsalda yaşayanlarda kentte yaşayanlara göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir (Müderris vd. 2004). Kırsal alanda ve kentlerin özellikle gecekondu bölgeleri gibi kırdan kente göç eden yoksul kesimlerde sağlık hizmetlerine ulaşmadaki güçlükle geleneksel yöntemlerin kullanımına daha fazla ihtiyaç duyulmasına neden olmaktadır (Tavukcu, 2016). Çalışmamızda kır ve kent arasındaki fark kadının yaşadığı yer açısından değil doğum yeri açısından değildir. Kadınların düşük yapmak için geleneksel yöntem kullanmaları açısından çevresinden ve doğum yerinden etkileniyor olması bölgesel ve yerel özelliklerin kadın üzerindeki etkisine işaret etmektedir (Sert 2013). Hindistan’da Kamboçya’da kürtaj yasal olduğu hâlde kadınlar hâlâ güvenli olmayan yöntemleri kullanmaktadır. Kadın güvenli yöntemlere ulaşamamakta yaşam tehdidi devam etmektedir. Çalışmamızda kır kent arasındaki fark dünyanın farklı bölgelerinde aynı sorunların yaşandığına dair bir uyarı olabilir (Maconochie vd. 2007). Burada önemli olan arka planda kadınların istenmeyen gebeliklerle kendi hayatlarını tehlikeye atsalar da düşük için yöntem kullanmaktan çekinmemeleridir. Kadınlar sağlıklı koşullarda tıbbi açıdan kabul edilmeyen yöntemlerle kendi başına sorunlarına çözüm bulmaya çalışmaktadır. İşler ters gittiğinde hastaneye kaldırılan, ölen ya da sakat kalan kadınların sayısı hastane defterlerinde mevcuttur. İstenmediği hâlde yaşamaya devam eden bebeklerin akıbetini bilmiyoruz. Tıbbi söylemler arasında gizli kalan anne, bebek sağlığını olumsuz etkileyen bu durumun sağlık sayfalarından çıkarılarak kültürel, sosyal boyutunun ön plana alınması bir zorunluluktur. Kadınların ister gebe kalmak için ister düşük yapmak için güvenli olmayan yöntemleri kullanmaları, kadının hayatını tehdit edeceği gibi, ölümcül olmayan uzun vadeli komplikasyonlara neden olabilir, kullanılması gereken hizmetler sağlık sistemini hem niteliksel hem de ekonomik olarak olumsuz etkileyebilir. Sosyo-kültürel yapıda gebeliği engellemek ailenin görevidir. Kadınların seslerini duyuramamalarının nedeni tehdit altında olan hayatın anne karnındaki çocuk ile kadına ait olmasından dolayı duruma şahit olanların sessiz kalması olabilir. Verilerin net olmaması gizlilik ve sessizlik konusunda uyarıcıdır (Haddad vd. 2009).

Sonuç

Çalışmamızda gebe kalmak ve düşük yapmak için kullanılan geleneksel bir yöntemi bilme ve uygulama sıklığının literatürde yer alan çalışmalardan daha düşük olduğu görülmektedir. Düşük yapmak için bir yöntemi bilme ve uygulama sıklığı gebe kalmak için uygulananlardan daha yüksekti. Aynı zamanda düşük yapmak için kullanıldığı belirtilen uygulamalar gebe kalmak için uygulananlardan sağlığa daha fazla zararlıydı. Yüzyıllar boyunca toplumda aktarılan kanıtı dayanmayan bilgilerin zarar verebileceğinin eğitim ve araştırmalara eklenmesi bu açıdan önemlidir. Gebe kalmak ya da düşük yapmak isteyen kadınların, sağlığa zararlı yöntem kullanması açısından, sağlık hizmet sunucusunun farkındalığının artırılması gerekmektedir.

Evli olmama, kır bölgesinde doğmuş olma, çevreden etkilenme gibi özelliklerin hâlen insan hayatını etkileyebilecek düzeyde sağlığa zararlı uygulamaların kadını yönlendirebilmesi duyarlı olunması gereken konulardır. Ayrıca eğitim düzeyinin güvenli olmayan yöntemi kullanmayı engellememesi sağlık konularının eğitime eklenmesi açısından uyarıcıdır. Güvenli olmayan yöntemlerin kullanılmasını yüzyıllardır engel olunmaya çalışılan bir konu olsa da başarı düzeyi ne yazık ki istenen seviyede değildir. Gebe

kalmak ve düşük yapmak için kadınların belirttikleri geleneksel yöntemlerde sağlığa zararlı uygulamaların varlığı önemli bir halk sağlığı sorunu olarak kabul edilmelidir. Masum olmayan bu bilgilerin ve uygulamaların önlenmesi için bölgesel ve yerel farklılıklar göz önüne alınarak araştırmalar ve stratejik eylem planları gerçekleştirilmelidir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %40; İkinci Yazar 30; Üçüncü Yazar %15; Dördüncü Yazar %15 .

ETİK KOMİTE ONAYI: Mersin Üniversitesi Klinik Araştırmalar Etik Kurulu, 01.08.2018, Karar No: 2018/332.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Alay, İsmail ve diğer. "Jinekoloji Polikliniğine Başvuran Hastalarda Tamamlayıcı Alternatif Tıp Uygulamalarının Kullanımı" *Ahi Evran Med J* 2(3) (2018): 53-57.
- American Pregnancy Association. Exercise During Pregnancy.* <https://americanpregnancy.org/healthy-pregnancy/is-it-safe/exercise-during-pregnancy-5451/>. Erişim Tarihi: 25 Şubat 2021.
- Ayaz, Sultan ve Şengül Yaman Efe. "Traditional Practices Used by Infertile Women in Turkey". *International Nursing Review* 57 (2010): 383-387.
- Aydın, Semiha ve Ümrân Oskay. "Perinatolojide kültürlerarası hemşirelik". *International Journal of Human Sciences* 10(1) (2013): 1607-1619.
- Çakırcer, Nazan ve Zehra Işık Çalışkan. "Nevşehir İli Ağıllı Köyünde Gebelik, Doğum ve Lohusalığa İlişkin Geleneksel İnanç ve Uygulamalar". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 4(9) (2010): 343-348.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. "Mersin'de Doğumla İlgili Âdetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi". *Lokman Hekim Journal* 1(3) (2011): 1-12.
- Dönmez, Ayşegül, Ayden Özkan Çoban ve Funda Çitil Canbay. "İstenmeyen gebelik ve güvenli olmayan düşüklüğün çözümünde ebeğin rolü". *TAF Prev Med Bull* 15(5) 2016: 450-457.
- Edirne, Tamer. "Traditional Medicine and Reproductive Health, Conception, and Fertility in Turkey". *Complementary, Alternative, and Traditional Medicine*. Canada: Women's Press, 2017.
- Engin, Raziye ve Türkan Pasinlioğlu. "Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları". *Atatürk Üniv. Yüksekokulu Dergisi* 5(1) (2002): 1-10.
- Erdem, Solmaz ve Pınar Ata Eren. "Tedavi Amacıyla Kullanılan Bitkiler ve Bitkisel Ürünlerin Yan Etkileri". *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 66 (3) (2009): 133-141.
- Erenoğlu, Rabiye ve diğer. "Kırsal Alandaki Kadınların Doğum-Doğum Sonu Dönemle İlgili Geleneksel Uygulamaları: Karaköy Örneği". *Folklor/Edebiyat* 23(90) (2017/2): 179-196.
- Giray, Hatice ve Bülent Kılıç. "Bekâr kadınlar ve üreme sağlığı" *STED* 13(8) (2004): 286-289.
- Gökgöl, Turkiz. "İsteyerek Düşük Olgusuna Global Açından Bakış: Yasalar ve Deneyimler". *Turkish Journal Of Public Health* 10(1) (2012): 1-9.
- Gücük, Sebahat ve diğer. "Van İli Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Merkezine Başvuran Kadınların Beklenmeyen Gebelikleri ile İlişkili Faktörlerin Değerlendirilmesi". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 1(11) (2012): 29-34.
- Günay, Osman ve diğer. "Modern and traditional practices of Turkish infertile couples". *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care* 10(2) (2005): 105-110.
- Güngör, Yüksel ve diğer. "Elazığ Devlet Hastanesi Aile Planlaması Polikliniğine İsteyerek Düşük Yapmak İçin Başvuran Kadınların Gebeliği Sonlandırmaya Yönelik Uyguladıkları Geleneksel Yöntemler ve Doğurganlık Özellikleri". *Fırat Üniversitesi Sağlık Bilimleri Tıp Dergisi* 15(3) (2001): 461-465.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. *2018 Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması*. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı ve TÜBİTAK, Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık, 2019, s.160-163.
- Haddad, Lisa B. ve Naval M. Nour. "Unsafe Abortion: Unnecessary Maternal Mortality". *Rev Obstet Gynecol* 2(2) (2009): 122-126.
- Jackson, Pauline. "Abortion Trials and Tribulations" *The Canadian Journal of Irish Studies Women and Irish Politics* 18(1) (1992): 112-120 .
- Jones, WHS. "Hippocrates" Volume IV Heracleitus On The Universe London: Harvard University Pres, 1923.
- Kaplan, Melike. "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi" *Millî Folklor* 23(91) (2011):150-156.

- Karaca Bozkurt, Özgü. “Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı (ICPD, 1994) Eylem Programı'nın Türkiye’de Uygulanan Sağlık Politikalarına Yansımalarının Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden İncelenmesi”. Uzmanlık Tezi. Ankara: Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2011.
- Kayaalp, S. Oğuz. “Rasyonel Tedavi Yönünden Tıbbi Farmakoloji.” 11. Baskı, Hacettepe Taş Kitapçılık, Ankara, 2005. s.774-785.
- Kazancıgil Aykut Obstetrics and Gynaecology Up To The End Of The Fifteenth Century. Al Hassan A.Y. The Different Aspects Of Islamic Culture Volume Four Science and Technology in İslam Part II Technology and Applied. Paris: Unesco Publishing, 2001:353-366.
- Kılıç, Ejder Apay ve Nezihe Kızılkaya Beji. “İnfertilite ve Kültür”. İ.Ü.F.N. Hem. Derg 19(2) (2011): 109-115.
- Konan, Belkis. “Osmanlı Devleti’nde Çocuk Düşürme Suçu”. AÜHFD 57(4) (2008):319-335.
- Luellmann, Heinz ve diğer. *Color Atlas of pharmacology*. 2nd edition, Thieme Stuttgart, New York, 1999.
- Maconochie, Nooren ve diğer. “Risk factors for first trimester miscarriage—results from a UK population based case–control study”. *BJOG* 114(2) (2007): 170–186.
- Müderis, İpek ve diğer. “Doğurgan Çağdaki Kadınlarda İstemli Düşüklerin Boyutları”. *Kadın Doğum Dergisi* 2(3) (2004): 432-435.
- Nüfus Planlaması Hakkında Kanun. Kanun Numarası: 2827, Kabul Tarihi: 24/5/1983 <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2827.pdf>.
- Ögenler, Oya. *Anadolu’da Kadın Hastalıkları ve Doğum Tarihi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2016.
- Ögenler, Oya ve diğer. “Anadolu’da Antik Çağ ve Ortaçağ Kadın Hastalıkları ve Doğum Tedavilerinin Karşılaştırılması”. *Türkiye Klinikleri J Med Ethics*. 20(3)(2012):163-169.
- Ögenler, Oya ve diğer. “Medical plants used for treatment of gynecological disorders in Ottomans in the 15th century” *J Complement Med* 7 (2) (2018): 171-177.
- Ögenler, Oya ve İlater Uzel. *Soranus'tan Akalın'a Ebelere Öğütler*. (Ed. Oya Ögenler). Tıp Tarihi ve Tıp Etiği Açısından Kadın. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2019. p.40-50.
- Örnek Büken, Nüket. “Folklorik Değerler ve Folklorik Tıp”. *T Klin J Med Ethics, Law and History* 11 (2003): 45-47.
- Öztürk, Hafize ve Hale Okçay. “İstenmeyen Gebelikler ve İstemli Düşükler”. *Aile ve Toplum* 2(6) (2003): 1-7.
- Riddle, John M. “Oral Contraceptives and Early-Term Abortifacients during Classical Antiquity and the Middle Ages”. *Past Present Aug*(132) (1991): 3-32.
- Saltık Özkan, Tuba. “Folklorun Yüz Yılında Halk Hekimliği Çalışmalarına Bir Bakış”. *Milli Folklor* 25(99) (2013):137-144.
- Sert, Gürkan. “Üreme Haklarının Yasal Temelleri ve Etik Değerlendirme” İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı, Yukarı Deniz Yayınları, 2013; s.36.
- Sevindik, Feyza ve diğer. “Elazığ İl Merkezinde Yaşayan Evli Kadınların İstemli Düşük Yapmak Amacıyla Uyguladıkları ve Bildikleri Geleneksel Yöntemler”. *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni* 5(6) (2007): 321-324.
- Şimşek, Şahika. “İğdir Melekli Kasabasında Yaşayan Evli Kadınların Gebe Kalmaya Yönelik Bildikleri Geleneksel Yöntemler”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, (2013).
- Tavukcu, Hilal. “Geleniğin Yeniden Keşfi Bağlamında Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği)”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Bölümü, 2016.
- T.C. Sağlık Bakanlığı Türkiye Halk Sağlığı Kurumu Kadın ve Üreme Sağlığı Daire Başkanlığı. “Sağlık Çalışanlarına Yönelik Düşük Yönetimi Rehberi”. Sistem Ofset. Ankara, 2015, s.49.
- T.C. Sağlık Bakanlığı. “Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Sağlık Sektörü İçin Ulusal Stratejik Eylem Planı 2005-2015” (28.07.2010) <https://sbu.saglik.gov.tr/Ekutuphane/kitaplar/a%C3%A7sap9.pdf>. Erişim Tarihi: 7 Ağustos 2019.
- T.C. Sağlık Bakanlığı. “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği” Tarih:27 Ekim 2014 Sayı: 29158 1 Mart 2021 <https://shgmgetatdb.saglik.gov.tr/TR-8461/geleneksel-ve-tamamlayici-tip-uygulamaları-yonetmeliği.html>.
- Temkin, Owsei. *Soranus' Gynecology*. Baltimore: Johns Hopkins Pres; 1991, s.3-62, 69-72,128-73, 175-96, 200.
- Uzlu, Feridun Nafiz. “Hippocrate’in Aphorismaları”. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1962.
- WHO. “General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine”. Geneva: WHO, 2000.
- WHO. “Preventing unsafe abortion” (26 June 2019) 15 Ağustos 2019 <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/preventing-unsafe-abortion>.
- Yanikkerem, Emre, Oya Kavlak ve Ümrân Sevil. “İnfertil çiftlerin yaşadıkları sorunlar ve hemşirelik yaklaşımı”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11(4) (2008): 112-121.

AFGANİSTAN'DAN HATAY-OKAKENT'E GÖÇEN ÖZBEK KADINLARIN PREMENSTRUAL-MENSTRUAL VE MENOPOZ DÖNEMİNDE KULLANDIKLARI GELENEKSEL UYGULAMALAR*

**Traditlonal Practices Used During Premenstrual, Menstrual and Menopause
Periods by Uzbek Women Who Emigrated from Afghanistan to Hatay-Ovakent**

Dr. Öğr. Üyesi Rana CAN ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin GÜMÜŞ ŞEKERCİ***
Doç. Dr. Rabiye ERENOĞLU******

ÖZ

Kültürel mirasın bir parçası olarak gelenekler, varlığını her toplumda sürdürmektedir. Ritüellerden oluşan gelenek, sosyalleşme süreci içinde varlık göstermektedir. Her kültürün kendine özgü yaşam biçimi vardır. Öğrenilmiş davranışların nesilden nesile aktarılması olarak karşımıza çıkan kültür toplumun üyeleri tarafından yaşatılır. Gelenekler toplumun günlük pratikleri içinde yer almaktadır. Bu pratikler doğumdan ölüme yaşamın her bölümünde farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Sağlık ve hastalığı sürdürmede kültürel bir varlık olarak insanın gelenek ve görenekleri içinde birtakım uygulamaları gerçekleştirmesi ve bunu günlük pratiğinde kullanması söz konusudur. İnsanın gelişimsel yaşam dönemleri içinde özellikle kadınlarda dönüm noktası sayılabilecek fizyolojik değişiklikler önemlidir. Bu önemli fizyolojik değişim dönemlerinden ikisi mensturasyon ve menopoz dönemidir. Bu dönemlerin konforunu arttırmak bağlamında kullanılan geleneksel yöntemler bulunmaktadır. Bu çalışmanın çıkış noktası da Akdeniz bölgesinin en doğusunda bulunan Hatay iline bağlı Antakya ilçesine 1980'li yıllarda göçle gelen Özbek asıllı Afgan göçmenlerinin geleneksel uygulamalarını belirlemektir. Göçmenler şehrin belli bir bölgesinde yerleşmiş olup kendi kültürlerini yaşatarak yıllardır varlıklarını sürdürmektedirler. Çalışmada kaynak kişilere ulaşılmış ve görüşme yöntemi ile bölgedeki halk hekimliği uygulamaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bölgenin kültürel değerlerini bilen, farklı yaş gruplarından kadınlar çalışmanın kaynak kişileridir. Çalışmada 50 Afgan göçmeni kadınla görüşmeler yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı da farklı topraklardan göç edip belli bir coğrafyada yaşamını sürdüren, her geçen gün nüfusu artan, kendi gelenek ve göreneklerini yaşamın her anında sürdürmeye devam eden nüfusunun yarısının Özbek asıllı Afgan göçmeni kadınların âdet öncesi, âdet dönemi ve menopoz dönemine ilişkin geleneksel uygulamalarını belirlemektir. Bu dönemlerde yaşanan belirtileri gidermek ve bu dönemi konforlu geçirmek bağlamında kadınların evlerindeki olanaklarla yaptıkları bitkisel, hayvansal drogları kullanmaları kültürel açıdan önemlidir. Bu çalışma sonucunda kadınları özel dönemlerinde rahatlamak için genellikle bitkisel ve hayvansal ilaçları kullandığı görülmektedir. Kadınlar tarafından semptomları gidermede günlük yaşamda tüketilen bakliyatlar, çeşitli çaylar, yoğurt en çok kullanılan ürünlerdir. Ağrıları gidermede hayvanın derisinin kullanılması dikkat çeken uygulamadır. Bu ürünlerin ezerek, ısıtılarak, pişirilerek gibi farklı formlarda kullanıldığı görülmektedir. Kimi zaman bu ürünlerden karışımlar yapıldığı görülmektedir. Çeşitli yağlarla yapılan masajlar bölge halkı tarafından tercih edilmektedir. Premenstrual-menstrual dönemdeki ağrılar ile baş etmede kantaron yağı, zeytinyağı, çam fıstığı yağı, maydanoz, ısırgan otu, nohut, yeşil çay, yoğurt kullanılmaktadır. Ayrıca hamur, taş ve patlıcan ısıtılarak sıcak uygulama için ağrıyan bölgeye konulmaktadır. Özellikle ağrıya koyun derisine girmek, horoz derisini ağrı olan bölgeye bağlamak bölge kadınının temel uygulamaları arasındadır. Mensturasyon döneminde tırnak kesme, banyo yapmama, kıl/tüy almama, saç kesme yapılan uygulamalar arasındadır. Menopoz dönemi semptomları azaltmaya/gidermeye yönelik havuç, turp, limon, zeytinyağı, yeşil çay en sık kullanılan bitkisel ürünlerdir. Kendi topraklarında uzakta yaşayan bu toplumun günümüzde hâlen kendi geleneklerini sürdürdüğü görülmektedir. Sonuç olarak kadınların günlük mutfakta kullandıkları ürünleri çeşitli semptomları gidermede kullandıklarını söyleyebiliriz.

-
- * Geliş tarihi: 23 Ekim 2019 - Kabul tarihi: 07 Eylül 2021
Can Özdemir, Rana; Gümüş Şekerci, Yasemin; Erenoğlu, Rabiye. "Afganistan'dan Hatay-Ovakent'e Göçen Özbek Kadınların Premenstrual-Menstrual ve Menopoz Döneminde Kullandıkları Geleneksel Uygulamalar" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 24-33
- ** Akdeniz Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Ana bilim Dalı, Antalya/Türkiye, ranacan@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0655-4736.
- *** Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Hemşirelik Bölümü, Hatay/Türkiye, y.gumus36@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9661-0924.
- **** Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Hemşirelik Bölümü, Hatay/Türkiye, r_gungor80@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3649-9336.

Anahtar Kelimeler

Premenstrual-menstrual dönem, menopoz, Özbek, kadın, geleneksel uygulamalar.

ABSTRACT

Each society exhibits traditions related to their culture. Traditions composed of different rituals are a part of societies' socialization processes. Culture passes down from generation to generation through learned behaviors. Each culture has its own unique daily rituals. Daily rituals are observed in every stage of life from birth to death. These cultural traditions and rituals affect societies' practices even in health and illness. Humans go through physiological changes during their life cycle. A few important stages in women's life cycle are premenstruation, menstruation and menopause. There are different cultural practices to increase women's comfort in these periods. This study is conducted to find out cultural practices of Uzbek Afghans living in Hatay which is located east of the Mediterranean Region of Turkey. In this study, resource persons were reached and folk medicine practices in the region were tried to be put forward by interview method. Women from different age groups who know the cultural values of the region are the source of the study. 50 Afghan immigrant women were interviewed in the study. This group of Afghans settled in a town called Ovakent in the 1980s and have been preserving their culture by practicing their traditions since then. The focus of this study is to examine traditional practices of women, which comprise half the Afghan population, related to premenstruation, menstruation and menopause. It is culturally important for women to use the herbal and animal drugs that they make with their home facilities in order to relieve the symptoms experienced during these periods and to spend this period comfortably. It was found that women use natural herbal and animal cures during this period of their life cycle to ease their discomfort. It is seen that these products are used in different forms such as crushing, heating and cooking. Sometimes it is seen that mixtures are made from these products. Massages with various oils are preferred by the locals. The most used goods for remedies are legumes, herbal teas and yoghurt. One of the eye-catching practices is using animal hide in relieving pain. In addition, massages using different oils is a commonly used practice. In conclusion, these Afghan women utilize natural goods used daily in relieving their symptoms.

Key Words

Premenstrual-menstrual period, menopause, Uzbek, woman, traditional practices.

Giriş

Toplumun sağlık ve hastalık konuları hakkındaki bilgisi, tutumu, yaklaşımı ve bunlara ilişkin geleneksel ve tıbbi uygulamaları o toplumun sosyo-ekonomik yapısı, eğitim düzeyi ve kültürü ile biçimlenir ve hayat bulur. Sağlık ve hastalığı sürdürmede kültürel bir varlık olarak insanın gelenek ve görenekleri içinde birtakım uygulamaları gerçekleştirilmesi ve bunu günlük pratiğinde kullanması söz konusudur. Bu bağlamda sağlık hastalık sürecinde kullanılan geleneksel yöntemlerin bilinmesi toplumsal özellikleri ortaya çıkararak kültürel çeşitliliği ortaya koymaktadır.

Geleneksel halk hekimliği uygulamalarında, toplumsal yaşamın ve insanın doğa ve çevre ile ilgili etkileşimleri söz konusudur (Sever 2004: 95-109). Geleneksel tedavi uygulamaları yaşanılmış uygulamalar ve bunların çevresinde gelişmiş inançlar üzerine temellenmiştir (Sever 2004: 95-109).

Geleneksel tedavi yöntemleri arasında halk ilaçlarının kullanımı önemli bir yere sahiptir. Halk ilaçları bitkisel, hayvansal, madensel kaynaklı olup tek ya da kombine kullanılabilir (Bekki 2017: 197-210; Bahadır 1994:17-20; Artun 2005: 181-195).

İnsanın gelişimsel yaşam dönemleri içinde özellikle kadınlarda dönüm noktası sayılabilecek fizyolojik değişiklikler önemlidir. Bu önemli fizyolojik değişim dönemlerinden ikisi mensturasyon ve menopoz dönemidir. Bunlarla ilgili bağlantılı olarak da premenstrual dönemden söz etmek mümkündür. Premenstrual dönem, mensturasyonun başlaması ile azalan ve bazen yok olan fiziksel, ruhsal ve davranışsal semptomları içermektedir. Bu dönemde özellikle âdet dönemi ağrısı şikâyeti sıkça karşımıza çıkmaktadır (Potur vd. 2013 :8-13; Taşçı 2006: 436). Hem premensturasyon- mensturasyon hem de menopoz dönemi kültüre bağlı olarak farklı şekillerde algılanmakta ve bu dönemlerde ortaya çıkan

semptomlarla baş etme toplumdan topluma farklılık göstermek ve birtakım geleneksel yöntemlerin kullanıldığı dikkat çekmektedir (Alan vd. 2013: 70; Tortumluoğlu vd. 2003: 67; Şahin vd. 2015: 30-43). Halk bilimi kapsamı içine giren geleneksel inanç ve uygulamalar, insanların davranışlarını yönlendirerek, onların eğitimlerini ve sağlık durumlarını etkilemektedir (Tokur Kesgi vd. 2004: 43-56).

Aile içinde konuşulması zor ya da mümkün olmayan bir konu olarak karşımıza çıkan bu dönem, etrafa belli edilmeden atlatılmaya ve semptomlarla baş edilmeye çalışılmaktadır. Bu dönemde alternatif tedavi arayışında olan kadınlar genellikle kültürel yapılarıyla bağdaşan tedavi yöntemlerini tercih ederler (Gün vd. 2014: 191-195; Tortumluoğlu vd. 2003: 64-76). Geleneksel tedavi yöntemlerinde bitkiler, madenler, hayvansal ürünler çeşitli formlara dönüştürülerek kullanılmaktadır.

Araştırma Yöntemi

Bu çalışma Hatay'ın Antakya ilçesine bağlı Ovakent beldesinde yaşayan Afgan göçmenlerin premenstrual, menstrual ve menopoz dönemlerine yönelik yaptıkları geleneksel uygulamaları belirlemek amacıyla yapılmıştır. 1982 yılında Rus işgalinden kaçan Afgan göçmenlerinin bir bölümü Hatay'ın Antakya ilçesine bağlı Ovakent beldesinde yerleşmişlerdir. Hatay'da bir göçmen beldesi olarak tanımlanan Ovakent mahallesinde, Hatay'ın sınırlı sayıdaki yerli halkının yanı sıra Afganistan'dan göç etmiş Özbek asıllı Afgan göçmenleri bulunmaktadır. Ovakent beldesinde yaşayan Afgan göçmenlerinin sayısı 2017 yılı itibarıyla 6.665'tir. Nüfusun 3318'ini kadınlar geri kalanını da erkekler oluşturmaktadır (Hatay Belediyesi Ovakent Nüfusu, 2017). Afgan göçmenlerinin ana dili Özbekçe ve Türkçe'dir. Çalışmada kaynak kişilerle sözlü görüşmeler yapılmış ve bu görüşmeler izinleri sonrası yazılı kayda alınmıştır.

Yapılan çalışma Ovakent Aile Sağlığı Merkezi'ne (ASM) 30 Haziran 2018 - 31 Ağustos 2018 tarihleri arasında gelen 50 Afgan göçmeni kadınla yürütülmüştür. ASM'ye gelenler arasından çalışma kriterlerine uyan kaynak kişiler araştırma hakkında bilgilendirilerek, çalışmaya davet edilmiş, sözel olurları alınmıştır. Çalışmada örneklem seçimine gidilmemiş araştırmayı kabul eden tüm Afgan göçmeni kadınlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırma kapsamına; Ovakent Beldesi'nde ikamet eden, 18 yaş üstü Afgan göçmeni olan, sözel iletişim kurabilen, çalışmaya katılmayı kabul eden kadınlar alınmıştır.

Veriler araştırmacılar tarafından literatür taranarak oluşturulan anket formu ile toplanmıştır (Öztürk vd. 2008: 66-69; Sakar vd. 2015: 114-123; Çakır Koçak vd. 2015: 52-61). Veri toplama formunda katılımcıların sosyodemografik özelliklerine yönelik sorular ve premenstrual-menstrual ve menopoz dönemlerinde kullanılan geleneksel uygulamalara ilişkin sorular yer almaktadır. Makalede kaynak kişilere atıfta bulunulurken kodlar kullanılmıştır. Çalışma kapsamında görüşmeler kategorize edilerek derlenmiştir.

Ovakent'te Geleneksel Uygulamalar

Kaynak kişiler 19-82 yaş aralığında olup tamamı ev hanımıdır. Kaynak kişilerin çoğunluğu (%70) okur-yazar değildir ve %46'sı mensturasyon ile ilgili hiç kimseden bilgi almamıştır. Kaynak kişilerin ve Ovakent'te yaşayanların tamamı başka kültürden etkilenmeden kendi geleneksel uygulamalarını sürdürmekte ve dışa kapalı olarak yaşamlarını devam ettirmektedirler. Böylece kendi kültürlerini de nesilden nesile aktarmakta ve yaşatmaktadırlar. Kaynak kişiler bu bilgileri birlikte yaşadıkları kendi büyüklerinden görüp öğrendiklerini belirtmiştir.

Ovakent Beldesi'nde yaşayan Afgan göçmenlerin geleneksel uygulamaları kullandıkları durumlar; premenstrual-menstrual ve menopoz dönemine göre kategorize edilerek çalışmada yer verilmiştir. Bu çalışmanın çıkış noktası başka bir sınırlı coğrafyada yaşayan

kendi kültürlerini yaşatan Afganistan'dan göç etmiş Özbek asıllı Afgan göçmenlerinin geleneksel uygulamalarını belirlemektir.

Premenstural-Menstural Dönemde Yaşanan Sorunlara İlişkin Geleneksel Uygulamalar

Bu dönemde kadınlarda bulantı, baş ağrısı, bel ağrısı, bacak ağrısı, karın ağrısı, ishal, âdet düzensizliği, sinirlilik, halsizlik, sık idrara çıkma, ödem (şişme), yüzde sivilce ve iştah artışı görülmektedir. Kadınlar bu dönemde semptomların bir kısmını ya da tamamını yaşamaktadır. Bu semptomlarla baş etmede kullanılan geleneksel yöntemler vardır.

Ovakent'te kadınlar premenstural-menstural dönemde yaşadıkları "bulantı"ya yönelik yeşil çay tüketmek (KK3; KK6; KK7; KK8; KK10; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK19; KK21; KK22; KK25; KK27; KK30; KK34; KK45; KK48), yoğurtlu aş içmek (KK2; KK7; KK9; KK24; KK26), nane limon kaynatıp içmek (KK11; KK28; KK36), karın bölgesine kantaron yağı sürmek (KK4), tuz yalamak (KK29), gazlı içecek içmek (KK44), kuru nohut yutmak (KK1) uygulamalarını yapmaktadırlar.

Afgan kadınlar "baş ağrısına" yönelik zeytinyağı ile başa masaj yapmak (KK36), başı tülbent/eşarp ile bağlamak (KK27; KK30; KK32; KK48), yeşil çay tüketmek (KK1; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK19; KK20; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK28; KK33; KK37; KK38; KK39; KK40; KK42; KK43; KK44; KK46; KK47; KK50), yoğurtlu aş içmek (KK7), maş (fasülye türü) kaynatmak (KK21) uygulamalarını yapmaktadırlar. Maş kaynattıktan sonra başın ağrıyan bölgesine koyup soğuyana kadar beklemektedirler.

Bel ağrısına yönelik yapılan geleneksel uygulamalar ise; yeni kesilip derisi yüzülen koyun derisine girmek (KK16; KK36), yeni kesilip derisi yüzülen horoz derisini ağrıyan bölgeye sarmak (KK29), kızarmış hamur sarmak (KK19; KK24; KK41), ağrı olan bölgeyi zeytinyağı ile ovma (KK1; KK5; KK7; KK15; KK28), güneşte bekletilen sıcak taş ağrıyan bölgeye koymak (KK3; KK15; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK17; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK25; KK26; KK27; KK30; KK31; KK32; KK33; KK34; KK39; KK40; KK42; KK43; KK44; KK45), ağrı olan bölgeye çam fıstığı yağı (KK4) ya da kantaron yağı sürmek (KK28), yeşil çay (KK16; KK37) içmektir.

Afgan kadınların bacak ağrısında geleneksel uygulamaları; sıcak hamur basmak (KK2; KK4; KK26), kesilip derisi yüzülen koyun derisine girmek (KK3; KK6; KK7; KK8; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK20; KK21; KK22; KK23; KK25; KK34; KK36; KK37; KK38; KK44; KK47; KK48), zeytinyağı ile masaj yapmak (KK5; KK11; KK24; KK28; KK32; KK39), sıcak taş koymak (KK7; KK9; KK40; KK42), kantaron yağı sürmek (KK19; KK28; KK49) ve kuma gömülmektir (KK41; KK46). "Karın ağrısına" yönelik koyun derisine girmek (KK1; KK2; KK9; KK20; KK24; KK26), kızarmış hamur basmak (KK3; KK7; KK8; KK10; KK12; KK13; KK14; KK16; KK19; KK22; KK25; KK29; KK41), sıcak taş basmak (KK4; KK6; KK7; KK15; KK21; KK23; KK25; KK30; KK31; KK34; KK45; KK47; KK48; KK49), yeşil çay tüketmek (KK5; KK43; KK46), zeytinyağı ile masaj yapmak (KK11; KK17; KK28; KK36), patlıcan haşlayıp karna koymak (KK32), maydanozun sapını kaynatıp suyunu içmek (KK33), kantaron yağı sürmek (KK4), ısırganotu ve semizotu yaprağını birlikte kaynatıp suyunu içmek (KK42; KK50) geleneksel uygulamalar arasında yer almaktadır.

Bölgede "âdet düzensizliği" için sık yapılan uygulamalar arasında; koyun derisine girmek (KK2; KK3; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK15; KK17; KK18; KK19; KK21; KK23; KK24; KK26), maydanozu kaynatıp suyunu içmek

(KK38; KK40; KK41) yer almaktadır. Sindirim sistemine yönelik olarak “ishal”i gidermek için leblebi yemek (KK1; KK33; KK3; KK39; KK41; KK44; KK45; KK50), yeşil çay tüketmek (KK2; KK5; KK16; KK26), yoğurtlu aş içmek (KK3; KK4; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK21; KK22; KK23; KK25; KK40), nane ve dereotu yemek (KK24), buz yemek (KK38) uygulamalar arasındadır. Bölge kadını âdet öncesi ve âdet döneminde “iştah artışı azaltmak” için sıklıkla yoğurtlu aş yemek (KK2; KK5; KK26), koyun derisine girmek (KK16-1965; KK22), yenidoğru yapırağı çayı içmek (KK29), zerdaçal–karabiber tüketmek (KK18-1948), “biber yemek” (KK1) yapılan geleneksel uygulamalar arasında yer almaktadır. Kadınlar “sinirlilik” ve “halsizlik” için yeşil çay tüketmekte; “sık idrara çıkmayı önlemek” için koyun derisine girmekte (KK6; KK7; KK9; KK11; KK15), kavurma et yemekte (KK3; KK41); “ödem”i çözmek için ödemli bölgeye zeytinyağı ile masaj yapmakta (KK3; KK5; KK8; KK10; KK12; KK13; KK14; KK16; KK22; KK23; KK24; KK25), ödemli bölgeyi tuzlu suda bekletmektedir (KK11; KK18). Yüzde sivilceler sık görülen belirtiler arasında olup bu sivilceleri gidermeye yönelik çamur maskesi yapmakta (KK5; KK6; KK7; KK21) ve nane kaynatıp buharını yüzüne tutmaktadır (KK28).

Menstrual dönemde yapılması uygun bulunmayan/yasak olarak görülen durumlar/uygulamalar

Genel hijyen	
	Banyo yapılmaz (KK1; KK2; KK3; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; KK28; KK29; KK30; KK32; KK33; KK34; KK3; KK40; KK41; KK43; KK45; KK46; KK47; KK48; KK49; KK50)
	Tırnak kesilmez (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; KK29; KK30; KK33; KK34; KK36; KK37; KK39; KK40; KK41; KK44; KK47; KK48; KK49)
	Kıl/tüy alınmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK49; KK28; KK30; KK31; KK32; KK33; KK34; KK4; KK36; KK37; KK38; KK39; KK40; KK41; KK42; KK43; KK44; KK45; KK46; KK47; KK48; KK27; KK50)
	Saç boyanmaz KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK49; KK28; KK30; KK32; KK33; KK4; KK36; KK37; KK38; KK39; KK40; KK41; KK43; KK44; KK45; KK46; KK47; KK48; KK27; KK50)
	Saç kesilmez (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK24; KK25; KK26; KK27; KK28; KK29; KK30; KK32; KK33; KK34; KK36; KK37; KK39; KK40; KK41; KK43; KK44; KK45; KK46; KK47; KK48; KK49; KK50)
	Oturarak banyo yapılmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK30; KK31; KK32; KK33; KK34; KK36; KK44; KK45; KK48; KK49; KK50)
	Diş dolgusu yaptırılmaz (KK1; KK3; KK4; KK6; KK16; KK27; KK28; KK29; KK31; KK32; KK33; KK36; KK39; KK40; KK41; KK42; KK44; KK48; KK49; KK50)
	Marketten /bakkaldan ped alınmaz

	(KK1; KK2; KK3; KK5; KK6; KK8; KK10; KK13; KK14; KK17; KK20; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; K28; KK29; KK30; KK32; KK33; KK35; KK36; KK37; KK39; KK41; KK42; KK44; KK45; KK47; KK48; KK49; KK50)
Beslenme aktivitesi	Su içilmez (KK10; KK30; KK45; KK47) Türşu kurulmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK6; KK8; KK11; KK14; KK17; KK18; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; K27; KK28; KK29; KK30; KK31; KK32; KK33; KK34; KK35; KK36; KK37; KK38; KK40; KK41; KK44; KK46; KK48; KK49; KK50) Hamur yoğrulmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK6; KK8; KK11; KK14; KK17; KK18; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK28; KK30; KK31; KK32; KK33; KK35; KK36; KK41; KK44; KK46; KK48; KK49; KK50) Yoğurt mayalanmaz (KK1; KK2; KK3; KK6; KK8; KK11; KK13; KK14; KK16; KK17; KK18; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK27; KK28; KK30; KK31; KK32; KK33; KK4; KK36; KK37; KK3; KK41; KK44; KK46; KK48)
Dini aktiviteler	Kuran okunmaz* İbadet yerlerine girilmez* Mezarlık/kabir ziyareti yapılmaz* Hac/umre ziyareti yapılmaz* Cenaze yıkanmaz* Nikah kıyılmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK24; KK25; KK26; KK27; KK28; KK29; KK30; KK31; KK32; KK33; SB; KK36; KK37; KK38; KK39; KK40; KK41; KK42; KK44; KK45; KK46; KK47; KK48; KK49; KK50) Abdest alınmaz (KK1; KK2; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK26; KK27; KK28; KK29; KK31; KK32; KK33; KK34; SB; KK36; KK37; K39; KK40; KK41; KK42; KK44; KK45; KK46; KK48; KK49; KK50)
Bebek bakım aktivitesi	Bebek öpülmez (KK5; KK6; KK11; KK23 KK28; KK32; KK36; KK37; KK47) Bebek anne sütü almaz (KK32) Bebekğin yanına girilmez*
Cinsel aktivite	Cinsel ilişki olmaz*

*Kaynak kişilerin tamamı

Menopoz döneminde yaşanan sorunlara ilişkin geleneksel uygulamalar

Araştırmamızın kaynak kişileri menopoz döneminde yaşadıkları “ateş basması” sorununa yönelik; koyun derisine girmek (KK3; KK6; KK7; KK8; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK17; KK19; KK21; KK22; KK50), sirkeli su ile bedeni silmek (KK2; KK8; KK34; KK36; KK3; KK39; KK40; KK48), ılık duş almak (KK45); “gece terlemesi” için koyun derisine girmek (KK10), yeşil çay içmek (KK24) yöntemlerini uyguladıklarını belirtmiştir.

Kadınlar “sinirlilik” sorununa yönelik yeşil çay içtiklerini (KK3; KK5; KK6; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; KK29; KK38; KK39; KK40; KK44; KK50) “uykusuzluk” sorununu gidermek için yine yeşil çay içtiklerini (KK3; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK12; KK14; KK16; KK21; KK22; KK23; KK25), yoğurtlu aş yediklerini (KK40) belirtmiştir.

Menopoz döneminde gastrointestinal ve üriner sistemle ilgili kabızlık, mide bulantısı, ishal ve idrar kaçırma gibi sorunlar da zaman zaman yaşanmaktadır. Bunları gidermeye yönelik bölge kadınları bazı geleneksel yöntemler kullanmaktadır. “İştah arttırmak” için; limonlu su içmek (KK35) ve yoğurtlu aş yemek (KK3; KK5; KK14; KK26; KK41) kullanılan yöntemler arasındadır. “Kabızlık” şikayetini gidermek için zeytinyağı içmek (KK1; KK3; KK5; KK8; KK13; KK16; KK22; KK23; KK25; KK26; KK29; KK32; KK34; KK3; KK44; KK47; KK49; KK50), karına zeytinyağı sürmek (KK11), haşlanmış patates yemek (KK6; KK10; KK14; KK15; KK25; KK26), havuç ve turp kaynatıp karına bağlamak (KK7), semizotu kaynatıp karına bağlamak (KK12; KK17; KK18; KK19; KK20; KK22), sinameki çayı içmek (KK28) ; “ishal”i gidermek için ise yoğurtlu aş yemek (KK4; KK6; KK7; KK9; KK18; KK22; KK24; KK48) ve nohut yutmak (KK34) uygulamalar arasında yer almaktadır. “İdrar kaçırma” durumunu tedavi etmek için kadınlar koyun derisine girmek (KK3; KK6; KK7; KK9; KK10; KK11; KK13; KK17; KK19; KK21) ve kavurma et yemek (KK38; KK8) uygulamalarını tercih etmektedirler. Eklem ve kas ağrıları menopoz döneminde görülebilecek semptomlar arasında yer almaktadır. Eklem ve kas ağrıları için kullanılan yöntemler zeytinyağı sürmek (KK1; KK20; KK36; KK37; KK39), koyun derisine girmek (KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK11; KK12; KK13; KK14; KK16; KK17; KK18; KK19; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; KK28; KK29; KK30; KK32; KK33; KK40; KK43; KK45; KK47; KK48; KK49; KK50), çam fıstığı yağı sürmektir (KK10; KK15).

Deride kuruma ve pullanmayı gidermek için kullanılan geleneksel yöntemler zeytinyağı (KK1; KK3; K6; KK7; KK8; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK49; KK28; KK29; KK32; KK34; KK35; KK36; KK39; KK40) ve kantaron yağı (KK5; KK43) sürmektir. Yüzde tüylenmeyi gidermek için bölge kadını yüze sıcak kül sürmektedir (KK3; KK5; KK6; KK7; KK10; KK11; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK17; KK18; KK19; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK50).

Güzel ve genç kalmak her toplumda kadının temel kaygısı olmuştur. İlerleyen yaşla birlikte kadınların “güzel ve genç kalmak” için yaptıkları uygulamalar şöyle sıralanabilir: yeşil çay içmek (KK1; KK3; KK4; KK5; KK6; KK7; KK8; KK9; KK10; KK11; KK12; KK14; KK15; KK16; KK17; KK19; KK20; KK21; KK22; KK23; KK24; KK25; KK26; KK27; KK28; KK32; KK33; KK43; KK44; KK47), sütlü çay içmek (KK1), cilde vazelin sürmek (KK18), çamur maskesi yapmak (KK36), çiğ yumurta içmektir (KK3).

Âdet döneminin yeniden başlaması için bir kadın soğan suyu içmenin (KK1) faydası olacağını belirtmiştir. Diğer kadınlar bu durum ile ilgili bir uygulama yapmadıklarını belirtmiştir. İlerleyen yaş ve menopozla birlikte kemik erimesi sıkça görülen sorunlar arasında yer almaktadır. Kemik erimesini önlemek/azaltmak için kullanılan yöntemler ise; pişmemiş karaciğer yemek (KK3; KK8; KK9; KK10; KK12; KK13; KK14; KK15; KK16; KK22; KK23; KK25), kemik suyu içmek (KK23) ve yoğurtlu aş tüketmektir (KK20).

Sonuç

Hastalığa, rahatsızlığa çare bulma insanlık tarihi kadar eskidir. Tarihsel süreç içinde insanlar doğada bulunan bitkilerden, yetiştirdiği bitkilerden, hayvanlardan, doğadaki maddesel maddelerden faydalanarak şifa bulmaya çalışmıştır. Bu uygulamaların enstrümanları günlük yaşamda kullanılan malzemelerden oluşmaktadır. Çalışma sonucunda kadınların mensturasyon öncesi ve menstural dönemdeki sıkıntılarını gidermek üzere çoğunlukla bitkisel ürünlerden ve hayvansal ürünlerden faydalandıkları görülmektedir. Günlük

beslenme alışkanlığında kullanılan bakliyat, patates, soğan, limon, havuç, turp, maydanoz, nane, sinemaki, semizotu, ısırgan otu, maş fasülyesi, zerdeçal, karabiber, yenidünya, yumurta, yeşil çay, süt, yoğurt, et, zeytinyağını farklı formlarda sıkça kullanılmaktadır. Hayvansal ürünlerde hayvanın derisi ve hayvandan elde edilen sütün yoğurt formunda tüketilmesi ile semptomları kontrol altına almaktadırlar. Menstruasyon döneminde kadınların genel hijyene yönelik kimi eylemlerden sıkça uzak kaldıkları saptanmıştır. Menstruasyon döneminde inançla ilgili imtina edilen aktivitelerin tamamı tüm katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Menopoz dönemi semptomları azaltmaya/gidermeye yönelik havuç, turp, limon, zeytinyağı, yeşil çay en sık kullanılan bitkisel ürünlerdir.

1982 yılında Hatay ili Ovakent mevkiine yerleştirilen Özbekler, özel bir geleneksel yaşam tarzı oluşturdular. Kültürlerinden ve geleneklerinden asla vazgeçemediler ve kurdukları ilin insanları ile ilişkileri her zaman sınırlıydı. Hataylılarla bağlantıları sadece sağlık ve eğitim alanında ve halk neredeyse yarı izole bir topluluk olarak hayatını sürdürmektedir. Bu nedenle bazı deneyimleri, özellikle yerlilerle sosyalleşmedikleri için tamamen belirsizdir. Dolayısıyla, belli bir bölgede yaşayan, Afganistan'dan göç eden Özbek toplumu başka bir coğrafyada kendi geleneksel uygulamalarını sürdürerek rahatsızlandıkları durumda kendi kendilerine çare bulmaktadırlar. Bu toplum şimdiki coğrafyada kendi kültürlerini koruyarak ve sürdürerek başka kültürlerden etkilenmeden varlıklarını sürdürmektedirler.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %40; İkinci Yazar 35; Üçüncü Yazar %25.

ETİK KOMİTE ONAYI: MKÜ Tayfur Ata Sökmen Tıp Fakültesi Klinik Araştırmalar Etik Kurulu, 19.04.2018, Karar No: 20.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1. ZU, 1999 Afganistan doğumlu, ilkokul mezunu, Ev hanımı, (Görüşme tarihi: 02.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK2. GÖ, 1978 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 31.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK3. EB, 1950 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 31.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK4. SB, 1968, Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 02.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK5. ZT, 1993 Afganistan doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 02.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK6. UG, 1953 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 03.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK7.HA, 1961 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 03.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK8.CÖ, 1958 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 04.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK9.BA, 1953 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 04.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK10. ZA, 1968 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 04.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK11.ZG, 1974 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 09.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK12.FA, 1946 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 10.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK13. MÖ, 1976 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 10.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK14. M A, 1955 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 09.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)

- KK15.AG, 1962 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 02.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK16. HS, 1965 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 03.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK17.YA, 1953 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 17.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK18.HA, 1948 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 17.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK19. MB, 1977 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 18.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK20.MT, 1943 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 31.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK21.HÇ, 1952 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 31.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK22. RM, 1954 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 24.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK23.ZÖ, 1955 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK24. AB, 1971 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK25.YÖ, 1964 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK26.GÖ, 1960 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK27. KK49, 1960 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 11.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK28. HT, 1982 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 11.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK29.ŞY, 1985 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 25.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK30. ZÖ, 1991 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 25.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK31. BÖ, 1971 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 15.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK32.ZK, 1993 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 15.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK33. CG, 1992 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 15.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK34. HD, 1962 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 15.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK35.SB, 1991 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 14.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK36. RH, 1994 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 10.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK37. HS, 1988 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 14.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK38. EB, 1998 Afganistan doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 10.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK39. GA, 1992 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 10.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK40. RS, 1983 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 24.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK41. FA, 1985 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 02.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK42. GÖ, 1999 Afganistan doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 26.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK43.SU, 1990 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 24.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)

- KK44.MS, 1990 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 02.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK45.LY, 1998 Afganistan doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 14.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK46.DV, 1969 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi:26.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK47.ZÇ, 1978 Afganistan doğumlu, İlkokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK48.TY, 1937 Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 26.07.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK49. FY, 1999 Afganistan doğumlu, Ortaokul mezunu, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)
- KK50. ST, 1963Afganistan doğumlu, Okur-yazar değil, Ev hanımı (Görüşme tarihi: 13.08.2018; Görüşme yeri: Ovakent ASM)

KAYNAKÇA

- Alan, Sultan; Gökyıldız, Şule; Gözüyeşil, Ebru. Menopozal Dönemdeki Kadınların Sıcak Basması Şikâyetine Yönelik Geleneksel Uygulamaları. *Lokman Hekim Journal Supp* 2013; 70.
- Artun, Erman. *Türk Halk Bilimi*. Bayrak Matbaası İstanbul 2005. 181-195.
- Bahadır, Sedat. Halk Hekimliği. *Güneyde Kültür*, 1994; 6(68):17-20.
- Bekki, Salahaddin. Halk Hekimliği. Ortak Miras. Ed: Tunçtürk M, Nas B, Nazarov A, Bigeç BT. *Popüler All Media*. Ankara 2017:197-210.
- Çakır Koçak, Yeliz, Sevil, Ümrân. Kadın Doğum Kliniklerinde Yatan Hastalara Kültürlerarası Yaklaşım. *Turkiye Klinikleri J Public Health Nurs-Special Topics* 2015;1(3):52-61.
- Gün, Çiğdem; Demirci, Nurdan; Otrar, Mustafa. Dismenore yönetiminde tamamlayıcı alternatif tedavileri kullanma durumu. *Spatula DD*. 2014; 4(4):191-197.
- Hatay Belediyesi Ovakent Nüfusu 2017. <http://www.nufusune.com/148987-hatay-antakya-ovakent-mahallesi-nufusu>. Erişim Tarihi: 20/08/2018.
- Öztürk, Sedriye; Bayık Temel, Ayla; Ergül, Şafak. Kadınların ve Erkeklerin Menopoz İlişkin Görüşleri. *Aile ve Toplum*, 2008; 4 (14): 61-72.
- Potur Coşkun, Dilek; Kömürcü, Nuran. Dismenore Yönetiminde Tamamlayıcı Tedaviler. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi* 2013;10 (1): 8-13.
- Sakar, Tuğçe; Özkan, Havva; Saraş, Merve Nur; Atabey, Kader; Nazbak, Melahat. Öğrencilerin Menstruasyon Dönemindeki Kültürel Davranış ve Uygulamaları. *Turkish Family Physician*. 2015; 6 (3): 114-123
- Sever, Mustafa. Türk Halk İnançlarında ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Meyve. *TÜBAR* 2004; 95-109. Erişim: www.dergipark.gov.tr/download/article-file/156816
- Şahin, Sevil; Kaplan, Sena; Abay, Halime; Akalın, Ayşe; Demirhan, İlknur; Pınar, Gül. Üniversite Öğrencilerinde Dismenore Yaşama Sıklığı ve Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 2015 (1-2-3), 25-43
- Taşçı Kerime, Derya. Hemşirelik Öğrencilerinin Premenstrual Semptomlarının Değerlendirilmesi. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 2006; 5 (6): 434-443.
- Tokur Kesgin, Makbule; Özcebe, Hilal. Türkiye'de Çocuk Bakımındaki Geleneksel İnanç ve Uygulamalar. *Türkiyat Araştırmaları*, 2004;1:43-56
- Tortumluoğlu, Gülbu; Pasinlioğlu, Türkan. Klimakterik Yakınması Olan Kadınların Alternatif Tedavi Yöntemlerini Uygulama Durumları. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2003; 6(3): 64-76.

BURDUR İLİNDEKİ SOMALİLİ SĞINMACILAR ÖRNEĞİNDE KÜLTÜREL KİMLİK VE KADIN SÜNNETİ*

Cultural Identity and Female Circumcision In the Case of Somalian Refugees in Burdur

Dr. Ayşe YILDIRIM**

ÖZ

Kadın sünneti, kadının dış genital organlarının dinsel, kültürel vb. gerekçelerle çeşitli düzeylerde kesilip alınması olarak tanımlanmaktadır. Tarihsel olarak özellikle batı, doğu ve kuzey Afrika ile Ortadoğu ve Asya'nın bazı bölgelerinde görülen bir gelenektir. 29 ülkede tespit edilen uygulama biçimi kültürden kültüre de farklılık göstermektedir. Ne var ki günümüzde göçler vasıtasıyla neredeyse küresel bir uygulama alanına sahip bulunmakta ve her geçen gün onlarca kadın, sünnete maruz kalmaktadır. Bu yayılıma paralel olarak, özellikle kadın sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle sadece uygulanan ülkelerin değil, dünya genelini ilgilendirmeye başlayan bir kültürel pratik haline dönüşmüştür. Bu noktada uluslararası kuruluşlar kadın sünnetinin insan haklarına aykırılığını vurgularken, akademik çalışmalar ise geleneği, bağlamı içinde anlama çabasına girişmişlerdir. Bu çalışma ise Somalili sığınmacılar örneğinde, kadın sünnetini, kültür ve kimlik arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır. Kültürün, bir toplumun genel yaşam tarzını oluşturmakla birlikte, göç sonrası yeni kültürel çevreye uyarlanma konusunda da kimi toplumsal kural ve düzenlemelerin sürdürülmesinde ve hatta meşrulaştırılmasında kilit bir rol üstlendiği ileri sürülmektedir. Kuşkusuz bireylerin, kendi kültürel çevrelerinde başat olan bir geleneği reddetmeleri ya da o gelenek ile mücadele etmeleri güçtür. Ancak farklı bir kültürel çevre, birey ya da grupların reddetme/karşı koyma ihtimallerini artırmasına karşın gelenek(ler) kimi zaman tekrar gündeme gelebilmektedir. Bu bağlamda geleneğin neden yeniden gündeme geldiği, toplumsal hayatın ya da grup kimliğinin sürdürülmesindeki rolü ile ilişkili olacaktır. Kadın sünnetinin göç, kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi açıklamada örnek olarak alınmasının temel sebebi, sığınmacı statüsündeki Somalililer arasında grup kimliğinin korunmasının bir argümanı haline getiriliyor olmasıdır. Somaliler, iç savaş, yoksulluk, kuraklık sonrası oluşan kıtlık vb. gerekçelerle Türkiye'ye sığınma taleplerinin sonucunda 2000'li yılların başlarından itibaren bir uydu-kent olan Burdur iline yerleştirilmeye başlanmıştır. Ancak Somaliler ile yerli halk arasındaki fenotipik ve kültürel farklılıklar, sığınmacı grubun, çoğunluk grubundan izole yaşamlarını ve yeni kültürel çevreye dahil olma/ol(a)mamalarına neden olmuştur. Benzer biçimde Türkiye'nin, üçüncü ülkeye göç etme talepleri karşılıncaya kadar, geçici bir yerleşim olarak görülmesi göç kaynaklı uyum sorunlarının çözümünü de güç hale getirmektedir. Böylece genel olarak ev sahibi kültüre entegre olamama, kültür ve kimliğe ilişkin dinamiklerin yeniden gündeme gelmesine neden olmaktadır. Saha araştırmasına dayalı olan bu çalışma 30 Somalili kadın ile derinlemesine görüşmeler yapılarak gerçekleştirilmiştir. Kadın sünnetinin genel bir betimlemesine yer verilerek temelde göç sonrası grup kimliğinin korunmasında kültürel dinamiklerin nasıl işlevsel hâle getirildiğine odaklanılmıştır. Saha çalışmasına dayalı veriler izleğinde, grup kimliğinin tehdit altında hissedilmesi nedeniyle kadın sünnetinin, kültür ve kimlik arasındaki ilişkiye bağlı olarak yeniden inşa edildiği görülmüştür. Zira kültürel çevrenin farklılaşmasına paralel olarak ortaya çıkan kültürel değişme sürecinde bir davranış, düşünce ya da tutumun varlığını sürdürebilmesi toplumsal yapı içindeki işlevselliğine bağlıdır.

Anahtar Kelimeler

Somali, kadın sünneti, göç, kültür, kimlik.

ABSTRACT

Female genital mutilation, is defined as cutting and removal of external female genital organs on several levels for religious, cultural, and etc. reasons. It is a tradition seen historically, especially in western, eastern and northern Africa, and some parts of the Middle East and Asia. The way of application identified in 29 countries also differs from culture to culture. However, today it has an almost global application area through migrations and tens of women are exposed to circumcision every passing day. In parallel with this spread, it has become a cultural practice that has begun to concern not only the countries where it is applied, but also the world in general, due to its negative effects on women's health. At this point, while international organizations emphasize the violation of female genital mutilation against human rights, academic studies have attempted to

* Geliş tarihi: 12 Ekim 2017 - Kabul tarihi: 01 Temmuz 2021

Yıldırım, Ayşe. "Burdur İlindeki Somalili Sığınmacılar Örneğinde Kültürel Kimlik ve Kadın Sünneti" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 34-46

** Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, Burdur/Türkiye, ayseyildirim@mehmetakif.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-5098-718X.

understand the tradition in its context. This study approaches female genital mutilation in the context of the relationship between culture and identity in the case of Somalian refugees. It is claimed that culture, besides forming the general lifestyle of a society, plays a key role in maintaining and even legitimizing some social rules and regulations in adapting to the new cultural environment after migration. Undoubtedly, it is difficult for individuals to reject or struggle with a tradition that is dominant in their own cultural environment. However, although a different cultural environment increases the possibility of rejection/resistance of individuals or groups, tradition(s) may come up again from time to time. In this context, the reason why tradition came to the fore again will be related to its role in maintaining social life or group identity. The main reason for female genital mutilation is taken as an example in explaining the relationship between migration, culture and identity is that it becomes an argument for the preservation of group identity among Somalian refugees. Somalians as a result of asylum request in Turkey, for famine etc. reasons after the civil war, poverty and drought, started to be settled in the province of Burdur, which is a satellite city, since the early 2000s. However, the phenotypic and cultural differences between the Somalians and the local people have caused the refugee group to live isolated from the majority group and not be able to participate in the new cultural environment. Similarly, the fact that Turkey is seen as a temporary settlement until the demands met to immigrate to a third country makes it difficult to solve the integration problems arising from migration. Thus, the inability to integrate into the host culture in general causes the dynamics of culture and identity to come up to again. This study that is based on field research was carried out by conducting in-depth interviews with 30 Somalian women. There is a general description of female genital mutilation and it is mainly focused on how cultural dynamics are made functional in the preservation of group identity after migration. While monitoring the field study-based data it was observed that female genital mutilation was reconstructed depending on the relationship between culture and identity, as group identity was felt under threat. Because the survival of a behavior, thought or attitude in the process of cultural change that occurs in parallel with the differentiation of the cultural environment depends on its functionality in the social structure.

Key Words

Somali, female circumcision, immigration, culture, identity.

Giriş

Günümüzde yaygın bir uygulama alanına sahip olan kadın sünneti biçimlerinden infibulasyonun bir mumya üzerinde tespit edilmiş olması, geleneğin uzun süredir var olduğunu ortaya koymuş ve geleneğin kökeninin Mısır olduğunun ileri sürülmesine neden olmuştur. Ancak infibulasyon, Etiyopya dışında neredeyse tüm Kuzey Afrika'da görülen sosyo-kültürel bir olgudur. Somali, Fransız Somalisi, Eritre, Sudan ve Mısır uygulamanın tespit edildiği başlıca ülkeler olmakla birlikte bu toplumlar tekno-ekonomik sistemler, siyasal örgütlenmeler, evlilik pratikleri ve dilsel yapı bakımından birbirinden farklılık gösterirler. Paylaştıkları unsurlar ise infibulasyonun yanı sıra İslami inanç sistemi, baba-soyluluk, patrilokalite ve ataerkilliktir. Bu toplumlardaki dinsel ortaklık, geleneğin çoğu zaman İslamiyet kökenli olduğu düşüncesine yol açmıştır. Söz gelimi Widstran, pagan dönemde görülmeyen infibulasyon geleneğinin Gallalarda İslamiyet'ten sonra yerleştiğini ileri sürer. Oysaki klitoriktemi formundaki kadın sünneti İslami otoriteler (ulema) tarafından büyük ölçüde desteklense de infibulasyon açıkça yasaklanmıştır (Hayes 1975: 421).

İnfibulasyonu, İslamiyet öncesi döneme tarihlendiren çalışmalar da bulunmaktadır. Browne (akt.Hayes 1975: 621) kadın sünnetinin Neolitik çağ öncesine dayandığını ve Mısırlıların sünneti, kadın akrabalar ile kölelerin hamile kalmalarını engellemek üzere uyguladıklarını, dolayısıyla Arap yarımadasında İslamiyet'ten önce de yaygın olduğunu ileri sürmüştür.

Kadın sünnetini İslamiyet öncesine tarihlendiren bir diğer görüş Afrika'nın animist topluluklarıyla ilgilidir. Yoruba ve Bakango kabileleri sünnetin yoğun olarak tespit edildiği animistik topluluklardır. İslam dininin, Afrika'da yayılım gösterdiği dönemlerde ka-

bile dinleri ile senkretik bir yapı oluştuğu, kadın sünnetinin bu senkretizmin sonucu olduğu ileri sürülür (akt. Soyer 2014: 405). Ancak dinler genel olarak senkretik bir yapı sergilediklerinden, kabile dinleri ile İslamiyet arasındaki bu bağlantı senkretizmden ziyade, kültürlerarası etkileşimi öne çıkarmaktadır.

Uygulamanın kökenine ilişkin bu argümanlara karşın, belgelere ulaşmak güç olduğundan, ileri sürülen tezlerin çoğu varsayımın ötesine geçememektedir. Mevcut veriler, geleneğin yaklaşık M.Ö. 2500 yıl önce, Hıristiyanlık ve İslamiyet'ten önce, uygulandığını göstermekte, ancak tarihsel olarak kültürel-coğrafi kökenini ortaya koymaya yetmemektedir. Dahası, coğrafi dağılımı ve kültürel çeşitliliği dikkate alındığında, kadın sünnetinin farklı kültürlerde ve zaman dilimlerinde ortaya çıktığı görülmektedir.

Son yıllarda ise kadın sünneti bu tartışmaların ötesinde özellikle ölümcül sonuçları itibarıyla uluslararası kuruluşlarca, sıkça üzerinde durulan konulardan biridir. BM Nüfus Fonu (UNFPA) verileri, uygulamanın yoğun olarak gerçekleştirildiği sadece Afrika ve Ortadoğu'daki 29 ülkede 125 milyonun üzerinde kadının sünnet edildiğini ve uygulamanın devam etmesi hâlinde 2030'a kadar 86 milyon genç kadının daha buna maruz kalacağını öngörmektedir.¹ Bu bağlamda kadın sünnetiyle mücadele kapsamında 6 Şubat, "Uluslararası Kadın Sünnetine Karşı Sıfır Hoşgörü Günü" olarak kabul edilmiştir. Uygulama ayrıca yoksulluk, savaş gibi olgulara paralel ortaya çıkan küresel göçün bir sonucu olarak Batılı devletler ve göç yolunu oluşturan Türkiye'nin de gündeminde yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla özellikle kadın sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle sadece uygulanan ülkelerin/kültürlerin bir sorunu değil, dünya genelini ilgilendirmeye başlayan bir kültürel pratik hâline dönüşmüştür.

Bu bağlamda uluslararası kuruluşlar kadın sünnetinin evrensel insan haklarına aykırılığını vurgulayarak kınarken, akademik çalışmalar bu geleneği, bağlamı içinde anlama çabasına girişmişlerdir. Yanı sıra kültürel çevrelerinde sünnete maruz kalan çok sayıda yerel kadının da uluslararası bir kamuoyu oluşturdukları görülür. Tam bu noktada, mücadele edilmesi gereken bir kültürel pratik olduğu vurgusu ile birlikte göç edilen ülke(ler)de çoğu zaman "insanlık-dışı" olarak tanımlanan pratiğin neden sürdürüldüğü, sorusunu sormak anlamlı olmaktadır. Sorunun cevabı göç-kültür-kimlik arasındaki ilişkiyi açıklamayı gerektirmektedir.

Göçün zorunlu ve kitlesel olması, göç edenler ile göç alan ülkeler açısından çeşitli ekonomik, siyasal, psiko-sosyal vb. sorunları beraberinde getirmektedir. Dahası göç eden grupların çoğunluk toplumundan izole yaşamaları, kültür ve kimlik vurgularını öne çıkarılmaktadır. Göç sonrası yeni bir kültürel çevreye dâhil olma/ol(a)mama, kültür-kimlik ilişkisinin vurgulandığı ve görünür kılındığı bir alan olmaktadır.

Kültür-kimlik arasındaki ilişkiden söz edildiğinde öncelikle iki farklı kültür tipini ayırt etmemiz gerekir. İlki, "kimlik bağlamlı", diğeri "seçme bağlamlı" kültürdür. Seçme bağlamlı kültür, siyasal toplumun kurumlaşmış kamusal ve siyasal kültürünü refere eder. Buna karşın kimlik bağlamlı kültür etnik, dinî ve ulusal grup kimliklerinin içinde yer aldığı bir kategori olmakla birlikte, tarihsel olarak gelişmiş ortak bir benlik anlayışını ve buna uygun 'iyi cemaat' kavrayışını ifade eder. Bu gruplar, üyeleri ortak tarihî deneyim, inanç, yaşam biçimi, dil ve ortak yurt gibi değer verilen kültürel özelliklerin bir bileşimine dayalı sürekli ve yaygın ortak bir kimlik duygusunu paylaşan psikolojik cemaatlerdir (Tok 2003: 69-71). Kimliğin, kültür ile bitişik yönü budur.

Bu kısa açıklama izleğinde çalışmanın amacı, yeni bir kültürel çevreye uyum söz konusu olduğunda mevcut kültürel pratiklerin yeniden ve nasıl inşa edildiğini açıklamaya yöneliktir. Kültürel çevrenin farklılaşmasına paralel ortaya çıkan kültürel değişme süre-

cinde bir düşünce, davranış ya da tutumun varlığını sürdürmesi toplumsal yapı içerisindeki işlevselliğine bağlıdır. Bu noktada grup kimliğinin korunması önemli hâle geliyorsa, kültür bağlamı bir kimlik inşası söz konusu olmaktadır.

Benzer bir çıkarım Somalili sığınmacılar için geçerlidir. Saha çalışması verileri sığınmacıların, grup kimliğinin korunması için kadın sünnetini neden seçtiklerine de açıklık getirmektedir. Somalililer ile yerli halk arasında, özellikle fenotipik ve kültürel farklılıklar ve en önemlisi Türkiye'nin bir geçiş bölgesi olarak görülmesi sınırlı ilişkiler geliştirilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla sığınmacı grup içine kapanarak, görece "izole" bir yaşam sürdürmekte ve bu da göç kaynaklı uyum sorunlarının çözümünü engellemektedir.

Yöntem

Saha araştırmasına dayalı olarak gerçekleştirilen bu çalışmanın araştırma grubunu Burdur'daki Somalili sığınmacılar oluşturmaktadır. Somali'de uzun süren iç savaş, ekonomik istikrarsızlık kaynaklı işsizlik ve yoksulluk ile özellikle kadınlar için geleneklerin dayattığı sünnet gibi ritüeller göçlerin yaşanmasına neden olmuştur. Somali'den göç eden ve BM Yüksek Komiserliği tarafından büyük çoğunluğu 2006'da olmak üzere Burdur'a gönderilen Somalili sayısı, Burdur İl Emniyet Müdürlüğü 2014 yılı Şubat ayı verilerine göre toplam 708 (%48'i kadın)dir. Ancak Somali'nin farklı bölgelerinden göçler sürdürdüğünden, ildeki sığınmacı sayısı giderek artmaktadır. Sonradan gelenler daha çok dağınık bir yerleşim örüntüsüne sahip olsa da Depremevleri,² Yenimahalle ve Karasenir, Somalilerin özellikle kümelendikleri mahalleleri oluşturmaktadır.

Çalışmanın verileri 2014 yılından başlayarak farklı zaman dilimlerinde 30 Somalili kadın ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Görüşmeci profiline ise daha çok genç kadınlar oluşturmuştur. Saha çalışması esnasında Burdur'da sünnet edilmiş bazı kadınlar bulunduğu belirtilmiş olsa da konuya ilişkin hassasiyet, tabu vb. nedenlerde bu kadınlardan sadece biri ile görüşme yapılabilmektedir. Ayrıca görüşmeler, mümkün olduğunca, görüşmecilerin evlerinde gerçekleştirildiğinden, yaşam alanlarına ilişkin gözlem yapılmasını da olanaklı kılmıştır.

Bununla birlikte kadın sünneti çok boyutlu (sağlık, psikolojik, kültürel) bir olgudur. Bu çalışma Burdur'daki Somalili sığınmacılar arasında uygulanan kadın sünnetinin sosyal/toplumsal etkileriyle sınırlı olacaktır. Zira sosyal/toplumsal etki grup aidiyeti bağlamında kilit öneme sahiptir. Birey, grup ile bağımlı sürdürmede kararlı olduğu ölçüde, grubun normları doğrultusunda hareket edecektir. Freedman'ın belirttiği üzere (akt.Gönüllü 2001: 199) grupla ters düşme korkusu/kaygısı, çoğu toplumsal durumda insanları yönlendiren temel etkenlerdendir. Hemen her grup tek seslilik ve söz birliği yönünde bireye baskı uygular. Birey ise diğerlerinden farklı olarak algılanma, sevilme ve dışarıda kalma gibi korkular nedeniyle uyma davranışı sergiler.

Çalışma bu sınırlandırma çerçevesinde kadın sünnetine ilişkin genel tartışmaları ve göç sonrasında sosyo-kültürel dinamiklerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Buna ilaveten olgunun anlaşılır hâle gelmesinde önemli olduğu düşünülen tanımı ve yaygınlığı, terminoloji sorunu ve Somali değer sistemindeki anlamları/kodları ele alınmıştır.

Son olarak derinlemesine görüşmeler yapılarak gerçekleştirilen bu çalışmanın konusu itibarıyla çeşitli sınırlılıklara sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bunlardan biri görüşülen kadınların çoğunun Türkçe bilmemesiyle bağlantılı ortaya çıkmıştır. Ayrıca sünnet hakkında konuşmanın tabu olarak kabul edilmesi, çocukların görüşme ortamında bulunması kadınların sünnet konusunda ya temkinli yanıt vermelerine ya da konuyu değiştirmelerine neden olmuştur. Çalışmanın temel eksikliğini özellikle bahsedilen iki alana ilişkin bağlam oluşturmaktadır.

Kadın Sünnetinin Tanımı ve Terminoloji Tartışmaları

Literatürde kadın sünneti, “kadın dış genital organlarının dinsel, kültürel vb. gerekçelerle çeşitli düzeylerde kesilip alınması” olarak tanımlanır. BM, kadın sünneti biçimleri arasında herhangi bir ayırım yapmamış olsa da Dünya Sağlık Örgütü (WHO)³ kadın sünnetini 4 tür olarak sınıflandırır:

- 1- Sunna-sünnet (klitoridektomi); klitorisin bir kısmının kesilmesi,
- 2- Egzizyon; klitorisin tümüyle birlikte küçük dudakların kesilmesi,
- 3- İnfübulasyon (Firavun sünneti); küçük bir açıklık bırakılacak şekilde dış genital organların tamamının kesilmesi,
- 4- Sınıflandırılmayan, olguya özgü diğer uygulamalar (delme, dağlama ve kimi Müslüman toplumlarda “sünnet” adı altında klitorisin herhangi bir biçimde işaretleme gibi kadının cinsel organına yapılan operasyonları içerir).

Öte yandan uluslararası düzlemdeki tartışmanın odağında yer alan konulardan biri bu uygulama için kullanılması gereken kavrama ilişkindir. Yerel kullanımdaki “sünnet” kavramının yanı sıra klitoridektomi, eksizyon (kesme/kesip çıkarma), genital mutilasyon (cinsel sakatlanma) ile işkence (torture) dâhil olmak üzere çok geniş bir liste söz konusudur (Walley 1997: 407) ve kullanılan kavram uygulamaya ilişkin yaklaşımı da göstermektedir.

Belirlenmiş kategorilerde, kadın sünnetine ilişkin uygulamalar birbirinden farklılık gösteriyor olsa da yaygın kullanılan kavram “kadın genital mutilasyonu”dur (FGM). Stratejik olarak bu kavram kadının genital bölgesine yapılan herhangi bir müdahaleye karşı sıfır toleransa işaret eder. Ayrıca kadınları kontrol altında tutmak amacına paralel, kadın sağlığını olumsuz etkilediği ve cinsel zevklerini kasten sınırladığı varsayımlarını barındırır. Dolayısıyla FGM’nin kullanımını savunanlar, geleneğin içinde yer aldığı bağlamdan bağımsız yok edilmesi gerektiğini savunur (Newland 2006: 395). Başta WHO ve UNICEF olmak üzere çok sayıda Batılı kuruluşun, mutilasyonu tercih etmesinin nedeni, uygulamanın aynı oranda zararlı etkileri bulunmayan erkek sünnetiyle karıştırılması ve olumsuz etkilerini azaltma algısının önüne geçme kaygısı olarak vurgulanır. Dolayısıyla tıbbi literatürde “sakat bırakma, koparma” anlamına gelen mutilasyon kavramı uygulamanın olumsuzluklarını ön plana çıkaracak ve din, kültür vb. herhangi bir meşrulaştırma zeminine mahal vermemiş olacaktır (Özenç 2006: 148).

Ancak bu ayrıştırma vurgusu çeşitli itirazlarla karşılaşır. Buna göre, insanın fiziksel bütünlüğüne bir müdahale anlamına gelen sünnet, kadın ve erkek için aynı travmaya neden olmaktadır. Şayet sünnete ilişkin karşıt bir tavır sergilenecekse, bu her iki sünnet biçimine yönelik olmalıdır. Sözelimi Levi-Strauss (2014: 56) çocuk bedenine yönelik fiziksel bir müdahale olan sünnetin hem kız hem de erkek çocukların kendini diğer çocuklardan farklı algılamak zorunda bırakıldığı bir şiddet izi olduğunu, dolayısıyla kadın sünneti konusundaki gerekçelerin erkek sünneti için zikredilmemesinin anlaşılır bir şey olmadığını ifade etmektedir.

Abu-Sahlieh (1995:311) de hiçbir gerekçenin iki sünnet biçimi arasındaki farklılıkları meşrulaştırmaya yetmediğini, dahası gerekçesi ne olursa olsun iki biçimin de aynı şekilde çocukların rızası alınmadan gerçekleştirilen bir sakatlama biçimi olduğunu savunur.

Mutilasyon kavramını destekleyen bu görüşlerin yanı sıra Walley’in (1997: 407) de belirttiği gibi tümüyle Anglo-Amerikan gözlemcilerin bakış açısını yansıtan “işkence” (torture) de kullanılması önerilen kavramlar arasında yer almaktadır. Ancak uygulamanın kültürel bağlamı dikkate alınmadan kavramlaştırmaya yönelik tüm çabalar, “yerel”i görmezden gelen çabalardır ki bu iki örnek kavram, hem çocuklarını bu uygulamaya tabi

tutan aileleri, hem de operasyonu gerçekleştiren kişilerin çocuklara kasten zarar verdiklerine yönelik bir iddiayı içermektedir. Yakın tarihli çalışmaların ise görece Batı-merkezcilik ve önyargılardan daha uzak olduğu görülmekle birlikte, bu çalışmalarda “cutting/kesme” ve “operasyon” öne çıkan kullanımları oluşturmaktadır (Özenç 2006: 148-149).

Bu çerçevede, konuya ilişkin kavramsal kargaşadan kaçınmak için, çalışmada, yerel kullanım dikkate alınarak, nötr bir anlamda “kadın sünneti” kavramı kullanılacaktır.

Yaklaşımlar

Kadın sünnetine yönelik akademik ve Feminist (1970’li yıllar) ilgi, Batılı kuruluşların olguya eğilmesi ile hemen hemen aynı döneme tekabül etmekle birlikte, olgunun Batı’ya taşınmış olması yeni tartışmaları da gündeme getirmiştir. Yapılan çalışmalar dikkate alındığında ağırlıklı olarak temel çabanın kadın sünnetine ilişkin bir yaklaşımın ortaya konulması yönünde olduğu görülür. Bu bağlamda olguya ciddi anlamda 1990’lı yıllardan itibaren eğilen ilk çalışmalardaki tartışmalar iki argüman üzerinden yürütülmektedir: evrensellik ve kültürel görelilik. Bu iki uç yaklaşıma ilaveten son yıllarda ortaya çıkan yerelden gelen üçüncü bir yaklaşımdan da söz etmek gerekir.

Evrenselliği vurgulayanlar sünnetin “geleneğe” zırhının arkasında ciddi sağlık sorunlarına yol açtığı, kadınların toplumdaki ikincil ve bağımlı rolünün sürdürülmesine hizmet ettiğine işaret etmektedir. Kirby’e göre (1999: 184) bu bakış açısındakiler, klitoris sünnetinin çok fazla tartışılacak yanı bulunmadığına ve müdahaleyi zorunlu kılan bir şiddet biçimi olduğuna inanır.

Kültürel görelilik bağlamında yaklaşanlar ise geleneğin bir erginleme töreni olduğunu belirterek kültürel yönüne dikkati çekmekte, her türlü müdahaleye karşı çıkarak uygulamaların ancak belirli bir kültürün kendine özgü anlam örüntüleri içinde kavranabileceğini ileri sürmektedir. Gerçekten de özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında insan hakları hukukunun evrenselleştirilmesi yönündeki kuramsal ve hukuksal hareketler, kültürel/yerel farklılıkları dikkate alan kültürel görelilik temelli görüşlerle karşılaştıktan sonra yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak görelilik, bir yandan çok sayıda “farklı kültürel anlayış ve uygulamaların varlığı karşısında evrensellikten söz edilip edilemeyeceğini” (Özenç 2006: 145) gündeme getirirken, diğer yandan kültürel görelilik perspektifin sınır(lar)ının ne olması gerektiğini düşündürmektedir.

Siyah kadınlardan oluşan üçüncü grup ise, “kendi yaşam deneyimlerini bu tartışmanın ‘nesnelere’ hâline getirdiği için önceki iki konumu “işgalci” ve “baskıcı” olarak tanımlayıp reddederler (Kirby 1996: 185). Ayrıca geleneğin kaldırılmasına yönelik Batı’nın değişim baskılarının kültürel emperyalizm olarak algılanması nedeniyle de tepki göstermişlerdir. Dolayısıyla kadın sünnetini sonlandırma eylemlerinin etkili olabilmesi ancak gerçekleştiği toplumdaki gelirle etkili olabilecektir.⁴ Bu nedenle Batılı feministlerin ve insan hakları savunucularının kadın sünnetine karşı direniş çağrısı olumsuz sonuçlanmış ve Afrikalı kadınlar, bu girişimlerinin çoğunu kültürlerine hakaret ve küçümseme olarak değerlendirmişlerdir.

Kültürel görelilik ve evrensellik arasındaki tartışmalar, göçmen kadınlar konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Özellikle çokkültürcü politikayı benimseyen ülkelerde, yerel farklılıkların gözetilmesinin kadın hakları üzerindeki etkileri tartışılmaktadır. Örneğin Okin (1999: 10) feminizm ile çokkültürcülük arasındaki gerilime işaret ederek grup haklarının tanınmasının potansiyel anti-feminist bir içeriğe sahip olduğunu belirtir. Ona göre grubun inanç, tavır ve davranışlarında genellikle erkek üyeleri belirleyici konumdadır. Azınlık haklarının tanınması durumunda, erkek sözcüler ataerkil sistemi pekiştirebilirler. Bu da kadınların ikincil konumunu otomatikman belirler.

Okin'in makalesinde vurguladığı bir diğer husus grup haklarını savunanların, özel alanı hesaba katmamalarıdır. Okin'e (1999: 12-14) göre kültürel pratik ve kuralların büyük çoğunluğu yaşamın cinsel ve üreme yönlerinin kontrol edilmesini içerir. Bir kadın enerjisinin büyük kısmını bu alanın sürdürülmesinde kullanır.

Okin, akabinde erkeğin kadınlar üzerindeki kontrolünü meşrulaştıran kültürel bir pratik olarak FGM'nin özel bir biçimi olan klitoridektomiden söz eder. Kadının evlilik öncesi bekaretini kaybetmesini ve evli iken eşini aldatmasını engelleyen bir pratik olarak FGM'ye ait alıntılar aktarır. Başka bir deyişle Okin'e göre klitorektomi, erkeklerin kadınlar üzerindeki kontrolünün kültürel bir örneğidir.

Dustin'e göre ise (2010: 9) FGM'nin öncelikle çok sayıda göçmen kadın için geçmiş yaşantılarını hatırlatan ve muhafaza eden bir anlamı vardır. Ancak Dustin çalışmasında FGM'nin bu yönünden ziyade, kültürel görelî yaklaşımın eleştirisi üzerinde durarak, bu bakış açısının Batı ve Batı-dışı toplumlar için farklı işlediğinin altını çizer. Batı'da kadına yönelik şiddet bireysel bir suç olarak kabul edilirken, Batı-dışı toplumlarda erkek şiddetinin kültürel bir bağlama yerleştirilerek, kültürün dolayısıyla kimliklerinin parçası olarak değerlendirilmesini sorgular.

Bu toplumlara ilişkin çifte standart bununla sınırlı değildir. Batı'da giderek artan estetik amaçlı cerrahi operasyonlar da tartışmalara dâhil edilmiştir. Dustin, FGM konusundaki tepkinin, özellikle İngiltere gibi Batı ülkelerinde artış kaydeden meme büyütme, labial redüksiyon ve "düzeltme" gibi operasyonlara karşı gösterilmediğini belirtir. Ona göre bu tür operasyonlar da terapötik olarak kadınları kültürel normlara uydurmak amacıyla gerçekleştirilen gereksiz operasyonlardır. Lakin FGM Afrikalı genç kızlara "dayatılan", Batı'daki operasyonlar ise yetişkin bireylerin "kendi kararları" olarak algılanmaktadır. Oysaki sorun, operasyonların bireylerin "tercih etmesi" ya da "rızasının dışında olması" değildir. Zira Batı'da "interseks" olarak isimlendirilen vakalarda, sağlıklı çocuklar kimi zaman ebeveynlerin izinleri olmadan operasyonlara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla hem interseks hem de FGM'de çocuğun, kendi kültürel yapısının içinde "normal" olarak değerlendirilebilmesi için sağlıklı dokusu kesilir/kaldırılır ya da değiştirilir. Dahası sünneti tercih eden kadınlar da bulunmaktadır. Sonuç olarak Dustin, Batılı feministlerin, "üçüncü dünya ülkelerindeki genital cerrahi uygulamalarına ilişkin endişelerinin, sıklıkla sadece ırkçılık, kültürel üstünlük ve emperyalizmin gizli söylemleri" olduğunun farkına varmaları gerektiğini belirtir (Dustin 2010: 14-15).

Kadın sünnetini uygulayan ya da buna maruz kalan göçmen kadınlara ilişkin tartışmalar özellikle olgunun birbirinden farklı gerekçeler ve pratiklerden oluşması nedeniyle genelde bu eksen üzerinden yürütülmektedir. Mevcut tartışmaların neler olduğunu göstermek açısından yukarıdaki çalışmalar, bu çalışmanın kapsamı için yeterli olacaktır.

Somali ve Somalili Sığınmacılarda Kadın Sünneti

Dünya Bankası ve UNFPA'nın 2004 yılı verilerine göre Somalili kadınların %80-98'i infibulasyona maruz kalmıştır. Kimi kaynaklar son yıllarda infibulasyon biçiminden sunnaya-sünnete geçiş olduğuna ilişkin veriler sunuyorsa da uygulamaya ilişkin kalıpların ne kadar değiştiğini kesin olarak tespit etmek güçtür (Landinfo 2008: 12). Çünkü Somali'de, genel özellikleri bağlamında büyük ölçüde ortaklıklar bulunsa da kadın sünneti bölgesel ve hatta kır-kent ayrımına bağlı olarak farklılık göstermektedir.

Saha çalışması esnasında kadın sünnetinin, erkeklerin aktif bir rol üstlenmediği ve kadınlar tarafından yönetilen/yürütülen bir süreç olduğu belirtilmiştir. Erkeğin rolünün pasif olarak resmedilmesi, Kirby'in belirttiği gibi (1999: 191) ataerkil baskıların erkeklerin yokluğunda dahi denetleyici bir güç oluşturacak kadar yaygınlığı"nı gösterir. Bununla birlikte erkeğin uygulamaya katılmaması ya da haberinin bulunmaması, tümüyle bu alanın

dışında olduğunu göstermez, zira bu açıdan en büyük “kozu” din tarafından da kutsallık atfedilen evliliktir:

Sünnet olmasaydı evlilik olmazdı. Evlenmeden önce erkek soruyor, sünnet var mı? diye. Sünnet yoksa aşk olsa bile erkek evlenmek istemiyor. Sünnet olmayan kıızı toplum etiketliyor ve dışlıyor. Evliliği dinimiz emreder. Bu yüzden sünnet şart (Somalili-kadın, 39 yaşında).

Yine alan verilerine göre, sünnet, geleneksel olarak bu işle uğraşan yaşlı kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Ancak son yıllarda, özellikle kentlerde bu işin hastanelere taşındığı ve uzmanlar tarafından uygulandığı da belirtilmektedir.

Ben hastanede oldum. Ablam götürdü beni. Annemin, babamın haberi yoktu. Ben de ne olacağını bilmiyordum. Hala ağrısını çekerim. Adet olurken, doğum yaparken... Hiç doktora gitmedim burada, nasıl gideyim (Somalili-kadın, 27 yaşında).

Görüşmelerde sünnetin uygulanması ve sonuçları ise şu şekilde aktarılmıştır: Geleneksel yollarla gerçekleştirilen sünnet için anne, çocuğunu geceden hazırlamakta ve sıvı tüketimini engellemektedir. Sünnet günü çocuğu alarak, baba dâhil kimseye haber vermeden uygulamanın yapılacağı mekâna götürmektedir. Tenha mekânlar tercih edilmekte, bu kimsenin bulunmadığı bir ev olabileceği gibi yerleşim birimlerinin uzağındaki bir yer de olabilmektedir.

Sünnetin uygulanmasında kullanılan malzemeler ise genelde tıraş bıçağı, cam parçası, makas, cımbız, iğne ve iplikten oluşmaktadır. Sünnet esnasında anestezi ya da sonrası için kimyasal bir ilaç kullanımı söz konusu değildir. Sünneti gerçekleştiren kadın dış deri ile klitorisi keserek iç ve dış dudakları dikmektedir. İnfübulasyon biçimi olduğu için dikme işlemi gerçekleştirilirken idrar ve menstrüasyon kanaması için küçük bir açıklık bırakılmaktadır. Sünnet esnasında çocuğun metanetli davranması beklenmekte, aksi takdirde “acı ile yüzleşmesi” için yalnız bırakılarak cezalandırılabilir. İşlemin bitiminde, çocuğun bacakları iplerle bağlanarak hareket etmesi engellenmektedir.

Öte yandan geleneksel yöntemlerle gerçekleştirilen sünnetin çeşitli sağlık sorunlarına yol açabildiği de görüşmeciler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Küçük yaşta yaşanan travmaya bağlı psikolojik sorunların yanı sıra sterilizasyon sağlanmadığından enfeksiyona bağlı yüksek ateş, aşırı kanama bunların başında yer alır. Benzer biçimde menstrüasyon döngülerinde, idrar için bırakılan açıklığın yeterli olmadığı vakalarda böbrek rahatsızlığı gibi yaşam boyu maruz kalınan hastalıklar da görülebilmektedir. Saha çalışması esnasında çoğu görüşmeci sünnet esnasında, evlendiklerinde ya da çocuk doğurduklarında aşırı kanamadan yakınlarını kaybettiklerini belirtmiştir:

Evlendikten sonra ilk gece çok korkunçtu. Çok ağladım, yalvardım ama kocam durmadı. Ben çığlık attıkça o daha da zevk alıyordu. Bu canilik bunu bize neden yapıyorlar. Bir süre sonra ne olduğunu anlamadım hiçbir şey hatırlamıyordum acıdan bayılmışım. Uyandığımda ise kanlar içindeydim. Şükür ki yaşıyorum (Somalili-kadın, 29 yaşında).

Öte yandan reinfibulasyona (yeniden dikilme) maruz kalan kadınlar da bulunmaktadır. Özellikle cinsel ilişki ve doğum sonrası sünnet açıklığının genişlemesi nedeniyle erkekler böyle bir talepte bulunabilmektedir:

İlk doğumunda rahmim yeteri kadar açılmadığı için çocuğum boğularak öldü. Daha bunun acısı geçmeden kocam tekrar dikilmemi istedi. Çok korktum. Yaşadığım o acıları tekrar yaşayacaktım ve yaşadım da. Neden bana istiyor musun diye sormuyorlar! (Somalili-kadın, 34 yaşında).

Somalide Kadın Sünnetinin Gerekçeleri

Yaygın biçimde saflık, bekâret ve evlilik öncesi cinselliğin kontrolü konusundaki düşüncelere paralel olan sünnet, Somaliler arasında sıklıkla “namus” ile ilişkilendirilmek-

tedir. Sözelimi Somalili Ayaan Jirsi Ali, ataerkil bir toplumda namus algısını kadın olarak nasıl deneyimlediğini şöyle aktarır: “Somalili bir kadın olduğumdan cinselliğim babam ya da amcamın sorumluluğundadır. Evlilikten önce babam, amcam, erkek kardeşlerim, kuzenlerim ve bütün klanın onurunu zedeleyeceği için kesinlikle bakire olmam gerekiyordu. Bunu önlemek için bacaklarımın arası dikilmişti. Bu sadece kocam tarafından açılabilirdi” (akt.Monagan 2010: 169).

Ayrıca din otoritelerinin, “dinin gerekliliğidir” biçimindeki söylemleri, uygulamaya meşru zemin hazırlamakla birlikte karşı çıkılmasını güç hâle getirmektedir. Somali'nin Awdal bölgesinde yapılan bir araştırmada, katılımcıların %36'sı kadın sünnetinin kültürel ve dinî değerlere uygun olduğunu, %42'si bu görüşü paylaşmadığını; %12'si geleneğin evlilik-öncesi cinsel ilişkiyi engellediğini, %16'sı ise geleneğin kadının güzelliğine katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Araştırmada kırsal kesim ile göçebe nüfusun, kadın sünnetini İslami bir zorunluluk biçiminde değerlendirdiği buna karşın bu görüşün kent nüfusu arasında düşük olduğu ortaya konulmuştur (Landinfo 2008: 14).

Yapılan görüşmelerde sünnetin bir kadının “bekâretinin garantisi” anlamına geldiği ve erkeğin ancak bu koşulla evleneceği kadına güvenebileceği aktarılmıştır. Zira dikışı genişlememiş-açılmamış kadının bekâreti, dışarıdan bakıldığında kolayca anlaşılabilir değildir.

Somalili görüşmeciler, sünnetsiz kadının, “fahişe” olarak etiketlendiğini ve “kirlî” addedildiğinden pişirdiği yemeğin “murdar” kabul edilip tüketilmediğini ifade etmiştir. Konuyla ilgili bir raporda da belirtildiği gibi, yerel topluluk operasyon sonrası çeşitli göstergelerle bir kızın sünnet olduğunu öğrenir. Aksi durumda kızlar tacize uğrayabilir, alay konusu hâline gelebilir ve en önemlisi evlenmeleri güçleşir (Landinfo 2008: 14). Bu tür baskılar, evlilik ve başlık parasının sünnet olmakla mümkün olduğu anlamını taşır. Dolayısıyla, ebeveynler sünnete karşı çıksalar da kızlarının evlenebilmeleri ve başlık parası alabilmek için uygulamak zorunda kalmaktadır. Sünnetsiz kadınlar her türlü sosyal grubun dışında kaldıkları gibi kabilelerine ve soylarına ihanet etmiş olarak kabul edildikleri için aile tarafından da reddedebiliyor.

Sünnetsizle aşk olsa bile evlilik olmaz. 13 yaşındaydım, hiçbir şeyden haberim yokken çölün orta yerinde çadırımızın önünde kardeşlerimle oyun oynuyordum. Kırklı yaşlarda bir adamla iki kadın geldi. Babamla konuştular. Kadınlar, anneme sünnetimi sordular. Annem beni çadıra çağırdı ve iki kadın kollarımdan tutup yere yatırdılar. Çok korktum, titremeye başladım sünnetim gözümün önüne geldi. Sonra kadınlardan biri eteğimi kaldırıp sünnet yerime baktı, başlık paramı belirledi. Açıklık ne kadar dar olursa başlık o kadar artar (Somalili-kadın, 48 yaşında).

Alan verilerinden görüleceği üzere geleneğin sürdürülmesinin temel nedeni, erkeğin kadın bedeni üzerindeki baskısı ve ataerkil ilişkilerdir. Ancak her ne kadar erkek baskısı başta olmak üzere bu konuda toplumsal baskı söz konusuysa da geleneğin asıl sürdürücülerinin kadınlar olduğu görülmektedir. WHO'nun Kuzey-Doğu ve Kuzey-Batı Somali'de 15-49 yaş arasında 1.744 kadın üzerinde yaptığı bir araştırmada, katılımcı kadınların %90'ı geleneğin korunmasını tercih ettiklerini belirtmişlerdir (World Bank&UNFPA 2004: 24). Nitekim Burdur'daki sığınmacılar arasında geleneğin sürdürülmesinde en önemli rolü kadınların üstlendiği görülmektedir.

Kuşkusuz sadece bu konuda değil, genel olarak cinsellik söz konusu olduğunda kadının maruz kaldığı ya da faili olduğu çok sayıda uygulama, kendi iradesinden çok, erkeklik kültürü tarafından dayatılırken, kadınlarca da içselleştirilir. Ataerkil ilişkilerin sürdürülmesi konusunda kadınların rolüne değinen Kandiyoti (akt.Kalem 2017: 276) ataerkil sistemin baskıcı özelliğinin yanında koruyucu özelliklere sahip olduğunun altını çizer.

Kadınlar bu ilişki ağı içerisinde güvenliklerini ve yaşama tarzlarını, erkek egemen sistemin kurallarına uydukları sürece sürdürebilirler. Böylece sistem içerisinde kendilerine ayrılan sınırları zorlamadıkları müddetçe kimi kolaylıklardan yararlanarak belli bir gücü ellerinde tutmayı başarırlar. Böylece Kandiyoti ataerkilliğin, cinsiyet-içi değil, cinsiyetler-arası ilişkiler içerisinde yeniden ve sürekli olarak üretildiğine dikkati çeker.

Alanda belirtilen bir diğer unsur kadının doğasına ilişkindir. “Kadınlar kesilmek zordur, yoksa vahşileşirler (Somalili-kadın, 31 yaşında). Buradaki “vahşileşme” cinsel ilişki bağlamıdır. Dolayısıyla bir kadının “iffetli” olabilmesinin tek yolu sünnet edilmesidir. Bu aynı zamanda sünnetin cinsel hazzı azaltmasını ya da engellenmesini ifade eder.

Sığınmacılar Arasında Kadın Sünnetinin Yeniden Gündeme Gelmesi

Saha çalışmalarında kimi konuların araştırılması ve doğru bilgiye ulaşılması güçtür. Özellikle kadın sünneti gibi kültürel bir geleneğin toplumsal yapı içerisinde örtük bir biçimde kabul edildiği alanlar farklı bir kültürel yapı içerisinde neredeyse hiç ifade edilememektedir. Bu çalışma, başlangıç aşamasında kadın sünnetini ve tanımlandığı sosyo-kültürel yapıyı anlama çabası ile başlamıştır. Dolayısıyla görece daha rahat bilgiye erişilmiştir. Çoğu kadın sünnet olduklarını ancak Türkiye’ye geldiklerinde geleneğin bulunmayışını kız çocukları için bir şans olarak değerlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Ancak saha çalışmasının ilerleyen dönemlerinde sünnet olmaktan kaçan bazı kadınların baskı ile Burdur’da sünnet edilmiş olmaları sığınmacı grup içinde geleneğin sürdürüldüğü ya da sürdürülmeye çalışıldığını ortaya koymuştur.

Ülkemden sünnet olmamak için kaçtım. Beni Somalilerin yaşadığı bir binaya yerleştirdiler. Çok seviniştim, hepimiz aynı ülkeden gelmiştik... Konuşmakta hiç zorlanmıyordum. Ancak kaynaştıktan sonra bir gün sünnet muhabbeti açıldı. Somali’de değiliz, çekinecek bir şey yok diye sünnet olmadığımı söyledim. Beni dışlamaya başladılar. Yalnızca sünnet olursan seninle konuşuruz diyorlardı. Ben de artık yalnız kalmamak için sünnet oldum. Sünnetimi en yaşlı kadın yaptı. Sonra çok pişman oldum ve kendime sordum peki ben neden ülkemi terk ettim o zaman (Somalili-kadın, 18 yaşında).

O hâlde kadın sünnetine ilişkin bu ikircimli tutumun nedeni nasıl açıklanabilir? Başka bir deyişle bir yandan Türkiye’de sünnet olmadığı için sevindiklerini belirtirken yine aynı grup neden sünnet olmamak için göç eden bir kadının üzerinde, Somali’de olduğu gibi, baskı kurarak sünnet olmasını zorunlu hâle getiriyordu. Bu noktada üzerinde durulması gereken temel bağlam kültür ve kimlik arasındaki ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda sığınmacıların Burdur’daki yaşam koşulları, yerel halkla ilişkileri gibi fiziki ve beşerî alandaki durumlarına değinildi. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere, fiziki ve beşerî çevreye uyumun sağlanamaması ya da kimi alanlarda aksaklıkların ortaya çıkması sonucunda (özellikle barınma ve istihdam koşulları sağlanamazsa) sığınmacılar görece izole olma gibi bir psikoloji içine girmekte; bu da etnisite, din, kültür, gelenek, otantisite gibi değerlere sarılmasına yol açmaktadır.

Kuşkusuz bu durum henüz tüm sığınmacıları kapsamamaktadır. Zira Somali’den göçler farklı zaman dilimlerinde ve bölgelerden gerçekleşmiş, Türkiye’ye geldikten sonra da kimi zaman blok hâlinde yerleştirilirken kimi zaman da dağınık bir yerleşime tabi tutulmuşlar. Dağınık yerleşimci Somalili kadınlar kesinlikle kız çocuklarını sünnet ettireceklerini belirtmiştir. Hatta bir görüşmeci kadın “dinen günahdır, böyle bir zulmü insana yapmak günahdır” (Somalili-kadın, 27 yaşında) biçiminde bir yorum yaparak kızına bunu yaşatmayacağını ifade etmiştir. 2 çocuğuyla Burdur’a gelen kadın, Somalilerle görüşmemekte, Sudanlılarla ilişki kurmayı tercih etmektedir. Ancak blok hâlinde yerleşen sığınmacılar için durum tam tersidir. İlişki kurduğu tek grup, aynı zamanda aidiyet hissi

geliştirebildiği Somalili sığınmacılardır. Dolayısıyla grupla ilişkilerin devamlılığı konusunda belirleyici olan, grubun normları olmaktadır.

Öte yandan özellikle fenotipik farklılıklar grup içinden evliliği beraberinde getirmektedir. Sünnetin ilk sığınmacı kuşak için hâlâ önemini koruduğunu dikkate aldığımızda, Somalili biriyle evlenebilmenin koşula da sünnet olarak karşımıza çıkacaktır.

Sonuç

Bu çalışmada Burdur ilinde sığınmacı statüsünde bulunan Somalilerde kadın sünneti örneği üzerinden kültür-kimlik arasındaki ilişkiye açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kadın sünneti, yeni bir kültürel coğrafyada grup kimliğinin yeniden inşasında ve aidiyet geliştirme söz konusu olduğunda grup üyelerinin en istenmeyen gelenekleri bile yeniden ve nasıl işlevsel hâle getirdiğini göstermesi bağlamında oldukça çarpıcı bir örnek olmuştur. Çalışmada ele alınan argümanlar birbiriyle ilişkili üç çıkarım elde etmemize olanak sağlamaktadır.

Bunlardan ilki Türkiye'nin sığınmacı politikasıyla ilişkilidir. Zira Türkiye'nin sığınmacı politikasında izlediği yol, çoğu zaman göçmen grupların temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlıdır. Özellikle sığınmacı statüsünde bulunan göçmen grupların "geçici" bir nüfus olarak tahayyül edilmesi, kalıcı ve sürdürülebilir politikaların geliştirilmesi yerine, daha çok geçici çözümlerin üretilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu tür sorunlar, göçmen grupların içe-kapanık, görece izole bir topluluk karakterine sahip olmasına ve yerli halkla kaynaşmasını engellemektedir. Bununla birlikte, blok hâlinde yerleştirme, nakdi yardım gibi geçici çözümler yerel halk ile göçmen nüfus arasındaki ilişkilerin gerilim yüklü olmasına neden olmaktadır.

İkinci çıkarım fenotipik ve kültürel farklılıkların ev sahibi topluluk ile göçmen gruplar arasındaki ilişkilere olan etkisidir. Burdur'daki sığınmacı nüfus ile yerli halk arasında dinsel ortaklık dışında benzerlik bulunmamaktadır. Buna karşın fenotipik farklılıklar, ilk kuşak sığınmacı kadınların geleneksel kıyafetlerini kullanmadaki ısrarları, işsizlik ve buna bağlı ortaya çıkan yoksulluk sığınmacı kadınları görünür kıldığı ölçüde, "silik/görünmez" olmalarına da neden olmaktadır. Bu özellikler yerli halk ile sığınmacı grup arasında oluşturulan kültürel sınırların dinamiklerini oluşturur. Sığınmacıların bu farklılıklar nedeniyle dışlanması ve ayrımcılığa maruz kalması grubun daha fazla içe kapanmasına neden olmaktadır. Bu tür gruplar kimliklerini tehdit altında hissettiklerinde daha fazla içe kapanır ve grup kimliği aidiyeti etrafında kendi içinde bütünleşir. Zira her zaman için baskın bir üçüncü kimliğin bulunması, kendi içinde çatışmalı ilişkilere sahip parçalı grupları bütünleştirme etkisine sahiptir.

Bununla birlikte iki kültürel yapı arasında inşa edilen kültürel sınırlar biyolojik kaynaşmanın da önüne geçer. Biyolojik ve kültürel farklılıklar nedeniyle oluşan sınırlar, evlilik tercihinin grup-içi ile sınırlı kalmasına neden olurken, kültürel farklılıklar kimi zaman abartılarak daha fazla meşruiyet kazandırabilmektedir. Dolayısıyla bir kadın için sünnetli olmak, biyolojik kaynaşmanın sağlanabileceği bir kültürel ortamda çok önemli olmayacaktır. Çünkü kadın için evlenme fırsatı sünnetsiz olduğu durumda da mevcut olacaktır. Ancak biyolojik kaynaşmanın önü kesildiğinde ve eş seçimine ilişkin tek seçim grup içine yönelik olduğunda grubun belirlediği kültürel normlar yeniden önemli hâle gelecektir. Bu durumda toplumun temelini oluşturan ailenin kurulabilmesi için gerekli olan evlilik ile birlikte dışlanma korkusu/ihtimali, grup üyelerine baskı uygulamanın en etkili yollarındandır.

Üçüncü ve son çıkarım ise yukarıda sıralanan etmenlerin grup-içi ilişkileri yönlendirmesi bağlamında görülmektedir. Somalili erkekler kadınlara oranla görece daha fazla

kamusal alana dâhil olabilmektedir. Kadınlara bakıldığında ilişkiler komşularla sınırlı olmakla birlikte çoğu zaman iletişim kurulamamakta ve Somalili-siyah kadınların oluşturduğu bir grup aidiyeti geliştirilmektedir. Bu gruba dâhil olmanın koşulu ise ortak kimlik ve benzer kültürel normlara sahip olmaktır. Bu nedenle grup-içi ilişkilerin sürdürülmesinin dinamiklerinden biri, alan verilerinin de ortaya koyduğu üzere, sünnetli olma koşulunu sağlamakla mümkün olmaktadır. Sünnetsiz olma dışlanmaya, psikolojik baskıya neden olmaktadır.

Bu bağlamda vurgulanması gereken önemli noktalardan biri geleneklerin ve özelde kadın sünnetinin sürdürülmesinde kadınların rolüdür. Özellikle ilk kuşak göçmen kadınlar arasında yaşlıların da bulunması, ki sünnet olmaya kadınları ikna edenler yaşlılar olarak belirtilmiştir, kültür-kimlik arasındaki ilişkinin sürdürülebilir olmasında önemlidir.

Sonuç itibarıyla sığınmacılık süresinin uzamasına bağlı olarak durumlarındaki belirsizlik ve maruz kalınan ayrımcılık devam ettiği sürece kültür ve kimlik vurgusu artmaya devam edecektir. Bu da şu an birbirinden kopuk yaşayan ailelerin de aidiyet hissi geliştirmesi bağlamında bu gruplara ekleneneceği ve kadın sünnetinin devamlılığını sağlayacağı temel çıkarımını yapmamızı olanaklı kılmaktadır.

NOTLAR

1. <http://www.unicef.org.tr/basinmerkezidetay>
2. Depremeleri, kentsel dönüşümün gündeme gelmesiyle birlikte tahliye edilmiş; sığınmacılar daha dağınık yerleşmeye başlamıştır.
3. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>
4. Lauren Hersh (1998), Giving Up Harmful Practices, Not Culture – <http://www.advocatesforyouth.org/publications/publications-a-z/521-giving-upharmful-practices-not-culture>

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

- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami A. “No Distinction between Male and Female Circumcision” (letters). *Journal of Medical Ethics*, 21(5), 1995:311.
- Assaad, Marie Bassili. “Female Circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research, and Prospects for Change”. *Studies in Family Planning*, 11(1), 1980:3-16
- Dustin, Moura. “Female Genital Mutilation/Cutting in the UK- Challenging the Inconsistencies”. *European Journal of Women’s Studies*, 17(1), 2010:7–23
- Female genital mutilation in Sudan and Somalia. Landinfo (report), *Country of Origin Information Centre*, 2008.
- http://www.landinfo.no/asset/764/1/764_1.pdf
- “Female Genital Mutilation / Cutting in Somalia” - World Bank Group (November 2004). siteresources.worldbank.org
- Gönüllü, Müzeyyen. “Grup ve Grup Yapısı”. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 2001:189-199.
- Hayes, R. Oldfield. “Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women’s Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A Functional Analysis.” *American Ethnologist*, 2(4), 1975:617-633.
- Hersh, Lauren. “Giving Up Harmful Practices, Not Culture”. 1998. <http://www.advocatesforyouth.org/publications/publications-a-z/521-giving-upharmful-practices-not-culture>
- Kalem, Ayşegül S. “Göç Eden Şiddet: Kadına Yönelik Şiddetin Göç Sürecinde Dönüşümü”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 39, 2017:274-290.
- Kirby, Vicki, “Kopma Noktasında: Feminizm ve Klitoris Sünneti”. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. (Derl. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu). İletişim Yay. 1999:
- Levi-Strauss, Claude. *Hepimiz Yamyamız*. Metis Yay: 2014.
- Monagan, Sharnon Lynnettee. “Patriarchy: Perpetuating the Practice of Female Genital Mutilation”. *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences*, 2(1), 2010:160-181.
- Newland, Lynda. Female “Circumcision: Muslim Identities and Zero Tolerance Policies in Rural West Java”. *Womens’s Studies International Froum* 29. 2006:394-404.

- Okin, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press: 1999.
- Özenç, Berke (2006). “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşımına Doğru”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, LXIV(2), 2006:145-167.
- Silverman, Eric K. “Anthropology and Circumcision”. *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004:419-445.
- Soyer, Senem. “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanaklar ve Yol Açtığı Sorunlar”. *Ekev Akademi Dergisi*, 60, 2014:403-413.
- Tok, Nafiz: *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. İstanbul:Ayrıntı Yay., 2003.
- UNICEF. “Kadın Sünneti Tehdidi Altındaki Kızların Sayısı Azalıyor”. Şubat 2013
<<http://www.unicef.org.tr>>
- WHO. “Female genital mutilation” <<http://www.who.int>>
- Walley, Christine J. (1997). “Searching for “Voices”: Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations. *Cultural Anthropology* 12(3):405-438.

KIRGIZ TOPLUMUNDA GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE KALIN (BAŞLIK PARASI) GELENEĞİ*

The Tradition of Giving “Kalyn” (Bride Price)” In Kyrgyz Society From Past to Present

Arş. Gör. Dr. Ali ÜNAL**

ÖZ

Toplumların aile kurma olgusu üzerinde önemli görev ilişkisi ve işlevini sürdüren bir kültür unsuru olarak “kalın” (başlık parası) geleneğine hemen hemen pek çok toplum ve toplulukta rastlamak mümkündür. Soyun devamını esas alan aile kurumunda kalın, geleneğin var olduğu toplumlarda evliliğin simgesi olarak görülebilir. Kalın, iki farklı grup ya da aileye mensup ayrı cinsteki kişilerin birleşmesi karşısında kadının aile içindeki değerinin ve yerinin tanınması ve savunulması amacını güder. Toplumsal yapının dinamikleriyle bağlantılı olarak kalın genellikle bu ilişkiyi sürdürür. Bu durum kimi zaman sert ve zorlayıcı olurken, kimi zaman kültürel uygulamalar sonucu yeni toplumsal aidiyetler ve kimlikler kazanabilir. Muhtelif din ve kültürlerde evlenecek erkeğin kız tarafına çeşitli adlar altında belirli para veya mal verdiği ve bunun farklı hukuki ve sosyal sonuçlar doğurduğu gözlemlenir. Kalının geçerli olduğu toplum ve topluluklarda söz konusu geleneğin uygulama ve anlayış itibarıyla farklı yorumlandığı ileri sürülebilir. Roma ve Atinalılarda erkek tarafından verilen başlık parası mahiyetindeki malın (bride price) bir satış bedeli olma özelliği taşıdığı, evlenecek erkeğin, kızın babasına veya bizzat kıza ödediği belli bir mal ile kadını adeta satın aldığı anlaşılır. Bununla birlikte babanın da kızının durumunu güvence altına almak amacıyla damadına (dowry: drahoma) adıyla ödemelerde bulunduğu görülür. Musevi ve kilise hukuklarında ise evlilik aktinin bir satış anlaşması olarak değerlendirildiği ve kızın ailesine (tamirtu: tirhatu, m’aru veya mohar) isimleriyle ödemeler yapıldığı kaynaklarda açıkça görülür. İslamiyet öncesi Arap toplumunda mehir, sadak, sıdak veya saduka adlarıyla başlık parası uygulamasının varlığından söz edilebilir. Genellikle kalın olarak ifade edilen başlık parası, Türk soylu ve dilli halkların evlilik geleneğinin evlilikle ilgili uygulamalarının en önemli unsurlarından biridir. Yazılı birçok yabancı kaynakta adından bahsedilen, Orhun-Yenisey yazıtlarında dahi varlığından söz edilen kalın geleneğinin, Kırgız Türkleri arasında bugün de evlilik sürecinin önemli bir basamağını oluşturduğu görülmektedir. Bu çalışmada, geleneksel bir uygulama olan kalın verme ve almanın tarihî gelişim ve değişim süreçleri, Kırgız ailesinde algılanış biçimi ve günümüzdeki durumu üzerinde durulmuştur. Konuya açıklık getirmek ve tarihî akışı ortaya koymak için Türk halkları arasında kalın tabirinin kullanımı ve anlamı yol gösterici olacaktır. Kırgız toplumunda kalının dünden bugüne gelişimi Kırgız aile yapısıyla ilgili olarak etnografik ve folklorik kaynaklardan faydalanılarak ortaya konulmuş, kalın geleneğinin günümüz Kırgız toplumunda ne oranda yaşadığı, olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kırgız, kalın, aile, evlilik, gelenek.

ABSTRACT

The custom of giving the “kalyn” (bride price), existing as one of the forms of cultural traditions and obtaining an important function within starting a new family unit, can be found in almost all communities and ethnic groups in the world. In the institution of the family, which is created to ensure the bloodline, a bride price is one of the symbols of marriage. Bride price aims to acknowledge and protect the economic value of a woman and her human dignity at the time of marriage of two persons of different sexes belonging to two different groups or families. Associated with the dynamics of social structure, bride price usually maintains this relationship. Sometimes this situation has compulsory and violent nature, but at the same time it can be culturally appropriate and is able to earn new social identity and belonging. It can be observed that in culturally and religiously conservative communities, money, property or other form of wealth is paid by groom or his family to bride’s side. Thus, this practice entails different legal and social consequences. In communities and societies, where bride price is considered as valid action, there are various interpretations of this ritual’s practice and notion. In Ancient Rome and Athens, any form of wealth paid by the groom’s side had a real sale price, thus, we can understand that groom was literally purchasing a woman, paying a certain price to bride’s parents, or her personally. At the same time, it could be found that bride’s father pays dowry (drahoma) to his son-in-law,

* Geliş tarihi: 21 Ocak 2020 - Kabul tarihi: 07 Eylül 2021

Ünal, Ali. “Kırgız Toplumunda Geçmişten Günümüze Kalın (Başlık Parası) Geleneği” *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 47-61

** Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Bişkek / Kırgızistan, a.unal@manas.edu.kg, ORCID ID:0000-0002-0801-8446.

in order to secure his daughter's status in new family. According to Jewish and Canon law, a certificate of marriage was considered as same as a sales agreement, it can easily be found in written sources, that groom's family made payments known as a tamirtu: tırhatu, m'aru or mohar, which was given to the bride's family. In Pre-Islamic Arab communities, bride price payment existed and was known as mahr, sadak, sidak or saduka. A tradition of giving the bride price, usually known as kalyn among Turkic-speaking peoples is one of the most important parts of the marriage ritual. This tradition, appeared and mentioned in a number of foreign written sources, and even in ancient Orkhon-Yenisey runic inscriptions, is still alive among Kyrgyz people and forms one of the important phases in the marriage process. In this research, studies have been conducted on a phenomenon of kalyn, one of the traditional rituals, its historic development and transformation processes, ways of its perception in Kyrgyz family, and its current position in the society. Furthermore, for the purpose of clarifying the topic and revealing historical process, information is provided about how Turkic-speaking ethnic groups used a term "bride price – kalyn" and its meaning. Speaking of history of bride price giving practice in Kyrgyz society, attempts have been made to put historical approach on the basis of ethnographical and folklore sources about Kyrgyz family. Efforts were made to provide information about how a tradition of giving bride price is used and well-preserved among modern Kyrgyz society.

Key Words

Kyrgyz, kalyn, family, marriage, tradition.

Giriş

Evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir miktar para veya mal vermesini ifade eden uygulamayı ortak bir kültürel simge olarak Türk topluluklarında görmek mümkündür. Terminolojik olarak kalın tabiri, Kırgızca'da, *çalıñ*; Kazakça'da *çalıñ*; Karakalpakça'da *çalıñ*, *çalın* Altayca'da *çalıñ*, *çalım*; Teleitçe'de *çalıñ*; Çuvaşça'da *hulām*, *hulān*, *kalām*, *hılıñ*; Tuvaca'da *çalım*; Loblarda *çalıñ*; Türkmence'de *kalınk*, *galım*, *çalın*, *kalen*, *galın*; Tacikçe'de *hılıñ*; Kumanca'da *çalın*, *çalın*; Tatarca'da *çalın*, *kalın*, *çalın*, *çalım*; Başkurtça'da *çalın*, *çalım*; Nogoyca'da *çalım*; Çağatayca'da *çalım*; Hakasça'da *halım*; Yakutça'da *hal:ım* şeklinde ifade edilir (Levitskaya 1997: 237-238; Nadelyayev 1969: 412; Çetindağ 2007: 220; Kartaeva 2014: 168-175). Anadolu'da ağızlarda da *kalın*, *kalınlık* gibi terimler kullanılmakla birlikte, ölçünlü dilde, *başlık parası* tabiri yer almaktadır. Bunun yanı sıra Yozgat yöresinde *günsalık*¹ tabiri, Kars dolaylarında başlık parasıyla birlikte *ağırılık* terimi kullanılır (Gönen 2011: 48).

Söz konusu terimin Orhun Kitabelerinde de *kalın* (Tekin 2010: 58-59) Moğolistan'daki Suji yerinde bulunan kitabelerde *kalın* (Eşiyev 2007: 164-165) şeklinde geçtiği yönünde bilgiler mevcuttur. Bununla birlikte terimin Yenisey Kitâbelerinde *kalın* (Usev 2011: 316), Mahmud Kaşgarlı'nın Divan-ı Lûgati't Türk isimli eserinde kalın (kalıñ) (Genç 1997: 58; Auezova 2005: 1017) biçiminde kullanıldığı görülmektedir.

Kalının evlenme sürecinde yerine getirdiği işlev üzerine farklı bakış açıları ortaya konulmuştur. Kimi görüşlere göre eski Türklerde evlenme akdinin satış akdi olduğu ve kalının da bir satış bedeli olduğu ifade edilir (Akgündüz 1992: 132). Bu görüşlere göre kalın, işlevselci bakış açısı ve sosyal alışveriş kuramı esasında düşünülebilir (Güvenç 1993: 44). İkinci görüşe göre kalın, kızın yetiştirilme masraflarına bir katkıdır (Oruzbayeva 1978: 103). Bu alışveriş sürecinde kız tarafı da çeyiz vererek erkek tarafının ev kurma masraflarına katılır (Akmataliyev 2000: 98-101). Üçüncü bir görüşe göre ebeveyn, evlenme akdi ile kız üzerindeki velâyet haklarını kocaya devretmektedir. Kalın, bu devir karşılığında alınır (Usev 2011: 316). Dördüncü bir görüşte ise kalının hediye olarak verildiğini söyleyen araştırmacılar da vardır (Ögel 2001: 258; Tezcan 1976: 415; Levitskaya 1997: 239-240; Akmataliyev 2010: 619; Akobirov 1959: 601). Söz konusu bu dört görüşten birincisini eski Türk toplumunun sosyal yapısıyla ve bu yapı içinde cinsiyet rollerinin dağılımıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Bahaeddin Ögel, Türklerde kadının

bir eşya, mal olmadığını; ödenen kalının ise gelinin fiyatı olmadığını, dolayısıyla kadının evlilik hayatında köle olmadığını vurgular; kalının bir satış akdi olmadığını belirtir (2001: 259). O halde evlenme akdi bir satış akdi, kalın da bir satış bedeli değildir. Kalın bir taraftan nezaket için verilen bir hediye, diğer taraftan da yetiştirme masraflarını karşılamak ve babanın hazırlamak zorunda olduğu çeyize katkıda bulunmak amacıyla verilen bir maldır, gelin olacak kız için verilen fidyedir (Ögel 2001: 256-263; Akgündüz 1992: 132; Kazmaz 1992: 177-185; Levitskaya 1997: 239-240; Akmataliyev 2010: 619; Akobirov 1959: 601). Kalının kızın gelin olarak damadın boyuna gittikten sonra yerinin doldurulması ve işçi gücü eksikliğinin bir sürelğine de olsa giderilmesi amacıyla doğal olarak verildiğini, zamanla gelenek hâlini aldığını ve dünyadaki pek çok halkın hayatında yer ettiğini düşünen araştırmacılar da vardır (Oruzbayeva 1978: 103; Tezcan 1976: 417). Yabancılar tarafından kızların mal karşılığında satılması olarak değerlendirilen bu gelenek, konar göçer hayatta nişanı muteber kılar, büyüklüğü evliliğin sağlamlığını garantiler, erkek tarafının kıza ve ileride doğacak çocuklarına bakabilecek maddî refaha sahip olduğunu gösterir ve veren tarafa da alan tarafa da sosyal bir prestij sağlar (Kınacı 2016: 105). Kırgız Türklerinde de kalının sosyal, ekonomik, kültürel birlikteliğe sahip olan aile içinde gelin ve çocukların bir bakıma geleceğini güvence altına alan bir âdet olduğu yönünde görüşler mevcuttur (Akmataliyev 2010: 39).

Kalının ortaya çıkış süreciyle ilgili görüşlerden birisi anaerkil dönemden ataerkil yapıya geçiş sürecinde ortaya çıktığı; ilk toplumların geç devrinde ve erken sınıf toplumunda şekillendiği iddiasıdır (Karatayev 2005: 210-211). Bu geleneğin kökeninin ataerkil döneme kadar uzandığı; ataerkil ve feodal yapının etkisinde gelişen uygulamanın halkın benliğine işlemiş olduğu ve bu geleneğin bilinç altında yer etmesinden dolayı, geçmiş dönemlerde halkın belli bir sınıfının evlenemediği; bunda yeterli sayıda hayvanı ve malının olmamasının büyük etkisi olduğu söylenmektedir (Abramzon 1990: 233).

Kalın geleneğinin gelişmesi ve dönüşümü, Orta Asya halkları için bir evlilik ve aile kurma süreciyle yakinen alakalıdır. Bunun temelinde ekonominin yanı sıra alışılmış yargıların gelişmesinin ve inançların yer aldığı düşünülebilir. N. K. Kislyakov'a göre paranın ortaya çıkışı ve ticaretin gelişmesiyle kalın geleneğinin ortadan kalkması gerekmektedir. Günümüzde de kalın geleneğinin bazı toplumlarda varlığı ve kalının para olarak da verilmesi, bu görüşün çok geçerli olmadığını göstermektedir. Orta Asya'daki Türk halkları arasında kalın geleneği Ekim 1917 devrimi öncesine kadar değişmeden varlığını sürdürmüştür. Sovyetler Birliği döneminde kalın, eskinin kalıntısı olarak ilan edilmiş, Sovyetler Birliği bünyesinde bulunan Kırgızistan, Tacikistan, Kazakistan, Türkmenistan gibi ülkelerin Cezaî Kanunlarında kalın almak ve kalın vermek suç olarak addedilmiştir. Dolayısıyla, söz konusu ülkelerde o dönem içinde dahi kalın olgusunun varlığından ve sistemin bundan rahatsız olduğu için bir takım cezai uygulamalara gittiğinden bahsedilebilir (Oruzbayeva 1978: 103). Tüm yaşanan süreçlere ve yasaklara rağmen Kırgız toplumunda kalın geleneğinin dünden bugüne evlilik olgusu içinde sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Toplumsal yapının dinamikleriyle ilintili kalının bazen sert ve zorlayıcı olduğu, bazen de kültürel uygunluklar sonucu yeni toplumsal kimlik kazandığı anlaşılır (Türkdoğan 1976: 315).

1. Kırgızlarda Kalın Adeti

Kalın âdetinin, Kırgız aile geleneğinde önemli bir yerinin olduğu ve Kırgız ailesinde evlilik olgusunun temelini oluşturduğu görülür. Kırgız toplumunda evlilik âdetinin olmazsa olmazlarından birini teşkil eden kalın, evlenecek kız veya gelin için kızın ailesine verilen maddî karşılık anlamına gelmektedir. Toplum nazarında kalın, damat veya çok defa ailesi tarafından gelin kızın ailesine yapılan bir "evlilik ödemesi" olarak da telakki

edilir. Evliliğin toplumsal hayatta oldukça önemli bir yer tuttuğu Kırgız toplumunda evliliğe ilişkin tüm aşamaların simgesel anlamı düşünüldüğünde kalının evlenecek çift ve aileler için öneminin haklar ve ödevler kapsamında olduğu anlaşılır.

Kırgız toplumunda evliliğin temelini oluşturan kalın olgusuna Kırgız destanlarında da rastlamak mümkündür. Manas Destanında Manas'a kız aramaya çıkan babası Cakıp Han, Karakan'ın Kanıkey adlı kızına Manas için görücü gider. Karakan, kızını Manas'a vermemek amacıyla Cakıp Han'a onlarca bahane sıralar, fakat bir türlü Cakıp Han'ı kararından vaz geçiremez. Bunun üzerine Karakan, Cakıp Han'dan yüklü bir kalın isteyerek kararından döndürmeyi düşünür (Yunusaliyev 2010: 39). Bu kalını hazırlayamazsa Manas'ın Kanıkey ile evlenmek için bir iddiası kalmayacağı gibi kızı vermedikleri için düşmanlık beslemeye de hakkı olmayacaktır (Yıldız 1995: 383). Bu sebeple kalının, kızın verilmek istenmediği durumlarda caydırıcılık işlevinin de olduğu düşünülebilir. Cakıp'ın, Kanıkey'i gelini olarak görmek istemesi ve ne pahasına olursa olsun onu oğluna alma arzusunda olması, kalının ödenmesi meselesinde halkı birlikte hareket etmeye ve istenen meblağın temin edilmesi hususunda kenetlenmeye yöneltmiştir (Orozbak Uulu 1980: 388). Bunu da toplumun itibarının korunması gibi bir altyapıya oturtarak halkın birlik ve beraberlik ruhunu canlı tutmak gibi bir başka dolaylı ve olumlu işlev olarak görmek; öte yandan bunun halk için bir zorlayıcı olduğundan söz etmek de mümkündür.

Kıpçak grubu Türk boylarında anlatılan Er Töştük'te de kalın olgusuyla karşılaşılır (Türkmen 2005: 235; Yeşildal 2015:82). Destanda, Eleman dokuz erkek evladını evlendirebileceği dokuz kız aradığını ve bunlara kalın vereceğini belirtmektedir (Akmataliyev 2010: 38; Akmataliyev 1996: 29-36).

Aile ve gelenekler ile ilgili olarak N. A. Kislyakov'un çalışmalarında kalın geleneği önemli yer tutar (Abramzon 2013: 153; Kislyakov, 1969). Kalının, ilk zamanlar damadın yakın akraba ve boy ileri gelenleri tarafından kız tarafın yakın akraba ve ileri gelenlerine hediye mahiyetinde takdim edildiği ve maddi bir özellik taşıdığı anlaşılır. Bu durum aynı zamanda itibar meselesi olarak görülür (Abramzon 1990: 234).

2. Kalının Belirlenmesi

Kırgız toplumunda kalının belirlenmesi zamanına ilişkin farklı uygulamalar görülür. Kız istemeden sonraki uygulamada erkek tarafın kıza talip olması ve olumlu cevap alınmasından sonra her iki taraf *kuda* (dünür) olur. Akabinde erkek tarafının kız tarafına vereceği kalının niteliğinin ve miktarının belirlenmesini ifade eden *kalın biçuu* süreci başlar. *Kalın bayloo* kalının niteliğinin ve miktarını belirlenmesini, *kalın cedirüü* ise kalın vermeyi ifade eder (Yudahin 1999: 334). Kalın meselesi dünürler arasında halledilir (Şakirova 2004: 12). Kalın belirleme zamanıyla ilgili yörelere göre farklı uygulamalara rastlanabilir. Mesela, Isık Göl bölgesinde kalın düğün veya gerdek gecesi sonrası belirlenebilir (Taşiyev 2001: 6). Bu uygulamanın kızın bekâretiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim bekâretin onur ve namus timsali olarak düşünüldüğü Kırgız toplumunda kızın bakire olmaması durumunda bir kalın bedeli de söz konusu olamaz. Kalın bedeli kızın ailesi tarafından daha önceden de belirlenebilir. Bu durumda, kızı istemeden önce kalının hazırlandığı ve kız istemeye kalınla gidildiği görülür. Bu uygulamaya genellikle geleneksel aile anlayışı içinde zengin kişilerin başvurduğu görülür. İstenen kalın bedelini ödeyen kimse'nin kızı aldığı anlaşılır. Böyle uygulamalardaki kalın miktarının çok yüksek olduğu ve herhangi bir pazarlık konusunun olmadığı tespit edilmiştir (Akmataliyev 1997: 11). Ayrıca kalının belirlenmesi için son anlaşmaların, kızın gideceği üç dört gün öncesine kadar dahi devam ettiği görülebilir (Fielstrup 2002: 34).

Bu yönüyle kalının:

- Oğlanın babası ve yakın akrabalarından oluşan kimselerin ziyareti sonrası kızın babası ve yakın akrabaları tarafınca belirlenebildiği;
- Oğlanın yakınları ve özellikle aksakal olarak bilinen ileri gelen kişilerin görücü-lerden sonra kız evini ziyareti sırasında kızın babası ve yakınlarınca belirlenebildiği;
- Kalın meselesinin dünürler arasında yani oğlan babası ve kız babasının kendi arasında konuşularak çözüme kavuşturulabildiği;
- Bazı yerlerde kalının düğün yani gerdek gecesi sonrası belirlenebildiği;
- Kızı isteyen *cuuçunun* erkek tarafın adına kalını belirlemek için görevlendirilebildiği anlaşılır.

Bugün kalın, ağırlıklı olarak kız ve erkek tarafının aile büyükleri ve bireylerinin bir araya gelmesiyle belirlenmektedir. Kalının belirlenmesi sırasında aynı zamanda kalının miktarı ve türü üzerinde durulur.

3. Kalının Miktarı ve Türü

Kalın âdetinin önemli uygulamaları arasında kalın miktarının ve türünün belirlenmesi aşaması da vardır. Kırgız toplumunda kalın miktarı ve türünün tarihi süreç içinde çeşitli şekilde belirlendiği ve bir takım kıstaslarının olduğu anlaşılır. Bu bağlamda kalın miktarının damat ailesinin maddi durumuna göre şekillendiği; ekonomik gücün etkisinde oluştuğu; hatta kızın ailesinin sosyal ve maddi olanaklarına göre belirlendiği de görülmektedir. Bununla birlikte kimi eserlerde belirtildiği üzere anne babaların kızına zengin bir koca, oğlanlara ise kalını az ödemek için çirkin ve fakir kız arandığı; hâli vakti yerinde kişilerde kalının akıl almaz bir miktara ulaştığı; diğer yandan fakirlerde ise bu uygulamanın bir kaç hayvan verilmesi ile bağlanabildiği; ayrıca kalının tedarik edilmesinde akrabaların yardımlaştığı; hatta alınan kalının sadece gelinin babasına değil tüm akrabalarına dağılmasının da gelenek hâlini aldığı şeklinde bilgiler vardır.

Kalının verilmesi aşamasında da yardımlaşma söz konusudur. Damadın akrabalarının birkaç kere toplanarak damadın babasına kimin ne kadar yardım edeceği belirlenir. Kız tarafına verilecek olan kalın sadece evlenecek olan gencin babasının itibar meselesi değildir; ailenin hatta boyun da itibarıdır. Bu sebeple sorumluluk sadece ona yüklenmez. Özellikle kalın miktarı bir itibar meselesi hâline gelmişse bağlı olduğu bütün urug ve boy zümresinin kalın verecek olan aileye bir takım yardımlarda bulunması da âdettendir. Bu durum, eski dönemlerde aile meselesinden ziyade boyun saygınlık ve itibar anlayışından ileri gelir.

Erkek tarafının imkânlarına göre değişen kalın ödeme âdetinin zaman ve geçim kaynaklarına göre de farklılaştığı ve evrim geçirdiği görülür. Kalın bedeli maddi imkânlar çerçevesinde “çong bay”, “orte” ve “ayak” olarak sınıflandırılır. Çong bay yani zenginin ödemesi gereken kalın bedelinin 100 büyük baş hayvan (at, inek, deve) ile 1000 baş koyundur. Orte kalın için 50 büyük hayvan (at, inek, deve) ile 100 koyun verilir. Fakirlerin ise *ayak* olarak bilinen kalın bedeli olarak 25 büyük baş hayvan (at, inek, deve) ile 50 koyun ödemesi gerekir (Fielstrup 2002: 34). Ayrıca zengin ailelerin kalın miktarını *to-guzdap*² olarak ödeme geleneği vardır (Oruzbayeva 1978: 103).

Kırgız toplumunda kalının hayvan üzerinden tahsil edilmesi söz konusu dönemde halkın geçim kaynağını, ekonomik hayatını ve varlık durumunu da gözler önüne serer. Kalın verme miktarında birtakım pazarlıkların yürütüldüğü, durumu olmayanların en azından 5, 7 koyun; zenginlerin ise deveden başlayarak 9, 11 “*kara mal aydatuu*” (büyükbaş hayvan verme) âdeti çerçevesinde kalın verdiği görülür. Kara mal olarak bilinen büyükbaş hayvan sayısı 11, 13, 15’e kadar çıkabilir. Ayrıca kalının *tört tülük*³ olarak

verildiği de ifade edilir. Kırgız toplumu arasında önemli bir yere sahip olan 3, 5, 7, 9 gibi sayıların, kalın miktarının belirlenmesinde de ön plana çıktığı anlaşılmaktadır (Akmataliyev 1997: 11).

Kırgız toplumunda kalın olarak genellikle hayvan verildiği görülür. Bunu da ağırlıklı olarak *külük at* ve *koyun* teşkil eder (Biçurin 1950: 270; 333- 344; Genç 2006: 155). Özellikle konargöçer Kırgız hayatında kalının *külük at*⁴ olarak verilmesi ayrı öneme sahiptir. Ekim 1917 devrimi öncesi para ve buğdayın kalın bedeli olarak ödendiği de görülür. Kaşgarlı Kırgızlar arasında ise kalın olarak *cambı* yani “gümüş bar”lar ve yaklar verilir. Kalın olarak malın dışında köle verildiğine dair bilgiler de mevcuttur (Oruzbayeva 1978: 103). Bu bakımdan Kaşgarlı Mahmud’un Divanü Lûgati-t Türk adlı eserinde yer alan şu dördlük oldukça manidardır:

Tünğür kadhın buluştu

Kırkın takı koluştı

Emdi tışım kamaştı

Altı “Turumtay”ınmı (Atalay 1985: 110)⁵

“O benimle dünürlük etti. Kızımı istedi. Ben de ondan kızını istedim. Sonra bana gardetti. Turumtay adındaki kölemi aldı götürdü” (Genç 1997: 58).

Kırgız halkı arasında mümtaz bir yere sahip olan ve yakın yüzyıl öncesinde yaşamış olan Sarıbağış boyundan Cantay Manap’ın oğlu Şabdan Baatır (1839-1912) evlendirilirken kız tarafına kalın bedeli olarak 45 köle (Oruzbayeva 1978: 103) verildiği yönündeki bilgiler, eski dönemde Türk halkları arasında kalın ödeme şekli olarak bilinen köle verme uygulamasının yakın zamana kadar Kırgız toplumu arasında var olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir (Abramzon 2013: 112).

Kalın bıçuu veya ödenecek hayvan sayısını belirlemek için bir araya gelindiğinde erkek tarafı “*tört tülük maldan toguzdap berem!*” der. Bunun anlamı dört tür hayvandan dokuz adet vereceğidir. Bu durumda erkek tarafı dört farklı hayvan vermez, *cılkı tukumunan bir toguz* “yılki cinsinden bir dokuz” veya *töö baştağan bir toguz* “deveden bir dokuz” diyerek hangi türden ve kaç adet hayvan verebileceğini belirtir. Ayrıca bazı kız ailelerinin ahiret yoldaşlığı yapma düşüncesiyle, gönlünden ne geçerse vermesini söyleyerek kalın için verilecek olan hayvan sayısından bahsetmemesi de mümkündür. “Kudalık akırettik, köönüñdön çıkkandı ber” (Dünürlük ahiretliktir, gönlünden ne çıkarsa ver) der ve kalın için verilecek olan meblağ çözüme kavuşturulur (İsakov 2011: 99-100). Ayrıca kız aileleri kalının miktarı ve türü üzerinde pazarlık da yapabilir ve kalın miktarını koz olarak kullanarak bazı dayatmalara gidebilir. Erkek tarafına bazı şartlar ileri sürebilir (Akmataliyev 2000: 98-101). Kız tarafı kalını görücülere karşı silah olarak kullanabilir. Bu durumlarla, özellikle kız tarafının istemediği bir ailenin kızı talip olması ve görücü göndermesi durumunda karşılaşılr.

Kalın ve çeyiz arasında da sıkı bir ilişkiden söz edilir. Kalın miktarı çoğu zaman damadın ailesinin maddi durumuna göre şekillendiği için, gelinin çeyizinin de kalından az olmayacak veya denk olacak biçimde hazırlanması gerekir. Bu bağlamda kalın ve çeyiz âdeti birbirini bütünlükte. Burada ayrıca *kiyit*⁶ ve *ençi*⁷ hakkı önemli yer tutar. Nitekim düğün sonrası iki üç yıl içinde *ençi* olarak kızı gelin payı verilir ve *ençi* ve *kiyit birleştiğinde* kalına eşit hâle gelir. Aslında *kiyit* ile *ençinin* kalına denk getirilerek verilmesi, iki tarafın da söz konusu evliliğe eşit miktarda katkısı olması gerektiği düşüncesinden doğar. Zenginlerde *kiyit* miktarının yüksek olabildiği, *ençinin* de ilave edilmesi ile kalından fazla bir meblağ tutabildiği de görülür. Orta sınıf halk kesiminde ise *kiyit*, kalını geçmez. *Kiyit* elbise, kilim, halı ve ev eşyalarından oluşur. *Kiyitte* hayvan yer almaz. *Ençi* ise hayvandan oluşur. Kız istenip kalın miktarı belirlendikten sonra *ençi* hakkında herhangi bir söz

gündeme gelmez. Zira *ençi* kız ailesinin tercihine kalmış bir durumdur (Abramzon 1990: 236; Aynagulova 2006: 72). Kırgızlarda *sep* olarak bilinen kızın çeyizi de kalınla doğru orantılı olarak hazırlanır. *Seksen cılkı, segiz töö, septüü kızdın kalıngı* “seksen yıllık, segiz deve, çehizli kızın kalını” (Yudahin 1999: 334) denilerek hem kalın hem de çeyizin önemi üzerinde durulmuştur.

Kalın olarak verilmesi gereken mal veya paranın bazen her ailenin kolaylıkla karşılayamayacağı bir miktarda olması da kaçınılmazdır. Bu yüzden günümüzde olduğu gibi erkeğin söz konusu meblağı temin edebilmek için çok zahmet çektiği anlaşılır (Atalay 1992: 110). Kişiler, *Berdim sağa qalıñ/ emdi munı alıñ/emgäk menıñ/ bilıñ/ oyırar tünür baryalı* “Ben size kalın verdim, şimdi ise onu alınız, ıstırabımı biliyorsunuz” (Nadelyayev 1969: 412) diyerek kalın biriktirmek için çekmiş olduğu eza ve ıstırabı bu şekilde dile getiriyordu. Ayrıca gelenekte, kalına darılan yani kalın miktarını fazla bulan kişinin gelin giderken kızın başını açarak götürme durumuna da rastlanır.

“Altımış minge kız aldı” *Atmış bine kız aldı*

“Akça izdep taman bışardı” *Para aramaktan tabanları pişerdi*

“Alkı buzuk atanın” *Aç gözlü babanın*

“*Alkamı çoktoy kızardı*” *Boğazı kömür gibi kızardı* (Akmataliyev 1993: 47-48).

Kalın vermek için kişilerin zorlandığı ve bir takım tepkiler ortaya koyma durumu görüldüğü gibi özellikle maddi durumu iyi olmayan kimselerden, yetimlerden kalın istenmeden kızın verildiğine *kalınsız kız bolso da, kaadasız kız bolboyt* “kalınsız kız olsa da âdetsiz kız olmaz” denilerek kalın alınmadığına veya cüzi bir miktar talep edildiğine şahit olunur. Moğolistan’daki Suji yerinde bulunan kitâbelerde bu yönde bilgilerin yer aldığı da görülür. Ayrıca Kırgız ileri geleninin oğullarını evlendirdiği, kızlarını ise kalınsız verdiği yönünde bilgilere rastlanır (Eşiyev 2007: 164-165). Bu durum *Drevneturkskiy Slovar*’da (Eski Türk Sözlüğü) *qızımın qalıñsız bertim* (Nadelyayev 1969: 412); Yenisey Kitâbelerinde ise *Ebledim oğlumın, kızımın kalıngsız birtim* (Useyev 2011: 75) şeklinde geçer ve kişinin oğlan çocuklarını evlendirdiği, kız çocuklarını kalın almadan verdiği yönünde bilgilere ulaşılır.

Tarihî süreç içinde değişik şekil ve miktarlarda ödenmekte olan kalın âdetinin bugün Kırgız toplumu arasında aynı biçim ve anlayış içinde devam ettiği söylenebilir. Günümüzde Kırgız toplumu içinde kalının ağırlıklı olarak para şeklinde verildiği gözlenmekle birlikte kalın miktarının hayvan bedeli üzerinden tespit edildiği görülmektedir. Mesela, kalının para olarak belirlenmesi hâlinde kalın bedelinin en az bir yıllık alabilecek biçimde tespit edilmesi gibi. Bu gibi durumlarda yılkımanın erkek olmasına dikkat edilir. Bu durum, toplum üzerinde erkek ağırlığının; erkeğe verilen değer ve ataerkil uzantıların kalın inancı dairesinde dahi kendini hissettirdiğinin kanıtıdır. Ayrıca kalın türü Kırgızistan’daki bölgelerin sosyo-kültürel ve ekonomik durumu ile de yakından ilişkilidir.

Son zamanlarda düğün yemeği ve ikramlarda kullanılmak üzere kalın mahiyetinde *kürüç* “pirinç”, *kant* “şeker”, *kurut*, sabiz “havuç” gibi gıda mamullerinin yanı sıra tay pahta “pamuk” gibi ürünlerin verildiği görülmektedir. Bunun yanında, geçmişteki bozüy dikmenin yerine, bugün daire ve ev satın alma âdeti oluşmuştur.

Sosyolojik araştırmalar kalının Kırgız toplumu tarafından kabul gören bir âdet olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Evliliklerin %98,4’ünün kalın alıp verilerek yapıldığı, evlilerin 86,8% oranda kalın âdetini desteklediği anlaşılmaktadır. Yerleşim yeri özellikleri kıyaslandığında kırsaldan kente doğru gidildikçe kalın uygulamasında azalma görülmektedir. Eğitim özellikleri açısından kıyaslandığında, eğitim seviyesi yükseldikçe uygulamada düşüşler yaşandığı gözlenmektedir. Yaş özellikleri dikkate alındığında ise yaşlı kuşaktan genç kuşağa doğru uygulamada düşüş yer almaktadır. Her ne kadar yerleşim

yeri, eğitim ve yaş özelliklerine göre kalınlı ilgili farklı durumlar ortaya çıksa da bugün gelinen noktada kalın, Kırgız toplumunun her kesimi tarafından bilinen ve uygulanan bir âdet olarak etkisini sürdürmektedir (Ünal 2015: 434-435).

4. Kalın Verme Zamanı

Kalın geleneğinde kalın verme şekli ve zamanının da kendine özgü bir takım kıstas ve özelliklerinden bahsedilebilir⁸. Kırgız ailelerinde kalın verme zamanının düğün öncesi, düğün sırası ve düğün sonrası olarak belirlendiği, bunda bazı sebeplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Kalının düğün öncesi verilmesi, her şeyden önce kız tarafının kararından dönmesini önlemek, onu yükümlülük ve sorumluluk altına sokmak ve kızın başka yere verilmesinin önünü kesmek amaçlıdır (Karasaev 1995: 81). Zira nişanlı veya kalını ödenmiş bir kızın başka birine verilmesi veya kaçırılması hem kız ailesi hem de bunu alan veya kaçırana için büyük sorun teşkil eder. Eskiden halk nazarında bu kimseler hor görüldüğü gibi *ayıp* adı altında büyük cezai meblağlar ödemek zorunda kalırdı. Öyle ki bu kişilerin cezai işleme tabi tutulma ve hatta haklarında ölüm cezasına çarptırılma durumuyla karşılaşılabilir⁹. Kalının düğün öncesi alınma sebepleri arasında kız tarafının çeyiz hazırlayacak olması da vardır. Nitekim kız tarafına ödenen kalının gelin gidecek olan kız için harcanması gerekebilir. Bu da çeyiz ve düğün masrafları olarak kendini gösterir. Dolayısıyla kalın, çeyizin ve düğün hazırlıklarının başlatılması için düğün öncesinden alınabilir. Halk arasında bu durumda *tükünçö kızının kalıngın kün muruntan alıp koyuptur* “şu kişi kızının kalını günler öncesinden almış” denir (Akmataliyev 2000: 98-101). Kalının düğün öncesi ödenmesi âdetinin genellikle zenginler tarafından uygulandığı ileri sürülmektedir (Akmataliyev 1997: 11).

Kalın, düğün sırasında da verilebilir. Bu durumda düğün için kız tarafından izin alan erkek tarafı, düğün hazırlıklarına girer ve gelin alma sırasında genellikle hayvan olarak belirlenen kalın bedelini kızın babasına takdim eder. Bu bakımdan kalın verme zamanı, düğün süreciyle paralellik gösterir.

Bazı durumlarda kalının düğün, bir diğer ifadeyle gerdek gecesi sonrası ödendiği belirtilir (Taşiyev 2001: 6). Burada şüphesiz kızın bakire olup olmadığına ortaya çıkmasının beklenmesi, kalın ödeme zamanının belirlenmesindeki en önemli unsur olarak kendini gösterir.

Düğün izinin ve kızın alınması kalın bedelinin ödenmesiyle sıkı ilişki içindedir. Bu bakımdan her şeyin başı kalın olarak telakki edilir. Bu yönde bilgilere Yenisey Kitâbelelerinde rastlanabilir. Kitâbede Ak Satkın adlı kızın kalın bedelinin ödendiği ve onu alma zamanının geldiği belirtilir.

“Ak Satkın kızdın kalıñın bergen” Ak Satkın adlı kızın kalını verildi

“Aluuçu kündün uçuru kelgen” Onu alma günü geldi (Useyev 2011: 316)

Kalın bedelinin ödenmesi düğün merasiminin başlaması ve kızın götürülmesi anlamına gelir.

Kalın âdetine evlilik türleri içinde de rol biçildiği görülmektedir. Bunun başında bel kuda, “beşik kuda” (beşik kertme) ve “kayçı kuda” (berdel evlilik) gelmektedir. Kırgız toplumunda evliliğin geçmişteki en yaygın türleri arasında henüz doğmamış olan çocuklar için ebeveynleri tarafından dünür olarak söz kesme vardır (Zagryajskiy 1874: 162-163). Doğmamış çocuklar böylelikle birbirine “bel kuda” olarak bağlanmış olur. Ayrıca beşikteki bebekler için de söz kesilerek (beşik kuda) dünür olma durumu vardır. Her iki evlilik türünde de belli derecede kalın uygulamasının varlığı görülür. (Aynakulova 2006: 99; Abramzon 2013: 157). Bu ödeme uzun yıllar boyu, kızın gelin olarak damadın evine

girdiği zamana kadar uzayıp gider. Uzun yıllar boyunca bir hayli mal verilmiş olduğundan ve kız ailesi tarafından vazgeçme durumunda bunların toptan ödenmesi gerektiğinden, herhangi bir sebeple vazgeçme zorlaşır. Bunun yanı sıra *bel kudada* kalın ödemenin söz konusu olmadığı durumlar da vardır. Kozu Körpös ile Bayan Suluu¹⁰ destanında bel kuda ile yapılan evlilikte kalın ödeme geleneğine rastlanmaz. Karabay ile Sarıbay arasındaki konuşmada: “erkek ve kız çocuk doğduğunda bunları kalınsız evlendirelim” ifadeleri geçer (Abramzon 2013: 153). Buna benzer bir örneğe Manas Destanında da rastlanır. Sağımbay Orozbekov varyantında destan kahramanı Manas’ın beklediği çocuğunun gelecekteki evliliğiyle ilgili olarak Afgan Akunkan ile anlaşarak bel kuda olduğu görülür. Manas’ın Semetey adlı oğlu, Akunkan’ın da Ayçürök adlı kızı doğar. Bu çocuklar ant üzerine daha sonra birbiriyle evlenirler (Orozbekov 2014: 542-543). Evliliğin bu türü, geçmişte sadece Kırgızlar arasında değil, aynı zamanda Kazaklar, yarı konargöçer Özbekler, Tacikler ve Orta Asya’nın diğer halkları arasında yaygın olarak görülür (Potapov 1930: 49; Kislyakov 1959: 75-77).

Kayçı kuda olarak bilinen berdel evlilik, genellikle her iki taraftan kızların değişimiyle yapılan evliliktir. Burada düğün masraflarının, her şeyden önce kalının aza indirilmesi veya ortadan kaldırılması gaye edinilir (Abramzon 2013: 160). Özellikle yoksullar arasında kalın vermeden birbirinin kız kardeşleriyle veya yakınlarıyla evlenme türüne de rastlanır (Abramzon 2013: 465). Yoksullar arasında nadir de olsa alacağı kız için, kalın bedeli olarak kızın babasının evinde çalışma durumu da söz konusudur.

5. Kalının İade Edilme Durumu ve İnançlar

Kırgız toplumunda kalına ilişkin bir takım inançlar da meydana gelmiştir. Kızın doğumuyla başlayan süreç evlilik dönemi ve ölüm ile ilgili motiflerde devam edebilir. Kırgız ailesinde çocuğun doğumu sonrası cinsiyetiyle bağlantılı müjdeleme yolları vardır. Dünyaya gelen kız çocuğun *kırk cılkı* yani kırk yıllık olarak müjdelendiği görülür. Söz konusu yılki, kıza talip olunması hâlinde erkeğin ailesinden alınacak *kalın* miktarı ve kıza biçilen ekonomik değer doğum sonrasında dile getirilme şekli olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda *kırk cılkı* tabirinin yeni doğan kız çocuğunu kötü güçler olarak ifade edilen bir takım illetlerden korumak amacıyla söylenmesi de söz konusudur. Eski totemizm kalıntısı olarak bilinen bu uygulamanın inanç ve kalın olgusuyla bütünleştiği gözlemlenir (Ünal 2010: 130).

Kırgızlarda, kalın ile kızın namusu ve ahlakı arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığı da dikkati çeker. Erkek tarafınca, gerdek gecesi öncesi yaklaşık 40 metre büyüklüğünde bir çarşaf alındığı ve gerdek gecesi sonrası ak çarşafın kızın annesine götürüldüğü, hiçbir yerinin kirlenmemesi hâlinde bir diğer ifadeyle kan lekesi görülmediği takdirde annesinin yüzüne çarpıldığı, *kızın tuura tarbiyalay albadı* “kızı doğru terbiye edememiş” şeklinde ayıplandığı bilinir. Kızın bakire çıkması hâlinde *kızın uul törödü* “kızın oğul doğurdu” şeklinde müjdeleme durumuna rastlanır. Kızın bakire çıkmaması hâlinde kız tarafının kalın istemekten utandığı, erkek tarafın istememesi hâlinde, evliliğin boşanmayla sonuçlandığı görülür. Kırgız ailesinde kalın ile bakireliğin bir diğer ifadeyle ahlak ve namus olgusunun aynı değer bütünü içinde ele alındığı müşahede edilir. Alınan kızın bakire olmaması hâlinde, kalın çoğu zaman iade edilir veya eşler boşanır. Boşanmadığı takdirde kız ailesi tarafından ayıp bedeli ödenir (Soltonoyev 1993: 9).

Boşanmaların ve ayıplamaların yaşanmaması için kızın böyle bir hâlinin olması durumunda, kız isteme sırasında vaziyetin anlatıldığı, kabul etmeleri hâlinde bazı yerlerde kasa dolusu olarak getirilen içkinin bir şişesinin eksik teslim edildiği, bunun kızın bakire olmadığına işaret ettiği anlaşılır (Taşiyev 2001: 6). Erkeğin gerekçesiz yere ilk gece sonrası kızı almayacağını bildirmesi hâlinde kalın ve her şey dâhil olmak üzere bütün eşyalar

kız babasında kalır. Bu bağlamda kalının iade edilme durumu kız babasının insafına ve insiyatifine kalmıştır (Fielstrup 2002: 34-36). Konu ile ilgili duruma Kaşgarlı Mahmud'un eserinde de rastlamak mümkündür. Eserde *kaling berse kız alır* yani "başlık veren kız oğlan kız (yani bakire) alır" demek suretiyle kalının önemi üzerinde durulur. Bu sözden, XI. yüzyıl Türk ahlak telakkisinde de gelin olarak alınacak kızın bekâreti konusuna önem verdiği anlaşılmaktadır (Atalay 1985: 371; Genç 1997: 58).

Ölüm hadisesi sonrasında dul kadının ve dul erkeğin yeniden bir hayat kurma ihtiyacı duyduğu hâllerde kalın konusunda bir takım kıstaslara dikkat edilmesi gerekir. Dul kadının başka biriyle evlenmesi hâlinde ölen kişinin (erkek tarafı) yakınları evden ayrılmış olan dulun *törkün*¹¹ olarak ifade edilen ailesinden *cetim akı* "yetim hakkı" talep eder. Bu durum kalının tekrar verilmesinden başka bir şey değildir ve genellikle dul kadının ikinci defa bir başkasıyla evlilik yapması ve dul kadının ailesinin kalın almasıyla alakalıdır. Dul kadının ailesi *cetim akı* vermediği takdirde ölen kocanın yakınları *ölgöndön ölüü, tirüüdön tirüü acıradık, eç bolbogondo cetim akıbızı ber* "ölenen ölü, hayattakinden diri ayrıldık, hiç değilse yetim hakkımızı ver" derler. Dul kadın tarafının razı olmaması hâlinde ölen kocanın yakınları beye kadar çıkararak şikâyetle bulunur. *Cetim akı* alınmadan ortaliğin yatışmadığı görülür. Yenge olan ölen kişinin dul karısı bu kardeşlerden biri ile evlenmeye razı olmazsa ya da kardeşler yengeyi eşliğe kabul etmezse yahut dul kadın başka biriyle evlenmek isterse mal mülksüz ve çocuksuz olarak *kerege*¹²'nin gözünden geçerek yalnızca *kara başı* ile gidebilir denir¹³. Dul kadın için *çıgıştk kılıp ketti* "başına buyruk davrandı, çıkışlık etti" veya *attap ketti* "hiçbir şey durduramadı, atlayıp gitti" ifadesi kullanılır (Ünal 2010: 308-309). Bu bağlamda kalın geleneğinde miras kaidelerinin izlerine rastlanır. Kalın müessesesinin aynı zamanda hayvancılıkla uğraşan Orta Asya'daki Türkler arasında miras ile ilgili kaideleri kesinleştirdiği ve bağladığı da yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ailedeki kişiler arasında, gelin ve çocukları üzerinde bir miras hakkı doğduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan büyük kardeşin ölmesi hâlinde, dul kalan karısıyla kardeşlerden birine, genellikle küçük kardeşe nikâh düştüğü ileri sürülür (Fielstrup 2002: 34, 168; Abramzon 2013: 181, 465, 616; Tavkul 1995: 20-23; Ögel 2001: 256-257).

6. Kalınla İlgili Toplumsal Algı

Kırgız toplumunda kalın âdeti sadece ailenin ekonomik durumunun değil aynı zamanda talip olunacak kızının maddi durumunun da göz önünde bulundurulmasını gerekli kılar. Halk arasında *teng tengi menen, tezek kabı menen* "dengi dengi ile tezek kabı ile", bir diğer ifadeyle "davul bile dengi dengine çalar" ifadesi Kırgız aile anlayışında herkesin maddi olanakları nispetinde kız alabileceğini vurgular mahiyettedir. Böyle olmadığı zamanlarda özellikle erkek tarafının kalın ödenmesi aşamasında bir takım sıkıntılara maruz kaldığı da alenen görülmektedir. Böyle durumlara mahal vermemek için kıza dünürücü gelen kimselerin gönlünün hoş tutularak geri gönderildiği görülür. Ailenin kızını vermek istemediği durumlarda kalın bedelini yüksek tutma yoluna gidilir. Ayrıca bu, kızın oğlanı beğenmemesi üzerine de başvuru bir yöntemdir. Bununla birlikte ailelerin kızlarına zengin talipler aradığı ve tercihlerinin bu yönde olduğu da gözlemlenir. Bu anlayış çerçevesinde bazı ailelerin kızlarını sırf zengin diye yaşlı ve ihtiyar kimselere verdiğinden bahsedilir. *Çalga ketken kızdın armanı* "İhtiyarla evlenen kızın ukdesi", *Malga ketken kızdın armanı* "Mal karşılığı satılan kızın ukdesi" gibi türküler kızın duyduğu memnuniyetsizliği ve mutsuzluğu dile getirir (İsakov 2011: 98).

Kızın anne babasının maddi durumunun iyi olması hâlinde, kalının yetersiz olmasına bakmaksızın kızın kocası için *örgöö kötörüü*¹⁴ yapabilir. Bu durumda kız tarafının çeyiz hazırlanması aşamasında her şeyi inceden inceye hesap ettiği ve hiçbir şeyi esirgemediği

görülür (Abdiyev 1999: 7). Kalın verme ve almada ilk amaç yeni ev kuran gençlerin *tütün bulatuu* olarak ifade edilen ocak tütürmesidir. Bununla birlikte evlenmek isteyen kimse-siz veya yetimlerden kalın alınmamakla birlikte kız ailesi tarafından çeyizleri hazır edilir. *Kız kalınsız bolso da kaadasız bolboyt*¹⁵ inaniş ve anlayışının buradan geldiği ileri sürülebilir.

Kalın ve kız kaçırma arasında da ilginç bir ilişki söz konusudur. *Kız ala kaçuuda* yani “kız kaçırma”da, görücü olarak gidilen kıza verilecek *kalın tölöö* miktarının fazla gelmesi ve kalının bir miktarının ödenmesi akabinde erkeğin kıza kaçırma âdetine rastlanır. Kız kaçırmadaki en önemli gerekçe kalının ucuza getirilmesi olarak değerlendirilir. Kız kimin elinde ise o taraf daha ağır basar ve üstündür. Kaideler genellikle o tarafça belirlenir (Fielstrup 2002: 16). Bununla birlikte gelin ve damadın babası olan dünürlerin anlaşması ve kalının bir kısmının ödenmesi akabinde kızın babasının akdinden vazgeçmesi ve kızını başkasına vermek istemesi hâlinde de kız kaçırma olgusu gerçekleşir. Kimi zaman kaçırılan kızın karşı tarafla evlenmesine rıza gösterilmemesi, evlenmemesi için baskı yapılması, kavga ve bağrışmalar yaşanmasına neden olmaktadır. Böyle durumların genellikle kalın bedelini yükseltmek ve toplum tarafından tepkisiz kalmakla suçlanmak için gerçekleştirildiği ileri sürülür (Polat 2005: 142).

Kırgız toplumunda son zamanlarda yaygın bir hâl alan kız kaçırmanın tarihi bir geçmişle beraber, toplum tarafından itibar görmediği ve uygulansa bile bir takım ekonomik ve hukuki külfetlerinin olduğu aşikârdır. Günümüzde kız kaçırma olaylarının kalın miktarının pahalı olmasına indirgenmesine karşılık, âdet üzere kız kaçırma durumu, önceleri ancak kızın rızasıyla ve kabulüyle gerçekleşmekteydi (Cumagulov 1960: 32). Sonuç olarak, kız kaçırma geleneği kalın açısından değerlendirildiğinde, kızın kaçırılmasının erkek tarafını kalın ödemekten alıkoymadığı da ortadadır (Abramzon 2013: 381).

Sonuç

Kırgız toplumunda evlilik olgusunun temelini oluşturan kalın âdetinin köklü bir ma-ziye sahip olduğu görülür. Tarihi süreç içinde anlayış ve algı kalıplarını devam ettirmiş olan kalının toplumun aile ilişkileri, hukuk ve ahlak kaideleri ile inançlarına açık olarak nüfuz ettiği anlaşılır. Bu bakımdan kalının, ailenin kuruluşunu ve geleceğini düzenleyen bir tür garanti olduğu iddia edilebilir. Sovyetler Birliği döneminde uygulanan yasaklamalara ve cezai işlemlere bakmaksızın el altından sürdürülen kalın geleneği, bugün dahi Kırgız toplumunda kabul gören ve uygulanabilirliği açısından varlığını devam ettiren eski geleneklerden biri olma özelliğini korumaktadır.

Kalın bedelinin yüksek olması veya kız tarafının mahsus olarak kalın bedelini yüksek tutmasının sonucunda gençlerin evliliğine engel olunması veya geciktirilmesi; kalın meblağının yüksek olması sebebiyle kız kaçırılmaların yaşanması; kalın almak uğruna genç kızların istemediği kişilerle evlendirilmesi ise kalının olumsuz yönleridir.

Sosyal ve ekonomik değişim ve gelişmeler, kalının türünde farklılaşmalara sebep olduğu gibi, ailenin geçim kaynakları ile kalın türünün doğrudan bağlantısı da söz konusudur. Geçmişte hayvan üzerinden verilen (yılıklı, deve, inek, koyun-keçi) kalınının günümüzde ağırlıklı olarak para şeklinde verilmesi, bunun bariz göstergesidir. Bu yönüyle halkın geçim tarzıyla birlikte, hayat görüşünde kalının türü ile ilgili bir takım değişikliklerin yaşandığı söylenebilir.

Kırgız toplumunda geçmişte boy nizamı çerçevesinde halledilen kalın ödemesi, daha sonraları aile efradı tarafından ödenirken günümüzde aile bireyleri veya sırf damadın babası tarafından karşılanır durumdadır.

Kalın âdetine tarihi süreç içinde bel kuda, beşik kuda ve kayçı kuda gibi evlilik türlerinde rastlamak mümkündür.

Kırgız toplumunda kalın, geçmişte olduğu gibi günümüzde de “kalınsız kız bolso da, kaadasız kız bolboyt” düşüncesiyle varlığını sürdürmektedir

NOTLAR

1. Kırgız toplumunda *küing* tabiri *köle kadın* ve *cariye* anlamına gelir; *salık* ise vergi ve ödeme bedeli, halktan toplanan paradır (Abduvaliyev 2009: 846, 1068). Manas Destanı'nda Cakıp Han'ın Manas için düdürcü olduğu Kanıkey'in kalın miktarının yüksek olması sebebiyle halkına *salık* saldığı görülür (Abramzon 1990: 234; Radlov 1885: 94-95) *Yozgat* yöresinde *günsalık* olarak bilinen kalının, Kırgızca'daki *küing* ve *salık* tabirinin birleşmesiyle oluşan terimle aynı olduğu düşünülebilir (Ünal 2015: 283).
2. Toguzdap: Toguzdap geleneği kalının dokuz hayvan veya çeşitli hayvanlardan oluşacak şekilde dokuz tane verilmesidir. Ayrıca toguzdap vergi, ceza, kalın, saygınlık ve mükâfat olarak verilen malın miktarı ve özelliğini belirtir. Dokuz hayvanın (toguz mal) bir kaç türü vardır. Her bir hayvan türünden birer tane alarak sayıyı dokuz tamamlama uygulaması yanında sadece bir hayvan türünden dokuz adet verme şeklinde de görülür (Abduvaliyev ve Akmataliyev 1999: 1189).
3. Tört tülük: deve, yılki, inek ve koyun-keçiden oluşur. Kalının dört deve, dört yılki, dört inek, dört koyun veya keçi olarak verilmesidir. Yahut dört tülük olarak belirtilen hayvanlardan birer tane verilmesidir (Yudahin 1999: 780).
4. Külük at: Hızlı koşan at cinsi.
5. Söz konusu durum Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugâti't-Türk adlı eserinde şu şekilde geçer: “Dünür, kayın buluştu; kızlarını da birbirinden istediler. Şimdi dişim kamaştı. Turumtay'ımı aldı. Gadre uğrayan bir adamı anlatarak diyor ki: O benimle dünürlük yaptı, kızımı istedi, ben de ondan kızımı istedim. Sonra bana gadretti Turumtay adındaki kölemi aldı, götürdü; bu yüzden dişim kamaştı”(Atalay 1985: 110).
6. Kiyit: Dünürlerin ilk defa bir araya geldikleri sırada birbirlerine giydirdikleri veya verdikleri eşya türünde hediyeler.
7. Ençi: Kişinin mülkiyetinde olan mal mülk; pay. Dügün sonrası baba evini ziyarete giden kıza ençi olarak gelin payı verilir. Bu pay iki üç yıl içinde verilebilir. Kıza daha sonra baba vefat ettiğinde miras payı verilmez, miras erkek çocuklar arasında kalır.
8. Kırgız toplumunda kalın verme veya kalın ödemesi eskiden boy nizam kapsamında halledilmektedir. Bunda her bir erkek bireyin boyun güvenliğinden, çoğalmasından, savunmasından, zenginleşmesinden sorumlu olması etkilidir. Bu da boyya mensup çocuğunun evlilik sırasında desteklemesini ve yardım edilmesini gerekli kılmaktadır. Evlilik, erkek tarafı için yeni sosyal, kültürel ve ekonomik katkı demektir. Nüfusun artması anlamına gelir. Bu durum, boy ve sosyal dokunun değişmesiyle birlikte sekteye uğramış, parçalanma ve bölünmelerle kalın ödeme hâli, her ne kadar aile efradında ve bireyleri arasında yardımlaşma olarak devam etse de bugün itibarıyla bütün yük evlenecek olan erkek çocuğun babasının omuzlarına yüklenmiştir.
9. Kalın ile ilgili âdet kapsamında kız kaçırma ile ilgili olarak bir takım cezalandırmalar söz konusudur. Eskiden *eriştik aybı* olarak ifade edilen bu cezanın *ayıp ştrafi* ”ayıp bedeli” olarak tahsil edildiği görülür. Nişanlı veya sözlü olan ya da kalın bedeli ödenmiş kızın kaçırılması yahut kendi rızasıyla kaçması hâlinde kızın baba tarafından sözlüsü kaçırılan erkek tarafına ayıp bedeli ödenir. Sağımay Orosbekov hadisesinde olduğu üzere din görevlisinin oğluna kaçan kızın ailesinin ve kaçıranın kişinin ayıp cezasına çarptırıldığı görülür. Kaçan kızın babası, kızın sözlü olması dolayısıyla erkek tarafa 6 deve, 5 yaşta 15 at, 4 yaşta 15 at, 3 yaşta 15 at, 2 yaşta 15 at, 60 kaftan ile bir takım önemli eşyaların yanı sıra 60 koyun ve 60 ruble ödemek zorunda kalır. Din görevlisi görevinden alınır. Ayrıca *manap* ve beylere 27 at ve 3 deve ayıp cezası ödenir. Ayıp bedeli ödenmediği takdirde kızın anne babası ile kızı kaçırın kişinin anne babasının cezaya çarptırılarak öldürüleceği belirtilir (Fielstrup 2002: 25). *Alıp kaçuu* çerçevesinde bazı zamanlar *kayınduu kız*'ın yani “nişanlı veya sözlenmiş kız”ın kendi isteği dışında kaçırılma olaylarına da rastlanır. *Eriş buzuu* kapsamında değerlendirilen bu hadise büyük olayların çıkmasına dahi sebep olabilir. Bu işi yapan kişi *eriş buzuu* gerekçesiyle sert cezalara çarptırılır. *Kayınduu kızın* kaçırılması bütün boyun onur ve namusunu ilgilendirir. Dolayısıyla kayınduu kızın alıp kaçılması hâlinde *üç-tokuz*, *ayıp* bedeli olarak verilir. Öte yandan söz konusu kızı manapın kaçırması, kızı rızası dışında kaçırma ve evliliğe zorlama, Kırgızistan Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nun 175,176,177. maddeleri kapsamında cezai işleme tabi tutulmaktadır. 175. madde bir kişiyi iradesi dışında kaçırmanın III. kategoriye göre mahkûm edileceğini belirtmektedir. Bu kanuna göre kişi 5 ila 7,5 yıl arasında hapis cezasına çarptırılabilir. 18 yaşını doldurmamış bir kişiyi fiilen evlenmek veya iradesi dışında evlenmek amacıyla kaçırarak IV. kategoriye göre para cezası ve hapis cezası ile cezalandırılmaktadır. Kişi 7,5 yıldan 10 yıla kadar hapis cezasına çarptırılabilir. 18 yaşından küçük suçluların 80-100 bin som, yetişkin suçluların ise 180-220 bin som para cezasına çarptırılacağı da belirtilmektedir (Kırgız Respublikasının Cazık Kodeksi).

10. Akademik V. V. Radlov kaydettiği manzumenin versiyonuyla ilgili şu bilgileri paylaşır: İki zengin, Sarıbay ve Karabay birlikte geyik avına çıkar. Birbiriyile sohbet etmeye koyulurlar. Evde hamile eşlerinin kaldığından bahis geçer. Bu iki arkadaş aralarında kurmuş olduğu dostluğu perçinlemek için ana rahmindeki çocukları evlendirmek isterler. Kendi aralarında “Her kimde kız ve erkek olur, o zaman düğün olalım” şeklinde ant verirler. Karabay’ın kızı, Sarıbay’ın oğlu olur. Fakat Sarıbay hayatını kaybeder. Karabay ise yeni dostunun ölümünü kötülüğe yorarak kızını yetime vermek istemez, başka bir yere göçmek zorunda kalır. Karabay, Kalmak Kodar’a yardım için kızı Bayan Suluu’yu vermeyi taahhüt eder. Bu sırada vefat eden Sarıbay’ın oğlu Kozu Körpös sözlendiğini annesinden öğrenir, eşini aramaya koyulur. Kızın babasının köyüne gelir. Koyun bakıcısı olarak burada bulunduğu sırada kızla buluşur. Kodar, gençlerin birbirini sevmesi ve kaderlerini çizme niyetlerini öğrenince Kozu Körpös’ü öldürür. Bayan Suluu da Kodar’ı öldürerek intikam alır. Sonrasında Bayan Suluu sevgilisi Kozu Körpös’ün mezarı başında canına kıyar (Radlov 1870: 223).
11. Törkün: Kızın (gelinin) kendi akrabaları.
12. Kerege: Boz tüy duvarını oluşturan, eğrilmiş sırıklardan yere kadar olan dörtgen gözenekli eğri ağaç duvar, ağaç kafes (Abduvaliyev ve Akmataliyev 1999: 695).
13. Kalın ödeme ailenin yükümlülüğünde olmakla birlikte ödenen kalında sadece evlenen kişinin ailesinin hakkı ve payı yoktur. Aynı zamanda söz konusu kalında ailedeki herkesin bir payı ve miras hakkı olduğu ileri sürülebilir. Belki de bu yüzden erkeğin eşini evden kovmadığı, kadının da kocasını bırakıp kaçmadığı söylenebilir. Kalının miras olasılığına ilişkin olarak Kırgız ailesinde görülen dul kadın ve baldızla evlenme âdetinin bu anlayışın uzantısı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ölen kardeşin karısını alma geleneği miras hukuku bakımından da önem arz eder. Bu bakımdan kalını verilen gelin koca ailesinin artık bölünmez bir bireyi ve üyesi durumuna yükselir ve o ailenin malı hâline gelir. Dolayısıyla geleneksel bir hâl alan kalının, boşanmaların önündeki en büyük engel olduğu söylenir. Ancak karşılıklı anlaşma yoluyla boşanmalar gerçekleştirilebilir (Fielstrup 2002: 34).
14. Örgöö körtörü: Yeni evliler için dikilen çadır; Gelinin köyünde evlenenler için dikilen hususi çadır (Abduvaliyev 2009: 1025).
15. Kırgız toplumunda evlilik olgusunun değerleri, “kalın” ve “kaada” (gelenek) ile bütünleşmiştir. Bu bağlamda kalın, evliliğin maddi değerini; kaada ise manevi bir parçasını oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle kalın evlenecek erkek tarafından giyecek olan kızın aile tarafına verilen hayvan ve elbise türü eşyalardan oluşan maddi bir olgu olarak karşımıza çıkar. Kaada ise, evlenecek kız ile ilgili gerçekleştirilen âdetlerin bütünüdür. Söz konusu uygulamalar geleneksel evliliğin temelini oluşturur. Bazı durumlarda bu bütünün tam olarak uygulanmadığı da görülür. Evlilik olgusu içinde halkın manevi değer olan kaadayı ön plana çıkardığı anlaşılır. Bu kapsamda kız kaadası denilerek bütün uygulamalar eksiksiz olarak yerine getirilmeye çalışılır.

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

- Abdiyev, T. “Kalın Kaadası”. *Kırgız Tuusu* №107:7, (1999).
- Abduvaliyev, İ. ve A. Akmataliyev. *Kırgız Tilinin Sözdüğü*. Bişkek: Avrasya Press, 1999.
- Abramzon, Saul. *Kırgız i lh Etnogenetiçeskiye i Istoriko-Kulturniye Şvyazi*. Kırgızistan: Frunze, 1990.
- _____. *Kırgız cana Kırgızstan Tarihi Boyunça Tandalma Emgekter*. Bişkek: Turar, 2013.
- Akgündüz, Ahmet. “Başlık”. *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 1992, ss. 131-133.
- Akmataliyev, Abdıldacan. Er Töştük: Epos. El Edebiyatı Seriyası 2. Bişkek: Şam, 1996.
- _____. “Cuuçu Tüşüü Kaadası”. *Zaman Kırgızstan* №26: 11, (1997).
- _____. *Kırgız Adabiyatı Tarih cana Mezgil*. Bişkek: Avrasya Yayınları, 2010.
- Akmataliyev, Amantur. *Baba Saltı, Ene Edebi*. Bişkek: Bütkül Soyuzduk Çaştar Kitep Borboru Birikmesi Balasagin Filiali, 1993.
- _____. *Kırgızdn Köönörbös Döölöttörü*. Bişkek: Şam, 2000.
- Akobirov, S. F. *Özbekça-Ruşça Lugat*. Moskova: Horiciy vf Milliy Lugatlar Davlat Naşriyatı, 1959.
- Auezova, Zifa-Alua. *Mahmud al-Kaşgari. Divan Lugat at-Turk*. Almatı: Dayk-Press, 2005.
- Aynakulova, Gülnisa. “Kırgızlarda Evlilik ve Evlenme Törenleri”. *Milli Folklor* 72 (Kış 2006): 95-106.
- Biçurin, Nikita. *Sobraniye Svedeniy o Narodah, Obitavşih v Sredney Azii v Drevniye Vremena*. Moskva/Le-ningrad: İzdatelstvo AN SSSR, 1950.
- Cumagulov, A. *Semya i Brak u Kirgizov Çuyskoy Dolini*. Frunze: İzdatelstvo AN Kirgizskoy SSR, 1960.

- Çetindağ, Gülida. "Kazak Türklerinde Evlenme Geleneğine Bağlı Olarak Gerçekleştirilen Hediye Alışverişi Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor* 76 (Kış 2007): 218-231.
- Eşiyev, Asilbek. *Orto Türk Doorundagi Pedagogikalık Oylor*. Bişkek, 2007.
- Fielstrup, Fedor. *İz Obryadoboy Jizni Kirgizov Naçala XX. Beka*. Moskva: İnstitut Etnologii i Anntropologii İm. N. N. Mikluho-Maklaya, 2002.
- Genç, Reşat. *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1997.
- Gönen, Sinan. "Türk Kültüründe Kız Kaçırarak Evliliğinin Köy Seyirlik Oyunlarındaki İzleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (Bahar 2011): 45-55.
- Güvenç, Bozkurt. "Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kız-Kaçırma, Kuma ve Amca-Kızı Evliliği". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (1993): 43-48.
- İsakov, Baktıbek. *XX. Yüzyılın Başından Bugüne Kadar Son-Köl'deki Yayla Hayatı*. Yayınlanmamış doktora tezi. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Karasaev, Husein. *Nakil Sözdör*. Bişkek: Şam, 1995.
- Karatayev, Olcobay ve Eraliyev, Salaydin. *Kırgız Etnografyası Boyunca Sözdük*. Bişkek: Biyiktik, 2005.
- Kartaeva, Tattigül. "Sır Bölgesi Kazaklarının Evlilik Törenleri Üzerine Bir Değerlendirme (19 yy. – 20. yy. Başları)". *Millî Folklor* 104 (Kış 2014): 167-179.
- Kaşgarlı, Mahmud. *Divanü Lügat-İt-Türk Tercümesi* (Çeviren: Besim Atalay). Cilt II,III., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.
- Kazmaz, Süleyman. "Halk Hukukunda Evlenme Sözleşmesi". *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, 1992, ss. 177-185.
- Kınacı, Cemile. *Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik (1925-1991)*. Ankara: Bengü Yayınları, 2016.
- Kırgız Respublikasının Cazık Kodeksi. "Üy-bölö Mamilelerinin Saltlarına cana Caşı Cetelekterdin Kızıkçılıklarına Karşı Kımıştar" (10 Mart 2021) 21 Nisan 2021. <<http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ky-kg/111527>>
- Kislyakov, Nikolay. *Semya i Brak u Tadjikov. Po Materialam Kontsa XIX- Naçala XX Veka*. Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1959.
- _____. *Oçerki po İstorii Semi i Braka u Narodov Sredney Azii i Kazahstana*. Leningrad: İzdatelstvo Nauka, 1969.
- Levitskaya, L. S., ve Diğerleri. *Etimologičeskiy Slovar Turkskiy Yazıkov. Obşeturkskiye i Mejturkskiye Leskiçeskiye Osnovi na Bukvi "K", "K"*. Moskova: Yazıkı Russkoy Kulturu, 1997.
- Nadelyayev, Vladimir ve Diğerleri. *Drevneturkskiy Slovar*. Leningrad: İzdatelstvo Nauka Leningradskoye Ot-deleniye, 1969.
- Orozbak Uulu, Sagımbay. *Manas*. II-Kitep. Frunze: Kırgız SSR İlimder Akademiyası Til cana Adabiyat İnstitutu, 1980.
- Orozbakov, Sagımbay. *Manas Baatırdık Epos*. 8. Cana 9. Kitep. Bişkek: Turar, 2014.
- Oruzbayeva, B. Ö. *Kırgız Sovet Entsiklopediyası*. Tom 3. Frunze, 1978.
- Ögel, Bahaeddin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, 2001.
- Polat, Kemal. *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Potapov, Leonid. "Materialı po Semeyno-Rodovomu Stroyu u Uzbekov Kungrad". *Nauçnaya Mısl* 1 (1930): 37-52.
- Radlov, Vasiliy. *Obraztsı Narodnoy Literaturı Turkskiy Plemen Jivuşih v Yujnoy Sibiri i Dzungarskoy Stepi*. Çast III., Kirgizskoye Nareçiyeye. Sankt-Peterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1870.
- _____. *Obraztsı Narodnoy Literaturı Severnih Turkskiy Plemen*. Çast V., Nareçiyaya Dikokamennih Kirgizov. Sankt-Peterburg, 1885.
- Soltanoyev, Belek. *Kızıl Kırgız Tarihi*. I-Kitep. Bişkek: Uçkun, 1993a.
- _____. *Kızıl Kırgız Tarihi*. II-Kitep. Bişkek: Uçkun, 1993b.
- Stroilov, L. "Afgandık Kırgızdar". *Kırgızdar*. Tom 1. Bişkek, 1993.
- Şakirova, G. "Kız Kalımsız Bolso da, Kaadasız Bolboyt". *Kırgız Ruhı* №46:6, (2004).
- Taşıyev, A. "Kalından Baası". *Kırgız Tuusu* №37, 6, (2001).
- Tavkul, Ufuk. "Kafkasya Toplumlarında Başlık Geleneği". *Kırım Dergisi* 4 (1995): 20-23.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Tezcan, Mahmut. "İlkel Topumlarda Başlık Parası". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1 (1976): 415-426.
- Türkdoğan, Orhan. "Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması". *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi, 1976, ss. 315-361.
- Türkmen, Fikret. "Er Töşük Destanındaki Stereotip Motiflerin Analizi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* cilt: VI (2005-1): 235-239.

- Useyev, Nurdin. *Enisey Cazma Estelikleri Leksikası cana Teksteri*. Bişkek: Turar, 2011.
- Ünal, Ali. *Günümüz Kırgız Toplumunda Doğum-Ölüm Gelenegi ve Bunun Tarihi İzleri (Narın Bölgesi Örneği)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- _____. *Üy-bülö Maseleleri Sotsiologiyanın Küzğüsündö*. Bişkek: Maxprint, 2015.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. "Er Töştük Anlatısının Kırgız Sahasına Ait Nesir Varyantları". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi* cilt 4, 11 (Ekim 2015): 81-113.
- Yıldız, Naciye. *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: TDK Yayını, 1995.
- Yudahin, Konstantin. *Kırgızça-Orusça Sözdük*. Bişkek: Şam, 1999.
- Yunusaliyev, Bolot. *Manas*. I- Kitep. Frunze: Kırgızmbas, 1958.
- Zagryajskiy, Grigoriy. "Kara-Kırgızı". *Turkestanskiye Vedomosti* 41 (1874): 162-163.

TÜRK HALK DÜŞÜNCESİNDE BEKÂRET SEMBOLÜ OLARAK BAL *

Honey as A Symbol of Virglnlty In Turkish Folk Thought

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ABALI**

ÖZ

Gerek bedensel bir ihtiyaç gerek de üreme kaygısının tek çözümü olması noktasında cinsellik, tüm canlılarda olduğu gibi insanlar arasında da vazgeçilemeyen dürtülerden biridir. Fakat insan cinselliğini diğer canlılardan ayıran bir nokta bulunmaktadır ki bu da çeşitli sosyal normlar aracılığıyla aktif cinsel yaşamın evlilik kurumuna bağlanması ve bazı durumlarda katı kurullarla kısıtlanması noktasında tezahür eder. Birçok toplumda bu yasa, özellikle kadın cinselliği bağlamında daha tutucu bir hâl almaktadır. Ataerkill toplum yapısının da etkisiyle sosyoekonomik endişeler neticesinde ortaya çıktığı düşünülen bu kısıtlama, bekâret olarak adlandırılmaktadır. Toplumsal yaşamda, aile kuracak erkeklerin soy ve miras devamının sağlanması kaygısıyla kadının evlilikten önce cinsellikle tanışmasının tamamen önüne geçen bakirelik, dinî ve ananevi kurullarla da desteklenerek sosyal bir norm suretinde insanlığın ortak bir değeri hâline getirilmiştir. Bakirelik, yüzyıllar boyunca sosyal bir gerçek olsa ve inanç-gelenek bağlamında ele alınan bir gereklilik şeklinde algılansa da sonraki nesillere aktarılması noktasında da bazı kısıtlamalar söz konusu olmuştur. Nitekim bu olgu, cinsellik ile ilgili diğer kavram ve durumlar gibi birtakım sansürlemelere uğrayarak toplumların kolektif bilinçaltında bastırılmıştır. Bilinç düzeyine çıkması psikolojik mekanizmalar tarafından engellenen bekâret ile ilgili bu zihinsel kısıtlamalar, toplumların kimi folklor ürünlerine aksetmiş; fakat bu yansıma çeşitli sembol ve imgelerle dile getirilebilmiştir. Yiyecek ile şehvet arasında mevcut olduğu iddia edilen ortak nitelikler bağlamında, dünya üzerindeki çeşitli toplumların sosyokültürel ve folklorik yaşantısında cinsellik ile ilişkilendirilen bal, Türk'ün bilinçaltında ise daha dar bir kavram alanına dâhil olarak bekâretin sembolik ifadesi hâline gelmiştir. Balın Türk halk düşüncesinde kadın cinsel saflığının bir temsili olduğu tezi üzerine temellendirilen ve bu iddiayı kanıtlarıyla ispat etmeyi amaç edinen bu çalışmada, söz konusu iddianın somut delillerine yer verilmiş ve sözlü gelenek unsurları bütüncül bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Türk düşüncesinde dünyasından beslenen mani, türkü, masal, halk hikâyesi, efsane ve evlilik ritüelleri ile halkın bilinçaltındaki cinsel sembollerini dizelerine nakşeden halk ozanı Karacaoğlan'ın şiirleri üzerinde psikanalitik bir çözümlemenin yapıldığı çalışmada, balın sembolik bir kavram olarak yer aldığı sözel ve eylemsel yaratmalar arasında somut bir ilişkinin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu ilişki, belirlenen bal sembolünün bekâretle ilgili daha özel durumlarının tüm ürünlerde de geçerli olmasına dayanmakta ve bu da cinsel saflığı temsil eden balın, Türk halk düşüncesinde imge bütünlüğüne sahip olduğunu göstermektedir. Yapılan inceleme ve çözümlemeye göre bal figürü, iletişimsel yönü olan ve birey ile toplum arasındaki etkileşimde derin anlama sahip bir semboldür. Böylece çalışmada, bünyesinde bal imgesini barındıran kimi folklorik yaratmalar ile toplumsal uygulamaların anlamlandırılması, yorumlanması ve analiz edilmesi noktasındaki bazı eksiklikler giderilmiş; söz konusu halk bilgisi ürünlerine yeni bakış açıları kazandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Halk düşüncesi, cinsel simgecilik, yiyecek sembolizmi, bal, bekâret.

ABSTRACT

Sexuality is one of the indispensable impulses among humans, as it is in all living things, at the point of being both a physical need and the only solution to reproductive anxiety. However, there is a point that distinguishes human sexuality from other living things, which manifests in the fact that active sexual life is linked to the institution of marriage through various social norms and in some cases restricted by strict rules. In many societies this ban becomes more conservative, especially in the context of female sexuality. This restriction, which is thought to arise as a result of socioeconomic concerns with the effect of the patriarchal social structure, is called virginity. In social life, virginity, which prevents women from meeting sexuality before marriage with the concern of maintaining the lineage and inheritance of men who will start a family, has been made a common value of humanity in the form of a social norm by being supported by religious and traditional institutions. Although virginity has been a social reality for centuries and it is perceived as a necessity that has been handled in the context of belief-tradition, some restrictions have arisen at the point of passing it on to the next generations. As a matter of fact, this phenomenon has been suppressed in the collective

* Geliş tarihi: 05 Ekim 2020 - Kabul tarihi: 31 Mart 2021

Abalı, İsmail. "Türk Halk Düşüncesinde Bekâret Sembolü Olarak Bal" *Millî Folklor* 131 (Güz 2021): 62-74

** Iğdır Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Iğdır/Türkiye, ismail.abali@igdir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2361-039X.

subconscious of the societies by being subjected to some censorship like other concepts and situations related to sexuality. These mental constraints on virginity, which are prevented by psychological mechanisms to reach the level of consciousness, have been reflected in some folklore products of societies; but this reflection could be expressed by various symbols and images. Honey, which is associated with sexuality in the sociocultural and folkloric life of various societies around the world, in the context of the common qualities claimed to exist between food and lust, has become the symbolic expression of virginity by being included in a narrower conceptual area in the subconscious of the Turk. In this study, which is based on the thesis that honey is a representation of female sexual purity in Turkish folk thought and aims to prove this claim with evidence, the concrete evidence of the claim in question is included and the oral tradition elements are analyzed with a holistic approach. In the study, in which a psychoanalytic analysis has been made on the poems of the folk poet Karacaoğlan, who embroidered the sexual symbols in the subconscious of the people, with the mani, folk songs, fairy tales, folk stories, legends and marriage rituals fed by the Turkish world of thought, it is determined that there is a concrete relationship between the verbal and operational creations in which honey takes place as a symbolic concept. This relationship is based on the fact that the more special aspects of the determined honey symbol regarding virginity are also valid in all products and this shows that honey, which represents sexual purity, has image integrity in Turkish thought. According to the study and analysis, the honey figure is a symbol that has a communicative aspect and deep meaning in the interaction between the individual and the society. Thus, in the study, some deficiencies in the explication, interpretation and analysis of some folkloric creations and social practices that contain the image of honey have been eliminated; these folklore products have been provided with new perspectives.

Key Words

Folk thought, sexual symbolism, food symbolism, honey, virginity.

Giriş

Psikanalistlere göre bireyin somut yaşamında gerçekleştirmediği arzular, sosyal normlarca bastırılarak bilinç gerisine itilir ve sanki unutulmuşçasına uzunca bir süre bu zihinsel mekanizmada bekletilir. Bilincin etkin olmadığı bazı durumlarda (rüya, dil sürçmesi, hayal vb.) ise bu arzuların tezahür etmesi kaçınılmaz bir hâl alır. Bireyde mevcut olan bu psikolojik süreç, topluluklar için de söz konusu olup toplumun bilinç gerisinde beklettiği kimi dürtüler, milletlerin mit ve masal gibi folklorik yaratmalarında ortaya çıkabilir. Cinsellikle ilgili arzu, dürtü ve ifade biçimlerinin tezahürü ise çeşitli imge ve semboller aracılığıyla mümkün olmaktadır (Çobanoğlu 2010: 166). Bu nedenle bir toplumun bilinçaltında var olan arzularının keşfedilmesi, ancak o milletin sözlü ürünleri üzerinde yapılacak cinsel simgecilik araştırmalarıyla imkân dâhiline alınmaktadır.

Cinsel simgecilik, insanlarda mevcut olan psikolojik bir olgudur. Geçmişten günümüze farklı nitelikler taşısa da var olmaya devam eden cinsel semboller, insanoğlunun ruhsal yaşamında açık bir biçimde ortaya çıkar. Bir başka deyişle insan zihni her şeyi cinsellikle ilişkilendirir (Abraham 2017: 24).

Cinsel simgecilik araştırmaları bağlamında, cinselliğin ifade edilmesinde yiyeceklerin başrolü oynaması dikkati çekmektedir. Andrievskikh (2014: 137-143), yemek yemenin temel işlevi göz önüne alındığında, insanlığın yarattığı tüm cinsel sembollerin başında yiyeceklerin gelmesinin şaşırtıcı olmadığını belirtir. Araştırmacıya göre yemeğe olan iştah ile cinselliğe gösterilen iştah birbirinden ayrılamaz. Türlerin hayatta kalmasının yegâne çözümü olan bu iki eylem, o yüzdendir ki masallardan popüler yaratmalara değin birçok edebî üründe her daim birlikte tasvir edilmiştir. Karabaş (1981: 49) da benzer bir görüş ortaya koyarak kişilerin birbiriyle yiyecek paylaşması ile cinsel ilişkiler kurması arasında bir özdeşlik bulunduğunu savunmaktadır. Psikanalistlere göre ise gıda sembolizmi, yiyecek ile cinsellik arasındaki ortak hazza dayanmakta; yemek yeme eylemi de bilinçaltındaki libidinal enerjinin dışavurumu olarak ortaya çıkmaktadır. Yani

yiyeceklere kazandırılan simgesel anlam, şuur gerisinde bastırılmış ve sansürlenmiş cinsel arzuların, hayal dünyasının bilinç alanına çıkarılıp dilin anlatım gücünden yararlanılarak sembollerle ifade edilmesidir (Alpyıldız 2020: 140). Böylece cinsellikle ilgili birtakım arzu, hayal, kavram ve olguların; milletlerin mit, masal, efsane ve bilinçaltından izler taşıyan diğer folklorik yaratmalarında bazı yiyeceklerle simgelenmesi kaçınılmaz hâle gelmektedir.

Bu bağlamda cinsel arzunun dile getirilmesi noktasında birçok yiyecek çeşidi söz konusu olabilmektedir. Tatlı besinlerin enerji ve haz verici özelliğinin yanında cinsel gücü artırıcı bir etkisinin de bulunması, bu tür gıdaların cinsel sembol olarak tercih edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Şeker oranı yüksek bir yiyecek olan bal, tercih edilen bu besinlerden biri olmakla birlikte farklı kültürlerin düşünce dünyasında yer edinmiş ve toplumların sözlü ürünlerinde, ritüellerinde ve kelime dağarcığında cinsel terimlerle beraber anılmıştır. Sözelimi eski Çince de mevcut olan “mi” sözcüğü hem balı hem de cinsel ilişkiden alınan zevki ifade etmektedir (Biederman 1992: 175). Bal, Hint mitolojisinde ise tanrı Kama ile ilişkilendirilir. Kama, aşk ve arzu tanrısı olup arıların yaptığına inanılan yayını kullanarak insanların kalbine ok atması ile tanınır. Uzak Doğu dinlerinde bal, şehveti uyandırdığı için ilahî öze ulaşmanın önünde bir engel olarak algılanır. Dolayısıyla kadın, parfüm ve et gibi cinsel hazzı ve nefsi duyguları kabartan unsurlar arasında kabul edilen balın rahipler tarafından yenmesi yasaklanmıştır (Gezgin 2010: 248-251). Eski Yunan’da ve kimi Arap ülkelerinde de balın cinsel gücü ve isteği artırdığına inanılmakta idi. Bu sebeple söz konusu coğrafyalarda, düğünde gelinle damada bal ikram etme geleneği uzunca bir süre varlığını devam ettirmiştir (İnaltonç 2010b: 371). Sümerler döneminde yazılan ve tarihin ilk aşk şiiri olarak kabul edilen antik metinde de bal, erotik ifadelerle birlikte anılmıştır. Söz konusu şiirde geçen “*Baldan tatlıdır benimle sevişmek*”, “*bal dolu gerdek odası*”, “*senin bal gibi tatlı yerin*” gibi sözler, eski dönemlerde dahi balın cinsel arzuyu dile getirmede oldukça yaygın bir imge olduğunu gözler önüne sermektedir.¹

Halk düşüncesini yansıtan yaratmalar üzerinde bütüncül bir yaklaşım tarzı benimsenen bu çalışmada, eski dönemlerden bugüne çoğu toplumda cinsellikle bağdaştırılan bal figürünün, Türk’ün dünya görüşü bağlamında bekâret olgusunu simgelediği iddia edilmektedir.² Çünkü sözlü gelenek unsurlarının birçoğunda, balın evlenmemiş kadınlarla ilişkilendirilmesinin ya da cinsel saflığını muhafaza eden sevgilinin niteliği olarak kullanılmasının bir anlamı olmalıdır. Söz konusu iddianın somut delillerle kanıtlanması amacının güdüldüğü çalışmada, folklorik unsurlar, simgesel analiz yöntemiyle incelenmiş ve bu çerçevede yorumlanmıştır. Bu bağlamda, halk yaratmalarında mevcut olan bal sembolünün analizine geçmeden evvel halk düşüncesi-folklor ilişkisi üzerinde kısaca durmak ve çalışmamız dâhilinde, hangi sınırlar çerçevesinde ele alındığı ile ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Halk düşüncesi, kısaca, bir milletin halk kültürü unsurlarına yansıyan geleneksel dünya görüşü olarak nitelendirilebilir. Çobanoğlu’na (2000: 12-13) göre bir toplumun halk kültüründe mevcut olan; yaşama, insana, doğaya ve aralarındaki çeşitli ilişki ve tezahürlerine ilişkin düzenlenmemiş hükümler, inanışlar, varsayımlar ve ortaya konan tavırlar o toplumun dünya görüşünü, çalışmamız bağlamında ifade edildiği şekliyle halk düşüncesini oluşturan temel unsurlardır. Sözel, kavramsal ya da edimsel her türlü folklorik dışavurum tarzına yansıyan halk düşüncesi, yapılacak birtakım bütüncül çalışmalarla anamlandırılmalı; bir başka deyişle halk bilgisi ürünleri, halk düşüncesinin bütünü ya da ilişkili bazı kısımlarıyla irtibatlandırılmalıdır. Bu bağlamda akla gelebilecek söze, kavrama, nesneye ve harekete bağlı her türlü folklorik yaratmanın; Türk halkının dü-

şünce dünyasından izler taşıdığını, tefekkür yapısını yansıttığını ve dünya görüşünün bir tezahürü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Halk düşüncesi bünyesinde mevcut olan bal imgesini araştırdığımız bu çalışmada; masal, halk hikâyesi, efsane, mani, türkü gibi sembolik ifadelerle zenginleştirilmiş sözlü ürünler ile eyleme bağlı olarak icra edilen evlilik ritüelleri bu kapsamda değerlendirilerek incelenmiştir³.

Yaratıcısı belli olsa da kaynağını anonim halk edebiyatından alan Âşık şiiri, Türk halkının tefekkür dünyasını yansıtan ürünlerimizdendir. Halkın içinden çıkan ve toplumun estetik anlayışı ile edebî zevkini temel alarak sanatını icra eden âşıklar, şiirlerinde halka hitap eden birçok unsura başvurmuştur. Fakat Karacaoğlan'ın yeri bu noktada farklıdır. Karacaoğlan'ı diğer halk şairlerinden ayıran en temel husus, şiirlerinde halkın keşfedilmemiş imge dünyasına yer vermesi ve bunu büyük bir ustalıklarla dizelerine naksetmesidir. Nitekim Türk halkı, Karacaoğlan'ı öylesine benimsemiştir ki şiirlerini kendi manileriyle bir tutmuş ve dörtlüklerini kendi ezgisine güfte yapmıştır. Mısralarını Türk'ün sade fakat simgesel açıdan zengin söyleyişleriyle inşa eden âşık, içinde bulunduğu toplumun bilinçaltının derinliklerine inmiş ve eski dönemlerden beri sözlü ürünlerde yaşayan ancak farkına varılmayan kimi sembollerini bilinçli bir şekilde mısralarına aktarmıştır. Bu nedenle Karacaoğlan şiirleri, çalışmamız bağlamında halk düşüncesini yansıtan ürünler dâhilinde değerlendirilmiştir.

Türk Halk Düşüncesinde Bal ve Bekâret

Bazı sözlü ürünlerde ve Karacaoğlan şiirlerinde karşılaşılan bal imgesinin kullanım biçimi ile kavramsal çağrışımı, bu figürün bakireliği ifade etmede tercih edilen simgelerden biri olduğuna kanıt olarak gösterilebilir. Sözelimi gelin ile kızın atışmasını içeren bir türküde, gelinin bakire olmadığı “*Ellenmiş kovanda sırlı bal mı olur*” (Öztelli 1972: 751) sözüyle ifade edilmektedir. Cinsiyetlerin yaratılış niteliklerini ihtiva eden bir manideki “*Oğlanı kızdan yaratan/Kızı baldan yaratmış*” (Demir 2013: 180) dizeleri ile bakire masal kızlarının güzelliğini betimleyen “*bal peteği*” (Alangu 1961: 106) ibaresi, bal şifresinin sanki anahtarı konumundadır. Dizelerinde halk düşüncesinin örneklerini barındıran Karacaoğlan şiirlerinde de bu durumdan söz edilebilir. Nitekim kız ile gelin temsilleri üzerinden bakire olan ve olmayan kadınları karşılaştırdığı iki şiirinde âşık, “*Peteklerim möhürlüdür bal ilen*” (Aray 2010: 297) ve “*Gelin şeker şerbet tasta/Kız petekte bala benzer*” (Aray 2010: 263) dizeleriyle âdeta bal figürünün, kadın cinsel saflığının simgesi olduğunu yüzyıllar öncesinden haykırmaktadır. Görüldüğü üzere birbirinden farklı türler bünyesinde söz konusu olmasına rağmen ortak bir zeminde tezahür eden bu durum, sıradan bir bağdaştırma veya basit bir tesadüf değildir. Peki, Türk insanı, yüzyıllar boyunca şekillendirdiği kolektif belleğinde, bekâret olgusunun temsilinde niçin balı tercih etmiştir?

Yukarıda sayılan nedenlerle cinselliği akla getirdiği düşünülen balın daha dar bir kapsama indirgenerek cinsel saflığın simgesi hâline gelmesinde kimi özelliklerinin bekâretle ilişkilendirilmesi etkili olmuş olabilir. Nitekim kavramlar ve nesnelere arasında kurulan sembol ilgisi, çoğunlukla nitel çağrışım yoluyla oluşturulmaktadır. Türk masalları üzerinde sembolik çözümler yaptığı çalışmada Şen (2019: 97), konuyla ilgili olarak balın koyu renkli olmasından ötürü bekâret kanı ile ilişkilendirilmiş olabileceği yönünde görüş bildirmektedir. Bu görüş kısmen kabul edilebilir olsa da bu iki olgunun birbiriyle özdeşleştirilmesinde, aralarındaki çok yönlü benzerliklerin etkili olduğu öne sürülebilir. Kanaatimize göre balın pahalı, doğal, işlenmemiş, tatlı ve haz uyandırıcı gibi özellikleri; bakire kadınların yüksek maddiyatla⁴ evlenilebilir, el değmemiş ve cinsel cazibeye sahip⁵ olarak algılanması ile ilişkilendirilmiş olsa gerektir. Böylece Türk dü-

şünce sisteminde, bekâret olgusunun muadili bal metaforu olmuş; folklorik ürünlerde yine aynı sembolle ve iki farklı biçimde temsil edilmiştir.

1. Bal(l)ı Olmak: Cinsel Olgunluğa Erişmiş Bakire Olmak

Çeşitli sembol ve imgelerle donatılmış halk bilgisi ürünlerine bütüncül bir gözle bakıldığında, Türk'ün kolektif zihnindeki bekâret tasviri ya da bakire kadın arzusunun ifadesinde kullanılan unsurlardan birinin bal figürü olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle folklorik yaratılarda, bir kadının bal ile nitelendirilmesinin arka planında, cinsel saflığının vurgulanması amacı yatmaktadır. Bu noktada bir hususun belirtilmesi gerekir. Bilindiği üzere bekâret, yaradılıştan gelen bir özelliktir. Yani bir kadın, dünyaya bakire olarak gelmekte ve cinsel ilişkiye girene kadar bu özelliğini muhafaza etmektedir. Türk halk düşüncesinde, bal sembolü de bir kızın cinselliğe elverişli olduğunu betimleyecek şekilde kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle simgesel açıdan balı olması, aynı zamanda kızın çocukluktan çıkıp cinselliğe müsait bir erişkin olduğu ve yetişkin kadın özelliklerini taşımaya başladığı anlamına da gelmektedir. Aşağıdaki manide bu durum, çeşitli imgeler aracılığıyla dile getirilmektedir:

Alı var yeşili var

Yeşili var alı var

Bilmem nerden öpim ki

Her tarafta balı var (Elçin 1990: 18)

Manilerin ilk iki dizesinin doldurma mısralardan oluştuğu ya da asıl konuya hazırlık kapsamında bir giriş niteliği taşıdığı fikri yaygın olsa da Karabaş'ın (1981: 91) da belirttiği gibi bu dizelere birbiriyle ilintilenmiş çok geniş bir hayal, anlam ve sembol dünyası sığdırılmıştır. Bir başka deyişle Türk'ün zihninde var olan kimi olgular, manilere büyük bir ustalıkla işlenmiş ve başka hiçbir şiir ustasının gerçekleştiremediği anlamsal bütünlük ile imgesel zenginlik kısa fakat özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Bu bağlamda yukarıdaki manide, sevgilinin bekâreti her tarafında balı olmasıyla vurgulanmışken bunu destekleyen kanıtlar, ilk iki dizede şifrenmiştir. Kırmızı anlamına gelen al, renk sembolizmine göre cinsel çekiciliğin yanında, ergenliğe giren kızların regl kanıyla ilişkilendirilir. Yeşil ise doğayı ve doğanın uyanışını, üretkenliği simgelemekte; sevgili nazarında düşünüldüğünde kızın doğurganlık yaşına eriştiğini temsil etmektedir. Yani sevgilinin kırmızı ve yeşil renklerle betimlenmesi, ergenliğe henüz geçtiği anlamına gelmekte; böylece bakireliğinin de erkek açısından önem kazanarak bal ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır. Manideki bu şifreleme tekniği, Karacaoğlan'ın mısralarında da mevcuttur. Nitekim;

Al, yeşil gerdeğe giresi kızlar

Donadaydım yaşıl ilen al ilen

Besleyeydim şeker ilen bal ilen (Aray 2010: 50-51)

şeklindeki dizeleri basit bir tasvir değil, Türk insanının bilinçaltına gönderme yapan imgesel bir ifadedir. Halk söyleyişini mısralarına yansıtan ozanın bu tasviri, bal figürünün sembolik anlamını doğrulamakta; her ne kadar eski Türk gelinliklerini akla getirirse de al ve yeşil renklerinin yetişkinliğe erişmiş bakire kızları betimlediğine işaret etmektedir.⁶

Balın bu bakış açısıyla yorumlanmasını gerektiren yardımcı simgelerden biri de çiçek sembolizmidir. Kadın ile ilişkilendirilen çiçeğin, özellikle de gülün, tomurcuk ya da gonca niteliğiyle tasvir edilmesi, esasında, sevgilinin henüz cinsel ilişkiye girmemiş olmasının başka bir ifadesidir. Bu bağlamda Karacaoğlan'ın;

On üçünde ağ gül olur açılır

On dördünde her bir yeri bal olur (Aray 2010: 233)

dizeleri ile;

On birinde bir yar sevdim

Yeni açmış güle benzer

On ikide şeker şerbet

Oğul vermiş bala benzer (Aray 2010: 233)

şeklindeki şiirinde belirttiği gibi doğuştan getirilen cinsel saflık, kızın bedeninde ancak cinsel açıdan işlevsel olduğu yaşta bal ile betimlenmektedir. Sevgilinin bekâretini, gü-lün yeni açması tasviriyle betimleyen ozan, aynı zamanda bal sembolüyle de anlatımını pekiştirmektedir. Karacaoğlan'ın bu ifadeleri, mensubu olduğu Türk toplumunun dü-şünce tarzı ile diğer sözlü ürünlerinden de haberdar olduğunu ortaya koymaktadır.

Bal figürünün çiçek sembolizmiyle bağdaştırılarak bakireliği simgelemesi durumu, halk hikâyelerinde de söz konusudur. Nitekim Bedri Sinan anlatısında, eşkıyalar tara-fından kaçırılan Mahperi, daha sonra karşılaştığı sevgilisi Sinan'a bekâretini hala koru-yor olduğunu "*Taze çiçektedir balım/Hele solmamış yaprağım/Sam değmemiş gülümü-ze*" dizeleriyle sezdirmektedir (Tunç 2021: 27). Böylece bu ifade, halk nazarında, cinsel ilişki yaşamamış kadınların balını muhafaza eden çiçeklere benzetildiğini ortaya koy-maktadır.

Bal sembolünün cinsiyet bağlamına göre herhangi bir değişiklik göstermeyip gerek erkek gerek de kadın için ortak bir iletişim sembolü olması dikkat çekicidir. Nitekim bu unsur, yalnızca eril düşünce sisteminde değil kadın bakış açısına göre de bekâreti sim-gelemektedir. Bir başka deyişle kadın ağzından söylenen kimi sözlü ürünlerde bakirelik, kadın tarafından da aynı sembolle ifade edilmektedir:

Altın tabakta bal var

Rafta bal var kaynana

Oğlan anneme yalvar

Neden hor baktın bana

Eğer annem vermezse

Ah kocamın anası

El aç Allah'a yalvar (Evcı 2018: 234) *Gösteririm ben sana* (Yaşar 2018: 182)

Balı koydum kazana

Yolladım Trabuzana

Trabuzan selam söyle

Ordu'daki Hasan'a (Elçin 1990: 47)

Türkü ve mani dizelerinden oluşan bu metinlerde, balın bulunduğu altın tabak, raf ve kazan nesnelерinin kadın bedenini temsil ettiği aşıkârdır. Nitekim psikanalist bakış açısına göre içi oyuk nesnelер (Jung 2013: 22) ile günlük yaşamda kadınların kullandığı eşyalar dişil cinsiyeti simgeler. Bu bağlamda, dişil ağzdan söylenen yukarıdaki metin-lerde kadın, bakire olduğunu muhataplarına semboller aracılığıyla iletmektedir. Metin-ler, bağlamları da göz önüne alınarak simgesel açıdan yorumlanırsa altın tabak içindeki bal tasviri, aslında bakire bir kadını elde etmenin altına ve bala sahip olmak kadar kıy-metli ve uğraş gerektiren bir durum olduğunu simgelemektedir. Raftaki bal sembolü ise kadının hem bakire olduğuna hem de mutfaktaki hamaratlığına yapılan bir gönderme olsa gerektir. Nitekim manide kadın, genç bir kızda bulunması gerektiği düşünölen en önemli iki ölçüte sahip bir şekilde evlenmiş olmasına rağmen kaynanasının kendisine kötü davrandığından yakınmaktadır. Son metinde de kız, uzun süredir görmediği gur-betteki sevgilisine, bakire olarak ergenliğe girip cinselliğe eriştiği ve böylece evlenme-lerinin artık mümkün hâle geldiği haberini, içine bal konmuş kazan sembolü ile iletmek-tedir. Göröldüğü üzere söz konusu ürünlerde, bal unsuru tesadüfen tezahür etmemiş;

metnin bağlamsal yorumuna uygun olarak anlamlandırılması noktasında, folklorik dizelere *halk denen büyük usta* tarafından büyük bir maharetle nakşedilmiştir.

Sembolize edilen kimi nesne, kavram, olgu, olay ya da durumlar ile sembolü olarak tercih edilen şeyler arasındaki ilişkinin zemini, çoğunlukla benzerlik ilkesine dayanmaktadır. Bu analogik ilişki; adlandırma, nitelik, biçim, işlev, yöntem vb. yollarla gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla bir sembolün biçimsel yahut kimyasal bir dönüşüm geçirmesi, sembolize edilen şeyin de aynı doğrultuda anlamsal veya kavramsal açıdan bir değişikliğe uğramasını gerektirir. Bu bağlamda kadın ağzından söylenen ve;

Baldım pekmez oldum

Tabaktan akmaz oldum

Ben bir hatip kızydım

Beş para etmez oldum (Çakır 2016: 135)

dizeleriyle kurulu halk türküsünde, sembol olarak kullanılan balın geçirdiği kimyasal dönüşüm, sembolize ettiği bekâret olgusu nazarında anlamsal bir değişim olarak ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere bal, doğal ve açık renkli bir gıda olmakla birlikte bu özellikleri itibarıyla kıymetli bir ürün olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar bal gibi tatlı ve leziz bir gıda olsa da pekmez ise işlenmiş bir besin olması özelliğinden dolayı doğallığını kaybeden ve kararan bir yiyecektir. Bu nedenle bala göre kıymeti daha azdır. Türk toplumunda, bekâretini muhafaza eden kadınların ideal eş olarak kabul edildiği ve namusunu koruyamamış kimselerin ise *kara leke* taşıdığı yönündeki algı göz önüne alınırsa türküde karşımıza çıkan balın pekmez olması, bir nevi bozulması sembolünün, bekâretin yitirilmesini temsil ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Nitekim türküde de geçen “beş para etmez olmak” deyimini, dilimizde, iffetine sahip çık(a)madığı için kara leke taşıdığına inanılan insanları niteleyen sözlerden biri olarak kullanılmaktadır.

Bekâret, bilindiği gibi ilişki sırasında, kadın cinsel organında bulunan himenin (kızlık zarı) tahrif edilmesiyle bozulmaktadır. Cinsellikle ilgili tüm durumların sembolleştirildiği sözlü ürünlerde, himen de sansüre uğramış ve çoğunlukla, zihinlerde tasavvur edildiği şekliyle simgelenmiştir. Ölçer Özünel (2017: 74), kızlık zarının masallarda pencere ile özdeşleştirildiğini vurgulamaktadır. Araştırmacıya göre pencere, masal kızının cinsel açıdan işlevsel olma sürecinin başlamasında bir ara mekân vazifesi görmekte ve masallarda, pencerenin açılması ya da kırılması, zarın yırtılarak bekâretin kaybolmasını temsil etmektedir. Bu bağlamda, manilerde de aynı özdeşleştirmeden söz etmek mümkündür. Örneğin;

Sabiha adlı yârim

Cilvesi tatlı yârim

Billur bardak içinde

Baldan da tatlı yârim (Elçin 1990: 150)

dizeleriyle kurulu manide, billur bardak içinde olarak tasvir edilmesi sevgilinin, ilk bakışta, güzelliğine ve kıymetine hâle gelmemesi için muhafaza edilmesi ve toplumdaki soyutlanması gerektiği gibi bir algı oluşturmaktadır. Bu algı kısmen doğru olsa da bir sonraki dizede bulunan bal metaforunun varlığı dolayısıyla yorumu eksik kalmaktadır. Masallarda yer alan ve bekâret zarını temsil eden pencere ile bu manide zikredilen billur bardak sembolü, hiç şüphesiz, aynı olguyu simgelemektedir. Masalların sembol dünyasında pencerenin açılması ya da kırılması, himenin yırtılması ile aynı düzlemde düşünülürse pencere ile aynı hammaddeye, görünüş itibarıyla de aynı niteliklere sahip olan billur bardak imgesinin de kızlık zarını sembolize ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim manide, bardağın kırılmadığı özellikle belirtilmekte; bu da sevgilinin bakireliğini koruduğu anlamına gelmektedir. “Temiz ve duru” anlamında kullanılan “billur”

ifadesi, dörtlükte, sevgilinin cinsel açıdan saf ve temiz olduğunu betimleyen estetik bir ibare hüviyetine bürünmektedir. Bu doğrultuda billur bardak ile bal imgelerinin aynı manide peşi sıra tezahür etmesi sıradan bir rastlantı değil Türk düşünce dünyasının el değmemiş derinliklerindeki edebî ve imgesel zenginlikleri haiz olan meçhul sanatçıların kendine hayran bırakan emsalsiz bir marifetidir.

Sembol olarak tercih edilen nesnelerin farklı iletişim alanlarında, benzer biçimde kullanılması söz konusu olabilmektedir (Karabaş 1981: 35). Sözlü gelenekte, konuşulan dil bünyesindeki folklorik ürünlerle ifade imkânı bulan simgesel anlatımlar, kimi sosyal ortamlarda çeşitli edimlerle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda balın bekâret sembolü olarak kullanımının sözlü kültür ürünlerine kaynaklık eden ve Türk düşünce hazinesinden beslenen kimi ritüellere de aksettği söylenebilir. Özellikle hayatın geçiş evrelerinden biri olan evlenme törenleri esnasında tezahür eden uygulamalarda bal unsuru ön plana çıkmaktadır. Bilindiği üzere Türk toplumunda, evlenme yaşına gelen her genç kızın cinsel ilişki yaşamamış olması beklenir ve ailesi, kızlarını yeni hayatına bakire olarak gönderir. Bu durum, düğünde gelinliğin üzerine bağlanan kırmızı kuşak ile simgelenmekte; kuşağı bağlayan babası veya erkek kardeşi, aile içindeki genç kızın bekâretini koruduğunu düğüne gelenlere ve özellikle erkek tarafına bu kuşak sembolü ile ilan etmektedir (Oğuz 2012: 109). Kızını bakire olarak evlendirmek kadar oğluna bekâretini korumaş bir gelin almak da aileye toplum içerisinde saygınlık kazandıran ve bu sebeple övünç kaynağı olan bir durumdur. Nitekim Türk toplumunda görülen çarşaf serme uygulaması, aileye gelen gelinin bakire olduğunu duyurmanın en yaygın yöntemidir. Çalışmamızın ortaya koyduğu iddia bağlamında, dikkat çeken ritüellerden biri de gelinin ağzına veya girdiği evin kapısına bal sürme âdetidir (Çetin 2008: 119-120). Anadolu'nun birçok bölgesinde uygulanan bu pratiğin amacı, geline ağız tatlılığı kazandırmak ve başta kocası olmak üzere yeni ailesinin tüm bireyleriyle geçinmesini kolaylaştırmaktır. Kanaatimize göre asıl fonksiyonu gölgelenmiş olan bu uygulamanın arka planında, gelinin bekâretini davetlilere ilan etme amacı bulunmaktadır. Onca tatlı yiyecek içerisinden çoğunlukla balın⁷ tercih edilmesi bu iddiayı destekler nitelikte olsa da asıl dikkati çeken husus, bal unsuruyla birlikte tezahür eden testi/bardak kırma ritüelidir. Buna göre gelinin kendisi veya kaynanası, davetlilerin gözü önünde bir testiye yere atarak kırar (Koşay 1944: 240, 242, 265). Testi/bardak, gelinin vücudunu temsil etmekte iken kırılması ise bekâretin kaybedileceğini simgelese gerektir. Masallarda da karşımıza çıkan ve cinsel ilişkiyi sembolize eden bu uygulama (Gezgin 2007: 49-50), ağzına veya evinin kapısına bal sürme âdetiyle birleşince gelin olarak alınan kızın bekâretinin evlendiği bu yeni evinde, meşru bir şekilde bozulacağını ifade eden bir işaret olmalıdır. Ayrıca bu ritüel, evlenerek cinselliğin eşliğine gelen gelinin yetişkin bir kadın olma sürecine büyüsel bir dayanak da oluşturmaktadır.

2. Bal Dökmek/Yedirmek: Bekâretini Kaybetmek/Teslim Etmek

Fromm (2017: 20-21), insanlığın geliştirdiği tek evrensel dilin sembol dili olduğunu belirtir. Yeryüzünde var olan tüm toplumların kültürel hayatında benzer özellikler gösteren sembol dili, ulusların mitlerinde ve masallarında ortaya çıkarak halkın bastırılmış fantezileri ile sansüre uğramış kimi arzu ve düşüncelerini yansıtır. Böylece arkaik dönemlerde oluşup günümüze kadar şekillenen kimi anlatıların bünyesindeki bazı motifler, sembolik bir nitelik kazanarak sahip olduğu anlamsal ve kavramsal olgulardan farklı olarak toplumun kolektif bilinçaltındaki bastırılmışlıklarının bir tezahürü hâline gelir. Bu durum, konuyla ilgili olarak bir örnekle açıklanabilir. Fromm'a (2017: 223) göre *Kırmızı Başlıklı Kız* masalındaki kırmızı şapka, masal kızının aybaşı kanamasını simgelemekle birlikte annesinin dökmemesini tembilediği şişe içerisindeki şurup ise na-

musunu, yani bekâretini temsil etmektedir. Bir başka deyişle elindeki şişenin kırılarak şurubun yere dökülmesi, kızın bakireliğinin yitirilmesi ile özdeşleştirilmektedir. Birçok toplumda mevcut olan bu sembol, Türk halk düşüncesi için de söz konusudur. Nitekim *Kırmızı Başlıklı Kız* masalındaki şişe ve şurup nesnelere işlevini, Türk halk yaratmalarında küp (tuluk) ve bal imgeleri üstlenmektedir. Böylece söz konusu anlatılarda, balın ait olduğu kaptan dökülerek yere akması, anlatı kahramanının ilk cinsel deneyimine işaret etmektedir.

Bu anlatılara değişim ve dönüşüm ekseninde kurgulanmış efsaneler örnek olarak verilebilir. İnsanın günlük yaşamda karşılaştığı canlı-cansız varlıklar ve bunun gibi unsurların oluşumuna mistik açıklamalar getiren bu efsaneler, Türk'ün düşünce sisteminde mevcut olan kimi sembolleri içermesi açısından son derece önemlidir. Bu söylencelerin en bilineni pek çok coğrafyada anlatılmakta olan kuşa dönüşme efsaneleridir. Farklı eş metinleri bulunsa da bu efsanelerin ortak yanı, evde yalnız kalan bir kız çocuğunun mutfaktaki yağ ile bal küpünü kırması ve üvey annesinin korkusundan Allah'a dua edip kuş olmayı dilemesidir. Efsaneye göre duası kabul olan çocuk bir kuşa dönüşerek içinde bulunduğu durumdan kurtulur ve yaptığı hatayı ömür boyunca dile getirir (Ergun 1997: 295, Abalı 2019: 290). Kanaatimize göre efsanede kız, aslında yasak bir ilişkiyle bekâretini kaybetmiştir. Zira efsanenin bu bakış açısıyla yorumlanması gerektiğine dair anlatıda birçok ipucu bulunmaktadır ki zaten Türk masallarında, yağ ile balın birbirine karışması cinsel ilişkiyi sembolize etmektedir (Şen 2019: 97). Bunun yanında efsanede, kızın ebeveynlerinin evde olmadığı bilgisi özellikle verilir.⁸ Bu da cinsel ilişkinin gerçekleşmesini oldukça müsait bir konuma getirmektedir. Ayrıca efsanede, kızın beklenenden daha büyük bir korku içerisine girmesi, işlediği kabahatin mutfaktaki yiyecekleri dökmek kadar masum olmadığını gözler önüne sermektedir. Ebeveynlerinin yüzüne bakamayacak kadar büyük bir günaha giren ve utanç içerisinde kalan kızın kuşa dönüşmesi ise aslında kurtuluş değil aksine bir cezadır. Hatta bu yasak ilişkinin cezası öylesine ağırlaştırılmıştır ki kahraman, kuş şeklinde de olsa yaptığı bu büyük hatayı sonsuza dek avaz avaz dillendirmek (Yağ döktüm, bal döktüm) suretiyle teşhir edilmiş ve boynundaki siyah iz ile bu *kara lekeyi* kıyamete kadar üzerinde taşımak zorunda bırakılmıştır. Efsanenin anlatıldığı ve inanç unsuru olarak algılandığı bölgelerde, söz konusu kuşların (guguk, kumru vb.) etinin kesinlikle yenmemesi gerektiği yönündeki inanış da bekâret kaybı sonucu değişim geçiren kızın ilelebet lanetlendiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çocukların üvey anne tehlikesine karşı öz annelerinin kıymetini bilmesi yönünde nasihatler içeren bu tür efsanelerin, aynı zamanda bal sembolü ile kız çocuğuna bekâretini koruması gerektiği öğüdünü de aşıladığını söylemek mümkündür.

Bal küpünün kırılıp dökülmesi motifi masallarda da yer almakta ve aynı durumu sembolize etmektedir. Sözelimi *Çolak Kız* (Akyol 2010: 399-403) masalında, anne ve babasını kaybetmiş olan bir kız, ağabeyi ve yengesi ile birlikte yaşamaya başlar. Kız büyüdükçe yengesinin nefretine, sonunda da iftiralara maruz kalır. Bu iftiraların birinde yengesi, ağabeyine kardeşinin yağ ve bal kaplarını devirdiğini söylese de, sembolik anlamda, aslında kızı zina yapmakla ve bekâretini kaybetmiş olmakla suçlamaktadır. Buna inanan ağabeyi de ceza olarak kızın kollarını kesmiş ve sosyal normlar gereğince kardeşini bir dağ başına bırakarak toplumdaki soyutlamıştır. *Peri Kızı* (Tezel 2018: 45-53) masalında ise delikanlı, karısıyla ancak bal küpü kırıldığında konuşabilmektedir. Masala göre delikanlı, evlenmiş olsa da karısı kendisiyle bir türlü konuşmamakta; dargın olduğunu ifade etmektedir. Cinsel ilişkinin gerçekleşmediğini ifade eden bu durum, Şen'e (2019: 97) göre bir cinsel doyumsuzluğa işaret ediyor olsa da kanaatimizce masal

kızının henüz ergenliğe girmediği anlamına gelmektedir. Masalın devamında delikanlı, kendisini konuşturmak maksadıyla karısının görevlendirdiği küpleri takip eder. Küplerin çarşıda yağ ve bal ile dolduğuna şahit olan delikanlı, daha sonra yağ küpünün bal küpünü yanlışlıkla kırdığını görür ve bu olay üzerine karısı da kendisiyle barışır; bir başka deyişle kız, kocasıyla cinsel ilişkiye girmeye hazır hâle gelir. Küplerin yağ ve bal ile dolması masal kızının yetişkinliğe eriştiğini, bal küpünün kırılması ise ilk cinsel ilişki sonunda bakireliğin bozulduğunu sembolize etmektedir.

Kimi masalarda, içinde bal bulunan kabın kılıç ya da bıçakla delinmesi ve balın yere akıtılarak yenmesi söz konusudur. Buna göre bal kabının delici bir alet vasıtasıyla ve zorla tahrip edilmesi tecavüze, masal kızının gizlenmesine yardımcı olan balın kana benzetilmek suretiyle tadılması ise bekâretin bozulmasına yorulmalıdır. Sözgelimi bir masalda (Akyol 2010: 443-447), asker kılığına girip Ali'nin gönlünü çelen kız, kendisinden saklanmak için bir bal tuluğunun ardına gizlenir. Kızı öldürme amacını taşıyan Ali, bıçağıyla tuluğu deler ve bal yere doğru akmaya başlar. Balı kızın kanı zanneden Ali, baldan tadar. Bunun üzerine kız ortaya çıkar ve ikisi evlenir. Masal, sembolik anlamıyla yorumlanırsa aslında Ali'nin amacı, kendisine yüz vermeyen kıza tecavüz edip ona sahip olmaktır. Bıçağıyla bal tuluğunu delmesi, tecavüzün gerçekleştiğine işarettir. Fakat yere akan sıvının kan değil bal olması, yani bir anlamda kanın bal gibi tatlı olması, Ali'nin kızın bakire olduğunu anlamasına yapılan bir göndermedir. Balın bekâret kanını, tuluğun kadın vücudunu ve bıçağın da erkek cinsel organını sembolize ettiği masalda, balın yenmesi motifinin de cinsel ilişki ile birlikte bekârete sahip olmayı simgelediği açıkça görülmektedir. Nitekim bu olaydan sonra Ali ile kız evlenmekte, bir başka deyişle aralarında geçen cinsel ilişki meşruluk kazanmaktadır.

Masalarda, bekâretin gönül rızasıyla kaybedilmesi sembolü ise bal yedirme eylemidir. *Su Güzeli* (Kara 2007: 160-163) adlı masalda bunun bir örneği mevcuttur. Masalda, Su Güzeli'ni bir dere kenarında gören şehzade, ona âşık olur ve annesini kız kendisine istemesi için gönderir. Fakat kızın ailesi, aralarındaki sınıf farklılığını öne sürerek bu evliliğe izin vermez. Günler sonra Su Güzeli ile şehzade tekrar karşılaşır. Bu kez Su Güzeli, şehzadeye bir parça bal yedirir. Balı yer yemez şehzade, fakir ve sıradan bir insan suretine bürünür ve ikisi birlikte kızın ailesinin yanına gider. Şehzadenin kendileri gibi fakir bir insan olduğunu gören aile bu kez kızlarını vermeyi kabul eder. Masalın sembolik yorumuna göre Su Güzeli'nin, şehzadenin ağzına bir parça bal koyması, ona bekâretini teslim ettiğinin bir göstergesidir. Nitekim bu olaydan önce padişah gibi varlıklı ve mevki makam sahibi bir kişinin istemesine rağmen kızını vermeyen aile, kızlarının bekâretini kaybettiğine şahit olunca Su Güzeli'ni şehzadeyle evlendirmeye mecbur kalmıştır. Şehzadenin fakir bir insan kılığına girmesi de aralarında geçen cinsel ilişkinin bir simgesi olsa gerektir.

Sonuç

Folklorik ürünler dâhilindeki kolektif kullanım biçimi ile şüphe uyandırmış olan bal figürünün ele alındığı bu çalışmada, söz konusu unsurun Türk halk düşüncesinde bekâret olgusunu simgelediği kanıtlanmıştır. Böylece masal, halk hikâyesi, efsane, mani, türkü ve Karacaoğlan'ın şiirleri ile bazı evlilik ritüellerinde şifrelenmiş bir biçimde varlığını sürdüren bal sembolünün şifresi -yardımcı simgeler de göz önünde bulundurulacak- kırılmış; ihtiva ettiği anlamsal ve kavramsal yapı gün yüzüne çıkarılmıştır. Yüzyıllar boyunca satırlar ve ritüeller arasında gizlenmiş olan bu sembol, psikanalitik inceleme ve simge çözümlemesi vasıtasıyla anlaşılmıştır. Bu anlamlandırma ise hem mani, türkü, masal, halk hikâyesi gibi türlerin Türk'ün derin hayal ve imge dünyasından izler taşıdığı görüşünü bir kez daha kanıtlamış hem de efsane ve evlilik ritüelleri gibi

halk bilgisi ürünlerinin yorumlanmasına yenilikler katarak farklı bakış açıları sunmuştur. Bal figürünün bekâret sembolü olduğu gerçeği bağlamında, Karacaoğlan şiiirlerindeki kimi benzetme, niteleme ve özdeşleştirmeler de âşığın, içinde yaşadığı toplumun kültürel ve folklorik değerlerine dizelerinde yer verdiğini ve Türk'ün bilinçaltındaki saklı hazinelerinden haberdar olduğunu kanıtlamaktadır.

Cinsellik gibi bekâret de Türk insanının zihninde sansüre uğramış; fakat bilinçdışı düşüncelerimizin bir tezahürü olan folklorik ürünlerimizde gün yüzüne çıkmıştır. Gerek sözlü ürünlerde gerek de toplumsal ritüellerde, cinsel saflığını muhafaza ettiği özellikle belirtilen kadının bal ile ilişkilendirilmesi sıradan bir özdeşleştirme değil kolektif bilinçaltımızın derinliklerinde bulunan bekâret fantezisinin bir yansımasıdır. Bal ve bekâret, yemek yeme ile cinselliğin kesiştiği noktada bir araya gelmiştir. Bu birliktelik yalnızca tek bir tür özelinde söz konusu olmamış; sembolik anlatımın etkin olduğu neredeyse bütün tür ve icra ortamlarında ortaya çıkmıştır. Böylece balın imge bütünlüğüne sahip, bütüncül bir sembol olduğu ve ortak bir kültür kaynağından gelip farklı bağlamlarda, benzer şekillerde tezahür ettiği ortaya konmuştur. Bu bağlamda, Türk'ün kolektif zihninde, bir kadının bala sahip olması, bakire olduğu; balın dökülmesi sembolü ise bekâretin yitirildiği anlamına gelmektedir.

Bal, aynı zamanda, ortak bir iletişim aracıdır. Âşık-sevgili, anne-kız, aile-toplum arasında bakireliğin ifade edilmesi ve iletilmesi noktasında bu figür, etkin ve işlevsel bir iletişim sembolüne bürünmüştür. Halk şiiirlerinde *el değmemiş kadın arzusunun* vurgulamak amacıyla âşığın sevgiliye, bakire olduğunu ifade etmek maksadıyla sevgilinin de aşığı ve diğer muhataplarına yönelik kullandığı sembolik dil bağlamında bal, tercih edilen zarif ve estetik bir unsur olmuştur. Anneler ise kız çocuklarına bekâretini korumaları gerektiği yönündeki nasihatlerini masal ve efsanelerde yer alan bu sembol aracılığıyla iletmiştir. Bunun yanında bal, aileye gelin olarak getirilen kızın bekâretini muhafaza etmiş olduğunu topluma simgesel bir biçimde duyurma vazifesini de üstlenmiştir. Yani Türk folklorunda bal, simgesel yapısının getirdiği gizil ifade biçimiyle bireyler, sosyal yapılar ve nesiller arasındaki etkileşimde özel anlamı olan bir sembol konumundadır.

NOTLAR

1. Bu bilgiye İnaltong'un (2010a: 315) ilgili çalışmasında rastlanmış ve söz konusu şiiirin sonraki mısralarına URL-1 kaynağından erişim sağlanmıştır.
2. Hemen belirtmeliyiz ki farklı kültürlerde cinselliği ifade eden bal, elbette Türk tefekkür sisteminde de aynı olgunun bir temsili konumundadır. Zaten bekâret de kadın cinselliği ile ilgili bir durumdur ve aynı zamanda, Türk halk düşüncesinde söz konusu kavramın daha dar bir bölgesini kapsamaktadır. Dolayısıyla bal unsurunun kadın cinselliğini de sembolize ettiğini söylemek yanlış değildir; fakat çalışmamızda, konuyu derinleştirmek ve sınırlarını çizebilmek maksadıyla bal ve bekâret kavramları arasındaki ilişkiye özel bir dikkat çekildiğini belirtmek yerinde olacaktır.
3. Bu kapsamda, Türk tefekkür sisteminin beslenen diğer folklorik yaratmalar da taranmış; fakat bu ürünlerde, bekâret olgusunun bal ile simgelendiği somut herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Bunun yanında, çalışmamız kapsamında Şahmeran efsane ve masal varyantları da incelemeye tabi tutulmuştur. Fakat bu anlatıların kökeninin Ortadoğu ve Arap kültür coğrafyasına dayanması ve Türk sözlü geleneğine yazılı kaynaklardan dâhil olması (Sarpkaya 2018: 133-137) söz konusu anlatı bünyesindeki bal sembolünün Türk'ün kolektif belleğinde yaratılmamış olduğu düşüncesini akla getirmiş ve bu nedenle anlatımın yorumu, makalenin inceleme kısmına dâhil edilmemiştir.
4. Tarihsel süreçte, birçok toplumda, bakire kadınlarla evlenebilmek için insanların ekonomik açıdan belli bir seviyenin üstünde olmaları gerekmektedir. Sözelimi "kız" sözcüğünün bir anlamının da "pahalı" olduğu eski Türk toplumunda, oğlunu bakire bir kız ile evlendirmek isteyen aile, kız tarafına "kalın" adıyla bilinen bir bedel ödemek zorundaydı (Aydemir 2012, 36-37).
5. Kadın vücudunda görünür herhangi bir işareti olmamasına karşın bekâretin erkek nazarında cinsel arzuyu artırdığı bilinmektedir. Bu arzunun temelinde, başka bir erkek tarafından dokunulmamış olan tecrübesiz

kıza sahip olma ile bakireliğinin getirdiği ulaşılamazlık ve zihinlerde oluşturulan gizlilik tutkusu bulunmaktadır (Blank 2019: 318).

6. Bu durum aynı zamanda, eski Türk gelinliklerinin tasarımında tercih edilen kırmızı ve yeşil renklerine, çalışmamız bağlamında sembolik bir anlam da katmaktadır.
7. Çoğunlukla balın kullanıldığı bu ritüellerde yağ ve pekmez gibi besinler de söz konusu olabilmektedir (Koşay 1944: 200, 233, 258).
8. Pek çok bölgede anlatılan bu efsanenin bazı varyantlarında kız çocuğu, erkek kardeşiyle yalnız kalmakta; yağ ve bal küplerini (bazen sadece yağ) birlikte devirmektedir. Bu durum da çalışmamız bağlamında, en- sest olgusuna işaret etmekte; kanaatimize göre söz konusu efsane, aile içi cinsel ilişki yasağı konusunda çocuklar için sembolik bir uyarı ve nasihat işlevi taşımaktadır.

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

- Abalı, İsmail. *Koçarlı (Aydın) Halk Kültürü*, İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Abraham, Karl. *Rüyalar ve Mitler*, Çev. Emine Nur Gökçe, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Akyol, Esra. *Muğla Masalları Metin-İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.
- Alangu, Tahir. *Bilur Köşk Masalları*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.
- Alpyıldız, Eray. "Psikoanalitik Halkbilimi Kuramı Temelinde Türk Yemek Kültürünün Çağrışım Sınırsızlığı: "Oburluğun Cinselliği", *Milli Folklor*, C. 16, S. 125, 138-149, 2020.
- Andrievskikh, Natalia. "Food Symbolism, Sexuality, and Gender Identity in Fairy Tales and Modern Women's Bestsellers", *Studies in Popular Culture*, C. 37, S. 1, 137-153, 2014.
- Aray, Ahmet Vefa. *Çukurova Folklorunda Karacaoğlan*, Osmaniye: Ulaşlı Toplulukları Kültür Araştırma Geliştirme ve Bilim Derneği Kültür Yayınları, 2010.
- Aydemir, Adem. "Divanü Lugati't Türk'te Aşk ve Cinsellik Üzerine", *JASSS*, C. 5, S. 2, 15-41, 2012.
- Biederman, Hans. *Dictionary of Symbolism*, Çev. James Hulbert, New York: Facts On File, 1992.
- Blank, Hanne. *Bekâretin El Değmemiş Tarihi*, 6. Basım. Çev. Emek Ergün, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Çakır, Şule. *Burdur Türküleri Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, 2016.
- Çetin, Cengiz. "Türk Düğün Gelenekleri ve Kutsal Evlilik Ritüeli", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 48, S. 2, 111-126, 2008.
- Çobanoğlu, Özkul. "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler", *Milli Folklor*, Yıl: 12, S. 45, 12-14, 2000.
- _____. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, 5. Basım, Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Demir, Necati. *Türk Manileri*, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 2013.
- Elçin, Şükrü. *Türkiye Türkçesinde Maniler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Ergun, Metin. *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi-I*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- Evcı, Ayşenur. *Orta Karadeniz Bölgesi'ne Ait Türkülerde Türk Yaşam Tarzı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, 2018.
- Fromm, Erich. *Rüyalar, Masallar, Mitler-Sembol Dilinin Çözümlemesi*, 3. Basım, Çev. Aydın Arınan ve Kaan H. Ökten, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Gezgin, Deniz. "Yaşam Suyu: Madhu", *Ballı Yazılar*, Haz. Nilhan Aras, İstanbul: Metro Kültür Yayınları, 245-254, 2010.
- Gezgin, İsmail. *Kırmızı Başlıklı Kız'dan İlk Günah'a-Masalların Şifresi*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2007.
- İnaltong, Tijen. "Anadolu Kültüründe Bal", *Ballı Yazılar*, Haz. Nilhan Aras, İstanbul: Metro Kültür Yayınları, 314-324, 2010a.
- İnaltong, Tijen. "Bal Kitapları", *Ballı Yazılar*, Haz. Nilhan Aras, İstanbul: Metro Kültür Yayınları, 363-375, 2010b.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*, 4. Basım, Çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Kara, Ömer. *Tarsus Masalları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Karabaş, Seyfi. *Bütüncül Türk Budunbilimine Doğru*, Ankara: Pan Matbaacılık, 1981.
- Koşay, Hâmit Zübeyr. *Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme*, Ankara: Maarif Matbaası, 1944.

- Oğuz, Öcal. “Yazılı ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve Töre Cinayetleri”. *Millî Folklor*, S. 95, 103-113, 2012.
- Ölçer Özünel, Evrim. *Masal Mekânında Kadın Olmak-Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi*, 2. Basım, Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2017.
- Öztelli, Cahit. *Evlerinin Önü (Bütün Halk Türküleri)*, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1972.
- Sarpkaya, Seçkin. “Câmasbnâme’den Masallara Şahmaran: Türkiye Sahası Masallarında Şahmaran Tipi ve Anlatıları”, *Doğüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler*, Ed. Altuğ Orakçı, İstanbul: Kesit Yayınları, 133-146, 2018.
- Şen, Gülsüm. *Türk Masallarına Psikanalitik Yaklaşım*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2019.
- Tezel, Naki. *Türk Masalları*, 11. Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Tunç, Emrah. “Halk Hikâyelerinde Ataerkil Bir İdeoloji Olarak ‘Namus’ ve Erkek Kimliğinin Kurgulanmasında Namus Düşüncesinin Üstlendiği İşlevler Üzerine”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar*, C. 9, S. 26, 11-33, 2021.
- UR-1: “En Eski Aşk Şiiri”, (27.02.2017), 25.09.2020. <<http://www.turkeireiseleiter.com/en-eski-ask-siiri/?lang=tr>>
- Yaşar, Alperen Uluer. *Maniler Üzerine Tematik Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2018.

ORTAK DUYUŞ BIÇİMİ OLARAK ATASÖZLERİNİN ANLAMBİLİMİ*

The Semantics of Proverbs as a Form of Common Sense

Prof. Dr. Kubilay AKTULUM**

ÖZ

Anlambilim bir sözcüğü, kavramı en az iki eksenle tanımlamaya dayanır: dizimsel eksen ve dizesel eksen. Birincisi, “dil birimlerini söz zincirinde birbirlerini izlemeleri bakımından incelemeye” dayanır; ikincisi ise “değiştirim sonucu birbirinin yerini alabilen ve aynı düzeye bağlanan birimler arasında kurulan düşey bağıntı” üzerinde odaklanır. Birinci aşamada sözdizimsel bir çözümleme yapılır, sözcüklerin aralarındaki ilişkiler ortaya konur. İkinci aşamada sözcükler seçilirken anlamlarına göre bir tercih yapılır. Bu aşamada sözcüklerin anlamsal ilişkileri eşanlam, karşıt anlam, çokanlamlılık gibi ilişkilerle tanımlanır. Buna, kapsayan, kapsanan, parça ve bütün ilişkileri gibi başka türden ilişki biçimleri eklenir. Bir atasözünde (ya da genel olarak atasözlerinde) söylenmek isteneni, anlamı kavramanın yolu önce bu türden ilişkileri göz önünde bulundurmaya bağlıdır. Kültürel arka plan böyle bir dilsel yapılanmayı tamamlar. Bir atasözünün yerleşik motiflerinin başka bağlamlarda yinelenmesi ise bir diğer sorgulama konusudur. Öyleyse sözdizimden başlayarak bir atasözünü, bir düşünce biçimini (ortak duyuyu; bir folklor araştırmasının temel nesnesi ortak duyusun özgüllüğünü) ortaya çıkarmaktır) anlamlandırmak ona ilişkin “gerçekliğin koşulunu” belirlemektir. Dizimsel ve dizisellik bakımından bir atasözünün dilsel ve söylemsel özgüllüğü ortaya konulduktan sonra doğal olarak bağlam üzerinde odaklanılarak anlamsal sorgulama sürecine geçilir, böylelikle ele alınan nesnenin (atasözü) gerçeklik koşulları (arkasındaki kültürel, değersel, düşünsel birikim, bağlam) irdelenir. Pragmatik düzlemde bir göstergeler dizgesi olarak atasözleri ile kullanıcıları (bir kişi, toplum) arasındaki ilişkilere bakılır. Böylelikle atasözlerinin birer dilsel edim olarak etki sorgulamaları yapılır. Kuşkusuz kısa bir yazı içerisinde atasözlerine ilişkin tüm bu sorgulama unsurlarını tamlığı içerisinde tanımlamak, işleyişlerini belirlemek olası değildir, çalışmaya bir sınır koymak zorundayız. Biz, daha çok Yves-Marie Visetti ve Pierre Cadiot’un, atasözlerinin anlambilimsel sorgulamasını yaparlarken önerdikleri anlambilimsel (yapısal/göstergebilimsel) çözümleme modelindeki çözümleme aşamalarına koşut olarak atasözlerinin sözdizimsel, söylemsel ve anlatsal boyutlarına yönelik kimi kısa belirlemeler yapmakla yetineceğiz. Bu türden bir yaklaşımda amaç, yapısal anlambilimin verileri kullanılarak kısa biçimler altında konumlandırılan atasözlerinin anlambilimsel çözümlemelerine yöntemsel katkı sağlayacağını düşündüğümüz kimi hareket noktalarını belirleyerek söz konusu verileri kısa bir uygulamayla somutlaştırmak, böylelikle ortak duyusun ürünü olan atasözlerinin söylemsel işleyişine yönelik kimi ipuçları vermek olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Anlambilim, paremiyoloji, atasözü, Marie Visetti/Pierre Cadiot, göstergebilim, motif, metafor.

ABSTRACT

Semantics is based on defining a word in at least two axes: the syntactic axis and the serial axis. The first is based on "examining the units of language in terms of following each other in a chain of words"; the second focuses on the "vertical relationship established between units that can replace each other and are connected on the same level". In the first stage, a syntactic analysis is made, the relationships between words are revealed. In the second step, while choosing the words, a choice is made according to their meanings. At this stage, the semantic associations of the words are defined by their relationships to synonyms, antonyms, and poly-meanings. Other types of affiliation forms, such as inclusive, explicit, implicit and part-and-all relationships may also be added to this. The way to grasp the meaning, that is what is meant in a proverb (or proverbs in general), depends primarily on considering such relationships. Cultural background complements such a linguistic structuring. Another question concerns the repetition of the established motifs of a proverb in other contexts. So, to begin with syntax, making sense of a proverb, a way of thinking (common sense; the main object of a folklore study is to reveal the peculiarity of common sense) is to determine the "condition of reality" related to it. After revealing the linguistic and discursive uniqueness of a proverb in terms of its syntax and seriality, the process of semantic questioning is naturally focused on the context, thus the subject's (proverb) reality conditions (culture, value, intellectual accumulation, context) are examined. On the pragmatic plane, the relationship between proverbs and their users (a person, a society) is viewed as a system of signs. In

* Geliş tarihi: 25 Şubat 2021 - Kabul tarihi: 05 Eylül 2021
Aktulum, Kubilay. "Ortak Duyuş Biçimi Olarak Atasözlerinin Anlambilimi" *Millî Folklor* 131 (Güz 2021): 75-86

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

this way, the effects of proverbs as linguistic acts are questioned. Undoubtedly, it is not possible to describe all these elements of inquiry regarding proverbs in a short article or to determine their functions. Therefore, we have to put a limit on the study. We will be content with making some brief determinations on the syntactic, discursive and narrative dimensions of the proverbs, parallel to the analysis stages in the semantic (structural / semiotic) analysis model that Yves-Marie Visetti and Pierre Cadiot suggested while doing the semantic questioning of the proverbs. The aim of such an approach is to identify some starting points that will make a methodological contribution to the semantic analysis of proverbs that are positioned under short forms, by using the data of structural semantics, and reifying the data via a short application, thus giving some clues about the discursive functioning of proverbs as products of common sense.

Key Words

Semantics, paremiology, proverb, Marie Visetti / Pierre Cadiot, semiotics, motif, metaphor.

Yves-Marie Visetti ve Pierre Cadiot, *Motif et Proverbes, Essais de sémantique proverbiale* (Motifler ve Atasözleri, Atasözünün Anlambilimi Denemeleri) adlı kitapta, sözlükbilim ve metinbilim kuramları ışığında (ayrıca fenomenolojik bir tutumla) atasözlerinin söylemsel özelliklerini olduğu kadar metin düzeyinde anlatsal boyutunu kavramaya yönelik bir dizi tanımlama yaparlar. Atasözlerini daha çok dizimsel ekseninde tanımlamaya çabalayarak anlam üretim süreçlerini ortaya koyarlar. Hatta atasözlerinin dilbilimsel ve göstergebilimsel verilerin ışığında yorumlanabilmesi amacıyla *yorumsal bir model*'den söz ederler (bu modelin aşamalarına değineceğiz). Daha çok Greimas'ın ve François Rastier'nin uyguladıkları biçimiyle atasözlerinin anlambilimsel, sözlüksel, metinsel ve anlatsal biçimleri üzerine kuramsal belirlemeler, tanımlamalar yaparlar. Son aşamada atasözlerinin anlamsal olarak kendilerine özgü görünüşleri, arkalarında gizli *insansı özelliklerin* temsilî yanında bir tür olarak nasıl sınıflandırılmaları gerektiği, antropolojik ve değersel statüleri Claude Lévi-Strauss'un önerdiği, bir simgesellik düşüncesi üzerine oturtulan mit tanımlamaları karşısındaki konumları açısından tanımlanmaktadır. Mit ve atasözleri arasında bir yaklaştırma yapılırken daha çok ayrımlar üzerinde durulur. Örneğin, bu ayrımlara göre, atasözünü mitte olduğu gibi versiyonlar (benzer metin) yerine varyasyonlar (çeşitleme) ve varyantlar (eş metin) üzerine dayanır. Buradan hareketle yazarlar, C. Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce* adlı yapıtını kendi sorunsallarına koşut biçimde değerlendirirlerken mitlerle ortak duyuş arasındaki ilişkileri göstermeye, atasözlerinin içerdiği ortak duyuş kavramını anlambilimsel bir tutumla konumlandırılmaya uğraşırlar. Böylelikle atasözleri konusunda süregelen yorumsal ve değersel aşırılıkları indirgeyerek ortak duyuşun bir "*mikro tür*" olarak nasıl konumlandırılabilceği konusunda önermeler yaparlar. Bunun için önce atasözlerinin içsel işleyişlerini gözlemleyerek anlam üretim süreçlerini kavramak gerekir.

Bu çalışmanın sınırları içerisinde atasözlerinin antropolojik bir görüngüde nasıl konumlandırıldıkları üzerinde değil, sözcüksel, söylemsel ve metinsel olarak yorumsal modelin temel görünüşlerinin *ortak duyuş* kavramına koşut olarak hangi aşamalardan oluştuğundan söz etmekle yetineceğiz. Buna koşut olarak atasözlerinin bugüne kadar yapılan tanımlamalarını yinelemeden, yalnızca dilsel anlambilimsel bakımdan işleyişlerine yönelik kimi tanımlamalar yapacağız.

Batı ülkelerinde "*paremiyoloji*" (atasözlerini inceleyen bilim) konusunda uğraş veren, kuramsal tanımlamalar yapan onca kuramcının, araştırmacının (J.C. Anscombe, P.J. Arnaud, C. Buridant, M. Conenna, J.M. Gouvard, A.J. Greimas, G. Kleiber, H. Meschonnic, C. Michaux, J. Paulhan, L. Perrin, F. Rodegem, C. Schapira, I. Tamba, P. Zumthor) çalışmaları atasözlerini kesin tanımlamalara indirgemekten uzak bir görünüm sergilemekte, aralarında tanımsal pek çok ayrım göze çarpmaktadır. Bunun başlıca

nedeni büyük ölçüde atasözlerinin yapısal anlambilimsel işleyişlerinin göz ardı edilmesi, atasözlerinin ağırlıklı olarak düz anlam düzleminde tanımlanması, daha da kötüsü incelemeye değer bulunmamalarıdır. Söz konusu çalışmalarda değişik dönemlere, bölgelere göre atasözlerine yüklenen işlevlerin çeşitli olduğu konusunda bir uzlaşma olması yüzeysel gözlemlere bağlı bir çıkarımdan başka bir şey değildir. Yöntem konusunda ise ayrımlar hemen göze çarpmaktadır. Akademik bir görüngüde atasözleri konusunda yapılan tanımlamalar filolojik ve folklorik tanımlamalarla buluşturulsa da kendine özgü bir söylem biçimi olarak atasözlerinin anlamsal işleyişi konusunda kuramsal düzlemde çok az tanımlama yapılmıştır. Atasözlerinin bir “*ortak duyuş*” olarak tanımlanmaları bir ulusun kendine özgü gerçeklik algısını dışlaştırdığı türünde tanımlamalar ise bildik, sıradan, basmakalıplaşmış tanımlamalardır. Oysa bir inceleme nesnesini çözümlerken dıştan içe değil de önce içten dışa giderek kendi özgüllüğü, içsel işleyişi içerisinde kavramak daha etkili ve doğru bir sonuca ulaşmanın bir gereğidir. Kuşkusuz dışsal veriler gereksinim duyulduğunda kullanılabilir ancak anlam üretimi öncelikle dilsel yapının özgüllüğü ortaya çıkarılarak kavranır. Bu yapılmadığında ortak duyuşun (bir toplumun kendine özgü gerçeklik algısının) yeterince kavranamayacağı, en azından eksik kavranacağı gibi bir sonuca ulaşılır. Bir toplumun temel iyisi olan dilin göz ardı edilmesi, anlam üretim potansiyelinin dikkate alınmaması ciddi bir kayıp olacaktır. Kısacası içerik yanında dilsellik, türsellik ve sözeleme biçimleri bakımından atasözleri kültürel bir durumu kendine özgü biçimsel özellikleriyle belli ederler. Anlam odakları aynı zamanda yapının içsel işleyişinde aranmalıdır. Buna göre atasözleri yalnızca kendilerine özgü değersel (fr. axiologique) bir içeriği açıklamaz, aynı zamanda bir mikro-tür ya da kısa biçim olarak, biçim ve işlevsel değişiklikleri içerisinde, ortak duyuşun temel yapıcı bir unsuru olarak karşımıza çıkarlar. Tümünü olmasa bile ayırıcı ve özgül özelliklerini de yapılarıyla da belli ederler. Öyleyse onların değersellikleri yapıları, yani dilsel işleyişleri üzerinden de belli ölçüde kavranabilecektir. İşte, Visetti ve Cadiot, yapısal anlambilimin verilerini kullanarak ve göstergibilimsel bir tutumla yalın, sıradan dilsel (dilini, her biri belli bir işlevle donatılmış olan, - aynı zamanda kültürel ve düşünsel bir arka planı bulunan - göstergelerden oluştuğunu unutmamak gerekir) ve yaşamsal bir deneyime indirgmeden (çünkü yalnızca bir içerik değil bir yapı da söz konusudur), atasözlerine böyle bir perspektiften bakarlar. Atasözlerinin gerisinde kapalı bir anlam, kültürel bir “*arka-plan*” bulunduğu gibi sıradan bir varsayıma bağlanmak yerine önce onların söylesel özelliklerini kavramaya uğraşırlar. Buna göre “*küçük-mitler*” olarak tanımlanan atasözleri iç içe geçen dört aşamalı bir açılımla anlambilimsel bakımdan çözümlenmeye çalışılır.

Anlamın üretim evreleri motifleri, profilleri (görünümleri) ve izlekleri içermektedir. Bunlar anlamın mikro üretim evrelerini belirttikleri gibi *anlambilimsel biçimler* araştırması için temel unsurlardır (buna karşın Visetti ve Cadiot daha çok dilsel motifleri odağa alırlar). Bu nedenle üç “*anlam düzeni*” belirlenir. Bunlar iç içe geçer, yorumsal aktivitenin ana unsurları olurlar.

Motifler biçimbirim düzeyine ilişkindir, bunlar anlamın en küçük birimleridir; yinelenebilirler, değişkenlik ya da bir alandan başka bir alana taşınabilirlik, aktarılabilirlik özelliğine sahiptirler.

Profiller, sözlükbirimlerin ayırıcı değişmezlerini belirtirler, sözlükbirimler dinamik birer yapı olarak dizensel bir eksenle anlamsallıkları (belli bir alana aitlikleri) bakımından kendi içlerinde tanımlanırlar. Ardından gelen *izlekler* ise dilsel, durumsal, göstergibilimsel bir izikleşme sürecine ilişkindirler. Bir dizgenin devinimsizleştirici dizgesi içerisine kapatılmayan böyle bir yaklaşımda söz konusu üç aşama her düzeyde birbirle-

rini etkileyebilir, bu da genel anlambilimin durağanlaştırıcı yaklaşımından ayrı bir yaklaşımdır. Atasözleri, böylelikle yalın bir dil düzeyinden söylem düzeyine çekilirler. Örneğin, bir yüzyıldan ötekine aktarılmalarının, yeni koşullarda (örneğin, sanal ortamda karşımıza çıkan anti-atasözleri) yinelenmelerinin, böylelikle varlıklarını sürdürmelerinin nedeni budur. Ortak duyuş, basmakalıplaşmış yapıların olduğu gibi yinelenmesi değildir. Kökeni eskilere uzanan atasözlerini yeni koşullarda yineme, uyarılma onlara devingenlik kazandırmanın en etkili yoludur (Jung'un tanımladığı biçimiyle atasözleri, ortak bilinçaltının arketipleri olarak da görülebilir – evrensel özleri değişmese de arketipler biçim değiştirebilirler; Batı kültürlerinde, sözlüklerde atasözü “*bir şeyin ilk biçimi*” olarak da tanımlanır).

Anlambilimsel bir yaklaşımda inceleme nesnesinin anlamı yanında işlevi *düzanlam* ve *yananlam* ayrımına göre de belirlenir. Atasözlerinin türsel özelliği ilk anda böyle bir ayrım üzerinden açıklanır. Buna göre, önce düzanlama bakarsak, atasözü deyimsele ya da kalıplaşmış bir biçimdir, göndergesel yani anlambilimsel bir değişmezliğe sahiptir, önceden kurulu bir anlamı vardır. Bu bakımdan her konuşucu için bir uzlaşma ile belirlenmiş, ortak dil düzgüsünün (kodunun) bir parçasıdır. Düzanlam, atasözünü sınıflandırma ölçütlerinden birisidir. Özel durumlara bağlı kalmadan törel bir gerçeklik düzeyi bu ölçütle belirlenir. Bu bakımdan atasözü özel olgulara ilişkin bir sav olmaktan çok, yapıcı bir düzenlilik düşüncesine uyar. Bu anlamda atasözü yalnızca ve olduğu gibi alıntılanmaya elverişli hazır (basmakalıp) bir yargı biçimidir. Atasözünü söyleyen onun üreticisi değildir, çünkü atasözü bir uzlaşımın, ortak duyuşun ürünüdür. Öznesi çoğul, bildirisi tekindir. Kısacası her atasözü bu anlamda “formüller ya da arketipler biçiminde” “ataların bilgilerini”, ortak belleğin içinde yer etmiş uzlaşmış bir *doxa*'yı (toplumsal bir düşünceyi, yargıyı vb.) aktarmaya yarar. Yalın bir düzanlamanın ötesinde ortak bir deneyim izlekselleştiğinde (çünkü mikro bir içeriği vardır) atasözü “*küçük bir mit*” olarak algılanmaya başlar. Atasözü, I. Tamba'nın söylediği gibi (Tamba 2000: 43) kendi kendine yeten (fr. autarcique), zamandışılaşan, diğerlerinden ayrı bir yargı olur (mitsel yani budur). Atasözü metaforlaştığında ise artık yananlama ilişkindir. Bu nedenle “parremiyoloji” çalışmalarında metaforik kullanıma yoğun ilgi gösterilmektedir. Bu noktada da kimi şeyler söylemek gerekiyor.

Atasözlerinde metaforik düzeyden söz edilirken

- a- bir atasözünün oluşturan terimler arasındaki metaforik ilişkilere bakılabilir (dizimsellik aynı zamanda bu aşamaya ilişkindir);
- b- daha genel olarak metafor, atasözlerinin anlambilimsel, bileşimsel ve uzlaşım-sal örgütlenmesinin iki düzeyi arasındaki ilişkide konumlandırılır;
- c- ya da bir atasözünün metaforik bileşeni bir kullanım bağlamıyla ilişkisine göre konumlandırılır.

Birinci kategoride sözbilimin (retoriğin) alanına başvurularak atasözünü oluşturan terimler arasındaki ilişkiler gözlemlenerek yinelenen “ana-kalıplar” (fr. schème) belirlenir. İnsan, canlı/canlandırılmış, somut ana-kalıpları bu kategoridedir. I. Tamba şu iki örneği verir: “*Un clou chasse l'autre*” (Çivi çiviye söker); “*la vengeance est un plat qui se mange froid*” (İntikam soğuk yenen bir yemektir). “Eylem” (fr: “chasser” → “kovmak”; Türkçe aktarımda “sökmek”) “çivi”ye bir canlılık özelliği katmaya yarar; “*soğuk yenilen bir yemek*” denildiğinde soyut bir terim olan “*intikam*” sözcüğüne somutluk özelliği kazandırılır. Daha çok düzanlama yönelik bu türden çözümlenmeler atasözünün metaforik kullanımına pek bir yenilik katmaz. Kimi atasözlerinin unutulmasının nedeni budur.

İkinci kategoride metafor, atasözlerinin uzlaşım sal ve düzenleyimsel anlamları arasındaki ilişki olarak değerlendirildiğinde, tümcenin düzenleyimsel anlamı genel uzlaşım sal anlama bağlayan anlamsal yapı ya da ilişkiler üzerinde durulur. Amaç, atasözünün düzenlamından başka metaforik anlamını kavramaktır. Eğer her iki düzey aynı göndergesel alana bağlıysa düzenlam işler, tersi durumda metaforik anlam (yananlam) devreye girer. Anlamsal, sözlüksel ve pragmatik çözümler bu kategoriye ilişkindir. I. Tamba'nın örneklerini yinelersek;

- “Her doğruyu söylemek iyi değil.” (Bu söz konusunda, sözlüklerde kimi doğru lar kişiyi gereksiz yere üzebileceğinden söylenmemesi gerekir açıklaması yapılır).
- “Bir kez içen içmeye devam eder.” (“Huy lu huyundan vazgeçmez” karşılığında)
- “Sıcak sudan yanmış kedi soğuk sudan korkar” (“Sütten ağzı yanan yoğurdu üfleyerek yer” karşılığında).

İlk sözde uzlaşım sal, düzgülenmiş içerik kullanılan terimle uyusmaktadır. Belli bir durum la genel yargı arasında bir bağlantı vardır; var olan içerik söz konusu durumda yalnızca alıntılanır. Bir göndergesellik işleviyle yerleşik bir anlam özel bir durumda yinelenir. Atasözünün düzenlamı ya da bileşimsel anlamı yinelenir. Kullanılan terimin (doğru, gerçek) anlamı genel sözdizimsel yapıda kavranır.

İkinci sözde alışkanlıklardan vazgeçmeme durumu “içmek” terimiyle karşılandığında kontrol edilemeyen bir alışkanlık durumu bir imge üzerinden açıklanır. Burada atasözü, basmakalıplaşmış bir tutuma gönderme yapar, söz bir prototip (ilk örnek) işlevi görür. İmge yoluyla metaforlaştırılan ya da figüratif bir değer yüklenen bir atasözü iki anlam içerir: İlki, bileşimsel ya da deyim sel, anlamı belirli bir durum konusunda düzenlam düzeyinde bir yargı bildirir, görgül yani deneysel bir gözleme ilişkindir. İkincisi uzlaşım sal bir anlamdır, insanın tutumuna bağlı olarak çıkarılan genel bir kurala ilişkindir. Atasözünün durağan biçimi konusunda standart bir yorum söz konusudur, bu, atasözünün kalıplaşmış anlamına karşılık gelir. Bu biçimiyle atasözü, tümcesel değerini kaybetmeden, tümcesel anlamının ötesine geçerek değişik durumlarda kullanılabilir özelliktedir. Öyleyse “Bir kez içen içmeye devam eder” sözü yalnızca bir kişi değil daha geniş anlamda kötü bir alışkanlığı olan her kişi için kullanılır.

Üçüncü sözde kedinin tutumuyla insan arasında simgesel bir bağ kurulur. Bileşimsel anlam uzlaşım sal anlam la iç içe geçer.

Dumarsais bu türden çift anlamlı yapılardan, metafor la oldukça yakınlaşan birer “alegori” olarak söz eder. Bununla asıl anlam bir karşılaştırma üzerinden açıklanmayan bir anlamı açıklar: “Alegorik atasözlerinin ilk önce doğru olan kendi anlamları vardır, ancak bu bizim esas olarak duymak istediğimiz şey değildir.” (bkz: Tamba 2000:43) Birer mikro anlatılar olarak alegorik atasözleri sözce lerin parçaları gibi işlerler, ancak onlara bağlama göre başka anlamlar yüklerler.

Anlamsal ve pragmatik düzlemde ise atasözlerinde beliren metaforik ilişki bağlam dikkate alınarak kavranır. Bu durumda atasözünün tümcesel ve kalıplaşmış anlamı dikkate alınır. I. Tamba, Hervé Le Bras'dan alıntıladığı şu kesite yer verir:

Çok sayıda göç olayında, bireyler gittikleri yerlere hızla uyum sağ larlar. Tek başlarına veya küçük gruplar halinde gelirler, gittikleri yerin diğer sakinleri gibi davranmaya çalışırlar. Bir Senegal atasözü, herkesin tek ayak üzerinde yürüdüğü bir köye vardığımızda, tek ayak üzerinde yürümeye başlamanın en iyisi olduğunu söyler (Tamba 2000: 43).

Senegal atasözü metaforik bir işlevle alıntılanır, izleğ in (göçmenler) parçası yapılı r. Burada söylemin yerdeşliğine katılan bir dış gönderge işleviyle kullanılır. Atasözü-

nün kalıp anlamı asıl söyleme uyarlarıdır. İki ayrı durum (göçmenler ve atasözünün anlamı) özdeşleştirilerek etkileme/ikna etme gücü artırılır.

Atasözlerini bu görüngüde incelemek tarihsel, toplumsal, kültürel kodları göz önünde bulundurmaya gerektirir, atasözlerinin metaforik anlamları bu unsurların göz önünde bulundurulmasıyla açıklanır.

Bir atasözü, tümcesel anlamı, genel kural veya dünya düzeni konusunda resmî anlamına bağlanan bir imge aktardığında metaforik kabul edilir. Bu nedenle, bu tür atasözlerini belirtmek için metaforik atasözünün eşanlamlı, imgesel veya figürleştirilmiş kullarımlarına başvurulur. Kanıtsal (fr. argumentatif) bir metafor olarak atasözü bir söylemin geçerliliğini haklı göstermek için sıklıkla kullanılır. Onun özelliği, belirli durumları genel kabul görmüş bir ilkeyle açıklayan atasözlerini daha da ikna edici kılmaktır. Yine Dumarsais’ye bakılırsa atasözü ikili anlamıyla alegorik bir türdür, figürsel özelliğiyle çiftdeğerlidir, bu nedenle alegorik bir yapıya sahiptir. Atasözü, alegori gibi iki ayrı göndergeselliğe sahiptir; tek bir sözceden iki ayrı anlam (yerleşik/düzanlam yanında çağrışımsal/yananlam) çıkarılır. Buna atasözünün kanıtsal işlevi eklenir.

Bu kısa tanımlamalara koşut biçimde alabildiğine teknik bir jargon kullanan Visetti ve Cadiot’nun yaklaşımları biraz daha belirginlik kazanır. Atasözlerinin türsellik sorgulamalarında söz konusu tanımlamaların uzun uzadıya açıklımları yapılır. Yaklaşımlarını kısaca özetleyelim (Visetti ve Cadiot 2006:133).

Dizimselliğe ilişkin, Greimas’ın *yapısal anlambilim* ve Rastier’nin *yorumsal anlambilim* çizgisinde konumlanan birinci aşama (A) bir “*anlatsal düzen*” (fr. scénographie. Türkçesi: sahneleme) ya da yapı aşamasına karşılık gelir. Betisel (figürsel) bir katmandan oluşan bu aşama bir deneyim düşüncesi de içerir. Niyet, öngörü, tasarımı gibi yönelimler üzerine oturtulduğunda bir imgelem (toplumsal imgelem) düşüncesine göre işler. Günlük yaşamdan kısa bir parçaya indirgenemeyecek olan atasözü, imgelemsel, kipliksel, değersel ve mitsel temsillerle bir “*amblem*”, daha açık bir anlatımla bir “*simge*” değergesi kazanır. Yapının betisel ilk görünümü budur (bir amblem olması); aynı zamanda betisellik bir türsellik düşüncesi içerir, bu bakımdan dönüşüme açıktır. Pratik ve betisel bir arka planı olan atasözü törel (ahlaki) gerçeklikleri açıklayan sağözül (fr. sentence) işlevi ile betisel yüzeye bağlıdır. Törel bir zorunluluğa götüren atasözü genel ahlaki (*deontik* değeriyle) bir amaç hedefler. Bu hedefini yoğunlaştırılmış özellikleriyle (yapısıyla) aktararak törel içerikli bir gösterge değerine sahiptir. Bu özellikleriyle atasözü betisel ve mitsel (çünkü evrensel bir bildirisi vardır) bir motif görünümüyle yapısını belli eder. Benzer tüm durumlarda yinelenen aynı ya da benzer yapıdır. Öyleyse A aşaması belirsiz sayıda durum içerisinde işlerlik kazanan genel bir söylem içerir (işte bu nedenle atasözü bir amblem ya da simgedir). Sıradan gerçekliğin yalın bir yorumu olmanın ötesinde kendine özgü içsel yapısıyla “*fantastik*” nitelemesini çağrıştıran bir tür anlatıdır. Yapı içerisinde atasözlerinin değişik görünümünün sürerliliği (yapısal bir tutumla) kavranır, bunlar benzerlikleri ve ayrımları üzerinden çözümlenir. Öyleyse anlatsal düzen dilbilimsel ve metinsel açıdan şunları içerir:

- Aralarında bağlantı kuran yapılar, kanıtlayıcı konumlarıyla, Greimas’ın tanımlamalarına uygun olarak söylersek, birer eyleyen değerğine (statüsüne) bürünerek birbirlerine göre tanımlanırlar. Yorum aşamasında sözcüksel bir döküm gerçekleştirilerek ortak duyuşa uygun bir sınıflandırmaya tabi tutulurlar.
- Anlatı düzeyinde yapıların “*oyuncuları*” (aktörleri), anlatsal rolleri, işlevleri, dönüşümler ile karşımıza çıkarlar. Atasözünün anlatsal olduğu kadar sözcüksel tutarlılığı ilkesine göre işleyen mantıksal bağlar törel bir değer imledikleri gibi, törelliği atasözünün bir yasası durumuna getiren ipuçlarıdır. Törel ya

da *deontik* boyut anlatımında sıklıkla vurgulanır (örneğin: *Adam adamdan korkmaz, utanır ya da Ata malı mal olmaz, kendin kazanmak gerek.*)

- Atasözlerinin sözcüksel değerleri özgüllükleri içerisinde sorgulanırken yanalamsal çağrışımları kavranarak yapının gerisinden çıkarılan ortak duyuşa ilişkin belirlemeler yapılır. “*Kürk ile bürk ile adam olunmaz*”da giysi, sıradan bir koruma işlevi yerine görünüşe ayrı bir değer katma işlevi yüklenir. Sözcüklere yüklenen ontolojik değerler özgünleşerek bir kapsamlayış (fr. *synecdoque*) ve düzdeğişmece (fr. *métonymie*) işleviyle ayrı bir anlamsal değer yüklenerek ortak duyuşa bağlanır.

Şunu da ekleyelim: Yapıyı oluşturan unsurların (sözcüklerin) aralarındaki eklemeliş biçimleri, yapıları kimi zaman dönüşümlere uğrayabilir/uğratılabilir (anti-atasözleri böyledir). Atasözlerinin yeni anlamları onların basmakalıplaşmış bildik anlamları karşısında ayrı bir yapıya kapı aralarlar. Bu durumda atasözleri, oldukları gibi yinelenen basmakalıplaşmış yapıların dışına çıkarlar. Daha çok parodik işlevlerle kendilerini gösteren anti-atasözleri böyle bir yapının akla hemen gelen örnekleridir. Sanal ortamdan bir örnek verelim: “*Dos kocamış windowsun maskarası olmuş.*” vb.

Buna göre, ikinci aşama (B), bir dönüşümler ve betisel/figürsel türsellik (fr. *générativité figurative*) aşamasıdır. Atasözlerinin izlekselliğine buradan ulaşılır. Ancak bunu yapmak için klasik yaklaşımda atasözünün anlamını kültürel bir edinim çerçevesinde kavramak yerine Visetti ve Cadiot, atasözlerinin arkasındaki gizli anlamsal dinamikleri sorgulayarak önce tümce olduğu kadar metinsel düzeyde bir sorgulama önerirler. Tüm biçimsel ayrımları bu düzeyde not ederler (*Kurt kocayınca kuzunun maskarası olmuş* → *Dos kocamış; windowsun maskarası olmuş*). Bu örnekte olduğu gibi, atasözlerini kuran yapıcı unsurlar çoğu zaman dizimsel, dolayısıyla anlamsal dönüşümlere uğrarlar. Dışsal görünümde beliren ayrım genel bir olgudur (verdiğimiz örnek bunu gösterir). Biçimsel ve anlamsal sapmalar ayrı bir türsel görünüme kapı aralar (örneğin, sanal ortam). Bu yolla yeni sözlüksel sınıflar oluşturulur, yeni bir değer yaratılır. Metinsel düzeyde sesel, biçimsel, bürünsel (fr. *prosodique*) vb. değişimler belirir. Atasözünü kuran anlamsal birimler yeni bir görünüm altında öbeğlenerek yeni nitelemelere olanak sağlanır. Dilbilimsel olduğu kadar eyleyensel roller değişir, işlevler farklılaşır. Anlamsal bileşenler yeni yapılarda eklenilerek bireysel anlam alanları yaratılır. Atasözü ayrı bir izlek üzerine oturtulur. Kısacası, metaforlaşır. Bu süreç aynı zamanda duruma göre biçim değiştirmeye bağlanan bir varyanlaşma (eş metinsellik) sürecine gönderme yapar (Örneğin: *Aç ayı oynamaz. Aç aman bilmez, çocuk zaman bilmez. Aç bırakma hırsız edersin, çok söyleme arsız edersin. Aç gözünü, açarlar gözünü. Aç ne yemez, tok ne demez. Aç doymam, tok acıkmam sanır. Aç koyma hırsız olur, çok söyleme yüzsüz olur, çok değme arsız olur. Aç koynunda azık durmaz. Aç köpek fırın deler. Aç kurt arslana saldırır. Aç tavuk rüyasında kendini buğday ambarında görür. Aç tokun halinden anlamaz*). Alıntılanan tüm bu sözlerde aynı yerdeşlikle ortak bir izlek (açlık) üzerinde durulur, ancak her düzeyde anlamsal yapı çeşitlenir. Atasözlerinden beklenen törel ve *deontik* gereklilik, zamandışı bilgi (onları mitle buluşturan özelliklerden birisi budur) bir dönüşüm sürecine katılmadan edemez. Bağlama göre alıntılanan atasözleri (Senegal atasözü örneği) aşamalar arasında geçişe kapı aralar. Genel bir törel edinç onları birbirleriyle ilişkilendirmeye yarar.

Üçüncü aşama (C) özlü söze, mantıksal basmakalıplara, edimselbilimsel (pragmatik) kurallara ilişkindir. Ancak bu aşamada (burası artık bir söylem aşamasıdır) sözcemenin öne alınmasıyla türsel soyutlamaların sayıları çoğalır. Dolayısıyla bütünlük silinir. Aynı söz değişik yorumlara açık duruma gelir. Atasözlerinden edimselbilimsel

çıkarımlar bu aşamada yapılır. Burada gerçeklik karşısında “bilgece” bir tutum benim-senerek genel durumlara ilişkin kurallar türetilir, edimbilimsel çözümler önerilir. Soyut sözcüksel değerler, normlar, kategoriler ortaya çıkarılır ve sabitlenir. Bu da ortak duyusun bir parçasıdır. Birkaç örnek verelim:

- “İnsanın bir tehdiide maruz kaldığında onunla yüzleşmesi daha iyidir.”
- “İnsan bir şeyden kurtulmak istediğinde onu yermeye başlar.”
- “Bir şey istemek, ederi ne olursa olsun uygun koşulları yaratmaktır.”

Bu aşama B aşamasının figürsel ya da metaforik özelliğinden farklıdır. C aşaması mantıksal özelliklidir, atasözünden bir yarar ilkesi çıkarmaya dayanır. Daha gerçekçi bir yönü vardır, var olan durumları bir kurala indirmeye yöneliktir. Söz konusu durumlar yeniden formülleştirilerek soyutlamalar durağanlaştırılır, bir bakıma bir değişmezlik ilkesine indirgenir. C aşamasında gündeme gelen ilkelerin duruma göre güncellenmesi olmadan yalnızca figürsel, olaysal değil aynı zamanda sahnelemenin anlatsal boyutu oluşmaz. Buna göre sahneleme aşamasında “Au pays des aveugles, les borgnes sont rois” (“Körler diyarında tek gözlü adam kral olur”); bizdeki karşılığı: “Koyunun bulunduğu yerde keçiyeye Abdurrahman Çelebi derler.”) atasözü anlatsallık düzlemine ilişkin, C aşaması bir ilkeler ve özlü sözler aşaması olduğundan aynı biçimde anlaşıl-maz. Atasözünün iki ayrı aşamada iki ayrı değeri vardır. “Kral olmak” dizimi salt bir değer olarak belli bir konumda kazanılan nitelik, bireysel bir avantaj iken C aşamasında daha çok hiyerarşik bir konum olarak kavranır. Birisi yapıya öteki kurala ilişkin bir aşamadır. Birisi kişisel bir hazza öteki belli bir yetiye vurgu yapar. Birisi anlatsal düze-ye diğeri törel bir ilkeye bağlanır.

Dördüncü aşamada (D) izleksellik hedeflenir. Yalın bir metafor olmanın ötesinde atasözü durumlara uyarlanarak kalıplaşmış yapısının dışında kullanıma sokulabilir. Atasözü aracılığıyla bir durumdan, izlekselliğe karşılık gelen yeni bir imge çıkarılabilir. Böylelikle atasözünün içerdiği imge duruma uyarlanarak güncellenir (artık önceden kurgulanmış somut bir durumdan söz edilmez). Sözceleme durumuna bağlı olarak atasözü yeni bir değer üstlenir (İşleyen demir aşınır → İşleyen demir pas tutmaz). Metaforlaşma süreci işlerlik kazanır. Metafor bir söylemdir (örneğin, bir kişiye “hasta”, “deli”, “aptal” vb. yakıştırmalar yapıldığında böyledir). İzlekselliğin kendine özgü betimlemesel ve anlatsal yapıları, sözcükleri, kategorileri, tipleri, hedefleri vd. vardır. Sözceleme izleksellik boyunca işlerlik kazanır. Metafor ise söylemin bir başka boyutudur. Metaforik bir sözce olan atasözü hem bir törellik içerir hem de bir biçimleştirme olgusudur. Coşkuları açıklayan toplumsal tutumların ötesine geçen bir söylem olgusu olduğundan ikna etmeye (bu da retorik yanına ilişkindir) yöneliktir. Dilsel bir olgu olarak değil, coşkuların ötesinde söylemselliğiyle, kendine özgü yapısıyla, yani kısa ve etkili, sağ-söz-ümlü özelliğiyle ikna etmeye yarar. Söylemin ortak duyuşsal bir boyutu vardır. Öyleyse atasözlerinde coşkusal estetikleştirmeyle (dili biçime sokarak özel bir yapı yaratmak) sıkı biçimde bağlantılıdır.

Atasözü bir evreden ötekine göre farklılığını belli eder, ardından yerleşir, daha sonra da gelişir, yani dönüşerek sürer. Yinelenir, ancak kimi durumlarda başkalaşarak yenilenir. Her aşama söylemin bir düzeyine karşılık gelir. Ancak her biri ötekiyle ilişkisi içerisinde anlaşılabilir. İzleksellik önceki dilsel bir potansiyelin olduğu gibi kullanımı değildir. Atasözlerine ilişkin söz dağarını durağan, önceden edinilmiş bir imge deposu gibi algılamak yerine izlekselliği içerisinde de kavramak gerekir. Onları “canlı” tutmanın yollarından birisi budur. Yinelenen tümce değil, söylemdir (her dönem ayrı sözceleme öznelerini - söyleyenleri - yaratır). Öyleyse atasözü sıradan bir tümce değil, söylemdir (tümce anlamı önceden belirlenmiş durağan bir yapıyken söylem bağlama göre

yenilenen devingen bir yapıdır; dolayısıyla örneğin tüm karşı atasözü kullanımları bu tanıma uyarlar).

Bu aşamalara bağlı olarak motifin anlambilimsel ve yapısal işlevine de kısaca değinelim. Bilindiği gibi motifler, Greimas ve Courtès'in tanımladıkları biçimiyle belli bir kültürel evrenin değişik anlatılarında dolaşıp duran, birer değişmezlik özelliğine sahip, bağlam ve anlam değişikliğine karşın yinelenen tümceler arası figüratif birimlerdir. Bir motif, yer aldığı metinde farklı bir işlev yüklenebilen bir birimdir, her motif bir mikro-anlatı olabilir.¹

Biçimbirimsel ve sözlüksel motif ise atasözü çeşitlenmesine bir bütünlük katma işlevi yüklenir. Sözlüksel ve biçimsel birimlerin değişik kullanımları atasözüne çokanlamlı bir görünüm kazandırır. Bu nedenle motif, var olanın olduğu gibi, mekanik bir yinelenmesi değildir. Bütünlük fizyonomik (görünüşsel) bir yakınlaşma ilişkisine göre değerlerin aktarılmasıyla sağlanır, bu durumda bir çeşitleme içerisinde bir değişmeze bakılmaz. Şu ya da bu unsur atasözünün özünün sabitlenmesi biçiminde tanınmaz, böyle bir anlayışa indirgenmez. Her alt izlek, yani motif, yönelsel olarak değer değiştirebilir (örneğin: a- “*it derisinden post olmaz*”; b- “*it iti ısırmaz*”; c- “*it utansa don giyer*”; d- “*it ürür, kervan yürür*” vd.). Öyleyse kimileri düzanlamsal ya da göndergesel (bir hayvan, canlı olarak “it”, köpek; bu nesnel anlama ilişkindir), kimileri yananlamsal (bir kişiyi değersizleştirme; özne anlam söz konusu olur) değere sahip motifler aracılığıyla atasözlerinin çokanlamlılığı bilinen bir özellik olarak karşımızda durur. Bu bakımdan motifler dinamik, açık anlamsal birimler olabilirler, düzanlam yanında figüratif anlamlar içerir, ortak duyusunun iki ayırıcı özelliğini belirtirler. Bu özellikleriyle alıntılanır, değişik bağlamlarda (reklamlarda, gazetelerde vb.) değişik anlamsal etkiler yaratmak amacıyla kullanılırlar.

Yves-Marie Visetti ve Pierre Cadiot, çözümleme aşamasında sözünü ettiğimiz dört kategorinin uygulamasını yapmazlar. Çünkü örneğin son kategori olan izlek/izleksellik sözlü bir bütüncüyü zorunlu kılar, dolayısıyla bir metin çözümlesini gerektirir, bunun için toplumsal ve etnik dilbilimcilerin yaklaşımlarına uygun olarak verileri bir araya getirmek ve düzenlemek zorunluluktur. Bu nedenle her atasözünün kendine özgü ayırıcı özelliğini belirlemeye yarayacak farklı atasözlerini bir araya getirerek bütüncenin yapılanmasını (dağılım biçimlerini, sınıflandırılmalarını, endekslenmelerini vb.) incelemek yerine daha çok göstergebilimsel ve anlambilimsel bir perspektifte tanımlamalar ve çözümlemeler yapmaya koyulurlar. Motif, yaklaşımlarının bir parçasıdır.

Motifin anlambilimsel çözümlemesi yapılarırken atasözü anlamsal olarak basmakalıplaşmış bir yapıya indirgenmez. Dinamik bir yapılanmaya sahip olduğu anlayışına yaslanırlar. Bu bakımdan atasözünde bir dış gerçekliğe yalın bir gönderme yapılmakla yetinilmez, anlamın evrelerini belirleyen farklılaşma, durağanlaşma, özgülleşme gibi yapılanma biçimleri dikkate alınır.

Bir örnek:

“*Il n’y a pas de fumée sans feu*” (Ateş olmayan yerden duman çıkmaz) örneğinde algılamaya yönelik, duyumsanır bir izlek işlerlik kazanır. Duman ve ateş, bakışa göre almasıarak ilişkilendirilir. Duman, ateşin bir parçasıdır, aynı zamanda ayrı olarak onun nedenli bir göstergesidir, ateşi bildirir. Ateş ve duman arasında bir parça ve bütün ilişkisi (örneğin, insan ve kafası; ağaç ve gövdesi; ev ve çatısı vb.) kurulur; ancak duman bir düzdeğişmece olarak ateşten ayrılır; onunla ilişkilidir, buna karşın farklı bir düşüncüyü açıklar, aralarında başka türden bir parça ve bütün ilişkisi kurulur. Öyleyse atasözü ilk evreye uygun olarak varlıksal bir buluşma ve ayrışma etkisi üzerine kurgulanmıştır, ikinci aşamada bir parça ve bütün ilişkisi devreye girer. Duman ve ateş birer eyleyen

olarak değersel bir işlev yüklenirler. Görülür olan duman nedensel bir göstergedir, görülmeyen ateş bir tehlikeyi imler. Her ikisi de dönüşerek uyarıcı bir kipliği (bir olguya bağlı olarak ortaya çıkan yeni – özel - durum) bildirir. Ateş ve duman somut bir olaya gönderir ancak arka planda figürleşir, ayrı (soyut) bir gerçekliği belirtir. Bakışa göre ateş ve dumanın yan yanallığı atasözünün izleksel boyutuna ilişkindir, biri olmadan öteki olmaz. Bu nedensel ilişkiyi Visetti ve Cadiot bir “*mikro kriz*” olarak adlandırır (Visetti ve Cadiot 2006: 92). Duman ve ateşin yan yanallığı salt benzeşik bir izleksellik yaratmaz. Aynı unsurlar başka bağlamlarda yeni değerler yüklenerek başkalaşır. Çünkü eyleyen konumundaki unsurlar devingen, belirleyici unsurlardır: “*Az ateş çok odunu yakar*” (Az sayıda kötü insan, çok sayıda iyi insanın başını belaya sokabilir.); “*Baca eğri de olsa duman doğru çıkar.*” (İyi ve doğru kişi, elverişsiz bir ortamda bile özneteliğini yitirmez). Atasözlerinde eyleyen konumundaki unsurlar (motifler) her zaman gerçek anlamlarıyla (işlevleriyle) yinelenmezler, her eyleyenin bağlama (sahneye) göre izleksel işlevi değişir, dolayısıyla imgeselleşen söz konusu unsurlar yorumu açık duruma gelir, algılanır dünya konusunda başka bir anlayışa olanak sağlarlar.

“*Qui vole un oeuf vole un boeuf*” (Yumurta çalan (kişi) öküz de çalar). “Huylu huyundan vazgeçmez” sözünün bir başka türden anlatımı (“sahnelenmesi”, anlatsal düzeni) olan bu kullanımda üç “aktör” (eyleyen) vardır: “qui”nin içerdiği “*kişi*”, “*yumurta*” ve “*öküz*”. Her üçünün dayanağı da “*çalmak*” edimidir, bağlantı onunla kurulu. C evresinde gündeme gelen özlü söz ya da mantıksal kalıp, bir değerlendirme ya da yargı ilkesi burada işlerlik kazanır: “*Çalmak kötüdür*”. Söz konusu ilke “*çalmak*” ortak motifi içerisinde yerleşik durumdadır. Eylem, bir “*zararlılık*” görüngüsünde yer alır, değersel bir amaçla kullanılır. “*Çalmak*”, benzer eylemlerden (örneğin ‘aşırma’, ‘götürme’, ‘yürütme’, ‘cebe indirmek’ vd.) fizyonomik özelliğiyle ayrılır. Burada sözde “*çalmak*” bilinen ortak bir motif olarak kullanılır. Batı kültürlerinde (Fransa’da) XVI. yüzyıla kadar “*voler*” “*şahinle avlanmak*” anlamında kullanılmıştır. Bu anlamıyla gizlilik, yönelimli bir hazırlık, çabukluk, şiddet, kaçırma, düzenden uzaklaşma, yırtıcılık gibi anlam-birimcikler içerir. Atasözündeki kullanımı bu yöndedir.

Anlatım düzleminde “*oeuf*” (yumurta) ve “*boeuf*” (öküz) arasında kurulan ses benzerliği, kısalık hem anlamsal bir yoğunlaşmaya hem de önsöz (fr. protase) ve sonsöz (fr. apodose) arasında sıradan bir dönüşüm üzerinden izleksel olarak bir bağ, her iki eyleyen arasında bir denklem kurulmasına olanak sağlar.

B aşamasında sahneleme, bir başkalaşım sürecini başlatır. Anlatsal düzleminde “*qui*” (her kim...) eyleyeni bir öz-dönüşümle diğer iki eyleyeni etkiler, “*çalmak*” eyleminin işleviyle bütünleşir. Diğer iki eyleyen (yumurta ve öküz), çalmak eyleminin yüklemeleri olarak kullanılırlar. Hem bir niteleme hem de eyleyen olarak “*çalmak*” eylemiyle kaynaşır. “*Qui*” “alışkanlığa” batmış bir hırsızdır. Motifin metaforik evresi budur, “*çalmak*” motifinin anlambilimi değişmez, ancak anlamsal özü az çok değişik tür ve biçimler (görünümler) altında, benzer bir izleksellik ile başka atasözlerinde ya da deyimlerde yeniden kullanılabilir (Örneğin: “*Arlı arından, huylu huyundan vazgeçmez*”; “*Can çıkmayınca (çıkmadan) huy çıkmaz*”; “*Azı çalan çoğu da çalar*” vb.).

“*Yumurta*” ve “*öküz*” eyleyenleri küçük ve büyüklük karşıtlığıyla dönüşümün devingenliğini belirtirler. Başlangıç eyleminin görünümüleri (hazırlanma, oluşum aşaması) “*yumurta*” motifinin kullanıldığı kimi başka kullanımlarda yeniden karşımıza çıkar: Fransa’da kullanılan “*yumurtadan çıkmak*” (ortaya çıkmak); “*yumurtada ezme*” (“yılanın başı küçüken ezilmeli) gibi. Törelliğe ilişkin zorunluluk ifadeleri kullanılmadığından atasözünün bildirisi genel bir gerçekliği açıklayan bir sağısöz biçiminde aktarılır, *deontik* boyut bir suç unsuru içeren “*çalmak*” eylemine yüklenmiştir. Bir “*yumurta*

çalmak”la “*öküz çalmak*” mantıksal, nedensel bir eşleştirme ile bağlantılandırılarak içsel bir dönüştürümle bir neden sonuç ilişkisi bildirilir. Motif, bir törellik ekseninde yoğunlaştırılarak iki edim arasındaki ayırım ortadan kaldırılır, her ikisi aynı törel bir gerekliliğe bağlanır. C ve D aşamalarında aynı söze yüklenebilen başka değerler, edimsel ve törel çıkarımlar yapılır, değer üretilir, kural ortaya konulur ve sabitlenir. Motifin kalıplaşmış yapısı yeni durumlarda kullanılarak yeni bir izleksellik yaratılır. Böylelikle içerdiği imge duruma göre güncellenir.

Fonetik düzlemde bir çabukluk işlemiyle (sessel olarak “*oeuf*” den hemen “*boeuf*”e geçiş), biraz da “*eğlenceli*” bir yönelimle (yumurtadan birden bire öküze atlamak) örtük olarak bir aşırılık (açgözlülük) düşüncesi imlenir. Öyleyse atasözünün her bir unsuru ona zenginlik, derinlik katmaya olanak sağlar. Kuşkusuz böyle bir atasözünün yapısı, tonu, seçilen motif “*ciddi*” bir ortamda “*hassas*” (örneğin, ciddi bir ortamda – örneğin bir iş toplantısında - “*öküz*” teriminin geçmesi) bir kullanıma kapı aralar.

Kıyası bu türden anlambilimsel çözümler atasözlerinin biçimsel ve içeriksel, dolayısıyla anlamsal bakımdan özgüllüklerini daha iyi kavramaya olanak sağlar. Bu nedenle atasözünün devingenliğini, yarattığı anlamsal potansiyeli daha iyi algılamının yolu dar alanda derinlikli (mikro) çözümler ve ilişkilendirmelerle olasıdır. Bu türden bir sorgulamada atasözünün düzandan ötesinde yananlamı, bir başka anlatımla figüratif ya da metaforik anlamı belirlenir. Her unsurun rolleri, nitelikleri, değerleri, biçimleri onun türsel olarak özelliğinin anlaşılmasına da yarar. Dizisellik ve dizimsellik eksenine atasözlerinin içsel işleyişini kavramaya yöneliktir. Anlambilimin en küçük birimleri olan anlambirimciklerden yola çıkan böyle bir sorgulama düzandan anlaşılmasına yarar; ona bağlı metaforik sorgulama ise yananlamın kavranması aşamasına ilişkindir. Şunu da ekleyelim: Kendine özgü düzandan anlamsal özelliği ne olursa olsun her atasözünü sürekli bir kanıtlayıcılık değerine sahiptir (örneğin, konuşma dilinde bir söylemin geçerliliği onunla güçlendirilmek istenir). Kanıtlama, atasözünün baskın çıkan işlevlerinden birisidir. Bu kanıtlama işlevi, her bir bileşenin uygun rolünü belirleyerek atasözünün genel anlamsal yapılanmasını kontrol eden bir birleştirme ilkesi olarak görünür. Kanıtlama işlevi için kimi unsurlar zorunlulukken metaforun saymaca bir özellikte olduğunu unutmamak gerekir (çünkü söyleme, yani dilin bireysel – bir kişi ya da toplumun üyelerince - kullanımına ilişkindir.)

Anlambilimsel bir çözümlemede *çıkartım* atasözünün bir diğer özelliği olarak kavranır. Çıkartım, tümce düzeyinde değil, törel gerçeklik, yani değer üzerinde gerçekleşir (Kleiber, düzandan bir çıkartım yapmanın bir yanılığı olduğunu söyler).²

Bütün bunlardan ortak duyuşa yönelik şu sonucu çıkarabiliriz: Ortak duyuş dilin bir arka planı değildir, söylemin kendine özgü yöntemlerinden, özellikle metaforlardan yararlanır. Ortak duyuşun ayrılmaz bir parçası olan atasözünü yalnızca pratik bir anlam aktarma işi değildir. Sıradan bir özlü söz formatında da değildir. Motifler aracılığıyla figürleşir. Değişik anlamsal katmanlarda dönüşür. Bu nedenle devingen bir yapısı vardır. Visetti ve Cadiot’un ileri sürdükleri gibi atasözünü anlamlı bir biçim gibi görülür. Ortak duyuşun pratik, mitsel, duyulur, gerçeğe ilişkin boyutlarının iç içe geçtiği söylemler arası anlamlı bir yapı, toplum yaşamında, değişik dönemlerde yüklediği işlevlerle “*ulusların bilgeliğinin*” en kestirmeden anlatımı olan bir mikro tür olan atasözünün kendine özgü bir söyleme biçimi vardır. Söyleme biçimiyle hem dilsel bir kimliği vardır hem de toplumsal bir kimliği açıklar. Atasözlerinin deyimsel dil biçimleri kipleşmiş deneyimlere, tutumlara, anlatı taslaklarına, “*küçük mitlere*” biçimsel olarak yaklaşırken imgesel ve dilsel boyutlarını ilk anda pek belli etmezler. Özellikle metaforik bir atasözünü ortak duyuşu, inanışları, düşünceleri iç içe sokarak kapalı bir yapı (sahneleme ya da

anlatma biçimi) oluşturur. Anlambilimsel çözümlemede bu yapıyı oluşturan temel unsurlar (eyleyenler, motifler gibi) ve ekleniş biçimleri incelenir. Böylelikle anlamın algılanış (üretiliş) biçimi kavranır. Bu yapılırken algı (toplumsal ve bireysel) ve dil arasındaki yakınlaşma göz önünde bulundurulur. Atasözünün anlamsal dokusunda kavranan motifler atasözünün algılanması ve değerlendirilmesi arasındaki bağı görmeye olanak sağlar. Figürselliğin mitsel boyutu bu biçimde ortaya çıkarılır. Dilbilimsel tanımlamanın odağında, özellikle ortak duyusun herhangi bir izleksel ve kipsel biçimini besleyen estetik ve etik boyutların ilk durumu ortaya çıkar. Ortak duyusun anlam düzenlenişi, kendine özgü dil kullanımı, anlam üretimi çözümlenerek türselliğine ilişkin belirlemeler yapılır. Atasözünün anlam üretim aşamasına böylelikle geçilir. Öyleyse anlamın evrelerini anlayabilmek için içsel yapıyı irdelemek gerekir. Bu nedenle atasözünü hazır bir yargı, bir basmakalıp (anlatım) gibi düşünmemek gerekir (böyle bir anlayış onların devingenliğine zarar verir). Atasözünün anlambilimsel bir sorgulamasında amaç algılanır (duyulur) olandan figürsel (metaforik) olana geçilerek ortak duyusun dilsel yoldan kavranmasına çalışmaktır. Ayrıca anlambilimsel bir çözümlemeyle atasözünün basmakalıplaşmış anlamı yerine izlekselliği aracılığıyla dönüşebilirliği (esnekliği) anlaşılmasına çalışılır. Bu çalışmada böyle bir sorgulama yapabilmemizin kimi hareket noktalarını belirledik.

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.

NOTLAR

1. Folklor ve Metinlerarasılık, s. 94

2. 2000, « Sur le sens des proverbes », *Langages* 139

KAYNAKÇA

Aktulum, Kubilay, *Folklor ve Metinlerarasılık*, Çizgi Yayınları, 2013.

Anscombe Jean-Claude, “Proverbes et formes proverbiales: valeur évidentielle et argumentative”, *Langue française*, no. 102, 1994, s. 95-107.

Dumarsais, *Des Tropes ou des différents sens*, Flammarion, 1988.

Fontanier, Pierre, *Les Figures du discours*, Flammarion, 2009.

Gencărău, Oana Aurelia, “la Métaphore dans le discours proverbial”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Philologia*, no 2, 2008.

Greimas, A. Julien, *la Sémantique Structurale*, Seuil, 1970.

Grésillon, Almuth, Maingueneau, Dominique, “Polyphonie, proverbe et détournement: ou Un proverbe peut en cacher un autre”, *Langages*, no. 73, 1984, s. 112-125.

Lévi-Strauss, Claude, *la Pensée Sauvage*, Pocket, 1990.

Maingueneau, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Armand Colin, 2005.

Rastier, François, *la Sémantique interprétative*, PUF, 1987.

Tamba, Irène, “Le sens métaphorique argumentatif des proverbes”, *Cahiers de praxématique*, no. 35, 2000.

Tamba, Irène, *Le Sens figuré*, Paris, PUF, 1981.

Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, 2012.

Visetti, Yves-Marie ve Cadiot, Pierre, *Motifs et Proverbes, essais de sémantique proverbiale*, PUF, 2006.

Visetti, Yves-Marie ve Cadiot, Pierre, “Le sens commun dans la facture du proverbe”, in C. Gautier, S. Laugier (dir.), *Normativités du sens commun*, s. 129-158, PUF, 2009.

GERÇEKLERİ TERS YÜZ EDEN AYKIRI KAHRAMANLAR*

Incompatible Heroes That Turn The Facts Upside Down

Prof. Dr. Aynur KOÇAK**

Fatma Zehra UĞURCAN***

ÖZ

Orta Çağ'da karnavallarda meydana çıkarak toplumsal "normal" in üzerine saldıran soytarılar, gerçekliği ters yüz etmek gibi önemli bir fonksiyona sahiptirler. Soytarılar, gerçeklik üzerine saldırırken absürtlüğe varan aykırılıklarından güç alırlar. Çünkü aykırılık, özellikle de normalin dışında delilik, saflık, aptallık görünümü altında sergileniyorsa toplum tarafından daha kabul edilebilir bir durum olarak algılanır. Aykırılık perdesi ardındaki bu tiplerin en önemli özelliği de alaycı bir güldürüye yol açmalarıdır. Edebiyat araştırmacıları bugüne kadar genelde söz konusu tiplerin neden güldürdüğü üzerine durmuşlar, ancak bu tiplerin güldürmesinin ne gibi sonuçlar doğurduğuyula ya da bu tiplerin kullanılmasındaki amacın ne olduğuyula pek fazla ilgilenmemişlerdir. İnsanlar, aykırı tipleri uyumsuzluğun sembolü olarak görürler ve hatta bu tipler edebiyatta sıklıkla başvuru olan tipler olmuşlardır. Aptal, deli, saf, kötü görünümüne insan tezahürleriyle ortaya çıkan aykırı tiplerin bu kadar rağbet görmesinin kuşkusuz bir sebebi vardır. Bu sebebi ararken devreye fenomenolojik yaklaşım girer. Aykırı tiplerin kullanımında hakikat üzerinde düşündürülen bir gizem vardır. Fenomenolojik yaklaşım, odak noktasını bu gizeme ve dolayısıyla gerçekliğin göreceliğine kaydırır. Gerçeklik, kaygan ve yüzen bir kütle gibidir; bir nesnenin bilinen karşılığıyla uyuşup uyumadığından emin olmak zordur. Burada bilginin doğruluğu, bir gizeme dönüşerek aşkın bir hal alır. Aykırı tiplerin uyumsuz davranış biçimlerinin edebiyatta kullanımı, fenomenolojik bakış açısından bakıldığında "anlamlarla oynama ve anlamları/gerçek kabul edileni ters yüz ederek bir ayna görüntüsü meydana getirme" amacına hizmet eder. O halde, özellikle destanlarda kılık değiştirerek aptal, deli veya pis bir dilenci görünümünü alan, absürt davranışlarıyla herkeste bir alaycı gülümseme meydana getiren kahramanın da mutlaka gerçeklik üzerine bir planı olduğu söylenebilir. Böyle kahramanlar; aptallık, delilik ve pis görünüm gibi olumsuz bir resmin arkasına gizlenir ancak en sonunda her zaman bu resmi indirerek muzaffer olurlar. Kahramanın bu dönüşümü, okuyucu ve dinleyicinin hakikat üzerine düşünmesine yarar. Gerçek nedir? Aptal gerçekten aptal mıdır, yoksa aptal görünen bir akıllı mı? Peki aptalın zıddı olmakla varlığını koruyan akıllı gerçekten akıllı mıdır? Aptal, neden ulaşmak istediği sonuçlara uyumsuz karakterini kullanarak ulaşmaya çalışır? Tüm bunlar destanlarda karşımıza bir bilmece olarak çıkar. Verilen ipuçlarını kullanarak bilmeceyi çözecek kişi dinleyici ve okuyucudur. Bu çalışmada konuları bakımından birbiriyeli olağanüstü bir benzerlik gösteren meşhur Yunan destanı Odysseia, Dede Korkut Kitabı'ndan Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek hikâyesi, bununla benzerlik gösteren Bey Böyreğ Hikâyesi, Altay Türklerinden derlenen Alıp Manaş, Er Samir ve Közüyke destanları, Özbek Türklerinden derlenen Alpamiş Destanı incelenmektedir. Bu destanlardan yola çıkılarak kahramanların başlarına gelen olumsuz olayları çözmeye metodlarındaki ortaklık üzerinde durulacak, kahramanların özellikle folklor alanında çokça bilinen bir konu olan "kahramanın dönüşü" epizotunda bir yöntem olarak kullandıkları absürtlüğe varan aykırılık hali incelenecek ve bunun anlatıdaki işlevi fenomenolojik yaklaşımla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

Aykırılık, aptal, saf, deli, destan, fenomenolojik yaklaşım.

ABSTRACT

Clowns attacking social norms by appearing in carnivals in the Middle Age have an important function such as reversing reality. Clowns get strength from their irregularity when attacking reality. Because irregularity is perceived as a more acceptable situation by the society, especially if it is exhibited under the appearance of insanity, purity and stupidity. The most important feature of these types behind the curtain of irregularity is that they lead to a cynical laugh. Literature researchers have generally focused on why these types make us laugh but have not been very interested in what kind of results these types make us laugh or what is the purpose of using these types. People see absurd types as a symbol of incompatibility, and even these have been frequently used in literature. There is undoubtedly a reason why absurd types emerging with stupid, insane, pure, bad-

* Geliş tarihi: 15 Haziran 2020 - Kabul tarihi: 27 Ağustos 2021

Koçak, Aynur; Uğurcan, Fatma Zehra. "Gerçekleri Ters Yüz Eden Aykırı Kahramanlar" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 87-96

** Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, aynurmazkocak@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9555-1088.

*** Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, zehrasenolcan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0079-7219.

looking human manifestations are so popular. To find this purpose, it is necessary to get support from phenomenological theory. There is a mystery that suggests the truth in the use of stupidity and madness. The phenomenological approach focuses on the relativity of reality. Reality is like a slick and floating mass; it is difficult to make sure if an object matches its known counterpart. From a phenomenological point of view, the use of maladaptive behaviors such as stupidity in literature serves the purpose of "playing with meanings". So, it can be said that the hero who takes the appearance of a fool, crazy or beggar in disguise also has a plan that can change reality. Such heroes are hidden behind a negative picture, such as stupidity, madness, and dirty looks in the epics, but eventually always turn this picture down into victorious heroes. This transformation of the hero benefits the reader and the audience to think about the truth. What is the truth? Is stupid really stupid or is he a stupid looking smart? So is smart really smart? Why does stupid try to achieve the results he wants to achieve by using his incompatible character? All of these appear as riddles in epics. The person who will solve the riddle using the clues given in the epics is the listener and reader. In this study, the Greek epic *Odysseia*, Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek from Dede Korkut, The Bey Böyrek Story, which is similar to this one, Alıp Manaş, Er Samır and Közüyke epics of Altai Turks and Alpamuş epic from Uzbek Turks will be examined. Based on these epics, the commonality in the methods of resolving the negative events that happened to the heroes will be emphasized, state of incompatibility, which the heroes use as a method in the episode of "hero's return", which is a widely known topic in the field of folklore, will be examined and its function in the narrative will be evaluated with a phenomenological approach.

Key Words

Irregularity, fool, stupid, madmen, epic, phenomenological approach.

Giriş

Destanlarda kahramanın yurda dönüşü oldukça bilindik bir temadır. Özellikle kahramanın, eşinin evlilik haberini alması üzerine yurda dönmesi, dönerken kılık değiştirmesi çok sık rastlanan bir motiftir. Bu motifi içeren destanlarda kahraman; aptal, deli, kel, çoban, ozan veya dilenci şeklinde sıra dışı kılığa girerek memleketine döner. Kahraman, tanınmak istemez. Girdiği kılıkla, dönüştüğü tiplerle kendini küçümsenecek, alay edilecek ve gülünecek hâle getiren kahraman, bunu sadece tanınmamak için mi yapmaktadır? Yoksa bilinçli olarak bir strateji mi uygulamaktadır? Kahramanın özellikle insanları alaya sevk edecek, güldürecek kılığa girmesinin daha derin anlamları olmalıdır.

Kahramanın yurduna dönüşünde aykırı kılıkla sıra dışı davranışlar sergilemesinin nedeni üzerinde düşünmek bizi, söz konusu bu durumun aslında ne kadar evrensel olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Antik Yunan'da komedyalar, Orta Çağ'da karnavallar ve soytarılara dikkatle bakıldığında bunların; pejmürde, aykırı, aptal veya deli görünümündeki destan tipiyle benzer bir görevi üstlendikleri dikkat çeker. Komedyalarda ve karnavallarda kabul görmüş tüm gerçeklikler, kutsanan tüm yapılar soytarılar vasıtasıyla alaşağı edilir ve yüksek mertebede bulunanların yetkilerine meydan okunur. Aslında bunlar, olguları ters yüz edip olaylara tam tersi bir bakış açısından bakmayı amaçlamaktadırlar. Soytarılar, Tanrı'nın ve yöneticilerin gücüne meydan okuyan bir "ikon kırıcı" ve hatta mizahıyla "adaletini hemen ve kesin olarak dağıtan bir makam" olarak düşünülür (Sanders 2001: 107-112). Gerçekliği dönüştürme eylemi, Orta Çağ'da soytarılar tarafından gerçekleştirilirken destanlarda pejmürde görünümü, aykırı tipler tarafından ortaya konulmaktadır. Toplum tarafından normalin dışında kabul edilen bu tipler gerçekliğin üzerindeki maskeyle oynayabilme ve zamanı geldiğinde onu düşürebilme yetisine sahiptirler. Bunlar, aykırı halleriyle herkesçe doğru/normal kabul edilmiş gerçekliğin kaygan bir yapı olduğunu bilerek ve gerçekliği ters yüz ederek madalyonun diğer yüzünü ortaya çıkarmayı amaçlarlar.

Fenomenolojik Düzlemde Aykırılık

Evensel olarak değerlendirilen aykırı tiplerle çeşitli ritüellerde, eğlencelerde ve destanlarda sıklıkla karşılaşılır. Karnavallardaki, deliler bayramındaki soytarıların gerçekliğin maskesini düşürürken toplumsal kabulün dışındaki aykırılıklardan yararlanması, konuya fenomenolojik yaklaşım üzerinden eğilmeyi gerekli kılar. Bu eğilimde, soytarıların meydana çıkardıkları ortamda olduğu gibi görünmeme veya görüldüğü gibi olmama durumunun söz konusu olmasının payı büyüktür. Fenomenolojik yaklaşımın kaynağında nesne-anlam ilişkisinin uygunluğu sorusu yer alır. *Husserl*, bunu açıklamak için fenomenolojiyi tanımlarken iki bakış açısından söz eder: doğal bakış ve felsefi bakış. Doğal bakışta -daha açıklayıcı bir ifadeyle yaşama düz, irdeleyici olmayan bir bakış yöneltildiğinde- yaşam tümüyle görüldüğü gibidir. Felsefi bakışın kapısını araladığı fenomenolojik bakış ise, gerçekliğin göreceliğine vurgu yapar. *Husserl*'in fenomenolojisine göre, doğal düşüncede bilginin içinde bilgi nesnesi verilir. Ancak bilgi eşleştirildiği nesnenin uygunluğundan nasıl emin olabilir, nasıl kendi dışına çıkıp güvenilir bir biçimde nesnesine ulaşabilir? (2003: 48) Bilgi ve gerçeklik fenomenolojik sistemde tam bir bilmeceye dönüşür. İnsanların varsayımlarından ve yorumlarından oluşan toplumsal gerçekliğin karşısında duran fenomenolojik bakış, gerçekliği bir giz olarak karşımıza çıkarır. Tüm benliğimizle kabul ettiğimiz kesin gerçeklik, bir anda olası bir aşkın gerçekliğe dönüşür. Hazır bilgi inandırıcılığını yitirir ve yeniden incelenmeyi, adlandırılmayı bekler hâle gelir. Fenomenolojik yaklaşımdan yola çıkarak bilginin kaygan bir yapı olduğundan söz etmek mümkündür. *Erasmus*, “Deliliğe Övgü” adlı eserinde temel konu olan aptallık vasıtasıyla bu duruma şu çarpıcı yorumlamayla yer verir:

Eğer aranızdan biri çıkıp da sahnede sanatını icra eden oyuncunun maskesini-yüzünü seyircilere teşhir amacıyla- indirecek olursa oyunun içine etmiş olacağından kuduz gibi taşlanmaz mı? Birden her şey yeni bir çehreye bürünür: az önceki kadın bir erkek, delikanlı bir ihtiyar, kral kaşla göz arasında garibanın teki, Tanrı da iblisin ta kendisi olur. Sonuçta yarılgılardan yoksun kalan oyun anlamını tamamen yitirmiştir- demem o ki maske ve makyajdır izleyenleri büyüleyen. Hayat da tiyatro oyununa benzer bir şeydir, maskesi düşene kadar herkes bu oyunu sürdürür... Az önce morlar kuşanmış bir kral bir bakarsınız paçavralar içinde bir köle oluvermiştir (2019: 36).

Farklı yüzyıllara ait fikirlerin çakıştığı en önemli nokta, gerçekliğin göreceli ve dönüşebilir olduğudur. Toplumsal kabulün dışında kalan aykırı tiplere bu doğrultuda bakılabilir. Bu aykırı tipler, absürt davranışlarla dikkat çeken aptal, deli veya saf görünümle karşımıza çıkabilir ve bizi gerçeklik üzerine düşünmeye sevk edebilirler. Örneğin delilik çoğunlukla aklın kaybedilişi olarak düşünülür. Ancak kültürel alanda delilik üzerine geliştirilen algılar karmaşıktır. Toplum tarafından deliler ve aptallar görünmeyen dünyanın sırlarına vakıf olma gücüne sahip kişiler olarak kabul edilirler. Onlar tam olarak ne aptal ne akıllı, Araf taki kişilerdir. *İbn-i Haldun* delileri görünmeyen dilini anlayan kişiler olarak tarif eder. Bu yüzden onların özgürlüğüne müsaade edilir. Çünkü onlar gizli mesajların habercileridir (Zijderveld 1982: 16).

Erasmus, aptallığa söz hakkı tanır ve onu konuşturarak aptallığı yüceltir¹. Delilik, kültürel algıda birçok noktada aptallığa yaklaşır, hatta bazen birbirlerinin yerine geçer, bazen de iç içe görülürler. Aptallık üzerine uzunca bir konuşma yapan *Musil*, aptallık ve dehayı iç içe bulur (2018: 55). Ona göre her akıllılık kendi aptallığına sahiptir. Aynı mantıkla her aptallığın içinde de bilgece bir şeyler bulunur. Sosyolog *Zijderveld*, aptallığın evrensel bir fenomen olduğunu ileri sürer ve bu durumu “geleneksel aptallık” olarak ele alır. Geleneksel aptal, günlük yaşamın gerçekliğini bir aynaya yansıtarak var olan her şeyi

tersine çevirir ve “ilginç, ikircikli bir gerçeklik” ve “farklı bir dünya görüşü” sunar. Aptallığı ve bunun yol açtığı gülmeyi “anamlarla oynama” olarak değerlendirir (1982: 10-11). Bu görüşlerden yola çıkarak deli, aptal, dilenci tiplerinin aslında aykırılığın tezahürleri olduğu söylenebilir. Aykırılık, destanlarda gerçekliği ters yüz etmenin hemen öncesinde dinleyicide/okuyucuda hafif alayla karışık bir mizah duygusu uyandırır. Aykırılık ve onun neden olduğu mizah, gerçekliğin eğilip bükülerek ve sağa sola çevrilerek yaşamın bir kurgu olduğunun farkına varılmasını sağlar ve yaşama daha geniş bir perspektiften bakılmasına yarayan bir ayna görevi üstlenir.

Mizahın Anamlarla Oynama Gücü

Mizahın anlamlarla oynama yönüne ağırlık veren *Davis*, mizahı gerçekliğin üzerine bir saldırı olarak değerlendirir ve mizahın gerçeğin altında yatan yapıyı ortaya çıkarma kapasitesi olduğunu dile getirir (1993: 28). Mizahta her şeyi alt üst edebilme gücü ve hayatın çelişkilerini ortaya koyma potansiyeli vardır. Böylece, mizah sosyal dengeyi korumaya yardımcı olur (Kuipers 2016: 61-62). Mizah ve fenomenolojik kuram arasında bağlantı kuran bu görüşler, mizahın gerçeklik üzerine bir sorgulama başlattığı, mutlak gerçekliğin kırılan olduğu ve mizahın toplumu gerçeklik üzerinde düşünmeye sevk ettiği fikirleri üzerinde birleşirler.

Mizah, kendisini sosyal yaşamda ve birçok farklı alanda ortaya çıkarır. Mizahın önemli bir sahnesi de edebiyattır. Yaşamın farklı bakış açılarından sunulduğu bir sahne olan edebiyat, içinde yaşamla ve insanla ilgili her şeyi bulundururken mizaha da payını verir. Mizahın anlamlarla oynama kabiliyetinin izleri, edebiyat örneklerinde aykırı insan modelleri vasıtasıyla gözler önüne serilir. Toplumsal kabullerin dışında davranışlar sergileyen karakter ve tipler hem anlatının diğer kahramanları için hem de okuyucu/dinleyici için alaya elverişli bir komikliği devreye sokar. Bütün anlamlar, değerler ve normlar onun sihirbazlığına maruz kalır. Aykırılığın süresi boyunca realite, katı bir ayırımın, sınırların, bilişin ve duyguların olmadığı yüzen bir kütleyle dönüşür. Aykırı karakterin ruhunun derinliğinde gerçekte ne vardır? Aptal, deli, saf veya sıra dışı olan, anlatı boyunca aynı mı kalır? Bunların cevabı anlatının içinde gizlidir. Söz konusu tiplerin güldürmekten çok daha önemli bir amacı vardır: hakikat üzerine düşündürmek.

Aykırılık Perdesiyle Gerçekliği Ters Yüz Eden Destan Kahramanları

Dünya ve Türk destanlarında özellikle “kahramanın eşinin başka biriyle evlenmek üzere olması/kahramanın eşinin kaçırılması” sıklıkla karşılaşılan bir temadır.² Dönüş yolculuğu çerçevesinde ortaya çıkan olumsuz durumun üstesinden gelmek için planlı olarak kahramanın kılık değiştirmesi motifine rastlanmaktadır. Kahraman, zor durumları aşmak için absürt davranışlar sergileyen ve kötü görümlü dilenci, aptal, saf, deli tipe dönüşür ve üzerine geçirdiği örtünün altından bambaşka bir gerçekliği ortaya çıkarmaya hazırlanır. Bu çalışmada özellikle bu motifin yer aldığı Türk destanlarının incelenmesi hedeflenmektedir. Meselenin evrensel boyutuna dikkat çekmek amacıyla ise örnek olarak en bilinen dünya destanlarından biri olan *Odysseia* Destanı seçilmiştir.

Odysseia Destanı'nda Kral Odysseus, on yıllık Truva Savaşı'ndayken karısı Penelopeia'nın talipleri artmıştır. Odysseus, on yıllık süreçte nelerin değiştiğini ve nelerle karşılaşacağını bilemediği için eve dönerken pejmürde görümlü, yoksul, elinde değneği olan ihtiyar bir dilenci kılıfına bürünür. Konağa vardığında ona acıyanlar sadaka verirken zalimler vurmaktan çekinmez. Bu şiddet eğilimi kalabalıkta sıradan karşılaşılsa da bazı sağduyulu kimselerin tepkisine yol açar. Ya o bir tanrıysa? Bu soru maskenin ardındaki dikkat çeken ve ona şüpheyle yaklaşılması gerektiğini hatırlatan en vurucu düşüncedir ve destanda “*Ya gökteki tanrılardan biriyse o/ Uzaktan gelen yabancılara benzetir kendilerini tanrılar/ Bin bir kılığa girer, dolaşırlar kentleri/ İnsanların iyi ve kötü işlerini gözleye*

gözleye.” (2010: 302) şeklinde ses bulur. Odysseus’un bu pejmürde kılığının altında yatan muhtemel gerçekliğe dikkat çeken bir başka detay ise konağa gelen başka bir dilencinin Odysseus’la dövüştürüldüğü sahnedir. Bu sahnede dövüşen Odysseus’un etekleri altından bacıklarını gören diğer talipler, dilenci kılığı ve altından çıkan fiziksel özelliklerin oluşturduğu tezada katıla katıla gülerler (2010: 309-310). Gerçeği kapatan örtünün kalmasını sağlayacak son dokunuş Odysseus’un da konaktaki yarışa katılmak istemesidir (2010: 363). Bu saf, beceriksiz, aykırı, her yönden diğerlerinden aşağı dilenci, nasıl olur da konakta toplanmış olan güçlü adamlara meydan okurcasına, onların başaramadıkları şeyi yeltenir? Karşı çıkmalara rağmen Odysseus sonunda yay ve okluğuna eline alır ve hiç zorlanmadan kimsenin başaramadığı görevi başarır.

Odysseus için artık gerçekliğe dönüş vakti gelmiştir ve çok akıllı Odysseus, dilenci giysilerinden soyunuverdiği gibi amansız oklarını da düşmanlarına yöneltir. Odysseus’un düşmanlarını öldürmeye başladığı sahnenin hemen öncesinde söylediği “*İşte tamam, zarsarsız oyun burada bitti*” sözleri (Homeros 2010: 369) aslında Odysseus’un karmaşayı çözmek için kullandığı yöntemin dayandığı mantığı çok net bir şekilde açıklar. Odysseus’un İthaka’da bulunmadığı süreçte, onun dışında “sahte bir gerçeklik” oluşmuştur. Odysseus’un bu gerçekliği alt üst etmesinin en iyi ve stratejik yolu, olduğundan farklı bir şekilde yurda dönmektir. Güçlü ve hükümler kimliği ile yurda dönmek düşmanları tedirgin edecek ve onların önlem almasına neden olacaktır. Buna karşılık; aykırı, saf bir görünüş ve kötü kıyafetler onun ciddiye alınmamasını sağlar. Odysseus’un gurbette olduğu süreçte konakta oluşan, inanılan ve kabul edilen gerçeklik, Orta Çağ’ın değiştirilemez kilise gerçekliğini anımsatırken, Odysseus’un dilenci kılığında konakta bulunduğu sahneler Orta Çağ karnavallarını, bu sahnelerde Odysseus’un sınırları ortadan kaldırıp alaycı gülümsemeye yol açan davranışları, Bahtin’in “*gülen hakikat*” olarak tanımladığı (2014: 107) Orta Çağ soytarısını hatırlatır.

Yunan destanı olan *Odyseia*’daki saflığın, pejmürdeliğin, aptallığın, genel olarak ise aykırılığın toplumda meydana getirdiği gülme ve ardından gerçekliğin sorgulanıp yeni bir gerçekliğe ulaşılması, Türk dünyası destanlarında da sıklıkla karşımıza çıkan bir kurgusal yöntemdir. Bunun en tanınmış örneğine Dede Korkut anlatmalarından *Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu*’nda rastlanır. Banı Çiçek’le evlenecek olan Bamsı Beyrek, düğün günü düşman tarafından kaçırılıp esir edilir. Yıllar geçer. Bamsı Beyrek dönmeyince Banı Çiçek’in Yalancı Oğlu Yaltacuk’la evlendirilmesine karar verilir. Tutsak olduğu yerden kaçmayı başaran Beyrek, yurda geldiğinde Odysseus gibi düşmanın karşısına kılık değiştirerek gitmeye karar verir. Eski bir deve çulu bulur, delerek boynuna geçirir ve bir deli ozan kılığında düğün yerine varır. Beyrek, kendisini deliliğe vurmasının mantığını ise “*Göreyim Oğuz’da benim dostum, düşmanım kimdir?*” diyerek dinleyiciye açıklar (Dede Korkut Kitabı 2014: 633). *Beyrek*’in bu sözü, Zijderveld’in ortaya koyduğu “geleceksel aptallık” olgusunun kullanımındaki mantığı ve geleneksel aptallıkla kahramanın aykırılığının ve kötü görünümünün gerçekleri ters yüz etme imkânı sunduğunu gözler önüne sermektedir.

Beyrek, geçirdiği bu değişimden sonra artık tüm toplumsal sınırları kaldırma ve normları hiçe sayma gücüne ve hakkına sahip olur. Beyrek’in anormal ve absürt davranışları, fevriyetleri, hadsizliği normal karşılanır ve gülmeye neden olur. Düğün yerine vardığında erkekler güveyin yüzüğünü okla vurma yarışı düzenlemektedirler. Beyrek’in Yaltacuk’un ok atmasını “*Elin kurusun, elin çürüsün, hay domuz oğlu domuz*” sözleriyle karşılaşması sonucunda Yaltacuk sinirlenir ve ok atma yarışını Beyrek’e verir. Amacı Beyrek’in yenilgisini görmektir. Ama Beyrek kendi yayını eline alarak görüntüsünden ve davranışlarından beklenmeyecek bir şekilde büyük bir ustalıkla güveyin yüzüğünü vurur:

Ondan sonra Beyrek "Beyler, sizin aşkınıza çekeyim yayı, atayım oku!" dedi. Meğer güveyinin yüzüğüne nişan atıyorlardı. Beyrek okla yüzüğü vurdu, parçaladı. Oğuz beyleri bunu görünce eli ele çaldılar, güllüştüler (Dede Korkut Kitabı 2014: 634).

Oğuz beylerinin gülmesi Beyrek'in görünümünün ve davranışlarının, gösterdiği başarıyla uygun düşmemesinden kaynaklanmaktadır. Beyrek, hâliyle ve tavırlarıyla kendisinden beklentiye düşük tutarak insanları şaşkınlığa uğratar. Bu sayede ise büyük bir özgürlük elde eder. Onun düğün yemeğine katılma isteği Kazan Bey tarafından olumlu karşılanır: *Bugünkü beyliğim bunun olsun! Bırakın, nereye giderse gitsin! Ne yaparsa yap-sın!* Beyrek'in absürt davranışları Oğuz beylerinde gerekli karşılığı bulmaz. Çünkü akıl yoksunu kişiden hesap sorulmaz. Beyrek'i mutlu sona ulaştıran en önemli faktör, aklını kullanarak düşmana iyi hazırlanmasıdır. İlk önce aykırı kişilik perdesiyle hakikatin üzerini sıkıca örten Beyrek, deliliğin/aptallığın gerektirdiği absürtlüğün arkasına sığınarak tüm sınırları bertaraf eder. Bu hâliyle Beyrek, toplum tarafından zararsız bir tip olarak kabul edilir. Beyrek'in tuhaflığı herkesi suskun kılar. Bir anlığına her şeye 'deliliğin, tuhaflığın, aptalca davranışların' getirdiği mizah hükmeder.

Saim Sakaoğlu'nun 1969 yılında derlediği *Bey Böyrek* isimli halk hikâyesi de *Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu* ile benzerliği açısından burada söz edilmesi gereken bir örnektir. Her iki metin birbirine sevdiğinin düğününe kılık değiştirerek yetiştirme motifi bakımından oldukça benzemektedir. Bey Böyrek esir düştüğü yerde sevdiğinin evlenme haberini alınca kendisine âşık olan kralın kızıyla anlaşarak oradan kaçır ve yola koyulur. Düğün yerine bir çobanla kıyafet değiştirerek ve bir koyun karnını başına geçirip kel olarak gider (Ekici 1989: 130). Bey Böyrek'in kelliği önemli bir temadır. Nitekim bu temayla aşağıdaki örneklerde de karşılaşılacak ve kellik motifinin anlamı üzerine tartışılacaktır.

Alıp Manaş Destanı'nda da Bamsı Beyrek'le örtüşecek şekilde, kahramanı uzun süren bir esaretin ardından eşinin düğününe giderken görürüz. Bu konu hakkında çalışmış olan Metin Ekici, Dede Korkut anlatmalarının konuları bakımından destan devrine uzanmalarının doğal bir sürecin sonucu olduğunu ifade ederek açıklar (1989: VIII). Alıp Manaş da yurda dönüş yolunda şekil değiştirir. Silkinerek saçları yapağılanmış, sesi titreyen, kürkü eskimiş, sümüğü salyası akan düşkün bir Garip-Kel oluverir (Ergun 1997: 137). Sahibine eş olarak Ak-Boz atı da yıpranmış gemli, çatlak söğüt eyerli, ottan keçeli, ağaca asılmış deri gibi, kemikleri sayılan tüylü bir beygircik oluverir (Ergun 1997: 137-138). Alıp Manaş yurda vardığında karısı Kümüjek Aru düğüne hazırlanmaktadır. Onu gören Alıp Manaş, sümüğünü salyasını silip şarkı söylemeye başlar. Bunların şiirle atışmasını duyan Ak Bökön, "Sen kel, senin ben / Başını kesip buduna sokarım, budunu kesip başına sokarım." sözleriyle tehdit eder (Ergun 1997: 144). Alıp Manaş bu tehdide rağmen sözlerine devam eder. O zaman Kümüjek Aru, eşine kavuştuğunu anlar, Alıp Manaş gerçek kılığına dönüşür. Ak Kóbön ise turnaya dönüşerek uçup gökyüzüne saklanır ve her şey tekrar düzene girer.

Alıp Manaş'ın aykırı, tuhaf ve kötü hâline Bamsı Beyrek'ten farklı ve Bey Böyrek'le benzer olarak kellik özelliği de eklenmiştir. Türk kültür dünyasında Tastarakay ve Keloğlan adlarıyla da bilinen bu meşhur kel tipi, sadece görünümde bir aykırılığı değil, aynı zamanda manevi bir farklılığı da ifade eden bir simgedir. Anlatılarda Keloğlan-Tastarakay tipini inceleyen *Ergun*, kelliğin Tanrı kutunun bir sembolü olduğunu ve Tanrı'dan aldığı kut sayesinde hükümdar olan Türk hakanlarının tebdil-i kıyafet yöntemiyle halkı teftişe çıkarmalarının bir uzantısı olduğunu belirtir. Bu durum destanlardaki kağanların şekil değiştirerek kötülerle mücadele etmelerinin bir çeşit yansımasıdır (2005: 84). Alıp Manaş'ın gereken durumlarda kel görünümüne kavuşabilme yetisi babası Baybarak'ın vârisi olmasıyla ilişkilidir.

Odysseus'un dilenciligi, Beyrek'in deli ozanligi gibi, kellik ozelligi de kahramanlari zor durumlarda kurtaracak bir kimlik degistirme seklidir. Kelligin anlatilardaki bir diger konumunun da şaman ve anlatıcılarda gorulen 'fiziksel ve psikolojik acidan dominant olma', 'dogumdan itibaren digerlerinden farklı olma' gibi ozelliklerle iliskili oldugunu soylemek de mumkundur. Kellik, kahramani digerlerinden farklı kılar ve onu özel bir yere konumlandırır. Kelligin anlatılarda aşığılanmaya yol açması, kahraman için geçici bir mağduriyet meydana getirir. Bu mağduriyeti kahramanın kademeli olarak yücelmesi takip eder.

Salyalı sümüklü, aykırı pejmürde kel görünüm, Alıp Manaş'ın perdesidir. Bu perde nihai sona kadar açılmayacak, böylece adaletsizliğe maruz kalan Alıp Manaş, kendisi için gereken ilahi adaleti bu vesileyle sağlamış olacaktır. Kahramanın bu görünümü dinleyici/okuyucuda alaya yaklaşan mizahi duygulara hizmet ederken, diğer yandan da aptal ve kötü görünümün gerçek kabul edilenleri nasıl ters yüz edip, sırları nasıl açığa çıkardığını açıklar. En sonunda Alıp Manaş, perdenin arkasından çıkar ve herkese kendi gerçekliğini kanıtlar.

Alıp Manaş Destanı'nın Özbek folklorunda derlenen başka bir şekli *Alpamış Destanı*'dir. Alpamış Destanı, Alıp Manaş'la birkaç farklılık dışında olaylar açısından büyük benzerliklere sahiptir. Burada da Alıp Manaş'ın yerini Alpamış, Kümüjek Aru'nun yerini Berçınay almıştır. Alpamış'la Berçınay beşik kertmesidir. Büyük zorluklar sonucu evlenirler. Bir süre sonra Alpamış esir düşer. Yedi yıllık esaretten sonra yurduna dönerken karısı da evlenmek üzeredir. Alpamış düğün yerine giderken yolda eski dostu ihtiyar Kultay'la karşılaşır. Ona kılık değiştirmeyi teklif eder. Böylece Alpamış, Kultay'ın giysilerini giyer, omzuna eski püskü şeyler alır, ak tekenin derisinden sakal, burun yapısı iyice beli bükük bir ihtiyara benzer. Bu hâliyle düğün yerine gider (Yoldaşoğlu 2000: 400).

Altay destanlarından *Er Samır Destanı*'nda kahramanın karısı düşman tarafından kaçırlır. Er Samır karısını kurtarmak için düşmanına doğru yola çıktığında yolda kötü düşünceli kardeşlerin saraylarıyla karşılaşır. Saraylarından çıkan altı kardeş Er Samır'ın görünümüyle *Deri elbiseli, kötü atlı/ Uyuz, kel görünüşlü / Nereden gelen kelsin?* (Dilek 2002: 50) sözleriyle kahkahalarla gülüşerek alay ederler. Bu sayede, destanda ayırtıtısı verilmemiş olan Er Samır'ın şekil değiştirmesiyle ilgili bilgi edinmiş oluruz. Kötü düşünceli kardeşlerin, görünümünü küçümsemelerine karşılık Er Samır, onlara görünümünün gerçekleri yansıtmadığını açıklayacak bir biçimde "*Başım kepekli de olsa / İşe yaramaz er değilim. / Atımın tüyleri dökülmüş de olsa / Yerimde kağan kişi idim.*" (Dilek 2002: 51) cevabını verir. Bu sözlerin ardından mücadele yaşanır ve Er Samır muzaffer olur.

Er Samır'ın karısını kurtarmaya giderken karşılaştığı engeller, aslında onun mücadelesinin bir parçasıdır. Bu engellerin varlığı, Er Samır'ın düşmana ulaşmasını engellemek ya da geciktirmek istenmesine bağlıdır. Nitekim görünümünden dolayı onunla alay eden ve onu tehlikeli görmeyen kardeşler Er Samır'ın öfkesine uğrar. Bu ikili gerçeklik algısı ve gerçeklerin maskelenmesi düşüncesi okuyucu/dinleyiciye aslında gerçeklerin görüldüğü gibi olmadığı, her tezin bir antitezi olabileceği fikrini iletmeye çalışır.

Altay destanlarından *Közüyke Destanı*'nda Közüyke, kağan çocuğu olarak dünyaya gelmiş bir kahramandır. Kahraman büyüdüğüde, doğduğu zaman beşik kertmesi yapıldığı kızı öğrenir. Ama kız, babası tarafından başka bir yere kaçırlmıştır. Közüyke bunları öğrendiği sırada kız başkasıyla evlendirilmek üzeredir. Kahraman, atından aldığı tavsiyeye uyar ve sefil bir Tastarakay olarak düğüne katılmaya karar verir. At da sahibine uyum sağlayarak tüyleri dökülmüş, çalı kamçılı, çürük eyerli bir taya dönüşür (Dilek 2002: 346). Düğünün olduğu yurda geldiğinde kimse bu garip Tastarakay'la ilgilenmez, kimse dönüp bu gariban adama bakmaz. Nitekim aykırılığın, kelligin, aptallığın, deliliğın,

saf ve pis görünümün bir diğer amacı, düşmanı tedirgin etmeden ona yaklaşmaktır. Bir süre sonra Tastarakay *kojon* söylemeye başlayınca tüm halk etrafında toplanır. Bu durumdan etkilenen Karatı Kağan, Tastarakay'ı sarayına çağırır. Elçiler yabancı keli, orasından burasından tutarak Karatı Kağan'ın sarayına yaka paça getirirler. Karatı Kağan onun kim olduğunu sorguladığında ise Tastarakay'dan tam görünümüne yakışır safça bir cevap alır:

Doğduğum yeri bilmiyorum.
Avare avare dolaşan Kelim
Düğün dernekli yeri görünce,
Kemik memik kemirmek için
Gelmişim, ulu kağanım (Dilek 2002: 348).

Közüye'nin bu safça ve doğal cevabı Karatı Kağan'ın hoşuna gider, kahkaha atar ve ona halk içinde yiyip içip *kojon* söyleme konusunda serbestlik tanır. Közüye'nin aptal, saf ve pis görünümü onun, kağanın gözünde tehditkâr olmayan, tek derdi karnını doyurup vakit öldürmek olan bir kişi olarak anlaşılmasına yardım etmiştir. Közüye'ye böylesine müsamahalı yaklaşan kağan, onun maskesinin altında yatan asıl güçlerinin henüz farkında değildir. Tastarakay görünümündeki Közüye, *kojon* söyleyerek yurduna havasını değiştirecek, fırtına estirip yağmur yağdıracak güçtedir. Sevdiği kızın kapisına gidip *kojon* söyleyince kız onu tanıyiverir ve gerçekliği örten perdeler bir anda kalkmış olur. Sevenler birleşirler ama destanlara istisna teşkil edecek biçimde destan mutsuz biter, Közüye düşman tarafından öldürülür. Kız da dayanamayıp kendini öldürür. Olumsuz sona rağmen destanın anlatmak istediği çok nettir. Bir kağanın vârisi olan Közüye, sevdiği kızıdan uzakta iken onun dışında bir gerçeklik kabul görmüştür. Közüye, aykırı görünümü ve kelliğin getirdiği manevi özellikler sayesinde kabul edilen gerçekliği al aşağı eder.

Kültürel ve psikolojik bağlamda baktığımızda, destanlarda sözü edilen tiplerin işlevinin Orta Çağ'daki soytarıyla benzer olduğu görülür. İkisinin de en önemli ayrıcalığı, sınırları kaldırarak gerçekliği tersine çevirme tekniğinde profesyonel olmalarıdır. Elbette bu noktada Tastarakay tipinin destanın amacına katkısını da göz ardı etmemek gerekir. Tanrı kutunu ve akli simgeleyen Tastarakay, söz konusu destanlarda aptal tipini sembolize etmekle birlikte, gizlice kahramanların kutlu yaratılışlarına da vurgu yapmaktadır.

Ele alınan destanların hepsinde “eşin veya nişanlının düğünü” motifi ve kahramanların bu duruma getirdikleri çözümler ortaklık göstermektedir. Bu destanlarda asıl incelikli nokta kahramanın bu sorunlarla başa çıkma biçimidir. Bahsi geçen destanlarda kahramanlar dilenci, deli ozan, aptal ve kel rollerine bürünerek toplumsal “normal”e aykırı bir tablo sergilemişlerdir. Çözümü, olduğundan farklı görünmekte bulan kahramanlar aynı zamanda aykırılığın, saflığın, aptallığın alayı açığa çıkararak mizahi işlevinden yararlanmışlardır. Yukarıda da vurgulandığı gibi söz konusu mizah, dinleyiciyi kahkahaya sevk eden bir güldürü unsuru olmaktan ziyade alayı açığa çıkararak bir görev üstlenir. Kahramanlar vasıtasıyla mizaha başvuran anlatıcıların bu yolu bilinçli olarak seçtikleri, aykırılık durumundan yararlanarak alaycı bir mizahı ortaya çıkarmayı ve böylece anlamların değişkenliğine vurgu yapmayı amaçladıkları söylenebilir.

Sonuç

Yukarıda bahsi geçen destanlarda, aykırılık maskesi ardındaki kahramanların, görünen gerçeklik ile gerçekliğin kendisi arasındaki uzaklığı meydana getiren algının sorgulanmasına katkı sağladıkları açıktır. Bunu yaparken yoğun bir güldürüye sebep olmadıkları ancak belli belirsiz bir mizahtan yararlandıkları fark edilir. Bunun sebebi beşerî uyumsuzluğun her yerde ve her zaman güldürmesidir³. Burada asıl dikkati çeken nokta,

uyumsuzluğu devreye sokan tüm destan kahramanlarının, gerçeklik algısının kırılğanlığının altını çizmesidir. Bu durum *Husserl* fenomenolojisinde bilginin içinde bilgi nesnesinin verilmiş olduğu ancak bilginin, eşleştiği nesneye uygunluğundan emin olunamayacağı şeklinde açıklanmaktadır. Anlatıcı, destanın en can alıcı yerinde şekillerle oynayarak aptalın/delinin/aykırının/anormalin ve akıllının/normalin kim olduğunu tayin eder. Yani bilgi ve nesne eşleştirmesini yapar. Anlatıcının şekillerle oynadığı bu sahnede ezberlenmiş bilgi, nesnesini kaybetmiştir. Dinleyici veya okuyucunun artık bilgiye yeni ve gerçek nesnesini bulması gerekmektedir. Bu, bir nevi destan sonunda anlatıcı ve dinleyici arasındaki gizli bir anlaşmayı akla getirir.

Odysseus'un kötü görünümlü dilenci kılığı, Beyrek'in deli ozan kılığı ve icra ettiği absürtlüklerle sınırları aşma hâli, Alıp Manaş'ın salyası sümüşü akan Garip Kel rolü, Er Samır ve Közüyke'nin Alıp Manaş gibi Tastarakay kılıkları, bunların hepsinin tek bir amacı olduğu son derece açıktır: kendileri dışında oluşan, yalanlarla bezeli yeni ve sahte gerçekliği aykırılık, aptallık, delilik perdelerinin arkasına gizlenerek en dikkat çekici şekilde ters yüz etmek ve esas gerçekliği gün yüzüne çıkarmaktır. Destanlarda tüm aykırılık, delilik, aptallık, pis görünümlülük bir arada sunularak, gerçeğin tayin edilmesi dinleyicinin/okuyucunun tasarrufuna bırakılır ve toplumsal düzlemde aykırılık, aptallık ve delilik üzerine alışılmış düşüncelemlerin yeniden sorgulanmasına yardımcı olunur.

NOTLAR

1. Erasmus'un "Deliliğe Övgü" eserinin çevirisini yapan Yücel Sivri, kitaba yazdığı önsözde kitabın ismini "Ahmaklığa Övgü" olarak çevirmenin daha uygun olacağını düşündüğünü ancak kitabın çoğunlukla "Deliliğe Övgü" adıyla şöhret bulmasından dolayı, karmaşaya yol açmamak adına tekrardan aynı çeviriye yönelmek durumunda kaldığını ifade etmektedir.
2. Bu, "Kahramanın Dönüşü" başlığı ile çokça bilinen bir konudur. Kahramanın dönüşü, mucizevi yolculuğun son dönüm noktasıdır. Kahramanın yolculuğu, bildiğimiz alandan karanlıklara doğrudur. Orada geçmişle bağını kaybeder, kaybolur, hapsedilir veya tehlikeye düşer. Kahraman en sonunda bu mistik alandan, erginlenme alanından günlük hayatına dönecektir. Ama önce çok zor bir eşikten geçmelidir (Campbell 2010: 245).
3. Uyumsuzluk, mizah kuramcıları tarafından sıkça dile getirilen ve mizahı ortaya çıkardığı düşünülen faktörlerden biridir. Uyumsuzluğa karşı gülme, uygun görülmeyen bir durum karşısında verilen zihinsel bir tepkidir (Morreal 1997: 24). Aptallığa gülerken, yine bir uyumsuzluk olarak kabul edilebilecek olan aşırı zeki olma durumuna gülmeyiz. *Feinberg* bunun nedenini insanın yalnızca aşağı olan uyumsuzluğa güldüğü, uyumsuz üstünlüğe gülmediği şeklinde açıklar (2005: 495).

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

- Bahtin, Mihail. *Karnavalın Roma*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Bergson, Henri. *Gülme Komüğün Anlamı Üzerine Deneme*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Davies, Christie. "Stupidity and Rationality: Jokes From the Iron Cage". *Humour in Society*. London: The Macmillan Press, 1988.
- Davis, Murray. *What's so Funny? The Comic Conception of Culture and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Dede Korkut Kitabı Han 'ım Hey* 1. cilt. Ankara: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, 2014.
- Dilek, İbrahim. *Altay Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.
- Ekici, Metin. *Dede Korkut Hikâyeleri Tesiri ile Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1989.
- Erasmus, Desiderius. *Deliliğe Övgü*. çev. Yücel Sivri. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019
- Ergun, Metin. *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş*. Konya, 1997.

- Ergun, Pervin. "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan". *Millî Folklor*, 68 (Kış 2005): 78-84.
- Feinberg, Leonard. "Mizahın Sırrı". *Halkbilimde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. çev. Ali Çelik, F. Gül Özyazıcıoğlu Koçsoy. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2005.
- Homerus. *Odyssea*. çev. Azra Erhat. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.
- Korkmaz, Ramazan. "Tepegöz'ün Fenomenolojik Bir Yorumu". *Dede Korkut Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Kuipers, Giselendi. "Mizahın Sosyolojisi". *Medya ve Mizah*. çev. Nilgün Dungan. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Mulkay, Michael. *On Humour. Its Nature and Place in Modern Society*. Oxford: Polity Press, 1998.
- Morreal, John. *Gülmeyi Ciddiye Almak*. Çev.: Kubilay Aysevener, Şenay Soyer. İstanbul: İris Yayıncılık, 1997
- Musil, Robert. *Aptallık Üzerine*. çev: Ersan Üldes. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018
- Powell, Chris. "A Phenomenological Analysis of Humour in Society". *Humour in Society: Resistance and Control*. London: Macmillan Press, 1988.
- Sanders, Barry. *Kahkahanın Zaferi*. çev: Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık, 2001.
- Smajda, Eric. *Gülmek*. çev: Sırma Naz Arım. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2013.
- Yoldaşoğlu, Fazıl. *Alpamış Destanı*, çev: Aysu Şimşek Canpolat, Aynur Öz. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Zijderveld, Anton. *Reality in a Looking-glass: Rationality through an Analysis of Traditional Folly*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.

NÖRO-KÜLTÜREL TİP DAVRANIŞ KALIBI: HACIVAT VE KARAGÖZ ÖRNEĞİ*

Neuro-Cultural Type Behavioral Pattern: Sample of Hacivat And Karagoz

Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA**

ÖZ

Dil göstergeleri ikili zıtlıklar üzerine kuruludur. İnsan ancak gerçek olduğuna inandığı bir göstergeyi zıddıyla denetledikten sonra zihin dünyasına alabilir. Ama gerçek olduğuna ikna olamadığı bir göstergeyi kabul etmesi ise oldukça zordur. Sözlü kültür alanında bir halk anlatısının zamanı aşarak günümüze kadar gelmesi, yeni türlerin oluşmasına kaynaklık etmesi, başka alanlarla etkileşime geçerek dönüşmesi onun sahip olduğu gerçeklik miktarı ile ilgilidir. Bu sebeple bugünü ve geleceği günümüz ihtiyaçlarına bağlı bir şekilde tasarlayarak kültür ekonomisi alanına kazandırmak, kültürel ürünlerdeki gerçekliğin transfer edilmesiyle mümkündür. Halk edebiyatı alanında bir sürekliliği olan ve yüzyıllardır kültürel bellekte yaşamaya devam eden gölge oyunu zıtlıklar üzerine kuruludur. Geleneksel tiyatroya gerçekliğini veren ise Hacivat ve Karagöz'ün birbirine zıt olmasıdır. Bu zıtlık, oyuna mizahî bir üslup katarken birbirini tamamlayan bir yapı oluşturur. Bununla birlikte, günümüz dünyasında bilim dallarında yaşanan hızlı gelişmeler kültürel üretimleri farklı açılardan çözümlenmeye kapı aralamaktadır. Geçmiş bugüne taşınmak ve geçmişle gelecek arasında bir köprü kurmak için sahip olunan kültürel ürünlerin neden var olduğu, ne gibi işlevleri yerine getirdiği, bu ürünlerden nasıl yararlanılacağı ve bunların nasıl yönetileceği ile ilgili çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmanın amacı da kültürel ürünlerimizden gölge oyununun ana tipleri olan Hacivat ve Karagöz'ün nöro-kültürel tip kalıbını doküman analizi yöntemiyle belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda Hacivat ve Karagöz, nöro-anatomik bir yaklaşım olan sağ beyin ve sol beyin teorisi kapsamında ele alınmıştır. Bu yaklaşım, 1970'li yıllarda temeli atılan sağ beyin ve sol beyin teorisine dayanmaktadır. Bu çalışmada, sağ beyin ve sol beyin teorisi, halk bilimi alanına uyarlanıp nöro-kültürel yaklaşım olarak isimlendirilmiştir. Bu kapsamda halk bilimsel metinlerdeki tipleri inceleme kolaylığı sağlaması için alanyazın incelenmiş, halk anlatıları tipleri ile hayatın doğal akışı içerisinde sergilenen insan davranışları gözlemlenmiş ve 17 maddeden oluşan nöro-kültürel tip kalıbı oluşturulmuştur. Elde edilen veriler nöro-kültürel tip kalıbı olarak tablolar hâlinde analiz edilmiştir. Hacivat ve Karagöz tipleri bu davranış kalıbına göre incelenmiştir. İki nöro-kültürel tipten Karagöz'ün olaylara verdiği tepkiler ve sahip olduğu davranış kalıpları nedeniyle sağ nöro-kültürel tip, Hacivat'ın ise sol nöro-kültürel tip olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu durum iki zıt tipin dikkat çekiciliğinin nedenlerini ortaya koyarken bu zıtlığın işlevlerini nasıl gerçekleştirdiğini ve birbirlerinin tamamlayıcısı olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca bu çalışma, gölge oyundaki tiplerin davranış modellerinden hareketle şekillenen oyunun nöro-kültürel yapı analizi olarak da okunabilir.

Anahtar Kelimeler

Gölge oyunu, Karagöz, Hacivat, sağ beyin ve sol beyin teorisi, nöro-kültürel tip.

ABSTRACT

Language indicators are structured on binary antonyms. Humans can only involve an indicator, which they believe to be real, in their world of mind after they inspect it by its antonym. It is very difficult to embrace an indicator that they are not convinced to be real. Thus, the arrival of a folk narrative, in the field of oral culture, to the modern day by passing the time, its functioning as a source for the development of new narrative types, and its transformation by means of interacting with other fields are all related to its amount of reality it owns. Thus, bringing the present and the future in the field of culture economy by means of designing them based on the contemporary needs is possible by transferring the reality of cultural products. Shadow play, which has a continuum in the folk literature and has been living in the cultural memory for centuries, is structured on contradictions. What gives reality to this traditional theater is that Hacivat and Karagoz are contrary to each other. This contrast creates a complementary structure while adding a humorous style to the play. Further, the rapid developments in the branches of science in today's world open the door to the analysis of cultural productions through different perspectives. In order to carry the past to the present and to establish a bridge between the past and the future, we need to work on why the cultural products we have exist, what functions they perform, how

* Geliş tarihi: 31 Mart 2020 - Kabul tarihi: 3 Eylül 2021

Akkaya, Sunay. "Nöro-Kültürel Tip Davranış Kalıbı: Hacivat ve Karagöz Örneği" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 97-112

** Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Adıyaman/Türkiye, sunayakkaya@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5640-3111.

they are utilized, and how they are managed. The aim of this study is to determine the neuro-cultural type pattern of Hacivat and Karagöz, which is a shadow play among our cultural products through document analysis technique. In accordance with this aim, Hacivat and Karagoz are considered within the scope of the right brain- left brain theory, which is a neuro-anatomical approach. This approach is based on the right brain-left brain theory which was founded in 1970s. In this study, the right brain- left brain theory was adapted to folklore and named as neuro-cultural approach. Within this context, in order to facilitate the examination of the types in folk scientific texts, the related literature was examined, folk narrative types and human behaviors exhibited in the natural flow of life have been observed and a neuro-cultural type pattern consisting of 17 items was created. The obtained data were analyzed and tabularized according to the neuro-cultural type pattern. Hacivat and Karagöz types were examined according to this behavior pattern. It has been determined that, between two neuro-cultural types, Karagoz represents the right neuro-cultural type due to the reactions and behavior patterns he displayed, and Hacivat is the left neuro-cultural type accordingly. Hence, this reveals the reasons for the remarkable attractiveness of the two opposite types, and clarifies how this contrast performs its functions and how it is complementary to each other. Moreover, this study can also be interpreted as the neuro-cultural structure analysis of the play, which is shaped by the behavior models of the types in shadow play.

Key Words

Shadow play, Karagoz, Hacivat, right brain and left brain theory, neuro-cultural type.

1. Giriş

Türk halk bilimi metinlerinin günümüz dünyasına nasıl aktarılacağı ve kültürün geleceğinin nasıl tasarlanacağı önemli bir sorundur. Bu sorunu aşmak; metinleri üretenleri, aktaranları, yaşatanları ve kültürü bir davranış örüntüsü şeklinde meydana getirenleri bilimsel yöntemlerle irdelemekle mümkündür. Bu çalışmada farklı bilimsel alanlarla disiplinlerarası olarak çalışılan nöro-bilim, genelde halk anlatısı kahramanlarına, özelde ise gölge oyunun iki eksen tipi olan Hacivat ve Karagöz'e ait davranış kalıplarının nöro-kültürel analizi ile ilişkilendirilmiştir. Bu kapsamda nöro-bilimsel davranış kalıbı, halk anlatısı metinlerinin davranış-kültür-beyin ilişkisi çerçevesinde farklı boyutlarını gün yüzüne çıkarabilecek yeni bir kuramsal yöntem olarak değerlendirilebilir. Erken dönem halk bilimi çalışmaları geleneksel yöntem ve yaklaşımlar ışığında metin incelemeleri şeklinde ilerlemiştir. Sosyal bilimlerin ortaya çıkan ihtiyaçlara göre eşgüdüm içerisinde çalışması, halk bilimine de yansımış ve disiplinlerarası bakış açıları temel metinlerin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu durum hem Türk halk kültürü metinlerinin analiz ve değerlendirilmesinde hem de Türk insanının davranış kalıplarının halk bilimi perspektifiyle ortaya konmasına önemli katkı sunmaktadır. Bu çerçevede makalede ele alınan gölge oyununun disiplinlerarası bir yöntem olan nöro-kültürel yaklaşım ile çözümlenmesi konunun farklı yönlerinin aydınlatılmasına da olanak sağlamıştır.

Davranışsal nöro-bilim; edebiyat, psikoloji, sosyoloji, felsefe, kültür, politika, kuantoloji çalışmalarıyla ilişkilendirilen geniş bir çalışma alanına sahiptir. Sosyal ve kültürel nörobilim; beynin nörolojik evrimi ve aklın kültürel evrimi arasında köprü kurmayı amaçlayan alışılmamış, ama yeni bir çalışma alanıdır (Tanrıdağ 2015: 9). Bu alan, insan davranışı ve beyin arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken kültür-akıl-beyin arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye de çalışır. Nöro-bilim kültürün varoluş sebebini beynin karmaşık yapısına bağlayarak tarihten ve toplumdaki gelen etkilerin belleğe aktarılmayacağından kültürün de olmayacağını savunur (Tanrıdağ 2015: 13). Bu durum nesiller arasındaki kültürel sürekliliğin ve kültürel davranışların sebebini açıklamaktadır. Sosyal ve kültürel konular, sadece sosyal bilimlerle ilgili değil, davranış bilimleri ve nöro-bilimle ilgili açıklamalar da sunar (Tanrıdağ 2015: 15). Bu nedenle davranış-kültür-beyin arasındaki ilişkinin çözümlenmesi beynin yapısal özelliklerinin bilinmesi ile mümkündür. İnsan beyni sağ ve sol olmak üzere birbirine benzer simetrik iki bölümden oluşur. Sağ ve sol beyin olarak

adlandırılan bu iki yarı küre birbirine korpus kallosum ile bağlıdır (Carter 2015: 55). Korpus kallosum beyin sağ ve sol yarı kürelerini birleştirerek ikisi arasında bilgi taşıyan kalın sinir dokusu demettir ve 200 milyondan fazla sinir lifi için anayoldur (Carter 2015: 56, 244). Beyin, nöro-anatomik üçlü yapısı ekseninde veri alışverişi, öğrenme, öğrenilen bilgileri işleme, yeniden anlamlandırma, depolama ve davranışa dönüştürme gibi pek çok işlevi yerine getirir.

Nöro-Anatomi ve Davranış İlişkisi

İnsan davranışlarının kökenleriyle ilgili düşünceler, sorular ve sorulara cevap bulma çabaları çok eskilere; Hippocrates'e kadar gitmektedir. Hippocrates tüm davranışları, duyguları, düşünceleri, algıları, beyne bağlayarak davranışın nöro-biyolojik kökenleriyle ilgili ilk temelleri atmıştır. 19. yüzyılda davranışların kökeninin beyin olduğu görüşüne ilk odaklananlardan biri, F. J. Gall'dir. Gall, bireysel ve ruhsal nitelikte beyin içindeki özgül yapıları ilişkilendiren bir kuram geliştirmiştir (Üngüren 2015: 194). Bununla birlikte, beyin yarılarının farklı düşünce ve algı stratejileriyle ilgili olduğunu ayrı beyin araştırmalarının başladığı 1960'lı yıllardan beri bilinmektedir (Tanrıdağ 2015: 96). Bu kapsamda beyin her iki yarı küresinin farklı davranışların üretildiği merkezler olduğu keşfedilmiştir. Bu alandaki araştırmaların sonuçlarına göre sol beyin bir problemle karşılaştığında istemsiz olarak problemin çözümüne ilişkin bir gereke uydurmakta ya da belirli bir çözüme odaklanmaktadır. Çünkü "sol beyin matematiksel, analitik, mantıksal bir düşünce tarzı üretmeye yatkındır. Bu nedenle, sol beyni hasar görmüş kişilerde dil bozukluklarının olduğu gözlemlenmiştir." (Tanrıdağ 2015: 96). Sol beyin daha mantıksal olmasına karşılık, sağ beyin duygusal tepkilerin çıkış yeri olduğu anlaşılmıştır. Buna göre, "sağ beyin daha duygusal, görsel ve bütüncül bir düşünce tarzına sahiptir." (Tanrıdağ 2015: 96). Sağ beyin resmin tamamını görebilirken sol beyin resmin detaylarına odaklanmaktadır. Bununla birlikte, bilim adamlarınca epilepsi dalgalarının bir beyin yarı küresinden diğerine geçişini önleme amaçlı gerçekleştirilen "ayrık beyin" operasyonları sol ve sağ beyin farklı yeteneklerinin incelenmesi çalışmalarına öncülük etmiştir. Bu çalışmalar yarı kürelerin bilgi işleme yeteneğini ve her bir yarı kürenin bilişsel ve duygusal açıdan farklı yeteneklere sahip olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır (Tat 2007: 17). Her iki yarı kürenin birbirini tamamlayan işlevleri vardır. Örneğin, insanların büyük bir çoğunluğunda dil, sol beyindedir (Carter 2015: 144). Fakat dilin somut; yani mantık kısmı olan ifadeler, dilin anlaşılması, kelimelerin tanınması sol beyin işleviyken soyut; yani duygu kısmı, tonlamaların tanınması, ritm, vurgu ve ses ahengi, konuşmacının tanınması, jestlerin tanınması sağ beyin işlevleri arasındadır (Carter 2015: 144). Beynin her iki lobu arasında birbirini tamamlayan davranış ve tepkilerin ortaya çıkmasını sağlayan bir birliktelik söz konusudur.

NöroBilim ve Kültür

Sağ beyin ve sol beyin teorisi, kültürel çalışmalar alanına katkı sağlayacak şekilde, Doğu ve Batı kültürleri arasındaki farklılıkları coğrafya ve iklimin insan davranışları üzerindeki etkilerinden hareketle açıklamaya ışık tutabilir. Çünkü bir topluma ait kültür, o toplumun bireylerinin toplamda coğrafi şartlara karşı edindiği ve sergilediği davranışların bütünüdür. Sağ beyin ve sol beyin teorisi hakkında çalışma yapmış Ornstein'in, "Batı'nın beyin sağ fonksiyonlarını ihmal ettiğini ve bu fonksiyonların Doğu kültür, din ve mistisizmde daha çok geliştiğini" ifade eden yaklaşımı kültür çalışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır (Tat 2007: 19). Ornstein'in görüşüne benzer bir görüş de sağ beyin ve sol beyin teorisinin yazılı kültürle ilişkili bir okumasını yapan Türkkan (1998)'a aittir. Türkkan, Batı toplumunun neden sol beyin aşırı mantıklı düşünüş şekline sahip olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

Yazı, çok yoğun dikkat gerektiren sözel kültürü ve insanlarda hafıza anımsama gücünü zayıflatmıştır. Hatta Batı’da yazı soldan sağa yazıldığı için düşünüş şekli ‘düz çizgi görsel’ biçime dönüşmüş, sol beynin aşırı mantıklı düşünüşü ön plana geçip, daha özgür ve duygu-sezgi ağırlıklı fikriyat Doğu kültürüne terk edilmiştir. (Türkan, 1998, s. 50’den alıntılanan Sezik 2003: 24).

Batı ve Doğu arasındaki nöro-kültürel farklılık, yazılı kültür-sözlü kültür bağlamında açıklanabilir. Yazının geleneksel formda aynı şekilde devam ettirilmesi, beynin bir yönünün daha çok gelişmesine olanak tanımaktadır. Bunun yanında acaba sözlü kültür mensubu, yazı ile ilişkisi olmayan toplumların sağ nöro-kültürel özellikler sergilediği düşünülebilir mi? Ancak yazı sadece konunun bir boyutudur. Bunun dışında kültürel uygulamaların, masal anlatma, destan söyleme, enstrüman çalma, müzik ve geleneksel tarım uygulaması veya büyü ve ritüeller ile ilgili uygulamalarda beden hareketlerinin sağdan sola mı, soldan sağa mı aktığının tespiti nöro-kültürel benzerlikler veya farklılıklar hakkında ipuçları verebilir. Bu bağlamda, halk bilimi alanında gelenek içerisinde icra edilen meslekler, oyunlar, el sanatları gibi daha teknik ve görsel sahalarda Türk toplumlarının kültürel yaşam tarzına ve bu kültürel yaşam tarzının bir ürünü olan halk bilimsel metinlere ne gibi yansımalarının olduğu ve bunun yanında Orhun veya Göktürk alfabesinin oluşturduğu sağdan sola ve yukarıdan aşağıya doğru okunan metinler iletişimde dengeye gelmiş bir toplumun ürünü olabilir mi gibi sorular nöro-kültürel bir yöntemle incelenmeyi beklemektedir.

Toplumların coğrafi dağılımda farklı nöro-kültürel özelliklere sahip olduğu gözlemlenebilir. Söz gelimi medeniyetlerle iklim ve fiziki çevre koşulları arasında ilişki kuran İbn Haldun, hava şartlarının insanın karakteri ve devletlerin oluşumları üzerindeki etkisini araştırmıştır (Şahin ve Belge 2016: 441). Bu kapsamda Doğu ve Batı kültürleri arasındaki düşünme tarzı farklılıklarının yanında coğrafi farklılıkların da toplumların nöro-kültürel yapısını etkilediği söylenebilir. Sıcak iklimlerde ve sahil kesiminde yaşayan halk rahat ve neşeliyken soğuk ve yüksek bölgelerde yaşayan toplumlar temkinli ve düşünceli olmaktadır (İbn Haldun2013: 267’den aktaran Şahin ve Belge 2016: 453). Örneğin sıcak iklimde yaşayan toplumların, Araplar örnek olarak verilebilir, daha çok sağ nöro-kültürel özellikleri; soğuk iklimde yaşayan toplumların, örnek olarak Kuzey Avrupa ülkeleri verilebilir, ise ağırlıklı olarak sol nöro-kültürel özellikleri toplumun sosyal ve kültürel yaşamına yansıttığı toplumların genel özellikleri incelendiğinde söylenebilir. Türkiye’de Anadolu coğrafyasında doğu ve batı bölgelerinin farklı iklimlere ve coğrafi özelliklere sahip olmasıyla da ilişkili olarak sofrta kültürlerinin, gelenek-göreneklerinin, kısacası kültürel yaşam stillerinin bu nedenle farklılık gösterdiği öne sürülebilir. Batı Anadolu’da sofrada yemeklerin yenilmesinde belli bir sıralama vardır (çorba, ana yemek, pilav, tatlı) ve bu özellik sol lobun mantıklı olma ve her şeyi kuralına uygun olarak belli bir sıralamaya göre yapma özelliğiyle ilişkilendirilebilir. Bu durumun tam tersi bir örneğiyle Doğu Anadolu’daki sofrta kültüründe karşılaşılmaktadır. Doğu Anadolu’da sofraya bütün yiyecekler hep birlikte konulmaktadır. Sofra genelde yer sofrası (Tepsi ya da siniyi yüksek tutacak herhangi bir nesne kullanılmaz.) vardır ve bu sofrta kolektif yaşamın izlerini taşımaktadır. Bütün yemekler herhangi bir sıralama gözetilmeksizin karışık olarak yenir. Doğu Anadolu toplumunun sofrta kültüründe görülen bu özellik sağ lobun kolektif ve kural tanımaz özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

2. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı, kültürel ürünlerimizden gölge oyunu olan Hacivat ve Karagöz’ün nöro-kültürel tip kalıbını doküman analizi yöntemi betimsel analiz tekniğiyle belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda, nöro-kültürel tip kalıbı kategorilerini oluşturmak için Hacivat ve Karagöz metinleri ve alanyazın incelenmiş (Freeman and Company, 1989’dan

alıntılanan Tat ve Bentley 1999: 2007; Yanık 2007; Carter 2015); 17 maddelik nöro-kültürel tip kalıbı belirlenmiştir. Nöro-kültürel tip davranış kalıbı ile ilgili gerek yurt dışında ve gerekse Türkiye’de yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Belirlenen nöro-kültürel tip kalıpları Hacivat ve Karagöz metinlerinden örneklerle (Sevilen 1986; Sakaoglu 2003; Kudret 2013) betimlenerek açıklanmıştır.

3. Sağ Beyin ve Sol Beyin Nöro-Kültürel Yaklaşımıyla Gölge Oyunu

Felsefe tarihinde *gerçek* kavramı zıtlık kavramı kapsamında irdelenmiş ve gerçeğin zıtlıklarla oluştuğu birçok filozof tarafından öne sürülmüştür (Aydın 1986: 3). Bu nedenle halk bilimsel metinlerin gerçeklik boyutunun irdelenmesi onun kurgusal ve fantastik boyutu hakkında da daha somut veriler ortaya koyabilir. Daha açık bir ifadeyle bir metnin gerçeklik miktarı arttıkça eğlendirme işlevi de artmaktadır. Bu durum metindeki zıtlıkların en uç noktalarda verilmesiyle sağlanmaktadır. Fıkralardaki gibi gerçek olan mesaj bu şekilde oluşturulur ve gülme eylemi tam da gerçek mesajın söylendiği anda gerçekleşir. Claude Lévi-Strauss da Yapısalcılık kuramında, insan beyninin yapısı nedeniyle ikili karşıtlıklarla düşündüğünü yaptığı çalışmalarla ortaya koymuş ve geliştirdiği yapısalcı kuramında her kültürün bu karşıt terimlerle (doğum-ölüm gibi) anlaşılabilirliğini öne sürmüştür (Levi-Strauss 1996: 58-167). Dolayısıyla insan zihninin kıyasla çalışması ve bu şekilde öğrenmelerini gerçekleştirmesi kültür çözümlerinde temel alınmaktadır. İnsan beyni de sonuç itibarıyla gerçeği kavrayacak şekilde zıtlıklarla düşünerek programlanmaktadır. Bu kapsamda gölge oyununun iki zıt tip ekseninde gerçekleşmesinden söz edilebilir. Beynin yapısından hareketle gölge oyununun yapısının (Hacivat-Karagöz ve Hayalci üçlüsü kapsamında) insan beyninin perdedeki izdüşümü olduğu düşünülebilir. Birbirine zıt fakat birbirini tamamlayan Karagöz beynin sağ lobunu; Hacivat beynin sol lobunu; ‘hayalci’ nin ise bu iki lob arasındaki bağlantıyı sağlayan Korpus Kallosum’u temsil ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla bu kapsamda, Hacivat ve Karagöz nöro-kültürel tipler olarak kabul edilebilir. Nörobilim ve kültürel çalışmaların bir sentezi olarak bu iki alanı birlikte ifade etmek amacıyla nöro-kültür kavramı kullanılmıştır. Çalışmada yine nöro-anatomik bir yaklaşımla ele alınmış olan Karagöz için sağ nöro-kültürel tip, Hacivat için sol nöro-kültürel tip terimlerinin kullanımı önerilmiştir. Bu nöro-kültürel tipler içinde doğduğu, dönüştüğü ve yaşadığı toplumu kültürel olarak da kodlama yetkisi ve gücüne de sahiptir. Bu nedenle konu sadece gölge tiyatrosu tipleri değil, izleyicisi kapsamında da çift yönlü bir etkileşim/iletişim olarak da okunmalıdır. Bu kapsamda, hayal perdesinin birbirine zıt nöro-kültürel tipler bağlamında izleyicisinin sağ ve sol beyin özelliklerini geliştiren bir işleve sahip olduğu iddia edilebilir. Çünkü hayatta başarı, her iki yarı kürenin birlikte ve dengede kullanılmasıyla gerçekleşebilmektedir. Örneğin sol yarı küresi etkili işlev gören bir bireyin öğrendiği formülleri yaşama geçirebilmesi ve yeni şeyler üretebilmesi için formülleri zihninde canlandıran sağ yarı küreyi de kullanması gerekmektedir (Tat 2007: 20). Dolayısıyla zekânın gelişimsel bir yöntemle çalıştığı anlaşılmaktadır. Çünkü zekâ, zihnin değişme ve kendini yenileme gücü olarak algıladığı bilgileri, bilişsel fonksiyonları geliştirerek bireylerin yeni durumlarda eski deneyimlerinden yararlanarak daha etkili kararlar verebileceği şekilde işler (Tat 2007: 21). Başka bir ifadeyle zekâ, deneyimlerle ölçülen düşünme miktarıdır. Bu nedenle dengeye gelmiş toplumlarda veya bireylerde her iki nöro-kültürel özelliğin geliştirildiği gözlemlenebilir. Sol nöro-kültürel bir özellik olan analiz etme ile sağ nöro-kültürel özellik olan problem çözüme, sonuca odaklanma bir araya geldiğinde ortaya yeni bir ürün çıkabilmektedir.

4. Nöro-Kültürel Tip Davranış Kalıbı

Bu alt başlıkta, ilgili alanyazın taranarak sağ beyin ve sol beyin teorisinden hareketle insanların gösterdikleri davranış kalıpları 17 maddeden oluşan bir tablo ile somutlaştırılmıştır. Aşağıdaki tablo sağ beyin ve sol beyin alanında yapılmış çalışmalardan yararlanılarak tasarlanmıştır. Tabloda yer alan nöro-kültürel davranış kalıplarının her ikisi bireylerde mevcuttur. Fakat sağ ya da sol nöro-kültürel davranış kalıplarından sadece bir tanesi baskın olabilir. Baskın olan yarı küre bir olaya ya da duruma verilen tepkide açığa çıkar. Yani kişinin bir baskıyla karşılaştığında verdiği tepki ve verdiği karardan anlaşılır. Karagöz'ün ve Hacivat'ın olaylara verdiği tepkiler onların hangi nöro-kültürel davranış ve düşünce kalıbına sahip olduğunu açığa çıkartır. İnsan doğası gereği hayata tepkilerini bu iki alandan birine göre verir. Bu çalışmanın yazarı tarafından nöro-kültürel tip kalıbı özellikleri, Hacivat ve Karagöz metinleri ve alanyazın (Springer ve Deutsch 1989; Freeman ve Company 1989'dan alıntılan Tat ve Bentley 1999; 2007; Yanık 2007; Carter 2015) incelenerek aşağıdaki maddeler oluşturulmuştur. Bununla birlikte hayatın doğal akışı içerisinde bireylerin ve halk anlatısı türlerindeki tiplerin davranışlarının gözlem yöntemiyle irdelenmesi sonucunda tespit edilen davranış kalıpları da tablonun oluşturulmasına kaynaklık etmiştir.

Tablo 1. Nöro-Kültürel Tip Davranış Kalıpları.

Sol Lob	Sağ Lob
1 Gerçekçi	Hayalci
2 Acı odaklı	Haz odaklı
3 Farklılık odaklı	Benzerlik odaklı
4 Savunan	Atak
5 İç referanslı	Dış referanslı
6 Güçlü hafızalı	Zayıf hafızalı
7 Geç algılama	Erken algılama
8 Bireysel	Kolektif
9 Yöneten	Yönetilen
10 Kibirli	Gururlu
11 Kendini kolay ifade etme	Kendini zor ifade etme
12 Kuralcı	Kural tanımaz
13 Görseli işitsel dönüşürme	İşitseli görselle dönüşürme
14 Kuşkucu	Açık
15 Olayların dışında	Olayların içinde
16 Saygı	Sevgi
17 Tutumlu (+), Cimri (-)	Cömert (+), Müsrif (-)

* Tablonun son satırındaki (-) ile gösterilen olumsuz, (+) ile gösterilen olumlu özelliklerdir.

Tablo 1 incelendiğinde, her bir özelliğin birbiriyle yatay ve dikey olarak ilişkili olduğu görülmektedir. Çünkü gerçek bilgi zıtlıklar arasında ilişki kurdurtmasının yanında, diğer tüm gerçek bilgilerle ilişkilendirilebilme ve kendisinden yeni bilgiler geliştirilebilme özelliğine sahiptir. Buna mantıksal olarak test edilebilme özelliği de denilebilir. Bu kapsamda sağ ve sol nöro-kültürel davranış kalıbı analizi, gerçek bilginin mantıksal olarak test edilebilme özelliğine uygun biçimde hazırlanmıştır. Gerçek bilginin test edilebilme kriterleri: anlaşılır, tutarlı, faydalı ve uygulanabilir olma şeklinde ifade edilebilir. Tablo 1’deki maddelerin Hacivat ve Karagöz metinlerine yansımaları ise şöyledir:

4.1. Gerçekçi - Hayalci

Sağ nöro-kültürel tipler doğuştan gelen bir hayal kurma yeteneğine sahiptirler. Bu nedenle hayatta karşılaştıkları sorulara verdikleri cevaplar ve sorunlara buldukları çözümler farklılık göstermektedir. Bu yönüyle kâşif ya da mucittirler. Çünkü “bir yanıt ne kadar farklı bilgi ve deneyim unsurlarını barındırıyorsa o kadar özgündür” (Louis- Rouquette 2007: 18). Ancak sözsel boyutta çağrışım, hayalci düşünme biçimini tanımlamada belirleyici bir yöntemdir. Hayalci düşünme biçimini günümüzde en eksiksiz açıklama biçimi olarak kabul eden çağrışımçı yaklaşıma göre, düşünme süreci her zaman kesintili ve ayrık unsurları işleyerek sözsel etiketleriyle belirlenen çağrışımın temellerini oluşturmaktadır (Louis- Rouquette 2007: 21). Halk anlatılarında çağrışım yoluyla gerçekleşen yaratıcı düşünme biçimi en çok tekerleme, bilmece ve geleneksel halk tiyatrosunun karşılıklı konuşmalarında görülmektedir. Karagöz gölge oyununda, Karagöz’le Hacivat’ın karşılıklı atışmalarında çağrışım yoluyla oluşturulmuş sayısız örnek bulunmaktadır. Bu diyaloglarda, sağ nöro-kültürel bir tip olan Karagöz, çağrışım yöntemine başvurarak yanlış anlama gibi görünen dil sürçmeleriyle sözsel alanda yenilikçi ve hayalci düşünme işlevini üstlenmektedir. Oyunların söyleşme/muhavere bölümlerinde âdetâ Karagöz ve Hacivat karşılıklı söyleşmeleriyle izleyicilerine sağ ve sol nöro-kültürel düşünme biçimi deneyimi yaşatır. Hacivat’ın sorduğu sorulara Karagöz’ün saçma gibi görünen cevapları her iki tipin iç dinamiklerinin farklılığı hakkında izleyicide farkındalık oluşturma eğilimindedir. Özellikle lafı gediğine koyan Karagöz’ün bu bölümün başrolünü üstlendiği gözlenmektedir. Böylece, bu bölümün ve diyalogların baş aktörü Karagöz izleyicisinin sağ lob özelliklerinden olan ve birbirinden ayrılmayan yenilikçilik ile hayal gücünü geliştirici bir işleve sahiptir. Bu kapsamda Karagöz, Maslow’un kendiliğinden fişkırın, oyun ve eğlence özellikleri taşıyan birincil yaratıcılık yaklaşımıyla örtüşen bir gösteri sergilemektedir (Louis- Rouquette 2007: 10). Bu kendiliğinden fişkırın, oyun ve eğlence özelliği taşıyan düşünme biçimi, çağrışım yoluyla sağ nöro-kültürel tipin sol nöro-kültürel tipin sorularına verdiği cevaplarla kendini göstermektedir. “Karagöz’ün Aşçılığı” adlı oyunun muhavere bölümünde Hacivat’ın sorduğu gerçekçi sorulara Karagöz’ün verdiği cevaplar sağ nöro-kültürel tipin hayal kurma ve yenilikçi düşünme özelliğine örnektir. Hacivat’ın sorduğu sorular ise sol nöro-kültürel kalıba örnektir. Aşağıdaki Hacivat ve Karagöz diyalogu gerçekçi-hayalci sağ ve sol nöro-kültürel tip kalıbına örnektir:

Hacivat: Akıl elbette baştadır. Senin aklın nerede durur?

Karagöz: Benim aklım tütün tabakasının içinde durur.” (Sakaoğlu 2003: 225).

Hacivat: Bir insanı elbette bir ana doğurur. Seni anan doğurmadı mı?

Karagöz: Ne yalan söyleyeyim beni komşunun kedisi doğurdu.

Hacivat: Hadi oradan terbiyesiz! Hiç kedi insan doğurur mu?

Karagöz: Darılma. Doğrusunu istersen ben kendi kendimi doğurdum.

Hacivat: Amma münasebetsiz söz! Nasıl olur?

Karagöz: Nasıl olacak! Babamın ebeye verecek parası yokmuş. Cam feneri yaktım, kendi kendime çıkıverdim.” (Sakaoğlu 2003: 226).

Hacivat: Senin asıl ismin nedir bakalım? Onu söyle.

Karagöz: Benim ne ispirim var, ne de ahır uşağı.

Hacivat: A menhus! “İspir, seyis” değil. Adın yok mu adın?

Karagöz: Ne atım var, ne katırım. Sade bir topal eşek var.

Hacivat: Şimdi çatlayacağım! Seni ne diye çağırırlar?

Karagöz: Çapkın! Çapkın!

Karagöz: Senin anlayacağın, ben çok koşarım da, babamın hoşuna gitmiş, adımları ‘Çapkın’ komuş.

Hacivat: Hiç böyle isim olur mu? Münasebeti?

Hacivat: Sen artık halt ediyorsun! Doğru söyle, asıl adın nedir?

Karagöz: Doğrusunu istersen, benim adım ‘Pırasa’... ” (Sakaoğlu 2003: 227).

Yukarıdaki diyalogda iki zıt nöro-anatomik özellik belirgin bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır. Karagöz’ün cevabı “Benim aklım tütün tabakasının içinde durur.” ile Hacivat’ın gerçekçi /mantıkçı “Akıl elbette baştadır.” söylemi sağ ve sol nöro-kültürel tiplerin olaylara ve durumlara verdiği farklı tepkilerin farklılığından kaynaklanmaktadır.

4.2. Acı Odaklı - Haz Odaklı

Acı odaklı olma sol nöro-kültürel tipin, haz odaklı olma sağ nöro-kültürel tipin özelliklerindedir. Aşağıdaki Hacivat ve Karagöz diyalogu acı odaklı sol, haz odaklı sağ nöro-kültürel tip kalıbına örnektir:

Hacivat: Eyvahlar olsun sevdiğim aldı elimden ol rakiiiiib!

Karagöz: İki katlı ekmek kadayıfı olsun bana nasiiiiib! (Sakaoğlu, 2003: 243).

Gölge oyunlarında Karagöz sağ nöro-kültürel tip olarak haz, Hacivat sol nöro-kültürel tip olarak acı odaklıdır. Her iki tipin bu özelliklerinin tipler arasında yaşanan çatışmanın merkezinde yer aldığı gözlemlenebilir. Yukarıdaki diyalogda Hacivat, sevdiğinin elinden alınmasından dolayı acı çekerken Karagöz iki katlı ekmek kadayıfına duyduğu hazzı dile getirmektedir. Gölge oyununun genelinde Hacivat’ın acı odaklı olmasından dolayı olayların olumsuz yönüne odaklandığı da görülmektedir.

4.3. Farklılık Odaklı - Benzerlik Odaklı

Farklılık odaklı olma sol nöro-kültürel, benzerlik odaklı olma ise sağ nöro-kültürel odaklı olmayla ilgilidir. Aşağıdaki Hacivat ve Karagöz diyalogunda da Hacivat’ın farklılık odaklı, Karagöz’ün de benzerlik odaklı olduğunu göstermektedir.

Hacivat: Bakayım ne iş yapabilirsin?

Karagöz: Hırsızlık.

Hacivat: Tü! Allah müstahakkını versin. O iş mi? Düşmanım dahi o yola sülük etmesin. Hiçbir sanatın yok mu?

Karagöz: Var.

Hacivat: Nedir?

Karagöz: Âlâ ızgara maşa yaparım.

Hacivat: Demek okuman yazman yok öyle mi?

Karagöz: Kim demiş yok diye?

Hacivat: Aman Karagözüm yazı bilir misin?

Karagöz: Yazı da bilirim, ilkbaharı da, kışı da! (Kudret 2013: 265- 266).

Yukarıdaki diyalogda, Hacivat Karagöz’e bir sanatının olup olmadığını sorarken Karagöz’ün farklı bir özelliğini öğrenmek istemektedir. “Yazı bilir misin?” sorusu karşısında Karagöz benzerliklere odaklanarak yazı ile yaz mevsimi arasında benzerlik ilişkisi kurmaktadır.

4.4. Savunan - Atak

Savunmak sol, atak ise sağ nöro-kültürel tip özelliklerindedir. Aşağıdaki diyalogda, sol nöro-kültürel tip özelliği olan savunma Hacivat’ın, sağ nöro-kültürel tip özelliği olan atak olma ise Karagöz’ün konuşmalarında görülmektedir:

Hacivat: Aman Karagöz'üm bu ne hâl?

Karagöz: Kafanı patlatsın bakkal Mihal. (Vurur)

Hacivat: Vurma elin kırılınsın!

Karagöz: Ekler, kenetler, yine vururum. (Sakaoğlu 2003: 154).

Hacivat Karagöz oyunlarının genelinde Karagöz atak, Hacivat ise savunma durumundadır. Karagöz ve Hacivat'ın atak ve savunma davranışları sadece birbirlerine vurmaları ile ilişkili değildir. Karagöz işlere atılmada, insanlarla etkileşimde bulunmada daha etkin bir rol oynar. Bazı durumlarda Hacivat'ın da Karagöz'e vurduğu görülür, ama Hacivat bunu genellikle kendini savunmak için yapar.

4.5. İç Referans - Dış Referans

İnsan düşüncesi, referansını ya kendinden alır ya da başkasından. Dış referanslılar her konuda araştırmayı ve danışmayı tercih ederler. Karar verirken başkalarının fikirlerine önem verirler. İç referanslılar ise kendi deneyimlerine ve başkalarının tecrübelerine bakarak karar verirler. Karar verirken kendi fikirlerine önem verirler. İç referanslı insanlar başkasının ne dediğini pek önemsemez. Ama dış referanslı olan insanlar, başkasının ne dediğini ve ne düşündüğünü çok önemser. Aşağıdaki diyalogda da iç referanslı Hacivat ile dış referanslı Karagöz'ün konuşmalarına yer verilmiştir.

Hacivat: Havaya attım fişeği

Döndü dolaştı köşeyi

Arkadaşımı sorarsanız

Paçacının kör eşeği

Karagöz: Buna halt ettin tokmak gelecek kafana haa!

Hacivat: Aman, Karagöz, çal! Bak, hanımlar gülüyorlar.

Karagöz: Ben eşek olduktan sonra herkes güler.

Hacivat: Canım sen aldırma, çalmana bak!

Karagöz: Bir daha böyle bir halt karıştırma, tepelerim haa!

Güm-bede gümgüm! Bede gümgüm bede! (Sakaoğlu 2003: 138).

Yukarıdaki diyalog incelendiğinde, Hacivat'ın iç referanslı, Karagöz'ün ise dış referanslı olduğu görülmektedir. Karagöz hanımların karşısında rezil olduğunu düşünür. Hacivat ise bu durumu pek de önemsemez. Karagöz'e "çalmana bak" diyerek iç referanslı olduğunu ortaya koyar. Hanımların gülmesinden etkilenmez yani onların ne düşündüğü ile ilgilenmez.

4.6. Hafızası Zayıf - Hafızası Güçlü

Hafızanın güçlü olması sol nöro-kültürel, hafızanın zayıf olması ise sağ nöro-kültürel tipin bir özelliğidir. Aşağıdaki Mandıra Sefası oyunundan alınan diyalogda da Hacivat'ın güçlü hafızalı, Karagöz'ün ise zayıf hafızalı olduğu görülmektedir:

Hacivat: Vay, Karagöz'üm gitmiş ha! Giderken de para kesesini düşürmüş...

Karagöz: Galiba ben para kesemi düşürmüşüm. Ya Hacivad seninle boğuşurken para kesemi düşürmüşüm, sen de çocuklardan aldın. Ben evden işittim ver kesemi.

Hacivat: Aman Karagöz'üm dur bakalım o kese senin mi?

Karagöz: Elbette benim.

Hacivat: Diyelim ki senin, belki de başkasının olabilir. İsbât etmen lazım.

Karagöz: İşte basbayağı benim.

Hacivat: Peki diyelim ki senin. Keseniz neden mamul idi? Atlastan mı? Patiskadan mı? Boncuktan mı?

Karagöz: (Düşünerek, acaba nedendi?) Şey atlastandı.

Hacivat: Değil Karagöz'üm. (Sevilen 1986: 207-208).

Yukarıdaki diyalogda, Karagöz para kesesinin kaybeder. Hacivat keseyi Karagöz'ün düşürdüğünü hemen hatırlar. Buna rağmen Hacivat, Karagöz'e kaybettiği kesenin özelliklerine ilişkin sorular sorar. Karagöz ise hafızası zayıf olduğu için keseyi hatırlamada zorlanır.

4.7. Geç Algılama - Erken Algılama

Olayları ya da durumları geç algılama sol nöro-kültürel, erken algılama ise sağ nöro-kültürel tip kalıbının özelliklerindedir. Aşağıdaki diyalogda da Hacivat'ın geç algılama özelliğiyle sol, Karagöz'ün ise erken algılama özelliğinden dolayı sağ nöro-kültürel tip özelliklerini taşıdığı görülmektedir:

Hacivat: Hayrola!. Hastan mı var? Biriyle niza'mı ettin?

Karagöz: (Ağlar gibi) Önümüz kış. Kömür almak için Fatih'e gittim. Bir de baktım, sırayla develer. En önde haşa huzurdan bir eşek, eşeğin üstünde koca fesli bir çocuk. Neyse yukarıdan aşağıya bir çaylak geldi. Çocuğu fesinden yakalayıp havaya kaldırdı.

Hacivat: Allah Allah sonra?

Karagöz: Çocuğun başındaki kırmızı fesi ciğer sanmış olacak ki çaylak kaptı derken altındaki eşek de havaya, ben de bir devenin kuyruğundan yakaladım. Haydi ben de havaya.

Hacivat: Aman merak ettim sonra?

Karagöz: Çocuğa bağırdım. Aman oğlum fese yapış, sıkı tut. Derken Hacivat, çocuk fesi bırakınca haydi bütün katar paldır kültür aşağıya. En altta ben, develer üstüme yığıldı. Amanın cankurtaran yok mu diye bastım feryadı. Bir de uyandım ki ne deve var ne de eşek. Ben korkuyla küçük büyük ne varsa koyuvermişim. Ne dersin bu rüyaya?

Hacivat: Vay!... Deminden beri söylediğin rüya mıydı? Ben de sahi diye dinliyorum. (Sevilen 1986: 257-258).

Yukarıdaki diyalogda Karagöz, bir konuyla ilgili parçaları birleştirip bütün resmi görebilmiştir. Detaylara takılmaz. Bu nedenle Karagöz söylenenleri hemen algılar ve tepki verir. Bu durum Karagöz'ün lafı gediğine koyma ve hazır cevap olmasının nedenini de açıklar. Hacivat ise detaycıdır. Bir konu hakkında çok bilgiye sahip olabilir. Fakat parçaları birleştirip bütün resmi görmeye zorlanır. Bu nedenle söylenenleri geç algılar ve bütünü görüp parçaları yerine oturtmakta zorlanır. Karagöz ile konuşmaları esnasında onun anlattığı şeyin bütününe görmekte zorlanır.

4.8. Bireysel - Kolektif

Bireysel olma ya da davranma sol, kolektif olma ya da davranma sağ nöro-kültürel tip özellikleri olarak görülmektedir. Hacivat ve Karagöz'ün baskın özellikleri oyunun bölümleri temelli incelendiğinde; Hacivat'ın sol, Karagöz'ün sağ nöro-kültürel tip kalıbında olduğu görülmektedir. Çünkü Karagöz, ilişkilerinde kolektif hareket etmeyi tercih ederken Hacivat daha bireyseldir. Gölge oyununda Hacivat daha çok Karagöz ile görülürken Karagöz; oyunda yer alan diğer tiplerle bir arada görülür. Bu nedenle kolektif hareket eden bir tiptir.

Tablo 2. Hacivat ve Karagöz Oyunu'nda Bireysel / Kolektif Olmanın Nöro-kültürel Tip Durumuna Yansıması.

Sol Nöro-Kültürel Tip/ Bireysel		Sağ Nöro-Kültürel Tip/Kolektif	
Bölüm	Baskın Nöro-Kültürel Tip	Bölüm	Baskın Nöro-Kültürel Tip
Muhavere bölümü	Hacivat	Fasıl bölümü	Karagöz
Bitiş bölümü	Hacivat		

Tablo 2 incelendiğinde, muhavere ve bitiş bölümlerinde Hacivat'ın baskın olarak bireysel özellikler gösterdiği Karagöz'ün ise kolektif özellikler gösterdiği görülmektedir.

Oyunun giriş, muhavere ve bitiş bölümlerinde Karagöz ve Hacivat karşılıklı atıştır. Oyunun fasıl bölümünde ise Karagöz oyunun diğer bütün tipleriyle bir araya gelir. Fasıl bölümünün başrolü Karagöz'dür. Hayal perdesinin diğer tipleriyle birinci dereceden ilişkileri Karagöz kurar. Hacivat ise daha çok işlerini Karagöz üzerinden yapar. Bireysel hareket eder ve hep kendi çıkarlarını düşünür.

4.9. Yöneten - Yönetilen

Sol nöro-kültürel tip yöneten pozisyonundadır Bu nedenle karşısındaki insana bir iş yaptırabilir. Sağ nöro-kültürel tip ise yönetilmeye elverişlidir. Kolektif yaşama yatkınlığı ve benzerliklere odaklanması özellikleri onun kolay yönetilebilir bir mizaca sahip olmasını da kolaylaştırmaktadır. Aşağıdaki Hacivat Karagöz diyaloglarında Hacivat'ın yöneten, Karagöz'ün ise yönetilen olduğu görülmektedir.

Hacivat: Ben bu akşam seni adam edeceğim. Gel, elimi öp!

Karagöz: Senin elin öpülür mü, kirlidir.

Hacivat: Gel, öp elimi!

Karagöz: Öpeyim. (Öper.)” (Sakaoğlu 2003: 245).

“Hacivat: Davulun var mı? Gel.

Karagöz: Var ya!

Hacivat: Haydi, al da gel.

Karagöz: Ne olacak?

Hacivat: Mahalle, mahalle dolaşırız, sen davul çalarsın, ben de maniler söylerim, beş on kuruş para kazanırız. Haydi git, davulunu al da gel.

Karagöz: Olur. (Sakaoğlu 2003: 137).

Yukarıdaki diyalogda Hacivat'ın Karagöz'den elini öpmesini istemesi ve onu adam edeceğini söylemesiyle Hacivat'ın Karagöz'ü yönettiği anlaşılmaktadır. İkinci diyalogda yine Karagöz Hacivat'ın söylediklerini hiç itiraz etmeden yaparak yönetilir.

4.10. Kibirli - Gururlu

Gurur, kendisini başkasından büyük görmedir. Kibir ise başkasını kendisinden küçük görmedir. Gururda “Bu işi herkes yapar, ama ben daha iyisini yaparım.” düşüncesi vardır. Kibirde ise “Bu işi benden başka kimse yapamaz.” bakış açısı hâkimdir. Aşağıdaki Hacivat ve Karagöz diyaloglarında, Hacivat'ın sol nöro-kültürel tip kalıbı özelliklerinden kibirli olmayı, Karagöz'ün ise sağ nöro-kültürel tip kalıbı özelliklerinden gururlu olmayı yansıttığı görülmektedir.

Hacivat: Geçen gün benim Nazlımla Nazeninim hamama gitmek üzere hazırlanırken kapı çalınır. Nazlım kapıyı açar bir de bakar ki, o senin şıllık şıfıntı, mendebur bi-mürüvvet bi-haya pis murdar karın değil mi? Nazlım, terbiye ve nezaketi itibarıyla buyurun, der.

Karagöz: Hacivad, o Nazlı olacak kim oluyor?

Hacivat: Benim haremim.

Karagöz: Senin harâmının o kadar güzel adı var da benim helâlimin neden o kadar berbat adı oluyor?

Hacivat: O senin şıllık şıfıntı mendebur pis murdar bi-edeb karın içeri girer, pis ayaklarıyla, o pis yırtık feracesiyle paldur küldür yukarı çıkar. Odadan içeri girer, sakızlar gibi tertemiz yeni yayılmış minderin üstüne çıkar kururur.

Karagöz: Aferim benim karıya.

Hacivat: Böyle hazırlanmışsınız nereye gidiyorsunuz? der. Nazlımla Nazeninim hamama gidecektik, derler. O senin şıllık şıfıntı pis murdar karın ben de gelirim diyerek hemen kalkar gider, evden yırtık pırtık parça parça pis bir iki silecek peştamalı bohçalayıp Nazlımla Nazeninimin peşine takılarak hamama girer.

Karagöz: Yaşasın benim karı!... (Sevilen 1986: 96-97).

Yukarıdaki diyalogda, Hacivat kendi karısını Karagöz'ün karısından daha üstün görür. Bu nedenle kendi karısını göklere çıkarırken Karagöz'ün karısını küçümser. Bu nedenle Hacivat kibirlidir. Karagöz ise kendi karısını Hacivat'ın aşağılaması karşısında karısının davranışlarını takdir eder. Bu nedenle Karagöz gururludur.

4.11. Kendini Kelimelerle Kolay İfade Etme - Kendini Kelimelerle Zor İfade Etme

Kendini doğru, güzel, etkili ve kolayca ifade edebilme sol; kendi duygu ve düşüncelerini özellikle de kelimeleri yanlış kullanma ya da bilmeme ise sağ nöro-kültürel tipin özelliklerindedir. Hacivat ise kelimeleri tane tane ve dosdoğru söyler. Hacivat ve Karagöz'ün aşağıdaki diyalogları da Hacivat'ın kendini kelimelerle kolay ifade edebildiğini, Karagöz'ün ise kendini kelimelerle zor ifade ettiğini göstermektedir.

Hacivat: Dün gece sofrada yedim iki lüfer bir istakoz.

Karagöz: Kos kos kos neydi bu herifin dediği? (Sevilen 1986: 311).

Yukarıdaki diyalog incelendiğinde, Karagöz'ün kelimeleri yanlış çıkarttığı, bazı göstergelerin anlamlarını bildiği fakat sık sık doğru kelimeleri bulmakta zorlandığı görülmektedir. Karagöz'ün sık sık doğru kelimeleri çıkaramamasında "insanların en çok güldüğü mizah unsuru olan dil sürçmelerinden" (Usta, 2005: 88) yararlanmıştı. Bu durum aslında sağ lobun bir davranış kalıbıdır. Sol nöro-kültürel tip ise ciddi yapılan şakayı geç algılayan ya da gerçek sanan ve algıladıktan sonra az tepki veren bir özelliğe sahiptir.

4.12. Kuralcı - Kural Tanımaz

Kuralcı olma, sol; kural tanımaz olma ise sağ nöro-kültürel tip özelliklerindedir. Gölge oyununda Hacivat, kuralcıdır ve Karagöz'ü hep cahillikle suçlar. Karagöz'ü cahillikle suçlaması sadece yazılı kültüre mensup bir tiplene olmasından dolayı değildir. Toplumun kurallarına, insan ilişkilerinde dikkat edilmesi gereken nezaket kurallarına uymama durumu da Karagöz'ün Hacivat tarafından cahil olarak nitelendirilmesine neden olan davranış kalıplarındandır. Hacivat ve Karagöz'ün aşağıdaki diyalogları da Hacivat'ın kuralcı, Karagöz'ün ise kural tanımaz olduğunu göstermektedir.

Hacivat: Vay Maşallah!

Karagöz: Ağaca çık da kuş avla!

Hacivat: Akşam-ı şerifler hayırlı olsun!

Karagöz: Isıtmaya uğra da betin benzin solsun!

Hacivat: Canım bendeniz hasb-el-hukuk aşinalık (tanışıklığı gösterir davranış) ediyorum.

Karagöz: Haseki'ye çıkıp sarmaşığa mı gediyorsun?

Hacivat: Efendim hukuka riayet yok mu?

Karagöz: Hayır yok. (Kudret 2013: 355-356).

Yukarıdaki diyaloglarda, Karagöz Hacivat'ın ahbaplık kurallarına uygun şekilde kendisine karşılık vermemesinden dertlenir. Karagöz ise Hacivat'ın uyduğu ahbaplık kurma kurallarına uymamakta direnir.

4.13. İşıtseli Görsele Dönüştürme - Görsele İşıtseli Dönüştürme

Görsele işıtseli dönüştürme sol, işıtseli görsele dönüştürme ise sağ nöro-kültürel tip özelliklerindedir. Hacivat ve Karagöz diyalogları incelendiğinde Hacivat'ın işıtsel bir tip olduğu görülmektedir. Bu nedenle görsele olanı da işıtseli dönüştürür ve karşısındakine de görsele işıtseli dönüştürecek sorular sorar. Onun için görüntü ve hareketten çok söz önemlidir. Karagöz'ün ise görsele özelliklerin baskın olduğu bir tip olduğu görülmektedir. Bu nedenle gölge oyununun en hareketli tipidir. Bununla birlikte, Karagöz işıtseli görsele dönüştürme ihtiyacı da duyar. Hacivat'ın sorduğu işıtsel sorulara görsele cevaplar verir.

Hacivat ve Karagöz'ün aşağıdaki diyalogları, Hacivat'ın görseli işitsel dönüşürdüğünü; Karagöz'ün ise işitsel görsel dönüşürdüğünü göstermektedir:

Hacivat: Niçin seni dövüyorlar Karagöz?

Karagöz: Ben de farkında değilim. Benim de niyetimden geçiyor. "Bir tokat vura-yım!" demeye kalmadı ortalık bir aydınlık oldu. O zaman farkına vardım ki, ben yangın yerine doğru koşarken ahalinin üzerine yıkılmışım. Yumruk, tokat derken bizi adamakıllı aşağıya kadar uçurmuşlar. Ben hâlâ dayak yiyorum, o patırtıda gö-züme yangın olan taraf ilişti. Bir de ne görsem beğenirsin?

Hacivat: Ne gördün Karagöz?

Karagöz: Bembeyaz bir perde.

Hacivat: Yangın basılmış mı?

Karagöz: Ben de farkında değilim yangın basılmış mı basılmamış mı?

Hacivat: Tahminen yangın ne taraftaydı?

Karagöz: Marmara açıklarında.

Hacivat: Deli mi oldun Karagöz? Hiç deniz tutuşur mu?

Karagöz: Lakırdımı bitirmeden lakırdı karıştırdın. Suratına bir tokat atarsam görür-sün. (Kudret 2013: 132).

Yukarıdaki diyalog incelendiğinde, Karagöz'ün görme eylemiyle ilişkili kelimeleri sıklıkla kullanması ve anlatımlarını görsel canlandırmalardan yararlanarak gerçekleştir-mesi, işitsel görsel; Hacivat'ın ise gördüklerini söylemesi (dövdüğünü söylemesi gibi) görsel işitsel dönüşürdüğü görülmektedir.

4.14. Kuşkucu - Açık

Kuşkucu olma sol, açık olma ise sağ nöro-kültürel tip özelliklerindedir. Hacivat ve Karagöz'ün aşağıdaki diyalogları, Hacivat'ın kuşkucu, Karagöz'ün ise açık özellikler ser-gilediğini göstermektedir:

Hacivat: Aman Karagöz'üm sen kumar oynamazdın.

Karagöz: Can sıkıntısı bu, oynadık işte. Aksi şeytana bak ki dört parti yenildik. Beni kahveye getiren adam gitti, bir daha da gelmedi. Kahve paralarını vereyim de gide-yim, dedim, elimi cebime attım bir de baktım ki, para kesesi yok.

Hacivat: Sakın seni getiren adam yankesici filan olmasın?

Karagöz: Vallahi bilmem; lakin dört parti iskambil dört kuruş, bende dört para bile yok. Eyvah ben ne yapayım diye düşünmeye başladım. (Sevilen, 1986: 146).

Yukarıdaki diyalog incelendiğinde, Hacivat'ın olaylara kuşkuyla baktığı görülmek-tedir. Bu onun tedbirli olmasından kaynaklanır. Bir işin aslını araştırır ve mantık arar. Ama Karagöz, açık bir davranış ortaya koyar, herkesle her şeyi yapabilir. Bu nedenle olayları çok irdelemez ve tedbir de almaz.

4.15. Olayların Dışında - Olayların İçinde Olma

Bir olay meydana geldiğinde insanların verdiği tepkiler birbirinden farklıdır. Bazı insanlar, olay bir başkasının başına gelse de kendi başına gelmiş gibi tepki verirken bazı-ları olay kendi başına gelse de bir başkasının başına gelmiş gibi soğukkanlı davranabilir. Olayların dışında olma sol, olayların içinde olma ise sağ nöro-kültürel tip kalıbıyla ilgidir. Hacivat kişisel çıkarlarını ön planda tutar, nabza göre şerbet verir, düzeni olduğu gibi kabul eder ve eleştirmez. Mahallenin muhtarı olduğu için herkesi tanıır, arabuluculuk çöp-çatanlık yaparak kazancını sağlar (Mutlu, 2002: 16). Suya sabuna dokunmadan, olayların içine girmeden işlerini yürütür ve olayların dışında kalır. Karagöz ise bütün olayların or-tasında kendini bulur. Kabak hep onun başında patlarsa da durumu kurtarır (Mutlu, 2003: 16). Olayların hep içindedir. Gölge oyunun fasıl bölümlerinde genellikle diğer bütün tip-lerle ilişki kurar ve onların problemlerine çözüm arar ya da Hacivat'ın kendisine bulduğu işe girer. Aşağıdaki Hacivat ve Kayserili diyalogunda, dükkân kiralamada Hacivat'ın olay dışında kalmaya çalıştığı görülmektedir:

Hacivat: Evet ağam şu arkanızda gördüğünüz dükkân kiralıktır.

Kayserili: Gorebilir miyiz?

Hacivat: Hay hay ağam buyurun görünüz.

(Girerler.) İşte ağam burası.

Kayserili: Çoh gozel. Bunun yıllığı gaça?

Hacivat: Sizin için on iki lira olur.

Kayserili: Pekâlâ Haceyvad Çelebi. Alın size bir yıllık peşin.

Hacivat: Güle güle oturun. Allah kar açıklığı vermesin.

Kayserili: Haceyvad Çelebi bana bir namuslu adam lazım, bildiğin bir kişi var mı?

Hacivat: O da kolay ağam, benim bir arkadaşım var, temiz ve doğru bir adamdır.

Onu size getireyim konuşunuz. (Sevilen 1986: 282).

Aşağıdaki Karagöz Çelebi diyalogunda; Karagöz, Çelebi'nin başından geçen olayı kendi yaşıyormuş gibi içselleştirerek olayın içinde olduğunu göstermektedir.

Karagöz: Anlamadım ya... Neden böyle soyundun pehlivan mısın?

Çelebi: İki aşiftenin gazabına uğradım.

Karagöz: Aşağı mahallede kazan mı kalayladın? Kazancı mısın?

Çelebi: Hayır, baba şu karşiki evde iki kadın var, onlar beni soydular, dövdüler, bu hale koydular.

Karagöz: Vay utanmazlar. Bunların adları ne?

Çelebi: Birinin adı Kanlı Nigar.

Karagöz: Vay...! Öteki ne?

Çelebi: Salkım İnci. Aman babacığım, benim elbiselerimi al, sana çok para veririm.

Karagöz: Sen merak etme, ben şimdi gider, onların evlerini başlarına yıkarım. (Sevilen 1986: 259).

4.16. Saygı - Sevgi Görme İsteği

Beğenilme ve kabul görme isteği her insanda olan bir meyildir. Fakat bazı insanlar saygı görmeyi bazılarınıysa sevgi görmeyi daha fazla önemser. Saygı görmeyi önemseme, sol; sevilmeyi önemseme ise sağ nöro-kültürel tip özelliklerindedir. Sağ nöro-kültürel tip saygı görse dahi bu onun için pek bir anlam ifade etmez. Bunun zıddında sol nöro-kültürel tip sevilmesine rağmen saygı görmediğinde rahatsız olur. Gölge oyununda sol nöro-kültürel tip olan Hacivat saygı görmek ister. İlişkilerinde hep bunu ön planda tutar. Perdede yer alan kişilere hitabından bu durum anlaşılır. Kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa o şekilde muamele eder. Aşağıdaki Hacivat Karagöz diyalogunda Hacivat'ın saygı görmeyi önemseyişi anlaşılmaktadır:

Hacivat: Aman Karagözüm ben senin gibi değilim. Ben her nereye gitsem bana saygı gösterirler, ayağa kalkarlar.

Karagöz: Ayağa mı kalkarlar?

Hacivat: Zahir.

Karagöz: Peki sana kaç kişi ayağa kalkar?

Hacivat: Benim terbiyeme ilmi irfanıma her gittiğimde beş on kişi ayağa kalkar.

Karagöz: En çok kaç kişi ayağa kalkar?

Hacivat: Birader bin kişi kalkmaz ya on beş yirmi kişi kalkar.

Karagöz: Şu halde ben senden çok saygılıyım, Hacivad.

Hacivat: Ne gibi?

Karagöz: Ben evde bizim karıyla kavga ettim mi bütün mahalle ayağa kalkar.

Hacivat: Bu saygı mı, bu adeta rezalet. (Sevilen 1986: 236).

Hacivat için saygı görmek önemliyken sağ nöro-kültürel tip olan Karagöz için sevgi önemlidir. Aşağıdaki Hacivat Karagöz diyalogunda da Karagöz için insanların kendisini sevmesinin ön plana çıktığı görülmektedir:

“Hacivat: Dayak mayak da yedin mi?

Karagöz: Şükür kapıdan dışarı fırladım... Kahve geldi. Sigara içer misin dediler.

Olursa içerim dedim. İhtiyar işi bir kalın sigara yaptılar.

Hacivat: Delikanlılar seni seviyorlarmış.

Karagöz: Eksik olmasınlar...” (Sevilen 1986: 237-238).

4.17. Tutumlu (+), Cimri (-) / Cömert (+), Müsrif (-)

Mizaç/huy veya fitrat insanın doğuştan getirdiği özelliklerdir. Sol lobu baskın olarak doğan birisi tutumlu, sağ lobu baskın olarak doğan ise cömert olur. Bunlar bireylerin sahip olduğu olumlu özelliklerdir. Fakat sol lobu baskın olan kişi bu özelliğini aşırılaştırdığında cimri, sağ lobu baskın olan ise müsrif olur. Cimri olma sol, müsrif olma ise sağ nöro-kültürel tip kalıbı özelliklerindedir. Hacivat ve Karagöz’ün aşağıdaki diyalogları, Hacivat’ın cimri, Karagöz’ün ise müsrif özellikler sergilediğini göstermektedir:

Hacivat: Karagöz, ben sana öyle desise ile para vermem veremem, hem de bahçeye koymam koymam! (Kudret 2013: 141).

Karagöz: Seni gidi beni bilmez, hiç kimseden utanmaz, asla borcunu para vermez.

Dolandırıcı herif seni! (Kudret 2013: 48).

Hacivat Karagöz metinleri incelendiğinde, Karagöz’ün elinde hiçbir zaman para tutmadığı görülmektedir. Karagöz’ün parasını Hacivat’a vermesine karşılık Hacivat ona hiçbir zaman parasını ona geri vermez. Karagöz ondan para istese de alamaz. Yukarıdaki diyalogda da bu durum görülmektedir.

5. Sonuç

Hacivat ile Karagöz’le ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunların başında gölge oyununun yapısına ve tiplerinin davranış kalıplarına dikkati çeken Başgöz (2006)’ün çalışmaları gelmektedir. Levi Straus’un gizli yapı deyiminden hareketle Hacivat’ın uyarlı davranış ve Karagöz’ün karşı koyma davranış kalıbını sergilediğini tespit etmiştir. Karagöz’ün çabuk kızan, hareketli, sabırsız, duyguları aktif, kural tanımaz, müstehcen bir tip olduğunu belirtir. Hacivat’ın ise perdede karşısına çıkan her tipte anlaşılabilir uyumlu, kurallara uyan yerleşmiş değerlerin ve prensiplerin adamı olarak oyunda sunulduğundan bahseder (Başgöz 2006: 26-30). Ancak Hacivat, Karagöz ile karşılaştığında çatışma yaşar. Bu çatışma nörolojik olarak izleyicisini hazırlayan bir ısınma egzersizi gibidir. Ama bu egzersiz aynı zamanda Karagöz ve Hacivat’ın perdeye sırayla gidip gelmesinden dolayı beynin sağ ve sol loblarını çalıştıran bir işlevedir de sahiptir. Beynimizle ilgili olarak yapılan araştırmalar, beynimizin sağ yarısının vücudumuzun sol tarafını, sol yarısının vücudumuzun sağ tarafını kontrol ettiğini göstermiştir (Sezik 2003: 20). Bu bilgiden hareketle göz perdede ya sağa ya da sola odaklanır ve oyunun seyircisini oyuna bu yöntemle hazırladığı ifade edilebilir. Böylece beynin her iki yarı küresini de eğittiği söylenebilir.

Gölge oyununun iki kültürel tipi Hacivat ve Karagöz, yeni bir kuramsal yaklaşım denemesi olan nöro-kültürel tip davranış kalıbına göre okunmuştur. Hacivat’ın sol nöro-kültürel tip özelliklerinden gerçekçi, acı odaklı, farklılık odaklı, savunan, iç referanslı, güçlü hafızalı, geç algılama, bireyselliğe önem verme, yöneten, kibirli, kendini kolay ifade etme, kuralcı, görseli işitsele dönüştürme, kuşkucu, olayların dışında, saygı duyulmaya önem verme, tutumlu (+), Cimri (-) olma özelliklerini yansıttığı görülmektedir. Karagöz ise hayalci, haz odaklı, benzerlik odaklı, atak, dış referanslı, zayıf hafızalı, erken algılama, kolektif davranma, yönetilen, gururlu, kendini zor ifade etme, kural tanımaz, işitseli görsele dönüştürme, açık, olayların içinde, sevmeye önem verme, cömert (+), müsrif (-) özellikleriyle sağ nöro-kültürel tip özelliklerini yansıttığı tespit edilmiştir. Yapılan bu içerik çözümlemelerinden elde edilen verilerden hareketle, Karagöz ve Hacivat’ın birbirine zıt olan sağ ve sol nöro-kültürel tip kalıbını yansıttığı görülmüştür.

Nöro- kültürel tip kalıbı, Türk halk bilimi alanında ihtiyaç duyulan yöntem çalışmaları bakımından halk anlatılarının zıt tiplerinin analizinde disiplinler arası bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Bununla birlikte nöro-kültürel tiplerin ve nöro-kültürel farklılıkların

coğrafya ile ilişkisi de çalışılmayı bekleyen konular arasındadır. Bu kapsamda, yeni çalışma konuları olarak Türk toplumlarının gittiği coğrafyalara iklimsel farklılıklar ve coğrafi farklılıklara bir ekotip gibi uyum sağlaması nöro-kültürel açıdan irdelenebilir ve kültürel farklılıkların bir yönüyle neden ve nasıl gerçekleştiği çözümlenebilir.

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

- Aydın, Mehmet S. “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Alem İlişkisi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 27, 1986: 31-87.
- Başgöz, İlhan. “Karagöz ve Hacivat Tipinin Evrensel Boyutları ve Karagöz Oyunun Yapısı”. Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyum Bildirileri, (yayına haz. M. Öcal Oğuz, Yeliz Özay). Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yay., 2006: 25-38.
- Bentley, Trevor. *Takımınızın Yeteneklerini Geliştirmede Yaratıcılık: Creativity*. İstanbul: Hayat Yayınları, 1999.
- Carter, Rita. *Beyin: Beynin Yapısı, Görevi ve Bozuklukları Üzerine Resimli Bir Rehber*. İstanbul: Alfa Yay., 2015.
- Kudret, Cevdet. *Karagöz*. I. Cilt. İstanbul: YKY, 2013.
- Levi, Strauss Claude. *Yaban Düşünce*, (çev. Tahsin Yücel) İstanbul: YKY, 1996.
- Rouquette, Louis ve Rouquette, Michel. *Yaratıcılık*. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Gölge Oyunu Karagöz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Sevilen, Muhittin. *Karagöz*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Sezik, Nejat. *Sınırsız Beyin Gücü*. İstanbul: Hayat Yay., 2003.
- Springer, Sally ve Deutsch, Georg. *Left Brain – Right Brain*. USA: W.H. Freeman and Company, 1989.
- Şahin, Cemalettin ve Belge, Rauf. “İbn Haldun’da Coğrafi Determinizm”, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 57, 2016: 439-467.
- Tanrıdağ, Oğuz. *Sosyal Nörobilim: Beyin Araştırmalarından Davranış Bilimlerine ve Sosyal Bilimlere Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2015.
- Tat, Merba. “Zihin Dili Programlaması Nlp’nin Kişisel Gelişim ve Kişilerarası İletişim Üzerindeki Etkileri: NLP Eğitimlerinin Kişisel Gelişim, Örgütlerde Kişilerarası İletişim ve Performans Geliştirme Üzerindeki Etkilerine İlişkin Bir Araştırma”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi, 2007.
- Usta, Çiğdem. *Mizah Dilinin Gizemi*. Ankara: Akçağ Yay., 2005.
- Üngüren, Engin. “Beynin Nöroanatomik ve Nörokimyasal Yapısının Kişilik ve Davranış Üzerindeki Etkisi”. Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 1, Yıl:2015: 193-219.
- Yanık, Onur. *Yaratıcılık*, İstanbul: Beslenme Saati Yay., 2007.

SOSYAL ANTROPOLOJİ YAKLAŞIMLARINA GÖRE KAZAKLARDA AKRABALIK KAVRAMI*

The Concept of Kinship In Kazakhs According to Social Anthropology Approaches

Assoc. Prof. Zubaida SHADKAM**

ÖZ

Her toplumun tarih boyunca sosyal, ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel (yazılı, sözlü, maddi, manevi) boyutta edindiği birtakım tecrübe birikimi vardır. Akrabalık kavramı ve ilişkileri de bu birikimin temel öğelerinden biridir. Çünkü akraba ve akrabalık kavramı ve ilişkisi toplumun temel taşı olan aile ile doğrudan bağlantılıdır. İnsanların yaşam tarzlarının farklı olması toplumların algı ve anlayışına doğrudan etki etmektedir. Bu yüzden 20. yüzyıla kadar göçebe hayatı yaşayan Kazak toplumunun algısı ve hayat felsefesi yerleşik şekilde yaşayan diğer toplumlara göre farklı olabilir. Doğa ile iç içe olan konargöçer yaşam tarzında, bireysel ve ego merkezli bir hayat tarzına yer olmadığından bireyin varlığı komşu, akraba ve yakınlarına bağlıdır ve onlar ile varlığını sürdürebilir. Bu nedenle Kazaklar için yayla ve kışlak göçlerinde, savaş durumunda ve diğer sosyal etkinliklerinde toplumun her bir üyesinin fiziksel, düşünsel, siyasi, ekonomik ve askeri açılarından önemli konumu olmuştur. Kazak tarihini, gelenek ve örf âdetlerini, dilini ve inancını inceleyen araştırmacılar Kazak ailesi, akrabalık yapısı ve ilişkilerine değinmeden geçemezler. Dolayısıyla Kazaklarda akrabalık kavramı ve ilişkileri birçok bilim dalı açısından incelenebilir. Etno-linguistik ve sosyo-kültürel çalışmalarda akrabalığın kapsadığı alan ve taşıdığı anlamı, anlayışı ve kalıplaşması konusunda çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Özellikle akrabalık isimleri, akrabalığın sınıflandırılması ya da derecelendirilmesi gibi konular sık sık inceleme ve araştırma konusu olmuştur. Bu çalışmalarda Kazak kültüründe akrabalığın üç kategoride sınıflandırıldığını veher kategoriye mensup bireylere verilen akrabalık adlarıyla onların yapı ve işlevinin incelendiğini görebiliriz. Bazı etno-linguistik, sosyo-kültürel/etno-kültürel ve etnografik araştırmalarda Kazakların üç boydan (jüzdən) oluşup her Kazak'ın baba tarafından yedi ceddini bilmesi gerektiği ve yedi kuşağa kadar baba tarafından evlilik yapmanın yasak olması gibi özgül konular ele alınmıştır. Türklerde aile ve akrabalık ilişkilerinin güçlü olması onları birçok ulustan ayrıcalıklı kılan özelliklerden biridir. Bütün Türk soylu halklarda olduğu gibi Kazaklarda geniş ve güçlü bir aileye ve akrabalık bağına sahiptirler. Ancak, Kazakların yedi atasını bilmesi, baba tarafından yedi kuşak arasında evlilik yaşağı olması, dönürlük bağlarını uzak ve yabancı aileler ve boylar ile kurmayı tercih etmeleri, kurdastık, süyek jangirtuv gibi bazı durumlar Kazakların akrabalık ilişkisini ve kavramını diğer Türk topluluklardan biraz farklı kılmaktadır. Yazımızda amacımız Kazak akraba adlarından çok, Kazak toplumunda aile, akrabalık sistemi, kavramı ve sınırlarını tanımlayarak, bu sistem sosyal antropolojideki bazı yaklaşımlar çerçevesinde anlatmaktır. Aynı zamanda 21. yüzyıla kadar gelenekleri temelinde ulusal kimliğini koruyup varlığını sürdüren Kazak toplumunun temel taşı olan aile ve akrabalık kurumunu incelemede yardımcı olabileceğini düşündüğümüz tuvis-tuvıskan, ağayın-tuvıs, ağayın-anju, kurdas, attas, kındık şeşe ve otbası gibi bazı kavramlara da değinilecektir.

Anahtar Kelimeler

Aile, akrabalık kavramı, akrabalık ilişkileri, sosyal antropoloji, Kazak toplumu.

ABSTRACT

Each society has accumulated a certain experience acquired throughout history in the social, economic, political, military and cultural (written, oral, material, spiritual) dimensions. The concept of kinship and relationships are also among the main elements of this accumulation. This is because the concept and relationships of relatives and kinship are directly related to the family, which is the cornerstone of society. The fact that people's lifestyles are different directly affects the perception and understanding of societies. So until 20th century, the perception and philosophy of life of the Kazakh society that lived a nomadic life may differ from other societies that live in an established way. Since there is no place for an individual and ego-oriented way of life in the life of a nomadic tribe intertwined with nature, the existence of an individual depends on neighbors, relatives and close people and can exist with them. For this reason, each member of society occupies an important position in terms of physical, intellectual, political, economic and military aspects for Kazakhs in their

* Geliş tarihi: 12 Ekim 2020 - Kabul tarihi: 28 Haziran 2021
Shadkam, Zubaida. "Sosyal Antropoloji Yaklaşımlarına Göre Kazaklarda Akrabalık Kavramı" *Millî Folklor* 131 (Güz 2021): 113-122

** Al Farabi Kazakh National University Faculty of Oriental Studies, Turksoy Department, Almaty/
Kazakhstan, zubaida.68@gmail.com, zubaida.shadkam@kaznu.kz, ORCID ID: 0000-0003-2080-3671.

migration to the summer pasture and winter pasture, war and social activities. Researchers who study Kazakh history, traditions and customs, language and beliefs cannot fail to mention the Kazakh family, kinship structure and relationships. Thus, the concept of kinship and relationships among Kazakhs can be considered from the point of view of many disciplines. In ethnolinguistic and socio-cultural studies, various studies have been conducted on the sphere of kinship and its meaning, understanding, and stereotypes. In particular, questions such as related names, classification, or kinship classification have often been the subject of research and investigation. In these studies, we see that the classification of kinship in Kazakh culture and related names assigned to persons belonging to each category, their structure and functions are considered. Some ethnolinguistic, socio-cultural/ethno-cultural, and ethnographic studies have discussed specific issues such as the fact that Kazakhs should know seven kedd from the father of each Kazakh consisting of three tribes (juz), and the prohibition of marriage among relatives by fathers up to seven generations. Strong family and kinship relations of the Turks are one of the features that distinguish them from many people. Like all Turkish noble people, Kazakhs are bound by great and strong family ties. However, some situations, such as Kazakhs' knowledge of seven predecessors, the prohibition of marriage between seven generations by their father, their preference to establish ties with distant and foreign families, and some situations, such as kurdastyk (peer), make the relationship and concept of Kazakhs somewhat different from other Turkish communities. Our aim in our article is to describe this system within the framework of some approaches in social anthropology by defining the family, kinship system, concept and boundaries in Kazakh society rather than the names of Kazakh relatives. At the same time until the 21st century concepts such as tuwıs-tuwıskan, aǵayın-tuwıs, aǵayın-anju, kurdas, atdas, kındık şeşe and ot-bası, which we think can help in studying the foundation of the Kazakh society, which has maintained its national identity and continued to exist on the basis of traditions, will also be mentioned.

Key Words

Family, the concept of kinship, relations of kinship, social anthropology, Kazakh society.

Giriş

Akrabalık konusu; antropoloji, sosyoloji, etnoloji, halkbilim, dilbilim gibi birçok bilim dalı ve alt bilim dallarının araştırma objesi olarak çeşitli yönleri ile ele alınıp incelenmektedir. Çeşitli toplumlarda ve kültürlerde akrabalık kavramı, ilişkileri ve akrabalık adları hakkında değişik çalışmalar ve araştırmalar yapılmaktadır. Bir toplumda akrabalık kavramı temelinde akrabalık ilişkileri kurulur. Bu nedenle "akrabalık" ilişkilerinin incelenmesinden bahsettiğimizde, bir ilişki türü olarak akrabalık ile bu tür ilişkiyi analiz etmek için kullanılan kavramsal bir çerçeve olan "akrabalık" arasına bir çizgi çekmek önemli görünüyor (Kretser, 2014: 139). Bu nedenle akrabalık kavramı ele alınırken akrabalık ilişkileri ve bunun genel çerçevesi arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir.

Kazak toplumunda aile ve akrabalık ilişkileri; ilk başta 19. yüzyılda Aleksey Levşin, Lev Meyer, Nikolay Grudekov, İvan Aneçkov gibi Rus etnograflarının araştırmalarında ele alınmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar da Kazakların gelenekleri, örf âdetleri, aile ve toplum yapısı derin ve geniş çapta incelenmiştir. Bu araştırmacıardan biri olan A. Levşin; 1832 yılında yazdığı "Opisaniye Kirgыз-Kazaçih ili Kirgыз-Kaisatskih Ord i Stepei" kitabının "Etnograficeskie İzvestiye" başlıklı 3. cildinde Kazakların nüfusunu, yaşam tarzını, giyim kuşamını, inanç ve ticaret şeklini detaylı olarak incelemiştir (1832: 18-25, 94, 154). Bu tür araştırmalar 19. yüzyılın ikinci yarısında Şokan Valihanov, İbray Altınсарin gibi Kazak yazar ve etnografların eserlerinde de görülmeye başlamıştır. İbray Altınсарin çalışmalarında Kazaklarda evlilik ve dünürlük ilişkisini detaylı olarak anlatmıştır (Altınсарin, 2007: 5-22). Kazak etnografisi ve bilim adamı Şokan Valihanov'un alan araştırmalarında kaydettiği etnografik bilgiler de sonraki araştırmacılara büyük olanaklar sağlamıştır.

Son zamanlarda ise etno-linguistik, bilişsel dilbilim ve sosyo-kültürel çalışmalar çerçevesinde özellikle akrabalık adları, akrabalığın sınıflandırılması ya da derecelendirilmesi gibi konularda geniş çapta inceleme ve araştırma yapılmıştır. Kazak kültüründe ak-

rabalık ilişkileri son zamanlarda R. Diuanova, A. Haydar, E. Janpeisov, B. Kaliyev, J. Mankeyeva, R. Sızdık, D. Kaplankıran gibi birçok yerli ve yabancı araştırmacıların ilgi konusu olmuştur. Bu çalışmalarda Kazak kültüründeki akrabalık ilişkileri ile ilgili olarak akrabalığın baba, anne ve eş (evlilik ile oluşan bağ) tarafından gelen üç gruptan oluştuğunu, bu gruplara mensup bireylere verilen akrabalık adlarını, bu adların yapısının ve işlevinin incelendiğini görebiliriz. H. Argınbayev(1996,1973), N. Uali (2017), N. Alimbay(2017) gibi bilim adamları ve araştırmacılar etnografik, etno-kültürel ve ansiklopedik çalışmalarda Kazak toplumunun akrabalık ilişkilerinin üç boydan (jüzden) oluştuğunu, Kazakların baba tarafından yedi ceddini bilmesi gerektiğini, baba tarafından biriyle yedi kuşağa kadar evlilik yaşağı olduğunu, dönürlük ve akrabalık ilişkilerini ve özelliklerini ele almışlardır. A. Haydar'ın etnolinguistik sözlük çalışmasında akrabalık ilişkisini: "... insanoğlunun toplumsal, kabilesel, akrabalık, yakınlık-uzaklık ilişkileri bir ulusun varlığının ve geçirdiği gelişim süreçlerinde ortaya çıkan çok eski ve geleneksel oluşumun bir göstergesidir." (Aktaran Shadkam, 2019:41) olarak tanımlaması Amerikalı antropolog L. H. Morgan'ın "akrabalık adları bir toplumun gelişme tarihini ve kalıplaşma seyrini gösterebilir. Bu adlar vassfedici, sınıflandırıcı olabilir." (Aktaran Estaci, 1394: 4) tanımı ile eşleşmesiyle uyuşması dikkat çekmektedir. Çünkü bu konu etno-linguistik, etno-kültürel, sosyo-linguistik ve bilişsel dilbilimin araştırma alanında yer almaktadır.

Makalede konu ile ilgili olarak yayınlardan ve ağ ortamından elde edilen Kazakça ve Türkçe kaynaklar ile beraber Rusça ve Farsça gibi bazı yabancı veriler üzerine derleme, inceleme, karşılaştırma ve değerlendirme yöntemi kullanarak, Kazak toplumunda akrabalık kavramını ve sistemini bazı sosyal antropoloji yaklaşımları temelinde örnekler ile açıklamaya çalışacağız.

Antropolojide Aile ve Akrabalık İlişkileri Araştırmaları

Aile ile akrabalık ilişkisi 19. yüzyılın ortalarından beri antropologların ilgisini çekmektedir. Avrupa'da aile ve akrabalık konusunda ilk çalışmalar; Sr. H. Meen, Y. J. Bakhofn, J. F. McLenan gibi hukukçular tarafından yapılsa da 20. yüzyılın başından ortalarına kadar sosyal antropolojinin kurucuları olarak bilinen B. Malinovski, R. Brown gibi bilim adamları da toplumun sosyal kurumları içinde aile ve akrabalık kurumunu incelemeye almış ve sosyal antropolojinin temelini atmışlardır. 1950-1970 yılları arasında aile ve akrabalık ile ilgili antropolojik görüşlerinde en çok değişimin ve gelişimin olduğu dönemdir. 1970'li yıllardan günümüze kadar devam eden süreçte akrabalık incelemelerinin yönü ve dikkati "sosyal kurum" dan bir dizi kültürel anlam ve kodlara kaymıştır. Bu dönemde J. Goody, D. Schneider, N. Levine, M. Sahlins, L. Holy gibi bilim adamları akrabalık ile ilgili değişik ve farklı yaklaşımlar ve çalışmalar ortaya koymuşlar (Maksudi, 1386/2007). Kazaklarda akrabalık kavramını açıklamada yardımcı olacağını düşünülerek M. Sahlins ve L. Holy görüşlerinden yararlanılmıştır.

"Antropologların sık sık vurguladığı gibi insanın prematüre yani erken doğmuş bir varlık niteliği göstermesinden dolayı pek çok canlının aksine uzun süre kendine yeterli hale gelemediğine dikkat çeken Aydın (2010: 28), insanoğlunun bu yetersizliği uzunca bir dönem aile denen bir birincil grup içinde tamamlayabileceğini söylemektedir." (Aktaran Kiray, 2019: 11): "Toplumun en küçük yapı birimi ve temel unsuru olan aile, insanlığın başlangıcından beri geçen süreç içerisinde çeşitli etkileşimler sonucu değişikliklere uğrasa da varlığını günümüze kadar koruya gelmiştir. Aile, insanların yaşamlarını idame ettirecekleri ilk sosyal çevredir. Bireyin topluma, toplumsala geçişini sağlayan, hayata bağlayan köprüdür aile." (Turğut, 2017: 193).

Kazaklarda Aile Kavramı

Kül Tigin ve Bilge Kağan Yazıtları'nda hısım, akraba, soy sop, aile, nesil gibi kelimelerinin karşılığı olarak 'oğuş' sözcüğü geçmektedir. Aynı zamanda kelimenin 'oymak, kabile ve kavim' anlamını taşıması bahsi geçen toplulukların yaşam koşulları gereği akraba gibi ortak bir yaşam sürdürdüklerini gösterir (Ergin, 2008: s. 106).

Sosyoloji Sözlüğü'ne göre aile "kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir gruptur. Aile, zaman içinde ayakta kalmayı başarmış, çok esnek bir toplumsal birimdir." (Marshall, 2009: 7).

Kazak toplumunda *otbası* kelimesiyle ifade edilen aile; anne baba, çocuklar ve diğer ev ahalisinden oluşmaktadır (Alimbay vd. 2017: 638). Kazak dilinin edebî sözlüğünde *otbası* "isim.1- ev ahalisi, çoluk çocuk, bir evin üyeleri, 2- huk. nikah ile akrabalık ile ya da evlatlık alma gibi yollar ile hukuken birbiriyle bağlantılı, hükümlü olan bireyler grubu" (Kurmanbay vd. 2013: 46) olarak açıklanmıştır. Bu tanımlarda Kazaklar için *otbasının* yalnızca anne baba ve çocuklardan oluşan bir çekirdek aile tipinden daha geniş bir kurum olduğu anlaşılmaktadır.

Geleneksel Kazak ailesinde anne baba, erkek çocukları evlendikten sonra torun sahibi olsalar da hep beraber bir arada yaşamaya devam ederler, ailedeki erkek çocukların baş göz edilmesi nasıl anne baba ve ağabeylerinin sorumluluğunda ise kız çocukları da evlenip gidene kadar anne baba ve ağabeylerinin sorumluluğunda ve himayesinde olurlar. Böyle bir ailenin üyeleri arasında bağlılık, sorumluluk, sahiplenme, destek ve dayanışma duyguları güçlü olur. Ailede *ağa* ile *ıı* (küçük erkek kardeş), *ağa* ile *karındas* (ağabeyin kız kardeşi), *apke* (abla) ile *singli* (ablanın kız kardeşi) baba ile kız, anne ile kız, baba ile oğul, anne ile oğul, *aje* (nine) ile *nemere* (torun) arasındaki mevcut ilişki ve hukuk yaş ve cinsiyet faktörü temelinde kurulmaktadır. Örneğin; Kazak kültüründe baba ocağına evin küçük oğlu sahip çıkar. Bu nedenle miras olayında erkek kardeşler eşit haklara sahip olsalar da baba ocağı yani baba evi miras olarak küçük kardeşin payına düşer. Baba ocağını küçük kardeş koruduğu için bayramlarda şenliklerde ağabeyler, ablalar ve diğer akrabalar ilk baba evine gelirler ve bayramlaşmaya oradan başlarlar.

Bütün toplumlarda olduğu gibi Kazaklarda da akrabalık sisteminin merkezi sayılan *otbası* (aile) kurumunun üyelerinden *ağa* (ağabey) ve *ini* (küçük erkek kardeş) arasındaki akrabalık ilişkisi ve kavramına Kazakçada *ağası bardın jağası bar, ınısı bardıntınısibar¹* (ağabeyi olanın arkası, desteği vardır, küçük erkek kardeşi olanın huzuru, rahatı vardır) atasözü ile açıklık getirebiliriz. Ağabey küçük kardeşine her zaman destek, arka olup ekşiğini tamamlıyorsa küçük kardeş de ağabeyinin huzuru ve rahatını düşünen biri olarak tanımlanabilir. Burada akrabalığın dilin sözlü kültürüne yansıdığını görüyoruz.

Yazılı kültürden daha çok sözlü kültürün gelişmiş olduğu konargöçer toplumlarda yazılı yargı ve kanundan çok töre ve gelenekler temelinde kurulan yargılar vardır. Sözlü ve davranış olarak nesilden nesile aktarılan bu töre ve yargılar aile, akrabalar ve toplumun diğer üyeleri arasındaki ilişkileri belirlemektedir. Örneğin, evin gelini eşinden yaşça büyük olan aile fertlerine ve akrabalara cinsiyetine bakmaksızın eğilerek selam verir. Özellikle Kızılorda, Makıstauv, Atırâu, Çimkent'te olmak üzere bu gelenek Kazaklar arasında hâlâ devam etmektedir. Kazak kültüründe kız çocuğu fiziki ve duygusal yapısının hassaslığından, bir yandan da anne adayı olmasından dolayı ailede farklı konuma sahiptir; kız çocuğu evlenmeden önce de evlendikten sonra da baba evi sofrasında her zaman *tör* adı verilen başköşeye oturtulur.

Kazaklarda Akrabalık ve Kategorileri

Antropoloji Sözlüğü'nde akrabalık "soy ve evlilik yoluyla kültürel olarak kabul edilmiş toplumsal ilişkiler sistemi" olarak yer almaktadır (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 23).

Akrabalık konusunda Monaghan ve Just'ın görüşleri de şöyledir: "Türümüzün tarihi boyunca, belki de bizler gerçek anlamda insan hâline bile gelmeden önce, çevremizdeki dünyaya anlamlar yüklemeye kapasitemize, hayatta kalma ve üreme amaçlarıyla duygusal ve pratik nitelikli kalıcı bağlar oluşturma kapasitesi eşlik etmiştir. Bu bağlar tarafından oluşturulan gruplar arasında en temel niteliktekilerin evlilik ve akrabalık üzerine oluşturulanlar olduğuna karşı çıkılacağını sanmıyoruz. Eski bir atasözü, "Kan sudan koyudur." der; akrabalık bağlarını anlatmak için beden sıvılarımız içinde en temel ve yaşam sağlayıcı olanı seçmemiz bir rastlantı sayılmaz." (Aktaran Adıgüzel, 2014: 12).

Akrabalık ve kandaşlığın birbirinin aynısı olmadığını, hatta tamamen birbirinden farklı olduğunu vurgulayan Gökalp (2005: 56-57) ise "Bir erkekle kanun dışı çocuğu arasında kandaşlık bulunduğu halde, sosyal akrabalık yoktur." demektedir (Aktaran Kiray, 2019: 16).

L. Holy (2016: 12) sosyal antropolojide "akrabalık, siyasal ve ekonomik organizasyonu nispeten basit, söz gelimi yazılı kanunlara dayalı 'istikrarlı' bir devlet yapılanması bulunmayan, sınırlı bir teknolojik malzeme ve imkân alanı içerisinde faaliyet gösteren kısmen küçük ölçekli topluluklardan nüfusça kalabalık, kentsel birimlerden teşekkül, modern görüngülerle örülü büyük ölçekli topluluklara kadar belirli insanları özel olarak ilişkilendiren mühim bir bağlantılanma teşekkülü ve pratiğinin adıdır." şeklinde açıklarken İranlı araştırmacı M. Maksudi "Akrabalık, insanları belirli bir grupta birleştiren bir dizi ilişkidir. Akrabalığın hücreleri olan aile, aynı zamanda akrabalık bağının en uyumlu, en güçlü halkasını oluşturup akrabalık ilişkisinin temeli ve esasıdır." şeklinde açıklama yapmıştır (Maksudi 1386/2007).

Sosyal antropoloji çalışmalarında "müşterek varoluş" yaklaşımını öne süren Mars-hall Sahlins'e göre akrabalık kavramı "müşterek varoluş"tur yani birbirlerinin varoluşuna içkin olan insanlardır. Dolayısıyla akrabalar, "müşterek kişi(ler)", "yaşamın kendisi", "özneler arası aidiyet", "beden aşırı varlık" ve benzerleridir. "Müşterek varoluş"un, akrabalığın ister üreme yoluyla ister toplumsal inşa yoluyla ya da bu ikisinin bir çeşit karışımı yoluyla olsun, yerel olarak inşa edildiğinin etnografik olarak belgelenen biçimlerini kapsayacağını ve bu iddia soya dayalı topluluk düzenlemeleri için olduğu kadar, "kan bağı yoluyla" ya da "evlilik yoluyla" oluşan kişilerarası akrabalık ilişkileri için de geçerlidir." (Sahlins, 2015: 12-13).

M. Sahlins'in "müşterek varoluş" ve "inşacılık"; üreme, hısımlık ve soy temelinde oluşturulan her türlü ilişki, aynı zamanda, kültürel açıdan uygun eylem yoluyla, doğum sonrası ya da performatif bir biçimde de oluşturulabilir şeklindeki görüşüne geleneksel Kazak toplumunda *tuvıs- tuvıskan* ve *ağayın-tuvıs, ağayın-anju, kındık şeşe, karıandas, singli, jiyen, kudaşa* (arasında kültürel açıdan uygun eylem yoluyla kurulan akrabalık da olabilir) gibi akrabalık ilişkilerini örnek verebiliriz.

B. Ayaz doktora tezinde (Ayaz, 2013) bu tür ilişkileri ve akrabalığı kan bağı ve evlilik dışı akrabalık ilişkileri olarak ele almıştır.

L. Holy "Nesep ilişkilerini anlamlı ve pratik olarak işler kılmak için insanlar her yerde, nesepçe bağlantılı görülenlerin sınırını belirlemeli, yardım ve destek için başını çevirebildiği ve kendisinden aynı şekilde yardım ve destek bekleyebilecek kişileri sınırlandırmalıdır." der ve nesepçe birbirleri ile ilişkili görülen bireylerin genellikle akraba kategorisini oluşturduklarından bahseder (Holy, 2016: 77-81). Ona göre akrabalık kategorilerini ortaya koymanın ve betimlemenin ilk yolu hayattaki bir kişi ile nesep bağlantısının izi sürülerek ego-merkezli tanımlamayı içerirken ikinci yol akraba kategorilerinin sosyo-merkezli tanımlanmasıdır. Kişiler böylesi kategorilere ortak bir akraba paylaşıtları için değil ortak bir ataya yani "büyük ebeveyn kuşağı veya daha önceki bir kuşağın

nesepeçe ortak bir ceddine' (Fortes 1959: 207, 1969: 281) sahip olduklarından üyedirler. Bunlar, birinin soyundan gelmekte ve bu sebeple oluşturdukları kategoriler soy kategorileri olarak isimlendirilmektedir.

Kazak toplumunda akrabalık kategorisi Holy'nin aktardığı gibi *ata jurt*, *nağaş jurt*, *kayın jurt* ve *ağayın-tuvis* sınırları içinde belirlenmektedir. *Ata jurt* bireyin baba tarafından nesepeçe ilişkili olduğu akrabalarıdır. Bu kategori aynı baba, dede, ata ve ceddin çocukları; amca, amca çocukları, yedi göbek hatta daha öteki nesilleri de kapsamaktadır. *Ata jurt* çerçevesindeki kan bağı olan akrabaların adlarını şu şekilde sıralayabiliriz: *ata*, *aje*, *ake*, *şeşe*, *ağa*, *apke/apke*, *ini*, *singli*, *karıandas*, *ağatay/ağa* (amca), *baur* (kardeş, ağabeyin ve amca çocukları).

Bunun yanı sıra Kazaklarda genel manada baba tarafından (yakın olmayan ama aynı soydan ve boydan) gelen akrabalar için *ağayın-tuvis*, *tuvis-tuviskan*, *ağayın- anju* gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bunlar birey ile diğer toplum üyelerinin yakınlık ve akrabalık derecesini ve türünü de belirlemektedir.

Kazaklar için günlük yaşam ve geçim faaliyetlerini beraberce gerçekleştirip, birbirine destek olup aralarında kan bağı bulunan, bir atanın çocukları olan bir köy ahalisi ve bireyleri *ağayın-tuvisyani* akraba olurlar. *Ağayın-tuvisin* bir kısmı iyi günde ve kötü gününde yanında olan, kaygı ve sevincini paylaşan baba soyundan gelen *tuvislar* ki aralarında *jeti ata* denilen yedi kuşağa kadar evlilik yasağı vardır. Kazak toplumundaki *jetiatalık²* sisteminin oluşum nedeni Marşal Sahlins'in şu sözleri ile açıklanabilir: "Bireylerin birincil ilişkilerini ve kimliklerini edindikleri "kendi halkları", karakteristik olarak "bir türdendir" ve bu birbirleriyle evlenmelerinin önündeki engelin sebebidir. Geleneksel olarak ayrık öznelerde bir bütün olarak oluşturulmuş grubun üyeleri ortak ata, ortak yerleşim, ortak beslenme, ortak toprak kullanımı ya da diğer ortak karışıklık araçları temelinde birleşmişlerdir. Bu bağlamda aynı oldukları kadar eşittirler ve ilişkileri ilkece koşulsuz dostlukla tanımlanır." (Sahlins, 2015: 80).

Geleneksel Kazak toplumunda eskiden beri yerleşmiş olan soy ağacı geleneği ile sosyal deneyime uygun, baba çizgisi ile bir atadan üremiş bireyler arasındaki kan bağı olduğunu bildiren kavram *tuvis-tuviskanlık* ilişkisi, konargöçer toplumundaki sosyal iletişimin bir tipi olarak da incelenebilir. *Tuvis-tuviskanlık* ilişkisi çok dereceli hiyerarşik bir özelliğe sahiptir. Bir babadan doğmuş bir atanın çocukları olarak bilinen soydaşlık yapısı olan *jeti atalık*; boydaki çok dereceli, çok yönlü *tuvis-tuviskanlık* ilişkisinin keşiştiği kavşak, hatta kurumsal temeldir. Bu yapının organizatörü ve onun düzenleyici gücü ise babanın kendisi ile onun ailesi olduğuna da dikkat edilmelidir. Çünkü soydaşlık ve *tuvislık* ilişkisinin herhangi bir unsuru sonuçta her şeyden önce belli bir soydaşlık yapısının üyesi olur (Alimbay vd. 2017: 450).

Ağayın-tuvisin ikinci kısmı; maddi ve ekonomik ilişkiler temelinde inşa edilen akrabalık sistemidir. Örneğin; Kazaklar birçok toplumda olanın tam tersine uzak, yabancı ve tanımadıkları boylar ve aileler ile akrabalık (dünürlük gibi) kurmaya çalışırlar. Böylece yabancı kabile ve boylardan gelecek, olası tehlikelere karşı önlem almış olurlar. Aynı zamanda yaşadıkları geniş bozkır topraklarında siyasi, askeri, sosyal, ekonomik anlamda etki ve yetki alanlarını genişletmiş, güçlendirmiş olurlar. Bu durumda inşa edilen akrabalık (ilişkisi) maddi, ekonomik, askeri ve siyasi ilişkilerin temelinde kurulmaktadır.

Kazaklarda akrabalığın ikinci kategorisi olan *nağaşijurt*: bireyin anne tarafından nesepeçe ilişkili olduğu akrabaları: *anneanne/nağaşıaje*, *annenin babası/nağaşı ata*, *dayı ve çocukları/nağaşı ağa*, *nağaşı*, *teyze/nağaşıapa*, *küzen/böle*, *yeğen/jiyen* gibi akrabaları kapsamaktadır. Türkçedeki dayı sözcüğünün karşılığı Kazakçada *nağaşı* kelimesidir. Ka-

zaklarda kız kardeşin çocuğu dayı tarafı için *jiyen* yani yeğen olur. *Nağaşı* ve *jiyen* arasındaki duygusal bağ ve hukuk çok güçlüdür. Bu güçlü bağ Kazak kültüründe “*kırkserkeş*”³ geleneğiyle günümüze kadar korunmuştur. Sözlü kültüre de “*Jigittin jaksısı nağa-sısına tartadı/ yiğidin iyisi dayısına çeker*” gibi atasözleriyle yansımıştır.

Kazaklarda akrabalığın üçüncü kategorisi olan *kayın jurt*, evlenen eşlerin akrabaları üzerinde inşa edilen akrabalık sistemidir. Bu kategori; *kayın ata*, *kayınıyene/kayınana*, *kayınağa*, *gelin/kelin*, *yenge/jenge*, *enişte/jezde*, *damat/küyev bala*, *kayını* (yaşı küçük ise), *kayın singli* (gelin için yaşça küçük olan görümce), *kayınapa*(yaşı büyük ise), *abısın/elti*, *baja/bacanak*, *baldız* gibi akrabaları kapsamaktadır. Bu kategorideki akrabalar arasında baldız ile enişte, yenge ile kayın, yenge ile görümce, kaynana ile gelin arasında belirli bir bağ, hukuk ve sorumluluk mevcuttur (Argınbayev, 1973: 53-58). Örneğin; yengenin kayını ve kaynanadan sorumlu, aynı zamanda onların sırdaşı, arkadaşı olması; eniştenin, yeri gelince baldıza babası kadar sahip çıkması, destek olması; gelinin yemek ve çay sofrasını kurma ve hazırlama vazifesinin olması gibi. Kazak kültüründe gerek ev ahalisine gerek gelen misafirlere gelinin çay sofrası kurması ve çay servisi yapması ya da yapmaması akrabalar arasında gelin hakkında olumlu ya da olumsuz yargı ve görüşün kalıplaşmasına neden olabilir. Bundan da akrabalık sisteminde bireylerin sahip oldukları konum ve vazifenin sağlam ve detaylı olarak kurulduğunu anlayabiliriz.

Yukarda örneklerle bahsedildiği gibi üreme, hısımlık ve soy temelinde oluşturulan her türlü ilişki, aynı zamanda kültürel açıdan uygun eylem yoluyla, doğum sonrası ya da performatif bir biçimde de oluşturulabilir. Yani soya dayalı bir biçimde yorumlanabilen şey toplumsal olarak da inşa edilebilir. “Aslında ‘biyolojik’ olarak adlandırılan ilişkilerin inşa edilmiş biçimleri çoğu biyolojik olana yeğlenir; birlikte yaşamının oluşturduğu kardeşlik, doğuştan gelen kardeşlikten daha “yakın” ve dayanışmacı olabilir” (Sahlins, 2015: 13-14). Kazaklarda ve Anadolu Türklerinde adaşlık, hemşehrilik, kindik şeşe, kurdastık, kirvelik kavramları temelinde ortaya çıkan vefa, vefa borcu dayanışması gibi.

İnşacılık yaklaşımında isim paylaşma olayı yani adaşlık/*attastık* ilişkisi Kazak kültüründe de günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. Adaşlar birbirine karşılıklı olarak aynı terimle seslenirler. Diğer akrabalar gibi adaşlar da birbirleriyle olan ilişkilerinde belli bazı davranış kodlarına dikkat ederler. Günümüzde Kazak kültüründe bu ilişki saygı, sevgi ve bazen maddi manevi dayanışma şeklinde kendini göstermektedir. Ancak Sahlins’in bahsettiği gibi adaşlar arasında maddi yardım sağlama ya da isim alan kişinin zor zamanlarında sorumluluk alma gibi “hayat verme” olarak tanımlanabilecek sorumlulukları üstlenme şeklindeki davranışlar sergilenmez (Sahlins, 2015: 100-101).

Adaşlık kavramına bağlı olarak bu noktada ad verme geleneğinden bahsetmek gerekebilir. Kazak toplumunda *attas/adaş* olan kişilerin birbirine karşı yukarda bahsedilen maddi yardım sağlama ya da sorumluluk alma gibi vazife ve sorumluluğu olmasa da adaş olan kişiler arasında bir yakınlık ve samimiyet kurulur. Ad verme geleneğine göre Kazak kültüründe kişi sahip olduğu ismin özelliklerini kendinde taşır ve barındırır. Kazak kültüründe kişi isminin özelliğine göre kişiliği ve karakteri gelişir, kalıplaşır. Bu yüzden dünyaya gelen çocuğa ad koyarken adı koyan kişinin itibarına ve verilen ismin anlamı ve özelliğine çok dikkat edilir. Büyükler çocuğa ad verirken bazen arkadaş ve tanıdıkları arasında itibarlı, sevilen kişilerin adını çocuğa verirler. Adı verilen kişi ile çocuk arasında zamanla *attastık* yani adaşlık dediğimiz manevi ve duygusal bir bağ ve sorumluluk oluşur. *Birbiriyle yeni tanışan attastar* (adaşlar) arasında da saygı ve sevgiye dayalı bir dostluk, dayanışma oluşur. Kazaklar, eski Türk kültüründe olduğu gibi çocuklarına yaşlı, sosyo-kültürel konumu yüksek ve iyi olan, itibarlı, saygın kişilerin ad vermesine öncelik tanırırlar. Dede Korkut Hikâyelerinde Boğaç’a ad verilmesi gibi.

Kazaklarda *inşacılık* yaklaşımı çerçevesinde buna benzer bir ilişki de *kurdastık* ilişkisidir. Kazak kültüründe aynı yaşta olan kişiler birbirlerine *kurdas* olurlar ve birbirine *kurdas* diye hitap ederler. Birbirlerini hiç tanımayan ancak aynı yaşta yani *kurdas* olduklarını öğrenen kişiler arasında da bir yakınlık ve samimiyet bağı kurulur. *Kurdastık* ilişkisi ve hukukuna göre aynı yaşta olan kişilerden biri kadın biri erkek ise her zaman her yerde kadına öncelik tanınır. *Kurdas* olan kişiler samimiyet ve yakınlıklarını ailelerine de yansıtır taşıyabilirler. Kazaklarda çok yaygın olan *aken ölse de akendi körgegen ölmesin* yani “babam ölse de babamı gören kişi ölmesin” atasözü kan bağı dışında beraber yaşamak ile inşa edilen akrabalığın da ne kadar önemli ve güçlü bir bağ olduğunun göstergesidir. Bu noktada “akrabalık” biyolojik bir bağa işaret etse de akraba denildiğinde sadece biyolojik bir ilişki düşünülmemelidir.

Göçebe Kazak toplumunda aralarında yabancı, aynı kanı taşımayan ama zamanla devşirme olup evli barklı olunca toplum tarafından yakın ve akraba olarak kabul edilen yetim, hizmetçi, esir ve cariyeler *ağayın-anju* yani akraba hısımlar olarak inşa edilen akrabalar konumunu alırlar (Alimbay vd., 2017: 48-49). Buna benzer *jekjat*, akrabalık bağı karışık ve uzaktan olan, aynı zamanda dönürlük vasıtasıyla da yakınlık bağı bildiren akrabalık durumu, aynı anlamı taşıyan *jekjat-jurağat* (en uzak akraba) ifadeleriyle beraber de kullanılmaktadır. *Jekjatlık* ilişkisi olanlar günlük yaşam, geçim sorunlarını çözmede, halletmede pek hatırlanmaz, aranmazlar. Fakat büyük toplantılarda, *toylarda*, cenaze törenlerinde *jekjatların* unutulmaması, dava ve mahkemelerde ise tarafsız kalmamaları gerekmektedir. Bu yüzden bahsedilen toplantılara özellikle davet edilir, haberdar edilirler. *Jekjatların* bu toplantılara katılıp katılmadıklarına dikkat edilir. Bu da eski Kazak toplumdaki ilişkilerin yakın akrabalarla sınırlı kalmadığını göstermektedir (Alimbay vd. 2017: 401).

İnşacılık yaklaşımı çerçevesinde kurulan başka bir akrabalık ilişkisi de “*kindik şeşe*”liktir. *Kindik şeşe*, dünyaya gelen bebeğin göbek bağı kesen kadın anlamına gelmektedir. Eskiden ebe görevindeki kadınlar bu işi yapsalar da önceden aile tarafından seçilmiş başka bir kadın da bu görevi yerine getirirdi. Aile; bu görev için tanıyıp bildikleri, saygın, iyi ilişkide oldukları, huyu, ahlakı güzel ve becerikli bir kadını seçer. *Kindik şeşe*, dünyaya gelen bebeği büyüyüp evlenene kadar kollayıp korur (Alimbay vd., 2017: 451). *Kindik şeşegöbek* bağı kestigi bebekle nesepsel akraba olmasa da bebeğe annesi gibi sahip çıkıp ondan sevgisini ve maddi manevi desteğini esirgemez.

Nesep bağı dışında farklı yollarla Kazaklarda inşa edilen başka bir akrabalık durumu da *kemik* kavramı ile ilgilidir. *Süyek* (kemik), bireyin nesepçe bağlı olduğu soyu ve boyu ile ilgili kullanılan karışık bir kavramdır. Eskiden Kazaklarda kişinin kimlerden olduğunu bilmek için *süyegin kim boladı?* “kemiğin kimlerden oluyor?” sorusunun sorulduğu bilinmektedir. Geleneğe bağlı boy ve soy sistemi ortamında *süyeye tamga tüstü* “kemiğe leke düştü” ifadesi boyun veya soyun itibarını zedelemek, leke sürmek manasında kullanılmıştır.

Süyek şatts yani kemik karışması ifadesi, kişiler arasında dönürlük bağı olduğunu bildirir. Aralarında çok eski ve uzun zaman önce dönürlük ilişkisi olan ve artık bu bağları unutulup silinme ve yok olma aşamasına gelen aileler ve kişiler tekrar kız alıp verme yoluyla akrabalık ilişkilerini canlandırıp dönürlüklerini tazelemektedirler. Bu eylem *süyek jangırtu* yani kemik tazelemek olarak bilinmektedir (Alimbay vd., 2017: 213-214, 219).

Kazak halkı, yukarıda örnek verdiğimiz nesep ve kan bağı dışında çeşitli yöntemler ve sistemler oluşturarak yabancılar ile yakınlık, akrabalık inşa edip bu akrabalığın yalnız

biyolojik ve genetik bağdan oluşmadığını geleneklerinde ve hayat felsefelerinde sergilemektedirler.

Sonuç

İnsanlar arasında “akrabalık” kavramı biyolojik bir bağa işaret etse de akraba denildiğinde yalnız bir biyolojik ilişki ve bağ düşünülmemelidir. Çeşitli toplumlarda ve kültürlerde birçok değişik akrabalık sistemleri vardır. Biyolojinin işleyişini tam bilmeseler de akraba olan insanlar birbirleriyle olan nesep, kan bağının farkındadırlar. Bu nesepsel ilişkiler, sosyal ilişkilerle karıştırıldığı zaman basit olmayan çok karmaşık bir sistem ortaya çıkmış olur.

Yaşam tarzı ve hayat felsefelerine göre bir akrabalık anlayışı ve akrabalık sistemi kuran Kazaklar, Orta Asya bozkırlarında yaşadıkları şartlar gereği aynı kandan bir atanın çocukları olan kişilerle *jetı atalık, tuvis-tuviskandık, ağayın-tuvisitik* gibi akrabalık sistemine dayanarak ekonomik, sosyal, siyasi, askeri açılarından birbirine arka ve destek olup (müşterek varoluş) günümüze kadar aile ve akrabalık değerlerini korumuş ve varlıklarını sürdürme gelmişlerdir. Biyolojik ilişkide olan bireyler toplumun diğer bireyleriyle de toplumsal inşa yoluyla akrabalık bağı oluşturabilmişlerdir. Böylece “müşterek varoluş” ve “inşacılık” yaklaşımıyla Kazak toplumu kendi istikrar ve dengesini korumak için kendilerine özgü bir akrabalık sistemi ve anlayışını geliştirmiştir. Bir dayanışma ve var olma sistemi olarak tanımlanan akrabalık sistemine Kazak toplumunda kültürel, sosyal etkinlikler ve ritüellerle yoğun sevgi, saygı, vefa, dostluk, hoşgörü gibi manevi duygular yüklenmiştir. Buradan hareketle, Kazaklar için akrabalığın sadece biyolojik bir ilişkiden ibaret olmayıp daha geniş bir kavram, bir yaşam birikimi olduğu söylenebilir.

Hızla küreselleşen dünyamızda, gelişen teknoloji ve sanal dünyanın bireyleri fiziki olarak gerçekleştirdikleri ortak sosyal eylemlerini kısıtlayarak, birey merkezli bir yaşam tarzını meydana getirmektedir. Yukarıda belirttiğimiz özellikleri ile Kazaklar kendilerini aile ve akrabalık sisteminin bir parçası olarak gördükleri ve varlıklarını onunla bütünleştirdikleri için birçok topluma göre ego merkezlikten ve bencillikten şimdiye kadar uzak kalabilmişlerdir. Buna Kazakların bayramlarda, şenliklerde, düğün ve cenaze gibi sevinçli, hüznü ve kaygılı günlerde verdikleri, yüzlerce kişiden oluşan yemekler ve davetler örnek gösterilebilir.

Sonuç olarak Kazaklar için aile kavramının birçok toplumdan daha geniş olduğunu, göçebe yaşamın şartları temelinde akrabalık sistemi ve kategorisinin de genişleyip güçlendiğini, Kazak akrabalık ilişkilerinde yaşın ve cinsiyetin önemli bir etken olduğunu, bu geniş ve güçlü sistem sayesinde Kazak toplumunun birey merkezlikten ve bencillikten şimdiye kadar uzak kaldığını söylemek mümkündür.

NOTLAR

1. Ağası bardın jağasy bar: Kazaklarda “üsttekini, yukarıdakini” sayıp saymak anlayışına göre giysinin üst kısmındaki *yaka* da özel konuma ve öneme sahiptir. *Ağası bardın jağası bar* ifadesinde ağabeyi olan kişi dayanağı, koruyucusu olan durumu iyi olan kişi olarak bilinmektedir. Artık giyilmeyen eskimiş giysileri atmadan önce *yaka* kısmını kesip alıp saklama, yere düşen giysinin yakasına basmama gibi âdetler ile beraber Kazak kültüründe *yaka*, giysiyi güzelleştirmenin yanı sıra giyim sahibinin toplumdaki mevkiini de belli etmektedir (Alimbay vd. 2017: 252).
2. Jetiatalık sistemi: Kazak toplumunda sosyal ilişkiler, dayanışma ile yardımlaşma teknikleri ve kurumsal bir şekilde organize edilen soyarası, boyarası ilişkiler, toplumsal ilişkilerin temel direkleridir. Göçebe toplumdaki sosyal ilişkilerde bu temel direkler birbiriyle bağlantılı ve bağlıdır. *Jetiatalık* sistemi, boyluk ve soyluk ilişkilerinin en temel kurumudur ve göçebe ortamdaki yaşam uğraşının, geçim sıkıntısının kurumsal, siyasi ve ideolojik yönden çözümünü sağlayan organizatör ve yöneten konumunda bir müessesedir (Alimbay vd. 2017: 531). Kazak halkının tarihi anlatılarında *jetiatılık* geleneğinin Kazak Hanlığının kurucusu olan Janıbek Han döneminde ortaya çıkıp yürürlüğe girdiği (<https://sn.kz/tarikh>) söylenmekteyse de halk arasındaki dini anlatılarda bu durumun Peygamber efendimizden (s.a.v.) “yakın akrabalarınızla evlilik yapmayın ki

çocuklarımız zayıf ve hasta olmasın!” ve Hz. Ömer’den (r.a.) “Uzak yabancı kişiler ile nikahlanm!” gibi rivayetlerle de pekiştirildiğini görebiliriz (Adilbayev, 2020).

3. **Kırkserkeş:** Akrabalık ilişkisini anlatan bir kavramdır. Kırkserkeşlik, sevgi ve saygı çerçevesinde dayı ile yeğen arasındaki ilişkiyi sergileyen bir gelenektir. Kazak kültüründe dayı ile yeğen arasında özel bir bağ ve ilişki vardır. *Kırkserkeş* geleneğine göre yeğen 3 defa dayısının en değerli eşyalarını (hızlı atını, kartal ve şahin gibi av kuşunu, av köpeğini, silahını vb.) isteyebilir. Dayı, yeğenin isteğini yerine getirmese, yeğen istediklerini dayısına sormadan da alabilme hukukuna sahiptir. Bu gelenek dayı tarafının yeğenin her isteği ve nazını hoşgörü ile kabul ettiğini göstermektedir (Alimbay vd. 2017: 534).

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

- Adigüzel, E. “Sosyal Antropolojiye göre Akrabalık Sistemi ve Türkiye Türkçesindeki Akrabalık Adları”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2014.
- Adilbayev A. “Jetiatağa dein kız alispau şariğatta bar ma?” (<https://kazislam.kz>) Erişim tarihi: (22.05.2020)
- Alimbay, N. ve diğerleri. Kazakistan Etnografyalık Kategoriyalar Uğımı men Atularının Dasturlı Juyesi. I-V cilt. Almaty: “Alem Damu İntegratsiya”. 2017.
- Altınсарın, I. Etnografyalık Oçerкter jane Auız Adebıyet Uğıleri. Astana: Altın Kitap, 2007.
- Argınbayev H. A. Kazak Halkındağı Semıya men Neke. Almaty: “Gılım” yayınevi, 1973.
- Ayaz, B. “Balıkesir Yöresinde Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme”. Yayınlanmamış doktora tezi. Balıkesir Üniversitesi 2019.
- Emiroğlu, K., Aydın, S. Antropoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 2003.
- Ergin, M., Orhun Abideleri. İstanbul.Boğaziçi Yazıları.2011.
- Estaci, A. “Barrasie Estelahate Khuişavandi dar Zabane Farsi”. Majalle Zabanşenasi va Guyeşhaye Khorasan 13 (Paiz, Zemestan1394/2015) Maşhad. <https://www.academia.edu>. Erişim tarihi: (30.07.2020)
- Holy L. Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları. (çev. Çağlar Enneli) Ankara: Heretik yayınları, 2016.
- Kertser, İ. Y. “Şto Proizoşo s “Rodastvom”? Sovremennie perspektiviy izuçeniya rodostva v sotsialnoi antropologii”. Vestnik SPbGU. 12. Seri. Sayı: 2(2014): 139
- Kıray, Aliye. “Türkiye’de Akrabalık Terimlerinin Siyasetçilerin Diline Yansımaları”. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2019.
- Kurmanbayulı, Ş. ve diğerleri. Kazak Adebı Tılinin Sözdıği. 12. Cilt. Almaty: “Arıs” Yayınevi. 2013.
- Levşin, A. OpisanıyeKırgız-Kazaçılı İlırgız-KaisatskıhOrd i Stepei. S.P.Burg. 3. Cilt, 1832: 18-25, 94, 154)
- Maksudi, M. Ensanşenasie khanevade va khuişavandi. Tehran: Naşer yayınevi, 1386/2007. <http://taazegi.blogfa.com> (Erişim tarihi: 01.09.2020)
- Marshall, G. Sosyoloji Sözlüğü. Çev. Akınhay O., Kömürcü D., Ankara: Bilim ve sanat Yayınları. 2009.
- Sahlins, M. Akrabalık nedir, ne değildir?.(çev. Asena Pala) Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Şenel Ö. ve Bahçi R. “Kül Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Akrabalık Bildiren Kelimeler”. Oğuz Türkçesi Araştırmaları Dergisi. Sayı: 1 (2019): 108-116.
- Shadkam. Z. “Kazakça Akrabalık İsimleri ve Onların Sözlü İletişimde Kullanım Özellikleri”. Millî Folklor 123(Güz 2019): 40-53.
- Turğut, F. “Tarihsel Süreçte Aile Kurumu Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımları” Medeniyet ve toplum 1 (2017): 93-119. <https://sn.kz/tarikh> (Erişim tarihi: 30.09.2020)

RİTÜEL/ RİTÜELLİK KAVRAMLARI VE RİTÜELLİĞİN ANLAMSAL DEĞİŞİMİ ÜZERİNE*

Thoughts on The Notions Ritual and Rituality and The Semantic Alteration of Rituality

Doç. Dr. Özlem KASAP**

ÖZ

Ritüel davranışlar ve ritüellik insanın toplumsal yaşamının önemli bir unsuru, insan davranışının ayrıncı bir özelliği olarak belirir. Bilindiği gibi, 19. yüzyılın sonundan beri Ritüel ve Ritüellik kavramları, sosyoloji, kültürel antropoloji, etnoloji, teoloji, psikososyoloji gibi farklı alanlarda sürdürülen çalışmaların merkezinde yer almıştır. Bu çerçevede bazen kutsal ile olan ilişkileri üzerinde durulmuş (Durkheim), bazen simgesel birer eylem olarak tanımlanmış (Mauss), bazen kurumsal eylem olarak öne çıkarılmış (Bourdieu), bazen de geçiş ritüelleri olarak sınıflandırılmışlardır (Van Gennep). Hangi bağlamda ele alınırsa alınsın, bu ritüel davranışların, tarihsel ve toplumsal değişime paralel olarak bir değişim içine girdiği, yenilendiği gözlemlenir. Hatta bu değişim içinde yok olan ritüel davranışlardan da söz etmek olanaklıdır. Ancak her durumda, ritüel davranışlar insan davranışının yadsınamaz bir özelliği olmayı sürdürürler. Dolayısıyla onların değişim ya da yok oluş süreci insan davranışlarını anlamlandırma ya da açıklama sürecinde kaçınılmaz olur. Bu sürecin anlaşılması, beraberinde birkaç kavramın anlaşılmasını ve doğru ilişkilendirilmesini de gerekli kılar. Bu çerçevede, “çağdaş ritüellik” üzerine çalışmalar sürdüren Fransız sosyolog Jean-Yves Dartiguenave’ın *Ritüel Davranışlar ve Ritüellik* başlıklı eseri önemli bir görev üstlenir. Bu eserde Dartiguenave, fenomenolojik bir bakış açısı benimseyerek daha çok anlambilimsel betimlemelerle, ritüellik süreçlerini kavramlar üzerinden kuramsal bir temele oturtmaya çalışır ve toplumbilimselden ziyade antropolojik bir tutumla ritüelliğin epistemolojik temellerini Jean Gagnepain’ın dolayım kuramı üzerinden konumlandırmaya özen gösterir. Ritüel, ritüellik, ritüelsel gibi kavramları ve ilintili oldukları bazı kavramlarla (ussallık, başkalık, kültürleştirme gibi) kurulan ilişkileri ele alan araştırmacı, ritüelliğin anlamsal değişimini, sapmasını da bir süreç olarak ele alır. Dartiguenave’a göre doğal tutum olarak ritüelleşen, kültürleştirme sürecidir. Kültürleştirmeyi, bir toplumdaki değerler ya da davranış biçimlerini değiştirmek olarak değil, insanın doğal bir veriyi bir anlamla donatması sürecine karşılık olarak öne çıkarır. Dolayısıyla kültürleşme başkalığa, toplumsal alışverişleri anlamlandırmaya, yeni bir uzlaşma sürecine olanak sağlar. Araştırmacı, yapısal-işlevsel bir bakış açısını, ritüel ve ritüellik konusunda şimdye kadar benimsemediği tanımlamaları bir yana bırakarak ritüelliği kendi içsel mantığı içerisinde kavramaya çalışırken doğa ve kültür arasında kurulan ilişkiyi odağa alır. Bu çalışmada, Dartiguenave’ın eserinden hareketle, doğal olanın kültürleştirilmesi süreci bağlamında, bir yeniden yorumlama ve kendine mal etme olarak ele alınan söz konusu süreç ve onunla ilintili kavram/kavramların değişimlerinin, sapmalarının, dönüşümlerinin neler oldukları yanında göze çarpan nedenlerinden söz edilecek, ritüelin, ötekiyle bağ kurma gibi temel bir işlevini, dolayısıyla anlamını yitirmeye başladığında toplumsal bir biçim olmaktan uzaklaştığının, bir koşullarda Ritüelin bildik içeriğinden koptuğunun ancak inanışlardaki zayıflamanın, simgesel anlamın bozulmasının ritüellerin tümüyle ortadan kalkması için yeterli olmadığı, ritüellerin sorunsallaştığının altı çizilecek, Ritüelliğin kavramsal işleyişinin bir metinlerarasılık, bir söylemlerarasılık sürecinden uzak olmadığı olgusuna vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Jean-Yves Dartiguenave, Rites et Ritualité Essai sur l'altération sémantique de la ritualité, ritüel, ritüellik, doğallaşma/kültürleşme.

ABSTRACT

Ritualistic behaviours and rituality appear as an essential component of social life and a distinguishing quality of human behaviour. It is known that, from the end of the 19th century, the concepts of ritual and rituality are at the core of the studies carried on in different fields like sociology, cultural anthropology, ethnology, theology and psycho-sociology. Within this context, sometimes their relation to the sacred is emphasised (Durkheim), at times they are defined as symbolic acts (Mauss), at some other they are put forward as institutional action (Bourdieu), and from time to time classified as rites of passage (Van Gennep). In all these contexts, it is observed that these ritual behaviours are evolved and renewed in parallel with the historical and social changes.

* Geliş tarihi: 25 Mart 2019 - Kabul tarihi: 01 Eylül 2021

Kasap, Özlem. “Ritüel/ Ritüellik Kavramları ve Ritüelliğin Anlamsal Değişimi Üzerine” *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 123-130

** Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, ozkasap@hacettepe.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4649-5689.

The ritual behaviours that disappeared in the course of this change can even be mentioned. However, in each case, they continue to be an undeniable quality of human behaviour. Accordingly, interpreting and explaining human behaviours in the process of their change and disappearance becomes inevitable. Understanding this process makes it essential to comprehend and to correctly correlate some of the terms. It is within this framework that, *Ritual and Rituality*, the book by the French sociologist Jean-Yves Dartiguenave, who works on “contemporary rituality,” takes on a very important task. In this work, from a phenomenological perspective and mostly with semantic representations, Dartiguenave attempts at placing the processes of rituality on a theoretical basis through concepts, and with an anthropologic attitude rather than a sociological one, takes care in positioning the epistemological basis of rituality on Gagnepain’s theory of mediation. The researcher who works on the relation between the concepts such as ritual, rituality, ritualistic and some other terms relevant to them (rationality, otherness, culturalization), takes the semantic change, divergence of rituality as a process. According to Dartiguenave, what is naturally ritualized is the process of culturalization. He does not put forward culturalization as a process to change the values and patterns of behaviour in society, but as a process of a person’s giving meaning to a natural data. Therefore, culturalization enables diversity, to make sense of social relations, a new possibility of process of reconciliation. While comprehending rituality in its inherent logic, the researcher leaving aside a structural-functional point of view and the so far accepted definitions of ritual and rituality, puts the relation between nature and culture to the centre. In this study, the process that is seen as reinterpretation and appropriation by Jean-Yves Dartiguenave and the process of culturalization of the natural, and the changes, divergences, alterations of the concept/concepts related to it, along their reasons will be discussed, ritual’s movement away from being a social form when it loses its main function in establishing bond with the other, and therefore, its meaning, Ritual’s separation from its known context under new conditions, but that weakening of belief and deterioration of symbolic meaning are not enough in its total disappearance, and that the rituals are problematized, will also be underlined, with emphasis on the fact that the conceptual operation of rituality is not far from a process of intertextuality and interdiscursivity.

Key Words

Jean-Yves Dartiguenave, Rites et Ritualité Essai sur l’altération sémantique de la ritualité, ritual, rituality, naturalization/ culturalization.

Bilindiği gibi, kökensel bir anlatı modeliyle, yani mitle iç içe anılan ve ortak bir inanışlar toplama gönderme yapan ritüelin bilinen işlevlerinden birisi güçlü bir toplumsal ülkü çevresinde öbeklenen kişiler arasındaki bağı sürdürmek, dolayısıyla grubun varlığını sürdürmesine olanak sağlamaktır. En bilinen işlevi insanları bir arada tutmak olan, eski uygarlıkların yarattıkları ritüellere kimi çevrelerce yakın ilgi duyulmasının gerekçelerinden birisi budur. Geleneksel toplumlarda günlük yaşam neredeyse baştan sona ritüeller üzerine kurgulanmıştır; ritüelleri sınıflandırmanın güçlüğünün nedeni biraz da budur. Anglo-Sakson kültüründe *yaşam krizleri* olarak nitelendirilen unsurlar üzerinden giderek her birey toplumsal grubun oluşmasına ve sürmesine katkı sağlar. Özgül değerleriyle kendilerini belli eden geçiş ritüelleri, en bireysel yanlarıyla bile, ortak olana hizmet ederler.

Yine bilindiği gibi, Arnold Van Gennep’in *geçiş ritüelleri*¹ konusundaki çalışmaları ile birlikte, ritüeller yerellikten çıkarılarak evrensel ölçekte irdelenmiş ve tanımlanmıştır. Yapısalcı tutumunu her adımda belli eden Van Gennep, geçiş ritüellerinin yapılarını irdelerek her aşamanın kendi içindeki işlevlerini göstermeye uğraşır. Toplumu değiştiren unsurları araştırırken geçişlerin (örneğin doğum, evlenme, ölüm) aynı zamanda bir toplumun varlığını sürdürmesine olanak sağladığını kanıtlamaya çalışır. Bu yazıda, şimdiye kadar üzerinde yeterince durulduğundan *Geçiş Ritüelleri* adlı yapıtındaki yönelimlerinden söz etmekten çok, Van Gennep’e anırtıma yaparak, *Rites et Ritualité* (Ritüeller ve Ritüellik) adlı çalışmasında *ritüelliğin anlamsal değişimleri* ya da *sapmaları* üzerine odaklanan Jean-Yves Dartiguenave’in sorduğu sorulardan birisiyle (*İnsan ritüelden uzaklaşarak onu özgül bir kullanıma tabi tutma becerisine sahip midir?*) ilintili olarak ritüelin bir yeniden yorumlama ve kendine mal etme, dolayısıyla anlamsal sapma sürecinden söz

edilecektir. Bunu yaparken ritüelliğin ilintili olduğu kimi kavramlarla ilişkilerine değinilecek, kavramın anlamsal dönüşümlerinin göze çarpan nedenleri üzerinde durulacaktır.

Dartiguenave, söz konusu yapıtında benimsediği fenomenolojik bir bakış açısıyla, ağırlıklı olarak anlambilimsel betimlemelerle, ritüellik süreçlerini önce kavramlar üzerinden kuramsal bir temele oturtmaya çalışır; bunu yaparken de toplumbilimsel bir görüngüde kalmak yerine antropolojik bir tutumla ritüelliğin epistemolojik temellerini Jean Gagnepain'in dolayım kuramı² üzerinden konumlandırmak ister.

Dartiguenave, dilsel bozuklukların, Saussure'ün savunduğu gibi, tek bir nedenle açıklanamayacağını, bunların dili belirleyen pek çok nedene bağlı olduğunu, çünkü dilin benzeşik bir gerçeklik olmadığını, dolayısıyla bozuklukların kaynağında dil dışı etkenlerden de söz edilmesi gerektiğini ileri süren Gagnepain'in *dolayım kuramı*ndan yararlanır. Bu kurama göre, söyleme güç veren bir *arzu* etkeninden söz etmek gerekir. Çünkü söylem, arzulara biçim vermeye yarar. Dolayım kuramı, insanın gerçeklikle kurduğu ilişkiye aracılık eden ussallığın (sanat, teknoloji, etik gibi) değişik biçimlerini içerir. İnsan, gerçekliği sürekli olarak çözümleyerek dönüştürür, doğayı kültürleştirir ve içselleştirerek kendine mal eder, onu anlamlandırır. Öyleyse doğa olmadan kültür olmaz.

İlk anda öyle sanılsa da dolayım kuramı bir dil kuramından çok bir *ussallık* kuramıdır; bu kurama insan, örtük bir biçimde, bir göstergeler, araçlar, kişiler, normlar ağı içerisinde aktivitelediğini, varlığını, istencini vb. çözümler. Ussallık kuramına göre dil, sanat, hukuk, toplum kültürün, bir başka anlatımla doğayı aşan, ancak ona gönderen insan gerçekliğinin temel parçalarını oluştururlar.

Bu tanımlamaya koştur biçimde, Dartiguenave, doğal tutumu kültürleştirme sürecini *ritüellik* olarak adlandırır. Kültürleştirme, bir toplumdaki değerler ya da davranış biçimlerini değiştirmek değil, insanın doğal bir veriyi bir anlamla donatması sürecine karşılık gelir. Dolayısıyla kültürleşme başkalağı, toplumsal alışverişleri anlamlandırmaya, yeni bir uzlaşma sürecine kapı aralar. Araştırmacı, yapısal-işlevsel bir bakış açısını, ritüel ve ritüellik konusunda şimdiye kadar benimsenmiş, ortaya konulmuş tanımlamaları bir yana bırakarak, belli bir toplum ya da bireyler konusunda bilgilendiren biçimsel bir yapı olarak ele almadan, ritüelin “oyuncularını”, aralarında etkileşenlerini çözümlemeden (bununla birlikte söz konusu eyleyenlere gönderme yapmaktan geri durmadan), fenomenolojik bir görüngüde kalarak, ritüelliği kendi içsel mantığı içerisinde kavramaya çalışır. Bunu yaparken, antropolojik bir görüngüye yerleşerek doğa ve kültür arasında kurulan ilişkiyi odağı alır. Gagnepain'in kuramsal yaklaşımı yanında Gilbert Durand'ın *İmgelemin Antropolojik Yapıları*³ başlıklı çalışmasında sözünü ettiği *figüratif yapısalılık* sorunsalından yararlanır. Bu aşamada, ritüel ve ritüelliğin anlamsal değişimlerini irdelerken Dartiguenave'in önerdiği kimi ayrımlar üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Araştırmacı, ritüelliği hayvanlarda görülen ritüel (bilindik) davranış biçimlerinden (buna *ritüelsel* olan adını verir) ayırarak bütünüyle insana ilişkin ussallığa bağlar. Ussallık, doğayı kültürel olarak işlemek, dolayısıyla onu bir dizi somut biçim olarak gerçekleştirmektir. Bu bağlamda ussallık bir kültürleştirme sürecine bağlıdır ve bu, hayvanlarda gözlemlenen doğal ritüel bir davranışı bir yana bırakıp *başkalık* kavramını öne almak demektir. Ritüellikte her insan doğal ritüel tutumunu kültürleştirerek ötekiyle ilişki kurar. İnsanı hayvandan ayıran temel ölçüt kültürleştirmedir. Her insan doğal gereci kültürleştirerek toplumsal yaşamın nesnel biçimleri içerisine katar. İnsanın doğal gereci kültürleştirme yetisi onu ritüel ve ritüellikle buluşturur. Bir kültürleştirme sürecine gönderme yapan ritüellik ile doğal ritüel yetiler elverişli toplumsal biçimlere dönüştürülür. J. L. Brackelaire, bu süreçten bir bedenleştirme süreci olarak söz eder. Bu tanımlamaya göre, “*her insan kendi varlığını kültürel olarak biçimlendirme yetisine sahiptir.*” (Dartiguenave

2001: 33) Kültürle beden arasında çok yakın bir ilişki vardır. Her insan ötekiyle ilişkisini, bu yeteneğine bağlı olarak belirler; ötekiyle sürekli olarak bir “düşman” ilişkisi kurmak, ondan uzak durmak yerine kültürel bir uzlaşma sürecine uygun olarak yakınlık kurmak kaçınılmazdır. Örneğin, “konukseverlik” kavramının kökeninde böyle bir süreç vardır. İnsan, uzam karşısında ritüelleşmiş tutumunu yine böyle bir sürecin sonunda belli eder. Ötekine “*kendi evinizdeymiş gibi davranın*”, “*çekinmeyin*” gibi sözler söylerken gündeme gelen aynı süreçtir. İnsan gerçekliği sürekli olarak kültürleştirme yoluyla toplumsal olarak “*biçime sokar*”, doğayı soyutlaştırır. Ritüel tutumların kökenleri bir kültürleştirme pratiğiyle ilişkilidir. İnsan doğal bir yetiye gönderme yapan *ritüelsel*⁴ olandan *ritüelliğe*⁵, gerçekliği soyutlayarak geçer. Ancak şunu da belirtmek gerekir: Ritüellik kültürleşme sürecine öylesine girmez, doğal veriler soyut bir çözümleme yeteneğine bağlı olarak işlenirler.

İnsanda gözlemlenen ritüel tutumun aynı zamanda tarihsel bir arka planı vardır. İnsan sürekli bir oluş içerisinde olduğuna göre, bir toplumun ya da toplumsal öbeğin yaşam çizgisini belirleyen gelişmelere koşut olarak ritüel tutumları değişir, dönüşür, yok olur ya da yenileri ortaya çıkar. Doğadan tümüyle kopamayan insanın tutumunda yine de “değişmezler”, “arkaik şemalar” gözlemlenebilir. Bu nedenle insan her yerde ve her zaman, geçişleri, eşikleri ritüelleştirmiş, doğal ya da toplumsal bir verinin değişmesiyle ortaya çıkan kaygıyı, iç sıkıntısını aşmaya çalışmıştır.

Ritüelliği yalnızca antropolojik ve biyolojik bir görüngüde değil, aynı zamanda toplumsal antropoloji görüngüsünde ele almak kaçınılmazdır.

Ritüellik, ritüel bir anlatım biçiminden kopuk kavranamaz. Bir başka anlatımla, bir soyutlama ilkesine göre değişik anlatım biçimleri (masal, mit, efsane, müzik, resim vd.) aracılığıyla biçim alır, yapısal bir çözümlemeye elverişli duruma getirilirler. Bu amaçla, her toplum, toplumsal öbek kendi anlatım biçimlerini yaratır, gerçeklikle kendilerince bağlar kurar. Ritüellik ve toplumsallık iç içe geçer. Her toplumsal grup ritüel tutumuna toplumsal bir biçim verir. Ayırıcı özelliklerini bu yolla ortaya koyar. Örneğin, tasarladığı giysiler, giyinme biçimleri onu toplumsal olarak konumlandırmaya yarar. Dartiguenave’ın, dolayım kuramında *etnik çözümleme* yerine önerdiği *toplumsallık*⁶ kavramı ötekinin hem kendine benzer hem de kendinden farklı olduğu düşüncesini anlatır. İnsan, ötekiyle doğal bir yan yanalık ilişkisiyle bir araya gelmez, çünkü sürekli olarak bir ayrı tutma (ben ve öteki) içgüdüsüne sahiptir. İki topluluğun birbirinden farklılaşmasının kökeninde bu içgüdü yatar.

İnsan, ötekiyle ilişkisine bir içerik katar, sınır belirler, ileri aşamada toplumsal bir biçim verir. Biçimler toplumlara ve dönemlere göre değişkenlik gösterir. İnsan algısı (kadın ya da erkek) bir toplumdaki, ülkeden, anakaradan ötekine değişir, erkeğe, kadına, gence, yaşlıya bakış değişkenlik gösterir. Ritüellik “edimsel” bir biçim verme işlemidir. Doğanın kültürleştirilmesi sürecinden sonra gelen ritüeller biçiminde toplumsal biçimini kazanır. Aynı bir değer durumuna gelir, kültürün yeni bir sözceleme biçimi olur. Gerçeklik deneyimi anlamlı bir dizge içerisinde onunla yeniden düzenlenir. Pierre Bourdieu’nün ifade ettiği gibi, ritüel “*kurumsal bir edim*” durumuna gelir (Dartiguenave 2001: 41). Duraganlaşan toplumsal kullanımlar (biçimler) birer alışkanlık olarak kavranır ve bu alışkanlıklara çoğu zaman bilinçsizce başvurulur.

Her ritüel, ritüelliğin anlatsal biçimidir. Bu anlamda ritüel belli bir toplumsal içeriğe indirgenen bir biçim olarak algılanır. Oysa kimi ritüel uygulamalar zaman içerisinde içriksel olduğu kadar biçimsel dönüşümlere de uğrarlar. Basmakalıplaşmış kodlardan kopar, anlamsal olarak zayıflarlar. Ritüellerin yüz yüze kaldığı bu olumsuz durum karşı-

sında Dartiguenave, Simmel ve Durand'ın yapısal antropoloji bağlamındaki tanımlamalarına dayanarak, ritüelliği anlamını tamamlamış bir yapı, anlatsal biçim olarak incelemek yerine, her terimin, kavramın karşıtıyla ve özgül bir kültür içerisinde güncellenerek varlığını sürdürebileceği savından hareket eder. İnsan eskiyi sürekli olarak yeniden yaratarak varlığını sürdürür. Dartiguenave, “söyleşimsellik” (Dartiguenave 2001: 44) kavramıyla örtük olarak metinlerarasılığın doğasındaki “yaşama döndürme” işlevine anıştırma yapar.

Her ritüel bireysel ve toplumsal yaşanmışlığın özgül bir somutlaşmasıdır. Her toplum doğaya kendince biçim verir, onu öznelleştirir, kurallar koyar, gerçekliği kendince yorumlar. Eski ve yeni toplumlar yaşamın doğal akışının bir parçası olan doğum ve ölüm gibi olguları ritüellerle (onlara toplumsal ve kültürel anlamlar yükleyerek) yeni bir “kılıkta” yinelerler. Öyleyse ritüel, biçim verilmiş bir olgudur, ona çözümlenebilir anlamlar yüklenir. Ancak ona yüklenen anlamlar zamana ve uzama göre dönüşüme uğrayabilir: Simmel “*her toplumsal biçimin onu yaratan edimden bağımsızlaşarak, içsel bir mantıkla ona karşı çıktığını*” ileri sürer. (Dartiguenave 2001: 48) Kökensel içeriğinden, onu ortaya çıkaran ve anlamlandıran güdülenmelerden, ereklerden uzaklaşan ritüeller yeni koşullarda kimi dönüşümlere uğrayabilir, uygulamada yeni yorumlamalar ortaya çıkabilir. Dartiguenave, bundan *anlamsal yineleme* olarak söz eder. Goffman ise bir kipleştirme sürecinden bahseder. *Ritüel*, gönderge bir içeriğin hazırlanma sürecine, *Ritüellik* ise onun bir başka biçimde *figüratif çevrimidir (estetik ve aktif olarak oluşturulmuş bir evrendir)* (Dartiguenave 2001: 53).

Dartiguenave, yapısal ve işlevsel yaklaşımlar yerine fenomenolojik bir tutumla, Ritüel ve Ritüellik arasında bir ayrım yapar. Ritüel ve Ritüellik sözcüklerini büyük harflerle yazarken aralarındaki perspektif farkına vurgu yapar (özel ritüelleri - geçiş ritüellerini, inisasyon ritüellerini, anma ritüellerini vb. - küçük harfle yazar). Dar bir tanımlamaya indirgelediği Ritüeli, bir yineleme moduna göre, olayları, gerçek ya da simgesel varlıkları ve nesnelere belli bir nitelik katan bir ayırmaştırma ve bölümlenme işlemine tabi tutan bir edim olarak görür; Ritüellik ise bir toplumun yaşama ve hissetme biçimini kapalı bir biçimde duyuran Ritüelin bir yeniden yorumlanması, biçim değiştirmesi vb. sürecine gönderme yapar. Söz konusu ayırmanın ardından Ritüel ve Ritüelliğin kapsamı ortaya konur.

Bir kültürleştirme süreci sonrasına gönderme yapan Ritüelin kökeni bir toplumun inanışları, gelenekleri, kuralları, alışkanlıklarıdır. Van Gennep, geçiş ritüellerinden söz ederken onların “özgüllüklerine” vurgu yapar (geçiş ritüelleri ile toplumsal bir grup, kendi özgüllüğünü ele verir). Bunu yaparken amacı geçiş ritüellerindeki “değişmezlere” vurgu yapmaktır. Dartiguenave ise, Ritüelin özgüllüğünün bir kültürleştirme sürecine bağlı olduğunu ileri sürer.

Bourdieu'ye göre, (Dartiguenave 2001: 61) Ritüel, kimlik ve bütünlük düşüncesine bağlanan, üzerinde uzlaşmış kurumsal bir edimdir. Doğasında bir “*zorunda olmak*” düşüncesi vardır. Kişilerin yaşamları onunla yönlendirilir. Ritüellerin olduğu gibi yinelenmesi kimi toplumların “*her türden saldırıya karşı kurullarla yönetilen bir yaşam idealini*” korumak arzusunu açıklar. Bu bakımdan bir çevrimsellik düşüncesine bağlanır: Mircea Eliade'ın tanımladığı biçimiyle, aynı olanın sürekli olarak geri dönüşü düşüncesine. Dolayım kuramına göre ritüel, kendi üzerine odaklı bir görüngüde yer alır, onunla, toplumsal düzen her tür dönüşüme, yenilenme düşüncesine, bozulmaya vb. karşı çıkar. Ancak, bu türden basamaklaşıpılmış bir tanıma karşın Ritüel, tanımsal olarak evrilmekten, dönüşüme uğramaktan kurtulamaz. Ritüellik bu aşamaya ilişkindir. Ritüellik, Ritüelin biçim değiştirmesi sürecine ilişkindir. Bu aşamada, önceki içerik (bireysel ve toplumsal) yeniden

kültürleştirilir. Ritüelin kodu ve dayatmaları burada aşılır. Kültürleşme sürecine bağlı olarak Ritüel edimden kopuş, toplumsal özneler değiştikçe, anlamsal ve içeriksel kopuşları da beraberinde getirir. Ritüellikte, Ritüelden tümüyle kopulmaz, ancak Ritüel olduğu gibi de yinelenmez. Van Gennep ya da V. W. Turner'ın tanımladıkları biçimiyle bir bakıma bir eşiklik⁷ sürecine girilir. İkisi arasında kalmak bir çiftdeğerlilik sürecine çağrışım yapar. Eşik, Ritüelin anlamlarından, kodlarından kopuşu ifade eder, ancak eskiyi tümden silmez, biçimsel ve anlamsal kimi dönüşümlerle, bir deneyim alanı yeni bir alanda bulur: *Ritüel*, *ritüelliğe* bağlanır. *Ritüellik*, *ritüelin* biçim değiştirmiş haline karşılık gelir. *Ritüel* belli bir süreye, kökene gönderme yaparken, *ritüellik* bir yeniden yaratma, güncelleme düşüncesine gönderme yapar (sıradan bir benzetme yaparsak; örneğin her gün sabah 7'de yapılan kahvaltı saatini 8'e almak).

Ritüelin toplumsal belirlenimlerinin yaşanmışlıklarla aşılması “*varoluşsal communitas*” kavramıyla bulur. Turner'ın önerdiği *varoluşsal communitas* kavramı bir ortak yaşama ve duyumsama, bir ortak birliktelik⁸ düşüncesini içerir. Ritüel bir süreye, ortak, mitik bir kökene gönderirken *varoluşsal communitas* belli bir zamanda ve uzamda “*orada ötekiyle bulunmak*” düşüncesine bağlanır. Varoluşla saf bir bağ kurulur (örneğin, millî ve dini bayramlarda bu süreç tam olarak karşılığını bulur).

Ancak bir toplumda aynı bilinci paylaşılan bireyler birlikte yaşamaktan haz alsalar da gerçekliği kendilerinde de yaşarlar. Böyle bir tutum kimi zaman bir abartı, formalizm (biçimcilik) düşüncesi içeren ritüelcilik⁹ edimine kapı aralar. Ritüelcilik ritüellerin bilinen anlamlarının saptırılması ya da basmakalıplaşmış ve durmadan yinelenen jestlerin sembolik anlamlarından boşaltılarak kullanılmasıdır. Dartiguenave ritüelciliği, ritüellerin bozulması gibi geleneksel bir anlamda değil de daha çok somut durumlarda Ritüel ve Ritüelliğin değişmesiyle kendini gösteren anlamsal değişimi olarak kullanır.

Günümüz toplumlarında ritüellerin bozulmasından sıklıkla söz edilmektedir. Örneğin, Mircae Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* adlı kitabında bozulmaya ilk dikkat çekenlerdendir. Van Gennep kimi geçiş törenlerinin büyüsel ve dinsel kökenlerinden kopararak bir eğlence aracına dönüştürüldüğünden söz eder. Durkheim'a göre ise, “*bir ritüel yalnızca eğlendirmeye yarıyorsa artık ritüel olmaktan çıkar.*” (Dartiguenave 2001: 103) Günümüzde ritüeller büyüsel ve dinsel ya da mitik dayanaklarından uzaklaşırlar. Çok az sayıda ritüel bilinen içeriklerinden tümüyle boşaltılmadan yinelenmektedir. Ortak bilinç ortadan kalktıkça ritüeller de ortadan kalmaya başlarlar. Yine, ritüelleri inançların bir yansıması olarak gören Durkheim'a göre ortadan kalkmalarının temel nedenlerinden birisi arkalarındaki inanç dizgesinin zayıflamasıdır. Dartiguenave ise bu görüşü tümden paylaşmak yerine Maffesoli'nin günümüzde bir “*episteme*” değişikliği olduğuna dair görüşüne daha yakındır. Postmodern toplum koşullarında inançlar gibi ritüeller de evrilirler, dönüşerek yeni toplumsal biçimler halinde, bir bakıma kılık değiştirerek kendilerini gösterirler. Buna karşın ritüeller modernitenin görünümüne bürünseler de değişik biçimler altında eski pratiklere gönderme yapmaktan geri durmazlar. Ritüeller yenilenirler (örneğin, eskiden kırdan, evde yapılan düğün törenleri modern düğün salonlarında ya da otellerde yapılmaktadır). Ritüellerde eskiyle bağlar tümüyle koparılmaz ancak eski alışkanlıklar yeni kılıklarda, biçimlerde yinelenirler. İnançlardaki değişiklikler ritüellerin algılanma biçimlerini de değiştirirler. İnsan tipleri değiştikçe Ritüel de değişir: “*Şunu asla unutmamak gerekir: kişi Ritüeli etkileyen dönüşümlerin asıl kaynağıdır.*” (Dartiguenave 2001: 110) Kişilerin yeni koşullarda Ritüel karşısındaki tutumları anlamsal dönüşümlere neden olur. Öyleyse Ritüelin kaynağını dışsal olarak kendini gösteren inançlardan çok kişilerin anlamları kavrama becerisinde aramak gerekir. Ritüelin kaynağı ritüele katılanların edimlerinden kopuk değildir. Yapısal ve işlevsel bakış açısı ritüelin değişmesinin

(bozulmasının) kökenini ortak inanışların zayıflamasına bağlarken fenomenolojik bakış açısına göre bu, Ritüeli kendi becerilerine göre kullanma biçimine bağlıdır.

Sonuç olarak; anlamsal yineleme *ritüelin* anlamının yenilenmesine, dolayısıyla yeniden canlanmasına olanak sağlar. Bu süreçte bir varoluşsal *communitas* figürü eşlik eder. Ritüelin öznelere mitik bir tarihsellik sürecine katılarak ona kendilerine özgü bir değer ve anlam yüklerler. Ancak, biçim ve anlam söz konusu öznelere (toplumsal bir grubun üyeleri) algılama biçimlerine göre dönüşümlere uğrar. Ritüel, toplumsallık düzleminde ötekiyle bağ kurmaya yarar. Anlamsal yineleme görmezden gelindiğinde Ritüel kavramsal olarak dönüşmeye başlar. Ritüel, ötekiyle bağ kurma gibi temel bir işlevini, dolayısıyla anlamını yitirmeye başladığında toplumsal bir biçim olmaktan uzaklaşır. Yeni koşullarda Ritüel bildik içeriğinden kopar. İnanışlardaki zayıflama, simgesel anlamın bozulması ritüellerin tümüyle ortadan kalkması için yeterli değildir. Ritüeller onlara uygun anlatım biçimleri ortadan kalktıkça sorunsallaşır. Ritüele katılanlar, gösteren düzleminde oynayarak Ritüele kurumsallaşmış anlamlar yüklemekten geri durmazlar. Anlamsal sapmaların nedenlerinden birisi de budur. Ritüelcilik adı verilen uygulamalar anlamsal sapmanın başlıca nedenidir. Ritüelin öznelere beceriksizliği anlamsal çöküş, değişim, bozulmalar vb. için bir diğer etkidir. Anlamsal değişim, sapma Ritüelin doğasında gözlemlenen değişimlere gönderme yapar. Ritüelin arkasındaki imgelemin alanının daralması anlamsal yitimin bir diğer nedenidir. Anlamsal sürerliliğin öne çıkan koşullarından birisi eski içeriğin imgeler biçiminde sürekli olarak yeniden üretilmesine bağlıdır. Anlatıbilimcilerin önerilerine koşut bir biçimde söylersek, folklorik ürünlerin varlığını sürdürmesinin temel yöntemlerinden birisi başka yapıtlarda sürekli olarak alıntılanmalarına bağlıdır görüşü Jean-Yves Dartiguenave'ın önerisiyle örtüşmektedir. Kubilay Aktulum da bu öneriyi, *Folklor ve Metinlerarasılık* adlı kitapta, kültürün temel unsurlarının etkili bir biçimde güncellenmesi için söylemlerarası/metinlerarası sürece katılmaları gereksinimini vurgulayarak destekler.¹⁰ Öyleyse, *ritüelliğin* kavramsal işleyişinin örtük olarak bir metinlerarasılık, öznelere zamana ve uzama göre değiştiklerinden, bir söylemlerarasılık sürecine katıldığı söylenebilir.

NOTLAR

1. Van Gennep, Arnold. Rites de passages.
2. La théorie de la Médiation.
3. Les structures anthropologiques de l'imaginaire.
4. Ritueliye
5. Ritueliye.
6. Socialité.
7. Liminarité.
8. Coprésence.
9. Ritualisme.
10. "Bir ulusun kültürünün temel unsurlarını canlı tutmanın yolu onların sürekli olarak başka dönemlerde güncellenmelerine bağlıdır. En etkili güncellenme yolu ise başka yapıtlarda yeniden kullanıma sokulmaları, bir başka deyişle söylemlerarası/metinlerarası bir sürece katılmalarıdır." (2013: 9)

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

Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*. Ankara: Çizgi Yayınları, 2013.

Dartiguenave, Jean-Yves. *Rites et Rituelité Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Durand, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1969.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Gagnepain, Jean. *Leçons d'introduction à la théorie de la Médiation*. Louvain-La-Neuve: Editions Peeters, 1994.

Roberge, Martine. "En guise de conclusion Pour une relecture de nos rituels dans la société contemporaine". *Ethnologies* 28(2) (2006): 213-222. 22 Mart 2019.

< <https://doi.org/10.7202/014989ar> >

Van Gennep, *Les rites de passages*. Paris : Éditions A. et J. Picard, 1981.

LOCATING THE EUROPEAN CARNIVAL IN THE CULTURAL HISTORY OF BRITAIN*

Britanya'nın Kültürel Tarihinde Avrupa Karnavalının Yerinin Saptanması

Doç. Dr. Yeliz BİBER VANGÖLÜ**

ABSTRACT

This essay aims initially to trace back the European carnival celebrations which emerged out only after the mid-twentieth century within the British culture. A cultural phenomenon that has its roots in the festivals of the pre-Christian times, carnival was a series of rituals associated with the arrival of spring at the time. In time it was adopted and appropriated by Christianity in the western world and it thus spread all around Europe as a religious rite. Carnivals opened up a space for unruliness and excess before the period of fasting and abstinence started for Lent. As opposed to the rest of Europe, in Britain carnival could not be established as a tradition, the reason of which remains ambiguous to this day. In this essay, the potential reasons behind this cultural exclusion are laid out and examined with reference to the views and discussions of other scholars. The particular focus of this essay is the possible relations between carnival and the act of masking as masking constitutes one of the most defining aspects of the carnival. As stripping off one's identity by means of performance is essential to both masks and the carnival, it could be argued that these two omissions in the British culture are somehow related. Besides, it is a fact that there has never been an authentic mask tradition in the history of British theatre. This essay tackles the question: can the lack of carnivals in the cultural history of Britain be connected with the lack of an authentic mask tradition there? In answering this question, examples of masking traditions in theatre from the Middle Ages and the Renaissance are discussed particularly with regard to the reception of the audiences and authorities. As masking practices were banned in the social arenas by authorities, they seem to have disappeared in the culture. The final part of the essay provides information about the state of carnivals in contemporary Britain. The curious incident of carnivals eventually finding a place in the British culture of the twentieth century is explained through developments regarding immigration, racism and multiculturalism.

Key Words

Carnival, mask, British culture, performance, theatre.

ÖZ

Bu makale öncelikle Britanya kültüründe ancak yirminci yüzyılın ortalarından sonra ortaya çıkan Avrupa karnaval kutlamalarının izini sürmeyi amaçlamaktadır. Kökenleri Hristiyanlık öncesi çağdaki festivallere dayanan kültürel bir olgu olan karnaval o zamanlarda baharın gelişiyi ilişkilendirilen bir dizi ritüelden ibaretti. Zamanla Batı dünyasında Hristiyanlık, karnavalı benimseyip kendine mal etmiş, böylece karnaval tüm Avrupa'ya dini bir tören olarak yayılmıştır. Karnavallar, Büyük Perhiz için oruç ve perhiz dönemi başlamadan önce bir kontrolsüzlük ve aşırılık alanı yaratma görevi görmüşlerdir. Ancak diğer Avrupa ülkelerinin tersine, Britanya'da karnaval bir gelenek olarak tesis edilememiştir ve bunun sebebi günümüze değin belirsiz kalmıştır. Bu makalede, karnavalın kültürün dışarısında bırakılmış olmasının ardındaki potansiyel sebepler ortaya koyulup diğer araştırmacıların görüş ve tartışmaları ışığında incelenmektedir. Makalenin özel olarak odaklandığı nokta karnaval ile maskeleme edimi arasındaki olası ilişkilerdir çünkü maske takma karnavalın en tanımlayıcı özelliklerinden biridir. Bir kimsenin kimliğinden performans yoluyla sıyrılması hem maskelerin hem de karnavalın temelinde yer aldığından Britanya kültüründeki bu iki eksikliğin bir şekilde bağlantılı olduğu tartışılabilir. Bunun yanı sıra, Britanya tiyatro tarihinde hiçbir zaman otantik bir maske geleneği olmadığı bir gerçektir. Bu makale, Britanya'nın kültürel tarihinde karnavalların olmayışı otantik bir maske geleneğinin eksikliği ile bağlantılı olabilir mi sorusunu ele almaktadır. Bu soruyu cevaplarken Orta Çağ ve Rönesans'ta tiyatrodaki maske geleneklerinin örnekleri, özellikle seyirci ve otoritelerin tutumu üzerinden tartışılmaktadır. Zaman içerisinde maske pratikleri toplumsal arenada otoritelere yasaklandığından kültür içerisinde de kaybolmuş gibi gözükmektedir. Bu makalenin son bölümü günümüz Britanya'da karnavalların durumu hakkında bilgi vermektedir. Karnavalın sonunda yirminci yüzyıl Britanya kültüründe kendisine yer bulması zamanın göçmenlik, ırkçılık ve çokkültürlülük ile ilgili gelişmeleri çerçevesinde açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Karnaval, maske, Britanya kültürü, performans, tiyatro.

* Geliş tarihi: 09 Nisan 2020 - Kabul tarihi: 20 Mayıs 2021
Biber Vangölü, Yeliz. "Locating The European Carnival in The Cultural History of Britain" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 131-140

** Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, yeliz.biber@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-2117-7812.

Introduction

One remarkable cultural contribution of the upsurge of West Indians' immigration to Britain¹ from the late 1940s onwards can be observed today in the streets of Britain in the form of carnival celebrations. All around the island, in cities and districts ranging from Notting Hill and Hackney to Birmingham, Leeds, and Cardiff, carnivals are organised as a product of collective effort following a long period of preparation. In today's Britain, carnivals are annually enjoyed by huge crowds, sometimes drawing in as many as two million visitors. It is a well-known fact, however, that the phenomenon of carnival failed to integrate into the British customs back in the Middle Ages when it was widespread all around Europe. Taking as its point of departure this lack of carnivals in Medieval Britain, this essay concerns itself with inquiring the possible reasons behind this fact while also problematising and elaborating on the perspectives offered by other scholars on the issue. In doing so, this study aims not only to present a portrayal of the carnival within the historical context of Britain but also to speculate on the conspicuous absence of carnivals from the cultural history of Britain. This essay also lays especial importance on the possible relations between masks and carnivals, suggesting that the lack of an authentic mask tradition in the history of British theatre could, at least, partly account for the lack of carnivals from medieval times onwards in Britain.

Carnival: Definition and Implications

The word, carnival, derives from the Latin *carnelevare*: *carne* meaning flesh and *levare* meaning to lift or to lighten, thus roughly translating into English as putting away meat (Hunter 1882: 72). This original Latin meaning has come to be interpreted in two different ways: either giving up meat for the Lenten² fast, or abstinence from pleasurable flesh-related acts (i.e. eating and sexual intercourse). The origins of carnival date back to pre-Christian times, more specifically to ancient Roman festivals of Saturnalia, Lupercalia and Bacchanalia (Shafto 2009: 3-5) which were dedicated to the Roman gods Saturn, Lupercus and Bacchae respectively.³ However, carnival is acknowledged today generally through its Christian significance because “[t]he Christian Church, aware of how incorporating elements of the old pagan religions into its own ritual would consolidate its position, adopted some of the celebratory spirit of these feasts into its own liturgical festivals” (Williams 2000: 5). Over time, the original purpose of the carnival, which was welcoming the arrival of spring, was appropriated by Christianity to consumption of food for the last time before fasting for Lent starts.

As the final turn before a time of restrictions and worship, it is not surprising that carnivals comprise activities that move beyond the boundaries of ‘normal’ whereby those involved experiment within a space and time of excesses. Encouraging intemperance, the ‘one last time’ mentality behind the carnival disregards any system of rules. In *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1963), Mikhail Bakhtin points towards this defining transgressive nature of carnivals by underlining the suspension of the ‘noncarnival’:

The laws, prohibitions, and restrictions that determine the structure and order of ordinary, that is noncarnival, life are suspended during carnival: what is suspended first of all is hierarchical structure and all the forms of terror, reverence, piety, and etiquette connected with it—that is, everything resulting from socio-hierarchical inequality or any other form of inequality among people (including age). All distance between people is suspended, and a special carnival category goes into effect: free and familiar contact among people (Bakhtin 1984: 122-123).

Perhaps the most notable element defining the carnival is that it facilitates an atypical and truly refreshing level of contact among participants, surpassing any form of restriction or obligation. By opening up a temporary free zone devoid of all parameters of social codes and manners, the carnival invites freshness and originality in communicating with the world around us. Subversion is a key strategy in unearthing this (lack of) ethics found in carnival:

Carnival is not contemplated and, strictly speaking, not even performed; its participants live in it, they live by its laws as long as those laws are in effect; that is, they live a carnivalistic life. Because carnivalistic life is life drawn out of its usual rut, it is to some extent “life turned inside out,” “the reverse side of the world” (“monde à l’envers”) (Bakhtin 1984: 122).

Bakhtin here observes that carnival is not an exercise that allows space for careful consideration or planning; nor can it be considered as a type of performance insofar as it duplicates as life. Such reasoning brings to mind issues regarding the real and the copy because even if carnival may be accepted as life on another level, the parameters leading to this definition are still determined by what life is or is not. It is possible to suggest that the carnival is a copy of life in which the focus shifts towards the ‘other’ side, challenging the constructs of reality. As it calls for a different set of relations among the people involved, it violates – though temporarily – the existing (real) identities in exchange for new ones (copies). As the copy surpasses the real by replacing it, the carnival turns into a profoundly disruptive process that has the fearsome capacity to uncover the latent individual potentials. That is the main reason why authorities have usually discerned a danger lurking behind the unruly structure of carnivals and ended up imposing bans on them.

Carnivals, Masks and the British Society

In the medieval period, as a result of the exchange of ideas and practices among European countries mainly through trade but also through wars, conquests, colonisation, and learning, England shared a ‘continental connection’, in its dramatic activities among others, with the rest of Europe, which demonstrated itself in similar staging conventions and customs in the preparation of the plays (Johnston 1997: 7-24). However, the country also kept itself relatively insulated from the frenzy of European carnivals in which masks – particularly those with long noses suggestive of the phallus and thus the sexual significance of the occasion – are known to have been worn in order to obscure the facial features of the performers.⁴ The scarcity of data from medieval England makes it impossible to discuss the reason behind this rather curious exclusion with any confidence while speculations have proliferated.

The lack of carnivals in the distant cultural history of Britain may, perhaps, be connected with another significant omission in this country: there has never been an authentic mask tradition in the history of British theatre. Considering the fact that stripping off one’s identity through performativity lies at the very heart of both masks and the carnivals, it could be argued that these two omissions are somehow related. “The lack of a masked theatre tradition in England,” write John Rudlin and Olly Crick, “means that most audiences do not have any inherent cultural information as to how to watch masks” (2001: 77). On the one hand, this observation about a lack of cultural legacy regarding masks may seem slightly problematic since the cultural history of England is otherwise replete with mask activities mainly in the form of festivities, tournaments, disguisings and mummings – all performative in essence. On the other hand, it stands out as a rather curious exclusion that a culture with such a strong theatrical background as England should not

have an authentic mask tradition used in performance; even during the Elizabethan Period, which is known as the golden age of drama in England, masks were only scarcely used in performance.

In England, the earliest use of masks in service of theatre dates back to the mystery and morality plays of the Middle Ages, a practice followed later in a completely different fashion in the court masques of the Tudor and Stuart periods. Our knowledge on the use of masks in English mystery plays is limited as the only source of information is the Guild records. The common belief, however, is that masks were used in representing the other-worldly beings such as God, Satan, and the angels as well as to allow men to impersonate women (Beadle and King 1999: xxiv-xxv). In these plays, spectacle was the most important element in attracting the attention of the public; therefore, masks had to be fairly sophisticated and intricate. Very different from these masks used in the medieval plays, the masks of the court masques were merely ornamental and were mainly used to endow a quality of mystery as well as elegance to these hybrid shows which brought together music, dance and performance.

The purpose of donning masks in these two types of performance must be contemplated in order to develop a better understanding of the general cultural response to the use of masks at the time. In mystery and morality plays, masks largely served a religious function as they enabled the impersonation of the other-worldly beings, thus reaffirming their existence and by extension the Christian doctrine through performance. It is not surprising then that no loud opinions were voiced by authorities against the use of masks in these popular plays. The case of the masques was different from that of the medieval plays in that these shows were designed to appeal to the courtiers' taste in entertainment. It can be concluded then that since masques were not shows presented to the public, they did not pose a risk against the maintenance of public morals.

The case with the carnivals would certainly be different from the two types of mask-based performance examined above. Most of the time, the participants of the carnivals were comprised of the common public who eagerly aimed to disrupt the existing hierarchies and order, albeit temporarily. That the carnivals, and along with them the practice of masking to uphold the subversive carnival spirit, failed to fully integrate into the cultural scene of England as opposed to the rest of the continent is clearly expressed in the words of the Renaissance scholar Polydore Vergil:

Among all the parts of the world, only England has not seen such masked beasts, nor does it want to, because among the English (who more than others are truly wise in this matter) there is capital punishment, that is the death penalty, for anyone who wears these masks (cited in Twycross and Carpenter 2002: 78).

While the reasons behind England's isolation from the European carnival tradition remain ambivalent to this day, Vergil's words alert us to the threat masking practice posed at the end of the fifteenth century. Writing in the eighteenth century, George Blewitt refuted Vergil on account of mistaking "the Punishment, which was not Capital by that Act (nor indeed by any Law whatever) but only three Months Imprisonment, and a Fine at the Discretion of the Justices." (1725: 151). Emphasising that Vergil's claim was ungrounded, Blewitt's words give a truthful account of the extent to which mask-wearers in England were held accountable for putting on a mask at the time; nevertheless, Vergil's misinformation is still not completely without value in that it gives us an idea about how the other European nations might have seen England in its disregard for carnivals.

In fact, Vergil seems to be misguided on more than one aspect: first, and foremost, masks had actually been worn in England, not during the carnival season which typically

starts before Lent (Shrovedite) but on occasions ranging from mystery plays to mummers' plays during which masked performers danced or visited houses in their neighbourhood challenging the occupants to a game of dice. Therefore, it is more reasonable to infer that, instead of all types of masking activities, Vergil was referring particularly to the carnival masks when he made the above note about masquerading in England. However, even within the confines of this conclusion, he seems to be incorrect in that England was surely not the only country in Europe, let alone the world as he offhandedly puts it, where the Carnival was virtually absent at the time. It is known that the carnival was

at its weakest in the north, in Britain and Scandinavia, probably because the weather discouraged an elaborate street festival at this time of year. Where Carnival was weak, and even in some places where it was lively, other festivals performed its functions and shared its characteristics. (Burke 1978: 191-192).

The adverse weather conditions in the north of the continent may at least partly account for the unsuitability of a street procession which has been a landmark of carnivals. Considering carnivals are documented from the medieval Germany and The Netherlands, two countries from around the same parallel zone as Britain, it should be clear that weather conditions cannot wholly explain the lack of carnivals in medieval England. Perhaps added to the adversity of weather conditions in Britain was the relative isolated status of the island from the continental Europe.

Another possible reason, which should be considered with regard to masquerading and its potential to defy and disrupt, is that the “[c]arnival... offers an environment of general public licence which seems more abandoned and anarchic in expression than anything recorded in Britain” (Twycross and Carpenter 2002: 84). So, the level of unruliness in the carnival was perhaps deemed far too unmanageable by the authorities in England, and since masks were a defining feature of the carnivals, they came to be regarded in the same way too. Nevertheless, it is not entirely reasonable to explain the sense of distrust caused by masks at the time solely on the basis of the carnival and its divergent customs. Besides, there is solid data in the form of the records of masking for mummings in a few chronicles from the medieval London which also testify to the way masks were conceived as falsifying and disruptive to the natural order of things such as when a group of the supporters of Richard II allegedly defied kingship in attempting to assassinate Henry IV in 1400 during a Christmas mummer (Nicolas and Tyrell 1827: 86; Capgrave 1858: 275). To be able to understand the sense of alarm caused by masquerading one needs only to consider the numerous civic proclamations against the use of masks in the fourteenth- and fifteenth-century England (Lancashire 1984: 174-177) and the 1511 Act of Parliament which dictated that persons who “have disgyssed and appareld theym, and covert theyr fayces with Vysours and other thyng in such manner that they sholde nott be knowen” would be seen as “Suspectes or Vacabundes” (Footnote 1 in Chambers 1996: 396). The official response to masks indicates that once people masked themselves and went out in the streets, a threatening sense of malice was conceived at least by the authorities, but the playful mystery brought on by masked persons performing dances or playing games with their friends or acquaintances during a mummers' play in the confines of their hosts' houses was a welcome thrill in medieval England.

In England, the European carnival may have never been an established performative tradition but, as Burke observes above, there were other festivals that compensated for this absence. The carnival spirit assumed, for example, the form of groups of local villagers visiting one house after another in masks and festive costumes performing mummers' plays as a part of the Twelve Days of Christmas celebrations. Another such festivity

wherein masquerading was an essential element was the Feast of Fools, celebrated originally in France on the day of the Circumcision (1 January) beginning from the twelfth century. It was later adopted in the Low Countries and England. On this feast day, subdeacons (and other low-ranking clergymen as well as choirboys) put on masks, and engaging in a dramatic reversal of their actual roles within the Church, assumed powerful clerical positions. Based on these masking practices in the Church, which was the single most domineering power in the medieval period, we could accept that the Carnival spirit was more or less alive in England although it is hard to suggest that the European carnivals along with their defining mask practice took real hold there. In fact, even the Feast of Fools remained a somewhat perfunctory enterprise insofar as it could never fully take on the secular quality it assumed elsewhere:

There is little evidence that in England the riotous masquerading in church overspilled into the town and became a secular event, as it seems to have done in France and the Low Countries; but one or two wisps of information suggest that it was not solely clerical (Twycross and Carpenter 2002: 43).

In any case, by the mid-seventeenth century a series of Parliamentary ordinances put an end to all traditional festivals in England. Puritans had long complained about the unruly behaviours encouraged during the religious festivals such as the Twelve Days of Christmas. The English Puritan pamphleteer John Stubbes, for example, wrote the following lines about this festival as early as 1583: “more mischief is that time committed than in all the year besides; what masking and mumming, whereby robbery, whoredom, murder and what not is committed?” (cited in Thomas 2019: 66). When Oliver Cromwell and his Puritan followers established the Commonwealth, they were finally in a position to ban the festivals. In 1647, the British Parliament ruled that “the Feast of the Nativity of Christ, and all other festival days commonly called Holy-days, be no longer observed within this kingdom of England” (Bowler 2017: 32). This, however, “does not mean that the old customs vanished altogether. They simply went underground.” (Marcus 1989: 21). As these customs turned into a clandestine enterprise, there is not much information about them that suggests any development about masquerading in England.

Historical evidence suggests that masks had a highly alarming effect on the local authorities in England who considered them to be false and fraudulent. These authorities usually ended up imposing a ban on public masking by publishing proclamations. However, there is also clear evidence of other festivals and masking customs despite the official censure. England’s rather uneasy status with regard to the carnival (and masks) could be explicated with the disorderly nature of the event, the prevailing sense of folly, and the reversal of order having been deemed too threatening or superfluous by the authorities.

As opposed to the sense of threat felt by the authorities against carnivals, they actually provided an outlet for the tensions among common people and their potentially aggressive feelings, allowing local authorities “to control and monitor emotions and disruptive forces among the town population throughout the rest of the year” (Nijsten 1997: 129). In that respect, the carnivalesque release of tension by the participants’ testing of their limits operating out of accepted norms must have been a welcome custom for the other European countries as it probably averted a much bigger risk in the long run. However, that surely was not the only function of the carnival. While officials may have viewed it as a means of warding off bigger evils, it may be put into good use by the participants. Natalie Zemon Davis suggests that

[R]ather than being a mere ‘safety valve,’ deflecting attention from social reality, festive life can on the one hand perpetuate certain values of the community (even guarantee its survival), and on the other hand, criticize political order (1975: 97).

It would be understandable if this potential for targeting, if not dissolving, the governmental rule was noted by the authorities and thus brought about the self-imposed exclusion of England from the continental Europe’s scene of carnival. After all, public masking was prohibited a number of times in England which testifies to the authorities’ fear of public shows and gatherings. With that aside, what is actually remarkable in Davis’s observations above is that the carnival also serves the function of strengthening communal bonds. She suggests that the carnival has an extremely constructive role in terms of bringing together different social groups, and when the contemporary carnival scene in Britain is taken into account, this function of the carnival seems to surface over the others.

Emergence of Carnivals in Britain

Unlike their medieval prototypes in Europe, the modern-day carnivals in Britain are devoid of a religious agenda. However, as John A. Walker observes, “[r]esidues from several past epochs co-exist in the carnival” (1984: 32); that is why they are hinged upon the same performative principles such as long processions, music, ecstatic dancing, and exaggerated or grotesque figures accompanied with consumption of food and drinks. The flamboyant masks and costumes used for the parade are diligently designed by experts, months before the carnival as the parade remains to be the chief attraction of these festive events. Carnivals are rather boisterous and jubilant occasions during which people from various cultural backgrounds could intermingle and enjoy the feeling of being surrounded by numerous spectacles.

In a little more than fifty years’ time, carnivals have already become landmarks in today’s Britain with the buoyant atmosphere they offer and the sense of loosening of social norms and structures they immediately impose. But how did the carnival become a part of the British culture today? It actually took a long and arduous route for the carnival to find itself a place in the British culture: it had to travel as far as the Caribbean Islands first. It is known that the European slave traders – mainly the French and Spanish – took the European carnival tradition to the Caribbean Islands (Tompsett 2005: 43). After slavery was abolished in 1834 in the islands which were colonies of the British Empire at the time (hence the name, British West Indies), all the inhabitants of the islands, who were free slaves as well as the Spanish and British settlers, began to participate in the carnival celebrations, thereby granting them a somewhat multicultural hue (Tompsett 2005: 43). Years later, when Britain invited immigrants due to a severe shortage of labour after World War II, the West Indians, quite expectedly, took with them a baggage full of their cultural practices and traditions, one of which was what has come to be known as the Caribbean carnival. The long journey of the carnival from Europe to the Caribbean Islands through slave trade and then to Britain has erased off the religious origins of these festivals, marking them as secular merry-making events.

Contrary to the joyful mood of these carnivals though, the origins of the Notting Hill Carnival—the earliest carnival in Britain—are immersed in a story of racism. During World War II, thousands of black soldiers from the British colonies were recruited to assist the country in war and thousands more were brought in to work mainly in the munitions industry. After the war, most of these black soldiers and workers went back to their countries but “on discovering the depressed state of the economies there, a significant number decided to go back to Britain where post-war reconstruction enhanced the

prospect of finding employment” (James 2004: 368-369). Arriving at the island in ships from 1947 onwards, the black migrants did not find a hearty welcome in Britain. Both the Labour (1945-1951) and Conservative (1951-1963) governments of those times were far from eager in receiving large numbers of these British subjects – a result of an attitude of “racial supremacy fostered by centuries of imperial power” (Dawson 2007: 9) as well as eugenics and the claims of such theorists as Robert Knox who proposed the idea that different human races belonged to distinct species.

Due to cultural differences combined with the Britons’ belief in their racial supremacy and the racist ideologies at the time, social intermingling of black people and the white people of Britain presented certain problems. In his article “Notting Hill Carnival-The Untold Story”, Ishmahil Blagrove Jr. informs his readers about the post-war social and historical background to the West Indians’ living conditions:

The desperate labour shortage at the end of the Second World War invited mass immigration to the UK. West Indians arrived in droves, joining the ranks of working-class Britons, Jews, Irish, Greeks and Spaniards in the cramped tenements of Notting Hill. By the late 1950s, Notting Hill and Brixton had the most concentrated population of West Indians in the country (2014: 40).

The number of West Indian immigrants in those neighbourhoods as well as their life styles, which differed wildly from those of the white working-class citizens living in the same area, produced sour feelings in the community, eventually stirring racist attacks against them. Perhaps the anti-immigration sentiment and the hateful attitude against the black community were most openly disclosed through the scandalously racist slogan of the era, “Keep Britain White”, which was fervently supported by far-right organisations like the White Defence League.

Against that wave of racism, “Claudia Jones, a Brixton-based Trinidadian political activist and editor of the first black weekly newspaper in Britain, the West Indian Gazette, presented the idea of holding a Caribbean carnival to build unity among people by showcasing Caribbean arts and culture” (Blagrove Jr. 2014: 40). Although this carnival that has come to be known as the Notting Hill Carnival was officially organised for the first time in 1966, its roots are placed in the Caribbean carnival organised by Jones in 1959 as a response to the Notting Hill Race Riots the year before.⁵ What started as an attempt to build a bridge between the Caribbean community and the British has, thus, singlehandedly paved the way for the carnivals celebrated by diverse cultures that live in Britain today. Moreover, “[e]ver since the 1980s,” writes Winston James, “far more white than black people revel in the Notting Hill Carnival” (2004: 384). The carnival was clearly instrumental in bringing together these two communities by opening up a space of interaction for both.

Conclusion

During the carnival celebrations in Britain today, a variety of masks are widely used as a part of the glamorous costumes worn by the participators. It is indeed not possible to imagine a carnival without the use of masks, which may, as proposed by this essay, be one of the reasons behind the cultural insulation of England from Continental Europe during the carnival season. The sense of alarm caused by masks was surely an outcome of fear because authorities were concerned about citizens attempting to conceal their real identities with the help of masks. It is known that masks were prohibited in the public domain and so were the carnivals. The lack of carnival in the cultural history of Britain before the mid-twentieth century could then be associated with the fact that a country

with such a strong theatrical background as Britain has never had an authentic mask practice on its stage. The strength of British theatre, especially during its golden age, was partly due to the diversity of influences which seem to have integrated into its culture.⁶ In fact, it was precisely this kind of diversity that managed to insert the carnival back into the British culture, albeit as late as the 1950s.

The development of carnivals in the cultural history of Britain has taken a relatively curious course, which is imbued with such contradictory attitudes as fear of social disorder, censorship, racism and embracing multiculturalism. While the carnival is suitably rooted in Europe, it seems Britain was hesitant along the way in adopting that tradition; it took a long time for it to become a part of cultural life. When West Indians migrated to Britain in the post-war years challenging the nation's dominant white supremacist ideology, they encountered racial assaults there. However, if anything as horrible as racism has ever had a positive outcome, it must be the flourishing of the carnival in the British cultural sphere after centuries of struggles.

NOTES

1. It will be noted that while referring to the geographical area known as Britain or even more correctly as the United Kingdom today, this essay sometimes uses the name, England because the country has come to include the other constituent countries within a historical process and only after that it became Britain.
2. A time of sacrifice, Lent is the period in the Christian calendar that covers the forty days preceding Easter. During Lent, Christians either fast or stop consuming particular products they are especially fond of. For further information, see Blackwell, 2009: 4-23.
3. It is possible to trace further back the roots of the carnival into pagan rituals and then to the ancient Greek festival of Great Dionysia during which a series of festive activities such as drinking, singing and theatrical performances took place in order to honour Dionysus. This tradition was then adopted by the Romans in the form of Bacchanalia which started as a three-day festival in early spring celebrated by women and involved drinking wine, singing, dancing, masks and a procession. Bacchanalia gradually turned into a more frequent gathering in which men also participated. In 186 BCE the Roman Senate prohibited these festivals altogether as they had then become a threat for the social order. Saturnalia was also an event marked by eating, drinking and game-playing as well as inversion rituals such as slaves enjoying their freedom for a day. Likewise, Lupercalia was an occasion of merry-making and loosening of control. These festivals were adapted by the Roman Catholic Church in its early days. As the festivals had already been enjoyed by the crowds, the Church utilised them to convert the locals into Christian belief. Twelve Days of Christmas, for instance, involved excessive eating and drinking as well as games and inversion rituals. For further information, see Shafto, 2009: 3-7; Grafton, Most and Settis, 2010: 116.
4. Despite popular belief, it is suggested in contemporary records that there may have been at least two attempts at street festivities in the manner of carnivals in England, one in the fifteenth and the other in the sixteenth century. For a discussion of these performances, see Twycross and Carpenter, 2002: 78-81.
5. For further information on this carnival, see James, 2004: 381.
6. The influence of both Ancient Roman and Italian literatures, for example, was crucial in shaping the literature of the Elizabethan Period.

AUTHORS' CONTRIBUTION LEVELS: First Author %100.

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

FINANCIAL SUPPORT: No financial support was received in the study.

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

WORKS CITED

- Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and Trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Beadle, Richard and Pamela M. King, eds. *York Mystery Plays: A Selection in Modern Spelling*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Blagrove Jr., Ishmahil. "Notting Hill Carnival-The Untold Story". *Evening Standard*. London. 07 August 2014.
- Blackwell, Amy Hackney. *Lent, Yom Kippur, and Other Atonement Days*. New York: Chelsea House, 2009.
- Blewitt, George. *An Enquiry Whether a General Practice of Virtue Tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People?*. London: Printed for R. Wilkin at the King's Head in St. Paul's Church-Yard, 1725.

- Bowler, Gerry. *Christmas in the Crosshairs: Two Thousand Years of Denouncing and Defending the World's Most Celebrated Holiday*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Burke, Peter. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row, 1978.
- Capgrave, John. *The Chronicle of England*. Ed. The Rev. Francis Charles Hingeston. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1858.
- Chambers, E. K. *The Mediaeval Stage*. Mineola, New York: Dover Publications, 1996.
- Davis, Natalie Zemon. *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*. Stanford: Stanford University Press, 1975.
- Dawson, Ashley. *Mongrel Nation: Diasporic Culture and the Making of Postcolonial Britain*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007.
- Grafton, Anthony, Glenn W. Most and Salvatore Settis, eds. *The Classical Tradition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- Hunter, Robert, ed. *The Encyclopaedic Dictionary: A New Original Work of Reference to All the Words In The English Language, With A Full Account Of Their Origin, Meaning, Pronunciation, And Use...* Vol. 2. London: Cassell, Petter, Galpin & Co., 1882.
- James, Winston. "The Black Experience in Twentieth-Century Britain". *Black Experience and the Empire*. Eds. Philip D. Morgan and Sean Hawkins. New York: Oxford University Press, 2004: 347-386.
- Johnston, Alexandra F. "The Continental Connection: A Reconsideration". *The Stage as Mirror: Civic Theatre in Late Medieval Europe*. Ed. Alan E. Knight. Cambridge: D. S. Brewer, 1997: 7-24.
- Lancashire, Ian. *Dramatic Texts and Records of Britain: A Chronological Topography to 1558*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Marcus, Leah S. *The Politics of Mirth: Jonson, Herrick, Milton, Marvell and the Defense of Old Holiday Pastimes*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Nicolas, Sir Nicholas Harris and Edward Tyrell, eds. *A Chronicle of London, from 1089 to 1483; written in the fifteenth century, and for the first time printed from MSS. in the British museum: to which are added numerous contemporary illustrations, consisting of royal letters, poems, and other articles descriptive of public events, or of the manners and customs of the metropolis*. London: Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, Paternoster-Row; and Henry Butterworth, 1827.
- Nijsten, Gerard. "Feasts and Public Spectacle: Late Medieval Drama and Performance in the Low Countries". *The Stage as Mirror: Civic Theatre in Late Medieval Europe*. Ed. Alan E. Knight. Cambridge: D. S. Brewer, 1997: 107-143.
- Rudlin, John and Olly Crick. *Commedia Dell'arte: A Handbook for Troupes*. London, New York: Routledge, 2001.
- Shafto, Daniel. *Holidays and Celebrations: Carnival*. New York: Chelsea House, 2009.
- Thomas, Any. *Christmas: A Short History from Solstice to Santa*. London: Quarto, 2019.
- Tompsett, Adela Ruth. "'London is the Place for Me': Performance and Identity in Notting Hill Carnival". *Theatre History Studies* 25 (June 2005): 43-60.
- Twycross, Meg and Sarah Carpenter. *Masks and Masking in Medieval and Early Tudor England*. Burlington, VT: Ashgate, 2002.
- Walker, John, A. "Carnival and Contradiction". *Performance Magazine* 28. February-March 1984: 32-34.
- Williams, Alison. *Tricksters and Pranksters: Roguery in French and German Literature of the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi, 2000.

BİREYSEL BİR KURTULUŞ ARACI OLARAK ESKİ UYGURLARDA SADAKA KAVRAMI*

Charity Concept as An Individual Salvation Method In Old Uyghurs

Dr. Hasan İSİ**

ÖZ

II. Köktürk Kağanlığı'nı yıkıp Ötüken Uygur Devleti adıyla bağımsız bir yönetim ortaya koyan Uygurlar, Orta Asya Türk tarihi içerisinde geliştirdikleri kültürel ve dini sistemlerle bilinmektedir. Yaşanılan coğrafya üzerinde Soğd, Tohar ve Çinlilerle gerçekleşen ticaret temelli ilişkiler neticesinde Uygur toplum yapısında değişimler meydana gelmiştir. Uygurlar özelinde Türk toplumu içerisinde gerçekleşen yenilikler arasında yerleşik yaşama geçme, Orta Asya'ya özgü dinler olan Manihaizm ve Budizm'i benimseme, alfabe değişikliği gibi değişimler yer almaktadır. Savaşçı ve göçebe bir topluluk olan Uygurların toplum yaşamlarında gerçekleşen en önemli yenilik dini değişimdir. Milattan sonra 3. yüzyılda Mani kuruculuğunda sistematik bir hâle getirilen Manihaizm, Uygurlarca Böğü Kağan döneminde devlet dini olarak kabul edilmiştir. Aydınlık-karanlık ve iyilik-kötülük gibi ikiliklere dayanan bu öğreti, kurtuluşu Beş Emir ve Üç Mühür'e riayet etmeye dayandıran bir inanç sistemidir. Et yemeyi, canlıları öldürmeyi yasaklayan bu öğreti, Türk toplum yapısıyla taban tabana zıt olmasına rağmen, başlarda Böğü Kağan ve aile üyelerinin benimsediği bir din hüviyetinde yönetici sınıfı tarafından kabul edilmiştir. İlk kez Uygurlarla bir devlet dini hüviyetine bürünen Manihaizm, başlangıçta Uygur hanedanlığı içerisinde sıkışık kalsa da zamanla Budizm ile yan yana ilerleyen bir inanç sistemi olarak Uygurlardaki dini serbestliğin göstergesi olmuştur. Ötüken Uygur Devletinin siyasi koruyuculuğunda gelişen Manihaizm, Uygurların Kırgızlar tarafından yıkılışına değin varlığını sürdürmüştür. Kırgızlar tarafından 840 yılında yıkılan Uygurlar, Tarım havzasına yönelerek Koço Uygur Devletini kurar. Buda dininin sağlam temeller üzerine inşa edildiği bu dönem, Türk Budizmi açısından bir zirve dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Budizm'in Türkler arasında görülmeye başladığı dönem, her ne kadar Köktürk dönemi olsa da Buda dininin kitleler hâlinde Uygurlarca benimsenmesi, 9. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Budizm'in toplumsal kurtuluşu hedef alan Mahâyāna mezhebini tercih eden Uygurlar, özellikle Soğd ve Çinliler yardımıyla bu öğretiye ait inanç sistemlerini öğrenerek kökeni işlek Soğd yazısına dayanan Uygur alfabesiyle dini eserler ortaya koymuştur. Manihaizm ve Budizm temelinde bu öğretilerin düşünce sistemlerini tecrübe eden Uygurlar, özellikle bireysel ve toplumsal kurtuluşu dayanan bir inanç sistemleri düzeyinde gelişmiş bir toplum yapısı meydana getirmiştir. Hem Manihaizm hem de Budizm içerisinde bu dinin manastır dışındaki sivil halka emrettiği uygulamalardan biri olan sadaka kültürü, bu öğretiler temelinde kavramsal bir zenginliğe sahiptir. Manihaizm'de canlıları öldürmeme, içki içmeme, zina yapmama, doğruluk gibi erdemler olarak bilinen Beş Emir içerisinde ilk sırada yer alan sadaka kavramı, Seçkinler ve Dinleyiciler şeklinde iki gruba ayrılan Manihaist toplumun üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri olma özelliğini taşımaktadır. Dinleyici sınıfı olarak bilinen sivil halkın ruhan sınıfına yaptığı maddi yardımlar olarak da ifade edilen sadaka kavramı, bu öğreti içerisinde bir zorunluluk olarak Seçkinler sınıfı tarafından ustaca teorisi oluşturulmuş, sivil halkı dini uygulamalara çekecek vaatlerin olduğu bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Budizm temelinde Buda adaylarının aydınlanma yolunda sahip olması gereken cömertlik erdemi ile ilişkili olan sadaka uygulaması, tıpkı Manihaizm'de olduğu gibi, ruhan sınıfına yönelik bir yardımlaşma örneği olması ile beraber Bodisattvaların kendi kişiliklerinde canlı varlıklara hem maddi hem de manevi (şefkat) olarak yaptıkları fedakârlıklar olarak bilinmektedir. Bu doğrultuda eldeki yazı, Eski Uygurlara ait Manihaist ve Budist eserlerde yer alan sadaka kavramına dair malzemelerin sahip olduğu nitelikleri, Manihaizm ve Budizm doğrultusunda gösterme amacından ileri gelmektedir. Bu çalışmada, öncelikle Manihaizm ve Budizm özelinde ilgili öğretilerin sadaka kavramına bakışı, çeşitli araştırmacılarca yapılan değerlendirmeler neticesinde bir araya getirilerek Uygur dönemi yazılı belgelerinde tanıklanan sadaka uygulamasının Eski Uygurlarda karşılık bulup bulmadığı, tespit edilen sekiz madde ile ortaya konup Manihaizm, Budizm ve Uygurlar temelinde sadaka kavramının sahip olduğu tür, içerik ve getireceği faydalar ortaya konarak sadaka kültürü açısından Manihaizm ve Budizm arasında gelişen ortaklıkların sebepleri işlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Manihaizm, Budizm, Uygurlar, sadaka, bireysel kurtuluş.

* Geliş tarihi: 17 Nisan 2020 - Kabul tarihi: 03 Mayıs 2021
İsı, Hasan. "Bireysel Bir Kurtuluş Aracı Olarak Eski Uygurlarda Sadaka Kavramı" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 141-150

** Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili Doktora Programı Mezunu, Ankara/Türkiye,
hasanisi21@yahoo.com.tr, ORID ID: 0000-0001-7269-3596.

ABSTRACT

The Uyghurs, who demolished the II. Kokturk Khaganate and established an independent government under the name Otuken Uyghur State, are known for their cultural and religious systems developed within the history of Central Asian Turks. As a result of the trade-based relations with Sogdian, Toharian and the Chinese over the geography, changes have occurred in the Uyghur society structure. Among the innovations that took place in the Turkish society specifically for the Uyghurs, there are changes such as living in settled life, adopting Manichaeism and Buddhism, religions specific to Central Asia, and alphabet change. The most important innovation in the social life of Uyghurs, a warrior and nomadic community, is religious change. Manichaeism, which was made systematic in the founding of Mani in the 3rd century, was accepted as a state religion during the period of Uyghurs by Bögü Khan. This doctrine, which is based on dualities such as light-dark and good-evil, is a belief system that bases its salvation on abiding the Five Commandments and the Three Seals. This doctrine, which prohibits eating meat, killing creatures was adopted by the ruling class in a religious character that was originally adopted by Bögü Khan and his family members, despite the fact that they were in stark contrast with the Turkish social structure. Manichaeism, which is a state religious identity with Uyghurs for the first time, has been an indication of religious freedom in Uyghurs as a belief system that progresses side by side with Buddhism, although it was initially trapped in the Uyghur dynasty. Manichaeism, which developed under the political protection of the Otuken Uyghur State, continued until the destruction of the Uyghurs by the Kyrgyz. The Uyghurs, destroyed by the Kyrgyz in 840, turned to the Tarim Basin and established the Khotco Uyghur State. This period, in which the Buddha religion was built on solid foundations, is seen as a peak period in terms of Turkish Buddhism. Although the period when Buddhism started to be seen among Turks, the adoption of the Buddha religion by the Uyghurs in mass, is dated to the 9th century. The Uyghurs, who preferred the Mahāyāna Buddhism aimed at the liberation of society, learned the belief systems of this doctrine, especially with the help of Sogd and Chinese, and revealed religious works with the Uyghur Alphabet, whose origins were based on the Sogd script. Experiencing the thought systems of these teachings on the basis of Manichaeism and Buddhism, Uyghurs have created a developed social structure especially at the level of these belief systems based on individual and social liberation. Charity culture, which is one of the practices that this religion commands to the civilian people outside the monastery in both Manichaeism and Buddhism, has a conceptual richness on the basis of these teachings. The concept of charity, which ranks first among the Five Commandments, known as the virtues such as not killing living things, not drinking, not adulterous, and righteousness in Manichaeism, is one of the concepts that the Society emphasizes in two groups: Elects and Hearers. The concept of charity, which is also expressed as material aid to the clergy of the civilian people, known as the Hearers class, appears as a tradition in this doctrine, which has been skillfully theorized by the Elects and has promises to attract civilians to religious practices. As with Manichaeism, the practice of charity, which is related to the virtue of generosity that Buddha candidates must have on the way to enlightenment, is known as the sacrifices that Bodhisattvas make to living beings in their own personalities, both material and spiritual (compassion), as an example of charity for the clergy. In this direction, the article is based on the purpose of showing the qualities of the materials related to charity in the Manichean and Buddhist works of Old Uyghurs in line with Manichaeism and Buddhism. In this study, first of all, the view of related teachings on charity concept in terms of Manichaeism and Buddhism, the results of charity practice in the Uyghur period written by various researchers and whether it corresponded in the Old Uyghurs, and the concept of charity on the basis of Manichaeism, Buddhism and Uyghurs, the reasons for the partnerships that developed between Manichaeism and Buddhism in terms of charity culture will be studied by revealing the type, content and benefits it will have.

Key Words

Manichaeism, Buddhism, Uyghurs, charity, individual salvation.

Giriş

Bu çalışma, Eski Uygurların Manihaizm ve Budizm temelli öğretiler çerçevesinde sahip oldukları *sadaka* kültürünün Türk toplumu içerisindeki yansımalarını ele almaktadır. Evrensel din ve öğretilerde özellikle din adamlarının sivil halka vaat ettiği bireysel kurtuluşun ve arınmanın sembolü olan *sadaka*, hem Manihaist hem de Budist düşünce sistemi içerisinde üzerinde çeşitli değerlendirmeler ve sınıflandırmaların yapıldığı dinî bir kavramdır. Bu çalışmada, öncelikle *sadaka* kavramının Manihaizm ve Budizm içerisinde sahip olduğu görünüm ortaya konarak ilgili öğretisi ile alakalı değerlendirmelere

yer verilmiştir. Manihaizm ve Budizm’de *sadaka* geleneğinin sahip olduğu dinsel derinliğe yönelik değerlendirmelerimiz, ilgili öğretiler üzerine görüş bildiren isimlerin çalışmalarından hareketle oluşturulmuş ve devamında bu geleneğin teorik karşılığı Uygur dönemi metinlerinde aranmıştır. *Sadaka* geleneğinin teorik etkilerini gösteren Uygur dönemi yazılı belgelerinde bu kavramın sahip olduğu dinsel değer, tespit edilen sekiz madde ile ortaya konmuş, devamında Eski Uygurlarda bu geleneğin içeriği, taşıdığı nitelikler ve getirdiği kurtuluş, Manihaizm ve Budizm temelli görüşlerle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu yönüyle eldeki çalışma, hem dinler tarihi açısından hem de Türk dinî yaşamı özelinde *sadaka* kavramının sahip olduğu evrenselliği gösterme amacından ileri gelmektedir.

1. Eski Uygurlarda *Sadaka* Uygulamasının Dinî Temelleri

II. Köktürk Kağanlığı’nın siyasi ardılı olan Uygurlar, Köktürklerden kalan Gök Tanrı inancını sürdürmekle beraber, inanç noktasında serbest davranarak Manihaizm ve Budizm gibi öğretileri benimsemiştir. İlk kez yazılı belgelerle hakkında bilgi sahibi olunan *sadaka* kavramı, Manihaist ve Budist düşünce sistemleri içerisinde dinî değere sahiptir. Her iki öğreti temelinde ağırlıklı olarak dinî değer taşıyan bu uygulamanın Uygurlarda da aynı etkiye sahip olup olmadığını öğrenmek, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın bu bölümü doğrudan Manihaizm ve Budizm düşünce sistemleri içerisinde yer alan *sadaka* kavramının sahip olduğu görünümü ele almaktadır. *Sadaka* ifadesinin sahip olduğu kavramsal değer, Manihaizm ve Budizm doğrultusunda ortaya konarak sonraki başlık içerisinde *sadaka* uygulamasına dair teorik bilgilerin Uygurlarda karşılık bulup bulmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

1. 1. Manihaizm’de *Sadaka* Kavramına Bakış

Manihaizm, Milattan sonra 3. yüzyılın sonlarında kendisine yetkinin Tanrı tarafından verildiğini belirterek harekete geçen Mani’nin ortaya koyduğu dinî harekettir. Temelde düalist bir görüş olarak evrende ikiliklerin olduğunu savunan bu akım, aydınlık-karanlık ve iyilik-kötülük gibi kavramlara dayanmaktadır. Gnostik bir din olarak da kabul edilen Manihaizm’deki bu ikiliğin temeli, bu öğretinin Mani tarafından Zerdüştlük, Budizm, Hristiyanlık ve Eski Babil unsurları ile sentezlenmesinden ileri gelmektedir. Başta Mezopotamya olmak üzere, Hindistan, İran, İspanya gibi coğrafyalarda görülen bu din, Orta Asya’da Uygurlarla ilk kez devlet dini olmuştur. Bögü Kağan tarafından devlet dini olarak ilan edilen Manihaizm, gelişim ve yayılma açısından Uygur tarihi ile paralel gelişmelere sahip olarak bu devletin yıkılışına kadar etkisini sürdürüp yerini Budizm’e bırakmıştır.

Manihaizm’de asıl amaç, ruhu bedenden ve yeryüzünden kurtarmak, kendi özüne zarar verecek ve esaretini sürdüreceği bazı davranışlardan uzak durmaktır (Küçük vd. 2018: 115).

Manihaizm, toplumu *Seçkinler* ve *Dinleyiciler* şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Mani’nin toplumu, *Rahipler* ve *sivil halk* şeklinde ikiye ayırması Widengren’e göre, Budist etkilerden kaynaklanmaktadır (1965: 95).

Seçkinler, Manihaizm’e ait kurallara uyanlar olarak *Beş Emir* ve *Üç Mühür*’e riayet etmek zorundadırlar. Din adamlarından oluşan *Seçkinler* sınıfı, *Beş Emir* denilen doğruluk, canlılara zarar vermeme, dinî davranış, ağız saflığı ve kutsal fakirliğe uymak ve *Üç Mühür* olarak adlandırılan eline, diline ve beline hâkim olmak ilkelerine uymak zorundadır. *Seçkinler* sınıfı üyelerinin evlenmesi, içki içmesi, tarım yapması yasaktır. Bu uygulamaların yasak olma sebebi, maddi durumlarından ve hislerden olabildiğince uzaklaşmadan ileri gelmektedir. *Seçkinler* sınıfını oluşturan bu kimselerin temel görevi, dinî metinler okumak, halkı bilgilendirmek, Işık Tanrısı’na yalvarmak gibi eylemlerdir.

Seçkinler, gündelik işlerle uğraşmaları durumunda günaha gireceklerini düşündüklerinden sadece hayatta kalabilmek için *Dinleyici* sınıfının kendileri için hazırladıkları yiyecekleri tüketerek ağır bir yaşam sürmektedir (Alıcı 2019: 291).

Dinleyiciler, “manastır dışındaki sivil halk” anlamına gelmektedir. Mani dininin bu kimselerden beklediği şeyler, değerli bir hayat sürmek, evlenip aile kurmak, *sadaka* verirken nazik ve cömert davranmaktır. Bütün bunları yerine getiren bir *Dinleyici*, *Seçkinler*’den biri olarak yeniden doğup mutlak Işık âleminde yaşayacaktır (Mackerras 2012: 441).

Mani tarafından net bir şekilde ayrımı yapılan toplumsal sınıflar içerisinde hem *Seçkinler*’in hem de *Dinleyiciler*’in tek taraflı bir ilişkiden ziyade, birbirlerinin kurtuluşunu ve devamlılığın sağlayan bir münasebet içerisinde olması, *sadaka* uygulamasıyla net bir şekilde görülmektedir. Bu durum, özellikle *Seçkinler*’e verilen *sadakanın* ruhu kurtardığına inanılması kavramıyla Hans Klimkeit tarafından bir “ruh hizmeti” olarak tanımlanmıştır (1993: 290).

Manihaizm’de *sadaka* kavramı, daha çok *Dinleyici* sınıfındaki sivil halkın manastır yaşamını icra eden *Seçkinler*’e sundukları maddi yardımla görülmektedir. *Seçkinler*, “mutlak fakirlik” ilkesine göre yaşam sürdürdüğünden *sadaka* verebilecek bir duruma sahip değildir. *Dinleyiciler* sahip oldukları ürünün yedide ya da onda birini manastıra vermektedir (Alıcı 2019: 292). Bu doğrultuda, özellikle *Seçkinler* sınıfının dünyevi kötülüklerden kurtulma ve ışığın elde edilmesine dair vaatleri, *Dinleyici* sınıfını bu uygulamalara teşvik etmektedir.

1. 2. Budizm’de *Sadaka* Kavramına Bakış

Budizm, Hindistan’da Buda öncülüğünde ortaya çıkan zamanla Güneydoğu Asya başta olmak üzere, çeşitli coğrafyalar üzerinde görülen dinî bir hareket olarak tanımlanabilmektedir. Hareket noktası hayattaki acı, ızdırap ve tatminsizliğin kaynaklarını açıklamak ve gidermek olan Budizm, aydınlanma hedefi noktasında başlangıçta bireysel zamanla toplumsal seviyeye yükselen bir öğretilerdir.

Budist düşünce sisteminde cömertlik kavramı, Buda ve Bodisattvaların genellikle sahip oldukları maddi ve manevi zenginlikleri diğer canlıların kurtuluşu üzerine harcaması olarak bilinmektedir. Bu terim, Budizm’de “erdem, fazilet” anlamına gelen *pāramitā* ifadesi ile ilişkili bir kavramdır. Çincece 波羅蜜 *bōluómì*, Sanskritçe ve Pali dilinde *pāramitā* şeklinde gösterilen bu terim, Mahāyāna mezhebi içerisinde genellikle “mükemmellik” ya da “karşı kıyıya ulaşma” olarak yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda, Buda ve Bodisattvaların aydınlanma yolu içerisinde canlıların kurtuluşuna yönelik fedakârlıklar olarak da bilinen *dāna* uygulaması, Budist düşünce sistemi içerisinde *altı pāramitā*’nın ilk erdemini oluşturmaktadır (Dictionary of Buddhism, six pāramitā maddesi).

Dāna uygulaması, Budist düşünce sisteminde toplumsal ve ekonomik öneme sahiptir. Diğer dinlerde olduğu gibi, Budizm’de de dinî kurumlara yapılan yardım, bu dini yaşatma ve başkalarına aktarma amacı doğrultusunda inanırlarını manevi açıdan güçlü kılmaktadır. Bu doğrultuda, Budizm’in ortaya çıktığı ilk dönemlerde ayakta kalmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan şeyin Buda topluluğuna yapılan yardımlar olması, hangi din olursa olsun kutsal bir fikrin yayılması adına maddi eksikliklerin mutlaka karşılanması gerektiğini göstermektedir (Buswell 2004: 196, Kozak 2019: 26).

Özellikle Buda ve Bodisattvalarca bir yaşam şekli hâline gelen ve kişinin kendi ailesini dâhi *sadaka* olarak aydınlanma yolunda feda ettiği bu kavramın Budist düşünce sistemi içerisinde sahip olduğu türlere bakıldığında, üç tür *sadaka* uygulamasının olduğu görülmektedir (Thi Chot 2016: 1723, 1724, Ganguly 1992: 58).

1. *Dünyevi şeylerin sadakası (āmisadāna)*: Bu tür içerisinde kişinin çekinmeden sahip olduğu tüm şeyi canlılara sunması söz konusudur. Bu *sadaka* türü, vücudun devamlılığını sağlayan maddi yardım olarak da bilinir.

2. *Dharma denilen öğretisi sadakası (dharmaadāna)*: Buda öğretisi temelinde bu *sadaka* türü için ev hayatını terk etme, önemli konularda *saṃgha*'ya danışma, sapkın düşünceler karşısında doğru vaaz verme vb. durumlar yer almaktadır. Bu *sadaka*, dünyevi şeylerle yapılan *sadaka* uygulamalarına göre, kişiye daha fazla hayır getirmektedir.

3. *Korkusuzluk sadakası (abhayaadāna)*: Budist öğretiye göre, çocukluktan ölüme kadar her canlı korku yaşamaktadır. Bu korkuların en bilineni, dayak yeme, yiyecek ve giyecek eksikliği, işsizlik, hastalık vb. gibi durumlardır.

Budist düşünce sistemi içerisinde cömertlik erdemi doğrultusunda gerçekleştirilen *sadaka* erdeminin kişiye getirdiği yararları bakıldığında, bu kavramın birçok mutluluk formülüne dair vaatlerde bulunduğu görülmektedir. Temelde, kişinin bireysel kurtuluşunu hedef alan faydaları iki başlıkta toplayabiliriz (Buswell ve Lopez: 2014, 549, Kozak 2019: 26, 76).

1. Budist toplum içerisinde birçok müminin temel amacı, *sadaka* uygulaması ile göksel bir dünyada yeniden doğmaktır. Bu amaç, aynı şekilde iyi bir *karma*'ya sahip olmakla gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda, özellikle Budist cemaate yapılan yardımlarla kişi olumsuz *karma*'sını olumlu seviyeye çıkardığını düşünmekte ve kendini motive etmektedir.

2. Cömertlik uygulaması ile koşulsuz bir sevgi ortaya çıkarak dünya nimetlerinden ve mal mülkten uzaklaşma sağlanmaktadır. Verici olmak bir özveri hissi oluşturur ve açgözlülük yangının panzehri olur. Verici olmak, Budist pratikleri yapan kişinin bir şefkat hissi geliştirmesine, bencillik ve öz benlik kavramının aşılmasına sebep olur. Bu doğrultuda başkalarının ihtiyacını karşılayan kişi, kendi malına bağlanmadan sahip olduğu maddi ve manevi (*şefkat*) kaynakları diğer canlılarla paylaşarak varlığında yer alan "benlik" kavramından böylece uzaklaşmış olur.

2. Eski Uygurlarda Sadaka Kavramına Dair Tespitler

Evrensel din ve öğretilerce toplumsal yardımlaşma ve dayanışmanın göstergesi olarak üzerinde önemle durulan *sadaka* uygulaması, Türk inanç sistemi içerisinde ilk kez Manihaizm ve Budizm gibi evrensel dinleri benimsemiş Uygurlarda yazılı kaynaklar yoluyla görülmektedir. Manici ve Budist düşünce sistemleri içerisinde *sadaka* kavramı, hem toplumsal hem de bireysel kurtuluşun anahtar kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünce sistemlerinin kendi içerisinde barındırdığı kurtuluş anlayışı, hem Manihaizm hem de Budizm'in Orta Asya'daki savunucusu olan Uygurlar üzerinde de etkiye sahip olmuştur. Uygur Edebiyatında *sadaka* uygulaması açısından bu etkiyi Manihaizm ve Budizm temelli dinî eserler yoluyla görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Uygur edebiyatına ait yazılı malzemelerle *sadaka* kavramının Uygurlarda sahip olduğu görünüm eldeki malzemedeki hareketle gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Uygur dinî yaşamında hem Manihaist hem de Budist öğretilerde sadaka kavramı, özel terimlerle karşılanmıştır.

Manihaizm ve Budizm'de başta ruhban sınıfı olmak üzere canlı varlıkların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaya dayalı *sadaka* kavramı, Eski Uygur Türkçesi dönemi metinlerinde Çince 布施 *bù shī* ifadesinin Türkçeleşmiş şekli olan *buşi~puşi* ve Türkçe *ād tavar bermäk* "mal mülk vermek" ifadeleri ile karşılanmaktadır (Tokyürek 2019: 236).

2. Uygur dinî yaşamında hem Manihaizm hem de Budizm’de sadaka kavramı zorunlu bir uygulamadır.

Bu kavramın zorunlu olmasını sağlayan şey, her iki dinin ruhban sınıfını oluşturan *Rahip* ve *Seçkinler*’in gündelik ihtiyaçlarını karşılayarak manastır sisteminin devamını sağlamaktır.

Manihaizm

“O cehennem şeytanına ait olan malı mülkü atın! Bu malı mülkü çok sıkıntılı bir *Seçkin*’e *sadaka* olarak verin! O adam (*Seçkin*) için endişelenin ve üzüntü duyun! Ve şeytanın (malını mülkünü) kendi sonsuz hazinenize doldurun! Ve tam bir gönülle inanın! Bir ekmeğin ve bir bardak suyun ödülü hiç uzakta değildir, tersine (hemen) hazırdır!” (Özertural 2005: 192, 193).

Budizm

“Arzusuz gönül, *sadaka* vereceği malına mülküne, o mala mülke ulaşacak din adamının sevinmesine, sonraki hayat şeklindeki mükâfatına bağlanmamak, yapışmaktır. Şöyle (ki) Bodisattvalar bunun gibi bağısız, arzusuz gönülleri ile bütün mal (ve) mülklerini herkese eşit bir şekilde esirgemeksizin dağıtırlar, gönderirler, *sadaka* verirler. Arzusuz gönle dayanıp *sadaka pāramitā*’sını elde etmek budur.” (Tokyürek 2019: 566, 567).

Uygur dönemi dinî yaşamını gösteren her iki yazılı kaynağa bakıldığında, *sadaka* kavramının Manihaizm’de *Seçkinler*’e ve Budizm’de *Rahipler*’e verilmesi gerektiğine dair telkinler söz konusudur. Bu telkinin altında yatan temel sebep, *sadaka* kavramının ruhban sınıfı açısından bir var oluş kaynağı olmasıdır. Bu durum, bir din ya da öğretinin özellikle gelişim aşamasında iken maddi açıdan desteklenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Maddi yardımlarla desteklenen manastırlar, her iki öğretilerde de inanç sistemlerinin yayılması açısından maddi güce önem verip inanırlarını buna teşvik etmektedir.

3. Uygur dinî yaşamında hem Manihaizm hem de Budizm’de sadaka kavramı, cömertlik erdemine dayanmaktadır.

Manihaizm

“Hem bunun için hem de dinimiz için *sadaka* vermekten kaçınıp yedi türlü *sadaka* öğretisini tam olarak yerine getirmediyse (cimrilik ettiyse)” (Özbay 2014: 94).

“Şöyle diye buyurdu: Kendi hazineniz konusunda temiz dine cimrilik etmeyin, cömertliği (de) inanarak şüpheye düşmeden gizleyin” (Özertural 2005: 192).

Budizm

“Arzusuz gönül, *sadaka* vereceği malına mülküne, o mala mülke ulaşacak din adamının sevinmesine, sonraki hayat şeklindeki mükâfatına bağlanmamak, yapışmaktır. Şöyle (ki) Bodisattvalar bunun gibi bağısız, arzusuz gönülleri ile bütün mal (ve) mülklerini herkese eşit bir şekilde esirgemeksizin dağıtırlar, gönderirler, *sadaka* verirler. Arzusuz gönle dayanıp *sadaka pāramitā*’sını elde etmek budur.” (Tokyürek 2019: 566, 567).

Mani, ilgili pasajda, yedi tür olarak belirlenen *sadaka* türünün yerine getirilmemesini cimrilik kavramı ile bağdaştırır. Cimrilik, bir Mani inanırının sahip olmaması gereken bir erdemdir. Mani öğretisi içerisinde dünya malına bağlanmamanın en somut örneklerini, *Seçkinler* sınıfı ile görmekteyiz. *Seçkinler*, dünya malına dayalı kaygıyı anlatan gündelik işlerden uzak durarak nefislerini dünyevi yaşamdan arındırıp manastır içerisinde züht bir hayat icra etmektedirler. Bu doğrultuda, Manihaist Uygur metninden tanıklanan ilgili vaaz, ruhban sınıfına verilecek *sadakaların* bu doğrultuda *Seçkinler* sınıfına nazikçe ve cömertçe verilmesini telkin etmektedir.

Budizm’de cömertlik kavramı, bir Buda adayı olan Bodisattvalar için gerekli bir erdemdir. Aydınlanma yolunda canlılara sayısız yardımlar yapan Bodisattva örneği, Budizm tarihi içerisinde, Buda’nın önceki yaşam şeklinde (bir Bodisattva iken) görülmektedir. Veliht prens durumundaki Vessantara, Budistlerce çocukları da dâhil olmak üzere sahip olduğu her şeyi veren ve böylece mükemmel bir cömertlik erdemine ulaşan kimse olarak düşünülmektedir (Encyclopædia Britannica, Vessantara Buddha maddesi). Bu doğrultuda, Budistler Prens Vessantara kişiliğinde cömertlik kavramına büyük bir önem vermişlerdir. Dünya malına bağlanmadan cömertçe yapılan *sadaka* verme erdeminin içeriğini Tokyürek, Çince 無著 *wú zhuó* “hiçbir şeye bağlanmama, hiçbir şeye kölelik yapmama” kavramı ile vererek bu düşünce anlayışının Budist Uygurlarda yer aldığını ifade etmektedir (2019: 241).

4. Uygur dinî yaşamında hem Manihaist hem de Budist öğretilerde *sadaka* kavramının türleri söz konusudur.

Manihaizm

“On birinci olarak temiz öğretiyi için yedi tür *sadaka* verme kuralı vardı.” (Özbay 2014: 94).

Budizm

“Yine Bodisattvalar beş türlü öğretilere dayanarak önce *sadaka pāramitā*’sına tamamıyla inanırlar. Bu beş (türlü öğreti) hangileridir? diye sorarsa, şöyle ilki iman gücüne dayanmak, ikincisi merhametli gönle dayanmak, üçüncüsü arzusuz gönle dayanmak, dördüncüsü canlıları kabul etmeye dayanmak, beşincisi tam bilgiyi istemeye dayanmak (tan oluşan) beş (türlü öğretilere dayanmak) bunlardır” (Tokyürek 2018: 566).

Manihaizm’de *sadaka* kavramı, *Beş Emir* içerisinde ilk sırada yer almaktadır. Budizm’de ise bu kavram, Sanskritçe *dāna* kavramıyla *altı pāramitā*’nın ilkinin oluşturmaktadır.

Her iki öğretilere dayalı *sadaka* kavramının dinî temeline bakıldığında, Manihaizm’de *yedi* Budizm’de ise *beş* öğretilere dayanan *sadaka* türünün olduğu görülmektedir. Manihaist Uygur metinlerinde *yedi törlüg buşi* “yedi türlü *sadaka*” olarak gösterilen bu kavramın içeriği hakkında bilgi olmamasına rağmen Budist metinde beş öğretilere dayanan *sadaka* türü hakkında kapsamlı değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Bu bilgiler, *sadaka* kavramının imana, merhametli gönle, dünyevi nesnelere bağlanmamaya, canlıları kurtarmaya ve bilgiye dayandığını göstermektedir.

5. Uygur dinî yaşamında *sadaka* verme, imana dayalı bir uygulamadır.

Hem Manihaistler hem de Budistler iman kavramını “saf gönül” olarak görüp *sadaka* vermeyi gönlü arıtma ve temizleme çabası olarak değerlendirmektedir.

Manihaizm

“Ne kadar yanılıp *sadaka* verdiğimiz, Tanrım şimdi günahtan arınmayı dileriz.” (Özbay 2014: 93).

Budizm

“İman gücü, gönlün temizlenmesidir. İman gücü denilen temiz gönülleri ile birinci (olarak) Buda cevherine geçerler. İkinci (olarak) *dharma* cevherine geçerler. Üçüncü (olarak) asil topluluk cevherine geçerler. Dördüncü (olarak) asiller sevmiş *śikṣapāda*’ya geçerler. O temiz gönülleri sayesinde temiz iyi mallarını esirgmeden dağıtırlar. Pek çok *sadaka* verirler. İman gücüne dayanıp *sadaka pāramitā*’sını elde etmek budur.” (Tokyürek 2018: 566).

Manihaizm’de *sadaka*, işlenen günahlara karşı Tanrıdan bağışlanma dileme amacından ileri gelmektedir. Manastır dışındaki sivil halk olarak da bilinen *Dinleyiciler*, *Seçkinler*’in uzak durduğu evlenme, toprağı ekip biçme gibi faaliyetlerle dünya malına

bağlanıp aydınlık-karanlık ve iyilik-kötülük kavramları temelinde karanlık ve kötülüğün tarafına geçmektedir. *Dinleyici* sınıfının bu uygulamalar neticesinde karanlıklaşan kalplerini aydınlatan uygulama, Manihaistlerce *Seçkinler*'e yapılan *sadaka* yardımlarıdır.

Sadaka kavramının Budizm'e dayalı iman yönü, Manihaizm'de olduğu gibi, gönülün saflaşmasına dayanmaktadır. İman gücüne dayalı *sadaka*, en çok da Buda yolunda ilerleyen Bodisattvalarda görülmektedir. Bodisattvalar, bu uygulamayı hem maddi hem de manevi açıdan gerçekleştirerek Budistlerce kutsal sayılan *Buda*, öğretisi (*dharmā*) ve topluluk (*saṃgha*) cevheri ile seviye atlayıp Tanrılar ülkesinde yer alan kutsal varlıklarıca şefkate layık görülmektedir.

6. Uygur dinî yaşamında hem Manihaizm hem de Budizm'de *sadaka* veren kişiler ödüllendirilmektedir.

Manihaizm

"Eğer (mümkünse) iyi davranışı *sadaka* gücüyle yapsın (*sadaka* vererek sevap işlesin). Ve Mşiha Burhan (Hz. İsa) inanan, *sadaka* veren, kendi ruhuyla ilgilenen kişileri kendisinin dostlarına dost olarak adlandırdı" (Özertural 2005: 192).

"On emri, yedi *sadakayı*, üç mührü kabul edene *nigoşak* (mümin) adını veririz." (Özbay 2014: 95).

Budizm

"Merhametli gönül, başkasının ıstırabına gönlün yanması acımasıdır. Şöyle (ki) Bodisattvalar, başkasının ıstırabına gönlünü yakacak ve (onlara) acıyacak(tır). (Bodisattvalar, merhametleri ile fakirlik ıstırabıyla sıkıntı çekenlere (ve) bilgisizlik ıstırabıyla sıkıntı çekenlere (de) acırlar. O acımaları sayesinde fakirlik ıstırabıyla sıkıntı çeken canlılara istedikleri gibi *mal sadakası* verirler. Bilgisizlik ıstırabıyla sıkıntı çeken canlılara *öğreti* ve *bilgi sadakası* verirler. Korku ıstırabıyla sıkıntı çeken canlılara korkusuz *gönül sadakası* verirler. Merhametli gönle dayanarak *sadaka pāramitā*'sını elde etmek budur." (Tokyürek 2018: 566).

Sadaka kavramı, hem Manihaizm hem de Budizm'de bireyi kurtuluşa götürmektedir. Her iki öğreti içerisinde yer alan dinî uygulamaların başlangıcını oluşturan *sadaka* uygulaması, kişiye "dini bütün bir mümin" olma sıfatı kazandırmaktadır. Manihaizm'de *Beş Emir* içerisinde yer alan *sadaka* kavramı, Manici imanın şartı olarak yapılacak diğer uygulamaların temelini teşkil etmektedir. Manici düşünce sisteminin özellikle *Seçkinler* sınıfı dışında olanları tanımladığı *Dinleyiciler* sınıfı üyelerinin *sadaka* vermekle yükümlü olması, her ne kadar ağır bir yük olarak düşünülse de, bu uygulamayı gerçekleştiren kişinin *Beş Emir* ve *Üç Mühür*'e de eksiksiz riayet edecek olması ona *nigoşak* denilen mümin sıfatını kazandırmaktadır. Bu kişiler, bu yönüyle dünyada işledikleri günahlardan dolayı acı çekmekten kurtulup Işık âleminde doğmakla şereflendirilip birer "dost" olarak görülecektir.

Budizm'de *sadaka* sonucu elde edilen kazanımlar, Manihaizm'e göre, daha detaylı bir görünüm arz etmektedir. Öncelikle bir Buda adayının verdiği *sadakalarla* sayısız canlı kurtulur ve Buda adayı dünya malına bağlanma duygusundan geçerek tam bilgiyi elde eder. Budist toplum içerisinde Buda adayları dışında bir de manastıra sponsor olarak maddi desteklerde bulunan *lay* inanırları söz konusudur. Budist düşüncede, manastır dışında yaşayan insanları anlatan *lay* ifadesi, bir bakıma "hayırsever kimse" anlamına gelmektedir. Budizm'in gelişimi ve yayılımı açısından *saṃgha* denilen dinî topluluğa yardım etme, manastırdan olmayan insanlar için kazanılması ve ulaşılması gereken önemli erdemlerdendir. Bu kişiler, *saṃgha*'nın yani dinî topluluğun yiyecek, giyecek, ilaç, arazi ve binalar da dâhil olmak üzere birçok ihtiyacını karşılamaktadır. Manastır dışındaki hayırseverlerin keşişlere imkânlar sağlaması gibi, keşişler de *lay* denilen kişi-

lere *dharma* öğretilerini vermektedir (Kaman 2016: 124). Bu yönüyle, hem Manihaizm hem de Budizm’de oluşturulan din adamları ve sivil halk sınıfı, yaşamlarını sürdürme ve kurtuluşa erme amacı doğrultusunda birbirlerine yardım etmektedirler.

7. Uygur dinî yaşamında hem Manihaizm hem de Budizm’de *sadaka* kavramı, “benlik” duygusunu ortadan kaldırmaktadır.

Sadaka kavramı, kişide “ben” kavramını yok edip “biz ve siz/ler” şeklinde topluma mal olmayı sağlamaktadır. Manihaist yaşam temelinde bir “ruh hizmeti” (Klimkeit 1993: 290) olarak görülen *sadaka* kavramı, aynı şekilde Budistlerde de “malıma, mülküme bağlanmadan, bütün canlı çocuklarına eşit bir şekilde esirgemeksizin *sadaka* gönderen” (Tokyürek 2018: 567) faziletli bir insan profili ortaya koymaktadır.

8. Uygur dinî yaşamında son olarak *sadaka* kavramı özelinde, hem Manihaizm hem de Budizm’de ortaklıklar söz konusudur. Bu ortaklıklar, temeli Mani tarafından çeşitli düşünce sistemlerinden (Zerdüştük, Budizm vs.) sentezlenen görüşlere dayanmaktadır.

Hem Manihaizm hem de Budizm, herhangi bir ayırım yapmaksızın herkesi kurtuluşa çağırarak öğreti sistemine sahip olduğundan bu öğretiler içerisinde benzerliklerin olması doğal bir durumdur. İlk yedi madde incelendiğinde, her iki inanç sistemi arasında dikkate değer benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bu durum, *sadaka* kavramının diğer tüm din ve öğretiler içerisinde evrensel bir değer oluşu ile beraber, Manihaizm ve Budizm arasındaki ortaklıktan da kaynaklanabilmektedir. Özellikle, Manihaizm içerisinde Budizm’e ait kavramların oluşu, olası Budist etkileri göstermesi bakımından önemlidir. Bu duruma dair genel değerlendirmeleri üç maddede toplayabiliriz (Tokyürek 2019: 508).

1. Mani’nin Hindistan’a ziyareti sırasında Budist öğreti ile karşılaşılıp bu inanç sisteminden etkilenmesi.

2. Yaşanılan toprak parçası üzerinde Manici ve Budist inanırların bir arada yaşaması. Bu bir aradalığın zamanla etkileşime sebep olup dinsel bir kaynaşma sağlaması.

3. Uygurların geliştirmiş oldukları dinî terminolojinin hem Manihaizm hem de Budizm’e ait çeviri eserlerde kullanılması (Manihaist metinlerde *burhan* “Buda”, *samsara* “doğum ölüm döngüsü”, *nirvan* “karşı kıyıya ulaşma” ve *üç üd* “üç zaman” gibi terimler, bu duruma örnek teşkil etmektedir).

Bu yönüyle, her iki inanç sistemi içerisinde gelişen *sadaka* kavramı, asırlar boyu birikerek ilerleyen inanç sistemlerinin ürünü olarak Uygur toplumunda da derin etkilere sahip bir kurtuluş mücadelesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

İnanç tarihi içerisinde, neredeyse her din ve öğreti cömertçe verilmiş bir *sadaka* kavramının önemi ve yüceliği üzerinde durmaktadır. Temelde kurtuluşu kişinin gerçekleştireceği pozitif eylemlere bağlayan evrensel öğretilerden Manihaizm ve Budizm’de *sadaka* kavramı, kurtuluş ve aydınlanmanın şartı olarak görülmektedir. Çeşitli açılardan *sadaka* kavramının Manihaist, Budist ve Uygur inanç sistemi içerisinde tartışıldığı eldeki yazı, oluşturulan bölümleri ve bu bölümler içerisinde yer alan tespitleri ile Uygurların sağlam temeller üzerine dinî bir yaşam inşa ettiğini göstermiştir. Bu doğrultuda, *sadaka* kavramına dair Uygur dönemi metinleri taranmış, bu metinler arasından *Huastuanift* ve *Altun Yaruk*’ta ilgili geleneğe dair bilgilerin olduğu görülerek Uygurlarda *sadaka* kavramının özellikle bu eserler doğrultusunda felsefî bir zemine oturtulduğu anlaşılmıştır.

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

- Alici, Mehmet. “Maniheizm”. (Ed. Baki Adam). *Dinler Tarihi* içinde (s. 271-294). Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Buswell, Robert E. *Encyclopedia of Buddhism A-L*. ABD: Thomson Gale, 2004.
- Buswell, Robert E., Lopez, Donald S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Dictionary of Buddhism. “six pāramitā maddesi”. <https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/206> (Erişim Tarihi: 01.04.2020).
- Encyclopædia Britannica. “Brahmavihāra”. <https://www.britannica.com/topic/brahmavihara> (Erişim Tarihi: 01.04.2020).
- Encyclopædia Britannica. “Vessantara Buddha”. <https://www.britannica.com/topic/Vessantara> (Erişim Tarihi: 01.04.2020).
- Ganguly, Swati. *Treatise In Thirty Verses On Mere Consciousness*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1992.
- Kaman, Rumi. “Early Buddhist Ethics-Its Doctrine and Discipline”. *Journal Of Humanities And Social Science*. 21/3 (2016): 118-125.
- Klimkeit, Hans-J. *Gnosis On the Silk Road: Gnostic Texts From Central Asia*. San Francisco: HarperCollins, 1993.
- Kozak, Arnie. *Budizm 101; Buda ve Dört Asil Gerçekten Dharma ve Nirvana'ya Budizm Hakkında Bilmek İstediyiniz Her Şey*. (Çev. Yazgı Evrim Denizci). İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Küçük, Abdurrahman, vd.. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berkan Yayınevi, 2018.
- Mackerras, Colin. “Uygurlar”. (Ed. Denis Sinor). *Erken İç Asya Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Özbay, Betül. *Huastuanıft Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Özertural, Zekine. *Türk Kaynaklarında Mani Öğretisi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2005.
- Thi Chot, Nguyen. “The Significance of Charity (Dāna) According to Buddhist View”. *Imperial Journal of Interdisciplinary Research*. 2/8 (2016): 1722-1726.
- Tokyürek, Hacer. *Altun Yaruk IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Tokyürek, Hacer. *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

ALBANIYA TARİHİ VE ESKİ TÜRK GELENEKLERİ*

The History of Albania and Old Turkish Traditions

Prof. Dr. Mehebbet PAŞAYEVA**

ÖZ

Araz'ın kuzeyindeki Azerbaycan topraklarında MÖ IV.-VIII. yüzyıllar boyu mevcut olmuş Eski ve Orta Çağ kaynaklarında Albaniya, Aran, Rani, ilmi literatürde ise Kafkasya Albaniyası olarak geçen kadim Azerbaycan devleti dönemi ile ilgili Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası, nüfusu, etno-kültürel çevresi hakkında bilgi sağlayan kaynaklar arasında "Albaniya Tarihi" eseri özel bir yere sahiptir. Eser, Azerbaycan'ın Erken Orta Çağ döneminin tek yerel kaynağıdır ve bu açıdan Orta Çağ Azerbaycan etnik geleneklerini incelemek için değerli bir kaynaktır. Makalede Albaniya Tarihi'nin Erken Orta Çağ Azerbaycan etnografyası, etno-kültürü ve dil özelliklerinin izleri araştırılmıştır. Türk kökenli kavimlerin en kadim yerleşim yerlerinden olan Azerbaycan'da Türk nüfusu, zaman-zaman yerli kavimlerle birlikte, özellikle de miladın ilk asırlardan itibaren bu topraklara akın eden Hun, Bulgar, Savir, Onogur, Barsil, Kıpçak, Hazar boyları ile daha da zenginleşmiştir. "Albaniya Tarihi", Albaniya'nın tarihî-coğrafi, sosyal, ekonomik, siyasi, dinî-ideolojik durumu hakkında bilgi sağlamakla birlikte; Hun, Barsil, Onogur, Hazar kavimlerinin Azerbaycan'a akınlarının yanı sıra onların inançları ve gelenekleriyle ilgili bilgiler de vermektedir. Kaynak, Erken Orta Çağ Azerbaycan'ında meydana gelen olayları ayrıntılı olarak açıklamanın yanı sıra, MS I. yüzyıldan itibaren buraya akın etmiş olan Hun, Barsil, Onogur, Hazar boyları ve onların dinî itikatları, gelenekleri hakkında kapsamlı bilgi vermektedir. Eserin muellifi VII. yüzyılda Kafkasya Albaniyası'nda yaşamış Musa Kalankatuklu'dur. Döneminde yaşanan bir çok olaya tanık olduğu için kitaptaki bilgilerin büyük kısmı müellifin kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Bu bağlamda onun verdiği malumatlar Orta Çağ'ın başlarında Azerbaycan'ın etnik-kültürel muhiti, özellikle de bu dönemde Azerbaycan'a yayılan eski Türk boylarının geleneklerinin ve günümüze dek uzanan izlerinin tespitinde büyük önem taşımaktadır. Erken Orta Çağ'a dair mitolojik, etnografik, dinî, politik, tarihî bilgiler ihtiva eden eser; eski Türk boylarının Azerbaycan'daki yerleşim ve yayılma süreçleri, Türk kökenli toponimler, şahıs adları, Türklere ait savaş rütbe ve tabirleri hakkında önemli veriler sunmaktadır. Kaynakta miladî ilk asırlardan itibaren Azerbaycan'a akın etmiş Türk kavimlerinin bu topraklardaki yerleşim alanları, dinî itikatları, ayinleri bütün ayrıntısı ile tasvir edilmiştir. Bu açıdan eser, Eski Türk dili ve hayatıyla ilgili unsurların analizi ve aynı zamanda Azerbaycan halk inanç ve geleneklerinde korunan eski Türk izlerini ortaya çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Bu eski Alban kaynağı Azerbaycan dâhil olmak üzere Kafkaslar'daki kadim Türk kavimlerinin tarihini araştırmak için birinci dereceli kaynak olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada, Albaniya Tarihi'nde ismi geçen eski Türk kavim, yer ve şahıs adları, askerî rütbelere hakkındaki bilgiler ele alınmakla Orta Çağ'ın başlarında Azerbaycan'a yayılan Türk boyları, bu şamada Azerbaycan'daki etno-kültürel ortam, Hun-Hazar-Azerbaycan etno-kültür ve dil bağlantıları, eski Hun geleneklerinin Azerbaycan mitolojisindeki yansımaları incelenmiştir. Ayrıca Albaniya Tarihi'nden elde edilen bilgilere dayanarak, mukayeseler yapılmakla eski Hun geleneklerinin Azerbaycan halk inançlarındaki izleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Gelenek, inanç, Türk kavimleri, Albanlar, Kalankatuklu.

ABSTRACT

The territories of Azerbaijan from the northern part of Araz are mentioned in ancient and early medieval sources as Albania, Aran, Rani, and in modern scientific literature as Caucasian Albania. Among the sources providing information about this ancient Azerbaijani state (IVth-VIIIth centuries B.C.), the work "The History of Albania" by Musa Kalankatuklu, who lived in Caucasian Albania in the VIIth century, has a special place. The work is the only local source of the Middle Ages of Azerbaijan. The territory of Azerbaijan, which is one of the most ancient settlements of the Turkic layer, was additionally enriched in the early Middle Ages by the tribes of the Huns, Bulgars, Savir, Onogur, Barsil, Kipchak and Khazar. The work History of the Albania which provides valuable information on Caucasian Albania's territory, population, rulers, the social, economic, political, religious, and ideological situation is also rich in information about the Hun, Barsil, Onogur, Caspian tribes, their religious beliefs, and traditions, that have flowed into these lands since the first centuries of the era. The

* Geliş tarihi: 28 Ocak 2021- Kabul tarihi: 09 Eylül 2021

Paşayeva, Mehebbet. "Albaniya Tarihi ve Eski Türk Gelenekleri" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 151-163

** Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi (UNEC), Ümumi Fənlərin Tədrisinin Təşkilatı Departamenti, Humanitar Fənlər Bölümü; Azerbaycan Milli İlimlər Akademisi Arkeoloji ve Etnografya İnstitutu, Etnoarkeoloji Bölümü, Bakı/Azerbaycan, pashayevamaarifa01@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4856-600.

source describes in detail the events that took place in Azerbaijan in the early Middle Ages, provides detailed information about the Hun, Barsil, Onogur, Caspian tribes, their religious beliefs and rituals that flowed to these lands from the first centuries of the era. As Kalankatuklu witnessed many events of the 7th century, most of the information in the book is based on the author's live observations. From this point of view, the information provided by the author is important for determining the ethnocultural environment in Azerbaijan in the early Middle Ages, especially the ancient Turkic tribes that spread in this period in Azerbaijan, and the traces of ethnic traditions preserved in them. The work containing mythological, ethnographic, religious, political and historical information about the early middle ages; it provides important data about the settlement and expansion processes of the old Turkish tribes in Azerbaijan, Turkish origin toponyms, personal names, war ranks and expressions of the Turks. In the source, the settlement areas, religious beliefs and rites of the Turkish tribes who flocked to Azerbaijan since the first centuries AD are described in all details. The work helps to analyze the elements related to the Old Turkic language and life, as well as to reveal the traces of ancient Turks preserved in Azerbaijani folk beliefs and traditions. This ancient Albanian source is considered as a primary source for researching the history of ancient Turkish tribes in the Caucasus, including Azerbaijan. The article researches the ethnocultural environment in Azerbaijan in the early Middle Ages, the Turkic tribes that spread in Azerbaijan at this stage, their linguistic characteristics, beliefs, and domestic traditions on the basis of information obtained from the History of the Albania. The article reveals, analyzes and compares toponyms of ancient Turkic origin, military ranks, personal names, as well as beliefs and rituals mentioned in the source, and reveals traces in modern Azerbaijani life and folk beliefs.

Key Words

Tradition, beliefs, Turkish tribes, Albanians, Kalankatuklu.

Giriş

Türk kökenli boyların en kadim yerleşim yerlerinden olan Azerbaycan, özellikle miladın ilk asırlarından itibaren bu topraklara akın eden Hun, Bulgar, Savir, Onogur, Barsil, Kıpçak, Hazar kavimleriyle daha da zenginleşmişti. Azerbaycan'ın, Aras nehrinin kuzeyindeki bölgeleri bu dönem Albaniya ismi ile bilinmekte idi. Eski Yunan kaynaklarında Albaniya, Arap kaynaklarında Aran, ilmî literatürde ise Kafkas Albaniyası olarak geçmekte olan bu eski Azerbaycan devleti, Kuzey Azerbaycan'ın tarihî geçmişinin uzun bir dönemini -MÖ VI. yüzyıl MS VIII. yüzyıla kadar 1000 yıllık tarihini-kapsamaktadır. Bu eski Azerbaycan devletinin toprakları, özellikle Orta Çağ'ın başlarında, Türk kavimlerinin Kafkas dağlarını geçerek yerleştiği topraklardı. Bizans, Yunan, Arap ve diğer Erken Orta Çağ kaynakları, Azerbaycan'ın tarihî coğrafyası, nüfusu, Azerbaycan'a zaman zaman akın eden kavimler hakkında bilgi verse de, dönemin en önemli ve değerli kaynağı "Albaniya Tarihi" adlı eserdir (Aliyev 1962:8; Piriyevev 2006:17). Erken Orta Çağ Azerbaycan tarihi, etnik-kültürel çevresi, ahalisi, âdet-ananeleri hakkında bilgi veren tek yerli kaynağın "Albaniya Tarihi" olduğunu söylemek mümkündür. Eser, en erken dönemlerden X. yüzyıla kadar eski Azerbaycan devleti Albaniya'da meydana gelen olayları kapsamaktadır. Bu üç ciltlik eser, Azerbaycan'ın eski ve Orta Çağ tarihi, etno-kültürel mirası, tarihî coğrafyası, nüfusu, inançları, dili gibi birçok önemli konuya ışık tutmaktadır. Eser aynı zamanda eski Türk boyları hakkında mitolojik, etnografik, dinî, tarihî bilgilere rehberlik edebilecek değerli bir yazılı kaynaktır.

Erken Orta Çağ bilimsel düşüncesinin ürünü olan Albaniya Tarihi'nin en eski el yazması XIII. yüzyıla kadar uzanır. Kafkasya Albaniyası tarihinin en önemli araştırmacılarından Feride Mammadova'ya göre, eser orijinal olarak Alban dilinde yazılmış olsa da, orijinal metin bir dizi tarihî olay sonucu yok olmuştur (Mamedova 2005:101) Orijinal metin elde olmamakla birlikte eser 1860'tan beri eski el yazmalara dayalı olarak çeşitli dillere çevrilmiştir. Bu kopyalar St. Petersburg El Yazmaları Fondu, Paris Ulusal Kütüphanesi ve İngiliz Müzesi dâhil olmak üzere birçok ülkenin millî arşiv-

lerinde muhafaza edilmektedir (Mamedova 1977:10). Çalışmayı bütünüyle ilk çevirenlerden biri İngiliz bilim adamı Charles Dawset'ti. Tanınmış Azerbaycan tarihçi ve doğubilimci Ziya Bünyadov, Charles J. F. Dowsett'in çalışmalarını 1958'de yayımlanan İngilizce versiyondan, önce Rusça'ya ve daha sonra da 1993'te Azerbaycan Türkçesine tercüme etmiştir (Bünyadov 1989:33).

Albaniya Tarihi Adlı Eser ve Yazarı Musa Kalankatuklu

Erken Orta Çağ'ın ürünü "Albaniya Tarihi" isimli kaynak, üç cilttir. İlk iki kitapta en eski devirlerden 710 yılına kadar olan olaylar anlatılır. Üçüncü kitap X. yüzyıla kadarki olayları kapsar. Eser X. yüzyıla kadar olan olayların izini de sürdürdüğü ve bir yazarın VIII-X. yüzyıllar boyu yaşaması imkansız olduğu için, kitabın son bölümlerinin başka bir yazar tarafından yazıldığı açıktır. Aslında, eserin üçüncü kitabı daha sonra bitmiş bir çalışmaya eklenmiştir. Albaniya Tarihi'nin sadece ilk iki kitabının VII. yüzyılda Musa Kalankatuklu (Moisey Kalankatuklu, Movses Kalankatuklu, Moisey Kagankatvatsi imlaları da vardır) tarafından yazıldığı tespit edilmiştir (Bünyadov 1989:30; Mamedova 2005:117).

Kalankatuklu, VII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış, devrinin ilim sahibi olmuş eski Alban kökenli tarihçidir. Araştırmalar bu eski Alban yazarının Erken Orta Çağ Azerbaycan'ındaki Kafkasya Albaniyası devletinin Uti iline bağlı Kalankatuk köyünden olduğunu ortaya koymaktadır. Müellif "Albaniya Tarihi" eserinin içeriğinde Uti iline bağlı Kalankatuk köyünün kendisinin ana yurdu olduğunu yazmaktadır (Kalankatuklu :157). Kendine mahlas olarak seçilen Kalankatuklu ismi, yazarın doğduğu köyün adından gelmektedir. Araştırmalar Kalankatuklu mahlasının eserin metnine dayalı olduğunu ortaya koymaktadır. (Bünyadov 1989:33; Mamedova 2005:92-101). Kaynaklarda Kağankat, Kağankatuk, Kalankatuk olarak ismi geçen köy, çağdaş Azerbaycan'ın Berde kentine yakın olan Kelenterli köyünün toprakları olarak tanımlanmıştır. (Bagırzade 2011:221; Barhudaryans 1895:2).

Kalankatuklu, ünlü Azerbaycan hükümdarı Cavaşir'in çağdaşıydı ve onun sarayında yaşıyordu. Cavaşir'in saltanat yılları (642-681) Albaniya'nın siyasi ve kültürel açıdan refah dönemi olmuştur. Kalankatuklu, Cavaşir'in iktidarı dönemindeki siyasi ve kültürel olayları yazmanın yanı sıra Azerbaycan'ın antik ve Erken Orta Çağ kültürel ideolojik özgünlüğünü, o devirde Azerbaycan'da cereyan eden etnik süreçleri de bütün ayrıntısı ile tasvir etmiştir. Özellikle MS I. yüzyıldan itibaren bu topraklara akın etmiş olan Hun, Barsil, Onogur, Hazar boyları ve onların dinî itikatları, gelenekleri hakkında kapsamlı bilgi vermiştir.

Albaniya Tarihi'nin Erken Orta Çağ Azerbaycan Etnografyası, Etno-kültürü ve Dil Özellikleri Araştırmalarındaki Yeri

Kalankatuklu, VII. yüzyılda yaşanan bir çok olaya tanık olduğu için kitaptaki bilgilerin büyük bir kısmı onun kendi kişisel gözlemlerine dayanmaktadır. Bu bağlamda kaynak eski Türk tarihinin, gelenek-göreneklerinin öğrenilmesi açısından ilgi çekicidir. Eser özellikle Erken Orta Çağ'da Azerbaycan'a yerleşen Türk boylarının dil özelliklerinin ve etnik-kültürel muhitinin, günümüz Azerbaycan'ında var olan gelenek-görenek ve halk inançlarındaki izlerini tespit etmek açısından büyük önem taşımaktadır.

Erken Orta Çağ'a dair mitolojik, etnografik, dinî, politik, tarihî bilgiler ihtiva eden bu eser; eski Türk boylarının Azerbaycan'daki yerleşim ve yayılma süreçleri, Türk kökenli yer adları (toponimler), şahıs adları, Türklere ait savaş rütbe ve tabirleri hakkında da önemli veriler sunmaktadır. Kaynakta miladî ilk asırlardan itibaren Azerbaycan'a akın etmiş olan Hunlar, Barsiller, Onogurlar, Hazarlar gibi Türk kavimlerinin bu topraklardaki yerleşim alanları, dinî itikatları, ayinleri bütün ayrıntısı ile tasvir edilmiştir.

Bu açıdan eser, Eski Türk dili ve hayatıyla ilgili unsurların analizi ve aynı zamanda Azerbaycan halk inanç ve geleneklerinde korunan eski Türk izlerini ortaya çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Bu eski Alban kaynağı “Azerbaycan dahil olmak üzere Kafkaslardaki kadim Türk kavimlerinin, özellikle de Hazarların tarihini araştırmak için birinci dereceli kaynak” olarak değerlendirilmektedir (Artamonov 1962:156; Cafarov 1993:21). Dolayısıyla, Azerbaycan tarihinde yaklaşık bin yıllık bir dönemi kapsayan bu ansiklopedik eser, orta çağın başlarında Azerbaycan genelinde eski Türk kökenli kavimlerin yaşantısı, dili, gelenekleri hakkında güvenilir bir bilgi kaynağıdır.

Erken Orta Çağ’da Azerbaycan’daki Etno-kültürel Çevre

Azerbaycan halkının etnik tarihi, bu coğrafyaya zaman zaman akın eden Türk kökenli kavimlerin Azerbaycan coğrafyasında yaşayan eski Alban kavimleriyle karışması sonucu şekillenmiş, özellikle miladın ilk asırlarından itibaren bu topraklarda mesken salan Hun, Bulgar, Savir, Onoğur, Barsil, Kıpçak, Hazar gibi Türk boyları ile daha da zenginleşmiştir. Kaynaklar miladın ilk asırlarından itibaren Hun Türklerinin Hazar denizi boyunca yaşadığını, onların Kafkaslarda azametli ve nüfus itibarıyla en güçlü halk olduklarını yazmaktadır. Orta Çağ’ın başlarında Hunlar, aynı zamanda “Hun” adı altında tanınan Savir/Sabirler, Barsiller, Bulgarlar, Onogurlar, Hazarlar gibi birçok Türk kavimleri Azerbaycan halkının oluşumunda yer aldılar. Albaniya Tarihi’nin birinci ve ikinci ciltlerinde Alban ülkesine ilk kalabalık Türk boy birliği olarak Hun-Bulgarların, sonra Onogur, Barsil, Hazarların yerleştiği anlatılmaktadır (Kalankatuklu ‘1993:30, 35, 45, 104). Kitapta Hunların yurdu Honostan’dan ve Hunların bu topraklarda toplandığı ilk yer olan Hunan kalesinden bahsetmektedir. Kaynaktaki “*Alban hükümdarı Aran, Aras çayından Hunan kalesine kadar uzanan Alban ülkesini miras aldı*” ifadesinden Hunan kalesinin, Orta Çağ’ın başlarında Hiram Nehri’nin Kur ile birleştiği yerde, Azerbaycan’ın batı sınırlarında olduğu anlaşılmaktadır (Kalankatuklu, 1993:26). Bu topraklar bugünkü Azerbaycan’ın Kazak-Agstafa bölgelerini oluşturmaktadır. Bölgede yapılan arkeolojik araştırmalar Hunan şehri ve kale kalıntılarının günümüz Kazak bölgesi Şıhlı köyünde olduğunu göstermektedir.

II. yüzyıldan itibaren Hun boylarının Kafkasya’da yayılması; Orta Çağ’ın başlarında Hunlar olarak bilinen Barsil, Bulgar, Savir, Onogurların akınlarına da yol açtı. Tarihi kaynaklarda V. yüzyıldan Bulgarlar, Avarlar, Savirler, Onogurlar, Hazarlar gibi Türk kabilelerinin Albanlarla yaşadığı belirtilmektedir (Piqulevskaya 1941:165). Orta Çağ’ın ilk yazılı kaynaklarında isimleri sıklıkla geçen Onogur kabileleri, Suriye kaynaklarında Hun olarak anılmaktadır (Artamonov 1962: 74,126). Ayrıca Ogurların yönetici tabakasının Akhun/Eftalit, yani Avar-Hun asıllı topluluk olduğu, Ogur kelimesinin ise büyük ihtimalle “boylar” anlamına geldiği belirtilmektedir (Karatay, 2010: 102). Onogurların Kafkasya’da yaşayan eski Oğuz boylarından (Onoguzlar) biri olduğu da yazılır. Yerleşik tarihçilikte bu toplulukla ilgili ilk haberin V. yüzyıl Bizans tarihçisi Priscus’tan geldiğine inanılır (Karatay 2010 : 100)

Onogurlardan Hun(o)ogurlar olarak bahseden Kalankatuklu Hun ülkesinden gelen Onogur boylarının Kafkaslara kendi kavim adıyla ilk gelişinin V. yüzyılın başlarında; Azerbaycan’a ise V. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğini ifade etmektedir (Kalankatuklu, 1993:35). Bu dönemde Hunların Albaniya’ya Derbend geçidinden gerçekleşen yürüyüşlerinin artışı nedeniyle Kalankatuklu; *Barsil hükümdarının Albaniya ülkesine hücumlarından, Hunlar ülkesinden olan Honoqur*’(onogur)dan bahseder. (Kalankatuklu, 1993:43, 48) Kaynağa göre, V. yüzyılda Kafkasya’da Onogurların önderliğinde ilk büyük Hun-Bulgar birliğinin oluşumu tamamlanmıştı. (Gukasyan 1993:73, Gukasyan1981:79). Kalankatuklu’nun Albaniya Tarihi’nde Kafkasya’da

hunların meskenini *Hunlar ülkesi, Türkistan'ın yanı sıra Haylantürk ülkesi olarak kaydetmektedir* (Kalankatuklu 1993:68, 48, 63). Araştırmalarda Haylantürk (öylöntürk) etnik isminin, “oturak türk” manasında olduğu belirtilmektedir (Gukasyan 1981: 76-84). Kalankatuklu'nun Albaniya Tarihi Kafkaslarda Onogurla'm, özellikle de Haylantürkler gibi Türk boylarının görünme zamanı ve yerleşim yeri ile ilgili ilk bilgi veren kaynaklardandır.

Alban Tarihi'nde Hun-Hazar-Azerbaycan Etno-kültür ve Dil Bağlantılarının İzleri

Alban Tarihi adlı eser; Kafkasya Albaniyası devletini kuran, ilk olarak MÖ IV. yüzyıldaki olaylar dolayısıyla isimleri kayda geçen, Güney Kafkasya'da, özellikle bugünkü Azerbaycan coğrafyasında yaşayan, bugünkü Azerbaycan halkının ecdadlarından sayılan Alban kavimleri ve Hunların etno-kültürel ve etno-linguistik ilişkileri hakkında da birçok değerli bilgi içermektedir. Albanlar ve Hunlar arasındaki etno-kültürel bağların V. yüzyıldan beri var olduğunu, Orta Çağ Bizans, Suriye ve Gürcü kaynakları gibi Alban Tarihi de doğrulamaktadır. Kitabın I. ve II. ciltlerinde Albaniya'daki Hun-Hazar istilaları ve yerleşiminden bahsedilir. Alban Tarihi'nde V. yüzyılın başlarında Gor ve Kazan isimli Hun komutanından, Hun komutanı Alp ilitverden, Hun ordusunun Honax adlı cesur bir savaşçısından söz edilmektedir. (Kalankatuklu 1993:50,161,192). Hunların Kur nehrini geçip (Gazakh ile Agstafa arasındaki) Uti vilayetinde Halhal kenti yakınlarında düşerger kurduklarını ve oradan Albaniya'ya ilerlemeye başladıklarını yazmaktadır (Kalankatuklu, 1993:57). Bu dönemde Karkarlar, Kengerler, Çullar, Suvarlar, Bulgarlar, Hunlar, Hazarlar da Azerbaycan halkının etnik tarihinde özel bir yere sahip olan Alban kavimlerine katılmakta idi. Kaynaktan da anlaşıldığı gibi Alban kavimleri ile Hunlar arasında etno-kültürel ve dil bağlantıları VI. yüzyılın başından beri daha da güçleniyor ve VII. yüzyılın sonunda Alban hükümdarları Hazarları ülke nüfusunun bir parçası olarak görmekte, onlarla akrabalık bağlarından bahsetmektedir (Kalankatuklu 1993:216).

Kafkasya'nın tamamında Türk etnik çekirdeğinin teşekkülünde, özellikle Azerbaycan'ın etno-kültürel ortamında Türk unsurunun güçlendirilmesinde Hazarlar son derece önemli rol oynamıştır. Hazar Birliği, Hazarlarla birlikte Savir, Barsil ve daha küçük etnik grupları da içeriyordu. Bir dizi çalışmada belirtildiği gibi, bütün bu kabilelere Hazar denilmekteydi (Gukasyan 1981, Artamonov 1962:156). Alban Tarihi'nde Hun adıyla sadece Hunların değil, Hazarlar ve diğer Türk kavimlerinin de kastedildiğini belirtmek gerekir. Kafkasya ve Azerbaycan tarihinde Hazar döneminin başlangıç merhalesi tam belirgin değilse de, Kalankatuklu'nun eserinden Hun, Savir, Barsil gibi birçok Türk boyunun da dahil olduğu Hazarların, özellikle Erken Orta Çağ'da bölgenin en nüfuzlu kavmi olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaktan da anlaşıldığı üzere, artık VI. asrın ortalarından itibaren Albaniya'da Hazarlar hakim mevkide idiler ve Hazarlardan; Savir, Barsil, Bulgarlar gibi birçok Türk kavminin dahil olduğu Hazar birliği ortaya çıkmıştı (Kalankatuklu 1993: 127). Alban Tarihi'nde Hazar Hakanlığı'nın yerleştiği bölgelerin Kafkasya Albaniyası'nın kuzey sınırlarında olduğu ve Türkistan olarak adlandırıldığı da belirtilir (Kalankatuklu 1993: 217). Alban Tarihi'nden VI.yüzyılın sonundan itibaren Kafkasya Albaniyası'nın Hazarların elinde olduğu ve VII. yüzyılda Albaniya'nın tüm bölgelerinin-Kur Nehri'nin her iki yakasının-Hazarların yönetimi altında bulunduğu anlaşılmaktadır. Hazar kağanı Cebu Hakan ve oğlu Buri-Şad'ın, 628-629'da Albaniya'yı kendi mülkleri olarak kabul ettiğini de yazmaktadır (Kalankatuklu, 1993: 161). Albaniya Tarihi'nden de bilindiği gibi Hazarlar artık VII. yüzyılda bu topraklarda yerleşerek siyasî nüfuzlarını bütün güney Kafkasya'ya yaymışlardır (Kalankatuklu 1993: 153). IX. yüzyıl

Arap tarihçisi Al Balazuri, Kafkasya Albaniyası'na V. yüzyıla dek başkentlik etmiş olan Gabele'yi de Hazar olarak anıyor (Memmedova 1993:86). Eserde Hazar akınları ile ilgili olarak, ülkenin dinî merkezinin Derbent'ten ülkenin içerilerine, -daha güvenli bölge olan Berde'ye- taşındığı da belirtilmektedir. Hazarların yaklaşık 300 yıllık bir süreçte Kuzey Azerbaycan'da güçlenmesi, bölgenin etnik temelinde Türk unsurunun tesirini daha da artırmış, Kafkas halklarının sonraki kaderinde ve etnik geleneklerinde önemli izler bırakmıştır.

Araştırmalar Albaniya Tarihi'nde bahsi geçen Türk kökenli kelimelerin Kafkasya'daki Savir-Hazar Birliği'ndeki lehçelerini kapsadığını ve bu lehçelerin izlerinin Azerbaycan Türkçesi'nde, Azerbaycan diyalektlerinde yaygın olarak temsil edildiğini göstermektedir (Voroşil 1993:42-43). Albaniya Tarihi'nde hunların komutanı və büyük prens Alp İlituer olarak belirtilen (Kalankatuklu 1993: 249) Hun Elteberi Alp'ın isteği üzerine, 632'de Alban ulu ruhanîsi İsrail'in "ilahi kitaplardan" -İncil'den- Hunlara vaazlar okuduğundan (Kalankatuklu 1993:254), okunan öğütleri Hun âyanlarıyla birlikte bütün halkın da dinlediğinden bahsedilmektedir (Kalankatuklu 1993:257). Duaların herkes tarafından duyulması, Albaniya'daki kavimlerin, Hunların dilini bildiğini kanıtlıyor. "Kutsal kitaplar"dan okunan vaazların sadece sarayın soylularının değil, bütün Hunların dinlemesi, duaların kadim Türk diliyle okunduğunu söyleme imkanı vermekte ve Türkçe'nin Orta Çağ'ın başlarında bütün Kafkas kabile ve kavimleri için genel anlaşma dili olduğu fikrini doğrulamaktadır. Ayrıca Albaniya Tarihi'nde Hunlara gönderilen armağanların üzerinde özel yazı ve damga olduğu belirtiliyor. Kaynak, Arnavut baş rahip Viro'nun Hazar birliklerindeki tüm soyluların, komutanların ve prenslerin ve aşiret liderlerinin isimlerini ve rütbelerini incelediğini, her birinin adını hediye paketlerine yazdığını ve kendi mührü ile mühürlediğini yazıyor (Kalankatuklu1993:179). Yazının Hunların bildiği bir dilde yazılması gerekirdi. Çünkü Hazarların yerli Alban kavimlerinin dillerini bilmesi akla yakın bir ihtimal değildir. Bu bilgi, Orta Çağ'ın başlarında Albanlar ve Hunlar arasındaki ortak dilin Hun -Hazar Birliği dillerinden biri olduğu görüşümüzü bir kez daha doğrulamaktadır.

Eserden, VI.-VII. yüzyıllarda Kafkasya'da Türk unsurunun hâkim konumda olduğu bir dönemde Hazar Birliği dillerinin yanısıra, Kafkas dillerine tesirinin de güçlendiği anlaşılmaktadır. VI.-IX. yüzyıllarda Türkçe'nin Kafkasya'daki ortak iletişim dili olduğu gerçeği, somut dilbilimsel gerçeklerle de doğrulanabilir. Albaniya Tarihi'nde etraflıca anlatılan, Azerbaycan'ın Alban kökenli kavimlerinden olan Udilerin dili¹ bu açıdan ilgi çekicidir. Udiler geleneklerinde ve dillerinde eski Türk unsurlarını bugüne kadar korumuşlardır. Udi kökenli Azerbaycan dilbilimci Gukasyan Voroşil Udi dilinin çok sayıda Türkçe sözlük unsuruna sahip olduğunu yazıyor (Gukasyan1966:71). Udiler, hem Azerbaycan Türkçesi'nin hem genel Türkçenin bazı şiveleri için karakteristik olan "nazal n (ng)"yi de *tengrihan*, *geng* (geniş), *songsuz* (sonsuz), *kerşeng* (küçük tahta kapı) gibi birçok kelimedede korumuşlardır. Albaniya Tarihi'nde askeri bir unvan olarak bahsi geçen *cabgu*, Udilerin dilinde *cigit* kelimesinde yaşamaktadır. Hazarlardan miras kalan, şahzade anlamındaki bu eski türk kelimesi Kafkaslarda genç, delikanlı manasında hâlâ kullanılmaktadır. Bu kelime Kırgızlarda da *cigit*, Azerbaycan dilinde ise *igıt* olarak aynı anlamı ifade etmektedir. Kaynakta geçen *ayaq*, *yexni*, *kerşeng*, *sazlık gibi* birçok eski Türk kökenli kelimeler bugün Udilerin kelime kadrosuna dahildir ve Hazar, Oğuz, Kıpçak dillerinden miras kalmıştır. İlginçtir ki, bu kelimelere çağdaş Azerbaycan dilinde arkaikleşerek kullanımdan düşmüş olsa da Udi dilinde hâlâ aslı manalarında kullanılmaktadır. *Ayt-*, *ici*, *yahni* gibi eski Türk kelimeleri de Azerbaycan Türkçesi'nde

bugün kullanılmazken Udi dilinde muhafaza edilmiştir. Günümüzde Azerbaycan Türkleri tabağa *boşgap* derken Udiler Türkler gibi *tapak/tabak* demektedirler.

Böylece bu bilgiler Orta Çağ'ın başlarında Hazarların dilinin Kafkasya'da yaygın bir iletişim aracı olduğunu ve Azerbaycan Türkçesi'nin temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Orta Çağ'ın başlarından beri Kafkasya'nın bütün halkları için ortak bir iletişim aracı hâline gelen Hazar-Hun birliğinin dilinin eski unsurlarının sadece Azerbaycan Türkçesi'nde değil, Kafkasya'daki diğer dillerde de yaşıyor olması, bu karşılıklı etkileşimin somut bir göstergesidir.

Udilerin gelenek-göreneklerinde, merasim ayınlarında ve eski inanç sisteminde de eski Türk izlerini görmek mümkündür. Geleneksel *çilov*, *xemiş*, *yexni*, *xup*, *siyox* (sıyık) *herise* gibi eski Türk merasim yemekleri Udilerin de düğün ve yas törenlerinin önemli yemeklerindedir. XIII. yüzyıl Azerbaycan Türkçesi'nde korunan nadir eserlerden biri olan "Destan-ı Ahmed Harami"den bilindiği gibi, *herise* yemeği, Orta Çağ'da Azerbaycan'da vazgeçilmez bir ritüel yemeğiydi (*Dastani-Ehmed harami 1978:64*). İlginçtir ki, bu eski Türk tören yemeği artık Azerbaycan Türkleri arasında arkaik olmasına rağmen, hâlâ Udilerin millî yemekleri arasında yer almaktadır.

Dede Korkut Kitabı'nda (Kitabi-Dede Qorqud, 2004:62-63) adı geçen *yahni* yemeği, *şölen*, nişangâh kurulması, al kaftan giyilmesi, yarış yapılması gibi gelenekler Udi düğünlerinde günümüze dek muhafaza edilmiştir. Düğünlerinde sofraya mutlaka yahni getiren Udiler düğün evinde en yüksek ağacın başına nişangâh kururlar.

Hun-Hazar-Azerbaycan etno-kültür ve dil bağlantıları Erken Orta Çağ Kafkasya ve Azerbaycan toponimisinde de izlerini korumaktadır. Albaniya Tarihi'nde *Hunların yerleşimini bildiren Türkestan, Honastan, Hunan* gibi birçok eski yer adı geçmektedir (Kalankatuklu 1993: 26, 217). Bahsi geçen Hunan kalesinin bulunduğu bölgede - Azerbaycan'ın batısında- Hunan kalesi, Hunan arkı, Hunan tepesi, Hunan deresi gibi birçok yer adı (toponim) mevcuttur.

Azerbaycan'da Orta Çağ'da Hun ve Hazarların adını yansıtan Hunan, Ağhun, Akhezer, *Balasaqun*² toponimleri de mevcuttu. Albaniya Tarihi'nde Balasakan ve Balasakanlılar olarak geçmektedir (Kalankatuklu 1993: 44,130). Azerbaycan türkoloğu Q. Voroşil, Balasagan isminin Küçük (Balaca) Hun olabileceğini savunarak Orta Çağ'ın başlarında Hun kabilelerinden Onogur ve Haylantürklerin (Eyentürklerin) ana yerleşiminin Balasagan/Balasagan-Paytakaran, yani Mugan-Mil bölgesi olduğunu yazıyor (Voroşil 1993:74). Türkolog M. İ. Artamonov'un da belirttiği gibi Türk kökenli Savir, Hazar, Bolğarların Kafkasya, özellikle de Kafkas Albaniyası'ndaki meskenleri muhtemelen onların bu ülkeye ilk girdikleri zamanlarda da mevcuttur. Akabinde onlara Azerbaycan'ın çağdaş etnik simasını tanımlayan yeni Türk kavimleri de dâhil oldular (Artamonov 1962: 17, 132).

Bugün Azerbaycan'da Hazarlarla da ilgili birçok yer adı bulunmaktadır. Hazarların Azerbaycan'da esas yerleşim yerlerinden olan Gabele bölgesindeki Hezre köyünün eski kabristanlığında Hazarlara ait altı köşeli yıldız tasvirli kadim baştaşları (mezar taşları) hâlâ mevcuttur. Hazarbilimci araştırmacılar farklı dinlerin sembol ve süslemelerinde rastlanan altı köşeli yıldız işaretini, Hazarların geleneksel süslemeler ve sanat simgeleri ile ilgili görmektedirler (Esedov, 2018: 87). Ayrıca Hezre toponimi de Hazarların izlerini taşımaktadır. Hazarlar VII. yüzyılda Kafkasya Albaniyasının Gabele bölgesinde yerleşerek siyasî nüfuzlarını bütün güney Kafkasya'ya yaymakta idi. Hazarların bu süreci Albaniya Tarihi'nde geniş yer almıştır (Kalankatuklu 1993: 127). Albaniya âli ruhanîsi Viro'nun ülkeyi Hun baskın ve talanlarından korumak için Hun şahzadesi Şad'a *Biz sənin atanın və sənin bəndələrinin* ifadesinden Albaniyanın bu süreçte Hazarların hakimiyeti

altında olduğu anlaşılır (Kalankatuklu 1993: 182) IX. yüzyıl Arap tarihçisi Al Balazuri, Kafkasya Albaniyasına V. yüzyıla dek başkentlik eden Gabele'yi Hazar olarak anıyor (Memmedova 1993:86). Azerbaycan'ın Lerik bölgesindeki Xezeryaylaq, Ordubad bölgesindeki Xezeryurd, Füzuli bölgesindeki Xezerdag, Laçın bölgesinde Xezeller, Gabele bölgesinde Hezre köyü gibi birçok yer adı da Hazarların izlerini taşımaktadır. Şabran, Bulqarçay gibi yer ve akarsu adları da Hazar ve Sabirlerle ilgilidir. Gabele yakınlarındaki Selbir adı da Sabir etnonimiyle ilgilidir. Bu yerleşim yerlerinin her biri Derbent boğazının geçtiği -Hun-Hazar kavimlerinin Azerbaycan'a yayıldığı- Hazar sahili boyunca Mugan düzününe kadar olan bölgede bulunmaktadır.

Albaniya Tarihi'nde İsmi Geçen Eski Türk Kavim Yer ve Şahıs Adları, Askerî Rütbeler

Alban Tarihi'nde Hunan, Gor, Kazan, Manas, Alp, Qonaq, Mete, *Tangrıxan, Tarxan* gibi birçok eski Türk şahıs adlarına (Kalankatuklu 1993: 35, 66, 95, 191, 162) aynı zamanda *avçi, çopçi³* (türkçeye) *çataq* (ormanlıq), *gögyar* (yıldırım), *tangrı, Onogur/Hunogur, Barsil, Bulgar, Hazar, Hun, Türkestan, Honastan*, gibi kimi birçok eski Türk kelimeleri, kavim adları; *tarkan* (çapar, elçi), *turkan* (karakol, nöbetçi), *tudun* (Hun və Xəzərlərdə yüksək subay rütbesi, vekil), *İltekın, Alp İlitver, Çorpan/Çolpan, Türkan, elteber, eltegin, şad/şat, xaqan, cebğu /yabğu*, gibi birçok kadim Türk askerî rütbelere de bahsediliyor (Kalankatuklu 1993:160, 162, 182, 191). Görünüşe göre yazar Hun komutanlarının isimlerini bilmiyordu, bu yüzden onlara askerî rütbeleriyle hitap etmekteydi. Ayrıca Hunlarda hükümdarlara adlarıyla değil unvanlarıyla hitap etmek geleneği olduğu için kaynakta Hun hükümdarlarının adı değil unvanları geçmektedir.

Kalankatuklu, Hazar Hakanlığı'ndaki *Cebu(Cabğu)* rütbesinden bahsederken *Cabğu*'nun, Kuzey (Hazar) hakanından sonra birinci şahıs olduğunu belirtmektedir. Eserde, Cebu Hakan "Hunların hükümdarı", "Şimal çarının halefi", " çarlığın Cebu Xaqan adlı ikinci adamı" olarak adlandırılmaktadır (Kalankatuklu 1993: 104,160). Kaynakta *Cebu (Cabğu)* şeklini alan *Yabgu*, en eski Türk askerî rütbelere biridir. Büyük Hun İmparatorluğu'nda saray soyluları arasından seçilen Yabgu, hakandan sonra ilk önemli kişidir.

Kaynakta *Cebu(Cabğu)* unvanının yanı sıra *şad/şat* unvanından da bahsedilmektedir. Kalankatuklu Hun şahzadesi için "Şimal çarının xələfi", "Hazarların bala kartalı Şad", "Şimal çarının xəzərlər arasında, knyazlıq rütbesinə görə şad adlanan qardaşı oğlu" gibi ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Şad; hakanın halefidir ve hakanın halefine verilen şehzade unvanıdır. (Kalankatuklu1993:160, 161). Kaynaktan ayrıca *şad* unvanının son kullanım süresini ve bu dönemde meydana gelen olayları da izlemek mümkündür. Kalankatuklu İran şahı III Ardashir'in saltanatının ikinci yılında⁴ meydana gelen olaylardan bahsederken Cebu Hakan'ın oğlu Şada, kendisine baskın hakkında bilgi vererek yüksek mevkisini kaybettiğini ve veliahdını korumaya çalıştığını yazıyor (Kalankatuklu 1993:194). Biliniyor ki, VII. yüzyılın sonundan itibaren Hunlar, Hazarların himayesini kabul ettiler ve elteber unvanını almaya başladılar. Türk Hazar hakanlıklarında yüksek âyanlara ait bir unvan olarak bilinen *elteber* mansıbına, VII. yüzyıla ait abidelerde rast gelinmektedir (Кляшторный 2000: 123; Малов 1951: 31, 42; Кляшторный а., 2000:159.) Hazarlar bu unvanı onların vassallığını kabul eden Hun hanlarına vermekteydiler. Kalankatuklu'nun eserinde de bu olaylardan sonra *İlituer mansebi, Hunların büyük hanı Alp İlituer ifadeleri kullanılmıştır* (Kalankatuklu 1993: 265). Böylece kaynakta Hazarların *himayesini* kabul ederek özerlik almış Hun hükümdarlarının VII. yüzyılın sonlarına doğru elteber (önder) unvanı taşıdığını ve

hunların komutanı və büyük prens Alp İlituer olarak adı geçen Kafkas Hunlarından olan Alpin Hazar birliğinin ilk elteberi olduğu da anlaşılır (Kalankatuklu 1993: 249).

Eski Türk devletlerinde hakanın veliahtlarının taşıdığı şehzade unvanlarından olan *İl-tigin*, *Zer-tegin* unvanları da Albaniya Tarihi'nde yer almıştır. Eserde ayrıca, *askeri rütbe olarak Çorpan Tarkan, AvcıTarkan, Tudun, Türkan* gibi isimler de geçmektedir (Kalankatuklu 1993: 162,184,191). Kaynak, Hunların görüşmeler için Albaniya'ya Hursan Zertegin'i (Xursan toprağının tegini/shəhzadəsi, canişini) gönderdiğinden bahsetmektedir (Kalankatuklu 1993:268). Kaynakta geçen "*Şahzade qoşunlarına tudun adlanan öz vəkəllərini.. göndərdi*" ifadesinden de belli olduğu gibi *Tudun* vergiyi hakana ulaştırarak vekildir (Kalankatuklu,1993:184). Hakan soyundan olan Tudun ülkede vergi toplama işine nezaret etmektedir.

Kaynakta "*tarkan rütbesi olan Avçı*" isimli hun zadeganından bahsedilmektedir (Kalankatuklu 1993:274). *Avcı Tarkan*, Azerbaycan folklor geleneklerine has bir ifadedir. Örneğin; Azerbaycan masallarından hem masalın hem kahramanın adı olan "Ovçu Pirim" karakteri bilinmektedir.

Eserde ismi geçen Türk kökenli kavim, şahıs ve yer adları daha sonraki dönemlerin Türk anıtlarında da kaydedilmiştir. Mesela V. yüzyılda Gabele yüksek ruhanisi olan Manas, keşiş Mete (Kalankatuklu,1993: 66) ortak Türk kültürünün eseri olan "Manas" ve "Kitab-ı Dede Korkut"un kahramanlarını akla getirmektedir. Kaynakta Eski Hun mitolojisini yansıtan tanrısal varlık *Tengrihan* ise Kül-Tigin abidesinde "*yüce Gök Tanrı*" olarak geçmektedir. Yine eserde hem şahıs adı hem askerî unvan olarak kullanılan *Tarkan* yüksek unvan (*bey*) manasında Kül-Tigin abidesinde, Kaşgarlı Mahmud'un lügatinde ve IX. yüzyılda Babek'in silahdaşlarından birinin ismi olarak da karşımıza çıkmaktadır. *Şad, yabgu, elteber* terimlerine de VIII. yüzyıl Orhun Yazıtları'nda ve Çin kaynaklarında rastlanmaktadır (Кляшторный 2000:123; Celilov 2006:66). *Avçı* (avcı), *el* (il, ülke, halk), *gekyar/kuar* (yıldırım), *tengri* (Tanrı, ilah), *gonag* (konuk, misafir) gibi eski Türkçe kelimeler Azerbaycan Türkçesi'nde günümüzde de kullanılmaktadır.

Albaniya Tarihi'nde Geçen Eski Hun Geleneklerinin Azerbaycan Mitolojisindeki Yansımaları.

Albaniya Tarihi'nde Azerbaycan'a yayılan eski Türk boylarının merasim ayinleri, âdet-ananeleri ve inançlarından da bahsedilmektedir. Kalankatuklu; Hunların *Tengrihan*, *Kuar* ilahlarına, bilinmez yollar ilahına, yüksek ve bol yapraklı *meşe* ağaçlarına tapındığını; ateşe, suya saygı göstermekte olduğunu yazmaktadır.

Dünya ağacı inancı bütün Türk boylarının en kutsal inançlarından. Müellif, bu inançla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir: *Hunlar kutsal ormanlarda uzun/yüksek ve bol yapraklı meşe ağacını bütün diğer ağaçların anası sayarlar ve tapınırlardı. Dökülen yapraklarını veya kurumuş dallarını alıp ihtiyacı için kullananların ağaç tarafından cezalandırılacağına inanırlardı* (Kalankatuklu 1993:267). Hunların bu inançları bugün Azerbaycan'da özellikle de Gabele-Oğuz bölgesinde hâlâ canlılığını korumaktadır. XIX. yüzyılda yaşamış olan Bejanov, Oğuz bölgesinde kutsal kabul edilen kadim bir meşe ağacının altında ateş yakılarak kurban kesme geleneğinin olduğunu; hiç kimsenin ağacı değil yeşil, kurumuş dalını bile kırmaya cesaret edemediğini, kurumuş dallarını ağacın dibine yığarak ancak kurban kesme törenlerinde istifade ettiklerini yazmaktadır (Bejanov 1892:256).

Kaynakta "Hunların tüm ağaçların anası saydıkları meşe ağaçlarına at kurban ettiği, onun kanını yapraklarına serptikleri, kellesini ve derisini ise dallarına astıkları, bu ağaca kurtarıcı, hayatveren ve tüm nimetleri bahşeden olarak tapınma geleneğinden" bahsedilir (Kalankatuklu 1993: 266). Araştırmalarımız, Hun geleneğinin Azerbaycan halk

inançlarında hâlâ canlı olduğunu tespit etmiştir. XIX.-XX. yüzyılların başına kadar, ağaçlara kurban kesilerek kanının yapraklarına çilenmesi, başını ve derisini dallarından asma geleneği Azerbaycan'ın Gence, Lenkeran, Gabele gibi birçok bölgesinde mevcut olmuştur (Yampolskiy 1962:24-25, 40). Günümüzde de Azerbaycan'ın Gabele bölgesinin Dizaqlı, Nic köylerinde etnografik keşif gezisinde köy halkının *Gomrat*, *Toyuq piri*, *Sarıluq piri* gibi inanç yerlerinde bu eski Hun geleneğini aynı şekilde yaşattığını tespit ettik (Paşayeva 2019:36). Gabele'nin Nic köyünde "Toyuq piri" denilen ziyaret yerinde, kesilen tavuk veya horozun başı ve ayaklarını yüksek ağaçlara asma geleneği vardır. Araştırmalar tavuğun Oğuz kabilelerinin zoomorfik totemlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır (Seyidov 1983:32). Oğuz boyları aksungur, şahin gibi bazı yırtıcı kuşları ongun (totem) olarak seçmişlerdir. Albanlarda da Hun kavimlerinde olduğu gibi kuşlar kutsal ongun sayılmıştır. Kuş tasvirleri (özellikle de birbiriyile yüz yüze/mütenazır şeklindeki tavus kuşu), bazen de bu kuşlar arasında bulunan dünya ağacının tasviri, eski Alban abideleri için de karakteristiktir.

Albaniya Tarihi'nde Hunların Güneşin şerefine Tanrı'ya at kesip kurban vermesi geleneği de bugün Azerbaycan mitolojisinde kendine has bir şekilde devam etmektedir (Kalankatuklu 1993: 257). Hunların güneşe tapınarak at kurban etmesi ritüeli Azerbaycan mitolojisinde at, güneşle özdeşleştirilerek yaşatılır. Bu inancın izleri, günümüzde Azerbaycan'ın Quba, Gabele gibi birçok bölgelerinde görülmektedir. Etnografik keşif gezimiz esnasında Gabele'nin Hezre (Hezeri) köyünde, Quba'nın Budug köyünde eski mezarlıklarda at ile güneşin birlikte tasvir edildiği eski mezar taşlarına rastladık (Paşayeva 2019:20). Albaniya Tarihi'nden Hun ve Hazarların güneşe ve aya tapındıkları; "Atam Cebu Hakanın Güneşine and içerim" ifadesinden güneşe yemin ettikleri anlaşılıyor (Kalankatuklu 1993: 182). Azerbaycan halk inançlarında aya ve güneşe and içme geleneği hâlâ yaşamaktadır. Günümüzde, aya bakarak salavat getirmek, aydan uzun ömür dilemek, özellikle de, Gabele bölgesinde çocuğu olmayan kadını ay ışığında akarsudan geçirmek, pazar günleri ailece güneşi karşılamak gibi ay ve güneşe tapınmayla ilgili birçok ayin icra edilmektedir. Bölgenin Nic köyünde yaşayan eski Alban kavimlerinin varislerinden olan Udiler'de ölen biri için "*Allah onu ay eylesin*" ifadesi kullanılmaktadır.

Albaniya Tarihi'nde Hunlar ara sıra, *kafaları traş edilmiş ve uzun saçlılar veya hürüksaklayan halk olarak da* ifade edilmektedir (Kalankatuklu 1993:160). Hun tarzı olarak kabul edilmiş, saçların ön taraftan geriye şakaklara kadar kesilerek arka kısımlarının uzatılmasının, saç sahibini Tanrı'nın her an görüp gözettiğine ve koruduğuna inanıldığı bu eski Hun geleneği, Azerbaycan'ın Quba, Gabele gibi bölgelerinde günümüzde de yaşamaktadır. Qubanın Hınalık, Gabelenin Dızaklı, Nic gibi köylerinde tespit ettiğimiz erkek çocuğunu nazar değmesinden korumak için saçlarının yandan arkaya kadar kazıtılarak üstte kalan kısmının uzatılarak örülmesi, uzatılan saçın sadece Gomrad dağında özel bir ayinle kesilmesi geleneği hâlâ canlılığını korumaktadır (Paşayeva 2019:36). Böyle saçı uzatılan erkek çocuğuna herkes dikkatle ve saygıyla yaklaşmakta ve incitmemeye çalışmaktadır. Tespitimize göre, daha çok Udiler, Hınalıklılar gibi Azerbaycan'ın eski Alban kökenli etnik grupları arasında rastlanan bu geleneğe göre yedi yaşına gelen çocuğun saç örgüsü özel bir ayinle Gabele bölgesindeki Gomrat Piri'nde kesilir. Türk dünyası halk inançlarının önemli araştırmacısı Yaşar Kalafat, bu geleneğin Türkistan Türkleri, Irak Türkmenleri gibi birçok Türk boyu arasında olduğu kadar Anadolu'da da yaygın olduğunu yazmaktadır (Kalafat 2005; Kalafat 2007:120). Uygurlarda da , erkek çocuklara has "Niyaz saç" denen kuyruk saç bırakma âdeti vardır (Tanrıdaglı 2000:51).

Albaniya Tarihi'nde Hunların ateşe ve suya da kurban adamasından, yollar ilahına tapındığından bahsedilmesi (Kalankatuklu 1993: 258,263) Orta Çağ'da Azerbaycan'da Uğur tanrısına inanıldığını göstermektedir. Bu inancın izini bugün Azerbaycan'da yola çıkan birine söylenen "uğuruna hayır" ifadesinde de görmek mümkündür. "Uğuruna hayır" ifadesi Türkiye yörelerinde de kullanılmaktadır. Zonguldak Korucuk köyündeki bir geleneğe göre, önden giden birine, arkadan süratli gelip yetişen kişi selamlaşmadan sonra "uğurlar olsun" der, öndeki de "uğurun hayır olsun" der. Arkadan yetişip gelen bu konuşmadan sonra genellikle öndekini geçip gider, öne geçmiş olur⁵.

Kalankatuklu, Hunların *Kuar/Gekyar* (yıldırım) tanrısına da tapınmasından bahsederek "Bir yıldırım gök gürlmesiyle birlikte insan veya hayvanı çarpıp öldürürse, bunu, Kuar tanrısına adanmış kurban olduğunu kabul ettiklerini ve bu sebeple de ona tapındıklarını" yazmaktadır (Kalankatuklu 1993: 263). Bu inancın izlerine günümüzde Azerbaycan'da, Guba'nın Hınalık köyünde rastlamaktayız. Alban tayfalarının varislerinden olan Hınalıklılar halk inançlarına göre, insanları vakitsiz ölümden, yıldırım çarpmasından koruyan "baba kolu" taşı, yıldırımdan oluşmuştur. Köy halkı, "baba kolu" taşının gökten düştüğüne, "gökten uzanan mukaddes kol" olduğuna inanarak kutsal kabul eder ve koruyucu gücüne inandığı bu taşın her evde olmasını gerekli görür.

Azerbaycan'ın Yas Geleneklerinde Eski Türk Yuğ Törenlerinin İzleri

Kalankatuklu'nun eserinde eski Azerbaycan kavimlerinin yas törenleri hakkında pek çok bilgi yer almaktadır. Azerbaycan hükümdarı Cavaşir'in ölümü üzerine tertip olunan bir yuğ töreninde keder ve gamla etraftakileri ağlatan özel yuğcu/ağıtçıların varlığından söz edilen eserde; dönemin şairi Devdek'in, hükümdarın ölümüne adanmış, ağıt üslubundaki şiiri bunun bir örneğidir (Kalankatuklu 1993:241). Ayrıca eserden, V. yüzyılda Albaniya'daki defin törenlerinde eski yuğ ayinlerinden kalma ağlaşma ve ağıtçı âdetinin, ağıtçıların birlikte halkın Türkeçare/halk hekimleri olarak bilinen *çöpçüler⁶'e gitme geleneginin* olduğu anlaşılır (Kalankatuklu 1993:124, 257). Günümüzde Azerbaycan'da bu eski Türk gelenekleri bütün canlılığıyla yaşamakta, ağıtçı geleneği, çocukların boğazına kaçan çöp, çekirdek gibi nesnelere çıkararak *çöpçü kadınlar* hâlâ rağbet görmektedir.

Albaniya Tarihi'nde Hunların defin merasimlerinde büyük insan gruplarının birbiriyle yarıştığı, güreştiği, farklı oyunlar ve at yarışları yaptığını dair bilgiler de mevcuttur (Kalankatuklu 1993: 258) Alban soylarından olan Udiler ve Gebele ilçesinin Nic köyünde geçmişte eski bir mezarlık yeri olan "Bulun Ocağı"nda bu geleneği ayin şeklinde icra ederlerdi; bu eski mezarlıkta at yarışları yapar, raks eder, oyunlar oynarlardı (Yampolskiy 1962:24-25). Görüldüğü gibi, Hun defin gelenekleri Udi törenlerinde olduğu gibi korunmuştur.

Sonuç

Musa Kalankatuklu'nun "Albaniya Tarihi" adlı eserinin incelenmesi ile Orta Çağ'ın başlarında eski Türk kavimlerinin Azerbaycan topraklarına ilk gelişlerinden itibaren yerleşmesi ve sadece Azerbaycan'ın değil, bu topraklarda yaşayan bütün Kafkas halklarının dillerinde ve geleneklerinde güçlü iz bıraktığını gösteren önemli bir kaynak olduğu sonucuna varılmıştır. Hun Azerbaycan etno-kültür ve dil ilişkilerinin tarihinin çok eskilere dayandığını gösteren eserden, Azerbaycan Türkçesi'nin, V.-VII. yüzyıllarda genel iletişim dili olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Kafkasya ve Türk dillerinin karşılıklı ilişkilerinde eski Türk dilinin unsurlarının korunması, Orta Çağ'ın başlarında Kafkasya'nın bütün halkları için genel anlaşma dili olma ihtimalini daha da güçlendirmektedir. Eserde anlatılan eski Türk geleneklerinin izlerinin bugün sadece Azerbaycan dilinde, inanç ve geleneklerinde değil, Kafkas dilli Udi, Hınalık, Buduk gibi

Alban kökenli kavimlerin dillerinde ve geleneklerinde de korunuyor olması, Azerbaycan'da eski çağlardan -kavkasya Albaniyası döneminden günümüze dek bir arada yaşayan halkların ortak geleneklerini ve güçlü etnogenetik bağlarını da ortaya koymaktadır.

NOTLAR

1. Udiler, antik kaynaklarda Strabon'un da bahsettiği kadim Alban kavimlerindenir. Herodot, Strabon, Büyük Plini, Ptolomey gibi Yunan ve Roma tarihçileri, ayrıca Kalankatuklu da eserinde bu kavim hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Günümüzde Azerbaycan'ın Gabele ilçesinin Nic köyünde ve Oguz ilçesinde yaşamaktadırlar.
2. Eserde adı geçen Balasagun toponimi kaynaklarda Paytakaran, Caspiana (Yunan-Roma kaynaklarında), Balasakan/Balaskan (Farsça ve Arapça kaynaklarda) olarak da belirtilmiştir. Bu toponim, Orta Çağ'ın başlarında Kavkasya Albaniyasındaki illerden birinin adıydı ve Azerbaycan'ın Mugan-Mil bölgesini kapsıyordu.
3. Çöpçü: Çocukların boğazından çöp, çekirdek çıkaran ara hekimi.
4. İran Şah Ardeşir'in saltanatının ikinci yılı 629'da başladı ve 630'da o öldürüldü.
5. Bu bilgi için Sayın Prof. Dr. Şahin Köktürk'e teşekkür ediyoruz.
6. Çocukların boğazından çöp, çekirdek çıkaran ara hekimi.

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

- Aliyev, K.Q. K voprosu ob istochnikax i literature po istorii Drevney Kavkazskoy Albanii / Cbornik«Voprosi istorii Kavkazskoy Albanii» Baku: İzdatelstva Akademii Nauk Azerbaydjanskoj SSR, 1962.
- Artamonov, M.İ. İstoriya Xazar, Pod redaksiey i s primeçaniyami Lev Nikolayevič Qumileva. Leninqrاد: İzdatelstva Qosudarstvennoqo Ermitaja, 1962.
- Bunyadov, Z.M. Azerbaycan VII-IX vv. İzbrannie soçineniya v trex tomax. Rabotı po istorii i istoçnikovedeniyu Azerbaycana i Arabskoqo Xalifata. İtom, Baku: Elm, 1989.
- Bagırzade, C. "Tarihı Kendin ızı ile ve ya Kaqankat seherinin tarihı-arkeoloji tedqiqı". Tarih ve onun problemleri 9 (2011): 221-226.
- Barxudaryans, Makar. Arsak.1895. Arxiv Akademii Nauk İnstituta İstorii Azerbaycanskoj SSR, inventar N1622, 2010.
- Bejanov, M. Kratkie svedeniya o sele Vartaşen i eqo jityax. Sbornik Materialov dlya Opisaniya Mestnostey i Plemen Kavkaza, vıpusk.14. otdel 1, Tiflis:İzdanie Upravleniya Kavkazskoqo Uçebnoqo Okruqa, 1892.
- Celilov Firudin. Azer halkı, Seçme yazılar. Bakı:Çaşıoqlu neşriyyatı,2006.
- Dastani-Əhməd Hərəmi, Bakı: Gənclik neşriyyatı, 1978.
- Djafarov, Y.R. Qunni i Azerbaydjan. Baku: Azərneşr, 1993
- Esedov, Ferda. Xezerler ve Azerbaycan, Bakı: Elm ve Tehsil neşriyyatı, 2018.
- Gukasyan, Voroşil. Qafqaz Albaniyası (tarihi-filoloji etüdlər.) Bakı: Öyrətmən neşriyyatı, 1993.
- Gukasyan, Voroşil. "Udi ve Azerbaycan dillerinin qarşılıqlı əlaqələrinə dair". Azerbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Xəbərləri dergisi. Edebiyyat, Dil, İncəsənət seriyası 3(1966) : 70-78.
- Gukasyan, Voroşil. "Ob odnoy drevnetyurkskoj pismennosti". Sovetskaya tyurkologiya, Akademiya Nauk SSSR, Akademiya Nauk Azerbaycanskoj SSR. 5 (1981) :76-84
- Karatay, Osman. "Suvarlar: Doğu Avrupa'nın Esrarengiz Kavmi". Türk Dünyası Əncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, Cilt: X, Sayı 1, Sayfa: 99-116, İZMİR 2010
- Kalafat, Y. Balkanlardan Uluğ türküstana Türk Xalq İnancları. II,*Ankara:Berikan yayınları*, 2007.
- Kalafat, Y. Doğu Anadoluda Eski Türk İnanclarının izleri. *Berikan yayınları*, Ankara.2005
- Kitabi-Dede Qorqud, Esil ve sadeleşdirilmiş metnler. Bakı: Önder neşriyyat, 2004
- Kalankatuklu, Moisey. AlbaniyaTarihi (çev. Ziya Bunyadov). Bakı:Avraasiya press, 2006
- Klyaştorniy, S.Q. "Narod Asparuxa qunni Kavkaza i drevnetyurkskiy Olimp". /Drevneyşie qosudarstva Vostoçnoy Evropı. Moskva: Nauka, 2000
- Klyaştorniy, S.Q., Sultanov, T.İ. Qosudarstva i narodi Evraziyskix stepey.Drevnost i Srednevekovye. Sanktpeterburq: Orientalia, 2000.
- Memmedova, Feride. Azerbaycanın (Albaniyanın) siyasi tarihi ve tarihi coğrafiyası. Bakı: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1993.
- Mamedova, Farida. Kavkazskaya Albaniya i albanı. Baku: Sentr issledovaniy Kavkazskoy Albanii, 2005.

- Mamedova, Farida “İstoriya alban” Moiseya Kalankatukskoqo kak istoçnik po obşestvennomu stroyu rannesrednevekovuyu Albanii. Baku: İzdatelstvo Elm,1977
- Malov, S. E. Pamyatniki drevnetyurkskoy pismennosti. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1951.
- Paşayeva, Mehebbet. Azərbaycanın multikultural mühitində tolerantlığın modeli kimi udilərin dini-mədəni irsinin tarixi-etnoqrafik tədqiqi. Yekun hesabat 2019 [http://www.sdf.gov.az/ development/uploads/ grantlar_uzre_meqale_eif-ketpl-2015-1-25/hesabatlar/54_yekun_hesabat.pdf](http://www.sdf.gov.az/development/uploads/grantlar_uzre_meqale_eif-ketpl-2015-1-25/hesabatlar/54_yekun_hesabat.pdf).
- Piriyev, Vaqif. Azərbaycanın tarixi-siyasi coğrafiyası. Bakı: Müəllim nəşriyyatı, 2006
- Piqulevskaya, N. V. Sırıyskie istoçniki po istorii narodov SSSR. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1941
- Radlov, B.B. Opiť slovary turetskix nareçiy tom 3, Sanktpeterburq: tipografiya İmperskoy Akadamii Nauk, 1905
- Seyidov, M. Azərbaycan mifik tefekkürünün qaynaqları, Bakı: Yazıçı, 1983
- Tanrıdağlı, Gülzadə “Uygur Kültüründe Saç Örgüleri ve Anlamları”. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 14(2000) :47-53. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/32727>
- Yampolskiy Z.İ. Drevnyaya Albaniya III—I vv. do n.e. Baku:İzdatelstvo Akademiya Nauk Azerbaydjanskoy SSR. 1962

TÜRK KÜLTÜREL MİRASININ CEZAYİR HALKININ KOLEKTİF BELLEĞİNDEKİ YERİ VE CEZAYİRLİ YAZARLARIN GÖZÜNDEN OSMANLI/TÜRK KÜLTÜRÜ İMGESİ*

The Place of The Turkish Cultural Heritage In The Collective Memory of Algerian Society and The Imagery of Ottoman/Turkish Culture Through the Eyes of Algerian Writers

Dr. Ayşe TOMAT YILMAZ**

ÖZ

Varlıklarını sürdürdükleri tarihi süreçte, komşuluk yaptıkları ve sosyal, siyasal, kültürel ve dini bakımdan iletişim kurdukları toplumları derinden etkileyen Türklerle ilgili olarak dünyadaki farklı kültürlerle sahip farklı insan toplulukları arasında hem olumlu hem de olumsuz birçok imge bulunmaktadır. Kimi toplumlar tarafından “savaşçı”, “yiğit” “cesur” olarak tanımlanan Türkler, kimilerinin gözünde “barbar”, “acımasız” ve “kaba” Doğululardır. Ayrıca, yalnızca Türkler değil, Türk kültürü hakkında da birçok olumlu ve olumsuz yargının meydana getirildiği kuşkusuzdur. Nitekim, Türkler ve Türk kültürü üzerine oluşturulan ve yüzyıllardır süregelen söz konusu imgelerin yazın yapıtlarına da yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle, ülkelerin yazın dünyasında kemikleşen bu imgelere üzerine birçok çalışma yapılmaktadır. Ancak, Frankofon Cezayir Edebiyatında yer alan Osmanlı/Türk kültürü imgesi ile ilgili inceleme yok denecek kadar azdır. Genellikle sömürgecilik tarihi, bağımsızlık savaşı, kültürel çeşitlilik, dilsel sorunlar gibi konuların ele alındığı Frankofon Cezayir Edebiyatında Osmanlı İmparatorluğu’nun yansımaları da görülmektedir. Nitekim, bu çalışma, Nourredine Saadi’nin La Maison de lumière (Işık Evi) adlı yapıtıyla, Fatima Bakhaï’nin Dounia adlı yapıtında yer alan Osmanlı/Türk kültürü izlerini Daniel-Henri Pageaux’nun imgebilim çözümlemesi bağlamında irdelemeyi amaçlar. Söz konusu çalışmada, 1516-1830 yılları arasında Cezayir’de egemenlik kuran Osmanlıların/Türklerin ve onların kültürlerinin Cezayir halkının gözünden nasıl görüldüğü sorusuna yanıt aranır. Cezayirlilerin kendi ülkelerindeki Osmanlılar/Türkleri ve kültürlerini benimsemeyi mi yoksa onları ve kültürlerini ötekileştirmeyi mi yeğledikleri ortaya çıkarılır. Bu amaçla, öncelikle genel bir giriş yapılır. Hemen ardından, karşılaştırmalı edebiyatın kültürlerarası boyutunu oluşturan, herhangi bir toplumun ya da ulusun başka bir deyişle ötekinin nasıl görüldüğünü, algılandığını ve anlatıldığını irdeleyen imgebilim kuramı ele alınır. Daniel-Henri Pageaux’nun La littérature générale et comparée (Genel ve Karşılaştırmalı Edebiyat) adlı yapıtında kaleme aldığı ve üç aşamadan oluşan imgebilim çözümlemesi açıklanır. Daha sonra, La Maison de lumière ile Dounia adlı yapıtlarda Osmanlıların/Türklerin ve kültürlerinin Cezayir halkının kolektif belleğindeki yeri irdelenir. Ayrıntılı bir biçimde incelenen yapıtlarda, Osmanlıların/Türklerin gittikleri her yere kültürlerini de götürdükleri böylelikle kültürlerini korudukları görülmür. Osmanlılar/Türkler ve kültürleri hakkında Cezayir halkı tarafından birçok olumlu ve olumsuz imgenin oluşturulduğu açıklanır. Ancak, yapıtlarda yer alan söz konusu imgeler kıyaslandığında, olumlamanın daha ağır bastığı görülür. Ayrıca, Osmanlıların/Türklerin kültürleri aracılığıyla Cezayir halkını derinden etkilediği kuşkusuzdur. Osmanlı İmparatorluğu’nun bölgedeki egemenliğinin üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra kaleme alınan söz konusu yapıtlarda bile Osmanlı/Türk kültürü izlerine rastlanılır. Nitekim, Osmanlıların/Türklerin uzak diyarlarda yer alan Cezayir’e de kendi kültürlerini taşıdıkları ve Cezayir halkı ile aralarında yakın bir ilişki kurdukları sonucuna varılır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı İmparatorluğu, Cezayir, Osmanlı/Türk kültürü imgesi, öteki, imgebilim.

ABSTRACT

There are many positive and negative imageries among different communities around the world concerning Turks who have deeply affected the societies they have communicated socially, politically, culturally and religiously throughout history. While Turks, are defined as “warriors”, “brave”, “courageous” by some societies, they are also regarded as “barbaric”, “cruel” and “rude” Easterners in the eyes of some others. There

* Bu makale, 2019-2021 tarihleri arasında, Lyon ICAR’da (Interactions, Corpus, Apprentissages, Représentations) gerçekleştirilen “Frankofon Edebiyatında Osmanlı İmgesi” başlıklı post-doktora araştırma projesi kapsamında hazırlanmıştır

Geliş tarihi: 07 Temmuz 2020 - Kabul tarihi: 05 Eylül 2021

Tomat Yılmaz, Ayşe. “Türk Kültürel Mirasının Cezayir Halkının Kolektif Belleğindeki Yeri ve Cezayirli Yazarların Gözünden Osmanlı/Türk Kültürü İmgesi” *Millî Folklor* 131 (Güz 2021): 164-175

** Lyon Eğitim Ataşesi, Lyon/Fransa, ayse_tomat@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8631-2854.

is also no doubt that many positive and negative imageries have been created not only about Turks but also about their culture. As a matter of fact, it is inevitable that these imageries created about Turks and their culture that have been going on for centuries, are reflected in the literary works, as well. Therefore, many studies have been carried out concerning these imageries that have settled in the literary world of countries. However, the study of the imagery of Ottoman/Turkish culture in the Francophone Algerian literature is almost nonexistent. The reflections of the Ottoman Empire can also be observed in the Francophone Algerian literature, which generally deals with topics such as colonial history, war of independence, cultural diversity, linguistic issues. As a matter of fact, this study aims to investigate traces of Ottoman/Turkish culture in the novel entitled *La Maison de lumière* of Nourredine Saadi and in the novel entitled *Dounia* of Fatima Bakhaï in the context of imagology of Daniel-Henri Pageaux. In this study, we sought to answer the question of how Algerian people perceive the Ottomans/Turks, who dominated Algeria between 1516-1830. It is revealed whether the Algerians prefer to adopt Ottomans/Turks and their culture in their own country or otherize them. For this purpose, a general introduction is made first. Immediately afterwards, the imagological theory, which forms the intercultural dimension of comparative literature and which investigates how a society or nation, in other words, the Other is looked, perceived and described, is discussed. The imagological theory consisting of three stages, which Daniel-Henri Pageaux addressed in his book entitled *La littérature générale et compare*, is explained. Then, the place of Ottomans/Turks and their culture in the collective memory of the Algerian people in *La Maison de lumière* and in *Dounia* is examined. In the novels, which are investigated in detail, it is seen that Ottomans/Turks take their culture wherever they go and thus they preserve their culture. It is clear that many positive and negative imageries about Ottomans/Turks and their culture have been created by the Algerian people. However, when these imageries in the novels are compared, it is understood that the positives imageries are more than negative ones. It is also undoubted that Ottomans/Turks affect deeply the Algerian people through their culture because, even in the novels, which were written after many years of the reign of the Ottoman Empire in the region, the traces of Ottoman/Turkish culture are found. As a matter of fact, it is concluded that Ottomans/Turks carried their own culture to Algeria, located in a distant region, and established a close relationship with the Algerian people.

Key Words

Ottoman Empire, Algeria, Imagery of the Ottoman/Turk, the other, imagology.

Cezayir'in ufak ufak evleri,
İçindedir ağaları beyleri,
Türkçe bilmez mâni söyler dilleri,
Tunus, Tarabulus, Cezayir!
Cezayir Türküsü

Giriş

Türkler tarih sahnesine çıktıkları günden bugüne, dünyanın birçok bölgesinde kurdukları küçük/büyük devletler vasıtasıyla adlarından ve kültürlerinden yüzyıllarca söz ettirmeyi başarmıştır. Söz konusu devletler arasında, XIII. yüzyılda Osman Gazi tarafından kurulan XX. yüzyıla kadar egemenliğini sürdüren, Balkanlar ve Orta Doğu'nun yanı sıra Kuzey Afrika'ya kadar topraklarını genişleten Osmanlı İmparatorluğu birçok dünya ülkesini derinden etkilemiştir. Bu büyük imparatorluk kuruluşu, yönetimi, politikaları, savaşları, kültürel yönelimleri, gelenekleri ve görenekleri ile birçok araştırmanın konusunu oluşturmuştur.

Dünyada Osmanlı/Türk imgeleri üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, kimi zaman “savaşçı” ve “yiğit” olarak tanımlanan Türklerin, genellikle “barbar”, “yağmacı”, “dinsiz”, “cahil”, “kaba”, “hoşgörüsüz”, “acımasız”, “zalim”, “katil”, “kibirli”, “güvenilmez”, “korkak”, “keyif ehli”, “şehvet ve kadın düşküni” ve “bıyıklı” Doğulular (Güvenç 1995: 283-329) olarak nitelendirildikleri görülmüştür. “Ortaçağ Batı dünyasında oluşan büyük çoğunlukla olumsuz Türk imgesi Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ve geliş-

mesi ile giderek güçlenmiştir” (Alarşlan 2005: 139). XIX. yüzyıla gelindiğinde ise, “Cha-teaubriand, Gautier ve Nerval gibi pek çok Batılı yazar ve seyyah da çoğu zaman hayal gücüyle şekillendirilmiş büyümlü Doğu’ya seyahatler” (Timur Ağıldere 2019: 20) gerçekleştirmişler ve yapıtlarında söz konusu imgeleri sıklıkla kullanmışlardır. Türkler ve Türkler ile ilgili bu imgeler üzerine birçok akademik çalışma bulunmaktadır.

Söz konusu çalışmada da Osmanlı İmparatorluğu’nun Frankofon Cezayir Edebiyatındaki kültürel imgeleri üzerinde durulacaktır. Bu amaçla, Nourredine Saadi’nin *La Maison de lumière (Işık Evi)* adlı yapıtıyla Fatima Bakhâi’nin *Dounia* adlı yapıtı imgebilim bağlamında irdelenecektir. Bu yapıtlarda, 1516-1830 yılları arasında Cezayir’de egemenlik kuran Osmanlı İmparatorluğu’nun bu toplumun kolektif belleğindeki yeri üzerinde durulacak, Cezayirliilerin gözünden Osmanlıların/Türklerin nasıl görüldüğü ve onların kültürlerinin nasıl algılandığı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Cezayir halkının kendi ülkelerindeki Osmanlıların/Türklerin varlığını benimsemeyi mi yoksa onları ötekileştirmeyi mi yeğledikleri gün yüzüne çıkarılacaktır. Nitekim, birçok ülke edebiyatının gerek romanlarında ve öykülerinde gerekse şiirlerinde incelenen Osmanlı/Türk kültürü imgesi, Frankofon Cezayir Edebiyatı’nda yok denecek kadar az ele alındığından, bu çalışmanın kendisinden sonra yapılacak araştırmalara ışık tutması öngörülmektedir.

Kuramsal Yaklaşım: İmgebilim Nedir?

İmgebilim, genellikle yazınsal yapıtlardaki imgeleri incelediğinden, öncelikle imge kavramını açıklamak yerinde olacaktır. İmge “hem entelektüel hem duygusal hem öznel, hem de nesnel öğelerin katıldığı, ferdi ya da müşterek bir tasvir”dir (Rousseau vd. 1994: 95). Başka bir deyişle, imge bireyin duyu organları aracılığıyla algıladığı herhangi bir nesnenin ya da gerçekliğin onun imgeleminde oluşan görüntüsüdür. Bireyin imgeleminde tasarlanan bu imge, yaşamı boyunca biriktirdiği deneyimlerin yanı sıra bağlı bulunduğu toplumun bir ürünüdür. Bu bağlamda, imgenin ortaya çıkmasında, bireyin içinde yaşadığı toplumun ve dönemin büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Herhangi bir yazar “öteki” gerçekliğini doğrudan değil, bağlı bulunduğu grubun ya da toplumun değer yargıları aracılığıyla biçimlendirir (Moura 1999: 186). Bu yolla yazar, toplumunun ideolojik yapısını gün yüzüne çıkarır.

“Benin” “öteki” üzerindeki görüşlerinin dışı vurumu olan “imge belirli bir anda sadece bir kişinin düşünceleri ile oluşan bir olgu olmayıp, imgenin oluşması ve kabul görmesi için uzun yıllar ve toplumsal bir uzlaşma gerekir” (Ulağlı 2018: 45). Bu sürecin sonunda ortaya çıkan imgeler kuşaktan kuşağa aktarılırlar ve yüzyıllar boyu geçerliliklerini sürdürürler. Nitekim, herhangi bir grup, toplum ya da ulus üzerine zaman içinde kalıplaşan olumsuz bir imgenin olumluyla ya da olumlu bir imgenin olumsuzla değiştirilmesi neredeyse olanaksızdır.

İlk kez 1962 yılında Oliver Brachfeld tarafından kullanılan “imagologie” (imgebilim) ise “imge araştırmalarının yöntem, konu, kavramsal örgü, kuramsal çıkarım gibi ilkelerini belirler” (Kula 1992: 17). Kısacası, herhangi bir toplum üzerine oluşturulan stereotiplerin (kalıp imge) irdelenmesidir. “Tarihsel stereotip araştırmaları ve sosyal psikolojiyle akraba” (Aytaç 2019: 117) olan imgebilim, edebiyat, sosyoloji, antropoloji gibi birçok bilim dalıyla da yakın ilişki içindedir, bu nedenle araştırmacılara disiplinlerarası bir çalışma alanı sunar.

İmgebilim çalışmalarında, genellikle yabancı ya da “öteki” üzerine oluşturulan imgeler üzerinde durulur. Bir yazın yapıtından yola çıkılarak yazarın ve içinde bulunduğu toplumun başka bir toplum üzerindeki olumlu ve olumsuz görüşleri belirtilir. Bu imgeler sadece yüzeysel bir biçimde açıklanmaz, onların yaratım süreci ve arkasında yatan nedenleri üzerinde de durulur. Ancak yazın yapıtlarında yer alan bu imgelerin tamamının

tarihsel, sosyolojik ya da politik gerçekliklerin dışı vurumu olmadığı unutulmamalıdır. Yazar bu gerçeklikleri kendi imgeleminde yeniden biçimlendirerek okurlara sunar. “Tarihsel olan yeniden yazılırken imgeselin, sözbilimin süzgecinden geçirilir, yeni unsurlar eklenerek yeni bir kılıfta sunulur” (Aktulum 2015: 10). Bu nedenle, yazın yapıtlarında ortaya çıkan imgelerin gerçeği tam anlamıyla yansıtıp yansıtmadığını belirlemek neredeyse olanaksızdır.

Tzvetan Todorov “ulusların birbirleri hakkındaki yargıları, bize üzerinde konuşulmasının değil, konuşanın bilgisini verir” (Todorov 1989: 32) der. Yazar-anlatıcı-bakan kültür, “ötekinin” tanımını yaparken kendisini ve içinde yaşadığı toplumu da açığa çıkartır. Örneğin, “öteki” kötüyse, “ben” iyidir ya da “bakılan kültür” ilkelse, “bakan kültür” çağdaştır. Kısacası, “imge hem ötekinin hem de kendinin çevirisidir” (Pageaux 1994: 65).

Daniel-Henri Pageaux imgeyi üç aşamada irdelemeyi önerir. Öncelikle, yapıtta kullanılan sözcükler, anahtar (les mots-clés) ve kurgusal (les mots-fantasmés) olarak ikiye ayrılır. Bakan kültürün (ben) bakılan kültürü (öteki) betimlemek amacıyla kullandığı sözcükler anahtar, bakılan kültüre ait olan ve genellikle bakan kültürde yer almayan sözcükler ise kurgusal olarak adlandırılır (Pageaux 1994: 64).

İkinci sırada, bir önceki aşamada belirlenen sözcükler çözümlenir. Ben – anlatıcı – bakan kültür ile öteki – kişi – bakılan kültür arasındaki benzerlikler ve ayrımlar belirlenir. “Ötekinin” kültürü, dini, müziği, giysileri ve mutfağı gibi unsurlar irdelenir. Ayrıca yapıtta anlatılan uzam ve zaman gerçek verilerle karşılaştırılır (Pageaux 1994: 67-68).

Son aşamada, “benin” “ötekini” nasıl algıladığı incelenir. Bakan kültürün bakılan kültürü kendisinden üstün görmesi tutku (manie), onu küçümsemesi ise korku (phobie) olarak tanımlanır. Bakan ve bakılan kültür arasında olumlu yönde karşılıklı bir etkilenmenin olduğu durumlar için dostsever (philie) adlandırması yapılır (Pageaux 1994: 71-72).

La Maison de Lumière

Nourredine Saadi, tarihsel gerçeklikleri kurmaca bir biçimde kaleme aldığı *La maison de lumière* adlı yapıtında, Osmanlı’nın Cezayir’deki son dönemlerinden 1990’lı yıllara kadar ülkesinin yaşadıklarını bir ev üzerinden anlatır. Dayılar Devrinin sonları, Fransız sömürgecilerin ülkeyi ele geçirme girişimleri, yüz otuz iki yıl boyunca devam eden sömürgecilik dönemi, Cezayir Bağımsızlık Savaşı ve bağımsızlığın ardından ülkenin içine düştüğü durum yapıtın arka planını oluştururken, Osmanlılar tarafından “Miroir de la Mer” (Denizin Aynası) olarak adlandırılan, Fransızların ise “Miramar” dedikleri evde yaşananlar yapıtın kurgusunu meydana getirir.

Balıkçıların kıyıya ulaşmak için kendilerine hedef olarak belirledikleri, deniz manzaralı, cennet bahçeli bu ev Cezayir Dayısı’nın Veziri Mehmet Essaidji ben Othman tarafından mimar Dani Martinass’a yaptırılır. Zaman içinde, Cezayir’in tarihi doğrultusunda, evin sahipleri de değişiklik gösterir. Örneğin, Vezir tarafından yaptırılan “Miroir de la Mer”, Fransız işgali sırasında kışla binasına dönüştürülür. Daha sonra, Yahudi bir aile tarafından satın alınır. Dreyfus ve Stavisky Olayları’nın ardından Yahudi aile bölgeyi terk edince, Fransız Albay Saint-Aubin evin yeni sahibi olur.

Söz konusu yapıt, Pageaux’nun imgebilim çözümlemesi bağlamında ele alındığında, öncelikle anahtar ve kurgusal sözcükler üzerinde durulmalıdır. Yazar Osmanlı İmparatorluğu’nu betimlemek amacıyla hem olumlu hem de olumsuz yargılar taşıyan anahtar sözcükler kullanır. Örneğin, genellikle Türklerin kültüründe vazgeçilmez bir yeri olan “eli açık”, “cömert”, “konuksever” gibi nitelikler Vezir Mehmet Essaidji betimlenirken

kullanılır. Vezir kimi zaman da “acımasız”, “zalim” ve “korkak” olarak nitelendirilir. Vezir’in yanı sıra Yeniçerilere yüklenen imgeler de dikkat çekicidir. Çevrelerine büyük korku salan Yeniçeriler “acımasız”, “katil” ve “zalim” olarak betimlenirler.

Bakılan kültürde yer alan kurgusal sözcükler irdelendiğinde, yazarın Osmanlı İmparatorluğu ve kültürü konusunda ayrıntılı bilgiye sahip olduğu açıktır. “Dayı”, “vezir”, “efendi”, “başağa”, “ağa”, “çavuş”, “sipahi”, “yeniçeri”, “yatağan”, “beylik”, “ocak”, “divan”, “sofa”, “Türk hamamı” sıklıkla yinelenen sözcüklerdendir. Yazar, bakılan kültürde yer alan bu sözcükleri ve kültürel imgeye katkılarını büyük bir ustalıklarla kullanır. Böylelikle, yaşamı boyunca bu sözcükleri hiç duymamış olan bir okur bile yapıtı kolaylıkla kavrar.

Ben – anlatıcı – bakan kültür ile öteki – kişi – bakılan kültür arasındaki benzerliklerin ve ayrımların ele alındığı ikinci aşamada, öncelikle uzam konusu üzerinde durulmalıdır. Yapıt, Fas ve Tunus arasında yer alan Cezayir (Algérie) ülkesinin kendisiyle aynı adı taşıyan Cezayir (Alger) kentinde geçer. Fenikeliler tarafından kurulan ve ülkenin en büyük kenti olan Cezayir’in Akdeniz kıyısında büyük bir limanı vardır. Geçmişten günümüze bölgede egemenlik kuran bütün toplumların izlerini taşıyan bu kent, bembeyaz evleri, denize çıkan dar sokakları ile bilinir. Yapıtta Cezayir kentinin bu özellikleri sıklıkla yinelenir. “Beyaz kent” (Saadi 2000: 74,75) adı birçok kez kullanılırken beyaz evler ve onların denize doğru uzanan balkonları (Saadi 2000: 92) ayrıntılı bir biçimde betimlenir. “Şehirler şehri”, “olağanüstü kent” (Saadi 2000: 22) olarak tanımlanan Cezayir, “kulaklarında incileri, boynunda değerli taşlarıyla, duru teninin üzerine beyaz tül giyen bir peri kızı” (Saadi 2000: 23) gibi resmedilir. Nitekim, yazarın anlattığı uzam ile gerçeğinin bir-biri ile örtüştüğü açıktır.

Yapıtta yaklaşık iki yüzyıllık bir dönem kaleme alınmaktadır. Bu uzun süreç içinde, Dayılar Devri’nin sonları anlatılır. Cezayir’deki son Osmanlı Dayısı Hüseyin Paşa’dır. Kendisi bir Kuloğlu¹ olan Hamdan Khodja, Hüseyin Paşa’yı yakından tanıdığını belirtir. İyi bir aileden gelen Paşa’nın birçok konuda bilgi sahibi olduğunu ve Cezayir Ocağı’nda otuz yıldan daha uzun süre farklı görevlerde çalıştığını söyler. Ayrıca, Paşa’nın son derece dürüst ve yardımsever biri olduğunu vurgular (Khodja 1985: 150).

Yapıt boyunca Hussein Dey’den kısaca söz edilir ve onun kişiliği konusunda doğru- dan bilgi verilmez. Ancak yine de Dayı hakkında kimi çıkarımlarda bulunulabilir. Örneğin, Vezir’in evinin yapımında çalışan Cezayirli işçiler ile Sicilyalılar, İtalyanlar, İspanyollar ve Yahudiler arasında sorun yaşanmaz. Birbirlerinin dillerini, dinlerini ya da geleneklerini bilmemelerine karşın, bütün işçiler büyük bir uyum içinde çalışırlar. Bu durum Hussein Dey’in yönettiği toplumda özellikle geleneksel iş ve meslek hayatında farklı kültürlerin iç içe yaşayabildiğinin göstergelerinden biridir. Yapıtın bu bölümü de tarihsel gerçekliklerle örtüşmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Cezayir’de kimi zaman ayaklanmalar ve karışıklıklar çıkmasına karşın, sosyal ve kültürel yaşam genellikle belirli bir düzen içinde geçer (Khodja 1985: 110).

Hamdan Khodja Hüseyin Paşa’yı iyi ve yardımsever biri olarak tanımlar. Hussein Dey’in kişiliği gerçek Paşa ile özdeşleşmektedir çünkü Dey evin yapımı için gelen ve kabilelerine geri dönmek istemeyen herkesin orada kalmasına izin verir. Cezayir’de Osmanlılar ve onların kültürleri ile iç içe yaşamaya devam etmeyi arzulayanların sayısı o kadar fazladır ki kendileri için yaptıkları evlerden yeni bir köy oluşur (Saadi 2000: 63).

Osmanlı İmparatorluğu’nun Cezayir’de olduğu dönem ile ilgili dikkat çeken noktalar- dan biri de Osmanlıların bolluk içinde yaşamalarıdır. Vezir’in yaptırdığı “Miroir de la Mer” bu durumun en belirgin göstergelerindendir. Mehmet Essaıdji, mimardan çam ormanının içinde, yoldan geçenlerin göremeyecekleri yükseklikte, Topkapı Sarayı’ndaki

gibi bakır kabara kapıları ve Dayı'nın kabul salonundakine benzer vitray pencere odaları olan, baktığında kendisine İstanbul'u anımsatacak asma ve yasemin kaplı denize karşı avlulu bir ev yapmasını ister (Saadi 2000: 19). Vezir, Osmanlı/Türk mimarisinin önemli özelliklerinin de belirginleştiği bu evde geleneksel/modern bir mimarlık şaheseri meydana getirmek için bütün olanakları zorlar. Böylesine görkemli bir evin yapımında sayısız işçi çalıştırılır. Arı gibi durmaksızın çalışan bu işçiler ve Vezir'in yapılmakta olan evi, uzaktan bakıldığında olağanüstü büyüklükte bir cami şantiyesini anımsatır (Saadi 2000: 48). Vezir'in görenleri geleneksel Türk mimarisi ve güzelliğiyle etkileyen evi, Osmanlıların Cezayir'de varislik içinde yaşadıklarını ve kendi geleneklerini, yaşam biçimlerini, sanatlarını Cezayir'e de taşıdıklarını kanıtlar niteliktedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1800'lü yıllarda içine düştüğü sarsıntılı sürecin etkileri Cezayir'e de yansır ve bölgede vergiler arttırılır. Söz konusu duruma yapıtta da dikkat çekilir. Ağır vergiler ve kıtlık yüzünden kimi aşiretler ayaklanır ama bu başkaldırlar Ocak tarafından bastırılır (Saadi 2000: 62). İmparatorluğun kan kaybetmeye başladığının göstergelerinden biri de Hristiyan tehditlerini azaltmak için ellerindeki esirleri serbest bırakmaları ve gemileri iade etmeleridir (Saadi 2000: 62). Yapıtta kaleme alınan dönem ile tarihsel gerçeklikler kıyaslandığında, tıpkı uzamda olduğu gibi zamanın da gerçeğe bağdaştığı söylenebilir.

Türk kültürel mirasının Cezayir halkının kolektif belleğindeki yerini açıklamak amacıyla, uzam ve zamanın ardından, Vezir irdelenmelidir. Vezirin dikkat çeken en önemli niteliklerinden biri dindarlığı ve Türk kültür ve geleneklerini Cezayir'de sürdürmesidir. Yapıtın ilk sayfalarında belirtilen bu durum birkaç kez yinelenir. Mehmet Essaidji, mimara “yaşamımdaki bir zorluğu çözmek amacıyla, Allah'a bana bir rüya göndermesi için dua ettiğim istihare sırasında bu evi gördüm” (Saadi 2000: 21) diye anlatır. Bu duruma verilebilecek örneklerden biri de Vezir'in eve cuma günü taşınmasıdır (Saadi 2000: 54); cuma Müslümanlar için kutsal bir gündür. Vezir, evine gelir gelmez yapım aşamasında çalışan işçilere seslenir ve “biz bir konutu kurban kanı olmadan açmayız. Bu gece herkes için et olacak” (Saadi 2000: 55) der. Vezir'in karşılaştığı engellerden kurtulmak amacıyla Allah'a sığınması, dua etmesi, istihareye yatması, evine taşınmak için cuma gününü seçmesi ve yedi tane koyun kurban etmesi onun güçlü bir inancının olduğunu gösterirken, Osmanlıların/Türklerin gittikleri her yerde kültürlerini de koruduklarını simgeler.

Vezir'e yüklenen olumlu özelliklerden bir diğeri de onun iyilikseverliğidir. “Miroir de la Mer”in yapımında çalışabilmek amacıyla, dağ köylerinden oğlu Rabah ile birlikte gelen El Mokhtar Ouakli, kazı yaptıkları bir sırada Kartacalılar Dönemi'nden kalan bir taşın altında ezilerek yaşamını yitirir ve evin yanındaki palmye ağacının altına gömülür. Vezir, Rabah'a “Tanrı'nın merhameti ve bağışlayıcılığı ölen babanın ruhunu korusun. Allahu ekber” (Saadi 2000: 39) diyerek bu duruma çok üzüldüğünü belirtir. Ayrıca, evin yapımı bittikten sonra, bakım işleri ile ilgilenen görevliler arasında Rabah'ın da kalmasını onaylar (Saadi 2000: 57).

Vezir'in dikkat çeken bir diğer olumlu özelliği ise cömertliğidir. Örneğin, Vezir işçilere emeklerinin karşılığını kendisi ödemek ister ve her bir işçinin parasını tek tek verir (Saadi 2000: 39). Üstelik, onlar için düzenlediği şölende asla cimrilik etmez (Saadi 2000: 55). Yazarın Vezir, Dayı, Osmanlı İmparatorluğu ve dolayısıyla Türk kültürü ile ilgili yaptığı bütün bu olumlamalar Pageaux'nun tutku (manic) olarak adlandırdığı durumun göstergelerindedir.

Giriş bölümünde belirtilen dünya genelinde Türklere yönelik oluşturulan olumsuz imgelerden birkaçı Vezir'de de göze çarpar. Bunlar arasında, onun güvenilmez, zalim ve

acımasız biri olması yer alır. Bu durumun en belirgin göstergelerinden biri Vezir ile mimar Dani Martinass arasında yaşananlardır. Vezir ev ile ilgili ayrıntıları mimara açıklarken şöyle der: “Evin tonozlarını deniz ile birleştiren ve sadece senin bileceğin bir geçit, tünel inşa edeceksin. Bir önlem... Sürekli isyan eden bir ülkenin efendileri olduğumuzu hiçbir zaman unutmayalım” (Saadi 2000: 20-21).

Mimar, Vezir’in buyruğunu yerine getirir. Evin yapımı bittiğinde Vezir, “çalışmanın mükemmelliğinden dolayı seni tebrik ederim. Bu geçidin varlığını kimsenin bilmediğine dair Tanrı adına yemin et” (Saadi 2000: 54) dediğinde, mimar duraksamadan ant içer. Bunu duyan Vezir’in bıyık altından güldüğünü gören mimar kaygılanır. Nitekim, evden ayrılacağı gün, karşısında Yeniçerileri görür. Yeniçeriler, kendisini yoldaki hırsızlara karşı korumak amacıyla Vezir’in buyruğuyla geldiklerini söylerler. Onlara inanan mimar, arkasında Yeniçerilerle yola koyulur. Yolculuğu sırasında, birden elleri karıncalanmaya, midesi yanmaya başlar ve yere düşer. Onun çoktan öldüğünü bilen Yeniçeriler, mimara yardım ediyormuş gibi görünmeye çalışırlar. O sırada, içlerinden biri Dani Martinass’ın başını keser ve Vezir’e götürmek üzere bir çantaya koyar (Saadi 2000: 58). Ertesi gün, mimarın parasını çalmak isteyen iki yoksul adamın onu yolda öldürdükleri açıklaması yapılır. Suçlu bulunan iki adam caminin büyük meydanında asılır (Saadi 2000: 59). Mimarın yaşadığı bu durum, kendi güvenliğini düşünen Vezir’in zalim ve acımasız biri olduğu kanıtlar.

Bu geçit, Vezir’in korkaklığını da gözler önüne serer. Fransızlar Cezayir’e geldiklerinde, Vezir savaşmak yerine kaçmayı yeğler. Evde bir tünel olduğunu bilmeyen Rabah, “Onun alacakaranlıkta geldiğini kendi gözlerimle gördüm, nereye kaybolacaktı?” (Saadi 2000: 67) diye düşüncelere daldığı sırada, Vezir çoktan yok olmayı başarır.

Vezir’in ardından, Yeniçeriler incelendiğinde ise onların genellikle olumsuz nitelikleriyle betimlendikleri görülür. Osmanlı İmparatorluğu’nun en önemli askerî sınıflarından biri arasında yer alan Yeniçeriler yapıtta acımasız, zalim ve katil olarak tanımlanırlar. Onlar ellerinde ya kılıç ya da sopa taşırlar ve evin yapımında çalışanları sopalarıyla korkuturlar (Saadi 2000: 31-32). Ayrıca, mimar olayında olduğu gibi, gözlerini kırpmadan birilerini öldürüp başlarını kesebilirler. Yazarın Vezir ve Yeniçeriler ile ilgili kullandığı bu olumsuz imgeler, Pageaux’nun korku (phobie) olarak adlandırdığı durumun göstergelerindedir.

Pageaux, imgebilim çözümlemesinde, “ötekinin” kültürünün de ele alınması gerektiğini vurgular (Pageaux 1994: 68). Bilindiği gibi, kültürlerin en önemli ögesi dildir. Yapıtta dayı, vezir, ağa, başağa, efendi, sipahi, yeniçeri, çavuş gibi Osmanlılardan kendi dillerine yansıyan sözcüklere yer verilir. Aradan uzun yıllar geçmesine karşın, Cezayir konuşma/yazma dilinde “askerî ve idarî alanda Türkçe kelimelerin çokluğu” (Oğuz 2000: 11) dikkat çekmektedir. Nitekim, “Türkçe kelimelerin günlük hayat üzerinde büyük bir etkisi olduğu ve hâlâ yaşamaya devam ettiği” görülmektedir (Oğuz 2000: 10).

Kültürel öğeler arasında, önemli bir yere sahip olan bir diğer unsur ise dindir. Vezir ile ilgili verilen örneklerde de görüldüğü gibi (dua, istihare, kurban, cuma günü), yapıtta Osmanlı İmparatorluğu’nun dini üzerinde sıklıkla durulur. Nitekim, aralarında farklı dinlere inananlar olsa da Cezayir halkı ile Osmanlıları birbirlerine yakınlaştıran en önemli noktalardan biri İslam’dır.

Yapıtta, birçok Avrupalı seyyahın vazgeçilmez unsurlarından biri olan Türk hamam geleneğine de değinilir. “Osmanlılar, kendilerine has mimari ve âdetlerle hamamı, farklı bir boyuta taşırlar ve etrafında birçok geleneğin oluştuğu bir kültüre dönüştürürler” (Türkan 2009: 163). Türk hamamı, Türklerin yalnızca temizlenmek için kullandıkları bir yer

değildir. Türkler ve özellikle kadınlar hamamlarda birçok kültürel ve sosyal paylaşımlarda bulunurlar. Vezir'in eşi Zoubeyda da hamamda bolca vakit geçirir (Saadi 2000: 62).

Bilindiği gibi, Türk toplumunda kılıç kutsaldır. Bu durumun ayırımında olan yazar “Yatağan” (Saadi 2000: 26) adını taşıyan Türk kılıcına değinir ve Yeniçerileri genellikle iki tarafı da kesici olan bu kılıçlarıyla betimler.

Bir ulusun duyguları ve zevkleri ile biçimlenen sanat da kültürel öğelerdendir. Yapıtta sanat dallarından biri olan mimari üzerinde durulur. Vezir'in Topkapı Sarayı'ndaki gibi kapıları ve içinde gerçek bir Türk hamamı (Saadi 2000:139) olan, Osmanlı mimarisinin izlerini taşıyan evi bu durumun göstergelerindedir.

Toplumların yaşadıkları olayları yer ve zaman belirterek anlatan tarih bir ulusun kültürüdür. “Tarih ve dil kültürel görünümün en etkili iki yönünü temsil ederler” (Aktulum 2014: 281). Yapıtta Osmanlı/Türk tarihi kaleme alınır, Osmanlı İmparatorluğu'nun Cezayir'deki egemenliğinin son dönemleri anlatılır. Görüldüğü gibi, söz konusu yapıt, içinde birçok Osmanlı/Türk kültürü imgesini barındırmaktadır.

“Benin” “ötekini” ve onun kültürünü nasıl algıladığının irdelendiği çözümlemenin son aşamasına gelindiğinde, yazarın Osmanlılar/Türkler üzerine kimi zaman olumlu yargılarda bulunduğu açıktır. “Ötekinin” kültürünü tam anlamıyla kendi kültüründen üstün tutmasa da bazı durumlarda Osmanlılarla/Türklerle kendisi ve Cezayir halkı arasında yakınlık olduğunu sezdirir. “Öteki” ile ilgili olumlu imgelerin yanı sıra olumsuzların da yer aldığı kuşkusuzdur. Bu bağlamda, yapıtta bakan kültür ile bakılan kültür arasındaki ilişki, Pageaux'nun deyişiyle kimi zaman tutku (manie) kimi zaman da korku (phobie) olarak adlandırılabilir.

Dounia

Fatima Bakhaï *Dounia* adlı yapıtında, 1829-1833 yılları arasında Cezayir'de yaşanan olayları gerek tarihte derin izler bırakmış tarihsel kişiler, gerekse kurmaca kişiler aracılığıyla okurlarına sunar. İki bölümden oluşan yapıtının ilk bölümünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğinde, Dounia ve Cezayirliilerin gündelik yaşamlarını ayrıntılı bir biçimde betimlerken ikinci bölümünde ise Fransızların ülkeyi ele geçirme çabalarıyla birlikte ortaya çıkan karışıklıkları resmeder.

Tarihsel gerçekliklerin kurmaca bir biçimde anlatıldığı söz konusu yapıt, imgebilim çözümlemesi bağlamında irdelendiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nu tanımlamak amacıyla kullanılan hem olumlu hem de olumsuz yargılar taşıyan anahtar sözcükler dikkat çeker. Örneğin, Osmanlılar/Türkler betimlenirken, “konuksever” (Bakhaï 1995: 72), “eli açık” (Bakhaï 1995: 162), “güçlü” (Bakhaï 1995: 9) gibi sıfatlardan yararlanılır. Ayrıca, Osmanlıların/Türklerin siyasi ve idari yönden güçleri (Bakhaï 1995: 29) ve dil, din, ırk ayırmaksızın uyguladıkları eşitlikçi politikaları (Bakhaï 1995: 20) vurgulanır. Bununla birlikte, Osmanlılar/Türkler kimi zaman da “zalim” (Bakhaï 1995: 19), “acımasız” (Bakhaï 1995: 19), “kibirli” (Bakhaï 1995: 81), “hain” (Bakhaï 1995: 168), “korkak” (Bakhaï 1995: 41,157,160) olarak tanımlanırlar.

Yazarın yapıtında kaleme aldığı kurgusal sözcükler incelendiğinde ise Bakhaï'nin de Osmanlılar/Türkler ve kültürleri ile ilgili derin bir bilgi birikimine sahip olduğu söylenebilir. Bakılan kültürde yer alan “beylik”, “dayı”, “bey”, “divan”, “yeniçeri”, “halife” gibi sözcükler ve kültürel imgeye katkıları yazar tarafından titizlikle kullanılır.

Daniel-Henri Pageaux imgebilim çözümlemesinin ikinci aşamasında uzam ve zaman konularının incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, öncelikle uzam konusu irdelenmelidir. *Dounia* adlı yapıt Cezayir ülkesinin en önemli kentlerinden biri olan Oran'da geçer. Kartacalılar, İspanyollar, Osmanlılar, Fransızlar gibi bölgede yaşam süren birçok toplumun izlerini içinde barındıran bu kent Akdeniz kıyısında bulunur ve ülkenin önemli

liman kentleri arasında yer alır. Yapıtta da bölgenin bu özelliği üzerinde durulur: “Mers El Kebir’e yanaşan gemiler, bütün dünyadan, İngiltere’den, Fransa’dan, İspanya’dan, Malta’dan, İtalya’dan, Yunanistan’dan, Filistin’den, Mısır’dan, Tunus’tan ve kuşkusuz Bâb-ı Âli’den geliyordu” (Bakhaï 1995: 37-38). Yapıt boyunca uzam konusunda birçok betimleme bulunur ancak her birini burada ayrıntılı bir biçimde vermek olanaksızdır. Bu nedenle, yazarın kaleme aldığı uzam genel olarak değerlendirildiğinde, gerçek uzamı yansıttığı belirtilebilir.

Yapıtta 1829-1833 yılları arasında Oran kentinde yaşananlar aktarılır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Cezayir’deki egemenliklerinin son dönemleri ile Cezayir’in Fransızlar tarafından ele geçirilişi ve söz konusu süreçte Dounia ile ailesinin ve Cezayir halkının karşılaştığı güçlükler anlatılır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Cezayir’deki egemenliği döneminde, Cezayirlilerin mutlu ve sakin bir yaşam sürdükleri açıktır. Adının anlamı yaşam (Bakhaï 1995: 282) demek olan Dounia, varsıl ve tüccar babası Si-Tayeb, üvey annesi Zahra, onların çocukları Youcef ve Mokhtar, sütannesi Mâ Lalia ile birlikte mutlu bir biçimde yaşamaktadır. Dounia yaşlılarına göre de çok şanslıdır çünkü babası onunla arkadaş gibidir. Üstelik Si-Tayeb Dounia’yı okula gönderir ve kızının “(...) coğrafya, tarih, şiir ve biraz da hukuk” (Bakhaï 1995: 17) öğrenmesi için onu destekler. Ayrıca, Dounia başkaldıran bir kişiliğe sahiptir; çevresindeki kızlar gibi geleneklere asla boyun eğmez. Sütannesi Mâ Lalia onu engellemeye çalışsa da Dounia babasından aldığı destekle yaşamına dilediği biçimde yön verir.

Nourredine Saadi’nin yapıtında olduğu gibi, *Dounia*’da da Osmanlıların/Türklerin Cezayir’deki son dönemleri ele alındığı için Hussein Dey’den söz edilir. Burada Hussein Dey’in kişiliğine değinilmez, onun yaşadığı tarihsel bir olaya yer verilir. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu 1800’lü yıllarda çöküş dönemini yaşar. Osmanlıların/Türklerin güç kaybetmeye başladığının ayırımında olan ve Cezayir’i ele geçirmeyi amaçlayan Fransızlar Cezayir’den aldıkları tahılların borcunu ödemezler. Hussein Dey kendilerine üç kez mektup göndermesine karşın bir yanıt alamaz. Bu nedenle, Fransa Konsolosu Pierre Deval ile görüştüğü sırada durumu kendisine açıklar. Ancak Konsolos’un tutumu karşısında kendine engel olamaz ve Konsolos’a elindeki yelpaze ile vurur. Bu olayın ardından, Cezayirli Fransızların bölgeyi ele geçirmek için aradıkları nedeni bulduklarını belirtirler (Bakhaï 1995: 150). Çünkü onlara göre ülkeleri son derece “geniş ve zengin”dir (Bakhaï 1995: 150).

Nitekim, Cezayir’de egemenlik kurmak amacıyla Fransız Sömürge İmparatorluğu bölgeye gelir. Fransızlar “Arapları baskıcı Türklerin egemenliğinden kurtarmak” (Bakhaï 1995: 148) için geldiklerini belirtse de genç Dounia’nın tatlı yaşamı 1830 yazında köklü bir değişime uğrar. Karışıklıkların, isyanların, çatışmaların çıktığı bu dönemde, Si-Tayeb Fransız asker Gaudin tarafından öldürülür. Babasını çok seven Dounia bu duruma sessiz kalmaz, intikam almak ve ülkesini Fransızlara karşı korumak için yollara koyulur. Görüldüğü gibi, yapıtta kaleme alınan dönemin tarihsel gerçeklikleri yansıttığı açıktır.

Pageaux uzam ve zaman incelemesinin ardından yapıtta yer alan kişilerin de irdelemesi gerektiğini vurgular (Pageaux 1994: 68). Çünkü “ötekinin algılanma ve sunum şeklini inceleyen imgebilim, bir edebî eserde yazarın algı dünyasını incelerken, yazarın yaratmış olduğu kahramanlara daha fazla önem verir” (Ulağlı 2018: 96). Bu bağlamda, Hussein Dey, Bey Hassan ve Lalla Badra üzerinde durulmalıdır. Söz konusu kişilerin incelenmesi, Türk kültürel mirasının Cezayir halkının kolektif belleğindeki yerinin açınlanması amacıyla önem taşımaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, yapıtta Hussein Dey ve kişiliği ile ilgili çok fazla bilgi bulunmaz. Ancak onunla ilgili vurgulanması gereken

önemli bir nokta bulunmaktadır. Cezayirli onu “korkak” olarak adlandırırlar. “Kardeşlerim! Dinsizler Cezayir’de, bayrakları kalemizin üzerinde dalgalanıyor, Hussein Dey, kısık bir sesle, Hussein Dey teslim oldu” (Bakhaï 1995: 155). Fransızlar bölgeye geldiklerinde onlarla savaşmak yerine teslim olmayı yeğlediği için, Hussein Dey korkak olarak betimlenir.

Tipki Hussein Dey gibi, Bey Hassan da korkaklığı ile tanımlanır. O yalnızca savaşmaktan değil, aynı zamanda ilk eşi Lalla Badra’dan da korkar (Bakhaï 1995: 41). Hussein Dey teslim olur olmaz, Bey Hassan da ailesini, uşaklarını ve malını mülkünü (Bakhaï 1995:157) toplayarak yola koyulur. Ancak onun kaçacağını duyan Cezayirli tarafından yolda durdurulur. Cezayirli Bey’in sarayına dönüp kendileri ile birlikte savaşmasını arzularlar. Bey geri dönmeyi istemez ama Lalla Badra yanındakilere saraya dönüyoruz buyruğunu verince, ona boyun eğmek zorunda kalır. Nitekim, Bey’in bu tutumu, onun “hain” (Bakhaï 1995: 168), “korkak” (Bakhaï 1995: 160) olarak adlandırılmasına neden olur. Yazarın Hussein Dey ve Bey Hassan ile ilgili kullandığı bu olumsuz imgeler, Pageaux’nun korku (phobie) olarak adlandırdığı durumun göstergelerindedir.

Hussein Dey ve Bey Hassan’a yüklenen olumsuz imgelerin aksine, Lalla Badra olumlu bir biçimde tanımlanır. Otuz yaşını aşmış, ince, uzun bir kadın olarak betimlenen Lalla Badra son derece güçlü ve baskın bir karakterdir. Genellikle Türk giysileri giyer (Bakhaï 1995: 71), böylelikle Türk kültür ve geleneklerini Cezayir’de sürdürdüğü söylenebilir. Öte yandan, Lalla Badra, erkekler gibi ata biner ve tüfek kullanır.

Türklerin eli açıklık ve konukseverlik gibi özellikleri Lalla Badra’da da göze çarpar. Onun “Ramazan ayının her akşamı fakirlere ekmek ve et dağıttığı, Bayram günü muhtaç çocuklara giysiler hediye ettiği” (Bakhaï 1995: 162) Cezayir halkı tarafından bilinmektedir. Ayrıca, yaşamında ilk kez gördüğü Dounia’yı düzenleyeceği şenliğe çağırır. Genç kızın olumlu ya da olumsuz yanıtını beklemeden de adamlarına döner ve Dounia saraya geldiğinde hiçbir zorluk çıkarılmaması için onları uyarır (Bakhaï 1995: 72).

Dounia’nın ve bütün halkın gözünden, Lalla Badra “akıllı”, “eli açık” ve “olağanüstü bir kadın” (Bakhaï 1995: 81) olarak görülür. Nitekim, yazarın Lalla Badra ve dolayısıyla Osmanlılar/Türkler ve kültürleri üzerine yaptığı bütün bu olumlular Pageaux’nun tutku (manie) olarak adlandırdığı durumun göstergelerindedir.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Görüldüğü gibi hem *La Maison de lumière*’de hem de *Dounia*’da Osmanlıların/Türklerin eli açıklığına, cömertliğine ve konukseverliğine vurgu yapılmaktadır. Söz konusu özellikler, tıpkı Yakın Doğu Müslüman toplumlarında olduğu gibi, genellikle Kuzey Batı Afrika toplumlarını (Fas, Cezayir, Tunus, Moritanya) inceleyen XIX. yüzyıl Doğu ve Batı kaynaklı edebî, tarihî metinlerde ve görsel sanat tasvirlerinde (yağlı boya, resim, gravür, vb.) sıklıkla belirtilen olumlu basmakalıp düşüncelerdir (Bkz. Temîmî, Loti, Fromentin, Lamartine, Amicis). Her iki roman ayrıntılı bir biçimde ele alındığında, Saadi ve Bakhaï’nin kaleme aldığı bu olumlu özelliklerin Osmanlılar/Türkler ile yerel halkı ortak paydada buluşturan İslam dininden kaynaklandığını söylemek yerinde olacaktır. *La Maison de lumière* adlı romandaki Vezir’e ait betimlemeler (dua, istihare, kurban, cuma günü) bu durumu açık bir biçimde yansıtmaktadır. Öte yandan, *Dounia* adlı romanda ise her iki toplumun Müslüman olması üzerinde sıklıkla durulmaktadır. Örneğin, Fransızlar bölgeyi ele geçirmek için geldiklerinde, Cezayirli “Araplar ve Türkler Müslümandır ve dinsize karşı ittifak etmek onlar için bir görevdir” (Bakhaï 1995: 164) diye düşünürler. Bey, Fransız saldırılarından kaçmaya çalıştığında bile, Cezayirli her iki toplumun Müslüman olduğunu ve “eğer Müslümanların kanı dökülmek zorundaysa, imansızlarla savaşmak için” (Bakhaï 1995: 160) olması gerektiğini öne sürerler.

Kişilerin ardından, Osmanlıların/Türklerin kültürel öğelerine de değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda, öncelikle dil konusu üzerinde durulmalıdır. Tıpkı *La Maison de lumière*'de olduğu gibi *Dounia*'da da Osmanlıların/Türklerin dilleri konusunda yorumda bulunulmaz. Sadece beylik, dayı, bey, divan, yeniçeri, halife gibi Osmanlılardan/Türklerden bakan kültürün diline yansıyan sözcüklere yer verilir.

Dilin aksine, din üzerinde daha çok durulur. Örneğin yapıt, *Dounia*'nın ezan okuyan iki müezzinin seslerini kıyaslamasıyla başlar. Ona göre, Paşa'nın Camisindeki müezzinin sesi "kalın, güçlü ve hemen hemen otoriter"ken (Bakhaï 1995: 9), Yeni Cami'nin müezzinin sesi "daha çekimsiz, yumuşak ve titrektir"tir (Bakhaï 1995: 9). Yapıtın daha ilk sayfalarında vurgulanan din imgesi ilerleyen bölümlerde de devam eder. Örneğin, Fransızlar bölgeyi işgal ettiklerinde, Cezayirli "Araplar ve Türkler Müslümandır ve dinsizlere karşı ittifak etmek onlar için bir görevdir" (Bakhaï 1995: 164) diye düşünürler. Nitekim, Cezayir halkı ile Osmanlıları/Türkleri birbirine bağlayan en önemli unsurlardan birinin din olgusu olduğu söylenebilir.

Yapıtta, birçok Avrupalı seyyahın sıklıkla yinelediği noktalardan biri olan hadım konusuna da değinilir. *Dounia* Lalla Badra'nın şenliğine gittiğinde, onu bir hadım karşılar. Uzun boylu, güçlü, kafası tamamen kazınmış, kulağında halka, alnında dövme olan bu hadım (Bakhaï 1995:75) *Dounia*'yı Lalla Badra ve diğer kadınların bulunduğu bahçeye götürür.

Osmanlıların/Türklerin sanatları da yapıtta vurgulanan unsurlardandır. Çevresindeki diğer Cezayirlilerden farklı bir dünya görüşüne sahip olan Si-Tayeb birçok kenti gezme olanağı yakalar. Bunlar arasında, İstanbul'un ayrı bir yeri vardır. Çünkü Si-Tayeb İstanbul'un sakinlerinin kibarlıklarından, inceliklerinden ve kültürlerinden çok etkilenir (Bakhaï 1995: 38). Ayrıca, İstanbul sivri minareleri, görkemli sarayları, altın kaplı kubbeleri (Bakhaï 1995: 38) kısacası Osmanlı/Türk mimarisi ile Si-Tayeb'i büyüler.

Görüldüğü gibi, *Dounia* adlı yapıtta, birçok Osmanlı/Türk kültürü imgesi bulunmaktadır. Verilen örneklerden yola çıkarak, kimi zaman bakılan kültür ile bakan kültür arasında sıkı bir ilişki kurulduğu ve yazarın Osmanlılar/Türkler ile ilgili olumlu imgeler kalemeye aldığı açıktır. Ancak kimi durumlarda da Osmanlıların/Türklerin ve kültürlerinin ötekileştirildiği ve yapıtta yazarın olumsuz imgeler kullandığı kuşkusuzdur. Nitekim, *Dounia* adlı yapıtta yer alan *Ben* ve *Öteki* arasındaki ilişki de bazen tutku (manie) bazen de korku (phobie) olarak nitelendirilebilir.

Sonuç

İmgebilim çalışmalarında, yazınsal yapıtlarda kaleme alınan herhangi bir kişi ya da olay üzerinden, yazarın ve içinde bulunduğu toplumun "öteki" ile ilgili düşünceleri açığa çıkarılmaya çalışılır. Bu bağlamda, söz konusu çalışmada incelenen Nourredine Saadi'nin *La Maison de lumière* ile Fatima Bakhaï'nin *Dounia* adlı yapıtlarından yola çıkılarak, toplumun kolektif belleğinde Osmanlılar/Türkler ve onların kültürleri hakkında hem olumlu hem de olumsuz imgelerin bulunduğu sonucuna varılır. Çözümleme bölümündeki örneklerden de anlaşıldığı gibi, Cezayir halkı bazen "öteki" ile yakın bir ilişki içindeyken bazen de ona tamamen yabancıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Cezayir'deki varlığı konusuna gelindiğinde ise, bu durum iki farklı biçimde yorumlanabilir. Halk, Osmanlıların/Türklerin kendilerini İspanyol denizcilerden kurtarmak amacıyla Cezayir'e geldiklerinin ayrılmadadır. Bu nedenle, onlara gönül borcu besler. Üstelik, Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir asimilasyona girişmeden din, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin herkesi aynı çatı altında birleştirmesi ve bölgede dirliği sağlaması Cezayir halkını mutlu eder. Buna karşın, halkın belirli bir kesimi ülkelerinde Osmanlıların/Türklerin varlığını kabullenemez.

Sonuç olarak, Fransız kültürel imgelerinin Osmanlı/Türk kültürünün yerini almasına karşın, hâlâ Cezayir toplumunda, Osmanlı/Türk kültürü izlerine rastlanılmaktadır. Cezayir’de egemenlik kurdukları dönemde Osmanlılar/Türkler ile Cezayir halkını birbirine yakınlaştıran Kuloğulları, bu durumun göstergelerinden biridir. Bununla birlikte, ağa, başağa, dayı, vezir, beylik, sipahi, çavuş, ocak, hazneci, divan, tophane, topçu, kışla gibi askerî ve idarî kavramlar ile Türk imgesinin parçaları olarak kabul edilebilecek birçok kültürel unsurun günümüzde Cezayir’in sosyal ve kültürel yapılanması içinde yerini kordduğu görülmektedir. Nitekim, Osmanlılar/Türkler ile Cezayir halkı arasındaki bu kültürel etkileşim, günümüz Türkiye-Cezayir ilişkilerinin sağlam sosyal ve kültürel temellere dayandığının da belirgin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

NOTLAR

1. Kuloğulları, Türk baba ve yerel Müslüman halklara mensup kadınların evlenmelerinden doğan çocuklara verilen addır. Kimi yerel çevrelerce Cezayir yerel dilinde “Türk orijinli Cezayirli” olarak, kimi yerel anaerkil çevreler tarafından ise salt “Cezayirli” olarak kabul edilirler. Cezayir’in önemli ilim ve irfan merkezlerinden Tlemsen ve çevresinde ağırlıklı olarak yaşayan Kuloğulları, Mağrip entelektüel ve ticaret çevrelerinin en önemli topluluklarından. “Türk soyundan gelen ve ‘Türk, Osmanlı, İstanbullu, İzmirli’ veya mesleklerine göre ‘Bakırcı, Kahveci, Kalaycı’ gibi soyadlar taşıyan Kuloğulları, 20. yüzyılda Kuzey Afrika ülkelerinin kurtuluş savaşı tarihlerinde ayrıcalıklı bir yere sahip oldukları gibi, bu bölgenin siyasi ve kültürel yaşamında da yüz yıllardan beri önemlerini korumaktadırlar” (Timur Ağildere 2019: 21).

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

- Aktulum, Kubilay. “Folklorik İmgelem: Bir Toplumsal İmgeler Rezervuarı Olarak İmgelemin Epistemolojik Temellerine Giriş”. *Milli Folklor*, 101 (2014): 277-290.
- _____. “Romanesk Söylemin Tarihselleştirilmesi ya da Tarihi Yeniden Yazmak”. *Bilgi, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 73 (2015): 1-16.
- Alarşlan, Burcu. “Türk İmajının Görsel Yansımaları”. *Dünyada Türk İmgesi*. (Der. Özlem Kumrular) İstanbul: Kitap Yayınevi (2005): 129-162.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Bakhaï, Fatima. *Dounia*. Paris: Editions l’Harmattan, 1995.
- Güvenç, Bozkurt. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Khodja, Hamdan. *Le miroir: aperçu historique et statistique sur la Régence d’Alger*. Paris: Sindbad, 1985.
- Kula, Onur Bilge. *Alman Kültüründe Türk İmgesi*. Cilt1. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- Moura, Jean-Marc. “L’imagologie littéraire: tendances actuelles”. (ed. Jean Bessière, Daniel-Henri Pageaux) *Perspectives comparatistes*. Paris: Honoré Champion, (1999): 181-193.
- Oğuz, M. Öcal. “Belguedj’in Makalesine Göre Cezayir Konuşma Dilindeki Türkçe Kelimeler ve Tunus’taki Durum”. *Milli Folklor*, 46 (Yaz 2000): 10-21.
- Pageaux, Daniel-Henri. *La littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin, 1994.
- Rousseau, André-Michel ve Claude Pichois. *Karşılaştırmalı Edebiyat*. (Çev. Mehmet Yazgan) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Saadi, Nourredine. *La Maison de lumière*. Paris: Albin Michel, 2000.
- Timur Ağildere, Suna. “Batılı Seyyahların Gözünden İstanbul ve Cezayir’de Kahve ve Kahvehane Kültürü (17.yy-19.yy)”. *Milli Folklor*, 122 (Yaz 2019): 14-28.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- Türkan, Kadriye. “Türk Masallarında Mimari: Hamam ve İşlevleri”. *Milli Folklor*, 84 (Kış 2009): 162-174.
- Ulağlı, Serhat. *Öteki’nin Bilimine Giriş-İmgebilim*. İstanbul: Motto Yayınları, 2018.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN ÖĞRETİM UYGULAMALARIYLA AKTARIMI KAPSAMINDA KORUNMASI: GELENEKSEL TÜRK OKÇULUĞU ÖRNEĞİ*

Safeguarding of Intangible Cultural Heritage Through Teaching Practices Within the Scope of Transmission: The Case of Traditional Turkish Archery

Dr. Öğr. Üyesi Merve Görkem ZEREN AKBULUT**

2003 tarihli UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, somut olmayan mirasın, ilişkili olduğu miras objeleri ile bütünlük olarak toplum içinde ve topluma birlikte yaşayabilirliğini güvence altına almayı hedefleyen bir koruma yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu bütünsel koruma yaklaşımı; araştırma, belgeleme ve arşivlemenin yanında, yeniden üretme/canlandırma yoluyla daha geniş bağlamlarda yaşatma, eğitim ve öğretim yoluyla doğru bilgi aktarma/farkındalık oluşturma ve bilgi paylaşımı yoluyla kapasite geliştirme çalışmalarını destekleme süreçlerini de içermektedir. Somut olmayan kültürel miras, yaşatıldığı mekânlar ve zaman içinde geçirdiği değişim dinamikleri arasındaki ilişkiye odaklanan öğretim/bilinçlendirme uygulamalarının, kültürel mirasın aktarımını ve dolayısıyla korunmasının başarısını güçlendireceği, Sözleşme’de önemle vurgulanan bir argüman olarak dikkat çekmektedir. Sözleşme metni, Sözleşme’nin uygulanmasına işlerlik kazandırmaya yönelik bir kılavuz niteliğinde olan Uygulama Yönergesi ve somut olmayan kültürel mirasla ilgili faaliyetler için geçerli olan yasal çerçevelerin tamamlayıcısı olan Etik İlkeler; birey, grup ve toplulukların mümkün olan en geniş aktif katılım temelinde merkeze alındığı, insan odaklı bir koruma perspektifine sahiptir. Tarih ve coğrafya öğretimi alanlarındaki çalışmaların amacı ve içeriği de insan odaklıdır ve her ikisi de mekân ve zaman kavramlarına eşdeğerde önem veren sosyal bilimlerdir. Bundan dolayı, her iki konu alanının sosyo-mekânsal eksenli bakış açısının öğretim programı içeriklerine ve uygulamalarına nasıl yansıtılabileceğinin tartışılmasının, somut olmayan kültürel mirasın; kendisini yaşatan insanlardan ve mekânlardan yalıtılmadan ve zaman boyutundaki konumuna yerleştirilerek, Geleneksel Türk Okçuluğu kapsamında değerlendirilmesine yönelik dikkatin anlaşılması bakımından önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda, Türk Okçuluk Geleneği’nin kuşaklar arası aktarımındaki tarihsel sürekliliğe ve paylaşılan deneyimlere disiplinlerarası programlama yaklaşımı çerçevesinde izah getirebilmek amacıyla, geleneğin kültürel coğrafi geçmişinde saklı olan kolektif zihniyetin inşa edildiği mekânsal bağlam, sosyo-politik bağlam ile ilişkilendirilerek yazıda görünür kılınmaya çalışılmıştır. Ardından, milat öncesi Orta Asya kültür çevrelerinden günümüze aktarılarak yaşatılan mirasın kuşaklar arası aktarımının güçlenmesi için izlenmesi önerilen yaklaşımların bütünsel koruma süreçleri açısından taşıdığı önem; 2019 yılında, UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi’ne Türkiye tarafından kaydedilmiş olan Geleneksel Türk Okçuluğu örneği bağlamında değerlendirilmiştir. Bu yazı, UNESCO’nun; örgün öğretim sistemi içinde transdisipliner öğretim tasarımlarında yer alan hedef-kazanımların bilgi ve bilişsel süreç boyutlarının çerçevesinin geçmişe atıfla belirlenmesini önemli gören farkındalık oluşturma hedefinin yanında, Geleneksel Türk Okçuluğu özelinde somut olmayan kültürel mirasın günümüz için taşıdığı anlamın odağa alındığı bir bakış açısı ile yapılandırılmıştır. Somut olmayan kültürel mirası öğrenme kaynağı olarak değerlendiren Sözleşme çerçevesinde üretilmiş olan metinlerin ulusal ve ulusal arası düzeyde irdelendiği akademik eserler, coğrafya ve tarih öğretim programları, Çin, İslam ve Batı kaynaklarından yararlanılarak hazırlanan araştırma eserlerin ve birincil veri kaynaklarının incelenmesi kapsamında gerçekleştirilen literatür araştırmasında, sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda sıklıkla kullanılan tekniklerden biri olan içerik analizinden yararlanılmıştır. Belirtilen amaçlar çerçevesinde gerçekleştirilen doküman inceleme sürecinin ardından, 9. sınıf tarih dersi İlk ve Orta Çağlarda Türk Dünyası ile 11. sınıf coğrafya dersi Küresel Ortam, Bölgeler ve Ülkeler ünitesi kazanımları arasında birbirini destekleyen düşünme ve öğrenme bağlarının kullanılmasına yönelik adımlar içeren, Türk Okçuluk Geleneği’nin değişimi barındıran canlı doğasının güncel öğretim programlarına entegrasyonunun odağa alındığı disiplinlerarası bir öğretim içeriği metodolojisi sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

UNESCO, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, bütünsel koruma yaklaşımı, geleneksel Türk okçuluğu, SOKÜM’ün eğitime entegrasyonu.

* Geliş tarihi: 19 Temmuz 2020 - Kabul tarihi: 26 Mayıs 2021
Zeren Akbulut, Merve Görkem. “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Öğretim Uygulamalarıyla Aktarımı Kapsamında Korunması: Geleneksel Türk Okçuluğu Örneği” *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 176-189

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,
Samsun/Türkiye, mbilgi@omu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7704-4031.

ABSTRACT

2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage reflects a safeguarding approach that aims to ensure the viability of the intangible heritage (ICH) as a whole with the cultural object, within and with the community, integrated with the heritage objects to which it is associated. This holistic safeguarding approach, in addition to research, documentation and archiving processes, also includes the processes of making it livable in wider contexts, transmitting correct knowledge/awareness raising through education and training, and supporting capacity building related to information sharing. It draws attention as an important emphasis in the text of the Convention that teaching activities focusing on the relationship between heritage, space and time will strengthen the transmission of intangible heritage and, hence the success of its safeguarding. The text of the Convention, the Operational Directives and the Code of Ethics have a human-oriented protection perspective in which individuals, groups and communities are centered on a participatory basis. The purpose and content of studies in the fields of history and geography teaching are also human-oriented and both are social sciences that place importance on the concepts of space and time. Therefore, discussing how both subject areas should be reflected in the socio-spatial-based perspective on teaching practices and instructional content designs in curricula will make important contributions in the context of understanding the attention to the evaluation of the intangible cultural heritage without isolating it from its material context with the physical environment and placed in its time dimension position. In this context, in order to explain the historical continuity and shared experiences in the intergenerational transmission of the Turkish Archery Tradition within the framework of the interdisciplinary programming approach, the spatial context in which the collective mentality hidden in the cultural geographic history of the tradition is built is associated with the socio-political context and it made visible in this paper. Then, the importance of the recommended approaches to be followed in order to strengthen the intergenerational transmission of the heritage that has been passed on from the pre-Christian Central Asian cultural circles to the present day, in terms of holistic conservation processes is evaluated in the context of Traditional Turkish Archery which was inscribed on the Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2019 by Turkey. This article has been structured by taking into account the goal of raising awareness, which considers it important to determine the framework of the knowledge and cognitive process dimensions of the goal-achievements included in the transdisciplinary teaching designs within the formal education system of UNESCO with reference to the past. In addition, this paper also addresses the meaning of the intangible cultural heritage in today's context in the case of Traditional Turkish Archery. Literature research has been carried out within the scope of academic works, geography and history teaching programs, research works prepared by using Chinese, Islamic and Western sources and primary data sources in which the texts produced within the framework of the Convention, which evaluated the intangible cultural heritage as a learning resource have been examined at national and international level. Content analysis, one of the techniques frequently used in research in the field of social sciences is used in the review of the literature document. Following the document review process carried out within the framework of the stated purposes, the 9th grade history lesson includes the Turkic World in the First and Middle Ages and the 11th grade geography lesson Global Environment, Regions and Countries unit, which include steps for the use of thinking and learning contexts that support each other. An interdisciplinary teaching content methodology is presented focusing on the integration of the Turkish archery tradition's living nature which includes the change into the current education programs.

Key Words

UNESCO, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, holistic safeguarding approach, traditional Turkish archery, integration of ICH into education.

UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde (2003) grupların, toplulukların ve varsa bireylerin kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlarla ilişkili araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar olarak tanımlanan somut olmayan kültürel miras kavramı; kendisini yaşatan maddi bağlamlardan ayrı düşünülmesi mümkün olmayan dinamik bir yapıya sahiptir. Sözleşme'de; kuşaktan kuşağa miras aktarımı ve duyarlılığının güçlü bir şekilde sürdürülmesi, bireylere/gruplara/topluluklara kimlik duygusunun aşılması ve kültürel çeşitliliğin yaşatılması amaçları ile uyum içinde, somut olmayan mirasın, bağlamında yaşayabilirliğini güvence altına almayı hedefleyen bütünsel bir koruma yaklaşımı

tanımlanmıştır. Aral, bu koruma yaklaşımının; araştırma, belgeleme ve arşivlemeye ilişkin yöntemibilimini özendirmenin yanında, yeniden üretme/canlandırma yoluyla daha geniş bağlamlarda yaşatma, farklı düzeylerde eğitim ve öğretim yoluyla doğru bilgi aktarma/farkındalık oluşturma ve bilgi paylaşımı yoluyla kapasite geliştirme çalışmalarını destekleme süreçlerini de içerdiğini belirtmektedir (Aral 2018: 61-67). Oğuz, “Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?” başlıklı kitabında, somut olmayan kültürel miras, yaşatıldığı mekânlar ve zaman içinde geçirdiği değişim arasındaki ilişkiye odaklanan öğretim/bilinçlendirme faaliyetlerinin, kültürel mirasın aktarımını ve dolayısıyla korunmasının başarısını güçlendireceği gerçeğinin, *Sözleşme*’de önemle vurgulandığına dikkat çekmiştir (Oğuz 2018: 90). Kültürel yerler, alanlar ve objeler; evrensel değer ve özgünlük kavramları ile bağlantılı, benzersiz ve zamansız miraslar olarak kategorize edilirken, *somut olmayan kültürel miras* çeşitli temsillerinde sürekli olarak değişmektedir ve her uygulama ve inanç, iletilicileri için değerlidir (Sandahl 2019: 282). Keza *Sözleşme*’nin “*Tanımlar*” başlıklı 2. maddesinde dikkat çekildiği gibi, “...kuşaktan kuşağa aktarılan somut olmayan kültürel miras; çevreleri, doğaları ve tarihleri ile etkileşimleri sonucunda topluluklar ve gruplar tarafından sürekli olarak yeniden yaratılır ve onlara kimlik ve süreklilik duygusu sağlar”. *Sözleşme*’nin uygulanmasında hükümetler, kuruluşlar ve bireylere rehberlik eden *Etik İlkelerin* 8. maddesinde de belirtildiği şekilde, “Somut olmayan kültürel mirasın dinamik ve canlı doğasına tam olarak saygı gösterilmeli; otantik ve belirli birey/topluluklara özgü olma normları, somut olmayan kültürel mirasın korunmasında endişe ve engel teşkil etmemelidir”. *Sözleşme*’nin icrasına yönelik bir kılavuz olan *Uygulama Yönergesi*’nin “*Sözleşme*’nin Uygulanmasına Katılım” bölümünün 80. maddesinde ise Taraf Devletler; somut olmayan kültürel mirasın farklı unsurlarının kökeninin belirlenmesi, tanımlanması, envanterlerin düzenlenmesi ve listelere kaydedilmek üzere adaylık dosyalarının hazırlanmasına toplulukların, grupların ve varsa bireyler ile birlikte uzmanların, uzmanlık merkezlerinin ve araştırma enstitülerinin katılımını kolaylaştırmak için bir danışma organı veya koordinasyon mekanizması oluşturmaya teşvik edilmektedir. Buna ek olarak, *Etik İlkelerin* 1. ve 10. maddelerine göre; topluluklar, gruplar ve varsa bireyler; bağlamından soyutlama, metalaştırma ve hatalı temsil etme dâhil olmak üzere kendi somut olmayan kültürel miraslarına neyin tehdit oluşturduğunu belirlemek ve bu tür tehditlerin nasıl önleneceği ve azaltılacağına karar vermek konularında önemli rol oynamalıdır.

Sözleşme metni ve *Sözleşme*’nin kılavuzu niteliğindeki *Uygulama Yönergesi* ve *Etik İlkelerin*; birey, grup ve toplulukların mümkün olan en geniş aktif katılım temelinde merkeze alındığı, insan odaklı bir koruma perspektifine sahip olduğu görülmektedir. Tarih ve coğrafya öğretimi alanlarındaki çalışmaların amacı ve içeriği de *insan odaklıdır* ve her ikisi de *mekân* ve *zaman* kavramlarına eşdeğerde önem veren sosyal bilimlerdir. Özellikle beşeri coğrafyanın araştırma konusu, mekâna kazanmış toplumsal süreçlerdir, toplumsal değeri olan aynı zamanda mekânsaldır ve zaman boyutunu içerir (Tekeli 2010: 35). Bu ele alış, *somut olmayan kültürel miras* olarak adlandırılan ve geçmişten bugüne kadar devamlılığını sürdüren kültürel değerlerin tümünün tarihin bir parçası olduğunu anlatmaktadır. Somut olmayan kültürel mirasın hem kendisi tarihin bir parçasıdır (Pulhan 2009: 12); hem de somut olmayan kültürel mirasa dair ilk somut kavrayışları içeren dönemsel bakış açılarına ve deneyimlere kaynaklık etmesi dolayısıyla temel öğretimsel bir rol üstlenen disiplinlerden biri tarihtir (Dyer 2007’den akt. Aral 2020: 19). Bu bağlamda, ilk aşamada, Türk Okçuluk Geleneği’nin kuşaklar arası aktarımındaki *tarihsel sürekliliğe* ve *paylaşılan deneyimlere* disiplinlerarası programlama yaklaşımı çerçevesinde izah getirebilmek amacıyla, geleneğin *kültürel coğrafi geçmişinde* saklı olan *kolektif zihniyetin*

inşa edildiği mekânsal bağlam, sosyo-politik bağlam ile ilişkilendirilerek yazıda görünür kılınmaya çalışılmıştır. İkinci aşamada ise milat öncesi Orta Asya kültür çevrelerinden günümüze aktarılarak yaşatılan mirasın kuşaklar arası aktarımının güçlenmesi için izlenmesi önerilen yaklaşımların *bütünsel koruma süreçleri* açısından taşıdığı önem; 2019 yılında, *UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne* Türkiye tarafından kaydedirilmiş olan *Geleneksel Türk Okçuluğu* örneği bağlamında değerlendirilmiştir. Türk Okçuluk Geleneği'nin, kendisini yaşatan insanlar ve mekânlar ile bir bütün olarak ve zaman boyutundaki konumuna yerleştirilerek değerlendirilmesine yönelik dikkatin anlaşılabilmesi bakımından, coğrafya ve tarih konu alanlarının sosyo-mekânsal ek-senli bakış açısının, lise düzeyinde öğrenme ve öğretme süreçlerine disiplinlerarası stratejileri temel alan bir yaklaşımla yansıtılması önemli katkılar sağlayabilir. Keza Tosh'un (1984: 208) da belirttiği gibi, geleneğin zaman boyutundaki konumuna yerleştirilmesi zorlu bir iştir. Bir geleneğin anlamını yorumlayabilmek için, onu yaratan halkın kültürünün içine iyiden iyiye gömülmek; kültürel coğrafi geçmişe bakmak gerekir.

Betimsel (descriptive) araştırma modelinde ve *UNESCO'nun* örgün öğretim sistemi içinde farkındalık oluşturma hedefinin odağa alındığı bir bakış açısı ile desenlenen bu yazı, Türk devletlerinde *gücün maddi kaynakları* arasında yer alan, Geleneksel Türk Okçuluğu konusu ile ilişkilendirilebilecek kazanımların öğretimini/ediminin; kuram ve uygulama yönüyle desteklenmesi düşüncesinin bir ürünüdür. Bu amaçla, milat öncesi Orta Asya kültür çevrelerinden günümüze aktarılarak yaşatılan mirasın geçirdiği değişim pratikleri ve kuşaklar arası aktarımın güçlenmesi için izlenmesi önerilen yaklaşımların *bütünsel koruma süreçleri* açısından taşıdığı önem; *Geleneksel Türk Okçuluğu* örneği bağlamında değerlendirilmiştir.

Somut olmayan kültürel mirası öğrenme kaynağı olarak değerlendiren *Sözleşme* çerçevesinde üretilmiş olan metinlerin ulusal ve uluslararası düzeyde irdelendiği akademik eserler ile Çin, İslam ve Batı kaynaklarından yararlanılarak hazırlanan araştırma eserlerin incelenmesi kapsamında gerçekleştirilen literatür araştırmasının ilk adımında, sosyal bilim alanındaki araştırmalarda sıklıkla kullanılan tekniklerden biri olan *içerik analizinden* yararlanılmıştır (Büyüköztürk 2018: 269). İçerik analizi, araştırılan döneme ait dokümanların incelenmesi amacıyla tarihi belgelerin ve kültürel çalışmaların tahlilinde önemli bir yere sahiptir (Tavşancıl vd. 2001: 30). İçerik analizi tekniği, coğrafya ve tarih öğretim programlarında yer alan ve bu yazıda ele alınan *Geleneksel Türk Okçuluğu* konusu ile ilişkilendirilebilecek kazanımların; UNESCO'nun, somut olmayan kültürel mirasın eğitime entegrasyonunda değerli ve gerekli bulduğu *içerik, bağlam ve yöntem* boyutları dikkate alınarak sistematik ve karşılaştırmalı olarak incelenmesi, belirtilen boyutlar bağlamında birbirini destekleyen hedef-kazanımların seçilerek yorumlanması ve birincil veri kaynaklarının analiz sürecinde de kullanılmıştır. Belirtilen amaçlar çerçevesinde; MEB coğrafya ve tarih öğretim programları kapsamındaki 9. sınıf tarih dersi *İlk ve Orta Çağlarda Türk Dünyası* ile 11. sınıf coğrafya dersi *Küresel Ortam, Bölgeler ve Ülkeler* ünite kazanımları arasında, birbirini destekleyen disiplinlerarası düşünme ve öğrenme bağlamları belirlenmiştir. Bunlar; bilişsel düzeyde *Türk kültürünün doğuşu, gelişimi ve özellikleri ile zaman içinde insan-kültür-bağlam ilişkisindeki değişimin nedenlerini açıklayabilme* ve duyuşsal düzeyde *kültür miraslarının sürdürülebilir yönetimine duyarlı bir dünya görüşü geliştirebilme* hedef-davranışlarıdır. Buna göre, tarih ve coğrafya öğretim programları kapsamında kazandırılması hedeflenen davranış değişikliklerinin, hem okulda hem de zaman ve mekân sınırlarının ortadan kalktığı hayatın tüm alanlarında işlevsel olarak kullanılabilir bilgi, yetkinlik ve değerlere dönüştürülerek ilerletilmesi yaklaşımının izlenmesi önerilmektedir. *Geçmişe, geçmişteki insanların bakış açısıyla*

bakma, millî kültürü temsil eden unsurlara hâkim olma ve bu unsurları günlük hayatla ilişkilendirme coğrafya ve tarih öğretim programlarında kazandırılarak geliştirilmesi hedeflenen davranışlar arasındadır (Türker 2019: 10-19). Belirtilen hedef-davranışlar çerçevesinde *millî bilinç, kültürel miras ve kültürel miras yönetimi* kavramlarına ilişkin duyarlılık kazandırılması yaklaşımı, konu alanı uzmanlığı yanında, coğrafya ve tarih eğitimcilerinin, doğal ve kültürel mirasların; insani gelişme biçimleri, kültürler arası diyalog ve sürdürülebilir kalkınma açısından önem taşıyan değerler olarak benimsetilmesi rolünün taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Somut olmayan kültürel mirasın; tarihî derinliği olmayan mekânsal değerlendirmeler kapsamında işlendiği coğrafya dersleri ve mekânsal açıdan konuya bakılmadan geçmiş ile ilişkili değer ve tanıklıkların ele alındığı tarih dersleri tasarlamak yerine, her iki disipline ait konu ve kavramların anlamlı bir bütünlük içinde bir araya getirilmesini ve gerçek yaşamda kullanılmasını hedefleyen disiplinlerarası bir öğretim metodolojisi geliştirilmesi, kültürel bağlamın tüm boyutlarıyla algılanmasını kolaylaştıracaktır. Disiplinlerarası öğretimin uygulanmasında *bağlamsallaştırma* süreci olarak ifade edilen bu toplum temelli yaklaşımın öğretim programlarına entegrasyonunun, toplumsal olanın mekâna ve zamana göre değişme nedenini irdeleyen bireylerin yetişmesi için fırsatlar yaratarak, toplum ve miras arasındaki bağların anlamlandırılması, kültürel çeşitliliğin takdir edilmesi ve sürdürülebilir miras yönetimi uygulamalarının geleceğe taşınabilmesi boyutlarında, *küresel vatandaşlık* olgusuna önemli farklılıklar katacağı düşünülmektedir (Zeren Akbulut 2019: 18). Keza kültürel bağlama özgü olmayan ve gerçek yaşamdan kopuk içerikler ile anlamlı öğrenmeler gerçekleşmemektedir. Çünkü birbirinden izole edilerek aktarılan öğrenme malzemeleri bilişsel yükte artışa neden olmakta, beyin bu tür bir öğrenme ortamına uzun süre dayanmamaktadır (Weiss 2000: 22). Tüm öğretim uygulamalarında olduğu gibi, kültürel miras alanındaki öğretim uygulamalarının da gerçek yaşamla ilişkilendirilmemesi, beynin doğasına ve işleyişine aykırıdır. Çünkü psikolojik açıdan insanlar dış dünyayı bütüncül bir yaklaşım içinde algılama eğilimindedir (Lucan 1981: 40). Kültürel karakteristikleri ve değerleri tanımlamak ve anlamlandırmak, onları deneyimleyen ve yaşatan insanların gözüyle algılamak, anlamaya çalışmak ve o kültürün mensupları ile iletişime geçmektir. Bu yaklaşım; UNESCO'nun, 7-8 Ekim 2019 tarihlerinde Paris'te düzenlenen Örgün ve Yaygın Eğitimde Somut Olmayan Mirasın Korunması Sektörlerarası Toplantısında vurgulanan, kültürel mirasın öğretim uygulamaları ile kuşaklar arası aktarımının yaratıcı sürecini güçlendirme hedefi ile de uyum içindedir (UNESCO 2019: 2).

Kültürel miras kavramı, ilk olarak arkeoloji ve tarihle ilgili izleri akla getirmektedir. Oysa kültürel miras, geçmişten günümüze uzanan; kimliğimizle, kültürümüzle, tarihimizle ilgili somut ve somut olmayan varlıkların ve değerlerin tümüdür. Somut unsurlar tüm arkeolojik ve tarihi varlıkları; *somut olmayan kültürel miras* ise dil, din, efsane, gelenek, tören, dans, müzik gibi kültür unsurlarını üreten, yaşatan ve kuşaktan kuşağa aktaran insanlık birikimi ve tecrübesini içermektedir. Kültürel mirasın tümü manevi anlamda hayatımızı zenginleştirerek içinde yaşadığımız kültüre ve dünyaya bir temel oluşturmakta, *kültürel çeşitliliğe* ve *insan haklarına saygıyı* teşvik etmektedir (Pulhan 2009: 11). Birtakım inanç ve geleneklerin, toplumların ilk zamanlarındaki yaşayışları ile olan bağlarına dikkat çeken Turan'ın da vurguladığı gibi, bir toplumun düşünüş ve inanışları ile yaşam pratikleri arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır (Turan 1945: 305). Bu düşünceden hareketle denilebilir ki, bu yazıda ele alınan *okçuluk geleneğine* atfedilen değer; Türk devletlerinin yaşadığı mekânlar ile kurduğu ilişkinin, ok ve yay üzerinden somutluk kazanarak gelişmesi ve bugün de yaşatılıyor olması ile ilgilidir. Dolayısıyla somut olmayan kültürel mirasa atfedilen değerlerin kökeni, yayılması ve gelişmesi hakkındaki önemli

kanıtlara, toplumların geçmiş dönemlerdeki yaşam pratiklerinin yansıdığı *kültürel coğrafi mekânlar* ve *bu mekânlarda sürdürülmüş olan yaşam tarzlarının* dikkatle incelenmesiyle ulaşılabilir. Tümertekin ve Özgüç'ün de belirttiği gibi, gözlemlenebilir nitelikte olan bu kanıtlar, bugünkü kültür hakkında olduğu kadar; o mekânların şimdiki sakinlerinin unuttuğu uzak geçmiş, daha önce insanlar tarafından verilen ekolojik kararlar ve yapılan değişimler hakkında da bilgilendirici olacaktır. Kültür zamana koşullanmıştır ve zaman boyutu olmaksızın tam anlamıyla incelenmesi mümkün değildir (Tümertekin ve Özgüç 2019: 115-120). Belirtilen bağlamlar çerçevesinde, geçmişin günümüze etkilerinin öğrencilerin zihinlerinde açıklığa kavuşturulması ve kültürel coğrafi mekânın tüm unsurlarıyla algılanabilmesi bakımından, coğrafya ve tarih konu alanlarının sosyo-mekânsal eklenli bakış açıları arasında bağ kuran disiplinlerarası bir öğretim metodolojisi geliştirilmesi; sadece geometrik ilişkilerle açıklanan bir anlayış yerine, insan merkezli bir mekân anlayışı (Öztürk 2007: 43) kazandıracak, toplulukların deneyimlerinin ve geleneklerinin etkisinin daha geniş bağlamlarda değerlendirilerek aktarımını, somut olmayan kültür miraslarının, zaman ve mekânsal süreçlere paralel olarak sürekli değişen ve kendini yeniden oluşturan dinamiklerinin okunabilmesini mümkün kılacaktır.

Somut olmayan kültürel mirasın sürekli olarak değişen ve kendisini yeniden üreten dinamiklerinin neler olduğu, kültür mirasının değişen bağlamlara nasıl uyum sağladığı, kendisini nasıl dönüştürdüğü ve kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığı, *bütünsel koruma yaklaşımlarının* (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 2) dikkate alındığı öğretim uygulamalarında cevapları aranan sorular arasındadır. Hızla değişen sosyo-mekânsal dinamiklere bağlı olarak kendi içinde dönüşen *somut olmayan kültürel mirasın*, hatalı temsiller ile dondurulmadan ve geleneksel bağlamından koparılmadan günümüz koşulları içinde kendilerini var etmelerini hedefleyen örgün öğretim kurumlarının; *mirasın parçası olduğu mekânlar*, *açık hava müzeleri*, salt sınıflandırma ve nesneleştirmeye odaklanan modernist müzeler yerine *şeffaf müzeler¹* ve *toplum merkezleri* ile temas alanları oluşturarak öğrenme, araştırma ve deneyimleme ortamları sunması; kültürel bir hatırlatmanın ötesinde, *kültürün kuşaklararası sürdürülebilirliği* açısından son derece önemli görülmektedir (Cominelli 2020: 67, 68). Bu noktada, Belçika'nın Kuzey Denizi kıyılarında, at sırtında karides avlama geleneğini tanıtan balıkçıların rehberliğinde sahilde başlayıp Flanders atölyesinde biten turların düzenlendiği NAVİGO Ulusal Balıkçılık Müzesi ve Toplum Merkezi deneyimi ve Fransa'nın, Fresnes ve çevresinde bahçıvanlar tarafından arazilerinin temsilcisi olarak seçilen bitkilerin bir araya getirildiği bahçelerin somut olmayan kültürel miras boyutuna odaklanılan, yerel sakinlerin bilgi ve kültürün koruyucuları olarak kabul edildiği Ecomusée du Val-de-Bievre örnekleri; miras, bağlam ve insan arasındaki ilişkiyi merkeze alan eğitim uygulamaları arasında dikkat çeken örneklerdir (Dunkley ve van der Hallen 2020: 43, 79).

Bu örneklere ek olarak, Hollanda Açık Hava Müzesi'nde somut olmayan kültürel mirasa ait unsurların eğitim süreçlerine entegre edilmesine yönelik dikkat çekici çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Arnhem'de bulunan açık hava müzesinde, 1900-1970 yılları arasındaki dönemde Hollanda'daki günlük yaşamı yansıtan geleneksel konut, giyim, gelenek, el sanatları ve geçim faaliyetleri sergilenmektedir. 2018 yılında Hollanda Somut Olmayan Kültürel Miras Merkezi ve Açık Hava Müzesi işbirliği ile CraftsLab projesi başlatılmıştır. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek arasında güçlü bağlar kurmayı hedefleyen bu proje, ustaların; sanatçıların, tasarımcıların ve öğrencilerin tanışması için bir buluşma alanı ve deneysel bir platform sağlamaktadır. Bu etkileşim; olasıkların keşfedilmesine zemin oluşturarak el sanatlarında türetilen çeşitli tekniklerin işlerlik kazanarak bugünün dünyasında nasıl yer alabileceği ve inovatif fikirlerin ortaya çıkabileceği ile ilgili süreçler

içermektedir. Bu interaktif süreçler filme alınmakta, fotoğraflanmakta ve müzede sergilenmektedir. CraftsLab'ın Hollanda Açık Hava Müzesi bünyesinde olması, somut olmayan kültürel miras dünyaları ve müzelerin buluşması için benzersiz bir bağlam yaratmaktadır. Sanatçılar, tasarımcılar ve öğrenciler genellikle giyim, el sanatları, konut gibi konularda ek tarihsel uzmanlık sunan müze personeli ile birlikte çalışma imkânına sahiptir (Dunkley ve Van der Hallen 2020: 78-98).

Öğretim uygulamaları ile aktarımına yönelik olarak, *somut olmayan kültürel mirasın yaşam alanı bulunduğu kültürel coğrafi mekânlar ve kültürü üreten insanların bu mirasla ilişkili maddî kültür objeleri ile olan bağları*, üzerinde önemle durulması gereken konulardır. Ok ve yayın parçası olduğu Orta Asya kültür çevrelerindeki ritüeller, inanışlar ve sosyo-kültürel bağlamlara özgü *anlamli ve bütüncül öğretim içerikleri* oluşturmak için öncelikle bu unsurların ortaya çıktığı dönemin ve coğrafi ortamın kültürel, düşünsel, tinsel ve siyasal alanlardaki özelliklerini izah etme gereği bulunmaktadır. *Öğretim içeriklerinin bilgi boyutunun*; hem tinsel birer inanç hem de birer siyasi belge olan geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarımının; bahsi geçen dönemdeki kültürel bağlam açısından taşıdığı anlam ile ilişkilendirilerek (Tosh 1997: 205) düzenlenmesi, toplumsal uyumun tesisinde paylaşılan değerlerin anlamlandırılması açısından önem taşımaktadır. Bunun yanında, geleneklerin zaman içinde toplumsal işlevlerine eklenen yeni boyutlar ile birlikte öğretim içeriğine yansıtılarak aktarılması yaklaşımının izlenmesi; *Sözleşme*'de telkin edilen, *somut olmayan kültürel mirasın bilişsel süreç boyutunun* desteklenmesinde güçlü bir kavramsal çerçeve sağlayacaktır. Keza kültürel miraslara atfedilen değer, toplumların farklı dönemlerdeki kültürel sistemleri, duyarlılıkları ve hassasiyetleri tarafından şekillenmektedir (Darvill 2005: 39).

Somut olmayan kültürel miras düşüncesinde dönemsel farklılıkları ve bakış açılarını yansıtan kilit öneme sahip olduğu bilinen örneklerin tespit edilerek sunulması, onun dinamik doğasının gözler önüne serilerek yorumlanmasını kolaylaştıracak olan bir yaklaşımdır. Bu bağlamda *Atalar kültü* inanışı, Türk siyasi teşekküllerinin ortaya çıktığı dönemde *ok* ve *yayı* öncelikle değerli kılan kültürel fenomenin, askeri ve idari gücün kaynağı olarak taşıdığı değer olduğuna işaret eden argümanlar içeren belirgin bir örnek oluşturmaktadır. Eski Türkler insanı *ten* ve *tın* şeklinde algılar, *tın* olarak ifade edilen ata ruhunun sonsuza kadar yaşayacağına inanırlardı. Ölüm hadisesi; *bey*, *kağan* ve *hükümdarların ruhlarının göğe* yani *Tanrı'nın yanına uçtuğu/uçmağa bardiği* tabirleri ile izah edilmeye çalışılırdı. Ölümünden sonra; babanın ruhunun aileyi, beyin ruhunun boyu, hükümdarın ruhunun devleti koruduğu inancından dolayı, yaşayanlar; ölen atalarına hayatta olduğu gibi itibar eder, saygı duyar, onları memnun etmek için ellerinden gelen gayreti göstermekten çekinmezlerdi. Türklerde *baba hukukunun* inanç sahasındaki yansıması olarak kabul edilen *Atalar kültü*'ne göre, ata mezarlarının açılması, onlara hakaret edilmesi durumunda ata ruhlarının bölgeyi terk edecekleri inancı büyük bir felaket addedilmiştir. Bu inanç ile bağlantılı olarak Orta Asya bozkırlarının en ücra köşelerinde, Altay ve Tanrı Dağları'nın ıssız bölgelerinde, Orta Avrupa'da nehir yataklarının altında inşa edilen *kurganlardan* elde edilen eşyalar arasında *ok* ve *yayın* hemen her biçimine rastlandığı kaydedilmiştir (Diyarbakirli 1972: 2).

Savaşçı bir toplum için önemli rolleri olan *ok* ve *yayın*, Türk askerlik düşüncesi ve geleneğinde *silahlı gücün maddi kaynağı* olarak somut izler bırakmış olması doğaldır. Orta Asyalı Türk kavimlerinin kompozit yaylarını kendilerine özgü *başparmak tekniği* ile çekerek keskin atışlar yapmaları, onların at üzerindeki yaşam kültürü ile ilişkilendirilmektedir. Ok atma sanatlarıyla batılıları kendilerine hayran bırakan Türklerin, iki tarafın-

dan kemik plakalarla kuvvetlendirdikleri *yayı* aksi yönden çekmek suretiyle *ters yay* olarak bilinen yeni bir teknik geliştirdikleri bilinmektedir (Nemeth, 1982: 128-130). Türk devletlerinin yaşam alanı bulduğu Altay Dağları'ndan Orhun kıyılarına uzanan tüm kültür çevrelerinde ön planda olan *maddî kültür objeleri* ile birlikte; *devlet, hâkimiyet, tabiiyet, metbuiyet, davet* ve *taltif* gibi hukuki sembollerle ilişkilendirilerek yaşatılan *Türk Okçuluk Geleneği*; İslamiyet öncesi *Oğuz Kağan Destanı*'nda ve İslamiyet'ten sonraki *Oğuznamelerde* de yerini almıştır. *Oğuz* adının da aslında ok'tan geldiği, *Ok-uz* biçiminde söylendiği bilinmektedir. Ok sözü, birçok boyun adı olmuş; *Onoklar, Üçoklar, Bozoklar, On Kimak, On Tiele/Töles, Türk Bulgarlar* ve *Onogurların* hüküm sürdüğü birçok coğrafi mekânda (Togan, 1972: 17-48) kendine yeni yaşam alanları bulmuştur.

Çin kaynaklarına göre, Türk devlet ve idari teşkilatında, *ok*, kağana tabi olan boylara haber, sefere davet ve davete icabeti, *tabiiyeti*, kağanın buyruğuna tabi olmayı; *yay* ise oku attığı, sevk ve idare ettiği için *metbuiyeti*, tabi olunan kişiyi ve hukuki bakımdan üstün mevkiyi temsil etmiştir. Boyların oklara göre askeri bir taksimata tabi tutulmaları, okun bir *tabiiyet* ve *davet* sembolü olarak düşünülmesinin bir sonucudur (Turan, 1945: 308). Ok göndermenin, tabiiyet ve davet sembolü olmasının yanında; zamanın akışı içinde hükümdarlardan beylere, büyüklerden küçüklere, *taltif, teveccüh* ve *dostluk* işareti gibi anlamlar kazandığı da kaydedilmektedir.

Türk Okçuluğunun siyasi, askeri ve toplumsal alanlardaki etkilerinin görünürlüğünü yükselten *Memlûklüler* (1250-1517), geliştirdikleri yeni teknikler ve ok uçları sayesinde (Göksu 2018: 157) dönemin siyasi güçlerine karşı büyük başarılar elde ederek, bu devlet geleneğinin *Osmanlı Devleti* (1299-1920) ile birlikte zirveye taşınmasında önemli rol oynamışlardır. *Memlûklü* okçuları, *yay, kiris, ok, küstübân/zihgir (başparmak yüzüğü)*² ve *okçu* olmak üzere beş unsurun uyumlu birlikteliğini gerektiren sistemli bir okçuluk eğitimi almışlardır (Çetin 2011, Öztopçu 2002'den). Osmanlı Dönemi resmi imalathaneler ve esnaf loncalarından yetişen yetenekli tirger ve kemangerlerin geleneksel teknikler ile ürettiği ok ve yaylar (Karpowicz 2018: 51-200), 19. yüzyıl başlarına kadar savaş alanlarında menzil avantajlarını korumuş; bu tarihten sonra ise, savaş eğitimleri olarak uygulanan *menzil, darp* ve *puta (hedef)* atışları dünyanın ilk federasyonları olarak sistemli *spor müsabakalarına* dönüştürülmüştür. Osmanlı dönemi minyatürleri, birçok padişahın eğlence amaçlı yaptığı darp atışları ile okçuluğun spor kültürü olarak ilerlemesine sağladığı katkıları günümüze yansıtan en güzel sanat eserleridir (Şahintürk vd. 2020: 20).

15. yüzyılda ateşli silahların icat edilmesi ve 19. yüzyılda kullanımlarının yaygınlaşması ile birlikte, zaman içinde, ok ve yay, obje-odaklılık; hat/güzel yazı, edebiyat, spor, mental gelişim eğitimi gibi farklı alanlarda temsil edilen çoklu bir içerik ve işlevselliğe kavuşarak dönüşüm geçirmiş, kendini yenilemeyi başarabilmiş ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Zaman içinde, ok ve yayda tezahür eden kültürel mirasın değişen bağlamının hat/güzel yazı ve edebiyat alanlarını kapsayacak biçimde genişlemesi ile ilgili bir diğer örnek, geleneksel Türk askeri ve idari düşüncesindeki tabi-metbu/bağlanan-bağlanılan ilişkisinden kaynağını almış olan Türk-İslam Kültürü'nde *yayın* sabır ve *okun* itaat sembolü olarak kabul edilmiş olmasıdır. İslam Hüsn-i Hat Sanatı'nda kullanılan yazı çeşitleriyle ok ve yayı temsil eden harflerin başında gelen yatay *ye*'ler ve dikey *elif*'ler, diğer harflere göre büyüklükleri itibarıyla dikkat çekmekte; nesih, sülüs, talik ve celi talik gibi yazı karakterleri okları, *ye+elif*'le *he+kaf* tan oluşan ya-hak ise *yay*'i işaret etmektedir. Bunun yanında, Türk Edebiyatı'nda, özellikle şiirde kullanılan mazmunlar arasında sevgilinin bakışını ve kirpiklerini *ok*, kaşını ise *yay* temsil etmektedir (Özkafa 2018: 1648). Ayrıca Türk Filolojisi, Türkler arasında okun *davet sembolü* olarak kullanı-

hışının ve aynı zamanda *mirastan düşen pay ve çatı eklentisi olarak kullanılan direk* anlamlarına geldiğinin en belirgin kanıtlarını içermektedir. Orhun Yazıtlarından Divanü Lügat-i t-Türk'e ve eski Osmanlıcaya kadar bütün Türkçe metinlerde yer alan *okumak* mas-tarının bugünkü anlamının yanında çağırma, davet etmek anlamlarına geldiği görülmektedir. Günümüzde Anadolu'da düğünlerde çağırıcı, davet edici anlamında kullanılan *okuyucu* kelimesinin belirtilen düşünüşten kaynağını aldığı kabul edilmektedir. Divan-ü lügat-i t-Türk'te yer aldığı üzere okun, mirastan düşen payları ayırdığı ve her türlü kura çekilişinde kullanıldığından dolayı, *hisse* ve *kura* anlamlarına geldiği de bilinmektedir. Bugün Anadolu'da belirtilen uygulamalarda başvurulan ok atma yöntemi, Türk Kağanlarının tebaasına okları aracılığıyla sahip olma geleneğinin bir devamıdır (Turan 1945: 313, 317).

Postmodernite koşullarının şekillendirdiği kültürel küreselleşme çağında, günümüz *miras yönetimi* pratiklerinin; geçmişe ilişkin çoklu bir içerik kazanmış olan hafıza izlerinin gelecek kuşaklara aktarılacak ilham kaynağı olabilmesi için somut olmayan kültürel mirasların biyografisine eklenen yeni katmanların *günlük* hayat ile ilişkisinin yeniden kurgulanması ve çok boyutlu bir şekilde üretilmesi gerektiği düşünülmektedir. Geleneksel Türk Okçuluğu özelinde, bu katmanların kendini sürdürülebilir kılacağı şeffaf müzeler, açık hava müzeleri, okçuluk ihtisas spor kulüpleri, ekolojik müzeler, e-kütüphaneler, dijital yayın arşivleri ve koleksiyonlar sunan folklor müzeleri (Maria vd. 2018: 22), artırılmış gerçekliğin deneyimlendiği aktiviteler, araştırma enstitüleri, etnografya galerileri ve toplum merkezleri gibi yeni icra yerleri oluşturularak; profesyonel eğitimciler, araştırmacılar, kaynak kişiler, sanatçılar, ustalar, öğretmenler, öğretmen eğitimcileri, okul yöneticileri ve öğrenciler arasında kültürler arası diyalogu teşvik eden temas alanları, uluslararası iletişim ve öğrenme ağları yaratılması, festival ve turnuvaların düzenlenmesi, atölye çalışmaları gerçekleştirilmesi, fiziksel ve sanal kaynakların geliştirilmesi ve etkileşimli kullanımı (Kasapoğlu Akyol 2016: 149, 167), 21. yüzyıldaki en kritik yetkinlik olan *yaşam boyu öğrenme* için büyük önem taşımaktadır. Yaşam boyu öğrenme, özellikle hızla değişen bağlamlarda yeniliklere uyum sağlama çevikliğinin ve uyarlanabilirliğin kaynağıdır (IBE 2017: 87-88). Bu kaynak; toplulukların, grupların ve bireylerin doğal, fiziksel, sosyal ve kültürel çevreleriyle etkileşimleri ile şekillenen somut olmayan kültürel mirasların sürekli olarak değişen doğası ile uyumlu kodlar içermektedir. Bu bağlamda yaşam boyu öğrenme paradigmasının nüfuz ettiği; zaman ve mekânın dönüşüm geçirdiği bu yüzyılın teknolojik karakterine özgü bilgi içeriği, referanslar, yöntemler ve materyaller içeren eğitim-öğretim faaliyetlerini destekleyen bilinçlendirme-kapasite geliştirme uygulamaları aracılığı ile *Türk Okçuluk Geleneği'nin* toplumsal işlevinin tanımlanması amacıyla spor, sahne sanatları, sinema ve edebiyat gibi alanlarda katılımcı ve kapsayıcı işbirliklerinin organize edilmesi, değişen dünyamızda kendini yeniden düşünüp yeniden yaratan somut olmayan kültürel mirasın devam eden dönüşüm sürecine güç katacaktır.

Sözleşme'de koruma tedbirlerinin bir parçası olarak özellikle örgün ve yaygın eğitim yoluyla aktarıma gönderme yapılmasının sebebi, eğitimin pratikteki değerinin; somut olmayan mirasın korunmasında anahtar role sahip olduğu gerçeğidir. Yenilikçi, adil fikirli, üretken, eşitlikçi, çoklu ve işlevsel okur-yazarlık becerilerine ve kültürel farkındalığa sahip olmak; disiplinlerarası düşünmek, dünya ile etkileşim içinde olmak ve sürdürülebilirlik kalkınmaya etkin bir şekilde katkıda bulunmak için bireylerin geliştirilmesi hedeflenen 21. yüzyıl toplumsal yeterliliklerinin tanımlanması öğretim ve eğitim programları yoluyla gerçekleştirilmektedir. Eğitimin koruma tedbirleri açısından stratejik önemi göz önünde bulundurularak, 2017 tarihinde toplanan *Somut Olmayan Kültürel Miras Hükü-*

metlerarası Komite Toplantısı'nın ikinci oturumunda, örgün ve yaygın eğitim süreçlerinde somut olmayan kültürel mirasın korunması yeni bir finansman önceliği olarak kabul edilmiştir (UNESCO 2019: 3). Bu çerçevede, somut olmayan kültürel mirasın eğitim süreçlerine entegre edilmesi çalışmalarında Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH)'nin herkes için kapsayıcı, adaletli ve nitelikli eğitim başlığı altında odağa alınan 4.7. maddenin önemli bir başlangıç noktası oluşturacağını söylemek mümkündür. Somut olmayan kültürel mirasın, kültürel çeşitliliğin ve kültürün sürdürülebilir kalkınmaya katkısının takdir edilmesini savunan SKH 4'te öne çıkan bir özellik olan *egitim kalitesi*, 7. maddede belirtilen *küresel vatandaşlık* (Colomer 2018: 194-216) ve *sürdürülebilir kalkınma eğitimi ile ilgili fırsatların geliştirilmesi* hedefine ulaşmak konusunda çok zengin bir diğer kaynağı oluşturmaktadır. Avrupa, Afrika, Latin Amerika, Karayiplerdeki bölgesel bakış açılarını yansıtan Hollanda, Botsvana, Namibya, Zimbabve, Benin, Lübnan, Mısır ve Senegal gibi ülkelerde kültür ve eğitim uzmanları arasında sektörler arası çalışma grupları oluşturularak diyalog sürecinin başlatılması; program geliştirme, öğretmen ve okul lideri eğitimleri için kapasite geliştirme çalışmalarında *somut olmayan kültürel mirasın* eğitime entegre edildiği başarılı örneklerdir (UNESCO 2019: 4). Zengin bir somut olmayan kültürel miras çeşitliliğine sahip olan Asya Pasifik bölgesindeki Kazakistan, Pakistan, Vietnam, Çin, Moğolistan, Bangladeş, Hindistan, Nepal, Kore Cumhuriyeti, Butan, Kamboçya, Endonezya, Japonya, Malezya, Myanmar, Filipinler, Singapur, Sri Lanka, Cook Adaları, Laos Demokratik Halk Cumhuriyeti ve Tayland'da yürütülen projelerde kurulan ortaklıklar ve katılımcı ülkelerin izlediği yaklaşımlar; temelde somut olmayan kültürel mirasların ilk ve ortaöğretim düzeyindeki okul derslerine entegre edildiği benzer yenilikçi yaklaşımları uygulamak ve test etmek konusunda dünya çapındaki eğitimciler için genel bir bakış ve değerli pedagojik araçlar sağlayan disiplinlerarası öğretim tasarımları içermektedir. Fizik derslerindeki fenomenlerin geleneksel müzik enstrümanları, beden eğitimi ve edebiyat derslerinin halk dansları, biyoloji, teknoloji eğitimi ve görsel sanatlar derslerinin geleneksel el sanatları ile bütünleştirilerek, geometrik egzersizlerin nakış işleyerek, geleneksel mimari formlardan yararlanarak, karmaşık matematiksel formüllerin geleneksel melodilerle, tarih konularının ise şiir incelemeleri üzerinden ele alınarak öğrenildiği derslerde somut olmayan kültürel miraslarının zenginliği ile erken yaşlarda tanışan öğrenciler, onların gelecek nesiller için korunmasında oynayabilecekleri rolün daha fazla farkına varmışlardır (UNESCO 2015: 21-67; UNESCO-ICHCAP 2021). Belirtilen projelerden elde edilen bulgular, şehirleşmenin somut olmayan kültürel miraslar dâhil olmak üzere yerel alanların kaybedilmesine yol açmakta olduğu varsayımına rağmen, *somut olmayan kültürel mirasın*; kentsel bağlamla ilgili olduğunu ve kentsel alanlarda özellikle ilköğretim düzeyinde gerek kültür ve performans sanatlarıyla ilgili olan gerekse fen ve matematik derslerinde eğitim sistemlerine aktif olarak entegre edildiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Müze teknoloji sistemleri, dijital yayın arşivleri ve kütüphanelerin öğretmen ve öğrenciler için etkin eğitim ortamları olarak kullanılmasına ilişkin Millî Eğitim Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı arasında imzalanan *Eğitimde İşbirliği Protokolü* uyarınca düzenlenmesi planlanan *Eğitici Eğitimleri, Müzelerde Teknoloji Kullanımı Sertifika Programları* ile *miras ve sanat* temalarından yola çıkılarak hazırlanan *Müze Eğitimi Kitapları* ise somut olmayan kültürel mirasın eğitime entegre edildiği Türkiye deneyimini yansıtan iyi örnekler arasında yer almaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı himayelerinde yürütülen *İpek Yolu Uluslararası Çocuk ve Gençlik Çalışmaları Merkezi Projesi* ile kültürlerarası anlayış ve dostluğun geliştirilmesi politikası kapsamında Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan öğrenciler ile çeşitli sebeplerle ülkemizde yaşayan

uluslararası öğrencilerin Türk toplumunun ortak kültürel miras değerlerine bağlılığının ve farklı coğrafyalardaki akranları arasındaki etkileşimin güçlendirilmesi amaçlanmaktadır. Belirtilen amaç doğrultusunda proje kapsamında *yaygın ve uygulamalı eğitim yaklaşımı* izlenerek, tematik tarih ve deneyimleyerek öğrenme merkezlerinin kurulması planlanmaktadır. Ayrıca, Türk kültürünün dünya kültür mirasına katkılarının tanıtıldığı *Türklerin Mirası Projesi* ile Türkiye Okçuluk Federasyonu ve Dünya Okçuluk Federasyonu iş birliğiyle, İstanbul'un fethini kutlamak için düzenlenen *Geleneksel Fetih Kupası*, hem geleneksel hem de modern okçuluk branşlarına yer veren dünyadaki tek müsabaka organizasyonu olarak dikkat çekmekte ve yerelden küresele uzanan bağlamlarda devimsel, mental ve sosyal gelişimi destekleyen bileşenleri ile zengin bir etkileşim ortamı sunarak farklı kültürlerle sahip olan insanları ortak bir zeminde bir araya getirmektedir. Geleneksel, çağdaş ve yaşayan bir miras olarak Türk Okçuluğu uygulamaları ile deneyimlenen gerçeklik, beceriler, değerler ve tutumlar etkileşimli olarak harekete geçirilmekte ve sonrasında etik ilkelere uygun olarak bireysel, toplumsal ve küresel iyilik için 21. yüzyıl bağlamlarında kullanılmaktadır. Şiddet içeren aşırılığın, terörün ve yabancı düşmanlığının kutuplaştırdığı bir dünyada kolektif bir gelecek inşa etmek için insanlığa meydan okuma fırsatları veren bu gelişimsel kapasite, *küresel vatandaşlık* anlayışına yeni bir boyut kazandırmaktadır (IBE 2017: 88-89). 21. yüzyıl toplumsal yeterlilikleri arasında kategorize edilen küresel vatandaşlık; toplumların eşitlikçi, adil ve sürdürülebilir kalkınmaya etkin bir şekilde katkıda bulunması için geliştirilmesi gereken *millî kültürel değerlerin farkında olmak, diğer insanlarla ve dünya ile etkileşim içinde olmak, özgürlükleri saygı ile dengelemek* yeterlilikleri ile bağlantılıdır. Küresel vatandaşlık eğitimi, sürdürülebilir kalkınma eğitimi, halk kültürü eğitimi, coğrafya eğitimi, tarih eğitimi, öğretmen eğitimi gibi farklı tematik çalışma alanlarının her biri; somut olmayan kültürel miras eğitiminin kalbinde bulunan birlikte barış içinde yaşamayı, çalışmayı ve karar almayı öğrenmeye önem veren insancıl ve küresel bir yaklaşım benimsemektedir. Keza *sürdürülebilir barış* tesis edilmeden sürdürülebilir kalkınmanın gerçekleştirilmesi mümkün görünmemektedir (UNESCO 2015: 6). Bu çalışma alanları ile *somut olmayan kültürel miraslar* ve *SKH* arasındaki kesişme noktaları hakkında ortak bir anlayış geliştirebilmesi ve somut olmayan kültürel mirasların pedagojik potansiyelinin daha sistematik uygulamalar ile dengelenebilmesi adına, bölgeler ve ülkeler düzeyinde daha fazla proje ve yeterlilik temelli program geliştirme çalışmasına ve diyaloga ihtiyaç vardır. Bu çerçevede UNESCO, gelecek dönemde ülkelere gerek duyulduğunda teknik destek sağlayacak uluslararası kaynak kişilerin belirlenmesi amacıyla, eğitim programlarına somut olmayan kültürel mirasın entegre edileceği proje ekiplerinde görev alacak çekirdek bir gruba eğitim vermeyi hedeflemektedir. *Sözleşme Sekreteryası*, *Sözleşme'nin* internet sayfasında yer almak üzere somut olmayan kültürel miras ile eğitim konusunda işbirliği için *uluslararası bilgi ve ağ oluşturma merkezi* kurmaktadır. Bu merkez, eğitim konularında çalışmaların yürütüldüğü diğer odalara bağlanarak, somut olmayan kültürel mirasın eğitime entegre edildiği girişimler hakkında küresel düzeyde bilgi toplanmasını ve yayılmasını hızlandıracaktır. Belirtilen çalışmalara ek olarak, eğitim alanında somut olmayan kültürel mirasın öğrenme çıktıları üzerindeki etkilerinin gösterildiği akademik araştırma bulgularının artmasının; ebeveynlerin, toplulukların, bağışçıların ve hükümetlerin, belirtilen girişimlerin olumlu yönlerini ve yatırım önceliklerini görmesini ve eğitimle somut olmayan mirasın korunmasına yönelik uzun vadeli politikaların hayata geçirilmesini kolaylaştıracağı düşünülmektedir.

UNESCO'nun *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in Formal and Non-formal Education: Intersectional Meeting/Summary Report* (Örgün ve Yaygın Eğitimde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sektörlerarası Toplantısı Özet Raporu) adlı raporunda işaret edilen Orta Asya'da somut olmayan kültürel miras ile bağlantılı iyi uygulamalar (UNESCO 2019: 1-17) Türkiye'de somut olmayan kültürel mirasın öğretim yoluyla aktarımı temelinde gerçekleştirilmesi hedeflenen faaliyetler için ilham verici niteliktedir. Tüm teknik ve mesleki eğitim-öğretim programları kapsamında; öğrencilere, bu yazıda ele alınan *Türk Okçuluk Geleneği'nin* parçası olan alanlarda ustalar ve okçuluk eğitimcileri ile tanışma, çalışmalarını gözleme/deneyimleme ve iletişim kurma fırsatları sunulmasına ek olarak bu yaşayan mirasın halk kültürü, tarih, coğrafya, sosyoloji, görsel sanatlar, dil, spor ve beden eğitimi gibi sosyal bilimler ve matematik-fen bilimleri dâhil birçok farklı alanda öğretim programı oluşturma ve geliştirme süreçlerine entegre edilmesi; klasik miras koruma yaklaşımının ötesinde çok daha fazla bireye ulaşmayı, değer üreten insana ve topluma odaklanmayı hedefleyen bağlama özgü pedagojik yöntemlerin anahtar rol oynadığı *karma programlama yaklaşımlarının* (Zeren Akbulut 2021: 39-40) beklenen niteliğe ulaşmasına katkı sağlayabilir. Karma öğretim programı yaklaşımının güçlenmesi ise kültürel çeşitliliğe ve insanlık birikimine saygıyı artırabilir; zamanın yıkıcılığına direnen somut kültürel mirasların benzersizliğine rağmen somut olmayan kültürel miras değerlerinin değişen dünyamızda kendini sürekli olarak yenileyen canlı doğasının anlaşılabilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılacak korunması için yeni alanlar sağlayabilir.

NOTLAR

1. Bauman'ın önerdiği *şeffaf modernite* (liquid modernity) ve Cameron'ın çok güçlü bir şekilde geliştirdiği *şeffaf müze* (liquid museum) kavramları; modern çağın gerektirdiği müze işlevleri ve somut olmayan kültürel mirasın korunması arasındaki ilişkinin gözden geçirilmesi ve yeniden yorumlanması için ilham verici düşünceler içermektedir. Tamamen sınıflandırma, nesneleştirme ve sabitleme ile ilgili olan müzelerin işlevleri ile karşılaştırıldığında; farklı dünya görüşlerini kucaklamaları, ulusal ve uluslararası ağlarda faaliyet göstermeleri ve tüm insanlar için mirasa eşit erişimi garanti etmeleri şeffaf müzelerin yumuşak güçlerini oluşturmaktadır. *Şeffaf müze*, her şeyden önce koleksiyonculuk kavramına meydan okur; somut olmayan kültürel miras bilgisinin aktarımında ve korunmasında kilit role sahip olan toplulukların, grupların ve bireylerin temel haklarını göz önünde bulundurarak onlar ile müzeler arasındaki aktif ortaklığı ve diyalogu kabul eder. İnsan onuruna, sosyal adalete, küresel eşitliğe ve refaha katkıda bulunmayı amaçlamayan *somut olmayan kültürel miras* fenomenleri, *şeffaf müze* kavramının DNA'sındaki aktivist unsurları oluşturmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Cameron 2015: 345-361; Cominelli 2000: 67-68; Meijer-van Mensch 2020: 68-71; Palese 2013: 1-4.
2. At üzerinde geriye dönük atış yapabilmek ancak *başparmak çekişi* ile mümkündür. Bu teknikte başparmak, kirişin etrafında dolandırılır; diğer parmaklarla el kilitlenerek çekiş kuvvetlendirilirdi. Başparmağa takılan *zihgir*, çevrilecek parmak boğumları arasına kilitlenir ve art arda atış yapılmasını mümkün hale getirirdi. Başparmak çekişi tekniği ile atış yapılırken diğer parmaklar arasına ok alınabiliyordu. Zihgir ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Klopsteg 2019: 106-111.

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

- Aral, A. Erman. "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Eğitim: Eğitimin Periyodik Raporlardaki Görünümüne Eleştirel Bir Bakış". *Milli Folklor* 120 (Kış 2018): 61-67.
- _____. *Somut Olmayan Kültürel Miras/Örgün, Yaygın ve Sargın Eğitim*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2020: 17-42.
- Büyükköztürk, Şener ve diğer. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018: 269.

- Cameron, Fiona. "The Liquid Museum: New Institutional Ontologies for a Complex, Uncertain World". K. Message & A. Witcomb (Ed.), *Museum Theory (Part 2. Disciplines and Politics)*. NY: John Wiley & Sons Ltd., 2015: 245-361.
- Colomer, Laia. "ICH and identity: The use of ICH among global multicultural citizens". C. Waelde, C. Cummings, M. Pavis & H. Enright (Ed.), *Research Handbook on Contemporary Intangible Cultural Heritage/Law and Heritage*. UK: Edward Elgar Publishing, 2018: 194-216.
- Cominelli, Francesca. "Innovation Power: The Strength of Weak Ties and The Liquid Museum". C. Dunkley & G. Van der Hallen (Ed.), *Museums and Intangible Cultural Heritage/Towards a Third Space in the Heritage Sector*. Bruges: Stevens Print nv, 2020: 67,68.
- Çetin, Altan. "Memluk Devleti'nde Okçuluk". *Gazi Türkiyat* 9, 2011: 67-86.
- Darvill, Timothy. "Sorted for Ease and Whiz? Approaching Value and Importance in Archaeological Resource Management". M. Clay, T. Darvill and B. J. Little (Ed.), *Heritage of Value, Archaeology of Renown/Reshaping Archaeological Assessment and Significance*. ABD: University of Florida Press, 2005: 39.
- Diyarbakırlı, Nejat. *Hun Sanatı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları, 1972: 11-44.
- Dunkley, Chris and Geert Van der Hallen (Ed.). *Museums and Intangible Cultural Heritage/Towards a Third Space in the Heritage Sector*. Bruges: Stevens Print nv, 2020.
- Göksu, Erhan. *Okla Yükselen Millet/Türklerde Ok ve Okçuluk*. İstanbul: Okçular Vakfı, 2018: 157.
- IBE. In Focus Education and The Future. International Bureau of Education, 2017: 87-89, 08.03.2021. <<http://ibe-infocus.org/wp-content/uploads/2018/03/In-Focus-2017.pdf>>
- Karpowicz, Adam. *Osmanlı Türk Yayları/İmâli ve Tasarım*. Çev. Mehmet Yılmaz Akbulut. İstanbul: Okçular Vakfı, 2018: 51-200.
- Kasapoğlu Akyol, Pınar. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Örgün Eğitime Uygulanması: Ağ Araştırması (WebQuest) Örneği". *Millî Folklor* 28 (111), 2016: 149-170.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56, 2004: 1-15.
- Klopsteg, Paul E. *Türk Okçuluğu*. İstanbul: Okçular Vakfı, 2019: 106-111.
- Krathwohl, David R. "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". *Theory into Practice* 4 (41), 2002: 215.
- Lucan, Talabi Aisie. "Social Studies as an Integrated Subject". Howard D. Mehlinger (Ed.), *UNESCO Handbook for the Teaching of Social Studies*. London: Croom Helm, 1981.
- Maria, Gasouka, Arvanitidou Zoi, Foulidi Xanthippi ve Raptou Evagelia. "Folklor Araştırması ve Yeni Zorlukları: Etnoğrafiden Netnografiye". *İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi*. Çev. Zeynep Safiye Baki Nalcıoğlu. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, T. Erdal, Z. S. Baki Nalcıoğlu (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2018: 15-22.
- MEB Coğrafya Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı. (2018). 12.02.2020. <<http://mufredat.meb.gov.tr>>
- MEB Tarih Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı. (2018). 12.02.2020. <<http://mufredat.meb.gov.tr>>
- Meijer-van Mensch, Leontiné. "The Liquid Museum". In C. Dunkley & G. Van der Hallen (Ed.), *Museums and Intangible Cultural Heritage/Towards a Third Space in the Heritage Sector*. Bruges: Stevens Print nv, 2020: 67-71.
- Nemeth, Gyula. *Attila ve Hunları*. Çev. Şerif Baştav. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1982: 128-130.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2018: 90.
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984: 94-100.
- Özkafa, Fatih. "Okçuluk ve Hat Sanatı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3(7) (2018): 1642-1672.
- Öztopçu, Kurtuluş. *Kitâb u fi'İlm en-Nuşşâb*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırma Dizisi, 2002: 206.
- Öztürk, Mustafa. "Coğrafya: Gelişimi, içeriği, eğitimi". S. Karabağ ve S. Şahin (Ed.), *Kuram ve Uygulamada Coğrafya Eğitimi*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2007: 3-51.
- Palese, Emma. "Zygmunt Bauman. Individual and society in the liquid modernity". *SpringerPlus* 2: 191, 2013: 1-4.
- Pulhan, Gül. *World Heritage in Turkey*. İstanbul: The Banks Association of Turkey, 2009: 11.
- Sandahl, Jette. "Addressing Societal Responsibilities Through Core Museum Functions and Methods: The Museum Definition, Prospects and Potentials". In *Museum International-Museum Definition: The Backbone of Museums* 71 (1-2), 2019: 282.
- Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi. (2003). 10.01.2020. <<http://ich.unesco.org/doc/src/0009-TR- PDF.pdf>>
- Şahintürk, Hüseyin, Ömer Uzunağaç, Şükrü Seçkin Anık ve Barış Can (Ed.). *Minyatürlerle Osmanlı Devri Okçuluğu*. Kür. M. Mustafa Bakırcı. Budapeşte: Okçular Vakfı/Gülbaba Vakfı, 2020: 20.

- Tavşancıl, Ezel ve A. Esra Aslan. *Sözel, Yazılı ve Diğer Materyaller İçin İçerik Analizi*. İstanbul: Epsilon, 2001: 30.
- Tekeli, İlhan. *Mekânsal ve Toplumsal Olanın Bilgibilimi Yazıları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010: 35.
- Togan, A. Zeki Velidi. *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1972: 17-48.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. Çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997: 200-210.
- Turan, Osman. "Eski Türklerde Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması". *Belleten* IX/35, 1945: 305-318.
- Tümertekin, Erol ve Nazmiye Özgüç. *Beşeri Coğrafya/İnsan, Kültür, Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 2019:115-120.
- Türker, Abdullah. Coğrafya Dersi Öğretim Programlarının Kısa Tarihçesi ve 2018 Coğrafya dersi Öğretim Programı. Ü. Eser Ünalı (Ed.), *Coğrafya Öğretimi I*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019: 1-24.
- UNESCO. Learning with Intangible Heritage for a Sustainable Future. *Guidelines for Educators in the Asia-Pacific Region*. France and UNESCO Bangkok Office, 2015: 1-88. 01.04.2021. < <http://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232381> >
- UNESCO. Safeguarding Intangible Cultural Heritage in Formal and Non-formal Education. *Intersectional Meeting/Summary Report*. Paris: 7-8 October, 2019: 1-17, 27.10.2020. <<http://ich.unesco.org/en/education-01017>>
- UNESCO-ICHCAP. Teaching and Learning With and About Intangible Cultural Heritage in Asia and the Pacific. *Survey Report*. UNESCO Organization, Paris and Republic of Korea, 2021, 02.04.2021. <<http://bangkok.unesco.org/content/new-resources-available-intangible-cultural-heritage-education-asia-and-pacific> >
- Weiss, Ruth Palombo. "Brain-based Learning". *Training & Development* 54(7), 20-24.
- Zeren Akbulut, Merve Görkem. *Öğrenmenin Yeni Paradigması/Coğrafya ve Tarih Temelli Konuların Disiplinlerarası Yaklaşımla Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019: 67.
- _____. "Integrating Intangible Cultural Heritage in Curricula". In R. Sağ, K. Demir, F. Uysal & A. Demirkaya (Eds.), *8th International Congress on Curriculum and Instruction Curriculum Studies in Life Long Learning, 25-27 March 2021*, Ankara: EPÖDER, 2021: 39-40.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ: GÜMÜŞHANE DÖLEK KÖYÜNDE GELENEKSEL ÇÖMLEKÇİLİK*

Sustainability and Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Traditional Pottery In the Village Dölek, Gümüşhane

Prof. Dr. Yılmaz ARI**

ÖZ

Toprak, çok çeşitli kullanımlarıyla insan yaşamının temel kaynaklarından. Bu kullanımlardan birisi de kadim bir gelenek olan çanak-çömlek yapımıdır. Topraktan çeşitli amaçlarla kaplar yapmayı ifade eden çömlekçilik neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde olduğu gibi Anadolu insanı da yaklaşık dokuz bin yıldır toprak, hava, su ve ateş gibi yeryüzünün dört temel elementini, yaratıcılığı ile birleştirerek çömlekçilik yapmaktadır. Çarklı çömlekçilik ticari bir faaliyet olarak Türkiye'nin çeşitli yerlerinde yaşamaya devam ederken, çarksız çömlekçiliği ifade eden geleneksel ya da ilkel çömlekçilik Neolitik dönemden beri Anadolu'da yapılagelmiştir. Bu tür çömlekçilik halk kültürünün ana unsurlarından ve onun merkezinde yer alan bir faaliyet durumundadır. Ancak son zamanlarda sosyo-ekonomik ve kültürel yapıda meydana gelen değişimler Anadolu'da yapılan geleneksel çömlekçiliği hızla geriletmiş ve bugün bu faaliyetler sadece 16 merkezde yapılır duruma gelmiştir. Bundan dolayı somut olmayan kültürel mirasın önemli taşıyıcı unsurlarından biri olan geleneksel çömlekçiliğin sürdürülebilirliği önemli bir konu olarak gündeme gelmiştir. Bu çalışma Anadolu'daki geleneksel çömlekçilik merkezlerinin en önemlilerinden birisi olan Gümüşhane Dölek köyünde yapılan çömlekçiliğin temel karakterini ortaya koyarak, çömlekçiliğin UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin (Sözleşme) getirdiği ilkeler çerçevesinde nasıl korunabileceğini tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışmada kullanılan veriler saha çalışması ile yazar tarafından ilk elden toplanmıştır. Bu kapsamda ilgili köyde 2019 ve 2020 yılları yaz aylarında birer aylık sürelerle arazi çalışması yapılmış ve çömlek ustaları ve satıcıları ile derinlemesine mülakatlar yolu ile çömlekçilik tarihi ve kültürü anlaşılmasına çalışılmıştır. Katımlı gözlem yolu ile çömlek yapım aşamaları gözlenmiş ve kaydedilmiştir. Elde edilen bulgular Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışma sonuçları, köyde çömlek üretiminin binlerce yıl önce yapıldığı şekli ile birkaç basit aletle, çarksız olarak, tamamen kadınlar tarafından, geleneksel usullerle yapıldığını göstermektedir. Köydeki günlük yaşamın büyük ölçüde çömlekçilik faaliyetleri etrafında şekillendiği; son zamanlarda özellikle göçler ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak çömlekçilikte bir gerileme olduğu ve tepeden-inme yaklaşımlarla planlanan modernize etme çabalarının ise sonuç vermediği görülmüştür. Çömlekçiliği geliştirme konusundaki bu girişimlerin başarısız olmasına aşırı ticarileştirme ve bağlamından koparma gibi hatalar yapıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu faaliyetler sonucu üretilen somut ürünler üzerine odaklanmış ve o somut ürünleri üreten bilgi, beceri, kültür, bellek ve mekânları göz ardı etmiştir. Bu girişimlerin Dölek köyü çömlekçiliğini seri üretim yolu ile diğer yerlerdeki üretilere benzeterek sıradanlaştırmaya çalıştığı; bunun da çevresel sürdürülebilirliği tehdit ettiği belirlenmiştir. Dölek köyü çömlekçiliğinin korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması için başka ülkelerde olduğu gibi bu sanatın Sözleşme ile ilgili listelere eklenmesi ve Sözleşme'nin getirdiği yeni paradigma ile mirası yaşatan toplum ve ustaların istek ve ihtiyaçlarını da dikkate alan bir planlama ile korunması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler

Çömlekçilik, sürdürülebilirlik, el sanatları, somut olmayan kültürel miras, Gümüşhane Dölek Köyü.

ABSTRACT

Soil is one of the main sources of human life with its various uses. One of these uses is pottery making. Pottery, which refers to making vessels from the soil for various purposes, is almost as old as human history. As in various regions of the world, Anatolian people have been making pottery by combining the four basic elements of the Earth, namely the soil, air, water and fire with their creativity for nearly nine thousand years. As commercial activity wheel pottery has continued to live in various places in Turkey, while traditional or primitive pottery have been practiced in Anatolia since the Neolithic period. This type of pottery is one of the main elements of folk culture and is at the center of it. However, recent changes in the socio-economic and

* Geliş tarihi: 11 Temmuz 2020 - Kabul tarihi: 27 Ağustos 2021

Arı, Yılmaz. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği: Gümüşhane Dölek Köyünde Geleneksel Çömlekçilik" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 190-203

** Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Bandırma/Türkiye, Balıkesir, yari@bandirma.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7735-7890.

cultural structure have rapidly regressed traditional pottery made in Anatolia and today these activities are limited to 16 centers. Therefore, the sustainability of traditional pottery, which is one of the important carrier elements of intangible cultural heritage, has been brought to the agenda of the researchers as an important issue. By revealing the basic character of pottery made in the village Dölek, Gümüşhane, the paper aims to discuss how pottery can be safeguarded within the framework of the principles introduced by the UNESCO's Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The data used in the study were collected first hand by the author through fieldwork. In this context, a field study was conducted in the above-mentioned village for one month in the summers of 2019-2020, and the history and culture of pottery was tried to be understood through in-depth interviews with potters and sellers. Pottery making stages were observed and recorded through participant observation. The results were interpreted in the context of the Convention on the Protection of the Intangible Cultural Heritage. The results of the study show that pottery production in the village was done with a few simple tools, without wheels, entirely by women, and in traditional ways. There has been a decline in pottery especially due to out-migrations and technological developments and modernization efforts planned with top-down approaches have not yielded any tangible results. The findings were interpreted in the context of the Convention. Mistakes such as excessive commercialization and decontextualization were found to be the main reasons of the failure of the attempts to develop pottery in the village. In addition, these activities focused on the resulting tangible products and ignored the intangible elements such as knowledge, skills, culture, memory and space. These attempts tried to banalize the pottery in Dölek village through mass production, assimilating it to other places and this, in turn, threatened environmental sustainability. In order to safeguard pottery in Dölek, as in other countries, this handicraft should be added to the Convention-related lists, and it should be safeguarded with the new paradigm brought by the Convention, with a participatory planning that takes into account the wishes and needs of the society and pottery masters.

Key Words

Pottery, sustainability, handicrafts, intangible cultural heritage, the village Dölek Gümüşhane.

Giriş

İnsan, tarihin en eski zamanlarından beri toprağı kullanarak başta yeme-içme kapları, süs eşyaları, idoller, mühürler ve taşıma kapları olmak üzere çok çeşitli objeler yapmıştır (Acartürk 2012: 2). Türk kültüründe toprak, yiyecek yapımı ve korunması, konut inşası, temizlik malzemesi, ilaç yapımı, bazı dinî ritüeller gibi alanlar başta olmak üzere geniş bir kullanım alanına sahiptir. Genel olarak toprağın “emek, alın teri; mal, mülk, güç; anayurt, vatan; bereket ve cömertlik” anlamına geldiği bilinmektedir (Akyol 2012: 331). Topraktan mutfak eşyası olarak leğen, çeşitli güveçler, küpler, testiler, yayıklar, yağ sarnıcı, kazan vb. yapılmaktadır ki bütün bu faaliyetlere çömlekçilik denir. Geleneksel çömlekçilik ya da ilkel çömlekçilik adı verilen bu sanat çarklı ya da çarksız olarak yapılabilmektedir. Burada söz konusu edilen çarksız olarak, basit birkaç alet kullanılarak yapılan çömlekçiliktir.

Çömlekçilik hava, su, toprak ve ateş gibi yeryüzünün dört temel elementi kullanılarak yapılır. Topraktan yapıma, ya da topraktan gelme fikri inançlar tarafından da beslenen bir düşüncedir. Kuran’da da konunun geçtiği 4 farklı ayete (Akyol 2012: 326) ek olarak Rahman Suresi’nin 14. ayetinde “O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı” ifadesi yer almıştır (Çağırıcı vd. 2020: 202). Böylece topraktan çeşitli eşyalar yapmaya bir kutsallık atfedilmiş ve çömlekçilik etrafında çeşitli inanışlar gelişmiştir (Öney 2020: 620). Bundan dolayı da çömlekçilik insanlık tarihinin en kadim el sanatlarından birisidir.

Yeryüzünün farklı bölgelerinde bulunan Neolitik çağa ait çömlek kalıntıları, iletişimin oldukça sınırlı olduğu dönemlerde çömlek yapımının bağımsız yenilik olarak dünyanın farklı bölgelerinde ortaya çıktığını göstermektedir (Norton 1956: 91). M.Ö. 30.000 ile 7.000 yılları arasında insanlar kil kullanarak mağara duvarlarına çeşitli şekiller ve re-

simler çizmiştir (Haron vd. 2013: 82). Daha sonraki dönemlerde de topraktan çeşitli kaplar yapılagelmiştir. Anadolu'da da yaklaşık dokuz bin yıldır çömlekçilik yapılmaktadır (Güner 2019: 91). Böylece ortaya çıkan geleneksel çömlekçilikte son zamanlarda teknolojik gelişmeler ve değişen sosyo-kültürel yapı nedeniyle gerileme olmuştur. Dayanıklı plastik ve metal kapların endüstriyel seri üretimi ve nispeten ucuz temin edilebiliyor olması toprak kaplarla olan rekabette bu endüstriyel ürünlere avantaj sağlamıştır. Ek olarak çömlekçilik, ustaların genel göç eğilimlerine bağlı olarak uluslararası ve iç göçlerle yer değiştirmesi, geleneksel yaşam tarzlarının gerilemesi ve küreselleşme ve endüstrileşmenin yol açtığı toplumsal değişimlerden olumsuz etkilenmiştir.

Bu gerileme çeşitli akademik çalışmalarla ortaya konulmuştur. Konu ile ilgili kapsamlı ilk çalışma Güner'in Anadolu'daki çömlekçilik merkezlerinin 1970'lerdeki durumunu incelediği öncü çalışmasıdır (1988). Bu merkezlerde sonraki 30-35 yılda meydana gelen değişim ise Çizer vd. (2010) tarafından ortaya konulmuştur. Bu son çalışmadan, 1970'lerde geleneksel çömlekçilik yapılan birçok merkezde çömlekçiliğin artık yapılmadığı ya da çömlek yapan sadece birkaç ustanın kaldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'da hâlen yedisinde kadınların üretici olduğu toplam sadece 16 merkezde bu tür çömlekçilik devam ettirilmektedir (Şekil 1). Aynı çalışmaya göre eskiden çömlek yapılan ancak günümüzde artık yapılmayan 57 merkez ve sadece 1-3 ustanın kaldığı 40 merkez vardır. SOKÜM'ün bu şekilde gerilemesinin küreselleşme gibi süreçlerin doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşünülse de güçlü bir siyasi irade ve özenin korumada faydalı olacağı ifade edilmiştir (Mountcastle 2010; 341).



Şekil 1. Türkiye'de geleneksel çömlekçiliğin gerilemesini gösteren harita (Kaynak: Çizer vd. 2010 verileri kullanılarak yazar tarafından çizilmiştir).

Ancak bazı avantajları nedeniyle geleneksel çömlekçilik dünyanın farklı bölgelerinde hâlen yaşamaktadır (Crane 1987: 10, Ibeanu 2006: 113, Enoch 2012: 19). Toprak kaplar dayanıklıdır; mantar ya da böcek saldırıları nedeniyle paslanmaz; yalıtım sağlar; yiyecekleri soğuk olarak saklar ve çürümeye karşı dirençlidir; ısıyı uzun süre muhafaza ederek kaynatma ve buharlama dışında yiyecekleri kavurma ve kızartma şeklinde hazırlamaya imkân verir (Ali 2014: 136). Çömlekçiliğin neolitik çağdan beri kesintisiz yaşandığı Anadolu'da bugün çömlekçilik yapılan en önemli merkezlerden birisi de Gümüşhane'nin Dölek köyüdür (Güner 1988: 19, Çizer vd. 2010: 25).

Dölek köyü çömlekçiliği hakkında ilk kaynak 1932 yılında yapılan resmi bir ankete dayanılarak yazılan bir makaledir (Koşay vd. 1962; 92). Daha sonra Güner, Türkiye’de geleneksel çömlekçiliği incelediği çalışmasında Dölek köyünde yapılan çömlekçilikle ilgili formlar, pişirme ve toplam üretim rakamları ile ilgili kayıtlara yer vermiştir (1988: 19-21). Sonraki yıllarda Dölek köyü çömlekçiliğini konu edinen çalışmalar artarak devam etmiştir (Balaban 1997, Uzun vd. 2001, Özkul Fındık vd. 2013, Çalık vd. 2018, Ödemiş vd. 2019, Arı 2020a). Ancak bu çalışmalar konuyu çeşitli teknik ve sanatsal boyutları ile ele almış, Sözleşme bağlamında çömlekçiliğe odaklanmamıştır.

Önceki çalışmalardan farklı olarak bu çalışmanın amacı Sözleşme bağlamında Dölek köyü çömlekçiliğinin korunması ve sürdürülebilirliğini tartışmaktır. Bu kapsamda çalışma şu soruları cevaplamayı hedeflemektedir: Gümüşhane’nin Dölek köyünde yapılan çömlekçiliğin temel karakteri nedir? Teknolojik, kültürel ve ekonomik değişim çömlekçiliği nasıl etkilemektedir? Doğal kaynaklara bağımlılığı düşünüldüğünde Dölek köyü çömlekçiliğinin çevresel sürdürülebilirliği nasıl sağlanabilir? Çömlekçilik, Sözleşme’nin getirdiği ilkeler çerçevesinde nasıl korunabilir ve bu koruma sürdürülebilir kalkınma hedefleri ile uyumlu hale nasıl getirilebilir?

Bu soruları cevaplama adına çalışmada önce Sözleşme’nin SOKÜM’e bakış açısı incelenmiş ve literatürde bu bakış açısı ile ilgili olan eleştirel değerlendirmelere yer verilmiştir. Takip eden bölümlerde Dölek köyü çömlekçiliğinin temel karakteri ortaya konularak, çömlekçiliğin korunması ve sürdürülebilirliği için şimdiye kadar yapılan çalışmalar Sözleşme, Uygulama Yönergesi hükümleri ve sürdürülebilir kalkınma hedefleri bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde bu hükümlerin özelde Dölek köyü çömlekçiliğini genelde ise Türkiye’deki geleneksel çömlekçiliği korumadaki rolü üzerinde durulmuştur.

Kavramsal Çerçeve ve İlgili Literatür

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği

Dünyada kültür varlıklarının korunmasına dair uluslararası çabalar 1950’li yıllarda başlamış ve ilk zamanlardaki girişimler öncelikle savaş alanlarındaki somut kültürel varlıkların korunmasına odaklanmıştır (Blake 2017: 16). Somut olmayan kültürel mirasın korunması çabaları ise 1972’de Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına İlişkin Sözleşme’nin imzalanması ile başlamış ve gelişen süreç sonunda 2003 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (Sözleşme) imzalanmıştır. Somut olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) müzik, şarkı, dans, kuklacılık ve tiyatro, sosyal uygulamalar, ritüeller ve festival etkinlikleri, doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, sözlü gelenekler ve ifadeler, geleneksel el sanatları ile kültürel olarak önemli yer ve olayları ifade eder (UNESCO 2021c). Çeşitli isim tartışmalarından sonra bu tür miraslar Sözleşme’de SOKÜM olarak isimlendirilmiştir (Oğuz 2013: 11). Her ne kadar sonuçta somut bir ürün üretiliyor olsa da bu somut unsurlar somut olmayan uygulama, kullanım ve yorumlama yoluyla anlam kazanır. Sözleşme, SOKÜM’ün korunmasında bir paradigma değişimine neden olmuştur (Blake 2017: 17). Bu değişimin esası daha önceki girişimlerin aksine Sözleşme’nin maddi kültür öğelerini ortaya çıkaran kültürü, insanları, geleneksel bilgiyi, yaşam biçimlerini ve kültürel birikimi bütün unsurlarıyla korumayı da hedeflemesidir (Oğuz 2013: 11). Sözleşme yaşayan mirasların korunmasını amaçlar (Gürçayır Teke 2018: 20). Sözleşmenin bireyin yaratıcılığına ve katılımcılığa önem vermesi, mirası bir eğitim konusu olarak görmesi, sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle bağ kurması ve kültürel köklere vurgu yapmasının yaygınca benimsenmesinde kilit rol oynayan sihirli yönleri olduğu ifade edilmiştir (Ölçer Özünel 2017: 351).

Sözleşmenin benimsediği paradigma değişimi konu uzmanlarına oldukça cazip gelmekte ve bazen bu yeni paradigmanın SOKÜM'ü kusursuz şekilde koruyacağı ve gelecek nesillere aktaracağı düşünülmektedir. Ancak zamanla kazanılan deneyim bu korumanın sorunsuz olmayacağını göstermiştir. Maddî kültür öğelerini ortaya çıkaran süreci korumak bu maddî öğeleri korumadan daha zordur çünkü korunması gereken şey sınırları belli, gözle görülür bir unsur olmayıp, her aktarımda yeniden üretilip, değişebilmektedir (Gürçayır 2011: 7). Sözleşmenin uygulanması aşamalarında korunmak istenen mirasa zarar verebilecek risk alanlarının olduğu zamanla anlaşılmıştır. Ölçer Özünel (2017: 352) bu alanlara “karanlık yüzler” ismini vermekte ve bunları miras unsurlarının bağlamından koparılması, aşırı ticarileştirilmesi, dondurulması, turistifikasyonu, müzefikasyonu, çevresel kaynakların istismarı ve kurumlar arası diyalog eksikliği gibi konular olduğunu belirtmiştir. Buna göre Sözleşme kapsamında korunacak SOKÜM unsurlarının bu risklerden uzak bir şekilde korunması gerekmektedir. Oysaki dünyanın çeşitli yerlerinde korunmaya çalışılan SOKÜM unsurlarından bazıları bu riskler nedeniyle zarar görmüştür (Ölçer Özünel 2017: 357).

Risk alanlarından birisi de bazı durumlarda koruma faaliyetlerinin sürdürülebilir kalkınma hedefleri ile uyumlu olmamasıdır. Koruma faaliyetleri çevresel sürdürülebilirliği de dikkate almalıdır ve kültürel mekânları da korumalıdır. Biyolojik çeşitliliğin kültürel çeşitlilikle beraber ifade edildiği biyokültürel mirasın korunması yoluyla hem biyolojik çevre hem de geleneksel ekolojik bilginin korunması hedeflenmelidir (Rotherham 2015: 3425, Arı 2020b: 218). Diğer yandan Sözleşme'nin Uygulama Yönergesinin 188. maddesi çevresel sürdürülebilirliğe atfı yapar ve SOKÜM'ün korunmasının çevresel sürdürülebilirliğe doğrudan etki ettiğini, çevresel sürdürülebilirliğin ise ancak kaynakların sürdürülebilir yönetimi, biyolojik çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilir kullanımı ile mümkün olabileceğine vurgu yapar (UNESCO 2021b). Bu da özellikle dezavantajlı toplumların sürdürülebilir kalkınma hedeflerinden ilk üçü olan yoksulluk, açlık ve sağlıklı bir toplum için anahtar rol oynayacaktır (UNDP 2021). Bütün bu yaklaşımlar SOKÜM'ün ve onun bir unsuru olan çömlekçiliğin korunması ve sürdürülebilirliği için yapılacak çalışmalarda da kilit rol oynayacaktır.

Türkiye 2006 yılında taraf olduğu Sözleşme ile bu mirası korumayı taahhüt etmiştir. Sözleşme, korumanın nasıl yapılması gerektiğine dair hükümler de içermektedir. Buna göre Sözleşmenin 2. Maddesi 3. fıkrasında korumadan kastedilen şeyin SOKÜM'ün yaşayabilirliğini güvence altına almak olduğu ve koruma faaliyetlerinin belgeleme, araştırma, muhafaza, geliştirme, güçlendirme, canlandırma ve eğitim yolu ile kuşaktan kuşağa aktarma gibi faaliyetleri içerdiği belirtilmiştir (UNESCO 2021c). Sözleşme'nin 2. maddesi 2. fıkrasının e bendinde somut olmayan kültürel miraslardan birisinin, çömlekçiliği de içeren el sanatları olduğu ifade edilmiştir. Sözleşme kapsamında oluşturulan Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanterine 1.002.18 kodu ile Çömlekçilik, 1.002.18/29 kodu ile de Dölek köyü çömlekçiliği “Gudu-Gudi çömlekçilik” olarak kaydedilmiştir (Kültür Bakanlığı 2021). Buna rağmen Türkiye’de geleneksel çömlekçilik hızla gerilemekte; hatta birçok merkezde artık yapılmamaktadır. Anadolu çömlekçiliği de dünyadaki en eski çömlekçilik merkezlerinden biri ve birçok merkezde halen yaşıyor olmasına rağmen bununla ilgili Sözleşme bağlamında yapılan dikkate değer çalışmalar henüz yoktur (Ünal 2020: 1078).

Oysaki teknik olarak Dölek köyü çömlekçiliğine çok benzer olan (çamurun ayakla çiğnenerek hazırlanması, çark kullanılmaması, tamamen elle şekillendirilmesi, taraklarla düzleştirilmesi, fırınlanması, vs. bakımından) ve Dölek köyünde olduğu gibi kadınlar tarafından yapılan Tunus Sejnane köyü çömlekçiliği 2018 yılında, Sırbistan’da Zlakusa

köyü çömlekçiliği ise 2020 yılında Sözleşme'nin Temsili Liste'sine eklenmiştir. Diğer yandan yine çok benzer tekniklerle yapılan Botsvana'nın Kgatlang bölgesi çömlekçiliği 2012 yılında Portekiz Bisalhaes köyü çömlekçiliği ise 2016 yılında, Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne eklenmiştir. Ayrıca Çin'in seladon porselenleri pişirme tekniği ve Gürcistan'ın şarap yapımı geleneğinin bir parçası olarak da çömlekçilik Temsili Liste'ye sırayla 2009 ve 2013 yıllarında eklenmiştir (UNESCO 2021a). Buralarda yapılan çömlekçilik kadar, hatta onların bazılarından daha eski olan Türkiye çömlekçiliğini temsilen listelerde yer alan bir unsur ise henüz yoktur.

Çalışma Alanı ve Yöntem

Dölek köyü, Gümüşhane sınırları içerisinde Karadeniz bölgesinin, Doğu Karadeniz bölümünde, Kalkanlı dağlarının güney eteklerinde, deniz seviyesinden 1700-1900 metre yükseklikte kurulmuş eski bir köy yerleşmesidir (Şekil 2). Tarihi kayıtlardan anlaşıldığına göre köy en az 500-600 yıldır iskân edilmektedir (Miroğlu 1975: 87). Dölek ismi Derleme Sözlüğü'nde "düz, engebesiz arazi, tepenin eteği... ağır başlı, uslu, ağır davranışlı ...topraktan yapılmış tencere, güveç" gibi anlamlara gelmektedir (TDK 2020). Muhtemelen ilk yerleşmelerin dağ eteğindeki küçük düzlüklere kurulmuş olmasından bu ismi almıştır. Başka bir ihtimal de buraya ilk yerleşenlerin yaptıkları sanatın adını yerleşmeye de vermiş olmalarıdır. Çevre köylerde bulunan tarihi Hıristiyan yapılar Dölek köyünde bulunmamaktadır. Ayrıca çevredeki köylerin isimleri birçok kez değiştirilmesine rağmen Dölek, Osmanlı döneminde de aynı olup hiçbir zaman değişmemiştir. Bu da konargöçer Türk aşiretlerinden bazıların 14-15. yüzyılda köydeki ilk yerleşmeyi kurduğunu ve isimlendirmenin Türkçe olduğunu göstermektedir. Köyün nüfusu 1970-1980'li yıllarda 800'ü bulurken, zamanla dış göçlerle azalmış ve 2018 nüfusu 180'e gerilemiştir.

Geleneksel çömlekçilik, yazarın uzun zamandır aşına olduğu ve üretim aşamalarının hepsine şahit olduğu ve zaman zaman da katıldığı bir faaliyettir. Dolayısıyla çömlek üretim süreçleri ile ilgili veriler yazarın ilk elden gözlemleriyle toplanmıştır. Ancak bu tür gözlemlerle elde edilen verilerin sınırlılıklarını gidermek için saha çalışmaları yoluyla (Arı 2014: 304) çömlek üretim ve satış süreçlerinin aktörlerinden bazıları ile derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Çalışmanın etik ilkelere uygunluğu Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu kararı ile onaylanmıştır.

Çömlekçiliğin modern etkilerle değişmeye başladığı 1980'li yıllardan önceki durumu da tespit edebilmek için amaçlı örneklem yöntemiyle, 70 yaş üzerinde olan 2 kadın, 2 erkek ve köy muhtarıyla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler 2019 ve 2020 yılları Ağustos ayında Dölek köyünde yapılmıştır. Bu görüşmelerde kadınlardan güveç çamuru çıkarımı, çamurun hazırlanması ve güveç formlarının yapımı, erkeklerden ise pişirim ve pazarlama konusunda veriler toplanmıştır. Yazar bütün bu süreçlere ilk elden de şahit olduğu ve süreçlerin birçoğuna, aileye yardım amacıyla katıldığı için süreçlerin doğru tanımlanması ve aktarılmasında olabilecek yanlış anlamalar ve eksiklikleri tamamlamıştır.

Gümüşhane Dölek Köyünde Güveç Yapımı

Güveç, birbirini takip eden birkaç aşamada yapılır. Bunlar güveç çamurunun hazırlanışı, güveçlerin yapımı, kurutma, yakma ve zillemedir. Güveç yapımında kullanılan kile çamur adı verilir ve 4-5 farklı noktadan getirilir (İlhan Çolak, Mülakat, 12 Ağustos, 2019). Güveç çamurunun yerinin tespit edilmesi ve oradan çıkarılması adeta bir madencilik faaliyeti gibidir. Çamurun, güveç yapımına uygun olup olmadığına ancak güveç ustası kadınlar karar verebilir. Her evde *çamurluk* denilen bir alan vardır. Burada depo edilen kilerin güveç çamuruna dönüştürülmesi için bir dizi işlemden geçirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla kil, usta kadının sübjektif kanaatine göre belli oranlarda karıştırılır. Bu kil

kadınlar tarafından çıplak ayakla belli bir süre çiğnenerek homojen hale getirilir. Buna *çamur basma* adı verilir. Bu aşamadan sonra basılan çamur, içerisinde ayakla hissedilemeyecek kadar küçük taşları ayıklamak için elle yoğrulur. Buna da *elleme* adı verilir.

Güveç yaparken önce kullanılan malzemeler olan *saksı, taraklar, kurufa, tahta, kıranzi, kolçak* ve *peştamal* hazırlanır. Saksı, içerisine su doldurulan ve gerektiğinde tarak, kıranzi ya da ellerin islatıldığı metal bir teneke kaptır. Kolçak, güveç yapımı sırasında elbiseye çamur bulaşmaması için her iki kola giyilen giysidir. Aynı şekilde ustanın giydiği eteği çamurdan korumak için de peştamal giyilir. Sonra usta olan kadın düz bir zemine, altına bir minder koyarak oturur. Tahta, kurufanın üstüne konur, bir parça çamur alınarak güvecin tabanını oluşturmak üzere, elle vurularak yayvan hale getirilerek *bilegi* denen taban oluşturulur. Daha sonra çamurdan bir parça koparılarak elle yuvarlak uzun kalın çubuk haline getirilir ki buna *holoz* adı verilir. Bu çamur bir ele alınır ve bu el güvecin iç tarafından bastırılır, diğer el ise dışarıdan, bastırılan çamuru güvecin gövdesini oluşturacak şekilde düzleyerek, destekler (Ayşe Topuz, Mülakat, 25 Ağustos, 2019, Fotoğraf 1).



Fotoğraf 1: Hotlu güvecin kulplanması ve tek kulplu güvecin yapımı
(1. Fotoğraf Kaynak: Prof. Dr. Güngör Güner, 1974)

Bu şekilde oluşturulan güveç, *çekmesi* için güneşe bırakılarak yarım saatle bir saat arası bir süre dinlendirilir. Daha sonra tekrar ele alınan güveç, *düzleme* ve *dudak kırma tarağı* ile düzleştirilir, kulplanır, tarak ve kıranzi kullanılarak ağız kısmına şekil verilir (Fotoğraf 2).



Fotoğraf 2: Güvecin tabanı, gövdesi, dudağı ve kapağının yapımı.

Eğer büyük güveç yapılacaksa önce güvecin alt kısmı yarıya kadar yapılır ki buna *hot* adı verilir. Hotlanan güveçler üzerine gelecek ağır yükü taşıyabilmesi için bir süre gölgede kurumaya bırakılır. Bunlara *taslak* adı verilir. Taslaklar taraklarla halen şekillendirilebilecek kadar kuruyunca üzerine ekleme yapılarak büyütülür (Menşure Arı, Mülakat 14-15 Ağustos, 2019). Yapılan güveçler genellikle doğal olarak, serin havalarda güneşte, sıcak havalarda ise gölgede birkaç kez ters-düz edilerek, kurutulur. Kurutulan güveçler

namlu denen düzleştirici bir metal parçası ve *gogoç* olarak isimlendirilen yumurta şekli ve büyüklüğündeki sert taşlar kullanılarak düzleştirilir. Kurutma işinin uygun yapılması güveçlerin sağlam olmaması ve pişirme zayıflığının yüksek olmasına sebep olabilir. Güveç yapımının kendine göre bir takım sırları vardır. Nicklin'in (1971: 33) aktardığına göre bazı toplumlarda bu sırlar, çömlek ustaları tarafından ömrünün sonuna kadar saklanır ve ancak ölüm döşeğindeyken bir yakınına aktarılırdı. Dölek Köyü'nde de çömlekçilik sırlarının köy dışındakiler tarafından öğrenilmemesi için uzun süre dışarıdan evliliklere izin verilmediği yönünde bir söylenti vardır.

Kuruyan güveçlere dayanıklılık kazandırmak için pişirilmeleri gerekmektedir. Bu işleme köyde *güveç yakma* adı verilir. Güveçler açık alanda yapılan yarı açık tandırlarda pişirilir (Fotoğraf 3). Burada en alta bir sıra odun, onun üzerine birer sıra arayla güveç dizilerek tandır doldurulur ve üzerleri kurutulmuş tezekle kaplanır. Tandır, hava almak üzere her iki tarafında bulunan *külv*elerden aynı anda ateşlenir. Tandırdan çıkarılan güveçler biraz soğuyunca üzerlerine süt ya da yoğurt serpilerek *zillenir*. Böylece güveçlerin sertliği ve dayanıklılığı artırılarak pişirme kabı olarak kullanılması sağlanır.



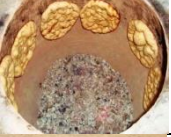





Fotoğraf 3: Açık alandaki yarı açık tandırlarda *güveç yakımı*.

Yapımı tamamlanan güveçler erkekler tarafından komşu kasaba ve illere götürülerek satılır ki buna *yola gitme* denir. 1940'lı yıllardan önce güveçler hayvanlara yüklenerek, güvenlik gerekçesiyle 3-5 kişilik gruplar tarafından bazen yüzlerce km uzağa satmaya götürülürdü (Hulusi Çolak, Mülakat, 25 Ağustos 2020). Köye karayolu bağlantısının yapıldığı 1969 yılından sonra kamyonlara yüklenen güveçler Bayburt, Erzincan, Erzurum, Ağrı, Kars, Muş, Van hatta Hakkâri'ye kadar götürülmeye başlanmıştır (Sıtkı Demirci, Mülakat, 15 Ağustos, 2020).

Tablo 1. Dölek köyünde yapılan güveç formlarından bazıları ve kullanım biçimleri.

Form	Ad	Görseli	Kullanımı
Pişirme	Güveç		Güveç tandır üzerinde ya da içerisinde sulu yemeklerin pişirimi için kullanılır. Büyük olduğu için kalabalık ailelerce tercih edilir. Çorba ve yahni gibi yemekler pişirilir.
	Gudu		Güvecin küçüğüdür ve ona benzer şekilde kullanılır.

	Tencere		Meşhur güveç yemeğinin yapıldığı formdur. Kulpları dikine değil, yataydır. Ayrıca kuru fasulye ve sarma da tencerede pişirilir.
	Çanak (Kıyılı)		Kıyılı da denir ve fırında et ve balık pişirmede kullanılan açık formlardır.
	Tandır		Lavaş ekmeğinin ve kızdırılırken üzerine konan metal yardımı ile güveç yemelerinin pişirildiği formdur. Isıtılırken aynı zamanda üzerinde güveçle yemek de pişirilir.
Saklama	Testi		Su saklama formudur.
	Minzi güveci		Bir çeşit peynir olan minzinin saklandığı formdur. Geleneksel yaylacılığın halen devam ettiği köyde bu güveçlere yaylada minzi ve yağ basılmaktadır.
Depolama	Küp		Küp, büyük depolama formudur. Burada görüldüğü gibi dış tarafı ziftlenenler turşu gibi sıvı yiyecekleri, ziftlenmeyenler ise arpa, buğday, un, mısır gibi kuru gıdaları saklamada kullanılır. Boyu 1 metre civarındadır.

Dölek Köyü Çömlekçiliğinin Korunması ve Sürdürülebilirliği

Dölek köyü çömlekçiliği 1960'lerde başlayan dış göç ve 1980'lerde hızlanan iç göç, değişen sosyo-ekonomik yapı ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak belli ölçüde gerilemiştir. Bunun üzerine köyde çömlekçiliği korumak ve yaşatmak için zaman zaman bazı girişimler yapılmıştır. Bu çabalar, resmî otoritelerin kırsal kalkınma programları kapsamında sağladıkları desteklerin bir sonucuydu. İlk kez 1968 yılında bu tür bir girişim olmuş, köye bir çömlekçi çarkı getirilerek, çömlek ustalarına bu çarkla üretim yapmaları öğretilmiştir. Ancak çömlekçi çarkı ile üretilen ürünlerin pişirme zayıtlarının geleneksel formlara göre çok yüksek oranda olması nedeniyle bu tür üretimden kısa süre içerisinde vazgeçilmiştir (Balaban 1997: 19). Pişirme zayıtlarının yüksek olması da büyük ölçüde kil hazırlama aşamasında geleneksel yöntemin terk edilerek kilin makinelerce karıştırılarak hazırlanmasıydı. Normalde çömlek yapımına çok da uygun olamayan güveç çamuru, üretim aşamasına gelmeden önce usta kadınlar tarafından el emeği-göz kararı ile bir dizi işlemden geçirilerek güveç yapılabilecek kıvama getirilmektedir. Yukarıda ayrıntıları verilen bu işlemler, çarklı üretimde kadınların devreden çıkarılması ile elemine edilmiştir. Böylece usta bilgeliği üretim süreçlerinden ayrılmış oluyordu.

Benzer bir girişim 2006 yılında yine Gümüşhane Valiliği tarafından başlatıldı. Bu çabalar temelde çömlekçi çarkı vasıtasıyla geleneksel üretimi modernleştirme ve ürün çeşitliliği sağlayarak, özellikle küreselleşen dünyada gittikçe daha hızlı gelişen turizm pazarına göre ürünler üretme çabalarını içeriyordu. Bu amaçla köyde bir çömlekçilik atölyesi kurulmuş, Nevşehir’den bir usta öğretici getirilmiş ve geleneksel formlara benzemeyen, turistik amaçlı çeşitli yeni formların üretilmesi denenmiştir (Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4. Dölek köyü çömlekçiliğinin “turistikasyonu” sonucu kısa bir süreliğine üretilen ürünlerden bazıları.

Ancak bu deneme de uzun sürmemiş ve bu atölye Gümüşhane kent merkezine taşınarak Halk Eğitim Merkezi’ne bağlı bir kurs haline dönüştürülmüştür. Ancak Dölek köyü ile özdeşleşmiş olan çömlek yapımı bağlamından koparılınca şehir merkezinde devam ettirilememiştir. Böylece ilk denemeden yaklaşık 30 yıl sonra yapılan bu ikinci deneme de başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Çömlekçiliği geliştirme adına yapılan bu girişimlere Sözleşme’nin getirdiği koruma perspektifi ile bakıldığında bariz yanlışların yapıldığı görülmektedir. Bu kapsamda bu iyileştirme denemelerinde çömlek üretiminin geleneksel olarak yapıldığı gibi kadınlar tarafından değil, erkekler tarafından, çömlekçi çarkı ile yapılması öngörülmüştür. Köyde geleneksel çömlek yapımını tamamen üstlenen kadınlar böylece devre dışı bırakılmıştır. Bu da toplumsal cinsiyet rollerinde temel bir değişim anlamına geliyordu. Bu yaklaşım çömlekçiliği ortaya çıkaran sosyal yapı ve kültürel bağlamı yok saymıştır. Oysaki destek ve koruma faaliyetlerinin temel amacı SOKÜM’ü ortaya çıkaran kültürün topyekûn ve Sözleşme’nin 14. maddesinde ifade edildiği gibi mirasla birlikte onu besleyen doğal alanların ve belleğe ilişkin mekânların korunmasını da gerektirmektedir. Özgün olan geleneksel ürünü ortaya çıkaran kültürel yapının değiştirilmesi, miras olan değerlerin korunması ve sürdürülebilirliğini olumsuz etkileyecektir.

Yapılan bir başka yanlış da çömlekçiliği geliştirme süreçlerinin tamamen üretilen objelere odaklanarak onları üreten bilgi, beceri ve gelenekleri tamamen göz ardı etmesidir. Kültürel miras durumunda olan özgün üretim süreçlerini ve kültürünü korumak yerine, “sonuç” üzerinden hareketle o süreçleri başka yerlerdeki üretime benzeterek sıradanlaştıran yaklaşımlar Sözleşme’nin ruhuna da terstir. Ayrıca bilimsel bir ihtiyaç analizi yapılarak konuya yaklaşılmış olsaydı çömlekçilikle ilgili böylesine köklü değişimlerin kabul görmeyeceği bilinebilirdi. Üstelik somut olmayan kültürel miras objelerle birlikte onları üreten bilgi, kültür ve gelenekleri de içeren süreçlerin korunmasını (Bortolotto 2007: 29) ve bunu yaparken de halkın ve ilgili diğer paydaşların desteğinin alınmasını gerektirir (Yıldız, 2018: 80). Dölek köyü çömlekçiliği Ekici vd.’nin (2013: 60) ifade ettiği şekilde yaşatılarak korunacaksa, çömlek üretim süreçlerinde bir değişim getirmeye çalışmak yerine geleneksel olarak yapılan faaliyet sırasında bu sanatı icra eden ustaların ve toplumun karşılaştığı zorlukları aşmaya yardımcı olmayı hedeflemeliydi.

Geliştirme girişimlerinde yapılan bir başka hata da Ölçer Özünel’in (2017: 360) “turistikasyon” olarak ifade ettiği kavramla ifade edilebilir. Dölek köyü çömlekçiliğinde yapılan formlar tamamen toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkmış, geleneksel

kültürle uyumlu formlardır. Bunları popüler kültür ürünleri olan hediyeelik eşya, turistik ürünler ve il merkezinin farklı özelliklerini tanıtan malzemelere dönüştürme yönündeki aşırı gayret de Sözleşme'nin temel ilkeleri ile çelişmektedir. Ancak Sözleşme SO-KÜM'ün korunması kapsamında mirasın belli bir zamanda dondurulmasını değil geliştirilmesini teşvik etmektedir. Burada özü bozmayacak geliştirmenin neleri içereceği dikkatli bir planlama gerektirmektedir. Mesela meşhur Gümüşhane Karaca Mağara'sını işleyen turistik Dölek çömlekçilik ürünlerine ne derece izin verileceği, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Her ne kadar önceki geliştirme çabaları Sözleşme hükümleri çerçevesinde yapılmış olsa da o dönemde yapılan hatalardan birisi de bu girişimlere bürokratik bir dilin hâkim olması ve düzenlemelerin politik erkin tepeden inme yaklaşımı ile dayatılmış olmasıdır. Geliştirme konusundaki seçenekler tartışılmadığı gibi, geliştirme gündemi bürokratik elit tarafından, yerel paydaşların görüşleri ve ihtiyaçları dikkate alınmadan hazırlanmıştır. Oysaki Sözleşme'ye göre mirası ortaya çıkaran toplum ve kişilerin katılımı ve katkısı olmadan bu mirasın korunması mümkün değildir (Ölçer Özünel 2018: 34). Mülakat yapılan köy halkı birkaç ay süren denemenin kendi ihtiyaçlarından çok ilin tanımına hizmet amacıyla planlandığını, üretilen ürünlerin de programı başlatan yetkililer tarafından şehir merkezine götürüldüğü ve kendilerine herhangi bir gelir getirmediğini güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca çömlekçi çarkı ile köye getirilen fırının elektrik masraflarının çok yüksek olduğu ve köyde bunu karşılayacak bir bütçenin olmadığı dile getirilmiştir. Ayrıca bu girişimin köy erkekleri üzerinde seri üretim yapma yönünde bir baskı oluşturduğu ancak köyde güveççiliğin hiç kimse tarafından tek başına bir faaliyet olarak değil, hayvancılık ve bazı tarımsal faaliyetlerle birlikte yapıldığı belirtilmiştir. Sürekli üretim yapma konusundaki baskı da diğer işlerin aksamasına neden olmuştur.

Dölek köyü çömlekçiliği ile ilgili Nisan 2021'de yeni bir gelişme daha yaşanmıştır. Köy dernekleri ve muhtarlığının ortak çalışması ile bu satırların yazarı tarafından hazırlanan ve başvurusu yapılan dosyasının değerlendirilmesi sonucu köydeki çömlekçilik Gümüşhane Dölek Güveci ismiyle Türk Patent ve Marka Kurumu tarafından 12 Nisan 2021'de coğrafi işaretli ürün olarak tescil edilmiştir. Bu tescil işleminin çömlekçiliği nasıl etkileyeceğini zaman gösterecektir. Ancak tescil işlemine gösterilen "hemen seri üretime başlayalım" ya da "modern tesisler kuralım" gibi yaklaşımlar riskleri de beraberinde getirmektedir. Eğer bazı kesimlerin umduğu gibi çömlekçilik modern üretim araçları ile seri olarak üretilmeye başlanırsa bu hem geleneksel üretim süreçlerinin ve güveç formlarının korunamamasına hem de çevresel sürdürülebilirliğe zarar verecektir. Böyle bir üretim kil yataklarını kısa zamanda tüketebileceği gibi güvecin pişirilmesinde kullanılan orman ağaçlarını da yok ederek biyolojik çeşitliliğe zarar verecektir. Her iki durum da Sözleşme ve Uygulama Yönergesi'nde belirtilen temel koruma anlayışına terstir. Tescille birlikte dile getirilmeye başlanan seri üretim talepleri ise aşırı ticarileşme riski taşımaktadır. Oysaki sürdürülebilir kalkınma kaynakların, gelecek nesillerin kullanım haklarını yok etmeden kullanmayı gerektirmektedir.

Sonuç

Dünya zaman zaman güvenli olmayan dönemlerden geçmektedir ve bu dönemler bize kadim geleneklerin önemini hatırlatmaktadır. Çömlekçilik de bu kadim halk kültürü geleneklerinden birisidir. Türkiye'de geleneksel çömlekçilik gerilemektedir, hatta birçok yerde yok olmuştur. Dölek çömlekçiliği de gerilemişse de 2000'lerden sonra yeniden canlanmaya başlamıştır. Bunun temelinde iki nedeni vardır. Birincisi çevre sorunlarının ve bunlara bağlı sağlık problemlerinin gittikçe arttığı modern yaşamda doğala ve doğaya dönüş konusunda genel bir eğilimin olmasıdır. Bu eğilim geleneksel çömlekçiliğe olan

talebi arttırmaktadır. İkinci neden ise çömlekçilik hâlen köydeki kültürün merkezinde yer alır ve günümüzde bile köy ekonomisinin ana girdilerinden birisini oluşturur. Bu girdiler doğrudan satış yolu ile olduğu gibi Ödemiş ve Çalık'ın (2019: 1285) tespit ettiği gibi dolaylı yollardan da olabilir. Ancak genç nesillerin çömlekçilik sanatını öğrenmede isteksiz oluşu ve ustaların sayısının gün geçtikçe azalması bu sanatın uzun vadede ayakta kalmasını zorlaştırmaktadır.

Çömlekçiliğin korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması için Sözleşme'nin sunduğu koruma perspektifi önemli bir fırsat sunmaktadır. Ancak şimdiye kadar Sözleşme'nin getirdiği perspektif doğrultusunda yapılmış herhangi bir girişim olmamıştır. Bu kapsamda asıl olan çömlek üretimi ile ilgili objelerden ziyade, üretimle ilgili tüm bilgi, kültür, sır ve gelenek gibi tüm süreçleri ve mekânları yaşatarak koruyacak tedbirler almaktır. Bunun için öncelikle çömlek üreticilerinin istek ve ihtiyaçlarını önceleyecek ve Sözleşme'nin öngördüğü gibi onların katılımını sağlayacak planlamaların yapılması gerekmektedir. Dölek köyü çömlekçiliğini geliştirme konusunda daha önce yaşanmış ve mutlaka ders alınması gereken iki önemli deneyim orta yerde durmaktadır ve o denemeler sırasında yapılan hatalar Sözleşme'nin de uyarılar yaptığı konulardaki hatalardır. Bu kapsamda destek faaliyetleri çömlekçiliği bağlamından koparıp, bir turizm objesine dönüştürmek ve aşırı ticarileşmeyi amaçlamak yerine geleneği yaşatmak için güvenc çamurunun çıkarılması ve nakliyesi, pişirme için gerekli temini, genç kuşakların güvenc yapımını öğrenmesini teşvik edecek eğitim programlarının ve zaten var olan pazara erişim imkânlarının artırılmasını kapsamalıdır. Sözleşmeyi uygulamakla yükümlü olan kurumların ulusal envanter oluşturma dışında şimdiye kadar Dölek köyü çömlekçiliği ile ilgili herhangi bir girişimi ya da çalışmasına rastlanmamıştır. Oysaki Dölek köyü çömlekçiliği ile çok benzer olan iki ülkenin çar克斯 geleneksel çömlekçiliği Temsili Liste'ye diğer iki ülke çömlekçiliği de Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne eklenmiştir. Dölek köyü çömlekçiliği de tarihi, tekniği ve miras değeri anlamında benzer özelliklere sahiptir ve bu listelere eklenmelidir. Çömlekçiliğin, Türkiye'nin çok zengin olduğu SOKÜM'ün diğer alanlarının gölgesinde kalmasına karşı tedbir alınmalıdır. Sözleşme'yi uygulamakla yükümlü olan ulusal ve yerel kurumlar çömlekçiliğin yaşayacağı ortamları destekleyerek, bu mirasın sürdürülebilirliğini sağlamalıdır. Hem Dölek köyü çömlekçiliği hem de Türkiye'nin diğer yerlerindeki çömlekçiliğin çevresel sürdürülebilirliğe zarar vermeden, bağlamından koparılmadan, aşırı ticarileştirilmeden, dondurulmadan, sürdürülebilir kalkınma hedefleri ile uyumlu bir şekilde toplumsal gelişmeye katkı yapması sağlanabilir. Bunun yapılabilmesi için de bütün riskli alanlar da göz önünde bulundurularak Sözleşme'nin sağladığı koruma perspektifini rehber edinen bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu otorite geç kalmadan, Dölek köyü ve tüm Anadolu çömlekçiliğini, bütün canlılığı ile yaşamaya devam ederken korunma yönünde adımlar atmalıdır. Aksi takdirde son 30-40 yıldaki gerileme hızı devam ederse yakın bir gelecekte korumaya değer yaşayan çömlekçilik kalmayabilir.

TEŞEKKÜR: Yazının önceki müsveddeleri üzerindeki değerli yorum, eleştirileri ve önerileri için Prof. Dr. Halil İbrahim Şahin ve Doç. Dr. Eylem Güzel'e teşekkür ederim.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu, Tarih: 20/07/2020 Sayı: 2020-4.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

- Ayşe Topuz, 1939, Dölek köyü doğumlu, Okur-yazar değil, ev hanımı. Güveç Ustası, Mülakat Tarihi:25 Ağustos, 2019. Dölek köyü, Gümüşhane.
- Menşure Arı, 1944, Dölek köyü doğumlu, İlkokul mezunu, ev hanımı. Güveç Ustası, Mülakat Tarihi:14-15 Ağustos, 2019. Dölek köyü, Gümüşhane.
- Sıtkı Demirci, 1943, Dölek köyü doğumlu, İlkokul mezunu, serbest meslek. Güveç Satıcısı, Mülakat Tarihleri: 15 Ağustos 2020. Dölek köyü, Gümüşhane.
- Hulusi Çolak, 1937, Dölek köyü doğumlu, ilkokul mezunu, taş duvar ustası, Güveç Satıcısı, Mülakat Tarihi, 25 Ağustos 2020. Dölek köyü, Gümüşhane.
- İlhan Çolak, Köy Muhtarı, 1962, Dölek köyü doğumlu, inşaat ustası, Güveç Satıcısı, Mülakat Tarihi: 12 Ağustos, 2019. Dölek köyü, Gümüşhane.

KAYNAKÇA

- Acartürk, Buket. "Toprağın Binlerce Yıllık Macerası". *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* 4,1(2012):1-17.
- Akyol, Pınar Kasapoğlu. "Kullanım Şekilleri Ve Geleneğiyle Kültürümüzde Toprak". *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 4, 1(2012): 316-333.
- Ali, Vincent Egwu. "A Critical Survey of the Growth, Decline, and Sustainability of Traditional Pottery Practice among the Igbo of South Eastern Nigeria". *The Journal of Modern Craft* 7, 2(2014): 123-139.
- Arı, Yılmaz. "Coğrafyada saha öğretimi ve saha araştırmaları". *Coğrafya Araştırma Yöntemleri* içinde (s. 303-317). Arı, Y. Kaya, İ. (Ed.). Balıkesir: Coğrafyacılar Derneği, 2014.
- Arı, Yılmaz. "Modern Yaşamın Dayatmalarına Meydan Okuyan Bir Gümüşhane Klasiği: Dölek Güveci". *Gümüşhane Vizyon* 4, 26 (2020a): 37-39.
- Arı, Yılmaz. "Protecting Biocultural Diversity at Kazdağı National Park, Balıkesir, Turkey: The Role of Sacred Natural Sites". *Human Geographies* 14 (2020b): 215-238.
- Balaban, Yavuz. *Dölek Köyü'nde Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik Sanatı*. Yayınlanmamış Lisans Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1997.
- Blake, Janet. Development of UNESCO's 2003 Convention, creating a new heritage protection paradigm? *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*, Michelle L. Stefano ve Peter Davis (Ed.) içinde, s. 11-21, 2017.
- Bortolotto, Chiara. "From Objects to Processes: UNESCO's' Intangible Cultural Heritage". *Journal of Museum Ethnography* 19 (2007): 21-33.
- Clough, Rod. Firing Temperatures and the Analysis of Oceanic Ceramics: A Study of Lapita Ceramics from Reef/Santa Cruz, Solomon Islands. *Poterie Lapita et Peuplement*, 177-192, 1992.
- Crane, Howard. "Traditional Pottery Making in the Sardis Region of Western Turkey". *Muqarnas Online* 5,1 (1987): 9-20.
- Çağrı, Mustafa, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş ve Hayreddin Karaman. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir 5. Cilt*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Çalık, İsmail ve Ödemiş, Murat. "Gümüşhane İlinin Somut Olmayan Kültürel Miras Değerlerinin Sürdürülebilir Turizm Çerçevesinde İncelenmesine Yönelik Nitel Bir Araştırma". *Mediterranean Journal of Humanities*-VIII, 2(2018): 233-249.
- Çizer, Sevim ve Dicle Öney. 15 Mart 2020. Anatolian Pottery Centers Research Project. https://www.academia.edu/39488469/Primitive_Pottery_Centers_in_Anatolia, 2010.
- Ekici, Metin ve Pınar Fedakâr. "Ege Üniversitesi" Deneyimleriyle Somut Olmayan Kültürel Mirası "Yaşatarak Koruma". *Millî Folklor* 100 (Kış 2013): 50-60.
- Enoch, Olalere Folasayo. "The Act of Mass Production in Kelantan Traditional Pottery, Malaysia". *Arts and Design Studies* 3(2012): 18-26.
- Güner, Güngör. "Anadolu'da Ateş Su Ve Kilin İlk Buluşma Tarihi (Mö. 6700)". *Seramik Türkiye* 55(2019): 90-93.
- Güner, Güngör. *Anadolu'da Yaşamakta Olan İlkel Çömlekçilik*. İstanbul: Ak, 1988.
- Gürçayır Teke, Selcan. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Listelerinde Yaşayan Miraslar ve Sabitlenen Gelenekler" *Millî Folklor* 120 (Kış 2018): 19-31.
- Gürçayır, Selcan. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Üzerine Eleştirel Bir Okuma", *Millî Folklor* 92 (Kış 2011): 5-12.
- Haron, Hamdzun ve Narimah AbdMutilib. "Technology and Production Process of Malay Traditional Heritage Pottery in Malaysia". *Jurnal Teknologi* 64,1(2013): 81-88.
- Ibeanu, Anselm M. "Pottery Making in Nigeria: Continuity and Change". *Ashakwa Journal of Ceramics* 3(2006):112-121.

- Koşay, Hamit ve Akile Zübeyir-Ülkü. "Anadolu'da İptidai Çömlekçilik". *Türk Etnografya Dergisi*, 5(1962): 89-93.
- Kültür Bakanlığı. Somut Olmayan. Kültür Miras Türkiye Ulusal Envanteri. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-279417/somut-olm-kult-miras-turkiye-ulusal-envanteri.html>. Erişim Tarihi: 06.04.2021.
- Miroğlu, İsmet. *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı* (Vol. 1). İstanbul: Üçler Matbaası, 1975.
- Nicklin, Keith. "Stability and Innovation in Pottery Manufacture". *World Archaeology* 3, 1(1971): 13-48.
- Norton, Frederick Harwood. *Ceramics for the Artist Potter*. Londra: Addison-Wesley Publishing Company, 1956.
- Oğuz, M. Öcal. "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras". *Milli Folklor* 100 (Kış 2013): 5-13.
- Ödemiş, Murat ve İsmail Çalık. "Çömlekçilik (Guduculuk) El Sanatının Sürdürülebilir Turizm Kapsamında İncelenmesi: Gümüşhane Dölek Köyü Örneği". *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi* 3,4(2019): 1274-1288.
- Ölçer Özünel, Evrim. "Selling Ice-cream to Eskimos: Can Communities Sustain without Sustainable Development Goals?" *Islamic Studies on Human Rights and Democracy* II(1), (Spring - Summer 2018): 1-37.
- Ölçer Özünel, Evrim. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Karanlık Yüzleri: Turistifikasyon, Bağlamından Koparma, Millileştirme, Müzeifikasyon, Otantifikasyon ve Aşırı Ticarileşme" *Kültürel Mirasın Korunması Uluslararası Bursa Sempozyumu*, 2017. s. 349-364.
- Özkul Fındık, Nurşen ve Zerrin Köşklü. "Gümüşhane Dölek Köyü'nde Çömlekçilik" *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (2013): 51-67.
- Rotherham, Ian. D. "Bio-Cultural Heritage and Biodiversity: Emerging Paradigms in Conservation and Planning". *Biodiversity and Conservation* 24(2015), 3405-3429.
- TDK (Türk Dil Kurumu), 10 Şubat 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- UNDP. "Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları." 10 Nisan 2021. <https://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/sustainable-development-goals.html>.
- UNESCO. "Pottery Skills of the Women of Sejnane." 15 Nisan 2021a. <https://ich.unesco.org/en/RL/pottery-skills-of-the-women-of-sejnane-01406>.
- UNESCO. "Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". 3 Nisan 2021b. https://ich.unesco.org/doc/src/ICH-Operational_Directives-7.GA-PDF-EN.pdf.
- UNESCO. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi". 2 Nisan 2021c. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>.
- Uzun, Sebhat ve Ali Uzun. "Gömme Ekmek Kültürü Ve Toprak Pilekiler". *Doğu Coğrafya Dergisi* 7, 5 (2001): 375-389.
- Yıldız, Tuna. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinde Topluluk Katılımının Çıkamazları" *Milli Folklor* 120 (Kış 2018): 73-80.

İSTANBUL'UN KAYBOLMAYA YÜZ TUTMUŞ KÜLTÜREL DEĞERLERİNDEN BEYKOZ BASTONU*

**La Canne de Beykoz des Valeurs Culturelles
D'Istanbul Qui Ont Été Sur Le Point D'Oubli**

Dr. Güven ŞAHİN
Doç. Dr. Arife KARADAĞ*****

ÖZ

Medeniyet tarihimiz boyunca insanlar yaşadıkları yerin coğrafi şartlarına bağlı olarak çevrelerinde kolay erişilebilen, işlenmesi kolay malzemelerle çok çeşitli araç gereçler ortaya koyarak günümüz dünyasının temellerini atmışlardır. Taş, ahşap, kemik, doğal lifler ve daha sonra da metallerle ortaya konan ürünler giyim kuşamdan yeme içme alışkanlığına; tarımdan sanayiye tüm beşeri yapıyı şekillendirmiştir. Bunlar içerisinde ise ahşap malzemelerle ortaya konan ürünler çok daha çeşitli bir kullanım alanına sahiptir. Mimariden mutfak gereçlerine, ulaşım araçlarından spor aletlerine binlerce üründe kullanım alanı bulunan ahşap, başlı başına bir zanaat kolunu oluşturmuştur. Ahşap işlemeciliğinin en eski ürünlerinden birisi olan bastonlar ise neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir alet olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. Baston, medeniyet tarihi boyunca savunma gereci, güç ve asalet göstergesi, ölümsüzlük sembolü, çeşitli spor faaliyetlerinin başlıca malzemesi, yürüyüş gereci ve son olarak da giyim – kuşamın tamamlayıcı ürünü olarak bir dönemin moda algısına damga vurarak hemen her zaman önemini korumuştur. Binlerce yıllık geçmişi bulunan, avadanlığın bu en kadim ürünü olan baston, özellikle 1900'lerin ikinci yarısından itibaren toplum hayatında daha seyrek görülür bir hâl almıştır. Baston, artık yaşlılar ve sağlık sorunları bulunan kimselerce destek aracı amacıyla kullanılan, az sayıda karakteristik bastonun da koleksiyon ya da hediye amaçlı talep edildiği bir ürün hâlini almıştır. Karakteristik bastonlar içerisinde ise ilk akla gelenler Devrek Bastonu ile Ahlat Bastonu'dur. Bunlara ilaveten köklü bir geçmişi bulunan, buna karşılık sayılan bastonlar kadar tanınmayan bir baston daha vardır ki, bu da Beykoz Bastonu'dur. Günümüzde kaybolma noktasına gelmiş olan, çok az literatür bilgisi ve faaliyetin fiilen devam eden son 1 ustasıyla sürdürüğü Beykoz bastonculuğu özellikle İstanbul gibi bir dünya şehri için üzerinde durulması gereken sembol ürünlerdendir. Kestane ağacından yapılan, kendine has işlemleri bulunan, belli başlı birkaç karakteristik modele sahip bu ürün çok uzun yıllar ihmal edilmesi nedeniyle yitirilme noktasına gelmiştir. İstanbul gibi binlerce yıldır pek çok medeniyetin ve de milletin gelip geçtiği bir yerde Beykoz Bastonu, Kandilli Yazmaları, Beykoz Cam İşleri, Şile Bezi gibi karakteristik ürünlerin korunması çok önemlidir. Zira dış etkilere oldukça açık olan bu gibi kozmopolit yerlerde asli kültürel değerlerin yitirilmesi, telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurmaktadır. İstanbul genelinde, Beykoz özelinde çalışma konumuz olan Beykoz Bastonu için ürünün ilk etapta sürdürülebilirliğinin sağlanması, devamında da diğer bastonlar gibi coğrafi işaret kapsamına alınması çok önemlidir. Bu çalışmada da Beykoz Bastonu ile ilgili olarak mevcut literatür bilgisi ışığında ürünün geçmişi, karakteristiği, yapım aşamaları ve son olarak faaliyetle ilgili güncel durum yerinde incelenerek, konuyla ilgili yapılmaması gerekenler belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Ahşap işlemeciliği, baston, Beykoz Bastonu, İstanbul, kültürel simge.

RÉSUMÉ

Tout au long de notre histoire de civilisation, les gens ont jeté les fondations du monde d'aujourd'hui en introduisant une grande variété d'outils et de matériaux faciles d'accès, faciles à traiter, en fonction des conditions géographiques du lieu où ils vivent. Produits fabriqués avec de la pierre, du bois, des os, des fibres naturelles, puis des métaux, ils ont façonné la structure humaine dans son ensemble, des vêtements aux habitudes alimentaire et de consommation de boissons, de l'agriculture à l'industrie. Parmi ceux-ci, les produits fabriqués avec des matériaux en bois ont une utilisation beaucoup plus diversifiée. Le bois, qui a des domaines d'utilisation dans des milliers de produits, de l'architecture aux appareils de cuisine, des véhicules de transport aux équipements sportifs, a créé un bras artisanal en soi. La canne, l'un des plus anciens produits du

* Geliş tarihi: 17 Temmuz 2020 - Kabul tarihi: 08 Haziran 2021

Şahin, Güven; Karadağ, Arife. "İstanbul'un Kaybolmaya Yüz Tutmuş Kültürel Değerlerinden Beykoz Bastonu" *Milli Folklor* 131 (Güz 2021): 204-218

** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya ABD., İstanbul/Türkiye, guven.sahin@ogr.iu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5054-3711.

*** Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, İzmir/Türkiye, arife.karadag@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6489-5569

travail du bois, existent toujours comme un instrument presque aussi ancien que l'histoire humaine. La canne, tout au long de l'histoire de la civilisation comme un instrument défensif, un indicateur de force et de noblesse, un symbole de l'immortalité, un matériau principal de diverses activités sportives, un outil de marche, et enfin comme un produit complémentaire de l'habillement en laissant sa marque sur la perception de la mode d'une période, est toujours restée importante. La canne, qui a des milliers d'années d'histoire et est le produit le plus ancien de la boîte à outil, est devenue de plus en plus rare dans la vie publique surtout depuis la seconde moitié des années 1900. La canne est devenue un produit qui est maintenant utilisé comme un outil de soutien pour les personnes âgées et les personnes ayant des problèmes de santé, et elle est également devenu un produit dont certaines cannes caractéristiques sont également demandées pour la collecte ou le cadeau. Parmi les cannes caractéristiques, les premières qui viennent à l'esprit sont la canne de Devrek et la canne d'Ahlut. En plus de cela, il y a une autre canne qui a une histoire profondément enracinée et n'est pas aussi connue que les cannes comptées, qui est la canne de Beykoz. Aujourd'hui, la fabrication de canne de Beykoz, qui a atteint le point de disparaître, et qui continue avec très peu de connaissances en littérature et l'activité qui se poursuit avec le dernier maître qui travaille actuellement, est un produit symbole qui doit être souligné spécialement pour une ville mondiale comme Istanbul. Ce produit, en châtaignier, avec ses propres broderies uniques, a plusieurs modèles caractéristiques principaux, est arrivé au point de perte en raison de sa négligence pendant de nombreuses années. Dans un endroit où de nombreuses civilisations et nations sont venues et disparues comme des milliers d'années comme Istanbul, il est très important de protéger des produits caractéristiques tels que la canne de Beykoz, les tissus imprimés de Kandilli, les travaux de verre de Beykoz, le tissu de Şile. Car la perte des valeurs culturelles essentielles dans de tels endroits cosmopolites, qui sont assez ouverts aux influences extérieures, crée des conséquences irréparables. Il est très important d'assurer la durabilité du produit en premier lieu pour la canne de Beykoz, qui est notre étude soumise à Beykoz, et plus tard de l'inclure dans l'indication géographique comme les autres cannes. Dans cette étude, à la lumière de la littérature actuelle, des informations sur la canne de Beykoz, l'historique du produit, ses caractéristiques, les étapes de construction et enfin en examinant l'état actuel de l'activité sur place, les choses à faire sur le sujet ont été précisées.

Key Words

Travail du bois, canne, Canne de Beykoz, Istanbul, icône culturelle.

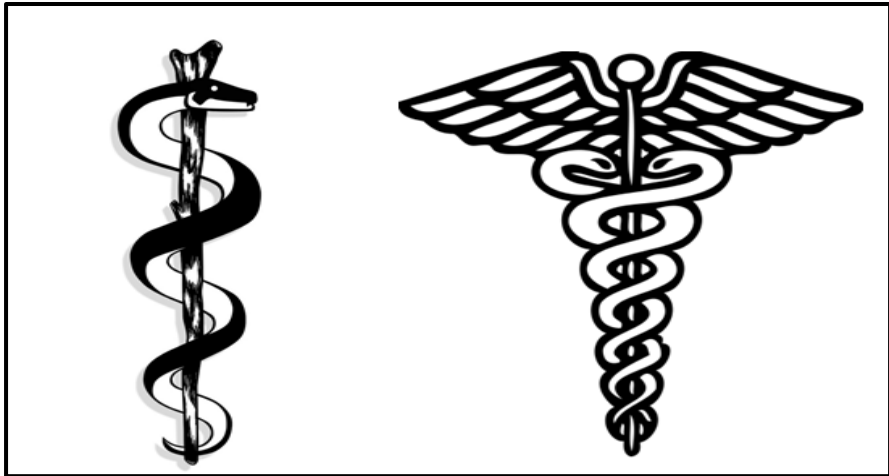
Giriş

Medeniyet tarihimiz boyunca doğadaki kolay erişilebilen malzemelerle çok çeşitli ürünler araç gereçler ortaya konmuştur. Başta taş ve ahşap malzemeler kullanılarak ortaya konan bu ürünler tarih boyunca türlü amaçlarla kullanılarak birçoğu günümüze değin ulaşabilmiştir. Baston da bunlar arasında sayılabilecek en eski avadanlık ürünlerindendir. Baston, ilk insanlardan günümüze türlü şekillerde hayatımızda var olmuş çok önemli bir araçtır. İlk olarak ağaç dalından yapılan sopa, değnek türünden basit aletler eski çağlardan beri yürüyüş ve tırmanmada destek aracı ve kişinin kendini savunması için bir silah olarak kullanılıyordu (Baker, 2017). Avadanlığın ilk ürünlerinden biri diyebileceğimiz bastonlar, savunmadan uzun mesafelerin kat edilmesinde destek almayı; sağlık amacıyla kullanımından kıyafeti tamamlayıcı bir aksesuara kadar çok çeşitli şekillerde varlığını korumuştur. Baston, özellikle geçmişte devlet liderleri, halk kahramanları tarafından güç, iktidar ve ebedilik simgesi olarak da kullanılmış bir sembol özelliği de taşımıştır. İnsanlık kadar eski olan bastonun bir prestij göstergesi olarak hayatımızda yer alması ise çok daha sonraları gerçekleşmiştir.

Bastonun tanımı ve kullanım amacından önce kısaca kelime olarak baktığımızda bununla ilgili iki görüş vardır. Bunlardan ilki; İspanyolcadaki "bastón" kelimesinden Endülüş Emevileri vasıtasıyla dilimize aynen geçtiğidir (Ertem, 1994). Diğeri ise; İtalyanca "bastone" kelimesinden, özellikle Galata'daki Venedik ve Ceneviz kolonilerindeki İtalyanlarla Türklerin etkileşimi sonucu dilimize geçmiş olabileceğidir (Gözükızıl, 1991). "Bastonu tanımlarken kısaca baston ve asa kavramlarının da üzerinde durmak gerekir. Asa; boyu bir insanın omuz boyunda, çapı 4 cm. ve üzerinde, kabaca yontularak

düzeltilmiş, ahşap destek aracıdır. Ayrıca asalarda baş kısmı topuzlu formda olup bastondakinin aksine özel olarak tasarlanmış bir sap kısmı bulunmamaktadır. Hz. Musa, Hz. Süleyman, Pir Sultan Abdal ve yakın yıllara kadar dervişlerin kullandığı asalar en popüler örneklerdir. Bununla birlikte sonraları papa, patrik ve diğer ruhani liderlerce taşınan çok daha gösterişli asa modelleri de kullanılmaya başlanmıştır. Kırsal kesimde ise ekseriyetle çobanlarca kullanılan bir araç olmuştur. Baston ise; boyu en fazla belden 1 karış yukarıda olacak şekilde (Ortalama 85 – 90 cm. arasında değişen), çapı 1.5 ila 2 cm. arasında olan, çok çeşitli süslemelerle bezenen, destek aracı olduğu kadar aksesuar amaçlı da kullanılan bir ahşap üründür. Bastonların asaya kıyasla daha kısa olmaları yanı sıra kullanım amacı nedeniyle özel olarak dizayn edilmiş bir sap kısmı bulunur ve çeşitli formlardaki bu saplarından tutularak kullanılır.

Baston kullanım alanındaki çeşitlilik kadar taşıdığı sembolik anlamlarla da toplumlarda özel bir yer işgal etmiştir. Baston; Çin, Hindistan, Arap ve Türk kültüründe taşıdığı anlamlar yanı sıra bazı evrensel değerlerle de dikkat çeken bir objedir. M.Ö. 600’lerde ortaya konan Taoizm (Taoculuk) öğretilerine göre gök 7 katla ifade edilir ve bu öğretiyi benimseyenler derece derece yükselerek nihayet 7 boğumlu bastonlarla dolaşırlardı (Ertem, 1994). Benzer şekilde Devrek’te de 7 kat göğü (makamı) simgeleyen, 7 boğumlu bastonlar üretilmektedir. Yine Antik Mısır’da ünlü firavun Tutankhamun (M.Ö. 1341 – 1323) güç ve kudret simgesi olan en az 132 tane bastonla gömülmüştür (Baker, 2017). “Bastonun taşıdığı güç ve bilgelik gibi semboller yanı sıra baston işlemeciliğine bağlı olarak da söz konusu ürün farklı değerler kazanmaktadır. Bastonlarda en yaygın kullanılan motif şüphesiz yılan figürüdür. Yılanın ise çoğu kültürde çeşitli anlamları bulunmaktadır. Bunlar; sağlık, gençlik, bereket, bilgelik ve erdem gibi pozitif ve de toplum için mukaddes anlamlardır. Yılan ve bastonun bütünleşmesi ise yüzlerce yıldır var olagelen sembolikleşmiş değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan mitolojisinde tıbbın ve sağlığın tanrısı Asklepios’un asasına dolanmış olan yılan günümüzde tıbbın sembolü olarak kabul görmektedir.”¹³



Şekil 1. Tıbbın Sembolü Asklepios Asası (Solda) ve Hermes’in Asası / Kadüse

Bastonun giyim kuşamda bir aksesuar hâlini alması ve yüksek sosyete içerisinde kendine yer bulmasıyla bu ürün bambaşka bir noktaya taşınmıştır. 16. yy.’a geldiğinin-

de baston, özellikle kadın – erkek tüm aristokrat kesim tarafından tercih edilen statü göstergesi bir ürün olarak taşınmaya başlamıştır (Gözükızıl, 1991; LeFever, 2010; Baker, 2017). 19. yy.'da Avrupa ve ABD başta olmak üzere baston, artık toplum genelinde yayılmaya başlamış olmakla birlikte alt ve üst sınıf arasında bir ayrım, toplumsal farklılık nişanesi olarak misyonunu korumaya devam etmiştir (Şahin, 2019). Bunun doğal bir sonucu olarak bastonculuk başlı başına bir sektör hâlini almıştır. Fakat değişen moda, yeni aksesuarların tasarımı, gündelik hayatta rahatlığın şıklığın önüne geçmesi gibi faktörlerle baston 20. yy.'ın ilk çeyreğinden itibaren önemini yitirmeye başlamıştır.

Bastonun Türk kültüründe gündelik hayatta kazandığı popülerlik, yaptığı reformlarla Osmanlı tarihinde dikkat çeken II. Mahmut (1785 – 1839) ile başlamıştır. II. Mahmut'un 1829'daki kılık kıyafet alanındaki reformları ve kendisinin de bizzat buna öncülük etmesi, bu kapsamda da bir aksesuar olarak baston kullanması, üst tabakada bir baston modası başlatmıştır. Hatta bu yeniliklerden rahatsız olanlar veya alt tabakadan kimseler baston için *Frenk Değneği* terimini kullanmışlardır (Çelikkönmez ve ark. 2009, Diyarbakırlıoğlu 2010, Koçu 2015). Yine de II. Mahmut devrinde baston, bir sosyal statü göstergesi olarak kullanılmış ve seçkinlik göstergesi olmuştur. 1874'te İstanbul'u ziyaret eden ünlü İtalyan yazar Edmondo de Amicis (1846 – 1908), İstanbul halkının giyim kuşamı ile ilgili;

Eski kafalı Türkler hala sarıklı, kaftanlı ve ayağına sarı sahtiyanadan yapılmış çarıkları giymeye devam ediyor... Cesur gençler kara istanbulini kaldırıp atmış, önu açık setreler, açık renk pantolonlar, zarif boyunbağları takarlar, ziyetleri, **baston-ları** vardır, yakalarına çiçek takarlar (de Amicis, 2010),

şeklinde betimlemeler yapmıştır.

Fakat Alafranga tarzda bastonlar o dönemlerde Osmanlı sınırları dâhilinde yapılmadığından ihtiyaç duyulan bastonlar Viyana, Paris ve Londra'dan temin ediliyordu (Koçu, 2015). Özellikle Saray ve çevresinde baston kullanımı o kadar yaygın hâle gelmişti ki, marangozluğu ile de meşhur olan II. Abdülhamit (1842 – 1918)'in bizzat yapmış olduğu kiraz ve gül ağacından bastonlarını çevresine hediye ettiği bilinir (Koçu, 2015). Bastonun Osmanlıda bir moda hâlini alması da Beykoz'da bastonculuğun başlamasına zemin hazırlamıştır. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte toplum hayatında yaşanan dönüşümün en önemlilerinden biri de *Kıyafet İnkılabı* ile gerçekleşmiştir. 1920'lerden 1940'lara değin modern anlamda giyim kuşamın önemli bir elemanı olarak baston bu dönemde de önemini korumuşsa da ilerleyen yıllarda değişen moda algısıyla yavaş yavaş toplum hayatından çekilmeye başlamıştır. Baston, günümüzde ekseriyetle yaşlılar ve ortopedik açıdan sorunları olan kimselerce kullanılan bir araç olarak varlığını korumaktadır.

“Türkiye’de bastonculuk denildiğinde akla ilk olarak Devrek gelmektedir. Coğrafi konumu, başarılı tanıtım faaliyetleri ile Devrek bu tanınırlığı hakketmiştir. Devrek’ten sonra ise özellikle son yıllarda popüleritesi hızla artmış olan *Ahlat Bastonu* yer almaktadır. Günümüzde Devrek ve Ahlat, Türkiye’nin en seçkin bastonlarının ortaya konduğu iki büyük merkez olarak yerlerini kanıtlamışlardır. Beykoz’un Dereseği Köyü² ise 1930’lardan 1960’ların sonuna kadar Türkiye baston ihtiyacını karşılayan en önemli merkez olup Suriye’ye de baston ihraç etmekteydi (Koçu, 2015). Günümüzde Dereseği’de hâlâ bastonculuk sınırlı ve ekseri siparişe yönelik olarak devam etmektedir. Sayılan bu 3 merkezden başka Taraklı ve Akyazı (Sakarya), Balıkesir, Ordu, Gölbaşı (Ankara), Konya, Gaziantep ve Kahramanmaraş bastonculuk yapılan diğer yerlerdir. Bunlardan Sakarya, Balıkesir ve Kahramanmaraş genel olarak ahşap el işi ürünlerde gelişmiş yörelerimizdendir. Gaziantep’te ise sedef kakmalı ahşap işlemeciliği köklü bir geçmişe sahip olup özellikle sedef kakmalı bastonlar yapılmaktadır.”



Fotoğraf 1. Gazi Mustafa Kemal ATATÜRK ve Eşi Latife Hanım
Akseuar Amaçlı Kullandıkları Bastonlarıyla

Bastonun Genel Özellikleri

Baston; sap – gövde – uç (taban/pabuç) olmak üzere 3 bölümden oluşmakla birlikte bazı bastonlarda boyun (bilezik) ve taban (uç/pabuç) şeklinde bölümlendirilmiştir. Bununla birlikte boyun / bilezik bölümü de bulunmaktadır. Boyun / bilezik bölümü ekseriyetle takma saplı bastonlarda sap ve gövdenin birleşme bölümünde yer alan bazen sade bazen de işlemeli olan bölümdür. Sap ve gövdenin birleştirildiği noktada bu alanı dekoratif bir şekilde kamufle etmek için ağaç veya metal gibi başka aparatlarla söz konusu bölüm oluşturulur.

“Bastonların gövdesi diğer tüm bölümleri bir arada tutan ve bir bastona asıl karakteristiğini kazandıran en önemli bölümdür. Bastonların sap ve uç (ayak) kısımlarında farklı malzemeler kullanılabiliyor olmakla birlikte karakteristik bastonlarda gövde ahşap malzemenin yapılı. Seçilen ağaç ise bastona asıl kimliğini kazandırmaktadır. Örneğin; *Devrek Bastonu* esnekliği için kızılçık, *Ahlat Bastonu* sertliği için ceviz, çalışma konumuz olan *Beykoz Bastonu* için ise kestane tercih edilir. Eğer gövdede yoğun işlemler bulunacaksa, bu durum seçilecek ağacı etkilemektedir. Bazı ağaçlar iyi boya tutmaz ve

ince işçiliğe pek müsait olmazken bazı ağaçların kendi doğal dokusu dahi süsleme gerektirmeden bastona albeni kazandırabilmektedir.”

Şüphesiz bastonların en dikkat çekici ve ürüne en büyük albeniyi kazandıran kısmı sap bölümüdür. Baston sapları, kullanılan malzemeye göre çok çeşitlilik gösterebilmekte ve çoğu bastonda en gösterişli bölümü oluşturmaktadır. Kullanılan malzemelere göre saplar; takma saplı bastonlar ve ağaç saplı bastonlar olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Takma Saplı Bastonlar; ağaç gövdeye farklı malzemelerden sapların tasarlanmasıyla oluşturulan bastonlardır. Kullanılan malzemelerden en yaygını boynuz olup özellikle manda boynuzu başta olmak üzere koç boynuzunun da kullanıldığı bu bastonların üretiminde son yıllarda boynuz teminindeki güçlükler büyük sıkıntı yaratmaktadır. Boynuz malzemenin başka lületaşı, mücevherler, metaller (pirinç, gümüş gibi) ve kehribar gibi malzemelerle de saplar tasarlanmaktadır. Bu sap malzemelerinin, aynı zamanda yoğun bir işçilikle hazırlanması sonrasında bir sanat ürünü olan ve çoğunluğu koleksiyon parçası niteliğindeki bastonlar ortaya konmaktadır. Geçmişte baston saplarında karaca / elik (*Capreolus capreolus capreolus* Linnaeus, 1758) ve dağ keçisinin (*Capra aegagrus* Erleben, 1777) ön ayakları da kullanılmış olmakla birlikte sonraları aşırı avlanmaya bağlı olarak alınan tedbirler kapsamında bu uygulama terk edilmiştir (Ertem 1994, Diyarbakırlıoğlu 2010). Beykoz bastonunun da dâhil olduğu ağaç saplı bastonlar ise gövdede kullanılan ağaç malzemeyle aynı veya başka ağaç malzemeler kullanılarak yapılan saplardır. Buna göre de bastonları ikiye ayırarak takma saplı veya tek parça bastonlar şeklinde gruplandırabiliriz. Takma saplı bastonlarda ağacın kendi doğal dokusu korunmakta veya türlü yöntemlerle renklendirilip ahşap işlemeciliği ile sap kısımları, oyma, kakma ve diğer süsleme metotlarıyla bezendikten sonra gövdeye monte edilir. Ağaç saplı bastonlar da şemsiye modeli, asa tipi, T başlı, düz (klasik), halka, mitolojik karakterler, hayvan başları gibi çok çeşitli tasarımlar söz konusudur.

Pabuç olarak da adlandırılan bastonun yere değen kısmında ise geçmişte manda boynuzunun uç kısımları kullanılmakta ya da boş bırakılmaktaydı. Boynuz tedarikinin güçlüğü ve bunun da maliyeti artırmasına bağlı olarak bu bölümde plastik başta olmak üzere kauçuk ve metal (özellikle pirinç) malzemeler kullanılmaya başlanmıştır. Bazen ayak kısmı boş da bırakılabilmekte, zamanla yıpranan ahşap ayak bölümü bastoncularca elden geçirilmektedir.

Baston için ortalama ölçülere değinecek olursak ortalama 90 – 92 cm. uzunluk ifadesi yaygın bir şekilde kullanılıyor olursa da kadın – erkek kullanıcıları yanı sıra özel ihtiyaç sahiplerine yönelik bastonlarda boylar çok değişken olabilmektedir. Bu açıdan bastonlar için önerilecek ölçüler daha ziyade koleksiyon amaçlı tasarlanacak bastonlar için söz konusu olabilir.

Beykoz Bastonu İçin Kullanılan Araç ve Malzemeleri

Bir zanaat ürünü olarak bastonda farklı yörelerde küçük değişiklikler gösteriyor olsa da bastonculukta belli başlı aletler ve de malzemeler benzerlik göstermektedir. Esasında baston yapımı için gerekli malzemelerin çoğunluğu klasik ahşap işlemeciliği araçları olup bunları; çeşitli törpüler, çeşitli testereler, ege (Düz, balık sırtı), zımpara, sistire (Çelik lama), mengene, bastoncu tezgahı (Bastoncu eşeği), torna tezgahı, düzeltme / doğrultma tahtası, keser, rende, dişçi frezesi, vernik borusu / havuzu, zımpara ve bıçaklar şeklinde sıralayabiliriz.

Bastonculuk için temel malzemeyi şüphesiz ağaç malzeme teşkil etmektedir. Bu noktada da bastonculuğun hammaddesini tayin eden temel faktör doğal çevre olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; Devrek'te kızılıçık (Yörede kiren de denmektedir) ve Ahlat'ta da ceviz kullanılıyorken Beykoz'da ise kestane temel malzemeyi oluşturmak-

tadır. Bununla birlikte gül, çam, muşmula (töngel), çınar, fındık, kayın ve akgürgen de yöresine göre tercih edilen diğer ağaçlardır. Ağaç malzemenin nereden temin edildiği noktası bastonculukta çok önemlidir. Aynı ağaç türü olmasına rağmen farklı bir sahadan temin edilen ağaçtan aynı randıman elde edilememektedir. Örneğin Beykoz'da faaliyeti fiilen sürdüren son kişi olan Mehmet usta, aynı yamaçtan bile aynı kalitede ağaçların elde edilemediğini belirtmiştir. Farklı bir yamaçta oluşu, güneşlenme süresi, ağacın yaşı, irtifa ve ne zaman kesildiği gibi hususlar bastonculuğun temel malzemesi olan ağaçlar için bilinmesi gereken noktalaradır.

Esasında çoğu karakteristik bastonda ağacın haricinde sap ve uç kısımları için çok çeşitli malzemeler kullanılabilir. Örneğin; manda ve koç boynuzu, ekseri süsleme amacıyla pirinç, gümüş, sedef, kıymetli ve yarı kıymetli taşlar, plastik malzemeler sayılabilir. Boyamada ise özellikle geleneksel tipte baston üretimi için çini mürekkebi ile kezzap kullanılmaktadır. Bununla birlikte baston yapılan ağacın niteliğine ve bunun boyayı tutma durumuna göre hazır boyalar da kullanılmaktadır. Bastonun son aşamasında ise vernik ve sınırlı da olsa gomalak³ cila kullanılır.

Bastona, gündelik hayatta kullanılan bir araç olmaktan öte bir sanat eseri niteliği kazandıran şüphesiz işlemedir. Baston işlemede niteliğinde ise yöresel farklar kendini biraz daha belli etmektedir. Baston dekorlamadaki genel teknikleri sıraladığımızda; boyamayla verilen desenler, oyma ve kakma ile verilen desenler, yakma / dağlama (pirogravür), kalem işi bezeme, metal ve taşlarla yapılan işlemlerle yapılan süslemeler sayılabilecek belli başlı tekniklerdendir.

Beykoz Bastonunun Yapım Aşamaları

Tipik bir *Beykoz Bastonu*, 95 cm. boyunda, çapı değişkenlik göstermekle birlikte erkekler için daha kalın (3 – 3.5 cm.), kadınlar için daha ince (2 – 2.5 cm.) formda olmaktadır. Bastonlarda sentetik veya organik herhangi bir boya malzemesi kullanılmamaktadır. Renklendirme olarak sadece yakarak eskitme görünümü kazandırılmaktadır.

Beykoz Bastonu, kullanılan malzeme ve motifler açısından incelendiğinde *Devrek Bastonu* ve *Ahlat Bastonu*'ndan büyük farklılıklar sergilemektedir. *Beykoz Bastonu*'nun en önemli özelliği tek parça kestane ağacından (*Castanea sativa*) yapılıyor oluşudur. Bu nedenle az sayıdaki kaynakta da *Beykoz Kestane Bastonu* olarak geçmektedir. Kestane-den başka tercih sırasına göre kızılıçık, yabani elma, gül ve ceviz gelmektedir. Muşmuladan da baston yapımı denenmişse de memnun kalınmamıştır.

“Bastonun yapım aşamalarına baktığımızda ilk olarak baston için uygun dalların kesilmesi, yani asli malzemenin tedariki ile başlanmaktadır. Kesim Eylül ayında başlar ve Nisan 15'e kadar devam eder. Bu devrenin dışında bastonluk dal kesimi yapılmaz, yapılırsa dahi, ustaların tabiriyle ağaca su yürümeye başladığından makbul olmaz. Dallar kesilirken kurutma esnasındaki küçülme payı göz önüne alınarak bitmiş bir bastona kıyasla daha kalın dallar tercih edilir. Ustalar, dalları keserken ağaca zarar vermemeye ve genç sürgünleri hırpalamamaya özen gösterirler ki sonraki yıllarda da ağaçlardan yararlanabilsinler. Kesilen dallar kabaca temizlenir ve rüzgâr alan bir yerde kurumaya bırakılır. Daha sonra “sitin” adı verilen ve altı sürekli yanan kazanlarda suyun içinde haşlanır. Bir tanesi 175 dal kapasiteli toplam 2 kazanda yarım saat haşlanan dallar çıkarılır ve soğumadan, telli özel bir aparattan geçirilerek yumuşamış dış kabuğundan ayrılır. Bu işlemin hemen ardından özel tasarlanmış pirinç kalıplarda sap eğriliği kazandırılır. Sap kısmına verilen eğriliğin korunması için eğrilen sapın ucu ve gövdeye tel ile bağlanır. Kabukları soyulan ve tellenen dalların 10 gün rüzgârda bekletilerek içerisindeki suyun uçurulması gerekmektedir. Bu aşamadan sonra ise atölyeye alınan dallar ranza adı verilen ve çatıya kadar yükselen raflara istiflenir. İstiflenen dalların altında 10 gün

boyunca sürekli soba yakılarak kurutma işlemi gerçekleştirilir. Toplamda 20 günün sonunda baston olarak işlenmeye hazır hâle gelen dalların ilk etapta telleri sökülür ve testereyle uygun boyda kesilir. *Beykoz Bastonu* için standart boy 95 cm.'dir. Daha sonra doğrultma tahtasına alınarak pürmüzleme aşamasına geçilir. Bu aşamada bastona hem eskitme görünüm kazandırılır hem de sap kısmı için tekrar tel takılarak yapılan ısıtmayla bastona daha da dayanıklılık kazandırılır. Pürmüzleme denilen aşama 2 – 3 dakika kadar sürmekte olup *Beykoz Bastonu*'nun geleneksel süsleme metodudur. Eskitme görünümü vermek adına yapılan uygulama için ev tüpü ve şaloma kullanılmaktadır. Yine klasik bastonculuk araçlarından farklı olarak pirinç sap kalıplar kullanılmaktadır.”



Fotoğraf 2. Genç Sürgünler Baston İçin Kesilmeye Hazır Hâle Gelene Kadar Saplari İçin Eğrilik Vermek Adına Bükülüp Bağlanır

Beykoz bastonu saplari ay şeklinde tabir edilen klasik şemsiye tipi (Yarım halka) saplardir. Bununla birlikte nadiren de olsa hayvan başi figürleri de (Akbaba Mahallesiinde fiilen çalışmayan 1 usta kalmıştır) kullanılmıştır. Bastonların uç / ayak kısmında herhangi bir aparat bulunmamaktadır. İsteyenler kendilerince plastik aparat tedarik ederek bastonlarına monte etmektedirler. Zamanla yıpranan baston ayakları, ustası tarafından tamirattan geçirilerek kullanım ömrü uzatılır.



Fotoğraf 3. *Beykoz Bastonu*'nun Elde Ediliş Biçimi ve Yapımından Çeşitli Görüntüler

Daha sonra desen verme işlemine geçilir. *Beykoz Bastonu*, esasında yoğun işlemciliğin olduğu bir baston olmayıp yine de karakteristik belli başlı uygulamalar vardır. Yakarak eskitme görünümü verme, sap kısmının ucunda çentikler (sular) açılarak yapılan süsleme ve son zamanlarda sadece bir usta tarafından yapılan kireçle dekorlama en yaygın olanlardır. Kireçle yapılan dekorlamada suyla söndürülmüş kireç bastonun muhtelif yerlerine serpilir ve daha sonra yakma işlemine geçilir. Yakılan bastonlar bir müddet dinlendirilir ve daha sonra yüzeydeki kireçler talaşla temizlenir. Kireçli yüzeylerin yanmamasından kaynaklı doğal bir desen oluşur. Bir diğer yaygın motif ise kestane yaprağı desenidir. Kestane ağacından yapılan baston için kestane yapraklarından esinlenerek yapılan bu motif yoğun bir şekilde kullanılır. Desen verme işleminden sonra 80 numara zımpara ile zımparalama işlemine geçilir. Cilalama safhasına geçmeden önce

ağacın yapısal özelliğinden kaynaklı olabilecek kılcal boşluklar ağaç tutkalı ve balmumu karışımıyla doldurulur. Bu dolgu işleminin ardından da Arap kâğıdı da denilen kullanılmış eski zımparalarla tekrar zımparalanır.



Fotoğraf 4. *Beykoz Bastonu*'ndaki En Yaygın İşleme Kestane Yaprağı Motifidir



Fotoğraf 5. *Beykoz Bastonu*'nda Kireç Yakarak Yapılan Dekorlama Detayları

Beykoz bastonu için hâlâ geleneksel yöntemlere bağlı kalınarak gomalak cila kullanılır. Bu iş için gerekli gomalak ithalat yoluyla sağlanmaktadır. Son aşamada ise hazırlanan gomalak cila bir miktar suyla inceltilerek ilk astar çekilir. Kurumaya bırakılan bastonlar daha sonra tekrar zımparalanır (Arap kâğıdıyla) ve bu defa saf gomalak cila ile cilalanır. Gomalak cilaya katılan balmumu ise Dereseği mahallesindeki sınırlı olarak sürdürülen arıcılık faaliyeti kapsamında ustanın kendi üretiminden karşılanmaktadır.⁴ Kullanılacak cila için ispirto ve çam sakızı da gerekmektedir. İlk etapta gomalak ve ispirto karıştırılır ve 2 gün boyunca her yarım saatte veya saat başı çalkalanır. İki günün sonunda naylon çorapta süzülen karışıma eritilmiş ve aynı şekilde süzülmüş çam sakızı ve balmumu karıştırılır. Hazırlanması 2 günü bulan baston cilası hava almadığı müddetçe 2 – 3 yıl dayanıklılığını korur fakat hava alması durumunda kısa sürede sertleşir ve kullanılamaz hâle gelir. İki aşamadan oluşan bu cilalama sayesinde bastonlar daha parlak bir görünüm kazanır. Cilalama önce saptan başlar ve kurumaya bırakılır, sonrasında gövde cilalanır. 60 kadar bastonun cilası 1 gün sürmektedir.



Fotoğraf 6. *Beykoz Bastonu* Cilalamada Kullanılan İki Önemli Malzeme: Solda Gomalak ve Sağda Balmumu



Fotoğraf 7. Hazırlanan Gomalak Cila ile *Beykoz Bastonu*'nun Cilalanması

Karakteristik bir *Beykoz Bastonu*'nun ortaya konmasında sadece 20 gün hammadenin hazırlanması sürmektedir. 20 günün sonunda baston yapımına hazır hâle gelen dallardan 1 günde 30 tane ortaya konabilmektedir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktada ustasının tek seferde bir bastonun bütün aşamalarını tamamlamadığıdır. Aynı anda 30 kadar bastonun sadece pürmüzü ya da cila işi yapılmaktadır.

Bu nedenle 1 günlük mesaide ortaya konan baston sayısı değişkenlik gösterebilmektedir. Bununla birlikte bir bastonun yapım süresi hesaplanmak istendiğinde, günde ortalama 30 baston yapılmaktadır. Bir baston ustasının günlük mesaisini örnekle izah edecek olursak bir günde (Sabah 09.00 – akşam 19.00 arasında) sadece cilalama veya sadece torna yapılmaktadır.



Fotoğraf 8. Beykoz'da Yapılan Muhtelif *Beykoz Bastonu* Örnekleri

Konuyla İlgili Beykoz'daki Güncel Durum

Beykoz'un Dereseki ve Akbaba Mahalleleri, geçmişte civar illerin tüm küçük ahşap işlerinin temin edildiği önemli bir merkezdi. Her ikisi de orman köyü olan bu yerleşmelerde uzun yıllar çiftçiler için sırkılar, hallerin ve toptancıların kullandığı tahta meyve – sebze sandıkları, tekstil firmaları için ahşap makaralar, şemsiye sapları, elbise askıları gibi çok çeşitli ürünler yapılmış olup kimi zaman talepleri karşılamakta güçlük çekildiği olmuştur. Aynı şekilde *Beykoz Bastonu* için de talepleri karşılamada yetersiz kalılabiliyordu. Fakat idari yapıdaki değişiklikler sahanın temel iktisadi faaliyetini bütünüyle değiştirmiş ve günümüzde ahşap işçiliği neredeyse bütünüyle ortadan kalkmıştır.

Geçmişte faaliyetin yoğun olarak yapıldığı ve yüksek gelir sağlandığı zamanlarda kooperatifleşme veya bir oda kurma ihtiyacı da görülmemiştir. Bu nedendir ki faaliyetin geçmişi ile ilgili çok fazla resmî veri bugünlere ulaştırılamamıştır. Sonuç olarak da konuyla ilgili çoğu bilgi yaşayan kültür hazinesi olarak da adlandırabileceğimiz ustalar ve uzun yıllar yörede ikamet etmiş olan ileri yaşlardaki kimselerden elde edilen bilgilerden oluşmaktadır.

Bastonculuğun yoğun olarak yapıldığı 1990'lar öncesine değin özellikle Orta Doğu pazarına yönelik üretimler yapılmakta olup Mısır, Filistin, İsrail, Ürdün, Lübnan yoğun bir şekilde baston ihracatının yapıldığı ülkelerdi. Yurtiçinde ise Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinden yoğun bir şekilde *Beykoz Bastonu* talebi söz konusuydu. Rum ve Ermeni tüccarlar da *Beykoz Bastonu*'nun pazarlanmasına yönelik yoğun girişimlerde bulunuyorlardı.

Beykoz Bastonu'nun dramatik gerileyişinde Dereseki ve Akbaba köylerinin 1. ve 2. derece sit alanı ilan edilmesi büyük ölçüde etkili olmuş ve âdeta yasayla birlikte bastonculuk da bitmiştir. Zira orman köylüsünün temel geçim kaynağı olan ormanlardan yarar-

lanma bu şekilde engellenmiş ve ne yazık ki orman köyleri için sadece burada değil çoğu yerde sürdürülebilir bir kalkınma modeli oluşturulamamıştır. Oysaki gerek Devrek'teki gerekse Dereseği'deki baston ustalarının da işaret ettiği gibi bastonculuk için gerekli dalların temininde usulüne uygun hareket edildiği vakit orman ve bastonculuk karşılıklı olarak pozitif bir gelişim sergilemektedirler. Ekoloji – İktisat ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde bastonculuğun ormanlar için zarardan çok yarar sağladığına dikkat çekilmesi gerekmektedir. Beykoz ormanları için bastonculuğun orman gençleştirmede çok yararlı olduğu ifade edilmektedir. Zira yaptığımız saha çalışmasında da baston için dal kesimi yapılan ağaçlarla mevcut yasal düzenleme ve sahanın sit alanı olması nedeniyle kendi hâline bırakılan ağaçlardaki kuruma dikkat çekici ölçüdedir. Yasal düzenlemeler bastonculuğu geriletmişti gibi aynı zamanda da ormanlar için de olumsuzluk yaratmıştır. Öyle ki son ustalar *Beykoz Bastonu* için sadece bu yörenin kestanenin kullanılabilirliğini başka bir havalideki kestanenin aynı şekilde işlenemediğini ısrarla vurgulamışlardır. Bu nedenledir ki daha öncede bahsedildiği gibi geçmişte söz konusu baston *Beykoz Kestane Bastonu* olarak da tanınmaktaydı. Bu husus coğrafi işaret açısından da aranan temel şart olarak da ayrıca dikkat çekmektedir. Bundan başka bambu malzemelerin bol ve ucuz bir şekilde piyasaları ele geçirmesi de *Beykoz Bastonu*'nu ciddi ölçüde geriletmiş ve de piyasadaki çekilmesine neden olmuştur.

Dereseği'de faaliyeti fiilen sürdüren tek ustanın da ifade ettiği gibi bu tip mesleklerin ortak sorunu hâlini almış olan çirak problemi, tanıtım yetersizliği gibi unsurlarla *Beykoz Bastonu* da âdeta bütünüyle yitirilme noktasına gelmiştir. Yerel yönetimlerce de maalesef *Beykoz Bastonu*, gerektiği gibi tanıtılıp değerlendirilememiştir. İstanbul gibi bir dünya şehrinin ve Beykoz gibi İstanbul'un müstesna bir yerinin karakteristik bir ürününün görmezden gelinmesi ilerleyen zamanda telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğuracaktır. Genel olarak sadece Türkiye'nin değil hemen çoğu ülkelerin karşı karşıya olduğu yerel / geleneksel el sanatlarının yitirilmesi problemi, bununla birlikte bütünüyle çağın koşullarına göre hızlı bir değişime sahne olan büyük şehirlerde bu gibi geleneksel ürünlerin çok daha hızlı kaybolması endişe verici boyutlara ulaşmıştır. İstanbul'un da hızlı kentleşme, çok kültürlülük, çağın şartlarına göre beklentilerin çok daha hızlı değiştiği bir yer olması göz önüne alındığında bu gibi bir değerın pozitif ayrımcılığa tabi tutulması gerekmektedir.

Son olarak Beykoz'daki bastonculuğun sektörel durumuna baktığımızda 1970'lerde Dereseği'de 30, Akbaba'da ise 15 kadar atölye yoğun bir şekilde bastonculuk faaliyetini sürmekte olup bazı atölyelerde 7 – 8 kişi istihdam edilmekteydi. Bahsi geçen köylerde 1990'larda ise Dereseği'de 6, Akbaba'da 1 usta faaliyete devam ediyor olup yılda 130.000 baston üretiliyordu (Gözükızıl 1991, Ertem 1994). 2019'a gelindiğinde ise faaliyeti atölye tipi olarak 1 kişi sürdürmekte olup diğer 2 usta ise yaşlarının ilerlemiş olması ve sağlık sorunlarından ötürü baston yapımını bırakmışlardır. Fiyatlara baktığımızda 2019 itibarıyla *Beykoz Bastonu* için toptan fiyat 15 – 20 TL ve perakende olarak da 40 – 45 TL arasında olması gerektiği belirtilmiştir. ABD'de sade veya çok az işlemesi bulunan, büyük bir kısmı makine yapımı olan bastonlar 50 ila 95 \$'dan alıcı bulmaktayken hikori ağacından yapılan bir baston 90 – 150 \$'dan satışa sunulmakta olup motif, sap tasarımı ve tercih edilen cilaya bağlı olarak ayrıca 6 ila 15 \$ arasında değişen meblağlarda fark ödenmesi gerekmektedir (Şahin, 2019). Buna göre çok daha işlemeli ve de her bir bölümü el yapımı olan *Beykoz Bastonu* için uluslararası ve de yurt içindeki büyük pazarlarda üreticinin emeğinin karşılığını alabilmesinde fiyatların daha da yukarıda olması gerektiğine dikkat çekilmelidir. Bu sayede üreticinin artan refah seviyesiyle faaliyete olan bağlılığı artacağı gibi yeni nesilden bu alana ilgi gösterebile-

cekler için de ayrıca cezbedici olacaktır.

Sonuç

İstanbul, benzerlerinden çok daha olumsuzlukla karşılaşmış bir dünya şehridir. Çok hızlı ve düzensiz kentsel gelişim, asli kültürel unsurlara ait değerlerin büyük bir kısmının geri dönüşü olmaksızın yitirilişi, kalabalık insan kitlelerin oluşturduğu çevresel yük gibi sayılabilecek pek çok tabii ve beşeri olumsuzluklarla sonuçlanan faktör İstanbul'un geleceği için kaygı verici senaryolar hazırlanmasına neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle İstanbul için kültür erozyonunun en yoğun yaşandığı şehirlerden birisidir de diyebiliriz. Bu kapsamda da İstanbul ile özdeşleşmiş olan somut kültürel değerlerin de hızlı bir şekilde kaybolmuş olması veya kaybolmaya yüz tutması bir diğer kaygı verici durumdur. Günümüzde pek çok ülke, şehir, köy ve kasabayla özdeşleşmiş olan en az 1 veya daha fazla karakteristik ürün saymak mümkünken, İstanbul için bu durum neredeyse adeta ortadan kalkmış gibidir. Türkiye'nin diğer yörelerinden taşınan göçlerle hâkim duruma geçen diğer kültürel değerleri, önce İstanbul'un karakteristik değerlerini azınlık durumuna, sonrasında da kaybolmaya yüz tutmasına ve bir kısmı için de bütünüyle kaybolmasıyla sonuçlanmasına neden olmuştur. Günümüzde *Beykoz Cam İşleri, Kandilli Yazmaları, Çengelköy Yazmaları, İstanbul İşi Mendiller* sayılabilecek değerlerden bir kaçıdır. Günümüzde nispeten *Şile Bezi* ile özellikle yeme – içme sektörüne yönelik değerler daha iyi durumdadır (*Bebek Badem Ezmesi, Silivri Yoğurdu, Vefa Bozası* gibi). Genel olarak İstanbul için karakteristik zanaat ürünlerinin daha büyük risk altında olduğunu söyleyebilir. *Beykoz Bastonu* ise bunun en somut örneklerinden birisidir.

Baston, medeniyet tarihimiz süresince türlü şekillerde ve buna paralel çok çeşitli kullanım amaçlarıyla hayatımızda var olmuştur. Bununla birlikte son yıllarda baston kullanımı ve taşıdığı değerde çok ciddi değişimler, başka bir ifadeyle gerilemeler söz konusu olmuştur. Sadece Türkiye'de değil dünya genelinde gündelik hayatta baston kullanım alışkanlığı büyük ölçüde ortadan kalkmış, bastonlar çok küçük bir zümre tarafından kullanılan veya koleksiyon / dekor amaçlı alınan ürünler hâline gelmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde baston yapılan 2 büyük ve popüler merkezden biri Devrek (Zonguldak), diğeri de Ahlat (Bitlis)'tir. Köklü bir tarihi geçmişine sahip olan ve karakteristik bastonların ortaya konduğu Beykoz'da ise sektör günümüzde bir kişiyle temsil edilmektedir. *Beykoz Bastonu* için ise yapılması gereken acil ve bir dizi girişim gerekmektedir. Bunların başında Beykoz Belediyesi ve sonrasında İstanbul Ticaret Odası ve İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü aracılığıyla ürünün tanınırlığının artırılması gelmektedir. Yıllardır değil İstanbul'da yaşayanların, Beykoz'da dahi ikamet edenlerin söz konusu bu müstesna değeri bilmiyor olmaları, konunun ne kadar ihmal edildiğinin bir göstergesidir. Ürün tanınırlığı noktasında Beykoz ile ilgili muhtelif yerlere "Baston" motifli tabela, afiş ve bizzat bastonun kullanıldığı kentsel peyzaj ürünleri (Sokak lambaları, banklar gibi) yaygınlaştırılmalıdır. Örneğin; Tokat'ta kentin aydınlatılmasında zambak motifli ışıklandırılmalar, Menemen'de de testi figürlü sokak aydınlatmaları kent peyzajına renk kattığı gibi bu alanda bir farkındalık, yöre halkı içinde aidiyet duygusu kazandırmaktadır. İlk etapta Beykozluların da "Beykoz Bastonu" konusundaki farkındalıkları artırılarak konuya olan ilgileri artırılmalıdır. Sonrasında ise altyapısal ve mali girişimlere yönelinerek, Halk Eğitim Merkezleri ve Olgunlaşma Enstitüleri (Örneğin Sabancı Olgunlaşma Enstitüsü gibi) bünyesinde Usta Öğretici olarak faaliyetin fiilen son temsilcisinin bilgi birikimini genç bireylere aktarabilmesi adına şartların olgunlaştırılması gerekmektedir. Bir yandan da döner sermaye oluşturmak adına söz konusu ürün turizm ve hediyeelik eşya fuarlarına muhakkak taşınmalıdır. *Beykoz Bastonu* için birkaç atölyeden oluşan imalat alanının tesisine paralel olarak da ürünün coğrafi işaret kapsamına alınması için girişimlerde bulunulması çok önemlidir.

Üzerinde durulması gereken bir husus da faaliyetin esnaf muafılığı kapsamında olduğudur. Bu sayede zaten sınırlı sayıda olan üretim bir de vergi yükü altına girmekten kurtulmuştur. Ayrıca orman köylüsünü ve geleneksel ahşap işlemciliği ürünlerinden geçimini sağlayanları mağdur etmemek adına, ormanlarda her yıl veya ağacın niteliğine göre 2 – 3 yılda bir belli parseller bu gibi işler için kontrollü kesime ayrılmalıdır. Korucular veya zabıtalara eşliğinde yapılacak kontrollü kesimler, hem ağaçların gençleştirilmesinde hem de hammaddeye bağlı sıkıntıların yerli kaynaklardan temininde çift taraflı bir yarar sağlayacaktır.

NOTLAR

1. Asklepios'un Asası: Yaygın olarak Hermes'in asası ile karıştırılmaktadır. Hermes'in asası yani *Kadüse* (Caduceus) tepesinde çift kanadı bulunan ve gövdesine çift yılanın dolanmış olduğu asadır.
2. Günümüzdeki Dereseki Mahallesi, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu döneminden günümüze ünlü içmece sularıyla da tanınmaktadır.
3. Gomalak (Şellak): Lak böceği (*Kerria lacca*) adı verilen ve Hindistan ile Güneydoğu Asya'da yaygın olarak bulunan bir böceğin ağaç üzerinde yaşarken salgılamış olduğu reçinemsî doğal madde. Zaman zaman ağaç üzerinde biriken bu doğal malzeme kazınmak suretiyle toplanır ve pullar halinde pazara sunulur.
4. Arıcılık, Dereseki ve çevre mahallelerde sınırlı da olsa yapılmakta olup özellikle kestane balı üretilmektedir. Fakat yaşanan ve kuruyan kestaneler nedeniyle bu üretim de büyük ölçüde gerilemiştir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %60; İkinci Yazar %40.

ETİK KOMİTE ONAYI: İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığı, 31.03.2017, 2017/18 Sayılı Yazı.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

KK 1: Mehmet Bozkurt (1962): 34 Yıllık Baston Ustası / Beykoz Dereseki Mah. İstanbul / (17 – 18 Mayıs 2019 / Beykoz – İstanbul)

Bu çalışma büyük ölçüde kendisinin izniyle Dereseki Mahallesi'ndeki atölyesinde, 17 – 18 Mayıs 2019 tarihlerinde yaptığımız görüşmeler sonucu elde edilen bilgilerle şekillenmiştir. Kendisi 2021 yılı itibarıyla baston yapımına devam etmekte olup günümüzde faaliyetin son temsilcisi konumundadır.

KK 2: *Selahattin Demirman, (1940): 46 Yıllık Baston Ustası / Beykoz Dereseki Mah. İstanbul / (17 – 18 Mayıs 2019 / Beykoz – İstanbul)*

Sayın Selahattin Demirman Ustamı ne yazık ki 1 Nisan 2021 tarihinde vefat etmiş olup kendisine Tanrı'dan rahmet ve yakınlarına sabır diliyoruz.

Yakup Özdemir: Dereseki Muhtarı, Beykoz Bastonu için faaliyeti yürüten son ustalarla irtibat kurmamızı sağlamış olduğundan kendilerine teşekkürlerimizi sunuyoruz.

KAYNAKÇA

Baker, Stephen F. A Tool of History, A Weapon for the Present, The Cane Chronicles, http://www.canemasters.com/index.php?main_page=index (Son erişim: 15.03.2020), 2017.

Çelikdönmez, Ömür, Ömer Yılmaz, Raşit Korum. *Baston Tarihi Devrek'ten Bastonla Tarihe Bakış*, Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2009.

De Amicis, Edmondo. *İstanbul / Constantinopoli*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları – 3128, (Çev. Filiz Özdem), I. Baskı, 2010.

Diyarbakırlıoğlu, Mehmet Ali. *Kayıbolan Meslekler ve Son Ustalar 1 – 2*, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2010.

Ertem, Cengiz. Devrek Bastonunun Sanatsal ve Kültürel Boyutları, Kamu ve Özel Kuruluşlarla Orta Öğretimde, İzmir: *Üniversitelerde El Sanatlarına Yaklaşım ve Sorunları Sempozyumu*, 18 – 20 Kasım 1992, 1994.

Gözükızıl, Ömer. "İstanbul Beykoz'da Bastonculuk ve Baston Yapımcılığı", *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, Ankara: Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991.

Koçu, Reşat Ekrem. *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul: Doğan Kitap, 2015.

LeFever, Gregory. Walking Sticks, Ohio / USA: *Early American Life*, Vol. 41, Issue: August 2010.

Şahin, Güven. "Türkiye'nin Coğrafi İşaretleri ve Bunların Türkiye Ekonomisinde Etkin Kullanımları". Basılmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

KAZAK TÜRKLERİNİN TÖRENSEL GÜNLERDEKİ YEMEKLERİ VE BU BAĞLAMDA GERÇEKLEŞTİRİLEN RİTÜELLER*

The Foods of Kazakh Turks on Ceremonial Days and Rituals Performed in This Context

Dr. Öğr. Üyesi Halil ÇETİN**

ÖZ

Türk topluluklarında yemek kültürü oldukça gelişmiştir. Türk toplulukları yemeği sadece bir beslenme durumu olarak görmemiş, toplumsal statünün de yansıtılması olarak görmüştür. Türk kültürünü en iyi yansıtan eserlerden birisi olan Dede Korkut Kitabı'nda da bu yemek ve statü arasındaki ilişkiyi anlatan çocuğu olmaya kara koyun yahnisi getirilmesi bu duruma örnektir. Türk topluluklarında doğum, evlenme ve ölüm sonrası yemekli törenler yapılmıştır. Kazak toplumunda bazı törensel günlere özgü birtakım yemekler yapılmaktadır. Örneğin *beşparmak* yemeği gelen misafir için özel olarak yapılır ve *beşparmak* yemeği sofradaki kişilerin statülerine, soy ve yaşlarına göre bölünerek bir ritüel eşliğinde sunulur. Evlenen çiftlere kız tabağı ve erkek tabağı hazırlanır ve bu yemek ritüelinde bazı inançsal pratikler uygulanır. Gelinin hamile olduğunu öğrenen aile bireyleri tarafından sevinçlerini paylaşmak için yemekli bir tören gerçekleştirilir. Yeni doğum yapmış kadına ailesi veya eşi tarafından koyun kesilir. Kesilen koyun anneye ve çocuğa yedirilir ve bu yemekli törende birtakım inançsal pratikler uygulanır. Bu uygulamanın kimler tarafından ve ne şekilde gerçekleştirildiği, anneye ve çocuğa nasıl bir faydası olduğu çalışmada değerlendirilmiştir. Çalışmada, yemek kültürünün Kazak halkının misafir ağırlama kültürü bağlamında, törene veya eve misafir olarak gelenlerin sofrada nereye oturacağı, onlara hangi yemeklerin sunulacağı ve bunu kimlerin sunacağı yemek töreni ritüeli çerçevesinde incelenmiştir. Bu yemekler, kültür içerisinde değerlendirildiğinde kişinin toplum içindeki yerini, inanç ve geleneklerini yansıtmaktadır. Ayrıca bu önemli günlerde yapılan yemekler, insanları bir araya getiren, onların ortak kültürel değerleri paylaşılmasını sağlayan ve psiko-sosyal açıdan da değerlendirilmesini sağlayan durumdur. Bu çalışmada, Kazak halkı arasında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmaları verilerine dayanarak tören ve yemek bağlamında uygulanan inançsal pratiklerin, Kazak halkının yemek kültürü ile ilgili toplumsal bakış açısının yansımaları, sofraya kültürü anlayışı ve törensel günlerde uyguladıkları pratikler, yemek kültürünün misafir ağırlama geleneğine yansımaları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kültür, Kazak toplumu, yemek, kutlamalar, ritüeller.

ABSTRACT

Food culture is quite developed in Turkish communities. Turkish communities have not only considered the food as a nutritional state, but also as a reflection of social status. In the Book of Dede Korkut, one of the best reflections of Turkish culture, introduction of black sheep stew to the one who doesn't have a child is an example of the relation between meal and status. Birth, marriage and after-death ceremonies have been held in Turkic communities. Some meals that are unique to some ceremonial days are cooked in the Kazakh society. For example, five-finger dinner is made specially for the incoming guest, and the five-finger dinner is served by a ritual, divided according to the status of the persons in the table, by their descendants and ages. A girl's plate and a boy's plate are prepared for marrying couples and some religious practices are applied in this meal ritual. A dinner ceremony is held to share the joys of family members who learn that the bride is pregnant. A sheep is butchered for the honor of newly birth-given woman by her family or spouse. The mother and the child are fed with the mutton and some religious practices are practiced at this dinner ceremony. In this study, it is evaluated by whom and how it is performed and how it is beneficial for mother and child. In the study, the food culture of the Kazakh people in the context of the hospitality culture, guests who come to the ceremony or home, guests at the table where they will be served, and who will serve them in the context of the ritual of the food ceremony are examined. These dishes reflect the place, beliefs and traditions of people in society when evaluated in culture. In addition, the meals prepared on these important days are the venues that

* Geliş tarihi: 16 Ekim 2018 - Kabul tarihi: 20 Kasım 2020

Çetin, Halil. "Kazak Türklerinin Törensel Günlerdeki Yemekleri ve Bu Bağlamda Gerçekleştirilen Ritüeller" *Millî Folklor* 131 (Güz 2021): 219-229

** Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Hazırlık Fakültesi, Türkistan / Kazakistan, halilcetin015@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8660-0290.

bring people together, enable them to share common cultural values and enable them to be evaluated psychosocially. In this study, based on the field studies conducted among the Kazakh people, the religious practices applied in the context of ceremonies and meals, the social perspective of the Kazakh people about the food culture, the practices of the culture and the practices they applied in the ceremonial days, and the reflection of the food culture on the hospitality tradition have been evaluated.

Key Words

Culture, Kazakh society, food, celebrations, rituals.

Giriş

Her toplumun kendisine has bir yemek kültürü vardır. Türk milletleri tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren yemek konusuna önem vermişlerdir. Bundan dolayı her topluluk kendi kültürel yaşamları içerisinde yemek kültürünü, yaşam koşullarına göre birtakım alışkanlıklarla şekillendirmiştir. Bu şekillendirmeler sonucunda, büyük bir coğrafyada yaşamış ve yaşamakta olan Türk toplulukları, yemek kültürlerini çeşitlendirmiş ve zenginleştirmiştir. Aynı zamanda toplumların sahip oldukları kültürel değerler, onların yeme-içme alışkanlıklarını da etkilemiştir. Toplumların mutfak ve yiyecek kültürünün belirlenmesinde sosyo-ekonomik durumları ve bunun sonucunda oluşan gündelik hayat uygulamalarının önemli bir yeri vardır. Bu açıdan, “topluluğun tarımsal üretim mi yoksa konar-göçer bir yaşam tarzı mı sergilediği, yaşadığı coğrafyanın fiziksel özellikleri” (Beşirli 2010: 160) o toplumun yemek kültürü ve beslenme şekline bakarak belirlenebilir. Kazak toplumu da uzun yıllar konar-göçer bir yaşam tarzı sürmüştür. Bunun sonucunda da hem yemek kültüründe hem de yemekli kutlamalardaki ritüellerde, bu yaşam biçiminin izleri görülmektedir. Kazaklarda, konar-göçer toplum yapısının getirmiş olduğu et ve süt ürünleri ile beslenme kültürü, Kazak toplumunun yemek alışkanlıklarında önemli rol oynamıştır.

Kazak halkının beslenme kültürüne bakıldığında, “beş-parmak, kavurma, kazıkarta, mantı gibi etli yemekler; tereyağı, kaymak, yoğurt, kurt¹, ak irimşik, köje, şalap², irkit gibi sütlü yiyecek ve içecekler; külşe³, ekmek, bavırsak, şelpek⁵ gibi unlu yemekler görülür” (Ergalieva vd. 2000: 44). Kazak yemek kültüründe *bavırsak* ve *şelpeksiz* bir sofraya eksik sayılabilir. Bu yiyecekler Kazak sofrasının olmazsa olmaz bir unsurudur.

Kazak halkının yaşam koşulları içeceklerini de etkilemiştir. Bunlara bakıldığında, *şubat*, *ayran*, *kımız*, *kımrın*, *katık*, *şalap*, *çay*, *köje* sayılabilir. Aynı zamanda da çay veya sütlü çay, etli ve yağlı yiyeceklerden sonra Kazak sofrasında mutlaka içilir. Çünkü çayın sindirimi kolaylaştırdığı düşünülmektedir. Bunun yanında yemek sonrası çay sohbet içeceği olarak da bilinmektedir. Gelen misafirlere genellikle ilk olarak sütlü çay ikram edilir. Çay ikramında, bardak tam dolu verilmez, çünkü gelen misafire ev sahibi, hizmet edeceğini çay kâsesini yarım doldurarak bildirir.

Türk topluluklarında misafir ağırlama geleneği, kültürel yaşam içerisinde ve Türk toplulukları arasında oldukça önemli bir özellik olarak görülmektedir. Türk halklarının göç, sürgün ve savaş gibi olaylar sonrasında kültürel yaşamlarında bazı değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler sonucunda hem yemek kültüründe hem de konuk ağırlama kültüründe bazı değişiklikler yaşanmıştır. Uzun yıllar konar-göçer bir yaşam tarzı sürmüş olan Kazak halkı, konukseverlik ve misafir ağırlama geleneğine büyük önem vermiştir. Örneğin,

1. “Qonak kelse esikke jügirip şıq keşikpe, qarsı almasa qonaktı, kesir kesir bolar nesipke.
2. Qonaq qonsa küt, qonaq qonuw qut

3. Qonaq berseñ etiñdi jeydi, bermeseñ, betiñdi jeydi.
1. Konuk gelirse eşiğe koşarak çık, gecikme; karşılamazsa konuğu, tesiri olur nasibe.
2. Konuk gelirse ağırla, konuk gelmesi mutluluktur.
3. Konuk, verirsen etini yer, vermezsен yüzünü yer.” (Zeyneş ve Gümüş 1995: 281-282).

Kazak konuk ağırlama kültüründe, konuğun kim tarafından ve nasıl karşılanması gerektiği, statüsüne göre nereye oturması gerektiği, gelen konuğa göre hangi hayvanın kesileceği ve kesilen bu hayvanların nasıl ve hangi yöntemlerle sunulacağı, her Kazak tarafından bilinen bir konuk ağırlama kültürüdür.

Kazak sofrası, “Kazak halkının göçebe hayatına, hayvan yetiştirmesine, savaş zamanı ve halkın kültürel âdetlerine göre şekillenmiştir. Türk kültüründe, ev lezzeti ile meydan lezzeti olmak üzere yemek kültürü ikiye ayrılmaktadır” (KK6). Buna göre bozkırda yaşamını sürdüren ve yaşam biçimi ile yemek kültürünü de buna göre şekillendiren topluluklar, et ve süt ürünlerini daha sık kullanmışlardır. Bu yüzden bozkır yaşam koşullarında şekillenen yemek kültürüne, *meydan lezzeti* denilmiştir. Yerleşik yaşam şeklini sürdürenler ise daha çok tahıl ürünlerinden oluşan bir yemek kültürünü oluşturmuşlardır.

Kazak yemek kültüründe *dastarhan* çok önemli bir yere sahiptir. Dastarhan Kazak kültüründe sofa demektir. Bu sofa kültürü içerisinde aile sofrası da önemlidir. Aile sofrası, “birlikte oturan aile üyelerini birleştirerek iyi âdet ve geleneklerin büyükler tarafından anlatılarak sofradaki genç kişilere kültürel aktarımını sağlar. Anlatılanların öğrenilerek gelenek hâlinde sürdürmesini sağlaması ve çocuklara iyi terbiye vermesi (Kurast ve Kamarova 1994: 305) açısından gerçekleştirilen bazı ritüeller, yemek kültürünün oluşmasını sağlayan işlevler arasındadır. Bu sofa âdetinde, Kazaklar genellikle et yemekleri yerler. Bunlar; sujuk, kaz-karta, kazı gibi yiyeceklerdir. Dastarhan başındaki kişilerin statülerine, yaşına, soy durumuna ve aile içindeki durumlarına göre dastarhanda verilen yemeğin sunumu değişmektedir. Dastarhan, “Erler Aksakallar, yetişkin er adamlar (yirmi yaşını geçmiş), yetişkinlik çağındaki kişiler (15-20 yaşındakiler). Kadınlar grubu; yaşlı kadınlar, orta yaştaki kadınlar ile eşi olan kadınlar ve genç kızlar” (Kalibekova 2011: 331) gibi kişilerden oluşmaktadır.

Orta Asya Türk halklarında şölenlerde, savaş ve kutlamalarda, “Boylar ve Türk kesimleri arasında kavga çıkmaması için, hangi Türk bölüğünün, hangi parçayı yiyeceği, önceden kesin bir töre olarak ilân edilmişti. Bu düşünce, Türklerde ‘ülüş veya pay’ sisteminin bir görüntüsü idi. Bir oyundaki et payı, çok daha geniş bir manada, bir devlet ve hukuk anlayışının, başka bir şekilde anlatılışı idi” (Beşirli 2010: 163). Bu anlayış sözlü kültür ve töre geleneğinin en canlı görüldüğü halklardan birisi olan Kazaklarda da dastarhan kültüründe yaşamaktadır. Kazak halkında eve gelen misafirlerin oturma şekilleri ve yemek sunumları bir nevi sözlü ve göçebe kültürün etkisiyle oluşmuş bir merasim ve protokol olayıdır. Kimin nereye oturacağı ve hangi yemeği nasıl yiyeceği, dastarhan kültüründe yaşatılmaktadır. Kazak sofa kültürü, eğlencelerde, kutlamalarda, misafir ağırlama ritüelinde kendine has özelliklere sahiptir. Örneğin, *kuda* (dünür) geldiğinde, onun şerefine bir koyun kesilir ve ilikleri konuklara ikram edilir. Günümüz Kırgız ve Kazak topluluklarında koyunun on iki parçaya bölünmesi, bu bölünmeden elde edilen ‘cılık’ olarak isimlendirilen koyun parçalarının toplumsal statülere göre yemekte bulunanlara dağıtılması esasındaki paylaşım sistemi” (Beşirli 2010: 163) göçebe kültürünün izi olarak Türk dünyası topluluklarının yemek kültürü içerisinde hâlen

sürmektedir. “Koyunun on iki ilik yeri vardır. Bu da ona göre parçalara ayrılır ve her parça gelen misafire göre dağıtılır. Misafir olarak gelen düdüre, damada ve geline ne verileceği, дастархан kültüründe bilinmekte ve öğretilmektedir” (KK5). Kazak halkının yaşamında, sofrta kültürünün toplumsal değer yargılarının bir yansıması olduğu, bu pay dağıtımından görülmektedir.

Kazak yemek kültüründe, “sofradaki statüsü en büyük kimseye kesilen hayvanın başı ve uyluğu büyük bir tabak içinde ikram edilir. Kazakistan’da hayvanın alınına bıçakla derinden kesilmiş haç işareti benzer bir çizgi yapılmaktadır. Bu figür insanın bir gün başka biri ile karşılaşacağı veya misafirin yolunun ev sahibi ile kesiştiği anlamına gelir. Bu sembolün üstüne bir parça küçük et konulur. Yemekte dua eden kıymetli misafir bu eti yer” (KK5). Bu ritüel gerçekleşikten sonra değerli konuk veya aksakal ve sofradaki diğer kişiler, yemekleri yemeye başlarlar.

Kazak sofrta kültüründe kesilen koyunun usulüne uygun olarak sunulması gerekmektedir. Aksi takdirde ev sahibi usulünce yemek taksimi ve sunumu yapmadığı için gelen misafirler tarafından ayıplanır. Çünkü uzun yıllar bozkır kültürü yaşamış olan Kazaklarda bu kendisine has bir ritüel şekli almıştır. Bu durum aynı zamanda kişinin toplumsal yaşamda saygınlığı için de önemlidir.

Dastarhanın baş yiyeceklerinden birisi de *nandır*. Kazak halkının hamurdan yaptığı bavrısak дастарханın her yerine yayılır ve tabak ile servis edilmez. Bu âdet de bozkır kültürünün sosyal hayata yansımasıdır. Çünkü bozkır kültürel yaşamında tabak ve çanak gibi sofrta araçları az kullanılmıştır. Gelen misafirlerin oturduğu her yerden rahatça ulaşmaları için nan sofranın her tarafına serpiştirilir.

Günlük yaşam içerisinde gelen konuklar, düdürlar gibi kişilere дастархан kültürünün sunumunun yapıldığı bir diğer yemek ise *kaz-kartadır*.⁶ Et yemekleri arasında, “*Kaz-karta*’ Kazak halkının en sevdiği ve değer verdiği et yemeklerinin başında gelmektedir. Sofraların en değerli yemekleri arasında yer almaktadır. Günümüzde de ‘*Kaz-karta*’ kıymetli olduğundan Kazak sofrasında misafir ağırlamada önemli bir yiyecek olarak değerlendirilmektedir. Kazakların çok sevdiği bu yiyecek, değişik aroması ile farklı bir tat oluşturmamasından dolayı Kazak sofralarında özel günlerde masalarda muhakkak olmaktadır” (Batu 2016: 8). Dastarhandaki bu değerli yiyecek, aynı zamanda toy ve diğer törenlerde de sofralarda yer almaktadır.

Kazak halkında misafir ağırlamak ve onu doyurmak hayati önem taşımaktadır. Eve gelen konağı güler yüzle ve iyi şekilde karşılamak gerekir. Gelen misafire saygı ve hürmet göstermek, Kazak halkının başlıca görevleri arasındadır. Bunun için onlara özel yemekler hazırlanmaktadır. Bu yemeklerden birisi *konakasıdır*. “Konakası düğün ya da törenlerden bir gün önce verilen yemeğin adıdır” (KK2). Gelen misafire göre hayvan kesilir ve ona kesilen hayvanın eti ve suyundan hazırlanan konakası yemeği verilir. “Kazak halkı semiz koyun, yıldı yemeklerini konaklara edeyi saklayıp ‘Konak gelir’ diyerek yiyeceklerini hazırlamıştır. ‘Allah’ım bi (Bilge) kılmasan da, bi gelen ev kıl’ diye dilek dileyen Kazak halkı” (Kenceahmetuli 1994: 28) evine konuk geldiğinde saygı, hürmet ve yiyecek sunma konusunda kusur etmez. “Konakası düğünlerden bir gün önce yapılır, tüm akrabalar çağrılır ve yemek verilir. Düğünde kim ne yapacak ve kimin hangi görevi olacak, bu yemek âdetinde konuşulur ve belirlenir. Bu düğünlerden bir ay veya iki ay önce de yapılabilir. Buna *maslıhat* da denilir. Yani düğün, ne zaman veya nasıl yapılırsa doğru olur gibi konular konuşulur” (Urazbekova 1985). Konakası verilmesi ritüeline bakıldığında, “Ailede gelin varsa gelin karşılar, mal soyulur. Konakasına gelen kişiler elli adamdan fazlaysa pilav verilir, eğer elli adamdan az ise hamur ve et (beşparmak) verilir. Konakası vefat eden kişinin 7, 40, 52, 100. gününü anmadan

bir gün önce yakınları ve akrabaları tarafından verilir” (KK1). Bu yemek esnasında Kur’an okunur ve dualar edilir.

Et yemekleri arasında en çok sevilen, bir protokol yemeği olan beşparmaktır. Kazak halkının yaşamında ve yemek kültüründe beşparmak, önemli bir yere sahiptir. Elle yenilmesinden dolayı adı beşparmak olarak bilinmektedir. Davetlerin ve önemli günlerin ana yemeği beşparmaktır. Her bir konağa onun hizmeti ile hürmetine bakılarak belirli bir ilik⁷ sunulur. Beşparmak sunumundaki ritüele bakıldığında, “Baş tabak, çağırılan konakların en hürmetlisine, aksakallara verilir. Sıy tabak, bu da hürmetli konaklara verilir. Küvey tabak, damada, kelin tabak ise geline verilir. Jas tabak da gençlere verilir” (Kalibekova 2011: 338).

Beşparmak tek bir tepsi ile ilk olarak sofrada oturan en yaşlı veya değerli konağın önüne usule uygun bir şekilde getirilerek koyulur. Sunulan bu yemekteki koyunun başının değerli konuğa doğru dönük olması gereklidir. Bununla ilgi Kazaklarda şu atasözü söylenir: “Qonağıña qur sözdi qoyıp as tart, awqatıñ bolsa, qoy soyıp bas tart. Konağıña boş sözü bırakıp aş getir, imkânın olursa koyun kesip baş getir” (Zeyneş ve Gümüş 1995: 281). Getirilen bu yemek tabağını başmisafir veya değerli konuk, belirli usullere göre bölerek sofradakilere dağıtır. Örneğin, “çocuklara kesilen koyunun dili verilir, ileride sözü güçlü şeşen olsun diye” (Kalibekova 2011: 338) sofradaki aksakal tarafından kesilerek verilir. Koyunun kulağı evin küçük çocuğuna verilir. Bu törensel âdetin uygulanmasında bazı önemli durumlar vardır: “Küçükbaş hayvanın kulağını çocuklara verirler. Bunun anlamı ise, her şeyden haberi olsun, kulağı delik olsun diye bilinmektedir. Ayrıca, koyunun iki kulağı aynı çocuğa verilmez, kulakların her biri ayrı ayrı çocuklara verilir. Bir de büyükbaş hayvanın kulağı çocuklara verilmez” (KK5). Gözü evin sahibine verilir, çünkü bu ritüel benim gözüm gibi gör anlamını içermektedir. Bu yemek ritüelinde “hayvanın gözü verilirken onu veren kişi gözü bölmeden verir ve gözü alan kişi de onu iki eliyle almaldır” (KK8) şeklinde bir âdet vardır. Hayvanın boynu ise, sofrada oturan en zengin kişi kimse ona verilir.

Koyunun başı yaşlı kişi veya hürmetli konak tarafından ilk olarak yanaklarından kesilmeye başlar ve sofradaki kişilere dağıtılır. Bu ritüelin de kendine has bir anlamı vardır. Koyun başının yanaklarından kesilerek dağıtılmasındaki durum, sofrada bulunan kişilerin bu dağıtılan etten pay alması, onların sayılarak değer verildiğine dair bir anlam içermektedir. Yani sofranın büyüğü kime et kesip verirse, o kişi bana değer verip et uzattı diye sevinir, aksi durumda ise et kesilerek verilmeyen kişi aksakal bana değer vermedi, beni sofrasında ve toplumda iyi görmedi diye düşünür.

Eve gelen konaklara göre Kazak kültüründe et pişirilir. Örneğin, eve dünür veya damat ile gelin geldiğinde koyun kesilir. Bu kesilen et parçaları içerisinde en önemlileri döş kemiği ve “aşık yelik” adı ile bilinen parçalardır. Kazak yemek kültüründe gelen misafire göre yemek hazırlama usulleri değişmektedir. Bu da Kazak toplumunun yemek kültürü ve sofrada uygulanan ritüeller bakımından zenginleşmesini sağlamıştır.

Beşparmak yemeği düğün ve cenaze törenlerinde de verilmektedir. Ölen kişinin yedisinde, kırkında ve elli ikisinde verilen yemekler arasında gelen kişilerin sayısına göre beşparmak verilmektedir. Eğer ki gelen kişi sayısı çok ise, beşparmak yerine pilav verilir. “Örneğin, bir kişi öldükten sonra yedi günlük, yani Kazakçada *berşembelik* olur. Çarşamba günü uzaktan gelen kişilere beşparmak verilir. Bir de elli iki olduğunda verilir ve o gün ölünün etinden kemiklerinin ayrıldığına inanılır. Bu yüzden Kur’an okurlar ve elli iki günden sonraki gün de yemek yapılır ve burada da beşparmak verilir. Yüz günlük derler ve doksan dokuzuncu gününde gelen konaklara yemek verilir.

Bu yemekte gelen misafirin sayısına göre değişiklikler olur. Kazaklarda, bu günlerde ne kadar çok insan gelirse, ölüye o kadar sevap yazılacağına inanılır” (Urazbekova 1985). Gelen konukların dua etmesinin sevap olduğu düşünülürken, aynı zamanda ölüye ve ailesine bu törene katılarak saygı duyulduğu ve değer verildiği de Kazak halkı arasında söylenmektedir.

Kazak toplumunun evlenme geleneği bağlamında gerçekleştirilen törensel ritüellerinden birisi, *ultabar* yemeği âdetidir. *Ultabar* yemeği, Kazak toplumunda gelin eve geldikten sonra hazırlanan bir yemektir. Bu yemeğin adına “gelin tabağı” da denilmektedir. Gelin tabağı ile ilgili birtakım inançlar ve ritüeller görülmektedir. Örneğin, “gelinin aile devamlılığını sağlaması için birinci çocuğunun erkek doğmasını isteme ve bir erkek çocuğa sahip olacağına dair inançtan kaynaklanmaktadır” (Demirci 2013: 342). Kazak toplumu içerisinde *ultabar* ile ilgili söylenenler şöyledir: “*Ultabar* koyunun karnından çıkan şeyden yapılır ve o kat kattır. Eğer bunu yersen çok çocuğun ve erkek çocuğun olacağına inanılır” (KK6). Bu inançsal ritüel gerçekleştirilse bile erkek çocuk sahibi olamayanlar bulunmaktadır. Ancak bu durum bilinmesine rağmen hâlâ ritüel gerçekleştirilmektedir.

Kazak halkı çok çocuğu sevdiği için gelinlerinin de çok çocuk doğurmasını istemektedir. Bu istek etrafında da bazı inanç ve ritüeller ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi de *ultabar* yemeğinde görülmektedir. *Ultabar*, koyunun karnından çıkan bir organdır. “Bu hayvanın karnının parçası, kat kat olur ve karnın son bezli parçasıdır. Bunu yeni gelinlere erkek çocuğu olması amacıyla yedirirler” (KK3). Bu organın (midenin) kat kat olması sebebiyle bunu yiyecek gelinin de çok çocuk doğuracağı inancı, Kazak halkının kültürel yaşamında görülen inançsal bir pratiktir. Kazak evlenme geleneğinde ritüel ve yemek ilişkisi bağlamında gerçekleştirilen bir başka âdet ise, damada göğüs veya yürek yedirilmesi durumudur. Gelin ve damadın yemek tabaklarını hazırlayanlar da ritüel içerisinde belirli kişilerdir. “Gelinin tabağını damadın annesi hazırlarken, damadın yemek tabağını ise gelinin annesi hazırlamaktadır. Damada bu yemeği yedirmedeki amaç ise onun evlendiği kıza bağlı olmasıdır” (KK8). Bu yemek ritüeline sosyolojik açıdan baktığımızda, yemek kültürünün toplumsal düzen ve aile olma bilinci konusundaki rolünün önemini görmekteyiz. Bu durum *dastarhan* âdetinde de görülmektedir. Aile bireylerini, akraba ve diğer insanları bir araya getiren ve toplumsal paylaşım değerinin oluşmasını sağlayan rolünün olduğu da görülmektedir. Bu ortak paylaşım alanları azaldıkça bazı gelenekler yavaş yavaş unutulmaya veya yok olmaya başlamaktadır. Kazak yemek kültürü ritüelleri içerisinde yer alan bu *ultabar* yemek âdeti halk arasında artık pek uygulanmamaktadır.

Kursak şaşu, Kazakların gelinlerinin hamile olduğunu öğrendikleri zaman sevinçlerini, akraba ve yakınları ile paylaşmak için yaptıkları yemekli bir kutlama törenidir. Ailede yeni gelinin hamileliğinin duyurulması olayı da bir ritüel olarak gerçekleşir. “Yeni gelinin hamile olduğunu öğrenen eltisi kaynanasından *süyinçi* (müjdecî) olayı için bir şeyler ister. *Süyinçi* yani mutlu haberi ilk duyan veya öğrenen ve bu olayı başkalarına bildiren kişidir. Bu haberinden dolayı kayınvalidesi o kişiye istediğini verir” (KK7). Bu haberin duyulmasından sonra, “Yeni gelinin kardeşleri, akrabaları ve komşuları çağrılıp sağlığına, eline-koluna, yüreğine ve kolay doğum yapmasına dair dileklerini söyleyip *şaşu* (saçı) saçarlar. Daha sonra *dastarhan* çeşitli yiyecek ve içeceklerle doldurularak eğlenceler gerçekleştirilir” (Kenjeahmetulı 1994: 32). Gerçekleştirilen bu yemekli eğlence ve kutlama ritüeline sadece kadımlar davet edilir. Kursak şaşu törenine gelen kişilerden yaşlı ve tecrübeli kadımlar, hamile kadına ne tür zorluklar çekebileceğini ve bebek bekleyen kadının böyle zorluklar karşısında neler yapması gerektiğini söylerler

ve bebeğini sağ salım doğurması için iyi dileklerde bulunurlar. “Bu törene gelenlerin her birisi yiyecek bir şeyler getirir, aşermesi olan gelin misafirlerin getirdiği yiyeceklerden kendi istediğini yiyebilir. Gelin evi de gelenlere yemekler yapabilir. Örneğin, pilav, mantı, beşparmak vb. yemekler. Ayrıca söke adlı tatlı da yapabilir” (Baltabayeva 1978). Kursak şaşı âdetinin sadece hamile olan anneyi değil aynı zamanda içindeki çocuğu da etkilediğine inanılır. Örneğin, “Aşermesi giderilmemiş annenin çocuklarının güçsüz, cılız, sinirli ve özürlü doğması da ihtimaldir. Bebeğin ağzından su akmasının da bu sebepten olduğu halk arasında söylenir ve bilinir” (Kenjeahmetulı 1994: 32). Bu yüzden hamile kadının beslenmesine ve aşerme zamanındaki isteklerine dikkat edilir.

Kazak toplumunda çocuk doğumunun kutlaması, törensel kutlamalardan birisidir. Bu törensel kutlamada gerçekleştirilen yemek ritüeli ise, yeni lohusa kadına yedirilen *kalja* etidir. “Kalja, yeni doğum yapan kadına mal soyup verilen et ile çorbanın adıdır” (Nusipokasulı ve Japarulı 2011: 6). Bu kelimenin etimolojik kökeni incelendiğinde; “Kalja’ sözünün ‘Kaljırav’ sözünden geldiğini söylemek mümkündür. Kalja, doğum yapmış kadını ‘Kaljırap kalgan’ besleyip çabuk ayağa kalkması için verilen yemektir” (Kalıbekova 2011: 80). Yeni doğmuş olan çocuğun sevincinin kutlanması için aile bireyleri tarafından koyun veya büyükbaş hayvan kesilmesi ritüeldir. Bu kalja yemeği ritüeline akraba, eş ve dostlar davet edilir. Kalja yemeği ritüelinin gerçekleştirilme amaçlarından birisi, yeni doğum yapmış olan kadının hemen iyileşmesi ve ayağa kalmasıdır. Kazak kültürel yaşamına baktığımızda; “yeni anne olan gelinler 40 gün ev işleriyle uğraşmazlar ve 40 günden sonra kendi işlerini kendileri yapmaya başlarlar” (Baltabayeva 1978). Aynı zamanda bu kesilen koyunun boynunu loğusa kadın yerse çocuğun boynunun çabuk tutacağına inanılır. Örneğin, Kazak kültüründe “Lohusa döneminde doğum yapan kadın güç kaybettiği için ona kalja yedirilir. Kalja, eşi veya akrabaları tarafından kesilen koyunun omurga ve boyun etinin doğum yapan kadına yedirilmesidir. Bu yemek âdetinde hem lohusa kadın hem de çocuk için önemlidir. Bu yemek, annenin terleyip güzelleşmesini sağlarken çocuğun da boynunun çabuk tutup sertleşmesini sağlar” (KK6). “Yeni doğum yapan kadın için koyun keseriz ve onun etinden çorba yapar lousa kadına yediririz. Kalja yiyen lousa çabuk güç- kuvvet kazanır ve işlerine geri döner” (Jusipbekova 1975). “Gelin doğum yaptıktan sonra onun gücünü geri kazanması için kalja gibi besin değeri yüksek yemekler yemesi gerekir. Bundan dolayı kadının kocası tarafından bir koyun kesilir ve o koyunun eti bitene kadar yeni doğum yapmış kadına çorba yapılarak içirilir. İlk kesildiği gün koyunun boynundaki kemikleri kaynatarak çorba yaparlar ve o kemiği gelin yemeli ama o eti dişleri ile değil elleri ile çıkarmalı. Kalan bu omurganın kemiklerini evin kapısının üst tarafına arasından bir sopa veya dal geçirerek asarlar. Çünkü bebeğin boynu hemen tutsun diye bu âdeti uygularlar. Çocuğun boynu sertleştikten sonra kapının üstüne konulan koyun kemikleri çıkartılarak geri alınır” (KK4). Bu ritüelin uygulanma sebebi, iyi yemek yiyen kadının çocuğunun da iyi ve sağlıklı olacağı inancıdır. Bu açıdan bakıldığında kalja yemek ritüeli, inançsal bir âdet olarak gerçekleştirilmektedir.

Kazak toplumunda evlenmek, bir yuva kurmak çok önemlidir. Evlilik sonrası soyun devamının sağlanması ve gelecek nesilleri yetiştirme arzusu toplumun ortak düşüncelerindedir. Bu yüzden Kazak toplumunda evlilik ve evlilikle ilgili *Gümüş Toy*, *Altın Toy*, *Pırlanta Toy* ve *Toymak Toy* gibi özel günler coşkuyla kutlanmaktadır. Bu kutlamaların adları eşlerin evlilik süresine bağlı olarak değişmektedir. Günümüzde karı koca için yapılan bu törenler, Kazak halkının geleneksel kutlamalarından birisi hâline gelmiştir. Bu törenler mutlu bir hayat geçiren eşlerin gelecek nesillere örnek teşkil etmesi ba-

kımından çok önemlidir. Yirmi beşinci yıl *Gümüş Toy*, ellinci yıl *Altın Toy*, altmışıncı yıl *Pırlanta Toy* ve yetmişinci yıl da *Toymak Toy* olarak adlandırılır ve bu özel günler eğlenceler düzenlenerek kutlanır. “Bu günler için düzenlenen törenler, karı-kocanın çocukları, damatları, gelinleri ve torunları tarafından gerçekleştirilir. Bu kişiler kutlamanın nerede, ne zaman olacağını kendi aralarında anlaşarak belirlerler. Törende kutlama sahibinin akrabaları, komşuları, iş arkadaşları ve davetliler sırasıyla dileklerini söylerler. Törende şarkılar söylenir, dans edilir ve oyunlar oynanır. Bütün davetlilere düğün sahibi tarafından hediyeler hazırlanır. Düğün sahipleri bu törende geleneksel Kazak yemekleri ve içecekleri olan beşparmağı, bavırsağı, kızı, şubatı ikram ederler” (Baltabeyeva 1978). Yemekler eşliğinde kutlanan bu tören, kutlama sahibinin evlilik yaşamlarındaki mutluluklarını katılan misafirlerle paylaşma eğlencesidir. Kazak toplumunun kültürel geçmişinde böyle kutlamaların olmadığı görülmektedir. Bu kutlama ritüeline baktığımızda bunun Sovyet döneminin izleri olduğu görülmektedir. Bu kutlamaların Sovyet dönemi izleri olduğu, “Bizim zamanımızda bu tür kutlamalar yoktur. Sovyet dönemi sonrası bizim kültürümüze girdi” (KK6), “Kazak halkının kutlama toyları çoktur, ama bu evlilik yılları kutlaması sonradan bizim törensel kutlama geleneğimizde yer almıştır” (KK8) gibi kaynak kişi ifadeleriyle örneklendirilebilir.

Kazak halkının ölüm törenleri, akraba ve dostlarının yoğun olarak katılıp acılarını paylaştıkları bir gelenektir. Bu törenlerde yakınları tarafından *joktavlar* söylenerek “ölen kişinin iyiliği, halkına hizmeti, iyi davranış ve tutumları” (Kenjeahmetuli 1994: 56) dile getirilir. Bu törensel günlerde ölen kişinin uzaktaki akrabaları cenaze evine gelir. Uzaktan gelen misafirler için yemekler hazırlanır. Bu yemekler gelen kişinin sayısına göre değişmektedir. Gelen misafir sayısı çok ise genellikle pilav verilir. Gelen misafir sayısı az ise Kazak halkının ulusal yemeği olan beşparmak verilir. Bu yemekli tören, ölünün 7, 40, 52 ve 100. günlerinde de yapılır. Ayrıca ölen kişinin ailesi her perşembe günü bavırsak yapıp dağıtır.

Nevruz bayramı Türk halklarında baharın gelişi, yeni yılın başlangıcı gibi anlamlarla yüklüdür. Çok eskiden beri kutlanan nevruz bayramı, tabiatın uyanışı olarak Türk dünyasında coşku ile kutlanmaktadır. “Gün ile gece değişir, daha önce üstün olan gece, soğuk, karanlık, yani Kazakların ‘altı ay kış’ dedikleri çekilerek, yerini güneşe, aydınlığa, sıcaklık yani ‘altı ay yaza’ bırakır. Bu takvime göre, yılın başlaması, yılın ilk günü, ‘ulusun ulu günü-ulus günü’dür” (İbrayev 1996: 189). Coşku ve heyecanın birlikte yaşandığı bu bayramda çeşitli ritüeller gerçekleştirilir ve bu ritüellerde nevruza özel yemekler yapılır.

Kazaklar Nevruz bayramı günlerinde süslü giysiler giyip, birbirlerinin evlerine varıp, “Jas kayırlı bolsın/Bahar hayırlı olsun”, diyerek gelecek yıl için iyi dileklerini bildirirler. “Zengin Kazaklar mal (koyun, öküz) keser. ‘Nevruz köje’ veya ‘Nevruz’ adlı geleneksel yemekleri hazırlarlar” (Kalıbekova 2011: 380). Nevruz köje, “yıl köje”, “uvız köje” gibi adlarla da bilinmektedir. Bu törensel günde yapılan nevruz köje halk tarafından büyük kazanlarda yapılır ve bolca yenir. Nevruz köjenin içine et, darı, üzüm, un, tereyağı, süt, mısır gibi yedi türlü yiyecek konur. Kazak halkı arasında nevruz köje konulan bu yedi yiyecek haftanın yedi gününe eşit sayılmaktadır. Kazaklar bu yedi günü tek tek dağıtmak için bir kazanın içine yedi türlü yiyeceği koyarak haftanın günlerini tamamladıklarını düşünürler. Birçok aile birleşerek “nevrüz köje” için gerekli olan malzemeleri satın alırlar.

Bu Nevruz bayramında Kazak halkının hemen hemen her evinde dastarhan sofraları kurulur ve bu güne özel yemekler yapılır. Ulus günü yani Nevruz bayramında Kazak halkının dastarhanında, yedi türlü yiyecek, kışın kesilen hayvandan kalan sur⁸, kesilen

hayvanın başı, süt, ezilen kurt, buğday (darı, mısır), soğan veya havuç ile kazan dolusu köje (nevruz köje) yer alır. “Her evin darıhanına süt yemekleri, temel yemekler, yemişler, etten işlenmiş yemekler ve yedi türlü yemekler koyulmaktadır” (Kalıbekova 2011: 386). Yemekler esnasında aile veya akrabalar birbirlerine iyi dileklerde bulunur. Birlik ve bütünlüğün sembolü olan bu kutlama ritüelinde, komşulara yemek verilsin ve bu nevruz bayramı kutlu olsun diye her evde nevruz köje pişirilir. Bu köje yemeği ritüelinin toplum içinde oynadığı role bakıldığında, ailelerin birleşerek muhabbet etmelerine, ortak paylaşım gerçekleştirmelerine ve yeni yılın kutlaması için herkesin birbirine dilek ve temennilerde bulunmasına katkı sağladığı görülmektedir. “Kazakların eski inancına göre bu yemeğin, genç yiğitlerin vücut gücü ile muhabbet sözlerini uyandırma gücüne sahip olduğuna dair bir inanış vardır” (Kalıbekova 2011: 380). Bu ritüel, yemek ve inanış arasındaki bağlantıyı göstermektedir.

Nevruz bayramında bir taraftan yemekler yenirken bir taraftan da bu günü kutlamak için oyunlar oynanıp eğlenceler gerçekleştirilmektedir. “Nevruz gününde Kazak halkı bir araya gelip toplandıktan sonra, ortaya bir kızla bir delikanlıyı çıkarır (Âz Mırza ve Üt Bikeş), ‘kol tujak’ oyunu oynatırlardı. Daha büyük erkeklerle kadınları çıkarıp, ‘almak - salmak’ oynadığı teraziye oturturdu. Eğer kız veya kadın tarafı yenersen, halk bunu yeni yıl için iyiye, erkek tarafı yener ise kötüye yorumlardı” (İbrayev 1996: 190-191). Tabii bu oyunlar Kazak halkının mitolojik kökenli oyunlarından. Eski dönemlerde inandıkları Güneş ve Ay gibi kavramlar etrafında oluşmuş mitolojik Nevruz kutlama günlerinde oynanan bir oyundur. Bunun yanında Nevruz bayramı günü karşılaşılan iki kişi birbirine selam verirken ve dileklerini söylerken şu ifadeleri söylerler:

Jasın kuttı bolsın!	Yaşın kutlu olsun!
Ömir jasın uzak bolsın!	Ömür yaşın uzun olsun!
Uls bakıttı bolsın!	Ulusun mutlu olsun!
Ulı kisiden bata alsın,	Ulu kişiden dua alsın,
Sonda oljalı bolarsın,-	O zaman kazançlı olursun,- (Kalıbekova 2011: 380).

Nevruz bayramı kutlamalarında yemekler yenip eğlenceler yapılırken bir yandan da bu nimetleri veren Allah’a dua edilir. Dastarhanda oturan aksakallı kişi veya aile büyüğü tarafından kesilen koyun veya büyükbaş hayvanın başından birer parça kesilip misafirlere dağıtıldıktan ve Nevruz köje içildikten sonra, tör ağası veya aksakallı kişi ellerini açıp dua eder. Eski Kazak kültüründe yapılan bir ritüele göre, “kesilen at veya öküzün baş parçasını yedikten sonra, değerli aksakallar Nevruz batasını (duasını) okurlar. Bu dua ise şöyledir:

Bakıttı as bersin,	Mutlu aş versin,
Ulıstıñ ulı küninde,	Ulusun ulu gününde,
Ulıñ oñğa konsın,	Oğlun sağa konsun,
Kızın kırğa konsın,	Kızın bozkıra konsun
Kırvar malın öriske tolsın,	... malın otlağa dolsun
Dävletini asırıp,	Devletini büyütüp,
Duşmanıñ basılsın,	Düşmanın bitsin,
Meniñ bergen bul batam-	Benim verdiğim bu dua-
Uls künine saktap jürgen-	Kıyamete kadar saklansın
Sur batam!-	Uzun duam!- (Kalıbekova 2011: 386).

Bu şekilde dualar okunarak kutlama alanlarında ise oradakilerde, evde ise ev sahibine duasını verip yemek yeme ritüeli gerçekleştirilir. Yapılan dualar sonrası halk Nevruz kutlamasının dinî boyutunu gerçekleştirmiş olur. Nevruz kutlaması ritüelinde yapılan âdet ve geleneklerde, halkın ortak duygularının bir yansıması görülmektedir.

Kımızmurındık (İlk Kımız) toyunda gerçekleştirilen ritüel, biyenin ilk kımızının içilmesi âdetidir. “Kulın bağlayıp, biye sağılıp onun sütü alındıktan ve iki üç gün kımız toplandıktan sonra aksakallar ile komşular, kımızmurındığa çağırılırlar. Yani ilk kımız adamlara geleneksel olarak sunulur” (Kenjeahmetulı 1994: 33). Bu ritüel kımızın bol olması için ve iyi dilekler söylenmesi için yapılır. Kımız, Kazak halkı için âdeta bir şifa kaynağıdır. Bu yüzden hem değerli hem de törensel günlerde önemli içecekler arasındadır. Kımız, hamile kadınlara da içirilmektedir, çünkü kımızın hem anneye hem de çocuğa şifa olduğu bilinilmektedir ve inanılmaktadır.

Sonuç

Yemek insan yaşamında sadece açlık hissini gidermek için bir ihtiyaç değildir. Sosyal ve toplumsal açıdan birleştirici gücünün olması ve toplumların kültürlerinin anlaşılması bakımından da önemlidir. Kazak toplumunun törensel günlerdeki yemekleri, onların yaşam biçimlerini ve damak zevklerini yansıtmaktadır. Törensel günlerde gerçekleştirdikleri yemek ritüellerinde, Kazak halkının toplum içerisindeki kişilere ve evlerine gelen misafirlere karşı gösterdikleri saygı ve hürmetin izleri görülmektedir. Aile içindeki kişilerin дастарханда oturma düzeninden, ne zaman ve nasıl yiyeceğine kadar bütün ritüelsel olaylar bir düzen hâlinde gerçekleştirilir ve bu uygulamalar gelenek olarak uzun yıllar boyu korunarak günümüzde de yaşatılmaktadır. Ayrıca da дастархан kültüründe bir çocuğun yemek kültürü ve toplumsal kurallara uyma terbiyesi yemek aracılığıyla öğretilmektedir. Evlenen çiftlerin çocuk sahibi olduğunda ve çocuk doğduktan sonra kutlanan yemekli eğlencelerin, toplumun ortak sevinç duygusunun paylaşılması açısından da önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Bunların yanında uzun yıllar göçebe yaşam koşullarını sürdürmüş olan Kazak halkı, yemek kültürleri ve tatlarını da buna göre şekillendirmişlerdir. Bu açıdan yemeklerde ağırlıklı olarak et ve hamur işi tüketilirken içecek olarak ise kımız ve sütlü çay tüketilmektedir. Bütün bu yemek ve içecekler özel günlere göre bir ritüel eşliğinde yapılır ve sunulur. Yapılan bu törensel günlerdeki yemek ritüelleri bir kültürel değer oluşturmuştur. Sonuç olarak yemek, bir toplumun kültürel kimliği, kolektif belleği, toplumsal statüsü, toplumsal ahlak kuralları, eğlence ve kutlamaları vb. durumlar hakkında bilgiler verir.

NOTLAR

1. Kurt: Süzölmüş yoğurttan yapılan tuzlu ve kurutulmuş yiyecek.
2. Şalap: Ayranın su ile karıştırılması sonucu oluşan sulandırılmış ayran.
3. Külse: Ekmek yapıldıktan sonra kalan hamurdan yapılan küçük parçaların kızartılması ile yapılan ekmek çeşidi.
4. Bavırsak: Mayalı hamurdan yapılan, yağda kızartılarak pişirilen bir tür yiyecek.
5. Şelpek: Perşembe ve Cuma günleri ata-babalarının ve aile büyüklerinin ruhuna armağan olarak pişirilir. Bu şelpeğin sayısı yedi tanedir.
6. Kaz-karta: At etinden yapılan sucuk.
7. İlik: İncik kemiği. Kazak Türklerinde gelen konuklara verilen koyun etinin ve kemiğinin parçasıdır. Bu ilik kişinin statüsüne ve toplum içerisindeki saygınlığına göre değişir.
8. Sur: Uzun süre bekletilen ve özel günler için saklanan ettir.

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.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1. Gulnar, Jusipbekova, (1975) Yaşı 43, Türkistan / Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (13.05.2018).
- KK2. Canar, Süyencanova, (1977) Yaşı 41, Türkistan / Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (18.05.2018).
- KK3. Dana, Baltabayeva, (1978) Yaşı 40, Türkistan / Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (18.05.2018).

- KK4. Roza Urazbekova, (1985) Yaşı 33, Türkistan / Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (21.05.2018).
- KK5. Jambıl Eraliyev, (1979) Yaşı, 39, Türkistan / Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (25.05.2018).
- KK6. Zavreşh Mavlenova (1964). Yaşı, 54, Kentav / Kazakistan, Muhtar Avezov Üniversitesi Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (03.06.2018).
- KK7. Kulaş, Uaiseva, (1963) Yaşı, 55, Kentav / Kazakistan, Kültür Enstitüsü Mezunu, Türkistan. Görüşme Tarihi: (07.06.2018).
- KK8. Ulsana Buharbeyeva (1949) Yaşı 69, Türkistan / Kazakistan, Okuması - yazması yok, Türkistan. Görüşme Tarihi: (10.06.2018).

KAYNAKÇA

- Batu, Ali. "Kazak-Türk Mutfak Kültüründe (Dastarhan) Gastronomi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* (Ağustos 2016): 1-16.
- Beşirli, Hayati. "Yemek, Kültür ve Kimlik", *Milli Folklor* 87 (Güz 2010): 159-169.
- Demirci, Hikmet. *Sosyokültürel Değişim Sürecinde Kazak Ailesi ve Çocuk Terbiyesi (Sözlü Tarih Araştırması)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2013.
- Ergalieva, Jannat ve Nurhat, Şakuzadauli. *Kazak Kültürü*, Almatı: KATEV Yayınları, 2000.
- İbrayev, Şakir. "Kazak Folklorunda Nevruz", *Nevruz ve Renkler*, (Haz. Sadık TURAL ve Elmas KILIÇ), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996.
- Kalıbekova, Asma. *Kazak Halık Terbiyesininin Asıl Murası*, Almatı: Bavur Baspası. 2011.
- Kenjeahmetuli, Seyit. *Kazaktın Salt Dästurleri Men Ädet-Ğurıptarı*, Almatı: Ana Tili, 1994.
- Kurast. T. ve A. Kamarova. *Tamaktanı Älippesi*, Almatı: Kaynar, 1994.
- Nusipokasuli, Ayıp ve Äkimbay Japaralı. *Ağaş Besikten Jer Besikke Deyin*, Almatı: Öner Baspası, 2011.
- Zeyneş, İsmail ve Muhittin, Gümüş. *Kazak Atasözleri*, Ankara: Engin Yayınevi, 1995.

Mehmet Ali TERZİLER. *Takmak. O Köy..! Bizim Köyümüz*, Ankara, Saray Matbaacılık, 2020, ISBN: 978-605-85919-8-1, 208 sayfa.

Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA*

Batı ve Orta Anadolu'yu birbirine bağlayan, Ege bölgesinin bir incisi olan Uşak ilinin Türkiye tarihinde kendisine özgü bir yeri vardır. Milattan önce Hellenistik dönemlerde artık iyi bir yerleşim alanı olarak bilinen Uşak'ın ve onun bir ilçesi olan Eşme'nin adı ayrıca millî mücadele yıllarında, Yunan işgali sırasında resmi haberlerde, edebi ve tarihi eserlerde çok geçer. Fakat Eşme ilçesinin köyleri, onların tarihi ve etnografyası daha tam olarak araştırılmış değildir.

Bu yüzden, Mehmet Ali Terziler'in 2020 yılında basılmış '*Takmak. O Köy..! Bizim Köyümüz*' adlı kitabı (Ankara, Saray Matbaacılık) Anadolu köylerini öğrenme alanında güzel bir örnek eser olarak kabul edilecek, küçük köylerin büyük tarihi işte böyle yazılacak dedirtecek niteliktedir. Takmak köyünün vefalı öğretmeni Mehmet Ali Terziler'in büyük çabaları ile yazılmış bu kitap 208 sayfalık olup, birçok resim, eski fotoğraflar, arşiv belgeleri, haritalar, edebiyat ve folklor materyalleri, zengin etnografik veriler ile donatılmış bir köy rehberi veya ansiklopedisi mahiyetindedir. Erken Osmanlı döneminde Germiyan Oğulları beyliğinde (XIII yy.) artık Eşme yöresi olarak bilinen bu yerleşim yeri 1429 yılında Osmanlı egemenliğine girmiş, 1867 yılında Denizli'nin Mutasarrıflık olduğu zamanda Takmak nahiyesi de kaza merkezi olmuştur. Eşme'nin ilk kurulduğu yer Takmak köyüdür. Takmak köyünün ismi de 1867 de Eşme olmuştur. Türk edebiyatının hiciv ustası şair Eşref'in (1846-1912) Eşme yöresinde Takmak kaymakamlığı vekalet etmiş birisi olarak dediği '*Eşme dedikleri iki dükkân bir fırın, Peynir ekmek yiye yiye ne ağız kaldı, ne burun*' mısrası Takmak için söylenmiştir. İzmir-Afyon demiryolu 1898 yılında güneyde Elvanlar'dan geçince Takmak köyü bu istasyona bir yol ile bağlanmıştır. 1922' de Yunanlılar, Eşme'den çekilirken kışlayı, hükümet konağını ve birçok yeri yakmışlar ve onların yeniden yapımı güç olmuştur. Elvanlar'dan demiryolu geçmesi ve Takmak'ın demiryoluna uzak kalması nedeniyle, Kaymakam Vakkas Ferit tatarından 1934 yılında şimdiki yerine kaymakamlık olarak taşınmış ve Eşme burada gelişmiştir. Bu olaylar sonucunda Takmak köyü olarak kalmıştır.

Millî mücadeleye hazırlık yapmak için Takmak'a gelmiş Bekir Sami bey (Kafkasyalı general Musa Kunduhov'un oğlu) (1865-1933) buralarda 15 gün kalmış ve Kuvayı Milliye'i örgütlemiştir. Takmak - Atatürk tarafından 'Ordular! İlk hedefimiz Akdeniz'dir. İleri!' yazılı emrinin verildiği yerdir. Bu yöre Atatürk'ün izlerini ve anısını büyük bir sevgi ve saygıyla taşımaktadır. Gazi Mustafa Kemal Paşa buralara ilk defa 1922'nin Eylül ayında gelmiş ve karargahını yüksek bir tepenin başındaki Palamut ağacının altına kurmuştur. Atatürk'ün gölgesinde konakladığı ve bugün 193 yaşında olduğu tahmin edilen bu ağaç köylüler tarafından korunmuş ve ona 'Atatürk ağacı' adı verilmiştir. Atatürk, yörenin Yunan mezalimi sırasında yağmalanmasını ve yakılmasını görerek, Takmak'ta ve civar köylerde insanların sefalet ve zaruret içinde olduklarına üzülerek, bu köylülere yardım amacıyla devletten Batı cephesi komutanlığına 100 bin lira maddi destek gönderilmesi için Ankara'ya acil bir telgraf çekmiştir. Atatürk'ün Takmak'a ikinci gelişi 1934'ün ilkbaharında olmuştur. Yanında Celal Bayar ve Afet İnan'ın da bulunduğu kalabalık grubu yerli halk büyük bir coşku ile karşılamıştır.

* Rusya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü, Şark Tarihi Bölümü. Moskova/Rusya, alfina2003@yandex.ru, ORCID ID: 0000-0001-5755-8687.

Takmak'tan geçen Genel Kurmay Başkanı Fevzi Çakmak, Garp Cephesi Komutanı İsmet İnönü, General Asım Gündüz, 1.Ordu Komutanı Nurettin Paşa, 2.Ordu Komutanı Yakup Sevki Paşa, yazar Halide Edip Adivar gibi birçok isimler vardır. Yunan orduları tarafından iki kez işgal edilmiş Takmak'ın kurtuluş günü 3 Eylül 1922'dir. Kurtuluş esnasında şehit düşen 56 asker köyün şehitlik mezarlığını kendilerine mekân etmiş. Yunanlılar tarafından katledilen Hüseyin Fidan gibi birçok çarşı esnafı da kitapta rahmetle anılıyor.

Kitabın *Memleket şiiirleri ve şairleri* bölümünde Eşme'de doğmuş veya yaşamış birçok yazar ve şairin biyografisi ve edebi eserleri yer almaktadır: Adil Turan (1922-2003), Hüseyin Aydın (1931-), Mustafa Kutval (1929-2018), Ali Gündüz v.s. *Gurur Duyduklarmız* kısmında ise Takmak köyünden çıkmış ünlü devlet ve siyaset, bilim insanları sayılmaktadır.

Takmak Coğrafyası bölümünde yörenin dere, gölet, çeşme, tepe vs. yerlerin özel adları ve resimli örnekleri verilmektedir, mesela, Avgan deresi, Erkeşler deresi, Elvanlar barajı, Üç Pınar Göleti, Yunus Dede mezarı, Takmak'ın en yüksek yeri 'Bakacak' seyir tepesi gibi yerler bunlardandır.

Kitabın belki de en zengin bölümlerinden birisi *Takmak'ta Dokumacılık ve dokuma örnekleri* bölümüdür. Eşme ve Takmak kendine has kilimleri altınbaş, beş toplu, yan toplu, dallı namazlağılar ile ünlüdür. Her Anadolu kadını gibi Takmaklı gelin ve kızları da üzüntü ve sevinçlerini, duygu ve düşüncelerini, umut ve özlemlerini dokumalardaki motiflerde yansıtmışlardır. Uluslararası birçok ödüle sahip olan Takmak kilimleri, zilleri, altınbaşları hakkında kitapta verilen bilgiler birçok motif örnekleriyle renklendirilmiştir. Bu motiflere verilen adlara bir dikkat ederseniz: 'gelin kaşı', 'oynayan kadın', 'zülûf', 'karagöz', 'salkım' gibi güzel adlar yanında, birçok motif 'sıçan dişi', 'tazı kuyruğu', 'tasbağa', 'kancalı kurt ağzı', 'kurtağzılı top', 'kazayağı', 'dalaklı kıvrım', 'it turnağı' gibi hayvanlarla ilgili adlar taşımaktadır. Ayrıca yöresel olarak dokuma heybeler, torbalar, çuvalar, gerilerden de örnekler verilmiştir. Dokumacılıkta kullanılan Takmak'a ayıt bazı terimler: *kirman, öreke, istar, kirkit, namazlağı* vs. belirtilmiştir. Bu yöreye ait ve artık yavaş yavaş kaybolmak üzere 'Tetir' adını taşıyan renk (palamut ve meşe kozalağından yapılan koyu sarı renk) boyalar hakkında da kitapta bilgi verilmektedir. Bütün bu belgeler gelecek kuşağın bu eserleri görüp tanımaları ve milli motiflerin devam ettirilmesi için 'Takmak Sosyal Yardım ve Dayanışma Derneği' başkanı yazar Mehmet Ali Terziler kişisel çabasıyla kurulan ve halen faaliyette olan Kültür Evi'nde sergilenmektedir.

Takmak Türküleri bölümünde hem yöreye ait türkülerin sözleri hem bestecilerin ve seslendirenlerin isimleri verilmesi de dikkate şayandır. İmeceler esnasında çalışanları motive etmek amacıyla akşama kadar tef eşliğinde türkü söyleme geleneği Takmak köyünün özelliklerinden birisidir. Mesela, genellikle dağ işlerinde, orak yolumu, tütün dikiminde, burçak yolumunda çok söylenen *Çekirge Türküsü* çalışma temposuna uygun bir eserdir:

*Çekirgenin uçkunu
Gelinlerin coşkunu
Coşkun olan gelinler
Kendi çözer uçkuru.
Ah tavşanlar, tavşanlar
Gene oldu akşamlar.
Yare selam götürün
Şu tepeden aşanlar.*

Türkü metinleri arasında askere gidenlerin kaygısını (*Yağmur Yağar Tıpır Tıpır Yerlere*), köye gelin gelenlerin, köyden başka yerlere gelin giden kızların hasretini anlatan eserler (*Paşa Beyi, Pınarın Başına Vurmuş Kazanı*), kazalarda ölen köylüler için yakılan

ağıtlar (*Erkeşler Tarlası, Takmak Ağıtı, Fatma Gelinin Türküsü*), gurbet türküleri (*Kahpe Dağlar, Iğıl Iğıl*), kına gecelerinde bayanların ‘Srtme’ denilen oyunu oynarken alıp söyledikleri ‘ığıllı Pınar’ oyun havası vs. vardır. Takmak köyünün düğün gelenek ve görenekleri oldukça zengin olup, kız isteme, söz kesme, pusat görme (nişan öncesi alış-verişlerin yapılması), nişan töreni ve takı merasimi, baş kınası, düğün, kına gecesi özellikleri anlatılır. Kına gecesinde Zenneler tarafından yapılan Orta oyunu, ertesini gün köyün yakınlarındaki kuyuların birisine gidip yapılan El Yıkama geleneği, atlı gösteriler, cirit veya çarşıda davul eşliğinde at oynatma, sonra damat, sağdıç, bayraktar ve gençlerden oluşan grubun Seyman Sekerek kız evine Gelin almaya gitmesi gibi törenler anlatılır.

Takmak’ın yemek kültürü de Trk kültürü kadar zengin ve ünlüdür diye yazar M.A.Terziler. Ve yemeklere geçmeden önce köyün düğün yemeklerini yapan aşçıların adlarını saygıyla sıralamaktadır. Tarhana, keşkek ve topalak gibi yemekler Takmak köyünün en önemli yemekleri olup, sofraların vazgeçilmezleri de kaynatma turşu, Saraylı ve İçi kovuk adı verilen susamlı tatlılardır.

Tanıttımını yaptığımız bu kitap ulusal ve uluslararası kültür varlıkları açısından kaybolmaya yüz tutan Anadolu değerlerinin gelecek kuşaklara aktarılması yönünde büyük bir belge niteliği taşımaktadır. Yazara teşekkür ederek, okurlara da kitabım 2. genişletilmiş baskısının hazırlandığı müjdesini veriyoruz.

Ahmet Özgür GÜVENÇ, *Folklor ve Sinema*. İstanbul: Ötüken, 2020, ISBN: 978-605-155-969-8, 438 sayfa.

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN*
Arş. Gör. Aslıhan SÜMBÜLLÜ**

Bir teknoloji ürünü olan sinema, gelişmesini tamamladıktan sonra her alandan olduğu gibi folklor alanından da yararlanma yoluna gitmiştir. Sinemanın bu yönünü dikkatlere sunmak amacıyla Ahmet Özgür Güvenç tarafından Folklor ve Sinema adıyla kaleme alınan ve iki bölüm halinde sunulan eser, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde kurulmaya başlayan film şirketlerinin insanların hayatına nasıl girdiğini, sonraki sürecin nasıl ilerlediğini, sonra halk kültürü unsurlarını nasıl bünyesine aldığı ayrıntılı bir biçimde ele alan kapsamlı bir araştırmanın ürünüdür.

Güvenç, eserin ön sözünde “sinema” kelimesinin kökeni ve kullanımı hakkında bilgi verdikten sonra Lumière Kardeşler’in 1895’te kendi buluşları olan aygıtta bu ismi verdiklerini belirtir. İlk ünlü yönetmenleri sıraladıktan sonra sinema tarihi açısından dönüm noktası olarak nitelendirdiği film ve ardından gelen filmleri sıralar. XX. yüzyıl itibarıyla kurulmaya başlayan film şirketlerinin sözlü gelenekten, edebiyattan ve tarihten yararlandığına dikkat çekerek sinemanın halk hayatına girmesiyle birlikte çocukların sokaklarda oynadıkları oyunların dahi filmlere göre şekillendiğini ve bu sayede sinemanın bir propaganda, eğitim ve belgeleme aracı olarak da kullanılmaya başlandığını açıklar. Sinemayı kısa zamanda büyük kitlelere ulaşabilme yetisine sahip olan bir kültür taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak betimleyen Güvenç, eserini sinemanın “halk bilimci tarafından nasıl ele alınması gerektiğine dair düşünce ve öneriler içeren” (s. 14) bir çalışma olarak nitelendirmiştir.

Sinemanın, “bir kültür aktarıcısı olmanın yanında, kültüre dair farkındalık oluşturan ve kültürü gündemde tutan bir sanat dalı” (s. 17) olduğu tespitini paylaşan Güvenç, sinemadan önceki aşama olan “görüntünün bir düzleme yansıtılması” olgusundan başlayarak sinemanın ortaya çıkışına kadar geçen süre ve ilk film denemelerini anlattıktan sonra “Dünyada sinemanın gelişimine kısa bir bakış” ve “Türkiye’de sinemanın gelişimine kısa bir bakış” alt başlıkları ile sinemanın serüvenini ana hatlarıyla aktarır. Bu bölümde yazar, sinemanın İstanbul’a girişinin Beyoğlu üzerinden gerçekleştiğini ve ünlü orta oyunu sanatçılarının o dönemde gösterilerinin ardından zaman zaman sinema gösterilerine de yer verdiklerini hatırlatarak sırasıyla açılan sinemalar hakkında kısa bilgiler verdikten sonra “Sinema” adlı dergi ve Enver Paşa’nın gayretleriyle Osmanlı ordusu bünyesinde kurulan Film Dairesi’ni sinemanın artık propaganda işlevi üstlendiği biçiminde yorumlar ve ardından Türk yönetmenler devrini kronolojik olarak anlatır.

Folklor-Sinema İlişkisi

Kapsamlı bir girişin ardından “Folklor-Sinema İlişkisi” adı verilen birinci bölümde halk biliminin başlangıçta sözlü ve yazılı gelenekle aktarılan kültürel miras unsurlarıyla ilgilendiği, daha sonra elektronik ortamın üretim ve icralarını araştırma alanı içine aldığı üzerinde durulmuştur. Bu bölüm büyük ölçüde folklorun tanımı, kapsamı, yöntemi ve inceleme alanlarına ayrılmıştır. Halk biliminin araştırma ve inceleme alanına giren konu-

* Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, duzgun@atauni.edu.tr , ORCID ID: 0000-0002-7865-232X.

** Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, aslihan.s@atauni.edu.tr , ORCID ID: 0000-0003-3482-916X.

larla ilgili önceki çalışmalar değerlendirildikten sonra ‐halk biliminin kadroları‐ adı altında otuz maddelik bir tasnif de dikkatlere sunulmuştur. Ayrıca görsel kaynaklar bahsinden yola çıkılarak sinemanın halk bilimi çalışmalarına kaynaklık edebileceğinden, ‐dolayısıyla halk bilimcinin, sinemadan yararlanarak kendi ilgi alanıyla ilgili malzeme toplayebileceğinden, bu bağlamda halk bilimcinin sinemaya metinsel, işitsel ve görsel bağlamalarda yaklaşabileceğinden‐ (s. 62) bahsedilmiştir.

Folklor Merkezli Sinema Yaklaşımı

Bu bölümde ilk olarak ‐halk bilimcinin çalışmasına başlamadan önce ele alacağı konuyu sınırlandırması‐ gerektiği vurgulanarak sinema incelemelerinde hangi unsurlara dikkat edilmesi gerektiği ve bu unsurlara nasıl yaklaşılması gerektiği anlatılmıştır. Araştırmacının halk bilimi unsurlarını araştırırken ‐Türk Sinemasında‐ başlığı altında değerlendirmeye alırsa çok sayıda filmi ele alması gerektiğinden bu yaklaşımın doğru olmayacağını ve araştırmacının halk biliminin herhangi bir konusunu ele alarak alanını daraltması gerektiğinden bahsedilmiştir. Halk bilimcinin çalışmasına başlarken ilk olarak sinema materyali açısından sınırlandırma yapmasını ve bu sınırlandırılmanın yönetmen, senarist, oyuncu, dönem, akım, tür, ema açılarından yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

Görüntü Merkezli Yaklaşım

Bölümün ilk alt başlığında Görüntü Merkezli Yaklaşım mevzusu kültürel öğeler ve görsel unsurlar üzerinden ele alınmıştır. Yazar, görüntü merkezli yaklaşımı destekleyen sinema ölçütlerini en önemli ve etkili yönetmen olmak üzere dönem, akım, tür ve tema olarak sıralamıştır. Bu bağlamda örnek filimler seçilerek çözümlenmeler yapılmıştır. 1963 yapımı Ölümsüz Kadın, Ne Sihirdir Ne Keramet (1951), Tahir ile Zühre (1952), Arzu ile Kamber (1952), Sevimli Frankenstein (1975), Dünyayı Kurtaran Adam (1982), Şahmaran (1993), A.R.O.G (2008), Aysel Bataklı Damın Kızı (1934), Toprak (1952), Mavi Boncuk (1958), Hoş Memo (1970), Oğlum Osman (1973), Memleketim (1974), Esir Hayat (1974), Tütün Zamanı (1959), Kuyu (1968), Kara Çarşafı Gelin (1975), İstanbul'da Cümbüş Var (1968) filmleri ele alınan filmlerden bazılarıdır. Görüntü merkezli ele alınan filmlerin çözümlenmeleri yapılarak görüntülerin işaret ettiği mekânların bilgisi verilir. Halk kültürü ürünleri filmler aracılığıyla anlatımın gücü ekseninde seyirciye aktarılır. Yazar Türk sinemasında başlangıçtan itibaren gerçek mekânlar kullanıldığını ancak ‐yalnızca gerçekçi filmlerde gerçekçi mekânlar kullanılır‐ düşüncesinin yanlış olduğunu, stüdyolarda oluşturulan yapay mekânlardan da kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bölümde ‐Ömer Lütfi Akad'ın Dört Filminde Barınak-Konut‐ başlığı altında sahnedeki yerleşim türüne ait sosyal, kültürel, tarihsel ve ekonomik özelliklerin gözlemlenebilmesi açısından yaklaşılır ve sinemanın tamamen gerçeği aktarmasından ziyade görüntünün anlattığı zamanın gerçekliğini aktarabilmesinin önemi örnekleriyle birlikte izah edilir. ‐Şerif Gören'in Filmlerinde Geleneksel Taşıtlar ve Taşıma Teknikleri‐ başlığı ile birlikte Şerif Gören'in beş filminde geleneksel taşıma tekniklerinin nasıl işlendiği ve böylece sinemanın nasıl bir kültür aktarıcısı konumunda olduğu gözler önüne serilmiştir. ‐Toplumsal Gerçekçi Filmlerde Ritüeller ve Uygulamalar: Genç/Yeni Sinemacılar Döneminden Bir Seçki (1974-1990)‐ başlığı altında ele alınan filmlerden hareketle ritüeller ve uygulamaları merkeze alarak incelemeler yapılmış ve hem kurgusal hem gerçek mekânlarda gerçek kişiler tarafından sergilenen ritüeller dikkatlere sunulmuştur. Buradan yola çıkarak yazar ‐sinema önemli ve etkin bir kültür taşıyıcısıdır. Unutulmuş, unutulmaya yüz tutmuş ya da devam etmekte olan birçok ritüel ve uygulama, sinema sayesinde kayıt altına alınmıştır. Bu da sinemanın aynı zamanda halk bilimi araştırmaları için bir kaynak olabileceğini göstermektedir.‐ tezini ortaya koymuştur.

Güvenç, görüntü merkezli halkbilimi çalışmalarının amacını filmlerde yer alan kültürel öğeleri ayıklamak ve yorumlamak olarak belirlemiştir. Filmler Türk insanının kendi

coğrafyasındaki yaşayışını anlatır. Görüntü merkezli yaklaşımda kültürün görsel yanı ağır basan öğelerine odaklanılır. Kültürel öğelerin metne dayalı özellikleri de olabilir ancak çoğu gerçekleştirilen ritüel eyleme dayalıdır.

Ses Merkezli Yaklaşım

Bölümün ikinci alt başlığını oluşturan Ses Merkezli Yaklaşım başlığında ise başlarda sinemada ses ile görüntünün aynı anda senkronik bir şekilde sunulmadığından bu durumun ortadan kalkmasına yardımcı olan odyon tüpünün keşfinden ve tekniğin geliştirilmesinden kısaca bahsetmiştir. Yazar müziğin sinemaya girişini sesin girişinden daha önceye dayandırarak Türk sinemasının sesi kullanmakta çok gecikmediği, Avrupa sinemasıyla aynı süreçte sesi kullanmaya başladığını, ancak bu teknolojinin Paris'te bir stüdyoda uygulandığı bilgisini vermiş ve sesli filme geçişi örnekleriyle birlikte kronolojik olarak anlatmıştır. Güvenç' göre "Ses merkezli yaklaşımda müzikle ilgili konular, yöresel ağızlar, kalıplaşmış ifadeler, sese dayalı anlaşma ve haberleşme şekilleri üzerine yoğunlaşılır. Bu yaklaşım şeklinde sinema ölçütlerinin tümü göz önünde bulundurulabilir." (s. 69) Ancak oyuncu ölçütü öne çıkmaktadır. Çünkü oyuncudan yalnızca işitsel anlamda değil görsel ve metinsel düzeyde de malzeme elde edilecektir.

Ses merkezli yaklaşım söz, ses (doğal veya yapay) ve müzik açılarından ele alınmıştır. İlk başlıkta sözü kapsayan iletişimin parçası olan jest ve mimiklerden oluşan beden dilinin söz olmadan da uygulanabilir olduğunu ancak bu hareketlerin "sesi pekiştirdikleri için ses bağlamında göz önünde bulundurulmasında fayda" olduğu anlatılarak sözün kültürel taşıyıcı özelliği üzerinde durulmuştur. Ağız özelliklerinin dikkate alındığı bu bölümde geleneksel Türk gölge oyununda bulunan tipler hatırlatıldıktan sonra Acı Zeytin (1961), Gırgıriye Serisi (1984), Dondurmam Gaymak (2005) filmlerini bu kapsamda ele alınmıştır. İkinci başlıkta ise "doğal ve yapay seslerin kültürel bağlamda ele alınabilmesi için farklı bakış açıları geliştirmek gerektiğinden çünkü ancak bu doğal ve yapay seslerin kültürel çağrışım uyandırabileceklerinden" bahsedilmiştir. İnsanın daha önce duymadığı sesi bilemeyeceği, ancak filmler sayesinde bilmediği sesler hakkında da bilgi sahibi olabileceği örneklerle anlatılır. Müzik konusunda ise filmlerdeki müziklerin kültürel unsurlarla olan ilişkileri incelenmiştir. Bu bölümde Ahmet Yamacı için "Türk sinemasında bir halk müziği adamı" şeklinde bir başlık açılarak sanatçının müzik yönetmenliği yaptığı, müzisyen olarak katkıda bulunduğu ve ses sanatçısı olarak katıldığı filmler ele alınmıştır. Yazar, filmlerde kullanılan müzikler arasında halk türkülerinin de olmasını ilk sesli film örneğinden itibaren halk şiiri bağlamında halk edebiyatı mahsullerinin sinemada kullanılmaya başlandığının göstergesi olarak kabul eder.

Bu bölümde yazar, konuyla ilgili bir dikkatini de şöyle aktarır: "Türk film endüstrisine modern ve geleneksel müzikle uğraşan yerli müzisyenlerin girmesiyle birlikte, başlangıçtan itibaren Batı müziğinin tamamen Türk filmlerini çevrelemesinin önüne geçilmiştir." Ayrıca İkinci Dünya Savaşı sebebiyle Amerikan filmlerinin Avrupa üzerinden Türkiye'ye gelişi kesintiye uğramış, bu süreçte filmler Mısır yoluyla Türkiye'ye gelmeye başlamış üstelik getirilen filmlere Mısır yapımı filmler de eklenmiştir.

Ahmet Özgür Güvenç, 50'li ve 60'lı yıllarda Türk sinemasının içerdiği halk kültürü unsurları bakımından önemli bir gelişme kaydettiğini ve geleneksel anlatıların yer aldığı filmlerde "bir anlatım aracı olarak halk müziğinden faydalandığını" belirterek 70'li yıllardan itibaren halk müziğinin de "Anadolu Rock" adı verilen yeni türün, halk şiirinin yeni kuşaklara aktarımında etkin rol oynadığını ifade etmiştir. Eserde Türk sinemasının Anadolu rock'ın popülaritesini kullandığından ve 70'lerde Cem Karaca ve Barış Manço'nun baş rollerinde olduğu filmlerin hatırı sayılır oranda ilgi gördüğünden bahsedilmiştir. Halk müziğinin sinemaya yansıyan diğer tarafını "bilhassa gitarla yapılan rock

müzik tarzı dışındaki müzik türleri” olarak belirleyen Güvenç, bu müzik tarzında “gele-
neksel ezgilerin batılı tarzdaki gitar ve davulun fazla öne çıkmadan çalındığı, Anadolu
rocka göre daha yumuşak bir ifadeye sahip” olduğunu belirtir. Ayrıca geçmişten bugüne
Anadolu rock, pop rock veya pop müzik yapanların, geleneksel çizgide veya gelenek ile
moderni birleştirerek müzik yapanların “Türk sinema tarihinde hatırı sayılır oranda filme
kamera karşısında ya da arkasında” katkıda bulunmuşlardır.

Eserde, anlatı ile müziğin uyumu noktasına da değinilmiştir. Filmde anlatılan hikâye
ve filmin mekânına uygun müzik kullanımı yani kültürel doku ile müzikal yapının uy-
munun anlatının güçlenmesine katkıda bulunacağı şu örnekle aktarılmıştır: “Bir köy fil-
minde sevgililerin kırlarda gizlice buluşmalarını, derelerde yüzmelerini, çeşme başında
göz göze gelmelerini, harman yerindeki kaçamak bakışmalarını tasvir eden sahnelere
Bach, Chopin, Wagner veya Vivaldi’nin bir bestesinin eşlik etmesi, anlatının kültürel do-
kusunun tam anlamıyla aktarılamaması anlamına gelir”. Yazara göre “Sinemada anlatıl-
mak istenen Türk insanının yaşamıysa, anlatıma dair kullanılan motiflerin de Türk insa-
nına ait olması gerekir.” Çünkü “yerel müzik, seyirci üzerinde daha etkili bir anlatım gü-
cüne sahiptir” (s. 282)

Metin Merkezli Yaklaşım

Metin merkezli yaklaşımla kültürel unsurlar etrafında şekillenen filmlerin yanı sıra,
içinde halk kültürü ürünleri barındıran filmler de incelenmiştir. Güvenç’e göre “Konusu
ve türü ne olursa olsun her film, içinde halk kültürü unsuru barındırır. Bu hususta kesin
bir yargı belirtilmiştir. Çünkü sessiz filmler hariç her film, kendisini yaratan toplumun
dilini kullanır.” (s. 284) Yazar bir filmin halk biliminin araştırma alanlarıyla hangi tür
ilişkide olduğunu anlaşılabilmesi için filmin baştan sona seyredilmesi gerektiğini belir-
terek birkaç film örneğiyle konuya açıklık getirmiştir. Metin merkezli yaklaşımda dikkate
alınması gereken en önemli sinema ölçütünün senarist olduğunu belirten Güvenç, bu yak-
laşımda ele alınacak filmleri senaryo bağlamında değerlendirmek gerektiğini ifade ederek
metin merkezli yaklaşımı “uyarlama” ve “esinlenme” açılarından değerlendirdir. Bu bö-
lümde metot örneklendirilirken “alt metin-filmin olay örgüsü” karşılaştırması yapılmıştır.
Bu şekilde yapılacak inceleme ile neyin uyarlama neyin esinlenme olduğunu doğru bir
biçimde ortaya konulacağı vurgusu yapılmıştır. Aslına Yakın Uyarlamalara örnek olarak
Ömer Lütfi Akad’ın yazıp yönettiği Arzu ile Kamber (1952), Mehmet Bozkuş’un yönet-
tiği Arzu ile Kamber (1972), Hacı Bektaş-ı Veli “Anadolu’yu Türkleştirenler” (1967),
Gönüller Sultanı Mevlanâ (1973) Gönüller Fatihi Yunus Emre (1973), Çarşamba’yı Sel
Aldı (1970), Boş Beşik (1969), Çayda Çıra Efsanesi (1982) ve Hasan Boğuldu (1990)
gibi çok sayıda film, alt metin ve sinema metni bağlamında ele alınmıştır. Yorumla Dayalı
Uyarlamalarda ise Tahir ile Zühre (1952), Dağlar Kralı (1963), Koroğlu Çamlıbel’in As-
lanı (1968), Şahmaran (1972), Şahmaran Bir İstanbul Masalı (1993), Ferhat ile Şirin
(1966), Ferhat ile Şirin (1970), Kızılırmak Karakoyun (1967) gibi filmler değerlendiril-
miştir. Esinlenme başlığı altında incelenen filmler ise, Ezo Gelin (1968), Ezo Gelin
(1973), Kerem ile Aslı (1971), Deli Yusuf (1975), Uzun İnce Bir Yol (1981), Pamuk
Prenses ve Yedi Cüceler (1970), Külkedisi Sindirella (1971), Altın Prens Devler Ülke-
sinde (1971), Keloğlan (1971), Keloğlan ve Yedi Cüceler (1971), Kanlı Nigâr (1968),
Kanlı Nigâr Cihan Yandı (1981) anlatılarının kaynaklık ettiği filmlerdir.

Türk sinemasında fazla olmamakla birlikte halk ozanlarının, mutasavvıfların, veli-
lerin ve peygamberlerin efsanevi, menkıbevi ve tarihî hayatlarını ele alan birkaç film çe-
kildiğini belirten Güvenç, kronolojik olarak Âşıklar Kâbesi Mevlâna (1956), Hz. Ömer’in
Adaleti (1961), Hz. İbrahim (1964), Pir Sultan Abdal (1973), Yunus Emre Destanı (1973)
şeklinde devam eden örnekleri sıralayarak bu filmlerin çoğunluğunun 60’lı ve 70’li yıl-

larda izleyiciye sunulduğuna dikkat çeker. Aynı zamanda bu filmlerin bazılarında kurgunun ön plana çıkarılarak asıl anlatının arka planda bırakıldığı veya asıl anlatıların gelişigüzel bir şekilde işlenerek karmaşık bir planda sunulduğunu vurgular ve bu nedenle söz konusu filmlerin aslına yakın uyarlamalar düzeyinde değerlendirilmemesi gerektiği kanaatine ulaşır.

Eserde incelenen filmlerin herkesin ulaşabileceği bir video platformu olan YouTube'dan alındığı, bahsi geçen filmlerin künyesi ile ilgili bilgilerin filmlerin başlangıç jeneriklerinden elde edildiği, ayrıca Türk Sineması Araştırmaları ve Internet Movie Database (IMDB) siteleri ve Ağâh Özgüç'ün Türk Filmleri Sözlüğü ile Türker İnanoğlu'nun 5555 Afişle Türk Sineması kitaplarından yararlanıldığı belirtilmektedir. Eserin kaynakçası da ayrıntılı bir biçimde verilmiştir. Yazılı kaynaklardan sonra internet kaynakçaları, film künyeleri ve görüntü alınan filmlerin URL'leri sıralanmıştır. Film, kişi, tip ve eser adlarının gösterildiği bir dizin ile eser sonlandırılmıştır.

Folklor ve sinema ilişkisini iki yönlü olarak ele alan eser gerek herhangi bir filmin senaryosu çerçevesinde ele alınan konularla ilgili olarak gerekse film çekiminde kullanılan görünürde olsun yahut arka planda yer alsın, doğal mekânlarda kadraja takılan ya da kesit olarak kullanılan maddi-manevi kültürel unsurları barındırması bakımından halk bilimcilerin sinemaya daha dikkatle eğilmeleri gerektiği gerçeğini ortaya koymuştur. Çünkü her tür sinema filmi, içinde barındırdığı sözel, işitsel, görsel materyalle zamanının tanığıdır ve kültürel mirası sonraki dönemlere aktarma işlevine sahiptir. Eser, alanında ilk olması bakımından hem geliştirdiği teorik yaklaşım ve önerilerle hem de uygulama örneklerinin çokluğu ile halk bilimi araştırmalarında yeni bir ufuk açmıştır.

Bayram DURBİLMEZ, Âşık Edebiyatında Şiir Sanatı -Hasretî'den Örneklerle-, Ankara: Akçağ (1. Baskı), 2020, ISBN: 978-605-342-542-7, 346 Sayfa.

Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜMÜŞ*

Türk boylarının sözlü kültürü içerisinde yer alan “âşıklık geleneği” geçmişi çok eskilere, kamlık dönemine kadar uzanan köklü bir gelenektir. Toplum içerisinde pek çok önemli görevi üstlenen kamlar bir müzik aleti eşliğinde doğaçlama söyleme yeteneği sayesinde Türk sözlü edebiyatının ilk nüvelerini ortaya koymuştur. Kamların görevlerinin sosyal yapı içerisinde paylaşımı ile birlikte bu görev, “elinde kolça kopuzu ile ilden ile beyden beye dolaşan” ozanlara düşmüştür. Günümüzde Anadolu sahasında bu geleneği dilinde ve telinde sürdüren söz ustalarına “âşık” adı verilmektedir. Söze bağdaş kurduran âşıklar, sözlü geleneğin kendilerine sağladığı imkânlarla bir yandan sanatlarını ortaya koyarken bir yandan da kültürel bakiyeyi gelecek nesillere aktarmışlardır.

Âşıklık geleneği günümüze kadar canlılığını sürdürmüştür, bu gelenek içerisinde saz ve söz ile “özün özünü” terennüm eden büyük ustalar yetişmiştir. Bu ustalardan birisi de Âşık Hasretî'dir. 2 Şubat 1929 Kars doğumlu olan Hasretî'nin asıl adı Sadi, soyadı Değer'dir. Kars'ın Susuz ilçesine bağlı İncesu köyünde dünyaya gelen âşık, 1969'da Kayseri'ye taşınır. 31 yıl Kayseri'de yaşayan Hasretî, 2000 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşur. İki evlilik yapan Hasretî'nin ilk hanımı Senem'den hiç çocuğu olmaz. Bu talihsizlik birbirini seven âşıkları ayırır. Senem Hanım'ın, Hasretî'nin şiire yönelmesinde önemli bir yeri vardır. İkinci kez evlenen Hasretî'nin dokuz çocuğu olur. Asıl mesleği âşıklık olan Hasretî ilkokul mezunudur. Âşıklık geleneğinin canlı bir şekilde icra edildiği Kars'ta yetişen Hasretî, ustalık dönemini Kayseri'de idrak eder. Kültür Bakanlığı tarafından Kayseri'de yaşayan âşıklara verilen Yoğunburç Âşıklar Kahvesi'nde uzun yıllar sanatını icra eder ve pek çok âşık adayının yetişmesinde etkili olur. Hasretî; sanatını ikincil sözlü kültür ortamlarında da icra eder, pek çok radyo ve televizyon programında geniş kitlelere ulaşma imkânı bulur.

Âşıklık geleneğinin 20. yüzyıldaki güçlü temsilcilerinden olan, köklü bir âşıklık geleneğine sahip bulunan Kars'ta yetişip yine geleneğin canlı bir şekilde devam ettiği Kayseri'de yetkinleşen ve burada pek çok âşığa yol gösteren Hasretî'nin şiir sanatı Prof. Dr. Bayram Durbilmez tarafından incelenmiş ve şiir varlığı gün yüzüne çıkarılmıştır. “Âşık Edebiyatında Şiir Sanatı Hasretî'den Örneklerle” adını taşıyan bu çalışma Akçağ yayınlarından çıkmıştır. Âşık edebiyatının şiir sanatına dair kapsamlı bir yaklaşımı ortaya koyan bu çalışma “Ön Söz”, “Giriş”, altı bölüm, “Sonuç”, “Kaynakça”, “Dizin” ve “Mahallî Sözcükler/ Söyleyişler”den meydana gelmektedir.

Çalışmanın “Ön Söz” kısmında ele alınan konunun çerçevesi çizilmiş ve çalışmanın içeriği hakkında bilgi verilmiştir. “Giriş” kısmında “Şiir Sanatı Üzerine Düşünceler” üst başlığı ile şiir, şiir sanatı, şair/âşık ve gelenekli Türk şiiri konuları alanın uzmanlarının yaklaşımlarından da bahsedilerek ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Yine bu giriş kısmı içerisinde “Hasretî M ahlâslı Şairler ve Âşık Hasretî” başlığı yer almaktadır. Burada öncelikle gelenek içerisinde “Hasretî” mahlası ile şiir söyleyen/yazan âşıklar tanıtılmıştır. Aynı mahlası kullanan birden çok âşığın/ şairin olması ve bunlara ait üretimlerin doğru tespit edilememesi, bilimsel açıdan bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu sorunu

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü / Sivas, sulegezer45@gmail.com, ORCID ID: 0000-00017028-6292.

çözmek ve sağlıklı bir çalışma ortaya koymak amacıyla çalışmada “Hasretî” mahlasını kullanan âşıklar hakkında bilgi verilerek bu mahlasın nasıl geçtiğini gösteren örnekler sunulmuştur. Şiir sanatı incelenen Karşı/Kayserili Âşık Hasretî’nin hayatı ve şairliği hakkında bilgi de yine giriş kısmında verilmiştir. Burada âşığın; doğum yeri, doğum tarihi, adı ve soyadı, soyu-ailesi, öğrenimi, askerliği, mesleği, vefat tarihi ve mezarı hakkında bilgi verildikten sonra şairliği ile ilgili hususlar incelenmektedir. Ayrıca şairin kullandığı müzik aleti, katıldığı radyo ve televizyon programları hakkında bilgi sunulmaktadır. Âşık Hasretî üzerine yapılan çalışmalar ve şiiirlerinin yer aldığı kaynaklar hakkındaki bilgiler de giriş kısmında bulunmaktadır.

Çalışmanın “Birinci Bölüm”ünde “Şiir Sanatını Oluşturan ve Geliştiren Gelenekler” hakkında bilgiler yer almaktadır. Burada ilkin “Âşıkların Geçirdikleri Aşamalar” üzerinde durulmuştur. Bu aşamalar “Âşık Edebiyatına Yönelme”, “Çıraklık”, “Kalfalık”, “Ustalık” başlıkları altında tanıtıldıktan sonra Âşık Hasretî’nin hayatından örneklerle tanımlar desteklenmiştir. Arkasından “Âşık Edebiyatı Gelenekleri” başlığı altında sözlü gelenek içerisinde yer alan uygulamalar hakkında bilgi verilmiştir. Geleneği oluşturan bu unsurlar; “Müzik/Ezgi Eşliğinde İcra”, “Mahlas Alma”, “Usta-Çıracak İlişkisi”, “Dolu İçme/Rüya Motifi”, “Atışma/Tekellüm” ve “Nazım-Nesir Karışımından Oluşan Bir Gelenek: Hikâye Anlatma” başlıkları altında tanıtılıp Hasretî’nin hayatı ve şiir sanatından örneklerle zenginleştirilerek açıklanmıştır. Burada âşıklık geleneğine dair temel hususların izahının yanı sıra Âşık Hasretî’nin hayatı ve sanatı hakkında önemli bilgilere ulaşmaktayız. Hasretî’nin âşıklığa yönelmesinde âşık edebiyatı ortamlarında bulunma, soya çekim, sevdalanma, yoksulluk, gurbete çıkma ve sıra hasreti gibi sebeplerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Âşık Hasretî’nin; Zayımlı Âşık Mirza, Sosgertli Âşık Mehmet Hicranî ve Âşık Şenlik’in oğlu olan Âşık Kasım’ın yanlarında geleneğin inceliğini öğrenerek çıracaklık aşamasını geçirip kalfalık aşamasından sonra ustalık seviyesine ulaştığı belirtilmiştir. Durbilmez, Hasretî’nin; yetişme çevresi ve icra özellikleri göz önünde bulundurularak Âşık Şenlik koluna dâhil edilebileceğini ifade eder. Âşık Hasretî, geleneklere uygun olarak rüya görme/bade içme, saz çalma, mahlas alma, usta malı söyleme, çıracak yetiştirme, nazire söyleme, başka âşıklardan bahsetme, atışma ve hikâye anlatma özelliklerine sahip bir âşiktir. Hasretî, bugün usta âşık olarak tanınan Âşık Meydanî, Âşık Sefai, Kul Mustafa, Âşık Nizamoglu, Âşık Firkatî gibi âşıkların yetişmesinde ustalık etmiştir. Bir âşığın doğaçlamada ustalığını gösteren unsurlardan biri de onun diğer âşıklarla atışabilmesidir. Hasretî’nin diğer âşıklarla gerçekleştirdiği ikili, üçlü, beşli atışma/karşılaşma yaptığı tespit edilmiş, çalışmada Hasretî ile atışma yapan diğer âşıkların adlarına yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde “Şiir Sanatında Ahenk Unsurları” başlığı altında “ayak”, “kafiye”, “redif” terimleri üzerinde durulmuştur. Bu terimlerin alanın uzmanları olan bilim insanları tarafından ortaya konulan tanımları, tartışmalı yönleri ele alındıktan sonra nihai bir değerlendirme ve tanımlama yapılmış, yapılan bu tanımlar Hasretî’nin şiirlerinden örneklerle desteklenmiştir. Âşık tarzı şiirlerde kullanılan ayakları yapıları bakımından iki başlık altında inceleyen Durbilmez, “yineleme ayak” ve “yenileme ayak” terimlerini de teklif ve tercih etmiştir. Yenileme ayakları kafiye çeşitleri açısından da inceleyen Durbilmez, kolaylık-zorluklarına göre ayakları dört başlık altında değerlendirmiştir: 1. Düzayak (Tekayak), 2. Genişayak (İşlek Ayak, Kolay Ayak), 3. Darayak (Zorayak), 4. Kapanıkayak. Bu bölümde ayak çeşitlerinden sonra kafiye çeşitlerine yer verilmiş “yarım, tam, zengin ve cinaslı” kafiye tanıtılmıştır. Kafiyenin sadece dize sonlarında yer almadığı; dizinin başında, ortasında da kafiye bulunabileceği hususu vurgulanmıştır ve örneklerle desteklenmiştir. Şiirde ahengi sağlayan bir diğer unsur olan redifin ise ek redif, kelime redif, ek ve kelime redif olmak üzere üçe ayrıldığı ifade edilmiş ve Hasretî’nin şiirlerindeki redif yapılarından örnekler verilmiştir. Ayrıca aliterasyon, asonans,

yinelemeler, şiirde duraklar, şiirde anlam bütünlüğüne uygun sözcük seçimi gibi hususların da şiirde ahengi sağlayan unsurlar arasında yer aldığı ifade edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde “Şiir Sanatında Estetik Düşünce ve Üslup Özellikleri” üst başlığı ile âşık şiirinde dil özellikleri ve edebiyat sanatları üzerinde durulmuştur. Konuşma dilinden yararlanma, tekrarlama, ikileme, Arapça ve Farsça sözcük kullanımı gibi hususların âşık şiirinde dil özellikleri arasında yer aldığı belirtilmiş ve bunlara Hasretî’nin şiirlerinden örnekler sunulmuştur. Ayrıca şiirde estetik düşünce ve üslubu yetkinleştiren edebiyat sanatları da tanıtarak yine Hasretî’nin şiirlerinden örneklerle desteklenmiştir. Çalışmada ele alınan edebiyat sanatları şunlardır: aliterasyon ve asonans, cinas, hüsn-i talil, iktibas, iltifat, irsal-i mesel, istiare, istifham, iştikak(ittihat), kinaye, lebdeğmez, leff ü neşr, mecaz-ı mürsel, muamma, mübalağa, nida, tariz, tecahül-i arif, tekrar, telmih, tenasüp, teşbih, teşhis ve intak, tezat. Bölümün sonunda yer alan “Metinlerarası İlişkiler” başlığı altında Hasretî’nin şiirlerinde yer alan metinlerarası ilişkilere değinilmiştir. Şiirlerde atasözü, deyim, hadis, Atatürk’e ait vecizeler, Fuzuli ve Âşık Veysel’den dizelerin yer aldığı tespit edilmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde “Şiir Sanatında Şekil ve Tür Özellikleri” ele alınmaktadır. Şekil özellikleri dendiğinde öncelikle nazım birimi, şiirde hane sayısı, vezin ve nazım şekilleri akla gelmektedir. Çalışmada bu şekil özellikleri hakkında bilgi verilmiş ve Hasretî’nin şiirleri şekil özellikleri açısından incelenmiştir. İncelenen şiirlerin hepsinin nazım biriminin dörtlük olduğu hane sayılarının ise 3- 16 dörtlük arasında değiştiği tespit edilmiş, bu tespitler tablo yöntemi ile gösterilmiştir. Âşık Hasretî’nin şiirlerinin vezin yapısının 7, 8, 11 ve 15’li hece ölçülerine dayandığı belirtilmiştir. İncelenen şiirlerin nazım şekilleri sözlü edebiyat kaynaklı olanlar mani (1 şiir), koşma (82 şiir), semaî (27 şiir), destan (36 şiir); yazılı edebiyat kaynaklı nazım şekilleri divanî (6 şiir) olarak tespit edilmiştir. Bu tespitler tablo, grafik ve yüzdelerle dilim belirtme yöntemleriyle sunulmuştur. Âşık edebiyatı şiir sanatında yer alan nazım türleri hakkında da bilgi verilmiştir. Hasretî’nin şiir varlığında da görülen bu türler şunlardır: ağıtlama, alkışlama, âşıkname/şairnâme, ayetleme, Elifnâme, güzelleme, hikmetleme, kargışlama, karşılama/hoşlama, methiye, muamma, ninnileme, öğütleme, taşlama/takılma, uğurlama, yalanlama, yaşnâme, yiğitleme (koçaklama). Çalışmada bu türler hakkında bilgiler verilmiş, verilen bilgiler örneklerle desteklenmiştir.

“Şiir Sanatında Öne Çıkan Konular” başlığını taşıyan “Beşinci Bölüm”de genelde âşık şiirinde özelde Âşık Hasretî’nin şiirlerinde işlenen konular ele alınmaktadır. Din ve tasavvuf, millî duygular, insan ve toplum, aşk konularının işleniş Şiirlerinden örneklerle ele alınmıştır.

Çalışmanın “Altıncı Bölüm”ünde Hasretî’nin 150 şiiri ayakları esas alınarak alfabetik olarak sıralanmaktadır. “Sonuç” kısmında âşık edebiyatı şiir sanatı ve şiirlerinden örnekler verilen Âşık Hasretî’nin şiir sanatı içerisindeki yeri değerlendirilmiştir. Durbilmez, Âşık Hasretî’yi seçmesinin nedeninin Hasretî’nin 20. yüzyılın usta âşıklarından biri olarak kabul edilmesi ve kendisinin onu yakından tanıması olduğunu belirtir. “Kaynakça” kısmı yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak hazırlanmıştır. Çalışmanın sonunda Hasretî’nin şiir varlığı içerisinde yer alan 150 şiirin ayak beyitleri, ayakları esas alınarak alfabetik olarak sıralanan “Dizin” yer almaktadır. Burada ayak beyitlerinin yanına şiir numaraları yazılmıştır. Şiirlerde geçen mahallî sözcük ve söyleyişler ise “Mahallî Sözcükler/Söyleyişler” başlığı ile alfabetik olarak sıralanmaktadır.

Bu çalışma çok boyutlu ve âşık edebiyatı araştırmaları / incelemeleri için öncü bir çalışmadır. Bir boyutunda âşık edebiyatı şiir sanatının incelikleri bilimsel olarak ele alınırken diğer boyutunda 20. yüzyılın usta âşıklarından olan Hasretî’nin hayatı, edebî kişiliği ve sanatı hakkında bilgi verilmiş; şiirleri tasnif ve tahlil edilmiştir. Çalışmada metin

aktarımı, tasnif, tahlil, tespit, muhakeme bir arada yer almaktadır. Âşık Hasretî'nin 150 şiiri bilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu değerli hizmetin yanı sıra ortaya konan şiirler yapı, şekil, muhteva, dil ve üslup açısından incelenmiştir. Ayrıca bu şiirlerin gelenek içerisindeki etkileşim boyutu da ortaya konulmuştur. Bunun yanında âşıklık geleneğinin canlı bir şekilde icra edildiği Kars'ta yetişen ve geleneğin canlılığını sürdürdüğü Kayseri'de yetkinleşen, 20. yüzyılın usta âşıklarından olan Hasretî bilim dünyasına tanıtılmıştır. Çalışmada "Hasretî" mahlasını taşıyan diğer âşıkların tanıtılması ve Karanlı/Kayserili Hasretî'nin diğerlerinden ayrılması, gelecekte yapılacak olan bilimsel çalışmalarda olası bir karışıklığın önüne geçilmesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmada sözlü geleneğin şiarından olan "ustaya hürmet gösterme" kadirşinaslığı da göze çarpmakta adeta yeni nesil araştırmacılara örnek teşkil etmektedir. Prof. Dr. Bayram Durbilmez, bu çalışmayı kendisinin edebiyat bilimine yönelmesini ve "Âşık Edebiyatı" alanında araştırmalar yapmasını teşvik eden Prof. Dr. Tuncer Gülensoy ile kendisine "Âşık Edebiyatında Şiir Sanatı" konulu bir eser yazması gerektiğini dile getiren Prof. Dr. Erman Artun ve Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in aziz ruhlarına armağan etmiştir.

Âşık Hasretî'nin "*Araştırma yaptın, gezdin dört yanda/ Ders verdin Bakü'de, Kazakistan'da/ Kayboldu defterim Azerbaycan'da/ Benim kitabı da yaz Bayram Hoca*" şeklindeki seslenişine kayıtsız kalmayan Durbilmez, âşık tarzı şiir sanatının inceliklerini akademik bir bakış açısıyla ele alırken Hasretî'nin kitabını da yazmıştır. Büyük bir birikim ve emek ürünü olan bu eser, genelde "Halk Edebiyatı", özeldede "Âşık Edebiyatı" alanlarında çalışacak olan genç araştırmacılar için önemli bir kaynak özelliği taşımasının yanı sıra tespit edilen metinleri bütün boyutlarıyla inceleme metodu hususunda da yol gösterici olacaktır.

Bülent AKIN, *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020, ISBN: 978-605-7819-56-7, 250 sayfa.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DUMAN*

Alevilik-Bektaşilik alanında çalışmalar yürüten Bülent Akın'ın, *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar* adlı kitabı 2020 yılında, genellikle Türk kültürü ve edebiyatı üzerine yayınlar yapan Kitabevi Yayınları tarafından yayınlandı. Kırk sayısının ve Kırklar kavramının Türk kültüründe ve özellikle de Alevi inancındaki yerinin odak noktası olarak belirlendiği kitap, “Kırk Sayısı ve Türk Kültüründe Kırklar Kavramına Genel Bir Bakış”, “Alevilikte Kırklar” ve “Mit-Ritüel İlişkisinden Tasavvufa Alevilikte Miraç ve Kırklar Cemi” başlıklı üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu yazıda, söz konusu kitabın araştırmacılara sunduğu bakış açısı ve araştırma alanına katkısı hakkında bilgi vererek literatürdeki yerini belirlemeye çalışacağım.

Kırk, gerek farklı bağlamlarda kullanılan bir formel sayı olması gerekse bu sayıya bağlı şekilde gelişmiş bir kült (Kırklar Kültü) olması nedeniyle Türk kültüründe önemli yere sahip bir sayıdır. Gündelik hayatımızda dahi kırka atfedilen önem ve sihirli anlamların örneklerini gözlemek mümkündür. Kırklara karışmak, kırk gün kırk gece düğün yapmak, kırklamak, ölünün kırkında mevlit okutmak, yapılan bir iyiliğin kırk yıl hatırının olduğuna inanmak, kırk günün sonunda bir hedefe ulaşmak, kırk değil ama “kırk bir kere maşallah” demek, kırklardan medet dilemek, kırk gün çile çekmek, bir dileğin gerçekleşmesi için onu kırk defa telaffuz etmek, kırk dereden su getirmek gibi gündelik hayatta kullanılan deyimler ve icra edilen uygulamalar bu sayının Türk kültür hayatındaki yerini gösteren birkaç örnektir. Bu kapsamda, kırk sayısını bu denli özel kılan nedir? Halk bilgisinin hangi sunumlarında kırk, nasıl ve neden kullanılmıştır? Kırklar kültü nedir? Kırk sayısı başka kültürlerde de bu denli önemli midir? Tasavvufta kırk sayısı neyi ifade eder? Alevi inancında kırk, cem ritüelinin başlangıç noktası mıdır? gibi sorulara kitapta cevaplar aranmıştır. Dini hüviyetteki metinler, halk anlatıları, ritüeller ve kültürel bağli diğer anlatı ve uygulamalar bu cevap arama girişiminde kullanılan başlıca örneklem olarak belirlenmiştir.

Kitabın birinci bölümünde kırk sayısı ve “Kırklar” kavramı, Kırkların evrenselliği, Türk kültüründe kırk sayısı ve Kırklar Kültü ele alınarak, bahsi geçen sorulara verilecek cevapların temelleri oluşturulmuştur. Bu bölümde yürütülen tartışmalar, meraklı okurların bazı hususlarda dikkatini çekecek mahiyettedir:

Tasavvuf, genellikle İslamiyet’le birlikte anılan bir felsefenin adı olmuştur. Ancak, tasavvuf felsefesinin temel doktrinlerini oluşturan düşünme biçimleri, daha önceki dönemlerde de karşımıza çıkmaktadır. Hatta bu düşünme biçimleri, kültürler üstü bir kimliğe de sahip olup insanlığın ortak aklının ürünü olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, farklı kültürlerin “tasavvufi” olarak değerlendirilebilecek metinlerinde ortak formellerin, tiplerin ve diğer bedi unsurların var olması söz konusudur. Kırk sayısı da böylesi bir formeldir ve sadece Türk kültüründe değil, diğer pek çok kültürde ve inançta sihirli bir sayı olarak var olmuştur. Yazar, ilk olarak kırk sayısına yüklenen bu özel anlamların mitik ve ritüel boyutunu belirlemeyle işe başlamıştır. Bunun için kitapta kırk sayısının, kültürel bir referansla gündelik hayattaki formel kullanımına devam ederken öte yandan Türk-

* Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Uşak/Türkiye, m.duman66@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9689-4034.

İslam tasavvufu içerisinde kurumlaşarak bir kült haline dönüşmesine dikkat çekilerek, kırkın mitik ve ritüel boyutu tartışmaya açılmıştır. Bu noktada, kitapta “Kırklar”ın müstakil bir kült olarak ilk kez ele aldığını belirtmek faydalı olacaktır.

Yazar, İslamiyet öncesi dönemde var olan Atalar Kültü’nün, İslamiyet’le birlikte Veli Kültü’ne ve buna bağlı olarak da Kırklar Kültü’ne evrildiğini iddia etmiştir (s. 32). Bu iddiasını çeşitli gerekçelere dayandırmıştır. Bu gerekçelerden en önemlisi, kültürel üretimlerin gelişmeci bir süreci takip ettiği fikrine dayanmaktadır. Yazar bu noktada, Irene Melikoff’un Türk kültüründe mevcut bir alt yapı olmasaydı (çil-ten/ kırk ruh inancı) İslam tasavvufunda Kırklar Kültü’nün ortaya çıkmayacağı hakkındaki görüşlerini tartışmaya açmıştır. Bu iddia, şöyle bir çıkarımı da beraberinde getirmektedir: Bir toplumun kültürel hayatında yer alan bir unsur sürekli bir dönüşüm içerisindedir. Yazar, bu iddiasını tutarlı gerekçelerle ve literatürdeki diğer çalışmalarla desteklemiş ve kanaatimce okuyucu da ikna etmiştir. Ancak, bu iddia aynı zamanda okuyucu zihninde bazı tartışmaları uyardırmaya gebedir: Elbette, bir toplumun kültürel verimleri arasında yer alan çeşitli unsurların coğrafyaya, dine ya da diğer tarihi hadiselerle bağlı olarak değişimi-dönüşümü söz konusudur. Bu bağlamda gerek Kırklar Kültü gerekse diğer kültlerdeki bu değişimin teknoloji çağındaki yansımaları nasıl olmuştur? Onları “sürdürülebilir” kılan özellikler nelerdir? En önemlisi de günümüz Alevi toplumu bu kültler merkezli oluşan mitik ve tasavvufi birikime ve bu birikimin anlam dünyasına ne derece hâkimdir?

“Alevilikte Kırklar” ana başlığını taşıyan ikinci bölümde, İslam tasavvufundaki “ricâü’l-gayb” kurumu etrafında yürütülen tartışmalar ekseninde Alevi inanç sistemi ve velayet inancı üzerine inşa edilmiş diğer tasavvuf ekollerinin karşılaştırması yapılmıştır. Daha önce temas edilmekten imtina edilen belirli hususlar tartışmaya açılarak, yazarın da ifadesiyle; “Aleviliğin İslam’ın dışında mı, yoksa içerisinde mi bir inanç olduğu” ve “Alisiz Alevilik” (s. 42) konularına açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Burada şunu ifade etmeliyim ki yazar, bu sorulara doğrudan bir cevap vermemektedir. Ancak okurların kitabın son sayfasını kapattığında bu sorulara tatmin edici cevaplar bulduğunu iddia edebilirim. Yazar, bu hususlara açıklık getirirken Kırklar temasından uzaklaşmamış ve söz konusu sorulara ricâü’l-gayb, abdallar ve Kırklar ilişkisi temelinde yaklaşmıştır.

Yazara göre; Kırklar, Alevi inancında müstakil bir kült olarak ricâü’l-gayb’dan ayrılır. Ayrıca yazar, Aleviliğin ibadet ve diğer ritüellerinin Kırklar Kültü içerisinde yer alan “abdallık” ve “gaip erenler” inancı üzerine inşa edildiğini ifade etmiştir (s. 51). Yazar bu iddiasını desteklemek için Alevi yazılı ve sözlü geleneğinde Kırklar’ın izini aramıştır. Ayrıca yapısal bir inceleme ile cem ritüellerini analiz etmiş ve onların yapısında ilk cem olarak kabul edilen Kırklar Cemi’nin izlerini aramıştır.

Bu bölümde, alan açısından önemli olarak kabul edilebilecek bir diğer husus da Kırklar Kültü’nün ve bu kült etrafındaki inanışların dayandığı yazılı kaynaklardan olan Buyruklardaki, Hz. Muhammed’in Miraç dönüşünde Kırklar ile karşılaşmasını konu edinen Kırklar Cemi’nin, farklı varyantlardan faydalanılarak ortak bir metin haline getirilmesidir (ss. 57-62). Ortaya çıkan bu metni oluştururken yazarın nasıl bir yöntem takip ettiği merak uyandırmaktadır. Yazar, bu metnin farklı Alevi topluluklarının Buyruklarında, Erkânâmelerinde ve Kelâm-ı Serencam’daki izlerini de aramış ve Alevilerin Kırklar Cemi hakkındaki genel görüşünü yansıtan bir metin ortaya koymuştur. Yazarın izlediği bu yol, halk bilimi araştırmacılarının akıllarına Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı ve Yöntemi’ni getirebilir.

Kitabın belki de en teknik ve dikkat çekici analizi de bu bölümde yer almaktadır. Yazar, cem ritüelinin kökenini teşkil eden Kırklar Cemi hakkındaki yazılı ve sözlü kaynaklar ile cem ritüelinin günümüzdeki uygulamaları arasında bir ilişki kurmuştur. Cemlerin yapısal analizi neticesinde ortaya konulan görüşler, bu ibadetin uygulamada küçük

nüanslar göstermesi dışında, aslında içlerinde Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Selman Farisi'nin de yer aldığı Kırklar Cemi'ndeki o ilk semahın yeniden canlandırılması ve/veya yansımaları olduğunu göstermektedir. Bu haliyle, Cem ritüelini bir metin olarak kabul edersek yazarın incelemesi, bu metnin ilk örneğini (prototipini) ortaya koyma girişimi olarak kabul edilebilir.

Kitabın üçüncü bölümü, bir metin tahlili bölümü olarak kabul edilebilir. Ancak bu tahlili diğer çalışmalardan ayıran, metin tahlilinde yazar tarafından metne yüklenen anlamdır. Yazarın, metin kavramı içerisine mitin yanı sıra ritüeli de koyduğu görülmektedir. Ritüellerin ve diğer davranış kalıplarının kökenini ararken bunların arkasındaki mitik anlatılara eğilmek bilinen bir yöntemdir. Ancak, özellikle tasavvuf ile ilişkili çalışmalarda ve mitik metinlerin tahlilinde bu tarz incelemelerin genellikle adı anılırken, örnek bir incelemenin nakışlığı söz konusudur. Yazarın bu bölümdeki metin tahlili, bu nedenle değerli bir metin tahlili girişimi olarak kabul edilebilir.

Tasavvufî metinlerin şerhi ya da bir şiirin (ya da nesrin) tasavvuf penceresinden şerh edilmesi oldukça incelikli bir iş olarak kabul edilir. Ortaya konulan şerhler genellikle, salt metin merkezli yapılıdır. Yazar, Miraç hadisesine dair metinleri ve Kırklar anlatısını şerh ederken bu işe ikinci bir katmanı da eklemiştir. Bu katman ise ritüeldir. Aslında yazar, ritüellerle, onlara köken oluşturan metinleri aynı kaynaktan beslenen üretimler olarak görmektedir. Bu bölümde ortaya konulan metin incelemesi, bu nedenle, çok yönlü bir tahlili esas almaktadır. Kitaptan alıntılanarak bir örnek verecek olursak: “Peygamberin Kırklar’ın meclisine uğrayıp cem ettiği esnada başından düşen tacın kırk parçaya bölündükten sonra Kırklar’ın onu bellerine kuşanması Alevilikte ‘kemberbest’ adı verilen ikrar ve hizmet kuşağını temsil eder (s. 191)” değerlendirmesi, ilk olarak metinden çıkan anlamı, yani; nübüvvet makamının Hz. Muhammed ile sona erdiği ve velayet makamının Kırklar vasıtasıyla sürdürüldüğüne işaret eder. Alevi ritüellerindeki “kemberbest’e dair sembolik uygulama ise, mitik bir anlatının ritüelde yeniden canlandırılmasını ifade eder. Kitapta yer alan bu yöndeki tahlil denemeleri, tasavvufî metin şerhi hakkında mit-ritüel ilişkisini göz önünde bulundurmanın önemine işaret etmektedir.

Mitler ile ritüellerin yapısının ortaklık arz etmesi, ritüellerin mitleri unutturmama işlevi, yine ritüellerin mitlerin içeriklerindeki ufak farklılıklara neden olması metin ile icra, söz ile hareket, mit ile ritüel arasındaki sarsılmaz yapıyı göstermektedir. Ayrıca, mitik metindeki kurgusal karakterlerin cem ritüellerinde sembolik isimlerle adlandırılan gerçek kişiler tarafından icra edilmesi, ritüelin de zaman-mekan-şahıs kadrosundan müteşekkil metinler olduğu ve mitlerle paralellik arz ettiğini göstermektedir. Yazarın da ifade ettiği gibi; “ritüele iştirak edenler miti, kutsal ve gerçek bir zamanda ve mekanda doğrudan tecrübe ederler” (s. 199). Alevi cemlerinde de esasen Kırklar Cemi anlatısı icraya dönüştürülür. Cemdeki her birey ise, kendi anlatısının kahramanı konumundadır. Çünkü cem bittiğinde bireyin kendi miracını tamamladığına inanılır. Nitekim cemlerin sonunda dedeler tarafından okunan gülbenlerde “*gittiğimiz hac ola, burası miraç ola!*” (s. 201) niyazı bu inancın somut göstergesidir.

Bülent Akın tarafından kaleme alınan *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar*; İran, Irak, Anadolu ve Balkanlardaki Alevi toplulukların Kırklar Kültü merkezli inanış ve uygulamalarını içerisine alan ve bu haliyle geniş bir saha örnekleminde incelemelerin gerçekleştirildiği bir araştırma kitabıdır. Mit-ritüel ilişkisini bir formel sayı ve kült etrafında ele alan kitap, bu çerçevede bir taraftan Kırklar kavramının önemine ve Alevi cem ritüellerinin kökenine ışık tutarken diğer taraftan Aleviliğin sözlü ve yazılı kaynaklarının bir bütün olarak nasıl ele alınması gerektiğine dair tutarlı ve özgün bir inceleme modeli sunmaktadır.

Ülkü ÖNAL, *Bir Artvinlinin Gezi Notları: Anadolu'dan Ahıska ve Batum'a, Yusufeli Belediyesi Yayınları, Erzurum, 2020, ISBN: 978-625-44448-3-8, 336 Sayfa.*

Doç. Dr. Minara ALİYEVA ÇINAR*

İnsanoğlu, tarih boyunca daima yeni yerleri görmeyi, yeni çevreleri tanımayı, yenilikleri keşfetmeyi hayal etmiş; imkânları el verdikçe bunu gerçekleştirmiş, gerçekleştirmeye de devam etmektedir.

Günümüzde seyahat etmek hayli kolaylaşmıştır. Uçakla, trenle, otobüsle ve özel araçla seyahat eden pek çok insan vardır. Yapılan bu seyahatler de genel itibarıyla yeni yerleri görmek ve buna bağlı olarak tatil yapma keyfini çıkarmak amaçlanmaktadır. Oysa günümüzdeki hızlı ve kolay ulaşım araçlarının henüz olmadığı zamanlarda seyahat etmenin ne kadar zor olduğu bilinmektedir. Üstelik yapılan bu seyahatlerin çoğu daha çok yeni diyarları keşfetme ve keşfedilen yeni yerlerin fiziki, coğrafi, sosyo-kültürel vs. özellikleri dünyaya tanıtmaya, bilgi aktarma gibi amaçları gütmekteydi. Bu bilgi aktarımını sağlayanlar da şüphesiz ki seyyahlar veya bir başka deyişle gezginlerdir.

Marco Polo, İbni Battuta, Evliya Çelebi gibi dünyaca tanınmış isimler ömrünü gezmeye, farklı diyarları keşfetmeye adanmış gezginlerden sadece birkaçıdır. Gezginlerin kaleme aldıkları “Seyahatname”lerde verilen bilgilere bakıldığında bu eserlerin hem belgesel hem de kurgusal içerikli bir yapıya sahip oldukları aşikârdır. Çünkü keşfedilen yerlerde yaşayan insanların sosyal hayatı, inanç ve gelenekleri, dil, folklor ve edebiyatın zenginlikleri, çevrenin coğrafi ve fiziki özellikleri, bitki ve hayvan âlemi vs. konusunda önemli bilgilere rastlamak mümkündür. Yüzyıllar geçmesine rağmen bu eserlerdeki bilgiler günümüzde dahi bir toplumun sosyo-kültürel değerlerine, etnografik ve antropolojik durumlarına ışık tutmaktadır.

Ne yazık ki çağın getirdiği sanal dünya âlemi, geçmişten günümüze kadar intikal eden bu kültürel değerlerin unutulmasına yol açmıştır. Bunun farkında olan bilge kişiler, unutulmakta olan bu kültürel değerleri kaleme almayı kendine borç bilirlen. Büyük bir gayretle, fedakârlıkla atalarından gelen kültürel değerleri yok olmaktan bir nebze de olsa kurtaran bu bilge kişilerden biri de Atabekli folklor araştırmacısı, yazar Ülkü Önal Hanımefendi'dir.

Önal, Artvin'in Ardanuç ilçesinde dünyaya gelmiş bir araştırmacısıdır. Atabekli denilmesinin sebebi de doğup büyüdüğü ilçenin, ilçenin bağlı olduğu Artvin'in Atabek Yurdu'nun bir parçası olmasıdır. Atabek Yurdu, Türkiye'nin Kuzeydoğu Anadolu toprakları ile Gürcistan'da kalmış olan Ahıska coğrafyası üzerinde yaşayan bir kültürün yurdudur (Çınar, 2015: 20). Fahrettin Kırzıoğlu'nun belirttiği gibi (1998: 459) “Ahıska, Ahıl-kelek, Altunkala, Çıldır, Ardahan, Göle, Posof, Şavşat, Artvin, Ardanuç, Oltu, Bardız, Narman, Tortum, Yusufeli ve İspir'i içine alan” bir bölgedir. Bu bilginin verilme nedeni değerlendirmeye alınan kitaptaki gezilen yerlerin bir nevi haritasını sunmak ve okuyucunun yazarı daha iyi anlamasını sağlamaktır.

Önal'ın kaleme aldığı on dört kitabın sonuncusu bu yazıda değerlendirdiğimiz *Bir Artvinlinin Gezi Notları: Anadolu'dan Ahıska ve Batum'a* adlı eseridir. İncelediğimiz bu eser, 2020 yılında Yusufeli Belediyesi'nin bir yayını olarak literatürde yerini almıştır. Eser, kitabın sonundaki bölümde verilen resimlerle birlikte toplam 336 sayfadır.

* Bursa Uludağ Üniversitesi/Eğitim Fakültesi/Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Bursa/Türkiye, minara@uludag.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-7339-0260.

Eser, çalışmanın başında verilen *Sunuş, Takdim, Ön Söz, Özgeçmiş* ve sonunda yer alan *Kaynakça, Dizin, Ekler ve Fotoğraflar* dışında on üç bölümden oluşmaktadır. Anadolu'da başlayıp Atabek Yurdu'nda bulunduğu sıralarda gezi notlarını bir araya getiren araştırmacının asıl amacı, 93 Harbi'nden sonra Anadolu ve Türkiye'nin farklı yerleşim bölgelerine göç etmek zorunda kalan Atabek Yurdu insanların izini sürmektir. Bu sebeple eserinde yer aldığı yerleşim birimleri hayli renklidir. Türkiye'nin doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine kadar eserinde ayrı ayrı birer bölüm olarak ele aldığı şehir ve ilçelerin isimleri şöyledir: Türkiye sınırları içinde yer alan *Artvin, Ardahan, Ahlat, Gaziantep, Hatay, Kars, Kayseri, Osmaniye, Van, Yalova* ve Gürcistan sınırları içinde kalan *Ahıska ve Batum*'dur. Aslında gezilen yerlere dikkat edilirse araştırmacının doğup büyüdüğü topraklara olan bağlılığını ve sevgisini hissetmek mümkündür. Hele gezi notlarını ölümsüzleştirdiği bu eseri dikkatlice incelersek Önal'ın doğup büyüdüğü topraklara bir vatansever edasıyla gönül borcunu da yerine getirdiği açıkça söylenebilir. Ancak Önal'ın sadece vatani olan Türkiye'ye kalbinin attığını söylemek de doğru değildir. Onun yüreği Türk dünyası için çarpmaktadır. Nerede bir Türk'e zulüm ediliyorsa, onun yüreği sızlar. Bunu eserini ithaf ettiği yazısından anlamak mümkündür. Önal, Çin zulmüne maruz kalan Uygur kardeşlerine ithaf ettiği bu eserin ilk sayfasında şu ifadelerle yer vermiştir:

*“Doğu Türkistan’da dünyanın gözü önünde,
Çin zulmüne maruz kalan,
Türk-İslam âlemince de yalnız bırakılan mazlum
soydaşlarımıza ithaf ediyorum.”*

Araştırmacı, eserin *Önsöz* bölümünde çok önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Gezi yazılarının ne kadar önemli olduğunu vurgulayan Önal, bu eserlerin tarih kitabı niteliğinde olduğunu altını çizmektedir. Aslında seyahatnamelere genel itibarıyla bir ön yargıyla yaklaşılmaktadır. Fakat gezginler buldukları çevrede tarihçilerin göremedikleri, ulaşamadıkları detaylı bilgilere ulaşma fırsatını yakalar, görülmeyen gerçekleri ortaya koyarlar. Ayrıca dönemsel olarak insanların hayata olan bakış açılarını da kendilerince ortaya koymayı amaçlarlar. Önal'ın dile getirdiği bu açıklamalarda da bir gerçek payı vardır.

Değindiği bir diğer husus da kadınların bu işe el atmalarının gerekliliğidir. Araştırmacı bu eserinde bulunduğu yerlerde derleme yöntemiyle elde ettiği unutulmaya yüz tutmuş zengin folklorik malzemelere yer vermiştir. Derleme işlerinde kadınların daha verimli olabileceği kanaatindedir. Nitekim nesilden nesile aktarılan gelen masalları, ninnileri, bilmeceleri, manileri, türküleri vs. en çok bilen, yaratan, yaşatan analarımız, ninelerimizdir. Onlardan derleme yapmak, esas olarak kadınların işidir. Ayrıca seyahat etmek, yeni yerleri görmek insanın ufkunu açar, dünyayı başka gözle görmelerini sağlar. Bir toplumun temeli anaların omuzlarında olduğundan kadınların kendilerini geliştirmeleri, çocukların eğitimine daha fazla katkı sağlayacağı aşikârdır. Analar evlatlarını ne kadar vatansever, şeref sahibi, donanımlı yetiştirirse o toplumun temeli de o kadar sağlam olur. Bundan dolayı Önal'ın da belirttiği gibi Türk kadını kendini daima geliştirmelidir.

Tarihte yeni yerleri keşfetmek için yola çıkan seyyahlar, yüzlerce yıl öncesinde ulaşım ve konaklamanın zor olduğu şartları göze alarak büyük bir cesaretle dünyanın bilinmezlikleri ile ilgili önemli bilgileri günümüze kadar taşımışlardır. Şüphesiz ki günümüzde ulaşım ve konaklamanın elverişli olduğu bir gerçektir. Ancak araştırmacının gezdiği bölgeyi göz önünden buldurursak aslında Önal'ın yaptığı bu geziler pek de kolay olmamıştır. Araştırmacıda inanç ve cesaret olmasaydı, örneğin uzun süreliğine yolların

dahi kapandığı Artvin'in Borçka ilçesine bağlı Maçahel köyüne ve ulaşımı zor dağ köylerine gidilmezdi. Ancak her şeye rağmen araştırmacı, kadın haliyle bütün zorluklara göz yumarak ve tehlikeleri göze alarak bu toprakları gezip dolaşmaktan vazgeçmedi.

Araştırmacı, her ne kadar gezip gördüğü Anadolu'nun ve Gürcistan'ın bazı bölgeleri ile ilgili bilgilere yer verdiyse de genel itibarıyla gezi notlarını oluşturan bölge Atabek Yurdu bölgesidir. Değerlendirme her ne kadar bu bölgenin kültürel dokusuyla ilgili olsa da Anadolu'yla bir bütünlük oluşturmakta, Gürcistan'ın belirli bölgelerinin de tarihte Türklük yurdu olduğuna işaret etmektedir.

Atabek Yurdu, Dede Korkut hikâyelerinin anlatıldığı yerdir. Tarihsel bir birikime dayalı olan bu bölgenin kültürü, Ahıska merkezli Kuzeydoğu Anadolu bölgesinin özgün kültürüdür. Âşıklık geleneğinin beşiğidir. Dolayısıyla âşıkların en çok yetiştiği ve saz eşliğiyle eserlerini en çok icra ettikleri bölge bu bölgedir. Günümüzde âşıklık geleneğinin hayli zayıfladığı görülür. Adını dahi duyamadığımız âşıkların olduğu da kaçınılmazdır. Araştırmacı gezilerini yaparken bu bölgenin âşıklarıyla ilgili bilgiler de toplamış ve eserinde gerek söyleşi tarzında gerekse doğrudan icra ettikleri eserlere yer vererek okuyucuya bilgi vermeyi de ihmal etmemiştir. Eserde Âşık İbrahim Kara'nın Âşık Veysel, Âşık Müdâmi ve Âşık Efkârî ile atışmalarına, Âşık Huzurî ile ilgili bilgilere, Âşık Nihani'nin Ermeni Âşık Huzubî'yi atışmada yendiğine dair hikâyesine vs. rastlamak mümkündür.

Derlenen özel adlar, dilbilimsel incelemeler açısından da zenginlik arz ediyor. Araştırmacı, gezdiği köylerde derlediği ve hemen hemen her köyden elde ettiği, kullanılan veya kullanımdan düşen kişi adları, yer adları, sülale adları, dağ ve nehir adlarını itinayla sıralamıştır. Şüphesiz ki onomastik alanına katkı sağlayacak olan bu adlar, gerek yer adları bilimi (toponimler) gerek akarsu (hidronomlar) ve dağ adları bilimi (oronimler) gerek kişi adları bilimine (antroponimler) katkı sağlayacaktır. Bu toprakların ezelden beri Türklük yurdu olduğunu gösteren birer belge niteliğinde olan bu adlar, gezilip derleme yapıldığı bölgelerdeki kültür dokusuyla ilgili önemli bilgileri de içermektedir.

Yukarıda bahsedildiği gibi seyyahların kaleme aldığı eserler her ne kadar tarih eserleri niteliğinde olmasalar da tarihi olaylara tanıklık edecek bilgilerle donatılmıştır. Bu eserde de tarihten esintiler yer almaktadır. Araştırmacı, özellikle Rus işgali altında Türk toraklarında yaşanan olayları irdelemekte ve eserinde tarihi aydınlatan önemli bilgilere yer vermektedir. Önal, neredeyse yüz yıl öncesinde yaşanan tarihi olayları canlı tanıkların hatıralarıyla okuyucuya ulaştırmaktadır. Özellikle bölgede Rusya'nın hizmetine giren Ermeniler tarafından Türklere karşı gerçekleştirilen katliamlar, baskınlar ve eziyetler, Rus işgali ve bununla bağlı diğer olaylar yazarın notlarında genişçe ele alınmaktadır. Rus ve yandaşların uydurduğu yazılı sayfalarındaki tarihin ne kadar çarpıtıldığı aşikârdır. Aslında tarihin gerçek yüzünü, olayları canlı olarak yaşayanlardan öğrenmek ve kayda almak en doğrusudur. Bunun bilincinde olan Önal, gezdiği köylerde karşılaştığı canlı tanıklardan bu gerçek olayları kaleme alınmasını hiç ihmal etmemiş. Ayrıca bölgeyi Ermenilerin mezaliminden kurtaran Halit Paşa ile ilgili anıların da okuyucunun dikkatini çekeceği kanaatindeyim. Bu bağlamda eser, tarihin gerçeklerini yansıtabilen bir rehber niteliğindedir.

Türkiye'nin ekonomisi son zamanlarda hızlı bir gelişme sergilemektedir. Bu gelişimin içerisinde turizm sektörünün de önemli bir payı vardır. Özellikle de Türkiye'nin batı ve güney bölgeleri turizm sektörünün öncülüğünü yapmaktadır. Aslında Türkiye çok zengin bir kültürel ve tarihi mirasa sahiptir. Şüphesiz ki, pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan ülkemiz bütün yönleriyle korunmalı ve gelecek nesillere miras olarak aktarılmalıdır. Türkiye'nin özellikle de Kuzeydoğu Anadolu bölgesinde, doğa güzellikleri bir yana, tarihi, arkeolojik, kentsel ve doğal sitler, anıtlar, ören yerleri, külliyyeler, camiler, kiliseler vb. somut kültürel kalıntılar bulunmaktadır. Araştırmacı eserinde bu kültürel mi-

rasa da sıkça değinmekte ve ülkenin ekonomisine katkı sağlayacak bu bölgedeki değerlerin restore edilip turizme açılmasının önemine işaret etmektedir. Özellikle de köylerde bulunan tarihi ahşap evler, türbeler, konaklar, kümbetler vs. bu bölgenin birer somut kültürel mirası niteliğindedir. Yok olacağından endişe duyan araştırmacı, belediyelerin bu konuda girişimlerde bulunmalarının önem arz ettiğini dile getirmektedir.

Söz konusu olan geçmiş medeniyetlere ilişkin bu zengin kalıntılarla birlikte yaşam biçimleri, gelenek ve görenekler, el sanatları, yemek türleri de bu bölgelerde kendine özgü güzellikleriyle varlığını sürdürmektedir. Araştırmacı özellikle bu konulara girerek sohbet ettiği kişilerden derleme yapma yöntemiyle elde ettiği geçmişten günümüze kadar ulaşılan zenginliklere de değinmektedir. Yemeklere büyük ilgisi olan Önal, bulunduğu köylerde yapılan yemekleri derlemiş, adları ve tarifleriyle birlikte okuyucuya sunmuştur.

Bu bölgenin kültürel zenginliklerinin bir diğer kaynağı da folklorik malzemelerdir. Aslında bu folklorik malzemeler bir toplumda, bir etnik grupta aile içinde çocuklara eğitim verilirken kullanılan eğitim araçlarıdır. Bilim dünyasında etnopedagoji olarak bilinen bu aile içi eğitimde kullanılan masallar, efsaneler, mitolojik rivayetler, maniler, halk hikâyeleri ve halk şiiirleri, atasözleri, özlü sözler, deyimler, bilmeceler, kıssalar, fıkralar, türkü ve ninniler vs. önemli bir yere sahiptir. Yani etnopedagojinin araçları halk edebiyatı ve folklorudur (Çınar, 2020: 27). Halkbilime büyük ilgisi olan Önal, hemen hemen bulunduğu her köyde yöre ağzıyla masal, efsane, bilmece, mâni, halk hikâyeleri, halk şiiirleri, türkü, fıkra, atasözleri vb. halk edebiyatı ürünleri derleyip kaleme almıştır. Dikkatimizi çeken husus, Evliya Çelebi'nin "Seyahatnâme"sinde de adı geçen Artvin'in Borçka ilçesine bağlı Maçahel nahiyesindeki bir korodan söz etmesidir. Bu koroda sadece yaşlılar yer almakta ve icra ettikleri yerli türkü ve şarkılar, tamamıyla atalardan, dedelerden kendilerine miras kalan eserlerdir. Bu köyün bir kısmı 16 Mart 1921 Moskova Antlaşmasıyla sınırın öte tarafında kalmıştır. Nüfus, yarı yarıya azaldıysa da nesilden nesile aktarılan gelenek ve zenginlikler bu köy sakinleri tarafından hala yaşatılmaktadır.

Eserde gelenek ve göreneklere, batıl inançlara, halk hekimliğine ve çocuk oyunlarına da yer verilmiştir. Türk geleneklerinden düğün gelenekleri, Ramazan gelenekleri, askerlik gelenekleri ve yayla geleneklerine sıkça rastlanmaktadır. Eserde gelin kıyafetinin detaylarına değinilmekte, gelin ve damatla ilgili geleneklerin de örnekleri verilmektedir.

Ayrıca köylerdeki bitki ve hayvanlarla ilgili bilgilere de rastlamak mümkündür. Bölgelerde yetiştirilen patates, buğday, bakla, üzüm gibi sebzeler ön plana çıkmaktadır. Özellikle de adlarının da unutulmaya yüz tuttuğu armut adları, yabani bitki adları ve üzüm çeşitleri dikkat çekmektedir.

Cesareti, azmi ve büyük fedakârlıkla eseri bilim dünyasına kazandıran Ülkü Önal Hanımefendi'yi canı gönülden kutluyorum. Araştırmacının gezdiği yerlerin tarihini, kültürünü, mimarisini, yöre ağzının tarihi söz varlığını vs. yansıtan bu eser, gerek dilcilerin gerek halkbilimcilerin gerek tarihçilerin gerekse ilgili alan araştırmacılarının dikkatini çekebilecek önemli bir eserdir. Ayrıca yazar diğerlerine, özellikle de kadın araştırmacılarına örnek olmalıdır. Vatanını ve halkını seven, Türk kültürüne büyük önem veren, atalardan gelen mirasın yok olmasından endişelenen yazar, maddi ve manevi varlığını ortaya koyarak doğup büyüdüğü topraklara karşı gönül borcunu yerine getirmiştir. Nice çalışmalarına imza atması dileğiyle...

Ramazan KEREYTOV, Atasözü Terbiyenin Temeli (Nogay Türkçesi ve Kültürü Örneğinde), Çev. Cemil Sütbaş, Ankara: Nogay Türk Yayınları, 2020, ISBN: 978-605-4283-08-8. 216 Sayfa.

Arş. Gör. Aysun Ezgi YILMAZ*

Tarih bilimleri doktoru ve etnolog olan Ramazan Kereytov 47 yıl boyunca Karaçay-Çerkez Sosyal Araştırmalar Enstitüsünde çalışmıştır. 2019 yılının Kasım ayında vefat eden Kereytov Nogay etnoloji tarihi üzerine yaptığı derinlikli çalışmalar ile tanınmaktadır. Kereytov, “Nogaylar” (1988), “Bazı Nogay soyadlarının tarihi üzerine” (1994), “Nogay Ordası Kuma Nehri kıyısında tarımla uğraşıyor” (1996), “Nogayların etnik tarihi” (1999) başta olmak üzere Nogay etnografyasıyla ilgili 130 bilimsel eser yayınlamıştır.

Asıl adı “Ata Sözi Terbiya Negizi” olan eser, Cemil Sütbaş tarafından Kiril Alfabesinden Latin alfabesine ve Nogay Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Eser, Nogay atasözlerini etnopedagoji çerçevesinde ele alırken Nogay Türklerinin hayata bakış açısını da çok yönlü olarak yansıtmaktadır. İlk aşamada eser adından yola çıkarak çalışmanın atasözü merkezli olduğunu düşünülse de çalışma Nogay atasözleri ile birlikte Nogay deyimleri, yırlar, çocuk oyunlarında geçen sayışmalar gibi birçok halk edebiyatı unsurunu örneklemektedir. Çalışma, Nogayların geçiş dönemlerinden doğum ve evlilik ile ilgili adet ve uygulamalardan Nogaylarda özel gün ve bayramlara, halk takviminden halk hekimliğine, halk mutfağından halk ekonomisine kadar birçok halk bilimsel unsuru içermekte Nogay Türkleri ve kültürünü derinlemesine ortaya koymaktadır. Kitap; “Nogayların Terbiye (Eğitim) Metotları”, “Doğduğun Elin Yeri Cennet, Suyu Şerbet”, “Terbiyede Nogay Düğün Âdetleri ve Müşel Bayramları”, “Nogay Ailesi ve Nogay Toplumu” ve “Sonuç” bölümünden oluşmaktadır.

İlk bölüm “Nogayların Terbiye (Eğitim) Metotları”nda yazar, Nogaylarda halk pedagojisinin derinlerden geldiğini, çocuğunun dünyaya gelişi ile birlikte Nogay terbiyeleme metotlarının başladığını belirtmektedir. Bu bölümde; Nogay aileleri için çocuğun değerli görüldüğü ve toplumda çocuk beklentisi başta olmak üzere çocuğun eğitiminde anne ve babaya düşen görevler, ebeveynlerin çocuklarına nasıl rol model olacağı, çocuk eğitiminde uygulamalı eğitimin önemi vb. konular ele alınmış çocuk terbiyesinin eksik ve yanlış verilmesinin yol açacağı olumsuzluklar atasözleri aracılığıyla açıklanmıştır: “Atadan körge, ok yonar; anadan körge, ton pişer (Babadan gören, ok yontar; anadan gören ton biçer), “Uyada ne körse, uşkanda da sonı eter” (Yuvada ne görürse uçunca da onu yapar), “Balası yamandıñ, atasın, tüye üstinnen iyt yıgar” (Çocuğu yaman olan babayı, deve üstündeyken it yıkar) (s. 17-23). Bu bölümde ayrıca Nogaylarda var olan “Atalık” âdeti, Nogay ailelerinde kız ve erkek çocuğun yeri ve değeri (kız misafir, erkek varis), kız çocuklarına aile âdetlerini öğreten mektep olarak nitelendirilen “baslanuv” âdeti, kız çocuklar için ideal karakter “kızday kılıklı” (kız gibi karakterli), çocuk eğitiminde tatlı dilin önemi gibi hususlar yine atasözleri ve deyimler üzerinden açıklanmıştır.

İkinci bölüm “Doğduğun Elin Yeri Cennet, Suyu Şerbet”te ise yazar; öncelikle bireyle “Tuvgan El” (Doğum yeri, Anavatan) arasındaki bağı açıklamaktadır. Bu bölümde; Nogayların terbiye metotlarının başında anavatanı sevmeye, halka sadakat, cömertlik, yiğitlik, kardeşlik, çalışkanlık, dostluk, toplumda birlik gibi unsurlara yer verilmiş; konuyla ilgili çeşitli atasözü, deyim ve yırlar örneklenmiştir: “Elinde yaşamagan, yaşavdıñ dâmin

* Başkent Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/ Türkiye, aebulbul@baskent.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6619-0834.

bilmes” (Vatanda yaşamayan, yaşamın tadını bilmez), “Er yiğit eli üşin tuvadı” (Er yiğit eli, için doğuyor), “Yalgızdıñ bir isi de yarımaydı, birleskenler bir iste de arımaydı” (Yalnızın hiçbir işi olmuyor, birleşenler hiçbir işte yorulmuyor), “Mıñ dos bolsa, az; bir yav olsa köp” (Bin dost olsa, az; bir düşman olsa çok), “Korkak mıñ öledi, bâtir bir öledi” (Korkak bin ölüyor, yiğit bir ölüyor), “Kartka rassañ akılın al, yaska rassañ küşin al” (Yaşlıyla birlikteysen aklından yararlan, gençle birlikteysen gücünden yararlan) (s. 57-79). Bu bölümde, Nogaylarda akla ve bilime verilen önem vurgulanmış ana dilin önemi ile anavatan ilişkisi de irdelenmiştir.

“Terbiyede Nogay Düğün Âdetleri ve Müşel Bayramları” adlı üçüncü bölümde ilk olarak Nogaylarda bebeklikten itibaren yapılan “ad verme”, “saç kesme”, “yuvarlama” gibi çeşitli uygulamalar ve bu uygulamaların Nogay toplumu için taşıdığı öneme yer verilmiştir. Nogay halk pedagojisinde sadece çocuk eğitiminin değil, sağlık, karakter vb. özelliklerin de önem taşıdığı bu konuyla ilgili atasözleri üzerinden açıklanmıştır. “Ul bolsın, kız bolsın, ayak kolı tüz bolsın” (Oğul olsun, kız olsun; eli ayağı düz olsun) atasözünde çocuğunun sağlığı; “Süt pen kirgen, süyekpen şıgar” (Sütle giren kemikle çıkar) atasözünde ise çocuk karakterinin şekillenme süreci örneklenmektedir. Bu bölümde Nogayların Müşel Bayramları alt başlığında Nogayların halk takvimi detaylı olarak açıklanmış ayrıca halk takvimine göre şekillenen bayramlara ve bu bayramlarda gerçekleştirilen uygulamalara yer verilmiştir. Nevruz bayramında yapılan uygulamalar, Nogaylarda unutulmuş bir adet olarak “Tepreş” (yumurta boyama, kaynatıp yeme) uygulaması, Nevruz bayramından sonra uygulanan bir tarım âdeti olan “Sabantoy”, kurak yaz günlerinde yağmur duası için oynanan “Takta Kurşak/Andir Şopay” oyunu bu bölümde yer verilen uygulamalardan bazılarıdır. Bu bölümde Nogaylarda halk tıbbına konu olan hastalıklar, tedavi yöntemleri ve şifacılar hakkında da bilgiler yer almaktadır. Ayrıca bölüm kapsamında çocuk oyunları ve bu oyunlar kapsamındaki söz yarışları örnekler üzerinden detaylı olarak açıklanmıştır. Çocukların bu söz oyunlarında toplum hayatıyla ilgili birçok terimi öğrenirken bu sözlerin çocuklara hem yaşam tecrübesi hem de dil zenginliği kazandırma amacına hizmet ettiği vurgulanmaktadır (s.120).

Dördüncü bölüm “Nogay ailesi ve Nogay Toplumu”nda; ilk olarak aile kurumuna verilen önem, ailenin hangi şartlarda ve nasıl kurulduğu, evlilik adetleri ve uygulamaları (kardaş okıngan, karındaş okıngan, besik kuda, bel kuda, öteles) (s.143-144) açıklanmıştır. Sonrasında, toplumda yemek kültürü ve adetleri, büyüğe saygı küçüğe sevgi, misafirperverlik, toplumda kadın ve erkekte olması gereken yetenek ve beceriler, hayvana, bitkiye ve tabiata verilen değer açıklanarak bu unsurlar atasözleri kanalıyla örneklendirilmiştir. Örnek olarak toplumda misafirperverliğe verilen önem “Âdem konaksız bolmas, kus kanatsız bolmas” (İnsan konuksuz olmaz, kuş kanatsız olmaz), “Konak süyendiñ kapısı yabılmas” (Konukseverin kapısı kapanmaz) (s.153) vb. atasözleri ile pekiştirilmiştir. Bu bölümde ailede bebeğe verilen önem, gebelik sürecinde kadına yaklaşım, bebek doğduktan sonra yapılan uygulamalar (avızlandırma, kırkını çıkarma, nazardan koruma, albastı vb.), çocuk büyüme evresinde dikkat edilecek hususlar (çocukla özenli konuşma, şiddet göstermeme, kız çocuğunun giyimi ve ahlakına özen vb.) üzerinde durulmuştur. Daha sonra toplumun merkezi olan “aile” tekrar ele alınmış; ailenin temelinde sevginin olduğu “Süyivsiz âyel, tamırsız terek” (Sevgisiz aile köksüz ağaç), “Yürek süyse, közine karamas” (Yürek severse, gözüne bakmaz), “Astı, aşikkanga; kızdı aşık bolganga” (Aşı, acıkana; kızı, aşık olana) gibi atasözleriyle desteklenmiştir. Bölüm içerisinde nikâh ve evlilik, kız isteme, düğün, Nogaylarda kadına verilen değer, aile içinde kardeşlik, anne ve babaya verilen önem alt başlıklar altında yer almakta ilgili hususlar Nogay toplumundaki atasözleri ile desteklenmektedir.

Sonuç bölümünde yazar, Nogay halk pedagojisinin geçmiş ve sağlam köklere dayandığını; bu köklerde Nogayların diğer Türk halklarıyla kurduğu bağların da etkili olduğunu belirtmiştir. Yazar bu bölümü, Nogay halk edebiyatında var olan ve unutulmuş terbiyelemenin bugün yaşamda tekrar canlandırılması ve dikkatle ele alınması gerekliliğini ifade etmiş son olarak etnopedagojiyle ilgili Keldihan Kereytova'ya ait bir makaleye yer vererek bölümü sonlandırmıştır. Sonuç bölümünden hemen sonra yazar Kaynakça bölümüne yer vermiş Kaynakça sonrasında ise Fotoğraflar bölümü kapsamında eser boyunca betimlediği Sabantoy ve Sabantoy uygulamaları, Nogaylarda at yarışı, Nogay düğün hazırlıkları ve Nogay giyimi gibi bazı halkbilim unsurlarının görsellerine yer vererek okurun Nogay toplumunu daha yakından tanımaya ve anlamlandırmasına yardımcı olmuştur.

Nogay toplumunda atasözleri, yarılar, çocuk oyunları vb. halk edebiyatı ürünlerinin özellikle çocuk merkezli eğitimi/terbiyeyi nasıl şekillendirdiğini gösteren eser, içerdiği halkbilim unsurlarıyla Nogay toplumunu geniş bir perspektifle betimleyen önemli bir kültürel çalışmadır. Eser içerdiği kapsamlı atasözleri ve halk bilim unsurları dikkate alındığında, Türk halkları üzerine yapılacak karşılaştırmalı kültür çalışmaları özelinde Halk Edebiyatı ve Halk Bilimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki çalışmalara da kaynaklık edebilecek niteliktedir.

**Mevlüt ÖZHAN, *Sürç-i Lisan Ettikse Affola Karagöz Üzerine Yazılar*.
İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020, ISBN: 978-975-333-376-4.
232 sayfa.**

Çağla YILMAZ*

Mevlüt Özhan, *Sürç-i Lisan Ettikse Affola Karagöz Üzerine Yazılar* ile alanda uzun süredir üzerine konuşulmayan bir konuya eğiliyor ve Karagöz sanatının dünü ve bugünü hakkında bilgiler sunarken sanatın geleceğine de ışık tutuyor. Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından Ekim 2020’da yayımlanan eser 232 sayfadır. Kitap önsöz, on beş makale, kaynakça ve fotoğraflar bölümlerinden oluşmaktadır. Kitap yazarın ulusal ve uluslararası kongre ve sempozyumlarda bulunduğu bildirimler, yazdığı inceleme yazıları, Karagöz’ün doğuşundan, günümüze gelişine kadarki süreç içerisinde tekniği, oyun biçimi, olaylara bakışı, oyun tiplerinde ve kişilerdeki değişimi, yaşatılması konusundaki çabalar ve bu çabaların yeterliliği, yaşatılıp yaşatılamayacağı konusundaki görüşlerini içermektedir. Kitapta bulunan makalelerin ana konusunu Karagöz özelinde Geleneksel Türk Tiyatrosu oluşturmaktadır.

Sürç-i Lisan Ettikse Affola Karagöz Üzerine Yazılar adlı kitapta Karagöz sanatının özellikle cumhuriyet yıllarındaki serüvenini okuyucuya sunulur. Yazar bu kitabın bazı bölümlerinde Karagöz sanatının geçmişi, tarihi, tekniği, içeriği gibi konulara değinirken bir kısmında da sanatın bugüne gelmesi için devletin attığı adımlardan söz eder. Yüzyıllardan beri süren ve bugüne ulaşabilen bu sanatın bundan sonra da sürdürülebilmesi için ilgililere öneriler verir. Yazarın bu süreçlerin bir kısmının birbirinde bulunması konuya ilişkin eksileri ve artıları doğrudan gözlemlemesini sağlamıştır. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tiyatro bölümü mezunu olan Özhan, 1982 yılından itibaren Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığında folklor araştırmacısı olarak çalışmıştır. 1999 yılında Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Genel Müdür Yardımcılığı görevine atanan yazar 2004’te emekli olmuştur. Mevlüt Özhan ayrıca UNIMA Türkiye Millî Merkezinin de kurucu üyelerinden ve daha sonraki yönetimlerin yönetim kurulu üyelerindedir. 1995 ve 2014 yılları arasında kurumun başkanlığını da yapmıştır.

Yazar kitabın ön sözünde geleneksel gösteri sanatlarımız içerisinde önemli bir yer tutan Karagöz’ün bugüne gelmesinde başta sanatçılar olmak üzere konuya ilgi duyan bilim adamları ve araştırmacıların yaptıkları çalışmaların, Halkevleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milletlerarası Kukla ve Gölge Oyunu Birliği Türkiye Millî Merkezi’nin yaptıkları tanıtım, araştırma ve eğitim çalışmalarının büyük katkı sağlamış olduğunu söylemektedir. Ayrıca UNESCO tarafından 2009 yılında ülkemizin somut olmayan kültürel mirası olarak kabul edilerek Dünya Somut Olmayan Kültürel Miras Listesine alınan Karagöz’e verilen destek yeterli miydi sorusunun yanıtının kitapta bulunabileceği belirtilmektedir.

Kültürel Miras Olarak Karagöz başlıklı ilk makede yazar, Karagöz’ün tarihi, sosyal ve kültürel fonksiyonları ve kültürel miras olarak sürdürülebilirlik ve yok olma riski, sıkıntılar başlıklarını açmıştır. Yazar Karagöz’ün kökeni ile ilgili çeşitli görüşleri ve bu görüşlerin destekçilerini kaynakları ile beraber okuyucu ile paylaşmıştır. Konuya ilişkin bütün tezler dayanakları ile birlikte verilmiştir. Daha sonra ise gölge sanatının Anadolu’ya hangi yollardan geldiği konusu tartışılmıştır. Yazar bu başlık altında Karagöz ve

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Halk Bilimi Bölümü Doktora Öğrencisi,
cyilmaz061@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1525-1000.

Hacivat'ın kimliklerine dair anlatılara da yer verdikten sonra son olarak Osmanlı döneminde kaleme alınan Karagöz hakkındaki gezi ve anı yazılarından hareketle bazı örnekler vermiştir. Yazar Karagöz'ün sosyal fonksiyonlarını birleştiricilik, eğlendiricilik ve eğitici olarak sıralamıştır. Kültürel fonksiyonları da sanatın içinde barındırdığı her bir unsur incelenerek verilmiştir. Yazar kullanılan edebiyat ürünlerinden, müziklere, el sanatlarından, giysilere birçok unsuru ele almış ve sanatın tekniğine, perdesine, tasvirlerine ve tiplere kadar her detaya değinmiştir. Sanatın sürdürülebilirliği ile ilgili dokuz maddelik bir öneriler listesi sunan yazar, yok olma riski ve sıkıntılar konusunda da ilgilileri ve yetkilileri uyarmıştır.

Karagöz'ün Dünya Tiyatrolarına Etkisi başlıklı makalede Mısır, Suriye, Tunus ve Balkan ülkeleri başta olmak üzere Türk Karagöz'ünün bu ülkelerdeki kuklacılık, gölge tiyatrosu geleneğini nasıl etkilediği örneklerle açıklanmıştır. Özhan ayrıca Almanya, Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde de Karagöz sanatının etkilerinin görüldüğünü belirtmiştir.

Karagöz'de Çok Kültürlülük adını taşıyan üçüncü makalede perdedeki çeşitli tiplerin farklı toplumsal tabakalardan olması ve bunun sanata etkisi tartışılmıştır. Yazar "*Türk Gölge Tiyatrosu Karagöz, Osmanlı döneminde genellikle İstanbul'da gösteriliyordu. Bunun nedenlerinden en önemlisi, pek çok etnik kültürün İstanbul'da yaşıyor olmasındandır.*" (Özhan 2020: 53) açıklamasından sonra bu etnik çeşitliliğin sanata katkısını örnekler üzerinden vermiştir. Bu çok kültürlülük tasvirlerin giyimlerini etkilediği gibi müziğe, yapılan esprilere, tiplerin mesleklerine, oyunların konularına kadar yansımıştır. Ayrıca bu çok kültürlü yapı her tasviri kendi ağız özellikleri ile vermeyi gerektirdiği için Karagözçülerin seslerini çok iyi kullanabilmelerini de zorunlu kılmıştır.

Gaziantep'te Karagöz makalesinde yazar kendi araştırma tecrübelerinden de hareketle okuyucuya sanatın Gaziantep'te kimler tarafından ve nasıl icra edildiğine dair bilgiler vermiştir. 6- 14 Mart 1994 tarihleri arasında Kültür Bakanlığı HAGEM ve UNIMA ile yapılan araştırma sonucunda varılan neticeye göre Gaziantep Karagöz'ü denilebilecek bir Karagöz tarzı olmadığı tespit edilmiştir.

Kitabın beşinci makalesi *Geleneksel Türk Tiyatrosunda Ahilik* adını taşımaktadır. Yazar bu makalede önce Türk sosyal ve ekonomik yaşantısına damga vuran esnaf teşkilatı Ahilik hakkında bilgi vermiştir. Ardından geleneksel Türk tiyatrosunun Osmanlı sosyal hayatındaki yerine değindikten sonra oyuncu esnafının nasıl teşkilatlandığından bahsetmiştir. Teşkilatlanmış oyuncuların uyması gereken kurallar ve oyunculara bulunmaması gereken özellikler de burada sıralanmıştır. Ahiliğin Osmanlı imparatorluğunun genişlemesinde önemine de bu başlık altında değinilmiştir.

UNIMA Türkiye Millî Merkezi'nin Karagöz Konusundaki Çalışmaları adını taşıyan makalede Merkezin geçmişten bugüne bir panoraması çizilmiştir. Bu çalışmalar eğitim, tanıtım, yayım, arşiv ve genel çalışmalar olarak ele alınmıştır. Tanıtım çalışmaları; düzenlenen söyleşi, konferans, açikoturum, panel ve sempozyumlar, gösteriler ile ulusal ve uluslararası festivaller olarak sıralanmıştır. Yayın ve arşiv çalışmaları başlıklarında UNIMA'nın çatısı altında yayımlanmış eserler ve arşive kazandırılmış materyaller hakkında bilgi verilmiştir. Genel çalışmalar olarak da UNIMA Türkiye Millî Merkezi'nin gerçekleştirmiş olduğu on farklı faaliyet hakkında bilgi verilmiştir. Yazının sonunda yazar okuyuculara birtakım hedefler ve öneriler sunmuştur.

Cumhuriyet Döneminin Büyük Karagöz Sanatçısı Hayali Küçük Ali başlıklı makalede yaşamının 74 yılını Karagöz sanatı içinde geçiren ve bir nesli Karagöz ile tanıştıran Mehmet Muhittin Sevilen hakkında bilgi verilmiştir. 1886 yılında İstanbul'da doğan Muhittin Sevilen'in hayat hikâyesi ve sanata başlama yolculuğu okuyucu aktarıldıktan sonra profesyonel sanat yaşamı aktarılmıştır. Sanatçı Karagöz ile İstanbul'da tanışmış ancak sanat hayatına memuriyeti sebebiyle Ankara'da devam etmiştir. Radyonun yaygınlaştığı

dönemde, radyoda Karagöz'e değer veren yöneticilerin olması ve kendisinin de Ankara'da yaşaması sebebiyle TRT ile yolları kesişen Küçük Ali yirmi yıl boyunca radyoda Karagöz oyunları seslendirmiş ve sanatın tüm yurttaki her yaşta insan tarafından tanınıp sevilmesini sağlamıştır. Ayrıca Küçük Ali, Halkevleri ile beraber çalışmış, köycülük kolunun faaliyetlerine katılmış ve yapılan köy gezilerinde köylülere Karagöz gösterileri düzenlemiştir. Sanatçının tasvir yapıcılığı ve yayınları hakkında da bilgiler verilmiştir. Küçük Ali yanında yetiştirdiği torunları sayesinde de sanatın sürdürülüp bugüne gelmesinde çok önemli bir katkıda bulunmuştur.

Karagöz'de Müstehcenlik makalesinde Karagöz metinlerinin içerdiği müstehcenlik konusu tartışılmaktadır. Yazar konuyu dönemin araştırmacılarının metinlerinden ve seyyahların yazdıklarından örnekler vererek değerlendirmiştir. Yazar müstehcenlik konusuna değil sanatsal üretimlere odaklanılması gerektiğini önererek başladığı yazısında sinemadan türkülere, resimden tiyatroya birçok farklı sanat alanından müstehcen sayılabilecek örnekler vermiştir ancak bu örneklerde aslanan eserlerdeki cinsel çağrışımlı noktalar değil izleyicilerin izledikleri/ gördükleri esere yaptıkları sanatsal değerlendirmelerdir. Makalede gelişmiş ülkelerde böyle bir sorun olmadığı belirtilmiştir. Karagöz oyunlarında ise metinler ustadan çırağa sözlü olarak aktarıldığı için değişmeler kaçınılmaz olmuştur. Yazarın belirttiğine göre Karagöz oyun metinlerinin yayınlanması ancak 1886 yılında gerçekleştirilmiştir. (Özhan 2020: 118) Yazar birçok yabancı seyyahın ve Türk araştırmacıların eserlerinden hareketle Karagöz'de kullanılan pornografik unsurları, argo konuşmaları, toplum yapısına aykırı oluşumları incelemiştir. Yazara göre Karagöz'de müstehcenlik vardır ancak bu normaldir çünkü araştırmalar göstermektedir ki bu tarz temsiller diğer gölge tiyatrolarında da mevcuttur. Ayrıca sanat yapıtında önemli olan bir bütün olarak sanatın kendisidir ve cinsellik taşıyan kavramların sanat estetiği içinde kullanılması sanat kavramının özünü çelişmemektedir. Yazarın bir diğer tespiti de bu temsilleri huzur Karagözcülerinin değil daha çok kahvehanelerde ve köşe başlarında sanatını icra eden avam Karagözcülerinin yaptığıdır.

Karagöz Sanatçısı Olmak başlıklı makalede Karagöz sanatçılarının yaşantılarından söz edilmiştir. Bir Karagöz sanatçısının sahip olması gereken özellikler tasvir tasarımı yapabilmek, müzikten anlamak, tasvir kesebilmek, kıvrak bir zekâyâ sahip olmak, kendi perdesini kurabilecek kadar marangozluk bilmek, yeni metinler üretebilmek şeklinde sıralanmıştır. Yazara göre bir Karagözcünün olmazsa olmazı eleştirel bakış açısidir çünkü Karagöz eleştiren ve sorgulayan bir sanattır. Bu yüzden yazar günümüz Karagözcülerinin suya sabuna dokunmayan oyunları sebebiyle yetişkin izleyiciler tarafından tercih edildiklerini belirtmektedir. Ayrıca yazara göre bir Karagöz oyunu uzun bir sürenin sonunda ortaya konduğu için Karagöz sanatçısı sabırlı olmalı ve işi aceleye getirmemelidir. Makalenin sonunda yeni sanatçıların yetişmesi için artık usta- çırak ilişkisi ile aktarımın güçleştiği belirtilerek üniversiteler ve yüksekokullar aracılığıyla bir eğitim programı dahilinde sanatın sürdürülebileceği hakkında örnekler ve öneriler sunulmuştur.

Geleneksel Türk Tiyatrosu Yaşatılıyor Mu? adını taşıyan makalede bu konu hakkındaki tartışmaların başlangıcından günümüze örnekler verilmiştir. Makalede belirtildiğine göre geleneksel Türk tiyatrosunun yaşatılması konusundaki tartışmalar Avrupa tiyatrosunun ülkemize girdiği 19. yüzyılın ortalarında başlamış ve günümüze kadar sürmüştür. Yazar bu tartışmaları düşünceler ve görüşler ile yeni uygulamalar başlıkları altında incelemiştir. Düşünceler ve görüşler başlığında Namık Kemal, Şinasi, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Metin And gibi isimlerin görüş ve önerilerine yer verilmiştir. Dönem aydınlarının olumlu ve olumsuz bakış açıları sıralanmış ve konu hakkındaki fikirlerinden örnekler verilmiştir. Geçmişte bu görüşler genel olarak geleneksel Türk tiyatrosunu olduğu gibi ya-

şatmak ya da çağdaş tiyatroyu geliştirebilmek için kaynak olarak değerlendirmek noktalarına odaklanmıştır. Bugün ise Karagöz sanatçılarının Karagöz'ün yaşatılması konusundaki genel düşünceleri devletin sanatçılara maddi ve manevi destek sağlaması, yeni sanatçılar yetiştirilmesi için kurslar açılması, festivaller düzenlenmesi ve gösteri imkanları sağlanması, Karagöz'ün medyada daha görünür olabilmesi için çalışmalar yapılması ve oyunların güncelleştirilmesi olarak sıralanabilir. Makalede Kültür Bakanlığı başta olmak üzere ilgili kurumların yaptığı çalışmalardan ve bu çalışmaların başarıya ulaşan ya da ulaşamayan neticelerinden söz edilmiştir. Yazarın bu süreçlerin büyük bir kısmının birebir içinde olması konunun çok daha net aktarılmasını sağlamıştır. Uygulamalar başlığında ise Karagöz müzeli olarak korumak, güncelleyerek yaşatmak ve kaynak olarak değerlendirmek açılarından ele alınmıştır. Yazara göre Karagöz'ün değişime, yeniliğe açık ve dinamik yapısı yeterince değerlendirilmiş olsaydı bugün hem bu sanat daha tanınır ve görünür olurdu hem de çağdaş Türk tiyatrosunu da tanınan bir tiyatro konumuna getirebilirdi.

Kitapta yer alan on birinci makale *Geleneksel Türk Tiyatrosu Müzeciliğinin Önemi* adını taşımaktadır. Makalede kültürel aktarımda müzeciliğin önemine dikkat çekilmiştir. Yurtdışındaki açık hava müzesi örneklerinden ve Türkiye'deki atılmaya çalışılan adımlardan da söz edilmiştir. Ülkede özel olarak bir geleneksel Türk tiyatrosu müzesinin olmaması vurgulanarak eğer olsaydı bugün sanatın ne kadar görünür olabileceğinden bahsedilmiştir. Geleneksel Türk tiyatrosu müzesinde nelerin nasıl sergileneyeceği konusunda da öneriler verilmiştir. Müzelerin kent ortamının yeni aktarım mekânları olduğunun unutulmaması gerektiği belirtilirken birçok kültürel değer yanında Türk tiyatrosunun da böyle bir alana sahip olmasının önemi açıklanmıştır. Kurulacak müzenin hem sergileme mantığı ile hem de uygulama mantığı çalışması önerilmiştir. Bu uygulama alanları sayesinde sanatçılara sanatlarını icra etme imkânı da sağlanmış olacağından geleneksel Türk tiyatrosu müzesinin alan için çok ciddi bir yerde durduğu konusuna dikkat çekilmiştir. Yazının sonunda müzenin açılması konusunda geç kalınması durumunda yaşanacak zorluklara da değinilmiştir.

Bir Topluluğun Öyküsü adını taşıyan on ikinci makalede Devlet Geleneksel Türk Tiyatrosu Topluluğunun hikâyesi birinci ağızdan anlatılmıştır. 1989 yılından itibaren yazarın şahsi çabalarıyla kurulmaya çalışılan bu topluluğun geçirdiği aşamalar, resmi süreçlerde karşılaşılan zorluklar ve nihayetinde topluluğun son durumu hakkında bilgiler verilmiştir. Devlet Geleneksel Türk Tiyatrosu topluluğu gerekli düzenlemelerin ardından 4.6.1990 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla kurulmuştur. Ardından topluluğun çalışmalarına başlayabilmesi için Maliye ve Gümrük Bakanlığında 40 kişilik kadro talebinde bulunulmuştur. Ancak Bakanlık yapılan onlarca görüşmeye rağmen beklenen kadroyu Halk Kültürleri Araştırma Dairesi Başkanlığına vermemiştir. Kadro sayısı 15 kişiye kadar düşürülse dahi yine bir netice alınamamıştır ancak 1993 yılında Topluluğa bir müdür kadrosu verilmiştir. Mevlüt Özhan toplulukla daha yakından ilgilenebilmek için kadroya atanmayı talep etmiş ve atanmıştır. Yazar altı yıl boyunca gerekli kadroyu alabilmek için birçok görüşme, yazışma yapıldığını ve gayret gösterildiğini belirtmektedir. Topluluğun Devlet Tiyatroları Genel Müdürlüğüne bağlanması konusunda da çalışmalar yürütülmüş ancak başarılı olunamamıştır. Topluluk 2005 yılında Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğüne, 2008 yılında yeniden Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğüne aktarılmıştır. 2009 yılında da kadrolar alınmadığı ve hiçbir etkinlik olmadığı için kapatılmıştır. Yazara göre Maliye Bakanlığı sudan bahanelerle kadrolarını vermediği için topluluğun kapatılmasına sebep olmuş ve yirmi yıl süreyle verilen emek boşa gittiği gibi geleneksel bir kültür değerimizin yaşatılması ve tanıtılması bir kez daha birkaç sanatçı ve araştırmacının çabalarına terk edilmiştir.

Yerellik Bağlamındaki Geleneksel Tiyatroların Küreselleşme Süreci Karşısındaki Konumu başlıklı makalede küreselleşmenin yerel kültürler üzerindeki etkisi geleneksel Türk tiyatrosu özelinde tartışılmıştır. Bugün ekonomik anlamda üstün olan ülkelerin tüm dünya piyasasını ele geçirmesi kültürel bir tek tipleşmeye yol açmakta ve daha az imkâna sahip ülkelerin bu piyasada sesi gittikçe görünmez olmaktadır. Bu durumun tiyatroyu etkilememesi ne yazık ki mümkün değildir. Bu makalede de bu etkiler örnekler üzerinden değerlendirilmektedir. İpli kuklaların daha evrensel hâle gelmesi gölge tiyatrosunu, çizgi film endüstrisinin gelişmesi de kukla sanatını etkilemiştir. Bu sanatlar hâlâ beğenilerek izlenseler dahi gösterilerin hep aynı şekilde sunumu, hiçbir teknik gelişim göstermemesi izleyici sayısını ve ilgiyi gün geçtikçe azaltmaktadır. Makale uluslararası üne kavuşmuş kuklacı ve tiyatrocuların yerel kültürlerinden hareketle çalıştıkları belirtilerek bitirilmiş tir.

Geleneksel Tiyatroda Ağaç Motifi makalesinde köy seyirlik oyunları, orta oyunu, Karagöz ve meddahlıkta ağacın kullanımı hakkında bilgi verilmiştir. Önce Türk mitolojisinde ağacın yeri destanlardan hareketle açıklanmıştır. Ayrıca eski Anadolu kültürlerinden de örnekler verilmiştir. Karagöz’de göstermelik olarak kullanılan limon ağacı, vakvak ağacı; Kanlı Kavak oyununda perdenin ortasında bulunan efsunlu kavak ağacı örnekleri incelenmiştir. Ayrıca kostümlerde bulunan doğa simgeleri de ele alınmıştır. Karagöz’ün ışırlak adı verilen başlığında ağaç ve çiçek, Hacivat’ın şapkasının üstünde de çiçek bulunmaktadır. Aynı şekilde kuklanın malzemesinin doğrudan ağaç olması, orta oyununda yeni dünya ve şakşakın yine doğal malzemelerden yapılması ve meddahın bastonunun ahşaptan olması örneklerinden de hareketle denilebilir ki geleneksel Türk tiyatrosu her zaman doğa ile iç içe olmuştur.

Bir Anı Kitabının Düşündürdükleri adlı son makalede Yunan Karagiosiz ustası Sotiris Spatharis kaleme almış olduğu “Hayali Sotiris Spatharis’in Anıları” adlı kitap hakkında bilgi verilmiştir. Sanatçının kırk yıl süreyle gittiği her yerde tuttuğu notlardan oluşan kitap 2015 tarihinde Türkçe olarak İş Bankası Kültür Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Spatharis kendi yaşam öyküsü ve sanata başlama yolculuğu ile birlikte Yunanistan’daki gölge oyununun gelişimini de anlatmaktadır. Karagöz sanatının Yunanistan’a gelişi, yayılması ve ardından millî özellikler kazanarak Karagiozis’in kendine özgü bir sanat hâline dönüşümü hakkında bilgiler verilmektedir. Bu sürece katkı sağlayan sanatçılar ve Yunanistan’ın geçirdiği sosyal ve siyasi değişimler de kitapta anlatılmıştır. Özhan bu kitaptan hareketle anı kitaplarının önemine değinmiştir. Ülkemizdeki Karagöz sanatçılarının anı kitaplarının olmayışı Osmanlı’nın son döneminden bu yana Karagöz sanatımızı bugüne getiren sosyal, ekonomik ve teknik nedenleri kavrayamamamıza sebep olmaktadır. Mevlüt Özhan, Hadi Poyrazoğlu’na anılarını anlatması konusunda teklifleri olduğunu ancak bu konuda başarılı olamadıklarını belirtmiştir. Eğer bu gerçekleştirilmiş olsaydı Osmanlı’nın son dönemindeki Karagözcülerle ilgili bilgilerin yanı sıra, Kuruluş Savaşı ve sonrası, Cumhuriyetin ilk yılları, Halkevleri dönemi ve daha sonraki yıllardaki Karagöz sanatı ve sanatçıları, toplumun ilgisi, yöneticilerin tutumu vb. konularda ayrıntılı bilgiler edinileceği konusuna dikkat çekilmiş ve birinci ağızdan edinilecek bu bilgilerin önemi vurgulanmıştır.

Kitapta her makalenin sonunda sunulan önerilerle bundan sonra bu konuda çalışmak isteyenlere yazar tarafından bir yol gösterilmiştir. Özhan’ın geçmişi değerlendirirken açıkta kalan noktalara dikkat çektiği görülmektedir. Ayrıca kitabın sonundaki Fotoğraflar başlığında çeşitli tasvirler, yazılarda sözü geçen sanatçılar, yapılan Karagöz çalışmalarından anı fotoğraflar ve bazı gazete haberleri yer almaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz tüm bu noktalar dikkate alındığında *Sürç-i Lisan Ettikse Afolâ* isimli eserin halk bilimi için büyük bir önem taşıdığı ve eserin bu alanda büyük bir

boşluğu doldurduğu görülecektir. Mevlüt Özhan, Karagöz'ü hem bir tiyatro hem bir edebiyat eseri hem bir el sanatı hem de bir somut olmayan kültürel miras unsuru olarak ele almış, değerlendirmelerini çok yönlü olarak yapmıştır. Eserin Karagöz çalışmaları için önemli bir kaynak olacağını söyleyebiliriz. Yazar, sanatı geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe gidecek şekilde değerlendirmiş, Karagöz'ün "müzelik" algısını yıkacak ve "Karagöz yaşıyor mu?" sorularına birinci ağızdan cevaplar vermiştir. Bu sebeple bundan sonraki çalışmalar içinde yol gösterici bir kitap olacaktır.

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. Yayın 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.

C) 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'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

E) Kaynakça: Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları “uzun yapıt” sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynakta yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması

gereken yerde Yyy (yayım yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarıoğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. “Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

—. Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist,

oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayın ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

F) Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

G) Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, gelenekselyy@yahoo.com adresine gönderilir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

H) Editörlük Düzeltmeleri: Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

I) Telif Hakkı: Yayınlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda 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 *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

General writing Rules: The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

A)Title: The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

B) The Name of Author: The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

C)Abstract: Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise

content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

D)The Text of Article: The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

E) Citations and Bibliography: The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

G)Footnotes: The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

H) Submission: An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the gelenekselyy@yahoo.com e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

I) Authors' right: The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

MİLLÎ FOLKLOR

Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles

Les principes de publication

Les principes générales : *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

Note à l'attention des auteurs: Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français).

Tout article doit être proposé à la rédaction de Millî Folklor sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <**gelenekselyy@yahoo.com**>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.