

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

EKOMÜZELER
EKOLOJİK MİRAS YÜNÜM BÖĞET
HALK BİLİMİ AÇISINDAN MASALLAR
OSMANLI DEVLETİ'NDE TELLALLIK KURUMU
KÜLTÜREL AKTARIM: FUTBOL KULÜP ARMALARI
BİR SAĞALTMA UYGULAMASI OLARAK BULAMAÇ ATMA
MODERN TÜRK TİYATROSU VE OSMANLI HÜKÜMDARLARI
ESKİ TÜRKLERDE VE KAZAKLARDA KABİR VE KABİR TAŞI
KORE "SEOLMUNDAE-HALMANG EFSANESİ" NDE YAMYAMLIK
ESKİ TÜRK VE KORE-JEU MEZAR HEYKELLERİ VE ŞAMANİZM
FOLKLORIC ANALYSIS OF KING ARTHUR AND ROBIN HOOD
ERBİL TÜRKMENLERİNDE RAMAZAN GELENEKLERİ
BAKHSIS IN KAZAKHISTAN AND KYRGYZSTAN
KAZAKLARDA GELENEKSEL BAŞ GIYİMİ
AĞITLARDAKİ TEOLJİK UNSURLAR
KAZAK KÜLTÜRÜNDE KALJA
TANITMALAR

35. yıl

Seda GÖZ
Doç. Dr. Ceren GÜNERÖZ
Doç. Dr. Hüsnüye AKILLI
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ
Doç. Dr. Mevlüt GÜLMEZ
Öğr. Gör. Emre KAYASANDIK
Dr. Çağla YILMAZ
Doç. Dr. Alev KARADUMAN
Dr. Öğr. Üyesi Seda TAN
Doç. Dr. Bünyamin AYDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Murat KOÇAK
Dr. Öğr. Üyesi Pınar ŞİMŞEK
Prof. Dr. Hilmi DEMİRKAYA
Doç. Dr. Osman KABADAYI
Doç. Dr. Yergali YESBOSSYNOV
Doç. Dr. Anar MUSTAFAYEVA

Zhanar ABDİKADYROVA
Dr. Öğr. Üyesi Kunduzay AUBAKIROVA
Elmira MONTANAY
Doç. Dr. Akbota AKHMETBEKOVA
Doç. Dr. Mayramgül DIYKANBAY
Dr. Öğr. Üyesi Moldir İLGİSHEVA
Hongyoun CHO
Dr. Öğr. Üyesi Nükhet OKUTAN DAVLETOV
Dr. Juyeong JANG
Doç. Dr. Emine ÇAKIR
Arş. Gör. Damla TORUN ÖNGAY
Öğr. Gör. Ceren ÖZ
Doç. Dr. Şaziye DİNÇER BAHADIR
Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN
Gökçe Zeynep GÜZEY
Alan DUNDES
Dr. Nurulhude BAYKAL

Güz/Autumn/Automne

139

2023



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: 18 Yıl/Year/Année: 35 Sayı/Number/Nombre: 139

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

• **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Posseur:** Genelcelik Yayınçılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Baş Editör/Editor in Chief/Rédacteur en Chef:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hbv.edu.tr) • **Baş Editör Yardımcısı/Deputy Editor in Chief/Rédacteur en Chef Adjoint:** Dr. Öğr. Üyesi Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Deputy Editors/Rédacteurs Adjoints:** Doç. Dr. Selcan GÜRCAYIR TEKE (selcan.teke@hbv.edu.tr-Yayın İnceleme) – Doç. Dr. Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@jkc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) – Arş. Gör. Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr-Yayın Takip) • **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 AYAYIND 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. Armağan COŞKUN (armağanelci@hotmail.com) – Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hbv.edu.tr) – Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) – Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) – Prof. Dr. Hamiye DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) – Prof. Dr. Tuba İşnusu İŞEN 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. Cenk GÜRAY (cenk.guray@hacettepe.edu.tr) – Prof. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) – Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hbv.edu.tr) – Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) – Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hbv.edu.tr) – Prof. Dr. Firat PURTAŞ (firat.purtas@hbv.edu.tr) – Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgoz@gazi.edu.tr) – Prof. Dr. Hale ŞİVGİN (hale.sivgin@hbv.edu.tr) – Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) – Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) – Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hbv.edu.tr) – Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) – Doç. Dr. Emine ÇAKIR (eminecakir.thb@gmail.com) – 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 (1964-2022) – Yrd. Doç. Dr. Himmet BIRAY (1958-1995) – Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) – Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU (pkasapoglu@ankara.edu.tr) – Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) – Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hbv.edu.tr) – Dr. Yerke ÖZER (yerkeozzer@gmail.com)

• **Düzeltili/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hbv.edu.tr) – Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hbv.edu.tr) – Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr) – Nizamettin KORKMAZ (nizamettin.korkmaz@hbv.edu.tr) – Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)

• **Dizgi/Typesetting:** Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhan.ozdemir@hbv.edu.tr)

• **Sorumlu Müdür v.:** Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hbv.edu.tr)

• **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hbv.edu.tr)

• **Editorlük/Editorial:** AHBVÜ Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği (Kurumsal editörlük işleri AHBVÜ THBMER, AHBVÜ GSOMER ve SOKÜM Derneği tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Society of ICH*)

• **Yazışma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

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

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

• **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE

• **Fiyat/Price/Prix:** 50 TL / \$25 • **Yurt İçi Abone Bedeli/Domestic Subscription Fee/ Frais d'abonnement nationaux:** Yıllık dört sayı için toplamda 200 TL + 50 TL kargo ücreti alınır. (Öğretim elemanı, öğretmen, öğrenci, KTB folklor araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimli (100 TL), kargo ücreti ise sabittir.) • **Yurt İçi Kurumsal Abone Bedeli/Domestic Institutional Subscription Fee/Frais de souscription institutionnelles nationaux:** Yıllık dört sayı için 400 TL + 50 TL kargo ücreti alınır. Toplu aboneliklerde kargo ücreti her bir abone için ayrı talep edilir. • **Yurt Dışı Abone Bedeli/International Subscription Fee/Frais d'abonnement internationaux:** Yıllık dört sayı için 100 \$ alınır. (Yurtdışı aboneliklerde mesafeye göre ayrıca kargo ücreti ilave edilir.) / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor paraît quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.* • **Abone Şartları/Subscription Terms/Paiement:** Abone olacaktır, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Genelcelik Yayınçılık Ltd. Şti. adına açılan 4286 0258016 numaralı hesaba (IBAN No: TR460006400000142860258016) Abone Bedeli + Nakit + Kart ile yatırıldıkları ve dekontunu tarayarak e-posta adresimize gönderdikleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. (Dergimizin dağıtımını yalnızca abonelerimize yapmaktadır.)/ *Payments must be charged to the account number 4286 0258016 of Genelcelik Yayınçılık Limited Company and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası, Gazi Mahallesi-Ankara Şubesi/TÜRKİYE, the receipt of the payment should be sent to the correspondence address./Le versement doit être payé sur le compte bancaire de Genelcelik Ltd. Numero: 4286 0258016 ou TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, ou au compte postal de Genelcelik Yayınçılık Ltd.-1911533. Pour la réception des numéros publiés le reçu scanné doit être envoyé à l'adresse de correspondance par e-mail.*

AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITEURS CORRESPONDANTS

YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: • ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESAN - ADIYAMAN - Dr. Öğr. Üyesi Sunay AKKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Fadime TIKBAŞ APAK • AKSARAY - Dr. Öğr. Üyesi Çetin YILDIZ - Dr. Ergin ALTUNŞABAK • AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KÜLDEMİR • ANTALYA - Doç. Dr. Nahiyan ÇETİN - Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL • ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVİÇİ • BALIKESİR - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN - Doç. Dr. Satı KUMARTASLIOĞLU • BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ • BAYBURT - Doç. Dr. Turgay KABAK • BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN • BURDUR - Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN • BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ • ÇANAKKALE - Doç. Dr. Handan Nazan AYDIN KASIMOĞLU • ÇANKIRI - Prof. Dr. Abdülislem ARVAS - Ahmet Serdar ASLAN • DENİZLİ - Doç. Dr. Mehmet Şiirur ÇELEPİ • DİYARBAKIR - Doç. Dr. Muhammed Abdülbasit SEZER • EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Doç. Dr. Selma SOL • ELAZIĞ - Doç. Dr. Bülent AZAR - Doç. Dr. Ebru SENOCAK - Doç. Dr. Gülida ÇETİNDAG ŞİMŞEK • ERZURUM - Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Prof. Dr. Ömer YILAR • ERZİNCAN - Prof. Dr. Necdet TOZLU • ESKİŞEHİR - Prof. Dr. Adem KOÇ - Doç. Dr. Zülfiyik BAYRAKTAŞ • GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN - Doç. Dr. Cevdet Avci • 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 - Prof. Dr. Selami FEDAKAR - Doç. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Doç. Dr. Mehmet ERKAL - Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR • KAHRAMANMARAŞ - Doç. Dr. Yılmaz IRMAK - Doç. Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN • KARAMAN - Doç. Dr. Onur AYKAÇ - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKSOY • KARS - Doç. Dr. Adem BALKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN • KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI • KAYSERİ - Dr. Öğr. Üyesi Zeliha Nilüfer NAHYA - Dr. Saim ÖRNEK • KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atsöz GÖKDAG - Prof. Dr. Aktan Müge YILMAZ • KIRSEHİR - Prof. Dr. Salihattin BEKLI - Doç. Dr. Ezgi METİN BASAT • KOCAELİ - Prof. Dr. Işıl ALTUN • KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYVA • KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY • MANİSA - Doç. Dr. Sıgıç ATLI - Dr. Öğr. Üyesi Özgür PEHLİVAN • MARDİN - Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR • MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - Doç. Dr. Üyesi İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER • MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (1960-2023) - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HANCA • MUŞ - Doç. Dr. Cansel KARDAŞ • NEVŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖGER - Yücel ÖZDEMİR • NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN • SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN • SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR • SİRT - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ • SİNOP - Doç. Dr. Songül KEÇEK • SIVAS - Doç. Dr. Adil ÇELİK • UŞAK - Doç. Dr. Derya ÖZCAN - Doç. Dr. Mustafa DUMAN • YOZGAT - Doç. Dr. Tuğçe ERDAL

YURT DIŞI/Abroad/L'Étranger: • AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muhtarrem KASIMLI • FRANS - Prof. Dr. Laurence-Donia KOTOBİ, Dr. Ferya ÇALIS MIYKAN • GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JIKIA • HOLLANDA - Mehmet TÜRÜNÇÜ • JAPONYA - Missuko KOJIMA • KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tattigül KARTEYEV, Prof. Dr. Şakir İBRAVEYEV, Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV • KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. EunKyung OH • MACARİSTAN - Dr. Julia BARTHA • NAHCIVAN M. C. - Doç. Esker GADİMOV • ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL • POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA • SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA • UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

Millî Folklor AHCI, CSA, EBSCO, GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD ve

TÜBİTAK/ULAKBİM TR DİZİN tarafından kaydedilmektedir / *Millî Folklor is abstracted in AHCI, CSA, EBSCO,*

GENAMICS JOURNAL SEEK, SCOPUS, IBSS, MLA, TA, UPD and TÜBİTAK/ULAKBİM TR DİZİN

Baskı/Press/Imprimerie: Grafiğer Ofset, +90 312 384 00 18

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	
Müzelerin Gücü: Sürdürülebilir Çevre, Kalkınma ve Çeşitlilik Stratejileri İçin Ekomüzeler / Power of Museums: Ecomuseums for Sustainable Environment, Development and Diversity.....	5-17
Seda GÖZ	
Doç. Dr. Ceren GÜNERÖZ	
İnsanla Hayvan Arasındaki Bağ ve Geleneğin Sürdürülebilirliği Temelinde Yünüm Böğetin Değerlendirilmesi / An Assessment of Yünüm Bögetin on the Basis of Human-Animal Bond and Sustainability of the Tradition	18-29
Doç. Dr. Hüsnüye AKILLI	
Konya-Derebucak'ta Bir Sağaltma Uygulaması: Bulamaç Atma / A Healing Practice in Derebucak, Konya: Bulamaç Atma	30-42
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ	
Doç. Dr. Mevlüt GÜLMEZ	
Öğr. Gör. Emre KAYASANDIK	
Kültürel Tanıtım ve Aktarım Aracı Olarak Futbol Kulüp Armaları / Football Club Logos as a Tool of Cultural Promotion and Transmission.....	43-57
Dr. Çağla YILMAZ	
Folkloric Analysis of King Arthur and Robin Hood Within British Myth / Britanya Mitinde Yer Alan Robin Hood ve Kral Arthur'un Folklorik İncelemesi	58-67
Doç. Dr. Alev KARADUMAN	
Osmanlı Devleti'nde Tellallık Kurumu; Osmanlı Tellal ve Münadileri / The Institution of Town Crier in the Ottoman State; Ottoman Tellal and Munadis.....	68-81
Dr. Öğr. Üyesi Seda TAN	
Modern Türk Tiyatrosunun Oluşumunda Osmanlı Hükümdarlarının Rol ve Etkileri: Esin, İnşa ve İhya / The Role and Effects of the Ottoman Sultans in the Formation of Modern Turkish Theatre: Inspiration, Construction and Revival	82-93
Doç. Dr. Bünyamin AYDEMİR	
Karayca Ağıtlardaki Teolojik Unsurlar / Theological Elements in Lamentations in Karaim Language.....	94-105
Dr. Öğr. Üyesi Murat KOÇAK	
Erbil Türkmenlerinde Ramazan Gelenekleri ve Aktarımı / Ramadan Traditions and Transmission in Erbil Turkmens	106-119
Dr. Öğr. Üyesi Pınar ŞİMŞEK	
Prof. Dr. Hilmi DEMİRKAYA	
Kazak Kabir ve Kabir Taşlarının Eski Türk Kültürüyle İlişkisi Üzerine / On the Relationship of Kazakh Graves and Grave Stones with Old Turk Culture	120-131
Doç. Dr. Osman KABADAYI	
Doç. Dr. Yergali YESBOSSYNOV	
Kazak Kültüründe Kalja ve Önemi / Kalja and Its Importance in the Kazakh Culture.....	132-140
Doç. Dr. Anar MUSTAFAYEVA	
Zhanar ABDIKADYROVA	
Dr. Öğr. Üyesi Kunduzay AUBAKIROVA	
Kazak Kültüründe Geleneksel Baş Giyimi / Traditional Headwear in Kazakh Culture.....	141-156
Elmira MONTANAY	
Doç. Dr. Akbota AKHMETBEKOVA	

Kazak ve Kırgızlarda Bakışlığın Yedigârı Tabiplik / Medical Practice as Successor of Bakshis in Kazakhs and Kyrgyzz	157-167
Doç. Dr. Mayramgöl DIYKANBAY Dr. Öğr. Üyesi Moldir İLGİSHEVA	
An Implication of Cannibalism Motif in “the Myth of Seolmundae-halmang / Kore’nin “Seolmundae-halmang Mitî”ndeki Yamyamlık Motifine Bir Bakış	168-180
Hongyoun CHO	
Eski Türk ve Kore-Jeju Mezar Heykelleri Üzerine Şamanistik Bir Yorumlama / A Shamanistic Interpretation on Ancient Turkic and Korean-Jeju Grave Statues	181-193
Dr. Öğr. Üyesi Nükhet OKUTAN DAVLETOV Dr. Juyeong JANG	
TANITMALAR / BOOK REVIEWS / COMPTES RENDUS	
Ali ÇELİK, <i>Erzurum Tifnik Köyü/Altınbulak Köyü Halk Edebiyatı</i> , Yay. Haz. Cengiz GÖKŞEN, Ankara: Akademişyen Yayınevi, 2020	194-196
Doç. Dr. Emine ÇAKIR	
Salih TURHAN, Ahmet FEYZİ, <i>Dârü’l Elhân Halk Müziği Külliyyatı 1-2-3</i> . İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2021	197-199
Arş. Gör. Damla TORUN ÖNGAY	
H. Nurgül Beğic, <i>Türk Kültüründe Oyuncak Bebekler</i> , Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023	200-202
Öğr. Gör. Ceren ÖZ	
Songül ERDOĞAN, <i>Türkiye Türkçesinde Oya ve Dantel El Sanatlarıyla İlgili Söz Varlığı</i> . Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022	203-205
Doç. Dr. Şaziye DİNÇER BAHADIR	
Margaret STUTLEY, <i>Şamanizm Değışen Bilinç Hallerinde “Ruhlar Dünyasıyla Bağlantı Kurmak”</i> , İstanbul: Say Yayınları, 2023.....	206-208
Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN	
Mustafa Duman, <i>Eril Kültür: Destan ve Hegemonik Erkeklik</i> , İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2022.....	209-212
Gökçe Zeynep GÜZEY	
ÇEVİRİLER /TRANSLATIONS / TRADUCTIONS	
Halk Bilimsel Bakış Açısından Masallar / <i>Fairy Tales from a Folkloristic Perspective</i>	213-220
Alan DUNDES Çev.: Dr. Nurulhude BAYKAL	

Millî Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / <i>The Publication Principles/ Principes de publication</i>	221-224
--	---------

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 Kocaeli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. İlhan 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. Habib DERZİNEVİSİ Yakın Doğu Üniversitesi (1944-2021) (KKTC)

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

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kankale 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 DUYSMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. 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. Selami FEDAKAR

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 Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN (1938-2023) (Türkiye)

Prof. Dr. Hamdi GÜLEÇ (1949-2020) (Türkiye)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL (Macaristan)

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

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

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Muharrem KAYA 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 MIRZAOĞLU 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 Necmettin Erbakan 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 SCHAMİLOGLU Nursultan Nazarbayev Üniversitesi (Kazakistan)

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuslu)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

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

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

BİRKAÇ SÖZ

Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

35. yayım yılımızın elinizdeki üçüncü sayısında da birbiriyle tamamen aynı içerikte olan basılı ve elektronik iki nüshamızla sizlerleyiz. Güz 2023 tarihli 139. Sayımızı; on beş “öz”lü yazı, altı kitap eleştirisi/tanıtım ve bir çeviri yazısıyla takdirlerinize sunuyoruz.

Prof. Dr. Nevzat Gözaydın'ı Kaybettik

Dergimizin Danışma Kurulu Üyesi ve Hakemi olan, üniversitedeki resmî görevinden emekli olması nedeniyle 72. sayımızı kendisine armağan ettiğimiz halk bilimi çalışmalarının duayen ismi Prof. Dr. Nevzat Gözaydın hocamızı 16 Ağustos 2023 tarihinde Ankara'dan ebediyete uğurladık. Allah rahmet eylesin; mekânı cennet olsun. Millî Folklor olarak ailesine, sevenlerine, öğrencilerine, meslektaşlarına ve bilim camiasına baş sağlığı dileriz.

Cumhuriyetimizin 100. Yılında: Gurur ve Rekor

Cumhuriyetimizin 100. Yılı'nı kutlarken 35. yayım yılımıza ulaşmanın gururunu yaşıyoruz. Millî Folklor 2023 yılında elinizdeki sayıyla 22.200 sayfayı geride bırakarak Türkiye'de folklor alanında bir derginin ulaşabileceği en uzun yıl ve en fazla sayfaya ulaşmış oldu. 2007 yılından beri kesintisiz olarak kaydedildiği Web of Science A&HCI indeksine kazandırdığı Türkçe yazılarla dilimizin İngilizce ve Almancadan sonra bu indekste üçüncü dil olmasını sağlamıştır. 2002 yılından beri kaydedildiği SCOPUS indeksinde Q2; A&HCI'da ise Q3 düzeyinde olan dergimiz kaydedildiği on uluslararası alan indeksi yanında, ulusal indeksimiz TÜBİTAK-ULAKBİM TR DİZİN'de de yer almaktadır. Cumhuriyetimizin 100. Yılı ve dergimizin 35. Yılı kutlu olsun.

SOKÜM'ün 20. Yılı

2023 yılı aynı zamanda UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen ve dergimizin çalışma alanına giren kültürel mirasları korumayı ve gelecek kuşaklara aktarmayı hedefleyen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin 20. Yılıdır. Dergimiz kabulünden bu yana bu Sözleşmenin bilim dünyasında ve yöneticiler arasında daha iyi anlaşılması için çaba harcamış; özel sayı ve dosyaların yanında pek çok makaleye de yer vermiştir. Halk bilimi konularını uluslararası toplumun iş birliği ve yardımlaşma duygusuyla incelemeyi, yararlanmayı, korumayı ve kuşaktan kuşağa aktarmayı hedefleyen Sözleşmenin diplomatları, hukukçuları, bürokratları, siyasetçileri ve sivil toplum kuruluşlarını bu mirasın sahipleri olan grup ve topluluklarla bir araya getirmesi, en önemli yön ve başarılarından biridir. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin 20. Yılı kutlu olsun.

Aralık 2023'te yayımlanacak olan 140. sayıda görüşmek dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

MÜZELERİN GÜCÜ: SÜRDÜRÜLEBİLİR ÇEVRE, KALKINMA VE ÇEŞİTLİLİK STRATEJİLERİ İÇİN EKOMÜZELER*

Power of Museums: Ecomuseums for Sustainable Environment, Development and Diversity

Seda GÖZ**

Doç. Dr. Ceren GÜNERÖZ***

ÖZ

Uluslararası Müzeler Konseyi ICOM, 18 Mayıs 2022 tarihinde kutlanan Uluslararası Müzeler Günü'nün temasını "Müzelerin Gücü" olarak belirlemiştir. Tema ilan edilirken, 21. yüzyılda müzelerin kendilerini çevreleyen dünyada etki bırakma ve dünyayı daha iyi bir yer haline getirme konusunda yüksek bir potansiyele sahip olduğu aktarılarak; müzelerin gücünden daha çok faydalanılması gerektiğini vurgulanmıştır. ICOM 2023 yılının Uluslararası Müzeler Günü temasını ise, "Müzeler, Sürdürülebilirlik ve Refah" olarak belirlemiştir. Bu tema müze ve topluluklar arasında profesyonel olarak kurulacak ilişkinin boyutları konusunda fikir vermekte ve sürdürülebilirlik temasına odaklanmaktadır. Son yirmi yılda müzebilim alanında yeni temayı destekleyen ve güncünü topluluklardan alan iki kavram dikkat çekmektedir: "topluluk müzesi" ve "ekomüze". Ekomüze, bulunduğu bölgenin yerel sakinlerinin katılımını ve çevrenin kilit rolünü vurgulayarak, müzenin geleneksel tanımını fiziki bir binadan, köyleri, doğal kaynakları ve bölge insanını kapsayan bir ekolojik bölgeye doğru genişletmektedir. Açık hava müzelerinin dayandığı düşünceye benzemekle birlikte, ekomüze binaları, doğal kaynakları korumayı vurgular, kültürel çeşitliliğe ve biyo-çeşitliliğe odaklanır. Ekomüze kavramı koleksiyona ve sergiye dayalı geleneksel müze düşüncesini ortadan kaldırarak, müzecilik alanında devrim niteliğinde bir gelişmeyi de meydana getirmektedir. Ekomüzeler, toplumsal katılıma dayalı olarak bir yerin kimliğine odaklanır ve anlaşma yoluyla ilgili topluluğu ve mirasını iyileştirmeye çalışır. Bir ekomüze, bir topluluğu kendi mirasını yönetmede desteklemeyi, kaynaklarını ve geleneklerini korumasına yardımcı olmayı, aynı zamanda turistleri ve topluluk üyelerini ekomüze alanlarını ziyaret etmekten ve kullanmaktan zevk almaya teşvik etmeyi amaçlar. Bu amaçlar doğrultusunda ekomüzelerin biyolojik ve kültürel çevreleri değiştirebileceğine ilişkin çok sayıda göstergeden söz edilebilir. İçinde bulunduğumuz yüzyılda gelişmekte olan ülkeler, ekonomi, postkolonyal kalkınma ve zayıf yönetim yapıları, küresel iklim değişikliğine verilen yanıtlar ve yoksullaştırılmış eğitim yapısı da dahil olmak üzere çevreyi etkileyen birçok benzersiz zorlukla karşı karşıyadır. Ekomüzelerin bu sorunlarla birlikte dünyayı etkisi altına alan COVID-19 pandemisinin etkilerinin hafifletilmesinde önemli roller oynayabilecekleri ön görülmektedir. Bu çalışmada ekomüzelerin gücünü göz önüne almak, sürdürülebilir bir çevre oluşturmada ve kalkınmaya katkı sağlamada oynadıkları rolleri vurgulamak için Melbourne Batı'nın Yaşayan Müzesi (Avustralya), Kalyna Ülkesi Ekomüzesi (Kanada), Santa Cruz Ekomüzesi (Brezilya), Asahi Kasabası Ekomüzesi (Japonya) ve Casentino Ekomüzesi (İtalya) örnekleri ayrıntılı olarak incelenmiştir. Türkiye'den, ekomüzeleşmeye yönelik çalışmalar için alan yazın taramasıyla birlikte Ankara'da yer alan Altıncöy Açık Hava Müzesi ve Beypazarı Yaşayan Köy Anadolu Açık Hava Müzesi, Bayburt'ta bulunan Kenan Yavuz Etnografya Müzesi, Bolu'da yer alan Hüsamettindere Köyü Ekomüzesi, Çanakkale'de bulunan Opet Etnoköy Çıplak Projesi ve Kars'ta yer alan Boğatepe Köyü Kars Zavot Peynir Müzesi ile ilgili güncel veriler derlenmiştir. Yurtdışı ve Türkiye'den derlenen örneklerden katılım ve sürdürülebilirlik stratejisi doğrultusunda, hazırladıkları etkinlikler ön plana çıkarılmıştır. Buradan hareketle yeni nesil bir ekomüzenin, çevresel ve ekonomik sürdürülebilir kalkınma ve çeşitlilik stratejilerinin önemi ortaya koyulmuş, sürdürülebilir kırsal kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesinde de büyük fırsat olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Müzecilik, ekomüze, sürdürülebilirlik, kırsal kalkınma, katılım.

-
- * Geliş tarihi: 2 Şubat 2022 - Kabul tarihi: 18 Ağustos 2023
Göz, Seda; Güneröz, Ceren. "Müzelerin Gücü: Sürdürülebilir Çevre, Kalkınma ve Çeşitlilik Stratejileri İçin Ekomüzeler", *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 5-17
- ** Bilim Uzmanı. Kimya Mühendisi. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara/Türkiye, sedagozekinci@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1172-1770.
- *** Ankara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzecilik Bölümü, Ankara/Türkiye, Eposta: ckaradeniz@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5773-8557.

ABSTRACT

The International Council of Museums ICOM has determined the theme of the International Museum Day, which was celebrated on May 18, 2022, as "The Power of Museums". In announcing the theme, ICOM stated that in the 21st century, museums have a high potential to make an impact on the world around them and make the world a better place; it also emphasizes that the power of museums should be used more. ICOM has identified the theme of International Museum Day for 2023 as "Museums, Sustainability and Prosperity". This theme gives an idea about the dimensions of the professional relationship to be established between the museum and the communities and focuses on the theme of sustainability. Museology explains the power of museums with postmodern discourse, museum diversity and changing museum functions. In the last two decades, two new concepts that draw attention from communities in the field of museology: "community museum" and "ecomuseum". Emphasizing the involvement of local residents of the area and the key role of the environment, the ecomuseum expands the traditional definition of the museum from a physical building to an ecoregion that encompasses many villages, natural resources and all people living in that area. Similar to the idea that open-air museums are based on, ecomuseum buildings emphasize conservation, focus on cultural diversity and biodiversity, and encourage people to preserve their original habitats rather than move elsewhere and build artificial sites. The concept of ecomuseum also creates a revolutionary development in the field of museology by eliminating the traditional idea of museums based on collections and exhibitions. Ecomuseums focus on the identity of a place based on community participation and seek to improve the associated community and its heritage through agreement. An ecomuseum aims to support a community in managing its heritage, helping it to preserve its resources and traditions, while encouraging tourists and community members to enjoy visiting and using the ecomuseum's grounds. For these purposes, there are many indications that ecomuseums can change biological and cultural environments. In this century, developing countries face many unique challenges affecting the environment, including the economy, postcolonial development and weak governance structures, responses to global climate change, and an impoverished education structure. It is foreseen that ecomuseums can play an important role in mitigating the effects of the COVID-19 pandemic, which has affected the world with these problems. In this study, the Living Museum of the West in Melbourne (Australia), the Ecomuseum of Kalyna Country (Canada), the Ecomuseum of Santa Cruz (Brazil), the Ecomuseum of Asahimachi (Japan) and Casentino Ecomuseum (Italy) were examined in detail in order to consider the power of ecomuseums and highlight their role in creating a sustainable environment and contributing to development. Up to date information on Altınköy Open Air Museum and Beypazarı Living Village Anatolian Open Air Museum in Ankara, Kenan Yavuz Ethnography Museum in Bayburt, Hüsameddindere Village Ecomuseum in Bolu, Opet Etnoköy Naked Project in Çanakkale and the Kars Zavot Cheese Museum in the Boğatepe village in Kars have been compiled together with a literature review for studies on ecomuseuming from Türkiye. Based on the examples collected from abroad and Türkiye, suggestions are presented under the headings of planning, research and development, public participation, management plan, landscape, resource and marketing management, promotion and media management, and education management for a new generation ecomuseum model.

Key Words

Museology, ecomuseum, sustainability, urban sustainability, participation.

Giriş

21. yüzyılda müzeleri yerel ve bölgesel kalkınmada sürdürülebilirliği sağlamak için halkın katılımıyla; kültürel, çevresel, ekolojik ve ekonomik göstergelerin yol göstericiliğinde bir sistem oluşturmak ve kültürel mirası korurken çevre ile uyumlu, yenilikçi, uygulanabilir kültürel istihdam sistemleri olarak düşünmek mümkündür. Müzeler yaratıcılığın ve yeniliğin ayırıştırıcılarıdır (Negri, 2012: 41). Bu ayırıştırıcıların sayısındaki ve çeşitliliğindeki artışa neden olan faktörler arasında etkileşimli müze sergilerinin açılması, endüstriyel arkeolojide patlama yaşanması, müzecilikte "yorum merkezleri" kavramının ortaya çıkması, koleksiyonsuz müzelerin sayısının artması, müzecilikte yeni örgüt ve yasal statü biçimlerine yönelme, yeni malzemelerin ve sergi düzenlerinin kullanılması, müze içinde ve dışında multimedya iletişimi gibi yeni teknolojilerin yoğun olarak kullanılması ve ekomüze gibi müzebilim kavramları öne çıkmaktadır. Uluslararası Müzeler Konseyi (ICOM) tarafından güncellenen müze tanımları ve "müzeler günü temaları" müzelerin çalışma ve hizmet biçimlerini şekillendiren etmenlerdir.

ICOM 2023 yılının temasını, "Müzeler, Sürdürülebilirlik ve Refah" olarak belirlemiştir. Bu tema müze ve topluluklar arasında profesyonel olarak kurulacak ilişkinin

boyutları konusunda fikir vermekte ve “sürdürülebilirlik” temasına odaklanmaktadır. Tema, müzelerin iklim eylemini desteklemek ve kapsayıcılığı teşvik etmekten sosyal izolasyonla mücadeleye ve ruh sağlığını iyileştirmeye kadar farkı rollerini öne çıkarmaktadır. Bu temaya odaklanan müzeler arasında gücünü topluluklardan alan iki yeni tür dikkat çekmektedir: “topluluk müzesi” ve “ekomüze”. Latham ve Jaede (2021:4), müzelerin iyileştirici gücünün COVID-19 salgınıyla birlikte “pozitif müzecilik” yaklaşımı ile gündeme geldiğini vurgulamaktadır. Pozitif müzecilik deneysel araştırmalara dayanan ve uygulamaya yönelik bir çerçevedir. Müze bağlamlarında insanların nesnelere anlamlı şekillerde etkileşime girmeleri beklenir. Pozitif müzecilik, müzeleri insanların gelişeceği bir yer olarak konumlandırmaya çalışır ve insanların iyilik hâline odaklanır. Müzede ziyaretçinin farkındalık, şefkat, şükran ve dayanıklılık gibi kavramları öne çıkarmasını sağlayacak uygulamalar benimsenir.

Müzeler, ziyaretçilerin kendi coğrafyalarında farklı ve olumlu bir bakış açısıyla gelişmesini sağlayabilir. Bu değişimin en önemli etkisi katılımdır. Müzelerdeki toplumsal çalışmaların öne çıkması, müze ile katılımcıların ilişkilerinin yeniden yorumlanarak yapılandırılmasını sağlamış; katılımcılar müzelerde düzenleme ve yönetim süreçlerinde aktif rol oynayarak “yapan kişi” hâline gelmişlerdir (Karadeniz, Okvuran, Artar ve İlhan, 2015: 206). Göz (2021:7) de, açık hava müzeleri, arkeopark, Neolitik köy, yaşayan müze, ekomüze ve ekomüze gibi pek çok terim müzeye izleyici ve ziyaretçi katılımının artırılması bağlamında müze terminolojisine girdiğini belirtmektedir. Bu çalışmanın amacı, ekomüzelerin gücünü göz önünde bulundurarak, bu müzelerin sürdürülebilir bir çevre oluşturmada ve kalkınmaya katkı sağlamada oynadıkları rolleri vurgulamaktır. Bu bağlamda, yurt dışı örneklerinin yanı sıra Türkiye’deki ekomüze çalışmalarına yer verilmiş ve ele alınan örneklerin katılım ve sürdürülebilirlik stratejileri doğrultusunda, hazırladıkları etkinlikler incelenmiştir. Yapılan çalışmanın, özel müze sayısı ve çeşitliliği hızla artan Türkiye’de kırsal kalkınma programlarında müzelere ve müze ekonomisine katkı sağlayan örneklerin saptanması açısından müzecilik alan yazınına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Acar (2016:321) ekomüze, “coğrafi olarak belirli bir bölgede yer alan, bulunduğu yerin özellikleri ile barışık, o yerde yaşayan sakinlerin geçmişine ve kültürel değerlerine saygılı olduğu, bölgenin var olan kimliğini merkezine alan, koruyup sahip çıkarak, yavaş yavaş yok olmaya yüz tutmuş varlıklarının farkına vararak devamlılığını sağlamak için emek harcayan, geçmişin değerlerini bugünün koşulları ile yorumlayarak geleceğe ışık tutan, sürdürülebilir kalkınma için dayanak oluşturan ve bu kapsamda topluma hizmet etmeyi amaçlayan bir sistemler bütünü” olarak tanımlamaktadır. Ekomüzenin ne olduğunu tartışan ve geleneksel müze ile farkını vurgulayan girişimler vardır. Renee Rivard 1988’de iki müze türünü karşılaştıran bir formül ortaya koymuştur. Bu formüle göre, geleneksel müze; bina, koleksiyon, uzman ve ziyaretçilerden oluşan bir bütündür. Ekomüze ise; bölge, miras, bellek ve toplum karmasıdır. Ekomüze kavramı salt bir bölgenin jeolojik özelliklerini, bitki ve hayvanlarını konu olarak ele almaz; bölgede halkını, doğal ve kültürel peyzajı, somut ve somut olmayan kültürel değerleri ve yaşam şekillerini de kapsar. Ekomüzede aynı topraktan olmanın getirdiği ortak bakış açıları ortaya koyulur. Aynı zamanda bir ekomüze, müze kültürünün yanında kırsal yaşam ve ekonomik gelişim alanıyla da yakın bağlar içerisindedir (Onur, 2014: 452).

Her Yönüyle Ekomüze

1971’de Hughes de Varine ve Georges Henri Rivière “ekomüze” dört temel ilke kapsamında ele almışlardır:

1. Ekomüzenin odağında yer aldığı topluluk,

2. Ekomüzenin topluluk için bir aracı nokta olması,
3. Ekomüzenin sosyal etkinlikler ve yerel toplantılar için bir merkez olması,
4. Ekomüzenin izleyiciler için bir etkileşim ve temsil sağlaması (Museology Time-line, 2021).

1980’lerde yaşanan sanayi krizine kültürel yanıt olarak etnografya müzesi, ekomüze ve benzer örnekler İngiltere’de açılmış, aynı şekilde Fransa’da 1970’lerde yaşanan tarım krizini aşmak için doğa parkları politikası geliştirilmiş ve bu yaklaşım ülkede ekomüze uygulamalarını da başlatmıştır (Onur, 2014:457). 1984’te yayımlanan Quebec Bildirgesi kültürel mirasın korunması gerekliliğini gündeme getirmiş; topluluk müzeciliğini öne çıkarmıştır (Quebec Declaration, 2021). ICOM tarafından 18 Mayıs’ta kutlanan Uluslararası Müzeler Günü temaları da ekomüzenin önemini vurgulamıştır.

1992/ Museums and the Environment (Müzeler ve Çevre)

1993/ Museums and the Indigenous People (Müzeler ve Yerel Halklar)

2004/ Museums and Intangible Heritage (Müzeler ve Somut Olmayan Kültürel Miras)

2009/ Museums and Tourism (Müzeler ve Turizm)

2015/ Museums for a Sustainable Society (Sürdürülebilir Toplum için Müzeler)

2016/ Museums and Cultural Landscapes (Müzeler ve Kültürel Peyzajlar)

2016’da hazırlanan Milano İş birliği Şartı “Ekomüzeler ve Kültürel Manzaralar” temasını merkezine almaktadır. Bir ekomüze katılıma öncelik verirken planladığı her projenin sürdürülebilir gelişimini savunur. Yerel sakinlerin katılımı ile oluşan bir ağ olan ekomüze, sosyal kalkınma, kültürel kalkınma, ekonomik kalkınma ve topluluğun konforu için emek harcayan kendi dışındaki kamu ve özel sektörle iş birliğine gider. Bununla birlikte yerel halkın kalkınmasının ekonomik, kültürel, toplumsal, sosyal, eğitimsel vb. boyutlarını kapsar. Milano İş birliği Şartı ile ekomüzenin tanımları yapılmış ve bölge ile ilişkisi öne çıkarılmıştır (DROPS, 2020).

Ekomüze felsefesi ve uygulamaları içinde, ekomüzeleri karakterize eden bir dizi gösterge bulunmaktadır. İlk olarak, 2006’da Gerard Corsane tarafından belirlenen 21 ilke bir değerlendirme aracı olarak kullanılmıştır. Bu ilkeler, bir ekomüzenin özel karakterizasyonu için hazırlanmış ilkelere aittir. 21 ilke, ekomüzelerin demokratik ve katılımcı doğasına; içeriğine ve bu müzelerde kullanılan yaklaşım ve yöntemleri odağına almaktadır (Ecomuseum Indicators, 2020).

1999’da yayınlanan “Ekomüzeler: Bir Yer Duygusu” adlı kaynakta, ekomüzelere uygulanabilecek beş ilke sunulmuştur. İlk olarak geleneksel sınırlarla tanımlanması gerekmeyen bir bölgenin kabul edilmesidir. İkincisi, yerinde koruma ve yorumlama ile bağlantılı bir “parçalı site” politikasının benimsenmesidir. Üçüncüsü, bağlantı ve iş birliği yoluyla sitelerin korunması ve yorumlanmasıdır. Dördüncüsü, yerel toplulukların güçlendirilmesi; yerel halkın müze etkinliklerine ve kültürel kimliklerinin oluşturulmasına katılımıdır. Beşincisi ise, “disiplinlerarası ve bütünsel yorumlama potansiyeli” dir (Ecomuseum Indicators, 2020).

Ekomüze sayısı 1970’lerin sonunda Avrupa kıtasında 20 olarak ifade edilirken, 1980’lerde Fransa’da 50’den fazla müzenin ekomüze adını aldığı görülmektedir. 2009’da ise dünya genelinde 351 ekomüzenin var olduğu ve bu ekomüzelerin 287’ninin Avrupa kıtasında yer aldığı, 64’ünün de Avrupa kıtası dışındaki ülkelerde bulunduğu görülmektedir. 2012 yılı ile ekomüze sayısı Avrupa Birliği ülkelerinde 341 ve diğer ülkelerde 70 olmak üzere toplam 411 ekomüzeye ulaşmıştır. Avrupa’daki ekomüzelerin 200 kadarı İtalya’da, 70’ten daha fazlası İspanya’da ve 60’in üzerinde Fransa’da bulunmaktadır

(Riva, 2017:15). Elmalı Şen, Yetim ve Öztürk, (2020:921), günümüzde dünya genelinde 600'ü üzerinde ekomüzenin varlığından söz etmektedir.

Tablo 1. 21 Ekomüze Göstergesi/ Temel İlkeler (Ecomuseum Indicators, 2020)

Demokratik ve Katılımcı Yapı	Yerel topluluklar tarafından bir ekomüze başlatılır ve yönetilir.
	Demokratik bir şekilde tüm karar alma süreçlerine ve faaliyetlerine tüm paydaş grupların katılımına izin verilmelidir.
	Yerel topluluklar, akademik danışmanlar, işletmeler, makamlar ve hükümet yapıları dâhil olmak üzere tüm paydaş gruplarından gelen girdilerle ortak sahiplik ve yönetimi teşvik etmelidir.
	Bir ekomüzede, tüketim için miras ürünlerinden ziyade genellikle miras yönetimi süreçlerine vurgu yapılır.
	Bir ekomüze yerel zanaatkarlar, sanatçılar, yazarlar, oyuncular ve müzisyenlerle iş birliğini teşvik edebilir.
Ekomüzenin İşlevi ve Kapsamı	Genellikle yerel paydaşların aktif gönüllü çabalarına bağlıdır.
	Yerel kimliğe ve yer duygusuna odaklanır.
	Farklı ortak özelliklerle belirlenebilen coğrafi bir bölgeyi kapsar.
	Hem mekânsal hem de zamansal yönleri kapsar. Zamansal olanla ilişkili olarak, şeyleri zamanda dondurmaya çalışmak yerine, sürekliliğe ve zaman içindeki değişime bakar.
	Miras kaynaklarının yerinde korunmasını ve muhafazasını teşvik eder.
Ekomüzenin Görevleri, Kullanılan Yaklaşım ve Yöntemler	Ekomüze, sürdürülebilir kalkınmayı ve kaynakların kullanımını teşvik eder.
	Daha iyi bir gelecek için değişim ve gelişime izin verir.
	Geçmiş ve şimdiki yaşamın ve insanların fiziksel, ekonomik, sosyal, kültürel ve politik dâhil tüm çevresel faktörlerle etkileşimlerinin belgelenmesini teşvik eder.
	Yerel uzmanlardan, akademisyenlere kadar birçok düzeyde araştırmacıyı teşvik eder.
	Araştırma için disiplinlerarası yaklaşımları teşvik eder.
	Ekomüze, kültür/doğa ilişkilerinin yorumlanmasına bütüncül bir yaklaşımı teşvik eder.
	Genellikle teknoloji/birey, doğa/kültür ve geçmiş/bugün arasındaki bağlantıları göstermeye çalışır.
	Ekomüze, miras ve turizm arasında bir kesişim sağlayabilir.
Yerel topluluklara, örneğin gurur, yenilenme ve/veya ekonomik gelir gibi faydalar sağlayabilir.	

Avustralya, Kanada, Japonya, Brezilya, Çin ve İtalya'da ekomüzelerin biyolojik ve ekonomik sürdürülebilirliğe katkı sağlayacakları düşünülmektedir. Avustralya'nın ilk ekomüzesi olarak 1984'te kurulan Melbourne Batı'nın Yaşayan Müzesi bölgenin sosyal, endüstriyel ve çevresel tarihinin zenginliğini belgelemek, korumak ve yorumlamak için halkı müzecilik süreçlerine dâhil eden bir topluluk müzesi rolündedir. Müze, Avustralya'da ekomüzelerin gelişmesinde katalizör görevi görmek; etkileşimli ve yenilikçi toplum müzesi olmak; sergileme tekniklerini geliştirmek; ekomüze bağlamında bir dizi alanda deneysel pilot projeler üstlenmek amaçlarıyla çalışmaktadır. Müze, Melbourne'un göçmen nüfusu ile sanayileşmiş bölgesine hitap etmektedir. Topluluk katılımı, müzenin araştırma ve sözlü tarih programlarına katılımcı ve gönüllü olarak dâhil olma şeklindedir (Melbourne's Living Museum of the West, 2020).

Kanada'daki Kalyna Ülkesi, Alberta'nın ve Batı Kanada'nın turizm bölgesidir ve burada kurulan ekomüze, Alberta'nın tarihî yerlerinden biridir (Kalyna Country Ecomuseum, 2021). Ekomüze, ziyaretçileri keşfetmeye davet eden ve manzaranın tarihî, kültürel ve doğal özelliklerini korumaya yardımcı olan bir "miras alanı" olarak kabul edilmektedir. Sergileri görmek için bir binaya girmek yerine ziyaretçiler, geçmiş, yaşayan kültürler, manzara ve doğal rekreasyon alanları hakkında bilgi edinmek için yönlendirilmektedir.

Müze, Alberta Tarihi Siteler ve Arşivler Servisi'nin ve Alberta Üniversitesi'ndeki Kanada Ukrayna Araştırmaları Enstitüsü'nün girişimiyle 1991-1992'de kurulmuştur. Müze; eğitim, turizm, istihdam, ekonomik kalkınma desteği ve bölgesel kültürler olmak üzere altı ana temaya odaklanarak çalışmalarını proje bazlı sürdürmektedir (Kalyna Country Ecomuseum, 2021).

Brezilya'nın biyolojik ve kültürel çeşitliliğini yaşayan bir müze statüsünde ele almaya çalışan Santa Cruz Ekomüzesi, Rio de Janeiro'nun batısındaki Santa Cruz bölgesini kapsayan bir bölge müzesi olarak 1992'de kurulmuştur. 1992'de İkinci Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı Rio de Janeiro'da yapılmıştır. Konferanstaki çevre ve sürdürülebilirlik ile ilgili önemli kararların ve tartışmaların kente katkısı olacağı anlaşılmış ve bir ekomüze oluşturma fikri ortaya çıkmıştır. Yerel toplulukların ekomüzelere olan ilgisini uyandırmanın bir yolu olarak I. Uluslararası Ekomüzeler Toplantısı düzenlemiştir. Bu akademik etkinlik, tümü ekomüze çalışmalarına ve yönetiminde uzman profesyonel müzecileri bir araya getirmiştir. Santa Cruz Ekomüzesi, kamu yetkililerinin yanı sıra yerel topluluğun yönetiminde rol almasıyla dikkat çekmektedir (Ecomuseu Do Santa Cruz, 2020). Müze semt halkının geniş katılımıyla, koleksiyonların araştırılması, korunması ve iletişimde mükemmelliğe sahip yerel bir miras kurumu olmayı; sosyal sorumluluk, koleksiyonların bütünlüğüne saygı, bilimsel etik, kültürel çeşitliliğe saygı, şeffaflık, kalite ve eğitim, ortaklık, çevresel sürdürülebilirlik ve erişilebilirlik değerlerini belirleyerek çalışmalarını bu çerçevede yürütmeyi hedeflemektedir (Ecomuseu Do Santa Cruz, 2020).

Japonya ve Çin ekomüze yaklaşımlarıyla gündeme gelen ülkeler arasındadır. Japonya'nın Yamagata Eyaletinde bulunan Asahi Kasabası için hazırlanan Asashimachi Ekomüzesi 1989'dan beri kasabanın gelişim stratejisinin bir parçası olarak hizmet vermektedir. 2000 yılında Asashimachi Ekomüze Derneği kurulmuş ve yerel halkı ekomüze etkinliklerine katılmaya cesaretlendirmek için çalışmalar yapılmıştır. Kasaba ekomüze fikrini benimsemiş ve "Kapsamlı Geliştirme Temel İçeriğini" oluşturmuştur. Bu içeriğe göre, Asahi kasabası halkı hem müze ziyaretçisi hem de uygulayıcıdır. Tüm kasaba bir müze olarak kabul edilir ve her sakin bir küratördür (Corral, 2010). Kasabanın başlıca geçim kaynağı elma yetiştiriciliğidir. Müzenin öne çıkan özelliği tarımsal üretime odaklanması ve bunun tarihçesini izleyiciyle paylaşmasıdır. Müze bir odun kömürü ocağı, elma müzesi ve kaplıcaya ev sahipliği yapmaktadır. Ashai aynı zamanda şarap üretim bölgesidir ve yerel şarapçılık da ekomüzeyle bütünleşmiştir (Onur, 2014:491).

Dal Santo vd., (2017:88), İtalya'daki Casentino Ekomüzesi'nin, "Geçmişin aynası, gelecek için şantiye" vizyonuyla; kültürel mirasın iyileştirilmesi için yerel topluluklarla temas halinde olan sergi ve etkinlik alanları ile çevrelenmiş bir uygulamalı müze olduğunu belirtmektedir. Müze 1990'ların sonlarında, belediye idarelerinin doğrudan katılımıyla doğmuştur ve 14 doğal ve kültürel miras alanı içermektedir. Müze, altı temada yapılandırılmıştır.: arkeoloji, sit alanı, su, orman, tarımsal-pastoral alan ve imalat. Bu temalar insan ve çevre, zaman ve mekân anlayışını gözler önüne serecek içeriklere sahip makro temalardır. Müze yerel yönetim iş birliği ile sürdürülebilir bir alan oluşturmak için; geçici sergiler, toplantılar, seminerler, konferanslar, kurslar düzenlemekte, bilimsel yayınların ve açıklayıcı üretiminin yapılmasına katkı sağlamaktadır. Bünyesindeki ağaç işçiliği ve ahşap müzesi, Cassa Rossi kırsal yaşam koleksiyonu ve kestane müzesiyle özellikle zanaatlara bağlı üretimleri ve yerel üretimleri geliştirmeyi ve sürdürmeyi planlamaktadır. Müzede geleneksel ve tarihî otellere ek olarak doğa turizmi için farklı seçenekler sunan çiftlik evleri de oluşturulmuştur.

Tablo 2. Yurtdışı Ekomüze Örnekleri ve Katılım ve Sürdürülebilirlik Stratejisi Doğrultusunda Hazırladıkları Etkinlikler

Ekomüze	Katılım ve Sürdürülebilirlik Stratejisi Doğrultusunda Hazırlanan Etkinlikler
Melbourne Batı'nın Yaşayan Müzesi (Avustralya)	Yerel halkla sözlü tarih çalışmaları Yerel tarih araştırmacıları ile müze sohbetleri Yaşayan Müze Kaynak Merkezi'nde arşiv çalışmaları Dezavantajlı gruplarla ilgili araştırmalar Çalışma tarihi araştırmaları Göçmenlerin bölgenin kültür ve mirasına katkıları Aboşjin mirası Çağdaş sanat çalışmaları Dijital arşiv çalışmaları
Kalyana Ülkesi Ekomüzesi (Kanada)	Turizm kalkınma hamlesi turizm eğitimleri Geleneksel yaşam festivalleri Rodeolar Kültür festivalleri Yerli yaşam katılımlı eğitimleri Kültür kampları
Santa Cruz Ekomüzesi (Brezilya)	Kültürel çeşitlilik ve biyoçeşitlilik eğitimleri Semt temsilcileri toplantıları Koruma, dokümantasyon ve araştırma faaliyetleri
Asashimachi Ekomüzesi (Japonya)	Küratörlük eğitimleri Tarımsal üretim çalışmaları Yerel gastronomi çalışmaları Elma Müzesi Yerel sakinlerin katılımı
Casentino Ekomüzesi (İtalya)	Yerel ve ulusal sergiler, pazarlar ve atölye çalışmaları Geleneksel konaklama seçenekleri Ulusal Gönüllü Katılım Hizmeti Programı Biyolojik ve kültürel çeşitlilik içerikli eğitimler Dezavantajlı gruplar için eğitim programları

Örnek ekomüzelerin ortak noktaları; 2030 ya da 2040 yıllarını hedefleyen müze kalkınma planları hazırlamış olmalarıdır. Bu planlarda bölgenin biyolojik ve kültürel çeşitliliğini korumak, bölge halkının yaşam kalitesini artırmak, bölgenin önümüzdeki yıllarda sürdürülebilir kalkınmasına izin vermek gibi hedefler yer almaktadır. Ayrıca, geleneksel müzelerden farklı olarak, Proje bazlı çalışmalar yapmaları, ilgi çekici ve güncel geçici sergiler hazırlamaları, bölgenin tarihini araştırmaları, yerel toplulukların yönetiminde yer alması, tüm bölgeyi bir müze olarak kabul etmeleri ve yerel üretimi geliştirerek sürdürülebilirliğe odaklanmaları dikkat çekici özellikleridir. Lambert vd. (2014:568)'ye göre, ekomüze gibi modellerin sürdürülebilirliği hayata geçirebilmeleri için devletler tarafından çeşitli yasalarla ve politikalarla desteklenmeleri gerekmektedir. Bu müzelerde kuruldukları yıllardan itibaren eğitim etkinliklerinin sürdürüldüğü ve kuruldukları bölge özelinde etkinliklerin planlandığı, bu kapsamda turistik ve kültürel çalışmaların bir arada yürütüldüğü izlenmektedir.

Türkiye'de Ekomüzeler

Türkiye'de müze mevzuatında ekomüze ile ilgili özel bir çalışma bulunmamaktadır ancak Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2007'de yayımlanan Türkiye Turizm Stratejisi 2023 (Eylem Planı 2007-2013)'te Türk turizmde araştırma ve geliştirme faaliyetlerini artırmak, planlı bir yatırım ve örgütlenme süreci hazırlamak, tanıtım ve pazarlamayı güçlendirmek, ulaşım alternatiflerini artırmak, turizm çeşitliliğini sağlamak, hizmet kalitesini yükseltmek, kentsel ölçekte markalaşmak, turizm kentleri, ekoturizm bölgeleri ve turizm gelişim koridorları oluşturmak amaçlandığı vurgulanmıştır (Türkiye Turizm Stratejisi 2023, 2007). Raporda ekomüze kavramı yer almamakla birlikte Türkiye'de

ekoturizm bölgeleri oluşturmak adına fiziki geliştirme çalışmaları yapıldığı izlenmektedir. Cumhurbaşkanlığının 26.10.2020 tarihinde yayımlanan 2020/14 sayılı ve Ulusal Kırsal Kalkınma Strateji Belgesi konulu genelgesi ile;

“Sürdürülebilir kırsal kalkınma için ekonomik, sosyal ve çevresel değişimlere karşı daha dayanıklı, üretken, rekabetçi ve kapsayıcı bir kırsal toplum vizyonu çerçevesinde, çok sektörlü ve çok paydaşlı bir kırsal kalkınma politikasının yürütülmesinin esas olduğu; öncelikle kırsal alanların çeşitliliğinin göz önünde bulundurulduğu, kendi yöresinde sürdürülebilir kırsal kalkınma prensipleri çerçevesinde, kırsal toplumun tüm kesimlerini kapsayan; üretici örgütleri ve aile işletmelerinin üretim kapasitesini, ürün kalitesini, kırsal işgücünün istihdam edilebilirliğini, eğitim ve sosyal alanlar için gerekli altyapı hizmetlerini, artırarak nüfusu kırsalda tutan strateji ve hedeflere ihtiyaç duyulduğu”

ifade edilmektedir (Sürdürülebilir Kalkınma, 2020). Ek olarak On Birinci Kalkınma Planında sürdürülebilir kırsal kalkınma hedefleri arasında;

“709.1. Kırsal toplumun beşerî sermayesinin geliştirilmesi için aile işletmelerine yönelik çiftçi eğitimi ve tarım danışmanlığı konularındaki faaliyetler güçlendirilecek, kadın ve genç girişimciler başta olmak üzere yetişkin nüfusun yaygın eğitim kurslarına erişimi sağlanacak, mesleki eğitim programları katma değeri yüksek yerel ürünler esas alınarak programlanacaktır,

709.2. Kırsal alanda yaşayan kadın ve genç çiftçiler tarımsal eğitim-yayım faaliyetleri, kırsal destek projeleri ve tarımdaki iş sağlığı ve güvenliği eğitimlerinde öncelikli olarak desteklenecektir,

709.3. Köylerde yoksullukla mücadeleye yönelik faaliyetlerde engelli, yoksul ve yaşlı fertlerin yaşadığı haneler ile mevsimlik gezici tarım işçiliği yapan hanelere öncelik verilecektir”

710. Kırsaldaki üretim ve yaşam biçimlerinin sürdürülebilirliğinin sağlanmasına yönelik kırsal mirasın yaşatılması, tabiat ve kültür varlıklarının korunması sağlanacaktır”

maddeleri yer almaktadır (Onbirinci Kalkınma Planı, 2019). Dolayısıyla ekonomik, sosyal ve çevresel değişimlere karşı daha dayanıklı, üretken, rekabetçi ve kapsayıcı bir kırsal toplum oluşturma süreçlerinde ekoturizmin ve ekomüze kavramının öneminin büyük olduğu açıktır. Türkiye’de ekomüze modelleri geliştirilirken yurtdışı ekomüze örnekleri ve konuya ilişkin çalışmalar dikkate alınmış ve özel sektör ile yerel yönetimler tarafından örnekler hazırlanmıştır. Türkiye örneklerinin, Corsane tarafından geliştirilen ekomüze kriterleri doğrultusunda değerlendirilmesi müzelerin sürdürülebilirlik stratejilerini karşılayıp karşılamadıklarını gündeme getirmek için önemlidir.

Ankara’da kurulan Altınköy Açık Hava Müzesi, Anadolu’nun değişik bölgelerinden kırsal yaşam alanlarının şekil ve özelliklerini sergileyen bir açık hava müzesi özelliğindedir. Müzede yapı unsuru olarak; cami, çamaşırhane, okul, bakkal, köy evleri, yel ve su değirmeni, asma köprü, köy kahvesi, atölyeler, fırın ve tarımsal üretim biçimlerinin sergilendiği yaylalar bulunmaktadır. Müzede bulunan tarlalarda aynı zamanda, buğday, sebze, meyve yetiştirilmekte, hayvanlar için ahır ve kümes gibi köy yaşantısında bulunan mekânlar yer almakta, hayvan çeşitliliği olarak da koyun, kuzu, at, köpek, kedi, kuş, ge-yik, ceylan, arı, horoz, tavuk gibi canlılara da barınma olanağı bulunmaktadır. Müzede nalbant, kalaycı, dokumacı, demirci varlığını sürdürmektedir (Yıldız, 2019:528; Onur, 2021:119). Yine Beypazarı’nda 2016’da açılan Anadolu Açık Hava Müzesi kendisini, çarşısında halk sanatlarını uygulayan, ekonomik bir platformda izleyici ile buluşturan bir ekomüze olarak ifade etmektedir. Müze yorumcuları ve rehberler aracılığı ile yapılan gündelik yaşam canlandırmalarında dönemi anlatan kostümler, takılar ve aksesuarlar kullanılmaktadır. Aslına uygun yeniden dikilen bu kıyafetlerin orijinaleri ise müze

mekânında izlenebilmektedir. Türkiye'nin farklı bölgelerinden seçilen mimarî yapılar, kültürler arasındaki fark ve benzerlikleri göstermesi bakımından önemlidir. Bu mekânlar, mutfak kültüründen, eğlence ve sağaltmaya, pek çok töre ve geleneğin sergilenmesine olanak sağlamaktadır (Yaşayan Köy, 2020; Onur, 2021:128).

Bayburt'ta 2013'te Beşpınar köyünde hayata geçirilen Kenan Yavuz Etnografya Müzesi, akademisyenler, yazarlar, sanatçılar ve medya iletişim uzmanlarından oluşan danışma kurulu ile yerel halkın katılımıyla yürütülmektedir (Kenan Yavuz Etnografya Müzesi, 2021). Yapım aşamasında, köylerden ve kasabalardan yıkılan ev ve konaklardan toplanan taşlar ve ahşap malzemeler toplanarak inşa edilmiştir. Müze; Köy Evi, Su Değirmeni, Bezir Yağı Değirmeni, Amfi Tiyatro ve Açık Hava Sineması, Köy Meydanı, Dede Korkut Türk Kimliği Kütüphanesi, Mescit, Tandırılık, Sergi Alanı, Kapalı Sergi Salonları, Salıncak, Güvercin Evi, Aşhane, Gecekondu ve Konak'tan oluşmaktadır. Müze, yaşayan müze konseptini kullanmakta, "eski hayatı" muhafaza edip, "yeni hayatın" içinde görünür kılmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda; tırpan ile ot biçme şenliği, tandır şenliği, harman şenliği, kem eğirme şenliği, Bayburt türküleri klipleri serisi, bulgur yapma şenliği yapılmaktadır. Müzede Bayburt folklorunun özgün örnekleri, ziyaretçilerin görsel ve duygusal algılarına sunulmaktadır. Ağız barı geleneği, köy evinin toprak damında icra edilebilmekte, gelin direğine çıkan gelinin önünde, köy düğünü yapılabilmektedir. Müzenin yanında Selçuklu mimarisine uygun "Loru Han" yaptırılarak konaklama projesi olarak müze bünyesinde yerini almıştır (Kenan Yavuz Etnografya Müzesi, 2021). Avrupa Müzesi Forumu EMF'nin sahibi olduğu Avrupa Yılın Müzesi Ödülü EMYA'nın Silletto Ödülü yerel topluluğunu müze ve miras projelerinin planlanması, geliştirilmesi ve yürütülmesine dâhil etmede mükemmellik sergileyen veya halkı geliştirmek amacıyla gönüllülerle yaptığı çalışmalarından destek alan bir müzeye verilmekte olup 2021'de yerel köklere ve mirasa dönüşü savunmanın etkili yollarını bulmayı başardığı ve köy mirasının zenginliği üzerine inşa edilen kültürel projelerin kırsal, sosyal ve ekonomik yaşamı nasıl yeniden canlandırabileceğini göstermedeki gücü ile Kenan Yavuz Etnografya Müzesi'ne verilmiştir (EMYA 2021 Silletto Ödülü, 2021).

Bolu Mudurnu'da 2005'te oluşturulan Hüsametindere Köyü Ekomüzesi'nde; unutulmuş gelenek ve göreneklerin yaşatılması, yöreye ait folklorik ve orta oyunlarının yeniden canlandırılması, tarımsal-hayvansal projeler, doğru tüketim, geri dönüşüm, köye gelen misafirlerle ve köyde yaşayanlarla doğa yürüyüşleri, el sanatları, geleneksel doğal ürünlerin tanıtımı gibi sosyal faaliyetler planlanmaktadır. Köyde 2010'da ortak çalışmalar yapmak amaçlı Doğal ve Kültürel Mirası Koruma Derneği kurulmuştur (Onur, 2021:127). Ekomüzenin temel amacı köy sakinlerinin kültürel ve doğal değerlere ilişkin farkındalığını artırmak ve sürdürülebilir kalkınmaya destek vermelerini sağlamaktır. Müzede yerel halkın aidiyet duygusunu artırmak ve geleneklerin sürdürülebilirliğini sağlamak amaçlı sosyal faaliyetler düzenlenmektedir. Bu faaliyetler; folklorik oyunların yeniden canlandırılması, geleneksel tarım ve hayvancılık tekniklerinin ve uygun tüketim şeklinin ziyaretçilere öğretilmesi başlıkları altında toplanmaktadır. Müzede her yıl temmuz ayında düzenlenen köy sakinlerinin akşam yemeği için bir araya geldiği Hacet Bayramı geleneksel bir etkinliktir. Ayrıca, gönüllüler ve köy halkıyla yapılan iş birliği sayesinde yöresel beceriler, köyün tarihi ve lehçesi gibi somut olmayan değerler belgelenmiş ve arşivlenmiştir. Yeni topluluk köydeki evlerini sadece yaz aylarında kullandığı için köyün bir kısmı kış aylarında boşalmaktadır. Bu durum Hüsametindere Köyü'nde yapılan ekomüze projesinin köydeki günlük yaşam tarzını ne kadar özgün yansıttığını tartışılmalı bir konu hâline getirmektedir. Bununla birlikte aktif olarak faaliyetlerine devam ettiği süreçlerde, ekomüze projesi yerel halkın kültürel ve doğal peyzaj hakkında farkındalık

kazanmasını sağlamıştır. Müzenin kırsal mirası değerlendirme yaklaşımı turizm odaklıdır. Müzede yerel yönetimle iş birliği yapılamamış olması sürdürülebilirliği olumsuz etkilemektedir (Kurtuluş, 2018: 302, 304).

Opet Petrolcülük Çanakkale’de 14 yıldır yürüttüğü “Tarihe Saygı Projesi” kapsamında; 2018 Troya Yılında “Arkeo-Köy”e dönüştürdüğü Tevfikiye’nin ardından 2019’da Troya Bölgesi’ndeki Çıplak Köyü’nde çalışmalara başlamış ve köyü Etno-köy hâline getirmiştir. Proje, Çıplak Köyü’nün etno-kültürel mirasını yansıtabilecek şekilde kurgulanmıştır. Troya ve arkeolojinin doğuşu, 20. yüzyıl başı savaşlar dönemi ve Cumhuriyet’in izlerini taşıyan Çıplak Köyü’nde devam eden çalışmalar, Çanakkale’nin Türk ve Osmanlı tarihinden bir kesit olarak tasarlanmıştır. Proje kapsamında; Çıplak Dede Türbesi, çeşme ve köy kahvesini içine alan köy meydanı yeniden düzenlenmiştir. Meydan düzenlemesinde Troya kazıları, Osmanlı’dan günümüze Çıplak Köyü tarihi ve köyde uygulanan geleneksel tarım uygulamalarına dair özellikler öne çıkarılmıştır. Köyde bir Arkeoloji Evi düzenlenmiş ve evin yanındaki bir bina ise “Osmanlı’dan Günümüze Yerel Tarih Evi” olarak planlanmıştır (Opet Etnoköy Projesi, 2020).

Geleneksel kaşar ve gravyer peynirinin üretim yeri olan Kars’ta 2012’de Boğatepe Köyü’nde peynir yapımına bağlı kültürü tanıtmak amacıyla Zavot Köyü Ekomüzesi kurulmuştur. Peynir Müzesi’nin yanı sıra bölgenin %70’i bir ekomüze kapsamına alınmıştır. Peynir Müzesi’nde krema makinesi, yağ yapma makinesi, peynir yapımında kullanılan ahşap malzemeler, yağ kalıbı, 1900’lere ait yazılı belgeler, 1900’lerde ilk peynir üreten ailelerin resimleri-belgeleri, tartı aletleri, kaşar sepeti, kalıplar, maya saklama sandığı gibi değeri bulunan nesnelere ve maketler yer almaktadır (Birgünbiryerde Blogspot, 2020).

Tablo 3. Yurt içi Ekomüze Örnekleri ve Katılım ve Sürdürülebilirlik Stratejisi Doğrultusunda Hazırladıkları Etkinlikler

Ekomüze	Katılım ve Sürdürülebilirlik Stratejisi Doğrultusunda Hazırlanan Etkinlikler
Altınköy Açık Hava Müzesi, Ankara	Sebze, meyve yetiştiriciliği Nalbant, kalaycı, dokumacı, demirci, değirmen atölyeleri Tarımsal etkinlikler Kültürel eğitimler
Beypazarı Yaşayan Köy Anadolu Açık hava Müzesi, Ankara	Yaşayan köy müze evler Köyde bir gün etkinliği Yaşayan mutfak etkinlikleri Müze eğitimi, atölye çalışmaları
Kenan Yavuz Etnografya Müzesi, Bayburt	Tırpan ile ot biçme şenliği, tandir şenliği, harman şenliği, kem eğirme şenliği Bayburt türküleri Bulgur yapma şenliği Köyün Çiçekleri Projesi Çağdaş sanat sergileri
Hüsameddine Köyü Ekomüzesi, Bolu	Hacet Bayramı etkinlikleri
Opet Çıplak Köyü Etnoköy Projesi, Çanakkale	Arkeoloji Yolu etkinlikleri Yöresel Gıda Ürünleri Yapımı Kursu Protokol Kuralları Kursu (Ağırlama Sanatı) Kırsal Turizm kursu Hediyelik Eşya Yapımı Kursu Yöresel Ürün Yapım Evi çalışmaları
Boğatepe (Zavot) Köyü Ekomüzesi, Kars	Köyde Kahvaltı Unutulan peynirler tanıtım programları Zavot Peynir Müzesi rehberli müze turu Kadın girişimciler buluşması

Yukarıda söz edilen ekomüzelerin yetkilileri, Corsane tarafından geliştirilen ekomüzenin 21 temel ilkesini göz önünde bulundurarak öz değerlendirme yapmışlardır. Opet Çıplak Etnoköy Müzesi, etnoköyü şu an için ekomüze adayı bir köy olarak ifade

edebileceklerini ancak tam olarak ekomüze olarak adlandıramayacaklarını ifade etmişlerdir. Hüsametindere Köyü Ekomüzesi ise, ekomüze sürecinde yerel desteği tam olarak alamadıklarını ifade ederek yerel katılıma büyük ölçüde ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Kenan Yavuz Etnografya Müzesi ise, disiplinlerarası çalışma becerisini artırmak amacıyla olduğunu ifade etmiştir. Ekomüzelerce hazırlanan etkinlikler incelendiğinde ekomüze kavramını büyük ölçüde karşıladıkları, yerel halkın üretime katılımını sağlayarak kırsal kalkınmayı hızlandırmayı planlayan bir bilinçle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Bu müzelerde yürütülmeye çalışılan etkinliklerle yerel halkın katılımı ve desteği olmaksızın ekomüze modellerinin sürdürülemez bir formüle sahip olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu müzelerde Yanar ve Tağı (2014)'nin da vurguladıkları gibi yöreye özgü, yöreyi temsil yeteneği yüksek olan ürünlerin ve özellikle bölgeye özgü coğrafi işaretli ürünlerin üretilme ve tanıtılma potansiyelleri de yüksektir ve bu doğrultuda çalışmalara uygun bir alt yapı hazırlanabilir.

Sonuç

Doğal ve kültürel ortamlara değer vermek ve korumak, müzenin ve ziyaretçilerinin birincil sorumluluğudur. Bu bağlamda müzelerin ziyaretçileriyle uzun soluklu birliktelikler inşa etmesi önemlidir. Koleksiyon yönetimini ziyaretçilerle birlikte profesyonel bir anlayışla yürütebilmek müzelerin temel işlevleri arasındadır. Bu süreçte müzelerden enerji ve diğer doğal kaynaklardan en iyi şekilde yararlanmaları ve atıkları en aza indirmeleri beklenirken aynı zamanda bu konuda hedeflerini belirlemeleri istenmektedir. Müzelerin değişen siyasi, sosyal, çevresel ve ekonomik bağlamlara hazırlıklı olmaları; diğer müzelerle iş birliği içinde çalışmalarını önerilmektedir (Museum Association, 2008).

Ekomüzeler bölgesel sürdürülebilir kırsal kalkınmaya katkısı yanında bölgenin çocukları, gençleri, kadınları, dezavantajlı grupları vb. dâhil olmak üzere yerel halkın yaşam boyu öğrenme, kültürel eğitim ve sosyal etkileşim merkezi olarak hizmet verebilirler. Bu çerçevede ekomüzede yukarıdaki öneriler ve ekomüze göstergeleri doğrultusunda yerel bölgeye uygun eğitim politikası geliştirilmeli, iyi planlanmış uygulanabilir kısa, orta ve uzun vadeli projeler oluşturulmalıdır. Eğitimlerin değerlendirmeleri izleme faaliyetleri yapılarak yeni modeller hayata geçirilebilir. Ekomüzelerdeki eğitim etkinlikleri ulusal öğretim programına uygun kazanımları içeren konuların yanında; tarımsal eğitimler, kültür ve doğa eğitimleri, sportif amaçlı eğitimler, kişisel gelişimi önceleyecek, yaşadıkları bölgenin özelliklerini fark edecekleri içeriklerde ve gündem takibi yapılarak iklim krizi vb. konulara odaklanarak oluşturulmalıdır. Bu etkinliklerde yerel halkın katılımının sağlanması, yöreye özgü çevre eğitim programlarının sürekli hale getirilmesi ve tanıtım ve etkinliklerin uygulanmasında teknolojiye hibrit modellerin kullanılması sürdürülebilirlik açısından önemlidir.

Ekomüze süreçlerinde turizm faaliyetleri gerçekleştirilirken dikkat edilmesi gereken konulardan biri de ekomüzenin bölgenin doğal yapısıyla uyumlu, halkın tarihî ve kültürel mirasına saygılı, yerel kimliğe odaklı, kaybolmaya yüz tutmuş değerleri gün ışığına çıkararak yeniden anlamlandırma, koruma ve geleceğe aktarma fikrini benimseyerek sürdürülebilir bir gelişme için bu değerleri toplumun hizmetine sunmayı amaçladığıdır. Ekomüzelerin çağdaş müzecilik yaklaşımları doğrultusunda sergileme ve hizmet tasarımlarını kurgulamaları gerekir. Bu nedenle turizm faaliyetlerinin yıkıcı etkisinden bölge ve yerel halkı koruyacak sistemler geliştirilmeli, risk tespit analizleri, önleyici faaliyetler belirlenmeli, halkın farkındalığı için sürekli eğitim modülleri geliştirilmeli ve temel amaçlara sahip çıkılmalıdır. Ekomüze kriterleri hayata geçirilirken öncelikli hedef ekonomik kaygılarla bölgeye gelen ziyaretçi sayısını artırmak olmamalı; turizm faaliyetleri tarımsal ya da benzer ekolojik faaliyetlerin önüne geçmemelidir. Ekomüzenin kurulduğu bölgede

kendi üretmediği ihtiyaçlarını yakın civardan alınması tercih edilmeli, kültürel ve doğal peyzajın tamamı sürece katılmalıdır.

Yaşam boyu öğrenme ortamlarından biri olan ekomüzelerin de On Birinci Kalkınma Planında yer alan sürdürülebilir kırsal kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesine de büyük fırsat olduğu değerlendirilmektedir. Bu kapsamda Türkiye ekomüzeleri için bir manifesto geliştirilebilir. Bu manifesto geliştirilirken mevcut durumun analizini yapmak doğru olacaktır. Türkiye'deki ekomüzelerin tanıtım ve etkinliklerinde sürdürülebilirlik konusunda strateji geliştirmeleri, daha görünür olabilmek için medyada varlıklarını güçlendirmeleri, müze statülerini koruyarak ICOM tarafından yapılan müze tanımına uyum sağlayacak yönetim ve istihdam politikaları geliştirmeleri gerekmektedir. Özel sektör, kişiler ve yerel yönetimler tarafından oluşturulan bu müzelerin bazılarının daha çok bir park görünümünde olması ve müze statüsüne sahip olmamaları (Örneğin, Altınköy Açık Hava Müzesi), bazılarının etkinliklerini bahar ve yaz aylarında geliştirmeleri (Örneğin, Hüsamettindere Köyü Ekomüzesi) ve Kenan Yavuz Etnografya Müzesi'nin başardığı ölçüde genellikle yerel halkın katılımını düzenli ve sürdürülebilir düzeyde sağlayamamaları gibi sorunlar dikkat çekmektedir. Bu nedenle Türkiye'deki ekomüzelerin kendilerini "katılımcı kurumlar" olarak tanımlamayı seçmeleri önerilebilir. Ekomüzeler aktif katılıma ve farklı toplulukların iş birliğine dayalı, yerel toplulukların kültürel gelişimini amaçlayan, yaratıcı ve kapsayıcı uygulamalar ile paydaş kurumları kapsayan yapılar olarak öne çıkmalıdır. Birincil amaçları, teknikler, kültürler, üretimler, peyzaj ve kültürel miras arasındaki iletişimi kurgulamak olmalıdır.

Ekomüzeler, peyzaj ve kimlik arasındaki ilişkiyi daha iyi anlama ihtiyacını teşvik etmeye aktif olarak katılmalıdır. Doğal afetlerden etkilenen bölgeleri hayata döndürmek, doğal veya kültürel, somut veya somut olmayan değerler ve uygulamalar bağlamında gündeme taşımak ekomüzenin görevi olmalıdır. Ekomüzeler dağlık arazilerin, terk edilmiş yerleşim yerlerinin, turizmden uzak bölgelerin yeniden iskân edilmesinde önemli roller oynayabilirler. Bu hedefleri hayata geçirirken ekomüzelere müze kurma işlemleri ve aşamaları konusunda kolaylık sağlayan politikalar geliştirilmelidir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %55; İkinci Yazar %45.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Yusuf. "Aksaray İli Güzelyurt İlçesi (Gelveri) Potansiyelinin Ekomüzecilik Kapsamında Swot Analizi ile Değerlendirilmesi". *Çatalhöyük Uluslararası Turizm ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1 (2016): 321-330.
- Birgünbiryerde Blogspot. "Kars Peynir Müzesi: Zavot Eko Müze." <https://birgunbiryerde.blogspot.com/2013/07/kars-peynir-muzesi-zavot-eko-muze.html?view=sidebar>, (Erişim Tarihi: 07 Ekim 2020).
- Corral, Navajas Oscar. "Japan ecomuseums: Global models for concrete realities". *Sociomuseology IV, Cadernos de Sociomuseologia*, 38 (2010): 217- 244.
- Davis, Peter. "New museologies and the ecomuseum". *Heritage and Identity*. Ed. Brian Graham ve Peter Howard. Hampshire: Ashgate Publishing, 2008: 398-414.
- DROPS - World Platform for Ecomuseums and Community Museums. "Drop by drop becomes a river". <https://sites.google.com/view/drops-platform/home>, (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2020).
- Ecomuseum Indicators. "Indicators of an ecomuseum: examples by Gerard Corsane and Peter Davis". <https://ecomuseums.com/indicators-of-an-ecomuseum-examples-by-gerard-corsane-and-peter-davis>, (Erişim Tarihi: 15 Kasım 2020).
- Ecomuse de Santacruz. <http://www.ecomuseusantacruz.com.br>, (Erişim Tarihi: 10 Eylül 2020).
- Elmalı Şen, Derya, Evşen Yetim ve Elif Öztürk. "Kültürel Mirasın Geleceği İçin Sürdürülebilir Bir Müzecilik Anlayışı: Ekomüze". *Sanat Tarihi Dergisi* 29 (2020): 913-943.

- EMYA. Silletto Ödülü. "Kenan Yavuz Ethnography Museum – 2021 Winner Of The Silletto Prize", <https://www.europeanforum.museum/en/previous-editions/emya-twentyone/kenan-yavuz-ethnography-museum>, 2021 (Erişim Tarihi: 10 Haziran 2020)
- Göz, Seda. "Karaman İli Yabancı İlçesinin Ekomüze Potansiyeli, Bir Ekomüze Modeli Önerisi". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2021.
- Karadeniz, Ceren, Ayşe Okvuran, Müge Artar ve Ayşe Çakır İlhan. "Contemporary Approaches and Museum Educator within the Context of New Museology". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences* 48 (2015): 203-226.
- Kalyna County Ecomuseum. <https://tourismalberta.ca/attrait/kalyna-country/?lang=en>, 2021 (Erişim Tarihi: 11 Ekim 2021).
- Kenan Yavuz Etnografya Müzesi. <https://www.kenanyavuzetnografyamuzesi.org>, (Erişim Tarihi: 30 Kasım 2021).
- Kurtuluş, Vacide Betül. "Ekomüze Kavramı ile Kırsal Alanların Sürdürülebilir Korunması Üzerine Bir Tartışma". Mimarlık, Planlama ve Tasarım Araştırmaları. Ed. Özlem Parlak Biçer. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018. 295-306.
- Latham, Kiersten ve Jaede, Katherine. "Take that COVID! Positive Documents Emerging from the Museum Sector", *Proceedings from the Document Academy* 8, 2 (2021): 1-19.
- Melbourne's Living Museum of the West. "Museum projects". http://www.livingmuseum.org.au/index_home.html, (Erişim Tarihi: 21 Aralık 2020).
- Museology Timeline. "Community Museology and Sustainability, A timeline exploring the history of the community-based museums, since the 1940s all the way to the present day". <https://eulacmuseums.net/index.php/resources/community-museology-timeline>, (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2021).
- Museums Association. Sustainability and museums. Your chance to make a difference. <https://www.museum-sassociation.org/campaigns/sustainability>, 2008 (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2020).
- Negri, M. "La aparición del concepto de sostenibilidad en el ámbito de los museos de Europa. Posibles directrices para la evolución de los museos como organizaciones sostenibles". *Museos.es* 7-8 (2012), 34-43. Ministerio De Educación, Cultura Y Deporte.
- Onbirinci Kalkınma Planı. "Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023)". <https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2019/07/OnbirinciKalkinmaPlanı.pdf>, (Erişim Tarihi: 01 Ocak 2019).
- Onur, Bekir. *Yeni Müzebilim: Demokratik Toplum Yaratmak*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- Onur, Süheyla. *Açık Hava Müzeleri ve Kültürel Miras*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Opet Etnoköy Projesi. <https://www.opet.com.tr/sosyal-sorumluluk-projeleri/etno-koy-ciplak-projesi>, (Erişim Tarihi: 22 Ocak 2020).
- Raul Dal Santo, Nerina Baldi, Andrea Del Duca ve Andrea Rossi. "The Strategic Manifesto of Italian Ecomuseums". *Museum International* 69, 1-2 (2017): 86-95.
- Riva, Raffaella (2017). *Ecomuseums and Cultural landscapes: State of the art and future prospects*. Italy: Maggioli Editore.
- Sürdürülebilir Kalkınma. "Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, Strateji ve Bütçe Başkanlığı". <http://www.surdurulebilir kalkinma.gov.tr/temel-tanimlar>, (Erişim Tarihi: 26 Eylül 2020).
- Theopisti Stylianou-Lambert, Nikolaos Boukas ve Marina Christodoulou-Yerali. "Museums and cultural sustainability: stakeholders, forces, and cultural policies". *International Journal of Cultural Policy* 20, 5 (2014): 566-587.
- Türkiye Turizm Stratejisi 2023. Eylem Planı 2007-2013. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://www.ktb.gov.tr/TR-96696/turkiye-turizm-stratejisi.html>, 2007 (Erişim Tarihi: 14 Mayıs 2023).
- Ulusal Kırsal Kalkınma Strateji Belgesi 2021-2023. <https://www.tdkk.gov.tr/Content/File/UKKS-3Belgesi.pdf>, (Erişim Tarihi: 31 Ocak 2021).
- Quebec Declaration. "Declaration of Quebec-Basic Principles of a New Museology 1984". *Sociomuseology IV, Cadernos de Sociomuseologia*, 38, 2010. <https://www.ces.uc.pt/projectos/somos/docs/Quebec%20declaration%201984.pdf>, (Erişim Tarihi: 30 Ocak 2021).
- Yanar, A., Özkan Tağı, S. "Burdur İline Ait Coğrafi İşaretlerin Belirlenmesi ve Özgün Turistik Hediye Eşya Tasarım Önerileri". *Art-e Sanat Dergisi* 1 (2014): 29-41 <<https://dergipark.org.tr/en/pub/sduarte/issue/20734/221591>>
- Yıldız, Ebru Nuriye. "Kentsel Dönüşüm Alanlarında Temalı Tasarımlar: Altınköy Açık Hava Müzesi Örneği". *Uluslararası Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Dergisi* 5, 4 (2019): 1-16. doi: 10.7176 / JSTR / 5-4-01.

İNSANLA HAYVAN ARASINDAKİ BAĞ VE GELENEĞİN SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİ TEMELİNDE YÜNÜM BÖĞETİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

An Assessment of Yünüm Böğet on the Basis of Human-Animal Bond and Sustainability of the Tradition

Doç. Dr. Hüsniye AKILLI**

ÖZ

Yünüm böğet, Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) Ulusal Envanterine dahil edilerek kayıt altına alınan Anadolu'nun birçok yerindeki takvime bağlı inanış, kutlama ve gelenekler kapsamında koç katımı, kırkım töreni gibi isimlerle kutlanan çoban bayramlarından biridir. Koyunların yıkanması ve temizlenmesi amacıyla gerçekleştirilen bu gelenek, Türk boylarındaki hayvan kültürü ile ilgili saya gezme ve saya manileri gibi geleneklerin uzantısı oluşturmaktadır. Burdur'un Hasanpaşa Köyü'nde bir şenlik çerçevesinde yarışma biçiminde organize edilen yünüm böğet geleneğinde, diğer hayvan festivallerinden farklı olarak hayvanlar değil çobanlar yarışılmakta, yarışmayı kazanan çobanın belirlenmesinde ise elcik koyunu ile arasındaki güvene dayalı ilişki belirleyici olmaktadır. Koyunlarına iyi davranan ve iyi bakan çobanın koyunlarının, çobanın arkasından soğuk suya hiç tereddüt etmeden gireceği düşünülmektedir. Koyunların sudan geçirilerek yıkanması, koyunların tarlalardaki ekinlere verdiği zararların çobanlar tarafından köy halkına itiraf edilmesi gibi uygulamaları çerçevesinde 'arınma' bu kültürel değerın özünü ifade eden kavramı oluşturmaktadır. Tos tos töreni ile başlayan, yöresel sanatçılar ve halk oyunları ile devam eden eğlence gecesi, sudan geçirme uygulaması sırasında okunan manileri ve helalleşme ritüeli ile ortak belleğe dair birikimler, her yıl bir diğer kuşağa aktarılmaya çalışılmaktadır. Düzenlenen eğlencelerin ve yarışmanın, geleneğin sürdürülmesine sadece aracılık ettiğini ifade eden 'toprakla koyun, gerisi oyun' halk deyişinin hatırlatıldığı bir ödül töreni ile, şenlik son bulmaktadır. Gelenekler, insan-doğa ilişkisini ve bu ilişkiye dair algıları, zamanımıza ulaştırma işlevini görenek günümüzdeki insan merkezci yaklaşımların yarattığı ekolojik sorunlara çözüm arayışında yol gösterici olmaktadır. Türk kültüründeki doğa kültürüne yönelik saygının, bütüncül evren anlayışının izlerinin ve günümüz biyoetik ilkelerin köklerinin görüldüğü bu geleneksel uygulamalar, sorunun kaynağının, insanın doğadan uzaklaşması ve yabancılaşması ile ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Gelecek nesillerin çevreye ve hayvanlara yönelik etik davranış kalıpları geliştirmesi açısından kültürel ekolojik mirası oluşturan geleneklerin barındırdığı mesajların doğru bir şekilde aktarılması önem taşımaktadır. Ayrıca bu kültürel değerlerin korunması, toplumların sadece geçmiş ile bağ kurmasını değil geleceğinin de güvence altına alınmasını sağlamakta, aidiyet ve kimlik duygularını pekiştirmekte, yöre halkının hayatına değer ve anlam kazandırmaktadır. Sosyal bütünleşmeyi ve dayanışmayı sağlamakta, yerel kültürel çeşitliliğin korunması işlevini yerine getirmektedir. Akademik çalışmaların bu mirasın kayıt altına alınması ve özgün yanlarının ortaya çıkarılması bağlamında koruma çalışmalarına ve kültürel değerlerin nakledilmesine aracılık ettiği düşünülmektedir. Aynı zamanda bu değerler, toplumun yaşam koşulları, gündelik hayatı, dünya görüşü, beğenileri, inanç biçimleri gibi birçok konuyu kapsamı nedeniyle akademik çalışmalar için yüzlerce yıllık anonim veri deposu olarak eşsiz bir kaynak özelliğini taşımaktadır. Bu kapsamda yünüm böğet geleneğinin 'insanla hayvan arasındaki bağ' temelinde değerlendirilmesi ve geleneğin sürdürülebilirliği açısından farkındalık yaratılmasına katkı sağlanması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Yünüm böğet, çoban bayramı, somut olmayan kültürel miras, Tefenni, Hasanpaşa.

ABSTRACT

Yünüm Böğet is one of the many shepherd festivals in Anatolia, like *koç katımı*, *kırkım töreni* (wool shearing) which was registered in the National Intangible Cultural Heritage Inventory under the category of seasonal traditional celebrations. This tradition, which essentially aims to wash and clean the sheeps, is an extension of nomadic traditions of Turkish tribes related to the cults about animals such as *saya gezme* and *saya mani*. *Yünüm böğet* is celebrated like a competition in Hasanpaşa Village in Burdur. However, unlike many other animal festivals, it is the shepherds who compete, and the relationship based on trust between the

* Geliş tarihi: 6 Mayıs 2022 - Kabul tarihi: 2 Nisan 2023

Akıllı Hüsniye "İnsanla Hayvan Arasındaki Bağ ve Geleneğin Sürdürülebilirliği Temelinde Yünüm Böğetin Değerlendirilmesi" *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 18-29

** Nuh Naci Yazgan Üniversitesi, hakilli@nny.edu.tr, Kayseri/Türkiye. ORCID: 0000-0003-3709-965X.

lead sheep (*elcik koyunu*) and the shepherd determine the winner. It is believed that the lead sheep will not hesitate to leap into cold water behind the shepherd if the shepherd has taken good care of his flock. Washing the sheep in water and confessions of the shepherd for redemption for the harm given to the crops in the fields while grazing the flock when he enters the water forms the core values of this tradition. With this festival, shared memories of *Tos Tos* ritual, entertainments with local singers and folk dances, folk poems which are read during water crossing ceremony, and rituals of redemption are passed on to the next generations. The festival ends with an award ceremony in which a proverb *toprakla koyun, gerisi oyun* (land and sheep, the rest is vain) is reminded to express that the entertainments and competitions are only instruments to continue tradition. Traditions guide us in finding solutions to the ecological problems rooted in modern anthropocentrism by embedding and preserving human-nature relationship and our perceptions about this special bond. Traditional practises which embody respect in natural cults, the traces of a holistic view of the universe, and the roots of principles of bio-ethics show us that the main cause of the problem is distancing and alienation of humans from the nature. Passing the message of traditions which make up cultural ecological legacy to future generations is of utmost importance in developing ethical behaviours about the environment and animals. Preservation of these cultural assets not only provide a link between the past and the future of the communities, but also reinforce a feeling of belongingness and identity, and add value and meaning to the lives of local people. Such cultural practices support social integration and solidarity, and protects the diversity of local cultures. Scientific studies help to preserve these cultural assets by registering and exploring authentic natures of cultural heritages. At the same time, these cultural values are unique sources of anonymous data with their embedded information about living conditions, daily lives, world views, and belief systems of communities. Within this context, the aim of this paper is to contribute to raising awareness about sustainability of *yünüm böğet*, based on an understanding of its function in the relationship between human and nature.

Keywords

Yünüm böğet, shepherd festival, intangible cultural heritage, Tefenni, Hasanpaşa.

Giriş

Varoluş, doğadaki ekosistemlerin uyumuna bağlıdır. Günümüz modern dünyasının çevre sorunları çerçevesinde ürettiği biyoetik normların köklerini, bir varoluş meselesi olarak Türklerin töz anlayışında ve ekolojik birikime sahip kadim kültürlerinde bulmak mümkündür (Çelepi 2020: 5). Bozkırdaki natüralist yaşamdan kaynağını alan ve Şamanizm'den gelen unsurlarla zenginleşerek ortaya çıkan göçebe yaşam tarzı, Türk kültüründe diğer türlerin yanı sıra hayvanların da önemli bir yere sahip olmasına neden olmuştur. Hayvanlar, besin kaynağı olarak algılanmanın ve hiyerarşik bir ilişkinin nesnesi olarak görülmenin çok ötesinde, çoğu zaman dost ve yoldaş olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, halk bilimi araştırmalarında hayvanlar en çok çalışılan konulardan birini oluşturmuştur (Gacar 2020: 105, 113). Dolayısıyla hem bu eserler hem de toplumsal düzenin emniyet supapları olarak atasözü, mit, festival gibi kültürel unsurların (Mezkit Saban 2020: 186) öğretileri, davranış kalıplarımızı değiştirebilecek ve ahlaki sorumluluklarımız konusunda farkındalık kazandırabilecektir. Bu bağlamdan hareketle Hasanpaşa Köyü'nde gerçekleştirilen yünüm böğet geleneğinin insan ve hayvan arasındaki bağ temelinde ve geleneğin sürdürülebilirliği çerçevesinde değerlendirilmesi bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında 'insanla hayvan arasındaki bağ' ile kastedilen, çobanın merhametine, özverisine, sevgi ve güven ilişkisine dayalı olan duygusal bir bağlıdır. Aynı zamanda ekolojik ilkeler çerçevesinde 'karşılıklı bağımlılık' ilişkisinin de bir göstergesidir. Antrozooloji alanında çalışmaları bulunan Siddiq ve arkadaşlarına (2018: 814, 816) göre köyde yetişen koyun ve keçiler, bakımlarını üstlenen ailelerin önemli bir parçası olarak görülmekte, aralarında çok güçlü bir etkileşim bulunmakta ve bu hayvanlar uzun bir zaman boyunca aile bireylerinin hafızalarında unutulmayan üyeler olarak yer etmektedir. Çalışmada, Denizli'deki koyunları sudan atlama festivalleri örnek gösterilerek koyunla çoban arasında gerçekleşen güçlü iletişimin, üst seviyede bir ilişkiyi ifade ettiği dile getirilmektedir.

Araştırma konusunun dayalı olduğu iki eksenli değerlendirme kapsamında, görece geniş bir perspektifle ve bütüncül bir bakış açısıyla araştırma sorunsalına açılım sağla-

manın gerekli olduğu düşünülmektedir. Yünüm böğet gibi kırsal alanın yaşamsal koşullarına bağlı olarak üretilmiş olan kültürel mirasın sürdürülebilirliğinin sağlanmasının, ülkenin mevcut ekonomik ve sosyal sorunlarından bağımsız olmadığı bir gerçektir. Kırsal alanlar, doğayla bütünleşmiş yaşam özellikleriyle kültürel değerlerin muhafazasında, geleceğin geleneklerle bağlantısında ve dolayısıyla toplumun sürdürülebilirliğinin sağlanmasında sigorta işlevi gören, yaşayan hafıza mekânlarıdır (Kalkınma Bakanlığı 2018: 127). Bu açıdan kırsal yerleşim yerlerindeki nüfus potansiyelinin korunması son derece önemlidir. Ancak Türkiye’de kırdan kente göç kaçınılmaz bir sorun alanı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanların, mekânla olan ilişkileri ekonomi başta olmak üzere birçok etkene bağlı olduğundan tarımda makineleşmenin artması, kentlerin eğitim, sağlık, istihdam, sosyal ve kültürel imkânlar açısından çekiciliği kırsal kesimdeki nüfus kaybını hızlandırmakta ve göçü tetiklemektedir (Kalkınma Bakanlığı 2018: 103). Kırsal alandaki zahmetli yaşam koşulları özellikle gençleri kırdan iten nedenlerden birini oluşturmakta, kırsal ekonomik faaliyetlerin geleceğini tehdit etmektedir. Kırsal alandaki başlıca gelir kaynaklarından biri olan küçükbaş hayvancılığın terk ediliyor olması, insanla hayvan arasındaki duygusal bağın kopmasını ve geleneklerin unutulması riskini beraberinde getirmektedir. Ekiz ve Yazıcı’nın (2022: 197) Hasanpaşa’da gerçekleştirdikleri çalışmada, yarı-göçebe yaşam biçimine olan ilginin azalması neticesinde, köydeki kültürel faaliyetlerin (yünüm böğetin yanı sıra çoban uğurlaması, kırkım töreni, koç katımı gibi) terk edilmeye başlandığı saptanmıştır.

Kırsal hayvancılık uygulamaları, hayvan refahı açısından sürdürülmesi gereken bir faaliyet alanını oluşturmaktadır. Geleneksel tarımda ve küçük aile işletmelerinde hayvanlarla yetiştiricileri arasında farklı duygusal bağlar oluşurken endüstriyel hayvancılığın yapıldığı büyük çiftliklerde milyonlarca hayvan ile orada çalışanlar arasında bu bağ oluşmamakta, empati kurulamadığı için hayvanların maruz kaldığı acılara duyarsızlaşmaktadır (Külcü 2022: 178). Bu nedenle endüstriyel hayvancılığa kıyasla, korku ve stresten uzak açık doğal yaşam alanları, çobanlarıyla psikolojik temasları ve organik beslenme yöntemleri çerçevesinde küçükbaş hayvancılığın kırsal alanda devam ettirilmesinin öneminin altı çizilmelidir. İnsan merkezilik ve türçülük yaklaşımlarıyla açıklanan insan hayvan karşıtlığı, insanın kendisini hayvandan daha değerli görerek ona hükmetme hakkının meşru olduğu düşüncesi, modern dünyanın benimsenen ideolojilerinden biri olup Zengin’e (2017: 143) göre bu ideolojik zeminin sacayaklarını ise birbirleriyle dirsek temasında olan kültür ve ekonomi oluşturmaktadır. Ekonomik sistem kendi devamlılığı için hayvana yönelik bu olumsuz bakış açısını teşvik edebilmekte, kültür ise insanlara düşünce ve eylemlerini sorgulama yükünden kurtaran bir davranış platformu sunabilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, yaşamsal gereksinimleri karşılamanın çok ötesinde bir tüketim sorununa kaynaklık eden ve ekolojik ilkelerle çelişen mevcut ekonomik koşulların getirilerinin sorgulanmasının yanı sıra hayvanı değerli kılan kültürel miras değerlerimizin korunmasının önemi ise gün yüzüne çıkmaktadır.

Yukarıda bahsedilen sorunsal temelinde; Hasanpaşa köyünde gerçekleştirilen yünüm böğet nasıl bir gelenektir? Geleneğin somut olmayan kültürel miras kapsamında durumu ve insanla hayvan arasındaki duygusal bağ temelinde önemi nedir? Geleneğin sürdürülebilirliği neden önemlidir ve bu konuda neler yapılmalıdır? soruları yanıtlanmaya çalışılmıştır. Yazarın memleketi olması dolayısıyla deneyime dayalı araştırma verilerinin yanı sıra yünüm böğet şenliğine ilişkin hazırlanmış yazılı kaynaklar ve video kayıtları araştırmanın veri kaynaklarını oluşturmuştur.

1. Somut Olmayan Kültürel Miras: Yünüm Böğet

Yünüm, eski Türkçe’de yünmek yani yıkanmak anlamına gelmekte, bugün kökünden gelen böğet ise 11. yüzyıla kadar uzanan geçmişiyile birçok Türk boyunun kullandığı bir kavram olup suyun önüne set çekerek suyu durdurmak ve biriktirmek anlamını taşımaktadır (Elçin 1971: 558, Esin 2013: 13). Yünüm böğet, Elçin’e (1971: 560) göre Türk boylarında hayvan kültürü ile ilgili saya gezme gibi geleneklerin uzantısını oluşturmaktadır.

**Tablo 1. Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri:
Takvime Bağlı İnanış, Kutlama ve Gelenekler**

Ustur Grup Başlıkları	Usturlar	İl Envanteri / Yerel Uygulamalar	İller
Takvime bağılı inanış, kutlama ve gelenekler	Çoban Bayramları: Koç katımı, yünüm-koyun yüzdürme	Koç katımı	Mersin
		Koç katımı	Sivas
		Yunnak	Sivas
		Yünüm	Burdur
		Beran/Berdan	Muş
		Aşağı Seyit Köyü koyunları sudan geçirme festivali	Denizli
		Keçi kırkım törenleri	İzmir
		Berivan	Mardin
		Kuzu yıkama törenleri	Kayseri

Kaynak: (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü 2022).

Tablo 1’den görüldüğü üzere, yünüm böğet, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu (UNESCO) Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi gereğince hazırlanan Türkiye’nin korumak için tespit ettiği kültürel değerleri kapsayan SOKÜM Ulusal Envanterinde, ‘takvime bağılı inanış, kutlama ve gelenekler’ kapsamında Mersin, Sivas, Denizli ve Muş gibi illerimizde gerçekleştirilen koç katımı, kırkım töreni gibi isimlerle anılan çoban bayramı türlerinden biri olarak gösterilmektedir. Somut olmayan kültürel miras, ‘toplulukların, grupların ve bireylerin çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağılı olarak aidiyet hissiyle kuşaktan kuşağa aktardıkları, sürekli biçimde yeniden ürettikleri sözlü gelenekler, gösteri sanatları, ritüeller, şöenler, temsiller, anlatımlar, doğa ve evrenle ilgili bilgiler, el sanatları, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar ve kültürel mekânlardır’ biçiminde tanımlanmaktadır (UNESCO Türkiye Milli Komisyonu 2022, SOKÜM Sözleşmesi 2003: madde 1 ve 2).

Küçükbaş hayvanların atadan kalma yöntemlerle yıkanarak temizlenmesine dayalı bir çoban bayramı biçiminde kutlanan yünüm böğetin, somut olmayan kültürel miras değeri olarak yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması önem taşımaktadır. Toplumların geçmişiyle geleceğini birbirine bağlaması, kültürlerarası diyalogu geliştirmesi, sosyal uyumu artırması ve ekonomik değer yaratması kültürel mirasın korunmasının nedenleri arasında yer almaktadır. Somut olmayan kültürel mirasın yaşatılması demek aynı zamanda tek merkezli kitle kültürü veya popüler kültür tehdidinde karşı yerel kültür ifade çeşitliliğini de korumak anlamına gelmektedir (Öcal 2009: 9).

2. Hasanpaşa Köyü’nde Yünüm Böğet Geleneği

Hasanpaşa Köyü, Burdur’un Tefenni ilçesine bağılı bir yerleşim merkezidir. Köy, 3000 dönüm ekilebilir araziye sahip olup temel geçim kaynağını tarım ve hayvancılık oluşturmaktadır. Köyün birçok hanesinde koyun ve büyükbaş hayvan besiciliği yapılmaktadır (Hasanpaşa Belediyesi, 2022). Hasanpaşa 1991 yılından sonra belde belediyesi statüsü almış ancak Antalya ve Burdur illerine yapılan göçler nedeniyle nüfus kaybına bağılı olarak 2014 yılında gerçekleştirilen mahalli idareler genel seçiminden itibaren köye dönüştürülmüştür (T.C. Resmî Gazete 1991; 6360 Sayılı Kanun 27 Sayılı Liste).

Göç sorunu, köydeki küçükbaş hayvancılığına dayalı geçim ekonomisinin değişmesine neden olabilecek bir tehdit unsurunu oluşturmaktadır. Değişen yaşam koşulları içinde koyun besleyenlerin de çoban tutmayı tercih ettikleri gözlenmektedir. Çobanlar Mart/Nisan ve Eylül ayları arasında kendilerine emanet edilen koyunları otlatmakta ve sezon sonunda ailelere teslim etmektedir. Bu çerçevede yünüm böğet, çobanların yaklaşık altı aylık emeklerinin köyde yapılan bir şenlikle taçlandırılmasına yönelik bir gelecektir. Dolayısıyla gelenek çobanlar için, koyunları en iyi otlaklarda yaymanın ve bakımlarını en iyi biçimde sağlamanın bir nevi motivasyon kaynağıdır (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Burdur İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü 2022). Çobanların şenlikte göstereceği başarı hem kendilerini kanıtlamalarının hem de bir sonraki dönemde daha çok tercih edilmelerinin de nedenini oluşturabilmektedir.

2.1. Şenliğin Tarihiçesi: Yünüm böğet şenliğinin, ne zaman ve nerede başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Tefenni Kaymakamlığı'nın (2022) resmî web sitesinde geleneğin kökeninin Orta Asya Türklerine dayandığı ve şenliğin Hasanpaşa'da Selçuklular döneminden bu yana düzenlendiği ifade edilmektedir. Yöre halkına göre ise en az 750 senedir uygulanmaktadır. Daha önceleri ayrı gruplar halinde halkın kendi imkânlarıyla yapılagelen yünüm böğet uygulaması, 1997 yılında '1.Geleneksel Hasanpaşa Yünüm Böğet Şenlikleri' adı altında organize edilerek her yıl ağustos ayının son ya da eylülün ilk haftası cumartesi günü başlayan ve pazar günü sona eren bir şenlik kapsamında devam ettirilmesi öngörülen toplu bir halk etkinliğine dönüştürülmüştür (Çevik 2019: 47). Bu kapsamda sanatçılar eşliğinde eğlence gecesinin düzenlenmesi gibi yan etkinlikler organizasyona dahil edilse de sudan geçirme geleneğinin doğallığı bozulmamış, eskiden nasıl yapılıyorsa aynı yerde, aynı biçimde devam ettirilmesine ve özünün korunmasına çalışılmıştır.

2.2. Şenlik Hazırlığı: Şenliğin hazırlıkları bayram coşkusu içinde günler öncesinden başlar. Böğetin hazırlanması için iki üç kişi tutulur. Karakaya (Rahat) Dağından kaynağını alan Kayapınar Çayının önüne set çekilerek oluşturulan böğet, iki bin metre-kare genişliğinde, iki metre derinliğinde oluşturulur. Şenlikten birkaç gün önce Tefenni'de ve Karamanlı'da hoparlörlerle duyurular gerçekleştirilir. Komşu yerleşimlerden isteyenler sürüleriyle yünüme katılırlar (Elçin 1971: 558-559). Günümüzde sosyal medya aracılığıyla çevrimiçi duyurular da yapılmaktadır. Yörede davetiye yerine havlu ve kumaş gibi hediyeliklerle 'oku dağıtma' da çağrılar için kullanılan bir geleneği oluşturur. Köy nüfusu şenlik günü iki üç katına ulaşır. Şenlik gününe kadar çobanların evinde, 'koyunların böğete nasıl ineceği, hangi çobanın birinci geleceği' heyecanla süren sohbet konusunu oluşturur (Yıldıran 2015). Köyde, dini bayram hazırlıklarına benzer biçimde evler temizlenir ve yeni kıyafetler alınır. İkramlıklar hazırlanır, menüde ise genellikle etli pirinç pilavı ve helva bulunur (Kazan Nas 2005: 1517).

2.3. Elcik Koyunun Seçilmesi: Çoban, otlatma sırasında üç-dört koyunu elcik koyun (el koyunu/baş koyun/öncü koyun) olarak seçer. Elcik koyunun seçiminde koyunun cinsiyetinin ne olduğu önem taşımaz. Ancak genellikle sürünün önüne daha iyi çıkan, daha hareketli ve çevik olan, çoban bağırdığında sese kulak kabartıp başını kaldıran koyunlar arasından seçilmesi tercih edilir. Çoban, seçtiği elcik koyunlarını özel olarak kendi elleriyle fındık, fıstık ve arpa gibi besinlerle besler. Ayrıca koyunun ayağının yetişmediği kulak dibini (döşünü) kaşıyarak ve okşayarak sevgisini hissettirir. Böylece koyunlarla çoban arasında bir bağ oluşmaya başlar (Erkan 2006: 64, 68).



Fotoğraf 1. Yünüm böğet şenliği-Hasanpaşa; **Fotoğraflı Çeken:** Kazım Kuyucu, 2019.

2.4. Koyunların Boyanması ve Süslenmesi: Elcik koyunlar, Beydağlarındaki yöreye özgü özel bir taştan (aşu taşı) elde edilen doğal bir boyayla, okunan maniler eşliğinde boyanır. Diğer koyunların ise genellikle sadece sırtı boyanır. Kızıl kestane rengini veren ve sudan etkilenmeyen yaklaşık bir yıl kadar kalıcı niteliğe sahip bu boyanın elde edilebilmesi için öncelikle aşu taşı kırılarak küçültülür. Kemre denilen koyun tezeğinde, sarı renkten kızıl bir renge dönüşüne kadar ateşte pişirilir. Daha sonra sıcak sudan alınıp soğuk suya batırılır (soğuk süte de batırılabilmekte ya da pişirilmeden ezilip su ve zeytinyağıyla karıştırılabilmektedir). Soğutulan taşlar dibekte dövülerek inceltilir, eleklerde/kalburlarda elenerek ya da tülbenkten geçirilerek kullanıma uygun hale getirilir. Koyunun yünü ıslatılır ve boya koyunun ıslak yününe avuç içiyle ovalanarak sürülür. Boyanan elcik koyunun ise boyandığının farkına vardığı ve sorumluluk duygusu artmışçasına hareketlerinin değiştiği düşünülür (Koçibay 2017, Erkan 2006: 62, 68). Bazen boyama işleminden önce koyunun tüyleri kesilerek (kırılarak) şekillendirilir (bellenir). Yün ipliğinden örülmüş mavi boncuk ve zillerle süslü takı malzemesine koza adı verilir. Çobanlar isterlerse elcik koyunlarını süslemek için kozayı ya da kolan, boncuk, nazar boncuğu, çan ve püskül gibi farklı araçları kullanır. Altınayla (Dirmil) ilçesinin çan ustalarının eserleri (yedek çanı) Hasanpaşa'da çok rağbet gören süsleme araçlarından birini oluşturur. El koyuna 'büyük yedek', diğer koyunlara 'normal çan' ve kuzulara 'kıldrek çanı' takılır (Erkan 2006: 63, 71).

2.5. Tos Tos Töreni ve Eğlence Gecesi: Şenlik, tos tos töreniyle cumartesi günü öğleden sonra (yünümün arifesinde) başlar. Köydeki su deposunun bulunduğu tepede toplanılır. Çobanlar renk renk boyanmış sürülerinin önünde el ele tutuşarak kendilerine özgü hareketleri ve bağırışları eşliğinde koyunlarını cesaretlendirip tepeden aşağıya doğru indirmeye çalışırlar. Önde çoban, arkasında elcik koyun ve onun arkasında sürü olmak üzere koyunların böğete doğru indirilmesine ilişkin deneme geçişlerinin yapıldığı bu törene 'tos tos' denir. Burada amaç, koyunları yünüm törenine hazırlamaktır. Çobanların elcik koyunlarını çağırması ve onlar koşunca da sürülerinin arkasından gelmesine 'koyun döğme' adı verilir. Aynı günün akşamı halk sanatçılarının katılımlarıyla eğlence gecesi düzenlenir. Sipsi ve saz gibi yöresel müzik aletleri ve halk oyunları (cemilem, yayla yolları gibi) eşliğinde eğlence devam eder.

2.6. Yünüm Böğet Şenliği: Pazar sabahı erkenden koyunların hareketlerini kısıtlayacak olan sıcak hava bastırmadan Koçibay'ın (2017) ifadesiyle köyün tepeleri papatyalar gibi apak apak binlerce koyunla dolar. Köy halkı ve misafirler de erkenden töreni izleyebilecekleri yerlere oturmaya başlar. Öncelikle diğer yerleşimlerden gelen sürüler, daha sonra kura sırasıyla köydeki çobanların koyunları, görevlilerin çağrıları eşliğinde böğete indirilmeye çalışılır. Koyunların böğetten geçirilmesi, şenlik kapsamında oluşturu-

ruhan bir jüri tarafından değerlendirilir ve ödüllendirilecek ilk üç çoban belirlenir. Çobanlar tek başlarına veya birkaç yakınıyla birlikte kol kola girerek arkalarından gelen koyunların önünden yokuş aşağı koşarak gelir ve suya girerler. Onların hemen ardından elcik koyunun ve takip eden sürünün suya girmesi beklenir. Çoban suya girdiğinde koyun çobanı yıkacak şekilde (büyük bir istekle atlayarak suya girerse) peşinden gelirse seyircilerin ‘maşallah, yaşa, var ol, bravo’ gibi tezahüratları eşliğinde bir alkış tufanı kopar (Kurt 2021). Çoban sevinçle ve takdirini sunmak amacıyla suya giren elcik koyununu kucaklayarak sudan rahatça geçmesine yardımcı olur. Bazı koyun sürüleri ise sudan ürkerken çobanlarını takip etmekten vazgeçerler ve geri dönmeye çalışırlar.

Yaşlı ve deneyimli çobanlardan ve ilgili kuruluşların yetkililerinden oluşturulan jürinin puanlama yaparken dikkate aldığı temel başarı ölçütü; elcik koyunların çobanın arkasından en kısa sürede, tereddüt etmeden suya girmesidir. Koyunların paniklememesi, öz güveni ve arkasından gelen koyunlara verdiği cesaret önemlidir. Çobanın gölete gelmeden önce virajı iyi bir şekilde alması, elcik koyunun yarım metre önünden gitmesi, beklemeden, arkasına bakmadan ve suyu sıçratmadan (ayaklarını sürüyerek) böğete girmesi yarışmanın taktikleri arasında yer alır (Yaşın 2006). Sürülerini sudan geçirip işini bitiren çoban, arkasından gelen diğer çobanı ve sürüyü bekler. Onların da koyunları yıkanmaya kadar sudan çıkmaz ve koyunların yıkanmasına yardımcı olur. Çobanın ailesi ve çocukları da yardım amacıyla suya girer. Puanları eşit olan çobanların kıyaslanmasında izleyici alkışından da yararlanır. Koyunlar suya girdikten sonra çobanlar hem diğer çobanlarla atışır hem de yıllardır şenlikte söylenmeye devam edilen şu dizeleri söyler (Ercan 2008: 28):

*Ekili tarlalarda gütmedim,
Sabaha kadar karı koynunda yatmadım.
Hırsızlık koyun alıp satmadım,
Emek çektim dayılar, emek.
Muhtar koyunu gibi ekin yedirmedim,
Fasulyeden bıktım, pancar isterim dedirtmedim,
Merada güttüm dayılar, merada.
Muhtar kıskandı, aza kıskandı bu sürüye (sürüyü),
At oldu, kısrak oldu, deve oldu sandı sürüye,
Bana koyun güdemez deyenler (diyenler) pişman oldu.*



Fotoğraf 1. Yünüm böğet şenliği-Hasanpaşa; **Fotoğrafı Çeken:** Kazım Kuyucu, 2019.

Suya giren çoban koyunlarını böğetten geçirmeye devam ederken bir taraftan da koyunlarıyla ilgili sırlarını, emeklerini, koyunları nerede otlattığını, varsa hatalarını ve başkasının ekinlerine verdiği zararları yüksek sesle (ün ederek) izleyicilerle paylaşır. Örneğin yıkadığı koyunlara işaret ederek (Erkan 2006: 61-62); “*Şu, Kellecilerin fasul-*

yesinden yedi, ondan susadı, şu Yuspuların gök ekinini yedi, ondan susadı, şu Kızılların arpasına dadanan koyundu, şu, yaylada Esmeyzenin yıdığı otları yiyen koyundu” der.

Böğetten çıkan çoban, ıslanan elbiselerini özenle hazırladığı yeni kıyafetleriyle değiştirir. Seyircilerin coşku ve heyecanla takip ettiği etkinlik tüm çobanların böğetten koyunlarını geçirmesiyle son bulur ve köy meydanındaki ödül törenine geçilir. Altın, para, tarım firmalarının ürünleri ve plaket gibi maddi içerikli hediyelerden oluşan ödüller verilir. Çobanlar bu şenlikten sonra yıkanmış ve temizlenmiş koyunları, sahiplerine daha önce anlaştıkları çobanlık ücretini alarak teslim ederler.

3. Geleneğin Değerlendirilmesi: Toprakla Koyun Gerisi Oyun

Yünüm böğet geleneği her şeyden önce bu geleneği sürdüren toplumun kültürel doğasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ilk olarak geleneğin öznesini oluşturan ‘çobanlık mesleğinin ne olduğu ve nasıl algılandığı’ sorusuna yanıt vermek yerinde olacaktır. Çobanlık koyun, keçi, manda, sığır gibi hayvanların otlatılması, güdülmesi, yaylıma çıkarılması gibi tabirlerle ifade edilen müzik aleti çalmayı (kaval), hayvanlarla iletişim kurmayı, meteorolojiyi, veterinerliği, toprağı, doğayı ve bitki türlerini bilmeyi gerektiren genellikle babadan oğula devredilen belki de dünyadaki en eski uzmanlığa dayalı iş kollarından biridir. Peygamber mesleği olarak da bilinen çobanlık, soylu ve kutsal bir görev olarak kabul görür. Aynı zamanda mitolojik kahramanların birçoğu da (Apollon, Daphnes, Hermes...) çobanlardan oluşur (Tan 2018: 91). Yıldırım ve Çobanoğlu’na (2009: 102-103) göre bugün modern dünyaca ‘ilkel’ olarak nitelendirilen toplumlar doğayla bugün olduklarından çok daha yakın ve derin bir ilişki içinde var olmuşlar ve ekosistemlere daha büyük bir saygıyla yaklaşmışlardır. Modern dünyadaki lüks ama duvarların içine hapsolmuş insanın tersine, doğayla bütünleşmiş yaşamında çobanın yanındakiler ‘bir kepenek, bir değnek, bir de köpek’ olmakla birlikte ‘mekânı dağlar, yastığı taşlar, yardımcısı ise ay ışığıdır’ (Bulut 2014: 64). Dolayısıyla daha az tüketen, daha azla yetinen ama en büyük zenginliğe sahip olanlar onlardır. Doğadaki dert ortakları ve arkadaşları ise keçileri ve koyunlarıdır. Koyunun Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Hunların, Akkoyun ve Karakoyunluların adlarını koyundan alması, kurganlarda koç ve koyun figürlerinin bulunması, 12 hayvanlı Türk takviminde sevgi, bereket ve huzuru simgeleyen koyun yılının yer alması, koç katımı mevsimine ‘koç ayı’ denmesi, yağmur yağdırmayla ilgili olarak ‘yada taşının’ koyunun karnında olduğuna inanılması, koyunun atasözlerinde, türkülerde ve efsanelerde yer alması bu çerçevede verilebilecek örnekleri oluşturmaktadır (Türk 2001: 500, Dıngıl 2012: 105). Yünüm böğet geleneğini devam ettirenlerin, değişen çağa direnmesinde ve ekonomik zorluklara göğüs germesinde bu içgüdülerin ve duygusal kodların itici güç olduğunu ifade etmek yanlış olmayabilir. Geleneğin karşısındaki ekonomik kısıkaçları ve buna rağmen geleneğe kopamama durumunu, Hasanpaşalı Ramazan Koç’un şu ifadelerinden de anlamak mümkündür (Özel 2020): “Söylemesi ayıp çobana kız bile verilmiyor artık. Kazanç yeterli gelmiyor. Çobanlık yapanlar yanında çiftçilik de yapıyor, aynı zamanda demir doğramacılığı yapıyor. Ama baba-dede mesleği olduğu için bırakamıyoruz. Kanımızda var, bırakmak istesek de bırakamıyoruz. Bu bizim ananemiz.” Yönetmen Derviş Zaim’in yazıp yönettiği Hasanpaşa’da çekilen filmde de bu konuya dikkat çekildiği görülmektedir (Zaim 2013). Yünüm böğet, takvime dayalı mevsim geçişinde yani yayla döneminin sona erdiği ve yeni bir dönemin başladığı bir tarih eşliğinde kutlanan döngüsel bir ritüel olduğundan (Gündüz Alptürker 2022: 125) Derviş Zaim’in de ‘Devir (Cycle)’ adını koyduğu; gelenek, sanat, sembol ve Şamanizm’e göndermelerle, gerçekte kurmacanın harmanlandığı yarı belgesel bu filmde Hasanpaşa’daki gelenek-

lerin yaşanma biçimi ele alınmaktadır. Yünüm böğet için kullanılan ‘aşı taşının elde edildiği kayaların olduğu yere mermer ocağı gelmiş olsa’ kurgusu üzerinden kapitalist-modern dünyanın yöredeki geleneği nasıl tehdit edebileceği, doğal olanın sentetik olana yerini nasıl bırakabileceği sorgulanmaktadır (Zararsız 2022, Arslan 2013). Filmde Takmaz lakaplı Ramazan Bayar’ın (Gerçek hayatta yünüm böğet şenliğinde defalarca şampiyon olmuş, ‘koyunlara fisildayan adam’ olarak bilinen Hasanpaşalı çobandır. Vefat ettiği için son yapılan şenliklerden biri onun anısına gerçekleştirilmiştir) genç çobanlara yönelik öğretileri, köyünden ilk defa ayrılarak çalışmak için İstanbul’a giden bir çobanın kesimhanede hayvanlara yönelik davranışlardan rahatsızlık duyması ve köyüne geri dönmesi gibi işlenen konular çerçevesinde filmde, geleneğin köyde devam ettirileceği anlaşılmaktadır.

Yünüm böğet geleneği köyde şenlik çerçevesinde bir yarışma formatında devam ettirilmektedir. Ancak şenlik sırasında da ara ara anons edildiği gibi bu etkinliğin asıl amacı yarışma değil geleneğin sürdürülebilirliğini sağlamaktır. Bu tip etkinlikler ve festivaller kolektif bir olağanüstülüktür ve toplum hayatında kökleşmiş amaçlara hizmet etmektedir (Stoeltje 2005: 160). Bu bağlamda yarışmanın her bir aşaması kendi içinde farklı öğretileri ve ekolojik kültüre dair bileşenlerin ipuçlarını ortaya koymaktadır. Yarışmayı diğer hayvan festivallerinden ayıran ve gözden kaçırılmaması gereken önemli özellik, yarıştıranın hayvan değil çoban olmasıdır (Horzumlu Tuztaş 2020: 380). Koyunlar suya tedirginlik duymadan girdiğinde çobana yüksek puan verilir. Çünkü koyunların bu davranışı koyunların çobana olan güveninin ve bağlılığının göstergesi olarak kabul edilir. Böylece seyircilerin alkışı da hak edilir. Bu alkışlar ve övgüler şenlikten sonraki günlerde de köyde anlatılıp konuşulacağından çobanlar açısından en güzel ödülü ve övünç kaynağını oluşturur. Kanıtlanmaya çalışılan, çoban ile hayvanlar arasındaki bağın ne kadar güçlü ve olumlu olduğudur. Duraksamaksızın sudan geçen sürüyü çobanın iyi beslediği anlaşılır. Cılız ve çobana bağlılığı zayıf olan sürülerin sudan korkacağı ve suyun kenarından geri döneceği düşünülür. Suya girme konusunda direnç gösteren koyunların çobanları, bu durumda büyük üzüntü yaşayıp mahcubiyet duyarlar. Elçin’in (1971: 560) çalışmasına göre bu hal, çobanın köylülerin gözünden düşmesinin de sebebinin oluşturur. Çobanların yaşadığı duyguları ve geleneğin yöre halkı için ne kadar önem taşıdığını jüri üyeleri arasında yer alan Çoban Osman Okutan’ın ve seyircilerden birinin şu sözleri de ortaya koymaktadır (Kıvrak 2021): “*Sürüsü sudan geçemeyen çoban el içine çıkamaz. Hangi yüzle çıkacak? Şenlik günü yaşananlar bir dahaki sene etkinlik yapıncaya kadar unutulmaz.*” Türker Keçe’nin (2012: 85) çalışmasında Şebinkarahisar yöresi için ifade ettiği gibi Hasanpaşa’da da koyunlarla yıl boyu ilgilecek kimselerin sadık ve işinin ehli olmasına dikkat edilir. Her ‘çobanım’ diyene güvenilip hayvan teslim edilmez. Çünkü halkın algısıyla Gagavuz atasözünde olduğu ‘*Çoban ne ise sürüsü de odur*’ (Tan 2018: 96). Koyuncu Okca’nın (2019: 121) çalışmasında hayvanlarla baktıcılarının arasındaki ilişkinin hayvanın refahını birinci derecede etkilediği ve bunun birçok bilimsel çalışmayla kanıtlandığı; sakin, şiddete başvurmeyen, huzur ve güven veren çobanın hayvanlar üzerinde olumlu etki bıraktığı ifade edilmiştir. İnsanla hayvan arasında kurulan iletişim açısından çoban Ramazan Yalçın’ın şu sözleri de önemlidir (Kurt 2021):

“Kuzuykenden beri yetiştirdiği için çobanın koyununa karşı kullanmış olduğu bir dil vardır. Koyunuyla çoban arasında irtibat vardır, aynı insanların arasında olduğu gibi. Çoban değişik konuşmalarıyla, ışıltısıyla, çılgılığıyla bunu belli eder, koyun bunu anlar... Sürekli aynı koyunlarla içli dışlı halde olduğu için zaten çoban koyunuyla insan varmış gibi sürekli konuşma halinde olur.”

Özellikle elcik koyunun seçiminde koyunla çoban arasındaki duygusal bağ ön plandadır. Kavak'ın (2019: 230-231) araştırmasında yer verilen Hasanpaşalı bir çobanın verdiği yanıt bu ilişkinin boyutunu ortaya koymaktadır: *“Şimdi elcik koyun genellikle gür koyunlardan olur. Bir de çobana çok yangın koyun olur. Yanından ayrılmaz... Böyle bir iki sene koyunla yayladan indin mi başlar arkandan dolanıp bağırmaya, seni kaybediversin hemen bağırrır.”*

Yarışmada dikkat edilen bir diğer konu da çobanların diğer çobanlarla olan ilişkisidir. Farklı köylerden gelen çobanlara yarışmada öncelik tanınması misafirperverliğin bir göstergesi olup çobanların ardından gelen çobanı beklemesi, bunun şenlik sonuna kadar aynı düzende devam etmesi ise çobanlar arasındaki dayanışmanın güçlendirilmesi açısından önemsenir. Çobanların çocuklarından yardım alması ise geleneklerin öğretilmesinin bir yolu olarak görülür ve otantik eğitimin bir parçasını oluşturur. Asıl gaye çocuklara hayvan sevgisinin aşılmasıdır. Ebeveynin hayvanlara yönelik tutumu çocuk için örnek teşkil eder bu da geleneğin aktarımı için işlev görür. Suda söylenen tekerlemeler çekilen emeklere dair bir haykırıştır. Koyunların sudan geçirilmesi, sadece fiziksel olarak temizlenmeleriyle ilgili bir çaba değildir. Anadolu ve Türk kültüründe su her zaman ayrı bir önem atfedilen bir şifa kaynağıdır, kutsal olandır, saflık kazandıran ve canlandırandır. Hayatın özüdür, yeniden hayat verendir, başlangıcın nüvesidir, aynı zamanda rahmet ve bereketdir. Şenlik sırasında çobanın sırlarını ve hatalarını itiraf etmesi, koyunların sahibinin ve yöre halkının, çobanı içinden affetmesine dayalı zımnı bir helalleşme ve arınma yoludur. Alkışlarla çobana yanıt verilmiş olunur. Çoban burada söylediklerinden artık bir daha sorumlu tutulmaz. Bu davranışlar dürüstlüğü ve toplumsal hoşgörünün de örneğini oluşturur. Yarışma sonunda çobanlara ödüller veriliyor olsa da çobanların gösterdiği başarının yankısının köyde, evlerde, meydanda ve kahvehanede günlerce süreceği çobanlar için daha fazla önem taşır. Bu ödülün sembolik bir nitelik taşıdığı, önemli olanın geleneğin o yıl da sürdürülmüş olduğunun mutluluğu ve farkındalığı hakimdir. Geleneğin en önemli toplumsal çıktısı ise geçmişle gelecek arasında kurduğu köprüünün dışında köye gelen konukların ağırlanması, toplumsal hoşgörü ve çobanların arasındaki dayanışma çerçevesinde sosyal bütünleşmeyi, toplumsal etkileşimi, aidiyet ruhunu, birlik ve beraberliği sağlamasıdır. Aynı zamanda folklorik unsurlarıyla hoş vakit geçirme ve eğlendirme işlevine sahip olmasıdır (Mezkit Saban 2020: 186).

Sonuç

Elcik koyunla çoban arasındaki bağ ve güven ilişkisi, yarışma sırasında okunan maniler, helalleşme ritüeli, yöresel oyunlar, konuklara yönelik davranışlar ve diğer uygulamaların tümü yünüm böğet geleneğinin farklı ekolojik ve sosyolojik ipuçlarını taşıyan ortak belleğe dair birikimlerini oluşturmakta ve önemli mesajları içinde barındırmaktadır. Gelenek, çevre etliğinin içselleştirilmesine aracılık etmekte, insan merkezci değil hak temelli bir yaklaşımla insan dışındaki diğer türlere olan saygıyı göstermekte, canlıların ekosistemin bir parçası olarak karşılıklı bağımlılık ilişkisini gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda yöre halkının tarihsel ve kolektif sorumluluk bilincine işaret etmektedir. Hasanpaşa sakinlerinin sosyokültürel hayatında oldukça değerli bir yeri olan yünüm böğet geleneği yaşatılmaya ve gelecek kuşaklara aktarılmaya çalışılmaktadır. Ancak geleneğin uzun vadede sürdürülebilirliğinin sağlanması için yerel halkın gelir seviyesini arttıracak ve göçü önleyecek politikaların geliştirilmesi elzem görünmektedir. Köyde geleneğe zemin oluşturan ve bu mirasın yeniden üretimini sürekli kılan etkinlik hayvancılık mesleği olup bu geçim ekonomisinin devam ettirilebilmesi için ilgili devlet kurumlarının çobanlık mesleğinin niteliğini ve itibarını yükseltecek, genç nesilleri teş-

vik edecek, emeklerinin karşılığını almalarını ve sosyal güvencelerini sağlayacak desteği vermesi önem taşımaktadır. Keza ülke genelindeki birçok kırsal alan için aynı durum geçerli olduğundan kırsal göçün etkileriyle mücadele edebilmek için ulusal çapta çok boyutlu bütüncül politikaların ortaya konması gerekmektedir. Bu araştırma kapsamında ise yöresel ölçekte uygulamaya geçirilebilecek olduğu düşünülen aşağıdaki önerilere yer verilebilir:

- Atadan kalma yöntemlerle uygulanagelen ‘geleneksel hayvancılık’ bilgilerinden de yararlanılarak köyün gelir düzeyini arttırabilecek, ‘ekolojik hayvancılığa’ geçişi sağlayacak politikalar geliştirilebilir.
- Hayvanların organik beslenmesi doğrultusunda köy çevresindeki otlak alanların ve su kaynaklarının korunması ve ekolojik olarak geliştirilmesi yönünde çalışmalar yapılabilir.
- Birlik, kooperatif veya sivil toplum kuruluşu gibi yerel kırsal örgütlenmeler aracılığıyla katılımcı ve dayanışmacı ilişkilerle yörenin sosyo ekonomik kapasitesi güçlendirilebilir. Bu örgütler aracılığıyla kurumsal iş birliği mekanizmaları geliştirilebilir, sağlıklı bilgi akışı da sağlanabilir. Örneğin çobanlar, hangi ekonomik destekten nasıl yararlanabilecekleri ve başvuru prosedürleri konusunda bu örgütlerden yardım alabilir. Böylece ulusal çaplı kırsal kalkınma desteklerinin, ihtiyacı olan hedef kitleye ve amacına ulaşması sağlanabilir. Hayvanların bakımlarının ve iyilik hallerinin sağlanmasına ilişkin çobanlara yönelik eğitim çalışmaları gerçekleştirilebilir.
- Yörenin iklim ve coğrafya koşulları gözeticilerle hayvancılığı destekleyecek ek geçim kaynakları yaratılabilir. Metalaşmasına ve turistik ritüellere dönüşmesine ilişkin olası tehditler akıldan çıkarılmadan ve kitle turizminin tahrip edici unsurlarına başvurmadan kırsal kalkınmada itici güç oluşturabilecek ‘kırsal turizm’ faaliyetleri kapsamında geleneğin özünün korunup gerçek yaşam pratikleri çerçevesinde yaşatılması bir başka seçenek olarak dile getirilebilir. Yünüm böğet şenliğinin yapıldığı günlerde, yöresel ürünlerin üretimini de teşvik edebilecek olan yerel bir pazarın kurulması kadın iş gücüne katkı sağlayabilir. Festival günlerinde keşkek, hoşmer, pelize, kömbe, keş peynir gibi yöresel yemeklerin satışı gerçekleştirilebilir.
- Yünüm böğet şenliğinde fotoğraf çekmenin, ülkenin farklı illerinden gelen fotoğraf sanatçıları için bir seyahat motivasyonu haline geldiği de gözlenmektedir. Şenlikten sonraki günlerde köyde fotoğraf yarışması düzenlenebilir. Bu fotoğrafların arşivlenmesi ya da köyde kurulacak bir kültür evinde sergilenmesi geleneğin aktarımı açısından işlev görebilir. Ek olarak dijital gösterimlerin yapılması, kültürün ilişkili olduğu somut nesnelerin de burada sergilenmesi sağlanabilir.
- Şenlik alanı -betonlaştırılmadan ve taşıma kapasitesi dikkate alınarak- ekolojik olarak yapılandırılıp peyzaj tasarımı gerçekleştirilebilir.

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.

TEŞEKKÜR: Metin içinde yer verilen fotoğraflar için kullanım izni veren Serbest Fotoğrafçı Sayın Kazım Kuyucu’ya; Atlas Dergisi’nde yayımlanan bir yazıdan alıntı yapmama izni veren Doğan Burda Dergi Yayıncılık ve Pazarlama A.Ş. yönetimine teşekkürlerimi sunarım.

KAYNAKÇA

6360 Sayılı Kanun, Resmî Gazete Tarih: 06.12.2012, Sayı: 28489.

Arslan, Serdar. “Derviş Zaim’in son Filmi Devir Neden Önemli?” (16 Nisan 2013) Erişim Tarihi: 10 Mart 2022.
<https://www.dunyabizim.com/sinema/dervis-zaimin-son-filmi-devir-neden-onemli-h13096.html>

- Bulut, Bağdagül. *Türk Halk Kültüründe Çoban*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kars: T.C. Kafkas Üniversitesi, 2014.
- Çelebi, Mehmet Surur. "Doğaya Uyarlanma Stratejisi Olarak Orhun Abidelerindeki Türk Biyoetiği". *Milli Folklor* 16 (Kış 2020): 5-18.
- Çevik, Keziban. "Hasanpaşa Köyü Monografisi". *Göller Bölgesi Aylık Hakemli Ekonomi ve Kültür Dergisi- Ayrıntı* 6 (72), 2019: 43-48.
- Dıngıl, Fatma Aysel. *İslam Öncesi Türk Kültüründe Kutsallık İzafede Edilen Maddi Unsurlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Ekiz, Evren ve Hakkı Yazıcı. "Hasanpaşa (Tefenni) Köyünde Yarı-Göçebe Yaşam Biçimi ve Kültürel Pratikler". *Milli Folklor* 17 (2022): 182-199.
- Elçin, Şükrü. "Tefenni (Burdur) Köylerinde Bir Çoban Bayramı (Yünüm Bögedi)". *Türk Kültürü Dergisi* 102 (Yıl: IX). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını. 1971: 557-560.
- Ercan, Hüseyin. *Burdur Ağlasun İlçesi Halk Edebiyatı ve Folkloru*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: T.C. Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Erkan, Yusuf. "Burdur Çoban Bayramı". *Atlas-Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi*. Sayı: 55, Şubat 2006: 54-65.
- Esin, A. İlker. "Türkiye Türkçesi'nde Su ve Kullanımı Üzerine Geleneksel Kavramlar". *Avasya Terim Dergisi* 1 (1), 2013: 8-16.
- Gacar, Samil. *Hayvan Folkloru Bağlamında Türk Dünyası Ekolojik Destanları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: T.C. Hacettepe Üniversitesi, 2020.
- Gündüz Alptürker, İmran. "Derviş Zaim'in Devir Filminin Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi: Yünüm Böğēt Şenliği". *Milli Folklor* 17 (2022): 119-134.
- Hasanpaşa Belediyesi. 09 Ocak 2022. <https://web.archive.org/web/20060615164456/http://hasanpasa-bld.gov.tr/page.php?ID=10>
- Horzumlu Tuztaş, Ayşe Hilal. "Sheep-Goats and Shepherds Relationship in Anatolia in Respective to Magic, Mysticism and Festive". *E-collection of Conference Proceedings -Between the Worlds: Magic, Miracles, and Mysticism Vol. 2* (Maeva, M., Y. Erolova, P. Stoyanova, M. Hristova, V. Ivanova, Eds.) Sofia: IEFSEM – BAS & Paradigma. 2020: 370-384.
- Kavak, Engin. *Tefenni Ağzı (Giriş-İnceleme-Metinler-Dizin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Kazan Nas, Şevkiye. "Burdur'da Hayatın Çeşitli Safhaları ile İlgili Dini-Manevî İnançlar, Adetler ve Bütünsel Pratikler". *I. Burdur Sempozyumu-16-19 Kasım 2005*, Cilt II, 2005: 1493-1522.
- Kıvrak, Ramazan. "Çoban Bayramı Yüzlerce Yıllık Gelenek Koyun Yüğümü Burdur Tefenni Hasanpaşa" (14 Nisan 2021) 07 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=bBULm4EU7Vk>
- Koçbay, Osman. *Burdur Tarihi: TRT Arşivlerinde Burdur*. Yenigün Gazetesi, Ağustos 2017.
- Koyuncu Okca, Ayşegül. "Çoban Bayramı: Sudan Koyun Geçirme (Denizli-Çal-Aşağışeyit)". *Art-e Sanat Dergisi*, Cilt: 12 (Özel Sayı), 2019: 108-124.
- Kurt, Mim. "Çoban Bayramı veya Yünüm Böğēt, Hasanpaşa Burdur, Kısa Film, 31' 5" , Hasanpaşa, Tefenni Burdur" (20 Mart 2021) 07 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=6gCbWeyN-h0>
- Kuyucu, Kazım (Serbest Fotoğrafçı). Yünüm-Böğēt (Çoban Bayramı). 28.08.2019. <https://www.kazimkuyucu.com.tr/burdur-tefenni-yunum-boget-coban-bayrami-fotograf-kazim-kuyucu>
- Külüç, Recep. "Hayvan Refahı Kavramı ve Uygulamalarının Etik Eksende Sorgulanması". Sosyal Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Uluslararası Araştırmalar XII. (edit. Aysel Öztürkçü Akçay) Konya: Eğitim Yayınevi, 2022.
- Mezkit Saban, Gülperi. "Somut Olmayan Kültürel Miras: Aşağışeyit Sudan Koyun Atlatma ve Çoban Bayramı". *Türkiyat Mecmuası* 30 (1), 2020: 181-194.
- Öcal, M. Oğuz. "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği". *Milli Folklor* 82 (Yaz 2009): 6-12.
- Özel Gülhan. "Hasanpaşa Yünüm Böğēt 2019" (15 Ocak 2020) 10 Mart 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=OcmXoN3uiM>
- Siddiq, Abubakar ve diğer. "Türkiye'de İnsan-Hayvan İlişki Bilimi Antrozoolojinin Faaliyet Alanları". *İtobiad: Journal of the Human & Social Science Researches*, 7(2): 805-826.
- SOKÜM Sözleşmesi (Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi) 2003. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
- Stoeltje, Beverly. J. "Festival". *Milli Folklor*. Çeviren: Petek Ersoy. 67 (2005): 160-164.
- T.C. Kalkınma Bakanlığı. On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023) Kırsal Kalkınma Özel İhtisas Komisyonu Raporu. Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı Yayını, 2018.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü. "Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanterinin Detaylı Dökümü (Excel Dosyası)". 07 Ocak 2022. <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-279417/somut-olm-kult-miras-turkiye-ulusal-envanteri.html>
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Burdur İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. "Örf ve Adetler". 09 Ocak 2022. <https://burdur.ktb.gov.tr/TR-154682/orf-ve-adetler.html>
- T.C. Resmî Gazete, Tarih: 6 Kasım 1991, Sayı: 21043. "Burdur İli Tefenni İlçesine bağlı Hasanpaşa Köyünde "HASANPAŞA" ismiyle Belediye Kurulması Hakkında Karar" (Karar Sayısı: 91/38733).
- T.C. Tefenni Kaymaklığı. "Hasanpaşa Köyü Tarihi Yünüm". 10 Ocak 2022. <http://tefeni.gov.tr/hasanpasa-koyu-tarihi-yunum>
- Tan, Nail. "Çoban Kültürü Söz Varlığı Üzerine Bir Sözlük". *Türk Dili* 68 (797), 2018: 90-97.
- Türk, Hüseyin. "Divriği'de Koyunun Yüzü Geleneği". *Erdem Dergisi* 13 (39), 2001: 499-506.
- Türker Keçe, Seher. "Çoban ve Konuk Ağırması". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2, 2012: 83-88.
- UNESCO Türkiye Milli Komisyonu- Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komisyonu. "Sıkça Sorulan Sorular: Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?" 07 Ocak 2022. <https://www.unesco.org.tr/Pages/168/19>
- Yaşin, Mehmet. "Bin Yıllık Çoban Bayramı". (5 Şubat 2006). Erişim Tarihi: 20 Aralık 2021. <https://www.hurriyet.com.tr/bin-yillik-coban-bayrami-3886945>
- Yıldırım, Cemil Cahit. "Yünüm- Böğēt (Koyun Yıkama) Geleneği: Çoban Bayramı". (6 Ocak 2005). 20 Aralık 2021. <https://www.slideshare.net/CemilCahitYldiran/ynm-bet>
- Yıldırım Ayşe Ege ve Çobanoğlu Nesrin. "Biyotik Bir Miras: Geleneksel Yerleşim Biçimlerinde Biyotik Değerler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1), 2009: 97-126.
- Zaim, Derviş (Yönetmen). Devir (Cycle). Senarist: Derviş Zaim. Oyuncular: Ali Özel, Mustafa Salman, Ramazan Bayar. 2013. <https://www.derviszaim.com/film/devir/>
- Zararsız, Melis. Beyaz Perde Eleştirisi: Devir, Geleneklerimiz Öz Kültürümüz, 10 Mart 2022. [https://www.beyazperde.com/filmler/film-212718/elestiriler-beyazperde/Zengin_Ergin_Sezen._İnsan-Merkeziliğin_Yükselişi:_Avcı-Toplayıcılıktan_Günümüze_Hayvanın_Değişen_Statüsü_.Doğu-Batı,_20_\(82\):_143-165.](https://www.beyazperde.com/filmler/film-212718/elestiriler-beyazperde/Zengin_Ergin_Sezen._İnsan-Merkeziliğin_Yükselişi:_Avcı-Toplayıcılıktan_Günümüze_Hayvanın_Değişen_Statüsü_.Doğu-Batı,_20_(82):_143-165.)

KONYA-DEREBUCAK'TA BİR SAĞALTMA UYGULAMASI: BULAMAÇ ATMA *

A Healing Practice in Derebucak, Konya: Bulamaç Atma

Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ**
Doç. Dr. Mevlüt GÜLMEZ***
Öğr. Gör. Emre KAYASANDIK****

ÖZ

İnsanoğlu, yeryüzünde var olduğu andan itibaren sağlıklı olmak, hastalıklardan korunmak ve etkisi altında kaldığı fiziksel ve ruhsal hastalıklardan kurtulmak için sürekli bir arayış ve mücadele içinde olmuştur. Sağlık adına sarf edilen tüm çabalar sonucunda binlerce yıllık bilgi, deneyim ve birikim ile bugün halk hekimliği adı verilen alan ortaya çıkmıştır. Geleneksel tıp, alternatif tıp, tıbbi antropoloji, halk tababeti, köy hekimliği gibi farklı isimlendirmeler mevcut olsa da bugün genel olarak halk hekimliği ifadesi daha sık kullanılmaktadır. Halk hekimliği, kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılması, fiziksel ve ruhsal tedavileri bir arada barındırması, uygulamalardaki ritüellerin inanç temelli ve çok yönlü olması gibi özellikleri dolayısıyla Türk halk biliminde önemli bir konuma sahiptir. İnsanlar genellikle yakalandıkları -özellikle ruhsal- hastalıklarda toplumun olumsuz tepkisine maruz kalmama ya da modern tıpta çare bulunamaması durumlarında tedavi olmak için halk hekimliğini tercih etmektedirler. Halk hekimliğinde ise en önemli figür ocaklardır. Belli başlı hastalıkları tedavi etme yöntemlerine veya hastalığın adına göre isimler alabilen ocaklarda sağaltma işlemleri el almış ya da izinli olan kişiler tarafından icra edilmektedir. Bu kişilere de genellikle ocak ya da ocaklı denmektedir. Ocaklar/ocaklılar, el veya izin aldıkları kişilerden görüp öğrendikleri bilgi ve tecrübelerle beraber bazen kendi tecrübeleri ile bazen de deneyimlerinin olumlu cevap verdiği uygulamalardan edindikleri tecrübe ile sağaltma işlemlerini icra etmektedirler. Bu sağaltma işlemleri, izlediği yöntemlere ve tekniklere göre farklı başlıklar altında incelenmektedir. Doğrudan doğruya vücut ile ilgili olmayan, hastayı etkileme amacı olan psişik nitelikteki sağaltmalara "ırvasa yoluyla yapılan sağaltma"; hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağılayarak, keserek veya vurarak yapılan sağaltmalara "parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar"; dinsel yöntem, madde ve araç kullanılarak yapılan sağaltmalara da "dinsel yolla yapılan sağaltmalar" denmektedir. Bununla beraber bitki, hayvan ve maden kökenli emlerle yapılan sağaltma yöntemleri de mevcuttur. Ocaklıların icra etmiş oldukları bu sağaltma yöntemleri, esas itibarıyla eski Türk inancı olan Şamanizm'den ve icracı olan şamanlardan günümüze miras kalan kültürel bir unsurdur. Hastalıkların tespiti, tedavi uygulamaları, tedavide kullanılan materyaller, söylenen dua sözleri/kalıpları gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, ocaklıların Anadolu'da İslamiyet'ten sonra şamanların özelliklerinden olan halk hekimliği görevini devam ettirdikleri görülmektedir. Bu durum, Türk kültür unsurlarının dinî etkiler karşısında dahi yok olmadan, bazen aynı bazen de farklı formlarda kendine yer bularak devam ettiğini ocaklar özelinde göstermektedir. Bununla beraber halk biliminin araştırma sahasında olan halk hekimliğinin bir alt dalı olan ocakların sağaltma uygulamaları kişisel boyut, sosyal boyut ve söz boyutu bağlamında olduğu için performans/icra temellidir. Bu nitelikteki ocaklardan bir tanesi de "Bulamaç Atma Ocağı"dır. Bulamaç Atma ocağı, halk hekimliğiyle ilgili şimdiki kadar yapılan çalışmalarda icra basamakları bağlamında benzerinin tespit edilememesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Konya'nın Derebucak ilçesinde yer alan "Bulamaç Atma Ocağı"nın sağaltma yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir. Ocağa hangi hastaların başvurduğu, tedavi edecek ocağın tespiti, sağaltma için kullanılan malzemeler, icra basamakları gibi konularda sözlü kaynaklardan derlenen bilgiler verildikten sonra uygulanan ritüelin Türk kültürüyle, kültürlerle, motiflerle ve Şamanizmle olan ilişkisi arkaik öğeler kapsamında incelenmiş; işlevsel ve bağlamsal halk bilimi kuramları etrafında analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Derebucak, ocak, sağaltma, Bulamaç Atma, şamanizm/şaman.

* Geliş tarihi: 29 Haziran 2022 - Kabul tarihi: 28 Ağustos 2023

Direkci, Bekir; Gülmez, Mevlüt; Kayasandık, Emre. "Konya-Derebucak'ta Bir Sağaltma Uygulaması: Bulamaç Atma" *Milli Folklor* (Güz 2023): 30-42.

** Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi

Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Antalya/Türkiye, bdirekci@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6951- 8567.

*** Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türkçe Eğitimi ABD, Antalya/Türkiye. mevlutgulmez@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4082-0164.

**** Akdeniz Üniversitesi Türk Dili Bölümü Öğretim Görevlisi, Antalya/Türkiye. e.kayasandik@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1216-3811.

ABSTRACT

Human beings have been in a constant search and struggle to stay healthy, protect themselves from diseases, and get rid of physical and mental illnesses since their existence on earth. As a result of all the efforts made in the name of health, an area called folk medicine has emerged today, with thousands of years of knowledge, experience, and accumulation. Although there are different names such as traditional medicine, alternative medicine, medical anthropology, folk medicine, and village medicine, the term folk medicine is generally used more frequently today. Folk medicine has an important place in Turkish folklore due to its characteristics such as being transmitted orally from generation to generation, containing physical and mental treatments together, and having belief-based and multifaceted rituals in practices. People generally prefer folk medicine to treat - especially mental - illnesses they suffer from, in order to avoid negative reactions from society or when there is no cure found in modern medicine. The most important figure in folk medicine is the "ocak". The treatments are performed by people who have taken permission or are allowed to practice in the ocaks, which can take names according to the methods used to treat certain diseases or the name of the disease. These people are generally referred to as "ocaklı". Ocaks/ocaklıs perform healing processes by using the knowledge and experiences they have acquired from the people they have seen and learned from, as well as their own experiences and the practices that have provided positive responses to their experience. These healing procedures are classified under different titles according to their methods and techniques. Psychically-oriented treatments that do not directly relate to the body and aim to affect the patient are called "ırvasa yoluyla yapılan sağaltma"; treatments performed by drawing, piercing, tearing, cutting or hitting the patient's body are called "parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar"; and treatments performed using religious methods, substances and tools are called "dinsel yolla yapılan sağaltmalar" (healing by religious means). There are also healing methods that are made with plant, animal, and mineral-based extracts. These healing methods performed by "ocaklıs" are essentially a cultural element inherited from the ancient Turkish belief of shamanism and the shaman practitioners. Considering aspects such as disease diagnosis, treatment procedures, materials used in treatment, and prayer words/formulas spoken, it can be seen that the "ocaklıs" continued their folk medicine duty in Anatolia after Islamization, with the characteristics of the shamans. This situation shows that Turkish cultural elements can survive even in the face of religious influences, sometimes finding their place in the same or different forms, especially in the case of "ocaklar." However, the healing practices of "ocaks" which are a sub-branch of folk medicine, in the research area of folklore are based on the personal, social, and verbal dimensions, and thus are performance/execution-based. One of these types of "ocaks" is the "Bulamaç Atma Ocağı". In terms of the steps taken in the practice, Bulamaç Atma Ocağı is extremely important in terms of not being able to detect anything similar in the studies conducted on folk medicine so far. In this study, information about the healing method of "Bulamaç Atma Ocağı" located in the Derebucak district of Konya was provided. After information was gathered from oral sources about which patients applied to the ocak, the identification of the ocak that would treat them, the materials used for healing, and the steps taken in the practice, the relationship between the ritual applied and Turkish culture, cults, motifs, and shamanism was examined within the scope of archaic elements. It was analyzed in relation to functional and contextual folklore theories.

Keywords

Derebucak, ocak, healing, Bulamaç Atma, shamanism.

Giriş

Türk milleti, binlerce yıldır yaşadığı yurtlarda dünyayı algılayışıyla, içte ve dışta sosyal ilişkileriyle, törelere bağlılığıyla ve bunları kuşaktan kuşağa aktararak tarihi derinliği ve coğrafi genişliğiyle büyük Türk kültürünü oluşturmuştur. Bunun yanı sıra sosyal, ticarî, siyasî, askerî vb. sebeplerle farklı kültürlerle de etkileşimde bulunmuştur. Ancak bu kültürel etkileşim sürecinde üzerinden çok uzun zaman dilimi geçse de köklü kültürüyle olan bağımlı hiçbir zaman kesmemiş, kültürel hafızasını bazen olduğu gibi bazen de yeni kültürel kalıplara uydurarak korumaya devam etmiştir (Ocak 2000: 37). Kültürel etkileşim ya da kültürel alışveriş bağlamında bakıldığında kültür üzerinde öncü etkisi olan hususlardan biri de dindir. Dinî kurallar ve yaşam tarzı kültürel unsurların zamanla değişmesine veya tamamen ortadan kalkmasına sebebiyet verebilmektedir. Fakat Türklerin, tek tanrılı bir din olan İslamiyet'i kabul etmesinden sonra dahi eski inanışlarını, kültürel değerlerini ve ritüellerini yeni inanç dairesi içinde devam ettirmelerini; binlerce yıldır kabullenip özümsemiştiği değerlerine bağlılığı ile açıklayabilmek mümkündür. Özellikle inanma/inanç temelli uygulamalara ve ritüellere bakıldığında

bunların pek çoğunun İslâmiyet ile örtüşmediği İslâm âlimleri tarafından ifade edilse de Türk halkı bu pratikleri kültürel kökene ve inancın kutsallığına dayandırarak korumaya ve icra etmeye devam etmiştir (Kaya 2001: 199). Bu inanç, uygulama ve ritüellerin esasında ise Türklerin, Türkistan’da binlerce yıl yaşadıkları ve yaşattıkları inanç sistemleri Gök Tanrı dini, Şamanizm, atalar kültü, tabiat kültleri vb. yer almaktadır.

Tarihsel boyutta incelendiğinde Şamanizmin Türk kozmogonisi, Türk mitolojisi ve Türk destanlarıyla da doğrudan ve dolaylı olarak etkisini görebilmek mümkündür. Şamanizme ait ritüelleri icra eden kişilere şaman ya da kam denmektedir (İnan 1976: 54). Kaşgarlı Mahmud, şaman kelimesini Arapçaya “kâhin” olarak çevirmiştir. Bunun yanında bazı Türk boylarında şaman kelimesinin yerine “oyun” kelimesinin de kullanıldığını aktarmaktadır. Yusuf Has Hacib de Kutadgu Bilig’de otacılar ile kamları bir tutarak tabiplerden (otacıardan) sonra muazzimlerin geldiğini ifade etmiştir. Burada muazzim olarak adlandırılan kişilerin kam olması kuvvetle muhtemeldir (İnan 1986: 73). Buradan hareketle İslâmiyet’in kabulünden sonra kamlığın Türk kültür dairesinde kendine isim olarak farklı ancak işlev bakımından aynı veya benzer şekilde yer bularak devam ettiği sonucuna ulaşılabilmektedir.

Şamanlık vazifesini yerine getirebilecek kişilerin bazı özellikleri taşıması gerekmektedir. Öncelikle şaman olmak için şaman neslinden gelmek gerekir. Bunun yanında şamanlık yetisi Gök Tanrı tarafından da verilebilir. Şaman adaylarında birtakım özel yetenek ve bilgilerin de bulunması gerekmektedir. Dalgınlık, hayal görme, inziva eğilimi, asabiyet, zaman zaman bayılma, sara nöbetlerine benzer ve ağızdan köpük gelmesi gibi haller; ağaç kabuklarıyla beslenme, kendini ateşe veya suya atma, bıçakla yaralama gibi davranışlar şamanlığın belirtileri arasında sayılmaktadır. Şaman adayının hayal dünyası geniştir, mistik/gizli bir yapısı vardır ve doğuştan zeki bir insandır. Küçüklüğünden itibaren düşünceli bir yapısı vardır. Doğası gereği şair olduğu için irticalen şiirler ve ilahiler söyler (Günay ve Güngör 2002: 276; Radloff 1986: 234).

Şamanların toplum içinde kötü ruhları uzaklaştırmak, hastaları iyileştirmek, ölüm törenlerinde ruha yardımcı olmak, ayinleri yönetmek, doğa olaylarına müdahale etmek, gelecekte haber vermek gibi pek çok görevi vardır. Bu ritüelleri de temel alarak Tanrı ile iyi ve kötü ruhlar arasında irtibata geçip oluşan olumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışırlar. Şamanlar, efsunlu hastalıkların tedavisinde başvurulan makamlardır. Bunun yanında biyolojik hastalıkların tedavisinde de şamanlara başvurulmuştur. Yani toplumun sadece manevî dünyasından değil fizikî hastalıklarından da sorumludur (İnan 1986: 76; Bayat 2006:131; Örnek 1995:54).

Şamanlar, Ak Şaman ve Kara Şaman olmak üzere iki türledirler. Ak Şamanlar aydınlık ruhlar için kansız bir şekilde ritüellerini gerçekleştirir. Kara Şamanlar ise insanları kötü ruhların etkilerinden korurlar. Bazı araştırmacılara göre en yetenekli, en güçlü şamanlar kadın şamanlardır. Şamanlığın kadınlara ait bir sanat olduğu ve bu sebeple de erkek şamanların saçlarını uzatıp kadın kıyafetine benzer kıyafetler giydiği yaygın bir kanaattir. Şamanizm’de kadın şamanların kara şamanlardan dahi daha üst mertebede bulunmasında, kadınların ön sezilerinin çok güçlü olması dolayısıyla gelecek hakkında bilgi verebilmeleri de gösterilebilir (Cremers 1972: 6221).

Türklerin tarihî süreçte kabul ettikleri dinler, şaman öğelerini Türk bilincinden ve Türk kültüründen atamamışlardır. Şaman öğelerinin bir kısmı İslâmiyet’e uyararak bütünleşmiş, bir kısmı da direnç göstererek, yeni kültür çevresine ayak uydurarak, şekil değiştirerek ya da gizli bir biçimde günümüze kadar gelmiştir. Bunun da belirgin olarak bugünkü halk hekimliği/sağlığı ve sağaltma yöntemlerinde görebilmek mümkündür. Özellikle İslamiyet’in kabulünden sonra şamanların fonksiyonu farklı isimler veya sıfatlarla

devam edegelmiştir. Şamanların, eski şaman dualarına peygamberlerin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını eklemeleri; hatta kendi mesleklerinin piri olarak Hazreti Fatma'yı göstermeleri bu durumu desteklemektedir (İnan 1986: 73). Şamanlar, bulunduğu toplum içerisinde dinî vazifelerinin yanı sıra, şairlik, büyücülük, münecimlik, hastalık sağaltımı gibi vazifeler yüklenmişlerdir. Ancak medeniyetin ileri safhalarına geçilip sosyal açıdan iş bölümü gerçekleştikçe, Türk şaman-baksılarının faaliyet alanları daha sınırlı bir sahaya doğru daralmıştır. Bunun yanı sıra özellikle İslamiyet'in yerleştiği merkezlerde şairlik, musikişinaslık, bakıcılık, efsunculuk, münecimlik, ruhanilik ve halk hekimliği ayrı zümreler tarafından yapılmaya başlanmıştır (Eliade 1999: 34; Köpürülü 2004: 78). Dolayısıyla bugün sağaltma işlemlerini gerçekleştiren ocakların/ocaklıların kökenlerini Şamanizm'e bağlamak doğru olacaktır.

Şamanlar, İslamiyet'in kabul edilmesinden sonra toplum içindeki etkinliklerini yavaş yavaş kaybetmeye başlamışlardır. Zamanla din adamlığı rolü derviş, veli gibi ruhanî karakterlere, doktorluk yönleri ise ocaklı kişilere evrilmiştir (Tek 2019: 155). Ocaklar, Türklere gelenekler, inançlar ve çeşitli düşünüş biçimleri ile beslenmiş ve günümüze kadar gelerek Türk folklorunun ayrılmaz bir parçası olmuştur (Öngel 1997: 10). Bugün de Türk insanının gerçek doktoru olan ocaklar, Türkistan Şamanı'nın Anadolu'daki şekli olarak tezahür etmiştir (Acıpayamlı 1968: 5).

İnsanlar, tıbbın henüz gelişmediği zamanlarda hastalıkların tedavisi için bitkilerden ilaç yapmak, yatırları ziyaret etmek, muska yazmak veya ocaklılara gitmek gibi çeşitli pratiklere başvurmuşlardır. Bugün ise tıbbın gelişmesine rağmen insanlar hâlâ atalarından gördükleri şekilde halk hekimliğine yönelmeye devam etmektedirler (Akman 2007: 394).

Nitekim UNESCO, aldığı kararlar ve uygulamaya koyduğu sözleşmeler ile halk hekimlerini ve halk hekimliği uygulamalarını "Somut Olmayan Kültürel Miras"ın beş alanından biri içerisinde değerlendirmiş, yine bu bağlamda halk hekimlerini "Yaşayan İnsan Hazinesi" olarak kabul etmiştir (Oğuz 2009). Halk hekimliğinde kişilerin sağlık sorunlarının yanında çocuk sahibi olamama, çocuklarda geç yürüme ya da geç konuşma, nazar değmesi ve cin, peri gibi kötü ruhların/olağanüstü varlıkların meydana getirdiği sakatlıklar ve rahatsızlıklarla ilgili de sağaltma yöntemleri uygulanmaktadır (Çıblak 2005: 200). Bu konuda da en çok başvurulan kurum halk hekimliğinin bir kolu olan ocaklardır.

Ocaklar, belli bir hastalığı tedavi etme amacıyla insanlara hizmet eden kurumlardır. Bugün Anadolu'nun pek çok yerinde ocakların var olduğu ve hastalıkları tedavi ettikleri bilinmektedir. Ocaklar genellikle tedavi ettikleri hastalıkların isimleriyle ya da kullandıkları sağaltma yöntemleriyle adlandırılırlar. Ancak hastalık adıyla tanınan bir ocağın sadece o hastalığı değil, başka hastalıkları da tedavi etmesi mümkündür. Bunun yanında ocakların sülale ya da yaşadıkları bölge isimleriyle anıldıkları da olur. Çeşitli hastalıkları tedavi etme yeteneğine sahip olan aileye "ocak", bu ailedeki hastalıkları tedavi etme gücüne sahip üyesine/üyelerine de "ocaklı" denmektedir (Acıpayamlı 1968: 5; Bekki 2021: 34). Bu kişiler de tıpkı şamanlıkta olduğu gibi genellikle nesilden gelen kişilerden seçilmektedir. Ancak bu bir zorunluluk değildir. Ocaklarda buna, eğer nesilden devam ediyorsa "el almış"; nesilden devam etmiyorsa "izinli" denir. Yetki verilecek kişilerin dürüst, güvenilir, dinine bağlı, namazlı-abdestli, tok gözlü ve en önemlisi de işini gerçekten inanarak yapacak birisi olmasına özen gösterilmelidir (Duvarcı 1990: 36). Ocağın faaliyetlerini devam ettirecek kadın ya da erkek, ustasından ağzına tükürme, elden un/tuz/kül yalama, dua ile aktarma, elinden su içme gibi farklı ritüeller ile el alır (Öger

2010: 1232). Ancak tedavi uygulamalarını genellikle ustasından öğrenir. Ocaklı kişinin sağaltma yöntemlerini başarılı bir şekilde gerçekleştirebileceğine inanılır.

Ocaklar, hastalıkları tedavi etme yöntemlerinde çoğunlukla büyüsel yöntemleri kullanırlar. Bu işlemler arasında bağlama, düğümleme, kesme, eritme, yakma, sallama, ağırlı bölgeye cansız bir varlığın tatbiki, çakma, toprak üzerine yatma sureti ile hastalığı toprağa nakletme gibi uygulamalar bulunmaktadır. Büyüsel yöntemler halk arasında üfürük, afsun, ırıklama, urasa, tütsü, alazlama, iplik bağlama, kurşun dökme, parpılama, darpılama gibi çeşitli adlarla anılır. Bunlardan bazıları eş anlamlı kullanıldığı gibi bazen de aynı işlemin farklı yerlerde farklı isimler altında anıldığını belirtmektedir (Boratav 1999: 116). Bu büyüsel işlemlerin yanında bazı hastalıkların tedavisi için bitkileri kullanan ocaklar da vardır. Buradan hareketle ocakların sadece şamanlardan miras kalan büyü ile tedavi etmek görevini değil, bununla beraber otacı/şifacı olma özelliğini de devam ettirdiklerini söylemek mümkündür.

Ocaklar, kendilerine başvuran hastaların tedavilerinde birtakım yöntem ve teknikler kullanılmaktadırlar. Bu yöntem ve teknikler hastalığa göre değişmektedir, ocaklıların el veya izin aldıkları kişilerden görüp öğrendikleri bilgi ve tecrübelerle dayanmakla beraber bazen ocaklıların kendi tecrübeleri ile bazen de deneyimlerinin olumlu cevap verdiği uygulamalarla zenginleşmektedir. Bu yöntem ve tekniklerin herhangi bir bilimsel açıklaması yoktur. Söz konusu yöntem ve teknikler sihrî ve dinî uygulamalardır. Genellikle, halk hekimliğinde hastalığa sebebiyet veren olay veya durumlarla ilgili muhtemel bir sebep-sonuç ilişkisi aramaktan ziyade, daha çok sihrî, açıklanamayan mistik anlayışlar rol oynamaktadır (Türkdoğan 1995: 46). Doğrudan doğruya vücut ile ilgili olmayan, hastayı etkileme amacı olan psişik nitelikteki sağaltmalara “ırsava yoluyla yapılan sağaltma”; hastaların vücutlarını çizerek, delerek, dağılayarak, keserek veya vurarak yapılan sağaltmalara “parpılama yoluyla yapılan sağaltmalar”; dinsel yöntem, madde ve araç kullanılarak yapılan sağaltmalara da “dinsel yolla yapılan sağaltmalar” denmektedir. Bununla beraber bitki, hayvan ve maden kökenli emlerle yapılan sağaltma yöntemleri de mevcuttur (Acıpayamlı 1989: 4-5, Artun 2005: 183). Ocak sağaltımlarının bir kısmı çok sade ve kısa sürerken bir kısmı da karmaşık ve uzun süren uygulamalardır. Anadolu halk sağlığında ocak uygulamaları çeşitli olmakla beraber hemen hepsinin birleştiği en temel unsur hastanın bu uygulamalarla iyileşeceğine inanması gerektiğidir (Saltık Özkan 2012: 310).

Kısmen konar-göçer hayatı devam ettiren kısmen de yerleşik hayata geçmekle birlikte hâlâ geleneklerini koruyan Türkler, Türk kültürünün vicdan ve hafızasındaki manevî değerlerin taşıyıcılarından. Dolayısıyla, özellikle Yörüklerin yaşadıkları coğrafyaya bakıldığında ocak kültürünün çok önemli olduğu görülmektedir. Bu merkezlerden biri olan Konya'nın güney ilçelerinden Derebucak, ocak kültürünün canlı olarak yaşatıldığı bir yerdir. Bugün Derebucak'ta lohusa atma ocağı, kurşun dökme ocağı, yürek kakma ocağı, dalak kesme ocağı, termiye ocağı, yüğrük ocağı, sarılık ocağı, siğil ocağı, sıtma ocağı ve kurt dökme ocağı başta olmak üzere çeşitli hastalıkların tedavisinde halkın başvurduğu ocaklar bulunmaktadır. Bu ocaklardan biri de “Bulamaç Ocağı”dır. “Bulamaç” ifadesi bazı ocaklarda yemek, aş, farklı malzemelerin bir araya getirilmesiyle elde edilen karışım anlamlarında kullanılmıştır. Bu karışım da genellikle süt ve un kullanılmaktadır. Ocaklardaki sağaltmalarda kullanılan bu “bulamaç” sözcüğü ile de aslında bu karışım ifade edilmektedir. Dolayısıyla burada sadece isim bakımından bir benzerlik söz konusudur. Diğer taraftan “Bulamaç Atma” ifadesi Cemal Kurnaz tarafından hazırlanan “Bir Köy Vardı” isimli eserde geçmektedir. Kurnaz (2018), bu eserinde bulamaç atmanın eşikten veya yüksek bir yerden düşen hastaların tedavisinde kullanılır

dığını söylemektedir. Bu tedavide bulamacın içerisine tuz, soğan kabuğu, yağ, kül, un, kemik ne varsa konulur ve bir kapta su ile kaynatılır. Karışım, hastanın düştüğü ve girip çıktığı eşiklere dökülür. Ardından bulamacı yapan kişi elini yıkar, damlaları da hasta kişinin üzerine serpererek “*El benim değil, Fatma anamızın eli*” der. Bu uygulamaya bakıldığında hem hastalığın oluş sebebi hem de sağaltma yöntemi Derebucak’ta tespit edilen Bulamaç Atma uygulamasından oldukça farklıdır.

Türk dünyasının muhtelif coğrafyalarında halk hekimliği uygulamalarını icra eden ocaklar farklı hastalıkların tedavisinde hastalığa uygun sağaltma işlemleri uygulamaktadır. Bu işlemler -hastalık aynı olsa dahi- ocağa ve ocaklıya göre değişiklik gösterebilmektedir. Yapılan literatür taramaları neticesinde Anadolu’nun herhangi bir yerinde benzer bir icrasına rastlanılmamış olması, Derebucak’ta tespit edilen “bulamaç ocağı”nın sağaltma yönteminin ırvasa yolu ile yapılan sağaltma yöntemlerine yeni bir katkı sağlayacak olması ve icracıların sayısının zamanla azalması bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu bağlamda kaynak kişilerden elde edilen veriler ışığında ocağın sağaltma yöntemi hakkında bilgiler verilecek ve bu sağaltma yönteminin Türk kültürü içerisindeki yeri, kültürle ve motiflerle olan bağlantısı işlevsel ve bağlamsal halk bilimi kuramları etrafında analiz edilecektir.

1. Yöntem

1.1. Derleme Yöntemi

Derleme yapılmadan önce derleyici sahada bir ön hazırlık ve çalışma yapmış, akabinde sahaya dair yeterli bilgi birikimi ve teknik ekipman ile derlemeye başlamıştır. Araştırma için görüşülen kaynak kişiler de sağaltma yönteminin icracısı ve aktarıcısı olması özellikleriyle usta kaynak kişilerdir. Sağaltma uygulamasının doğasında/icrasında sadece ocaklı ve hasta kişi bulunması gerektiğinden gözlem yöntemi kullanılamamış, bunun yerine doğal ortamda yönlendirilmiş görüşme yöntemi tercih edilmiştir. Derleme esnasında ses kayıt cihazı kullanılmış ve notlar alınmıştır. Derleme çalışmasından sonra derlenen ürünler sırasıyla tasnif edilmiş, sözlü bilgiler ve ses kayıtları dikkate alınarak yazıya geçirilmiş, metin bütünlüğü sağlanarak inceleme safhasına geçilmiştir.

1.2. Değerlendirmeye Esas Alınan Kuram ve Yöntemler

Halk bilimi materyalleri, bu bilim dalının oluşma ve gelişme süreçlerinde farklı kuram ve yaklaşımlarla incelenmiştir. Kuram ve yaklaşımlar da zamanla kullanılagelmiş bazı yöntemleri ortaya çıkarmıştır. Halk yaratmalarının nasıl ortaya çıktığı, nasıl geliştiği, hangi coğrafyalara yayıldığı gibi soruların cevaplanmasında ve çalışmalar sonucunda tespit edilen metinlerin incelenmesinde metin merkezli kuramsal yaklaşımlar tercih edilmektedir. Bu kapsamda sadece metin odaklı “Gelişme”, “Yayılma” ve “Tarihî-Coğrafi Fin Yöntemi” gibi yaklaşımlar benzer özelliklere sahip metinlerin farklı toplumlarda bulunmasını açıklamak amacıyla ortaya çıkmışken; “Psikoanalitik” ve “Yapısal” yaklaşımlar ise metinlerin içeriğinde bulunan anlamlar ve bunların sembolik değerleri ile şekil ve yapı özelliklerine odaklanmaktadır (Oğuz 2013: 62). Metnin oluşumunda icra ortamının etkilerini araştıran “İşlevsel Kuram ve Yöntemi”, “Sözlü Kompozisyon Kuramı ve Yöntemi” ve “Performans Kuram ve Yöntemi” metinden ziyade bağlamı esas almaktadır.

Esas itibarıyla antropoloji alanında yetişen ve antropolojinin halk bilimine olan yakınlığından dolayı halk bilimi ve özellikle de halk edebiyatı ürünlerini inceleyen antropologlar tarafından geliştirilen işlevsel yöntemin çıkış noktası halk edebiyatı yaratmalarının metinleri değil, bu metinlerin oluşturuldukları, yaratıldıkları ve yeniden yaratılıp nakledildikleri bağlamdır. Bu bağlam noktasında yaratmaların anlatılması ya da söy-

lenmesindeki temel neden, anlatıcı veya icracının onu yaratma, aktarma ve kullanma nedenleri, dinleyicilerin o yaratmayı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri ve bunların dışındaki nedenler işlevsel halk bilimi yönteminin temel sorunlarını oluşturmaktadır (Ekici 2013: 124). Bu kuramın sistematik hâle getirilmesinde Bronislaw Malinowski ile A.R. Radcliffe-Brown'ın çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu isimlerin dışında Boas'ın öğrencileri Ruth Benedict, Melville Herskovits, Margaret Mead ve William Bascom kurama önemli katkılar sunmuşlardır (Aça 2016: 270). Bu yaratmaların çok sayıdaki işlevinden yola çıkarak bir model oluşturan William R. Bascom, folklorun işlevlerini dört madde hâlinde açıklamaktadır:

1. Eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme
2. Toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme
3. Eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması
4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma (Ekici 2013: 125; Çobanoğlu 2012: 256)

Bağlam merkezli olduğu kadar, yapısal yöntemlerle de çok yakından ilgili olması sebebiyle metin merkezli yöntemler içinde de değerlendirilen sözlü kompozisyon kuram ve yöntemi, metnin nasıl oluşturulduğunun pek çok defa gözlenmesi ile değişen ve değişmeyen unsurların ortaya çıkmasında bağlamın etkisinin önemine dayanması, metnin temel dinamiklerinin bağlamda aranması gerektiği gibi bakış açıları sebebiyle bağlam merkezli yöntemler içinde yer almaktadır. Diğer bir deyişle, bu kuram ve yöntem temelde bir yapı incelemesine dayanmaktadır. Ancak bu yapısal inceleme sonucunda elde edilen bulguların değerlendirilmesi ve nedenlerinin açıklanması bağlamla ilgili kabul edilir. Yani metindeki yapısal değişikliklerin nedenleri metnin icra edildiği bağlamdan kaynaklanmaktadır (Oğuz vd. 2012: 85-86). Sözlü kompozisyon yöntemi başta Amerika'daki halk bilimciler olmak üzere, Avrupa'daki pek çok halk bilimci tarafından da uygulanmıştır. Bu yöntem Türk halk şiirinin çeşitli örneklerine ve belli bölgelerde oluşturulan halk şiiri ve yine aşıkların oluşturduğu şiir geleneklerine rahatlıkla uygulanabilir. Bu konuda bazı çalışmalar yapılmakla birlikte, yöntemin yeterince bilinmemesi nedeniyle pek fazla kullanılmamıştır (Ekici 2013: 128).

Performans (icra) sadece metni değil, metni oluşturan unsurları da ele alması açısından aslında unsurlar arası ilişkileri araştırma yöntemi olarak değerlendirilebilir. Performans (icra) kuramının öncülerinden olan Dan-Ben Amos halk bilgisi yaratmalarının bireysel boyut (anlatıcı/icracı), sosyal boyut (dinleyici/izleyici) ve anlatı-söz boyutu (anlatılan) unsurlarıyla birlikte incelenmesinin daha doğru olduğunu ifade etmektedir (Ben-Amos 1977, Ekici 2013'ten).

Bu çalışmada, Konya'nın Derebucak ilçesinde ırvasa yoluyla yapılan ve daha önce literatürde rastlanılmayan bir sağaltma uygulamasının derlenmesi amaçlanmıştır. Bulamaç atma uygulamasının ocakların sağaltma temeline dayanması, icra merkezli olması, sağaltmanın katılımlı yapılması ve bunlara ek olarak söz boyutunun da uygulamada yer alması sebebiyle araştırma verilerinin sistematik olarak değerlendirilmesinde uygun kuram olarak performans (icra) kuramı benimsenmiştir.

Bulamaç Ocağı ve Sağaltma Yöntemi

Bulamaç ocağı, Derebucak ilçesinde hâlen aktif olarak sağaltma işlemine devam eden bir ocaktır. Bulamaç adı sağaltma esnasındaki kullanılan malzemeden gelmektedir. Derebucak'ta iki Bulamaç ocağı vardır ve iki ocak da kadın icracılar ile sağaltma işlemleri yapmaktadır. Hastanın cinsiyetine göre ocaklının cinsiyeti değişmemektedir. Psikişik nitelikteki uygulamayı yapan kişi kadın olduğu gibi kendisi de bir kadın ocaklıdan el

almıştır. Uygulama, ırsava yoluyla yapılan bir sağaltma yöntemi olup esas amaç kötü varlığı korkutmak ve hastalığı bir nesneye göçürmektir.

Bulamaç ocağına kirli, necis suya veya kül hâline gelmiş ateş ocağına bastıktan sonra olur olmaz düşen, denge sorunları yaşayan ve kendini iyi hissetmeyen hastalar başvurmaktadır. Öncelikle bu durumda olan kişi durumunu eli evrasalı bir ocaklıya izah eder. Yakalandığı hastalığın hangi ocak tarafından ve hangi uygulamayla geçeceğine dair danışır. Derebucak'ta sülaleler hastalıklarının tedavileri için hastalığın türüne bağlı olarak belirli ocaklara başvururlar. Bu hastalıkla ilgili iğne koyma işlemi yetkin bir ocaklı tarafından gerçekleştirilerek hangi ocağa gidilmesi gerektiği tayin edilir. İğne koyma işlemi için öncelikle kalaylı bir bakır kaba arı (temiz) su katılır. Büyüklü küçük-lü üç çeşit iğne alınır, besmele çekilerek üç ihlas okunur ve yine besmele çekilerek birinci iğne bir ocağa niyet edilerek konulur, ikinci ve üçüncü iğneler de aynı usuller takip edilerek hazırlanan kaba konulur. Her bir iğne farklı bir ocağı temsil eder. Kabın içine iğnelerin yanına bir de demir para arılık olarak atılır. İğnelerden biri mutlaka ikamet edilen yerleşim yerinin dışında başka bir beldedeki ocağa niyet edilerek konulur. İğne genellikle cuma günü gecesi (perşembeyi cumaya bağlayan gece kalacak şekilde) veya esne gecesi (pazarı pazartesiye bağlayan gece kalacak şekilde) konulur. İçine iğne konulan kap el ayak değmeyecek yüksek bir yere kaldırılarak iğnenin konulduğu günün ertesi sabahına kadar bekletilir. Sabah eli evrasalı kadın tarafından kaba konulan iğneler kontrol edilir. Eğer batan (küflenmiş) iğne olmazsa aynı ritüel için bu defa iki iğnenin yanına bir demirci bıçağı, ağzı açık olarak konulur ve ertesi gün sabah kontrolü yapılır. Hangi iğne battıysa o ocağa gidilerek bulamaç atılır. Tedavi için gidilecek ocağa öncelikle yapılan işlemle ilgili bilgi verilerek tedavi etmeyi kabul edip etmeyeceği sorulur, olumlu cevap alınırsa tedavi yeri için anlaşılır. Ocaklı, bulamaç atmak için hasta kişinin evine kuşluk vakti gelir ve tedavi uygulaması için gerekli şeylerin teminine çalışır. Öncelikle hastadan bir çömlek parçası, hasta olan kişinin el veya ayak tırnaklarından birer parça, hastanın evinden çıkma biraz kül, biraz sarımsak kabuğu, biraz soğan kabuğu, yedi çeşit kumaş, yedi çıra kıymığı getirmesi istenir. Ocaklı yedi çıra kıymığı ile getirilen kumaşlardan oyuncak bebeğe benzer şekilde yedi gelin düzer. Getirilen çömlek parçasının içine hastanın evinden alınan külü ve arı (temiz) suyu ekleyerek karıştırır. Bu karışımın içine hastanın tırnaklarını, soğan ve sarımsak kabuğunu da katarak karar. Karılan külün üstüne çıra kıymıkları ve kumaşlarla düzdüğü yedi gelini, yedi farklı noktaya diker. Bu işlemler bittikten sonra ocaklı hastaya bu dengesizlik ve halsizlik durumunun kendisine nerede sirayet ettiğini sorar. Hastadan yer bilgisini alan ocaklı hazırladığı testi eline alır ve hastanın evinden çıkar. Evden çıkışta bir yerli (sağlam, muhkem) taşa basar, hiç kimseyle konuşmadan ve göz teması kurmadan hastanın verdiği bilgilerden hareketle hastalığın iliştiği mevkiye gider. Tarif edilen mevkiye ulaşıncı el ayak değmeyen, kimsenin ulaşamayacağı bir yere o hazırladığı bulamacı atar. O esnada şu sözleri söyler:

*Benim elim değil, senin yerin değil
Ayşe Fatma anaların eli,
Aş var git, uç var git, göç var git
Yerin değil yurdun değil, göç var git
Al alacağımı, ver vereceğini.
Al alacağımı, ver vereceğini.
Al alacağımı, ver vereceğini.*

Oradan ayrılırken yine yerli taşa basar ve hiç kimseyle konuşmadan ve hiç ardına bakmadan kendi evine döner. Ertesi gün yine kuşluk vakti aynı ritüeller tekrar yapılır.

Bu defa hazırladığı bulamacı ocaklı kendi belirlediği ve el ayak değmeyecek bir viraneliğe atar. Üçüncü gün ise ritüel akşamüstü tekrarlanır ve ocaklı yine kendi belirlediği bir noktaya yaptığı bulamacı atar. Bu şekilde tedavi sona erer. Son gün bulamacın akşamüstü atılmasının sebebi hastalığın güneşin batışıyla beraber yok olacağına inançtır. Hastanın bu tedaviden sonra iyileşeceğine inanılır. Tedavi sonunda ocaklıya arılık verilir. Bu arılık küçük bir miktar paradır. Ocaklı bu parayı kesinlikle harcamaz, bir ihtiyacı için kullanmaz. Çocuklara harçlık olarak dağıtır.

2. Bulamaç Ocağı'nda Kültürel Öğeler

Bulamaç Atma ritüelinin sağaltma amacına bakıldığında ırvasa yoluyla sağaltım yapan diğer ocaklarla ortak hususiyeti olsa da icra temeli itibari ile ayrışmaktadır. Ritüelin basamakları incelendiğinde ocağın ruhsal ya da psikik olarak adlandırılabilir hastalıkları tedavi ettiği görülmektedir. Anadolu'daki ocaklara bakıldığında bu alanda sağaltma yapan ocakların sayısı diğerlerine oranla oldukça azdır. Özellikle Yörük coğrafyasında parpılama yoluyla sağaltma yapan ocaklar sayı bakımından ırvasa yoluyla sağaltma yapan ocaklardan fazladır.

Ocağa gelen hastalarda oluşan hastalığın sebebi genellikle تنها veya izbe bir yerde kirli suya ya da sönmüş ateş ocağına basmadır. Burada hem su kültürünü hem de ateş kültürünü görebilmemiz mümkündür. Su, yapısı itibariyle Türk kültüründe temizdir, temizleyicidir. Eski Türk inanışında suyun kirlenmemesi gerekir, çünkü su kirlendiği zaman kutsallığının kaybolduğuna inanılır (Ögel 1995: 316). Dolayısıyla burada bulaşık suyu gibi kirli suya ayak basarak oradaki kötülüğün insana geçtiği inancı vardır. Benzer inanış ateş kültü için de geçerlidir. Ateş, Türk kültüründe kutsal sayılan bir başka önemli kültürdür. Ateş ve ateşin yandığı yer olan ocak, kutsal ve tanrısal bir varlık olagelmiştir. Bu açıdan ateş ve ocak etrafında kutsal inanış ve davranış kalıpları oluşarak bir kültür hâlini almıştır (Kumartaşlıoğlu 2014:188). Tanyu'nun (1976: 286) ateşin ortaya çıkmasıyla ilgili aktarmasına göre Ülgen, gökten biri kara, biri ak iki taş getirmiştir. Kuru otları avcunda ezerek bir taşın üzerine koyup taşları birbirine vurmuş ve otlar ateş almıştır. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmasını insanlara öğretip "Bu ateş, atamın kudretinden, taşa düşmüş ateştir." demiştir. Bu sebeple aile ocağında yanan ateş kutsal sayılmaktadır. Ona küfredilmez, içine tükürülmez, üzerine basılmaz. Kutsal ateş, aynı zamanda kötülükleri giderici, iyileştirici, uğur kazandırıcı, sağlık verici hüviyeti ile bir kudret kaynağı olarak değerlendirilip hayatı ve canlılığı sembolleştirmiştir. Ateş de ruhları temizleyici bir özelliğe sahiptir. Gelecekte alınması umulan haberler, bazı işaretler yoluyla ateş tarafından insanlara verilir. Bu sebeple ateş ve ona ait olan her şey kutsal sayılmaktadır. Kül ise Gök Tanrı'nın gönderdiği ateşten geriye kalan parçalar olduğu için kutsaldır. Kül ile ateş arasında da önemli bir ilişki vardır. Kül, ateşin sönmelerini engelleyen, onu koruyan bir araçtır. Ateş sönmeyi diye üzerine kül atılır. Külde yeniden ateş yakmaya hazır halde saklanan kora nispette, ailede son çocuğa "kül" adının verildiği düşünülmektedir (Temir 1983: 284). Ayrıca ateşin külüne basılmaz. Kül akşam veya gece dökülmez. Ateşin külünü temiz, insanların basmayacağı yere dökmek gerekir. Ateşin külü döküldükten sonra ateşe ardıç parçaları atılmalıdır (Dilek 2007: 42). Bu sebeple ocaklar, kişilerin suya ya da ocağa basmasıyla kutsallara saygısızlık yapıldığına ve cezalandırıldığına inanılır.

Hastalığın tedavisinin hangi ocak tarafından yapılacağını tayin amaçlı gerçekleştirilen iğne koyma işlemi Anadolu'nun muhtelif yerlerinde farklı ocaklar tarafından uygulanmaktadır. Temiz suya konan iğnelerden biri paslanır. Burada da yine su kültürünü görmek mümkündür. Temiz suda olmaması gereken paslı iğne kendisini belli eder. Dolayısıyla tedavinin o iğneye niyet edilen ocakta olması gerektiği tespit edilir. Ayrıca

iğnelerin suya konacağı günlerin seçiminde de Şamanizm etkisini görmek mümkündür. Şamanlar da ritüellerini belli günlerde icra etmektedirler (İnan 1986: 78-79). Tedavinin yapılacağı ocak tespit edildikten sonra o ocağa gidilerek sağaltma işlemi yapıp yapamayacağı sorulur. Burada da belli şamanların belli ritüelleri gerçekleştirdiği bilgisinden hareketle, her ocaklının her hastalığı sağaltamayacağı da görülmektedir. Ayrıca ırvasa yoluyla yapılan sağaltmalar, Şamanizm'deki kara şamanların ya da kadın şamanların yaptıkları zor olarak nitelenen ritüellere benzemesi bakımından genellikle kadın ocaklar tarafından icra edilmektedir.

Ocaklı kadının sağaltma işleminde kullandığı materyaller Şamanların kullandıkları materyallerle bire bir aynı olmasa da uyguladıkları metotlar benzerlik göstermektedir. Şamanlar da bazı hastalıkların tedavisinde özellikle kutsallığından dolayı suyu kullanmaktadırlar (İnan 1976: 40; Bayat 2006: 252). Frazer'ın temas ilkesine göre ise bedeninin her parçası arasında var olan duygusal ilişki, bu fiziksel ilişki koptuktan sonra bile devam eder (2004:191). Bu nedenle ocaklılar hastadan alınan materyallerle sağaltma işlemlerini uygulayabilmektedirler. Bunun yanı sıra hastanın evinden alınan kül ile temiz su karıştırılarak yapılan bulamaç ise hastalığın bu yol ile geldiğine ve yine bu yolla gideceğine olan inancı da göstermektedir. Sağaltma yönteminde soğan ve sarımsak kabuklarının kullanılması da bu materyallerin koruyucu olduğu ve bazen de kötülükleri/kötü varlıkları uzak tuttuğu inancından gelmektedir (Öngel 1997: 18). Bu bulamaçtaki ateş ve su, Şamanizm inancından gelen temizleyici olma özelliği vasıtasıyla kişinin rahatsızlığını da alıp götürecektir.

Bulamaç Atma işleminde dikkat çeken bir diğer husus ise sayı motifidir. Yedi çıra kıymığı ve yedi çeşit kumaştan düzülen yedi gelinde “yedi” sayısı özellikle seçilmektedir. Yedi sayısı hem Şamanizm’de hem de İslamiyet’te kutsal sayılan ve sık geçen sayılardandır. Eski Türklerde göğün yedi kattan oluştuğu ve en yüce tanrı olan Erlik Han’ın yedinci katta bulunduğu inanılırdı. Benzer şekilde İslamiyet’te de göğün yedi kattan oluştuğu ayetlerde geçmektedir. Bunun dışında İslam tasavvufunda da yedi sayısının farklı tarikatların ritüellerinde/ibadetlerinde sıklıkla geçtiği ifade edilmektedir (Çoruhlu 2002: 201). Uygulamada dikkat çeken bir diğer sayı ise üçtür. “*Al alacağımı, ver vereceğini; Al alacağımı, ver vereceğini; Al alacağımı, ver vereceğini.*” ifadesinin üç kere tekrar edilmesinin sebebi anlatımı güçlü kılmak ve uygulamanın etkililiğini arttırmaktır. Ocaklar da uygulamalar esnasında bazı sayılara önem vererek bu sayıları kural bilirler ve bunların dışına çıkmazlar. Dolayısıyla Bulamaç Atma işleminde de yedi ve üç sayılarının hem İslam öncesi hem de İslam sonrası dönemlerde sıklıkla geçmesinden yola çıkarak arkaik bakımdan kültürel izini sürmek mümkündür.

Bulamaç atmadan önce ocaklı kişinin bulamacın atılacağı yere giderken kimseyle konuşmaması, hatta göz temasında dahi bulunmaması yine Şaman ayinlerinde karşılaşılan bir başka ortak özelliktir. Şamanlar da ayinler esnasında kimse ile konuşmadan, sadece iyi ve kötü ruhlar ile irtibatla kalarak ayinlerini tamamlarlar. Bunun bilincinde olan etraftaki insanlar da şamanla iletişime girmeye çalışmazlar (Çoruhlu 2002: 86). Bulamaç Atma ritüelinde de ocaklının aynı sistemi takip etmesi Şamanizm’den kalan bir diğer kültürel unsur olarak değerlendirilebilir.

Bulamacın atılmadan önce ocaklı kadının bastığı taşın sağlam/muhkem olması ve bulamacın atıldığı yerin tenha, kimsenin ulaşamayacağı bir yer olarak seçilmesi ise dağ kültürü ile ilgilidir. Dağ kültürü zamanla atalar kültürü ile birleşmiştir. Dağ, eski Türklerde kutsal olduğuna inanılan kültürlerden biridir. Kişiler, atalarının ruhlarıyla konuşmak için veya atalarını anmak için hâkim tepelere çıkarlar. Hatta atalarını yine bu yüksek yerlere defnederler. Dağ, kişiye güç ve kuvvet verir. Bugün dahi Anadolu’nun pek çok bölge-

sinde farklı folklorik unsurlarda dağ bir kült olarak yaşamaya devam etmektedir (Duyamaz ve Şahin 2008, Ergun 2004). Bulamaç Atma ritüelinde ocaklı kadının sağlam taş basarak gidip gelmesi dağ kültürünün etkisiyle olmalıdır. Burada taşın sağlam olmasının ritüelin de tam (sağlam/eksiksiz) bir şekilde olacağına inanılmaktadır.

Bulamacın atılması esnasında ocaklı kadının söylediği sözler bu sağaltma işlemine has olmakla beraber bu sözlerde kullanılan bazı sözcükler Anadolu'nun muhtelif yerlerinde farklı ocaklar tarafından da sarf edilmektedir. Bu sözler sihrî sözler olup amacı hastalığı etkilemektir. Ocaklı kişilerin işlemi yaparken marifetin kendi ellerinde değil Ayşe, Fatma anaların ellerinde olması ritüeldeki İslamî unsurlardan biridir. Bunun dışındaki sözlere bakıldığında ise ocaklının biriyle konuşuyormuş gibi bir diyalog halinde davranması ise Şamanizm'e ait bir özelliktir. Şamanlar da ayinlerinde iyi ve kötü ruhlarla konuşarak onları ikna etmeye çalışırlar, gerekli olan durumlarda bu ruhlar için hediyeler veya kurbanlar verirler. Bulamaç atan ocaklının da kötü varlıklarla temasa geçmesi, kurban olarak da elindeki bulamacı ıssız yere atması ortak bir özellik olarak ifade edilebilir. Aslında ocakların hastalıkları sağaltırken kullandığı bu sözler, şaman dualarının günümüz şartlarına uyum sağlamış şeklidir denebilir.

Sonuç

Yapılan literatür taramalarında ocaklarla ilgili çok sayıda araştırma yapılmış olmasına rağmen tespit edilen "Bulamaç Ocağı"nın sağaltma yönteminde Bulamaç Atma ritüeline benzer hiçbir halk hekimliği uygulamasına rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmaya konu olan ocak ve sağaltma yöntemi, halk hekimliği bağlamında bir ilk olma özelliği taşımaktadır.

İslâmiyet'ten önceki eski Türk inanışları, kültürel aktarım sayesinde aynı ya da benzer formlar şeklinde günümüze kadar gelmiştir. Türkler sıkıntılarını çözmek, hastalıklarını tedavi etmek için deneyerek tecrübe kazanmışlar ve bu tecrübeleri halk hekimliğinde kullanmışlardır. Halk hekimliği ve buna bağlı ocaklar üzerinden, dış etkiler olmasına rağmen, pek çok kültürel unsurun halen yaşatıldığı görülmektedir. Kutsallığına inanılarak yapılan ritüeller, zaman içerisinde bazı değişikliklere uğrayarak bugün dahi aktif olarak icra edilmektedir. Bu noktada Türk kültürünün eski bir unsuru olan halk hekimliği ve ocaklar da bu esas üzerine inşa edilerek Türk halk biliminin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Halk edebiyatı yaratmalarının tespit edilip derlenmesi ve literatüre kazandırılması bu alandaki çalışmalara önemli bir katkı sağlamasının yanında derlenen materyallerin halk bilimi kuramlarına göre incelenmesi yapılan çalışmaların kapsamını genişletecek, niteliğini artıracaktır. Halk edebiyatı yaratmaları ve folklorun işlevleri bakımından Bulamaç ocağı ele alındığında işlevsel kuram ile performans (icra) kuramı unsurlarının, ocağın sağaltma ritüeli içerisinde izleri takip edilebilmektedir. Ocağın sağaltım icrasında esas olan metin değil; icracı, icra ortamı ve sağaltım basamaklarıdır. Bu bağlamda uygulamanın ortaya çıkmasındaki arketipsel unsurlar bir yana bırakılırsa, Bulamaç ocağındaki icracının, mezkûr ritüeli gerçekleştirmesinde asıl güdü hastalığın sağaltımı, izleyici rolündeki hastanın icraya katılım sebebi ise sağlığına kavuşma isteğidir. Bu sayede icranın işlevselliğine bakıldığında da Bulamaç ocağının, bir halk yaratması olan ritüelin toplumsal kurumlardan olan ocakların kültürel uygulamalarını onaylaması bakımından Bascom'un işaret ettiği "toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme" işlevine; kültürün bir parçası olan ocağın gelenek aktarımındaki rolü bakımından da "eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması" işlevine sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bulamaç ocağının icra basamaklarına bakıldığında bireysel boyutta icracının bu iş için görevlendirilmiş ve işinin ehli, ritüele hâkim olması; sosyal boyutta izleyici rolündeki hasta kişinin sürece dahil olması ile ritüelin öncesi, süreci ve sonrasında icracı ile olan ilişkisinin devamlı olması; anlatı boyutunda da icracının göçürme işlemi esnasında ettiği dua ve içinde söz barındırmayan fiziksel uygulamalarının ritüelin bir parçası olması hususlarından hareketle Bulamaç Atma ritüelinin performans (icra) merkezli bir sağaltma uygulaması olduğu söylenebilir. Bu anlamda Bulamaç Atma ocağı ve Bulamaç Atma ritüeli bütüncül olarak icra, icra ortamı, icracı ve dinleyici/izleyici öğelerini bünyesinde barındırması bakımından özellikle işlevsel kuram ile performans kuramı bağlamında değerlendirilmiştir.

Bu çalışmaya konu olan “Bulamaç Ocağı”, hem içerik hem de uygulama bakımından eski Türk inanış ve düşünce tarzının bugüne yansımalarıdır. Bünyesinde barındırdığı ateş, su ve dağ kültüründen, Şamanizm inancından ve şamanlardan kalan motiflere kadar, sağaltma uygulamasının her basamağında arkaik unsurlar tespit edilmiştir. Bu durum, bizlere Türklerin köklü temelleri olan sağlam, dış etkilere karşı da oldukça koruyucu bir kültüre sahip olduklarını göstermektedir. Kültürün içeride birleştirici, dışarıda ise ayrıştırıcı olma özelliği açısından bakıldığında halk hekimliğinin ve ocakların folklorik unsurların taşınmasında önemli rol aldığı ifade edilebilir. Buna ek olarak kaynak kişilerin yaşları sebebiyle artık icracı olamamaları, ritüelleri unutmaları ve hayatlarını kaybetmeleri gibi faktörler de kültürel hafızanın devam etmesi adına bu tarz çalışmaların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

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

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada kullanılan verilen 2018 senesine ait olduğundan etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Fatma DİREKÇİ, 79, öğrenimi yok, ev hanımı, Konya-Derebucak/: 07.08.2018.

KK2: Ünzile AK, 75, öğrenimi yok, ev hanımı, Konya-Derebucak/: 08.08.2018.

KK3: Halime AKINCI, 56 ortaokul, ev hanımı, Konya-Derebucak/: 07.08.2018.

KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan. “Türk Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri”. *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 26: 5.

—. “Türk Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi” *Türk Halk Hekimliği Sempozyum Bildirileri* (1989): 1-8.

Aça, Mehmet. *Halk Bilimi El Kitabı*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.

Akman, Eyüp. “Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu’daki Ocaklar”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 15: 393-400.

Artun, Erman. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kitabevi, 2005.

Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2006.

Bekki, Selahattin. “Dünden Bugüne Halk Hekimliği Üzerine Düşünceler”. *Halk Kültüründe Sağlık* (Ed. Prof. Dr. Ömür Ceylan): 33-37.

Ben-Amos, Dan. *The Content of Folklore: Implications and Prospects*. Colorado: Westview Press, 1977.

Boratav, Pertev Naili. *Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999.

Cremers, William. “Anadolu Folklorunda Şamanizm Kalıntıları”. Çev: S. Hınçer. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi* 349: 6221-6222.

Çıblak, Nilgün. “Çukurova’da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnançlarının İzleri”. *Türk Kültürü* 506-507: 199-214.

Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.

Dilek, İbrahim. “Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler”. *Bilgi* 43: 33-54.

Duvarcı, Ayşe. “Halk Hekimliğinde Ocaklar”. *Milli Folklor* 7: 34-38.

- Duymaz, Ali ve Şahin, Halil İbrahim. "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19: 116-126.
- Ekici, Metin. *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2013.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Ergun, Pervin. *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Frazer, James G. *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökenleri I-II*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınevi, 2015.
- İnan, Abdülkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- . *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Kaya, Muharrem. "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri". *Folklor/Edebiyat* 25: 199-218.
- Köprülü, M. Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınlar, 2004.
- Kumartaşlıoğlu, Satı. "Türk Kültüründe Ateş ve Ocak İyeleri". *Karadeniz Araştırmaları* 43: 175-190.
- Kurnaz, Cemal. *Bir Köy Vardı*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançların İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Oğuz, M. Öcal. *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Oğuz, M. Öcal ve diğer. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir*. Ankara: Geleneksel yayıncılık, 2009.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Öger, Adem. "Tarsus ve Çevresinde Sağaltma Ocakları ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Turkish Studies* 5/1: 1231-1246.
- Öngel, Gülnür. "Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, 1997.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.
- Radloff, Wilhelm. *Sibirya'dan Seçmeler*. Çev. Ahmet Temir. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Saltık Özkan, Tuba. "Geleneksel Tıpta İyileşmenin İnanç Boyutu Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar: Psikosomatik Tıp, Plasebo Etkisi ve Kuantum İyileşme". *Millî Folklor* 95: 307-314.
- Tanyu, Hikmet. "Türklerde Ateşe İlgili İnançlar". *I. Türk Folklor Kongresi Bildirileri*: 283-304.
- Tek, Recep. "Sağaltma Ocaklarının Tipolojisi Üzerine Bir Deneme: Kayseri Örneği". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 20: 154-177.
- Temir, Ahmet. "Türkçe Kül-tigin ve Moğolca Otçigin Adları ile İlgili Tartışmalar Üzerine". *Şükrü Elçin Armağanı*: 293-296.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevî-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.

KÜLTÜREL TANITIM VE AKTARIM ARACI OLARAK FUTBOL KULÜP ARMALARI*

Football Club Logos as a Tool of Cultural Promotion and Transmission

Dr. Çağla YILMAZ**

ÖZ

Tarihi eski çağlara kadar uzanan ve günümüzde amatör bir eğlence aracı olmaktan çok daha öte anlam- lar taşıyan futbol, dünya kültürlerini etkilemesi ve medya aracılığıyla bütün yerel kültürleri dünyaya taşıması bakımından salt spor olmanın ötesinde sosyokültürel olarak değerlendirilmesi gereken bir alandır. Sosyal bilimcilerin değişik bağlamlarda ele alabileceği futbol ve etrafında oluşan kültür araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Türkiye’de futbolun kökeni Osmanlı dönemine kadar uzanır ve sonrasında uzun bir süreç izler. Gayrimüslimlerin kurduğu kulüpler, okul takımları ve askeri takımların ardından futbol mahallelere iner. Futbola ilgi artarken savaşlar sebebiyle zaman zaman bu ilginin kesintiye uğradığı da görülür. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte spor, beden terbiyesiyle ilişkili olarak devlet tarafından önemsenmiştir. Sağlıklı bir ulus oluşturmak için sporu vasıta olarak kullanan devlet daha çok sıhhat sporlarını incelemiş, futbol gibi takım sporları çok rağbet görmemiştir. Ligler kurulsada dahi millî ligin oluşturulması çok uzun zaman almıştır. 1960’lı yıllarla birlikte futbol artık profesyonelleşmiş ve devlet hem kulüpleri hem de futbolcuları teşvik etmeye başlamıştır. Sporculuk artık meslek olarak görülmüş ve kulüplerle futbolcuların hakları garantiye alınmıştır. Bu teşvikler sonucunda yerel kulüp sayıları artmıştır. Özellikle devletin “her kentin bir kulübü olmalı” iste- ğinden sonra kentlerdeki birçok kulüp birleşmiş ve o kenti millî ligde temsil edecek tek bir takım kurulmuştur. Futbol mecrası yerel kültürleri ulusala ve hatta uluslararası arenaya taşımada başarılı bir rol oynamaktadır. Bu fark edildiğinde futbol kulüpleri futbolun bu gücünden faydalanma yoluna gitmiştir. Yerel kulüpler kendileri- ni ulusal arenada gösterebileceklerini keşfettiklerinde arma ve logo arayışına girişmişlerdir. Armalar marka oluşturmada oldukça önemli bir yere sahiptir. Spor kulüplerinin de birer şirket oldukları düşünüldüğünde kaliteli ve özgün bir armanın zorunluluğu görülecektir. Armalar ve formlar futbol kulüplerinin nadir görsel alanlarındandır. O yüzden bu alanları başarıyla kullanıp özgünlük yakalayıp farklı olabilirler. Bu çalışmada Türkiye liglerinde mücadele eden futbol kulüplerinin armaları incelenmiştir. Çalışmada elli kulüp arması ele alınmış ve halk bilim bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Takımların genellikle klişe tasarımları tercih ettikleri tespit edilmiştir. Tespit edilen az sayıda yerel motif ise çokça ortaklık taşımaktadır. Futbol kulüp armalarında yerel değerler birkaç farklı şekilde temsil edilmiştir: Mitolojik unsurlar, kent imgeleri, yerel üretimler, coğrafi şekiller, tarihi gelişmeler vb. Bu çalışmada futbol kulüplerinin armalarında kullanmayı tercih ettikleri kültürel değerler tespit edilmiş ve bu unsurlar üzerinden kent tanınırlığıyla futbol kulübü ilişkisi irdelenmiştir. Dünya kulüplerinden örnekler verilmiş Türkiye’deki benzer kullanımlar tespit edilmiştir. Tarihsel süreçte bakıldığında Türkiye’de futbol endüstrisinin bir kent algısıyla değil sportif başarı odaklı oluşturul- duğu görülmektedir. Dolayısıyla kulüplerin kentlerin ulusaldaki görünürlük vasıtaları da olabileceği algısının olup olmadığı da tartışmada ayrıca tartışılmıştır. Çalışmada armasında kentsel unsurları tercih eden kulüplerin neyi/hangi sebeple tercih ettikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Futbol takımı vasıtasıyla armalarda kullanılan kentsel unsurlarla o kentin özdeşleşmesi sağlayıp sağlamadığı tartışılmıştır. Ele alınan armaların hangi kent imgelerini, ne şekilde kullandıkları irdelenmiştir. Çalışma yalnızca futbol kulüp armalarına odaklanmaktadır. Örnekler Türkiye futbol liglerinden seçilmiştir. Futbol kulüplerinin kuruldukları şehirlerin ulusal ve uluslara- rası alandaki tanıtım araçları oldukları düşünülerek arma tasarımlarının çeşitliliği ve yerel anırtırmaları değeri- lendirildikten sonra önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Arma, futbol, kültür, kent imgesi, mitoloji.

ABSTRACT

Football, which has a history dating back to ancient times and carries meanings far beyond being an amateur entertainment tool today, is a field that should be evaluated socio-culturally beyond being a mere sport in terms of affecting world cultures and bringing all local cultures to the world through the media. Football and the culture around it, which social scientists can deal with in different contexts, draws the atten- tion of researchers. The origins of football in Türkiye dates back to the Ottoman period and after traces of a

* Geliş tarihi: 30 Mart 2021 - Kabul tarihi: 9 Ağustos 2023
Yılmaz, Çağla. “Kültürel Tanıtım ve Aktarım Aracı Olarak Futbol Kulüp Armaları” *Millî Folklor* 139 (Güz 2023): 43-57

** cyilmaz061@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1525-1000.

long process. After the clubs established by non-Muslims, school teams and military teams football descends into the neighborhoods. While interest in football is increasing, it is seen that this interest is interrupted from time to time due to wars. With the proclamation of the Republic, sports became important to the state in relation to physical training. The state, which uses sports as a tool to create a healthy nation, has prioritized health sports, and team sports such as football had not been so popular. Even if the leagues were established, it took a long time to establish the national league. In the 1960s, football became professional and the state started to encourage both clubs and football players. Sportsmanship is now seen as a profession and the rights of clubs and football players are guaranteed. As a result of these incentives, the number of local clubs has increased. Especially after the state's request that "every city should have a club", many clubs in the cities united and a single team was established to represent that city in the national league. The field of football plays a successful role in bringing local cultures to the nation. For this reason, football clubs have chosen to take advantage of this power of football. When local clubs discovered that they could show themselves in the national arena, they began to look for badges and logos. In this study, the emblems of football clubs competing in Turkish leagues were examined. Arms have a very important place in creating a brand. Considering that sports clubs are also companies, it will be seen that a high quality and unique emblem is necessary. Crests and jerseys are rare visual fields of football clubs. That's why they can use these areas successfully and be different by capturing originality. In the study, fifty club crests were examined and evaluated from the point of view of folklore. It has been determined that teams generally prefer cliché designs. The few local motifs identified have much in common. Local values are represented in several different ways in football club coats of arms: Mythological elements, city images, local productions, geographical forms, historical developments, etc. In this study, the cultural values that football clubs prefer to use in their coat of arms were identified and the relationship between city recognition and football club was examined through these elements. Examples from world clubs have been given and similar uses in Türkiye have been identified. Looking at the historical process, it is seen that the football industry in Türkiye was not created with an urban perception, but with a focus on sportive success. Therefore, it was also discussed whether there is a perception that the clubs can also be the means of visibility of the cities in the national level. In the study, it has been tried to understand what/for what reason the clubs that prefer urban elements in their coat of arms prefer. It has been discussed whether it provides the identification of that city with the urban elements used in the coat of arms through the football team. It has been examined which city images and how they used the emblems in question. The study focuses only on football club crests. Examples are selected from Turkish football leagues. Considering that the cities where the football clubs were founded are promotional tools in the national and international arena, suggestions were made after evaluating the diversity of the emblem designs and their local allusions.

Keywords

Coat of arms, football, culture, city image, mythology.

Giriş

Futbol kulüpleri kent markalarını oluşturmada önemli bir yere sahiptir. Dünyayı yönlendiren futbol takvimi, kentlerin tanınırlığını da etkilemektedir. Futbolun her gün daha büyük bir endüstri hâline geldiği son yüzyılda ülkelerin ve özele inildiğinde kentlerin futbol kulüplerine yükledikleri değer gittikçe artmaktadır. Dünyadaki birçok şehrin futbol kulüpleriyle tanınırlığını artırdığı gözle görülür bir gerçektir. İnsanlar haritada yerini dahi gösteremeyecekleri birçok şehrin futbol kulübünü, oynadığı ligi ve dolayısıyla ülkesini bilebilmektedirler.

Futbolun bir spor olmanın ötesinde anlam taşımaya başlamasıyla birlikte kulüpler bu gerçeğe adapte olmuşlardır. Artan olanaklar, kolaylaşan iletişim spor kulüplerinin dünyaca tanınan yerel değerler olmasını sağlamıştır. Endüstrileşen futbol beraberinde yüksek transfer ücretlerini, kıtalararası deplasman yolculuklarını, devasa stadyumları getirmiştir. Kulüplerin uluslararası görünürlüklerinin artması ve şirkete dönüşmeleri yalnızca bilet satışının ötesinde bir gelir gereksinimini doğurmuştur. Forma çeşitliliği, maskot tasarımları gibi kulüpler için gelir oluşturacak yeni alanlar gündeme girmiştir. Bu sebeple takımlar doğrudan kulübü işaret edecek sembollere ihtiyaç duymuştur.

Cumhuriyetin ilk yıllarında spor yalnızca beden terbiyesi ve eğlenceyle ilişkilendirilmiştir. 1923'te Başvekil İsmet Paşa'nın spordan beklentisi "ordunun ve bütün gençlerin idman sayesinde iyi bir sıhhat sahibi olarak vatana ve memlekete kıymettar hizmet

etmeleri ve gençleri mesavi-i ahlakiyeden kurtarmaktır” (Akın 2018: 56). Yani beden terbiyesi öncelikle gençleri sıhhatte kavuşturmalı ve ahlaki olarak kötü addedilen huy-lardan korumalıdır (Akın 2018: 56). Yerel liglerin kurulmasıyla başlayan süreç, ulusal ligin kurulmasıyla birlikte profesyonelleşecek, futbol Türkiye’de de kitleleri ardından sürükleyen, milyonların konuştuğu bir sektör hâline gelecektir. Ancak Türkiye’de kulüplerin kurulmasının ve futbolun kurumsallaşmasının temelinde bir marka yaratma kaygısı değil sıhhatli bir ulus yaratma ihtiyacı olduğu için kulüplerin yalnızca sportif başarıya odaklandığı görülmektedir. Futbolun endüstrileşmesi, imkânların artması ve uluslararası etkileşimin çoğalması sonucunda Avrupa futbol kültürünün etkisi yurtiçinde de hissedilmeye başlanmıştır. Bu etkiyle takımlar yeni logo düzenlemeleri, yerel iletişimin artırılması, sosyal medyanın aktif kullanılması gibi yenilikçi çalışmalara yönelmişlerdir.

Logolar simgesel üretimlerdir. Logoları anlamlandırabilmek görsel bir okuma ve literatür bilgisi gerektirmektedir. “Bir kurum, ürün ve hizmeti tanıtmak amacıyla tipografik harflerden oluşturulan sözcüklerin marka veya amblem özelliği taşıyan simgelere dönüşmüş biçimleri” (Teker 2003:111 akt. Bayraktaroğlu ve Çalış 2010: 5) olarak tanımlayabileceğimiz logolar markaların görünen yüzüdür ve ait olduğu kuruluşa dair ilk bilgileri verirler. Markalar hemen bütün tanıtımlarını bu logolar üzerinden yapmaktadırlar. Futbol kulüplerinin birer şirket ve marka olduğu 21. yüzyılda logoların kulüpler için önemli unsurlar olması anlaşılabilir bir durumdur. Her bir kulüp renginden tasarımına, kullanım alanının çeşitliğine kadar logosuyla da özgün olmanın peşindedir. M. Çamdereli ve M. Güner’in belirttikleri gibi futbol kulüpleri, varoluş alanlarında kendilerini türdeşlerinden farklılaştıran ve kendilerine kolay tanınırlık/bilinirlik sağlayan kurumsal kimlik tasarımlarını önemserler. Ayırıcı işlev olgusunu üstü kapalı biçimde üstlenen kimlik tasarımları, değişik görsel araçlarca yaygın kitlelere ulaşır ve alımlayıcılarına kulübün bütüncül bilgisini iletirler (2008: 135). Armalara buradan bakıldığında futbol kulüplerinin ait oldukları şehre dair değerleri aktarma yolunu seçmeleri ve bu unsurları logolarında kullanmış olmaları olasıdır. Öztürk’ün de belirttiği gibi işletmeler rakiplerinden ayrılmak amacıyla, mümkün olduğunca bağımsız ve ayırt edilebilir bir kurum logosuna sahip olmaya çalışmaktadır (2006: 16).

Futbolda görsel kimliği öne çıkaran en başat öge, yoğun bir simgesel değer içeren kulüp armalarıdır. Kulüpler, ölçülü ve ölçünlü olarak kurgulanmış armalarda boy verir, kendilerini armalarıyla ifade ederler (Çamdereli ve Güner 2008: 135). Arma bir otoriteyi veya sosyal statüyü ifade eder (İmamoğlu ve Ceylan 2019: 510). Çalışmada futbol jargonundan hareketle arma sözcüğünün kullanılması tercih edilmiştir. Çalışmanın amacı Türkiye’de faaliyet göstermekte olan futbol kulüplerinin armalarında kentsel değerleri ne kadar ve ne ölçüde kullandıklarını tespit etmek ve sporla kültür ilişkisini irdelemektir. Türkiye Süper Liginde ve alt liglerde mücadele eden kulüplerin armaları incelenmiş ve kulüplerin armalarda kuruldukları kentlerin imgelerini, kültürel/ tarihsel değerleri ya da mitolojik unsurları kullandıkları tespit edilen kulüplerin armaları değerlendirilmiştir. İnternet ortamından tespit edilen bu logoların tasarımında kulüplerin yerel kültürleri yansıtmaya ve aktarmaya algısına sahip olup olmadığı sorusunun yanıtı aranmıştır.

Futbol kulüpleri, temsil ettikleri şehri en iyi şekilde aktarabilecekleri bir simge arayışında olmuşlardır. Kulüpler bu simgelerle markalaşmaktadırlar. E. Çakır’ın yayınevi logolarıyla ilgili çalışmasında ifade ettiği gibi kurumun görünürlüğü, tanınırlığı ve akıldaki kalıcılığı konusunda logo ve amblem tasarımı çok önemlidir. Bu tasarımlar; pazarlama, halkla ilişkiler, reklamcılık, siyaset, ekonomi, uluslararası ilişkiler, grafik tasarımı ve halk bilimi gibi birçok disiplinle ilişkilidir (2019: 234). Buradan bakıldığında yereli

ulusala ve hatta evrensele taşımanın önemli aktörlerinden olan futbol kulüplerinin kentsel değerleri kullanmasının önemi yadsınamayacak bir gerçek olarak görülebilir. Avrupa’da futbol endüstrisinin çok söz söylediği bir ortamda kulüpler varlıklarını tarihsel kökenlerine bağlamakta ve logolarında buna dair göndermeler kullanmaktadır. Kulüpler genellikle mitolojik unsurları, kuruldukları kentteki tarihî yapıları ya da kente dair bir imgeyi tercih etmişlerdir. Buna örnek olarak Real Madrid’in logosunda kullandığı krallık tacı, Madrid kentinin simgesi olan ayı figürünü armasına taşıyan Atletico Madrid, yarı karabatak yarı kartal olan LiverBird adlı mitolojik kuşu kullanan Liverpool, Yunan mitoloji figürlerinden grifini tercih eden Genoa, kentin boğa simgesini temsil eden Juventus, kartal figürünü kullanan Benfica ve Lazio, Yunan mitolojisi kahramanlarından Ajax’ı tercih eden Ajax, yine Yunan mitolojisinden kadın bir kahraman seçen Atalanta, olimpiyat ruhunu ve barışı temsilen armasında defne yapraklı antik Yunan kahramanı figürünü kullanan Olympiakos, Cenovalı denizci figürünü tercih ederek denizci köklerine işaret eden Sampdoria, kurulduğu liman kentine gönderme yaparak korsan silüetini seçen Bristol Rovers ve Manchester takımlarından Macherster City’nin kentin meşhur kanalına gönderme yaparak gemi figürü tercih etmesi gösterilebilir. Ayrıca şehirlerindeki tarihî yapıları tercih eden Everton, Norwich City ve West Ham United gibi kulüpler de vardır. Kenti kuran azizleri armasına taşıyan Sevilla takımı da tarihî ve dinî bir göndermeyi tercih etmiştir.¹ Ayrıca İtalyan kulüplerinden A C Roma’nın arma tasarımına bakıldığında kentin kuruluş efsanesi Romus Romulus’a yapılan gönderme göze çarpmaktadır. Bizans İmparatorluğunu işaret eden Athlitiki Enosis Konstantinopoleos ve Panthessalonikeios Athlitikos Omilos Konstantinoupoliton gibi Yunanistan kulüpleri armalarında çift başlı kartal kullanımını tercih etmişlerdir. İngiliz kulübü Arsenal de armasındaki top tasarımı ve taraftar topluluğu “The Gunners” ile bir özdeşleşim sağlamaktadır. Ç. Tağmat’ın makalesinde söz ettiği İzmir menşeli Apollon Smyrnis adlı Yunan kulübü ise armasında kulübe adını veren Apollon adlı mitolojik bir tanrı kullanmıştır. Bu tanrı mitolojide Zeus’un oğlu ve bir Anadolu tanrısı olarak kabul edilmektedir (2019: 243).

Kulüplerin kullanacağı armaların anımsatma işlevini başarılı bir şekilde yerine getirebilmesi tasarımın öz ve net olmasına bağlıdır çünkü olabildiğince çok mecrada bu armalar kullanılacaktır. Formalar, ürünler, pankartlar vb. unsurlarda kullanılacak olan amblem kulübü tartışmasız bir şekilde temsil etmelidir. Y. Keş ve S. Kurt tasarlanan logo ve amblemin ürün, hizmet ya da ülkeyi en iyi şekilde yansıtması gerektiğini söyler (2015: 95). Bu durum çalışmada değerlendirilen kulüp armalarının kulübün kurulduğu kenti en net şekilde ifade etmesi ve arma tasarımlarıyla beklenen anıştırmaları yapması olarak yorumlanabilir. Türkiye’de futbol kulüplerinin kullandığı imgelerin kentlerine özgü değerler olmasının yanı sıra birçok kulübün de ortak renk ve logolara sahip olduğu söylenebilir. Çakır, logo ve amblem tasarımı marka, şirket, ürün kimliğini ifade eden ve akılda kalıcılığı sağlayan en etkili araçlardan biridir derken bu netliği ifade etmektedir (2013: 54). Futbol kulüplerinin de birer şirket ve marka olduğu düşünüldüğünde özgün tasarım tercihlerinin maddi ve manevi dönüşlerinin olacağı kuvvetle muhtemeldir.

Simgeler futbol takımlarını temsil etmede vazgeçilmez bir görsel iletişim aracıdır ve saygın bir değer yaratmada önemli bir görev üstlenmektedirler (Aka vd. 2018: 52). Logolar kentin tarihi, kültürel ve mitolojik altyapısından hareketle tasarlanmaktadır. Çakır’a göre logoyla kent arasında kurulan bağ ve o toplumun kendisini yansıttığına inandığı logoya verdiği tepki önemlidir (2013: 54). Bu bağ kimi zaman kent imgeleriyle kimi zaman tarihsel olaylarla kimi zaman da mitolojik unsurlarla kurulur. Bu açıdan bakıldığında çalışmada ele alınan kulüp logolarında kullanılan unsurların ağırlıklı olarak

kent imgeleri ve tarihsel/ mitolojik unsurlardır. Kulüplerin bu unsurlar dışında genel olarak özel bir logo tasarımı kullanmadıkları klişe olarak futbol topu ve yıldız gibi figürleri tercih ettikleri görülmektedir. Oysaki Ö. Oğuz'un *Halkbilim Çalışmalarında İmgeleri Öne Çıkarmak* başlıklı yazısında belirttiği gibi imgelerin, küreselleşmenin ortaya çıkardığı olgulardan biri olan tek biçimliliğe gidiş karşısında, bir yandan kültür turizminin önemli hareket noktalarından biri olarak yerelliğin değerlendirilmesi, öte yandan yerel renkleri küreselleştirerek yaşatma ve böylece yerel kültürlerin yaşama alanlarını güçlendirme ve savunma dinamiklerini oluşturma bakımından son derece geniş bir uygulama alanı sunmaktadır (2002: 62). Bu alan yalnızca edebiyat, sinema vb. sanatsal bağlamlar değil otobüs firmaları, şirket logoları ve spor kulüpleri gibi geniş bir çerçevede düşünülmelidir.

Osmanlı topraklarında gayrimüslimlerle başlayan futbol, bazen yükselen zaman zaman da azalan bir ilgiyle oynanmaya ve izlenmeye devam etmiştir. Yaşanan yoğun savaşlar ülkenin sosyal yapısında kesintiler olmasına sebep olmuştur. Cumhuriyetin ilânıyla birlikte futbol insanlara moral vermek, hoş vakit geçirmek amacıyla ötelenmiş aksine özendirilmiştir. Ahmet Gökçe Aslaner'in belirttiğine göre ülke futbolunda profesyonelleşmenin etkileri 1960'lı yıllarda başlar. Profesyonelleşmeyle birlikte ligleri o güne kadar domine eden askeri takımlar yerlerini sivil kent takımlarına bırakır. Ardından 1963 yılında Türkiye İkinci Ligi ve 1967 yılında Türkiye Üçüncü Ligi'nin kurulmasıyla birlikte, sivil kent takımları Anadolu'da kendilerini göstermeye ve yerel futbolcular şehirlerini temsil etme imkânı bulmaya başlamışlardır (Kozanoğlu'ndan akt. Aslaner 2019: 104- 105). Böyle başlayan futbolda yerelleşme artarak sürmüştür hemen her şehirde bir veya birden fazla kent takımı kurulmuştur. Yerel kulüpler ulusalda boy göstermeye başlayınca kulüpler yerel değerlerini kullanma ve hâlihazırda bilinen unsurlarla bütünleşip tanınırlık noktasında faydalanma yoluna gitmiştir.

Takımları simgeleyen logolar, göstergelerin görselliğinin vurgulandığı, aynı zamanda fiziksel ve kültürel bağın kurulduğu gösterim sanatı ürünleridir. Bütün futbol takımları, logolarında, kendilerini simgeleyen renkleri ve seçtikleri bir motifi veya canlı varlığı, özellikle vahşi yırtıcı hayvanları kullanmışlardır (Öğüt Eker 2010: 177). Benzer bir şekilde güç atfedilen coğrafi yapılar, köklülük verecek tarihî olaylar, sağlamlık göstergesi olan silah vb. unsurlar da sıklıkla tercih edilmektedir. N. Özdemir'in *Kentlerin Gezgin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler* adlı makalesinde yerel değerlerin kent markalarında kullanılması konusunu "yerelin şehre göçü" olarak tartışmış ve bu yöndeki uygulamaların geleneksel belleğe görünürlük ve farkındalık kazandıracağını belirtmiştir (2011: 51). Otobüs firmalarıyla benzer bir şekilde futbol kulüpleri de gezgin birer imgedirler ve yörenin belleğini ulusala taşıyıp tanıttacak potansiyele sahip oldukları söylenebilir. Hareket hâlindeki otobüsler gibi hareket hâlindeki kulüplerin de (medyanın gücünü de arkalarına alarak) bir kentten yola çıkıp birçok kenti ve ülkeyi gezdiği düşünüldüğünde benzer bir değer taşıyıcılığını başarabileceklerdir. Bu güç fark edildiğinde ve kaliteli tasarımlarla yola çıkıldığında geleneksel el sanatı, yöresel bir besin ya da yöreye has tarihî bir değer ulusal ve uluslararası arenaya kolayca taşınabilir ve tanıtılabilir.

Türkiye'deki futbol kulüplerinin armalarının ağırlıklı olarak tarihî/mitolojik, coğrafi, tarımsal ve ticarî imgeleri barındırdığı tespit edilmiştir:

A. Coğrafi Unsurlar:



Şekil 1.



Şekil 2.



Şekil 3.



Şekil 4.



Şekil 5.

Takımların temsil ettikleri kentlerde bulunan dağ, göl, körfez gibi “meşhur” coğrafi şekli armalarına taşıdıkları görülmektedir. Kayseri Spor Kulübü'nün logosunda kullanılan dağ illüstrasyonu doğrudan takımın kentsel bağlılığını göstermektedir. Erciyes Dağı ve Kayseri şehri ilişkisini önceleyen logoda kentin coğrafi bir değerle temsil edildiği görülmektedir. Kentin üniversitesine adını veren Erciyes Dağı, kentin futbol takımında da görsel olarak tercih edilmiştir. Kayserispor da Erciyes dağının yüceliğinden faydalanmak ve ülkenin en önemli dağlarından biriyle bilinmek için logosunda dağ kullanımını tercih etmiştir. Dağ figürünü tercih eden bir diğer kulüp Ağrıspor'dur. Logoda yer alan dağ figürünün ucunun bulutları aşacak şekilde tasarlanmış olması Ağrı Dağı'nın Anadolu'nun “en yüksek” dağı olmasına atıfta bulunmaktadır. Dağ kullanımları ayrıca futbol kulüplerinden beklenen geçilmezlik, yenilmezlik gibi özellikleri de içinde barındıran temsillerdir. Altay Spor Kulübü'nün armasında görülen Altay Dağları kullanımını bariz bir şekilde değil temsili olarak tercih etmiştir. Cumhuriyetten önceye dayanan kulüp logo tasarımı hâlen kullanılmaktadır, yalnızca yazı Latin harflerine çevrilmiştir. Kulüple yapılan görüşmede² logo çevresinde kullanılan dış cephe çiziminin Altay dağlarını temsil ettiği belirtilmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere Altay kulübü kökeninin tarihsel olarak Orta Asya'ya bağlamakta ve meşrutiyetini bu şekilde sağlamaktadır. Altay kulüp arması hem bir coğrafyayı hem de tarihsel bir dönemi işaret etmektedir. Bingölspor ve Muşspor da armalarında dağ çizimine yer vermişlerdir. Bu iki il coğrafi olarak aynı dağ sisteminde yer almaktadır. Kurtik (Çavuş) Dağı her iki logoda da kullanılmıştır. Yörenin en önemli zirvelerinden olan dağ heybetiyle futbol takımının gücünün ve kentin bilinen bir değerinin armada temsil edilmesinin yolu olarak seçilmiştir. Armadaki dağ görseli hem kent imgesi olarak hem de sporun güçle ilişkisi odağında “dağ gibi olmak” deyimiyile ilişkilendirilebilir.



Şekil 6.



Şekil 7.



Şekil 8.

Farklı coğrafi şekilleriyle bilinen diğer kentler de bu bilinirliği takım armalarına taşımışlardır. Kocaelispor ve Sakaryaspor buna örnek gösterilebilir. Kocaelispor taraftar grubuna da adını veren “Körfez” bölgesinin şehrin ekonomisindeki önemi, şehrin futbol takımına da sirayet etmiştir. Sakarya Nehri de Türkiye için ikonik coğrafi değerlerdendir. Sakaryaspor, adına şiirler yazılan, Kurtuluş Savaşı'nda önemli bir yerde duran Sakarya Nehri'nin gücünden yararlanmışır. Bir diğer örnek Van Gölü ve Van kedisini tercih eden Vanspor'dur. Türkiye'nin en büyük gölü olan ve kente ciddi bir görünürlük sağlayan Van Gölüyle kent imgelerinden biri durumunda olan Van Kedisi şehrin futbol takımının armasında kullanılarak kent ve kulüp beraberliği pekiştirilmiştir.

B. Tarihi/Mitolojik Unsurlar:**Şekil 9.****Şekil 10.****Şekil 11.****Şekil 12.**

Marka oluşturmada en önemli noktalardan biri o isme tarihsel derinlik kazandırmaktır. Kuruluş ya da firmalar kökensele bağla müşteri arasında ilişki kurmayı önemserler ve tarihsel referanslar bunu kolaylaştırmaktadır. Ne kadar eski ve ne kadar “buralı” olduğunu göstermek için tarihsel atıflarla oluşturulan kulüp armaları Türk liglerinde de boy göstermektedir.

Kulüp armalarında en çok tercih edilen mitik simge kartal/çift başlı kartaldır. Türklerin sıklıkla kullandığı simgelerden olan kartal birçok farklı alanda tercih edilmektedir. Çoruhlu’ya göre kartal Türk mitolojisinde Gök Tanrı’nın timsali olarak ya da şaman ruhunu ifade etmek amacıyla dünya ağacının tepesinde tasavvur ediliyordu. Hayvan ata ya da yardımcı ruhlardan birini temsilen bazen şaman elbisesi üzerinde yer alıyordu. Göktürk ve Uygur devirlerinde kartal ve diğer yırtıcı kuşlar hükümdarın timsali, koruyucu ruhun ve adaletin simgesiydi (2010: 154). Erzurumspor’un logosunda tercih ettiği çift başlı kartal figürü de gücün temsili olarak değerlendirilebilir. Ayrıca şehrin yüksek yapısı ve kartalların dağlara yuva yapan hayvanlar olması sebebiyle yine kartal ve kent arasında ilişki kurulabilir. Benzer şekilde *Kars 36 Spor* da logosunda kartal kullanmıştır. Kentin coğrafi yapısı ve kartalın karakteristik özelliğiyle futbol kulübü arasında ilişki kurulmuştur *Niğde Belediyespor*’da da kartal figürü tercih edilmiştir. Gaziantepspor’un illüstrasyonu ise kollarını açmış ve uçuşa geçmiş bir şahindir. Tasarım değerlendirildiğinde Fransızlara karşı kentin savunmasında etkili olan Şahin Bey’i temsil ederek tarihi bir zemine dayandırıldığı söylenebilir.

**Şekil 13.****Şekil 14.**

Bir başka kartal kullanımı çift başlı kartal tercihiyle Konyaspor’da görülmektedir. Çift başlı kartallar, göğün direğiyle ilişkilendirilir. Tanrıya açılan göğün kapısını bekleyen “çift başlı kartal” oldukça eski ve mitolojik bir Türk kültür katına ait bir düşüncedir (Ögel 2010: 132). Bu figür ayrıca Selçuklu eserlerinde de sıkça kullanılmıştır. Konyaspor bu öğeyi logosunda kullanarak Konya şehrinin başkentlik yaptığı Selçuklu geçmişine bir atıfta bulunmakla beraber çok daha eski zamanlardan beri Türk kültüründe yer etmiş bir unsurla tarihi köklülüğünü ispata da çalışmıştır. Kulübün resmi internet sitesinde de ilk önce kartal olarak tasarlanan logonun daha sonra çift başlı kartal olarak işlendiği ve “Selçuklu Kartal”ının artık Konyaspor’un arkasında olduğu belirtilmektedir.³ Çakır çalışmasında çift başlı kartal aynı zamanda Selçuk Üniversitesinin logosunda kullanıldığına dikkat çeker (2013: 60). Eğitim ve spor gibi iki farklı alanda aynı imgeye yer verilmesi kentin o imgeyle anıştırmasının sağlamaştırılması anlamına gelmektedir. *Konyaspor* ve Selçuk Üniversitesi örneği üzerinden denilebilir ki çift başlı kartal imgesi iki farklı kullanımla hafızalarda pekiştirilmiş ve Konya için ortak imge yaratımında başarılı bir özdeşleşme sağlanmıştır. Çift başlı kartal tercihi *Çorumspor*’da da görülmektedir. Kulübün eski logosunda Hitit Güneşi kullanımı varken yenileşmeyle beraber

artık çift başlı kartal kullanılmaktadır. Gerek Hitit Güneşi gerekse çift başlı kartal Çorumspor'un kentin tarihi kökenlerine işaret ettiğini göstermektedir. Hititlerden Cumhuriyete kadar birçok medeniyete ev sahipliği yapan şehir, bu kültürel birikimini armasına taşımıştır. E. Göksu'nun belirttiğine göre Türkiye Selçukluları ve Hititler çift başlı kartal ikonografisini en çok kullanan medeniyetlerdendir (2016: 125). Anadolu'nun ortasındaki bu iki kent de bu iki medeniyetle özdeşleşmiş şehirlerdir. Kentlerin takımlarının da Anadolu'yu temsil eden bu figürleri tercih ettiği görülmektedir.



Şekil 15.

Kendini tarihsel köklere dayandıran bir diğer kulüp *Ankaragücü*'dür. Kentlerde kurulan fabrika takımları zamanla ulusal düzeye ulaşmış ve takımların iskeletini oluşturan kuruluşlar kendilerine arma tasarımlarında da yer bulmuştur. Bunların en bariz ve popüler örneği Ankaragücü takım logosudur. Ankaragücü futbol kulübünün tarihi temellerini oluşturan kuruluş, İmalat-1 Harbiye yani bugün Makine Kimya Enstitüsü olarak bilinen savaş malzemeleri yapan devlet menşeli bir fabrikadır. Kulüp armasında yatık bir merdiden hareketle dizayn edilen bir tasarım tercih etmiştir. Üzerinde Makine Kimya Enstitüsü'nün baş harfleri muhafaza edilmektedir. Böylece armada hem kent vurgusu hem de mermi göndermesiyle fabrika vurgusu yapılmıştır. Ankaragücü ayrıca arma tasarımının öyküsünü resmî sitesinde paylaşan nadir kulüplerden biridir.⁴ Tasarım bir başkent takımı olarak cumhuriyetin kuruluşuna giden yolda Kurtuluş Savaşının kazanılmasında pay sahibi olan İmalat-1 Harbiye ile olan ilişkisinden duyulan gururun temsili olarak değerlendirilebilir.



Şekil 16.



Şekil 17.



Şekil 18.

Tarihsel bir referansla oluşturulmuş kulüp armalarının bir diğer örneği Samsunspor'dur. Mustafa Kemal'in 19 Mayıs 1919 tarihinde Samsun'a çıkarak Millî Mücadele'yi başlattığı kent olması durumu kentin birçok ögesine sirayet etmiştir. Üniversite adı, kentteki ilçelerin isimleri gibi yerlerde dikkat çeken Samsun ve 19 Mayıs ilişkisi Samsunspor'un armasında da kendini göstermiştir. Logoda tercih edilen heykel "Onur Anıtı"dır ve şehrin İlkadım ilçesindeki Atatürk Parkında yer alır. Mustafa Kemal'in Samsun'a çıktığı noktaya dikilen anıt şehrin simgesi hâline gelmiştir ve Kurtuluş Savaşı'nın başlangıcı sayılan zamanı simgelemektedir. Samsunspor kentle özdeşleşmiş bu değerle hareket etmiş ve logosunda Onur Anıtı kullanımını tercih etmiştir.⁵ Tarihsel bir atıfta bulunan bir diğer takım *Çanakkale Dardanel Spor Kulübü*'dür. Kulüp isminde ve logosunda antik Yunan dönemine atıfta bulunur. Çanakkale Yarımadasının antik adı olan "Dardanel" kullanımını isminde tercih eden takım, logosunda Truva Atı çizimini kullanmıştır. Böylece kökeni çok eskiye dayanan kentin tarihsel derinliğinden faydalanmak istenilmiştir. Tarihi bir kent imgesinden faydalanan bir diğer kulüp Antalyaspor'dur. Antalya Ulu Camii'nin simgesi olan Yivli Minare takımın ambleminde yer

almaktadır. Yivli Minare kullanımı hem turistik bir yapıyla ilişki kurmakta hem de kentin Anadolu Selçuklu geçmişine atıfta bulunarak kulüp tarihi bir referansa dayandırılmaktadır. Gaziantepspor armasında “Şehitler Anıtı” (Şekil 12) çizimine yer vererek yine şehrin Millî Mücadele ruhuna atıfta bulunmuştur.



Şekil 19.



Şekil 20.

Kulüplerin birçok unsuru bir arada kullanarak oluşturduğu logolar da mevcuttur. Örneğin Kahramanmaraşspor logosunda Maraş Kalesi ve Maraş aslanı çizimi yer alır. Kahramanmaraş'ta bulunan Hitit eseri, Maraş aslanı kulübün sembolü olmuştur. Bu aslanın üzerinde yürüdüğü kale Maraş kalesini temsil eder. Kulüp bu tercihlerle şehrin köklülüğüyle ilişki kurmak istemiştir. Aynı zamanda kent imgesi olan iki esere de yer vererek kent-takım özdeşleşmesini sağlamaya çalışmıştır. Benzer bir şekilde Diyarbakırspor (Şekil 33) da hem kentte üretimi çok olan karpuzla hem de kentteki tarihî bir yapı olan Diyarbakır kalesine logosunda yer vermiştir. Ankaraspor ise Ankara Kalesi silüetiyle seçmen çizimini armasında kullanarak tarihî bir yapıya işaret etmiş ve Ankara'nın önemli değerlerinden Seçmenlik kültürüne atıfta bulunmuştur. Seçmenlik geleneği ve çevresinde oluşan kültür Ankara için oldukça kıymetlidir. Enver Behnan Şapolyo Seymen alayı kurma geleneğini “Türk’ün mucizevi bir mefkuresi” olarak tanımlar (2002: 22). Yazarın belirttiğine göre Seymen dizilmeyi yalnız Ankara anane olarak saklamıştır. Çünkü bütün Ankara civar köyleri Oğuz boylarıyla doludur (2002: 23). Bu sebeple bu Türk geleneği Ankara’yla özdeşleşmiştir. Ankaraspor armasında tercih ettiği seçmen çizimiyle doğrudan kent kültürüne atıfta bulunmuştur. Çamdereli ve Gürer’e göre kulüp armaları kulüplerin tarihsel ve geleneksel değerlerini öne çıkarmakla birlikte daha çok buldukları kenti görselleştirme ve kentsel değerleri vurgulama eğilimi göstermektedirler. Kenti temsil etme sorumluluğunu futbol yoluyla üstlenme işlevi armalara kentsel simgelerle bütünleşme gereğini dayatmış ve neredeyse her arma kenti bilinir kılan tüm simgesel öğelere tasarımlarında yer vermiştir (2008: 165). Ancak çalışmada tespit edilen kentsel tasarımların görece azlığı göze çarpmaktadır. Kulüpler tasarımlarında daha çok kulüp kuruluş tarihlerini ve kulüp adını temsil eden ilk harfleri kullanma yoluna gitmişlerdir.



Şekil 21.



Şekil 22.



Şekil 23.



Şekil 24.



Şekil 25.

Kulüplerin sıklıkla kullandığı simgelerden biri “ay yıldız”dır. Gençlerbirliği, Bursaspor, Karşıyaka, Beşiktaş Spor Kulübü, Elazığspor gibi kulüpler armalarında ay yıldız kullanmaktadırlar. Ay yıldız kullanımı kulüplerin millî duygulara yükledikleri anlamın, kültürel olduğu kadar tarihî derinliği de olan unsurları tercih ettiklerinin bir göstergesidir. Özellikle Gençlerbirliği Spor Kulübü ay yıldız kullanımıyla bir başkent kulübü olduğunu armasına taşıma yoluna gitmiştir. Birçok kulübün tercih ettiği ay yıldız kullanımına Elazığspor ek olarak logosunda mum imgesi eklemiştir. Elâzığ yöresi halk oyun-

larından olan ve mumla oynanan çaydaçırayı temsilen logoda bu figür tercih edilmiştir. Bu durum Elazığspor'un yerelle ulusal değerleri aynı ölçüde taşıdığını göstermesi olarak yorumlanabilir. Bir halk oyununun futbol kulübü armasında temsil edilmesi kültürel ifadelerin çeşitliliğinin görünürlüğü açısından da kıymetlidir.



Şekil 26.



Şekil 27.



Şekil 28

Armalarda ağaç kültüne dair kullanımlara da rastlanılmaktadır. Bunun en açık örnekleri Hatayspor ve Fenerbahçe Spor Kulübü'dür. Hatayspor'un tercih ettiği defne yaprağı kulübün resmî sitesinde yalnızca “barışı simgeler” olarak yorumlansa da defne yaprağının Hatay halk kültüründe oldukça önemli bir yeri vardır. G. Reyhanoglu ve A. Özcan çalışmalarında belirttiklerine göre Akdeniz bölgesinin karakteristik bitki örtüsü makinin bir türü olan defne ağacı, özellikle Hatay'la özdeşleşmiştir. Defne gerek kokusu ve güzel görünümüyle gerek kullanım alanlarıyla bütün Anadolu uygarlıklarında yer edinmiş önemli bir bitkidir. Hatay halkının ekonomik anlamda geçim kaynağı hâline gelen ve onlara iş imkânı sağlayan defnenin, halk kültüründe çeşitli kullanım alanları vardır. Aynı zamanda inanç ve mitolojik yönüyle de Hatay'ın sosyo-kültürel sembollerinden biri hâline gelmiştir (2021: 82). Hatayspor da kentin ekonomisinde ve anlatılarında görünür olan ve barışı simgeleyerek kentin kültür mozağına de atıfta bulunan bu görsel armasına taşıyarak hem ekonomik hem tarihsel bir referanstan yararlanma yoluna gitmiş ve bu unsuru bambaşka bir alan olan sporda da görünür hâle getirmiştir. Ağaç kullanımının bir diğer belirgin örneği ise Fenerbahçe Spor Kulübünün armasında görülmektedir. Türk kültüründe ağaçların kutsal olarak kabul edilebilmesi için belirli özellikleri taşıması gerekmektedir. M. Ergun, bir ağacın kutsal olarak kabul edilebilmesi için “yalnız, yapraklarını ya yaz kış dökmeyen ya da çok az döken, etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun ya da daha heybetli, daha gösterişli olan, meyvesiz, etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı, geniş ve koyu gölgeli” olması gerektiğini, bunlardan herhangi bir özelliğe sahip olan ağaçların kutsal kabul edildiğini ifade etmektedir (2000: 23-24). Meşe ağacının uzun yaşaması, heybetli görünüşü gibi özellikler sebebiyle kulübün ruhunu logoya taşınmasının amaçlandığı düşünülebilir. Tarihi hayli eski olan logodaki meşe dalı güç ve kudreti temsil etmektedir.⁶ Muğlaspor ise kullandığı ağaç çizimiyle mitik bir anlamı olmasa dahi coğrafi olarak yeşil bir kent olduğunu futbol takımı aracılığıyla desteklemektedir.

C. Tarım Ürünleri:



Şekil 29.



Şekil 30.



Şekil 31.



Şekil 32.



Şekil 33.



Şekil 34.



Şekil 35.

Kulüplerin faydalandığı kentsel imgelerden biri de o şehirde üretilen tarım ürünleridir. Çakır'ın çalışmasında “Nerenin nesi meşhur?” sorusuyla tartıştığı bu tarım ürünleri kültür endüstrisine ve ülke ekonomisine katkısı yadsınamayacak unsurlardır (2018: 302- 303). Fındık, çay, pamuk gibi ürünler o kente anlam katan, o kentin “meşhur” ürünleridir. Karadeniz bölgesi kulüplerinden Orduspor ve Giresunspor fındığı⁷, Rizespor ise çay yaprağını logosunda kullanmaktadır. Bölgesel önemi olan bu ürünler kentlerle özdeşleştikleri için takımlarda da kullanılmaları tabiidir. Aynı şekilde Adanaspor pamuk, Manisaspor üzüm ve Diyarbakırspor ise karpuz görselini armalarına taşımışlardır. Ispartaspor ise dünyaca ünlü gülünü kentsel simgesi olarak armasında kullanmayı tercih etmiştir. Gül, Isparta’da yer alan Süleyman Demirel Üniversitesinin logosunda da bulunması sebebiyle önemlidir. Gül artık Isparta ilinin bir kentsel imgesidir ve eğitim, yerel yönetim, spor gibi birçok farklı alanda kullanılmıştır. Bu durum kente tarımsal, ekonomik ve turistik birçok yarar sağlamaktadır. Ayrıca Konyaspor’da (Şekil 13) ise çift başlı kartalın altında uzanan buğday motifiyle şehrin “tahıl ambarı” özelliğine bir gönderme yapılmıştır. Hatayspor’un (Şekil 26) defne yaprağı kullanımı ayrıca bu başlıkta da değerlendirilebilir. Bu farklı ürün betimlemeleri kulüplerin kentsel aidiyetine gönderme yapmaktadır. Kulübün bulunduğu kentin temsil ve bilinirliğini güçlendirmektedir. Kentin tanınmış ünlü bitkilerinin kullanımı kentle kulüp arasında bağ kurmaktadır çünkü imgeler doğrudan kulübü ve kenti temsil yeteneğine sahiptir.

D. Ticari Unsurlar:



Şekil 36.



Şekil 37.



Şekil 38.



Şekil 39.

Kent için ticari değer taşıyan öğelerin armalarda kullanımı yalnızca tarım ürünlerine özel değildir. Maden, demiryolu, liman gibi öğeler de armalarda görülmektedir. Buna Zonguldak Kömürspor Kulübünün çekiç tercihi ve Batman Petrolspor’un sondaj makinesi logoları örnek gösterilebilir. Armalarda öne çıkarılan bu unsurlar söz konusu kentler için önem taşımaktadırlar. Kentler bu unsurlarıyla bilinmektedirler. Kulüpler de bu bilinirlikten faydalanma yoluna gitmişlerdir. Kardemir Karabükspor da armasını bu minvalde oluşturmuş ve kentin önemli geçim kaynaklarından demiri tasarımında kullanmıştır. Kulübün ambleminde demiri eriten işçiler temsil edilmektedir. Semboldeki iki elle işçiler, aradaki düz çizgilerle ise işlenen demir tasvir edilmektedir. Benzer bir şekilde Adana Demirspor da demir yolu işçilerinin kurduğu bir kulüp olması sebebiyle logosunda demir yolları tasvirine yer vermiştir.

E. Diğer İmgeler:



Şekil 40.

Armasında hayvan figürünü kullanan kentlerin nadir olduğu görülmektedir. Burada Denizli ve Van şehirleri öne çıkmaktadır. Bilhassa Denizlispor'un armasında yalnızca dünyaca ünlü Denizli horozu figürü kullanılması dikkate değerdir. Yüzeyin tam da ortasına konumlandırılan “horoz” simgesi, kentin bilinirlik ögesi olarak görselleşir. Horoz, Denizli kent kimliğini yansıtan önemli unsurlardandır. Özdede vd. çalışmasında Denizli kentindeki katılımcıların yaşadıkları şehirle en çok bağdaştırdıkları kelimenin kent simgesi hâline gelmiş olan “horoz” olduğu görülmektedir (2021: 694). Kentsel aidiyet bağlamında öne çıkan “horoz” imgesi kente ait ve bilinen bir unsurun kullanımını noktasında değerlendirilebilir. Şen ve Çölgeçen’in makalesinde Denizli’deki antik kentlerden çıkarılan arkeolojik eserlerdeki horoz kabartmaları (2021: 344) görüldüğünde de anlaşılacaktır ki horoz imgesi Denizli için çok mitik ve anlamlıdır. Vanspor (Şekil 8) da yine dünyaca ünlü bir kent imgesini armasına taşıyarak hem coğrafyasından hem de tanınır bir unsurdan faydalanma yoluna gitmiştir.



Şekil 41.



Şekil 42.



Şekil 43.



Şekil 44.



Şekil 45.



Şekil 46.



Şekil 47.



Şekil 48.



Şekil 49.

Bölgesel kulüplere bakıldığında ise arma tasarımlarının daha özgün olduğu söylenebilir. Kemeçe çalan bir insan silüetiyle Çaykaraspor, taka figürüyle Akçaabat Sebat Spor, keçi tasarımıyla Keçiöngücü, peribacaları simgesiyle Nevşehirspor, Yomra elmasını kullanan Yomraspor, Ankara Kalesi silüetiyle Hacettepe Spor Kulübü, Şile fenerini kullanan Şilespor, sahilinde bulunan Kız Kalesini armasında kullanan Pazarspor ve bir deniz kenarı mahallesi olduğuna dikkat çekmek için dalga ve deniz feneri kullanımını tercih eden Farozyalıspor Kulübü buna örnek gösterilebilir.



Şekil 50.

Çoğu kulüp yalnızca top ve yıldız gibi genel kullanımları ya da isimlerinin baş harflerinden oluşan estetik tasarımlı amblemleri tercih etmektedir. Bu kullanımlara örnek olarak Trabzon Spor Kulübü gösterilebilir. Kulüp ambleminde T ve S harflerinin akarsu gibi kıvrılmasıyla düzenlenmiştir. Çamdereli ve Gürer bu durumu kurgusal enginlikte söz uzatımından kaçınma bir başka deyişle kendine güven ve büyüklük imgesi olarak nitelendirir (2008:163). Trabzonspor'un bir dalga gibi kıvrımlı logosu kentin denizle ilişkisine gönderme olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Futbol kulüplerinin, kentsel imgeleri ya da mitik/tarihî unsurları kullanım farklılıklarının yeteri kadar olmadığı görülmektedir. İncelenen örneklerden yola çıkarak takım logoları tasarımlarında sıkça kullanılan mitik unsurların başında kartalın (çift başlı kartal vb.) olduğu tespit edilmiştir. Onun dışında dağ simgesinin (Erciyes Dağı, Ağrı Dağı vb.) kullanımına da rastlanılmıştır. Ayrıca kulüplerin tarihsel referansları (Truva atı, Altay Dağları vb.) esas aldıkları görülmüştür. Ancak denilebilir ki futbol kulüpleri armalarında en çok kentsel unsurları kullanmaktadırlar. Bunlar şehirle özdeşleşmiş tarım ürünleri (findık, çay, pamuk vb.), şehirde öne çıkan tarihî yapılar (kale, minare vb.), ticarî ve turistik değeri olan bir coğrafi yapı (körfez, dağ vb.) gibi unsurlardır. Ancak her kent kulübünün bunu tercih ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Birçok kulüp klişe formları yani top, yıldız gibi özgünlükten yoksun futbol denilince ilk akla gelen unsurları armalarına taşımıştır. Özdemir'in belirttiği gibi "Özgünlük ve farklılık, ancak kültürel bellekten beslenilerek yaratılabilir ve yakalanabilir." (2011: 53) Kulüplerin uluslarda o kenti temsil eden önemli oluşumlar oldukları düşünüldüğünde bu tarz tasarımların kent markalaşması yönünde ciddi dikkat yaratacakları bir gerçektir. Avrupa'daki örneklerini daha önce belirttiğimiz kulüplerin armaları sayesinde birçok kişi söz konusu ülkelerin, şehirlerin, kültürlerin mitolojisinden ve tarihinden haberdar olmuştur. Bu durum futbol kulüplerinin kültür aktarımındaki gücünü göstermektedir.

Kullanılan dağ imgeleri mitolojik göndermelerde bulunmazken kullanılan Truva atı gibi mitolojik döneme ait unsurların da Türk mitolojisine ait olmadığı görülmektedir. Yalnızca çift başlı kartal/ kartal kullanımının Türk mitolojisi kökenli olduğu görülebilir. Onun dışında Mustafa Kemal ve ay yıldız kullanımları daha yakın dönemle ilişkilidir. Genele bakıldığında mitolojik simgelerin kullanılabileceği alanlardan olan logolar birçok marka, şirket, üniversite tarafından tasarımlarda kullanılmaktadır. Ancak Türkiye'de profesyonel liglerde mücadele eden spor kulüplerinin bu ilişkiden yeterince faydalanmadığı görülmektedir. Oysaki kentlerin yerel değerlerini ulusala ve hatta uluslararası mecraaya bu kulüpler aracılığıyla taşıyabilme potansiyeli vardır. Özdemir'den hareketle diyebiliriz ki böylesi uygulamalar geleneksel belleğe görünürlük ve farkındalık kazandırılabilir (2011: 51). Bu sayede "meşhur" kent imgeleri kadar çok da bilinmeyen imgeler de yeşil sahalar vasıtasıyla ilgi uyandırılabilir. Kentlerin turizm destinasyonları kullanan kulüpleri vardır ancak örneğin bir geleneksel el sanatı herhangi bir armada kendine henüz yer bulmamıştır.⁸ Ayrıca bir halk oyununu armasına taşıyan kulüpler de

yok denecek kadar azdır. Bunun gibi birçok geleneksel belleğin, spor vasıtasıyla tanıtılması ve aktarılması konusunun ciddi anlamda ele alınabileceği bir gerçektir.

Bütün bunlardan hareketle, çalışmada futbol kulüp armaları esas alınarak yapılan değerlendirmeler sonucunda kulüplerin yerel değerlerini armalarında yeterince kullanmadığı tespit edilmiştir. Öcal Oğuz'un *Paldır Kültür Kentleşmeler* kitabında "anıştırma" olarak değerlendirdiği ve eğitimden sanata, bilimden dijital dünyaya kadar her alanda kültürel kodların kullanımını önerdiği (2019: 119) yöntemden sporda da faydalanılabilir. Buradan yola çıkarak kulüplerin de en doğru simgeleri en kısa yoldan ve en doğru şekilde insanlara aktarma amacıyla seçmeleri önerilebilir. Bu simgelerin sade, kalıcı, uyarıcı ve hatırlatıcı olması önemli bir etkidir. Bu sayede kent ve kulüp ilişkisi sağlanabilir ve futbol gibi evrensel bir spor aracılığıyla kentlerin ve dolayısıyla söz konusu kentin değerlerinin bilinirliği artırılabilir. Ayrıca çoğu kulübün internet sitesinde armalarının hikâyesine, tasarımın açıklamasına rastlanmamaktadır. Oysaki internet siteleri ve dijital platformlar artık birer şirket olan spor kulüplerinin dünyaya açılan penceresi durumundadırlar.

Kulüp logolarında kullanılan ağaç, meyve, dağ, hayvan, kale, minare, coğrafi şekil gibi imgeler kulübün temsil ettiği şehrin kendine özgü değerleridir ve bunların doğrudan kenti işaret ettikleri için seçildikleri düşünülebilir. Ancak yine de Türkiye'deki spor kulüplerinin arma tasarımlarında kültür aktarımı algısıyla hareket edilmediği ve kolay hatırlanabilir, kente gönderme yapan ve özgün tasarımlara sık rastlanılmadığı görülmektedir. Sivasspor'un Sivas Kangal, Rizespor'un atmaca, birçok Anadolu kulübünün Anadolu parsı, Trabzonspor gibi deniz kentlerine ait takımların su kültürü ya da Karadeniz mitolojisiyle ilişkilendirilebilecek bir imge vb. unsurları kullanmadıkları gibi Galatasaray aslan, Fenerbahçe kanarya, Bursaspor timsah gibi kuruldukları kentlerle birebir ilişkileri ya da Türk kültüründe herhangi bir karşılığı olmayan sembolleri tercih etmişlerdir. Oysa Anadolu coğrafyasının mitik, özgün, tarihî sembollerle dolu olduğu tasarımcılar tarafından keşfedilmeye muhtaçtır. Bu biricik unsurlar kullanılmadığı sürece futbol kulüpleri benzer amblemleri ve benzer renkleri tercih edecek ve bu durumda kulüplerin özgünlüğünü yitirmesine, karıştırılmasına "kendine has" olmamasına sebep olacaktır. Görsel kimliğin ve marka imajının birincil ögesi olan logolar hangi alanda kullanılırsa kullanılsın hatırlatacağı mal, ürün, kurum vb. çok iyi ifade etmelidir. Bu da tasarımcıların, sanatçıların, ele aldığımız alanda söz sahibi olan kişilerin uygulamalı halk bilime eğilmesi, sanat eğitimlerini yalnızca belli odaklarda görmemeleri ve çerçevelerini genişletmeleriyle mümkündür.

Futbol kulüp armalarının kentlerin tanıtım araçlarından biri olduğu unutulmamalıdır. Tasarımlarda kulüplerin kuruldukları kentlerin yerel değerlerinin kullanımının kulüpleri farklı kılacağı dikkate alınmalı, kulübün ve ardından kentin markalaşmasında bu konunun önem taşıdığı göz önünde bulundurulmalıdır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar % 100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada kullanılan veriler 2019 senesine ait olduğundan etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Buradaki örnekler https://www.eurosport.com.tr/futbol/futbol-kuluplerinin-logolarinin-anlami_sto4545751/story.shtml adresinden alınmıştır.
2. KK1 ile 12.06.2019 tarihinde yapılan telefon görüşmesi.
3. Daha fazla bilgi için bakınız: <http://www.konyaspor.org.tr/Kulup/1>
4. Daha fazla bilgi için bakınız: <https://ankaragucu.org.tr/tarihce/>

5. Samsunspor aynı kent imgesini 55. Yıl özel tasarım formasında da kullanmıştır.
6. Daha fazla bilgi için bakınız: <https://www.fenerbahce.org/kulup/tarihce>
7. Giresun Ticaret ve Sanayi Odası'na ait olan ve Türk Marka ve Patent Kurumu tarafından tescil edilen "Fındığın Başkenti" markası şehrin fındığa verdiği önemi göstermesi açısından kıymetlidir.
8. Örnek olarak Trabzonspor'un coğrafi işaretli Çarşıbaşı keşan dokumasını kullandığı 2019-2020 sezon forması ve yine coğrafi işaretli Trabzon kazaziyesinin kullanıldığı 2021 - 2022 forması gösterilebilir.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Altay Spor Kulübü yetkili kişi, telefon görüşmesi, Ç. Y. 2019.

KAYNAKÇA

- Aka, Serkan Tevabil, Gülbağçe, Öner, Saki, Ünal. (2018). 2018- 2019 Sezonu Türkiye Futbol Süper Liginde Yer Alan Kulüplerin Simgeleri Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 13/26, 43- 54.
- Akın, Yiğit. (2018). "Gürbüz ve Yavuz Evlatlar" *Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aslaner, Ahmet Gökçe. (2019). *Postmodern Dönemde Türkiye'de Futbol Endüstrisi ve Taraftar Profilleri*". Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Bayraktaroğlu, A., Çalış, E. (2010). "Amblem ve Logo Tasarımlarında Yalınlaştırılmalar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi. Art-e Sanat Dergisi.* (3), 6: 1-22.
- Çakır, Emine. (2013). "Akademik Dünyanın Kentsel İmgelerinden Mitolojik Simgelerine Üniversite Logoları". *Millî Folklor* 97, 53-69.
- Çakır, Emine (2018). "Kültürel Belleğin Görsel Metinleri: Efemera Olarak Sigara Paketleri". *Geçici Belgelerin Kalıcı Etkisi: I. Uluslararası Efemera Çalışmaları Sempozyumu Bildirileri*. 288- 314. Ankara: VE-KAM Yayınları.
- Çakır, Emine (2019). "Kitabın Dışından İç Dünyamıza Mitolojik Bir Yolculuk: Yayınevi Logoları". *Mitoloji Araştırmaları*. (Ed. İbrahim Gümtüş). 199- 238. İstanbul: Hiper yayım.
- Çamdereli, Mete, Gürer, Mert. (2008). "Futbolda Görsel Kimlik Ögesi Olarak Kulüp Armaları". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 26, 135-168.
- Çamdereli, Mete, Varlı, Murat, Varlı, Zeynep, Gürer, Mert. (2006). "Kentsel Kimlik Göstergesi Olarak Kent Logoları". *II. Ulusal Halkla İlişkiler Sempozyumu 21. Yüzyılda Halkla İlişkilerde Yeni Yönelimler, Sorunlar ve Çözümler*. 235- 279. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi.
- Çoruhlu, Yaşar. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ergun, Metin. (2000). "Türk Ağaç Kültü İnançının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Millî Folklor* 47, 22- 30.
- Göksu, Erkan. (2016). "Çift Başlı Kartal ve Selçuklular". *USAD* 5. 117- 141.
- İnamoğlu, Gülten, Ceylan, Levent. (2019). "Futbol Takımlarında Arma, Logo ve Maskot Kullanımı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 66, 509- 516.
- Keş, Yusuf, Kurt, Sedat. (2015). "Küresel Düzeyde Kültürel Bir Tanıtım ve Marka Aracı Olarak Turizm Logoları". *Medeniyet Sanat* 1, 91- 114.
- (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öğüt Eker, Gülin. (2010). "Futbolun Dayanılmaz Çekiciliği, Büyülenen Taraftar Portresi, Fanatizm ve Beşiktaş". *Millî Folklor* 85, 173- 182.
- Özdede, Sinem, Doğan, Duygu, Zengin, Murat. (2021). "Kolektif Bellekte Antik Kentlerin İzi: Denizli Kenti Örneği". *Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi* 6, 688- 703.
- Özdemir, Nebi. (2011). "Kentlerin Gezin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler". *Millî Folklor* 89, 41- 53.
- Öztürk, Gülay. (2006). "Logonun Kurum Kimliği Üzerindeki Etkisi". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9, 1- 17.
- Reyanoğlu, Gönül ve Arife Özcan (2021). "İnançtan Anlatıya: Hatay Halk Kültüründe Defne", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 6, 62-87.
- Şapolyo, Enver Behnan. (2002). *Atatürk ve Seymen Alayı*. Ankara: Ankara Kulübü Yayınları.
- Şen, Emre, Çölgeçen, Şeyma. (2021). "Türk Sanatında Bir İmge Olarak 'Horoz' Sembolü", *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi* 4, 335- 353.
- Tağmat, Çağla D. (2019). "İki Vatanlı Bir Rum Futbol Kulübü". *Atatürk Yolu Dergisi* 64, 339- 356.

FOLKLORIC ANALYSIS OF KING ARTHUR AND ROBIN HOOD WITHIN BRITISH MYTH*

Britanya Mitinde Yer Alan Robin Hood ve Kral Arthur'un Folklorik İncelemesi

Doç. Dr. Alev KARADUMAN**

ABSTRACT

King Arthur and Robin Hood, as two main folkloric figures, play an important role in British national identity especially in the nineteenth century. Throughout centuries, these mythical stories became well-known in the cultural heritage of other countries besides Britain. The lore and depictions of these two characters were not limited to the written and oral literature but came into existence through different mediums such as television, cinema, and computer games. Both the stories of King Arthur and Robin Hood have topical themes reflecting the political, social, and cultural issues and conflicts in societies and shape the future as timeless artefacts. In this sense, the major aim of this paper is to present and analyze the evolution of these two folk legends by using various historical and cultural sources to demonstrate the validity of the two characters across time, place, and medium. *King Arthur and Robin Hood: The History and Folklore of England's Most Famous Folk Legends* by Jesse Harasta (2009) is used as the basis of the evolution of the lore of the two folkloric characters. The stories and the characters, the subjects of various myths and legends throughout centuries, have also been adapted and used in a variety of works and products transmitting local history of the lore of King Arthur and Robin Hood into global folklore. The political, social, and cultural use, adaptation, and evolution of King Arthur and Robin Hood will be traced starting from their emergence in the medieval ages through the twentieth century when the lore of King Arthur and Robin Hood is transformed through story-telling and added to different structures by using different media. As will be exemplified per the aim of the study though some changes in the presentation of the folkloric characters are present; the major dichotomic human characteristics are preserved. The article follows the trajectory of evolution of two legends into myths, literature, and finally products of popular culture. The work questions whether the divisive line between what is local and authentic versus that which is globalized and thus international is as clear as is preserved.

Key Words

King Arthur, Robin Hood, Jesse Harasta, evolution of folkloric characters, national myths.

ÖZ

Kral Arthur ve Robin Hood İngiliz milli kimliği içinde önemli bir yere sahip iki folklorik karakterdir. Bu karakterlere yönelik töresel bilgi, özellikle on dokuzuncu yüzyılda, Britanya'nın ulusal kimliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ancak, yüzyıllar boyunca Kral Arthur ve Robin Hood hikâyeleri sadece Britanya halkbilimine özgü kalmamış, başka ülkelerin kültürel mirasında da yer almıştır. İki karakterin töresel bilgisi ve betimlemeleri yalnız yazılı ve sözlü edebiyat ile anlatılmamış, televizyon, sinema, bilgisayar oyunları gibi farklı platformlarla da aktarılmıştır. Kral Arthur ve Robin Hood töresel bilgisi içinde her iki hikâye de toplumlarda yaşanan politik, sosyal ve kültürel olayları ele alan güncel konuları işlemekte ve fakirle zengin, güçsüzle güçlünün karşı karşıya gelmesi gibi politik ve sosyal çatışmaları ortaya koymaktadır. Bu nedenle, hikâyeler, zamansız yapıtlar olarak, geçmişle günümüzü birbirine bağlayarak geleceğe uzanmaktadır. Bu çerçevede, bu makalenin amacı, tarihi ve kültürel kaynakları kullanarak, iki efsanenin zamana, mekâna ve aktarım aracına bağlı kalmaksızın geçerliliklerini koruduklarını göstermek için iki halk kahramanı Kral Arthur ve Robin Hood ile ilgili halkbilimsel dönüşümünü ortaya koymak ve analiz etmektir. Bu analizde, Jesse Harasta tarafından yazılmış *Kral Arthur ve Robin Hood: İngiltere'nin En Ünlü Halk Efsanelerinin Tarihi ve Halkbilimi* (2009) kitabı iki halk efsanesinin töresel bilgisinin gelişimini analiz ederken temel eser olarak kullanılacaktır. Bu iki folklorik hikâyenin ve kahramanın, yukarıda sayılan farklı iletişim araçları kullanılarak, uyarlandıkları görülmektedir. Böylece, Kral Arthur ve Robin Hood töresel bilgisinin yerel tarihin evrensel halkbilime dönüştüğü kanatlanabilmektedir. Bu töresel bilginin adaptasyonu ve gelişimi, anlatımların ortaya çıktığı orta çağdan itibaren hikâye anlatıcılığı ile değişmiştir. Bu değişimin, farklı medya kanalları kullanılarak politik, sosyal ve kültürel yapıların parçası hâline geldiği, yirminci yüzyıla kadar izlenecektir. Toplumlar çağa adapte olarak değişip gelişirken, folklorik öğelerin de değişip evrildiği, insana özgü folklorik özelliklerin de kavramsal olarak değiştiği olgusu kaçınılmazdır. Her ne kadar bu folklorik özelliklerin imgelem olarak değiştiği görülse

* Geliş tarihi: 12 Ekim 2022 - Kabul tarihi: 21 Haziran 2023

Karaduman, Alev. "Folkloric Analysis of King Arthur and Robin Hood Within British Myth." *Millî Folklor* 139 (Güz 2023): 58-67

** Hacettepe Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, karaduman@hacettepe.edu.tr, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-5865-7396

de söz konusu iki hikâyenin temel içeriklerinin aynı kaldığı bu makale boyunca tartışılmış ve bazı evrensel değerler korunarak toplumlara çağdaş formatlarla ve yenilenmiş anlatılarla aktarıldığı vurgulanmıştır. Çalışma, efsaneden mite, mitten yazına, yazından ise popüler kültür ürününe dönüşmüş hikâyelere iki tane örneğin yolculuğunu takip etmektedir. Bu bağlamda yerel ve otantik olan ile küreselleşmiş düzende uluslararası nitelik kazanmış ürünlerin arasındaki ayırımı ne kadar geçerli olduğu sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kral Arthur, Robin Hood, Jesse Harasta, folklorik karakterlerin evrimi, ulusal mitler.

Introduction

The lores of King Arthur and Robin Hood have always been significant in displaying and shaping of British myths throughout centuries to build not only a consensual but also a celebratory national history. These two characters still serve as inspiration and resonate in many other cultures besides that of Britain. Ongoing research on both characters in both history and lore, and depictions in folkloric and contemporary popular elements such as television and computer games abound.

The following paper utilizes the book *King Arthur and Robin Hood: The History and Folklore of England's Most Famous Folk Legends* (Harasta 2009) as the backbone of the evolution of the lore of the two folk legends. Tracing the relevant folklore through a historical, cultural perspective and spanning multiple modes and compilation of resources to display the longevity, the article examines the possible explanations behind this endurance of the test of time.

As Berk (2016:67) states, humans are meaning-seeking beings, the imaginative faculty enabling us to think perpetuates as folklore. As will be posited in the upcoming analysis, it is common practice for myths and folktales to evolve into legends with multiple 'spin-offs' and derivatives to survive to the present day.

Frog (2018:1) argues that myth is a fundamental frame of reference for Western thinking. Furthermore, from a perspective of folklore studies, myth and legend may be used as tools to understand ourselves and our folklore better. Thus, it may be posited that contemporary folklore studies provide a perspective that brings myth into focus as sources of meaning in communication and understanding, attending to situations of use and variation.

Shippey (1996: 409) argues that, in the present day, with multiple modes of presentation, secondary orality or retelling of folklore is one of continuing oscillation. From this perspective, it is worthy to study how folklore shifts through time, how people interact with folklore and the surrounding discourse, or how the evolution of the folkloric story has incorporated itself into the present. In this sense, myths as folkloric artefact present a model or charter for human behavior and provide guidance for crucial elements of human existence. Siikala (2012: 19) explains myth as a dynamic kaleidoscope in perpetual motion that is used for a source of folklore. Ben-Amos (2021:1) posits that legend and myth are basic folklore concepts, following the line of thought developed by Barthes (1957), who positions myths in folklore. Nurilloevna (2020: 63) discusses the contribution of the masses and the artists in the creation and evolution of folk art and folklore leading to a long-established tradition which appears in new works and variants.

Since the article deals with the current fascination with two topics of legend dating back to medieval Europe, this may require explanation. One possible line of thought is that as well as touching on humanistic themes such as love, passion, chivalry, honor, the legend reflects the story of both political and cultural changes as will be exemplified in upcoming sections. From this point of view, a chronicle of history with a repetitive theme becomes something that millions can identify with in any day and age. The same can be

said of the folkloric recent artefacts surrounding the myths of Robin Hood and King Arthur which have accessible narrative formula, and the theme of enduring binary opposite social conflicts may be said to be one of the reasons for the continuing use of the stories and characters throughout centuries.

Myths give people a sense of belonging and validate social order. Through this folklore, the 'beliefs' are enhanced and codified. In some sense, all folklore and histories, whether factual or fictional, are attempts to create cohesion between the past, present, and implicitly the future. This connection fosters geographical and temporal lines between communities and resistance to changes in represented societies.

Myths are usually understood as stories of the divine and answer many comprehensive questions; on the other hand, legends deal with human and superhuman heroes and semi-historical basis to shape a period. Folklore covers both, as well as a range of other artefacts and beliefs rooted in general human experience and common universal values and patterns.

In compilation from above stated facts, myths such as the ones studied are fundamental references which in turn survive the test of time leading to a long-established tradition which appears in new works and variants. The following article embraces this viewpoint from the perspective of folklore as local history and legends as folklore as well as global folklore formulated through compilations of centuries of 'story weaving'. The study concentrates on two characters and the surrounding lore: King Arthur and Robin Hood.

King Arthur and Robin Hood: The History and Folklore of England's Most Famous Folk Legends

King Arthur and Robin Hood: The History and Folklore of England's Most Famous Folk Legends, penned by Jesse Harasta in 2009, the main corpus used in the study, explains the reasons behind the choice of the subjects of the study. The first is the fame of the lore of the characters and surrounding stories. The second reason is the historical and cultural research available on the subjects and the endurance of both through several centuries in various transformations.

The study chronicles the search for the historic and folkloric origins of Arthur, presents chroniclers' accounts, and the modern Arthur. In the same vein, for Robin Hood, the study investigates the historical and folkloric setting, the literary origins, the transformation of Robin Hood into a good and noble outlaw, Robin in the modern era, and the eternal attraction of the lore.

In this compilation of historic, folkloric and other artefacts used to create an idea about the importance and endurance of the characters and the surrounding folklore, the author underlines the importance and the interconnectedness of the past with the present, and folklore with popular culture. The writer suggests that one method of investigation is the scouring of historical and archaeological record to reach the 'real' characters, and a second is to disregard the reality of the character and concentrate on the mythological cycle that developed the folklore and the transformations.

The current study uses this compilation and integration of other resources as a starting point, carrying the research one step further into the realm of folklore to popular global and local culture. Methodologically, the article starts out with tracing the roots of both legend cycles, using the main resources given above and the supporting works. The work then further develops on the theme of the legends as integrated into folklore. From these original arguments based on the analysis of the main corpus studied, the article also chronicles popular global and local culture products to support the notion of the longevity

of the legends evolving into folklore. This style of argumentation in turn strengthens the aim of the article of following the ‘story weaving’ of a legend into folklore, then into products of global popular culture.

Tracing the Roots of the Arthurian Legend Cycle

Incarnations of King Arthur’s story are perhaps the most legendary icon of medieval England. Snyder (2011: 8) states that, in almost every artistic medium portrayed, there was and is a figure of Arthur made up of complex and varied elements. The author argues this is what has made a deep impression in the hearts and minds of humans for more than a thousand years. In the last twenty years, there have been Hollywood movies, computer games and re-creative retelling of the tale. For example, a key-words search of ‘King Arthur’ on the IMDB database yields over 50 results including anime, cartoons, adult content, popular films, B-movies, science fiction, remakes etc. in a multitude of languages (see: URL-1). Also a key-words search over the internet yields over 40 titles of video-games with the King Arthur theme (see: URL-2). There are further examples of the use of the figure in advertisements (see: URL-3). The epic hero emerges in the present as a modern legend and satisfies the needs of the audience/reader, reassuring end users of products in the models of the past. Thus, the character is still serving as an inspirational and evolutionary standard of moral integrity and visionary leadership. It could be argued that the folklore of King Arthur is a combination of English ethnocentrism with a universal politicized romance.

Harasta (2009) argues that Arthur embodies the ideals of the Middle Ages, evoking the visions of chivalry and bravery in history. Prevalent in global pop culture, the surrounding lore of his sword and his queen and the character himself, have become household words. Today, the legend is accompanied by deeper layers of storytelling beyond the plastic swords and Disney knockoffs sold to tourists. Tintagel Castle, marking the birthplace of the legend, was rebuilt during the Tudor age in a grander style than its original. The fifteenth-century grandiose construction demonstrated that Tudor kings positioned themselves as the foretold return of Arthur, who for them was the representation and embodiment of the code of chivalry. The Arthurian Cycle of folklore is about humanity. Arthur’s durability across time may be due to the mythological components in the lore, his relation to the ancient stories and above all the universal human story.

Many researchers have tried to pinpoint the real Arthur. The chronicler Geoffrey of Monmouth wrote of Ambrosius Aurelianus who after many victories over the Saxons came to be known as the King of the Britons. His role as a defender of Britain was also recorded by St. Gildas (*On the Ruin and Conquest of Britain*) who refers to an orphaned man of noble birth who rose to become the king defending his people. Another historian, Bede the Venerable, also refers to Ambrosius in his *Ecclesiastical History* (AD 731), describing the character of one of noble birth surviving the death of his parents to defeat the enemy and become a king. Thus, with many resources pointing to a character that is a nobleman that disappears and then returns to take up his appointed role as the defender of the Britons and during whose reign the Saxons are held back is repetitive in the lore. Also, his description as wise and moderate is a common thread in all the lore. As for the name, Arthur, speculative accounts state that this was not only a name but also a title meaning ‘The Bear King’ as the word ‘Art’ means ‘bear’ in Celtic languages. The Arthurian lore cycle also has other repetitive elements central to its retellings such as the existence of the Holy Grail. Arthur’s court of Camelot predates the romantic literature surrounding the court in the twelfth century.

Arthur's chroniclers have been important in the longevity of the lore. Geoffrey of Monmouth, the first to refer to Arthur as 'king', is pointed out as the most important chronicler and a kingmaker. Aware of the Welsh legends surrounding Arthur, he incorporated these directly into his writing creating a fusion of his imagination and previous works such as Welsh language texts and the oral tradition of the bards. It was his chronicle that rooted Arthur in the real world and presented him as a benevolent ruler who grants largess. The next chronicler of import was Sir Thomas Malory (publishing in approximately 1469-70) who compiled the popular tales in a single work *Le Morte d'Arthur*, changing the nature of the story. His version became synonymous with chivalry and a template for knighthood. While Malory put the roundtable at the center, he did not invent the concept. It dates back to the times of King Edward I, a great Arthur enthusiast. Malory's work was the first to describe the sword in the stone and expand on Merlin's role. In addition, he incorporates the story of the treacherous Morgan la Fey, the tale of Tristan and Isolde, and many others into the lore. Malory gives flesh to a character that was non-existent in print. The most important shift in the lore came with Malory's positioning of Arthur as a symbol of Englishness and the legitimizer of English monarchs, versus a symbol of Welsh and Cornish resistance. The popular book greatly shaped an already nascent presence of Arthur among the English populace.

The modern-day Arthur builds on the lore that came before it. Supported by the above chroniclers, the first place Arthur gained popularity was France. Jean Bodel, a poet who lived between 1165-1210, designated Arthurian lore as one of the great literary cycles of their times. Jacques de Longuyon wrote in 1312 in *Voeux du Paon* that there were Nine Worthies who should emulate, designating Arthur as a Christian-European example to be upheld. In the mid-nineteenth century there was a new surge of interest in medieval times with the Romanticism movement, and one of the contributors to Arthur lore was Lord Tennyson (1809-1892) who in *Idylls of the King* retold Arthur's story. The final Arthur that survives today is a legend with women in flowing gowns, knights in polished armor, a mysterious Merlin, love, treachery, gallantry and sadness. Arthurism looks back on a better time when rulers lived up to the values they represented.

Arthur may be referred to as a folk hero built on countless tales that comprise the Arthurian legend, but the question whether an actual person existed on which this persona is based remains yet unanswered. The Arthur of the present can be described as a composition of the works and the folklore of diverse artists and storytellers built on ancient stories and possibly historical facts. It is from a single seed of myth that the folkloric retellings were born, and its companions have evolved throughout the ages.

Film, as one of the newest mediums through which folklore can be relayed to the masses in a variety of cultures across time, is also an artefact used in the continuation of the Arthurian folklore cycle. As Driver (2007:159) argues, such 'transmission' of folklore not only contributes to our knowledge of history but also the teaching environment as a tool to perpetuate folklore.

Today, we see Arthur in many languages and modes around the world within a variety of works and products. The lore has been adapted in almost every form of media as exemplified above. Though it would be practically impossible to give an exhaustive list, some notable works include: appearances in modern fantasy literature; theatre including musical theatre, straight plays, classical verse plays and modern verse plays; opera; film, English language theatrical films; adaptations of the original Arthurian legend, adaptations of the Tristan legend, adaptation of "Sir Gawain and the Green Knight", films based on a Connecticut Yankee, films based on Prince Valiant, films set in the Roman Empire,

animated films, modernizations and parodies; foreign language films based on Richard Wagner's *Parsifal*, films based on the Tristan legend; English language live-action television series, films, and specials, modernizations and parodies, animation, foreign language television series and films, audio recordings, paintings; tapestry; comics; advertising; games (board games, role-playing games, video games, MMOs); music and so forth. Arthurian legend and folklore live on in the present through varieties of storytelling across multiple media.

Tracing the Roots of Robin Hood Lore

Egan's (2016) "Robin Hood" is illustrated as social conflict narrative and of a folk hero's democratic performance within a nationalist setting. Similarly, Scott (2010) reflects the character as a mythical figure creating a national union to fight a foreign enemy. From the onset, Robin Hood has been a persona of drama. He has acted out people's desires for communal political unrest, even before being elevated to the literary realm of political hero.

Both the durability and the adaptability of Robin Hood may be attributed to his ability to be shaped through the ages. Although the origin of the story has been the subject of many studies, each subsequent era in society has made use of the character, linking the force and power of folklore in shaping and molding societies.

Legend, lore, and storylines converged over this period under the name of Robin Hood, with the character changing to suit each time. Paonessa (2013, 87) argues that the ability of Robin Hood to fit into any period, situation, and historical context with relative ease makes it an indicator of moods, values, problems, and folklore. The oldest ballads that survive today are *Robin Hood and the Monk* (c.1450) and *Robin Hood and the Potter* (c.1500). In these artefacts of folklore, Robin is an outlaw who outwits both the state and the church, gaining property and money for the poor. In these earlier depictions, the cunning outlaw is fiercer than in more current versions (Knight & Ohlgren 1997).

The Robin Hood character as an archetype is found in a vast majority of pre-1600 sources (Everett & Parakootathil, 2016: 1-16). Barczewski (2000: 20) argues that Robin Hood is symbolic to the repertoire of political subversion. The original story takes place in early modern England at a time when a general fear of social disorder was accompanied by growing popular pressure and poverty. Georgian and Victorian depictions of the character elevate him to the status of a hero of 'Englishness'.

In reference to the historical setting for Robin Hood, the stories surrounding the character are set in the High Middle Ages, the eleventh and thirteenth centuries, dominated by the feudal system and the power of the Catholic Church. It was a period of developments with the building of sophisticated castles, technological, military, and social innovations, and the suffering of the peasants who were easy targets under the constant conflict of the era.

Robin Hood stories are set in the forests, especially Sherwood Forest, an ideal place for bandits living outside the law. Archery, specifically the longbow, also figured dominantly in the lore of the time. The myth of a common but free man defending his king entered at this setting. The Robin Hood stories served as a symbol of the strength of Saxon commoners to overcome their oppressors and reverse the power balance. The common folk ground under the weight of taxes and tithes, official corruption, arbitrary and cruel punishment are portrayed as the heroes in these stories. The Sheriff of Nottingham, a real post at the time, is a symbol of a royal agent and an inept, corrupt civil servant.

As with many legends, though it dates back hundreds of years, there are hints but no firm answers as to the historical roots of Robin Hood. Although many of the versions of

Robin Hood lore date to King Richard's captivity from 1192 to 1194, historically the tales of the rogue predate the reign of Richard I and continue long after it.

The origin of Robin Hood lies in folktales among the common people within which an antihero challenges the vested authority of the king and the church and gets away with it. The search for a real Robin Hood is not simple, as this character has been used to describe all sorts of miscreants including Guy Fawkes, one of England's most notorious criminals. There seems to be evidence of a man referred to as Robehod from 1260-1300. Given the similarity of the era, it is possible that this historical figure became symbolic for outlaws and lawmen alike.

Medieval ballads and plays made Robin Hood famous and the folklore of this type provides or rather bears the imprint in which this lore was developed and performed. The early ballads include both comic and serious songs but no reference about robbing from the rich to give to the poor. The earlier ballads served as the foundation on which the lore travelled to parts of Britain with nineteenth-century modern tales about him being written at the time. The story of Robin Hood was popular and incorporated into plays, where the character of Maid Marion was introduced as a piece of the lore and a counterpart to Robin Hood who evolves through time and retellings. One of the earlier tales, *The Gest*, displays the character as a person who loans money to the poor knight Sir Richard, and lays out a code of conduct for his men. This demonstrates that he and his followers were portrayed differently from the brutal ruffians that travelers feared.

The early tales depict him as a remarkably malleable character who can sometimes be selfish and serious, in others he is portrayed as selfless and humorous. Earlier versions such as *Robin Hood and Guy de Gisbourne* portray a barbaric side which includes mutilation of corpses, brutality and the like that are very different from the nineteenth-century depictions of the character as a lovable rogue.

The character Little John appears in almost all versions as a moniker for Robin's best friend and criminal partner. Will Scarlet, another recurring character, is also present in the early ballads but evolves into completely different characters with each retelling of the story. The Sheriff of Nottingham, the character Guy Gisbourne, is also a prominent feature of the lore with constant reference to brutality, cruelty, and cowardice.

Robin Hood's evolution into a good and noble outlaw has a traceable trajectory. In the seventeenth century the outlaw who was previously a Saxon yeoman became ennobled. In this century, he represented values such as hospitality, generosity, courteousness, Christianity, and loyalty to the crown that the gentry saw in itself. The Tudors fascinated with him in the seventeenth century went as far as giving a noble title to Robin. During the rule of Queen Elizabeth I, Anthony Munday the playwright broke from previous versions and gentrified the hero, making him the victim of courtly betrayal and making his primary concern not thievery but politics and justice. This shift meant Robin had loftier motivations than simply material gain.

The twentieth century was also a rich period for Robin Hood lore thanks to the invention of new media like films, television, comic books, and video games. While these newer versions held on to the motifs and plots of earlier depictions, they also moved in different directions including going back in time to a historically more accurate portrayal. Even in these versions Robin is a noble on a quest for justice. Some examples are Erol Flynn's *The Adventures of Robin Hood* (1938), Disney's animated version in 1973, the spoof *Robin Hood: Men in Tights*, Russel Crowe's *Robin Hood* (2010), Sean Connery's *Robin and Marion* (1976), Kevin Costner's blockbuster *Robin Hood: Prince of Thieves* (1991), and *The Green Arrow* comics series.

Tracing the lore surrounding Robin we can reference ballads and tales' early ballads, May Day games, child ballads, films, adaptations, new concept etc.; historicity, early references, Robert Hood of York, Robin Hood of Wakefield; mythology, associated locations, and many examples in popular culture. Some examples from popular culture are especially inherent in films and television series such as Robin Hood English language live-action films and television series, Robin Hood in *Ivanhoe*, Robin Hood themed parodies, Robin Hood animated films and television series, Robin Hood themed foreign language films and television series.

There are very few characters in the English language and literature more iconic than Robin Hood. Like the lore of Arthur, the lore of Robin Hood has emerged from a seed, in this case the ballads of the High Middle Ages, and survived through various permutations to the present pop culture depictions. This green-clad archer has become an icon representing a playful, irreverent, and cunning resistance to corruption and injustice. Though in the current versions he is a folk hero, the earlier depictions tell of a different story which in itself is proof of the evolution and survival of the story.

Scholars such as Cartlidge (2016: 23) attribute the success and longevity of Robin Hood to aspects such as Robin and his men successfully mirroring the values and expectations of a diverse predominantly lower-class 'audience' and mechanisms of its discourse and characters allowing for such audiences to take the outlaw's side, to become complicit in the deeds and at the same time to impose upon this lore a kind of complicity in the values that they themselves hold.

Clout (2001: 37-46) follows the trajectory of the lore of Robin Hood over a period of 600 years in his research as he exemplifies how the English hero has been a medieval revolutionary, an earl in Renaissance drama, a Saxon freedom fighter in previous centuries turned courteous robber and currently romantic film star. The way the legendary hero has been reinterpreted over centuries and the way in which medieval folklore has been 'translated' and adapted to suit the taste of new audiences may be demonstrated in the twenty-first century through various filmic adaptations of a legitimate bandit fighting coercive and unjust authority.

Viewed through this prism, Robin Hood's actions become an original and successful form of dissent. Within this cultural context, it may be possible to fully understand Robin in both early and modern depictions in lore. Robin Hood is not a set story but rather a tradition consisting of stories, songs, plays, images, films, and television programs. This constellation of characters, storylines and the lore float around universal concepts such as justice, honor, corruption, and resistance to established norms. While societies have changed over the centuries, these themes remain relevant to the present day, thus the folklore of Robin Hood travels through generations of tale-tellers who have selected and added new aspects. This ensures that Robin makes it to the present and will perhaps make its way into the future and remain relevant.

Discussion and Conclusion

Language, myth, art, religion, and science are the elements that contribute and form the constitutive conditions of folklore in society which open a new dimension to create a cosmos of symbols (Hankiss 2001: 54-55), and that is what endures through the centuries. The importance of oral traditions including all forms of folklore, legends, myths in transmitting and preserving unique cultural values, traditions, and history is underlined by many scholars (Dorji 2005). Capturing the human imagination and evolving through time and interpretation involves a complex yet rudimentarily stable transformation process.

Whereas folklore or the local may be viewed as authentic and the global as an inauthentic imposition, currently these concepts need to be reconsidered. Arthur and Robin Hood are two characters linked by the facts that they are fundamental characters of British lore and have survived in retellings to the present due to the universalistic themes and humanitarian issues they embodied. It is convenient to think of the local lore, such as the two examples presented as authentic folk culture and the global as a homogenized mass culture. But one may consider the issue from a deeper complex perspective and perceive the global as part of the local and the local as what resists the global. Said (1993: xxix) observes that “all cultures are involved in one another ... they are all hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated and unmonolithic”. The examples of Robin Hood and King Arthur presented in the study are clear indicators of the involvement of local folklore in the creation of a globalized folkloric culture.

Globalization, which is the transfer of the local to the global in the age of digitalization and commodification, allows for a folkloric and cultural mixing never encountered before. The nomadic nature of the travelling of past folklore and cultures to present and around the world fosters the view of culture not as root but as multiple ‘routes’ of the total of the human experience and existence (Storey 2003: 117). The culture that created the two characters studied no longer exists in either a physical or a historical sense, but the routes of the stories and lore surrounding the characters have been manifest as new globalized folklore as has been posited throughout the article.

Mindful of folklore, analysts frequently confront the idea of tradition and culture as a philosophical concept and cognitive process, sociohistorical conditioning, behavioral response, and pragmatic exercise. With this insight in mind, it is not wrong to presume that within the dispersion and distribution of folklore in the current age we find that travelling stories are weaved through the web of realities and humanities. These new manifestations of characters and stories in turn have universal qualities that reach and capture wider audiences. This has been proven in the case of the canons of both Arthur and Robin Hood rooted in the folklore of a specific culture, but today a part of a wider shared global folklore.

AUTHORS’ CONTRIBUTION PERCENTAGE: First Author %100.

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

FINANCIAL SUPPORT: No financial support was received.

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there is no conflict of interest.

REFERENCES

- Barczewski, S. *Myth and National Identity in Nineteenth Century Britain: The Legends of King Arthur and Robin Hood*. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- Barthes, R. *Mythologies*. Collection Pierres vives. Paris: Edition du Seuil. 1957.
- Ben-Amos, D. Introduction to the special issues ‘The Challenges of Folklore to the Humanities’. *Humanities*, 10(18): 1-10. Doi: 10.3390.h10010018. 2021.
- Berk, F.M. The Role of Mythology as a Cultural Identity and Cultural Heritage. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 225: 67-73. Doi: 10.1016/j.sbspro.2016.06.009. 2016.
- Cartlidge, N. Robin Hood Rules: Gang Culture and Early Modern Outlaw Tales. *Cultural Dynamics* 28(1): 13-26. Doi: 10.1177/0921374015623385. 2016.
- Clouet, R. The Robin Hood Legend and Its Cultural Adaptation for the Film Industry: Comparing Literary Sources with Filmic Representations. *Journal of English Studies*, 3(2): 37-46. 2001
- Dorji, P. Folktales and Education: the Role of Bhutanese Folktales in Value Transmission. *Journal of Bhutan Studies*, 12: 93- 108. 2005.
- Driver, M. Teaching the Middle Ages on Film: Visual Narrative and Historical Record. *History Compass*, 5(1), 159-174. Doi:10.1111/j.1478-0542.20006.00378. x. 2007.
- Egan, P. *Robin Hood and Little John; or the Merry Men of Sherwood Forest*. London: WS Johnson. 2016.
- Everett, S. & Parakootathil, D.J. Transformation, Meaning Making and Identity Creation Through Folklore

- Tourism: The Case Of The Robin Hood Festival. *Journal of Heritage Tourism*, 20: 1-16. 2016.
- Frog, M. Myth. *Humanities*, 7(14), 1-39. Doi: 10.3390/h7010014. 2018.
- Hankiss, E. *Fears and Symbols: An Introduction to the Study of Western Civilization*. Budapest: Central European University Press. 2001.
- Harasta, J. *King Arthur and Robin Hood: The History and Folklore of England's Most Famous Folk Legends*. Charles Rivers Editors (digital publishing). 2009.
- Knight, S. & Ohlgren, T. (Ed). *Robin Hood and Other Outlaw Tales: General Introduction*.
- Nurilloevna, H.M. (2020). Mythology in Folklore and its Features. *Middle Eastern Scientific Bulletin*, 6: 63-65. 1997.
- Paonessa, J. Robin Hoods: A Myth in Flux. *Western Illinois Historical Review*, V: 66-90. 2013.
- Said, E. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books. 1993.
- Scott, R. (Director) *Robin Hood*. Image Entertainment. Film. 2010.
- Shippey, T.A. Robin Hood: A Legend in Text, Film and Popular Consciousness. In Hildegard F.C. (Ed), *ScriptOralia* 84: 409-423. 1996.
- Siiikala, A.-L. *Mythic Images and Shamanism*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 2012.
- Snyder, C.A. *The World of King Arthur*. New York: Thames and Hudson. 2011.
- Storey, J. *Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalization*. UK: Blackwell Publishing. 2003.
- URL-1: https://www.imdb.com/find/?q=King%20Arthur&ref_=nv_sr_sm A
- URL-2: https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Video_games_based_on_Arthurian_legend
- URL-3: <https://www.adsoftheworld.com/campaigns/the-power-of-baking>

OSMANLI DEVLETİ'NDE TELLALLIK KURUMU; OSMANLI TELLAL VE MÜNADİLERİ*

The Institution of Town Crier in the Ottoman State; Ottoman Tellal and Munadis

Dr. Öğr. Üyesi Seda TAN**

ÖZ

Günümüzde bilgi alma kanal ve yöntemleri muazzam bir çeşitliliğe sahiptir. Toplumlar aynı anda kitleler halinde aynı bilgi ve habere ulaşabilmektedirler. Halbuki bundan yaklaşık bir buçuk asır öncesinden başlayarak toplumsal yaşamın eski dönemlerine uzanan tarihsel periyoda bakıldığında belli bir siyasal örgütlenmeye bağlı hemen her toplumda bilgi alıp-vermenin temel iki boyutunun olduğu görülecektir; *siyasal ve toplumsal* iletişim. Çağlar boyunca siyasal iletişim kapsamında yönetici yönetileni, siyasal örgütlenmenin kuralları ve gelişmeleri hakkında bilgilendirmiştir. Toplumsal iletişim kapsamında ise halk, toplumsal içerikli olay ve gelişmeler konusundaki bilgi ihtiyacını karşılamıştır. Dar bir çerçeveye sahip olan bu aktarımın kanalları da temelde aynı olup günümüzdeki gibi çeşitlenmemiştir. Muhtelif coğrafyadaki muhtelif toplumda farklı görünüşleri olmakla birlikte 'öz' de aynı işlevi gören tellallar, geleneksel iletişimin odağıdır. Kuruma ilişkin belki de en isabetli tanımlama; tellalları geleneksel iletişimin medyası olarak gösterenidir. Zira, ait oldukları topluma göre değişen görsel ve işitsel malzemeleri; masallar, darbi meseller ve alegorilerle süslenmiş şiirsel ifade tarzları, geleneksel dansları ve özgün dramatik sunumları ile gerçekten de göze ve kulağa güçlü bir biçimde hitap ederek günümüzün medyasının üstlendiği işlevi üstlenmişlerdir. Farklı toplumlarda farklı isim ve görünümlere sahip olsalar da temelde aynı hizmeti ifade etmektedirler; *haber vermek, yağınları bilgilendirmek*. Kurum günümüzde söz konusu bakımdan işlevselliğini yitirmiş olsa da geçmişte çağlara ve mekanlara yayılmış halde olduğu aşikârdır. Osmanlılar tarihi kurumu İslam dünyası örneğinden miras almış görünmektedirler. Nitekim her şeyden önce günümüzde tellal şeklinde telaffuz edilen kelime Arapça asıllıdır ve 'yol göstermek' anlamındaki dallâl sözcüğünden gelmektedir. Ne var ki dellâl/dallâl, haberci vasfı kadar ve belki bundan ziyade İslam dünyasında uzun bir zaman dilimi boyunca gündelik hayatta ticari faaliyetlerde aracılık eden kimseleri işaretleyerek kullanılmıştır. Sinsar da denen bu kişiler tellallığın iletişim kanalı olmak kadar, hatta çoğunlukla ondan daha ön planda ve bugün hala seçilebilir nitelikteki ikinci fonksiyonunun varlığını ortaya koymuşlardır; ticari arabuluculuk. Ticaret tellalları mezar satışı şeklindeki küçük ölçekli alım satımların aracısı olabildikleri gibi büyük çaplı, hatta uluslararası boyutta ticaretle de ilgilenmişlerdir. Ekonomi tarihindeki rollerine binaen hizmetleri karşılığında alacakları komisyonlar kanun ve nizamlarla belirlenmiştir. Ayrıca faaliyetlerini hangi ilkeler doğrultusunda yürütecekleri de fıkıh kitaplarında gösterilmiştir. Böylece kurum İslam'a uygun bir kisveye bürünmüş ve işlevselliğine binaen de Osmanlılara kadar taşınmıştır. Ele alınan çalışma, kadim aktarım kanalı olan tellallık kurumunun Osmanlılar dönemine odaklanmaktadır. Hem devletin halkla iletişiminin merkezinde yer almaları, hem de ticaretteki önemlerine binaen Osmanlılar devrinde oluşturulmuş birçok kaynak grubunda tellallara sıkça rastlanmaktadır. Buna karşılık kurumu ele alan monografik çalışmalar yok raddesindedir. Söz konusu çalışmada devletin resmi kayıtlarından hareketle kurumun Osmanlılara özgü temel bazı pratikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı, ticaret, haberleşme, tellal, münadi.

ABSTRACT

The channels and methods of acquiring information in today's world exhibit a remarkable diversity. Societies can simultaneously access the same information and news on a large scale. However, when examining the historical period dating back approximately one and a half centuries to ancient times, it becomes apparent that there were two fundamental dimensions to the process of information exchange in almost every society, which were closely tied to a particular political organization: political and social communication. Throughout the ages, within the realm of political communication, rulers provided information to the governed about the rules and developments of the political organization. In the context of social communication, the general public fulfilled their need for information regarding socially relevant events and developments. The channels of transmission during that time were relatively limited and not as diverse as they are today. Although they exhibited different forms in various societies across different geographical regions, the individ-

* Geliş tarihi: 24 Ocak 2022 - Kabul tarihi: 21 Haziran 2023

Tan, Seda "Osmanlı Devleti'nde Tellallık Kurumu; Osmanlı Tellal ve Münadileri" *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 68-81

** Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Antalya/Türkiye, sedatan@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-3622-1038.

uals known as "criers" were central to traditional communication. Describing them as the mediators of traditional communication is perhaps the most accurate definition for this institution. Indeed, with their visually and audibly diverse materials, which varied according to the communities they belonged to, embellished with tales, proverbs, allegories, poetic expressions, traditional dances, and unique dramatic presentations, they effectively captured the attention of the audience, assuming a role similar to that of today's media. While having different names and appearances in different societies, their core function remained the same: providing news and informing the masses. Although the institution has lost its relevance in today's context, its prevalence throughout history, spanning different eras and regions, is evident. The Ottomans seem to have inherited this historical institution from the Islamic world. In fact, the term now pronounced as "tallal" has its origins in Arabic and derives from the word "dallâl," which means "to show the way." However, "dellâl/dallâl" was used in the Islamic world not only to refer to messengers but also, and perhaps more commonly, to denote individuals who acted as intermediaries in daily commercial activities. These individuals, also known as brokers, served not only as communication channels for criers but also played a prominent role in commercial mediation, which is still observable today. Trade criers acted as intermediaries in small-scale transactions, such as auction sales, as well as engaged in large-scale and even international trade. The commissions they received for their services were determined by laws and regulations due to their roles in economic history. Furthermore, the principles guiding their activities were outlined in fiqh (Islamic jurisprudence) books. Thus, the institution adapted to Islamic principles and continued its functionality until the time of the Ottomans. This study focuses on the ancient transmission channel institution of criers during the Ottoman period. Given their central role in the state's communication with the public and their significance in trade, criers are frequently encountered in various sources created during the Ottoman era. However, there is a scarcity of monographic studies addressing this institution. This study aims to uncover some fundamental practices specific to the Ottomans regarding this institution, based on official records of the state.

Keywords

Ottoman, trade, communication, town crier, münadi.

Giriş

Tellallık, Osmanlılarda toplumsal hayatın akışı içinde, öncelik ve önem sırası zamana ve koşullara göre değişen, *ilan etmek/duyurmak* ve *aracılık etmek* şeklinde özetlenebilecek iki temel fonksiyonu üstlenmiş tarihi bir kurumdur. Ticaret, birbiriyle herhangi biçimde alakalı görünmeyen bu iki işlev arasında görünmeyen köprüyü temsil ederken aynı zamanda satışları ilan eden ve bunlarda taraflara aracılık eden kişi olarak tellalarda bu bağımsız iki fonksiyonu buluşturmuştur. Osmanlılar dönemine ait tarihi kaynaklar da tellallığın işaret edilen iki önemli toplumsal işlevi konusunda hemfikirdirler. Söze konu kaynaklar bu işlevlerin yerine getirilmesinde tellallar kadar hemen aynı fonksiyonları üstlenmiş bir başka tarihi kurum olan ‘münadilik’ in varlığına da dikkat çekmektedir.

1. Dönemin Kaynaklarında ‘tellallık’, ‘münadilik’

Osmanlı dönemi kaynakları arasında zamanın kavram haritaları niteliğindeki lügatlerin sözü edilen iki kurumun sınırlarının belirlenmesinde önemli yerleri vardır. Örneğin Kâmûs-ı Osmânî nida edici, çağırıcı olarak münadileri göstermekte, tellalı “alışverişte alıcı ile satıcı arasında vasıta olan” diye nitelemektedir. Burada tellalın simsarlık yönü vurgulansa da satışa ‘nida ederek’ aracılık etmesi bakımından, habercilik vasfını da ortaya koymaktadır (Salâhî 1313:3). Lugat-i Nâci de münadiyi nida edici, çağırıcı olarak tanımlanmaktadır. Tellal ise bedesten münadisidir (Nâci 1306). Şemseddin Sami münadiyi tellalla aynı kişi olarak göstermiş, bağırarak bir şeyi ilan eden adam olarak tanımlamıştır. Ancak Sami’ye göre tellalın farklı iki anlamı, tellallık işi yapan kişinin ayrı toplumsal işlevleri vardır. Buna göre tellal hem “bir şeyin satılacağını veya bir ilan ve tenbihi çarşı ve pazar mahallerinde yüksek sesle herkese duyuran adam”dır -ki bu noktada işlev bakımından münadiye denktir-, hem de “emlak ve akar ve hayvanat ve saire alım satımında bâyi ile müşteri arasında vasıta olup pazarlığı kestiren adam”dır. Sami, bunu ‘akar dellalı’ olarak göstererek simsarlık yönünün altını çizmiştir (Sami

1996). Lugat-ı Cûdi; tellalı bâyi ile müşteri arasındaki satış aracı olarak göstermektedir. Mûnadi, Cûdi'de de "nida edici"dir. Cûdi, münadinin ikinci anlamını tellal, müezzin olarak bildirmektedir (Cûdi 1332). Lugat-ı Ebuzziya da tellalı bâyiyle müşteri arasındaki vasıta olarak göstermektedir. Mûnadi ise birinin malını "şu bahaya" diye nida ederek satandır (Tevfik 1306).

Görülüyor ki lügatlerde Osmanlılar zamanında iki ayrı fonksiyonu yerine getiren iki ayrı tellalın varlığı edilmektedir. Bunlarda 'mûnadi' nida ile satış haber verme ve müzayedede tellallığı; tellal ise ticari faaliyetlerin tarafsız aracılığı olan simsarlık yönüyle daha baskındır. Öte yandan tellalın aynı zamanda müezzin ve münadinin de tellal olduğuna ilişkin kayıtlar ve müzayedelerin ticari önemi, bu iki terimin birbirinin yerine de sıklıkla kullanılabilmişliğini göstermektedir.

Osmanlı tellal ve münadileri hakkında bürokratik yazışmalarından da aydınlatıcı bilgilere ulaşılabilmektedir. Tellal ve mûnadi, resmi kayıtlarda da haberci ve ticari arabulucu yönleriyle görünür haldedir. Haberci tellallar devletin halk nezdindeki sesi olup resmî gazete işlevine sahiptirler. Kendilerine bildirilen haberi reyaya duyurup karşılığında yevmiye hesabıyla ücretlendirilirler. Ticaret tellalları ise alışveriş konularının yelpazesinin genişliğine binaen at tellalından, esir tellalına kadar muhtelif isimde anılmaktadırlar. Aralarında resmi hizmet verenler de vardır. Geçimlerini 'dellaliye' adlı ücretle temin etmektedirler. Dellaliye, İslam ülkelerinde toplanan temel şer'î vergilerden birisi olarak Osmanlı ticaret hayatında da kendine yer edinmiştir. Kanunlarda tellalların ticari arabuluculuk karşılığı söz konusu vergiyi toplama hak ve yetkisini haiz olduğu ve tarafsız davranma zorunluluğu açıkça belirtilmiştir (Tunçer 1965). Başlarında tellalbaş adlı idarecileri vardır. Bunlar tellalların faaliyetlerini düzenle yürütmelerini ve toplanan dellaliden (hazineye ve tellallara) güvenle taksimini sağlar. Arşiv kayıtları atanmalarına ilişkin önemli veriler sunmaktadır (Halaçoğlu, 1994). Söz gelimi 1753 tarihli bir listedeki; ...*arz-ı kadı ve ser-mûnadi ve ser-çavuş (Mûnâdi-i Silivri) ve ...inhâ-i sermûnâdi, i'lâm-ı Çavuşbaşı (Mûnâdi-i Galata)* vb. kayıtlardan hareketle İstanbul, Galata, Eyüp, Edirne, Silivri ve Çatalca'da tellallık ve tellalbaşlık atamalarının kadı, çavuşbaşı, tellalbaşının arz, i'lâm veya inhâ türündeki tavsiye yazıları üzerine olduğu öğrenilmektedir (BOA.C.ML.330/13545). Yine resmi kayıtlara göre tellallık çoğunlukla ata mesleği olmuş ya da esnaf teşekkülleri bünyesinde bu işe uygun görülen kişiler tellal seçilmiştir. Bu durum ...*dellâlbaşlık mahlûl olmağla kendi sulbî oğlu hizmet-i mezkûrenin uhdesinden gelmekle iktidârı olub* (BOA.C.BLD.87/4309) vb. ifadelerle belgelere yansımaktadır.

Tellallar, teamülen güvenilir kişilerden seçilmişlerdir. Merkezi otorite buna fazlasıyla dikkat etmiş görünmektedir. Örneğin 1880 yılında İstanbul Kadısı, Bit Pazarı tellallarının namuslu kişilerden seçilmesi konusunda defaatle uyarılmıştır (BOA.A.DVNSMHM.d.71/588; BOA.A.DVNSMHM.d.71/538). Bununla birlikte insan tabiatının zafiyeti gereği tellallar da olumsuz davranışlarda bulunabilmiş hatta suça bulaşabilmişlerdir. Bektaşiliğe meyilleri nedeniyle 1833 yılında Bayındır'a sürgün edilen Saraçhane tellallarından Ahmet ve arkadaşı duruma uygun bir örnek teşkil etmektedir. Aradan yedi yıl geçtikten sonra bunların inanç tazeledikleri kanaati hasıl olunca müftü efendi önde gelen bazı müderrislerin de fikir birliğiyle afları ricasında bulunmuştur (BOA.HAT.512/25094).

عربی بکتاشیه دہ ادیب ہندہ ائم باسجی باندہ نفی واجبو ائمہ الہی سراجاز دہ
 درستی ہرچی ماظ صاحبہ نامکتر نفع اعتقاد تنظیم فوز واعیاد ابو طریو ناہیہ
 اہمست ادوز علی دزیر مرغوبہ اصحاب سومہ داض ادارہ اعتقاد سابداری
 فرغہ ائمہ علی الخیرین صدہ نفی واجبوری ری سہزہ قریب ادیب اولیو شایات
 مرحمت اولیو اولدیزی . بائندہ عقود و احادیثی خصوصی طرف بنکار ازہرہ پلانی

tarik-i Bektâşiyeden olub bundan akdem bâ-emr-i âlf Bayındıra nefy ü iclâ olunmuş olan Sarachâne dellâli Ahmed ve refiki... Hâfız Hüseyin nâm kimesneler tashih-i i'tikâd ve tenkîh-i fevz ve i'tiyâd ile ehli-sünnet üzere âmil ve zümre-i mergûbe-i ashâb-ı salâha dâhil olarak i'tikâd-ı sâbıkalarından ferâğat imiş ve... müddet-i nefy ü iclâları yedi seneye karîb olub ol vehile şâyân-ı merhamet olmuş oldukları husûsuna taraf-ı bendegânemden bâ-arzuhâl (BOA.HAT.512/25094)

Resim 1. Dellal Ahmed'e ilişkin belge ve içeriği

Karahisar-ı Sahib'e (Afyon) ilişkin bir diğer örnekte bir tellalın ismi yüz kızartıcı suç işleyenler arasında geçmektedir (BOA.MVL.37/62). Tellal Veli Ahmet örneği ise *Bozcaada'ya müebbet suretiyle kalebent olarak nefy olunmuş* olduğu ifadesine bakılırsa cürmüne karşılık en şiddetli cezayı alanlar arasındadır (BOA.İ.MVL.429/18874). Gayrimüslim tellalların usulsüzlüğüne dair veriler de kayıtlara yansımıştır. Örneğin Rum Tellal İstefan Aleko'nun *ba'zı eşhâsı dolandırub Şalcı Ahmed nâm kimesneye getirub fûrûht olunmakda olduğu*, (BOA.MVL.56/28; BOA.A.MKT.MVL.6/93), yani dolandırıcılık yaptığı, Yahudi Tellal Elyaco'nun *hânesi ittisâlinde bilâ ruhsat taş değirmân vaz' iderek... Yahudi Yorgi firunundan itmek(ekmek) tabh ve fûrûht itmekte olduğu*, (A.MKT.NZD.19/39) yani ruhsatsız değirmen açıp işlettiği anlaşılmıştır. Rum Tellal Dimitri ise bir Avrupalı tüccarın malını gasp ettiği için merkeze şikâyet edilmiştir (BOA.HR.MKT. 230/21).

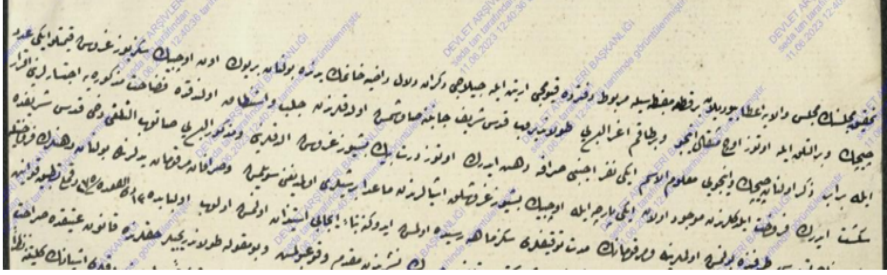
اورویا یازمہ ہونکر رہانی ہوکہ اعلا ایلیکی عیاشی مالک دلال و بیعتی القہ بدع عکولہ
 لا ایشاہہ ذہنکدہ ہر فوجت علیہ
 مال فاطورہ استرا ایوبہ اقبوس دیرتسیرہ مال فکوری کلک کولک مید برابر باو صاحب
 و دلال و فوجہ نفسی کردہ بولور مال
 کفور صغی و فدیہ لافترتہ صاوسکس اولدینہ
 ایوبہ اقبوس دیرتسیرہ مال فکوری کلک کولک مید برابر باو صاحب
 فکوری کلک کولک مید برابر باو صاحب
 ایوبہ اقبوس دیرتسیرہ مال فکوری کلک کولک مید برابر باو صاحب

Avrupa tüccarından Hunyaser Peryanis? bu kere i'tâ iylediği arzuhâl meâlinde Dellâl Dimitri nâm şahıs altmış bin gurusluk mal fatura iştirâ idüb ve akçesi verilecek deyu tezkeresini alub Tekfurdağı ve Filibe taraflarına savuşmuş olduğu ve dellâl-ı merkumu kangı mahalde bulur ise mal-ı mezkurı ba'dehu içâbına bakılmak üzere tevkiף itdiremek için tarafından mahsûsan/adam göndereceği beyaniyla keyfiyetin (BOA.HR.MKT.230/21)

Resim 2. Dellal Dimitri'ye ilişkin belge ve içeriği

Osmanlılarda kadınlara ait sahanın ‘özel’liği, kadın tellalların varlığını da zorunlu kılmıştır. Bunlar Harem'den sıradan bir Osmanlı hanesine kadar toplumun tüm katmanlarındaki hemcinslerine hizmet vermişlerdir (Halaçoğlu 1994:9). Hizmetleri çoğunlukla ticari olup daha ziyade kuyum eşyası üzerinden çarşılarda pazarlığa tutuşmuş, evlere de

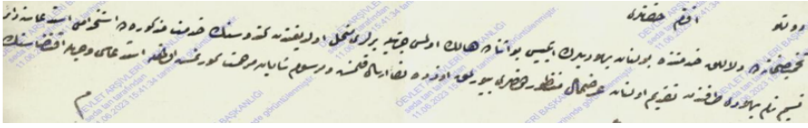
bu vesileyle girip çıkmışlardır. İstanbul'un zengin semtlerinde kuyum tellallığı yapan Raziye Hatun buna örnektir (BOA.A.MKT.NZD. 245/95; BOA.A.MKT.MVL.109/8). Ankara çarşılarında mal ve eşya satımı yapan Tellal Emire Hanım da kadın tellalların sosyal hayatın merkezinde yer aldıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Gültepe 2021). Yine Osmanlı kadın basınının önde gelen temsilcilerinden Kadınlar Dünyası Mecmuası'nda 19. yüzyılda Şam ve Seydişehir'de bulunan kadın çarşıları ile buralarda bâyi ve tellal olarak yer alan kadınların konu edilmesi kayda değerdir (Oktar 1998). Antalya'da düğün ve cenaze habercisi Rum tellal kadınların varlığına ilişkin veriler ise kadınların erkekler gibi haber tellallığı konusunda da aktif bir rollerinin olabileceğini düşündürmektedir (Pehlivanidis 1989, Tan 2022).



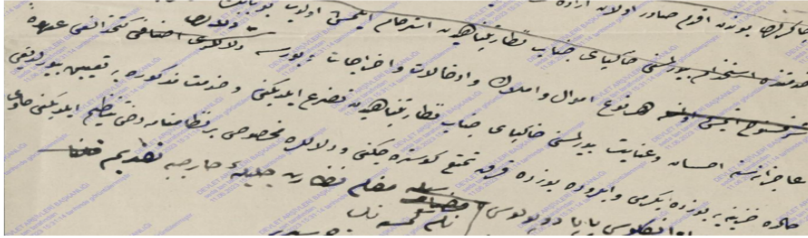
Tahtlık Meclisi'nin Meclis-i Vâlâ'ya itâ buyrulan bir kât'a mazbatasıyla merbut defterde Kuyumcu Artin ile Cilacı Dikran Dellâl Râziye Hanım'ın yedinde bulunan bir yük on üç bin sekiz yüz gurus kıymetli iki adet çiçek ve bir aynalık ile otuz üç miskal incü(inci) ve bir takım ağır elbiseyi dolandırub (BOA.A.MKT.MVL.109/8)

Resim 3. Dellal Raziye Hatun'a ilişkin belge ve içeriği

Tellallık, müslüman tebaaya has bir meslek olmamıştır. Gayrimüslim tellallar da vardır. Bunlar haber tellallığı yanısıra ticaret tellallığı yapmışlardır. Hatta ticaretin Osmanlı topraklarında uzun yıllar gayrimüslimlerin ihtisas alanını teşkil etmesi nedeniyle sayıları azımsanamayacak ölçektir. Üstelik gayrimüslim tellallar haberci tellalları gibi yalnız kendi toplumsal gruplarına hizmet vermemişlerdir. Ticaretin dil, din ve etnisite üstü olması dolayısıyla Ermeni, Rum veya Yahudi tellallar hemen her alanda görev yapmışlardır. Ticaretin daha yoğun olduğu liman şehirlerinde ve başkentte sayıları ve etnik çeşitlilikleri daha fazladır. Yabancı tüccara hizmet verip himaye gördüklerinden Osmanlı hükümeti nezdinde imtiyazlar elde edenleri vardır (Şen 2007). Bazıları da Batı dillerine aşinalıkları dolayısıyla yabancı konsolosluklarda tercümanlık yapmışlardır. Halep vilayetine çekilen bir telgraf içeriği; *Halep'deki Avusturya konsolosu maiyyetine Nasrî Dellâl nâm kimesnenin imtiyâzlı tercüman tayin olunacağı* ifadesiyle bunu açıkça göstermektedir (BOA.HR.MKT.577/36;BOA.AE.SSLM.III.68/4094). Gayrimüslim tebaanın tellallık mesleğine olan temayülüne yönelik iki güzel örnek; 1847'de bir Yahudi'nin tahmishane tellallığı talebinde bulunması (BOA.A.MKT.101/54), 1813'te İstanbul'da kemhacı ve bezci esnafına pamuk ipliği satın alan tüccar için tellallık yapanların Ermeni tebaasından olmasıdır. 1863 tarihli bir kayıтта Evangelos Papadopoulos'un ithalat ihracat borsasında tellal kethüdalığı talebinde bulunması da (BOA.HR.TO.444/60) gayrimüslimlerin tellallık yanında söz konusu esnaf grubunun temsilciliğini de yapabildiklerini göstermesi bakımından önemlidir.



tahmishânedede dellâlık hizmetinde bulunan Yahudilerin ikisi bu esnâda hâlik olması cihetiyle yerleri münhal olduğundan kendüstünün hizmet-i mezkûrede istihdâmı istid'âsına dâir Nesim nâm Yahudi tarafından takdim olunan arzuhâl... (BOA.A.MKT.101/54)



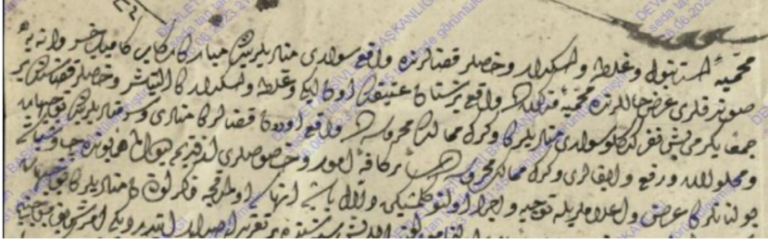
...her nev emvâl ve emlak ve idhâlât ve ihrâcât ve borsa dellâli kethüdâlığı uhde-i âcizâneme ihsân ve inâyet buyurulmasını hâkîpây-ı cenâb-ı nezâretpenâhiden tazarru iylediğini ve hizmet-i mezkûreye ta'yin buyrulduğu hâlde hazîneye yüzde yirmi ve ilerüde yüzde kırk temettü göstereceğini... (BOA.HR.TO.444/60)

Resim 4. Derral Papadopoulos ile Yahudi tellal Nesim'e ilişkin belge ve içerikleri

Osmanlı arşivleri, tellallık hizmeti veren bir diğer kurum olan münadilik hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Bunlar çoğunlukla münadiliğin müzayedelerdeki rolüne odaklıdır. Müzayede satışları Osmanlılarda eşyanın çeşitliliğiyle paralel biçimde yaygındır. Münadiler de söz konusu uygulamanın merkezindedirler. Kanunlar, müzayedelerin aleniyet ve rekabet ilkeleri doğrultusunda, tellal ve münadilerce yapılacağını açık biçimde bildirmektedir (Özlü ve Tiryaki 2021).

Osmanlı ticaret hayatında önemli bir yere sahip olmakla birlikte münadiliği kökeni konusu net değildir. Kurumun ne zaman/nasıl ihdas edildiği bilinmemektedir. Buna karşılık resmi kayıtlar adayların göreve gelişinde zamanla bir ritüelin oluştuğunu gösterir. Mîrî ve hususi eşya satışlarında münadi olarak görev yapmak isteyenler, tıpkı tellallar gibi, bağlı buldukları idari birimin kadı, naip, çavuşbaşı gibi görevlileri tarafından seçilerek merkeze bildirilmişler, uygun görüldükleri takdirde göreve atanmışlardır. Süreç kısaca adayın bir arzuhâl takdim ederek göreve talip olduğunu bildirmesiyle başlamış, münadibaşlarının tavsiye yazıları, talibin/talep edilen kadronun araştırılması, gerekli kişilerin görüşlerinin alınması vb safhalar sonunda padişahın nihai onayıyla sonuçlanmıştır. Örneğin 1679'da başkentte Beykoz kasabasında münadi olmak isteyen Hasan'ın talebi Yoros kadısının inhâsi çerçevesinde *Yoros Kazâsına tâbi Beykozu nâm kasabada ba'zı husus-ı miriye aid metrukâtı fûrûht itmeleri için bir münâdî lâzım olmağın el-Hâcc Hasan münâdiliğe müstehak olmağla* (BOA.İE.DH.4/331) sözleriyle dile getirilip merkeze iletilmiştir. Bunun üzerine bir beratla münadilik görevini üstlenmiştir. 1730 yılında Galata süvari münadisi Mahmut ölünce boşalan gediğine Mustafa ibn-i El-Hacc Ali talip olmuş, talebi hassa tellalbaşının i'lâmı ve çavuşbaşı ağanın arzına binaen onaylanmıştır (BOA.AE.SAMD.III.169/16515). Dikkat çekici bir diğer örnek yine süvari münadileri hakkındadır. Bunların 1779 yılında başkentte İstanbul, Galata, Üsküdar ve Haslar kazalarında sayıları 25'tir. Göreve getirilişleri hakkındaki en dikkat çekici veri; Dergâh-ı Âli Ocağı çavuşları arasından seçilmelerine ilişkindir. Yani süvari münadi ve münadibaşlarının kaynağı, belgelerdeki *sivâri münâdilerin tevcihât ve mahlûlât ve ref' ve ibkaları ve memâlik-i mahrûsada sâir kâffe-i umûr ve hususları ez-kadîm dîvân-ı humâyûn çavuş başı bulunanların arz ve i'lâmlarıyla tevcih ve icrâ olunugelmışiken* ibaresinden de anlaşılacağı üzere Dergâh-ı Âli Ocağıdır (BOA.C.BLD.129/6437). Bi-

lindiği üzere Ocak çavuşlarının asli görevlerinden biri askerin iâşesini temin etmek ve sefer sırasında askere refakat etmektir (Koç 2002). Bunlar savaş sırasında askerin donanımından da birinci derecede sorumlu olduklarından söze konu görevi ‘fiiliyatta’ temin edecek olan münadinin bunlar arasından seçilmesi rasyoneldir. Bahsi geçen teamül, Osmanlı coğrafyasının tamamında aynı esas üzeredir. Süvari münadileri çavuşbaşı ağasının i’lâmıyla atanmışlardır. Azil, yeniden atanma ve görevden çekilme vb konulardaki işlemleri de yine Ocak çavuşbaşısı tarafından yürütülmüştür (BOA.C.BLD.127/6303).



Mahmiyye-i İstanbul ve Galata ve Üsküdar ve Hâsslar kazalarında vâki süvâri münâdîlerinin mübârek rikâb-ı kâmyâb-ı hüsrâvâneye sundukları arzuhâllerinde mahmiyye-i mezkûrede vâki Bezzazistân-ı Atik'in on iki ve Galata ve Üsküdar'ın altışar ve Hâsslar kazasının bir cem'ân yirmibeş nefer gedikli süvâri münâdîlerin ve gerek memalik-i mahrûsada vâki olan kazâların münâdî ve ser-münâdîlerinin tevcihât ve mahlûlât ve ref ve ikbâlârı ve gerek memâlik-i mahrûsada sair kâffe-i umûr ve hususlar ez-kâim dîvân-ı hümâyûn çavuşbaşısı bulunaların arz ve i'lâmîlarıyla tevcih ve icrâ oluna gelmişken... BOA.C.BLD.129/6437

Resim 5. Süvari münadilerinin görev esasları hakkındaki belge ve içeriği

Böylece tellal gibi belli prosedürü takiben göreve gelen münadî, hizmetine başlayabilmek için bir padişah beratına sahip olmuştur. Elde edilen berat aynı zamanda Osmanlı padişahının görev tevcihi ayrıcalığına erişildiğini bildiren en üst düzeydeki onaydır. Berat sahibi münadî bir de ‘gedik’; yani verilecek hizmet konusunda devamlı bir tasarruf hakkı elde etmektedir. Devlet, bunları gedikli kılmak yoluyla sayı ve faaliyetlerini denetimi altında bulundurduğu gibi bir kısmı stratejik değerde olan hizmetlerinde münadîlere kendinden başkasının müdahale edemeyeceği bağımsız bir alan da yaratmıştır. Böylece tam yetki verilen münadîden hizmet alanında en üst düzeyde verim beklenmiştir. Zira münadîler çok kere devletin güvenliği veya ekonomik çıkarları gibi maksimum önem derecesindeki konularda mîrî hizmet vermişlerdir. Süvari münadîliği ile Evkaf-ı Hümayun münadîliği bunların öne çıkan örnekleridir (BOA.İE.EV.67/7249).

Münadîler hakkındaki altı çizilen konumlandırma, hizmet bölgeleriyle hizmet konularının net bir çerçeveye oturtulmasını ayrıca gerekli kılmıştır. Sınırları açıkça çizilmiş bu alana dışarıdan müdahale prensip olarak uygun bulunmamıştır. Süvari münadîlerine ilişkin bir örnek; ifade edilen durumu açıkça göstermektedir. Galata Bedesteni'nin beratlı altı nefer süvari münadîsi kendi alanlarına müdahale ettiği gerekçesiyle Ali Tevfik adındaki kişiyi 1816 yılında merkeze şikayet etmişlerdir. Amaçları beratsız olan ve kural dışı müdahalede bulunun bu kişinin engellenmesidir. Bu durum merkeze sundukları arzuhallerinde; *hıdmet-i münâdîyâna mahsus mevâdda taraf-ı âherden müdahale ve taarruz olunmak icâb itmez iken ecânibden Ali Tevfik nâm kimesne süvâri münâdîleri kulları umûruna dest-dirâzlık idüb merkûmân kullarına gadr olduğu* sözleriyle ifade bulmuş, neticede adı geçen, haksız müdahaleden menedilmiştir (BOA.C.BLD.21/6030). Bir diğer örnek 1850'lerin ortalarında İstanbul ve bağlı üç kazası Eyüp, Galata ve Üsküdar'da bulunan dükkân, menzil(konut) ve tereke münadîleri hakkındadır. Ellerindeki berata binaen görevlendirilmiş oldukları Galata ve civarındaki müzayedelere dışarıdan müdahale edilmemesi gerektiği savunusundadırlar. Her iki örnekte geçen *taraf-ı âherden dahl ve müdahale icâb itmez iken, âherden kat'â müdahale olunmaya deyu* vb. ifadeleri dikkat çekicidir. Bu suretle münadîlerin hizmet alanlarının padişah beratıyla

korunmuşluğuna vurgu yapılmaktadır (BOA.A.MKT.NZD.162/42; BOA.A.MKT.MVL.69/67).

Görev bölgelerinde birçok yetki ve hakla donatılan münadilerin en görünür oldukları müzayede türü, tereke münadiliğidir. Tereke, Osmanlı hukukunda ölen kişinin geride bıraktığı mal ve eşyayı temsil etmektedir. Mirasın paylaşımında mirasçılar arasında anlaşmazlık çıktığı takdirde bunlar dava konusu olmuşlardır. Miras davalarının açılması, mirasçılarının bağlı buldukları kadıya müracaatıyla gerçekleşmiştir. Böylece resmi kimlik kazanan miras taksim isteği üzerine ilkin eşyanın ayrıntılı dökümü yapılmıştır. Bu da münadi ve tellalların terekelerin tamamlanmasına kadar sürecek hizmet yelpazesinin ilk basamağıdır. Tereke kayıtları tutulurken, eşya değerlerinin belirlenmesinde tellallardan sıkça faydalanılır (Öztürk 2001). Terekenin yazımı tamamlandıktan sonra satışı gereken tereke eşyası bedestende müzayede usulüyle satışa çıkarılır. Bu işlem münadiler kanalıyla belirli kurallar çerçevesinde yapılır.

Münadilerin müzayedelerdeki hayati rollerine ilişkin diğer bir örnek, arşivlerdeki *mahlûlât münadiliğine* yönelik çok sayıda kaydın işaret ettiği üzere vakıf gelirlerinin müzayedesidir. Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre sonra vakıf gelirlerinin iltizam yoluyla işletilmesine dönüş yapılmıştır. İltizamın ilk basamağı müzayededir. Vakıf işletmeleri için yapılan müzayedede ihaleye çıkarılan vakıf mahlûlâtının açık arttırması münadiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin Ege bölgesi vakıflarındaki zeytinlik işletmeleri ile mengene müzayedelerinde münadilerin nida suretiyle talipler huzurunda müzayede şartlarını ilan ettikleri ve açık arttırmayı yürüttükleri bilinmektedir (Temizer, Öztürk 2020). Münadiler, Emlâk-ı Hümayûn İdaresi bünyesinde hanedana ait emlak gelirlerinin müzayedesini de gerçekleştirmişlerdir. Arşiv kayıtlarında geçen; *Salâhiye emlâk-ı hümayûnda münâdilik vazifesini ifâ itmekde olan münâdi Sason* veya *Emlâk-ı hümayûn dellâllarından Ankaralı Yanoş oğlu Agop* vb ibareler bunun kanıtıdır (BOA.A.MKT.DV.211/88;BOA.ML.EEM.686/55).

Zikredilen örneklerin hemen hepsinde münadilerin müzayedelerdeki fonksiyonu üzerinde durulmaktadır. Ancak bunların *nıdacı ve çağırıcı* vasfına ilişkin kayıtlar, haber tellallığının da çok kere münadilerce yapıldığını göstermektedir. Söz gelimi 1904 yılında Varna'da ihtiyat askerinin sayısının belirlenmesi için 45 yaşının altındaki Bulgar erkeklerinin Belediyeye giderek yoklama vermeleri, yöre halkına münadiler kanalıyla duyurulmuştur (BOA.A.MTZ.(04).113/34). Yani münadiler askeri bir duyuruyu icra etmişlerdir. İşkodra konağı münadiliğine ilişkin bir başka kayıt, münadilerin bu kez namaz çağırıcılığı (salâ münadiliği) şekliyle haber tellallığı yaptığını göstermektedir (BOA.BEO.3550/266197). Bu da yine kurumun ilan etme fonksiyonuyla ilintilidir. Bir başka örnekte münadilerin tellallar gibi devletin resmi habercileri olduğu bir kere daha teyit edilmektedir. Münadi Mehmet Ağa'nın resmi ilanların duyurulmasındaki gayretine cevaben Mecidi Nişaniyle taltifi gündeme taşınmıştır. Sadaret'e sunulan belge içeriğinde bu durum *a'şâr müzâyede ve numero keşidesi gibi i'lanât-ı resmîyyede ikdâm ve gayreti görülen münâdi Ahmed Ağa'nın beşinci rütbeden Mecidi nişân-ı zîşânıyla taltifi hakkında Adana vilâyet-i behiyyesinden alınan ... tahrîrât leffen takdîm kılını* (BOA.DH.MKT.2214/96) sözleriyle ifade edilmektedir. Başka örnekte Mudanya'da vergi borçlarını ödemeyenlerin mahsul toplayamayacağı Hüdâvendigar Vilâyeti'ne yazılan bir yazıda *virgüye olan borçları te'diye olunmadıkça kimsenin malına tasarruf idemeyeceği ve mahsûlâtını toplayamayacağı* (BOA.DH.MKT.2127/56) sözleriyle ifade edilmiş ve yine münadi kanalıyla halka duyurulmuştur. Böylece münadilerin de otoritenin sesi olma vasfına sahip oldukları ve duyurusu yapılması istenen şeyleri halka du-

yurma işini yürüttükleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte varlık sahaları daha çok ticaretle, bilhassa müzayedelerle ilgilidir.

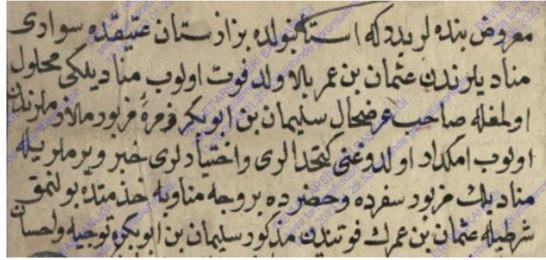
2. Tellallığın Farklı Görünümleri

Osmanlılar döneminde tellallığın iki ayrı fonksiyonu üstlendiği belirtilmişti. Ticari faaliyetlerin duyurulması noktasında kesişen bu iki fonksiyonun farklı dinamiklere sahip olması, bunlara ilişkin bazı tespitler yapmayı zorunlu kılmıştır. Birincisi; tellalların şehirlerin ticari hayatı bünyesinde oynadıkları rolle ilgilidir. Birçok kaynakta bu rolün düşünülenden daha önemli ve merkezi nitelikte olduğuna ilişkin veriler sunulmaktadır. Söz gelimi XVI. yüzyılda Osmanlıların Kırım Yarımadası'ndaki önde gelen liman şehirlerinden Kefe'de tellallar esnaf loncalarının organizasyon ve düzeninden sorumlu kişiler arasında gösterilmektedirler. Buna göre Kefe ekonomik faaliyetler kapsamında daha çok ticari yönüyle ön plana çıkmış, tellallar da Kefe'deki ticaret ve pazarın vazgeçilmez elemanları olmuşlardır. Sayıları ticaretteki değerlerine paralel biçimde diğer esnaf gruplarına kıyasla daha fazla, tüccar gruplarına denktir (Öztürk 2000). Bir diğer örnek olan Erzurum'da vergi kaçırılmasını önlemek üzere mültezim tarafından çok sayıda tellal görevlendirilmiştir (Pamuk 2006). Her iki şehirde de ipek ticaretinin önemine ve kârı büyük olan bahis konusu ticaretin düzenlenmesinde tellalın hayati rolüne vurgu yapılması dikkat çekicidir. Alım satımın adil şartlarda yapılmasından, vergilendirmenin gerçekçiliğinden, tarafların kandırılmamasından, doğru bilgilendirilmelerinden, güvenilir kefiller bulunmasından hep tellallar sorumludurlar ve kendilerine hamal, ölçücü gibi meslek grupları yardımcı tayin olunmuştur (Öztürk 2000). İpekte olduğu üzere kârı yüksek olan, dolayısıyla güvenilir kişilerin varlığını gerektiren diğer ticari faaliyet sahalarında da tellallar ön plana çıkmışlardır. Örneğin esir ticaretinin canlı olduğu İstanbul'da çok sayıda esirci tellalı bulunmuştur. Suistimallerin önlenmesi için kefaletle birbirlerine bağlanmışlardır (Aydın vd. 2002).

Tellallar ticari faaliyetlerin çeşitliliğiyle paralel, farklı ihtisas gruplarına ayrılmışlardır. Osmanlılarda ticari faaliyetler ne ölçüde çeşitlenmişse neredeyse o ölçüde çeşitli tellal grubu vardır. Öşür tellalları, attar tellalları, keten bezi(kirpas) tellalları, emlak tellalları, 'canbaz' da denilen hayvan tellalları, pabuççu tellalları bunlardan bazılarıdır. Bunlar, Osmanlı coğrafyasının tümüne yayılmış haldedirler. Gündelik hayatın rutini çerçevesinde hemen her bölgede aynı türden tellalların görülmesi olağandır. Adeta toplumun ilgi, ihtiyaç ve tüketim alışkanlıklarının genel bir izdüşümü gibidirler. Diğer bir söylemle hemen her bölgede emlak/arazi tellallarının, zahire tellallarının, kuyumcu tellallarının, esir tellallarının izleriyle karşılaşılması olağandır. Ancak buna tezat bir olgunun varlığı da söz konusudur. Belgelerdeki *Hüdâvendigâr Vilâyeti dâhilinde husûle gelen harîr mahsûlâtının öteden berü tüccarâna hîn-i fûrûhtunda dellâliye nâmıyla hâsıl olan akçeyi terâküm itdirilüb muahharan dellâllara ber-mûceb-i defter verilmekte olub* (BOA.ŞD.250/12) veya *İstanbul ve Üsküdar ve Galata ve Eyüb kazâlarında vâki olan mevâtânın muhalledâtından zuhur idüb âhere bey'i lâzım gelân kütb-i mütenevviâyı sahâflar şeyhi ve dellâlları ma'rifetiyle şîrâya* (BOA.C.MF.113/5641) vb ifadeler aynı zamanda bölgesel farklılıkların mevcut olduğunu göstermektedir. Yani bölgelere göre çeşitlenen özgün tellallık alanları da vardır. Sözü edilen durum her bölgenin kendine has sosyo-ekonomik ve coğrafi koşulları bakımından kendine has bir arz talep döngüsünün olmasıyla alakalıdır. Örneğin kereste ticaretinin yaygın olduğu Akdeniz kıyı şehirlerinde kereste tellallığı, ipek ve ipekli mamul imalatının yoğun olduğu Bursa, Tebriz ve civarında harîr tellallığı, Başkent İstanbul ve Anadolu'nun diğer bazı kadîm kültür ve ilim merkezlerinden Trabzon, Diyarbakır, Konya gibi şehirlerde (Erünsal 2007, BOA.C.MF.113/5641) ve Ortaçağ İslam dünyasının önemli ilim merkezlerinden Halep,

Kahire’de sahaf tellallığı (Erünsal 2008) şekillenmiştir. Sayılan tellal grupları çoğunlukla buldukları coğrafi alana özgüdürler.

Ticaret tellallarından bir kısmının mîrî hizmet veriyor olduğu da söylenmelidir. Bunlar devlet adına ekonomik faaliyet sahasında yer almaktadırlar. Süvari tellalları sözü edilen grubun en bariz örneğidir. Bunlar devletin kuruluş yıllarında düzenli ordu birlikleri olmadığından atlı aşiret kuvvetlerini toplama ve sefer/gaza için bir araya getirme görevini icra etmişlerdir (Terzi 2010). Tellallığın haber vermeye ilişkin fonksiyonuna işaret eden bu göreve zamanla ikinci fonksiyonuna dair olan eklenmiştir. Böylece ordu tellalları gerek sefer gerekse barış zamanı askerin ve hayvanının fiziki ihtiyaçlarını karşılamada aracılık rolünü de üstlenmişlerdir. Bunun tarihi tespit edilemese de en az ilki kadar eski olduğu tahmin olunabilir. Zira kendilerini eski dönemden itibaren sefer lojistiğini temin eden yardımcı birliklerden *orducu esnafı* grubuna entegre halde görmekteyiz. Anlaşılan o ki her iki yönüyle verilen tellallık hizmeti kısa zamanda resmi bir göreve dönüşmüştür. Hatta ordunun muhtelif sınıf ve teşekkülüne binaen de çeşitlenmiştir. Nitekim arşiv kayıtlarında ‘*ordû-yı hümâyûn münâdî-yi/dellâl-i mîrîsi*’ isimleriyle anılan ordu tellal ve münadilerinin arasından ‘süvari münadileri’ ayrı bir sınıf olarak seçilebilmektedirler. Bunlar sefer ve savaş zamanı süvarinin ihtiyacının karşılamak üzere organize olmuşlardır. Demek ki zamanla ordunun bel kemiğini oluşturan süvarilerin ihtiyacını karşılamak için ayrı bir tellallık/münadilik sahası oluşmuştur. Arşiv vesikaları XIX. yüzyılda bunların ordu tellalları arasındaki en kalabalık grup olduğunu ve söz konusu hizmeti nöbetleşe yürüttüklerini, kökenlerinin ortak bir zümreye dayandığını göstermektedir (BOA.AE.SOSM.III. 9/630; BOA.İE.ML.9/811; BOA.AE.SMMD.IV. 25/2786).



Ma'rûz-ı bendeleridir ki; İstanbul'da Bezzâzistân-ı Atîk'de sūvârî münâdîlerinden Osman bin Ömer bilâ veled fevt olub münâdilîği mahlûl olmağla sâhib-i arzuhâl Süleyman bin Ebûbekir zümre-i mezbûr mülâzımlarından olub emekdâr olduğunu kethüdâları ve ihtiyârları haber virmeleriyle münâdilîk-i mezbûr seferde ve hazerde ber-vech-i münâvebe hidmette bulunmak şartıyla Osman bin Ömer'in fevtinden mezkûr Süleyman bin Ebûbekir'e tevch ... (BOA.AE.SOSM.III 9/630)

Resim 6. Süvari münadilerinin kökenini gösterir belge ve içeriği

3. Haber İçerikleri

Haber tellallığının kendine özgü tarihi iz düşümü hakkında da iki önemli olgu üzerinde durulabilir. Birincisi; Osmanlı tellallarının dünyadaki benzer örnekleri gibi otoritenin sesini temsil etmeleridir. İkincisi ise arşiv kayıtlarının devletin ‘söylemek istediklerine’ veya ‘bilinmesini gerekli bulduklarına’ odaklanmasından ötürü toplumsal haberleşmenin gölgede kalmasıdır. Kurumun bu yönü mikro düzeydeki araştırmaları gerekli kılmaktadır.

İşaret edilen iki olgudan ilkinin temsil eden ‘toplumla haberleşme’nin çerçevesini çizen ilan başlıklarına bakıldığında, merkezinde yönetene ilişkin konuların yer aldığı görülmektedir. Padişah ölümleri, şehzade doğumları, sünnet törenleri, tahta çıkışlar, askeri zaferlerin haberleri, dikkat çekici örneklerdir (Uzunçarşılı 1984). Örneğin Os-

manlı padişahı III. Selim'in ölümüyle birlikte boşalan tahtı II. Mahmud'un doldurduğu halka münadilerle duyurulmuştur. Saltanat değişikliğini bildiren top seslerinin varlığı, başa kimin geçtiğinin bilinmesi için yeterli olmamıştır. Tellalların nidasına kadarki sürede Selim'in tahtı tekrar ele geçirdiğini sanılmıştır (Beydilli 2009:36). Bir diğer örnek Mısır'da Napolyon sonrası karışık dönemle ilgilidir. Yerel beylerin itlaf edilip Hurşit Ahmet Paşa eliyle devlet otoritesinin yeniden tesis edildiği, dönemin padişahına *Mısır'da olan mecmû beyler belâlarını bulub hükmü's-sultân nidâsıyla dellâllar nidâ idüb...* ifadesiyle bildirilirken halka da yine tellallar kanalıyla duyurulmuştur (BOA.HAT.84/3450). Osmanlı padişahı Abdülaziz'in tahta çıkışı da top atışları yanında münadilerin ilanıya halka duyurulmuştur (BOA.A.MKT.UM.481/27) Cülûsu haber veren münadiler ve münadibaşı ödüllendirilmiştir (BOA.A.MKT.MHM.228/16). Şehzade veya sultanların dünyaya gelişleri de yerel idarecilere fermanlarla bildirilirken halka tellallar kanalıyla ilan edilmiştir. Sultan I. Abdülhamid'in 1759'da dünyaya gelen kızı Hatice Sultan'ın doğum haberi buna örnektir (Dinç 2016).

Toplumla haberleşmenin ikinci boyutunu ise yöneten tarafından yönettiklerinin bilmesini istediği konu ve emirler oluşturmuştur. Bunların başında vergilendirmeye, asker toplanmasına, para değerine, şehir güvenliğine vb ilişkin konular gelmektedir. Bilindiği üzere Osmanlılar kadim iâşe politikalarının ürünü olarak mal ve hizmet fiyatlarını devlet kontrolü altında tutmaya gayret etmişlerdir. Muhtesip tarafından piyasaların takibi sonucu şekillenen ve kadı tarafından mevsimin, günün veya dönemin koşullarına göre belirlenen narh da, bu bağlamda mal veya hizmetin devlet tarafından tespit edilmiş üst sınırını ifade etmektedir. Sur içi ve Üsküdar, Galata, Eyüp kadılıklarından oluşan başkentte narh İstanbul Kadısı tarafından tespit edilmiş, diğer kadılara listeler halinde bildirilmiştir. Bunlar da kendi sınırları dahilindeki kaza merkezlerine bunu iletmişlerdir. Yeni fiyatların halka duyurulması ise tellal/münadiler kanalıyla olmuştur. Yeni fiyatlar taşraya da bildirilmiş, fiyatların halka duyurulmasında taşrada da tellal ve münadilerden faydalanılmıştır (Kütükoğlu 2006).

Merkezi devletin büyük önem attığı ve tellal çıkararak ilanda bulunduğu diğer konu başlıkları arasında şehir güvenliği ve paranın değerinde yapılan değişiklikler gibi devlet meseleleri yer almaktadır. Örneğin 1778 yılı baharında iç güvenlikle ilintili olarak Atina voyvodasına gönderilen emirle; *sinn-i vukuf ve şâbb-i emred makûleleri miyânlarına büyük bıçak ve piştov takub çarşu ve pazar ve esvâkda geşt ü güzâr iylemeleri mahzûrâtı ve fesâdı müeddî olduğu* (BOA.C.DH.259/12941) denilerek şehirdeki erkeklerin bıçak, tabanca vb öldürücü aletlerle gezmelerinin yasaklandığının duyurulması istenmiştir. Ancak tellallar yalnız şehir güvenliği konusundaki haberlerin duyurusu olmamışlar, bahse konu güvenliğin tesisine katkı da sağlamışlardır. Nitekim Ekin-ci, Osmanlı hukukuna dair kapsamlı eserinde suç işleyenlerin tellallar vasıtasıyla teşhir ve ilan edildiklerini bildirmektedir (Ekinci 2008). Yani tellallar suça karşı caydırıcı bir etkinin oluşturulmasında rol üstlenmişlerdir. Tellalların şehir güvenliği ile doğrudan ilişkisine işaret eden bu gibi verilere arşiv kayıtlarında da rastlanmaktadır. Söz gelimi 1901 yılında Abdullah isimli bir tellal merkez hapisanesinden kaçan mahkumlardan birini yakalatmış ve bu hizmetine karşılık iftihar madalyası ile taltifi istenmiştir (BOA.DH.MKT.2501/82; BOA.DH.MKT.2424/87). Rumeli Beylerbeyi ve kadılarına hitaben yazılan 1593 tarihli bir hüküm ise tellallarca ilanı yapılan konuların önemli bir kısmını merkezi devletin paranın madeni değeri konusundaki duyurularının oluşturduğunu göstermektedir. Buna göre altına 120 ve kuruşa 70 akçe rayiç bedeli tayin edilmiş ve bu rayiç üzerinden tedavülünün temini bildirilmiştir (BOA.A.DVNSMHM.d.71/211). Yine 1816 tarihli benzer bir emirde madeni sikkelerin

belirlenmiş rayicinden fazlaya alınıp verilmemesi gerektiği; *ziyadeye altun verilmemek ve hafı ve celı râyic muayenesine mugâyir dâd ü sited olunmamak üzere münâdiler ile tüccâr ve bazargân ve ehl-i süka tenbîh...* (BOA.C.DRB.39/1918) ifadesiyle yerel idareye bildirilmiş ve tellallar tarafından halka ilanı istenmiştir.

Kılık kıyafet konusundaki teamüllerin korunması da merkezi devletin önem attığı konulardandır. Dolayısıyla ilanlarda ayrı bir başlığı oluşturmuştur. Bilindiği üzere Osmanlılar toplumsal zümrelerin muhafazası taraftarıydılar (Ortaylı 2002, Kenanoğlu 2009). Farklılıklar görünür kılındığından farklı toplumsal gruplar ayrı kıyafetleriyle gündelik hayatı renklendirmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren bu alandaki uygulamalarda dünyadaki makro düzey değişimlerin etkisiyle yumuşamalar meydana gelse de genel anlayış değişmemiştir. Devlet konuyla ilgili tutumunu ilan edilen ferman, buyruktu vb emirlerle korumaya çalışmıştır. Merkezi otoritenin kılık kıyafet meselesinde takip ettiği çizgiyi esnetme temayülündeki grupların başında dinsel zümreler gelmiştir. Özellikle devlete zimmet hukuku ile bağlı olan gayrimüslimler, değişen tüketim kalıplarıyla uygulamayı en çok zedeleyenler olmuşlardır. Bu nedenle tellallar devletin konuyla ilgili yinelenen buyruklarını sıklıkla duyurmak durumunda kalmışlardır. Söz gelimi 1580 yılında Yahudi ve Nasıra taifesine tellallar kanalıyla müslümanlar gibi sarık sarmayıp şapka giymeleri duyurulmuştur (BOA.A.DVNSMHM.d.39/525).

Merkezi devlet tarafından tellal çıkarılmasının belki en eski ve önemli sebebi ise asker toplanması olmuştur. Çoğunlukla sefer hali dolayısıyla gündeme gelen bu biçim tellallık hizmeti, tarihsel/coğrafi yaygınlığı dolayısıyla resmi kayıtlar dışında döneme ilişkin muhtelif kaynaktan da seçilebilmektedir. Evliya Çelebi seyahatnamesi buna belirgin bir örnektir. Çelebi tellallar arasında en çok ordu tellallarından ve attıkları özgün nidalardan bahsetmektedir. (Söz konusu özgün nidalara örnek olarak Sefer Paşa'nın Gürcü seferinde gazileri sefere davet için *at ve don ve mahbûb ve mahbûbe gulûmlar ve kızlar ve mâl-ı ganâ'im isteyen guzât-ı müslimîn silâhlarıyla âmâde olsunlar* diyerek atılanlar verilebilir). Çelebi'ye göre ordu tellalları savaşılan tarafa bilgilendirme de yapmışlardır (Dağlı, Kahraman 1998:2). Ordu tellallarının nidaları, askerin moral motivasyonunu sağlamaya yönelik emirleri içerecek şekilde çeşitlenmiştir (Göger 2018). Yine de denebilir ki sefer ilanlarının odağında askerin toplu bilgilendirilmesini gerektiren emir ve duyurular yer almıştır.

Özetle yönetenle ilgili haberler ve yönetenin yönettiklerinin bilmesini istediği emir ve duyurular haber tellallığının odağını oluşturmuştur. Bununla birlikte haber tellal ve münadilerinin hanedandan bağımsız olarak toplumun kendi içindeki haber alışverişinde de aynı merkezi role sahip olduğu bilinmektedir. Resmi kayıtlara daha az yansımışsa da tellal ve münadiler halk düğünlerinin, cenazelerin ve diğer toplumsal olay ve organizasyonların da başlıca yayıcısı olmuşlardır. Örneğin Artun, Adana ve yöresindeki köylerde şenlik ve toplantıların tellallar kanalıyla duyurulduğunu bildirmektedir (Artun 2006). Bursa'da sünnet düğünlerinin daveti tellal çıkartılarak yapılmıştır (Taş 2002). Tokat'ta cenaze haberleri tellallar tarafından duyurulmuştur. Nidacı adıyla bilinen cenaze tellalı, ölenin kimliği hakkında ayrıntılı bilgi vermiş, ahaliyi cenazenin ne zaman nasıl kaldıracacağı konusunda aydınlatmıştır (Özgen 2008). Tellal ve münadiler yalnız cenaze ve düğün habercisi olmamışlar toplumsal öneme sahip her konuda halkı bilgilendirmişlerdir. Bu işlevleri, haber alma kanallarının çok sınırlı olduğu tarihi devirler boyunca etniste üstü olmuştur. Nitekim Antalya'nın Rum nüfusu hakkında bilgiler veren Pehlivanidis, Hristiyan Rumların da Müslüman cemaat gibi cenaze ve düğün haberciliğinde tellalların bilgilendiriciliğine başvurduklarını göstermektedir (Pehlivanidis 1989, Tan 2022). Gayrimüslimler diğer toplumsal konularda da tellal ve münadilerden faydalan-

mişlardır. Örneğin müslümanlarla karışık halde oturdukları mahallelerde çan çalamadıklarından ibadet vakitlerini tellalardan öğrenmişlerdir (Kutlu 2018). Kaynaklar, tellal ve münadilerin bazı özel nitelikteki sosyal organizasyonlar için ortaya çıkmış marjinal örneklerinin de olduğunu göstermektedir. Yani mîrî tellallıkta olduğu üzere halk tellallığında da zaman içerisinde yörelere özgü görünümeler gelişip serpilmiştir. Örneğin güreş müsabakalarının düzenlendiği Kırkpınar ve Elmalı'da güreş tellallığı kurumsallaşmıştır. Sonradan 'cazgır' adını alan güreş tellalları okudukları dualarla güreşçileri yüreklendirdikleri gibi hakem heyetini ve seyirciyi pehlivanların güreş geçmişi, yetenekleri konusunda bilgilendirerek yarışların kaderinde etkili olmuşlardır (Kahraman 1997, Özdemir 2018). Diğer yandan farklı tellallık türleri, özgün nida biçimlerini şekillendirmiştir. "...ev alma komşu aal!..." diye bağırıp nida içeriğinde kalıplaşmış bazı diğer söylemlerle alıcıya komşuların özelliklerini öven, söz sanatlarıyla ticareti kızıştırmadaki maharetlerini ortaya koyan Antep emlak tellalları buna örnektir (Çiççi vd. 1971).

Sonuç

İşlevselliği dolayısıyla tarihi niteliğe sahip tellallık, Osmanlılarda yaygın bir uygulama olmuştur. Kurum, biri dellâl diğeri münâdî olarak tabir edilen iki ayrı tarihi kişi tarafından temsil edilmiştir. Münadi, daha ziyade nida ile satışı haber verme ve müzayedede tellallığıyla ön plana çıkarken tellal, ticari faaliyetlerin tarafsız aracılığı olan simsarlık yönüyle daha baskın olmuştur. Öte yandan pratikte tellalın aynı zamanda müezzin ve münadinin de tellal olarak adlandırılmasından hareketle bu iki terimin birbirinin yerine sıklıkla kullanılmakta olduğu görülmüştür. Osmanlı kendilerine atfedilen öneme binaen güvenilir, ticaretle olan bağları dolayısıyla etnisite üstü ve toplumsal ihtiyaçlar tarafından şekillendirildiklerinden hem kadın hem erkektirler. Göreve gelişleri buldukları bölgedeki yerel yetkililerin tavsiye yazıları ve merkezin onayı iledir. Bununla birlikte seçilmelerinde kendi esnaf teşekkülleri belirleyici bir rol üstlenmiştir. Devlet tellal ve münadilere, verdiği yetki belgeleriyle birlikte sınırları çizilmiş bir alanda görev bağımsızlığı sağlamaya çalışmış, her türlü dış müdahaleden koruyarak yetkin biçimde çalışabilmelerini istemiştir. Diğer yandan kadim bir politikanın ürünü olarak aynı zamanda bu grupları kendi sıkı denetim sahasından da çıkarmamıştır. Osmanlı tellalları şehirlerdeki ekonomik faaliyet alanlarının çeşitliliği çerçevesinde ülke genelinde bir çeşitlilik yelpazesi arz etmişlerdir. Buna karşın her bölgede yöresel koşullarının ortaya çıkardığı özgün tellallık sahaları da göze çarpmaktadır. Haber tellallığı tellallığın ikinci önemli fonksiyonu olarak belirmiştir. Haber tellalları hem mîrî hizmet vermiş hem de toplumsal haberleşmeyi temin etmişlerdir. Mîrî hizmetlerinin çerçevesini hanedanla ilgili haberler yanı sıra merkezi otoritenin halkın bilmesini istediği emir ve duyurular çizmiştir. Haber tellalları halkın birbiriyle olan iletişiminin de odağında yer almışlardır. Özellikle düğün, sünnet, ölüm veya muhtelif nitelikteki şenlik ve toplu organizasyonlar gibi toplumun geniş bir kesiminin ilgi ve merakına hitap eden hadiseler halk tellallığının merkezinde yer alan konular olmuştur.

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

Arşiv Kaynakları

BOA.A.DVNSMHM.d.71/588; 71/538; 71/211; 39/525; BOA.A.MKT.101/54; BOA.A.MKT.DV.211/88; BOA.A.MKT.MHM.228/16; BOA.A.MKT.MVL.6/93; 109/8; 69/67; BOA.A.MKT.UM.481/27; BOA.HR.MKT.230/21;245/95; 162/42; BOA.A.MTZ.(04).113/34; BOA.AE.SAMD.III.169/16515; BOA.AE.SMMD.IV.25/2786; BOA.AE.SOSM.III.9/630; BOA.AE.SSLM.III.68/4094; BOA.BEO.

3550/266197; BOA.C.BLD.110/5498; 121/6030; 129/6437; 127/6303; 87/4309; BOA.C.DRB.39/1918; BOA.C.DH.259/12941; BOA.C.MF.113/5641; BOA.C.ML.330/13545; BOA.DH.MKT.2501/82; 2424/87; 2214/96; 2127/56; BOA.HAT.512/25094; 84/3450; BOA.HR.MKT.577/36; BOA.HR.TO. 444/60; BOA.İE.DH.4/331; BOA.İE.EV.67/7249; BOA.İE.ML.9/811; BOA.İ.MVL. 429/18874; BOA.ML.EEM.686/55; BOA.MVL.37/62; 56/28; BOA.ŞD.250/12.

Telif Eserler

- Artun, Erman. *Adana Halk Kültürü*. Adana: Ulusoy Matbaacılık, 2006.
- Aydın, Mehmet A. ve Hamîdullah Muhammed. "Köle". TDV İslam Ansiklopedisi 26 (2002): 246-248.
- Beydilli, Kemal. "Selim III". TDV İslam Ansiklopedisi 36 (2009): 425-426.
- Çitçi, Hasan R. ve Ş.Sabri Yener. *Osmanlı Devletinin Son Yıllarında Gaziantep'te Sanat ve Ticaret Dalları*. Gaziantep: Yeni Matbaa, 1971.
- Dağlı Yücel ve Seyit Ali Kahraman. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit. 2. Kitap*, Yapı Kredi Yayınları (İstanbul 1998).
- Diñç, Ruhan. "18. Yüzyılda Osmanlı Merasimlerinin Mali Bir Unsuru: Atıyyeler". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2016.
- Ekinci, Ekrem B. *Osmanlı Hukuku/ Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2014.
- Erünsal, İsmail E. "Osmanlılarda Sahhaflık ve Sahhafklar: Yeni Bazı Belge ve Bilgiler", *Osmanlı Araştırmaları XXIX* (İstanbul 2007): 99-146.
- "Sahaf". TDV İslam Ansiklopedisi 35 (2008): 504-510.
- Göger, Veysel. "Taş Yasanup Toprak Döşenenler: Kandıye Kuşatması Örneğinde Osmanlı Askerlerinin Metristeki Mücadele ve Yaşamı(1667-1669)". *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 41-78.
- Gültepe, Fahrettin. "458 Numaralı Ankara Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu (H. 1327- M. 1909)". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Niğde: Ömer Halisdemir Üniversitesi, 2021.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Dellal". TDV İslam Ansiklopedisi 9 (1994): 145-146.
- Kahraman, Âtîf M. *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi (1924-1951) Kırkpınar Güreşleri*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Koç, Ümit. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Çavuşluk Teşkilatı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002): 395-420.
- Kenanoğlu, Macit M. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)". *Milel ve Nihal* 6/2 (2009): 103-164.
- Kutlu, Sacit. *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılda Balkanlar ve Osmanlı Devleti*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Narh". TDV İslam Ansiklopedisi 32 (2006): 390-391.
- Oktar, Tiğınçe. *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı*. İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998.
- Ortaylı, İber. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Türkler* 10 (2002): 216-220.
- Özdemir, Murat. "Yağlı Güreş Folkloru (Antalya İli Örneğinde)". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, 2018.
- Özgen, Mutlu. "Tokat Kenti'nin Ticaret Mekânları '19. 20. Yüzyılda Meydan Sementinde Ticari Yaşam". Vakıflar 31 (2008): 141-203.
- Özlu, Zeynel ve Kerim Tiryaki. "Osmanlı Devleti'nin Son Yıllarında İstanbul'da Mezat Memurluğu ve Müzayedede Şekilleri". *Müzayedede Kitabı* (2021): 151-195.
- Öztürk, Said. "Kassâm". TDV İslam Ansiklopedisi 24 (2001): 579-582.
- Öztürk, Yücel. *Osmanlı Hakimiyetinde Keçe* 1475-1600. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Pamuk, Bilgehan. *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri Erzurum*. İstanbul: IQ Sanat Yayıncılık, 2006.
- Pehlivanidis, Yorgo P. *Attaleia kai Attaleiotes*. Atina: 1989.
- Şen, Ömer. *Osmanlı'da Mahkum Olmak/Avrupalaşma Sürecinde Hapishaneler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Tan, Seda. "XIX. Yüzyılda Antalya'da Tellallık (Antalyalı Dellal ve Münadiler)". *Antalya'nın Sosyal ve İktisadi Tarihi (Osmanlı Dönemi)* (2022):125-167.
- Taş, Hülya. *Bursa Folkloru/ Bursa İli Gelenek ve Göreneklere Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Bursa: Gaye Kitabevi, 2002.
- Temizer, Nihal C. ve Said Öztürk. "19.Yüzyılda Osmanlı Vakıf Tarım İşletmeleri (Edremid, Kemerredremid, Ayvalık ve Ayvacık Örneği)". *Vakıflar Dergisi* 54 (Aralık 2020): 139-159.
- Tozduman Terzi, Arzu. *Osmanlı Teşkilat ve Kültür Tarihi*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi (2010). http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/tarih_ao/otktarihi.pdf
- Tunçer, Hadiye. *Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Kanunları 1299-1730*. Ankara: Güneş Matbaacılık, 1965.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Cüdi Efendi, İbrâhim. "Dellal". *Lugat-ı Cüdi* (1332): 492.
- "Dellal". *Lugat-ı Cüdi* (1332): 988.
- Muallim Naci. "Münadi". *Lûgat-ı Nâci* (1306): 839.
- Sami, Şemseddin. "Dellal". *Kâmûs-ı Türki* (1996): 616.
- "Münadi". *Kâmûs-ı Türki* (1996): 1407.
- Salâhî, Mehmed. "Dellal". *Kâmûs-ı Osmânî* 3 (1313): 373.
- "Münadi". *Kâmûs-ı Osmânî* 4 (1313): 534.
- Tevfik, Ebuzziya. "Dellal". *Lugat-ı Ebuzziya* 1 (1306): 479.

MODERN TÜRK TİYATROSUNUN OLUŞUMUNDA OSMANLI HÜKÜMDARLARININ ROL VE ETKİLERİ: ESİN, İNŞA VE İHYA*

The Role and Effects of the Ottoman Sultans in the Formation of Modern Turkish Theatre: Inspiration, Construction and Revival

Doç. Dr. Bünyamin AYDEMİR**

ÖZ

Tarihi çok eskilere dayanan Türk tiyatrosu temelde “geleneksel” ve “modern” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Osmanlı'nın son yüzyılına kadar etkinliğini sürdüren geleneksel tiyatro kalıpları Avrupa ile kurulan temaslar akabinde yerlerini giderek Batı tarzı tiyatro anlayışına bırakmış, bu değişim “esin, inşa ve ihya” kavramlarıyla nitelenebilecek süreçler sonrasında gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın 17. yüzyıl itibarıyla yürütmeye başladığı Batıyla temasa geçip ilişkileri geliştirme politikası III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde oldukça etkili bir hale gelmiş, Batı tarzı sanat ve tiyatro ile tanışıklık da gerçek anlamda ilk bu dönemlerde olmuştur. Bu noktada özellikle Avrupa'ya gönderilen elçilerin gözlem ve bilgi anekdotlarından oluşan Sefaretnamelerin oldukça etkili oldukları söylemek gerekir. Batıyı tanıma ve bilme noktasında önemli işlevlere sahip olan bu sefaretnamelerin bir diğer özelliği de 19.yüzyılda inşa edilecek olan modern Türk tiyatrosunun kuruluşuna izlek ve esin kaynağı olmalarıdır. Kuşkusuz modern Türk tiyatrosu III. Selim ve II. Mahmud'un eğilimleri akabinde Batı tarzı sanatı tanıma, bilme ve esinlenme aşamalarını yaşamış, fakat inşa ve ihya süreçlerini “3A dönemi” olarak adlandırdığımız, padişahlar Abdülmecid, Abdülaziz ve Abdülhamid dönemlerinde gerçekleştirmiştir. Batı tarzı Türk tiyatrosunun inşasında üçlü sacayağı görevi yürüten sözü edilen padişahlar yenilikçi ve Batılılaşma yönünde ortaya koymuş oldukları irade ve yönetim anlayışı ile Türk tiyatrosundaki bu keskin makas değişiminin mimarları olmuşlar, katkı ve kazanımlarıyla modern Türk tiyatrosunun daha kuruluş aşamasında “altın çağ” yaşamasına yol açmışlardır. Batı tiyatrosu ile Geleneksel Türk tiyatrosu arasındaki iki temel fark bu dönemlerde giderilmiştir. Batı tiyatrosunun iki karakteristik yapısı söz konusudur. Biri metne dayalı olması diğeri de oyunların sahnede (tiyatro salonu) sergileniyor olmasıdır. Modern tiyatrosunun koşulu olan bu iki etmen üç padişahın döneminde etkin bir şekilde yerine getirilip hem metinli tiyatroya geçilmiş hem de tiyatro binaları yapılarak oyunların artık sahnelerde oynanması sağlanmıştı. Yani sıra, modern Türk tiyatrosuna ait hemen tüm ilkler ve yenilikler bu dönemlerde gerçekleşti. Yine, saraydaki sahne sanatlarına ilişkin oluşumlar ile özel ve azınlıklara ait çok çeşitli tiyatro grupları bu dönemlerde ciddi saray desteği görmüş, padişahların ‘ihşanları’ sayesinde tiyatro yaşamlarını sürdürebilmişlerdi. Ayrıca Batı tarzı sahne gösterilerinin uluslararası ilişkilerin ve diplomasinin araçlarından biri olarak kullanılması ve bunun bir devlet kültürü haline gelmesi de sözü edilen padişahlar dönemine aittir. Hülasa, Türk tiyatrosunun modernleşmesine ve dram sanatına dönüşmesine ilişkin tarihsel veriler ve gerçeklikler ışığında yapılacak her türlü değerlendirme, kuşku yok ki, inşa ve ihya sürecinde padişahları başat özne olarak konumlandırmayı bilimsel bir gereklilik olarak dikkatlere sunacaktır.

Anahtar Kelimeler

Türk Tiyatrosu, Modern Tiyatro, Metinli Tiyatro, Tanzimat Tiyatrosu, Osmanlı Padişahları.

ABSTRACT

Turkish theater, whose history dates back to ancient times, is basically divided into two categories as “traditional” and “modern”. The traditional theater patterns, which was alive until the last century of the Ottoman Empire, gradually left their place to the Western style theater understanding after the contacts with Europe, and this change occurred after the processes that can be characterized by the concepts of “inspiration, construction and revival”. The policy of contacting the West and developing relations with the West, which the Ottomans started to carry out as of the 17th century, became very effective during the reigns of Selim III and Mahmud II, and the first real acquaintance with Western-style art and theater was observed in this period of time. At this point, it is necessary to say that Sefaretnames which consist of anecdotes of observations and information, especially from envoys sent to Europe, are quite effective. Another feature of these sefaretnames, which have important functions in terms of recognizing and knowing the West, they are a source of audience

* Geliş tarihi: 1 Mart 2022 - Kabul tarihi: 17 Ekim 2022

Aydemir, Bünyamin “Modern Türk Tiyatrosunun Oluşumunda Osmanlı Hükümdarlarının Rol ve Etkileri: Esin, İnşa ve İhya” *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 82-93

** Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sahne Sanatları Bölümü, Erzurum/Türkiye, bunyamin.aydemir@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-7331-0945.

and inspiration for the foundation of the modern Turkish theater, which was built in the 19th century. Undoubtedly, the modern Turkish theater experienced the stages of recognizing, knowing and being inspired by Western-style art following the tendencies of Selim III and Mahmud II, but realized the construction and revival in the “3A period”, which we call the sultans Abdulmecid, Abdulaziz and Abdulhamid periods. The aforementioned sultans, who acted as triple pillars in the construction of the Western-style Turkish theatre, became the architects of this sharp change in the Turkish theatre, with the will and management approach they showed in the direction of innovation and Westernization. The two main differences between Western theater and traditional Turkish theater were deciphered during these periods. There are two characteristic structures of Western theater. One is that it is based on the text, and the other is that the plays are performed on the stage (theatre hall). These two factors, which are the condition of modern theater, were effectively fulfilled during the reign of the three sultans and both the text theater was switched to and the theater buildings were built and the plays were performed on stages. In addition, almost all the firsts and innovations of the modern Turkish theater took place during this period. In addition, the use of Western-style stage performances as one of the tools of international relations and diplomacy and its becoming a state culture belongs to the mentioned sultans period. In short, any evaluation made in the light of historical data and realities regarding the modernization of Turkish theater and its transformation into drama will undoubtedly bring attention to the positioning of the sultans as the dominant subject in the construction and revival process as a scientific necessity.

Keywords

Turkish Theatre, Modern Theatre, Text Theatre, Tanzimat Theatre, Ottoman Sultans.

Giriş

İnsanlık tarihinin her evresinde her güçlü devlet / erk sanatla doğrudan ilişki içinde olmuş, sanat çoğunlukla kitlelerin manipüle edilmesi, yönlendirilip biçimlendirilmesi, toplumsal zihniyetin değiştirilmesi bağlamlarında hep araçsallaştırılmıştır. Kuşkusuz devletlerin bazı sanatçıları ve sanat alanlarını özellikle himaye ettiklerini söylemek tarihsel gerçekliği ifade etmek demektir. Bu durumu Osmanlı özelinde de görmek olasıdır. Doğrudan kitleleri değiştirip yönlendirme amacıyla olmasa da Osmanlı'nın hemen her evresinde bazı sanatçıların ve sanat alanlarının özellikle himaye edildikleri açıktır. Bu noktada 18.yüzyıla kadar divan şiiri ile bazı şairlerinin ve aşıklık geleneği ile geleneksel sanatların saray tarafından himaye edildiği, sonrasında ise ilginin giderek Batı tarzı sanatlarla doğru kaydığı söylenebilir. Özellikle 19. yüzyıl itibarıyla Batı tarzı resim, heykel, müzik ve sahne sanatları gibi sanat alanları Saray'ın himayeleri altına girmiş, bunlar arasında ise genelde sahne sanatları, özelde ise tiyatro hep el üstünde tutulmuştur. Bu itibarla denebilir ki, padişahların hamiliği modern Türk tiyatrosunun kuruluşuna doğrudan katkı sağlamış, dahası modern Türk tiyatrosunun inşasında etkenlerin başında yer almıştır.

Tiyatro sanatı bağlamında Osmanlı'nın sanat anlayışı temelde gölge oyunu, ortaoyunu ve meddahlık gibi üç ana türe sahiptir. Bunların en önemli ortak yanları hepsinin de daha önceden bir yazar tarafından belli bir düzen içerisinde kaleme alınıp oyuncular tarafından, metne bağlı kalınarak canlandırılan bir yapı barındırmamalarıdır. Bu yapı metinli Türk tiyatrosunun oluşmasıyla yerini keskin bir değişime bıraktı. Artık Türk tiyatrosu da Batı tiyatrosu gibi tiyatral kodlarla örülü hikayelerin metinleştirilmesine yöneldi. Bu radikal değişim kuşkusuz birdenbire olmadı. Saray'ın himayeleri doğrultusunda Batı tiyatrosuyla gerçekleşen tanışıklık ile metinli oyun yazımına başlanması arasında yüzyılı aşkın bir adaptasyon sürecinin yaşandığını söylemek mümkündür. Türk tiyatrosunun Batı tiyatrosu ile tanışma ve entegrasyon sürecindeki temel yapı taşlarını şu şekilde sınıflandırmak yerinde olacaktır.

1- 1700'lerde Batı ile uluslararası ilişkiler bağlamında doğrudan iletişime geçen Osmanlı'nın ilkin, Fransa gibi çeşitli ülkelere gönderdiği elçilerin o ülkelerde çeşitli sahne gösterilerine gitmeleri ve bu sahne gösterilerine ilişkin gözlemlerini not edip sefaretnamelerinde bunlara genişçe yer vermeleri.

2- Batılı ülkelere yapılan ziyaretler sonrasında ilişkilerin ısınması ve sonucunda Batı'dan çeşitli tiyatro gruplarının İstanbul'a turneler düzenlemeye başlamaları ve bu turne oyunlarına aydın kesimin, saray efradının, azınlıkların ve halkın gitmeye başlaması.

3- Avrupa'ya gidişler ve Avrupa'dan gelişler neticesinde oluşmaya başlayan Batı tarzı tiyatro kültürünün giderek yerleşmesi; artık esinlenme durumundan inşa olarak adlandırabileceğimiz oyun metni yazımı ve tiyatro salonları açma sürecine geçilmesi.

Yinelemek gerekirse, bu yapı taşlarının oluşması ve yerli yerine oturmasında padişahların himayeleri; olumlu yaklaşımları, çabaları, katkıları, izin ve teşvikleri tartışılmazdır. Bu makale Osmanlı'da III. Selim ile başlayıp II. Abdulhamid'e ve sonrasına kadar süregelen Batılılaşma çabalarının tiyatro sanatı bağlamındaki yansımalarına ayna tutmakla birlikte, modern Türk tiyatrosunun oluşum sürecinde Osmanlı Padişahlarının hamiliklerinin, rol ve etkilerinin ne düzeyde olduğunu, bu edimin sebep ve sonuçlarının tarihsel süreç içerisindeki görünümünü irdelemeyi amaçlamakta; Padişahların tiyatroyla olan ilişkileri tarihsel veriler ışığında ve kronolojik bir düzen içinde ele alınarak modern Türk tiyatrosunun kökenine ilişkin tarihsel gerçeklikler nitel-betimleyici bir metodolojiyle yansıtmaya çalışmaktadır.

1. Modern Türk Tiyatrosunun Doğum Sancıları: “Yabancıнын Keşfi”

Türk tiyatrosu bilinen tarihi itibarıyla M.Ö. 4000'lere kadar uzanan bir birikime sahip olup (Nikoliç 1935: 7) halk içinde olduğu kadar saray eğlencelerinin de - Selçuklu'dan Osmanlı'ya (Nicholas 1933: 14-15) - önemli etkinlikleri arasında yer alan Türk sanatının yapı taşlarından biridir. Buna karşın Türk tiyatrosu Batı tiyatrosu ile tanışmaya kadar devletin / sarayın doğrudan desteklemediği / etki etmediği ve bürokrasi ile aydınların ilgi ve özen göstermedikleri bir uğraş alanıydı. Özellikle 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılda, geneli itibarıyla düşük kültür göstergeleri içeren mizah unsurları üzerinden eğlence amaçlı oyunlardan oluşan tiyatro gösterileri teknik, tematik ve estetik bağlamlarda yeterli düzeyi / niteliği ifade edememekle birlikte sanat değeri açısından da ciddi olumsuzluklar barındırıyordu. Böyleyken Osmanlı'nın askeri alandaki Batı odaklı değişim rüzgârı eğitim, bilim ve teknik ile sanat ve kültür alanlarına da nüfuz etmeye başlamıştı. Nihayetinde Padişah III. Selim ile başlayıp Abdulmecid ile doruğa ulaşan Batı tiyatrosuyla tanışma ve onu ithal etme girişimleri sancılı bir sürecin ardından mutlu sona erişmişti.

Aslında Batı tarzı sahne sanatlarının ilk örneklerinin III. Murad (1574-1595) dönemine ait olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Padişah III. Murad, 14 Haziran 1582'de, İstanbul Atmeydanı'nda şehzadeleriyle beraber birçok fakir çocuğu da sünnet ettirerek büyük bir düğün düzenlemişti. Bu düğünde Osmanlı'nın elinde bulunan Avrupalı Hristiyan köleler tarafından Pirus dansları arasında mitolojik konulu Aya Yorgi'nin (Aziz George) ejderle kavgasının temsil edildiği müzikli bir bale – pandomim gösterisi ile yine bale sayılabilecek Moreska ve Matezina dans gösterileri sergilenmişti (Hammer 1916: 113; akt. Sevengil 2015: 88). Bu gösteriden yaklaşık 100 yıl sonra da (1675) ikinci bale – pandomim gösterisi tarihi kayıtlara girdi (Vandal 1990: 197-198, Danişmend 1942: 2). Bu arada 17. yüzyılda Marquis de Nointel'in İstanbul'daki Fransız Elçiliğinde Corneli Magni'ye yaptırdığı tiyatro binasının ve burada oynanan oyunların kayda değer olduğunu da belirtmek gerekir (And 1972: 38).

Türk tiyatrosunun Batılılaşmasında, bir başka deyişle modern Türk tiyatrosunun oluşmasında temel etkenlerin başında, “yabancıнын keşfi” olarak da adlandırılabilir, Osmanlı elçilerinin Avrupa'ya seyahatleri esnasında gitmiş oldukları opera ve operet tarzı sahne gösterileri gelmektedir. Daha da açarsak; gerçek anlamda Osmanlı'nın ilk

Batılı sahne sanatlarıyla teması ve tanışıklığı elçiler aracılığıyla gerçekleşmiş; Saray'ın ve aydın kesimin gerçek anlamda Batılı tiyatrodan haberdar olmaları ancak elçilerin seyahatlerini kaleme aldıkları sefaretnameler sayesinde olmuştur.

Kuşkusuz bu elçiler arasında en dikkat çeken Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve onun kaleme aldığı *Paris (Fransa) Sefaretname'si*dir. Padişah III. Ahmed'in (1703-1730) Fransa Kralı XV. Louis'ye elçi olarak gönderdiği (1719) Yirmisekiz Mehmet Çelebi, yaklaşık bir yıl Paris'te kalmış, burada devlet yönetiminden Batılı yaşam tarzına ve sanat anlayışına kadar hemen her alanla ilgili gözlemler yapıp derin bilgi ve birikimler edinip bunları Sefaretnamesinde toplamıştır. Bu Sefaretname, özellikle Batılı yaşam tarzı ve sanat anlayışıyla ilgili Osmanlı saray efradına ve aydın kesime bilgi veren ilk kaynak olması açısından oldukça önemlidir (Rado 1970: 51-55, Afyoncu 1997: 50-51). Mehmet Çelebi *Sefaretname'si*'de Batı tiyatrosuna dair şu kısa tanımı da yapar: “*Bunun maddesi bir hikayeyi mücessem göstermek. Her hikayeyi bir kitap edip basmışlar, hepsi otuz kitap olmuş, her birinin adı var. Her seferinde başka birini vaka edip hemen oracıkta oluyormuş gibi gösteriyorlar*” (Sevengil 2015: 93). Mehmet Çelebi'den sonra Avrupa'ya gidip yine Batı tarzı sahne gösterilerine ilişkin gözlemlerini paylaşan elçilerden bir diğeri de Tuğrakeş Nişancı Mustafa Hattı Efendi'dir. Padişah I. Mahmut'un 1748'de Beç'e (Nemçe / Avusturya-Macaristan) gönderdiği Mustafa Hattı, kaleme aldığı Sefaretnamesinde Kral'ın özel davetlisi olarak gittiği operayla ilgili oldukça ayrıntılı aktarımlarda bulunur (Savaş 1999: 36). 1757'de ise Padişah III. Mustafa'nın tahta çıkışını haber vermek üzere Ahmet Resmi Beç'e gönderilmiştir. Ahmet Resmi kaleme aldığı Sefaretnamesinde Beç'te iki yerde tiyatro ve opera olduğundan ve halkın buralara gidip nasıl eğlendiklerinden bahseder (Sevengil 2015: 96). Bu geziden 20 yıl sonra Ahmet Resmi bu kez de Berlin'e elçi olarak gönderilir ve burada kaleme aldığı Sefaretnamesi'nde de uzun uzadıya tiyatro ve operadan bahseder (Resmi 1887: 48-49). Berlin'e giden bir başka elçi de Ahmet Azmi'dir. Padişah III. Selim tarafından 1796'da gönderilen Ahmet Azmi yazdığı Sefaretname'de Türk heyetini eğlendirmek için baloya ve tiyatroya götürüldüklerini anlatır (Sevengil 2015: 97). III. Selim döneminde elçilerin Avrupa'ya gidişleri yoğunlaşırken bu elçilerin kaleme aldıkları sefaretnamelerde Batılı sahne sanatlarına genişçe yer vermeleri Batılı tiyatro tarzının Osmanlı'da artık, iyiden iyiye tanınmasını / keşfedilmesini sağlamıştı. Bu dönem St. Petersburg'a gönderilen sefir Rasih'in kaleme aldığı Sefaretname ise Rusların tiyatro ve operalarından bahseder. Daha önce Fransızların, Avusturyalıların, Almanların tiyatro anlayışlarıyla ilgili bilgiler veren sefaretnamelere paralel olarak sefir Rasih de gittiği operayı ve orada olan biteni uzun uzadıya anlatarak Batı tarzı sahne sanatının teknik ve tematiğine ilişkin aktarımlarda bulunur (Sevengil 2015: 98). III. Selim'in Avrupa'ya gönderdiği bir diğer elçi de Seyyid Mehmet Emin Vahid'dir. Vahid kaleme aldığı sefaretnamesinde (1806) özellikle Varşova'daki tiyatrodan bahsetmiştir (Vahit 1888: 43-44).

Bir kez daha yinelemek gerekirse Avrupa'ya gönderilen elçilerin sahne sanatlarıyla ilgili bilgiler getirmeleri Osmanlı'daki zihniyet değişiminin temel etkenleri arasındaydı. Bu noktada özellikle Padişah III. Selim'in elçilerinin ve Batıcı politikalarının oldukça etkili olduğunu söylemek gerekir.

III. Selim'in devlet yönetiminin Batılılaşma yönündeki yeniliklerle yeniden biçimlendirilmesine ivme kazandırması; gerek kurumsal gerekse yönetim anlayışı bağlamında keskin bir makas değişiminin yaşanmasında başat etken olması, onun küçüküğünden beri Batı tarzı sanatla iç içe olmasıyla da paralellik gösteriyordu. Batı mimarisinden Batı resmine ve heykeline, Batı müziğinden Batı enstrümanlarına, Batı danslarından operalarına varıncaya dek her şeyle ilgilenen Padişah, Osmanlı'ya ilk operayı getirip oyunu

Saray'a taşıyarak orada seyreden ilk kişi olarak da tarihteki yerini almıştır. Padişah ve saray efradına özel olarak sergilenen ve "Osmanlı'da ve Saray'da ilk opera" olarak bilinen bu olay III. Selim'in sır kâtibi tarafından yazılmış olan el yazması eserde şöyle anlatılır:

Zilkade'nin altıncı çarşamba günü Topkapı'ya inildi ve dün gece Topkapı'da Ağayeri'nde opera adlı ecnebi oyunu gösteren frenklerin temaşa ettirdikleri, çalgılı çengili oyun ve konuşmaları ve dimağa sıkıntı ve nezle getiren is ve pasları ve taklitleri hatırlanıp söyleşilerek eğlenildi (akt.Sevengil 2015: 99).

Bu gösterinin Topkapı Sarayı'nda III. Selim'in huzurunda, 1797 yılının mayıs ayının ikinci günü, İtalya'dan getirilmiş olan bir topluluğun sergilediği bir oyun olduğu tahmin edilmektedir (Sevengil 2015: 99-100). Döneme ilişkin verilecek bilgiler arasında, biri sarayda diğeri dışarıda olmak üzere iki geçici tiyatro grubu olduğu, Avrupa'dan gelen tiyatro oyuncularının saraya temsiller vermek için çağrıldığı da bulunmaktadır (And 1972: 21-22).

Kuşku yok ki, sarayın ve Padişahların Avrupa'yla temaslarının giderek artması ve Batıya ilginin yoğunlaşması Osmanlı'dan Batı'ya olduğu kadar Batı'dan da Osmanlı'ya doğru bir yönelimin gerçekleşmesini sağladı. Tiyatro sözcüğünün de ilk kullanıldığı (Thalasso 1904: 471) III. Selim döneminde başlayan Osmanlı topraklarına gelişler II. Mahmud döneminde daha da artarak Avrupalı çok sayıda tiyatrocunu ve tiyatro grubunun Osmanlı topraklarına yerleşmelerine dek sürdü. Avrupa yaşam tarzının ve sanat anlayışının artık doğrudan halkla temas etmeye başladığı bu süreçte Padişah da Avrupalı sanatçılara ve gruplara özellikle yapılanma noktasında ciddi destek ve izinler vermekten geri durmadı. Refik Ahmet Sevengil, Adolphe Thalasso'nun Osmanlı'da Batı tarzı tiyatronun başlangıcıyla ilgili bilgiler içeren makalesinden şu alıntıyı paylaşıyor:

... Beyoğlu'ndaki Avrupalı koloni, kendi salonlarında Fransız repertuarından dram ve komediler oynamaya başlamıştı. İleri gelen Türkler de bu gösterilere davet ediliyordu. Paşalar tiyatroyu çok seviyordu. Bu gösteriler Beyoğlu'nun yüksek sosyete ve tanınmış kişiler içindi. Venedikli Giustiniani, Beyoğlu'nda yaptırdığı tiyatro binasıyla o küçük özel sahneleri büyük bir sahneye çevirdi. Bu bina Beyoğlu'nun ortasında yapılmıştı. Yabancı elçiler ve devlet bu tiyatroyu koruyordu (Thalasso 1904: 371).

II. Mahmud döneminde tiyatro binasının kurulmasına ilişkin Clement Huart da, *Büyük Fransız Ansiklopedisi'ne* yazdığı "Türkiye" maddesinde, Beyoğlu'nda 1838 sıralarında bir tiyatro binası yapıldığını, İtalyan Gaetano Mele aracılığıyla, İtalyan ve Fransız piyesleri oynanarak sahne sanatları zevkinin giderek yayıldığını ve yeni bir edebiyat dalının doğduğunu dile getirmiştir (akt. Sevengil 2015: 101-102). Metin And ise II. Mahmud döneminde sarayın desteğiyle iki amfiteatr kurulduğunu; bunlardan birincisinin Gaetano Mele tarafından Beyoğlu'nda Avrupa operaları ve Fransız oyunları oynanmak için kurulduğunu söyler (And 1972: 19).

Bu arada Türk tiyatrosunun gelişiminde önemli rolü olan Osmanlı Ermenilerinin Batı tarzı tiyatro çalışmalarının ilk olarak 1820'de amatör gençler tarafından yapılan Ermenice bir gösteriyle başladığını da (Sevengil 2015: 215) ifade etmek yerinde olacaktır.

2. Modern Türk Tiyatrosunun İnşasında sac ayağı: 3A

Modern Türk tiyatrosu 19.yüzyıl Saray eksenli arayışların / çabalarının bir sonucu olarak doğmuştur. Şurası açıktır ki, III. Selim ve II. Mahmud'un Avrupa ile kurmuş oldukları ilişkiler Batı tarzı tiyatro anlayışını tohumlamış, ona güçlü bir zemin oluşturmuştur. Fakat gerçek anlamda modern Türk tiyatrosunun inşa ve ihyası padişahlar Abdülmecid (1839-1861), Abdülaziz (1861-1876) ve Abdülhamid (1876-1909) sayesinde

gerçekleşmiştir. Bu itibarla modern Türk tiyatrosunun inşasını sözü edilen üç padişahın ilk harfleriyle işaretleyerek 3A metaforunu kullanmak sürecin betimlenmesi açısından anlamlı olacaktır.

a. Abdülmecid: Türk Tiyatrosunda İlkler Devri

Padişah Abdülmecid'in Türk tiyatrosu için bu denli önemli oluşu, devletin ve toplumun Batılılaşması yönünde atmış olduğu keskin yönelimlerle ilgilidir. Daha küçük yaşta ve padişahlığı süresince İbrahim Edhem Paşa ve Mustafa Reşid Paşa gibi Avrupa'yı çok iyi bilen kişiler tarafından Batı hakkında sürekli bilgilendirilen / yönlendirilen, padişahlığının henüz 4. ayında, 17 yaşında iken Osmanlı tarihinin en büyük değişim hareketi olan Tanzimat Fermanı'nı ilan eden Abdülmecid Batı sanatına düşkünlüğünü de çocuk yaşlardan itibaren saray içinde bulunan Donizetti gibi Batılı sanatçıların çalışmalarına tanıklık etmesine borçludur. Özellikle tiyatro ve operaya karşı büyük ilgi duyan Padişah çocukluğundan beri eğlenceye düşkün yapısıyla dikkat çeker (İlyas 1987: 351). Çocukluğundaki bu özelliğini padişahlığı boyunca da devam ettiren Abdülmecid sarayda Batı müziğine ve müzikli sahne eserlerine duyulan ilginin artmasına, sarayda operaların oynanmasına; saraydaki gençlerin bu operalarda görev almalarına ve yabancı tiyatro gruplarının da saraya gelip oyunlar sergilemelerine kapılar açmıştır.

Onun dönemi Türk tiyatrosu için ilkler dönemidir.

Padişahlığının daha birinci yılında Türk tiyatrosunun gerçek anlamda ilk özel tiyatro binasının kurulmasına izin vermiş; Bosko adında İtalyan bir cambaz tarafından kurulan bu tiyatro binasında 1840 yılından itibaren pandomimler, vodviller, komediler ve operalar oynanmış, burada sadece İstanbul'da ikamet eden oyuncular değil Fransa ve İtalya gibi Avrupa ülkelerinden gelen tiyatro grupları da çok çeşitli oyunlar sergilemişlerdir. Bu tiyatro sadece gerçek anlamda kurulan ilk tiyatro binası değil aynı zamanda özel tiyatrolar tarihinin de temel mihenk taşlarından biri olma özelliğine sahiptir. Böylece bu bina birkaç yıl sonra el değiştirerek Halepli Katolik (Tütüncüoğlu) Mihail Naum tarafından yeniden tamir ettirilerek işletilmeye başlanmış, yine çok çeşitli sanatçılar tarafından çeşitli oyunlar oynanmış, fakat 1846'daki bir yangında yok olmuştur.

Türk tiyatrosunun ikinci tiyatro binası da Naum tarafından Padişah Abdülmecid'in büyük maddi destekleri sayesinde kurulmuştu. Bu bina 1848'den 1870'e kadar Osmanlı'daki gösterilerin merkezi durumundayken bu bina da yine yangına kurban gitmişti. Mihail Naum gerek Saray'a yazdığı dilekçelerde gerek gazete ilanlarında gerekse oyun el ilanlarında Padişah'a büyük övgüler dizerek ilgi ve yardımları için şükran ve minnet duygularını iletmişti. Bu ilanlardan birinde şu beyit yazılıdır:

Kıldı Han Abdulmecid'in mazh-ı ihsanı bina.

Saye-i lütfunda alem eylesün zevk u sefa.

(Han Abdulmecid'in iyiliğinin, lütfunun ta kendisi olan ihsanı, bunun, yani bu tiyatrosunun yapılmasına imkan verdi, o yaptırdı; onun iyiliği, lütfu sayesinde dünya eğlensin, zevk etsin.) (Sevengil 2015: 112).

Padişahın Naum Tiyatrosuna olan yardımı, ilgisi, teşviği ve izinleri arasında İstanbul'da tiyatro yapmanın 10 yılına sadece Naum'a ait olması da vardı. 1852'de gerçekleşen bu izin 1862'de biterken Naum bir kez daha 10 yıllık bir talepte bulunmuş fakat bu kez 5 yılına izin verilmişti (Sevengil 2015: 117).

Abdülmecid döneminde gerçekleştirilen ilklerden bir diğeri de Türk tiyatro tarihi içinde ilk resmi tiyatro binasının, bir başka deyişle devletin ilk tiyatro binası olan Dolmabahçe Sarayı Tiyatrosunun yapımıdır. Dolmabahçe Sarayı yapılırken yanında bir de tiyatro binası açmayı düşünen Padişah Abdülmecid'in amacı Fransa'daki Versailles Sarayı tiyatrosuyla boy ölçüşecek oranda bir tiyatro binası yapmaktı. Bu amacına tiyatro binasının açılışını 8 Ocak 1859'da gerçekleştirerek ulaşmıştı. Oldukça görkemli ve

işlevsel yapılan Dolmabahçe Sarayı Tiyatrosu üç katlı localar, padişah locası, harem kadınlarının oturacağı localar ve üç yüz kişilik bir salondan oluşuyordu (Ceride-i Havadis 1859).

Bu dönemde yaşanan ilklerden biri de artık Türkçe müzikli oyunlara yer verilmedi. Daha önce çoğunlukla İtalyanca oynanan ve kısıtlı bir kesim tarafından izlenebilen operalar giderek Türk seyircilerin de ilgisini çekince İtalyanca bir opera metni Türkçe'ye çevrilip basıldı (Ceride-i Havadis 1842). Gaetano Donizetti'nin *Belisario* operası 1842'de basımı gerçekleştirilerek Türk tiyatro tarihine "*Türkçe'ye çevrilen ilk dramatik eser*" olarak geçti (Sevengil 1969: 11). Bosko'nun tiyatrosu için yapılan bu çeviriden sonra 1858'de bu kez Naum tiyatrosu bir başka oyunu Türkçe'ye çevirtti. *Riyakar ve Müseyyip* komedi oyunu Hekimoğlu Sirap tarafından İtalyanca'dan çevrilmişti. Bu arada halka açık ilk opera gösterisinin de 18 Kasım 1841'de sergilenen Bellini'nin *Norma* adlı eseri olduğunu da belirtmek gerekir (Tanrıkulu 1993: 18).

Türk tiyatrosu tarihi açısından en önemli ilklerin başında, kuşku yok ki İbrahim Şinasi tarafından yazılan *Şair Evlenmesi* adlı eser gelmektedir. 1858 yılında yazılmaya başlanıp tefrikalar halinde gazetede yayımlanan *Şair Evlenmesi* adlı oyun Metinli Türk tiyatrosunun başlangıcı olarak sayılmaktadır.

Abdülmecid'in doğrudan ve dolaylı olarak yaptığı destek, katkı ve kazanımlarla önemli ilklere imza atılan bu dönemde yine saray içinde müzikli sahne eserleri söyleyebilecek Türk gençlerine çeşitli eğitimler verilmiş, gençlere Batı tarzı danslar öğretilerek ilk bale gösterileri sergilemeleri sağlanmıştır. Bu dönemde yabancı tiyatro gruplarının Beyoğlu'ndaki salonlarda sahnelediği oyunları takip edip ayrıca sanatçıları saraya çağırarak ödüllendiren Padişah çok sayıda oyuncuya nişanlar verip maaşlar da bağlatmıştı (Sevengil 2015: 136-424).

Abdülmecid'in çocukluğundan beri müzikli sahne eserlerine olan ilgisi ölümüne dek sürmüştü. Gerek Beyoğlu'ndaki özel tiyatro gruplarının gösterileri gerek kır gezilerinde saray sanatçılarına yaptırdığı gösteriler gerekse saray içindeki gösteriler onun hep ilgi odağındaydı. Seyrettiği son oyun ise ölümünden iki ay önce sadrazam, vezirler ve yabancı elçilerle birlikte seyrettikleri saraydaki gösteriydi (Sevengil 2015: 128-427).

b. Abdülaziz: Geleneksele Meyil ve Diplomaside Tiyatronun Araçsallaştırılması

Abdülmecid öldükten sonra tahta çıkan kardeşi Abdülaziz bir hayli hızlanan Batılılaşma eğilimini az da olsa yavaşlattı. Özellikle Abdülmecid ve ailesinin zevke, lükse ve gereksiz harcamalara olan düşkünlükleri yeni padişahın bir takım tasarruf uygulamalarına gerekçe olurken bu doğrultuda saraydaki kızlar fanfarı, kızlar orkestrası ve bale grubu dağıtılıp erkekler orkestrası ihmal edildi ve böylece nispeten daha sönük etkinliklere yer vermeye başlandı. Bu durum bir yönüyle Batılı tarzdaki sahne gösterilerinin yerlerinin kaybedilmesi, geleneksel ağırlıklı sahne etkinliklerinin rağbet görmesi anlamına gelmekteydi. Aslında Abdülaziz sanatın birçok alanıyla ilgili, dahası sanatçı kişiliği olan bir padişahı. Osmanlı tarihinde heykelini yaptırtan ilk ve son padişah olmasının yanı sıra resim ve müzikle doğrudan ilgiliydi. Resimler yapar, ney üfler, Geleneksel Türk müziği kuramlarını sever, bilir, anlar ve yorumlar, ayrıca şarkılar da bestelerdi. Dolmabahçe Saray Tiyatrosunda Türk ve Müslüman sanatçıların Batılı tarzdaki sahne sanatlarında varlık gösterip etkin olmaları Abdülaziz dönemindeydi. Burada Türk oyuncuların oynadığı oyunlar geneli itibarıyla komedi ve dram türlerinde olup oyunların dili Türkçe'dir. Türk ve Müslüman oyuncuların Türkçe oyunlarla sahnede varlık göstermeleri Türk tiyatrosu açısından oldukça önemlidir. Ki, sarayda gerçekleşen bu durum saray

dışındaki amatörler de esin / cesaret kaynağı olmuş ve artık dışarıda da Türk ve Müslüman gençler Türkçe oyunlar oynamaya başlamışlardır (Thalasso 1904: 371).

Abdülaziz'in Saray'daki Müslüman oyuncuların oyunlarını seyrettiğine dair 30 Mart 1863 tarihli Tercüman-ı Ahval'daki gazete haberi şöyle:

Padişah Efendimizin dünkü cumartesi gecesi tiyatrohanelerine şeref vererek İslâm oyuncularının 'komedy tarzında tanzim ve icra etmiş oldukları yeni ve pek tuhaf bir oyunu' seyir ve temaşaya rağbet buyurdıkları ve oyuncularını mükâfatlandırdıkları işitildi.

Abdülaziz'in seyredip desteklediği sahne etkinlikleri arasında komedi, dram ve pandomimlerin yanı sıra ortaoyunu da önemli yer tutar. Onun döneminde eski saray eğlenceleri canlanmış; cüceler, cambazlar, taklitçiler, meddahlar yeniden ilgi görmeye başlamış, hatta saray dışındaki ortaoyunu sanatçıları da saraya alınarak burada gösteriler yapmışlardır. Abdülaziz'in ortaoyununa olan ilgi ve sevgisi bir hayli fazlaydı. Oyunları sadece sadrazamla, vezirlerle, elçilerle değil saraya getirttiği askerlerle birlikte de seyrederek, hatta saraya gelen valileri de bu gösterilere götürürdü (Sevengil 2015: 443-446). Bu ilgi sadece saraydaki gösterileri izlemekle sınırlı değildi. Misal, 1863'te Mısır seyahati dönüşünde konakladığı bir evde dahi ortaoyunu seyretmiş, oldukça da memnun kalmıştı (Aksüt 1944: 68). Abdülaziz'in seyrettiği bazı ortaoyunlarının izleklerini kendisinin oluşturduğuna dair bilgiler de vardır. Bununla birlikte Refik Ahmet Sevengil, sarayda başlayıp bir süre sonra şehir sahnelerinde de yaygın olarak oynanmaya başlanan ortaoyununun Tuluat Tiyatrosunun başlangıcı sayılabileceğini söylemiştir (2015: 453-458).

Padişah Abdülaziz saraydaki sahne etkinlikleri yanı sıra Beyoğlu'ndaki Naum Tiyatrosu'na da sıklıkla gider oyunlar seyredirdi. Özellikle Avrupa'dan gelen tiyatro gruplarının oyunlarını seyreden Abdülaziz, Veliht Murad ile şehzade Abdülhamid'i de yanında götürür, onların sahne sanatlarına olan görgülerinin artmasına vesile olurdu. Padişah Abdülaziz Naum Tiyatrosuna her gittiğinde tiyatro yöneticilerinden oyuncularına, hatta tiyatrodaki hizmetlilere varıncaya dek herkese para yardımında / 'ihsanda' bulunur, böylece takdir ve beğenilerini belirtmiş olurdu. Bunun yanı sıra padişahın Naum Tiyatrosuna özel yardım ve destekleri de söz konusuydu. Hatta maddi yetersizliklerden dolayı zaman zaman kapanmak durumunda kalan Naum Tiyatrosu'nun padişahın imdada yetişmesiyle yoluna devam edebildiği de kayıtlar altındadır (Sevengil 2015: 117-122). Abdülaziz'in bu yardımları Naum Tiyatrosu'nun "*İmparatorluk Tiyatrosu*" (And 1972: 201) olarak nitelendirilmesine sebep olacak ölçekteydi.

Abdülaziz dönemine ilişkin önemli tiyatro olaylarından biri de Gedikpaşa Tiyatrosu'nun kurulmasıydı. Aslında Abdülmecid'in son yıllarında kurulmaya başlanan fakat Abdülaziz ile birlikte işlevsel hale gelen Gedikpaşa Tiyatrosu Batılı sahne tarzının yerleşmesine doğrudan hizmet etmiş olan bir tiyatro kurumuydu. Müslüman Türk oyuncuların ilk sahneye çıktıkları ve Türkçe oyunlar oynanan ilk sahne oluşumu olan Gedikpaşa yine Batı dillerinden Türkçeye çevrilmiş ilk oyunların ve dönemin ünlü edebiyatçılarından yazdığı Türkçe eserlerin oynandığı ilk tiyatro olarak da kayıtlara girmiştir (Sevengil 2015: 216-224).

Gedikpaşa Tiyatrosu 1868 yılından itibaren Türkçe oyunlar sahnelemeye başlarken tiyatro Güllü Agop adlı bir sanatçının yönetimindeydi. Daha önceleri Müslüman olan ve döneminde 'Güllü Yakup Efendi' olarak anılan Güllü Agop, Gedikpaşa tiyatrosu ile Türk tiyatrosuna kazandırdığı ilkler arasında Fuzuli'nin *Leyla ile Mecnun* hikayesini Mustafa Paşayla birlikte beş perdelik müzikli sahne eserine çevirmesi vardır (Zobu 1958: 4). Bu eser Tanzimat sonrasında bir başka türdeki Türkçe bir eserden çevrilen ilk Türkçe müzikli sahne oyunu olarak kabul edilmektedir.

Abdülaziz'in tiyatroyla ilişkisi bağlamında dikkat çekilecek bir başka konu da onun sahne sanatlarını uluslararası ilişkilerde sıklıkla diplomatik bir araç olarak kullanmaya başlamasıdır. Bu aslında Batılı devletlerin tamamının sıklıkla başvurdukları diplomatik yöntemlerden biriydi. Konuk ülke temsilcileri tiyatro salonlarına götürülür ve oralarda çeşitli oyunlar izlettirilirdi. Abdülmecid de bu yöntemi kullanmış, hatta bir yönüyle Dolmabahçe Saray Tiyatrosunu bu amaca hizmet etmesi açısından yaptırmıştı.

Abdülaziz 1867'de Fransa'ya gitti. Bu Osmanlı padişahları arasında yurt dışına yapılan ilk ve son seyahatti. Abdülaziz ve heyeti Paris'te resmi programda olmamasına rağmen bir sahne eserini seyretmeye gittiler. Paris sokaklarında halkın coşkusu görülmeye değerdi. Fransızlar Osmanlı Padişahını Toulon'dan itibaren "Yaşa!" sesleriyle karşılamışlardı. Opera saatinden çok önce Italiens Bulvarı geçilemeyecek hale geldiği için saray arabaları Cappucine Bulvarı'ndan geçmeye mecbur oldu. Kalabalık kitle padişahı alabildiğine alkışlıyor, "Vive le Sultan!" sesleri ortalığı çınlatıyordu. Dönüşte de aynı şekilde gösteriler yapılmıştı (Aksüt 1944: 134).

Paris'in ardından Londra'ya geçen padişah Abdülaziz burada önce iki bin sanatçının bir ağızdan Osmanlı padişahı için yazılmış olan şiirli şarkıyı söyledikleri bir konsere götürüldü. Millî marşlar ve padişah adına övgüler içeren şiirler de (ode) söylendi. Burada meşhur Fransız bestecisi Daniel François Auber'in *Masaniello*'sunun oynandığı operası izlendi. Mareşal üniforması giymiş olan padişah, Galler Prensi (Velihaht Edward) ile Cambridge dükü arasında oturmuş, oyun sonrasında ise memnuniyetini ifade edip oyunculara ihsanlarda bulunmuştu. (*Rûznâme-i Âyine-i Vatan* 1867; Sevengil 2015: 160).

Abdülaziz Avrupa seyahatinin son ayağı olan Viyana'da da tiyatroya götürülmüştü. Paris ve Londra gibi buradaki tiyatroya da çocukları veliaht Murad ile Şehzade Abdülhamid ve heyetiyle giden padişah Ander Wien Tiyatrosu'nda *La Biche au Bois* adlı baleyi seyretti. Sanat değeri yüksek olan oyunun prodüksiyonu da oldukça masraflı idi. Abdülaziz için halk adeta tiyatro binasına hücum etmişti. Sultan Abdülaziz heyeti ile birlikte tiyatroya gelmiş, halk ise ayağa kalkarak Osmanlı padişahını alkışlarla karşılamıştı. Abdülaziz oyunu çok beğenmiş, sonuna kadar seyredip ardından Schaunbrunn Sarayı'na dönmüştü (Aksüt 1944: 191-193).

Osmanlı Padişahının Avrupa'ya yaptığı seyahatler ve orada seyrettiği Batılı sahne eserleri uluslararası ilişkilerde esin kaynağı, hatta neredeyse diplomasinin bir gereği haline gelmişti. Bundan dolayıdır ki, Avrupa'dan Osmanlı'ya yapılan iade-i ziyaretlerde de tiyatro oyunlarının gösterimi önemli bir yer tutar.

1869 Mart ayı sonunda İngiltere Kraliçesi Victoria adına oğlu Galler prensi ile eşi Abdülaziz'i ziyaret etmek için İstanbul'a geldi. Prens ve eşinin programında Naum Tiyatrosu'na gidip İtalyan operası seyretmek de vardı. Padişah Abdülaziz, sadrazam, bakanlar ve yabancı elçiler resmi üniformalarıyla gösterime katıldılar. Aynı yılın Ekim ayında da Avusturya imparatoru François Joseph iade-i ziyarette bulundu. İmparator programa uyarak ziyafetin ardından Padişah Abdülaziz ile beraber Naum Tiyatrosu'na gidip opera seyretti (Sevengil 2015: 112-122, 457). Bir başka anekdota göre ise, 1869'da İstanbul'a gelen Fransız İmparatoriçesi Eugénie-Marie de Montijo de Guzman saray bandosunun çaldığı Faust operasını dinleyince, "*Ben Fransızım, eseri tanırım; fakat bu kadar latif bir eda ile çalınması beni şaşırttı*" (Gazimihal 1955: 80) diyerek hayranlığını ifade etmişti.

c. Abdülhamid: Son sacayağı

Türk tiyatrosunun inşasındaki asli sacayaklarının üçüncü 'A'sı padişah II. Abdülhamid'dir. Abdülaziz'den sonra tahta çıkan V. Murad'ın hastalanarak 93 gün sonrasında saltanatını devrettiği II. Abdülhamid daha bebek yaşlardan itibaren Donizetti'nin saray-

daki müzikli gösterilerine tanık olmuş, genç yaşlarında Paul Dussappe'den dersler alıp Dolmabahçe ve yurtdışı seyahatlerde operalar seyretmiş, özellikle Batı müziği ve opera olan ilgisi ve sevgisi ölünceye dek devam etmiş olan bir padişahı. Abdülhamid kendisi gibi çocuklarını da Batı müziği ve sanatları konusunda bir hayli iyi yetiştirmişti (Nuri 1911: 205, Osmanoğlu 2013: 25, Akyıldız 2012: 174). Müzik ve operanın dışında resim, fotoğraf ve sinema gibi sanatlarla da yakından ilgilenen Abdülhamid, Avrupa'da ilk film gösterisinin yapıldığı 1895'ten hemen bir yıl sonra Yıldız Sarayında bir sinema filmi oynattırması, bu film aynı yıl içinde saray dışında da gösterime sunulmuştu (Çeliktemel-Thomen 2016: 158).

33 yıllık zorlu ve yoğun geçen saltanatlık süreci boyunca tiyatroyla da hep iç içe olan II. Abdülhamid, haftanın çarşamba ve cuma günlerini oyun günü olarak belirlemiş, isteği doğrultusunda başka günler de ilaveten oyunlar sahnelettirmiştir. Başkatibi Tahsin Paşa onun oyun seyretme esnasında zaman zaman devlet işlerini yürüttüğünü anlatır (Sevengil 2015: 513-514). Metin And ise Abdülhamid'in tiyatroya ilişkisini ilginç bir anıyla açıklar. And, Abdülhamid'in İtalyan bir grubun oynadığı Shakespeare'in *Othello* adlı oyununu seyrettiğini, oyunun beşinci perdesinde Desdemona'nın ölümü ve *Othello*'nun kendisini öldürmesinden sonra gözlerinin yaşardığını (ağladığını) dile getirir (1961: 141-146).

Abdülhamid döneminin en önemli özelliklerinden biri de Avrupa'dan İstanbul'a çok sayıda tiyatro grubunun ve dünyaca ünlü sanatçıların gelmiş olmasıdır. Beyoğlu'na gelen hemen her grup da Yıldız Sarayına çağrılır, burada da oyun sahnelemeleri sağlanırdı. Dönemin dünyaca ünlü oyuncularının o dönem Abdülhamid'e oyunlar oynadığı, padişahın da hemen her oyuncuya önemli maddi destekler, hediyeler, nişanlar verdiği, hatta bazı oyuncuları maaşa bağladığı kayıt altındadır (Sevengil 2015: 501-517). Padişahın yabancı tiyatro gruplarına ve yabancı oyunculara yaptığı bolca 'ihşanlar'ın yanında Osmanlı'daki önemli tiyatrolara da desteklerde bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu noktada Türk tiyatrosuna adını yazdırtan isimlerin başında gelen Güllü Agop'un saraya alınması ve Muzika-yı Hümayun'a dahil edilerek el üstünde tutulması oldukça dikkat çekicidir.

Türk tiyatrosu adına bu döneme ait önemli gelişmelerden biri de Dolmabahçe Saray Tiyatrosu binasından sonra devlete ait üç farklı tiyatro binasının daha yapılmış olmasıdır. Bunlardan ikisi Anadolu'da, diğeri ise Yıldız Saray'ında. İstanbul dışında yapılan ilk, Türk tiyatrosunun ikinci resmi tiyatro binası, dönemin Bursa valisi Ahmet Vefik Paşa tarafından 1879'un Eylül'ünde açılışı yapılan Bursa Osmanlı Tiyatrosu binası (Sevengil 2015: 261-270), üçüncü resmi tiyatro binası ise bundan birkaç ay sonra (Ocak 1880) dönemin valisi Ziya Paşa tarafından yaptırılan Adana'daki tiyatro binasıdır (Zobu 1982). Bu dönemde yapılan diğer bir resmi tiyatro binası ise Abdülhamid'in doğrudan yaptırttığı Yıldız Saray Tiyatrosu binasıdır. 1889 yılında açılışı yapılan Yıldız Sarayı Tiyatrosu bir taraftan daha önceki yıllarda yanan Dolmabahçe Saray Tiyatrosu binasının misyon ve işlevine uygun olarak Avrupa'ya karşı Türk saraylarında da tiyatro binasının olduğunu göstermek ve Avrupalı konuk devlet adamlarına burada tiyatro oyunu seyrettirmek, bir taraftan da Padişah'ın tiyatro seyretme isteğini karşılamak için yaptırılmıştı. İçinde onlarca tiyatro grubunun ve çok sayıda ünlü oyuncunun sahne aldığı bina yüzlerce oyun gösterimine de ev sahipliği yaptı. Her türlü giderin hazineden karşılandığı Yıldız Sarayı Tiyatrosu Dolmabahçe Saray Tiyatrosu kadar görkemli olmasa da yine de oldukça göz alıcı özelliklere sahipti. Bu arada Yıldız Sarayında yazlık ve kışlık olmak üzere iki ayrı tiyatronun bulunduğu da işaret etmek gerekir.

Kuşkusuz Yıldız Saray Tiyatrosu Abdülhamit'in Avrupa ülkeleriyle olan ilişkilerinde önemli bir işleve sahipti. Çok sayıda Avrupalı devlet adamının oyunlar seyrettiği Yıldız Sarayı Tiyatrosu diplomatik ilişkilerin merkez noktalarından biriydi. Misal burada ağırlanan önemli konuklardan biri, 18 Ekim 1898'de İstanbul'a gelen Alman İmparator II. Wilhelm, İmparatoriçe Victoria ve maiyetleriydi (Hür 2013: 49). Yine çok sayıda Avrupalı devlet adamlarının konuk edildiği tiyatrodaki Rusya ve İran'dan da konuklar ağırlanırdı. Misal Rus ve İran Büyükelçileri burada İtalyan topluluğunun sahnelediği *Şeytan Robert* adlı operayı birlikte seyretmişlerdi (Mijatoviç 1908: 289-296). Bu arada Abdülhamid'in konuğu İran Şahı Muzafferüddin'e Batı tarzı tiyatro oyunu yanında ortaoyunu seyrettirdiği ve Şah'ın bunu oldukça beğendiği de kayıtlardadır (Osmanoğlu 2013: 51).

Sonuç

Modern (metinli – dramatik) Türk tiyatrosunun inşa sürecinde padişahların izinin sürüldüğü bu çalışma ile Osmanlı'daki zihniyet değişiminin tiyatroya nasıl yansıdığı ve padişahların bu süreçteki rol ve etkileri öz vurgular eşliğinde mercek altına alınmıştır. Kuşkusuz Türk Tiyatrosunun Batı ile teması doğrudan Saray aracılığıyla. Özellikle 17. yüzyıldan itibaren padişahların direktifleri doğrultusunda Avrupa ülkelerine giden elçiler kaleme aldıkları Sefaretnamelerle Batı tarzı sanat anlayışının tanınmasını sağlamışlardır. Bu durumu “*yabancıların keşfi*” kavramıyla açıklamak mümkündür. Elçilerin Avrupa'daki tiyatrolara gidip batı tarzı sahne gösterilerini keşfetmeleriyle başlayan Türk tiyatrosunun Batılılaşma süreci özellikle Tanzimat'tan sonra Avrupalı çok sayıda tiyatrocunun ve tiyatro gruplarının Osmanlı topraklarına gelmeleri, hatta yerleşmeleri ile farklı bir boyut kazandı. Karşılıklı ilişkiler sonucunda ortaya çıkan bu durum artık saray efradı ile halkın doğrudan Batı tarzı tiyatro uygulamalarıyla yüzleşmesini, dolayısıyla esinlenme sürecinden artık inşa ve ihya dönemlerine geçiş gerektirdi.

Modern Türk tiyatrosunun inşa ve ihyası “*3A dönemi*” olarak nitelediğimiz Abdülmecid, Abdülaziz ve Abdülhamid dönemlerini içerir. Üç padişahın özel ilgileri, sevgileri, eğilimleri, destek, teşvik ve yönlendirmeleri modern Türk tiyatrosunun daha kuruluş aşamasında ilk altın çağını yaşamasına yol açtı. İlk Batı tiyatrosu ile Geleneksel Türk tiyatrosunun iki temel farkı bu dönemlerde giderildi. Bu iki fark Batı tiyatrosunun metne dayalı olması ile oyunların sahnede (tiyatro salonu) sergileniyor olmasıydı. Modern tiyatrosunun koşulu olan bu iki etmen üç padişahın döneminde etkin bir şekilde yerine getirildi. Bu süreçte çok sayıda Türk oyun yazarının yetiştiği ve önemli oyun metinleri kaleme aldıkları, ayrıca resmi ve sivil tiyatro binalarının inşa edilerek resmi, özel ve yabancı tiyatro gruplarının bu sahnelerde oyunlar sergilemeleri tarihi önemdedir. Bunların yanı sıra modern Türk tiyatrosunun hemen tüm ilkleri bu dönemlerde yaşanmıştır. İlk dramatik metnin yazılması, ilk oyunun Türkçeye çevrilmesi, ilk Türkçe sahne eserinin canlandırılması, ilk Türkçe tiyatro oyun metninin kaleme alınması, ilk Türk ve Müslüman oyuncuların sahneye çıkması, ilk Türk ve Müslüman tiyatro gruplarının oluşması; çok sayıda özel tiyatro salonlarının kurulması, bunların saray tarafından doğrudan maddi desteklerle ayakta tutulması, sarayda ve özel tiyatrolarda Batı avarında kaliteli prodüksiyonların gerçekleşmesi, çok sayıda ve çok çeşitli oyunun sürekli olarak saray efradına ve sivil halka seyrettirilmesi gibi nicel ve nitel bakımdan oldukça zengin yenilik ve oluşumlar hep bu dönemde gerçekleşmiştir.

Padişahların modern Türk tiyatrosunun esin, inşa ve ihya süreçlerindeki etkinliklerine ilişkin yapılacak çıkarımlardan bir diğeri de Osmanlı'nın tıpkı Avrupalı ülkeler gibi sahne sanatlarını diplomasinin ve uluslararası ilişkilerin araçlarından biri haline getirmeleri ve bunun bir devlet kültürü haline gelmesi durumudur.

Bu noktada şuna da dikkat çekmek gerekir ki, Saray politika olarak hiçbir dönemde halkı Batılılaştırmak, bu yönde güdülemek, bu yönde yeni vatandaş tipi üretmek ve bu yönde toplumsal zihniyeti değiştirmek amaçlı tiyatroyu araçsallaştırmış değildir. Bir başka deyişle, Osmanlı devleti, tıpkı Cumhuriyet döneminde yapıldığı gibi (Aydemir 2017: 43-177) kitleleri yönlendirme, biçimlendirme, değiştirme ve dönüştürme amacıyla tiyatroyu politik bir aygıt olarak kullanmamış, halkın tiyatro aracılığıyla Batılı yaşam tarzını tanıyıp benimsemeleri doğal ve kendiliğinden olmuştur.

Nihai olarak Türk tiyatrosunun modernleşmesi ve dram sanatına dönüşmesinde pa-dışahların payının büyük, önemli ve değerli olduğunu bir kez daha vurgulamak yerinde olacaktır. Onların yenilikçi ve Batılılaşma yönünde ortaya koymuş oldukları irade ve yönetim anlayışı tiyatromuzu Batı tiyatrosu tarzıyla buluşturup modern Türk tiyatrosunun doğumu, gelişimi ve büyümesinde temel etken olmuş; bir başka deyişle Türk tiyatrosu adına var olan hemen tüm oluşum ve yeniliklerin kökeninde Osmanlı hükümdarları başat özne olarak yerlerini almışlardır.

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

- Afyoncu, Erhan. "Osmanlı Bürokratlarının Gözüyle Opera". Tarih ve Medeniyet, 45 (Aralık 1997).
- Aksüt, Ali Kemal. *Sultan Abdülaziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati*. İstanbul: Ahmet Saitoğlu Kitapevi, 1944.
- Akıyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- And, Metin. "Eski İstanbul'da Ünlü Bir İtalyan Oyuncusu". *Türk Dili*, c.XI, 123. (Aralık 1961).
- And, Metin. *Tanzimat ve İstibdad Döneminde Türk Tiyatrosu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1972.
- Aydemir, Bünyamin. *Sanatta Dirijizm*. İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, 2017.
- Çeliktemel-Thomen, Özde. "Hayaller Hakikat Olursa: Osmanlı İstanbul'nda Filmler, Gösterimler, İzlenimler (1896-1909)". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* Sinema Tutkusu 4. (Kasım-Aralık Ocak 2015-2016).
- Danişmen, İsmail Hami. "Osmanlılarda Tiyatro". *Cumhuriyet Gazetesi*, (17 Eylül 1942).
- Gazimihal, Mahmut R. *Türk Askeri Müzikaları Tarihi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- İlyas, Hafız Hızır. *Tarih-i Enderun (Letaif-i Enderun)*. Çev.Cahit Kayra. İstanbul: Güneş Yayınları, 1987.
- Hammer, Joseph von. *Devlet-i Osmaniyeye Tarihi*. Cilt 7. Çev. Mehmet Ata. İstanbul: Nefesat Matbaası, 1916.
- Hür, Ayşe. Öteki Tarih – I. İstanbul: Profil Yayınları, 2013.
- Mijatoviç, Chedo. "Abdul Hamid". *Zukunft* 64. (1908).
- Nikoliç, Marko. "4000 Yıl Önce Türk Tiyatrosu". *Darülbeydi Dergisi* 56. (1 Aralık 1935).
- Nicholas, N. Martinovitch. *The Turkish Theatre*. New York: Theatre Arts Inc., 1933.
- Nuri, Osman. *Abdülhamid-i Sâni ve Devr-i Saltanatı*. 1.Cilt. İstanbul: Pergole Yayınları, 2017.
- Ortaylı, İber. *Batılılaşma Yolunda*. İstanbul: Merkez Kitapları, 2007.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Pickard, Sir Artjur. *Dithyramb Tragedy and Comedy. Second Edition*. Oxford University Press, 1962.
- Rado, Şevket. *Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*. İstanbul: Hayat Tarih Mecmuası Yayınları, 1970.
- Rado, Ahmet. *Berlin Sefaretnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1887.
- Savaş, Ali İbrahim. *Mustafa Hattı Efendinin Viyana Sefaretnamesi*. Ankara: TTK, 1999.
- Sevengil, Refik Ahmet. *Opera İle İlk Temaslarımız*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Sevengil, Refik Ahmet. *Türk Tiyatrosu Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Tanrıkulu, Orhan. "Tarihsel Akışı İçinde Operada Türkler ve Türkler'de Opera". *Orkestra Dergisi* 233 (1993).
- Thalasso, Adolphe. "Theatre Turc". *La Revue Theatrale*. Paris: Nouvelle serie 16, (Aout 1904).
- Vahit, Seyyit. *Sefâretnâme*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1888.
- Vandal, Albert. *Les Voyages du Marquis Nointel*. Paris: Nabu Press, 2011.
- Zobu, Vasfi Rıza. "Güllü Agop'a Ait Tetkikler". *Cumhuriyet Gazetesi*, (22 Aralık 1958).
- Zobu, Vasfi Rıza. "Sair Ziya Paşa Adana'da Üç Gün İçinde Tiyatro Binası Yapıtmıştı". *Tercüman Gazetesi* (9.11.1982).
- _____ *Ceride-i Havadis* 918 6 Cemaziyülahır 1275 (11 Ocak 1859).
- _____ *Ceride-i Havadis* 84 19 Rebiül'evvel 1258 (Nisan 1842).
- _____ *Rûznâme-i Âyine-i Vatan* 70. (11 Ağustos 1867).
- _____ *Tercüman-ı Ahval* 314 (30 Mart 1863).

KARAYCA AĞITLARDAKİ TEOLOJİK UNSURLAR*

Theological Elements in Lamentations in Karaim Language

Dr. Öğr. Üyesi Murat KOÇAK**

ÖZ

Karay Türkleri, Türk dünyasının en batıda yer alan temsilcilerinden olup inanç dairesinin edebiyata yapmış olduğu etkilerin görülmesi açısından incelenmeye değer nitelik taşımaktadırlar. Dünya üzerinde ‘Karay’ inancına sahip iki grup bulunmaktadır. Bu gruplardan ilkinin Anan Ben David’in VIII. asırda sistematik hale getirdiği bu nedenle de ilk dönemlerde “Ananiye” sonraları ise ‘Karay’ olarak isimlendirilen İsrailoğulları kökenli Karaylar meydana getirirken Karay inancına sahip diğer grubu Hazar İmparatorluğu’nda bu inanca geçen Türk kökenli Karaylar oluşturur. Bu ikinci grup Hazar İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra Kırım, İstanbul, Litvanya ve Polonya’ya göçmüşlerdir. Etnik olarak Türk olan Karaylar kendilerini Karay veya Karaylar olarak nitelermekte olup kökenlerini İsrailoğullarına değil Hazar Türklerine dayandırmakta ve Türk köklerine vurgu yapmaktadırlar. Farklı bir inanç dairesi içinde olmaları, köklerinden getirdikleri müsterek âdetleri yok etmemiş, Karay inancının getirdiği ritüeller ve kavramlarla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu farklılığı ‘ağıt’ terimini ifade eden kelimeye dahi görmekteyiz. Ağıt kavramı için, Karay Türkçesinde ‘sığıt, sıyıt, sarnav’ terimleri yanında İbranice kökenli קָרָא ‘kına’ kavramı da kullanılmaktadır. İnsanoğlunun yaşamının son noktası olan ölüm hadisesinin, yakın çevreye verdiği hüznün dizelere, sözlere, ezgilere dökülmüş şekli olan ağıtın Karay Türklerinde inanç çevresinde gelişmesi de bu yönüyle pek tabiidir. Bu yazıda, hem Karay cemaatine hizmet eden dört Karay hazzan tanıtılmış hem de vefatları üzerine yazılan ağıtlarda inançların etkisi belirtilmiştir. ‘Hazzan’ Karay ibadethanesinde yani kenesada görevli olan din adamı için kullanılan bir terimdir. Hazzanlar sadece kenesada ibadeti yürütmemiş, toplum içinde halkın gelişmesi ve bilinçlenmesi için de çalışmışlardır. Karayların hazzan ve ribbilere (öğretmen) vermiş oldukları değer ve göstermiş oldukları hürmetin, onların dünyadan göçmeleri sonrasında cemaat üzerinde bıraktığı derin teassürle cümlelere yansdığı görülmektedir. Özellikle, bu teassür ve yas havasında görülen Musevi inancının etkileri, ‘kahal, Tora, Adonay, mitsva, Şabbat, Şemot, tihyat metim, merkava vb.’ İbranice ödünçleme kelimelerle kendisini göstermektedir. İncelenen dört farklı ağıt metnine konu olan dört isim de hazzanlık görevini yapmış önemli Karay âlimleridir. Bu önemli ribbi ve hazzanların ortak özellikleri ‘cemaatleri için yaptıkları çalışmalar, doğru kişilik, yedi bilgeliği bilme, Tevrat’ın emirlerine göre yaşama, ardından şerefli bir san bırakmalarıdır. Çalışmada incelenen ağıt metinleri; Ribbi Josef Leonowicz’in kaleme aldığı ‘Kınası Ribbi Szalomnun Zaħarjasiewiczzin’ (Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz’in Ağıtı) ve ‘Kınası Ribbi Avrahamın Leonowicznin Ol Szofetnin’ (Hakim Ribbi Avraham Leonowicz’in Ağıtı) adlı ağıtları, Ribbi Simcha Leonowicz’in yazdığı ‘Kınası Ribbi Jeszua Josef Mordkovicznin’ (Ribbi Jeszua Josef Mordkovicznin’in Ağıtı) adlı ağıtı ve Ribbi Zarach’in Ribbi Jeszuanın oğlu Ribbi David için kaleme aldığı ağıttır. Karaylar için bu kadar önemli olan bu hazzanların dünyadan göç ettiklerinde artlarında bıraktıkları üzüntü de o oranda derin olmuş ve Tevrat’ın emirlerine göre yaşayıp, arkalarından bıraktıkları şerefli san meziyetleriyle övülmüştür. Ribbilerin çocukluklarından başlamak üzere hayatlarındaki önemli noktaları, onları diğer insanlardan ayıran özellikleri ve cemaatleri için yapmış oldukları hayırların işlenmiş olduğu mısralardan sonra ölüm tarihleri Karaylara has olan takvim esas alınarak verilmiştir. Bu teolojik unsurların hâkim olduğu Karay Türklerinin ağıt metinleri yukarıda verilen detaylar çevresinde tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Karay Türkleri, Karayca, Karaim, Musevi, ağıt.

ABSTRACT

Karaim Turks are one of the representatives of the Turkic world located in the farthest west, and they are worth examining in terms of seeing the effects of their faith part on literature. There are two groups in the world who have the 'Karait' belief. The first of these groups is Anan Ben David's VIII. For this reason, the Karaites of Israeli origin, who were called "Ananiye" in the first period and "Karay" in the later periods, were formed. The other group with the Karait belief is the Karaites of Turkish origin, who converted to this belief in the Caspian Empire. This group, after the collapse of the Khazar Empire, migrated to Crimea, İstanbul, Lithuania and Poland. The Karaites, who are ethnically Turkish, describe themselves as "Karay or Karaylar",

* Geliş tarihi: 24 Mayıs 2021 - Kabul tarihi: 6 Eylül 2023

Koçak, Murat “Karayca Ağıtlardaki Teolojik Unsurlar” *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 94-105

** Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Denizli/Türkiye, muratkami@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0136-8598.

and they base their origins not on the Israelites but on the Khazar Turks and emphasize their Turkish roots. Being in a different belief circle did not destroy the common customs they brought from their roots, but gained a new dimension with the rituals and concepts brought by the Karaite belief. We see this difference even in the word that expresses the term 'lament'. For the concept of lament, the Hebrew-originated קִינָה "kına" concept is also used in addition to the terms 'sıgıt, sıyt, sarnav' in Karay Turkish. It is also natural that the lament, which is the form of the death incident, which is the last point of human life, the sorrow it inflicts on the immediate environment, has been poured into verses, words and melodies, develops around the faith in the Karaim Turks. In this article, four Karay 'hazzan's who served the Karay community were introduced and the concepts of beliefs found in laments written after their deaths were specified. 'Hazzan' is a term used for the clergyman who is in charge of the Karay sanctuary, that is, the kenes. Hazzans not only performed the worship in the kenessa, but also worked for the development and awareness of the people in the society. It is seen that the value and respect that Karaites gave to 'Hazzan' and 'ribbi' (teachers) were reflected in the sentences with the deep sorrow they left on the community after their demise from the world. Especially, the effects of the Jewish belief seen in this mood of sadness and mourning manifest itself with Hebrew borrowing words such as "kahal, Torah, Adonay, mitsva, Shabbat, Shemot, tilyat metim, merkava, etc." The four names that were the subject of the four different texts of lament examined were important Karai scholars who served as religious scholars. The common characteristics of these important ribbi and hazzans are "their work for their community, the right personality, knowing the seven wisdoms, living according to the orders of the Torah, and then leaving an honorable name". The texts of lament examined in the study are as follows: 'Kınası Ribbi Szalomnun Zaharjasiewicznin', 'Kınası Ribbi Awhrahamnın Leonowicznin Ol Szofetnin', "Kınası Ribbi Jezsua Josef Mordkowicznin", "Kınası Ribbi Jezsuannın oğlu ribbi David". The sadness that these hazzans, who were so important to the Karaites, left behind them when they departed from the world was so deep and they lived according to the orders of the Torah and were praised for their honorable qualities they left behind. The Lament texts of the Karaite Turks, dominated by theological elements, have been analyzed within the details given above.

Keywords

Karaites, Karaim Language, Karaims, Jewish, lament.

Giriş

Ölüm, insan yaşamının geçiş evrelerinin sonuncusunu oluşturmaktadır. Doğumuyla başlayıp çocukluk çağının ilk dönemleriyle devam eden, gençlik evresi ile şekillenen ve evlilik dönemiyle yeni bir boyut kazanıp adeta çizilen bir çemberde hareket eden insanın son evresi 'ölüm' ile kapanmaktadır. Ölüme dayalı inanışlar, ritüeller, dualar ve acıklı/övcü sözler tüm dünya kültüründe farklı şekillerde de olsa az ya da çok bulunmakta ve icra edilmektedir. Ölümden sonra; ölen kişinin yokluğundan duyulan acı ve ruhta bıraktığı derin izler belirli bir ritimde veya şiirsel olarak dile getirilmektedir. Çoğu toplumda bu ritimle beraber, giysi parçalama, yüz ve saç yolma gibi ruhtaki sızıyı dışa vurma gereği de hissedilmekte ve ritüel olarak nesilden nesle aktarılmaktadır. Yakılan ağıt veya okunan ağıt metninde; ölen şahsın iyilikleri, hayatta çekmiş olduğu sıkıntıları veya geçirdiği güzel günleri konu edinerek duyulan üzüntü dile getirilir ve sonsuz hayatı için dualar edilip iyi dileklerde bulunulur. Bu minvalde TDK Türkçe Sözlükte 'ağıt' kavramı şöyle açıklanmaktadır: "Ölen bir kimsenin gençliğini, güzelliğini, iyiliklerini, değerlerini, arkada bıraktıklarının acılarını veya büyük felâketlerin acılı etkilerini dile getiren söz veya okunan ezgi, yazılan yazı, sağı, mersiye." (1998: 37).

Ağıt üzerine yapılan tüm çalışmalarda ortak duygu, kaybetmenin sonucu olarak meydana çıkan üzüntü, yokluk ve acıdır. Pertev Naili Boratav ağıt terimini "ölümlerin ardından bir gelenek çerçevesinde düzenlenen törenlerde yakılmış ve söylenmiş türkü" olarak tanımlarken Şükrü Elçin, "İnsanoğlunun ölüm karşısında veya canlı-cansız bir varlığını kaybetme üzüntü, telâş, korku ve heyecan anındaki feryatlarını, isyanlarını, tâlihsizliklerini, şikâyetlerini düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere Batı Türkçesinde umumiyetle "ağıt" adı verilir" sözleri ile açıklamıştır (Boratav, 1982: 471; Elçin, 2004: 290). Benzer şekilde açıklama yapan isimlerden Örnek, 'ağıt' terimini *Anadolu Folklorunda Ölüm* adlı eserinde "genel olarak ölenin, seyrek olarak da kişiyi

ve toplumu derinden etkileyen olayların ardından oluşturulan türkü” olarak tanımlarken Alptekin “vakitli veya vakitsiz bir ölüm karşılığında insanların duyduğu üzüntüyü dile getiren manzumeler” olarak açıklamaktadır (Örnek, 1972: 218; Alptekin, 1982: 13). Kaya da ayrılık teması üzerinde durarak “ayrılığın doğurduğu acı nedeniyle ortaya çıkan lirik ürünler” tanımını yapar (Kaya, 20002: 304). Bali ise ölenin kimliğine bakılmaksızın arkalarından önce mensur daha sonra manzum olarak ifadeye dökülen hislerin ağıtların ilk örneğini oluşturduğunu belirtmekte ve şekilleri, heyecanları büyük ölçüde farklılık gösterse de tüm topluluklarda bulunduğunu açıklar (Bali, 1969: 1). Mehmet Aça da *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*’nda “Başta insan olmak üzere, ölen canlılar ve mekânlar için yakılan ağıtlar genellikle manzumdurlar. Nesir olan ağıtların da manzum özellikleri ağır basmaktadır. (Görkem 2001: 26, Aça 2004: 273)” ifadeleriyle kaybedilen nesne ve mekanların da ağıda konu olabileceğini belirtirken manzum yapısı ile öne çıktığını kaydeder.

Esasında yeryüzündeki varlığın yoklukla yüzleştiği ve kaybetme duygusu ile ayrılığın neden olduğu acının yansıdığı ve ritimsel-şekilsel olarak da çevreye yansıtıldığı ağıtların ilk insanın beri tüm dünya milletlerinde ortak bir paydada ‘yas’ törenlerinde bulunduğu görülmektedir. TDV İslâm Ansiklopedisinde ‘ağıt’ maddesindeki “Ağıdın Türkler’de çok eski bir geleneği vardır. Orhon yazıtlarında yuğ ve sığıt olarak adlandırılan bu türe, *Divânü lugâti’t-Türk*’teki Alp Er Tonga sagusu ilk örnek sayılabilir.” cümlelerinde Türk dünyasında Orhun yazıtlarından, *Divânü Lugâti’t-Türk*’e kadar ilk eserlerimizde yas tutma ve ağıdın icra edilişi aktarılmaktadır.

Günümüz Türk lehçelerinde ağıt terimi için mersiye, joqtaw, cokaq, koşok, bozlaw ve ağı gibi terimler kullanılmaktadır (Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, 1991: 8; Özdemir, 2015: 23). Çalışmanın konusu olan Karay Türklerinde ise ağıt için *Slownik Karaimsko-Rosyjsko-Polski* adlı ‘Karayca-Rusça-Lehçe’ sözlüğünde Eski Türkçedeki ‘sığıt’ ve ses değişimi ile ‘sıyt’ sözcüklerinin yanı sıra ‘ağlamak, dövünmek’ anlamına gelen ‘sarna-’ fiilinden türeyen ‘sarnav’ kelimesi ve özellikle batı Karay ağzında, Trakya ve Haliç-Lutsk metinlerinde İbranice kökenli קינה kina¹ kavramı kullanılmaktadır (1974: 386, 458).

Bu makalede Kıpçak grubu Türk lehçelerinden biri olan Karay Türkçesi bağlamında ağıt metin örnekleri değerlendirilecektir. ‘Karay’ terimi öncelikle bir inancı ifade etmektedir. Kaynaklarda “Karay, Karaim ve Carait” gibi farklı terimlerle karşılaştığımız kelime etimolojik olarak; İbranice’de קרא (kara) (okudu) fiilinden gelmekte olup קראים (karaim) kelimesi de ‘okuyucular’ anlamına karşılık gelmektedir. Dünya üzerinde ‘Karay’ inancına sahip iki grup bulunmaktadır. Bu gruplardan ilkinin Anan Ben David’in VIII. asırda sistematik hale getirdiği bu nedenle de ilk dönemlerde “Ananiye” olarak isimlendirilen İsrailoğulları kökenli Karaylar oluşturur. Tora’nın (Tevrat) sahipleri anlamında “Baalei la Mikra” veya “Tora’nın Evlatları” anlamında “Bene Mikra”/“Bnei ha Mikra” olarak da bilinen bu grup IX. asırdan sonra Karay olarak isimlendirilmeye başlanmıştır (Besalel, 2001: 311; Güleriyüz, 2009: 47).

Karay inancına sahip diğer grubu Hazar İmparatorluğu’nda bu inanca geçen Türk kökenli Karaylar oluşturur. Bu grup da Hazar İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra; Kırım, İstanbul, Litvanya ve Polonya’ya göçmüşlerdir. Etnik olarak Türk olan Karaylar kendilerini Karay veya Karaylar olarak nitelemekte olup kökenlerini İsrailoğullarına değil Hazar Türklerine dayandırmakta ve Türk köklerine vurgu yapmaktadırlar.

Bu çalışmada Karay ağıtları, dört önemli hazzan ve ribbinin vefatları sonrasında yazılan ağıt metinleriyle değerlendirilmiştir. ‘Ribbi’ ve ‘hazzan’ kavramlarının hem ağıtlarda yer alması hem de Karay yaşamında önemli bir yer tutması nedeniyle bu te-

rimlere yakından bakmakta fayda vardır. *Ribbi* terimi *rabi*, *rabbi* biçimleriyle de kullanılmakta olup hem öğretmenliği hem de önemli bir dini unvanı ifade etmektedir. Yahudilik Ansiklopedisi'nde *rabi* kelimesinin anlamı 'nitelikli bir Yahudi din yetkilisi ve öğretmenin ünvanı' olarak geçmektedir (2002: 515). *Hazan/hazzan* olarak da ifade edilen kavram ise, Karay ibadethanesinde görevli olan din adamı için kullanılır. *Yahudi Ansiklopedisi*'nde *hazzan* kelimesinin anlamı 'sinagogda görev yapan din adamı' olarak verilmektedir (2002: 205).

Çalışmaya konu olan *ribbi* ve *hazzanlar*, 'Ribbi Szalom Zaħarjasiewicz, Ribbi Awraham Leonowicz, Ribbi Jezua Josef Mordkowicz ve Ribbi David'dir. Makalede incelenen ağıt metinleri ise Ribbi Josef Leonowicz'in kaleme aldđđı 'Kınası Ribbi Szalomnun Zaħarjasiewicznin' (Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz'in Ağıdı) ve 'Kınası Ribbi Awrahamnın Leonowicznin Ol Szofetnin' (Hakim Ribbi Avraham Leonowicz'in Ağıdı) adlı ağıtları, Ribbi Simcha Leonowicz'in yazdđđı "Kınası Ribbi Jezua Josef Mordkowicznin" (Ribbi Jezua Josef Mordkowicz'nin Ağıdı) adlı ağıdı ve Ribbi Zarach'ın Ribbi Jeszuanın oğlu *ribbi* David için kaleme aldđđı ağıttır.

Ağıt metinleri, Karay Türkçesi ile yayımlanan ilk periyodik dergi olan ve editörlüğünü Aleksander Mardkowicz'in yaptđđı Karay Avazı'nın 1933 yıllı altıncı sayısından ve 1936 yılındaki onuncu sayısından alınmıştır. İncelenen dört ağıt metni, "Kınası Ribbi Szalomnun Zaħarjasiewicznin" metni merkezinde değerlendirilmiş ve Karay Türklerine ait halk edebiyatının dinsel bağlamda nasıl şekillendiđđi gösterilmiştir.

Makalenin birinci bölümü olan 'Ağıt Şairleri ve Ağıda Konu Olan Şahıslar'da ağıt metinlerini kaleme alan isimler ile vefatları sonrası kendileri için ağıt yazılan *ribbi/hazzanlar* tanıtılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde, incelemeye konu olan ağıtların merkezini oluşturan Ribbi Josef Leonowicz'in kaleme aldđđı 'Ribbi Şalomnun Zaħarjasiewicznin/ *Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz'in Ağıdı*' şiiri aktarılmıştır. Son bölümü oluşturan 'Cemaate Olan Hizmetleri ve Meziyetleri Övülür' kısmında, 'cemaatleri için yaptıkları çalışmalar, doğru kişilik, yedi bilgeliđđi bilme, Tora'nın emirlerine göre yaşama, ardından şerefli bir san bırakmaları' gibi özelliklerle övülen *hazzan* ve *ribbilerin* meziyetlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümün 'Ölüm Anı ve Cemaate Sesleniş' başlıđđı altında da *hazzan* ve *ribbilerin* ölüm anları ve cemaatin bu durum karşısındaki davranışları incelenmiştir.

I. Ağıt Şairleri ve Ağıda Konu Olan Şahıslar

İncelemenin merkezini, Ribbi Josef Leonowicz'in kaleme aldđđı 'Kınası Ribbi Szalomnun Zaħarjasiewicznin' (Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz'in Ağıdı) adlı ağıt metni oluşturmaktadır. 1851-1866 yılları arasında Haliç Karay cemaatinde *hazzanlık* görevi yapan Ribbi Josef Leonowicz, 1801-1810 yılları arasında *hazzanlık* yapan önemli din adamı Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz'in vefatı üzerine bu ağıt metnini yazmıştır. "Tora'nın öğretilmesi için çok çaba sarf eden, yaşamını öğrenciler yetiştirmek için harcayan bu övgüye layık *rabbi*"nin 1811 yılında vefat ettiđđini Mardkowicz² Karay Avazı dergisinde söyleyerek doğum yılının bilinmediđđini fakat *ribbinin* fazla uzun ömür sürmediđđini ifade eder. Mardkowicz yazısının ilerleyen cümlelerinde, Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz'in eşi Salomea'nın vefatının da *ribbinin* ölümünden 35 yıl sonra yani, 1846 yılında olduğunu bildirir.

İkinci ağıt metni olan 'Kınası Ribbi Awrahamnın Leonowicznin Ol Szofetnin' (Hakim Ribbi Avraham Leonowicz'in Ağıdı) adlı şiiri de Josef Leonowicz yazmıştır. Bu ağıda konu olan şahıs ise şiiri kaleme alan Leonowicz'in babası Avraham Leonowicz'tir. Avraham Leonowicz, 1810-1851 yılları arasında Haliç Karay cemaatinde *hazzanlık* yapmış önemli dini temsilcilerden biri olmuştur. Mardkowicz, dergisinin yine

aynı sayısında Avraham'ı şu cümlelerle övmüştür: “Yabancı devletlerde ve Karay cemaati içinde üne sahip, yabancı dilleri bilen ve iyi öğretici bir rabbi idi. Elli yıla yakın hazzanlık yaptı. Onun okulundan çok öğretici kişi çıktı, iki oğlu da hazzan idi; biri Ha-lic'te diğeri ise Lutsk'ta.”³

İncelenen üçüncü ağıt “Kınası Ribbi Jezua Josef Mordkowicznin” (Ribbi Jezua Josef Mordkowicz'nin Ağıdı) metnidir. Bu ağıdı kaleme alan da Mordkowicz'in öğrencisi Ribbi Simcha Leonowicz'tir. Simcha Leonowicz 1894-1900 yılları arasında hazzanlık yapmıştır. Josef Mordkowicz ise, 1802-1884 yılları arasında yaşamış ve 1866-1884 yılları arasında hazzanlık görevini icra etmiş önemli bir Karaydır.

Son ağıt metni diğer üç metnin aksine Trakay Karay cemaatine aittir. 1587-1657 yılları arasında yaşayan Ribbi Zarach tarafından kaleme alınmıştır. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Ribbi Jezuanın oğlu ribbi David için kaleme alınan bu ağıt metninde, zorluklar ve hastalıklar içinde yaşadığını anladığımız hazzanın 1648 yılında vefat ettiğini görürüz.

II. Kınası Ribbi Şalomnun Zaharjasiewicznin/ Ribbi Şalom Zaharjasiewicz'in Ağıdı

Tundu yarıklar aziz kahalnın/ Söndü ışıkları aziz cemaatin
Ki alındı ribbi, kulu Tenrinin./ Ki alındı rabbi, Tanrı'nın kulu.

Ribbi, yivreticvi, haşam dorunda,/ Rabbi, öğretici, haham neslinden,
Kim ol teneseler anar usunda!/ Kim ona aklınca denktir!
Anar eki paylar aziz Torada/ Ona iki pay aziz Tevrat'ta
İlis berdi biyi bar ol dünyanın./ Pay verdi tüm dünyanın beyi.

Baktı esiklerin Tenri yivinin/ Tanrı evinin kapılarını gördü
Kılma avodasın klegibe cannın./ Yaptı işini canının dileğiyle.
Anar acıldı esih keklernin/ Ona açıldı eşiği göklerin
Kerdi yarıkların aziz Tenrinin./ Gördü nurlarını aziz Tanrı'nın

Yedi huşmalarını kezledi, bildi,/ Yedi bilgeliği gözledi, bildi,
Aziz muskalların sederin yetti./ Aziz akılların düzenine ulaştı.
Bavlanmahın ic dünyanın anladı,/ İç dünyanın gizemini anladı,
Kendermehin Adonaynın alarnı./ Tanrının göndermiş olduğu

Uşuy oltura ol catırlarında,/ Okuyarak oturur çadırlarda,
Yivretti Toranı aziz kahalda./ Öğretti aziz Tevrat'ı cemaatte.
Hıbburlarıba, ki yazdı alarda,/ Yazmış olduğu eserleriyle,
Yarıttı kezlerin uşuvcularının./ Parlattı gözlerini okuyucularının.

Yuvaslıkba kecti, tiri bolhanda,/ Alçakgönüllülükle geçti hayatı,
Micvanı kayyam etti zamanında,/ Mitsvayı sağlamaştırdı zamanında,
Kicli Tenri edi bolusluhunda,/ Güçlü Tanrı onun yardımında idi,
Kalkanlama har vaht aziz kahalnı./ Korumak için her vakit aziz cemaati.

Bar vehinde baktı aziz Toranı,/ Tüm hayatı boyunca aziz Tevratı gözetti,
Uşuma, anlama teren uslarını./ Okuyup, anlayıp derin akılları.
Bu dünyada kerdi tigel yaşısını,/ Bu dünyada gördü tüm iyiyi,
Ol dünyada-yarıttın Adonaynın./ O dünyada Adonay'ın nurunu.

Yas kinlerinden tiz etti yolların,/ *Gençlik günlerinden düz etti yollarını,*
Kim ol kotarır bar mahtavların!/ *O bildirir tüm övgülerini!*
Yivretmehin Yisrael ulanların/ *İsrail evlatlarının öğretmeni*
Ulruk alhışlanhanı Adonaynın./ *Adonay'ın kutsadığı soy.*

Baktı tigellihin sıyılı canının,/ *Gördü değerli canının kusursuzluğunu,*
Ki kaytarhay anı ornuna anın,/ *Ki çevirsin onu, kendi makamına,*
Arasına balkuvlu malağların,/ *Arasına nurlu melekerin,*
Ki tohtahay tahtı tibi Tenrinin./ *Ki dursun Tanrı'nın tahtı dibinde.*

Tora, huşma, kolunda kosuldular,/ *Tora, bilgelik yanına eklendiler,*
Eki cırac kibik anar yarıtılar,/ *İki çıra gibi ona ışıldadılar,*
Turhuzdu Torada sıyılı talmidler/ *İnşa etti Tora'yla kıymetli talebeler*
Ki yivretediler aziz Toranı./ *Ki öğretirler aziz Tevrat'ı.*

Sıyılı şemi anın edi indelgen,/ *Şerefli adı onun çağrılan,*
Haşam ol Raw Şalom, kep-ken bilingen,/ *Haham Raw Şalom, herkesçe bilinen,*
Uvlu dedenin Zaharya indelgen,/ *Zaharya amcanın oğlu diye çağrılan,*
Hali elgeninde-yaslayık anı./ *Şimdi öldüğünde-yas tutalım ona*

Bu rav eldi şabbatında Şemotnun/ *Bu Rab öldü Şemot'un şabatında*
Tandasına boldu astravı anın,/ *Sabahına oldu onun cenazesi,*
Yilda 573 sanı kici peratnın/ *573 yılında küçük Fırat'ın*
Tundu yarıklılı biyik keklernin./ *Söndü ışığı büyük göklerin.*

Yoharhı biy ıstıruvcu canlarını/ *Yukarıdaki Bey ruhları toplayan*
Kabul etkey canın sıyılı ribbinin/ *Kabul etsin hürmetli beyin ruhunu*
Hem yubatkay dahın aziz kahalmı./ *Hem avutsun aziz cemaatini.*
Turhay zamanında Tişyat metimnin./ *Kalksın Tişyat zamanında.*

III. a. Cemaate Olan Hizmetleri ve Meziyetleri Övülür

Karay edebiyatı XX. yüzyıl başlarına kadar Tevrat çevirileri, Tevrat'tan dua ve pasajların yer aldığı edebi türler, ilahiler gibi din ve inanç temelinde gelişmiştir. Din temelinde gelişimini sürdüren bu edebiyata din esaslarını öğretip dini ritüelleri yürüten hazzanların da doğrudan veya dolaylı etkileri olmuştur. Hazzanlar hem dini bilgileri ile halkın inanç ritüellerine katkı sağlamış hem de günlük yaşamın düzenlenmesine yardımcı olmuşlardır. Dini bilgilerle halkı aydınlatırken genç kuşaklara da öğretmenlik yaparak millî ve dini bilincin yerleşmesini sağlamışlardır. Karaylar için bu kadar önemli olan hazzanların dünyadan göç ettiklerinde artlarında bıraktıkları üzüntü de o oranda derin olmuştur. Vefat eden hazzanların/ribbilerin ardından yazılan ağıtlara baktığımızda bazı ortak noktalarla övüldükleri görülmektedir.

Cemaatleri için yapmış oldukları hayırlı işleri, doğru kişilikleri, yedi bilgeliği bilmeleri, Tora'nın emirlerine göre yaşayıp arkalarından şerefli bir san bırakmaları bu meziyetlerden sadece birkaçıdır.

Ribbi Şalom Zaharjasiewicz'in Ağıdında, "haham neslinden olan rabbiye Tanrı verdi payını, o yedi bilgeliği bildi ve iç dünyanın gizemini bildi. Tevrat'ı cemaatine öğretti, eserleriyle okuyucularının gözlerini parlattı, mitsvayı korudu, gençleri eğitti, Tevrat ve bilgelik rehberi oldu" cümleleri ile rabbi haham övülmektedir.

Bir diğer ağıt metni olan ‘Hakim Ribbi Avraham Leonowicz’in Ağıdı’nın giriş bölümünde, ‘Rabbim ve atam, o başımın tacı/Aziz haham değerli yüreğim benim’ cümlelerinden bu şiiri Josef Leonowicz’in babası için kaleme aldığı görülür. Diğer ribbi ve hazzanların ağıt metinlerindeki benzer unsurlar burada da dikkat çekmektedir:

Biyi haşamların edi dorunda./ *Hahamların beyi neslindeydi,*
Kim ol teneseler anar sıyında!/ *Kim ona değerce eş olabilir!*
Turhuzdu talmidler aziz Torada./ *Yetiştirdi öğrenciler aziz Tora’yla,*
Keltirdi yergesine haşamların./ *Yükseltti hahamların derecesine*

Kenesa yivin hammese sakladı./ *Kenesa evini daima korudu,*
Biyik dünyaları kerdi da bildi./ *Yüce insanları gördü ve bildi,*
Naviliknin yabuk sırnı anladı./ *Nebiliğin gizli sırnını anladı,*
Endirdi yavmahın haşgaşasının./ *Kaderinin yağmasını indirdi.*

Kerdi bavlannahın ic dünyaların./ *İç dünyaların gizemini gördü,*
Anladı sederlerin beresitnin./ *Yaratılışın düzenini anladı,*
Bar bunu ol yetti bilmehi şartın/ *Bildiğinden yetti tüm işe*
Kosulmahın icside dünyaların./ *İnsanların arasına katılıp.*

Ağıt yazarı burada, “Aziz Tora ile öğrenci yetiştirdi, kenesayı daima korudu, nebiğin sırlarını bildi, yaratılış sırnını anladı, cemaatine elli yıla yakın hizmet etti, yedi bilgeliği bildi, eserleriyle okuyucularının yüzlerini parlattı” gibi cümleler ile Leonowicz’in cemaatine yaptığı hizmetlerle dini kişiliği arasında kurduğu bağları özetlemektedir.

Üçüncü ağıt metni olan Ribbi Jeszua Josef Mordkowicz’nin Ağıdı’nı öğrencisi Ribbi Simcha Leonowicz yazmıştır. Karay Avazı dergisinde bu ağıt metni tanıtılırken şu ifadeler kullanılmaktadır:⁴ “Ribbi Jeszua Mordkowicz 1802 yılında doğdu 1884’te vefat etti. Harsza⁵’yı babası Avraham Leonowicz’in elinden aldı. Babası gibi hazzan olan Jeszua Josef’in ağıdı da diğer metinlerle paralel şekilde övgü cümleleri ile başlar: “Dinlemek isteyene Tora’yı öğretip gözlerimizi parlattı, yedi bilgeliği bilendi, dünyanın yaratılışını, nebiğin sırlarını anlamıştı, alçakgönüllüydü” ifadeleri Mordkowicz’in kişiliği hakkında bilgiler vermektedir. Vefatıyla cemaatinin yöneticisiz ve öksüz kaldığını, nurunun kaybolduğunu ifade eden cümlelerle devam eden ağıtta, hazzanın gençlik çağından beri Tora çalıştığını, çok eserler ve ilahiler yazdığını da görürüz. Üçüncü dörtlükten sonra gelen şu satırlar ise ilgi çekicidir:

Haşam tigel, bilgen yedi uslarını./ *Haham kusursuz, bilen yedi akılları,*
Anladı sodların on sefiraların./ *On sefiraların sırlarını anladı,*
Yaratmahın dünyanın, kerimin naviliknin./ *Dünyanın yaratılışını, nebiğin vizyonunu,*
Bildi sırların biyik dünyaların./ *Bildi yüce dünyaların sırlarını.*

Ham yaşlıklarından sayladı ezine/ *Gençliğinden kendine seçti*
Yivrenme Toranı, sırnı anlama./ *Tora’yı öğrenmeyi, sırnını anlamayı,*
Tenesme dert taclarba ebgelerine./ *Dert taçlarıyla atalarına denk olmayı,*
Barları azizleri Adonaynın./ *Hepsi Adonay’ın azizleri.*

“On Sefira” ifadesi ağıt metninde geçen önemli terimlerden biridir. On Sefira, Yahudi mistisizminde Tanrı’nın tezahür ettiği inanan on güçtür (Britannica, 2022). Özellikle Kabala’da olan bu düşüncenin şiire de yansımış olması dikkate değerdir. Diğer dörtlüklerde ‘merkava’⁶ kavramı da erken dönem Yahudi mistisizm okulunu ifade

eder. Şiirde bu mistik kavram ve terimlerin bulunması Karay düşüncesinin farklı kaynaklardan da beslendiğini göstermektedir.

Son ağıt metni olan Ribbi Jeszua Oğlu Ribbi David'in Ağıdı ise, şekil olarak diğer metinlerden ayrılmaktadır. Sekizlik ve her sekizlikten sonra gelen "Ahah, David, kaydad usun da malın? Da bumodur zehut, micvan da yalın?/ Ah ah, David, nerededir aklın ve varlığın? Bu mudur kazancın, mitsvan ve mükâfatın?" beyitinden oluşmaktadır. Her ne kadar şekil yönüyle farklı olsa da içinde barındırdığı düşünce dünyası aynıdır:

Da hali men az-azhına aytayım/ Ben birazcık anlatayım
Da hermetin kisinin anlatayım,/ Kişinin hürmetini söyleyeyim,
Zohe boldu anasından ezine/ Şerefli doğdu anasından
Aziz alhem da kep altın kezine;/ Aziz ilham ve çok altın gözüne;
Aziz tora da teren us icine,/ Aziz Tora ve derin akıl içine,
Da kimis kep, da kerikli mal tisine,/ Ve çok gümüş, güzel varlık düşüne,
Da ustalık edi barmaklarında,/ Ustalık parmaklarında idi,
Kemismedi canın atamlarında./ Kaybetmedi ruhunu adımlarında.

III. b. Ölüm Anı ve Cemaate Sesleniş

Yukarıdaki ağıt metinlerinin belli bir düzende yazıldığı görülmektedir. Önce hazzanların/ribbilerin çocukluklarından başlamak üzere hayatlarındaki önemli noktalar aktarılıp onları diğer insanlardan ayıran özellikler sıralanmış ve cemaatleri için yaptıkları hayırlar aktarılmıştır. Ağıtların son kısmında ise sırasıyla ölüm tarihleri, ölüm anları ve cemaate sesleniş bölümü vardır. Ölüm tarihleri aktarılırken yıl ve ay isimlerinin İbrani temelli verilmesi de dikkate değerdir. Çalışmada incelenen ağıt metinlerinde ribbi ve hazzanlar söz konusu olduğundan ay isimlerinin İbranice verilmesi doğaldır. Ancak, İbranice verilen bu ay isimlerinin Karay Türkçesi karşılıkları da bulunmaktadır. Ağıtlardaki zaman kavramlarını daha iyi görebilmek amacıyla şöyle bir çizelge oluşturabiliriz:⁷

Karay Türkçesi	İbranice	Türkiye Türkçesi	Karay Türkçesi	İbranice	Türkiye Türkçesi
1. Ayrılmış ay	Tiszri	Eylül-Ekim	7. Artarlı ay	Nisan	Mart-Nisan
2. Küz ay	Cheszwán	Ekim-Kasım	8. Kural ay	İyar	Nisan-Mayıs
3. Sohum ay	Kislew	Kasım-Aralık	9. Başküşan ay	Siwan	Mayıs-Haziran
4. Kış ay	Tewet	Aralık-Ocak	10. Yaz ay	Tammuz	Haziran-Temmuz
5. Karakış ay	Szewat	Ocak-Şubat	11. Ulah ay	Aw	Temmuz-Ağustos
6. Süvünç ay	Adar	Şubat-Mart	12. Çirik ay	Elul	Ağustos-Eylül

Ribbi Şalom Zaharjasiewicz'in ağıdında "Bu rav eldi şabbatında Şemotnun; Tandasına boldu astravı anın, Yilda 573 sanı kici peratnın, Tundu yarıklılı biyik keklernin / Bu Rab öldü Şemot'un şabatında; Sabahına oldu onun cenazesi, 573 yılında küçük Fırat'ın, Söndü ışığı büyük göklerin." dörtlüğünde rabbinin ölümünün Karay takvimine göre hesaplandığı görülür. Yıl, uzun hali ile 5000'li kısmı zikredilmeden ifade edilmiştir. Şemot, kavramı da bir diğer önemli dini terimdir. Şemot, Tevrat okuma parçalarından 'Mısır'dan Çıkış' bölümünün okunduğu 13. haftayı; Şabat ise cumartesi gününü ifade etmektedir.

Ölüm, felaket, savaş gibi temalarına göre de sınıflandırılabilen ağıt metinlerinin son bölümlerinde ölen veya felakete uğrayan şahıslar için dualar edilmekte ve geride kalanlar için de sabır dilenip ruhlarının hafiflemesi için avuntu cümleleri yakarılmaktadır. Ribbiler için kaleme alınan ağıt metinlerinde de bu amaç doğrultusunda son dörtlükte benzer cümleler zikredilmektedir. Yine aynı ağıdın son dörtlüğündeki; "Yoharlı biy ıstıruvcu canlarını, Kabul etkey canın sıyılı ribbinin, hem yubatkay dahın aziz kahalını. Turhay zamanında Tihyat metimnin / Yukarıdaki Bey ruhları toplayan, Kabul etsin

hürmetli beyin ruhunu, Hem avutsun aziz cemaatini. Kalksın Tihyat zamanında.” cümleler ise hem rabbinin ruhunun huzur bulması hem de cemaatin avunması için Tanrı’ya olan yakarışı hem de Tihyat (techyat hamatim: ölümden sonraki yaşam) zamanında onunla kavuşmayı belirtmektedir.

Hakim Ribbi Avraham Leonowicz’in ağıdında da hem ölüm yılı hem de son dörtlükteki dilekler benzer inanç ve görüş çevresinde dile getirilmiştir.

Sıylı şemi anın, yaḥsı saḥıncı,/ *Onun şereflı adı, iyi hatırası,*
Atam Raw Avraham, ḥaḥam tereci./ *Atam Rab Avraham, hâkim haham.*
Uvlu didumnun biy Lewi hermetci,/ *Hürmetli ceddım bey Levi oḡlu,*
Kenderivcileri aziz kahalnın./ *Aziz cemaatin yöneticileri.*
Ḥaḥam, kaysı edi ravı kahalnın,/ *Haham, cemaatin hocası idi,*
Eldi dertinci kininde Mişpatimnin./ *Mişpatim ’nin dördüncü gününde öldü.*
Egirmi altıncı kininde Şevatnın/ *Şevat ’ın yirmi altıncı gününde*
Yilda 611 samı kici peratnın./ *Küçük Perat ’ın 611. yılında.*
Raḥmetlevci Tenri canın rastlarnın,/ *Baḡışlayan Tanrı doğruların canını,*
Kabul etkey canın aziz ḥaḥamnın/ *Kabul etsin ruhunu aziz hahamın*
Hem yubutkay bizni da bar kahalnı./ *Hem avutsun bizi, tüm cemaatini.*
Turhay goralına alnında biynin./ *Kalksın kaderine beyin huzurunda.*

İlk ağıtta ölüm yılından önce “Zaḥarya amcanın oḡlu ve haham Raw Şalom” cümleleriyle verilen kısa şecereyi bu ağıtta da görmekteyiz. Atam Rab Avraham, hakim haham, Levi oḡlu” ifadeleri soy bağlarını açıklamaktadır. 611 yılında (1851), Mişpatim’in dördüncü ve Şevat’ın yirmi altıncı gününde vefat ettiği bildirilir. Teolojik terimlerin hüküm sürdüğü bu son satırlardaki Mişpatim terimi Musevilikte Tevrat’ın yıllık okuma kısımlarına ayrılan Tevrat’ın on sekizinci hafta okunması gereken bölümünü ifade etmektedir. Bu da ‘Mısır’dan Çıkış’ bölümüdür. Son dörtlükte yer alan “doğruların canını baḡışlayan Tanrı, aziz hahamın ruhunu kabul etsin, bizi ve tüm cemaati avutsun” ifadeleri ise gelenekselleşmiş dua cümleleridir.

Ribbi Jesua Josef Mordkowicz’in ağıdının son dörtlüklerinde de vefat eden baba ile ruhlarının cennette olması için dua edilir ve 644 (1884) yılı Tammuz otuzunda, ‘seder mase’nin beşinci gününde dünyaya gözlerini yumduğu aktarılır. ‘Seder mase’ de Tevrat okuma parçalarının Çölde Sayım’ kitabının son kısmını ifade etmektedir. Diğer ağıt metinlerindeki ortak duygu kalıplarında oluşan son dörtlükte de “Evine, öğrencilerine, aziz cemaatine merhamet edip gözyaşlarını sil; ahirette bu rab sevaplarıyla karşında olsun” duaları ile ağıt metni son bulur.

Kayttı canı ayda, sındı luḥotlar,/ *Döndü canı ayda, kırıldı levhalar,*
Tammuz otuzunda astrı yiladlar,/ *Tammuz otuzunda çok ağladılar,*
Kohen gadolnun elgen kininde astradlar,/ *Büyük kohenin öldüğü gün gömüldüler,*
Besinci kininde seder masenin./ *Seder masenin beşinci gününde.*

Bigin talmidleri, kahalı sındı,/ *Bugün öğrencileri, cemaati kırıldı,*
Sıyt ettiler “Hoy biy”, hermeti sendi./ *Ağladılar “oy bey” diye, hürmeti söndü.*
644 yilda gufu zeretke kirdi./ *644 yılında bedeni mezara indi,*
Aziz canı kayttı alnına biynin./ *Aziz ruhu döndü beyin huzuruna.*

Aziz Tenrim, saḥın anın rastlthın,/ *Aziz Tanrım, onu doğruluğunu hatırla,*
Asayıs gan edenge canın astrahın./ *Huzurlu cennetinde ruhunu sakla.*
Pak isleri için bizni tınc etkin,/ *Onun temiz işleri için bizi huzurlu kıl,*
Zehutu kalkanlap aziz kahalnı./ *Sevaplarıyla kalkanla aziz cemaati.*

Yivin, talmidlerin, aziz kahalın/ *Evine, öğrencilerine, aziz cemaatine*
 Yubatkun e Tenrim, sirtkin yasların./ *Merhamet et ey Tanrım, sil yaşlarını.*
 Tiḥyat metimde bu rav goralına ezinin/ *Ahirette bu rab kendi kaderiyle*
 Turgay, kerme yarlıhasın Adonaynın./ *Dursun, Adonay'ın iyiliğini görmeye.*

Diğer ağıt metinlerinden yapısal olarak ayrılan son ağıt metni olan Ribbi Jeszua Oğlu Ribbi David'in ağıtı muhteva bakımından da bazı farklarla ayrılmaktadır. Ağıtın giriş cümlelerinde çocukluk dönemi anlatılan ribbinin, hayatı boyunca yaşamış olduğu zorluklar uzun uzadıya tasvir edilmiş ve cemaatine olan katkı ve faydaları övülmüştür. Ölüm dönemi aktarılırken de ölüm zamanını kendisinin bildiği aktarılır. "Bu Şabat Teşuva'da öleceğim, Aziz beye burada baş eğeceğim". Ve dediği gibi de olur. 5408 Şabat Teşuva'da vefat eder. "Şabat Teşuva" da önemli bir teolojik dönemi anlatmaktadır. On günlük tövbe süresine rastlayan dönemi ifade etmektedir. Vefatının ardından ailesi ve cemaati hüzne boğulur: "Sen mucizeler yapan evvelden, şimdi de yap ki biz de sevinelim" diyerek son bir mucize göstermesini dilerler. Her sekizliğin sonunda tekrarlanan beyit ise şu şekildedir: "Ah ah David, nerededir aklın ve varlığın/Bu mudur kazancın, mitsvan ve mükâfatın". "Mitsva" kavramı Musevilik ve Karaylıkta önemli bir yer tutmaktadır. Mitsva, Tevrat'ta Musevilerin uymakla yükümlü oldukları yapılması ve yapılmaması gereken davranışları içeren 613 adet emirler topluluğuna verilen addır (Britannica, 2018). Ağıtın şerh edilen bu bölümleri ise şöyledir:

Da caḥtladı sezin kılma biyinin./ *Acele etti beyinin sözünü yapmaya,*
 Sahısladı saḥısların miyinin./ *Beyninin fikirlerini düşündü.*
 Da buyurdu sezin yazma yıyınha./ *Buyurdu sözünü yazdırmaya cemaate,*
 Ki kaldırdı ulanların kıyınha./ *Ki bıraktı evlatlarını acıya.*
 "Da bu şabat teşuvada elemen./ *"Bu Şabat Teşuva'da öleceğim,*
 Aziz biyge muna men basuramen"./ *Aziz beye burada baş eğeceğim".*
 Da astraldı ḥaḥam kisi katına/ *Gizlendi haham yanına*
 Da telmerdi yabuk sıylı atına./ *Bekledi gizli şerefli adını.*

Kıluvcu sen tamasalar avaldan./ *Sen mucizeler göstericisin evvelden,*
 Halide kıl, da bizde biyeneyik./ *Şimdi de yap ki biz de sevinelim,*
 Da yoḥtur biy, kohende Ahronan./ *Yoktur bey, Kahin Ahron'dan başka.*
 Aruv canba tefilla keltireyik/ *Temiz ruhla dua yükseltelim*
 Da tezeyik ḥabar aziz orundan./ *Bekleyelim haber aziz yerden:*
 Yuluv boldu! Da bizde esiteyik./ *Bağışlandı! diye biz işitelim.*
 Da caḥtlahın kulun David-ivinden/ *Acele et kulun David evinden*
 Kuvanayik da anar basurayik!/ *Sevinelim de ona baş eğelim!*

Sonuç

İnsanlık yaşamının son durağı olan ölümün, yakın çevreye verdiği hüznün dizelere, sözlere, ezgilere dökülmüş şekli olan ağıtın Karay Türklerinde inanç çevresinde gelişimi yukarıda incelenen dört ağıt metni ile verilmiştir. Karayların hazzan ve ribbilere vermiş oldukları değer ve göstermiş oldukları hürmetin dünyadan göçmeleri sonrasında cemaat üzerinde bıraktığı derin teessürün cümlelere yansıdığı görülmüştür. Derin üzüntülerin yer aldığı bu ağıt metinlerinde 'kahal (קהל), Tora (תורה), deraş (דרש), Adonay (אדוני), mitsva (מצוה), Şabbat (שבת), şemot (שמות), merkava (מרכבה) vb.' İbraniceden alınan kelimeler büyük yer tutmaktadır. Karay inancı, Rabbanî Yahudilikten yalnızca 'yazılı Tevrat'a inanmaları ve sonraki dönemlerde oluşturulan yoruma dayalı eserlere inanmalarını bakımından ayrılmaktadır. Ancak yukarıda görmüş olduğumuz yedi bilgelik, evrenin yapısı ve insanın ruhundan her varlığa etki eden tanrının yansımaya şekli olan

sefirot ve merkava kavramları sonraki dönemlerde oluşturulan ve Karayların itibar etmedikleri dini eserlerde geçmektedir. Bu yönüyle de Karay hazzan ve ribbilerin konu edindiği ağıt metinlerinde yukarıdaki kavramların geçmesi ilgi çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken noktalardan biridir.

“Ribbi Şalom Zaħarjasiewicz, Hakim Ribbi Avraham Leonowicz, Ribbi Jeszua Josef Mordkowicz, Ribbi Jeszua Oğlu Ribbi David” gibi Karay toplumu üzerinde büyük etkileri ve hizmetleri olan bu dört hazzan çevresinde oluşan ağıt metinlerindeki teolojik unsurlar yalnızca söz varlığı açısından değer taşımamaktadır. Hazzanların ölüm tarihleri verilirken Yahudi inancında Tevrat okuma düzeni bir diğer deyişle ‘peraşa’lar dikkate alınarak verilmiştir. Şemot’un Şabatında, Mişpatim’de, Seder Mase’de ifadeleri hazzanların ölüm tarihleri verilirken de bir kutsallaştırma amacı güdüldüğünü gösterir.

Her ağıt metninde olduğu gibi ayrılık, üzüntü ve acı duygusunun yoğun olduğu yukarıdaki ağıt metinlerinde hazzanların/ribbilerin dinlerine uygun bir şekilde mitsvalara (emirlere) göre yaşam sürmeleri, halkı bilinçlendirip iyi amellerde bulunmaları halkın acılarını bir nebze de olsa hafifletmektedir. Tanrının onları gittikleri yerde taçlandıracağı hissi kederin yerini avuntuya bırakmaktadır.

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. Karayca’nın Kırım ağzında ‘sıgıt’, Haliç-Lutsk ve Trakay ağzlarında ‘sıyıt’ olarak kaydedilmektedir. ‘Sarnav’ kelimesinin ilk anlamı ‘şarkı, ilahi’ iken diğer bir anlamı da ‘ağıt’ tir.
2. Alexander Mardkowicz, 1875-1944 yılları arasında yaşamış, Karay dili ve edebiyatı üzerine önemli çalışmaları olan, özellikle ilk periyodik Karayca dergi olan ‘Karay Avazı’nın editörü. Yukarıda Türkiye Türkçesi ile aktarılan bölümler derginin X. sayısında şu şekilde geçmektedir: “Sahıncı bu ribbinin astrı maħtavlu, negince ki edi baki bar uslarda da uħutup Toranı turħuzdu kep talmidler. Eldi 1811 yilda. Tuvhan yılı ann tivildi bizge bilivli, bilebiz duhruluk bıla ancak bunu, ki tirlik yılları uzun yohediler. Kart metrikada taptım, ki katımı ann Salomea Zaħarjasiewicz eldi. 22.IV.1846, bu indeledi 35 yıl elivinden sortun erinin.”
3. Bu ulla Ribbi edi astrı yivretken, biliredi yat tillerni, da şemi ann edi bilivli necik karay cımatlarda, alay ezi yat ummalarda. Hazzanlık etti yuvuk 50 yıl. Midraşından ann çıktı kep yivretken dünya, eki uvlu ediler Hazzanlarba, bir Halicte, da bir Luckada.
4. Ribbi Jeszua Josef Mordkowicz tuvdu 1802, eldi 1884 yilda. Kolundan ulla ribbisinin Avraham Leonowicznin kabul etti Harszaa. Edi nece yıl Hazzanba Kokizowda, son kurdu catırın Halicte, da elivinden sortun Ribbi Josefın Leonowicznin Hazzanlık etti da birden yivretti Toranı. Midrasından çıktılar kep Ribbiler da Tora uħuvular. Kınası ann tizidi talmidi Ribbi Simcha Leonowicz.
5. הַאֲשֵׁרָה: İzin belgesi, vize
6. (merkava) מַרְכָּבָה
On ikinci dörtlükteki deraş kelimesi de kutsal ayetleri açıklama yöntemidir. (דרש)
7. ay isimlerinin bulunduğu karşılaştırmalı tablo, Karay Avazı dergisinin son sayfalarındaki takvim çizelgesi ile Trakay Tarih Müzesi ve Polonya İçişleri ve İdari Bakanlığının çıkardıkları takvimler dikkate alınarak oluşturulmuştur. 2022 yılında Litvanya’da ‘Trakay Tarih Müzesi’ tarafından çıkartılan takvim Kış-Ay (Aralık-Ocak) ile başlamaktadır. Takvimin girişinde Litvanca-Karayca olarak ay ve gün isimleri verilmiştir:
Sausis-Kyş Aj, Vasaris-Karakyş Aj, Kovas-Siuviuñč Aj, Balandis-Artarych Aj, Geguzė-Kural Aj, Birželis-Baškuschan Aj, Liepca-Jaz Aj, Rugpjūtis-Ulah Aj, Rugsėjis-Čirik Aj, Spalis-Ajrychsy Aj, Lapkritis-Kiuž Aj, Gruodis-Sohum Aj
Pirmadienis-Jechbaškiuñ (Pazartesi), Antradienis-Ortakiuñ (Salt), Trečiadienis-Chankiuñ (Çarşamba), Ketvirtadienis-Kičibaraski (Perşembe), Penktadienis-Baraski (Cuma), Šeštadienis-Šabbatkiuñ (Cumartesi), Sekmadienis-Jechkiuñ (Pazar)
2016 yılında Polonya İçişleri ve İdari Bakanlığı tarafından çıkartılan takvim ise Artarış-Ay (Nisan-Mayıs) ile başlamaktadır. Takvimde ay isimleri Lehçe-Karayca-Litvanca ve Rusça karşılıkları ile verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet (ed. Oğuz, M. Öcal.). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2004.
- Aleksander, Mardkovicz (ed.). *Karay Avazı* C. 6, Luck 1933;
- . *Karay Avazı* C. 10, Luck 1936.
- Alptekin, A. B. "Silifke'de Derlenen Ağıtlar". *Türk Folkloru/ Aylık Folklor Dergisi* S. 36, 1982.
- Balı, Muhan. *Ağıtlar*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1969.
- Baskakov, N. A., Szapszal, S. M., Zajaczkowski, A., *Karaimsko-Russko-Polskiy Slovar*, Moskova. 1974.
- Besalel, Yusuf. *Osmanlı ve Türk Yahudileri*. (1. Baskı). İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 1999.
- . *Yahudilik Ansiklopedisi* (I. cilt). İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001.
- . *Yahudilik Ansiklopedisi* (II. cilt). İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001.
- Boratav, P. Naili. *Folklor ve Edebiyat*. C. 2, İstanbul: Adam Yayınları, 1982.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "mitzvah". *Encyclopedia Britannica*, 14 Jan. 2018, <https://www.britannica.com/topic/mitzvah-Judaism>. Accessed 22 March 2023.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "sefirot". *Encyclopedia Britannica*, 28 Sep. 2022, <https://www.britannica.com/topic/sefirot>. Accessed 22 March 2023.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Görkem, İsmail. *Türk Edebiyatında Ağıtlar Çukurova Ağıtları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Gülyeryüz, N. Avigdor. *The Turkish Jews* (1. Baskı). İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2009.
- Karaj İuwachları (Kalendarz karaimski), 2016/2017, Karay Takvimi-II.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları / 1371, Kaynak eserler Dizisi / 1991.
- Kaya, Doğan. *Halkbilim Araştırmaları*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Önek, S. Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Yayınları, 1972.
- Özdemir, V. Cem. "Burdur Dirmil'de (Altınyayla) Ağıt Geleneği ve Ağıtlar". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi. 2015.
- TDK. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Trakü İstorijos Muziejus, 2022. Karay Takvimi-I.
- Uludağ, Süleyman. "Ağıt". TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/agit#1> (20.02.2023).

ERBİL TÜRKMENLERİNDE RAMAZAN GELENEKLERİ ve AKTARIMI***Ramadan Traditions and Transmission in Erbil Turkmens****Dr. Öğr. Üyesi Pınar ŞİMŞEK******Prof. Dr. Hilmi DEMİRKAYA*******ÖZ**

Değerler ve kültür şüphesiz bir milletin gerçek varlığını ortaya koyar. Dolayısıyla bir milletin var olabilmesi; ana dilini, folklorunu, gelenek-göreneklerini, örf-adetlerini, milli benliğini, değer yargılarını muhafaza edip kendi kültürüne sahip çıkması ile mümkündür. Yeryüzünde büyük bir alana yayılan Türk devlet ve topluluklarının dil, kültür ve edebiyatlarının bilimsel yöntemlerle araştırılıp incelenmesinin Türk dünyasında dil, kültür, folklor ve edebiyat birliğine büyük katkısı olacaktır. Bu çalışmada, Erbil Türkmenlerinin kültür unsurlarından “Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri” ve özellikle Ramazan ayı denince ilk aklı gelen “Sini-Zarf” oyununu ele alınmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın amacı; Erbil’de yaşayan Türkmenlerin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı adet, gelenek ve göreneklerini bizzat burada yaşayanlardan elde edilen verilerle bilimsel olarak tespit edip bu kültür unsurlarının aktarımına katkıda bulunmaktır. Bu incelemeyi yapabilmek için nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ve saha araştırması yöntemleri kullanılmıştır. Saha araştırmasında; görüşme tekniklerinden “Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği” uygulanarak Erbil’de ikamet eden, kendi milli kültürüne dair bilgisi olan ve gelenek-görenekleri uygulayan, sosyal çevresi geniş yedi Erbil Türkmeni ile görüşülmüştür. Özellikle görüşme yapılacak kişilerin hem kültür aktarımında gelecek nesiller için rolü olacak gençlerden hem de şimdiki nesillere kültür aktarımını bizzat yapmakta olan orta yaşlardan olması sağlanarak kaynak kişilerin kuşaklar arası geçiş dönemlerini Türkmen bireyler olmasına özen gösterilmiştir. Irak’ta Türkmenler; Musul, Erbil, Kerkük, Diyale, Selahattin ve bu illere bağlı onlarca ilçe, nahiye ve köyde yoğun olarak yaşamaktadırlar. Bununla birlikte başkent Bağdat başta olmak üzere farklı nedenlerden dolayı Irak’ın muhtelif illerinde yaşayan binlerce Türkmen’in bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu bölgede 2010 ve sonrasında özellikle Erbil’de uygulanan nüfus politikaları sonucunda eskisine nazaran daha az Türkmen ikamet etmekte olsa da Türkmenler milli ve kültürel varlıklarını yeni nesillere aktararak korumaya çalışmaktadır. Erbil’de yaşayan Türkmenlerin kendi kültür unsurlarının yaşatılması, korunması ve gelecek nesillere aktarılması, bölgedeki varlıklarını gelecekte de devam ettirebilmesi açısından çok önemlidir. Kültürün yaşatılması ve devam ettirilmesi; gelenek ve görenekler, adetler, somut veya soyut kültür ve sözlü halk dili unsurlarının korunması ve yaşatılması ile gerçekleşir. UNESCO’nun Ekim 2003’te Genel Kurul kararı ile kabul ettiği “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması” sözleşmesinde belirtildiği üzere “Somut olmayan kültürel miras” alanları içerisinde “Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler” de gösterilmiştir. Sözleşmede “Koruma” terimi somut olmayan kültürel mirasın varlığını güvence altına almaktadır. Koruma şu unsurlar ile mümkündür: “Belgeleme, Araştırma, Kimlik Saptama, Koruma, Geliştirme, Kuvvetlendirme, örgün ve örgün olmayan eğitimle kuşaktan kuşağa Aktarma”. Erbil Türkmenlerinde “Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı” gelenekleri, somut olmayan kültürel miras içinde yer alan ve nesillerden nesillere aktarılan kuvvetli toplumsal ritüellerdendir. Araştırmamız bu nedenle Erbil Türkmenlerinin kültür aktarımının en kuvvetli şekilde hissedildiği Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri ile sınırlanmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde bu alanda yapılan araştırmalarla ilgili literatür taraması yapılmış, bu doğrultuda Irak ve Erbil Türkmenleri ile ilgili bilgilendirmelerde bulunulmuştur. İkinci bölümde; Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenek, görenek ve adetleri ile ilgili genel bilgiler verilmiş ve Erbil’de yaşayan çeşitli meslek ve değişik yaş gruplarından Türkmenlerle Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı ile ilgili yapılan görüşmelerin bulguları belirtilip analiz edilmiştir. Son bölümde görüşme bulguları analizleri temelinde, Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinin kültür aktarımdaki rolü tespit edilerek Erbil Türkmenlerinin milli kültür unsurları tespiti ve kültür aktarımı ile ilgili yapılacak bilimsel çalışmalara katkı sağlayabilecek önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Erbil, Türkmen, Ramazan, gelenek, Sini Zarf.

* Geliş tarihi: 29 Temmuz 2022 - Kabul tarihi: 27 Ocak 2023

Şimşek Pınar; Demirkaya, Hilmi. “Erbil Türkmenlerinde Ramazan Gelenekleri ve Aktarımı”, *Millî Folklor* 139 (Güz 2023): 106-119

** Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bil. Böl. Türkçe Eğitimi ABD, Antalya/Türkiye, simsekp@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1205-4490.

*** Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dekanlığı, Antalya/Türkiye, hdemirkaya@akdeniz.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4456-580X.

ABSTRACT

Values and culture undoubtedly reveal the true existence of a nation. Therefore, for a nation to exist; it is possible by preserving its mother tongue, folklore, traditions, customs, national identity, value judgments and protecting its own culture. Researching and examining the languages, cultures and literatures of Turkish states and communities spread over a large area in the world with scientific methods will contribute greatly to the unity of language, culture, folklore and literature in the Turkic world. In the study, "Ramadan and Eid-al-Fitr traditions", which are among the cultural elements of the Erbil Turkmen, and the "Sini-Zarf" game, which comes to mind first when the month of Ramadan is mentioned, are discussed. In this direction, the aim of the study is to determine the Ramadan and Eid-al-Fitr customs, traditions and customs of the Turkmen living in Erbil with the data obtained from the people living here and to contribute to the transmission of these cultural elements. In order to carry out this review, document analysis and field research methods, which are among the qualitative research methods, were used. In field research, seven Erbil Turkmen who live in Erbil, have knowledge of their own national culture and practice customs and traditions, and have a wide social circle, were interviewed by applying the semi-structured interview technique. Attention was paid to ensure that the interviewees were both young people who will have a role in cultural transmission for future generations, and middle-aged people who transmit culture to current generations, and that the participants were Turkmen individuals from intergenerational transition periods. Turkmen in Iraq live intensively in Mosul, Erbil, Kirkuk, Diyale, Selahattin and dozens of districts, sub-districts and villages connected to these provinces. However, it can be easily said that there are thousands of Turkmen living in various provinces of Iraq for different reasons, especially the capital Baghdad. Even though there are fewer Turkmen residing in these regions, especially in Erbil, as a result of the population policies implemented in 2010 and after, Turkmen try to protect their national and cultural assets by transmitting them to new generations. The cultural elements of the Turkmen living in Erbil alive, protecting and transmitting them to future generations is very important for the Turkmen to continue their existence in the region throughout history. Keeping culture to live and maintaining; customs and traditions, tangible or intangible culture and verbal and nonverbal folk language elements are achieved by preserving and keeping the means alive. As stated in the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage adopted by UNESCO in October 2003, "Social practices, rituals and feasts" are among the domains of intangible cultural heritage. The term "safeguarding" in the Convention assures the existence of the intangible cultural heritage. Safeguarding is possible with the following elements: "Documentation, research, identification, protection, development, strengthening, transmission through formal and non-formal education". The traditions of "Ramadan and Eid-al-Fitr" in Erbil Turkmen are strong social rituals that are included in the intangible cultural heritage and transmitted from generation to generation. For this reason, our research is limited to the traditions of Ramadan and Eid Ramadan, in which the cultural transmission of Erbil Turkmen is felt most strongly. In the first part of the research, a literature review was made about the researches in this field, and in this direction, information was given about the Iraqi and Erbil Turkmen. In the second part; general information about the Ramadan and Eid Ramadan traditions, customs and traditions of the Turkmen of Erbil was given and the findings of the meetings held with Turkmen from various professions and different age groups living in Erbil about the Month of Ramadan and Eid Ramadan were indicated and analyzed. In the last section, on the basis of the analysis of the interview findings, the role of the Erbil Turkmen's Ramadan and Eid Ramadan traditions in cultural transmission has been determined and suggestions have been made that can contribute to the scientific studies to be made on the identification of national cultural elements and cultural transmission of the Erbil Turkmen.

Keywords

Erbil, Türkmen, Ramadan, tradition, Sini Zarf.

Giriş

Milli değerlerin, dilin, gelenek ve göreneklerin, adetlerin ve topyekün kültürün aktarımı ancak bu değerlere sahip insan topluluğunun onu yaşatmasıyla gerçekleşir. Yaşatmaktan kasıt, değerlerin bir devamlılık silsilesi içinde uygulanması ve sonraki nesillere yazılı, sözlü ve davranışsal olarak aktarılmasıdır. Milli kültür aktarımında SOKÜM (Somut Olmayan Kültürel Miras) içinde yer alan kutlama ritüellerinden Ramazan ayı ve bayram gelenekleri Müslüman toplumları için önemli bir yer tutar. Müslüman Türklerin, dünyanın geri kalanında da gereklerini yerine getirdiği ve kutladığı Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı, Irak'ta Türkmen bölgelerinden Erbil'de de her zaman büyük mutluluk ve coşkuyla karşılanmaktadır. Erbil Türkmenleri Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı'na dair kültürel olarak aktarılan sosyal davranışlar geliştirmekte ve bunları gelenek-

selleştirmektedir. Bu çalışmayla; Erbil Türkmenlerinin Ramazan geleneklerine dair uygulamaları, geleneklere bakış açıları ve bu geleneklerin kültür aktarımındaki rolünü ortaya koyarak yapılacak somut olmayan kültürel mirasa dair akademik çalışmalara katkı sağlamak istenmektedir. Bunun için, Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı ritüellerine dair akademik kaynaklardan elde edilen bilgiler ve konu ile ilgili görüşme yapılan Erbil Türkmeni kaynak kişilerden alınan bulgular incelenerek değerlendirilmiştir.

Bin yıldan fazladır Irak'ta yaşayan Irak Türkmenlerinin bulunduğu Türk bölgeleri günümüzde Telafer, Musul ve Kerkük bölgelerinde bir hat üzerinde yer alır ve Bedre kasabasına doğru devam eder. Irak'ta Türkmenler, yoğun olarak; Erbil, Musul, Kerkük, Selahattin, Diyale illerinde ve bu illere bağlı Telafer, Kuştepe, Altunköprü, Tuzhurmatu, Tazehurmatu, Dakuk, Kifri, Hanekin, Mendeli, Karahan, Kızlarbat, Bedre vb. ilçe ve nahiyelerin yanı sıra başkent Bağdat'ta yaşamaktadır. Irak Türkmenleri, uygulanan nüfus politikalarından olumsuz etkilenmekle birlikte Anadolu'nun devamı olarak bu bölgelerde varlığını sürdürmektedir.

Irak'ta Türkmenlerin önemli yerleşim merkezlerinden biri de Erbil'dir. Türkmenlerin eski yerleşim merkezlerinden biri olan Erbil'de 1990 yılına kadar Türkmen nüfusu yoğunluğunu korumuştur. Uygulanan nüfus politikalarından en çok etkilenen Türkmen şehrinin Erbil olduğu söylenebilir. Erbil'de Türklerin yoğun yaşadığı mahalleler bölünmüş ve Türkmenler buralardan dağıtılmıştır. 2006 istatistiklerine göre Erbil'deki Türkmen nüfusunun yaklaşık 250.000-400.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir (Doğan, 2018: 3-4). Ayrıca, genel olarak yapılan nüfus istatistiklerinde, gerçeğinden çok daha az Türk nüfusu gösterme eğilimi olduğunu da belirtmek gerekir.

Literatürde Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerine dair doğrudan bir akademik çalışmaya rastlanmadığı söylenebilir. Bu alanda daha ziyade Irak Türkmenleri, Irak kültürü, Irak Türkmen kültürü, folklor ve Irak Türkmen halk dili, Erbil ağız ve sözlü kültürü gibi konu başlıklarında akademik çalışmalar yapılmış, bu çalışmaların çok az bir kısmında, genel bilgiler içinde Erbil ve Erbil'de yaşayan Türkmenlerden kısaca bahsedilmiştir. Jırjees (2016), çalışmasında Irak'ta Türkmen varlığının oluşumunu ve Irak Türkmen Türkçesi içinde Erbil Türkmen ağızını biçim bilgisel olarak incelemiştir. Naznaz (2014), yüksek lisans tezinde Irak-Erbil yöresinin mezar kültürünü; diğer bir çalışmasında Naznaz (2022) Erbil yöresinin mutfak kültürünü ele almıştır. Yusuf Kendirli (2007), genel olarak Irak Türkmenlerini konu alan çalışmasında; Irak'ta Türkmen varlığı, Türkmen kültürü, gelenekleri, siyasi yapılanmaları konularını ele almıştır. Alkaki (2021), Irak'ta yaşayan Arap, Türkmen ve Kürtlerin kültürleri arasında benzerlik ve farklılıkların incelendiği çalışmasında, genel olarak Irak Türkmenlerinin bayram geleneklerinden de bahsetmiştir. Bayatlı (2011), Irak Türkmenlerinin folkloruyla ilgili çalışmalarında genel olarak Irak Türkmen halk kültürünü; diğer bir çalışmasında Diyale Türkmenlerinin halk kültürünü ele almıştır (Bayatlı 2020). Rıza Çobanoğlu, çalışmasında Irak folkloru içinde Telafer Türkmenlerinin folklorunu ele almıştır (Çobanoğlu 2017). Halil Süleyman Assaflı'nın, "Erbil'in sosyal tarihine bakış" anlamına gelen "Lemhat içtimâiyye an Tarih Erbil", adlı Arapça eserinde; 1970 yılına kadar Erbil'in tarihi, halkın sosyal yapısı ve dokusu, düzeni, mahalle ve sokak adları, Erbil'in köklü aileleri kısaca tüm özellikleri verilerek Erbil'in bir Türkmen şehri olduğu vurgulanmaktadır (Kevseroğlu 2013).

Sinan Tahsin ise çalışmasında Erbil yöresi Türkmenlerinin sadece sözlü kültür ürünlerini ele almıştır (Tahsin 2014). Bu bağlamda tekrar vurgulamak gerekirse, doğrudan Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerine dair bir

saha çalışması ve bir akademik çalışmaya rastlanmadığı söylenebilir. Erbil Türkmenlerinin; kültür, dil, gelenek ve göreneklerinin canlı olarak yaşatıldığı ve kültür aktarımının daha net görüldüğü Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri daha fazla akademik çalışmaya konu olmalıdır.

Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinde sözlü kültür unsurları da önemli bir yer tutmaktadır. Irak Türkmenlerinin konuştuğu ağızlar, Oğuz Türk lehçesi içinde Azerbaycan Türkçesi kolu altında yer alır. Benderoğlu, (1989) çalışmasında Irak Türkmen Ağızlarını; “1. Kerkük ve Tavuğ ağızı, 2. Tuzhurmatı ağızı, 3. Telafer ağızı, 4. Kifri ve Karatepe ağızı, 5. Hanekin ve Kızlarbat ağızı, 6. Erbil ve Altunköprü ağızları şeklinde sınıflandırmıştır. Bilal (2015: 9-10) Erbil Türkmen Ağızı adlı yüksek lisans tezinde Erbil ağzının özelliklerini örneklerle açıklamıştır. Hidayet Kemal Beyatlı, “Irak Türkmen Türkçesi” kitabında, Irak Türkmen bölgelerinde il ve ilçelere farklı zamanlarda göç edip yerleşen Türk boylarının Irak Türkmen Türkçesi ağızlarının farklılaşmasına sebep olduğunu belirtmiştir (Beyatlı 1996:329). Şahbaz (1979: 6), Irak Türkmen Türkçesinin tarihte Irak Türkmenleriyle temas eden Moğol, Arap ve Fars unsurlarının dilinden de etkilendiğini belirtmiştir. Muhsin Kevser Nuri çalışmasında Erbil’e yerleşen boylar ve kavimlerin Erbil Türkmen ağzı üzerinde tesirlerinin olduğunu, az da olsa Arapça ve Farsça kelimelerin bulunduğunu, özellikle Arapçanın Osmanlı’da resmi dil olması sebebiyle daha fazla yer aldığını ifade ederek, Erbil ağzını ana hatlarıyla şöyle belirtmiştir:

-Erbil ağzında “g” ler “c” olarak, “k”ler ise “ç” ile “s” arası bir sesle ifade edilir.

-Erbil ağzında 2. Şahıs iyelik eki “v”dir. Bu ek 3. Çoğul şahıs için “vuz-vüz” olmaktadır.

-Şimdiki zamandaki “yor” eki (ır-ir-ırı-iri-uru-ürü) ekleriyle; öğrenilen geçmiş zaman (-p-ıp-ip-up-üp) ekleriyle ifade edilir.

-Şahıs zamirleri ise; (men, sen, o, biz, siz, olar) ve (bilem, bilev, bileşi, bilemiz, bilevuz, bileleri) şeklinde ifade edilir.

-Erbil ağzında “soru” ekinin olmadığı, sorunun “vurgu” ile ifade edildiği belirtilmiştir (Kevser Nuri 1987: XI-XII).

Sözlü kültürün güçlü olduğu Türkmenlerde, hoyratların Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri içinde ayrı bir yeri vardır. Erbil’deki Türkmenlerin, Türkçe yönünden beslendiği en önemli kaynak konuşma dili, yani yaşayan dil dediğimiz yöre ağzıdır. Erbil Türkmenleri yöre ağzı Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı’nda söylenen hoyratlarda kendini gösterir. Irak Türkmen Türkçesi Erbil ağzıyla söylenen hoyratlara örnekler:

Saçuv ipekti seniv

Cemaluv tekti seniv

Bu sevda deryahna

Kim eliv çekti seniv. (Kasapoğlu 2012: 45)

Burhan Yaralı’nın “*Ervil’den Erbil’e Destan*” adlı esrinden (Sangar 2018: 274).

Ey Gökbörü

Kale Erbil ortası

Çoktan beri cihandadır bu sesi

Kanındadır hiç çıkmaz sevdası

Tarihleri oku tam Erbil’i

Burhan Yaralı’nın “*Gönülden Gönüle Hoyratlar*” adlı esrinden (Sangar 2018: 342).

Bayram ayı...

Göründü bayram ayı

*Toydan sonra nankara
Hoşgeldi bayram ayı*

Burhan Yaralı'nın "Son Pınar" adlı esrinden (Sangar 2018: 194).

*Yüzü ak olduk
Çalıştık yüzü ak olduk
İki bayram aşından
Yemedik uzak olduk*

Erbil Türkmenlerinde Ramazan Ayı ve Ramazan Bayramı Gelenekleri

Çalışmada Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı'ndaki gelenek ve görenekler, kaynakçada belirtilen akademik kaynaklar ve kaynak kişilerle yapılan görüşmelerden elde edilen bilgi ve bulgulara göre incelenmiştir. Saha araştırmasında; görüşme tekniklerinden "Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği" uygulanarak Erbil'de ikamet eden, farklı mesleklerden yedi Erbil Türkmeniyle görüşülmüştür. Özellikle görüşme yaptığımız kaynak kişilerin hem kültür aktarımında gelecek nesiller için rolü olan gençlerden hem de şimdiki nesillere kültür aktarımını bizzat yapmakta olan orta yaşlardan olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca görüşmecilerin gönüllü olmasına ve uzun süredir Erbil'de yaşıyor olmasına da dikkat edilmiştir. Kaynak Kişiler, uyruklarını "Irak-Türkmeni", İkametlerini, Erbil'in Farmanbaran, Dolarawa, Hasarok, Zanko, Şiyan, Minare, Rasty mahalle ve semtleri olarak belirtmişlerdir. Kaynak kişilerin ifadelerinden en az altı kuşaktır Erbil'de yaşıyor oldukları söylenebilir. Bu durum, Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinin konu alındığı araştırmanın önemi açısından oldukça kıymetlidir.

Erbil Türkmenlerinde özellikle Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri diğer geleneklerden farklı özellikler taşır. Ramazan ayında özellikle çokça tüketilen gıdalar stoklanır. Naznaz (2022), bölgede Ramazan ayı hazırlıklarına iki üç hafta öncesi başladığını belirterek; evlerde "tiri-saç ekmeği" denilen kuru yufka açıldığını, kuzular ve tavuklar kesilerek, temizlenip derin donduruculara yerleştirildiğini, bu günlere özel tatlıların (çöpme tatlısı, kuliçe pastası) yapıldığını, ifade etmiştir. Ayrıca Ramazan sofralarının vazgeçilmez içeceklerinden birinin üzüm suyu olduğunu, Kuliçe pastasının Erbil yöresinin adeta bayram simgesi haline geldiğini belirtmiştir.

Türkmenlerin çoğu, Ramazan ayını oruç, namaz ve Kuran-ı Kerim okuma gibi ibadetlerle geçirmektedir. Camilerde teravih namazı kılınıp teravih namazı sonrası, kaynak kişilerin de belirttiği üzere geleneksel Ramazan ayı oyunu olan Sini Zarf oynanmaktadır. *Ramazan ayında Türkmenler oruç tutar, ramazan geceleri Sini Zarf oyunu oynar* (KK4). Erbil'de, Türkmen bölgelerinde Ramazan davulculuğu da Ramazan gelenekleri içinde yerini alır. *Ramazan ayında akşamları kalabalık iftar sofraları kurulur, ara sıra akrabalar iftara davet edilir* (KK3). Ramazan ayı geleneklerinden en önemlisi iftarda misafir ağırlanması ve kalabalık iftar sofraları kurulmasıdır. *İftar sonrası evde ya da camide teravih namazı kılınır* (KK3). Kaynak kişinin de belirttiği üzere iftar sonrası dini vacibe olarak evde ya da camide teravih namazı kılınmaktadır.

Ramazan Bayramından bir müddet önce büyükler ve çocuklar için yeni kıyafetler hazırlatılır. *Bayrama yakın günlerde herkes bayram kıyafeti almak için çarşılarla ve alışveriş merkezlerine gider* (KK3). Terziler bu gelenek gereği bayram öncesi çok yoğun olur. Sadece terziler değil, diğer esnaflar da (kıyafet dükkânları, manavlar, kasaplar, şarküteri ürünleri satanlar) yoğun olur ve iyi gelir elde ederler. Çünkü Türkmenler bayrama hazırlık için, yeme içmeden giyime, tüm alışverişlerini bayramdan önce tamamlar. *Ramazan Bayramı öncesi Ramazan ayının son günlerinde temizlik yapılır. Kadınlar*

kıyafet, etek ve takılarını hazırlar (KK5). Erbil Türkmenleri de diğer Türk ve Müslüman topluluk ve milletlerde olduğu gibi Ramazan Bayramı öncesi Ramazan ayının son günlerinde yapılan hazırlıklar içinde temizliğe büyük önem vermektedir. Kaynak kişilerin de belirttiği üzere Ramazan ayının son günleri ve özellikle Arife günü evlerde bayram temizliği telaşı yaşanmaktadır. Erbil Türkmenlerinde Ramazan Bayramı hazırlıklarına dair gelenekler içinde temizliğin nesillerdir bir davranış biçimi olarak yer alması; geleceğin sağlık, mutluluk, birlik ve beraberlikle ilişkili tutulduğunu göstermektedir.

Ramazan ayı boyunca oruç tutan bölge halkı, Ramazan Bayramı için birçok hazırlık yapar (Murad 2009: 500). Ramazan Bayramı hazırlıklarında ve bayram geleneklerinde, kaynak kişilerin verdiği bilgiye göre; çocuk, genç, yetişkin ve yaşlıların farklı hazırlık görevleri ve davranışları olduğu görülmektedir.

Bayram öncesi yetişkinlerin hazırlıkları kadar çocukların heyecanları da dikkat çeker. Çocukların arife günü ve oruç tutulan son günlerin akşam saatlerinde bir araya gelerek maniler okuduğu kaynak kişilerin verdiği bilgilerde mevcuttur (KK3, KK5). Najdat Murad (2009: 502). “Çocuklar da bayrama birkaç gün kaldığı zaman sabırsızlanıp mahalle ve sokaklarda nağmeli bir eda ile “Bayrama kaldı bir hafta Helli biberli köfte”, arife gününde ise “Yarın bayramdı bir çuşuğ, ayrandı” tekerlemelerini söyler.” ifadesiyle bayram gelenekleri içinde çocukların söylediği manilere örnek vermiştir.

Kaynak kişinin; *Bayrama girmeden fitre ve zekatlar ihtiyaç sahiplerine verilir. Bayramlar özellikle Müslüman toplumlarda yardımlaşma ve kucaklaşma gündür* (KK4), ifadesinden; Ramazan ayında ihtiyaç sahiplerine her ailenin fitre ve gücü yetenlerin zekât verdiği görülmektedir. Dinî yükümlülük gereği bu gelenekte fitre, ailenin üye sayısı ve mali imkanına göre, ülkenin ekonomik durumu da dikkate alınarak din adamlarının belirteceği bir miktarda verilir. Kaynak kişiler, fitrenin bayramdan önce verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ramazan ayında Türkmen aile ve komşular arasında yiyecek ikramları olur (Alkaki 2021: 87).

Ramazan Bayramı öncesi arife gününde, kaynak kişilerimizin çoğu ve diğer kaynaklarda belirtildiği üzere, diğer Türk ve Müslüman topluluk ve devletlerindeki gibi, Erbil Türkmenleri de ikindi namazından sonra mezarlıkları ziyaret etmeye gider ve geçmişlerinin (ölülerin) ruhuna Fatıha Suresi okur (Alkaki 2021:88). Diğer taraftan bazı kaynak kişilerimiz ise mezar ziyaretinin bayram namazı sonrasında gerçekleştirildiğini belirtmişlerdir. “*Namazdan sonra, gruplar halinde mezarlık ziyaretine gidilir ve dua edilir. Böylece bayram başlamış olur* (KK.5)”. Kaynak kişilerden alınan bilgiler incelendiğinde Erbil Türkmenlerinde Arife günü ikindi vakti veya bayram namazı sonrası mezar ziyareti yapıldığı; mezar temizleme, bakım, su dökme adetleri yanı sıra buhur ve mum yakma gibi âdetlerinin de bulunduğu görülmektedir. Eski Türk geleneklerinden kalma buhur yakma geleneğinin de mezar temizleme, toprağa su verme gibi ata kültü nedeniyle yapıldığı anlaşılmaktadır. Erbil Türkmenlerinin bayram günleri kutsal yerleri ziyaretlerine benzer bayram geleneği uygulamaları Kerkük, Musul, Diyala ve Selahattin’de bulunan Türkmenlerde de görülebilmektedir. Kerkük’te bayramın ikinci ve üçüncü günleri kadınların “Danyal Peygamber’i” ziyaret ettikleri ve camide uzun saatler geçirip avluda kadın ve çocukların “külçe” yedikleri ve “çevirke” kırdıkları belirtilmektedir (Alı 2019:111). Bayramlarda ve özel günlerde kutsal yerlerin ziyaretleriyle ilgili bir diğer gelenek de Diyala’nın Hanekin ilçesinde veli, sahabe, imam ve ermiş kişilerin kutsal mekânlarında ziyaretçiler, kurban kesmek, adak adamak, bez bağlamak gibi bir takım pratik ve uygulamalar icra etmektedir (Bayatlı 2010:109).

Kaynak kişiler dini bayramlarda ve özellikle Ramazan Bayramı’nda giyilmek üzere bayrama özgü giysilerin olduğunu belirtmişlerdir. *Bayrama özgü giysiler vardır.*

Erkekler için: Salta (Bir tür ceket), zubun, gömlek, kemer, puşi ve ayakkabı. Kadınlar için: Yelek, gömlek, şalvar, başa takılan ay yıldız desenli şapka veya taç (KK6). Çoğu zaman Türkmenler yeni kıyafetler hazırlar bayram için. O kıyafetlerden en belirginini de Türkmen toplumunun kullandığı “Murathan” (merahani) adındaki kıyafettir (KK4). Bayram sabahı herkes kıyafetlerini giyip süslenir (KK5). Çocuklar yeni kıyafetlerini bayram sabahı giyer, bayram öncesi giymeleri istenmez. Ramazan Bayramı sabahı, bayram için alınan bayram kıyafetleri giyilir (KK3). Kaynak kişilerin ifadelerinden; erkekler için salta (ceket), Zubun, gömlek, kemer, puşi ve ayakkabı; kadınlar için yelek, gömlek, şalvar, ay yıldız desenli şapka veya taç gibi giysilerin Ramazan Bayramı’nda giyildiği anlaşılmaktadır. Erbil Türkmenlerinin Ramazan Bayramı’na özgü giysileri Türkmen folkloruna ait milli giysiler olmakla birlikte yeni neslin geleneksel kıyafetlerin yanında daha çok güncel kıyafetler giydiği söylenebilir.

Çocuklara bayram sabahı harçlık verilir ve çocuklar oyun parklarına giderek harçlıklarını harcarlar. Gençler kendi yaş gruplarıyla kafelerde toplanır. Yaşlılara bayram ziyareti yapılır (KK3). Bayramda çocuklar büyüklerin ellerinden öper, büyükler de çocuklara şeker ve bayramlık dağıtır, küçükler büyükleri ziyarete gider, büyükler de sevgi dolu bir yürekle küçüklere kapısını açar (KK4). Kaynak kişilerin verdiği bilgiler incelendiğinde; bayramda aile büyükleri, akrabalar ve komşular ziyaret edilir, kalabalık bayram sofraları kurulur. Küçüklerin, genellikle gruplar halinde büyükleri, yaşlı ve hastaları ziyaret ettiği, elini öptüğü ve onların da çocuklara harçlık verdiği, çocukların harçlıklarını aldıktan sonra birlikte oynadığı anlaşılmaktadır. Erbil Türkmenlerinin Ramazan geleneklerini her yaş gurubunun katılımıyla yaşamakta olduğu ve bunun da bayramın geleneksel tutum ve davranış biçimlerinin gelecek nesillere aktarılmasını kolaylaştırdığı görülmektedir.

Bayram ziyaretine gelen misafirlere ikram edilmek için çeşit çeşit “Kuliçe” kura-biyeleri yapılır (KK3). Kaynak kişinin belirttiği “Kuliçe yapma” geleneğinin, Irak’ın muhtelif yerlerinde yaşayan Türkmenler arasında olduğu gibi Erbil Türkmenlerinin Ramazan Bayramı hazırlıklarındaki önemi büyüktür. Halk arasında “Külçe, Kliçe, Klice, Kuliçe” isimlendirmeleriyle anılan bu tatlı, bir hamur işidir. Külçe, kavurmalı, hurmalı, şekerli vb. farklı içeriklerden oluşabilir. Külçeleri yapmak için hane halkına komşular da yardım eder ve sırayla her ev için yapılır. Bu durum toplum bireyleri ve komşular arasında bir dayanışma göstergesi sayılır. Külçe çeşitleri tepsilere dizilir. Pişirme şekli ev, ocak ya da tandırda olmakla birlikte pastacıardan hazır bir şekilde de satın alınabilir. Erbil Türkmenlerinin Ramazan Bayramı geleneklerinde özel bir “Bayram aş” da bulunur. “Bayram sabahı erkekler bayram namazına giderken hanımlar evde bayram aşını kurar (KK3). Bayram aş; letke (kaysı), kuru fasulye, pilavlık pirinç, tavuk budu veya etten oluşur. (Murad 2009: 501). Kaynak kişilerin belirttiği üzere, Erbil’de her Türkmen ailesinin kendi bütçesi elverdiği ölçüde bayram sabahları bu aş hazırladığı ve kalabalık sofralarda yediği görülmektedir. Bayram için hazırlanan lezzetlere kaynak kişilerimiz şu örnekleri vermiştir: Bayram için Sanza (Yağda kavrulmuş makarna), Boğursak (Yağda pişirilmiş hamur), Katlama, Kuliçe (Çörek) gibi yemekler bol miktarda hazırlanır (KK5). Bayramda yemek üzere sabah pilav, kayısı, şahmahşi, tavuk ve fasulye gibi türlü yemek ve tatlılar yapılır, klice (Baharatlı bir hamur işi) de yapılır. (KK2) Türkmenler bayram namazından sonra kahvaltı yerine “Bayram Aşı” yerler. Bayram için hazırlanan bayram aşında; Pilav, muhakkak kırmızı et ve tavuk eti ayrı ayrı hazırlanır (KK6). Ramazan Bayramının ilk günü sabahı için hazırlanan aşlar, bayram günleri boyunca eksildikçe tamamlanarak devam eder. Bayram günleri (üç gün) hazırlık ve ikramlar devam eder (KK6).

Ramazan Bayramı, Erbil Türkmenleri için giyimden, yiyeceklere, etkileşimsel davranışlardan yardımlaşmaya kadar yoğun geleneksel ritüeller içinde geçtiğinden toplumsal etkileşim ve kültür aktarımının kuvvetli olduğu görülmektedir. *Özellikle bayram gelenekleri her zaman bir milletin asaletini ve varlığını gösteren önemli göstergeler olmuştur* (KK1). *Bayramlar akrabalık bağına güçlendirmek ve dargınlıkları gidermek için çok faydalı geleneksel ve dinî etkinliklerdir* (KK4). Kaynak kişilerden alınan bilgiler incelendiğinde Erbil Türkmenleri için Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri; kültür aktarımı, aile birliği ve gelecek nesillere bırakılacak kültürel miras, akraba ve yakın ziyaretleriyle birlik ve beraberliğin kuvvetlendirilmesi ve milleti bir arada tutma konusunda önemli bir role sahiptir.

Erbil Türkmenleri için Ramazan Bayramı özellikle bayram günleri yaşanan etkileşim dolayısıyla birlikteliği kuvvetlendirici gelenekler barındırmaktadır. *Bayramların toplumsal kaynaşmaya büyük etkisi vardır. Çünkü bayram günleri Türkmenler birbirini ziyaret ederek bayram kutlar ve bu vesile ile uzun zamandır birbirini görmeyenler hasret giderip sohbet eder* (KK3). *Geleneksel bayramlar aile, mahalle, köy ve hatta tüm milletin fertlerini esas alan bir halk bayramı olup fertler arasındaki ilişkileri düzenler ve dostluk, birliktelik duygularını güçlendirir* (KK5). Kaynak kişilerden alınan bilgiler incelendiğinde, Erbil Türkmenlerinde Ramazan geleneklerinin toplumsal yaşam için faydalı olduğu, bayram sofralarının birlik ve beraberliği arttırdığı, bayram adetlerinin aileden topluma doğru sirayet eden bir etkisi olduğu, bayramların bir buluşma ve etkileşim zamanı olduğu anlaşılmaktadır. Erbil’de Türkmenlerin toplumsal yaşam ve birlikteliğin göstergesi olan kalabalık sofralar ve muhtaçlara yardım bilinci Musul, Kerkük ve Telafer gibi diğer Türkmen bölgelerinde de baskın şekilde görmek mümkündür. Bakır ve Pekin, (2018: 92-94) Türkmen aşiret yapılanmasının çok fazla görüldüğü Telafer’de de kalabalık sofraların kurulması ve muhtaçlara yardımların yapılmasının yaygın olduğunu belirtmektedir.

Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinde toplumsal yardımlaşma alışkanlıkları da dikkat çekmektedir. *Ramazan’da iftarlar kalabalık olur ve bu mübarek ayda durumu iyi olmayanlara erzak yardımı yapılır* (KK4). *Bayramlar özellikle Müslüman toplumlarda yardımlaşma ve kucaklaşma günüdür. Erbil’de bayram günlerinde önce Türkmen halkı tarafından ihtiyaç sahibi aileler belirlenir ve bayram için gerekli bütün ihtiyaçları giderilir. Bu da Türkmen toplumunun birbirine daha samimi yaklaşmasını sağlar* (KK4). *Müslümanlar için bayramlar yardımlaşma ve paylaşma kültürü ile küçüklerin, komşuların, çocukların, meslektaşların, yurttaşların ilişkilerini düzenler; kişiler arası sorunların giderilmesine vesile olur* (KK5). Kaynak kişilerden alınan bilgiler incelendiğinde Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı’nın geçmişten günümüze yardımlaşma, kucaklaşma, birbirinin ihtiyacını görme, paylaşma, ilişkileri düzenleyici ve kişiler arası sorunları giderici özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleri, kültür aktarımı içinde, toplumsal yardımlaşma ve paylaşmaya dair önemli bir rol üstlenmektedir.

Kaynak kişiler, Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinin eski zamanlara nazaran değişim gösterdiğini de ifade etmişlerdir. *Türkmen toplumunda bayram gelenekleri çok fazla değişime uğramıştır. Bunlar artık geleneklerin daha az yerine getirilmesi ve akraba ziyaretlerinin daha az gerçekleşmesi (KK4). Teknolojinin gelişmesiyle şimdiki bayramlarda akraba ziyaretleri azalmış telefonla görüntülü konuşma daha fazla tercih edilir olmuştur* (KK5). *İhtiyaç sahipleri için iftar düzenleme gibi adetler eskiye göre azalmıştır*. (KK1). Kaynak kişilerin ifadelerinden, Erbil Türkmenlerinin Ramazan

ve Ramazan Bayramı geleneklerinde teknoloji, zaman ve ihtiyaçların değişmesi sebebiyle olumlu olumsuz değişimler yaşanmakta, akraba ziyaretlerinin azaldığı ve ziyaretlerin kapsamının daraldığı görülmekte ve bayram harçlığı, bayram sabahı kalabalık bayram aşu sofraları kurulması gibi bazı geleneklerin uygulanmasının eskiye göre azaldığı anlaşılmaktadır.

Erbil Türkmenlerinin Ramazan ve Ramazan Bayramı geleneklerinde, özellikle kalabalık sofralar, bir araya gelmeler, ziyaretler ve oyunlar içinde karşımıza sözlü halk edebiyatı ürünü olarak hoyrat ve türküler çıkmaktadır. Katılımcılara göre sözlü kültüre dini bayramlar ve özellikle Ramazan Bayramı gelenekleri içinde çokça rastlanır. Kaynak kişilerden hoyrat örnekleri:

*Bayram geldi hoş geldi, Gewlim he sani tapar,
Deng geldi sarhoş geldi, Girinalgiwlu yapar,
Millete asbabbayladi, Qorbanam o ellwa,
Bize ali bos geldi, Bayram külçesin yapar (KK3).*

*Bayram gelmiş neyime aman anam garibem,
Kan damlar yüreğime aman anam garibem,
Bayram gelmiş neyime aman anam garibem,
Kan damlar yüreğime aman anam garibem (KK2).*

Erbil Türkmenleri Ramazan Bayramı'nda genellikle "Kerem usulü" olarak bilinen Kerem ile Aslı hikayesinde geçen şiirleri uşak ve hicaz makamında söylemektedir. *Bayramlarda Yunus Tütüncü Hoyratları daha çok tercih edilir (KK6). Ramazan Bayramı'nda Türkmen radyo ve kanallarında Türkmen şarkıları dinlenir. Eski bayramlardan beri çok bilinen "Kalenin dibinde bir taş olaydım" türküsü herkesçe dinlenir, söylenir (KK3).* Ayrıca Erbil'de yeni kuşakların bayramlarda yeni türkülerin okunduğu özel geceler hazırladığı bilinmektedir. Kaynak kişilerden alınan bilgiler incelendiğinde Erbil Türkmenleri Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinde türkü ve hoyratların önemli bir yeri olduğu ve bu sözlü kültür ürünlerinin birlik beraberliği ve geleneklerin yeni nesillere aktarılmasını daha kolay sağladığı anlaşılmaktadır.

Erbil Türkmenlerinde Bir Ramazan Ayı Geleneği: "Sini-Zarf" Oyunu

Ramazan ayında dikkat çeken Türkmen geleneklerinden biri de gençlerin sahura kadar hoyratlar ve türküler eşliğinde "Sini Zarf" oyunu oynamasıdır. Geleneksel Türkmen oyunları içinde yer alan Irak Türkmenlerine has en önemli oyunun, "Sini Zarf" oyunu olduğu söylenebilir. Ramazan ayında oynanan bu oyunun, artık geleneğin içinde bir unsur değil de geleneğin ta kendisi olduğu görülmektedir. Bu oyunu daha çok 25-50 yaş arasında bulunanlar oynamaktadır. Bununla beraber 17'sinden 70'ine kadar insanların da oynadığı sık sık görülmektedir (Terzibaşı 1974: 1). Ayrıca Bayatlı (2007), "Kerkük Kahvehaneleri (Çayhaneleri)" adlı çalışmasında; Kerkük'te kahvehanelerde "Sini Zarf" ve "Yüzük Saklama" oyunlarının Ramazan ayı boyunca takımlar oluşturularak oynandığını belirterek, oyunların nasıl oynandığına dair bilgiler vermiştir.

Sini Zarf oyunu sadece Ramazan ayına mahsus bir oyun olup Irak Türkmenleri içinde özellikle Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı gelenekleri içinde başat öneme sahiptir. Erbil'de, Ramazan ayı gelenekleri denince akla ilk gelen geleneğin Sini-Zarf oyunu olduğu söylenebilir. Kaynak kişinin de belirttiği gibi Sini Zarf oyunu *Ramazan gecelerinde iftar veya teravih sonrası oynanır. Erkekler kafelerde toplanıp gruplara ayrılıp müsabakalar düzenler. Yarışmada kazanan takıma bir sini baklava getirir, yenilenler ve arkadaşlara dağıtılır (KK3).* Kaynak kişilerin Sini Zarf oyuncularıyla ilgili ifadelerinde her ne kadar eski zamanlarda kahvehanelerde ve günümüzde kafelerde daha

çok erkeklerin bulunması dolayısıyla erkek oyuncuların oynama oranı daha çok olsa da “Oyun geleneği, kuralları veya oyun kültüründe” cinsiyet ayrıştırmasına rastlanmadığı görülür. Yeni nesilde, günümüzde kahvehane, kafe, restoran gibi yerlerde cinsiyet fark etmeksizin oynandığı görülür. Ramazan’da Sini Zarf oynamak nesilden nesile aktarılan tarihi bir gelenek olmuştur. Genellikle iftar ve teravîh sonrasında oynanmaya başlayan bu oyunun, sahura kadar devam ettiği söylenebilir.

Günümüzde Irak Türkmenlerinin yaşadığı bölgelerin genelinde oynanan bu oyun Kerkük ve özellikle yeme içme kültürünün gelişkin olduğu Erbil’de Türkmenler tarafından çok oynanmaktadır. *Daha eski zamanlarda Sini Zarf oyununda Kerkük ve Erbil takımları rekabet ederdi* (KK1). Kaynak kişilerin belirttiği bu rekabet Türkmenler arasındaki kaynaşmayı, dayanışmayı artırmaktadır. Ramazan ayında, birçok Irak Türkmen bölgesinin her birinde Sini Zarf takımları oluşturularak oynanan Sini Zarf oyunu, milli, folklorik bir oyun haline gelmiştir. Günümüzde Erbil’de iftar sonrası Sini Zarf oynama alanlarında turnuvalar düzenlenmekte ve turnuvayı kazananlara turnuva düzenleyenlerin ödülleri verildiği bilinmektedir.

Oyunun oynanışı ve kurallarıyla ilgili katılımcı kişilerin ifadeleriyle bilgi vermek gerekirse; *Türkmenlere özel bu oyun, karşılıklı üçer kişiyle oynanır. Metal, oval bir tepside 11 adet zarf adı verilen fincan ve bir boncukla oynanır. Kendine özel boncuk hesapları vardır. Bu oyunun özelliği ise sadece ve sadece Ramazan gecelerinde oynanmasıdır* (KK6). *Üç kişi ile iki takım arasında oynanan oyun, çayhanelerde ve açık alanlarda oynanır ve oyunda bir taraf zarfı (boncuğu) bir fincanın altına saklar ve karşı taraf ise zarfı bulmaya çalışır* (KK7). Kaynak kişilerin ortak ifadelerine göre Sini Zarf oyunu üçer veya dörder kişilik takımlar halinde de oynanır ve sini (tepsi) üzerindeki 11 adet “zarf” adı verilen fincandan birisinin altına yerleştirilmiş renkli boncuk bulunmaya çalışılır. Ata Terzibaşı Hocamızın “Irak Türkmenleri Arasında Sini Zarf Oyunu ve Psikolojik Değeri” isimli tebliğinde yer alan Sini Zarf oyunu hakkındaki ayrıntılı anlatımında oyun süreci ve kuralları ile ilgili bilgiler kısaca aşağıdaki gibidir:

...Normal olarak altı oyuncunun katıldığı Sini Zarf oyununda, üçerli iki takıma ayrılan oyuncular bir kilim üzerinde sini etrafında daire olarak oturur. Her takım da en az bir usta ve iki yardımcı bulunur. Yardımcılar ustanın önünde perde oluşturacak bir battaniyeyi yukarıdan aşağıya doğru tutar. Usta siniyi kucağına alarak boncuğu fincanlardan birinin altına saklar... Usta siniyi birkaç kez çevirerek ya da doğrudan karşı takımın önüne koyar. Karşı takımın ustası da siniyi çevirebilir... Her oyuncu sırayla üç oyun oynar yani üç kez sini alır. Boncuğu bulan oyuncu ise tekrar sini alma hakkı kazanır. Takımlardan hangisi yüz puanı önce toplarsa ilk dönemi kazanmış sayılır. Buna “Denge” denir... (Terzibaşı 1974: 2).

Ramazan ayı geleneği olan “Sini Zarf” oyununun, aynı zamanda Türkmen kültürünün dil aracılığı ile kültür aktarımına da zemin olduğu görülür. Oyunlar samimi, kültürel olarak birleştirici ve tatlı bir rekabet içinde geçer. Oyun sırasında ve sonunda karşılıklı “Hoyrat Atışması” yapılır (Terzibaşı 1974: 2). Özellikle halk edebiyatı ürünleri olan türkü ve hoyratlarda Irak Türkmen Türkçesi Ağızları karşılaşmaları olmaktadır. Hoyrat atışmalarında Irak Türkmen Türkçesi ağızlarının karşı karşıya geldiğini belirtmek yanlış olmaz. Çünkü Erbil Türkmen’i oyuncuların karşısına zaman zaman farklı bölgelerden gelen oyuncular yer almaktadır. Kaynak kişinin de ifadesiyle *Ramazan geceleri Sini Zarf oyunu ile eğleniriz, Sini Zarf oyunu oynarken çekişen takımlar hoyratlar-maniler söyler, birbiriyle atışır* (KK4). Örnek vermek gerekirse Erbil’in Tuzhurmatu ilçesinden, Dakuk ve Altunköprü’den oyuncular ve seyirciler bir araya gelir. Ramazan ayı akşamları Sini Zarf oyununda, çeşitli maniler, türküler ve atışmalarda Erbil Türkmen ağızlı sözlü kültür geleneği olarak kendini gösterir. Örnek:

*Ne ğem var
Ud kemanda neğem var
Bir gevlimin sarayı
Bak içinde ne ğem var. (Erbil Ağzı) (K.K,1973).*

Somut olmayan kültürel miras ürünlerinden biri olarak Irak-Erbil Türkmenleri Ramazan gelenekleri içinde bulunan Sini Zarf oyununun dikkat çeken bir diğer yönü iletişim becerileri içinde jest ve mimiklerin ve vücut dilinin oyunun yönünü tayin etmede önemli bir rolü olduğudur. Oyuncular karşı takım oyuncularını hoyratlar söylenirken, konuşurken veya sessizken dikkatle inceler ve jest ve mimik ifadelerinden ya da vücut dilinden yola çıkarak boncuğun hangi zarfın içinde olduğunu bulmaya çalışır. Bu duruma dair Terzibaşı oyunun psikolojik değerlendirmesinde oyuncuların boncuğu bulmalarına dair: “Kelimelerden anlam çıkarmak, heyecan belirtilerini ölçmek, şahsi tutumu değerlendirmek” hususlarına dikkat çekmiştir (Terzibaşı 1974: 5). Bu bağlamda düşüncümüzde karşı takım oyuncuları, boncuğu saklayan oyuncuların ses tonları ve vurguları jest-mimik ve vücut dillerini inceleyerek iletişimsel ipuçları bulup boncuğa ulaşmayı denemektedir. Bir Ramazan geleneği oyunu olan Sini Zarfta iletişim dilinde vücut dili de önemli mesajlar verir. Bu bağlamda göz, baş, el ve kol hareketleri ve vücudun genel durumu takım oyuncuları tarafından yorumlanmaktadır. Sözlü ve sözsüz iletişimin unsurları, boncuğun yerinin doğru tahmini incelenerek yapılır. Bu bağlamda, Erbil Türkmenleri için bir Ramazan geleneği olan Sini Zarf oyununun etkileri içinde; dilin, kültür aktarımında hem sözlü hem sözsüz olarak kullanmasının da bulunduğunu belirtmek gerekir.

Ramazan boyunca oynanan geleneksel “Sini Zarf” oyunu, Erbil Türkmenleri için, kaynaşma, dayanışma ve birleştiriciliği ile kültürel bir ürün ve milli bir gelenek olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, oyun esnasında söylenen Hoyrat ve atışmaların, sözlü kültür unsurları olarak Ramazan ayı geleneğini daha kalıcı hale getirdiğini ve kültür aktarımına olan katkısını da belirtmek gerekir.

Sonuç

Gerek bölgedeki Türk varlığı ve kültürünün devamlılığı gerek Türk Dünyası milli kültürü ve folkloruna yönelik karşılaştırmalı bilimsel çalışmalar için Erbil Türkmenlerinin gelenekleri aracılığıyla milli kültürlerini yaşatma çabaları ve kültür aktarım araçlarını tespit etmek oldukça önemlidir. Bu çalışmada Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleriyle ilgili, Erbil’de yaşayan Türkmen kaynak kişilerden ve konuyla ilgili literatür taramasıyla bilimsel kaynaklardan elde edilen bilgiler analiz edilerek yorumlanmıştır.

Kaynak kişilerden elde edilen bulgulara göre, Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı’nda Erbil Türkmenlerinde gelenek haline gelen davranışlar şu şekilde özetlenebilir:

Ramazan ayında çok tüketilen gıdalar evlerde stoklanır (“*tiri-saç ekmeği*” denilen *kuru yufka açılır, kuzular ve tavuklar kesilerek temizlenip derin donduruculara yerleştirilir*). Ramazan sofralarının vazgeçilmez içeceklerinden biri olan üzüm suyu hazırlanır. Ramazan ayı ve bayramda; bu günlere özel tatlı ve çörekler (*klice, çöpme, kuliçe vb.*), yemekler (*bayram aşısı, sanza, boğursak, şahmaşhi, vb.*) yapılır. Kalabalık iftar ve bayram sofraları kurulur. Bayram namazından sonra kahvaltı yerine “Bayram aşısı” yenir. Kuliçe tatlısı Erbil yöresinin adeta bayram simgesi haline gelmiştir.

Ramazan ayı boyunca Ramazan davulculuğu yapılır. Ramazan ayının son günlerinde özellikle Arife günü bayram temizliği, Arife günü ikindi veya bayram namazı sonrası mezar ziyareti yapılır. Ziyarete mezar temizleme, bakım, su dökme adetleri yanı sıra buhur ve mum yakma vb. davranışlar vardır.

Bayrama özgü geleneksel ve yeni giysiler; (*erkekler için, salta, zubun, gömlek, murathan, kemer, puşi ayakkabı vb.*; *kadınlar için yelek, gömlek, şalvar, başa takılan ay yıldız desenli şapka veya taç vb.*) hazırlanıp bayram sabahı giyilir. Çocukların yeni kıyafetlerini bayram öncesi giymeleri istenmez.

Bayramda çocuklar ve gençler genellikle gruplar halinde büyükleri, yaşlı ve hastaları ziyaret eder ve onların elini öper, büyükler çocuklara harçlık verir.

Ramazan ayı boyunca iftar veya teravih sonrası sahura kadar, genellikle kahvehane ve kafelerde, takımlar halinde müsabakalar düzenlenerek hoyratlar ve türküler eşliğinde “Sini Zarf” oyunu oynanır. Müsabakada kaybeden takım bir sini baklava getirir ve baklava, hep beraber (kazanan, kaybeden, izleyen) yenir.

Erbil Türkmenlerinde Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinin, ritüellerinin yaşatılması, gelecek nesillere aktarılması, korunması, kültür aktarımındaki rolü ve bu konuda yapılacak bilimsel çalışmalara katkı sağlayabilecek sonuç ve öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Erbil Türkmenleri, Ramazan ayı ve Ramazan Bayramlarında, aile birliğine önem vererek, akraba ve yakın ziyaretleriyle birlik ve beraberliğin güçlendirilmesini sağlamaktadır. Her yaştan Erbilli Türkmen’in Ramazan ve Ramazan Bayramı’nın sağladığı sosyal ortamlarda etkileşim içinde olması söz konusu geleneklerin güçlü bir kültür aktarım aracı olduğunu gösterir. Bu da bize gösterir ki Erbil’de, Türkmenlerin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı gelenekleriyle, somut ve somut olmayan kültürel miras aktarımı gerçekleşmektedir.

- Erbilli Türkmen ailelerin geçmişten günümüze Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinde yer alan; yardımlaşma ve paylaşma, bayramın birleştiriciliğinin insan ilişkilerini düzenlemesi ve ihtiyaç sahiplerine yardım çalışmalarında birlik olma gibi geleneklerin, sosyal ilişkileri düzenlemeyi ve sosyal yardımda iç dinamikleri harekete geçirmeyi sağladığı anlaşılmaktadır.

- Erbil Türkmenlerinin, geçmişten günümüze Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerinde yaşanan değişimlerin farkında olması ve olumsuz değişikliklerden rahatsız olması, kültür aktarımında bilinçli tercihle “Olumlu aktarım seçiciliğini” ortaya çıkarabilir. Erbil Türkmen’i kaynak kişilerle “Olumlu ve olumsuz kültür aktarımına” yönelik yapılacak bilimsel çalışmalara ihtiyaç olduğu düşünülmektedir.

- Erbil Türkmenlerinin Ramazan ayı ve Ramazan Bayramı geleneklerini yaş gruplarına göre değişen görev ve uygulamalarla yaşatması, Türkmenlerin birlik ve beraberliğinin Türkmen toplumunun her kademesinde ve kuşaklar arasında doğru bir etkileşimle sağlanabildiğini gösterir. Özellikle Ramazan ve Ramazan Bayramı’nın ve diğer bayramların geleneklerinde gerek kuşaklar arası gerek cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre değişen rol etkisinin incelenmesi, kültür aktarımı açısından fevkalade önemlidir.

- Günümüzde tüm toplumlar için kabul etmek gerekir ki; yeme içme kültürü ve gelenekleri sosyal etkileşimin en üst seviyeye çıktığı zamanlardır. Bu bağlamda Erbil’de Türkmenlerin Ramazan ve Ramazan Bayramı gelenekleri içinde geleneksel yemek kültürünün, kültürel miras aktarımında çok etkili olduğu söylenebilir. Ramazan Bayramı’na özgü yiyecek ve içeceklerinin bulunması, bunların neşeyle bir arada tüketilmesi Türkmenlerin Ramazan Bayramı ruhunu kuvvetle hissetmelerini ve gelecek nesillere aktarmalarını sağlar.

- Ramazan’da yeme içme gelenekleri içinde etkili uygulamalardan biri de sözlü kültür gelenekleridir. Erbil Türkmenleri Ramazan ayında, geleneksel Sini Zarf oyunu sırasında ve gelenekselleşmiş türkü, hoyrat ve manilerle kültürel mirası aktaran bir “Ramazan dili” oluşturmuş ve bu dil birlik ve beraberliğe hizmet etmiştir. Ramazan’a

ve Ramazan Bayramı'na dair sözlü kültür geleneği ayrı bir bilimsel çalışma alanı ortaya çıkartmaktadır. Türkmen kültüründe Ramazan ayı ve bayramlarda söylenen sözlü kültür ürünleriyle kültür aktarımının tespit edilmeye çalışıldığı akademik çalışmalar, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlayacaktır.

• SOKÜM unsurları içinde geleneklere ait oyunlar, hatta zamanla bu geleneklerin karşılığı haline gelen oyunların kültür aktarımı araçları içindeki yerleri yadsınmaz. Erbil ve Irak'ın muhtelif yerlerinde yaşayan Türkmenler başta olmak üzere diğer Türkmenler için geleneksel Ramazan ayı oyunu Sini Zarf gibi geleneksel oyunlar üzerine ayrı akademik çalışmalar yapılabilir. Sini Zarf gibi geleneksel oyunların; kültür aktarımına, sözlü kültürde halk edebiyatı ürünlerine, Irak Türkmen Türkçesi Ağızlarına, Türkmen geleneğinde sözlü-sözsüz iletişime etkisi ve katkısının farklı akademik çalışmalarla incelenip değerlendirilmesi gerekir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %60; İkinci Yazar %40.

ETİK KOMİTE ONAYI: Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, 28.07.2022, 277 Sayılı Etik Kurulu Kararı ile çalışma etik onayı almıştır.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Makalede, "kaynak kişi" bilgileri, kodlanarak şu şekilde gösterilmiştir: (KK1: Kaynak Kişi 1, KK2...).

KAYNAK KİŞİLER

KK 1: Selahattin Şükür, 52, Üniversite, Akademisyen, 12 Haziran 2022 / Erbil

KK 2: Samal Jarses, 48, Lise, Ev Hanımı, 11 Haziran 2022 / Erbil

KK3: Fikret Lutfu, 37, Üniversite, Akademisyen-Avukat, 12 Haziran 2022 / Erbil

KK4: Ali Antar, 26, Lise, Gazeteci, 11 Haziran 2022 / Erbil

KK5: Ercan Kasap, 25, Lise, Muhasebeci, 11 Haziran 2022 / Erbil

KK6: Şahin Selim, 29, Lise, Memur, 12 Haziran 2022 / Erbil

KK7: Dilzar Maruf, 36, Lise, Memur, 11 Haziran 2022 / Erbil

KAYNAKÇA

Alı, Ebek Sabah. "Kerkük'te İçtimai Hayat-Folklor- Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme". Yüksek lisans tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.

Alkaki, Ranya. "Irak'taki Arap, Türkmen ve Kürt Folkloru Arasındaki Benzerlikler ve Farklıklar". Yüksek lisans tezi. Karabük: Karabük Üniversitesi, 2021.

Aydoğan, Bekir. "Sini Zarf Oyunu". <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/erbilde-ramazan-aksamlarinin-vazgecilmez-eglencesi-turkmen-sini-zarf-oyunu/2564421> (Erişim tarihi 15.04.2022).

Bakır, Abdülhalik ve Pekin, Süleyman. "Irak Türkmenlerinin Mazlum ğehri Telaar", *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* (2018): 64-116.

Bayatlı, Necdet Yaşar. *Diyale Türkmen Halk Edebiyatı Araştırmaları*, Bağdat: Irak Tercümanlar Birliği Genel Merkez Yayınları, 2020.

—. "Irak Türkmenleri Arasında Muharrem Ayı Ritüelleri Çerçevesinde Oluşan Sözlü Halk Edebiyat Ürünleri ve Bu Ürünlerin Geleneksel Anlatıcılar", *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Yaz 2018): 61-82.

—. "Irak-Diyale İlinin Hanekin İlçesinde Ziyaret Yerleri (Kutsal Mekânlar) ve Bu Yerler Etrafında Oluşan İnanç Ve Ratiklerde Eski Türk İnançlarının İzleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2010): 109-118.

—. *Irak Türkmen Halk Kültürü Araştırmaları*, Ankara: Berikan Yayınları, 2011.

—. "Kerkük Kahvehaneleri (Çayhaneleri, Çayxaneleri)". *Edebiyat Otağı dergisi* (2007): 37-39.

Benderoğlu, Abdullatif. *Irak Türkmen Dili. Dil Bilgisi ve Karşılaştırma (II. Baskı)*, Bağdat: Kültür ve Tanıtma Bakanlığı, Türkmen Kültür Müd. Kültür Yayınları Dairesi, 1989.

Bayatlı, *Hidayet Kemal. Irak Türkmen Türkçesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

Çetinkaya, Kübra Bal. *X, Y, Z kuşağı... peki ya ötesi.*, Ankara: Bilim Genç TÜBİTAK Yayınları, 2020.

Çobanoğlu, Rıza. *Telaar Folkloru, İstanbul: Kerkük Vakfı Yayınevi*, 2017.

Doğan, Soner. "Irak Türkmenleri". *Araştırma* 68, İnsamer, Haziran 2018.

- Irak'ta Hz. Zekeriya Bayramı. Haber 7, <https://www.haber7.com/ortadogu/haber/895529-irakta-hz-zekeriya-bayrami>, (Erişim Tarihi 25.12.2022).
- Jırjees, Nihat Diler. “*Erbil Türkmen Ağzı: Biçim Bilgisi*”. Yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Kasapoğlu, Adnan. *Üçüncü Simge*. Erbil: Fuzuli Matbaası. 2012.
- Kendirli, Yusuf. “*Irak'taki Türkmenlerin Sosyo-Kültürel ve Siyasi Yapısının İncelenmesi*”. Yüksek lisans tezi, Malatya: Malatya İnönü Üniversitesi. 2007.
- Kuzeci, Şemsettin. “7 Ekim Türkmen Milli Bayramı”, <http://www.kerkukgazetesi.com/1556-2> 25.06.2012. (Erişim Tarihi 25.12. 2022).
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip. *Edebiyat Lügatı (Tahirü'l-Mevlevî)*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1973.
- Murad, Najdat Yashar. “*Türkmenlerinin Halk İnançları ve Bu İnançlar Etrafında Oluşan Halk Edebiyatı Unsurlarının İncelenmesi*”. Doktora tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi. 2009.
- Naznaz, Tawfeq. “*Irak-Erbil Yöresi Mezar Kültürü*”. Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (2014),
_. “Erbil Yöresi Mutfak Kültürü Üzerine Bir Araştırma”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, (2022): 91-113.
- Necat Kevseroğlu, Halil Süleyman Assaflı, <http://www.bizturkmeniz.com/tr/index.php?page=article&id=26459> 06.01.2013, (Erişim Tarihi 29.12.2022).
- Nuri, Muhsin Kevser. “*Erbil ve Amirli Ağzları*”. Doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.
- Sangar Azeez Omer, “*Iraklı Türkmen Şair Burhan Yaralı'nın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*” Yüksek Lisans Tezi Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Shahbaz, Hussin Hassan, “*Kerkük Ağzı*”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1979.
- Tahsin, Sinan. “*Irak-Erbil Yöresi Türkmenlerinin Sözlü Kültürü Ürünleri (İnceleme-Metinler)*”. Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi. 2014.
- Terzibaşı, Ata. “*Irak Türkmenleri Arasında Sini Zarf Oyunu ve Psikolojik Değeri*”. I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Tebliğleri, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi, 1974.
- Zana, BİLAL. “*Erbil Türkmen Ağzı*”. Yüksek Lisans tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

KAZAK KABİR VE KABİR TAŞLARININ ESKİ TÜRK KÜLTÜRÜYLE İLİŞKİSİ ÜZERİNE*

On the Relationship of Kazakh Graves and Grave Stones with Old Turk Culture

Doç. Dr. Osman KABADAYI**
Doç. Dr. Yergali YESBOSSYNOV***

ÖZ

Tarihi kaynaklarda 15. yüzyıldan itibaren adına rastlanılan Kıpçak kökenli bir Türk halkı olan Kazakların kabir ve kabir taşıyla ilgili bazı uygulamaları eski Türk gelenekleriyle benzerlik göstermektedir. Bozkır kültürünü günümüzde de yaşatmaları dolayısıyla Kazak Türkleri, İslami kural ve kaidelerle bütünleştirip yoğurmayı başardıkları bazı Eski Türk geleneklerini günümüzde de sürdürmektedirler. *Kabir* kelimesi Kazak bozkırlarına İslam dininin yayılma sürecinde girmiş olan Arapça kökenli bir kelime olup ölen kişinin gömüldüğü yer anlamına gelmektedir. *Kabir taşı* ise, ölünün defnedildiği yere, yani kabrin başına konulan ve birçok anlamı barındıran işaretlere sahip taştır. Kazakçada bu yapılarla *sıntas*, *sandiktas*, *koytas*, *kabirtas* ya da *kulptas* gibi adlar da verilmektedir. Eski Türklerde olduğu gibi Kazaklarda da mezarlar, doğa olaylarından hasar görmemeleri için genellikle yüksek yerlere yapılmaktadır. Ayrıca mezarlar ölen kişinin diğer yakınlarının da gömülebilmesi için uygun genişliktedir. Kazak toplumunda bazı kabirlere kutsallık atfedilmiştir. Söz gelimi Türkistan şehrindeki Hoca Ahmet Yesevi türbesi sadece Kazak Türkleri için değil aynı zamanda bütün Türk dünyası için oldukça yüksek bir manevi değere sahiptir. Kazak toplumunda, gerçekleştirilemeyen bazı dini vecibeler Ahmet Yesevi türbesi ziyaret edilerek yerine getirilmiş kabul edilmekte, Yesevi türbesini üç defa ziyaret etmek de hac ibadetiyle eş değer görülmektedir. Bazı Kazak Hanları vefat ettiklerinde Türkistan şehrindeki evliyalardan bazılarının da Türkistan'a defnedildiği görülmektedir. Mezar yeri, eski Türk ve daha çok Moğol geleneklerinde olduğu gibi Kazaklarda da bazen gizli tutulmuştur. Söz gelimi Kalmuklara karşı savaşlarda gösterdiği kahramanlıklarla büyük ün kazanmış Kabanbay Batır'ın gömüldüğü yer, kesin olarak bilinmemektedir. Mezar başlarına dikilen kabir taşı ise konar-göçer bir hayat tarzını benimseyen Kazaklar için birçok anlamı bünyesinde barındırmaktadır. Her ne kadar ölen kişinin başına kabir taşı koyma geleneğinin temelinde öleni hatırlama ve mezarının nerede olduğunu nesilden nesle aktarma amacı bulursa da kabir taşı bazen uçsuz bucaksız geniş bozkırda göç esnasında adeta pusula görevi üstlenebilmekte bazen de yorulanların dinlenme noktası olabilmektedir. Bununla birlikte tıpkı Köktürklerde olduğu gibi eski Kazak kültüründe de ölen kişinin yüzünü kabir taşına çizme geleneği bulunmaktadır; fakat günümüzde bu geleneğin artık kaybolmaya başladığını söylemek mümkündür. Kazak kültüründe kabir ve kabir taşlarının barınma, yön bulma gibi gündelik işlevlerinin yanı sıra manevi bir değeri de bulunmaktadır. Kazakların halk tarafından sevilen, benimsenen bir kişinin kabirini sık sık ziyaret ederek burada hastalıklarına şifa, sorunlarına çözüm aradıklarına da saha araştırmalarımız esnasında bizzat şahit olunmuştur. Bu çalışmada özellikle Kazakistan'ın batı bölgesiyle Almatı çevresindeki tarihi kabir ve kabir taşları ele alınacak ve kabir yapımına dair bazı uygulamaların bozkır çevresinde gelişen eski Türk hayat ve inanç sistemi ile benzerlikleri gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kazak kültürü, kabir, mezar taşı, ölüm, kültürel miras.

ABSTRACT

Kazakh, who have Kipchak origin and date back to 15th century in historical documents, have some similar traditions to old Turkic traditions in terms of graves and grave stones. Because they live the steppe culture today, Kazakhs continue to do some old Turkic traditions that they have been able to integrate with Islamic rules and basis. The word “*Kabir*” (grave) is a word of Arabic origin that entered the Kazakh steppes in the process of spreading Islam and means the place where the dead person was buried. The word “*Kabirtas*” (grave stone) is a stone including many meanings and placed on the grave where the dead was

* Geliş tarihi: 6 Şubat 2021 - Kabul tarihi: 5 Eylül 2023

Kabadayı, Osman; Yesbosynov, Yergali. “Kazak Kabir ve Kabir Taşlarının Eski Türk Kültürüyle İlişkisi Üzerine”, *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 120-131

** Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Türk Dili Bölümü, Kırşehir/Türkiye, kabadayiosman@yandex.com, ORCID ID: 0000-0002-3607-5384.

*** Abai Kazakh National Pedagogical University Institute of Philology and Multilingual Education, Almaty/Kazakhstan, ergaliesb@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-5477-2116.

buried. In Kazak language, these structures are called as “*sıntas, sandıktas, koytas, kabirtas or kulpıtas*”. As in the old Turks, the graves in Kazakhs are usually constructed in high places so that they are not damaged by natural events. In the Kazakh society, some graves were ascribed holiness. For example, the tomb of Hoca Ahmet Yesevi in the city of Turkistan has a very high spiritual value not only for Kazakhs but also for the whole Turkic World. In Kazakh society, some religious obligations that could not be realized are considered to have been fulfilled by visiting Ahmet Yesevi tomb, and visiting the Yesevi tomb three times is considered to be equivalent to pilgrimage. When some Kazakh Khans died, they bequeathed to be buried next to the saints in the city of Turkistan. The burial place was sometimes hidden in Kazakhs, as in old Turkic and mostly Mongolian traditions. For example, the place where Kabanbai Batyr, who gained great reputation for his heroism in battles against Kalmyks, was buried is not known exactly. The grave stone which is erected on the head of the tombs has many meanings for the Kazakhs who adopted a nomadic life style. The grave stone can sometimes serve as a compass during the migration in the vast steppe and sometimes it can be the resting point of the tired. However, just like in the Kokturk, in the old Kazakh culture there is a tradition of drawing the face of the dead person on the grave stone. However, nowadays, it is possible to say that this tradition has been disappearing. In the Kazakh culture, graves and grave stones have a spiritual value as well as their daily functions such as sheltering and orientation. In our field research, it has been witnessed that Kazakh people often visit the grave of the person who is loved and adopted in the society in order to find out solutions for their problems, cures for their illnesses. In this study, historical graves and grave stones will be discussed, especially in the western region of Kazakhstan and around Almaty, and the similarities between some practices related to the construction of the grave in Kazakhs and the old Turkic life and belief system developed around the steppe will try to be found out.

Keywords

Kazakh culture, grave, gravestone, death, cultural heritage.

Giriş

Genelde canlının özelde ise insanın yaşamsal faaliyetlerinin kesin olarak sona ermesi biçiminde tanımlanabilecek ölüm, eski Türklerde yaşamla birlikte ele alınmış ve yaşamın devamı olan bir olgu olarak algılanmıştır. Eski Türklerin ölüm algısıyla bazı ritüellerinin günümüzde Kazak Türkleri tarafından devam ettirildiği görülmektedir. Türklerin İslamiyet öncesi ve sonrası kabir ve kabir taşı yapma geleneğinde birtakım benzerlikler göze çarpmaktadır.

Kazakistan’da kabir, kabir taşı, kabir ziyareti ve kabir ziyaretinde gerçekleştirilen ritüeller önem arz etmektedir. Araştırmanın temel problemini Kazak kültüründe kabir, kabir taşı ve ölümlle ilgili uygulamaların Kazak Türklerinin günlük hayatında nasıl anlamlandırıldığı ve bu uygulamaların eski Türk gelenekleriyle benzerliğinin ne düzeyde olduğu oluşturmaktadır. Araştırmanın evrenini ağırlıklı olarak Kazakistan’ın batı (Mangıstav) bölgesiyle Almatı civarındaki tarihî (18-19. yy) kabir ve kabir taşları oluşturmaktadır. Makalede Kastan’ye (1911), Äjiğali (2002), Tasmağambetov (2002), Sdikov ve Ernazarov (2005), Älimbay (2012) ve Jahatov (2015)’ün çalışmalarındaki görsellerden yararlanılmış, bunlara saha çalışmalarımız esnasında tarafımızca çekilen fotoğraflar da eklenmiştir. Konuyla ilgili yapılan önceki çalışmalarda Kazak kabir ve kabir taşlarına kısmen değinilmiş olsa da konu eski Türk kültürü, kabir taşı dikme geleneği ve atalar kültürüyle yeterince ilişkilendirilmemiştir. Bu makalede eski Türklerle Kazak Türklerinin kabir ve kabir taşı yapma geleneği üzerinde durulacak, Kazaklarda kabir ve kabir taşı yapımına dair bazı uygulamaların bozkır çevresinde gelişen eski Türk inanç sistemi ile benzerliklerine dikkat çekilecektir.

Kazakçada Kabir ve Kabir Taşı Kavramı

Kabir kelimesi Kazak bozkırlarına İslam dininin yayılma sürecinde girmiş olan Arapça kökenli bir kelimedir. Bu kelimenin Kazakçadaki karşılığı günümüz arkeoloji biliminin de bir terimi olan *korğan*’dır. Eski Türklerde de hükümdar veya beyler öldüğünde gömüldükleri mezarlara *kurgan* denilirdi. Kurgan mezar, gömüt, mezar tümseği anlamlarının yanında kale, sur, anlamlarında da kullanılmaktaydı (Roux 1999: 295).

Saka, Hun, Avar, Köktürk ve Uygur dönemlerinin hepsinde var olan kurgan geleneğinin temelinde ölen kişiye ev (*eb, öy, üy*) yapma, oba (*yuba, yuva*), yurt, ger, kerekü, çadır kurma düşüncesi yatmaktadır (Alyılmaz 2012: 181). Kazakçada *kabir* kelimesi, ölen kişinin gömüldüğü yer anlamına gelmektedir. Bazen *kabir* kelimesi Farsça kökenli *kör* kelimesiyle eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Fakat bu iki kelime arasında bir farklılık vardır: *kör*, ölen kişinin boyuna göre yatırıldığı uzunca çukurdur (Jamıkayeva 2011a: 329); *kabir* ise bu çukuru da içeren genel bir adlandırmadır (Jamıkayeva 2011a: 695-696). Kazakçanın söz varlığında *kabir* için kullanılan *beyit, kör, mazar, mürde, ziyrat, mola, tam, korum, oba* gibi sözcükler bulunmaktadır (Biray 2013: 357). Bu sözlere ek olarak Kazakistan'ın Mangıstav bölgesi ağzında *kabir* için *kavım* sözü de kullanılmaktadır (Sdıkov ve Ernazarov 2005: 12). Kazakçada ölen kişinin defnedildiği mezara *mola* denilir. Bir yıl sonra ise buraya eski Türk geleneklerinde olduğu gibi *kümbez, ziyrat, kesene* veya *beyit* denilen taş veya demirden *oba* yapılır (bk. Fotoğraf 11). Kazaklarda geleneksel olarak kurulan bu yapılar türbe veya kümbete benzer (Ünal 2008: 116). Kabir taşı ise gömülen kişiye ait birtakım bilgileri içeren ve kabrin baş ucuna dikilen taştır. Kazakçada *kabir taşı* için ise *kulpitās, kabirtās, sintās, koytās, koşkar tās, arkar tās, sandıktās* gibi sözcükler kullanılmaktadır (Älimbay 2012: 339). Anlamdaş olarak kullanılan *kulpitās* ve *kabirtās* kabrin başına düşey biçimde yerleştirilen kabir taşlarını, *sintās* balbalları, *koytās* kabir başında yer alan koyun büyüklüğünde iri kabir taşını, *sandıktās* sanduka biçimindeki kabir taşını, *arkar tās* ve *koşkar tās* ise koyun veya koç heykelli kabir taşlarını ifade etmektedir.

Eski Türklerde ve Kazaklarda Ölüm

Kazaklarda gerçekleştiği nedene bağlı olarak ölüm, 'iyi veya kötü ölüm' olarak nitelendirilmekte (Shauyenov 2018: 119), ölüm gerçekleştiğinde ilk olarak ölen kişi adına Kırgızlarda olduğu gibi *ak üy* "ak çadır" kurulmaktadır. Cenaze çadırı veya ölü çadırı denilebilecek bu uygulama Hunlarda, Tu-kiularda, Kitanlarda, Kumanlarda ve Moğollarda da mevcuttu (Ünal 2008: 107). Çin kaynaklarına göre Köktürklerde de birisi öldüğünde cenazesi *yoğ* töreni için kubbeli ve yuvarlak biçimli olan Türk çadırına yatırılmaktaydı (Esin 2006: 252). Ölenin çocukları, torunları, kadın ve erkek akrabalarından hepsi atlar ve koyunlar kurban eder, bunları çadırın önüne koyup çadırın etrafında at üzerinde yedi defa dolaşırlardı. Sonra kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlayarak kanlı gözyaşı dökerlerdi. Bu töreni yedi defa tekrar ederler, sonra belli bir günde ölünün bindiği atı, kullandığı bütün eşyalarını kendisiyle beraber ateşte yakarak külünü belli bir günde mezara gömerlerdi. İlbaharda ölenleri sonbaharda, otların ve yaprakların sarardığı zaman; kışın veya güzün ölenleri ilkbaharda yani çiçeklerin açtığı zaman defnederlerdi. Defin gününde mezar açarlar ve külleri içine koyarlardı. Akrabalar yeniden mezarın etrafında at koştururlar ve yine kanlı gözyaşları dökerlerdi. Mezar üzerinde kurulan yapının duvarlarına ölünün resmini çizer ve yaşarken yaptığı savaşları tasvir ederlerdi (İltar 2003: 14). Kazaklar da eski bir Türk geleneği olan cenaze için çadır kurma uygulamasını devam ettirmişlerdir. Bu çadırda ölen kişinin eşyaları sergilenir, ağıtlar bu çadırda yakılır ve ilk taziyeler burada kabul edilir. İslam öncesi Türk geleneklerinde cenaze defnedilmeden önce uzun süre bekletilip defin merasimi için hazırlıklar yapılırken Kazaklar Müslüman olduktan sonra bu uygulamada birtakım değişikliklere gitmişlerdir. Kazak geleneklerine göre cenaze, uzaktaki akrabaların gelebilmeleri için 1-3 gün bekletildikten sonra kabre defnedilir. Defnedilirken de ölü yakınları tarafından kabre konan cenazenin başı güney, ayağı kuzey, yüzü kible istikametine getirilir ve üzeri tahta ile kapatılır (Kartayeva 2015: 305). Kabir başında olanların tamamı, usulen

ölünün üzerine bir parça toprak atar ve cenazenin üzeri toprakla örtülür (Eren 2012: 264).

Eski Türklerde ve Kazaklarda Kabir ve Kabir Taşı

Arkeolojik çalışmalar, milattan önce ilk bin yılın demir çağı döneminde Avrasya mezarları hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Buna göre bu mezarlar sosyo-kültürel açıdan bakıldığında kağan mezarları, soylu ve elit tabaka mezarları, sıradan insanların mezarları şeklinde sınıflandırılmaktadır (Hanks 2000: 19). Eski Türk mezarları da araştırmacılar tarafından farklı biçimlerde tasnif edilmiştir. Bazı araştırmacılar Köktürk kabirlerini büyük taş sütunlar bulunan ve dört tarafında küçük kabirler yer alan 1. tip kabirler, taş sütunları orta büyüklükte olan ve bunların altında kare şeklinde holler bulunan 2. tip kabirler ve dört bir tarafı taşlarla çevrilmiş 3. tip kabirler olmak üzere üç gruba ayırmaktadır (Sarıtaş 2010: 254-255). Benzer biçimde Kazak kabirlerini de sıradan halkın, boy aksakallarının, tanınmış şahsiyetlerin ve evliyaların kabirleri şeklinde tasnif etmek mümkündür (Shauyenov 2018: 170). Bir diğer benzer husus da kabirlerin yapıldığı yerlerle ilgilidir. Kazaklarda kabirler, mevsimler arası geçişlerde yağmur ve selden hasar görmemeleri için genellikle tepebaşı ya da herhangi bir yüksekliğe yapılır. Bazen de bu amaçla bulunduğu yere göre yüksekçe özel kalecikler yapılır ve ölen kişi oraya defnedilir (Kartayeva 2015: 315). Eski Türklerde de mezarların yüksekliğe yapıldığı bilinmektedir (Roux 1999: 300).

Kazaklarda kabir taşı yapımında kullanılan malzemelerin arasında *şakpak tas* “çakmak taşı”, *aktas*, *bortas* “kireç taşı” ile beraber topraktan çıkarılan *kumtas*, *ulutas* “kum taşı” gibi kaliteli ve dayanıklı taş cinsleri kullanılmaktadır. Kabir taşı yapımında öncelikli olarak sabit ve sağlam olan taşlar tercih edilmektedir (Älimbay 2012: 339). Kazakistan’ın diğer bölgelerinde ise kabir taşı yapımında kullanılan taş bulunmadığından dolayı büyük taşlar batı bölgesinden diğer bölgelere taşıma yoluyla götürülmektedir. Eski Türk kabirlerinde kullanılan taşlar ise doğal çevreye göre farklılık göstermektedir. Bozkır mezarlarında şekilsiz ya da kısmen işlenmiş yassı çakıl taşlardan yumruk büyüklüğündeki taşlara ve çok büyük kaya parçalarına kadar geniş bir yelpazede taşlar kullanılmıştır (Tryjarski 2012: 425). Äjiğali (2002: 320), nadir istisnalar dışında Kazakistan’ın batısındaki Mangıstav bölgesinde çoğunlukla kullanılan *kulptas* “kabir taşı” malzemesinin sert kireç taşı veya kum taşı olduğunu söyleyerek Aral-Hazar bölgesindeki kabir taşlarını *stilize* ve *heykelsi stilize kabir taşları* olmak üzere iki ana gruba ayırmıştır. Stilize kabir taşının başında Kazakça *koytas* olarak adlandırılan yapı gelmektedir. *Kazak Edebiy Tiliniñ Sözdigi*’nde *koytas* sözü “1. Koyun büyüklüğünde iri taş, 2. Kabir başına konulan işaret taşı” (Jamıkayeva 2011b: 680) biçiminde anlamlandırılmıştır. Bu kabir taşı biçim, yapı, boyut, doku ve dekorasyon bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Stilize kabir taşları bir taban levhası, bir kaide ve ana gövde olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. *Koytas* olarak adlandırılan kabir taşları Mangıstav bölgesinde yaygın olup diğer kabir taşlarına kıyasla daha eskidir (Äjiğali 2002: 336-340). Araştırmalar, Köktürk dönemi mezar taşı yapma geleneğinin vefat eden kişinin heykelini yapma şeklinde olduğunu göstermektedir (Arslan Sağıroğlu 2017: 1926). Kazaklarda stilize kabir taşlarının oluşumu bu eski Türk geleneği ile ilişkilendirilebilir. Türklerin Müslüman olmalarıyla birlikte kabir taşı yapma geleneği sentezlenerek İslam etkisine girmiştir. Stilize kabir taşını örneklediren 6 numaralı fotoğraftaki yuvarlak şekilli kabir taşı Kazakistan’ın Mangıstav bölgesinde bulunmuş olup günümüzde Almatı’daki millî müzede sergilenmektedir (bk. Fotoğraf 6).

Heykelsi stilize kabir taşları ise bazı hayvan heykellerini içermektedir. Bunlar Kazakçada *arkar tas* ve *koşkar tas* olarak adlandırılan koyun veya koç heykellerinden

oluşmaktadır (Äjiğali 2002: 347). Bu tip kabir taşları da Mangıstav bölgesinde yaygın olarak görülmektedir (bk. Fotoğraf 8). Koyun veya koç heykelli kabir taşlarının stilize kabir taşlarının işaretleriyle karakterize edilen geçiş tipi, üst hacim uzuvları bulunmayan koç gövdesi tipi, hayvanın bütün özelliklerini gösteren koç heykeli tipi, en yaygın tip olan koç heykeli tipi ve taş bloktan ayrılmış ayrıntılı uzuvlara sahip olan koç heykeli tipi olmak üzere beş türü bulunmaktadır. Bunlardan başka bir de bu bölgede *sandıktas* adı verilen sanduka tarzı kabir taşları bulunmaktadır. Bu kabir taşları ise arkaik ve mimari-sanatsal olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır (Äjiğali 2002: 347-350). Çoruhlu (2001: 36-37), Türk kültüründe ruhlara saygı amacıyla yapılmış hayvan tasvirli taşlar ile önemli kişilerin hatırasına dikilmiş heykellerin zamanla kabir taşına dönüşmüş olabileceğini ifade etmektedir. Araştırmacıya göre heykeller ve dikili taşlardan oluşmuş kabir taşları çeşitli tanrılar ve ata kültleri ile ilişkili olduğundan aynı zamanda eski Türklerdeki “töz” kavramına atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle koyun veya koç heykeli şeklindeki kabir taşları öteki dünya veya manevi âlemde söz konusu olan tanrı ve ata ruhları ile ilişkilidir. Bu türden kabir taşları ölen kişinin ruhunun göklerde olduğu düşünülen cennete söz konusu hayvanlar vasıtasıyla ya da onların yardımıyla ulaşılmasını simgelemektedir. Kartayeva ve Oralbay (2020: 917-924), konuyla ilgili yapmış oldukları bir çalışmada Kazakistan coğrafyasında yapılmış olan arkeolojik kazılarda elde edilen buluntuların üzerinde koç başı figürüne sıklıkla rastlanılmasının eski göçebe halkların inanç sisteminde koç figürünün iyilik ve refah sembolü olmasıyla açıklamaktadır. Araştırmacılar eski Kazak kabir taşlarında koyun ve koç tasvirlerinin işlenmesini bu geleneğe bağlamakta ve vefat eden kişinin bu dünyada yaptığı hizmetlerine duyulan ebedî saygının ifadesi olarak koç heykelli kabir taşlarının vücuda getirildiğini ifade etmektedirler. Kazak etnograf Äjiğali (2002: 427) ise Kazak kültüründe bu türden kabir taşı oluşumunun cenaze töreniyle bağlantısını kurmakta ve kabir taşının cenaze töreninde aş verme sürecinde kullanılan kurbanlık atın bir sembolü olduğunu düşünmektedir. Kazak inancına göre vefat eden kişi ok, yay, kılıç, mızrak gibi beş silahını (*Kaz. bes karuv*) alarak cennete gitmek üzere atına binecektir (bk. Fotoğraf 9). İslâm dininin kabulünden sonra ise kurbanlık hayvan imajı gökten inen koç/koyun olarak değişmiştir. Bu nedenle vefat eden kişinin kabri başına konulan kabir taşı şekil olarak koyun biçimine benzediği için bunlara *koytas* adının verildiğini söylemektedir. Koyun/koç heykelli kabir taşlarının Kazakistan’ın yalnızca batı bölgesinde görülmesi dikkat çekmektedir. Oğuz Türklerinin yaşadığı coğrafyada bu tür kabir taşlarının varlığı bilinmektedir. Tarihte bu bölgede Oğuz Türklerinin de yaşamış olduğu düşünüldüğünde koyun/koç heykelli kabir taşı oluşumunun nedenleri daha iyi anlaşılacaktır. Bu türden çeşitli kabir taşlarının yanı sıra Mangıstav bölgesinde Şopan Ata, Şakpak Ata, Beket Ata, Masat Ata, Beyimbet Ata gibi sıkça ziyaret edilen kutsal kabirler ile farklı türde kabir taşları da bulunmaktadır.

Kazakistan coğrafyasında en sık ziyaret edilen kutsal mekânlardan biri Hoca Ahmet Yesevî türbesidir. Orta Asya Türkleri için Türkistan şehrinde yer alan Hoca Ahmet Yesevî türbesi oldukça yüksek bir manevi değere sahiptir. Kazak toplumunda, gerçekleştirilemeyen bazı dinî vecibelerin Ahmet Yesevî türbesinin ziyaret edilmesiyle yerine getirilmiş olduğuna inanılmaktadır. Bununla birlikte Yesevî türbesini üç defa ziyaret etmek hac ibadetiyle eş değer olarak kabul görmektedir (Shauyenov 2018: 171). Ayrıca Ahmet Yesevî türbesi ziyaretinde gerçekleştirilen bazı ritüeller bulunmaktadır. Sakhi ve Selçuk (2022: 212), bu ritüelleri şöyle özetlemektedir:

Öncelikle türbe selamlanarak türbede kabri bulunan ulu zatların ruhu için dua edilir. Ardından dua ve dileklerin kabul olması amacıyla türbedeki kabirlerle el ve yüz sürülür. Türbe tavaf edilir, ziyaretçilerin yanlarında getirdikleri beyaz bez türbe görevli-

lerine teslim edilir. İçinde dilek ve isteklerin yazılı olduğu mektup, türbe içindeki kutulara bırakılır. Türbenin ortasında yer alan Taykazan'a madeni para atılır.

Eski dönemlerdeki bazı Kazak yöneticiler, öldüklerinde kabirlerinin bugün Kazakistan'ın güneyinde bulunan Türkistan şehrindeki evliyaların yanına konulmasını vasiyet etmişlerdir. Bu tür vasiyetler Cengiz Han soyundan gelen yöneticiler arasında yaygındır. Cengiz Han soyundan olan bir kimse nerede ölürse ölsün cenazesi Türkistan'a gönderilir, kışın öldüğünde ise hava şartlarından dolayı ulaşım sorunu ortaya çıkacaksa ölen kişinin cesedi keçeye sarılarak ağaca asılır ve bahara kadar bekletilir.¹ Buna Kazakçada *sörelev* denilmektedir (Älimbay 2012: 337). Kazak hanlarından Abılay Han, Esim Han, Jolbarıs Han ve Babır Han'a ait sandukalar Ahmet Yesevî türbesi içerisinde; Kazıbek biy, Janıbek biy gibi tarihî şahsiyetlerin kabirleri de türbe çevresinde yer almaktadır (Bice 2016: 258). Bununla beraber Ebu'l Hayr Han'ın eşi Rabia Sultan Begim'in türbesi de Ahmet Yesevî türbesinin karşısında konumlanmıştır. Han ve sultanlardan başka şöhretli Kazak komutanlarından bazılarının da Türkistan'a defnedildiği görülmektedir. 18. yüzyılın meşhur komutanlarından Bögenbay Batır, Arka'da Sileti boyunda öldüğü halde cenazesi Türkistan'a getirilerek Ahmet Yesevi türbesinin yanına defnedilmiştir (Ünal 2008: 117). Kazak hanlarının ve bazı tarihî karakterlerin Türkistan'daki Yesevî türbesi civarına defnedilme arzusu Hoca Ahmet Yesevi'nin manevî çekim alanının aralıksız devam ettiğini göstermektedir (bk. Fotoğraf 10).

Mezar yeri, eski Türk ve daha çok Moğol geleneklerinde olduğu gibi Kazaklarda da bazen gizli tutulur. Buna özellikle savaşlarda çok düşman kanı döken batırların (kahramanların) ölümünde rastlanır. Nitekim 18. yüzyılda Kalmuklara karşı savaşlarda büyük şöhret kazanan Kabanbay Batır'ın gömüldüğü yer, kesin olarak bilinmemektedir (Ünal 2008: 117). Ayrıca eskiden askerî sefer veya savaş esnasında ölmüş olanların cenazeleri bir devenin arkasına konulur ve deve nereye diz çökerse cenazenin *körü* yani mezarı da oraya kazılırdı. Tarihte adı geçen bazı kahramanların kabir yerlerinin bilinmemesinde bu uygulamanın da etkisinin olduğu söylenebilir.

Kazak inancında kabrin üstünü toprak yığınyla doldurarak yüksekçe yapma İslami şartlara da uygun bir gelenektir. Çünkü Allah tarafından topraktan yaratılmış olan kişi öldüğünde tekrar toprağa dönüşmüş olacaktır, yani kabirdeki toprak yığıntısı zamanla yer ile eşit hale gelecek ve böylece orada bir kişinin mezarının bulunup bulunmadığına dair herhangi bir iz kalmayacaktır. Fakat bu türden basit kabirler genellikle herhangi bir akrabası veya "coktavşısı" yani 'ağıtçısı' bulunmayan kimsesizlere aittir (Sänik-Zeynollakızı 2016: 532). Kazak toplumunda saygın kişilerin kabri ise taştan, yuvarlak veya kenarlı *korğan* şeklinde yapılır. Meşhur kişilere, bütün halk toplanarak taş tuğlardan minareli, gösterişli kümbetler de inşa eder (bk. Fotoğraf 2). Böyle kabirlerin içi, ölen kişinin diğer akrabalarının da defnedilebilmesi için uygun genişliktedir (Ünal 2008: 116). Kaynaklar Eski Türk ve Moğol mezarlarının da ölen kişiyle beraber onun birtakım eşyalarının içine sığabileceği kadar geniş çapta olduğunu kaydetmekte ve kabir taşı olan mezarların belli bir düzeye gelmiş kişilere ait mezarlar olduğunu vurgulamaktadır (Roux 1994: 230).

Kabir, halk kültürü ve örf-adetlerle ilgili olan özel bir merasimin göstergesidir. Merasimin asıl amacı, ölen kişinin genç nesillerin hafızasında mümkün olduğu kadar fazla kalmasını sağlamaktır. Ölen kişinin neslinden olanlar daha sonraki zamanlarda onun mezarına gelmeli ve böylelikle mezar yeri hafızalarda kalmalıdır. Ölüye *as beruv* yani ölü adına *sofra kurma* merasiminde de yemek için kesilen atın kafatası, yelesi ve kuyruğu kabrin yüksek kısmına bırakılır (bk. Fotoğraf 1). Vefat eden kişinin hayattayken bindiği ve vefatının seneidevriyesinde verilen ölü aşında kesilen ata Kazakçada *tul*

at denilmektedir. Ölen kişi için kesilen tul atın kafatası, yelesi ve kuyruğunun kabre bırakılma sebebi ise, ölen kişinin öbür dünyada ata bineceği inancından kaynaklanmaktadır (Sânik-Zeynollakızı 2016: 536-538). Kazakistan'ın Mangıstav bölgesinde görülen bu uygulama aynı zamanda Eski Türk yas âdetlerinden biridir. Eski Türk kavimlerinde ölümden sonra öteki dünyada hayatın devam edeceği düşüncesine bağlı olarak ölen şahsın kabrine ölünün lüzumlu elbiseleri, çeşitli eşyaları, silahları ve atları da gömülmekteydi. Pazırık'ta Rus arkeolog Rudenko tarafından açılan MÖ IV ve III. yüzyıldan kalma kurganlarda, ölü ile beraber eyerli ve koşumlu olarak atlar da gömülüyüdü. Gömülen atların kuyrukları, yele ve toynakları kesilmişti (İltar 2003: 13). Türklerin çok eski dönemlerden beri silahları ve atlarıyla birlikte gömülmeleri bu hayvana binerek cennete gideceklerine dair bir inancın neticesi olarak yorumlanabilir (Gökbel 2012: 45).

Kazaklarda atlı bir yolcunun vefat etmiş bir tanıdığıın kabrinin yanında geçmesi durumunda atını durdurarak merhumun ruhu için Kuran okuyup dua etme geleneği bulunmaktadır. Edilen dualarla ölen kimsenin ahiret hayatında huzura varacağı düşünülür ve ölenin ruhunun da kendisini, aile ve akrabalarını koruyacağına inanılır. Eğer bu, evliya olarak tanınan bir zatın kabri ise yol mesafesine bakılmaksızın hususi olarak kabre uğranarak mezarı gecelenir. Hayvan kesilerek kurban verilir, çoluk çocuğu olmayanlar çocuğu olması için burada dua eder, hastalar ise sağlığı için şifa isterler. Bazen hastalıklı hayvanlar da bu türden kabirlere getirilir ve burada geceletilerek hastalığının iyileşmesi beklenir. Evliya mezarları diğer mezarlardan farklı ve özel bir yapıda olur. Bu tip kabirler bazen beylerin, sultanların bazı kararlar aldığı kutsal yerler olarak kabul edilir. Geleneksel Kazak bozkır hukuk anlayışına göre buralarda zaman zaman *can beruv* (canını teslim etme) ve *ant beruv* (yemin etme) merasimi de yerine getirilebilir.² Kazak kabirleriyle ilgili bahse mevzu olan bu tür geleneksel inanç ve merasimlerin İslam inancı ve gelenekleriyle uygunluk göstermediği noktalarının bulunması tabiidir. Bu türden Kazak inancı, örf ve âdetleri uzun yıllardır süregelen kültürel özellikleriyle Kazak halkının sosyal ve manevi ruhunu canlı tutan uygulamalardır (Älimbay 2012: 339-340). Eski Türklerden ve Yenisey Kırgızlarından günümüze ulaşan çok sayıda kabir taşı bulunmaktadır. Moğollarda da kabir taşı dikme geleneği vardır ve Moğolcada kabir taşı *pîi-tas* (Çince *pîi* mezar ile Türkçe *taş*) olarak adlandırılmaktadır (Roux 1999: 303). Günümüze kadar ulaşan her türlü taş yığınlarından yapılan *oba korğanlar*, yine taştan yapılmış koruyucu bahçeler ve taş heykeller de buna birer örnektir. Göçebeler, mesafelerin yakınlığı ve uzaklığına bakmaksızın atalarının mezarını ziyaret etmeyi şerefli bir vazife saymışlar, yolculuk esnasında her fırsatı değerlendirerek sevdiği büyüğünün mezarı başına gidip diz çökerek dua etmeyi kendileri için bir görev addetmişlerdir. Söz konusu kabir taşlarının çeşitli manevi ve sembolik anlamlarının yanı sıra gündelik hayata yönelik pratik işlevleri de bulunmaktadır. Bilindiği gibi göçebe yaşayan Kazaklar yazın yaylakta (*jaylav*) ve kışın kışlakta (*kıstav*) hayatlarını sürdürürler. Yaylak ve kışlaklar, genellikle çocuğa atalarından miras kalan bir çeşit maddiyat kaynağı olmakla birlikte ikisi arasındaki mesafe oldukça uzun da olabilir. Kazakların uçsuz bucaksız bozkırında bulunduğu yere göre biraz yüksekte duran kabirler, kışlakta yaylağa veya yaylakta kışlağa göç eden Kazaklar için topografik işaret görevi üstlenerek bir nevi harita vazifesini alır. Göç esnasında yorulanlar burada yolculuk ve yemek molası verir, dinlenir, yağmurdan, kardan ve güneşten korunur, geceleyecekse de burayı tercih eder (Älimbay 2012: 339).

Eski Kazak kültüründe ölen kişinin yüzünün resmini kabir taşına çizme geleneğinin varlığı bilinse de bu geleneğe Kazak bozkırlarında İslam dini yaygınlaştıktan sonra yasak getirilmiştir. Çin yıllıkları da Eski Türklerin mezar üzerine ölenin tasvirini ve

yaşarken katıldığı savaşların temsilini resmettikleri bir ev inşa ettiklerini yazmıştır. Bu anlamda Köl Tigin'in mezarı Orta Çağ başlarında yüksek düzeydeki bir kişinin kabri konusunda kayda değer bir örnek olarak değerlendirilebilir. Çin kaynakları Köl Tigin'in ölümü üzerine heykelinin taştan oyulacağı ve mezarının dört duvarında kendi yaptığı savaşlara ait resimlerin çizileceği bir gömüt tapınağın inşa edilmesi için emir verildiğinden söz etmektedir (Roux 1994: 231). *Sin* adı verilen Eski Türk mezar abideleri Türk tipleri ve kıyafetleriyle resmedilmiştir. Köktürk devri kadın *sin*'lerinin başı çoğunlukla örtülüken Kuman-Kıpçak kadın *sin*'leri oldukça süslü kıyafetlerle tasvir edilmiştir. Erkek *sin*'leri ise göçebe Türklere mahsus kıyafetlerle tasvir edilmiş, Köktürk dönemi *sin*'lerinin dizden aşağı kısmı çoğunlukla tamamlanmamıştır. Bununla birlikte Eski Türk kabir taşlarında *yoğ* töreni için seçilen günün astrolojik simgesiyle ilgili ya da ölen kişinin ruhunun göğe uçtuğu düşüncesine işaret olarak gök cisimlerinin ve takımyıldızların timsalleri de yer almaktaydı (Esin 2006: 253-255). Buradan da anlaşılacağı gibi ölen kişiyi kabir taşına resmetme eski bir Türk geleneğidir. Kazakistan'ın diğer bölgelerinde bu uygulama devam ettirilirse de batı bölgesinde kabir taşına ölen kişinin yüzünü çizme geleneğinin korunduğunu söylemek mümkündür. Buna ilaveten yine Kazakistan'ın batı bölgesinde kabir taşına ölen kişinin soyu yazılmakla beraber kabir taşına yapan akrabalarının adları da yazılmaktadır (Alimbay 2012: 340). Büyük çoğunluğu mezar taşlarından oluşan *Yenisey Yazıtları*'nda da taşlar ölen kişinin yakınları tarafından diktirilmiş, adına taş dikilen kişinin ağzından ölümünü ayırdığı şeyler sıralanmış, bazen kısa yaşam öykülerine de yer verilmiştir (Kormuşin 2017: 48). Kazakistan'ın batısındaki kabir taşlarında karşılaşılan akraba ve yakınların isimlerinin taşta yazılması *Yenisey Yazıtları*'nda da zaman zaman görülen bir uygulamadır. Ölen kişinin başına kabir taşı koyma geleneğinin temelinde öleni hatırlama ve mezarının nerede olduğunu nesilden nesle aktarma amacı bulunmaktadır. Diğer yandan bir mezarda kabir taşının varlığı ölenin arkasından ağlayan, onu seven birilerinin bulunduğu da işaret ederek neslinin tükenmediğini simgeler.

Ekim devrimine kadarki dönemde Kazakistan'ın batı bölgesinde yer alan kabir taşlarında vefat eden kişinin sosyal statüsüne, cinsiyetine ve yaşına göre bazı objelere rastlanmaktaydı. Vefat eden kişi *bürkitşi* olarak adlandırılan kartal yetiştiricisiyse kabir taşlarında kartal veya doğanın stilize edilmiş çizimi; vefat eden kişinin cinsiyeti erkekse kabir taşlarında at yelesi, mızrak, kamçı, ok, eyer takımı, mızrak ucunda at kafatası; vefat eden kişi kadınsa kabir taşlarında çadırı kurmaya yardımcı olan *bakan* adı verilen ucu *v* harfini andıran sırık veya *kerege* adı verilen çadır iskeleti; vefat eden kişi kız çocuğuyorsa kabir taşında çadırın kubbesini oluşturan *ıvık* adı verilen uzun çubuklar ya da vefat eden kişi bebekse kabir taşında beşik figürü yer almaktaydı. (Sdikov ve Ernazarov 2005: 16). Kabir taşında yer alan bu objeler toplumda erkeklerin evin koruyuculuğunu üstlenen ve geçimini sağlayan bireyler olduğuna, kadınlarınsa yuvayı kuran ve evin temelini oluşturan kişiler olduğuna işaret etmektedir. Benzer bir biçimde Mangıstav'da 19. yüzyıldan kalma, Kobay isimli bir metal ustasının kabir taşına çekiç, maşa, makas, kerpeten gibi araç gereçler oyulmuştur (Ajiğali 2005: 132). Bu gereçlerin kabir taşına işlenmiş olması ölen kişinin hayattayken yaptığı işi göstermesinin yanı sıra dünyadan göçüp gittiği âlemde de kendi işiyle uğraşacağı inancını taşımaktadır.

Ajiğali (2002: 164-167), Kazakistan'ın batı bölgesindeki bazı mezar taşlarının taş kesme biçimi bakımından estetik yönüne dikkat çekerek bu mezar taşlarını Volga-Tatar boyuna geleneğiyle ilişkilendirmektedir. Atırav'ın kuzeyinde İnder-Karabav yolu boyunca birçok küçük mezarlık bulunduğunu, bunlar arasında en dikkat çekici olanların tamamen yazıyla kaplı birer epigrafik anıt niteliği taşıması dolayısıyla Jangeldi ve

Şımbek'e ait olan kabir taşları olduğunu ifade etmektedir (bk. Fotoğraf 7). Bölgede bulunan kabir taşlarının tarihinin 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzandığını kaydeden araştırmacı, kabir taşların bazılarında kişinin ait olduğu boy damgalarının da yer aldığını vurgulamaktadır. Kabir taşına oyma yoluyla merhumun *ruv* adı verilen soy kütüğü damgası, adı, babasının adı yazılmaktadır. *Ruv* yazılan taşlar, bazen develerle taşınarak uzak diyarlardan kabirlere getirilmiştir. Kabir taşlarının üzerinde çeşitli özel işaret ve resimler de bulunabilir. Dolayısıyla bu taşlar göçebelerin etnografik sanat mirası olarak değerlendirilmelidir. *Kulpıtas*, *koytas*, *koşkartas*, *sandıkıtas* gibi kabir taşlarında Kuran-ı Kerim'den ayetlerle birlikte çeşitli hayvanların, Kazakların günlük hayatta kullandıkları eşyaların ve Kazakların *bes karıv*'ı yani Kazak silahlarının da resimleri bulunabilir (bk. Fotoğraf 8-9). Bu durumu örneklendiren 9 numaralı fotoğraftaki kabir taşı üzerinde silahlarla birlikte at tasvirinin de yer aldığı görülmektedir. Kabir taşı yapımındaki bu tür uygulamalar günümüzde Kazakistan'ın batı bölgelerinde hâlen devam etmektedir. Orta Asya'da bulunmuş Eski Türklere ait kabir taşlarının yüzeyinde de sembolik işaretler, damgalar, hayvan ve silah tasvirleri, av sahneleri ve görünüşte güneş ve ay anlamına gelen halka şeklinde, astronomi ile ilgili gözlemlerin izleri bulunmaktadır (Tryjarski 2012: 440). Kazak kabir taşları üzerinde yer alan bu işaretlerin de eski bir Türk geleneği olduğu anlaşılmaktadır.

Kabir taşları bazen sıradan bir kabrin zaman içerisinde önemsenip kutsallaştırılmasında da etkili olmaktadır. Söz gelimi 19. yüzyılda kaydedilen verilere göre Almatı bölgesinin Altınemel yöresinde bulunan tanınmış bir bey ve kahraman (*batır*) olan Jaynak Abakulı'nın (1812?-1859) kabrine yüksekliği iki karıştan fazla üç adet taş yerleştirilmiştir (bk. Fotoğraf 3). Jaynak Abakulı Batır'ın kabri zamanla halkın severek ziyaret ettiği, hastalığına şifa arayan insanların kabir başında dua okuduğu bir evliya mezarı hüviyetini almıştır. Bu kabrin bir başka özelliği de diğer mezarlara veya gidilecek başka yönlere kaynaklık etmesi, bir nevi pusula görevi üstlenmesidir. Bu özelliğe bağlı olarak yörede "Jaynak kabrinin öbür tarafında" gibi bir kalıp söz de kullanılmaktadır. Bu mezar söz konusu özelliklerinden dolayı günümüzde restore edilmiş ve mezara sonradan başka kabir taşları ve bir de heykel eklenmiştir (Älimbay 2012: 340). İslam dininde mezar yenilemenin ya da mezarı tamir etmenin pek uygun görülmemesine rağmen Kazak inanışlarında eskimiş ya da bozulmuş bir mezarı tamir etme uygulamalarına rastlanılmaktadır. Bu durum, ata ruhuna saygı ve birtakım inançlarla ilgili olduğu kadar kabirlerin bozkırda yön bulma, yanına sığınma gibi gündelik yaşama dair işlevleriyle de ilgilidir.

Kazakistan'ın Almatı şehrinin merkezine yakın bir yerde bulunan Rayımbek Batır'ın (1705-1785) kabrinin de halkın çokça ziyaret ettiği ve kutsallık atfedilen kabirlerden biri olduğu tarafımızca gözlemlenmiştir. Rayımbek Batır'ın kabrinde sürekli görev yapan bir türbedar imam da bulunmaktadır. Kabri ziyarete gelenler Arapça dua etmeyi bilmiyorsa imamın bulunduğu bölmeye girerek para karşılığı imama Kur'an okutup ardından kendi dilinde Allah'a dua ederler. Bu fasıldan sonra Rayımbek Batır'ın kabrinin kapı önüne geçip diz çökerek orada çocuğu olmayalar çocuk diler, hastalar hastalıklarına şifa bekler, sorunu olanlar sorunlarına çözüm bulunması için dua edip isteklerde bulunurlar. Daha sonra kabrin etrafında köşeli olan kabir taşının her bir köşesine dokunularak bir tur atılır ve yine burada da dua okunup çeşitli isteklerde bulunulur (bk. Fotoğraf 4-5). Ardından kabrin giriş kapısı önünde bulunan para sandığına para atılır ve dilekler tekrarlanır. Congar saldırlarına karşı kahramanlıklar sergilemiş Tükelülü Rayımbek Batır'ın kabri de zamanla önemsenip kutsallaştırılmış kabirlerden olmuştur.

Sonuç

Kazakistan'ın batısında yer alan Mangıstav bölgesi tarihte uzun süre Oğuz ve Kıpçak boylarının ortak mekânı olmuştur. Günümüzde ise ağırlıklı olarak küçük cüz Kazaklarının yaşadığı bir bölgedir. Bu coğrafyada Şopan Ata, Şakpak Ata, Masat Ata, Beket Ata gibi çokça ziyaret edilen kutsal mekanlar bulunmakla birlikte *koytas* adı verilen iri kabir taşları, *arkar tas* veya *koşkar tas* olarak adlandırılan koyun/koç heykelli kabir taşları ve *sandıktas* adı verilen sanduka tarzı kabir taşları yer almaktadır. Kazakistan'ın başka bölgelerinde çokça rastlanılmayan bu tür kabir taşlarının oluşumunu Mangıstav bölgesinde Oğuz ve Kıpçak Türklerinin tarihteki birlikteliğine bağlamak mümkündür.

Eski Türk kültüründe kabir taşı dikme ve kabir taşına birtakım objeler kazıma uygulamasının Kazakistan'ın batı bölgesinde devam ettirildiği görülmektedir. Eski Türk kültüründe önemli ve seçkin kişiler için yapı şeklinde kabir yapıldığı ve kabir taşı konulduğu gibi sıradan kimselerin kabirleri de belirgin olması için tümsek biçiminde belirtilmiştir. İslamiyet'te ise cenazenin toprakla bütünleşmesi ve zamanla kaybolması esas olup Arap dünyasında kabir taşı uygulaması bulunmamaktadır. Türklerin İslamiyet'ten sonra da kabir taşı geleneğini devam ettirmeleri atalar kültüyle ilişkilidir. Kazaklarda kabir, kabir taşı yapımı ve ölümle ilgili bazı uygulamalarda bozkır çevresinde oluşan eski Türk inançlarının İslam sonrası dönemle birleştiği görülmektedir. Bugün yerleşik yaşayan Kazaklarda da Eski Türklerde olduğu gibi ölüm sonrası çadır kurulması, kabirlerin genelde yüksek yerlere yapılması, kabirlerin içinin geniş yapılmaya devam edilmesi, kabrin içine at kuyruğu ve kafatası konulması, kabirlerin gündelik hayata yönelik birtakım işlevlerinin bulunması, ölen kişinin yüzünün kabir taşına çizilme geleneğinin devam etmesi gibi uygulamalar bozkır çevresinde oluşan Eski Türk inanç ve yaşam tarzının günümüz Kazak toplumunda İslamiyet'le birleştirilerek yoğunluğunu göstermektedir. Bu geleneklerin devamının sağlanmasında Kazakların uzun süren konar-göçer hayat tarzının etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50, İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada kullanılan veriler 2019 senesine ait olduğundan etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Aça (1999: 32), bir Eski Türk geleneği olan ölen kişinin cesedini ağaca asma ve cesedi gömülmeden önce bir müddet bekletme geleneğinin ruhun bedenden ayrılması ve öte âlemdeki gerçek hayatına başlayıncaya kadar geçirdiği süreçle ilgili olduğunu dile getirmekte, ölünün ağaca asılmasının da Tanrı'nın cennetine uzanan kutsal ağaç vasıtasıyla ruhun cennete gitmesini sağlamaya yönelik olduğunu ifade etmektedir. Türkçenin söz varlığında yer alan cenaze kaldırma deyimini bu gelenekle ilişkilendirmektedir.
2. Burada yer alan Kazak kabir ve kabir taşlarıyla ilgili genel bilgilerin bir kısmı Kazakistan'ın Almatı şehrindeki Kazakistan Bilimler Akademisinde (Ğılım Ordası) görev yapan ve Kazak kabir taşları üzerine araştırmalar yürüten Bağdat Daniyarulı Düysenov ile yapılan görüşmeler neticesinde elde edilmiş, bazı Kazak kabirlerinin zamanla kutsallaştırılması hususuna ve kabirdeki uygulamalara da saha araştırmaları esnasında bizzat şahit olunmuştur.

KAYNAK KİŞİ

KK1: Bağdat Daniyarulı Düysenov, 49, üniversite mezunu, memur, görüşme tarihi ve yeri: 28 Mart 2019 / Almatı.

KAYNAKÇA

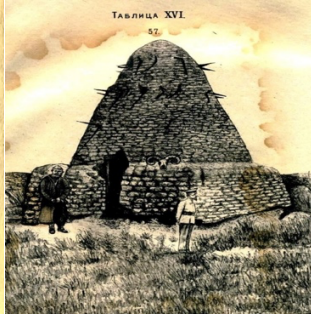
Aça, Mehmet. "Kazak ve Kırgız Türklerinde Defin Sonrası Bazı Uygulamaları ve Aş Verme (Aş Toyu)". *Milli Folklor* 43 (Güz 1999): 24-33.

Äjigali, Serik. *Arhitektura kočevnikov - fenomen istorii i kul'turu Evrazii (Pamitniki Aralo-Kaspiyskogo regiona)*. Almatı: Ğılım, 2002.

Äjigali, Serik. *Kazak Halkını Dästürleri men Ädet-Ğurıptarı, I. Tom: Birtutastığı jäne Ereşeligi*. Almatı: Arıs Baspası, 2005.

- Älimbay, Nursan [redaktor]. *Kazaktıñ Etnografyalık Kategorıyalar. Uğımdar men Atavlarınıñ Dästürlı Jıyesi. Entsiklopediya III. Tom* (1. baskı). Almatı: RPK Slon, s. 337-341, 2012.
- Alyılmaz, Cengiz. "Eski Türklerde Mezar Geleneği". *Defin*. İstanbul: Tarihiçi Kitabevi, s. 181-191, 2012.
- Arslan Sağıroğlu, Aslı. "Taşlar Konuşur: Türk Mezar Taşlarının Biçim Dili". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6/3 (2017): 1923-1937.
- Bice, Hayati. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Biray, Nergis. "Kazak Türklerinde Ölümle İlgili Kelime, Kelime Grubu ve Deyimlerden Hareketle Ölüm Kavramı". *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel Armağanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, s. 353-371, 2013.
- Çoruhlu, Yaşar. "At ve Koç/Koyun Şekli Mezar Taşlarının Sembolizmi". *Toplumsal Tarih* 10 (2001): 35-42.
- Eren, Metin. "Türk Kültüründe Ölüm ve Toprakla İlgili İnanış ve Ritüeller". *Acta Turcica* IV/1 (2012): 259-271.
- Esin, Emel. *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Gökbel, Ahmet. "Kuman-Kıpçaklarda Ölü Gömme ile İlgili İnanç ve Âdetler". *Defin*. İstanbul: Tarihiçi Kitabevi, s. 43-61, 2012.
- Hanks, Bryan. "Iron Age Nomadic Burials of the Eurasian Steppe: A Discussion Exploring Burial Ritual Complexity". *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements Eurasian Bronze and Iron Age*. California: BAR International Series, p. 19-30, 2000.
- İltar, Gazanfer. "Eski Türklerde Mezar Kültü ve Günümüze Yansımaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 27 (2003): 11-19.
- Jahatov, Muratbek. *Kulpitastar Söyleydi*. Almatı: Arıs Baspası, 2015.
- Jamıkayeva, Ş. [redaktor]. *Kazak Edebiy Tiliniñ Sözdigi IX. Tom*. Almatı: Dävir, 2011b.
- Jamıkayeva, Ş. [redaktor]. *Kazak Edebiy Tiliniñ Sözdigi VIII. Tom*. Almatı: Dävir, 2011a.
- Kartayeva, Tätgül ve Oralbay, Yerdan. "Geleneksel Kazak Kültüründeki Koç Kültüyle İlgili Etnoarkeolojik İncelemeler". *Belleten* 301 (2020): 907-958.
- Kartayeva, Tätgül. *Sır Öñiriniñ Dästürlı Etnografıyası, Monografıya*. Almatı: Arıs Baspası, 2015.
- Kastan'ye, I. A. [Castagné, Joseph]. *Nadgrobnıye soorujenıya Kirgizskih stepy*. Orenburg: Tipografıya Turgayskogo oblastnogo pravlenıya, 1911.
- Kormuşın, İgor. *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları. Metinler ve İncelemeler*. Çev. Rysbek Alimov. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Roux, Jean-Paul. *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Sakhi, Zhuldıyz ve Selçuk, Hava. "Güney Kazakistan Sosyal Hayatında Türbeler ve Türbelerle Yapılan Ziyaretler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 103 (2022): 205-225.
- Sänik, Zeynolla; Zeynollakızı, Janat. "Kazaktıñ Ölüm Uzatuv Dästüri". *Kazak Etnografıyası*. Almatı: An Arıs Baspası, 2016.
- Sarıtaş, Eyüp. *Çin'de Yapılan Arkeolojik Araştırma ve Kazılara Göre İslamiyet'ten Önce Türklerde Kültürel Hayat (En Eski Çağlardan IX. Yüzyılın Ortalarına Kadar)*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2010.
- Sdikov, M. N. ve Ernazarov, J.T. *Batis Kazakistan Oblusınıñ Kulpitastarı*. Oral: Batis Kazakistan Oblistik Tarih jäne Arheologiya Ortalığı, 2005.
- Shauyenov, Didar. "Güney Kazakistan Kazaklarında Ölüm ile İlgili İnançlar ve Ritüeller: Türkistan Örneği". Yayımlanmamış doktora tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018.
- Tasmağambetov, İmanğali. *Kulpıtas*. Astana: OF Berel, 2002.
- Tryjarski, Edward. *Türkler ve Ölüm Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*. Çev. Hafize Er. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Ünal, Fatih. "Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği". *Bilgi* 45 (2008): 103-130.

EKLER



Fotoğraf 1: 1911 yılına ait bir kabir [Kaynak: Kastan'ye 1911: Tablitsa XXVI, 75].

Fotoğraf 2: Kabrin üstüne inşa edilmiş bir mezar [Kaynak: Kastan'ye 1911: Tablitsa XVI, 57].

Fotoğraf 3: Jaynak Abakulı'nın kabri (1812?-1859) / Almatı oblısı [Kaynak: Älimbay 2012: 341].



Fotoğraf 4: Rayimbek Batır (1705-1785)'ın kabri ve dua ritüeli /Almatı [Fotoğraf: O. Kabadayı].

Fotoğraf 5: Rayimbek Batır'ın kabrinde dua edip dilekte bulunan bir Kazak /Almatı [Fotoğraf: O. Kabadayı].

Fotoğraf 6: Kazakistan Millî Müzesinde yer alan 1924 tarihli bir kabir taşı /Almatı [Fotoğraf: O. Kabadayı].



Fotoğraf 7: Kazakistan'ın Atırav bölgesinde yer alan 1847 tarihli bir kabir taşı [Kaynak: Äjiğali 2002: 165].

Fotoğraf 8: Mangıstav bölgesinde yer alan koç heykeli şeklinde kabir taşı [Kaynak: Tasmağambetov 2002: 343].

Fotoğraf 9: Mangıstav bölgesinde yer alan bir kabir taşı [Kaynak: Tasmağambetov 2002: 280].



Fotoğraf 10: Hoca Ahmet Yesevî Türbesindeki bir kabir taşı / Türkistan [Fotoğraf: O. Kabadayı].

Fotoğraf 11: Kazakistan'ın Mangıstav bölgesindeki Şakpak Ata mevkiinde bir kabristan / Aktav [Fotoğraf: O. Kabadayı].

KAZAK KÜLTÜRÜNDE KALJA VE ÖNEMİ***Kalja and Its Importance in the Kazakh Culture**

Doç. Dr. Anar MUSTAFAYEVA**

Zhanar ABDIKADYROVA***

Dr. Öğr. Üyesi Kunduzay AUBAKIROVA****

ÖZ

İnsan, doğumundan ölümüne kadar bir dizi önemli gelenek ve göreneklere yerine getirir. Yaşamdaki doğum, ölüm, evlenme vb. önemli evreleri kutlamak, onlara şenliklerle eşlik etmek her kültürde olduğu gibi Kazak kültürünün de bir parçasıdır. Bunlarla ilgili Kazak toplumunda gerçekleştirilen birçok gelenek vardır. Örneğin, çocuklarla ilgili şildehane “doğan bebek için yapılan eğlence”, besik toy “beşik töreni”, kırkıncın şıgaruw “kırkı çıkmak”, tusawkeser “yeni yürümeye başlayan çocuğun düzgün yürümesi için ayaklarına bağlanan ipin saygı-değer biri tarafından kesilme geleneği”; evlenme ile ilgili sırğa saluw “küpe takmak”, kelin tüsiruw “gelin getirmek”, betaşar “duvak açma”, kelin şay “duvak açma töreninden sonra gelinin misafirlere ikram ettiği çay” vb. bu gelenekler arasında sayılabilir. Bu makalede ise yeni doğum yapmış kadın ve çocuğuyla ilgili olan kalja veya kalja beruw “kalja vermek” geleneği üzerinde durulmuştur. Kazak geleneğinde kalja, yeni doğum yapmış kadın için özel olarak kesilen koyun etinden hazırlanmış bir tür yemektir. Kalja geleneği; toplumsal, manevi, tıbbi ve kültürel açıdan pek çok öneme sahiptir. Bu gelenek, dinle ilişkili olmadığı için, dini olayların yasaklandığı Sovyet döneminde bile işlevini kaybetmemiştir. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygın olan ve daha sonra İslâmiyet’te de meşrulaştırılan akika¹ kurbanı kesme adeti kaljadan farklıdır. Kalja geleneği doğum ile fiziksel ve ruhsal olarak yıpranan kadına yönelik ilginin bir göstergesidir. Kadının ve dolayısıyla çocuğun sağlığının iyileştirilmesine katkı sağlar. Kalja, Kazak halkının diğer gelenekleri gibi, nesilden nesle miras olarak aktarılan kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Türkler arasında Orta Çağ’da örneklerine rastlanan bu gelenek, bazı Türk halklarında günümüze kadar devam etmiştir. Çalışmamızın konusu olan kalja geleneği, çeşitli biçimlerde bazı Türk dillerinde bir tür yiyecek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kazak, Kırgız ve Nogay dillerinde kalja, doğum yapan kadın için hazırlanan özel bir yemek anlamında kullanılmaktadır. Özbeklerdeki atala ile Başkurtlardaki botka da doğumdan sonra kadının gücünü ve enerjisini yenileyen, doğum yapan kadın için vazgeçilmez bir yemektir. Doğum yapan kadın için özel bir yemeğin hazırlandığı diğer Türk halklarından farklı olarak Kazak kültüründe (Kırgız kültüründe de) tanımlama çok dikkat çekicidir. Gündelik hayatta kaljaya benzer şekilde koyun vb. bir hayvanın etinden hazırlanan yemek kalja olarak adlandırılmaz. Yeni doğum yapan kadın için hazırlanacak kalja için öncesinde niyet edilip dua okunarak koyun kesilir ve kalja yemeği hazırlanır. Kalja için kesilen koyunu başka herhangi bir amaç veya etkinlik için kullanmamak esastır. Bu geleneğin ortaya çıkmasıyla birlikte, kalja koyu ‘kalja koyunu’ (kalja için kesilmiş koyun/kuzu), kalja sorsası ‘kalja çorbası’ (etin suyundan yapılan çorba) kalja teri ‘kalja teri’ (kalja yedikten sonra çıkan ter), kaljalaw ‘kaljanın hazırlanması’, kalja beruw ‘kalja vermek’ (kalja için hazırlanan yemeği ikram etmek) ve kalja jegizuw ‘kalja yedirmek’ gibi sözler Kazak dilinde ortaya çıkmıştır. Kazak toplumunda kalja, ailenin maddi durumu ne olursa olsun mutlaka yerine getirilmesi gereken bir gelenek olarak düşünülmüştür. Hatta yeni doğum yapan kadın için kalja koyunu almaya gücü yetmeyen bir aileye maddi destek olmak sevap sayılmıştır. Günümüzde kalja, doğum yapan kadının annesi tarafından getirilmektedir ve daha sonra sırasıyla gerçekleştirilen törenler ise, özellikle kalja teri töreninin yapılması kadının kayınvalidesinin sorumluluğundadır.

Anahtar Kelimeler

Kalja, kadın, gelenek, doğum, Kazak kültürü.

ABSTRACT

Important events occur in a life from the moment of birth until death. Celebration of these events such as birth, marriage, death and the festivities accompanying them are a significant part of the Kazakh people’s culture. There are some customs related to the child, including şildehane ‘a celebration of childbirth’, besikke

* Geliş tarihi: 2 Mart 2022 - Kabul tarihi: 13 Ocak 2023

Mustafayeva, Anar; Abdikadyrova, Zhanar; Aubakirova, Kunduzay “Kazak Kültüründe Kalja ve Önemi” *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 132-140

** El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, Almatı/Kazakistan, mustafayeva.anar@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-6878-4946.

*** Doktora Öğrencisi, El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, Almatı/Kazakistan, nuralyiun@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-0715-2720.

**** Kızılorda Korkut Ata Devlet Üniversitesi, Yabancı diller bölümü, Kızılorda/Kazakistan, a_kunduz87k@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9555-3753.

salu or besik toi ‘an event of putting the newborn into the cradle’, qyrkynan shygaru ‘a ritual on the fortieth day’, tusau kesu or tusaukeser ‘cutting the fetters when the baby takes the first steps’, as well as related to marriage, particularly the daughter-in-law: syrga salu ‘the fiancé’s mother wears earrings to the future daughter-in-law’, kelin tusiru ‘meeting the bride in the groom’s house’, betashar ‘the ritual of opening bride’s face’, kelin shai ‘tea from the hands of a daughter-in-law’. In this article we are going to consider the custom, focusing on a woman who recently gave birth or a new mother and her child, called kalja or kalja beru ‘giving kalja’. In the Kazakh tradition kalja is a kind of dish prepared specially for a new mother usually from roast lamb. Kalja as a tradition has social, spiritual, medical and cultural importance. Since this tradition is not related to a religion, it has not lost its functioning even in the Soviet period when religious events were banned. The custom of sacrificing aqiqah, which was common among Arabs in the pre-Islamic period and later legitimized in Islam, is different from kalja. The former is an event where the meat is cooked and shared, while the latter is more as an indication of the concern about the new mother who is physically and mentally worn out from childbirth. Kalja helps to improve the health of a woman and her child. Kalja, as well as other traditions of the Kazakh people, is an integral part of the culture transmitted from generation to generation and requiring its complete safeguarding. This tradition, was known among the Turks in the Middle Ages, has continued to this day among some Turkic peoples. Kalja as an object of this study in its various forms is used in some Turkic languages as a kind of food. In Kazakh, Kyrgyz and Nogai, qalja is used in the meaning of special food for the new mother. The Uzbek atala and Bashkir botka also became an integral part of the new mother, renewing her strength and energy after childbirth. Unlike other Turkic peoples, where a special dish is being prepared for the woman after giving birth, the nominativeness is more important in the Kazakh (also in the Kyrgyz) culture. The dish from broth and lamb prepared on a daily basis or on other equally important events cannot be called kalja, since before starting preparation it is necessary to name, dedicate and not to use for other purposes and events. With the advent of this tradition in the Kazakh language, there appeared such concepts as kalja koiy (lamb for kalja), kalja sorpasy (broth for kalja), kalja teri (kalja sweat), kaljalau (preparation for kalja), kalja beru (to give kalja) and kalja jegizu (to eat kalja). In the Kazakh society, this tradition has become obligatory, regardless of the material status of the family, it was even considered a good deed to give qalja to the family in need. Today, kalja is brought by the mother of the woman who gave birth, and the ceremonies that are performed later on, especially the kalja teri, the responsibility of her mother-in-law.

Keywords

Kalja, woman, tradition, birth, Kazakh culture.

Giriş

Bir Kazak için, belki iki boyu birleştirecek belki de bir boyun halefi olacak bir çocuğun doğmasından daha büyük bir sevinç yoktur. Bu nedenle, Kazak halkında özellikle çocuğun doğumu ve büyüme evreleri ile ilgili şildehana ‘bebek dünyaya geldikten sonra yapılan eğlence’, beşik toy ‘beşik töreni’, kırkınan şıgaruw ‘kırk çıkarma ritüeli’, tusaw keser ‘köstek kesme veya ilk adım ritüeli’ vb. pek çok gelenek vardır. Ayrıca gelecekte çocuk dünyaya getirecek olan kadın için de evlenme sürecinde, sırğa saluw ‘küpe takmak’, kelin tüsirüw ‘gelin getirmek’, betaşar ‘duvak açma’, kelin şay ‘gelin çayı’ vb. birtakım gelenekler yerine getirilir. Bunların yanı sıra yeni doğum yapan anne için de kalja geleneği vardır.

Kazak halkı “Annenin sağlığı milletin sağlığıdır” der ve çocuğuna iyi bakabilmesi için annenin sağlığına özen gösterilir. Sağlıklı bir annenin sağlıklı bir bebek doğurma şansı daha yüksektir. Bu nedenle, anne sağlığını korumayı ve iyileştirmeyi amaçlayan bir dizi gelenek ve görenek vardır. Kazak kültüründe akrabalar annenin / gelinin hamile olduğunu öğrendiklerinde anne ve çocuğun sağlığı ön plana çıkar, hamile kadına aşerdiği şeyler hemen verilir ve kalja için koyun beslenip kesime hazırlanır. Kayınvalide genç gelinine kırk gün boyunca bakar. Özellikle ilk çocuğunu doğuran annelere özel ilgi gösterilir. Bebeğin sağlıklı büyümesi, genç annenin kırk gün boyunca bakımıyla doğrudan ilişkilidir. Genç annenin göğüslerini soğuktan korumak ve sıcak tutmak için yün bir şalla bağlanır. Bebeği doğuran annenin tüm eklemleri gevşer ve organlarında değişiklikler meydana gelir. Bu yüzden soğuğa maruz kalmaması gerekir. Zayıflamış bağışıklık sistemi dış etkilere açık olduğu için gücünü geri kazanana kadar yeni doğum yapan gelinin sağlığına dikkat etmelidir.

Kalja geleneği daha çok kadını ilgilendirmekle birlikte çocukla da ilgilidir. Kalja için kesilen koyunun etinde hem kadının hem de emzirdiği çocuğun payı (sıbaga) vardır. Kazak geleneğine göre, yeni doğum yapan kadın için özel olarak bir koyun kesilir, eti yedirilir ve etin suyu çorba olarak içirilir. Aileye yeni bir ferdin katılmasının sevincini paylaşmak için komşular ve akrabalar kaljaya davet edilir. Kaljada, davet edilen misafirlerin de payı (sıbaga) vardır. Kalja vermek, yeni doğum yapmış kadına duyulan saygının ve ona gösterilen ilgi ve özenin göstergesi olan ve eskiden beri süregelen bir Kazak geleneğidir.

Orta çağ Türk kültüründe, doğum yapan kadınlar için özel bir yemek yapıldığı, Kâşgarlı Mahmud'un 'Dîvânu Lugâti't-Türk' adlı sözlüğünde yer almaktadır: kavut (ya da kagut olarak da bilinir) yeni doğum yapmış kadınlara verilen bir lohusa yemeğidir. "Akdarı unu, yağ ve şekerle karıştırılarak yenir" (Ercilasun vd. 2018: 415). Özbeklerdeki, geçmiş İslam öncesi döneme kadar uzanan atala adındaki yemek (un çorbası) de bugün doğum yapan kadınlar için aynı şekilde hazırlanmaktadır. Türk mitolojisinde kadınların koruyucu ruhu, doğum yapan kadınların yardımcı ve doğurganlıkla ilişkilendirilen Umay (Kazak mitolojisinde Umay veya Mayana), Özbek toplumunda Momo (Umay olarak da ifade edilir) olarak adlandırılır. Özbeklerde Momo kültüne bağlı ritüeller çerçevesinde, suç işlemiş ya da kötülük yapmış bir kişinin de koç veya keçi kesmesi yahut şelpek (krep, lokma) pişirip dua etmesi gerekmektedir. Böyle çeşitlilikler de gösteren geleneğe Momo ruhu için, momo oşi (momo yemeği) gibi özel yemek türleri korunmuştur. Yeni doğum yapan kadınlar için hazırlanan atala yemeği de Momo ruhuna atfedilen yemekler içinde yer alır (Narzullayeva 2011: 71).

Başkurtlarda da yeni doğum yapan kadının beslenmesinde, sütle pişirilen ve tereyağı ile servis edilen lapaların özel bir yeri vardır. Herhangi bir tahıl lapasından yapılan Başkurt botkası doğum yapan kadınlar için yaygın ve muhtemelen çok eski bir yiyecektir (Karimova 2021: 180). Nogay geleneğinde de doğum yapan kadın için hazırlanan kalja (tavuk suyu ile erişte çorbası) olarak bilinen özel bir yemek vardır. Kırgızlarda ise kalja yemeğinin etine suyundan daha fazla önem verilir ve kalja vermek kadının kocasının sorumluluğundadır.

Anadolu'da da doğum yapan kadının güçlenmesi, sütünün artması için yörelere göre değişen malzemelerden yapılan lohusa şerbeti, bir içecek olmakla birlikte, hazırlanmasının ardındaki sebep benzerdir. Lohusa şerbeti de Kazak kültüründe olduğu gibi, doğumu kutlamak için gelen konuklara da ikram edilir.

Kazak kültüründe doğum yapan kadına yeni kesilen kuzu etinin suyu ve iyice pişirilmiş etle yapılan kalja yemeğinden başka, eskiden eritilmiş kuyruk yağı veya tereyağı da yedirilirdi. Bugün de bazı köylerde bu gelenek uygulanmaktadır. Hazırlanması zahmetli olan kalja yemeğine göre, eritilmiş tereyağı veya yağ yedirilmesi daha kolaydır. Yine eskiden doğum yapmış bir Kazak kadınına tereyağı eklenerek buğday veya mısırla karıştırılmış sıcak süt şeklinde bir içecek (tosap) veya tereyağıyla kaynatılmış sadece inek veya koyun sütü (bir ölçü süte yarım ölçü tereyağı karıştırılarak) de verilirdi. Yeni doğum yapmış kadın için özel olarak eritilmiş tereyağından (yaklaşık bir kâse tereyağı için 10-15 top kurut² eklenerek) bir yemek de hazırlanırdı (Gabitov 2012: 299-300). Yeni doğum yapan annenin sadece yemeğine değil, başka konulara da dikkat edilir. Mesela, on gün boyunca dışarı çıkmasına izin verilmez, sağlık durumunun korunmasına çok özen gösterilirdi. (Gabitov 2012: 300). Bu gelenekler sadece Kazakistan'daki Kazaklar tarafından değil, Moğolistan, Çin ve Rusya'da yaşayan Kazaklar tarafından da uygulanmaktadır.

Ahmetova'nın aktardığına göre, Rusya'da yaşayan Kazaklar da kendi içlerinde geleneklerini yaşatmış ve düzenlenen omurga, kalja, düğün, kurban gibi törenler toplumda sosyalleştirici bir rol oynamıştır (2002: 8).

Çok eski zamanlardan beri doğum yapmış kadınlar için hazırlanan Özbeklerin atası, Başkurların botkası, Nogayların kaljası Kazakların eritilmiş kuyruk yağı veya tosabı artık sıradan günlerde de hazırlanılmaktadır. Kazak ve Kırgızlardaki kalja yemeğinin özelliği ise sadece doğum yapmış kadın için pişirilmesidir. Yani Kazak kültüründe bu yemeğin pişirilme amacı, adlandırma açısından önemlidir. Kalja önceden kadının kayınvalidesi tarafından yapılırken, son zamanlarda kadının annesi tarafından da yapılmaktadır. Bu gelenekle ilişkili olarak kalja koyu 'kalja koyunu', kalja sarpası 'kalja çorbası', kalja teri 'kalja teri', kaljalaw 'kalja hazırlanmak', kalja beruw 'kalja vermek' ve kalja jeguzuw 'kalja yedirmek' gibi kavramlar Kazak dilinde yer almaktadır.

1. Kalja Sözcüğünün Kökeni Hakkında

Araştırmacı Şarafutdinova, Farsçanın bazı Türk dillerindeki etkisi üzerine yaptığı bir çalışmada, kalja kelimesinin birtakım anlamlarını ortaya koymuştur; "kıyılmış et, bir parça haşlanmış et" ve ayrıca kəşə varyantını "ot veya hasattan sonra büyümüş ekin, tahıl" olarak kabul eder (2009: 116). Bu sözcük, Kazakçaya Farsça yoluyla geçmiş ve Farsça 'bir et parçası' anlamında Kazak edebi dilinin 15 ciltten oluşan sözlüğünde de geçmektedir (Malbakov vd. 2011: 137). Bu sözcük, Tatarca ve onun ağızlarında da "bir et parçası" anlamında kullanılmaktadır (Alişina vd. 2021: 259). Tatarca-Ruşça sözlükte kalja için; 'et parçası, kesilmiş et, dilim' anlamları verilir. Tatar dilinde "Her yediğin kalja olmaz" anlamında bir atasözü de bulunmaktadır (Tatarsko-russkiy slovar 1966: 353). Günümüzde Tatarcada kalja sözcüğü, hafifçe kısaltılmış ve sonra haşlanmış et rulosu anlamına gelir. Tatarcanın çeşitli ağızlarında molozivo (süt) olarak da kullanıldığı görülmektedir. Tatarcanın merkezi ağızlarında şujı kelimesi, "ilk süt" anlamına gelir. Molozivo bir kazanda veya fırında pişirilir ve koyu kıvamlı bir yemek ortaya çıkar. Tatarcanın Kam-Ustin ağızında molozivo 'süzme peynir' anlamında tercüme edilen bu yemek, kalja veya ugız³ kaljası olarak adlandırılır. Mordva-Karatay ağızında kalja kelimesi ve ayrıca Kam-Ustin ağızındaki jomorka kaljası, 'sütlü yumurta, omlet' anlamına gelir (Alişina vd. 2021: 259).

Araştırmacı Mankeyeva, kalja kelimesinin tarihi ve çağdaş Türk dillerindeki anlamlarını şöyle verir; kalja 'bütün bir et', kalça 'bir parça et', kalja 'yağda pişirilmiş sebzeler', kalja 'küçük et parçaları', kalya 'kesilmiş et', kalja 'tamamen pişmiş et', kalja "tavuklu erişte, yağda pişirilmiş mayasız hamur; dilimlenmiş etli erişte (genellikle kişinin isteğine göre yapılır)" (2014: 406). Mankeyeva, Eski Türkçedeki kalı- fiilinin "kalkmak, uçup gitmek" Kazak dilindeki kaluw, kalki, kalıkta, kalkı, kalka ve kalkan kelimeleriyle aynı kökten geldiğini düşünür (2014: 406-407). Buradan hareketle, Mankeyeva, kelimenin kökünü kal, genel anlamının ise, "kaldırma ve kaldırma gücü" diye varsayarak, kelimeyi doğumdan sonra zayıf düşen kadına kuvvet ve dayanıklılık için verilen bir yemeğin adıyla, yani bir sebze veya bir etle değil, bir güçle ilişkilendirir. Bugün kalja geleneği, sadece yeni doğum yapan kadın için yerine getirilirken, eskiden hasta biri için de gerçekleştirilmesi, bu görüşü doğrular mahiyettedir (Malbakov vd. 2021: 137). Ancak Kazakçada -ja ekinin fiillere eklenmesiyle oluşturulan isimler kullanılmamaktadır ve bu durum bu görüşü zayıflatmaktadır.

Kazak araştırmacı Gabitov, kaljayı bir kadın etkinliği olarak değerlendirir; bu tören özellikle kadınlarla ilgilidir. Törene doğum yapan kadının akrabaları, komşuları, ağırlıklı olarak da yaşlıları davet edilir. Eskiden davetliler genellikle kadınlardan oluşurken günü-

müzde böyle bir sınırlama yoktur (2012: 300). Bu da gelenekteki değişimi göstermektedir; gelenek, günümüzde kadın ile erkeğin iş hayatında da birlikte bulunması gibi, birlikte bulunulan ortamlara dönüşme şeklinde değişmiştir.

Kalja kavramı ve anlamı birçok çalışmada tartışılmıştır. Bir görüşe göre, Kalja kelimesi muhtemelen “kal, canım” kavramından gelebilir. Doğum, doğal bir olay olmasına rağmen, bir insandan başka bir insanın oluşması kolay değildir. Vücutta oluşan değişimler bir savaş meydanından farksızdır. Bebek dünyaya getiren anne hakkında, annenin ne kadar zorlandığını ifade eden jamı tek iyegine gana ilinip kaluw “ölümüne ramak kalmak” (canı sadece çene kemiğine takılı kalmak) deyimi de doğum anındaki annenin yaşam ile ölüm arasında kritik bir çizgide olduğunu anlatır (Kaydauwılkızı 2014: 17). Kazak araştırmacı Gabitov etimolojik olarak kalja kelimesini kaljıraw fiiliyle ilişkilendirir ve “zayıflamak, çok yorulmak” anlamına geldiğini belirtir (2012: 300). Bu konuda Nazarova vd. da hemfikirdir ve kalja, kaljıraw “hâlsiz düşmekle ilgilidir” derler (2021: 183). Bu kelime, başka bir görüşe göre de Arapçadaki “خُلجة” /ħalja/ “heyecan” kelimesiyle ilişkilendirilir; ancak Arapçada ħalja, sadece “1. açık bir renk, 2. hafif bir heyecan, 3. huşu içinde” anlamındadır. Ayrıca, Arapça “قلية” /kalya/ (kavrulmuş) kelimesinin Türkçeye “kızartılmış veya ısıtılmış” anlamında alıntılanan kalye (sade yağ ile pişirilmiş etsiz yahut az etli kabak veya patlıcan yemeği) ile bağlantılı olduğu da varsayılabilir. En yaygın varyasyon ise Arapça “et ben” anlamındaki ‘خال’ /ħal/ köküne Farsça ‘چه’ /-çe/ küçültme eki eklenmesiyle oluştuğudur.

Kuban Nogay halkı arasında, doğum yapmış bir kadın için komşuları tarafından getirilen özel bir yemek olarak bilinen kalja geleneği bir çalışmada şöyle belirtilmiştir: “Çocuğun doğumundan sonra komşular tarafından yeni doğan çocuk için gömlek, çocuk bezi; yeni doğum yapmış kadına da tavuk suyuyla pişirilmiş çorba şeklinde olan kalja getirilirdi” (Fedorov 1979: 111-120). Ayrıca Nogay halkının yemekleri hakkındaki bir çalışmada “Hamurdan yapılmış, su, süt veya et suyuyla kaynatılmış yemekler” bölümünde de kalja yemeği hakkında “doğum yapan kadın için hazırlanan erişte şeklinde bir yemek” biçiminde bir tanımlamayla karşılaşılır (Kukayeva 2021: 83-93). Kırgızlarda da doğum yapan kadına kocası tarafından bir kuzu kesilerek hazırlanan, besleyici kalja adında bir et yemeği vardır. Nogay halkında kalja komşular tarafından getirilirken Kırgızlarda doğum yapan kadının eşi tarafından hazırlanmaktadır. Kazaklarda ise, kalja eskiden doğum yapan kadının kayınvalidesinin sorumluluğunda olmasına rağmen, bugün kaljanın hazırlanması doğum yapan kadının annesinin sorumluluğundadır. Bu bilgiler, kalja geleneğinde yemeğin hazırlanmasında Türk boyları arasında farklılıklar olabileceği gibi, aynı gelenekte de zaman içinde değişim yaşandığını göstermektedir.

2. Kazak Kültüründe Kalja

Kazaklarda “Geleneklerin kalıcısı da eskimişi de vardır” diye bir söz vardır. Özellikle Kazak kültüründe hâlâ önemli geleneklerden biri de yeni doğan çocukla ilgili olanlardır. Buna yeni doğum yapan kadın için yerine getirilen kalja geleneği de dâhildir. Bu gelenek kadının her doğumu sonrasında yerine getirilir. Kazak kültüründe kalja ile ilgili “Kaljası olan çocuk kahramandır, kaljası olmayan çocuk güçsüzdür”; “Kaljası olan kadından hançer gibi oğlan doğar, kaljası olmayan kadından zayıf kız doğar”; “Çok fakir koca bile eşine kalja yedirir”; “Kadın kalja ile, erkek ganimet ile büyür”; “Kaljalı kadından ganimeti olan oğlan doğar”; “Kalja kalja sonu ganimet”, gibi atasözlerinden kaljanın Kazak toplumunun kültürel belleğinde ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan kalja, sadece bir gıda olarak kalmaz, aynı zamanda yeni doğum yapmış kadına çevresindeki insanların ilgi ve sevgisinin bir göstergesini de yansıtır ve anneye çocuğun sağlığını da güvence altına alır.

Kalja çorbasının hazırlanması sırasında koyunun kaburgası suda kaynatılır, köpüğü tamamen alınır, çorba kısık ateşte karıştırılarak hazırlanır. Genelde Kazaklar sütlü çayın, kımızın ve çorbanın demlenmesinin içeceğe güç katacağını düşünürler. Bu çorbalar başka hiçbir katkı maddesi olmadan doğum yapmış kadına yedirilir. Kalja olarak kesilen bir koyunun omurga kemiğinin etini yeme, tadına bakma (ağız tiyuw) geleneği vardır, bu nedenle mümkün olduğu kadar tüm akrabalar toplanır ve on iki omurgadan jugisti bolsın “darısı başıma” (bir iyiliği kişinin kendisi için de istemesi) niyetiyle yenir. Tabii ki, tüm misafirleri omurga eti ile doyurmak mümkün değildir, ancak bu gelenekte yemeğin tadına bakmak önemlidir. Koyunun aşık kemiği kadının epleri tarafından yenir ve sonra bu kemik beşiğin başına asılır. Ayrıca beşikte bir delik açılarak kemiğin kendisi oraya bir çeşit musluk (şümek) olarak yerleştirilir. Böylece kemikten musluk aracılığıyla çocuğun tuvaletini dışarı yapması sağlanır ve altı temiz kalır.

Yazar-etnograf Ahmetova da “En kutsal Kazak geleneklerinden birinin kalja yedirmek olduğunu ifade eder. Eskiden, en fakir ailede bile yeni doğum yapmış kadına kalja yedirildiğini belirtir. Hatta ailenin parası yetmediği zaman, durumu iyi olanlar doğum yapan kadına kalja getirmiş. Kaljanın günlük yenen bir etten farkı da yeni doğum yapmış kadın ve annenin sütüyle beslenen bebeğe özel olarak kesilmiş hayvan etinden yapılmasıdır (2002: 8). Kalja yiyip, çorbasını içen lohusa kadının sütü de artar ve bereketlenir. Eskiden yere düşen erkek çocuklara, “Annen kalja yememiş mi?”, aşırı iştahı olan çocuğa da “Annesi kalja yiyememiş mi?” veya “Annesi kaljaya doyamamıştır.” diye şaka yapılırdı. Doğum sırasında gücünü yitiren anne kalja sayesinde gücünü yeniden kazanır, kendisi ve çocuğu için güç kazanmış olur. Çocuğu dokuz ay dokuz gün karnında taşıdıktan sonra dünyaya getiren annenin eklemleri gevşeyip, üç yüz altmış iki damarının tamamının açıldığı düşünülür. Hatta Kazaklar arasında, “Doğuran kadın, cehennemden kapılarını yedi defa açar ve tokmağını yedi defa vururarak ‘Allah’ım canım’ diyen sesi göğe ulaşır ve ruhu cehennemden cennete geçer” diye bir inanç vardır.

3. Kalja Teri

Kazak halkının kültüründe doğumdan sonraki ilk kırk gün çocuk ve anne için çok önemlidir. Doğum yapan genç anne; kırk gün boyunca dışarı çıkarılmaz, elleri soğuk suya sokulmaz, dişlerini üşütebileceği söylenerek soğuk su veya içecek içirilmez. Bebek doğduktan sonra, anne belini yumuşak bir bezle sıkıca sarar. Bu sayede dokuz ay boyunca gerginleşen karın bölgesinin iyileşmesi sağlanır ve böbreklerini üşütmesi engellenir. Gelin ayaklarını sıcak tutan çoraplar giyer ve hatta eskiden özel dizlikler bile giydirilmiş. Bu tür bakımla kadının eklem hastalıklarına yakalanması önlenmiş olur. Gelinin saçlarının dökülmemesi için saçları çok sıkı bir şekilde toplayıp örülür. Bütün bunların yanı sıra annenin beslenmesine de özellikle dikkat edilir. Genç anne bu kırk gün⁴ boyunca koyunun incecik doğranmış etiyle yapılmış kalja yemeği yer, et suyunu içer, kalın ve sıcak tutacak giysiler giyer. Annenin kalja ile beslenip sıcak tutularak vücuttan atılan teri şilde teri veya kalja teri olarak adlandırılır. Yeni doğum yapan kadının vücudundaki terin atılması bir gelenek hâlini almıştır ve bu geleneğe göre, doğum yapan kadının vücudundaki ter, kalja çorbasıyla vücuttan atılır. Atılan ter sayesinde vücut doğuştan gelen hastalıklardan arınır, atılmadığında ise bu hastalıkların daha sonra annenin yakalanabileceği ciddi hastalıklarının başlangıcı olabileceği düşünülür. Bu yüzden doğum yapmış kadın kalın giyinmeli, çorba içmeli ve kendini sıkı sarmalıdır. Hatta Kazak halkı arasında “siyah tırnağına kadar ter çıkar” dedikleri gibi, tekrar tekrar et suyu yedirilerek doğum yapan kadını terletmek gerekir. Bu şilde terinin vücuttan atılmasıyla birlikte kadının vücudu yavaş yavaş iyileşir. Annenin bu dönemi oldukça hassastır, herhangi bir rüzgâr bile vücuduna sert gelebilir.

Bu nedenle, kadın bu evrede kendine çok dikkat etmelidir. Kadının vücudundaki kan pıhtıları ve fazla tuz terle atılır, kadın birikmiş soğuk alınlığından kurtulur, vücudu temizlenir, gönlü açılır, cildi aydınlanır ve parlar. Lohusa kadın (jana bosanğan ayel) kuzu etinin çorbasını her içtiğinde ve etini yediğinde, gücü kuvveti yenilenir, sırtı güçlenir, ani hastalıklara karşı annenin ve dolayısıyla emzirdiği bebeğinin direnci artar. Bütün bunlar, zayıflamış bir vücudun iyileşmesine katkıda bulunur.

Bir diğer önemli nokta ise, annenin yüzündeki lekelenmeler, terinin soğumasına bağlanır. Bazı gelinlerin yüzlerinde koyu lekeler gören büyükanneler teri katıp kalıptı “teri donmuş” derler. Gelenekleri ve sonuçlarını iyi bilen bir kayınvalide gelinin yüzünün lekeleneyeceğini düşünerek bebeğini doyuran anneden süütünün bir kısmını yüzündeki lekeleri gidereceğini veya lekelerin oluşumunu engelleyeceğini düşünerek yüzüne sürmesini ister. Doğumdan sonra uygulanan bu geleneklerin gerektirdiklerinin yerine getirilmemesi halinde anne ve çocuğun sıkıntıya maruz kalacağına dair inanışlar vardır.

4. Kalja ile ilgili İnançlar

Lohusa kadına kalja yedirmek, yerine getirilmesi gereken bir gelenektir. Çünkü, kalja yiyen, bakımı iyi yapılan bir kadının sütü de besleyici ve bereketli olur. Çocuk süte doymuş olduğundan rahatça uyur; böylece çocuğun annesi de yorulmaz. Eskiden yemek yemeyen ya da az yiyen gelinler birden fazla çocuk sahibi olamayacaklarından korkarlardı.

Kalja yenilirken boyun omurgasının kırılmamasına özen gösterilir. Kalja yendikten sonra, omurga kemiği iliğinden tamamen arındırılarak düz bir şekilde ipe asılır, yüksek bir yere konur. Bunun sebebi, kaljası yenilen hayvanın boyun omurgasının düz sertleşmesinin bebeğin boynunun da aynı şekilde düzleşmesine neden olacağına inanılmasındandır.

Kazaklar arasında kalja geleneği, efsanelerle peygamberler zamanına kadar dayanır. Peygamberler zamanında kalja da çok büyük özelliklere sahipti. Efsaneye göre Âdem ve Havva çok mutlu oldukları bir dönemde oğulları Şit Peygamber dünyaya gelmiş, cennetteki melekler sevinmiş ve Âdem’i tebrik etmişti. Yer ve gök, on sekiz bin evren sevinerek, Tanrı’yı övmüştü. Melek Cebrail, Adem’e gelip:

- Ey Âdem, sana Yüce Allah’tan bir haberle geldim. Eşiniz şimdi zayıf ve onun güce ihtiyacı vardır. Sürü içerisindeki şişman bir dişi koyunu kesip eşine yemek hazırla. Et suyunun çorbasını içsin ve terlesin. Koyunun gücü eşinizin gücünü geri kazandırır, vücudundaki hastalığı çıkarır, ayrıca çocuğa besleyici bir yemek olur, demiş. Âdem, Cebrail’in dediğini yapmış. Havva kuzu etinden yapılan yemeği yiyip kuvvetini toplamış. Havva’nın memeleri sütle dolup her iki memesinden de akmış. Daha sonra Kazak toplumunda Havva anneye kesilmiş koyun kalja olarak adlandırılmıştır. Başka bir efsaneye göre, Havva anne Peygamber Şit’in boynunu güçlendirmek için bir koyunun omurgasını yemiştir (Ali 2020: 4).

Kalja yemeyen bir kadının çocuğunun, huzursuz, sakar ve kabiliyetsiz bir şekilde büyüyeceğine inanılır. Araştırmacı Baydarov, çocuğun sağlığı ve karakteri ile kalja geleneğinin doğru bir şekilde yerine getirilmesi arasında bağlantı kurar (2012: 117).

Kaljaya benzer Kalşa adının anaerkil çağda ortaya çıktığı konusunda da bazı iddialar vardır. Proto-Kazak etnogeneğinde, Kalşa adı, kelin, kelinşek, kalındık, kalınmal, kalja gibi sadece genç gelinlerle ilgili olan Kazakça kelimelerle aynı kökten (kalu “kalmak” fiil kökünden) geldiği gösterilmiş ve Kalşanın başlangıçta ilk ana olduğu ancak daha sonra ataerkillik dönemde ilk ata olduğu ileri sürülmüştür. Kalşanın kökeni kalja kelimesiyle

ilişkilendirilir ve bunun sadece yeni doğum yapmış kadına özel yapılan bir yemek olmadığı, aynı zamanda gelinlerin piri olduğu ve anaerkiil dönemdeki ilk anaya ve tanrıçaya sunulan bir tür sadaka olduğu kabul edilmektedir (Jumabaeva, Janibekov 2018: 153).

5. Kalja'nın Kadın ve Çocuklar İçin Faydaları

Kalja etinin ve kalja çorbasının faydaları Kazak tıbbında kanıtlanmıştır. Biyolojik Materyallerin Analiz ve Araştırma Merkezi'nin uzmanlarının araştırmalarına göre, koyun etinin birçok faydası vardır. Koyun eti %68 su; %17,3 protein; %13,6 yağ; %0,5 hidro-karbon içerir ve kalsiyum, fosfor, demir gibi pek çok mineral bakımından da zengindir. Laboratuvar çalışması sonuçları koyun etinin diğer et ürünlerine göre daha fazla A1, B12 içerdiğini göstermektedir. Bu bilgiler, B1 vitamini açısından zengin olan koyun etinin birçok hastalığa şifa olduğunu net bir şekilde gösterir (Sembay 2019). Benzer bir şekilde, çocuk travmatolojisinde de Kazaklarda yeni doğum yapmış kadına kalja yedirilmesinin, süt vasıtasıyla, ileride çocuğun sağlığının iyiye gitmesine katkı sağladığı bilinmektedir.

Tıp Bilimleri Doktoru, Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı Profesör Mustafayev'e göre, bir kadın doğumdan sonra ortalama 20 saat özel bir durumda kalır; iştahı, sinir sistemi ve vücudu yemek yiyerek düzelir. Yemekte ilk sırada olan protein, öncelikle et ve et suyunda bulunur. Kazaklar bunu yüzyıllarca süren deneyimlerinden biliyorlardı. Bu nedenle, çok yorgun bir insan et yiyip çorba içtiği zaman yorgunluk hızla azalır, enerjisi geri gelir ve yavaş yavaş iyileşir. Taze kesilmiş et ve et suyu anne için oldukça faydalıdır. Anne için özel olarak bir hayvan kesilerek kalja yapılması bu yüzden. Ama kalja zamanında verilmelidir. İki üç günden sonra verilen et ve çorbanın etkisi kalmayabilir (2006: 7).

Bilimsel gerçeklerle de faydası ortaya konan bu geleneğin doğum yapan kadın ve çocuğuna pek çok yararı vardır. Kadın, kuzu eti çorbasını her içtiğinde gücünü geri kazanır ve güçlenir. Kadının belinin çabuk sıkılaşması ve kemiklerinin çabuk sertleşmesine yardımcı olur. Anne sütü daha besleyici hâle gelir, çocuk da günden güne sağlıklı bir şekilde büyür (Sovet 2020). Bu nedenle bu değerleri yok etmeden, uygulamak gerekir.

Sonuç

Kazak kültüründe, özellikle kadınların ruh ve beden sağlığını korumayı amaçlayan koyun eti ve et suyundan yapılan kalja hâlâ uygulanan özel bir gelenektir. Günümüzde bu geleneğin yemek olarak hazırlanması, anneye boyun eti verilmesi, boyun kemiğinin temizlenip bebeğin boynu sertleşene kadar muhafaza edilmesi, kalja eti ve et suyu çorbasından yeni doğum yapmış kadına ve misafirlere ikram edilerek tattırılması da belirtilen geleneğin çeşitli aşamalarını oluşturur. Hamile kadına iyi pişmiş kuzu eti vermek, et suyunu düzenli olarak içirmek ve kalja teri çıkana kadar doğum yapmış kadını sıcak tutmak bu geleneğin ayrılmaz bir parçasıdır. Birçok Türk halkında yeni doğum yapmış bir kadın için hazırlanan özel yemeklerle karşılaştırıldığında, Kazak kaljası sadece yeni doğum yapmış anne ve çocuğu için hazırlanması nedeniyle ayrı bir yere sahiptir. Tıbbi açıdan da kalja yemeğinin faydaları kanıtlanmıştır. Zamanla geleneğin uygulanmasında küçük değişiklikler görülür. Örneğin kalja, eskiden gelinin kayınvalidesi tarafından hazırlanırken bugün annesi tarafından hazırlanmaktadır. Günümüzde hazır bebek bezlerinin yaygınlaşması nedeniyle bebeğin tuvaletini yapması için beşiğine konulan kaljanın aşık kemiğinden yapılan ve bebeğin çişini dışarıya boşaltmaya yarayan nesne de pek kullanılmamaktadır. Ancak geleneğin ana fikri ve amacı tamamen korunmuştur.

Yeni doğum yapan anne ile ilgili uygulamaların hepsi, dünyaya gelen çocuk için de yapılan birer bakımdır. Anne sağlıklı ve güçlü olduğunda, çocuk da sağlıklı ve iyi büyüyecektir. Bir anne özellikle ilk çocuğunu dünyaya getirdiğinde tecrübesiz olduğu için her adımda kayınvalidesi, akraba ve komşu kadınlar onun yanında olup ona yol gösterir.

Böylece yeni anne bir sonraki doğumunda bir bebeğe nasıl bakılması gerektiğini yakınlarının desteğiyle edinmiş olur.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %60, İkinci Yazar %20, Üçüncü Yazar %20.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmıştır: Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığı Bilim Komitesi (AP09058228 Proje çerçevesinde).

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Yeni doğan çocuğun başındaki saçta Arapçada akika denir. Akika kurbanı kesildiği gün çocuğun saçını tıraş edildiği için kurbana da akika adı verilmiştir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/akika>).
2. Kurutulmuş ekşi bir süt ürünüdür.
3. Yeni doğurmuş memelilerin ilk sütünden yapılan süzme peynire benzer bir yiyecektir. Kazakçada da uwız (уыз) olarak geçer.
4. Rusya'da yaşayan Kazaklar arasında kalja geleneği bazı değişikliklere uğramış ve bebeği kırkıncıdan çıkardıktan sonra, yani doğumdan kırk gün geçtikten sonra düzenlenmiştir (Ahmetova 2002: 8).

KAYNAKÇA

- Ahmetova, Ş. K. *Kazahi Zapadnoy Sibiri i ih etnokulturniye svyazi v gorodskoy srede*. Novosibirsk: RBA Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayinevi, 2002.
- Ali, A. Kaljannın kadirin bilip jurmiz be? Karmakşı tanı audandık koğamdık-sayasi gazet, 74 (9928), 26 Eylül, 2020: 4.
- Alişina, H. vd., "Soyotskaya Gastronomicheskaya Leksika v Trudah V.İ. Rassadina v Sopostavlenii s Tyurkskimi i Mongolskimi Yazykami". Başkurt Üniversitesi Bülteni, 1 (2021): 255-263. <https://cyberleninka.ru/article/n/soyotskaya-gastronomicheskaya-leksika-v-trudah-v-i-rassadina-v-sopostavlenii-s-tyurkskimi-i-mongolskimi-yazykami> (23.12.2021)
- _____, "Tyurksko-Mongolskie Yazykovye Svyazi Skvoz Prizmu Leksiki Pitaniya". Kırım Bilimsel Bülteni, 2 (31) (2021b): 1-18 [https://cyberleninka.ru/article/n/tyurksko-mongolskie-yazykovye-svyazi-skvoz-prizmu-lexsiki-pitaniya](https://cyberleninka.ru/article/n/tyurksko-mongolskie-yazykovye-svyazi-skvoz-prizmu-leksiki-pitaniya) (29.12.2021)
- Ahmetova, Z., Kazak ırımı energetikalık kuşke aynalıp ketken. Demalis respublikalık kogamdık-sayasi gazet, 31 (1455), 23 Şubat, 2020: 8.
- Baydarov, E. "Religiozno-filosofskii kontekst traditsionnogo mirovozzreniya kazahov". Elektronik bilgi günlüğü 'Tuva'nın yeni çalışmaları', 2 (14) (2012): 117-126. <https://cyberleninka.ru/article/n/religiozno-filosofskiy-kontekst-traditsionnogo-mirovozzreniya-kazahov> (15.01.2022).
- Fedorov, Y. A. "Rodilniye obriyadi i vospitaniye detey u kubanskikh nogaitsev v proshlom". Arheolodiya i etnografiya Karac-haevo-Cherkesii. Bilimsel makalelerin tematik koleksiyonu. Çerkez, 1979: 111-120.
- Gabitov, T. Kazakhi: Opat Kulturologicheskogo Analiza. Saarbrücken: Germany LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012.
- Jumabaeva, J. K. vd. "Mythical-Linguistic Analysis Of Ethnonyms in Kazakh Ethnogenesis (on the basis of the study of S. Kondibay)". *Anavatan tarihi bilimsel dergisi* (2018, 2 (82)): 149-157.
- Karimova, G. R. ve Valieva, M. R. "Etimologičeskoye Opisaniye Pişi Rodinnogo obriyada Başkır". Başkurt Üniversitesi Bülteni C. 26. 1 (2021): 179-185 DOI: 10.33184/bulletin-bsu-2021.1.28.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divānu Lugāti't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. (Haz. Ahmet B. Erçilasun, Ziyat Akkoyunlu). Ankara: TDK, 2018.
- Kaydauwılkızı, G. "Kalja ana densawlıgı – ult sawlıgı". *Gelenek ulusal etnografik dergisi*. 4 (35) (Temmuz Ağustos, 2014): 17.
- Kukayeva, S. "Traditsionnaya Pişa Nogaytsev: Lingvokulturniy Aspekt". *Tehlikedeki Diller Dergisi/Journal of Endangered Languages TDD/JofEL* 18 (Winter /Kış 2021): 83-93.
- Malbakov, M. vd. (Der.) Kazak adebi tilinin sözdigi. Cilt 10. Almatı: Arıs, 2011.
- Mankeyeva, J. *Kazak til biliminin meseleleri*. Almatı: Abzal-Ai Yayın Evi, 2014.
- Mustafayev, S. U. "Ulltik perzenthana aşip kazakı kaljalawdın reti bar ma?" *Aykn gazetesi*. 106 (558). (15.06.2006): 7.
- Narzullayeva, D. S. "İnterpritasiya Obraza 'Momo' v Üzbekskom Folklore". Çelyabinsk Devlet Üniversitesi Bülteni, 28 (243) (2011): 71–73.
- Nazarova, A. vd. "Kazak Halk Kültüründe Bir Yaşa Kadarki Bebekle İlgili Gerçekleştirilen Geleneklerin Anlamsal Boyutu" *Millî Folklor* 129 (Bahar 2021): 176-191.
- Sembay, M. Galımdar koydın eti belsizdikten korgaytımın daleldedi. (2019) <https://qamshy.kz/article/47144-ghalymdar-qoydyndn-eti-belsizdikten-qorghaytynyn-daleldedi>
- Sovet A. "Tabetke tayeldilik nemese fastfud tubinizge jetpesin". (2020) 23.12.2021. <https://ortalyq.kz/t-betke-t-ueildilik-nemese-fastfud-t-bi-izge-zhetpesin/>
- Şarafutdinova, A. "İranskiye sledy, prelomlyauşiyesa v slovoriyah i grammatikah yazıkov Evropı i Azii (tatarskogo, tadhikskogo, bashkirskogo, udmurtskogo, russkogo)" A.İ. Herzen adındaki RDPU Haberleri, 103 (2009): 113-119. <https://cyberleninka.ru/article/n/iranskiye-sledy-prelomlyayuschiesya-v-slovaryah-i-grammatikah-yazykov-evropy-i-azii> tatarskogo-tadhikskogo-bashkirskogo-udmurtkogo

KAZAK KÜLTÜRÜNDE GELENEKSEL BAŞ GIYİMİ*

Traditional Headwear in Kazakh Culture

Elmira MONTANAY**

Doç. Dr. Akbota AKHMETBEKOVA***

ÖZ

Her milletin uzun asırlar içinde oluşmuş, duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzları ile gelenek ve göreneklerini yansıtan, kendilerine has kültürel değerleri vardır. Tarihsel süreçte ağırlıklı olarak konargöçer yaşam tarzını benimsemiş olan Kazak Türklerinin de kökleri tarih öncesine dayanan kültür birikimi, somut ve somut olmayan kültürel mirası, araştırılması gereken hazinelerle doludur. İnsanlık tarihinde somut kültürel miras çalışmalarında giyim-kuşam kültürü önemli bir yer tutar. Kullanıldıkları çağların zevklerini ve inceliklerini de barındıran giysiler, genelde insanlığın özünde ait olduğu milletlerin kültür dünyasındaki değişiklikleri temsil etme ve yansıtma işlevlerini üstlenmiştir. Giyim kuşam, kılık kıyafet kültürünün araştırılmasının ulusal ve evrensel kültür kodlarının çözülmesine önemli katkılar sunacağı yadsınamaz bir gerçektir. Bu bağlamda, bu çalışmada Kazak Türklerinde giyim kuşam kültürünün bir cephesini teşkil eden geleneksel baş giysilerinin kullanım biçimleri ve işlevleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Başın vücudun önemli bir kısmı olmasının yanı sıra Türk dünyasında daha da özel ilgiye sahip olduğu, Türkiye Türkçesindeki “baş tacım, başköşe, başım gözüm üstüne” gibi tamlamalardan ve Kazak Türkçesindeki “bastık, bas kuda, baseke” gibi adlandırma örneklerinden anlaşılabilir. Baş kutsayan Kazaklar için baş giysilerinin de önemi büyüktür. Kazaklar baş giysilerini hep yüksek yerde tutarlar, kendilerine ait baş giysilerini de hediye olarak vermezler. Kutsama nedeniyle baş giysilerinin yapıldığı hayvan derisi ve kuş tüylerinin de özel anlamları vardır. Yani herhangi bir hayvanın derisi veya kuşun tüyü kullanılmaz. Baş giyimlerinin yapımında kutsal ve pahalı olan hayvan derisiyle, özel anlamlar yüklenmiş kuşların tüyleri seçilir. Mesela Kazaklarda böri olarak adlandırılan kurt, tüm Türk boyları ve halkları için en önemli ve sembolik hayvanlardan biridir. Börinin derisiyle börikler yapılmıştır. Börik, daha çok kışın giyilen baş giysisi olmanın yanında süs için de özel günlerde kullanılmaktadır. Yazımız “Giriş, Kazak Kültüründe Erkeklerin Geleneksel Baş Giyimi, Kazak Kültüründe Kadınların Geleneksel Baş Giyimi, Kazak Çocuklarının Geleneksel Baş Giysileri ve Sonuç” şeklinde ilerleyen alt başlıklardan oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde giyim kuşamın tanımı, tanımları, tarihesi, felsefesi üzerinde durulduktan sonra, neden bu konunun seçildiği, niye böyle bir çalışmanın yapıldığı, bu çalışmanın alanda hangi eksikliği gidereceğine yönelik açıklamalar yapılmıştır. “Kazak Kültüründe Erkeklerin Geleneksel Baş Giyimi” alt başlığı altında; Börik, Jalgabay, Kalpak, Kulakşın, Külapara, Malakay, Murak, Takiya, Tımak isimleri ile bilinen baş giyimlerinin, başlık ve şapkaların, hangi malzemelerden ve nasıl yapıldığı ile hangi yaş gruplarının giydiği ve başlıkların tarihsel arka planı ile sembolik anlamları üzerinde durulmuştur. “Kazak Kültüründe Kadınların Geleneksel Baş Giyimi” alt başlığı altında; Börik, Jaulık, Jırğa, Karkara, Kasaba, Kimeşek, Oramal, Saukele, Soraba, Takiya baş giyimlerinin özellikleri ve tercih edilme nedenlerine değinilmiştir. Kadın ve erkek baş giyimine göre daha az seçenek barındıran “Kazak Çocuklarının Geleneksel Baş Giysileri” alt başlığı altında ise Telpke olarak adlandırılan baş giyiminden bahsedilmiştir. Sonuç bölümünde ise baş giysilerinin coğrafya ve iklim ile ilişkisi, benzeyen, ayrılan yanları, kullanılma sıklıkları ve nedenleri, yaş, sosyal durum ve cinsiyete göre sınıflandırılmaları, halk inanışları ile ilişkileri, sembolik anlamları gibi çalışmadan elde edilen veriler bir araya getirilmiştir. Geleneksel giysilerin tarih boyunca değişebildiği ve yeniden şekillendiği gerçeği de gözetilerek, nesilden nesile aktarılan baş giyimlerinin varsa otantik ve modern yanları da çalışmanın kapsamı içinde görülmeye ve gösterilmeye çalışıldı. Dağınık olanı toparlama ve bir araya getirme şeklindeki geleneksel bilimsel yaklaşımın benimsendiği yazıda, doküman incelemesi yöntemi ve betimsel tarama modeli kullanılmıştır. İlaveten saha araştırması ve kaynak taramasıyla elde edilen veriler halk biliminin bağlamsal ve işlevsel kuramları çerçevesinde incelenip, sahadan elde edilen görsellerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kazakistan, Kazak gelenekleri, giyim-kuşam, kazak baş giyimi, Türk inançları

-
- * Geliş tarihi: 1 Ağustos 2022 - Kabul tarihi: 17 Mayıs 2023
Montanay, Elmira; Akhmetbekova, Akbota “Kazak Kültüründe Geleneksel Baş Giyimi” *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 141-156
- ** PhD Student of Al Farabi Kazakh National University, Almaty / Kazakhstan, elmiramontanayeva@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-5993-6909.
- *** Al Farabi Kazakh National University, Almaty / Kazakhstan, aaxbota@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0137-1455.
-

ABSTRACT

Each nation has its own distinct cultural values that have evolved over generations to represent its views, thinking and living styles, as well as their traditions and customs. Kazakh Turks, who have historically embraced a largely nomadic lifestyle, are also rich of treasures that must be discovered, such as their cultural history, both physical and intangible, which stretches back to ancient times. Clothing culture has a significant role in the history of humanity's concrete cultural heritage studies. Clothes, which also carry the tastes and delicacy of the eras in which they are worn, has taken on the role of portraying and reflecting changes in the cultural worlds of the countries to which mankind belongs in particular. It is an evident truth that studying dress culture will make significant contributions to decoding national and worldwide cultural rules. In this context, this study attempts to provide information about the use and functions of traditional headdress, which serves an important part of the Kazakh Turks' clothing culture. In addition to being an essential part of the body, the head has a unique value in the Turkic world, as seen by expressions like "bas tacım, bas köşe, başım gözüm üstüne" in Türkiye Turkish and examples like "bastik, bas kuda, baseke" in Kazakh Turkish. Head-dresses are also of great importance for the Kazakhs who bless the head. Kazakhs always keep their headscarves in high places, and they do not give their own headdresses as gifts. Animal skin and bird feathers, from which headdresses are made for consecration, also have special meanings. In other words, no animal skin or bird feathers are used. In the production of headwear, sacred and expensive animal skin and feathers of birds with special meanings are chosen as materials. For example, the wolf, which is called böri in Kazakh, is one of the most important and symbolic animals for all Turkic tribes and people. Böriks were made with the skin of the böris. Börik is mostly used as a headdress in winter, as well as for decoration on special occasions. The article consists of sub-headings as "Introduction, Traditional Headwear of Men in Kazakh Culture, Traditional Headwear of Women in Kazakh Culture, Traditional Headwear of Kazakh Children and Conclusion". In the "Introduction" section, after focusing on the definition, history and philosophy of clothing, explanations were made about why this subject was chosen, why such a study was carried out, and what deficiency this study would fill in the field. Under the subheading of "Men's Traditional Headwear in Kazakh Culture"; headwear, caps and hats known as Börik, Jalgabay, Kalpak, Kulakşın, Külapara, Malakay, Murak, Takiya, Tımak, from which materials and how they are made, which age groups wear them, and the historical background and symbolic meanings of the headgear are emphasized. Under the subtitle of "Women's Traditional Headwear in Kazakh Culture"; Börik, Jaulık, Jirga, Karkara, Kasaba, Kimeşek, Oramal, Saukele, Soraba, Takiya headwears and reasons for preferring such headwear are mentioned. Under the sub-heading of "Traditional Headwear of Kazakh Children", which has fewer options than women's and men's headwear, the headwear called Telpék is mentioned. In the conclusion part, the data obtained from the study such as the relationship of headwear with geography and climate, similar and different aspects, frequency and reasons for use, classification according to age, social status and gender, relations with folk beliefs, and symbolic meanings were brought together. Considering the fact that traditional clothing can change and reshape throughout history, the authentic and modern aspects of headwear, if any, passed down from generation to generation were tried to be seen and shown within the scope of the study. Document analysis method and descriptive scanning model were used in the article, in which the traditional scientific approach of tidying up and bringing together the found data was adopted. In addition, the data obtained through field research and literature review were examined within the framework of contextual and functional theories of folklore and supported by visuals obtained from the field.

Keywords

Kazakhstan, Kazakh traditions, clothing, Kazakh headwears, Turkish beliefs.

1. Giriş

Kazak Türklerinin kökleri eski çağlara giden kültürel değerleri vardır. Giyim kuşam kültürü bu kültürün başat örneklerini içermektedir ancak bu kültürel değerler yakın tarihte ciddi tehditlerle yüzleşmek durumunda kaldı. Türk halklarına uygulanan Sovyet ideolojisinde onların kültürleri, dilleri ve milli kültür mirasları unutturulmaya çalışıldı. Diğer yandan giyimde kentleşme bağlı değişimler ortaya çıktı. Bunun sonucunda birçok geleneksel giysinin tüketimi azalmaya başladı. Ancak yapılmış sınırlandırmalara rağmen Kazak baş giysileri, yaşam ortamının iklim koşulları nedeniyle sosyal statüsünü ve işlevselliğini koruyabildi.

Bununla birlikte, bazı etnik kıyafetlerin ve isimlerin kullanımdan düştüğü ve unutulduğu gözlemlenebilir. Bir başka neden de küreselleşme çağında ulusal farklılıkları dışlama eğiliminin ortaya çıkmasıdır. Şehir sakinleri etnik kıyafetlerden ziyade o anın

pratik ya da moda kıyafetlerini giymeye başlamıştır. Bu çerçevede, bu çalışmanın amacı Kazakistan kültürünün dünya medeniyetinde kendine özgü bir yere sahip olduğunu göstermek, unutulmaya yüz tutmuş Kazak başlıklarının isimlerini yeniden canlandırmak, Kazak başlıklarının türlerini, isimlerini ve işlevsel özelliklerini tanımlamak ve bu başlıklarla ilgili inançlarını ortaya koymaktır. Amaçlarımızdan bir diğeri de bu kültürle ilgili dağınık yazıları bir araya getirmek, yazılacak yeni yazılara katkıda bulunmaktır.

Eski çağlardan beri temel insan ihtiyaçlarından biri olan giyim, vücudu dış etkilerden korumanın yanı sıra bir ulusun kültürel değerlerini, ekonomik düzeyini ve sosyal statüsünü sergilemek, etnik kültürleri korumak, gelenek, görenek ve yaşam tarzlarını simgelemek ve yaymak gibi işlevlere sahiptir. Başka bir deyişle, giysiler kültürün oluşmasında, yayılmasında ve aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kostüm kültürü, ulusal kültürün en önemli bileşenidir. Kostüm, geleneklerde, yasalarda, hobilerde ve eğitimde farklı zamanların ve bölgesel koşulların karakteristik özelliklerini tanımının bir aracı olarak hizmet eder (Vinogradov 1999: 771-772).

Her bir milletin kendilerine has giyinme kültürü yaşadığı ortamın koşullarına göre de çeşitlilik gösterir. Başka bir deyişle ulusal kıyafetlerin kesimini, tasarımını bölgenin iklim koşulları, halkın meslekleri ve etnik kültürleri belirler. Bu unsurlar çeşitli halkların günlük kıyafetlerinin yapısını ve biçimini büyük ölçüde etkilemiştir. İklim, habitat, hava koşulları, belirli bir giysi türünün işlevsel görevlerini belirlemiştir. İnsanlığın gelişmesiyle yalnızca tamamen işlevsel değil, aynı zamanda estetik, sağlık gereksinimlerini de dikkate alan tasarımlar çağı başlamıştır (Zakiryaeva 2015: 848).

Kazak akademisyenlerinden A. Kaydar “Etnolingvistik” adlı makalesinde kültürle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: “*İnsanların dünya görüşü ve kimliği yalnızca kendi dilinde korunur ve dil aracılığıyla ifade edilir. Çeşitli gelenek ve göreneklerin hepsi gelecek nesillere dil aracılığıyla aktarılır.*” (1985: 18). Öyle ki dil sayesinde kültür, kuşaktan kuşağa canlılığını korur. Kazak halkının millî kimliği, diline, adetlerine, ritüellerine ve günlük hayatta kullandıkları eşyalarla, elbiselerine yani yöresel kıyafetlerine de yansımıştır. Ayrıca kıyafet bireyler arasında sosyal etkileşim ve psikolojik tatmin açısından da önemlidir. İnsanların giyime gösterdikleri ilgi ve giyim tercihleri, içinde yaşadıkları kültür ve çağa göre değişim gösterir. Örneğin içinde yaşadığı toplumun değerleri ve kişinin yaşı, bir kadın ya da erkeğin görünüşü ve giyim tarzına ilişkin güçlü normlar ortaya koyar (Gündüz 2019: 123).

Halk arasında “*Kişiler giysilerle karşılaşılır. Konuşması ile uğurlanır.*” sözü herkesçe bilinmektedir. Sözün nerede ve ne zaman doğduğu bilinmese de yüzyıllar önceden beri kullanılmıştır. Kaynak kişi B. Gulsara’ya göre köylerde; bir kişinin nereden geldiği, gelinin bekar kızıdan ayırt edilmesi, kişinin mesleği veyahut mevki gibi hususlarda ilk fikirler kıyafetleri aracılığıyla oluşmuştur (KK1).

Giyim davranışı, sözsüz iletişim aracı olarak insanın yaşam biçimini belirten göstergelerden biridir (Koç 2012: 184). Kazaklar daha çok dağlık ve soğuk bölgelerde yaşadıkları için kıyafetlerinin özellikle sıcaklığına ve koruyuculuğuna dikkat etmişlerdir. Bu nedenle, çoğu giyimler hayvan derilerinden yapılmıştır. Bozkırın göçebelerinden olan Kazaklar için deri, ata binmeye ve sıkı çalışmaya çok dayanıklıdır.

Kazak halkının giyimi başka nesillere göre farklılık gösterip, özgünlüklere doludur. Bunun sebebi de Kazak halkının doğanın bağrında büyüüp, özgür bir yaşam sürmesiyle alakalıdır (Rayımhan 2010: 87). Kazak halkı bağımsızlığını kazandıktan sonra millî kimliğini güçlendirmeye başlamıştır.

Kazak giyim kültürünü araştıran Ö. Canibekov’un “Kazak Giyimi” adlı eserinde, millî kıyafetlerin önemli ana bileşeni olan şapka, yani baş giyiminin giyim kültüründe

yeri ve anlamının çok olduğundan söz eder. Çünkü baş giyimi diğer giyimlerin içinde ulusal farklılığı, millî kimliği açıkça yansıtan bir unsurdur. Baş giysileri; yaşa ve cinsiyete göre yerel özelliklerini korumuş, ait olduğu mekanın farklılıklarını gösterebilmiştir.

Baş giysileri, Kazak kültüründe ve bunun bir parçası olan giyim kültüründe önemli yere sahiptir. Kazak inançlarına göre *insanın bahtı alınına yazılır*. Bundan dolayı baş kutsanır. Baş giysisi yere bırakılmaz, üzerine basılmaz, hediye olarak verilmez şeklindeki inançlara sıkı sıkıya bağlıdırlar. Örneğin baş giysisi hediye olarak verilirse, kişinin başındaki bahtı da geçmiş olur inancı vardır.

Kazak baş giyimlerinin özel bir sanatsal güzellikle işlenmiş olduğunu ve türlerinin eskilere dayandığını da söyleyebiliriz. Kazakların estetik algısını, güzellik tutkusunu, eşsiz bir felsefi düşünce sistemine de dayandığını gözlemlediğimiz, baş giyimi tercihlerinde ve örneklerinde görebiliriz.

2. Kazak Kültüründe Geleneksel Baş Giyimi

2.1. Kazak Kültüründe Erkeklerin Geleneksel Baş Giyimi

2.1.1. Börük: Börü kelimesinden türetilmiştir. Türk kabilesinin eski bir totemi olan kurda Kazakçada börü denmektedir. Yani böri kurt demektir. Börükin yazlık ve kışlık olarak mevsimsel yönden iki çeşidi vardır. Yazlık börük; yeni doğmuş veya iki üç günlük kuzunun derisi kullanılarak ince ve tutmaya kolay, hafif şekilde dikilir, kışlık börük'in ise alt kısmına yün, pamuk barkıt, puluş, kadife gibi kumaşlarla astarı dikilir. Börükler, kullanılan hayvan postlarına göre: *kunduz börük, sansar börük, kırbaç börük, tilki börük, kürk börük* olarak çeşitlenir. Bunun yanında erkek ve kız börük'i olarak da iki türe bölünür. Kızların giydiği börükler mercan inci boncuklarıyla süslenir. Kazaklarda börükin her bir boy ve soya göre farklı şekilleri de bulunmaktadır.

Börük bir baş giysisi olmanın yanında sembolik anlamda da kutsaldır. Kazak kültüründe evin erkeği evde olmadığı veya savaşa gittiği gibi durumlarda börüki evin dışında asılı durur. Bunun anlamı da "bu evin erkeği, koruyucusu vardır" demek. Yani yabancı birisi o eve izinsiz giremez veya girmekten çekinir. Yukarıda belirttiğimiz gibi börükin yapımında kullanılmış hayvan postuyla evin koruyucusunun zenginliğini veya sosyal durumunu uzaktan anlayanlar, evin etrafına yaklaşmaktan uzak durmuşlardır (KK 2).



Resim 1. Ünlü Kazak şairi Abay'ın ağabeyi İhsan'a ait börük.



Resim 2. Sahnelik börük

2.1.2. Jalgabay: Tımak gibi kalın yahut ince kumaştan, beyaz keçeden dikilir. Kışın soğukta giyilen baş giysisidir. At çobanları jalgabayı tımakın dışından giyer. Jalgabay, Kazakistan'ın farklı bölgelerinde *dalbagay, dalbay, jolbay, külapara, başlık* şeklinde de adlandırılır. (Egizbaeva, 2012:81)



Resim 3. Dalbagay tımak.

2.1.3. Kalpak: Geleneksel erkek baş giysilerinden biridir. Ana malzemesi, *kiyiz* yani basılmış koyun keşi yünüdür. Kavisli bir kubbe şeklinde dikilir. Güneşliğin her iki tarafı da *ayır* yani ayırılmış şeklinde olduğu için *ayır kalpak* da denir. Bir taraf zenginliği, diğeri gücü ifade eder. Bu tür kalpaklar pahalı kumaşlardan yapılır ve altın veya gümüş ipliklerle işlenir.



Resim 4. Ayır kalpak

2.1.4. Külapara: Kürkleri eşkenar dörtgeni andıran kışlık şapkalardır. Tilki veya kara kuzu derisinden yapılır ve dışı ipekle kaplanır. Aşağıdaki görselde yer aldığı gibi kar fırtınasında ve soğuk günlerde bağlanabilecek ek bir kumaşı vardır.



Resim 5. Külapara

2.1.5. Kulakşın: Kunduz, samur, sansar, tilki, korsak, dağ sıçanı, dana derisi, buzağı ve kuzu gibi hayvan derilerinden yapılan bir erkek baş giyimidir. Kulakşın adını iki kulağı kapatıp durmasından alır ve özellikle kışın soğuk günlerde giyilir.



Resim 6. Kulakşın

2.1.6. Malakay: Erkeklerin kışın giyilen, içi sıkı keçeyle veya kalın bir pamukla ovulmuş bir tür sıcak tutan baş giysisidir. Ana malzeme olarak kunduz, samur, sansar, tilki, korsak derilerinden bazen de kuzuların derisinden dikilir. Malakay alın, iki kulak, baş ve arka kulaktan oluşur.



Resim 7. Malakay

2.1.7. Murak: Hanların diğerk bir deyişle makamlı ve resmi görevde bulunan erkeklerin baş giyimidir. Her iki yanında koçboynuzu gibi uzantısı vardır ve sadece tören amacıyla kullanılan bir şapka türüdür. *Ayır kalpak* diye de adlandırılmıştır. Eski dönemlerde muraklı kişi görüldüğünde onun makamlı birisi olduğu anlaşılırmış. Ayrıca, Kazaklar murak'ı her gün değil özel günler, törenler ve toplantılarda giymişlerdir. Halk arasında "*Handar kiyer muraktı, karaşa kiyer kuraktı.*" [Murak'ı hanlar giyer, kurak'ı

ise karaşa (*sıradan birisi*) giyer], “Kalpak abzalı - murak, körpe abzalı –kurak.” [Kalpak’ın iyisi murak, yorganın iyisi kurak (elle dikilmiş yorgan dışı)] şeklinde atasözleri vardır.



Resim 8. XIX yy. Kazak Sultanı Baymuhamed Aysuakov’ın murak’ı,



Resim 9. Muraklı Abılay Han resmi

2.1.8. Tımak: Kış şapkasıdır. Her iki yanında iki büyük kulağı ve keçi derisinden yapılmış dört taraflı bir taban vardır. Tımak tilki derisinden ve siyah kuzu postundan yapılır ve açık renkli ipek ile kaplanır. Tımağın kullanıldığı kumaş ve hayvan derisine göre çeşitleri vardır: *susar tımak, eltiri tımak, tülki tımak, bulğın, dalbay, señseñ, jabağı tımaq, qarsaq, puspaq tımaq, qayırma, tört say, döñgelek töbe, şoşaq töbe, jekey tımaq* vs. Kazak kültüründe tımak önemli bir yere sahiptir. Örneğin “Tımakka salu” adlı bir gelenek vardır. Bu geleneğe göre halk içinde erken doğan bebeği tımak’a koyup büyütmişlerdir. Bunu sebebi de erken doğan bebeğin elle tutmaya, beşiğe koymaya gelmemesidir. Tımak ise hem sıcak tutar hem de elle tutmaya kolaylık sağlar. Bu yüzden de bebek tımak’ın içinde korunmaya çalışılır. Çocuğun doğması gereken sürenin eksik günlerine göre keregeye¹ asılı durur ve her gün bir keregeye asılır. Böylece çocuğun normal doğum süresinin eksik günleri tamamlanmış olur. Örneğin kırk günü eksik ise keregenin kırkıncı başından alınır ve sonra yeni doğan çocuk gibi doğum sonrası yapılan çocuğa ezan okuyarak ad koyma, beşiğe bağlama gibi törenler yapılır (Kenjahmetulı, 2015:203). Kaynak kişi Gulbarşın İlyasova yeni doğan çocuğun tımakka salu konusunu şöyle anlatmaktadır: Bu geleneğin aslı, torunun dedeleriyle bağ oluşturması açısından çok önemlidir. Çünkü kültürümüzde baş giysisi hep yükseklerde tutulur, dedelerimizin baş giysilerinin ise daha da çok önemi vardır. Yeni doğan çocuk dedesinin baş giysisinin içinde kendi köklerin kutsaması ve koruması içinde olur (KK3).



Resim 10. Tülki tımak

2.1.9. Takiya: Kadife ve kamkadan yapılmış ince bir yaz şapkasıdır. Eskiden kenarları beyaz sincap, sansar ve samur derileriyle kaplanır, gümüş ve altınla süslenmekteydi. Er kişilerin takiyası daha çok boynuz dikişleriyle süslenerek dikilir. Doğu Kazakistan’da takiya içten giyilen baş giyim olarak kullanılmaktadır. Takiyanın küçük diğer bir çeşidine de *Töbetey* denir. Yuvarlak ya da dörtgen şeklinde olur. Kadife veya kalın kumaşlardan dikilir. Kaynak kişi M. Azimbay’ın anlatımına göre Kazak sözlü edebiyatında kullanılan «şaşbaun köteru, takiyasına tar kelu» gibi kalıplı sözler vardır. Takiyasına tar/dar gelmek – bir işi yapamamak... *Bul cumıs senin takiyana tar keledi au- Bu iş senin takiyana dar olur*, yani kaldıramazsın anlamında kullanılmış (KK4).



Resim 11. Takiya

2.2. Kazak Kültüründe Kadınların Geleneksel Baş Giyimi

Kadın giysileri erkeklerin baş giysilerine göre daha süslüdür. *Ak jaulıktı ana, kimeşekti aje, saukeleli kız* Kazak kültürünün, Kazak edebiyatının önemli karakterlerindedir. Kazak kadınlarının baş giysilerinin önde olanı hatta kutsalı diyebileceğimiz türü, *kimeşektir*. Kazak şairlerinin Mukagali Makatayev'in "Ak Kıymeşek" şiirinde kıymeşek'e verilen önem ve saygı görülebilir:

Aje, sen birge cursin menimenen, Nine sen benimlesin
Ölige men özindi telimegem Ölümlü diye ben seni saymamıştım
...Ak kimeşek körinse seni körem, .. Ak kimeşek görürsem seni görürüm
Ak kimeşek jogalsa neni körem?!. Ak kimeşek kaybolsa kimi görürüm? (2001: 320)

2.2.1 Börkik: Erkeklerin giydiği gibi Kazak kızlarının da börkikleri çok meşhurdur. Kızların giydiği börkikler tepesindeki baykuş veya çeşitli iplikler ve incilerle işlenir, mercan boncuklar ve altın veya gümüş düğmeler takılmasıyla farklılık gösterir.

Kazak kültüründeki *jar-jar, sinsıma aytu* gibi törenlerden börkikleri evlenmemiş ya da evlenmekte olan kızların da giydiği anlaşılmaktadır:

Börkim, börkim, börkim-ay! Börkim, benim börkim-ay!
Basıma kıygen körkim-ay! Başıma giydiğim görkemim-ay!
Erte yatıp, keş turgan Erken yatıp, geç kalktığım,
Uydegi menin erkim- ay! Evdeki benim rahat halim-ay! (Hinayat ve Sujikova, 2011:73)



Resim 12. Çeşitli börkiklerle Kazak kızları

2.2.2 Jaulık: Kadınların başına taktığı beyaz örtüdür. Uzunluğu, uçları ayakların tabanına kadar degecek şekildedir. Jaulık da kimeşek gibi boy ve soylara göre farklılık gösterir. Ayrıca yerleşime göre de farkı vardır. Örneğin Kazakistan'ın Mangıstau bölgesinde kumaşı döndürerek takarlarken Semey tarafında jaulık'ın iki tarafı çok uzundur ve üçgen şeklinde bağlanır. Jaulık'ın bir kere bağlanan kısa türleri de vardır. Çeşitliliklerinin yanında jaulık'ın bölgelere göre farklı adlandırmaları vardır. Jaulık Kazakistan'ın güney, doğu ve merkez tarafında *şarşı*; Jetisu, Altay bölgelerinde *şılayış*; güney Kazakistan'da ise *kündik* diye adlandırılır. *Jaulık* şeklinde adlandırması daha çok güney ve güney doğu bölgelerinde kullanılır. İpekten saçaklı, püsküllü şeklinde yapılmışına *börtpе*, ipekten kalın şekilde dikilmiş ve püskülsüz olanına *salı*, ipek ipli ve yumuşak kumaştan ya da keçinin yumuşatılmış yününden yapılanına *şalı* denmiştir (Alimbay ve d. 2014:30).



Resim13. Şekelekli ve süslenmiş jaulık

Resim14. Kızay süslü jaulık

Resim 15. Kuyşi Dina Nurpeisova burmaşa Jaulık

Ak jaulık bir taraftan da kadının sosyal durumunu gösterir. Geleneğe göre, kız *sau-kelesi*yle gelin olarak damat evine gelir. O sırada kızın başına sadece beyaz jaulık'ı örtülür, bağlanmaz. Betaşar töreninde kız evin büyüklerine eğilerek selam verir. Büyüklük tarafından bata, dua ve dilekler söylendikten sonra ailenin büyükannesi tarafından örtülü jaulık alınıp, gelinin yüzü açılır ve beyaz jaulık gelinin başına alından öpülerek bağlanır. Kaynak kişilerden A. Maulitcan'a göre Çinde yaşayan Kazakların betaşar töreninde farklılıklar görülmektedir. Kazakistan'da beyaz örtü kullanılırken Çin'deki Kazaklarda kırmızı örtü kullanılmaktadır. Anlamı ise "Oğlu gelin getirdi, sağ bosagası güllendi." şeklinde ifade edilir (KK5).

Ak jaulıktı ana: Erkeklerin üstünlüğü, Türk dünyasında ve hatta dünyada da kabul gören önemli bir görüştür. Özellikle Türk dünyasında erkekler önemsenip başta gelmişlerdir. Babalar sözü kutsaldır. Ama bunun yanında Kazak kültüründe annelere de çok önem verildiğini eski dönemin Kazak kanunları (*Jeti Jargı*), töresi göstermektedir. Bu kanunlara göre kavga eden iki tarafın erkekleri ya da batırları anlaşamadıklarında yaşlı anneler gelip ak jaulık'ını, yani beyaz örtüsünü kavga eden iki tarafın ortalarına atarlar. Bu, tarafların artık kavgayı durdurmaları gerektiği anlamına gelir ve ak jaulık'ın ortaya atılışından sonra kavga eden iki taraf hiçbir şey demeden iki tarafa dağılır. Bu örnek, Kazak kültüründe annelerin önemini ve kutsallığını göstermektedir.



Resim 16. Ak bürme jaulıklı anne ve takıyalı baba.

Kazaklarda ak jaulık'ın yanında sarı jaulık da vardır. *Sarı jaulık*, Kazakların *Jeti Jargı* adı verilen eski kanununda yer alır. Bir kişinin öldürülmesi halinde suçlu ödeme yapacağını işaret olarak karşı tarafa jaulık gönderir. Yani böylece kişiyi öldürmüş olan taraf, ölen kişinin yerine kaza parası ödemeye hazır olduğunu bildirir. Sarı jaulık'ı alan dul kadının bir sene boyunca örtmesi gerekir. Kaynak kişi Meruert'in anlatımına göre Kazak kültüründe eşleri vefat etmiş kadınlar, eşlerinin vefatının yıldönümünde *agarıp juriniz* ak/beyaz jaulık örter. Anlamı ise de artık kendinizi ferah tutunuz, kendinize iyi bakınız duygusunu temsil etmesinden gelir. Aramızda *agarıp/ sağlıklı* bir şekilde olunuz anlamındadır (KK 6).

2.2.3 Jırğa: Kadınların süslü baş giyimidir. Pahalı taşlarla, boncuklarla süslenip, dikilir. Çoğunlukla püsküllü, renkli incilerle şekillenir.



Resim 17. Kazak sanatçısı Roza Bağlanova ait sahnelik süslü baş giysisi

2.2.4 Kimeşek: Gelişmiş bir manevi hazinenin örneğidir. Etnik değerler, derin kökleri olan Saka döneminin miraslarından biridir. Tarihsel olarak, yaygın kullanımı olan meşhur Cengiz Han'ın döneminden ve Büyük İpek Yolu boyunca geçen kervanlardan etkilenmiştir.

Kimeşek hakkında ulaşılan bilgilere göre, kadının yaş durumunun her bir dönemi kimeşek'in şekli ve kimeşek'e işlenmiş oyalarmın türüne göre belirlenmektedir. Güzelliğine ilgi duyup genç gelinlerin kimeşek'ini giymeyi *keyvanalar* (yaşlı kadın) ayıp görmüşler, nezaket kurallarını ihmal etmeden, görgü kurallarına kesin bir şekilde uymuşlardır (Kaydavılkyzy 2012:6).



Resim 18. Kimeşek

Kaynak kişi B. Gulsara'nın anlatımına göre: Kazak kültüründe eve gelen misafir asılı duran kimeşek'e bakarak ailedeki kadınların yaşını, sosyal halini ve süs zevkini anlayabilirmiş ve bir yandan da konar göçer hayatında kimeşek'in üstüne bağladığı sarığı kimeşek giyen kadınlar kefeni olarak hep başında taşımış (KK1). Yani demek oluyor ki kimeşek, hem bir kimlik hem de kişilik olarak işlev görmektedir.

Kimeşek giyene kadar Kazak kadını veya gelini belirli süreçlerden geçer. Yani açıklayacak olursak; çocukluk döneminde – *sılav takiya*, *sırma takiya*, *közmonşaktı takiya* giyer, biraz büyüyünce *şıt baylama*, ergenlik döneminde *kepeş*, *topı*, *ukili takiya*, eve gelin olarak geldiğinde *karkaralı börük*, *saukele*, *kasaba* giyerler. Gelin olduktan sonra *salı* bağlarlar. Çocuk doğurana kadar salıyı bağlayıp takarlar. Çocuğu bir yaşına yaklaşınca gelinin eltileri toplanıp anne olmanın işareti olarak gelinin başındaki kasaba veya örtüyü çıkarıp *süslemeli kimeşek* giydirirler. Bu baş giysisi bebeli olan anne için çok rahat, temiz ve derli topludur. Özel bir istekle dikilmiş kimeşek'i giydiklerinde yüzün sadece elma kemikleri belli olur. Gelin bebeği biraz büyüdükten sonra *aldın aşu* (*önünü açmak*) töreninden geçer. Jelek'in³ (kimeşek) iki ucunu arkaya atıp bele bağlar. Halk arasında kullanılan "aldı açılğan ayel" yani önü açılmış kadın sözü bu törenin adından gelmektedir. Jelek'i başından düşene kadar gelin, *tör* adı verilen büyüklerin oturduğu ya da misafirlerin ağırlandığı evin en üst köşesi, bir nevi kutsal tarafa geçmez. Aileye birkaç çocuk getirip soyu devam ettirmesiyle gelinin pozisyonu yükselir. İkinci çocuğunu doğurduğunda kimeşek'inin üstüne *şılauş* bağlanır. *Şılauş*, beyaz kumaştan uzun bir şekilde kimeşek üstüne bağlanan örtü türüdür. Yaş farkına göre kadın; şılayış'ı alnına ince, orta ya da geniş bir şekilde bağlar. Şılauş yerinde bazen *kundık* de bağlanır.



Resim 19. Kimeşekli anne.

Kimeşek'in uzunluğuna göre; *arka jabar*, *bel jabar* (*tuye kıymeşek*), *ökşekagar* olarak göre adlandırmaları ve *rulara* göre çeşitli türleri vardır: Arka jabar: Arkayı kapatan demektir, çoğunlukla ibadet etmeye ve namaz kılmaya uygun türüdür. Bel jabar (*tuye kimeşekte* denir): Uzunluğuyla beli kapatan kimeşek'tir. Ökşe kagar: Ayakların tabanına kadar uzanan türdür.

Kazakların kullandığı bazı *ruların* kıymeşek türleri:



Soldan sağa doğru: Resim 19. Jetisu bölgesinin kimeşek'i, **Resim 20.** Kıpşak ru'nun kimeşek'i, **Resim 21.** Nayman ru'nun kimeşek'i, **Resim 22.** Alban ru'nun kimeşek'i

Kimeşek yukarıda belirttiğimiz gibi kutsanan giyim türlerinden biridir. Atalarımızdan kalan bir miras ve hazine olarak bugün de de kutsanmakta ve üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Güzel bir araştırmamanın birisi de Kazak etnograflarından biri Galiya Kaydavilkyzy'nın "Kiyeli Kimeşek" (Kutsal kimeşek) adlı çalışmasıdır. Bu eserde yazar Kazak kadın baş giyiminin kronolojisini şöyle sıralayarak anlatmıştır:

- 3 yaş (çocukluk, bebeklik dönem): *it takiya*, *sırma*, *kepeş takiya*
- 5 yaş: şıt takiya- *sırğa tağar* (küpe takma yaşı)
- 7-13 yaş: *ukili takiya*, *tepeş*, *jurındı börik* (*tört say*, *şoşak töbeli*) *topı*, *köz tati*, *ülbirlü ükilegen jannat börik*;
- 13'ten sonra: (bir müşel) *otaw iesi* – *soraba*, *janatpen jiektelegen kawırsın kadağan darejeli karkara börik*;
- 25 yaş: (ekinşi müşel) *sat kundızdı saltanattı taj sawkele*, *zerlengen şaşaktı kasa*;
- 37 yaş: (üçüncü müşel) *kimeşek*. Kimeşek'in diğer türleri: *şılawış*, *burmaşa jawlık*, *salde*, *kündik*, *kundık börik*, *şıt baylama*, *jelek*, *salı* (*şali*);
- 49 yaş: (dörtüncü müşel) süsü daha sade *kimeşek* çeşitleri
- 61-73 yaş aralıkları: *keyvana*⁴ olur. Bu dönemde baş giysilerinin *jalañ kimeşek*, *iekşe*, *baylawış* gibi daha hafif ve kolay olmaları tercih edilmiştir.

Kazak geleneğine göre bazı yörelerde aşiretin ya da soyun önemli kişileri öldüğünde köyün kadınları jeleklerini⁴ bağlamadan, önlerini süslemeden boş bırakır ya da sade süssüz beyaz kimeşek giyerler. Buna halk içinde *ak jak boldı* denmektedir. Anlamı ise artık süslü giyinmediği ve eşini kaybetmesiyle açıklanır. Yabancı birisi misafirliğe geldiğinde aileden birinin vefat ettiği, sade kimeşekli kadından anlaşılır. Ölünün yılı geçene kadar dul kadın süslü kimeşek giymez.

2.2.5 Karkara: Kazak kızlarının nadir giydiği baş giysilerinden biridir. Karkara aslında turnaya benzeyen güzel bir kuşun adıdır. Baş giysisinin adı genelde kullanılan hayvan derisiyle adlandırılrsa da burada kuş adı baş giysisinin tamamına verilmiştir. Bunun yanında karkaranın sadece baş giysilerinde değil onun dışında günlük yaşantılarda da kullanılmış adlandırmaları vardır. Örneğin dağların zirvelerine: *karkara zirvesi*, uzun boylu adamı benzetim anlamında *karkara adam*, eşya vs. göç sırasında deve üstüne sülünün kuyruğu ve turnanın boyun yününe ekleyerek bağlanan eşyaya göre **karkaralı göç** diye de adlandırılmıştır.



Resim 23. Karkaralı baş giysisi

Nazardan koruma amaçlı kullanılan bazı tumarlara da karkara denilmiştir. Karkarayı evin törine bağlar, bazen yeni doğan bebeğin beşiğine bazen de koruma amaçlı, uzun yolculuğa çıkan birisinin giyimine takarlar. Bu görüşe kanıt olarak Kazak edebiyatındaki Bayan Sulu- Kozı Körpeş destanındaki şu dördlüğü gösterebiliriz:

<i>Sol Aybas toktamadı tağı şaptı,</i>	O Aybas, durmadı yine koştı,
<i>Tamam joldın manisısın oymen taptı.</i>	Yolun anlamını düşünmekle buldu
<i>Kızdın bergen karkarası tusip kalıp,</i>	Kızın verdiği karkarası yolda düşüp
<i>Karkaralı- Kazılık sonan kaptı,-</i>	Karkaralı- Kazılık diyen ad ondan kalmış,-

(Hinayat ve Sujikova 2011: 80)

Karkarayı sadece kızlar, kadınlar değil sultan, töre, han çocukları da başkalarından farklı görünmek için giymişlerdir.

<i>Jaraskan kelbetine karkarası</i>	Yakışmış yüzüne karkarası
<i>Suluga arkimnin – ak bar talası</i>	Güzele herkesin var isteği

(Halk şarkısı)

Karkara Kazaklar için kutsal bir kuştur. Bu mukaddes kuşun tüylerini baş giyimine takmak çeşitli belalardan koruma düşüncesinde bir inanç olsa da zamanla artık bir gelecek hâline gelmiştir. Geleneğin bir yanında halkın güzelliğe olan hevesi ve titizliği göze çarpar. Bunların hepsi göçebelerin günlük yaşantısı, hayatının geleneği olmuştur. Yüksek tepeli karkaranın kunduzu yuvarlayarak dikilip, tepesine kuşkanadı tutturulur. Yüksek, hem koni tarzında, boncuk ve pahalı taşlarla süslenmiş ve Kazak kızları kuşkanadı takılmış baş giysilerini giymeye özen göstermişlerdir. Baş giyiminin adının karkara olması da bundan dolayıdır (Medeubekuli 1993: 31).

Eski dönemlerde erkeklerin baş giyimine takılan karkaraya yani takılan kuş tüylerine bakarak, kaç boyu yönettiği ya da kaç kol askeri idare ettiği anlaşılabilir (Medeubekuli 1993: 32). Karkaranın bir örneği olarak aşağıdaki resimde Esik kurganında bulunan Altın Adam'ın baş giyimini de gösterebiliriz.



Resim 24. Altın Adam

2.2.6 Kasaba: Töre ve sultan kızlarının giydiği baş giysisidir. Kasaba koyu kırmızı ya da mor renginden ipek, fitilli kadife, pelüş gibi kumaşlardan dikilir. Kasaba önü yuvarlak tipteki takiyaya benzer. Ensesi uzun, ucu sırtını örtmüş şekilde olur. Ensesine

bırakılan bölümünün etrafına püsküller dikilir. Püsküllerin çok olması *urpak* yani evlat, nesillerinin çok olması dileğini anlatır (Canibekov 1992: 62). Kız evlenirken bazen saukelenin yerine giyer. Buna bir delil olarak Kazak söz varlığında yer alan *kasabalı kalındık*, *kasabalı kelinşek* gibi kalıplaşmış ifadeler gösterilebilir. Kasaba düğünden sonra baykuş tüyüsüz yani ukisiz⁵, oramalın üstüne giyilir. Kardeş ülke Kırgızların geleneklerinde de baykuşun baş giyimlerde takılmasının yeri ve önemi çoktur. Dıykanbay M.'in "Kırgız Kadınlarında Saç, Başlık ve Statü" adlı makalesinde başlıkları baykuş tüyünden teleklerle süslemek, estetik amaçlı olmanın ötesinde nazar, kötülüklerden korunma gibi inançlar barındırır (2021: 201).



Resim 25. Kasabanın önlü ve arkalı resmi.

2.2.7 Oramal: Kazak kadınlarının örttüğü başörtüleri oramal veya jaulık diye adlandırılır. Kadınlar yaş farklılıklarına ve günlük yaşantılarına göre farklı oramallar ta-karlar. Evde iken normal, sade oramal; düğün gezme ve misafirliklerde ise pahalı ve süslü oramal, jaulıklar kullanılır. Oramalların mevsimlere göre kalın ve ince olarak ipekten, yünden, pamuktan yapılmış türleri de vardır. Kazak kültüründe oramalın da önemi çoktur. Bir diploması aracı olarak Kazak kültüründe şapan giydirmen töreni mevcuttur. Kaynak kişi Gulsara'nın anlatımına göre: Şapanı erkeklere giydirirken kadınlara ise kamzolla oramal verirler (KK1). *Oramal ton bolmaydı, jol boladı* şeklindeki Kazak atasözünden anlaşıldığı gibi oramal yol olacak, yolunuz açık olsun anlamında hediye olarak verilmiştir. Bazı zamanlarda ise teberik şeklinde büyük annelerin oramalları hediye niyetinde verilir bu da o annenin yolunu versin, onun gibi hormete layık olsun anlamında hediye edilir.



Resim 26. Oramalı Kazak kadını., Çeşitli oramalı Kazak anneleri

2.2.8 Soraba: Kızların giydiği takiya türüdür. Normal takiyadan farkı ardında püs-külü vardır ve etrafı da saçaklıdır. Kızları nazardan korumak için giydirilir. Süslü püs-külleriyle nazarı ortadan kaldırdığına inanılır. Halk arasında sorabayla ilgili şiirler söy-lendiğini görmek mümkündür:

*Kızdar kiyer soraba, salbiratıp şaşagın,
Jaman jigít buldirer, öz otbasın, oşagın.
(Hinayat ve Sujikova, 2011: 75)*

Kızlar giyer soraba, püsküllerini sallayıp
Kötü erkek, ocak ve ailesini bozar



Resim 27. Soraba

2.2.9 Saukele: Kızın evlenmek üzere iken giydiği baş giysisidir. Saukele sadece bir baş giyimi değil aynı zamanda Kazak moda kültürünün ve geleneğinin eşsiz sanat eseridir. Saukele'nin tepesi kesik koni şeklindedir. En üstte “taç” adı verilen yarım daire şeklinde bir başlık vardır. Pahalı taşlar, altın, gümüş, inciler, mercanlar ve altın ipliklerle süslenir. Dış tarafında ipek bezden yere kadar sürüklenen örtüsü bulunur. Çok değerli taşlarla süslenir. Ne kadar süslü bir sanat eseri olduğunu şu bilgi ile örneklendirebiliriz: XX. asrın başlarında Baysakal adlı bir zengin yaşar. Onun kızının saukelesini Kenensarı Han'ın kardeşi Sercan Batır 500 ata satın alır (M. J. Kopeev'den aktaran Alimbay vd. 2009:19).



Resim 29. Saukeleli gelin.

Saukele kelimesinin etimolojisi hakkında birçok görüş vardır. Bunlardan biri *sav keledi* yani “sağ geliyor” ifadesinden türediği şeklindedir. Eski dönemlerde göçebe hayatta günümüzdeki gibi araçlar olmadığından gelin at üstünde gelir ve saukele pahalı taşlardan yapıldığı için yol kesici ve eşkıyalardan sağ çıktı denir, *sau keledi* anlamı buradan gelir. Saukelenin görünüşü göğe doğru alevlenen oda yani ateşe benzer. Bu benzerlik çadırın (Şanırak) sahibi *otagası (erkek)* olsa da ocağın sahibi *otanadır* (kadın) yani ocağın koruyucusu kadındır, annedir, inanişini temsil eder (Kaydaulkyzy 2012: 70).



Resim 30. At üstünde gelen Saukeleli gelin.

Gelenek olarak Kazak ailelerinde saukele miras olarak verilmekteydi. Gelinin vefat ettiği durumlarda ise gelinin ardından kalan oğlu varsa çeyizi geri verilmemekte, eğer kız çocuğu kalmışsa çeyizin yarısı geri iade edilmekteydi. Halk içinde çeyiz kavgası olmaz ama gelinin dünyadan göçtüğünü saukeleyi geri göndererek anlatırlar. Nedeni de saukele özel olarak kıza hazırlanan baş giyimidir ve mutluluğun simgesi olmuştur. Merhum olan gelinin öz ailesi saukeleyi gözü gibi saklar (Alimbay vd. 2014: 198).



Resim 31. Saukele.

2.2.10 Takiya: Kazak kadınların günlük ve özel günlerde düzenlenen törenlerde giydikleri baş giysi türlerindedir. Erkeklerinkinden farkı süslü olmasındadır.



Resim 32. Süslü takiya

2.3 Kazak Çocuklarının Geleneksel Baş Giysileri

Kazak toplumunda çocukların baş giysilerinin kadın ve erkek baş giysileri gibi özel olarak adlandırılmaları veya çeşitleri pek bulunmamaktadır. Kullanışta olmaları da çocuklar, cinsiyetlerine göre kadın, erkek mevsimsel baş giysilerinin küçük bedenini giyerler. Kız çocuklarının baş giysilerinde nazardan koruma amaçlı baykuş tüyü bulunur. Çocuk baş giysilerinin en çok kullanılanı da telpektir.

2.3.1 Telpek: Takiya veya töbetey gibi ince bir şapkadır. Hem yazın hem kışın giyilir. Yetişkinlerin giydiği takiyalara şekil olarak benzer.



Resim 33. Takiya

Resim34. Kazak çocuklarının baş giysileri

Resim35. Kimeşekli anneler ve çocuklar

3. Sonuç

Ulusal giyim; halk kültürünün paha biçilmez, devredilmez, görmezden gelinemez bir varlığıdır. Bu bağlamda hatırlanması ve saygı duyulması gereken geleneğin özgün bir parçasıdır. Etnograflar, bir kişiyi dış çevrenin etkilerinden korumak şeklinde özetlenen giyimın asıl amacına ek olarak birçok özel sosyo-kültürel işlevi temsil ettiğini ve insanların gelenekleri, inançları, iyilik hakkındaki fikirleri ile doğrudan ilişkili olduğunu uzun zaman önce kanıtlamışlardır.

Kazak geleneksel baş giysilerinin başlangıçtan günümüze kadar ana şekli değişmedi. Küçük değişimler ise modifikasyon temelinde, sadece başlığın malzemesi ile ilgiliydi. Bu, Kazak baş giysilerinin tamamen yaşadığı çevrenin tabiat koşullarına uyum sağladığını göstermektedir. Kazak halkı hiçbir zaman baş giyimisiz gezmemiştir. Baş giysiyle gezmenin ekolojik ve estetik bir anlamı vardır. Her zaman baş giysileri, iklim koşullarına ve malzemenin kalitesine bağlı olarak toplumun gereksinimlerini karşılayacak şekilde dikilmiştir. Baş giysileri kışın soğuktan, yazın sıcaktan korumuştur. Kazak geleneksel baş giysileri mevsime, iklime, cinsiyete ve sosyal sınıfa göre farklılık göstermektedir. Kışın daha sıcak tutması için kalın kumaş ve derilerden, yazın ise daha ince kumaş türleriyle dikilmiştir.

Cinsiyet yönünden erkeklerin baş giyimi çeşitleri; *Börük, Jalgabay, Kulapara, Kulakşın, Malakay, Murak, Takiya, Tımak, Tebetey*'den oluşmakta iken kadınların baş giyimi; *Börük, Jaulık, Jelek, Kimeşek, Oramal, Karkara, Saukele, Takiya*'dır. Kadınların baş giysileri erkeklerin baş giysilerine göre daha süslüdür. Çocukların ve kızların sosyal durumları sürekli değiştiği için onların şapkalarına, baş giysilerine takılan süslemeler,

nazardan koruyacağına inanılan nazar taşları, estetik görünümü sağlayan baykuş tüyleri vb. ürünler sürekli değişim göstermektedir. Erkek baş giysilerinde sadelik, kullanışlılığı ve işlevselliği önemliken kadınların baş giysileri daha süslü ve gösterişlidir. Erkek baş giysileriyle kadın baş giysi çeşitliliği birbirine yakın ama çocuklarda çeşidi azdır.

Sosyal sınıf ayrımını belirtmesi açısından, erkek baş giysilerinden *murak*; hanların, beylerin yani resmi makamdaki kişilerin giydiği baş giysisidir. Sanatçı kişiler ise daha çok *börük ya da* çeşitli ve süslü *takiyalar* giymeyi tercih etmektedir. Kadınlarda yeni gelin *oramal, jaulık* takarken, yaşı ve sahip olduğu çocuk sayısı arttıkça *kimeşek* giyer. Genç bekâr kızlar ise süslü *takiya* ve *börük*, evlenmek üzere iken *saukele* veya *kasaba* giyer.

Kazak geleneksel baş giysisi, insanın kişiliğinin ve kaderinin ayrılmaz bir parçası olarak kutsal bir yer edinmiştir. Kazak kültüründe bir insana değer verildiği gibi onun baş giysisine de saygı duymak önemlidir. Kazaklar baş giysisini takmadığı veya giymediği zamanlarda bile yüksekte tutar, evin, bereketinin koruyucusu olarak değerlendirirdi.

Sovyet döneminde geçici olarak bir dönem baş giysileri kullanılmayıp, tek tip Sovyet vatandaşı yetiştirme döneminde işlevselliğinden kopulmuştur. Fakat uygulanan politikaya rağmen, baş giysileri millî kullanımdan çıkmamıştır. Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra baş giysi çeşitleri yenilenmiş ve işlevlerine göre tekrardan kullanılmaya başlanmıştır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %50, İkinci Yazar %50.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada kullanılan veriler 2018 ve 2019 senesine ait olduğundan etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Kerege- kiyiz uyım kabırgası. 1. Kayın ağacından veya başka bir tür ağaçtan yapılan çadır iskeletinin katlanıp açılabilir kafes şeklindeki desteği, 2. *mecaz* Evin, ahırın duvarı, 3. *mecaz* Ev, oturlan yer, 4. Evin iskeleti (KETS 7, 643).
2. Jüz- Kazak soyu üç jüzden oluşur: Ulı, orta ve küçük olarak.
3. Jelek- uzun başörtü türü. Genellikle saukelenin üstünden gelinin tüm vücudunu kapatacak, uzun bir şekilde bağlarlar.
4. Keyvana- köye saygılı olan, söz sahibi, herkesin kutsadığı ihtiyar yaşlı kadındır.
5. Üki- Baykuş tüyü. Kazak geleneğinde baykuş tüyünün yeri ve önemi çoktur. Baykuş tüyünü nazardan koruma amaçlı baş giyisilere, dombıra süsü olarak kullanırlar. Çoğunlukla kızların börtüklerin baykuş tüyüyle süslerler.
6. Makalede kullanılan başlıkların adları ve açıklamalarıyla ilgili: “Kazaktın Dasturli kıyım keşegi” Gılimy katalogı, “Kazaktın etnografyalık kategoriyalar, uğımdar men ataularlarının dasturli jüyesi” 5 ciltlik ansiklopedisi kullanılmıştır.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Gulsara Baymuratkyzy (1961) 58 ev hanımı, görüşme tarihi: 22 Mart 2019 Kenen köyü, Kazakistan

KK2: Tankışeva Orıngul (1942), 77 emekli, görüşme tarihi: 15 Mayıs 2019 Almaty ilçesi

KK3: Gulbarşın İlyasova (1968) 51 Kazak dili ve edebiyatı öğretmeni, görüşme tarihi: 30 Nisan 2019 Almaty Kazakistan

KK4: Montanayev Azımbay (1958) 61 emekli, görüşme tarihi 20 Mayıs 2019 Kenen Kazakistan

KK5: Aşımhan Maulıtcın, (1986) 33, ev hanımı, görüşme tarihi: 10 Mayıs 2019 Kenen, Kazakistan

KK6: Meruert Baymuratkyzy (1975) 44, sanatçı, görüşme tarihi: 17 Aralık 2018 Almaty Kazakistan

KAYNAKÇA

Alımbay Nursan vd. *Kazaktın Dasturli kıyım keşegi, Gılimy katalogı* Almaty Öner baspasy 2009

Alımbay Nursan *The Traditional System Of Ethnographical Categories Conceptions And Designation Of Kazakh,* *Ensiklopedia* Volume 5 Almaty 2014

Abdığaziulı B. Kazak madeniyeti. Ansiklopedik sözlük. Almaty. Aruna. 2010

- Canibekov Özbekali. *Kazak giyimi* Almaty 1996
- Canibekov Özbekali. *Uakıt kerueni*. Almaty Jazuşı 1992, 56-62 s.
- Dıykanbay Mayramgöl. Kırgız Kadınlarında saç, başlık ve statü” *Milli Folklor* 132 (Kış 2021): 198-207
- Egizbaeva Meruert. *Kazak halkynyn dasturlı materialdık madeniyeti*: oku quralı, Almaty Kazak Üniversitesi 2012.152s
- Gündüz Nazlı. “Bir Kadın Seyyahın Kaleminden Osmanlı’da 18. yy Saraylı Kadın Erkek Giysileri: Bir Kütürü Tanımak” *Milli Folklor* 124 (Kış 2019):121-135
- Koç Adem. The Significane and Compatiblity of the Traditional clothing- finery culture of women in Kutahya in-terms of sustainability *Milli Folklor*, 2012 yıl 24 sayı 93
- Kaydauilkyzy Galya. *Kiyeli Kimeşek Öner-21* gasır kogaımdık korı Almaty 2012
- Kaydarov Abduali. Etnolingvistika. *Bilim jane enbek* No10(1985)
- Kenjalın Kuanışbek, Ahmet Akjıbek. Kazak ulusal baş giysilerinin etnolingvistik karakteri, *Philological sciences “Eurasian Scientific Association”* • № 2 (60) • February 2020
- Kenjahmetulı Seyit. *Kazaktın salt dasturleri men adet-gurıptarı* Almatı Atamura 2015
- Kenjahmetulı Seyit. *Jeti kazına* Almatı Ana tili 2001-136s
- Makatayev Mukagalı. *IV tomdık şıgarmalar jinagi*(II tom) Almatı Jalyn 2001,320s
- Medeubekulı Sagatbek. *Karkara*, Ana tili 1993, 31-32
- Nurgaliyev N, vd. *Şahurak*.Uy-turmıstık ensiklopediyası. Almaty: Kazak Sovet
- Zakariyeva Nodira Gafurovna. Nasyonálnaya odejda:potrebilskiye predpoçteniya sovremennih citeley Buharskogo regiona *Molodoy uçenyı* — 2015. — № 6 (86). — C. 848-852. — URL: <https://moluch.ru/archive/86/16275/> (erişim tarihi: 03.02.2022).
- Rayımhan Kulziya Nabikyzy. *Kazak halkynyn sandık-koldanbalı öneri*: oku quralı. Almaty, Kazak Üniveritesi yayınları, 2010-136s.
- Vinogradov V.V. (1999) *İstoriya slov*. Moskova 1140 s.a

GÖRSELLERİN KAYNAKÇASI

- Resim 1: *Kazak Devlet Müzesi 15295 numaralı başlık*
- Resim 2: *Kazak devlet müzesi arşivi, 3308 nolu*
- Resim 3: *Kazak Devlet Müzesi 12121 nolu başlık*
- Resim 4: *Kazak Devlet müzesi 502 numaralı ayır kalpak ve 13235 numaralı kalpak*
- Resim 5: *Kazak Devlet Müzesi 9756/7 nolu başlık*
- Resim 6 *Kazak Devlet Müzesi 19432 numaralı başlık*
- Resim 7: *Kazak Devlet Müzesi 499 numaralı başlık*
- Resim 8: *Kazak Devlet Müzesi KR 530 envanter nolu başlık*
- Resim 9: *anonim: <https://e-history.kz/ru/prominent-figures/show/12614/>erişim tarihi 05.06.2022*
- Resim 10: *Hinayat ve Sujikova 2011: 36*
- Resim 11: *Hinayat ve Sujikova 2011: 43*
- Resim 12, 16, 19, 26, 29, 34,35: *E.Montanay arşivinden 2022*
- Resim 13,14,15 *G.Kaydavulkyzy, 2016:43*
- Resim17 *KDM 14029/1 numaralı sahnelik süslü baş giysisi*
- Resim 18 *Kazak Devlet müzesi 3335 a-b numaralı kimeşek*
- Resim 19,20,21,22 *G.Kaydauilkyzy 2016: 42*
- Resim 23: *Hinayat ve Sujikova, 2011: 75*
- Resim *Kazak Devlet Müzesi 9096 numaralı*
- Resim 23 <https://el.kz/amp/news/archive/ar-ara/> erişim tarihi: 07.06.2022
- Resim 24 *Altın adam devlet müzesi*
- Resim 25 *Hinayat ve Sujikova 2011:72*
- Resim 27 *Hinayat ve Sujikova 2011:45*
- Resim30 *Hinayat ve Sujikova 2011: 43*
- Resim 31: *Büyük Peter adındaki Antropoloji ve Etnografya Müzesi Vakfından (523-1)Kazak Devlet Merkez Müzesinin arşivinden*
- Resim 32: *Kazak Devlet Müzesi 9096 numaralı başlık*
- Resim 33: *Kazak Devlet Müzesi 21885 numaralı başlık*

KAZAK VE KIRGIZLARDA BAKŞILIGIN YADIGARI TABIPLIK***Medical Practice as Successor of Bakshis in Kazakhs and Kyrgyz****Doç. Dr. Mayramgül DIYKANBAY******Dr. Öğr. Üyesi Moldir İLGİSHEVA*******ÖZ**

Kazak ve Kırgızlarda bakşılının yadigarı olan tabipler varlıklarını devam ettirmek için İslam inancına uygun şekil alarak kendilerini topluma kabul ettirmiş ve Şamanizm'in izlerini daha çok geleneksel yönüyle günümüze kadar taşımışlardır. Günümüzde kendilerini tabip olarak adlandıran bakşılar, ritüellerine başlarken yardımcı cinleriyle beraber Allah'tan medet umarlar. Bu durum İslam'ın etkisiyle Şamanik ritüellerin içeriğinin değiştiğinin göstergesidir. Çalışmanın amacı İslam dinini kabul etmelerine rağmen Kazak ve Kırgızların günümüzde de Şamanizm'in kalıntıları yoğun olarak hayatlarında barındırdıkları ortaya koymak ve bunun nedenlerini irdelemektir. Ayrıca bağımsızlık sonrası Kazakistan ve Kırgızistan'da popülerleşen ve günümüzde de devam eden tabipliği ve uyguladıkları pratikleri analiz etmektir. Kazak ve Kırgız tabiplerinin tabip olma şartları, ata kökeni, yardımcı cinleriyle ilişkisi, hastayı muayene etme yöntemleri ile seansları, araçları, toplumun tabiplere karşı tutumu, hastaların gidiş sebepleri, başvuranların memnuniyeti, bu çalışmanın odak konusudur. Çalışma günümüzde tabipliği meslek edinen Kazak ve Kırgız tabipleri ve onlara başvuran kişiler örneği üzerinden hazırlanmıştır. Görüşme tekniğinin kullanıldığı bu çalışma, söz konusu bakşılar ve katılımcılar ile yüz yüze, daha az olmakla birlikte telefon aracılığıyla yürütülmüştür. Tıbbi yollarla şikayetlerini gideremeyen veya geleceği tıbbi bilimlere tercih eden kişilere hizmet veren söz konusu tabiplerin en önemli görevleri hastalara musallat olan kötü cinleri kovarak iyileştirmek, insanlara sorunlarını çözmede yol göstermek ve gelecektek haber vermektir. Ritüel esnasında tabiplerin kullandıkları tedavi araçları hastalığa göre değişmekte ve genellikle bıçak, kamçı, çam ağacı, bozkırda yetişen bitkiler, kırk veya yedi taş, hayvanın aşık ve kürek kemikleridir. Tedavi seansının sayısı ve süresi hastanın durumuna ve hastalığın derecesine bağlıdır. Tabipliğin de atalarından miras kaldığına inanan tabipler, cinlerine ve onlarla iletişim kurma yeteneklerine içtenlikle inanırlar. Ele aldığımız her iki tabip de yardımcı cinlerini rüyalarında sık sık görürler ve onlardan aldığı talimat ve işaretler üzerine işlerini yürütürler. Tedavi esnasında İslami dualar okumayı da ihmal etmezler ve kendilerini dindar Müslüman olarak görürler. Ayrıca Kazak ve Kırgızlarda henüz uzman psikologdan yardım alma alışkanlığı olmadığından söz konusu tabipler aynı zamanda toplumun psikoloğa olan ihtiyacını da gidermektedirler. Sonuç itibarıyla derdine درمان arayan Kazak ve Kırgızlar kaderlerini bakşı/tabiplerin yardımıyla değiştirebileceklerine inanırlar. Buna çalışmada ele alınan tabiplere Kazak ve Kırgız toplumunun her kısmından eğitilmiş, eğitimsiz, genç, yaşlı, erkek, kadın demeden başvurmaları kanıttır. Dolayısıyla bakşılığın yadigarı olan tabiplik gibi geleneksel uygulamalar teknolojinin geliştiği modern dönem ve mekânlarda işlevlerini kaybetmeden günümüzde de canlı bir şekilde sürdürmekte ve yaşatılmaktadır. Günümüz tabiplerine yönelik Kırgızistan ve Kazakistan devletlerinin herhangi bir baskısı söz konusu değildir, lakin destek de görmezler. Tabipler hem devlet hem de toplum tarafından geleneksel tedavi uzmanları olarak kabul edilirler. Çalışmanın yayımlanması için etik kurul raporu alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kazak, Kırgız, bakşı, tabip, cin, melek.

ABSTRACT

Physicians are the successors of Bakshis among Kazakhs and Kyrgyz and they have made themselves accepted by the society under the influence of the Islamic belief to continue their existence. They have also carried the remnants of shamanism to the present day with its more traditional aspect. Bakshis, who call themselves physicians today, ask for help from God with their assistant jinns when they start their rituals. While this creates an Islamic effect on the remains of shamanism, it is an indication that it leads to a change in the content of shamanic rituals. The study aims to reveal that Kazakhs and Kyrgyz people still have the remnants of shamanism in their lives, despite accepting the religion of Islam and to clarify the reason for this. In addition, it is to analyze the practice of medicine, which became popular in Kazakhstan and Kyrgyzstan after independence and

* Geliş tarihi: 13 Nisan 2022 - Kabul tarihi: 3 Temmuz 2023

Diykanbay, Mayramgül; İlgisheva, Moldir. "Kazak ve Kırgızlarda Bakşılığın Yadigarı Tabiplik" *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 157-167

** Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, mayramgul@hotmail.com Türkiye/Erzurum, ORCID: 0000-0002-4990-6386.

*** Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, molya_88_1@mail.ru Türkiye/Erzurum, ORCID: 0000-0002-2317-7832.

continues today, and the practices of doctors. This study aims to reveal the shamanic beliefs that still exist among Kazakhs and Kyrgyz. The conditions of the Kazakh and Kyrgyz people to become a physician, their ancestral origin, their relationship with the assistant jinns, the methods and means of examining the patient, the attitude of the society towards the physicians, the reasons for the patients' departure, and the satisfaction of the applicants are the focal points of this study. The study was produced on the example of Kazakh and Kyrgyz physicians and the people who apply to them. This study, in which the interview method was used, was conducted face-to-face with the aforementioned glances and speech, and to a lesser extent, by telephone. The most important duties of these doctors, who serve people who cannot solve their problems by medical means or who prefer tradition to medical sciences, are to cure the evil demons that haunt the patients, to guide people in solving their problems about the future. The treatment tools that medical practice use during the ritual vary according to the disease; they generally use whips, pine trees, medicinal plants grown in the steppe, forty stones, and knucklebones. The number of treatment sessions depends on the extent of the disease. Physicians who believe that medicine is inherited from their ancestors, as in the case of gaze, sincerely believe in their demons and their ability to communicate with them. After the capture, both doctors often see their assistant genies in their dreams and after they are taken down, they execute them on instructions and signs. During the treatment, they do not neglect to read Islamic prayers, they see themselves as devout Muslims. In addition, Kazakh and Kyrgyz people do not have the habit of consulting a psychologist yet, so these physicians also meet society's need for a psychological counselling. As a result, Kazakhs and Kyrgyz, who consider the concepts of good and evil as destiny, believe that they can change their destiny with the help of physicians, as they used to do with the bakshis. This is evidenced by the fact that Kazakh and Kyrgyz society applied to all parts of the society, regardless of whether they were educated or uneducated, young or old, male or female. For this reason, traditional practices such as medicine, which is a heirloom of care, continue and keep alive today without losing their functions in the modern era and places where technology has developed. There is no pressure from the states of Kyrgyzstan and Kazakhstan towards today's doctors, but they do not receive support either. Ethics committee report was received for publication of the study.

Keywords

Kazakh, Kyrgyz, Bakshi, Physician, Jinn, Angel.

Giriş: Şaman ve Bakşı

Sibirya'da *şaman* karşılığında kullanılan yaygın kelime eski Türkçedeki *kam* (ham)'dır. *Oyun, bö, udagan, şaman, niuh, ket* vb. kelimeler de Sibirya'da yaygındır. Şaman, din adamı, büyücü, hekim, kâhin rolündedir. Şamanın bu mesleği seçmesi belli durumlarda gerçekleşir, özellikle kişiyi ruhsal sıkıntılara sürükleyen cinlerin bu meslekte etkili olduğu düşünülür. Şamanın şamanlık niteliği ortaya çıkmadan önce, ciddi bir sinir hastalığından mustariptir. Usta şaman, hastaya bakarak onun şaman olup olamayacağını söyler. L. Sternberg'e göre şamanlığı hiç kimse kendi iradesi ile seçemez, aksine şamanlık kaldırması zor bir yük olmasına rağmen aynı zamanda kaçınılmaz bir kaddedir. Aslında şamanların hayatı çok zorludur. Şaman olmak için, kişinin özel bir hastalığa yatkınlığı, aşırı duygusallığı, kendinden geçme nöbetlerine eğilimi, çeşitli halüsinasyonlara karşı duyarlılığı olması gerektir (1936:142). Tek kelimeyle müstakbel şaman histeriye maruz kalma özelliğine sahip olmalıdır. Toplumda olağanüstü nitelikleriyle öne çıkan bu tür insanlar arasında nevroitik, epileptikler de mevcuttur. Dünya genelinde, psikiyatrik hastalıkların kökeninin doğaüstü kabul edilmesi cinlerin birincil sebep olarak görülmesini de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple sadece cinlerle iletişim kurma yeteneğine değil, aynı zamanda onları çağırma, kendi içine aşılama, insanlar için gerekli eylemleri yapmaya teşvik etme gücüne de sahip olan kimseler şamanlığı meslek edinmişlerdir (Tokarev 1990:284). Görüldüğü gibi insanı hasta eden cini uzaklaştırmak için toplum tarafından psikiyatri hastaları şaman olarak seçilmişlerdir. Onların tabiatları cinlere yakın sanılmış ve hastalıkları iyileştirme güçlerinin de bundan geldiği kabul edilmiştir. Arkaik toplumlarda bu tür insanlara saygı duyulmasına, onların kült haline gelmesine yol açan şey, nevroitik insanların cinlere yakın olduğunun düşünülmesiydi (Zelenin 1936:362). Şamanların iyileştirme vb. ritüeller esnasında coşkuya kapılarak üç dünyayı (yeryüzü, gökyüzü ve

yeraltı) birleştirdiğine inanan topluluklar onların gizemli güçlere sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durum toplumların nazarında onların yerini sağlamlaştırmıştır.

Şamanizm'in birçok dinin tesiriyle Sibiry'a ve Orta Asya'da bugünkü görünümünü aldığı bilinmektedir. Kazak ve Kırgızlarda da şamanlık, mistisizm ve İslam anlayışının karışımıyla devam etmiştir. Bu topraklarda İslam dini kabul edilmesine rağmen Şamanizm günümüze kadar önemini yitirmemiştir. Şamana, Kazaklar 'baksı'; Kırgızlar "bakşı" derler (Reichl 2002:65). Bir zamanlar Budizm'i kabul eden Kırgızlar, Sibiry'a'daki Türk halklarının kullandığı "kam" sözcüğünün yerine Budistlerin edebî dili Sanskritçedeki gibi "bakşı" sözcüğünü kullanmışlardır (Kiyat 2022:29). V. V. Bartold da "bakşı" sözünü Sankritçe "biksu" sözüne bağlar ve ilk zamanlar bir Budha rahibinin ismi, sonradan falcı, emci, Şamanlara verilen bir isim olduğunu öne sürer (Bartold 1968:501). Dolayısıyla Budizm vasıtasıyla gelmiş yabancı bir kelime olan bakşı kavramı Yudahin'in sözlüğünde "mutatabbip, şaman, seans celse esnasında taşkınlık eden" (Yudahin 1998:81) şeklinde açıklanmıştır. Budist Moğollarda ise "öğretmen", "mürşit" manasını ifade eden bir unvan olarak kullanılmaktadır. Ancak söz konusu şahıslara Kazak ve Kırgızlar arasında emçi, domçu, comokçu (destancı), körümcü (falcı), sınçı gibi terimler de kullanılır ve bunların hepsi birbiri ile ilişkilidir. Çünkü onlar aynı zamanda sağaltma (dem saluu) işlerini de yapan halk hekimleridir (Kayıpov 2009:107; Pembeci 2018:229). Kazakların ilk bakşısı, Dede Korkut'tur; Kırgızların ise Manas destanının anlatıcılarıdır. Kırgızistan'da son zamanlara kadar Manasçılar bakşı, üfürükçü olarak da görev yapmışlardır. Muhtar Avezov, Manasçı Keldibek hakkında: "*Keldibek destan anlatırken, oturduğu çadır sallanırdı, sesinden fırtına kopardı. Ovada aniden fırtına yükselip, at toynaklarının sesi duyulurdu.*" (Avezov 1985:43-46; Orınbekov 2002:28-29) der. Kırgızlar arasında Manasçıların emçi-domçuluk yeteneğine sahip olduğu düşünülür ve destan söyleme zamanları dışında halk hekimliği yaptıkları bilinir. Bilhassa hamile kadınların doğurması, kısır kadınların hamile kalması gibi özel durumların yanı sıra hasta insan veya hayvanların sağaltımını destan söyleyerek gerçekleştirdikleri bilinir (Çeribaş 2012:75; 2014:79). Fergana Vadisi'nin bazı bölgelerinde de destancı bakşılara, duacı, sağaltıcı denilir (Baydemir 2016:543). Bu, bakşıların hem hastaları tedavi ettiğini hem de ozan, destan anlatıcı görevini üstlendiklerini gösterir. Bakşılar da şamanlar gibi halkın hayatında, medeniyetinde, düşüncesinde, iç dünyasında, birbirleriyle olan ilişkisinde, doğayı, dünyayı tanımada önemli rol oynamışlardır. Ayrıca onlar yıldızlar aracılığıyla yıl hesabı yapan dönemin aydınlarıydı. Lakin şaman ile bakşı arasında ince bir ayırım vardır: Şaman bir din adamıdır. Bakşı ise her ne kadar kendisini İslam dinine bağlı gösterse, seanslarında İslami duaları kullansa da tam anlamıyla bir din adamı değildir. Ayrıca bakşının ozanlık yönü varken, şamanda öyle bir şey söz konusu değildir. F. V. Poyarkov, şamanların özelliklerini şu şekilde verir: "Cinlere tamamen hâkim olan kişilere şaman denir. Şaman gerekli ve uygun gördüğünde cinlerini çağırabilir." (1894:95). Aynı durum Kazak ve Kırgız bakşıları için de geçerlidir. Onlar da şamanlar gibi yardımcı cinlere sahiptirler. Kırgız bakşıları "ak bakşı" ve "kara bakşı" olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kuzey Kırgızlarına göre kara bakşılar, ak bakşıya göre daha güçlüdür. Ak bakşı ile kara bakşılar çeşitli manipülasyonlar yoluyla kötü cini hasta insanın vücudundan çıkarabilirler. Ancak kara bakşılar, sadece hastanın vücudundan kötü ruhları çıkarmakla kalmaz, isterse onları diğer insanlara da gönderebilirler (Bayaliyeva 1972:122). Bu şekilde sınıflandırma sonradan ortaya çıkmıştır, bu durum şamanlığın değişim, dönüşüm geçirdiğinin bir göstergesidir. Sonuç itibarıyla Kazak ve Kırgız bakşılık geleneğinin bütün Türk boylarında olduğu gibi çoğunlukla Şamanlık müessesesi üzerine inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Çalışmanın amacı İslam dinini kabul etmelerine rağmen Kazak ve Kırgızların günümüzde de Şamanizm'in kalıntılarını yoğun olarak hayatlarında barındırdıklarını ortaya koymak ve bunun nedenlerini irdelemektir. Ayrıca bağımsızlık sonrası Kazakistan ve Kırgızistan'da popülerleşen ve günümüzde de devam eden tabipliği ve uyguladıkları pratikleri analiz etmektir. Bu bağlamda Kazak ve Kırgızların yaşamında önemli yere sahip olan "şaman"ın "bakşı"ya, bakşı'nın "tabip"e dönüşüm sürecinden yola çıkarak bugünkü durumunu tespit etmek ve teknolojinin geliştiği XXI. yüzyılda toplumun bakşı/tabiplere olan yaklaşımını da gözler önüne sermektir. Kazak ve Kırgız tabiplerinin tabip olma şartları, ata kökeni, yardımcı cinleriyle ilişkisi, hastayı muayene etme yöntemleri ile seansları, araçları, toplumun tabiplere karşı tutumu, hastaların gidiş sebepleri, başvuruların memnuniyeti, bu çalışmanın odak konusudur. Çalışma günümüzde tabipliği meslek edinen Kazak ve Kırgız tabipleri ve onlara başvuran kişiler örneği üzerinden hazırlanmıştır. Görüşme tekniğinin kullanıldığı bu çalışma, söz konusu bakşılar ve katılımcılar ile yüz yüze, daha az olmakla birlikte telefon aracılığıyla yürütülmüştür. Kazakistan ve Kırgızistan'ın bakşı/tabipleriyle ilgili yapılmış çalışmaların hemen hemen hepsinde güney bölgesi esas alınarak yapılmıştır. Bu çalışmada Kazakistan'ın doğu ve Kırgızistan'ın kuzey bölgelerinde yaşayan bakşı/tabipler ve onlara başvuran kişiler üzerinde durulmuştur. Bu zamana kadar yaşayan bakşı/tabipler ile ilgili makale boyutunda çalışma yapılmadığından bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Kazak ve Kırgızlarda Bakşılık

Kazak ve Kırgız bakşıları, bakşılık yeteneklerinin atalarından geçtiğini belirtirler ve çoğu zaman onlar sinir hastalıklarına yatkın insanlardır. F. V. Poyarkov, Kazak ve Kırgız bakşılarının da cinleri atalardan bir sonraki kuşağa miras yoluyla aktarıldığını, hatta bazı aile üyelerinin uzun süre kendi kabilelerinin bakşıları olduğunu, bakşının ölümünden sonra, cinlerinin üç yıl boyunca onu beklediği ve ardından varislerinden birine geçtiğini belirtir (1894:98). Örneğin, Kazak bakşısı Süyümbay'ın dedesi, ninesi, babası ve annesi bakşıydılar (Bayaliyeva 1972:128). Yukarıda verilen bilgileri P. Komarov da desteklemektedir. Ona göre cinleri çağırma ve yönetme yeteneği miras yoluyla bir zanaat olarak yaşam boyu veya belirli bir süre için verilir. Bakşı Adaybay'ı cinler sadece 12 yılına seçmiş ve sonra onu terk etmişlerdir. Bu nedenle Adaybay, bakşılık yeteneğini kaybederek deve yetiştiricisi olmuştur (1905:150). Bakşılık yeteneğinin miras olarak aktarılması, Kazak ve Kırgız bakşılarının yaygın bir özelliğidir.

Kazak ve Kırgızlarda bakşılık, mesleğine giriş şamanlığa girişle müşterektir. Cinler bakşı olacak kişiyi ruhsal sıkıntılarının olduğu zamanlarda seçerler. Bakşı aday ağır hastalanır, kötü rüyalar görür. Sonra cinlerin kendisini bakşı olmaya zorladıklarını, kabul etmezse felç etmekle, ölümlü tehdit ettiğini iddia eder (Rıbakov 1897:24; Kastane 1913:112). Kırgız bakşı, Şıgayoğlu Borbu nasıl bakşı olduğu ve cinlerle ilişkisini 1929 yılında İbray Abdıramanov'a verdiği bilgilerde teferruatlı bir şekilde anlatmıştır. O, yedi yaşındayken gözlerine bir şeyler göründüğünü, sonra epilepsi hastalığına yakalandığını, her cuma gecesi sineklerin atlı, ellerinde kılıçla gelerek bizim yolumuzdan git, yoksa felç olursun, yaptıklarımız sana deva olur dediklerini anlatmıştır. 19. yüzyılın sonlarında yaşayan Kazak bakşıları Sağınbay, Mergentay, Tomo ve Taştan da şamanlar gibi çocuklukta beri çeşitli nöropsikiyatrik hastalıklardan mustarıptirler (Bayaliyeva 1972:136; Baycigitov 1985:131).

Kazak ve Kırgız bakşıları tedavi sırasında en çok kamçı ve bıçak kullanırlar, cinlerini müzik aleti kopuz, dombıra yardımıyla çağırırlar (Divayev 1899:2). Onların ritüelleri kamçıyla hastayı dövme, yüksek sesle cinini çağırma, cin ile diyaloga girme, kızgın demiri yalama ya da ısırma, hastanın etrafında dönerek koşma, tavşan veya tavuğun kafasını

kopararak kan çıkarma, hastanın kafasına kan sıçratma vb. şekillerde gerçekleşir. Bakışı, ritüeli sonunda ağızdan köpük akıtarak bayılır. Biraz zaman geçince kendine gelir, yardımcı cinlerinden aldığı bilgiyi insanlara aktarır ve cinlerin istediklerini derhal yerine getirmelerini emreder (Orınbekov 2002:31-32). Kazak ve Kırgızların inanışına göre hastanın vücuduna kök salmış olan cinler ancak şamanik tedaviyle kovulabilir. Cinin zarar verdiği insan sadece hastalanmakla kalmaz; deli olma ihtimali çok yüksektir. Bundan dolayı Kazak ve Kırgızlar psikolojik sorunu olan insanlara “cindi” (deli) derler (Abduldayev ve İsayev 1969:210; Canuzaqov 2008:546).

F. V. Poyarkov, Kazak ve Kırgız bakışlarının ruh hastası insanları tedavi ederken, hastayı ele geçiren cinleri kendisine bağladığını kaydeder (1891:96). Onlar hastayı ancak kendi cinleri hastanın cininden daha güçlüyse iyileştirebilirler. Hastanın vücudundan cinlerin atılmasına dayanan şamanik tedavinin ana yöntemi ve en önemli anı, bakışının yardımcı cinlerini çağırmasıdır. Bakışı onların yardımıyla insanı hasta eden kötü cinle savaşıyor. Cin, Kazak ve Kırgızların inanışlarında bakışı transa geçtiğinde ona yardım eden olağanüstü güçtür (Baycigitov 1985:125). Görüldüğü gibi animist bir düşünce sonucu ortaya çıkan cin, insanlara sadece zarar vermez, aynı zamanda insanları çeşitli hastalıklardan kurtaracak bir güç olarak da görülür. Cinlerin bakışlara verdiği hizmetler çeşitlidir. Kimi danışman, kimi yardımcı görevini üstlenir. Kazak ve Kırgız bakışları cinlerine ve onlarla iletişim kurma yeteneklerine içtenlikle inanırlar. Bakışı ritüelde bulunanlara cinlerinin toplandığını söyleyip oturduğu yerden kalkar; sanki hastanın vücuduna yerleşmiş olan cinlerle bir savaş başlatmaya hazırlanmış gibi hâller sergileyerek gerçek bir mücadeleye girdiğini göstermeye çalışır, cinlerine tavsiyelerde bulunur, onları teşvik eder, çeşitli hareketler yapar. Sonra demir bir dirgen alarak baş cinin oturduğuna inanılan hastanın kafasına vurur, dirgeni alevlenen ateşe yaklaştırarak içinde cin yanıyormuş gibi yapar. Kendinden geçen bakışının sarsıcı hareketleri ve tutarsız çılgınlıkları, onu başkası yönetiyormuş gibi gösterir. Bu nedenle, bakışının bir cinin veya Tanrı'nın ağızından konuştuğuna ve onların emrine uyduğuna inanılır. Orada bulunanlar da bakışıyla beraber seansa dâhil olmuş gibi izlenim bırakırlar. Her şey bittikten sonra ritüele şahit olanlar hastanın iyileşmesi için dua ederler (Bayaliyeva 1972:137-138).

Kazak ve Kırgızlarda bakışların muhtelif hastalıkları tedavi etmeleri yaygın bir durumdur. Bunun güzel örneklerinden biri ünlü yazar Cengiz Aytmatov tarafından şöyle anlatılmıştır:

Altı yaşındaydım. Babaannemin yanında yayladaydım. Bir gün dişim çok ağrımaya başladı, gece gündüz ağrıyordu. Çimenlerde yuvarlanarak ağlıyordum. Yaylada diş doktorunu nerede bulacaksın? Kimse bana yardım edemiyordu. Babaannem komşu yayladan tabip getirmesi için birini gönderdi. Üzerinde eski, çok tuhaf giysisi olan biri geldi. Hemen çadıra girdi ve çadırda kimse kalmasını dedi. Bir kandil yakıp önüme getirdi. Ağızımı açıp kandile yaklaştı dedi ve üzerimi yorganla örttü. Karanlıkta kaldım. Adam benim anlamadığım bir dilden bağra bağra konuşuyor, tuhaf sesler çıkararak etrafımda dolaşıyordu. Ben onun bakışı olduğunu nereden bileyim? Belki bana kimse inanmayabilir, ama dişlerimin ağrısı geçmişti. Adam bir süre sonra yorganı açtı ve baksana şu solucanlara dedi. Baktım, gerçekten de saç gibi ince kımıl kımıl solucanları gördüm. Sonradan gittiğim her diş doktoruna “dişte solucan olur mu”, diye sormuştum. Her seferinde “hayır” cevabını aldım. Ben hâlâ bu olayı çözmüş değilim (2009:411).

Bu hatıradan tabip ve bakışı kavramları dikkat çeker. Budist Uygurlardan itibaren hekim, cerrah, kâtip, sihirbaz, üfürükçü (Köprülü 1989:146,147) sıfatlarıyla şamanlık geleneğinin kalıntılarını devam ettiren bakışlar bugün Kazakistan ve Kırgızistan'da hâlâ faaliyetlerine devam ettirmektedirler. Bakışlara Aytmatov'un ifade ettiği gibi tabip de denilmektedir.

Zira Şamanlar Timur döneminde nasıl baskıya uğradılarsa bakışlar da Sovyetler Birliği'nin ilk dönemlerinde yoğun baskılara maruz kalmışlardır. Mesela, Sovyetler Birliği döneminde cin sahibi oldukları gerekçesiyle bakışların halk mezarlığına gömülmesine izin verilmemiştir (Tursinov 1993:210-221). Bu sebeple kendilerini bakış, yerine tabip olarak isimlendirerek devletin baskısından kurtulmuş, büyü metinleri okuyup geleneksel tedavi yöntemlerini kullanarak hastaları iyileştirmeye devam etmişlerdir. Fal bakma ve işi rast gitmeyenlerin bahtını açma da onların diğer görevleri arasında yer almıştır. Onlar bakışların yardımcıları olan cinlerden yardım almalarına rağmen bu varlıkların, İslamiyet'in de tesiriyle, melek olduklarını iddia ederler. Lakin kendilerini tabip olarak adlandıran bu şahsiyetlere halk "bakış"; yardımcılarına "cin" demeye devam etmektedir.

Kazak ve Kırgız tabipleri (bakışlar) İslamiyet'e gönülden bağlı, namaz, oruç vb. şartlarını yerine getiren kişilerdir. Ritüellerini gelenek hâline gelen İslami duaları okuyarak başlar ve bitirirler. Seans esnasında "Alla-tu!" ya da "Alla-gu!" diyerek zikir eder, katılımcılar da "La illahe illallah!" diyerek eşlik ederler. Tabipler yardımcı cinleriyle beraber Müslüman peygamber ve velilerden de yardım isterler. Bu durum İslam'ın tabipler üzerindeki etkisini gösterir ve Orta Asya tabipliğinin doğasında olan bir özelliktir (Bayaliyeva 1972:144-145). Görüldüğü gibi bakışlık İslam dini ile kaynaşık tabiplikle Kazak ve Kırgızların gelenek ve göreneği haline gelmiştir. Bu durumu Velihanov:

Kazak ve Kırgızlar arasında Şamanizm, İslam inançlarıyla karışarak İslam denilen tek bir inancı meydana getirmiştir. Fakat onlar Muhammed'i bilmiyorlardı; Allah'a inanıyorlardı; aynı zamanda ata ruhlarına da inanıyorlardı; Müslüman evliyalardan mezarlarını ziyaret ediyorlardı; bir şamana inanıyorlardı ve din hocalarına saygı duyuyorlardı. Ateşe tapıyorlardı ve şamanlar cinleriyle birlikte Müslüman meleklerini çağırarak Allah'ı övüyorlardı. Bu tür çelişkiler birbirine hiç karışmıyordu, Kazak ve Kırgızlar bütün bunlara aynı anda inanıyorlardı... Şamanizm bu karma inancın temelini oluşturuyordu (1961:470) diyerek özetler.

Velihanov'un belirttiği gibi Müslüman olan Kazak ve Kırgızlar başvurdukları tabiplerin Allah'ın emri ve cinlerinin yardımıyla kendilerini iyileştirdiklerine inanırlar. Dolayısıyla Kazak ve Kırgızlar eskiden olduğu gibi günümüzde de iyilik ve kötülüğü kader olarak görürler ve bu kaderi tabiplerin yardımıyla değiştirebileceklerine inanırlar.

2. Günümüzde Tabipler

Kazak ve Kırgız toplumunda bakışlıkta olduğu gibi tabipliğin de atadan miras kaldığına inanılır. Günümüzde Kazak ve Kırgızlarda hem erkekler hem de kadınlar tabip sıfatını kullanırlar. Fakat tabipler arasında kadınların sayısı çokluğuyla dikkat çeker. Söz konusu tabipler hem kırsal bölgelerde hem de şehirlerde halka hizmet ederler. Yaşayan Kazak ve Kırgız bakışları Gülbarşın Argın ile Kanişbü Mamıtbekova kendilerini bir tabip olarak tanımlarlar. Hem Gülbarşın Argın'a hem de Kanişbü Mamıtbekova'ya tabiplik dedelerinden geçmiştir. Gülbarşın'ın dedesi Emsaq, zamanında Kazaklar arasında tanınmış bir tabiptir. Kanişbü'nün dedesi Mamıtbek de zamanında Kur'an-ı Kerim'den dualar okuyarak insanları iyileştiren biridir. Kanişbü Hanım tabip olmadan önce uzun süreli bir hastalığa maruz kalmıştır. Her ne kadar tedavi görse de iyileşemeyen Kanişbü Hanım bu süreçte sürekli aynı rüyayı görmüş, rüyasında cinleri ona tabipliği kabul edip hasta insanları tedavi etmese iyileşemeyeceğini ve çocuğunun öleceğini söylemişlerdir. Aynı rüya sürekli tekrarlanınca Kanişbü Hanım tabipliği kabul etmek zorunda kalmıştır. Gülbarşın'ın yardımcı cinleri dedesi ve aslandır, Kanişbü'nün yardımcı cini ise dedesi, aslan ve yılan şeklindeki varlıktır. Her iki tabip de rüyalarında yardımcı cinlerini sık sık görmekte ve onlardan aldığı talimat ve işaretler üzerine işlerini yürütmektedirler. Ayrıca tedavi esnasında İslami dualar okumaktadırlar. Kanişbü Hanım ritüel esnasında duaları kendisinin

seçmediğini, yardımcı cinleri tabibin ağzıyla yüksek sesle bağırarak hastaları tedavi ettiğini belirtmektedir. Gülbarşın ile Kanışbü kendilerini dindar Müslüman olarak görmekteler ve İslamiyet’ in şartlarını eksiksiz yerine getirdiklerini belirtmektedirler. Kırgız tabip Kanışbü Hanım Bişkek şehrinde kiraladığı ofiste insanları kabul ederek mesleğini devam ettirirken, Kazak tabibi Gülbarşın Hanım ise kırsal bölgede ikamet ettiğinden başvuranları gün içinde herhangi bir saatte evinde kabul etmektedir. Kanışbü’ye günümüzde alkol bağımlıları, çocuğu olmayanlar, şiddetli korku yaşayan çocuklar, psikolojik sorunu olanlar, epilepsi hastaları, şiddetli baş ağrısı olanlar, işi rast gitmeyenler, ailevi sorunları olanlar da başvururlar. Gülbarşın’a devamlı baş ağrısı şikâyeti olan, mide, bağırsak ve çeşitli deri hastalıkları olanlar gelirler. Tabip Gülbarşın modern tıptan çare bulamayan hastaların son başvurduğu yerin kendisi olduğunu söylemiştir. Ayrıca Gülbarşın Hanım, tedavisinin erkeklere göre kadın ve çocuklarda daha etkili olduğu kanaatinde. Bundan dolayı yardım isteyenlerin yüzde sekseni kadın ve çocuklardan oluşur. Ona Kazakistan’ın her yerinden derdine deva arayanlar gelir. Gülbarşın, yardımcı cinlerinin isteği üzerine hastalarıyla senede iki kere, bazen de dört kere Türkistan şehrinde bulunan Ahmet Yesevi, Arstanbap türbelerini tavaf etmektedir. Başvuranlar önceden Gülbarşın’a gelip derdine deva bulanlardan duydukları için gelmektedirler. Ayrıca tabip Hanımın reklamı yerel televizyon kanallarında verilmektedir. Kırgız tabip Kanışbü’ye ise her yaştan, her cinsten ve her türlü sosyal tabakadan insan başvurmaktadır. Kanışbü Hanımın ismini duyanları onu ikamet ettikleri yerlere davet etmektedirler. Bazen hastalar tabip hanımla birlikte Kırgızistan’da bulunan kutsal mekânları ziyaret ederek dertlerine deva ararlar. Kanışbü çağın şartlarına uygun olarak başvuranlara uzaktan da hizmet vermekte. Onun anlattığına göre Kazakistan, Rusya ve İtalya’dan da yardım isteyenler olmuştur. Mesafeden dolayı gelemeyen hastaların gönderdikleri resimlerin üzerine dua okuyarak tedavi etmekte. Her iki tabip de hizmetleri için belirli bir ücret talep etmez, hastanın verdiği ücreti kabul ederler.

Gülbarşın ve Kanışbü, ritüel esnasında eski bakışlar gibi kopuz ve dombıra kullanmazlar. Tabiplerin tedavi araçları hastalığa göre değişir. Gülbarşın en çok bıçak, kamçı, atın iç yağı, çam ağacı yağı, tütsü, bozkırda yetişen bitkiler kullanır. Üzerinde nazar olan çocukları kurşun dökerek ve şekil alan kurşuna bakarak, Kur’an-ı Kerim’den dualar okuyarak iyileştirir. Tedavi seansının sayısı hastalığın derecesine bağlıdır ve genelde 1-5 seans aralığındadır. Kanışbü ise tedavisinde bıçak, kamçı, kırk taş, aşık ve kürek kemiklerini kullanır. İnsanın üzerindeki sıkıntıyı kollardaki ana damarlara bakarak anlayan tabip Kanışbü, kamçıyla hastanın üzerindeki cinleri kovar, kırk taşla ve aşık kemikleriyle fal bakar, gelecekte haber verir. İsterlerse kadınlara henüz doğmamış çocuklarının cinsiyetini söyler. Ayrıca Kanışbü Hanım insanın üzerindeki hastalığı kara tavuğa veya büyük baş hayvanlara göçürerek göçürme tedavisi uygular. Üzerine hastalık göçürülen tavuğu kesip kanını akıtır ve gömer, hayvanın etini ise yoksul birilerine bağışlatır. Günlük kabul edilen hasta sayısı 10-12 arasında değişiklik gösterir ve tedavi süresi genelde 7 seanstan oluşur.

Kanışbü ile Gülbarşın gibi günümüz tabiplerine yönelik Kırgızistan ve Kazakistan devletlerinin bir baskısı söz konusu değildir, lakin destek de görmezler. Söz konusu tabipler geleneksel tedavi uzmanları olarak kabul edilirler. Ayrıca Kazakistan ve Kırgızistan topraklarında halkın psikoloğa olan ihtiyacını tabipler karşılamaktadırlar. Günümüzde Kanışbü Hanım “*Uluslararası Parapsikoloji ve Gizli Bilimler Derneği, Uluslararası Geleneksel Tıp, Uluslararası Psiko-tronik ‘Talisman’ Araştırma Merkezi*” tarafından 12 Mayıs 1992 tarihinde aldığı K-5029 numaralı sertifikasıyla kiraladığı ofisinde hizmet vermektedir. Zira her ne kadar bakışlık/tabiplik kırsal kesim ile özdeşleşmiş olsa da Kırgızistan’da şehir hayatının da önemli bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Tabip Gülbarşın

ise herhangi bir sertifikaya sahip değildir. Tabip hanımların ikisi de evlidir. Kanışbü üç çocuk sahibidir (KK1). Gülbarşın ise beş çocuk annesidir (KK2).

Kazak ve Kırgızlarda günümüzde tabiplere müracaat etmek yaygındır. Her kesimden insanlar tıbbi yollarla sıkıntılarını gideremediğinde veya geleneği tıbbi bilimlere tercih ettiğinde tabiplere başvururlar. Bu coğrafyalarda yaşayan herkesin hayatı boyunca ya kendisinin ya da etrafından birinin muhakkak bir kez bir tabibe başvurduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple çalışmanın kapsamı dikkate alınarak tabiplere müracaat eden kişi sayısı sınırlanmıştır. Söz konusu tabiplerin verdiği bilgilere göre dertlerine çare bulanlar geri dönüş yaparak şiir, mektup vb. yollarla şükranlarını sunmuşlar ve önceden başvurmadıklarına pişman olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca çevrelerindeki insanlara tedavi gördükleri tabibin reklamını yapmışlardır. Örneğin hastalığına şifa bulan Roza Aşirova “Kanış’a” isimli şiiriyle Kanışbü’ye teşekkür etmiştir. Aralık 2009 tarihinde yayımlanan “Köy Hayatı” adlı yerel gazetesinde Kanışbü Hanımın tedavisi sonucu iyileşen birkaç kişinin memnuniyeti yayımlanmıştır (Tölönbayeva, Bakas uulu 2009:3).

Tabip Kanışbü’ye Mahabat Kencebek kızı iki kere: ilkinde hastalığından dolayı; ikincisinde fal baktırmak amaçla başvurmuştur. Mahabat ortaokuldayken ailesi yeni eve taşınır. Orada Mahabat bir anda anlaşılması zor bir hastalığa yakalanır. Geceleri gözüne bir şeyler görünür, kötü rüyalar görür, uyuyamaz. Çaresiz kalan ailesi Kanışbü Hanımı evlerine davet etmişlerdir. Kanışbü evde kandil yakarak dualar okuyup ritüel esnasında Mahabat’ın üzerine kamçıyla vurarak musallat olan cinleri kovmuştur. Mahabat’ın dediğine göre seans 3 gün boyunca her akşam devam etmiştir. Mahabat bu tedavi sonucu iyileştiğini anlatmıştır. Bu durum onun ikinci kez aynı tabibe başvurmasına neden olmuştur. Ailesinin ekonomik durumu iyi olmayan Mahabat üniversiteyi kazanıp kazanmayacağını öğrenmek için 2007 yılında tabip Kanışbü’ye bir daha gitmiştir. Fal bakarak geleceği gören Kanışbü, Mahabat’ın her zorluğa rağmen üniversiteyi kazanacağını ve gelecekte öğretmen olacağını söylemiştir. Tabibin dediği gibi Mahabat, İşenalı Arabayev Kırgız Devlet Üniversitesini kazanmıştır. Günümüzde Mahabat Kırgızistan’ın Cumgal ilçesinde lisede Kırgız Dili ve Edebiyatı öğretmenidir (KK3).

67 yaşındaki Batiyna Birimkulova ise tabip Kanışbü’ye oğlunun ailevi sorunlarından dolayı başvurmuştur. Oğlunun ilk çocuğu bir hafta, ikinci çocuğu sekiz aylıkken vefat etmiştir. Bu sebeple tabip Kanışbü’yü oğlunun evine davet etmiştir. Akşam eve gelen Kanışbü aile fertlerinin bulunduğu odada kandil yakmış, kırk taşla fal bakmış ve dualar eşliğinde evde bulunan kötü cinleri kovmuştur. Fal sonucu evde kötü cinlerin bulunması üzerine sürekli kötülükler olduğunu ve oğluyla gelininin aralarındaki sorunların çözülceğini belirtmiştir (KK4).

Kazakistan’ın Semey şehrinde yaşayan Assem Kakimcanova tabip Gülbarşın’ı meslektaşından duyduğunu, kendisi de çocuk sahibi olmak ve ailevi sorunlarını gidermek için başvurduğunu söylemiştir. Gülbarşın toplu seansına katılan Assem’i öne çıkararak hayatıyla ilgili olaklardan haber vermiştir. Ayrıca ellerini Assem’in karnına koyarak yumurtalıklarının yapıştığını ve ameliyat olması gerektiğini belirtmiştir. İleride çocuğunun olacağını ve cinsiyetini söylemiştir. Assem Hanım seans sonunda psikolojik olarak çok rahatladığını, sonunda tabibin dediği gibi kızı olduğunu anlatmıştır. Ayrıca tabip Gülbarşın Assem’e bir sonraki seansa kocasını getirmesi gerektiğini, kocasının hayırlı işlerle uğraşmadığını, kendine çeki düzen vermesi gerektiğini söylemiştir. Assem Hanımın verdiği bilgilere göre Gülbarşın gelenleri evinin bir odasında kabul etmektedir. Beyaz elbise giyen ve beyaz başörtü takan Gülbarşın’ın kabul odasında tesbih, Kur’an-ı Kerim, kamçı,

ardıç ağacı bulunmaktadır. Assem Hanım tabiplere inanmasa da çaresizlikten başvurmuştur. Sonuçta tabibin dediklerinin doğru çıkmasıyla tabiplerle ilgili görüşünü değiştirmiştir (KK3).

69 yaşındaki Gülnazım Tuskenova ise Gülbarşın'ı 2014 yılında türbe ziyaretinde toplu seans esnasında görmüştür. Merak eden Gülnazım da seansa katılmıştır. Bir anda Gülnazım'ı ayağa kaldıran Gülbarşın onun çocukları, onların hayatı, geçmişi, gelecekte olacaklarla ilgili bilgiler vermiştir. Tabiplere şüpheyle yaklaşan Gülnazım bu durum karşılığında şaşkına dönmüştür. Ayrıca sağlığındaki problemlerin nedeninin cinler olduğunu söylemiş ve kurşun dökerek fal bakmıştır. Sonunda Gülnazım'a seksen yaşına kadar yaşayacağını söyleyen Gülbarşın nazardan korunması gerektiğini söylemiştir. Bu zamana kadar tabipleri ciddiye almayan Gülnazım Gülbarşın'dan çok etkilenmiş, seans esnasında kendini tutamayıp ağlamıştır. Seans sonunda psikolojik olarak rahatladığını belirten Gülnazım Hanım artık tabiplere eskisi gibi sert tavır takınmadığını belirtmektedir (KK6).

Yukarıdaki ifadelerden de görüldüğü üzere bakışılığın devamı olan tabiplik Kazak ve Kırgızlarda yaşam alanı bulmakta çoğunlukla kadın uygulayıcılar yoluyla toplumda temsil edilmektedir. Kazak ve Kırgızlarda geçmişten farklı olarak tabiplere çoğunlukla kadınların müracaat ettiği de anlaşılmaktadır. Bu durum bize Kazak ve Kırgız tabiplik geleneğinin bütün Türk boylarında olduğu gibi çoğunlukla Şamanlık üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

Sonuç

18-19. yüzyıllarda Kazak ve Kırgızlarda Şamanizm, İslam dininin uygulamalarıyla iç içe girmiş ve şamanlık inanışları korunarak hayatın her sahasında kullanılmaya devam etmiştir. Şamanizm, ona bağlı olarak dünya görüşü ve bazı hastalıkları tedavi etme yöntemleri, Kazak ve Kırgız yaşam tarzının en istikrarlı fenomenleri arasında yer almıştır. Sibiryalı halklarının şamanları cinlerini bulmak için kayın atlarına binip öbür dünyayı ziyaret ederken, Kazak ve Kırgız tabipleri ise cinlerini öbür dünyada değil, bizim yaşadığımız dünyada ararlar. Bu durumda Kazak ve Kırgızların şaman inanışlarında ve anlayışlarında İslam dininin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Kazak ve Kırgız tabiplerinin özellikleri ortaktır. Eskiden olduğu gibi günümüzde de Kazak ve Kırgız tabipleri değişik büyü, efsun, fal gibi yöntemlerle hastanın üzerindeki kötü cinleri kovarak tedavi etmektedirler. Bakışların günümüzde tabip ismiyle hastaları sağlığına kavuşturma faaliyetlerini yaşatıyor olması doğaldır. Çünkü onlar İslam dininin temsilcilerinin baskılarıyla asıl görevlerini unutup günümüze tabip adıyla ulaşımlardır. Şamanlığın kalıntıları değişikliğe uğrasa da onun sistematik bütünlüğü günümüzdeki inanç biçimlerinin korunması için uygun bir temel yaratmıştır. Kazak ve Kırgız tabipleri ritüelleri esnasında tesbih, kırk taş, bıçak ve kamçı gibi eskiden de tercih edilen araçları kullanmaktadırlar.

Araştırma esnasında Kazakistan ve Kırgızistan'da varlığını sürdüren bakışı/tabiplerin çoğunun Kaniş ve Gulbarşın örneğinde gördüğümüz gibi kadın olması dikkat çekmiştir. Bu bağlamda bakışılığın/tabipliğin artık erkek mesleğinden çok kadın mesleği haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu durumu, Sovyet döneminde bakışılara yönelik uygulanan baskıların kadınları -duygusal olmaları nedeniyle- erkekler kadar etkilememesine, ayrıca her iki boyda da erkeğe göre kadın nüfusunun fazlalığına ve başvuranların çoğunun kadın olmasına bağlayabiliriz. Söz konusu kişiler her ne kadar kendilerini tabip olarak adlandırsalar da toplum onlara bakışı sıfatıyla hitap etmektedir. Ayrıca Kanişbü ile Gülbarşın yardımcılarına cin yerine melek deseler de anlaşılan şu ki melek dedikleri cinlerin ta kendisidir. Burada belirtilmesi gereken önemli nokta, günümüz tabipleri yardımcılarına melek, insanı hasta eden varlığa ise cin demektedirler. Kazak ve Kırgızların cinlerle ilgili görüşleri şamanik tasavvurlarla İslam anlayışındaki cin olgusunun harmanlanmış şeklini

yansıtmaktadır. Şamanizm her ne kadar insanlar tarafından geçmişte inanılmış ve yaşanmış olarak görülsede Kazak ve Kırgızlar arasında varlığını canlı bir şekilde sürdürmektedir. Bunu yukarıda adı geçen tabiplere toplumun her kesiminden: eğitimli, eğitimsiz, genç, yaşlı, erkek, kadının başvurmasından anlamak mümkündür.

Kazak ve Kırgızlar eskiden olduğu gibi hastalıklarına doktorlardan çare bulamayınca bakışlara/tabiplere başvurmuşlardır. Dolayısıyla tabiplerin tüm hastalıkları iyileştirebileceğine, doğum esnasında kadınlara yardım edebileceklerine, hastanın üzerindeki cinlerle savaşılabileceğine, dertlerine deva bulabileceklerine, kısaca sağlık adına önemli hizmetler sunduğuna inanmışlardır. Bu nedenle başlarına kötü bir şey geldiğinde ve hastalandıklarında tabiplere başvurmaya, onlardan medet ummaya devam etmektedirler. Bu bağlamda çalışmada seçilen örnekler, modern tıp gelişse de Kazak ve Kırgızlar, halk hekimliği pratiklerini yaygın olarak uyguladıklarını, şaman dininden kalma yöntemleri, İslam dininden gelen tesirleri, eski hayat tarzlarından kalan izleri günümüze kadar taşıdıklarını gösterdiğini söylemek mümkündür.

Sonuç itibarıyla günümüz bakışı/tabiplerinin birden fazla görevi bünyelerinde bulundukları rahatlıkla söylenebilir. Onlar halkı hastalıktan iyileştiren bir hekim olmanın dışında; gelecekte haber veren “kâhin”, fal bakan “falcı”, rüyaları yorumlayan “tabirci”, kaybolan eşyaları kimin aldığını veya nerede olduğunu söyleyen birer icracılardır. Kısaca Kazak ve Kırgız topraklarında bakışı/tabiplerin eskiden beri bünyesinde barındırdığı “hekimlik” görevlerini aktif şekilde sürdürdüğü ve halkın hem ruhsal/psikolojik hem de bedensel hastalıklarını sağalttıkları anlaşılmıştır. Ayrıca tabiplik geleneğinin, diğer Türk boylarında olduğu gibi Şamanlık müessesesi üzerine inşa edildiği söylenmelidir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar % 60, İkinci Yazar % 40.

ETİK KOMİTE ONAYI: Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığının 10.05.2022 tarihli (No:143) kararıyla Etik Kurul Onayı verilmiştir.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

KK	Adı, Soyadı	Doğum tarihi	Eğitimi	Mesleği	Görüşme tarihi ve Yeri
1	Kanışbü Mamıtbekova	1966	Lise	Tabiplik	23.12.2021, Bişkek
2	Gülbarşın Argın	1956	Lise	Tabiplik	24.12.2021, Semey
3	Mahamat Kencebek kızı	1989	Üniversite	Öğretmen	18.01.2022, Bişkek
4	Batıyna Birimkulova	1955	Meslek Yüksek Okulu	Emekli hemşire	20.12.2021, Bişkek
5	Assem Kakimcanova	1988	Üniversite	Öğretim üyesi	11.01.2022, Semey
6	Gülnazım Tuskenova	1953	Meslek Yüksek Okulu	Emekli memur	17.11.2021, Semey

KAYNAKÇA

- Abramzon, S. Mendeleyevič. Kirgiziy i İx E'tnogenetiçeskiye i İstoriko-Kul'turnıye Svyaziy, Leningrad: Nayka Yayınları, 1971.
- Abuldayev Esengul ve İsayev Döölöşa. Kirgiz Tilinin Tüştürmösözdüğü. Frunze: Mektep Yayınları, 1969.
- Ashirkhanova, Karlygash. Kazakistan'da Halk Hekimliği, Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, 2019.
- Avezov, Muhtar. Şıgarmalar Cıynagı, C. 16, Almatı: Mektep Yayınları, 1985.
- Aytmatov, Çiñgiz. Balalıgım. Çıgarmalar Cıynagı, C. 2, Bişkek: Uçkun Yayınları, 2009.
- Bartold, Vasiliy. Soçineniya. Moskva: Nauka Yayınları, 1968.
- Bayaliyeva, Toktobübü. Doislamskiye Verovaniye i İx Perejıtkiy u Kirgizov, Frunze: İlim Yayınları, 1972.
- Baycigitov, Kalıbek. Kirgiz Mifteri cana Legendaları. Frunze: İlim yayınları, 1985.

- Baydemir, Hüseyin. "Özbek Destancılık Geleneği", Türk Dünyası Aşık Edebiyatı, Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Canuzaqov Tölkoja. vd. Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdügi, Almatı: Dayk-Press Yayınları, 2008.
- Cusupov, Keñeş (vd). "Cin", Kırgızdar. Bıšek: Biyiktik Yayınları, 2011.
- Çeribaş, Mekmet. Kırgız Türklerinde Manasçılık Geleneği ve Manasçılar. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2012.
- Çeribaş, Mehmet. "Şaman/Bakşı Tipolojisi Bağlamında Kırgızlarda Halk Hekimliği Geleneği ve Halk Hekimleri-I", International Journal of Religious Sciences 2 (2014): 65-83.
- Divayev, Abubakir. İz Oblastiy Kırgizskiyx Verovaniyi (Baksı Kak Lekar' i Koldun), C. XV, 3. Baskı, Moskova: İOAİE Yayınları, 1889.
- Kastan'e İyosif. 'İz oblastiy Kırgizskih Verovaniy, Vestnik Orenburgskogo Uçeбноgo Korpusa, No 4, 2013: 112-124.
- Kiyat, Arzu. Oş Bölgesi Kırgız Türklerinde Halk Hekimliği, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Kayıpov, Sulayman. Folklor Üzerine Yazılar. Bıšek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Komarov, Pyotr. "İz Kırgizskiyx Poveriyi", TV journal, No 150, 1905.
- Köprülü, Fuat. "Başşı", Edebiyat Araştırmaları I. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989: 146-147.
- Novitskiy, Grigoriy. Kratkoe Opisanie O Narode Ostyatskom. Novosibir: Novosibgiz Yayınları, 1941.
- Orınbekov, Muhammediyar. Qazaq Senimderinin Bastawları, Almatı: Qazaq Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Pembeci, İ. Barış. Kırgızistan'da Büyü ve Şifacılığın Sosyal Antropoloji Bağlamında Değerlendirilmesi, Milli Folklor 120 (Kış 2018): 225-236.
- Poyarkov, Fyodr. İz Oblastiy Kırgizskiyx Verovaniyi. Djinniy, Moskova: Sefer El, No 1, 1894.
- Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları, (Çev. Metin Ekici), Ankara: TDK Yayınları, 2002.
- Rıbakov, Sergey. "Baksı", Orenburg: Orenburgskiy Listok Dergisi, No 24, 1897.
- Şternberg, Lev. Pervobitnaya Religiya v Svete Etnografıy, Leningrad, 1936.
- Tokarev, Sergey. Ranniye Formiy Religiyi, Moskva: İzdatel'stvo Politiceskoy Literaturıy, 1990.
- Tursinov Edige, Davrenbekov Jakav. Qazaq Baqsı-Balgerleri, Almatı: Ana Tili, 1993.
- Velihanov, Çokan. Sbornik Soçneniyi v Piyatıy Tomax, C. 1, Almatı: Qazaqska Sovetskaya Ensiklopediya, (1961).
- Velihanov, Çokan. Bes Tomdıq Şığarmalar Jıynağı, C. 4, Almatı: Qazaqska Sovetskaya Ensiklopediya, 1985.
- Zelenin, Dmitriy. Kul't Ongonov v Sibiriy, Moskva: Akademiya Nauk SSSR, 1936.
- Yudahin, K. Kuzmiç. Kırgız Sözlüğü. C. I-II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

AN IMPLICATION OF CANNIBALISM MOTIF IN “THE MYTH OF SEOLMUNDAE-HALMANG” OF KOREA*

Kore'nin “Seolmundae-halmang Miti”ndeki Yamyamlık Motifine Bir Bakış

Hongyoun CHO**

ABSTRACT

"Cannibalism" is widely regarded as an absolute taboo for cultivated humanity. Not only does the bare citation of the word "cannibalism" and encountering images about this subject make utmost people extremely uncomfortable. Nonetheless, the "cannibal motif" exists in humanities folk literature, and why is it being repeated in modern literature, media, and culture? If humanity can achieve a sense of spiritual satisfaction or there's a universal idea that desperately wishes to partake through such a horrifying motif, what kind of content can it be? When trying to address this curiosity, there's an interesting text which is worth noting. It's "the myth of Seolmundae-halmang(Grandma Seolmundae)", which is being passed down on South Korea's Jeju Island. Seolmundae-halmang was worshipped as the creator goddess of Jeju Island, yet in the stories about her death, she's eaten by her own sons. Why did this goddess have to experience such a terrible death? Also, if "myth" contains motifs of universal human life, what was the content that Jeju Island's mythology group wanted to share through the death and devouring of the goddess? To find answers to these questions, several former studies on the conception of cannibalism were examined, thereby the aspects of cannibalism that was in human life was verified. As a result, the cannibalistic motif of this myth confirmed that the endo-cannibalism concept of the primordial mythology enthusiasts group was the result of the divine succession process from Seolmundae-halmang to her sons. Furthermore, when interpreted in the context of symbolism for human reality, it is also revealed that children who have grown up at the expense of their parents have embodied the universal and real-world principle of human life in which they realized their parent's sacrifices and inherited their lives. The significance of such research results can be recognized for investigating the mythological meaning and value of cannibalistic elements of the Seolmundae-halmang myth. This allowed us to reveal the meaning and value of one of Korea's major mythological materials more fully, as well as confirm the universal value of Korea's mythological materials.

Keywords

Korean mythology, Seolmundae-halmang, Cannibalism motif, Symbol of Cannibalism, Taboo.

ÖZ

Uyarlaşmak insanlık için "yamyamlık" kavramı mutlak bir tabu olarak kabul edilmektedir. Bu davranışı uygulamak bir kenara dursun, sadece yamyamlık kelimesini dile getirmek ya da konuyla alakalı görsellerle karşılaşmak bile birçok insanı son derece rahatsız etmektedir. Buna rağmen, "yamyam motifi" insanlığın halk edebiyatında mevcuttur ve bu motifin modern edebiyat, medya ve kültürde devamlı olarak dile getirilmesinin sebebi ne olabilir? Şayet insanlığın bu kadar korkunç motif aracılığıyla elde edebileceği manevi yollu bir tatmin ya da umutsuzca paylaşmak istediği evrensel bir fikir varsa, bu nasıl bir içeriğe sahip olabilir? Bunun gibi merak ettiğimiz konuları çözmeye çalışırken dikkatimizi çeken bir metin bulunmaktadır ve bu metin, Kore'nin Jeju Adası'nda nesilden nesle aktarılmakta olan Seolmundae-halmang ve Obaek-janggun mitidir. 'Seolmundae-halmang' Jeju Adası'nda 'yaratılış tanrıçası' olarak hâlen saygı görmektedir, ancak ölümü hakkındaki hikâyeye bakıldığında, kendi oğulları tarafından yenilmiştir. Bu tanrıça neden bu kadar korkunç bir şekilde ölmek zorunda kalmıştır? Ayrıca eğer "mit" evrensel insan yaşamına dair konuları içeriyorsa, Jeju Adası mitoloji grubunun bu tanrıçanın ölümü ve oğulları tarafından yenmesi aracılığıyla paylaşmak istediği konu ne olabilir? Bu sorulara cevap bulmak için yamyamlık kavramıyla ilgili daha önce yapılmış birkaç çalışma incelenmiş ve böylece yamyamlığın insan yaşamında var olan yönleri kontrol edilmiştir. Bunun sonucu olarak; bu mitte yer alan yamyamlık motifinin ilkel mitoloji severlerin endo-yamyamlık kavramının, Seolmundae-halmang'dan oğullarına yansıtılan, ondan oğlunun nesline geçen ilahi ardılık sonucu olduğu kanıtlanmaktadır. Aynı zamanda insan gerçekliğine ilişkin semboller bağlamında düşündüğümüzde, ebeveynlerinin fedakarlığıyla büyüyen çocukların, ebeveynlerinin kendileri için yaptıkları fedakarlıkların farkına varıp onların hayatlarını miras aldıkları evrensel ve gerçek insan yaşamının nesiller arası miras ilkesini somutlaştırdıklarını da ortaya

* Geliş tarihi: 26 Eylül 2021 - Kabul tarihi: 5 Eylül 2023
Hongyoun CHO. "An Implication of Cannibalism Motif in "the Myth of Seolmundae-halmang" of Korea"
Milli Folklor 139 (Güz 2023): 168-180

** Sehan Üniversitesi, Liberal Sanatlar Fakültesi, Liberal Sanatlar Bölümü, Yeongam-gun/Güney Kore,
korecho@naver.com, ORCID ID: 0000-0001-9568-7981.

koymaktadır. Bu ve bunun benzeri araştırmaların, bahsi geçen *Seolmundae-halmang* mitinde yer alan yamyam motifinin mitolojik anlamını ve işlevini ortaya koymasını noktasındaki önemi kabul edilebilir. Bu, Kore'nin temel mitolojik materyallerinden birinin anlamını ve değerini tam olarak ortaya çıkarmamıza ve aynı zamanda Kore'nin mitolojik materyallerinin evrensel değerini doğrulamamıza olanak sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kore mitolojisi, *Seolmundae-halmang*, Yamyamlık motifi, Yamyamlığın Sembolü, tabu.

I. Introduction

“Cannibalism” is the practice of eating the flesh of one's own species. (Sagan, 1974, p. 2) It's a taboo that evokes instinctual disgust in most civilized modern humans. Not only doing such an act but also depicting it, and even the mere mention of cannibalism is a powerful taboo that incites the disapproval of many people. Nevertheless, paradoxically, such taboos continue to be reproduced and enjoyed through the form of literature to the present, suggesting that the cruel and repugnant figures of cannibalistic motifs meet some aesthetic pleasure. Is such aesthetic pleasure, then, simply due to deviant fantasies humans harbor about something that is simply forbidden from civilization, or is it because in the depth of the figure, there is an archetype image that can inspire universal human beings and contribute to their spiritual lives? In the midst of these worries, one can't help but notice the Korean mythological material that centers around the narrative of the cannibalistic motifs in question.

“The myth of *Seolmundae-halmang*” is being handed down in Jejudo island in Korea. The *Seolmundae-halmang* who appears in the myth, refers to a giant female divinity who is said to have created Jejudo island, and *Obaek-jangggun* refer to the 500 sons she is said to have given birth to. Why is this story about the divine creator *Seolmundae-halmang*, the *Obaek-jangggun* that are her sons and the main characters who can be considered to have started the mythical era of Jejudo island, centered on cannibalism? If myths contain hard answers for humans who were thrown into the vast universe to find their own reasons for existence and the meaning of life (Nakazawa, 2002, p. 14), and if myths are the key to find the spiritual potential of human life (Campbell & Moyers, 2006, p. 29), why did the group that enjoyed mythology in ancient Korea's Jejudo island have to capture the meaning and possibility of life they have pondered in the violent form of cannibalism? The purpose of this study is to find answers to these questions.

Until now, the studies on “the Myth of *Seolmundae-halmang*” have been done to a considerable extent. However, in most cases, the studies either focused on the divine personality of “the giant *Seolmundae-halmang*” (Kweon, 2010, p. 223-260; Kim, 2010, p. 287-315; Park, 2010, p. 235-268), or pursued the paradigm shift to a male-dominated society in the light of the tragedy of the story (Cho, 2009, p. 140-173). In addition to that, a study was conducted to discuss the authenticity of the relevant mythological materials collected (Hyeon, 2012, p. 91-118) or to explain the storytelling aspects of it (Jeong, 2009, p. 229-254). Currently, there is no active analysis for the cannibalistic motifs that centers the narrative. Therefore it is not possible to say that the entire meaning of “the Myth of *Seolmundae-halmang*” was revealed through prior researches.¹ The aim of this study is to explain the mythical meaning of the narrative, which is embellished with strong and unpleasant images, to re-explain the meaning of the cannibalistic motifs that make up the core of the narrative through the context of human life's reality and to find out its specific meaning.

II. The Concept of Endocannibalism Reflected on the Cannibalistic Motifs in “the Myth of *Seolmundae-halmang*”

As mentioned earlier, *Seolmundae-halmang* is a giant goddess who is said to have created the geographical features of Jejudo island. Depending on the materials, the names are referred to as in various ways such as “*Seolmundae-halmang*”, “*Seonmundae-halmang*”, “*Seonmundu-i halmang*” and “*Dangke-Semyeongju-halmang*”, but among them, *Seolmundae-halmang* is commonly used.² A total of 66 materials (Kim, 2017, p. 11-18) have been confirmed to be related to *Seolmundae-halmang* myth. Considering the fact that researches are actively being conducted, the number is expected to continue to increase. It is not effective to look at all of the data one by one, so it is decided to take a look at *Seolmundae-halmang*'s appearance in the mythical data.

She's described as a huge giant. It is said that as the youngest daughter of the Jade Emperor, she used her height to separate the sky from the earth in the beginning of the world. (Chin, 2001, p. 14). Then it is said that when the dirt that fell from her skirt, Hallasan mountain was formed. At that time, the soil that fell from the hole in her skirt became a scattered *Oruem*³ in Jejudo island. It is also said that after she ate an enormous amount of food and excreted, it became a mountain. There's another story that mentions a typhoon in the deep sea that caused a tidal wave, which made people suffer greatly. Later, the sea was filled overnight and made people live comfortably by building a large sandy beach (Chang, 1961, p. 5-8). Stories like these describe *Seolmundae-halmang*'s enormous presence as a common motif of giant myths while explaining that she was a creator deity that created the living environment of Jejudo island at the beginning of the world. And the story that she gave birth to the *Obaek-jangggun*,⁴ who are her sons, also represents her great motherhood as the goddess of abundance and fertility (Kweon, 2002, p. 57). The following table outlines the key points shown in the transmission of *Seolmundae-halmang*.

Table 1. Core Contents of the Transmissions about *Seolmundae-halmang*

Core Contents		Concrete Act or Evidence	
Creation	Success	The Division of Sky and Land	
		Creation of the Land	Creation of an island with urine and excretion
			Creation of seawater and spring from urine
			Creation of Hallasan Mountain
			Creation of the <i>Oruems</i>
	Creation of toponym		
Failure	Creation of the Land	Building a bridge	
The Aspects of Being a Giant God		Setting foot on two islands and wash in the sea water	
		Hunting by using a giant body	

		A huge rock used as a brazier
		<i>Gamtu</i> (Horsehair cap formerly worn by gentry or officials), <i>Jokduri</i> (Bride's headpiece worn at a Korean traditional wedding), Huge rock used as a <i>Badukpan</i> (Go board)
Conclusion	Becoming a God	Became <i>Dangsin</i>
	Death	Death by drowning
		Died in a porridge pot and was eaten by <i>Obaek-janggun</i>

Source: Took Table 2. of (Kim, 2017) as a reference and organized it.

One of the most eye-catching aspects of the myth of *Seolmundae-halmang* is about her failure and death. Her body was too big for her to dress herself up. So she promised to build a bridge to the main land if the islanders made her a pair of underwear with 100 *tong* (1 *tong* = 50 *Pil*, 1 *Pil* = approximately 60 cm × 1,200 cm) of silk. However, the islanders could only collect 99 *tong* of silk, which was not enough to produce a complete piece of underwear. Hence, she left the bridge unfinished. The vestige of the bridge is said to be rocks extending to the land of the offshore of Jocheon-myeon in Jeju-si (Hyeon, 1996, p. 36-37). Regarding the failure of *Seolmundae-halmang*, some say that the set of circumstances in which she relied on humans for the absence of her clothes reflect the loss of her status as a creator deity. In other words, the paradigm shift to a male-dominated society provides a glimpse into the process of the divinity of the giant goddess being denied and losing her status as a deity. With regard to *Seolmundae-halmang's* death, some pointed out that the motifs of death intervened in the story of the goddess of creation and it reflected the perception of a group of people who enjoy mythology that no longer recognized her creative status (Cho, 2009, p. 148-150).

If that is the case, how is *Seolmundae-halmang's* death being talked specifically? In this regard, there is a particular type of narrative that is independent, and it is “the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggun*”, the type of material that I would like to address as the main topic of discussion in this study. Some of these types of materials are suspected of secondary processing by researchers, hence care must be taken when quoting them as research materials (Hyoen, 2012). Therefore, four materials recognized as raw materials by many researchers, were selected and summarized in the table below.

Table 2. Materials of “the Myth of *Seolmundae-halmang*”

No	Title	Reference	Characteristics of Content
1	The Story of Heaven and Earth	Chang 1961, 8	<ul style="list-style-type: none"> · The substance is short and the detailed content is missing · <i>Seolmundae-halmang</i> fell into the pot and died while cooking porridge for <i>Obaek-janggun</i> · <i>Obaek-janggun</i> also died after finding out the truth · If someone makes a loud noise there, fog and clouds cover the place.

2	<i>Seolmundae-halmang</i>	Chin 1970, 105-106	<ul style="list-style-type: none"> · It delivers the story of <i>Obaek-janggun</i> with the transmission of <i>Seolmundae-halmang's</i> giant divine character · <i>Seolmundae-halbang</i>, the husband of <i>Seolmundae-halmang</i>, died while boiling porridge for his sons, <i>Obaek-janggun</i>. · The sons came home and ate porridge, and they admired the taste of it · The son, who came home the last, found his father's skull while looking at the pot because he thought it was strange. · When <i>Obaek-janggun</i> found out that they had eaten their father, they cried everyday and turned into stones. · <i>Seolmundae-halmang</i>, who had lost her husband and sons, would always go into deep water to show off her tall height and measure the depth of the water with her body, but she drowned in <i>Muljangori</i>, a bottomless pond.
3	<i>Obaek-janggun</i>	Chin 1970, 154-155	<ul style="list-style-type: none"> · <i>Seolmundae-halmang</i> fell into the pot and died while cooking porridge for <i>Obaek-janggun</i> · The sons came home and ate porridge, and they admired the taste of it · The youngest son found his mother's skull while looking at the pot because he thought it was strange. · The youngest son said he can't live with his dirty brothers who ate their mother and went to another island. He and his brothers turned into stones after crying · Later, when a geomancer axed the youngest <i>Obaek-janggun</i> that was in front of his father's grave, blood flowed down, and the stone that the youngest <i>Obaek-janggun</i> turned into was marked with a flowing blood · If someone makes a loud noise in Youngsil, where the other brothers are located, <i>Seolmundae-halmang</i> gets mad and the place gets covered with clouds and fog.
4	<i>Obaek-janggun</i>	Hyeon 1976, 52-53	<ul style="list-style-type: none"> · It is almost no different from the data numbered 3 · It refers to the dead mother as "a mother", instead of <i>Seolmundae-halmang</i>

As you can see the organized content shown in the table above, in some cases, it was *Seolmundae-halmang's* husband who fell into the pot and died while cooking the porridge, and sometimes *Seolmundae-halmang* was passed down as "some mother".

However, the researchers have no doubts that it is *Seolmundae-halmang* who dies in the story. Also, according to the table, only in number 3 tells the story of another island's youngest Obaek Janngun who was axed. In fact, in Hangyeong-myeon, Gosan-ri and Chaguido island, there is a legend about the rock the youngest *Obaek-janggun* turned into. Therefore, the story of the youngest Obaek Janngun should also be included in the core content of this type of story. Taking these points into consideration, the narrative paragraphs of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggun* are organized as follows

- a. Once upon a time, *Seolmundae-halmang* lived with her 500 sons.
- b. One day, when the poor harvest made it difficult to make ends meet, the mother told her sons to find food.
- c. While they were out to find food, the mother made porridge in a large pot for her sons, but fell into the pot and died.
- d. The 500 brothers, who did not know their mother died in a pot after falling in it, returned home and ate the porridge, and thought that the porridge tasted better than before.
- e. When the youngest was stirring the pot with a ladle to eat porridge, he found a human bone and realized that his mother was drowned in it.
- f. The youngest said he cannot be with his unfilial brothers who ate their mother and went to Hangyeong-myeon, Gosan-ri and Chaguido island. Then he became a rock after crying.
- g. His brothers also cried and became rocks after finding out the truth.
- h. Later, someone called a geomancer to the *oruem* located at other side of Chaguido island to secure a gravesite for his or her father. But the geomancer said it's not a good place since the rocks of *Obaek-janggun* can be seen.
- i. As he axed the rock to get rid of it, the blood flowed down the spot. It is said that there are still bloodstains on the rocks of *Obaek-janggun* in Chaguido island.
- j. Currently, there's a rocky terrain that was made by the rocks of *Obaek-janggun* after they changed except for the youngest in a place called Yeongsil on the mid-slope of Hallasan mountain. If someone makes a loud noise there, fog and clouds cover the place. This is because *Seolmundae-halmang* is angry.

According to the paragraphs between *a – d* above, *Seolmundae-halmang* was accidentally drowned in a pot while making porridge to feed her sons, and her corpse was eaten by them. The fact that she died as a consequence of a ridiculous mistake seems to be very incongruous for the death of a divine being. Even the story of her children eating her body is quite shocking and repugnant to those who were exposed to it. Given the circumstances, it seems reasonable to say that the similar stories were formed by the desolation of the divinity she had.

However, there are some points to be considered before hypothesizing about such a thing. These narratives can be classified into the type "A192.1.2. *God-killed and eaten*" in *Stith Thompson's Motif-Index of Folk-Literature*, which is believed to be related to the Easter Is. (Thompson, 2016, p. 37). Considering this, it seems that the death of *Seolmundae-halmang* in the narrative does not mean the complete extinction of its existence.

The paragraph *j* should also be paid attention to. In the materials that convey her death, she continues to exist even after that. She died and even the body was eaten by her sons, yet her existence was not annihilated. It is believed that she still maintains her existence in Yeongsil, Hallasan mountain, guarded by *Obaek-janggun* who turned into

rocks. Moreover, to maintain her divinity, she sends warnings with fog and clouds to those who make noise in the sacred place.

In fact, many shamanistic rituals around Jejudo island still call out the names of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-jangggun*. In Jejudo island, for example, in the second month of the lunar calendar, each village holds a shamanic rite called *Yeongdueng gut*. The seven gods, *Yeongdueng-harbang*, *Yeongdueng-halmang*, *Yeongdueng-daewang*, *Yeongdueng-hojang*, *Yeongdueng-wujang*, *Yeongdueng-byeolgam* and *Yeongdueng-jwasu*, are said to be the first ones to come to Jejudo island from the *Jiangnan* 江南 region of China⁵ to greet *Obaek-jangggun* and sow grains and seafood in the rice fields and the sea for the sake of Jejudo island's affluence (Mun, 1996, p. 244). The fact that the gods from outside visit and greet only *Obaek-jangggun* among the countless gods of Jejudo island shows that the status of the *Seolmundae-halmang* and *Obaek-jangggun* still remain as representative figures of Jejudo island.

In Pyoseon-ri, Jejudo island, people invite *Dangke-Semyeongju-halmang* as the *Dangsin*, and each year, they hold a *Danggut*⁶ to pray for the welfare of the village and ask for the protection of fishermen and woman divers (Namjeju-gun, 2006, p. 855). As mentioned earlier, *Dangke-Semyeongju-halmang* is another name for *Seolmundae-halmang*. In this case, the status may have been reduced to the guardian deity of a village rather than the entire Jejudo island. But on the contrary, it can be seen as an example of *Seolmundae-halmang*, who is worshipped across Jejudo island, being accepted as the guardian deity of a village. The important point is that in either case, she is maintaining her presence as a sacred being and showing a situation in which she is now an object of worship.

Given those points, the story of *Seolmundae-halmang*'s death is not intended to explain the process by which her divinity is dissipating, but rather to depict the process of her divinity which is being passed on to the *Obaek-jangggun*. It is the cannibalism that is presented as a way of conveying the divinity.

It is reported that cannibalism was naturally practiced in human history as an act of primordial rites and was carried out to this day by some uncivilized human groups.⁷ Undoubtedly, for the majority of people who are modernized and civilized, cannibalism is only a bizarre and repugnant practice of barbarism, but from a cultural and anthropological point of view, tracing the essential meaning of cannibalism shows that it is not necessarily a violent or destructive act. Human cannibalism can be largely divided into two types: exocannibalism and endocannibalism. The former aims to strengthen the solidarity of the group by eating the members of the other groups, while the latter is a ritualistic practice to inherit the existence of the dead and assimilate it into the subject's character and soul (Shipman, 1987, p. 70-76).

Originally, cannibalism was usually performed in accordance with religious rules or customs for a certain ceremony. In some cases, cannibalism is based on the affection for those who are eaten as a funeral rite. There was a custom in many primitive tribes in Amazon basin and New Guinea, in which elderly people near death would ask to be killed. As a result of such a request, their bodies were eaten by their descendants or close friends. This was due to the idea that it is better to keep the deceased in a warm human womb than to bury them in the cold land. In this case, there are differences in the method of funeral, but the intention is to be understood to be based on affection (Askenasy, 1994, p. 144-145). By integrating the deceased subject of affection into one's own flesh, the deceased can sustain its existence through the life of the living acquaintance. In addition, if such cannibalistic funerals continue within the society, the existence of the dead members

will continue over and over with the surviving members, and their relationship will consequently continue to last forever as long as the society is still there.

In the end, eating the object would ultimately mean integration of the object and the subject, and most primitive societies that actually performed cannibalism believed that cannibalism would acquire the physical or mental abilities, and character of the object. Especially, if the object is considered sacred, it was believed that the divine nature of the object could be acquired by eating the deceased, as well as the object's material substance, and thus the object's flesh and blood were eaten to obtain courage, wisdom and divinity. In the case of a civilized society, it was also practiced as a universal religious rite with a symbolically modified form (Frazer, 1985, p. 578-601).

Therefore, *Obaek-janggün*'s situation in which they ate *Seolmundae-halmang*, may be considered as a process of unity, as such endocannibalism implies. As a matter of fact, the notion that a soul turning into a deity after death is not unfamiliar in the Korean mythological system. Many shamanistic myths in Korea show that the main character of the myth can gain the divine status only if he or she overcome his or her hardships after faithfully completing his or her life as a human being (Cho, 2015, p. 185-196). Thus, *Seolmundae-halmang*'s death could also be perceived as a natural and inevitable process. The process of changing from a terrestrial being to a spiritual being through death, and then being reborn as a higher-level being beyond the limits of the body was needed to be told. By doing so, *Seolmundae-halmang* was able to overcome the existential limitations of being physically tied to the ground and gain the supreme deity status encompassing the sky, the land, and the sea of Jejudo island.⁸ By eating the body that contained the spirit of *Seolmundae-halmang*, *Obaek-janggün* succeeded her and became guardian deities to protect the land of Jejudo island. Also, by becoming a rock that enshrines the spirit, they remained as a permanent symbol of *Seolmundae-halmang*'s spirit. As presented in *f-j*, the older brothers who ate the body of *Seolmundae-halmang* have become the object of worship in Yeongsil, Hallasan mountain. The youngest who refused to eat his mother's body had to be axed for becoming a corrupted being. It is thought to imply a situation in which only the youngest failed to inherit *Seolmundae-halmang*'s divinity into his own existence.

In "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün*", the cannibalistic motifs appear ostensibly to depict the tragedy caused by taboo violations of the protagonists, however, deeply in the context of affection-based integration, it portrays the process of *Seolmundae-halmang*'s divinity being inherited by her sons. Undoubtedly, the story that is being told now may have passed through a moment of great change in the course of the transmission. Mythology enthusiasts in Jejudo Island must have been aware that *Obaek-janggün* who ate their mother violated the Confucian ideology of filial piety. It would have been necessary to add to the existing story a taboo on such conduct. This is why the great narrative about the history of divine succession has the appearance of a tragic story of an immoral taboo violation. Nevertheless, the deep consciousness of the primitive mythology enthusiast group that depicted this myth in its early days has continued to stay intact and the myth still does its part as a narrative that supports the divinity of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün*.

III. The Issue of Human Life in Reality As a Mythical Symbol of Cannibalism

Although the cannibalistic motif in "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün*" is an embodiment of the divine succession process that reflects the primitive human concept of endocannibalism, the act of cannibalism of the *Obaek-janggün* who ate their mother's body is hardly considered positive in an already civilized society. Then,

why was the narrative handed down to the modern age and why can the concept of the divinity of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün* exert a present influence? The story of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün*, which uses cannibalism as a key motif, can still maintain its function as a myth without being rejected by modern enthusiasts because cannibalism in the story is accepted as a mythical symbol rather than as an actual act.

Mircea Eliade said, “mythological symbols present images of profound aspects of human reality that cannot be captured by conscious means of perception.” According to this, the bizarre images that make the interpretation of myth difficult were not created and deployed in any way to disclose the speciality of the mythical world that is out of touch with the real world. It is clearly in response to the needs of the human mind, and functions to reveal the innermost aspects of real human life in a mythical system (Eliade, 1991, p. 15). Thus it is right to assume that bizarre events or images in myths are not representative of actual events or the objects of the real world, but rather are functionally responsible for implicitly conveying the Issue of human reality that can be associated with it as a symbol of reality.

Therefore, the cannibalistic motif that appears on this myth isn't a real event about the sons who ate the mother's body, but a realistic aspect of human life that such images represent. Based on this view, we will examine what the specific human reality problem this cannibalistic motif in the myth represents and discover what it ultimately means. For this purpose, the narrative of this myth is summarized as follows by focusing on the cannibalistic motifs in question.

a'. *Seolmundae-halmang* fell into the pot and died while making porridge for her sons.

b'. *Obaek-janggün* ate the porridge that contained their mother's body.

c'. They cried and turned into rocks after they realized they ate their mother.

If the main character's name is replaced with a normal noun and the main character's behavior is expressed more abstractly, it can be rearranged as follows:

a''. Parents die working for their children.

b''. The children feed on their parents who died working for them.

c''. The children who realized that they had fed on their parents remain stuck in an endless grieving.

When examining the context in *a'' – c''*, one can guess what kind of human reality this narrative implies. Just as *Seolmundae-halmang* dies while trying to feed her sons, real parents give up on their own lives to support their children. In the end, the image of *Obaek-janggün* eating their own mother who fell into the pot she was making porridge in is not different from the children in the real world who are growing up and living at the expense of their parents' lives. Also, just as the *Obaek-janggün* who ate the porridge and filled their stomachs are shocked by the fact that they ate their own mother, children are shocked and saddened when they realize that they have lived through the sacrifice of their parents.

The sadness lasts for a long time. *Obaek-janggün* cry in sorrow and turn into dozens of rocks. They themselves became tombstones to symbolize their mother's death. Likewise, the realization of parental sacrifice leaves an indelible sadness inside the children in the real world. If *Obaek-janggün* turned into tombstones for their mother, the children in real life build a tombstone that records the noble lives of their parents inside their hearts.

As such, the life of the parent keeps existing within the child, so the child inherits the life of the parent, just like how the *Obaek-janggün* had inherited the mother's divinity and were ordained as the guardians of Jeju island. The values, beliefs, and ways of life pursued by their parents in their lifetime are the guidelines for them to live their lives. Furthermore, as their parents sacrificed themselves for their children's lives just like how their own parents did, and as their children realized their sacrifices and inherited their lives, the lives of the older generations are repeatedly carried on to the newer generations.

In fact, it is not difficult to find such a figure if you look back on human life. Except for a particularly thoughtful minority or some that are immature, the average children are insensitive to the sacrifices of parents who protect and bring them up to be mature human beings until they have had enough life experience to grow mature. They take the things their parents pay with their own lives and offer them for granted and only enjoy the sweetness of life. Like the *Obaek-janggün*, who said the porridge which their mother fell in was appetizing.

The epiphany strikes without warning. One day, the children realize that the faces of their parents have become full of wrinkles. Their parents' strong arms which kept them safe have lost their strength. And then the children think, 'How come they've gotten so old?' when they see their parents in that condition. There are other moments of enlightenment. After working hard for their children, the parents look at their exhausted selves and find the reflection of their own parents in their eyes. Or as they reflect on their memories of their parents that already have passed away, they realize that most of their parents' young days are spent on them. As soon as they realize that their parents willingly became nutrients to raise them, the children think, 'Oh, I have lived on the flesh and blood of my parents!'. Just like how the *Obaek-janggün* who found the bones of their mother at the bottom of the pot did.

Such enlightenment shocks the children. They shed tears, blaming themselves for living without paying attention to the sacrifices of their parents. Then the children promise to repay their sacrifices and love for the rest of their parents' lives. However, they forget their promise as they live a busy life. The parents pass away after the constant realization and forgetfulness. There are also cases where the moment of enlightenment comes to the children after their parents have already passed away. There is no way to repay the parents anymore, and the child's regrets and sorrow remain forever. The children think of their parents' lives whenever they feel sad and regretful. They dwell on the sacrifices and the love they gave them. They start recalling their parents' words and habits and start mimicking their ways of doing things. They recall the beliefs and values that their parents have shown through life and promise that they will never forget what their parents left behind. So the life of the parent is engraved and inherited in the body and spirit of the child. Eventually, the image of the *Obaek-janggün* who became engravings of their mother's spirit and succeeded her as the guardians of Jeju island, mirrors none other than the image of us living here.

As such, the cannibalistic motif in "the myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggün*" functions as a mythical symbol that embodies the principle of the generational inheritance of human reality. In fact, cannibalism as a symbol of the generational inheritance in the world of myths and religions is not unfamiliar. In many religions, a symbolically modified form of cannibalism is being performed as a rite for the succession of religious ideologies. As a typical example, the Eucharist of Christianity is widely practiced around the world. The purpose of this rite is to remind people of the death and resurrection of Jesus to save mankind by consuming unleavened bread and wine that

symbolizes the flesh and blood of Jesus. Christians think of his sacrifices by participating in the Eucharist and eating Jesus, which is symbolized by bread and wine. They reaffirm what Jesus has shown and the doctrines he has asked for as indicators of their lives. In addition, a ritual where people purchase a food that symbolizes God's body and eat it to unite with him, can be confirmed through customs of various people around the world.⁹

Now, let's move on to the story about "the myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-jangggun*." It has already been shown in this myth that the image of the *Obaek-jangggun* who ate their mother and turned into rocks, represents the principle of the generational inheritance of human reality. If so, what kind of religious function does it have for Jeju island's mythology enthusiasts to ascertain the principle of generational inheritance of human reality through this myth? The residents of Jeju island reaffirmed that *Seolmundae-halmang*'s spirit was inherited by her sons who are in Yeongsil through mythology. This makes people realize that *Seolmundae-halmang*'s will is exerting influence through her sons. Eventually, as the family of Jeju island that the *Obaek-jangggun* protect, they realize that they have the mission of inheriting *Seolmundae-halmang*.

Then, what is *Seolmundae-halmang*'s will that Jeju residents should inherit? We already know what she wanted to achieve but couldn't. It's the connection with the land. Jeju island, which has geographical limitations of an island, cannot achieve material and cultural development if it does not interact with mainland. Looking back at the aforementioned stories, the image of *Seolmundae-halmang* who couldn't wear the underwear represented the limits of Jeju island as an isolated island as she failed due to lack of materials even though she wanted to make the underwear with the help of the entire people of Jeju island. In order to escape the limitations of being tied to the land, and to encompass the sky, land and sea of Jeju island, *Seolmundae-halmang* chose to die and turned into a spiritual being. In the end, her will is to actively interact with mainland and develop the culture of Jeju island.

Her will was successfully inherited by the people of Jeju island. Throughout its long history, the people of Jeju island have constantly interacted with the surrounding countries, accepting various cultures and developing their own culture. It is the presence of foreign gods who have been ordained as the gods of Jeju island that show such traces in a single way. As mentioned earlier, the gods who are the subjects of the ritual in *Yeongdueng gut* are the seven gods who came from the *Jiangnan* 江南 region of China. In addition, various foreign gods from the Korean Peninsula and Japan, etc that can be found in various mythological materials are accepted as Jeju island's gods (Heo, 2016, p. 7-41). Considering that the influx of foreign religious beliefs means the influx of foreign cultural assets, it is understandable how the residents in Jeju island were trying to develop Jeju island's products and culture by interacting with various cultures around them. In this regard, not only does "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-jangggun*" convey the principle of generational inheritance through the cannibalistic motifs, but also displays a strong mythic power in its religious function that makes people of Jeju island inherit the will of the *Seolmundae-halmang*.

IV. Conclusion

The purpose of this study was to find the meaning of cannibalism, which is the main motif of the narrative, through "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-jangggun*" of Jeju island in Korea. This is about the question of why *Seolmundae-halmang*, the goddess of creation of Jeju island, died in a mysterious way, and the shocking story of her sons eating the body was created and passed on. As a result of an anthropological study, it was confirmed that the cannibalistic motif in this myth is the result of the primitive

mythology enthusiast group's endocannibalism concept being reflected in the process of generational inheritance from *Seolmundae-halmang* to *Obaek-janggun*. Furthermore, through the process of analyzing the narrative as a context of being a mythical symbol, it was revealed that the cannibalistic motif in this myth embodies the principle of inheriting the generation of human life in real life, in which a child who grew up and led a life based on the sacrifices of his parents and inherited the lives of them after becoming aware of the sacrifices of his parents for him at some point. It was also confirmed that such a principle of succession of the archetypal generation ensured the religious function of Jeju people who enjoyed "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggun*" to inherit the will of *Seolmundae-halmang*.

Although many studies have been conducted on "the Myth of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggun*" in Korea, there has been no proper discussion on what the cannibalistic motif in the myth means. Hence, this study is highly significant as it is the first product to get the bottom of the function and meaning of the cannibalistic motif in the myth. This fully reveals the meaning and value of *Seolmundae-halmang* myth, which is of great value in folklore, culture, anthropology and literature, as the major myth of Korea.

In fact, while Korea has abundant mythological materials to match its 5,000-year-old history, Korean mythologists are not yet very interested in contributing to the field of international academic exchanges with their materials or research results. As a result, Korea's mythological materials, which are quantitatively and qualitatively abundant and valuable, are not receiving the attention they deserve internationally. Feeling sorry for such a situation, I sincerely hope that this study can serve as a stepping stone for the internationalization of Korean mythology researches.

AUTHORS' CONTRIBUTION PERCENTAGE: First Author %100.

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

FINANCIAL SUPPORT: No financial support was received.

CONFLICT OF INTEREST: The authors declare that there is no conflict of interest.

NOTES

1. "Gubi seolhwa-e natanan sikin motif-ui yangsang-gwa uimi yeongu" (A Study of the Aspect and Meaning of Cannibalism Motif in Korean Folktales). Master's thesis, Konkuk University. It explains the nature of cannibalistic motifs in various Korean tales and some analyses were made on the cannibalistic motifs in the transmission of *Seolmundae-halmang* and *Obaek-janggun*. However, it is regrettable that the meaning of cannibalism was perceived here as an abstract concept of 'energy exchange' and there was no in-depth analysis of the mythological meaning. (Lee, 2017).
2. The term "halmang" used in the name refers to "grandmother" or "elderly woman", as a common Korean noun. In mythology, however, "halmioni" or "halmang" usually refers to a woman with divine existence. Although there has been no discussion on what the name "Seolmundae" means, assuming that the name is made up of Chinese characters in accordance with Korea's general naming conventions, it is possible to guess that *Seolmundae* (設文大) means "the great goddess of civilization."
3. "Oruem" is a term that is a part of the dialect of Jeju Island that refers to a parasitic volcano located near Hallasan mountain. There are 368 Oruems in Jeju Island.
4. The word "janggun" in "Obaek-janggun" is a common noun in Korean language and it means "the commander of the military". However, in the system of Korean Shamanism, it is also used as an honorific title for the divine man.
5. It refers to the southern part of the changjiang 揚子江 (yangtze river) in China.
6. Jeju island has sanctums named Dang in each village and they hold a memorial service for the village's guardian deity called Dangsin. Such shamanistic rituals are called Danggut.
7. It was only about ritual cannibalism, hunger in disaster situations or cannibalism as a crime were not discussed.
8. It's the failure of bridge motif that raises the need for *Seolmundae-halmang* to break away from the constraints as a terrestrial being. The lack of clothing and silk, for example, is indicative of her existential deficiency. Her inability to connect with the Korean Peninsula, which is the main land, indicates her existential limitations that were tied to Jeju island. As a result, she was able to escape the limitations of her body and became a high-level being, subjugating the sea that connects the mainland with Jeju island.

9. Refer to James George Frazer. 1985. *The Golden Bough*. New York: Collier Books: 578-593 for the information about cannibalism in the rites of the people all around the world.

REFERENCES

- Askenasy, H. (1994). *Cannibalism: From Sacrifice To Survival*. Prometheus.
- Campbell J., & Moyers, B. (2006). *Sinhwa-ui him* (The Power of Myth) (Translated by Lee Yun-ki). Eclio. Originally published as *The Power of Myth* (Doubleday, a division of Random House, 1991).
- Chang, J. (1961). *Hanguk-ui sinhwa* (The Myth of Korea). Seongmungak.
- Chin, S. (1970). *Namguk-ui jeonseol* (The Legends of Southern Land). Iljisa.
- Cho, H. (2009). Mago-halmi, Gaeyang-halmi, Seolmundae-halmang: Seolmundae-halmang jeonsueng-ui seonggyeok-gwa tuekjing-e daehayeo (Characteristics of *Seolmundae*-Grandma's Oral Traditions). *Minjok munhaksya yeongu* (Journal of Korean Literary History), 41, 140-173.
- Cho, H. (2015). *Complex chiyu-ui gwanjeom-eseo bon hanguk musok sinhwa yeongu* (The Study on Korean Shamanic Myths seen from the Viewpoint of Healing Complex)(PhD diss.). Konkuk University.
- Eliade, M. (1991). *Images and Symbols* (Translated by Philip Mairet). Princeton University Press. Originally published as *Images et Symboles* (Librairie Gllimard, 1952).
- Frazer, J. G. (1985). *The Golden Bough*, Collier Books.
- Heo, N. (2016). Jejudo sinhwa sok-ui haeyang gyoryu-wa haeyang munhwa (Marine exchange and culture in the Jejudo myth). *Tamla Munwha* (Culture of Jejudo Island), 52, 7-41.
- Hyeon, S. (2012). Seolmundae-halmang seolhwa jaego (A study of *Seolmundae-halmang* story), *Yeongju eomunhak* (Journal of Yeongju Language and Literature), 24, 91-118.
- Hyeon, Y. (1976). *Jejudo-ui jeonseol* (Legends of Jejudo Island). Seomundang.
- Jeong, J. (2009). Jejudo gubi seolhwa Seolmundae-halmang-gwa hyeondae storytelling (Folktales and Newly Storytellings on Grandmother *Seolmundae* in Jejudo Island). *Gukmunhak yeongu* (Journal of Korean Literature), 19, 229-254.
- Kim, H. (2017). *Jejudo Seolmundae-halmang yiyagi-ui sinhwa-jeok seonggyeok* (The mythical characteristics of the *Seolmundae-halmang*) (Master's thesis). Kyonggi University.
- Kim, S. (2010). Seonmundae-halmang-gwa gue byeolching (*Seonmundae-halmang* and other names). *Tamla Munwha* (Culture of Jejudo Island), 37, 287-315.
- Kweon, T. (2002). *Hanguk-ui geoin seolhwa* (The Giant tale of Korea). Yeockrack.
- Kweon, T. (2010). Yeoseong geoin seolhwa-ui jonjae yansang-gwa sunggyeok (Aspects and Characteristics of Female Giant Tale). *Tamla Munwha* (Culture of Jejudo Island), 37, 223-260.
- Lee, B. 2017. Gubi seolhwa-e natanan sikin motif-ui yangsang-gwa uimi yeongu (A Study of the Aspect and Meaning of Cannibalism Motif in Korean Folktales) (Master's thesis). Konkuk University.
- Lee, C. (2012). Seolmundae-halmang-ui sinhwajeok sangsangryeok-gwa munhwa contents (Myth Little imaginative power and Culture contents of *Seolmundae-halmang* Tale). *Onji nonchong* (Onji Collection of Works), 30, 7-45.
- Mun, M., & Lee, S. (1996). Jejudo-ui yeongdueng gut ("Yeongdeung gut" of Jejudo Island), *Bigyo minsokhak* (Asian Comparative Folklore), 13, 241-253.
- Namjeju-gun. (2006). *Namjeju gunji* (Introduction of Namjeju-gun). Namjeju-gunji publishing committee in Jejudo Special Self-Governing Province.
- Park, J. (2010). Bigyo sinhwa-ui gwanjeom-eseo pon Seolmundae halmang (A *Seolmundae-halmang* from the Viewpoint of Comparative Mythology). *Gubimunhak yeongu* (Journal of Korean Oral Literature), 31, 235-268.
- Sagan, E. (1974). *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. Harper Torch Books.
- Shinichi, N. (2003). *Sinhwa, inryu choigo-ui cheolhak* (Oldest Philosophy of Human Beings) (Translated by Kim Ok-hui). East-Asia. Originally published as *Cahier Sauvage Series No.1 : Jinrui saiko no tetsugaku* 人類最古の哲学 : カイエ・ソババージュ 1 (Kodnasha, 2002).
- Shipman, P. (1987). The myths and perturbing realities of cannibalism. *Discover*, 8, 70-76.
- Thompson, S. (2016). *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Published on the Internet pdf file. rbedrosian.com(https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf). Originally published at Bloomington, 1955-1958.

ESKİ TÜRK VE KORE-JEJU MEZAR HEYKELLERİ ÜZERİNE ŞAMANİSTİK BİR YORUMLAMA*

A Shamanistic Interpretation on Ancient Turkic and Korean-Jeju Grave Statues

Dr. Öğr. Üyesi Nühket OKUTAN DAVLETOV**

Dr. Juyeong JANG***

ÖZ

Altay Şamanizminde mühim bir rol oynayan ve esasında eski ölüye tapınma ile ilişkili olan atalar kültü, hem Güney Sibirya'da hem de Kore yarımadasında güçlü bir biçimde yaşatılmakta ve bu kulte dair uygulamalar tarihte ve günümüzde önemli benzerlikler taşımaktadır. Özellikle cenaze ve anma törenlerinde ölünün mezarının, mezar heykelinin ya da tasvirinin kanlı veya kansız kurbanlar sunularak beslenmesi yoluyla ruhun teskin edilmesi uygulaması, geçmişte olduğu gibi içinde bulunulan XXI. yüzyılda da Şamanizmi yaşatan Koreliler ve Sibirya Türkleri arasında hâlâ sürdürülmektedir. Bu sebeple eski Türk ve Kore-Jeju mezar heykellerinin tarihlendirilmesi ve esas yapılaş amaçları farklı olsa da bu çalışmada her iki heykel grubu Şamanik atalar kültü içerisinde yorumlanmıştır. Jeju Adası'ndaki mezar heykelleri sıklıkla taşıdıkları nesnelere ya da ellerinin konumuna göre sınıflandırılmaktadır. Örneğin eller çaprazlanmışsa bu heykelin mezarı koruyucu işlev gördüğünü gösterirken, eller nazikçe birleştirilmişse bu heykelin ölüye hizmet etmek için orada olduğu anlamını taşımaktadır. Eğer heykel elinde bir yelpaze ya da fırça tutuyorsa mezarı koruduğu; elinde mektup varsa bunun da torunlarının geleceği için temennilerde bulunan merhumun düşüncelerinin bir yansıması olduğu ifade edilmektedir. Fakat heykellerin elinde kuş, yılan ya da balık gibi hayvanlar da olabilmektedir ve bu motifler Kore halkının en eski inancı olan Şamanizm kaynaklı görülüp birer totem olarak değerlendirilmektedir. Heykellerin kaşık, şarap kadehi ya da şarap şişesi taşırken tasvir edildikleri de tespit edilmiştir. Bunlar ise tartışmasız doğrudan ölen kişinin ruhunun beslenmesi uygulamasını göstermektedir. Ancak Kore'de çeşitli araştırmacılar ölüye öbür tarafta hizmet edecek insanları temsil eden Jeju Adası mezar heykellerini Şamanizm yerine Konfüçyüsçülüğün ön planda olduğu Orta Joseon Dönemi'nde yapılmış oldukları için tamamen bu inanç sistemi ile yorumlamaktadırlar. Bu çalışmada ise Jeju Adası heykelleri ile eski Türk mezar heykellerinin elinde ölünün beslenmesi amacıyla kadeh ya da kâse şeklinde nesnelere tasvir edilmiş olmasının Şamanik bir ortaklık olduğu görüşüne varılmıştır. Eski Türkler ve Koreliler arasında mezar heykelleri aracılığıyla ölünün beslenmesi uygulamasının kaynağı olarak arkeoloji ve etnografya verilerine göre sahip olduğu en az 40.000 yıllık geçmişle Konfüçyüsçülük ya da Budizmden daha eski bir inanç sistemi olan Şamanizm gösterilmesi, metodolojik olarak daha uygun görülmüştür. Bu doğrultuda Kore'deki birçok dini hareketi veya sosyal fenomeni anlamanın en iyi yollarından birinin Şamanizmi anlamak olduğunu belirten bilimcilerin ifadelerinden yola çıkılarak yarımada Budizmin ve Konfüçyüsçülüğün Şamanizmden etkilenmiş olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ayrıca Jeju mezar heykellerinin de içinde bulunduğu anıt ve totemlerin temelde Şamanik birer kült nesnesi olması, atalar kültü dâhilinde cenaze uygulamalarına hizmet etmeleri dışında farklı dinlerden kişi ve kuruluşların tutumlarıyla da açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk, Kore, Jeju, Şamanizm, mezar heykeli.

ABSTRACT

The cult of ancestors which plays an important role and essentially is associated with the worship of the ancient dead in Altai Shamanism, is strongly maintained both in South Siberia and in the Korean peninsula. The practices related to this cult, on the other hand, have significant similarities in history and today. Especially the practice of appeasement of the soul by offering blood or bloodless sacrifices and feeding the grave, grave statue or image of the deceased in funeral and commemoration ceremonies, is still perpetuated among Koreans and Siberian Turks who keep Shamanism alive in the 21st century, as in the past. For this reason, although the dating of the old Turkic and Korean-Jeju grave statues and their main construction pur-

* Geliş tarihi: 28 Mayıs 2022 - Kabul tarihi: 6 Haziran 2023

Okutan Davletov, Nühket; Jang, Juyeong. "Eski Türk ve Kore-Jeju Mezar Heykelleri Üzerine Şamanistik Bir Yorumlama" *Milli Folklor* 139 (Güz 2023): 181-193

** Kapatodkya Üniversitesi, Nevşehir/Türkiye, nukhetdavletov@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9312-8385.

*** Dongduk Kadınlar Üniversitesi, Avrasya Türk Araştırmaları Enstitüsü, Seul/Güney Kore, jangjuyeong@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2933-4624.

poses are different, both groups are interpreted within the Shamanic cult of ancestors in this study. Grave statues in Jeju are often classified according to the objects they carry or the position of their hands. For example, if the hands are crossed, this indicates that the statue is protecting the tomb, while if the hands are gently joined, it means that this statue is there to serve the dead. It is stated that if the statue is holding a fan or brush, it is an influence of Confucianism; if it carries a sword or spear, it protects the grave; if he has a letter in his hand, it is a reflection of the thoughts of the deceased who made wishes for the future of his grandchildren. However, there may also be animals such as birds, snakes or fish in the hands of the statues, and these motifs are considered as totems, originating from Shamanism, the most ancient belief of the Korea. It has also been determined that the statues are depicted carrying a spoon, wine glass or bottle, and these directly show the practice of feeding the soul of the deceased. Since Jeju statues were made in the middle Joseon period, when Confucianism rose, various researchers interpret these statues, which represent people who will serve the dead on the other side, with this belief system instead of Shamanism. Despite this, it is concluded that it is a Shamanic similarity that goblet or bowl-shaped objects were depicted in the hands of Jeju and old Turkic tomb statues to feed the dead. It was found more appropriate methodologically to show Shamanism as the source of the practice of feeding the dead through tomb statues among the ancient Turks and Koreans. Because according to archaeology and ethnography, this belief is at least 40,000 years old and older than Confucianism or Buddhism. For this purpose, it has been tried to reveal that Buddhism and Confucianism in the peninsula were influenced by Shamanism, based on the statements of scientists who argue that one of the best ways to understand many religious movements or social phenomena in Korea is to understand Shamanism. In addition, the fact that the monuments and totems, including the Jeju tomb statues, are basically Shamanic cult objects, have also been tried to be explained by the attitudes of people and organizations from different religions, apart from serving funeral practices within the cult of ancestors.

Keywords

Turkic, Korean, Jeju, Shamanism, grave statue.

Giriş

Doğu Asya'da eski zamanlardan beri, doğüstü varlıkların insan dünyasında canlılarla bir arada bulunduğu inanılmaktadır. Buna göre göğün veya evdeki mutfağın tanrısına kadar insanların yaşadığı her yerde ayrı bir sorumlu güç vardır. Bu makalenin odak noktalarından birini oluşturan Kore'nin Jeju Adası heykellerinin yorumlanmasında sıklıkla başvuru ve esasında Kore Şamanizmine eklenmiş olan Konfüçyüsçülükte de tanrıları gök tanrısı (天神) yer tanrısı (地神) ve ölen insanların ya da ataların ruhları yani ata tanrıları (鬼神) olarak üçe ayırmak mümkündür. Konfüçyüsçülükte Orta Doğu kökenli Semitik dinlerde olduğu gibi her şeyden önce tek başına var olan bir tanrı düşüncesi yoktur; aksine tanrı, nesnelere doğasında bulunan gizemli ve ilahî enerjidir. Bu nedenle Konfüçyüsçülükte nesnelere sayısı kadar tanrı olduğu ileri sürülebilir (Lee 2011: 480). Söz konusu düşünceye göre insanlar da ölümle birlikte tanrı haline gelmektedir; ancak öncelikle öldükten sonra kendisi için düzenlenen anma töreninin öznesi olmaları gerekmektedir. Bu durum, bir çocuğun yetişkinliğe adım atmasından farksız görülmekte ve bu tören, herkesin geçmek zorunda olduğu bir eşik kabul edilmektedir (Lee 2011: 482).

1. Atalar Kültü ve Ruhların Beslenmesi

Kore'nin Goryeo Hanedanlığı'nda ataları anmak için düzenlenen törenler Budizm etkisiyle tapınaklarda gerçekleştirilirken, Joseon Hanedanlığı'nda Budizm'den Konfüçyüsçülüğe geçiş nedeniyle ritüel alanları da tapınaklardan günlük yaşamın geçtiği evlere taşınmıştır. Konfüçyüsçülükte ölenin ruhunun hayattayken yaşadığı eve geri döndüğüne inanılmaktadır. Bu sebeple cenazenin gömülmesinin ardından hazırlanan ve ölen kişinin ruhunun yeni bir bedene yerleşmesini temsil eden ağaçtan bir tablet üzerine ölünün adı yazılmaktadır. Ardından bu yazıt, ölünün evine getirilerek evdeki kutsal mekâna yerleştirilmektedir (Lee 2011: 488-489). Bu pratik, Şamanizmde olduğu gibi "ölen kişilerin ruhlarının, yaşayan insanlarla bir arada var olduğuna" (Yoo 2004: 6) inanıldığının bir göstergesidir.

Yukarıda Kore’de Konfüçyüsçülüğün Şamanizm ile birleştiği ifade edilmiştir. Bu sebeple atalar kültürünün esas olarak Şamanizm temelli olduğu düşüncesinden yola çıkılarak benzer inanış ve uygulamalar, Şamanlığı günümüzde de yaşatan Türk halklarından Hakaslarda aranmıştır. Kore’de ailenin ata ruhlarıyla bir arada bulunmasına imkân veren söz konusu ağaç tabletlerin ve çalışmanın ilerleyen bölümlerinde incelenecek olan mezar heykellerinin Türk halklarındaki karşılığı olarak ise periyodik kurban ritüelleriyle beslenen ve yine ölen kişinin somut varlığının devam etmesini sağlayan ev içinde saklanan ve mezarların ya da anıt mezarların yakınlarına dikilen antropomorfik tasvirler görülmüştür. Tryjarski’nin “kutsal putlar” (2012: 392) olarak gördüğü bu tarz tasvirler, Butanayev’e göre Güney Sibirya’da eski Türk döneminden çok daha önce, Tagar Devri’nde ortaya çıkmıştır (1996: 180). Vadetskaya ise Baykal bölgesindeki ve Krasnoyarsk’taki Bronz Çağı mezarlarından da Altaylıların “ocağın koruyucusu” olarak gördükleri bu figürlere benzer kuklalar çıkarıldığını ifade ederek Butanayev’in öne sürdüğü tarihi daha da eskilere götürmüştür (1981: 67-68).

Türklerin evlerindeki ağaçtan ya da çeşitli nesnelere yontularak yapılmış “küçük put ve heykeller” (Yörükân 2006: 23), tarih boyunca pek çok seyyahın dikkatini çekmiş; aileden biri öldüğünde onu temsil eden bir suretin evde saklanması uygulamasından Ebu’l Gazi Bahadır Han da bahsetmiştir (Günay ve Güngör 2015: 63). XIII. yüzyılda Marco Polo da aynı putları Moğollarda görmüş ve bu tasvirlerin evde nasıl beslendiklerini şöyle anlatmıştır: “Bunlar öğle ve akşam yemeğine geldiklerinde ilk önce ufak bir yağlı et parçası almakta, tanrının ve kendi kadınlarıyla oğullarının ağzına sürmekte” (Roux 1999: 210).

Orta Çağ’da Türk halkları arasında yaygın olduğu tespit edilen ve atalar kültüründen kaynaklanan bu uygulamanın etnografik dönemde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Alekseyev de dindar Sibirya Türklerinin evlerinde şaman ataların suretlerini sakladıklarını kaydetmiştir (2013:106). Hakasların *tös* dedikleri bu tasvirler için hazırlanan ayrı bölmelere *tösib* yani “tös evi” adı verilmekteydi (Butanayev 1986: 91). Aynı şekilde Moğol Şamanizmini ele aldığı çalışmasında Banzarov da bu ata tasvirlerine ilişkin olarak, bir kişi öldüğünde onun çocukları ve kardeşlerinin, ölene benzeyen bir figür yontup bunu evlerinde muhafaza ettiklerini ve evde pişen ilk yemeği önce ona sunduklarını kaydetmiş; ayrıca onu öperek “bu bizim sevdiğimiz kişinin tasviridir,” sözleriyle tapındıklarını ifade etmiştir (1891: 30-31).

Gerçekten de yaşamın sürdürülmesi için bir gereklilik olan yemek, Türk halkları arasında ölülerin gömülmesi sırasında yapılan törenlerde olduğu gibi belirli dönemlerde anılması için evde/mezarlıkta düzenlenen törenlerin de en göze çarpan özelliklerinden biridir. Nitekim VIII. yüzyıl runik metinlerinde cenaze ya da yas töreni anlamında karşılaşılan bir kelime olan *yog*, XI. yüzyıla gelindiğinde Kaşgarlı tarafından da ölü gömüldükten sonra 3 ya da 7 gün içinde verilen yemek olarak açıklanmıştır (2005: 699). Görüldüğü üzere eski Türkçe metinlerde cenaze töreni anlamında kullanılan bu kavram, esasında katılanlara ve ölenin ruhuna yemek verilmesi uygulamasının etrafında şekillenmektedir. Farklı kültürlerden seyyahlar, tarihçiler, misyonerler ve elçiler de bu geleceğe dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Romalı tarihçi Iordanis, MS V. yüzyılda Hun hükümdarı Attila’nın cenaze töreninde Hunların yemek dağıttıklarını kaydetmiştir (Okutan Davletov 2021: 221, Mierow 1915’ten). Çin kaynaklarında da Türklerde biri öldüğünde tüm akrabaların koyun ve at kestiklerinden bahsedilmektedir (Taşağul 1995: 98). X. yüzyılda İbn Fadlan da Oğuzların ölenin ardından mutlaka hayvan kurban ettiklerini ifade etmiştir (Okutan Davletov 2021: 222-223). Günümüz Hakasları arasında da yemeğin dâhil olmadığı bir cenaze ya da anma törenine rastlanmamaktadır. Hatta Hakas

mezarlıklarında bu ritüeller için yapılmış masalar bulunmaktadır. Görüşme yürütülen Hakas Şaman Tatyana Kapichnikova da ölenin alt dünyaya çıkacağı yolculuktan önce mutlaka beslenmesi gerektiği için ölene bir masa kurulduğu, cenazeye gelenlerin yanında yiyecek ve içecek getirdiği bilgisini paylaşmıştır (Okutan Davletov 2021: 218-225). Özkan, tanrılar ve ata ruhları gibi kutsalların bu şekilde beslenmesi uygulamasını “lütuflarını kazanmak için onları yemeğe davet etmek” olarak değerlendirmektedir (2003:24). Aynı şekilde Banerji de yemeğin sadece açlığı gidermekte ve bir şölen yaratmakta değil, aynı zamanda insan yaşamı üzerinde her açıdan etkili olduğuna inanılan kutsal güçlerin yatıştırılmasında da başvurulan bir ritüel aracı olduğunu belirtmektedir (2003: 82).

Türk halklarında tarihî kaynaklar aracılığıyla yüzlerce yıl boyunca takip edilebilen ata ruhlarının beslenmesi uygulaması, Altay halklarında ortak bir inanışın sonucu ortaya çıkmış uygulamalardan olmalıdır. Nitekim XII-XV. yüzyıllar arasında İç Asya'ya gelen gezginler ve misyonerler, Tatar olarak bahsettikleri halklarda ölen kişinin önüne et ve süt olan bir masa kurulduğunu söylemektedirler (Katanov 2004: 57). XIII. yüzyılda Plano Carpini de benzer şekilde Moğollar arasında önemli bir kişi öldüğünde ölen için et ve kıymız koyulan bir masa hazırlandığını belirtmektedir (Ayan 2015: 50-51). Ural halklarından Mansilerde de ölünün önüne çeşitli yiyeceklerin bulunduğu bir masa koyulmakta ve ruhun beslenmesi sağlanmaktadır (Okutan Davletov 2021: 218-225, Rombandeyeva 1993'ten).

Geleneksel dini Şamanizm olan Altay halklarından Korelilerin Joseon Hanedanlığı'nda ön plana çıkan Konfüçyüsçülükte de anma törenlerinde atalara yiyecek sunma uygulaması devam etmiştir. Kore'de bu ibadet sırasında prosedür, ataların ruhlarının çağırılması, yemek servisi, alkollü içki ikramı şeklinde ilerlemektedir. Ataların ruhlarının çağırılması aşamasında ruhu çağırarak için tütsü yoluyla yayılan aromatik kokular ve bir kâseye dökülen alkolü içki kullanılmaktadır (Kim 2013: 76). Ölü için kurulan sofrada yemek olarak ise Kore şiş kebabı, balık, erişte, haşlanmış sebze ve Kimçi bulunabilmektedir (Yoon 2007: 84). Burada dikkat çekici olan ise yaşayan insan için kurulan sofranın aksine ölü için hazırlanan sofrada pilav tabağının, ortada duran kaşığın soluna yani batısına, çorba kâsesinin ise kaşığın doğusuna yani sağına konumlandırılmasıdır (Yoon 2007: 84). Bu uygulama, Türk Şamanizminde alt dünyanın ters yön kabul edilen batıda bulunduğu ve oradaki yaşamın orta dünyadakinin tersi olduğu inancı sebebiyle cenaze ve anma törenlerinde gerçekleştirilen mezar tavaflarının güneş yönünün tersine yapılmasını hatırlatmaktadır. Mezar eşyalarının da eski Türk döneminden itibaren mezarlara tahrip edilerek koyulması da aynı inanıştan kaynaklanmaktadır (Okutan Davletov 2021: 191, 218).

Kore'de ölüm yıldönümünde yapılan ve yukarıda bahsedilen törene *jesa* adı verilmektedir. Ata ruhu anıldıktan sonra ise törene katılanlar hep birlikte yiyip içmektedirler (Park 2016: 34). Şamanizmi günümüzde de yaşatan Sibiryalı Türklerden Hakasların *ibirig* adını verdikleri anma törenleri de köyden köye veya aşiretten aşirete farklılıklar göstermekle birlikte ölümün ardından 3, 7, 20, 40. günler ile 6. ay ve 1. yılda düzenlenmektedir. Bu anma törenlerinde de cenazede olduğu gibi bir masa kurulmakta, ateş yakılıp içine yiyecek ve alkollü içki ile süt ya da çay gibi içecekler atılarak ölünün ruhu beslenmektedir. Ardından törene katılanlar da bu masada yiyip içmektedirler (Okutan Davletov 2021: 318-319). Bu sebeple esasında Şamanizm kaynaklı olan ölüm ile ilgili pek çok inanış ve uygulama gibi ölü aşığı geleneğinin de içinde bulunulan XXI. yüzyılda Kore ve Hakas kültürlerinde hâlâ güçlü bir biçimde sürdürülmekte olduğu gözlemlenebilmektedir.

2. Eski Türk ve Kore-Jeju Mezar Heykelleri

Literatürde ölümler için yapılan cenaze törenlerinin genellikle iki ana amaca hizmet ettiğine dair yorumlar dikkat çekmektedir. Buna göre ilk aşamada ölü bedenden bir an önce kurtulmak, ruhu bedenden ayırarak bu dünyayı unutmamasını ve tamamen öbür dünyada kalmasını sağlamak ön plandayken, ata tapınının ortaya çıktığı ikinci aşamada ise ölümlerle bu dünyada yaşayanlar birbirine bağlanmaya çalışılmaktadır. Bu adımda ölümlerin adı yaşatılırken ruha bu dünyada varlığını sürdürebileceği bir yer sağlanmakta ve ölümlerin anılması için zaman ve para harcanmasını da gerektiren çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır (Park 2008: 14-16). Bu durum, ölümleri kabul etmediği için geride kalanlara zararı dokunabileceğine inanılan yeni ölümlere karşı hissedilen korkunun, yerini zamanla ata statüsüne ulaştığı için saygı duyulan eski ölümlere tapınmaya bırakmasıyla ilişkilidir (Okutan Davletov 2021: 297). Eski Koreliler için de cenaze, bu dünyadaki hayatı sona eren ölümlerin ruhlarının yeraltı dünyasına yemek ve gerekli eşyalarıyla güvenli bir şekilde varıp yeni bir hayata başlaması için geride kalanların düzenledikleri bir törendir (Park 2008: 48).

Standart Korecede mezar anlamına gelen *mudeom*, ölenleri gömmek için yapılan bir yer olmasının yanı sıra ailenin sosyal statüsünü temsil eden bir anıttı ve geleneksel Kore düşüncesine göre bir mezar ne kadar büyükse orada yatan kişinin sağlığındaki otoritesi de o kadar sağlam olmalıydı (Kim 2007: 37). Kore’de Üç Krallık döneminin hükümdarları da İskit-Tagar kağanları ve eski Türkler gibi siyasi ve sosyal statülerini göstermek ve bu dünyadaki yaşamlarını alt dünyada da sürdürmek umuduyla mezar yapıları için büyük çaba sarf etmişler ve görkemli kurganlar yaptırmışlar, yaşarken sahip oldukları değerli eşyaları bu kurganlarda yanlarına almışlardır. Fakat Altay Şamanizmine uygun olarak dekore edilmiş bu mezarlar, Budizm’in Kore’de yaygınlaşmasıyla birlikte yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır (Park 2008: 53-54). Bununla birlikte birer anıt görevi gören mezarların çevresinin taş heykellerle süslenmesi uygulaması ise farklı inanç sistemleriyle birlikte gelişerek devam etmiştir.

Jeju’daki mezar heykelleri, Şamanik taş kültü bağlamında değerlendirilebilecek olması sebebiyle bu çalışmanın odak noktalarından biri olarak seçilmiştir. Volkanik bir bölge olan Jeju Adası’nda taş, sağlamlığı ve kalıcılığı nedeniyle çeşitli amaçlarla kullanıldığı gibi Kore Şamanizminde de çok önemli bir yere sahiptir. Öyle ki bölgede rüzgâr tanrısı gibi pek çok tanrının yanı sıra taş tanrısı da vardır (Lee 2011: 258). Aynı şekilde mezarları süsleyen heykeller de Şamanizmde taşın sonsuz yaşam sembolü olarak görülmesi sebebiyle taştan hazırlanmıştır. Eski Türkler de aynı Şamanik düşünce sebebiyle taş anıtlarını *bengü* yani ebedi sıfatıyla nitelemişlerdir. Benzer şekilde Uygur kağanı Moyan Çor’un Taryat yazıtının batı yüzündeki kalıcı olma temennisi, Aydın’ın (2018: 44-45) şu okumasında da görülebilir: *Biñ yulık tümen künlük bitiğimin belgümün bunta yası taşka yaratıdım* “Bin yıllık on bin günlük yazıtımı ve damgamı burada yassı taş üzerine yazdırtım”.

Bu ortak düşünce yapısına bir diğer örnek olarak Jeju’da mezarlara verilen ad gösterilebilir. Dikkat çekicidir ki söz konusu adada mezar için *mudeom* yerine *san* kelimesi kullanılmaktadır ve bu kelimenin esas anlamı dağdır. Kurgan tarzındaki bu geleneksel mezarların şekil itibarıyla dağa benzemesi sebebiyle bu ad kullanılmaktadır. Bu gelenek Altay halkları için eski bir Şamanik uygulama olmalıdır, Nitekim Çin kaynaklarında Türklerin mezarlarının dağ biçiminde olduğu kaydedilmiştir. Alan araştırmaları sırasında Sibiry Türklerinden Hakasların da mezara gitmek anlamında *tağzar sığarğa* yani “dağa çıkmak” ifadesini kullandıkları ve mezarlarını yüksek yerlere yaptıkları görülmüştür. Mezarların düzlükte bulunduğu durumlarda dahi mezarlığa gitme eyleminin

aynı şekilde *tağzar sığarğa* ifadesiyle karşılanmasını, ölüleri yüksek ya da dağlık alanlara gömme uygulamasının halkın bilincindeki bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür (Okutan Davletov 2021:170).

Jeju'da *san* denen bu mezarlar koruyucu olarak görülen çeşitli taş heykellerle çevrelenmekteydi (Bkz. Resim 1). Bu antropomorfik heykellere *dongjaseok* (童子石), *dongjasang* (童子像, çocuk figürü), *jjsin* (地神, yer tanrısı) ve *jaseok* (子石, çocuk taşı) gibi adlar verilmektedir. Ancak bunlar arasında en çok kullanılan ad *dongjaseok* olmuştur (Kang 1992: 174).



Resim 1. Jeju mezarlarından biri, Juyeong Jang, Jeju Adası, Güney Kore, 24.10.2020

Dongjaseok kavramının içinde çocuk ve hizmetçi ya da köle anlamlarına gelen *dong* kelimesi bulunmaktadır. Buradan türeyen *dongja* kelimesi ise erkek hizmetçi anlamına gelmektedir. Ancak daha sonraları *dongjaseok*lar adada popülerleştikçe cinsiyete bakılmaksızın yapıldığı anlaşılmaktadır (Choi ve Kim 2018: 44). Boyları 50 cm ile 1 metre arasında değişebilen *dongjaseok*lar ölüye hizmet ediyormuş gibi görünmesi için beli hafif bükük ya da iki elini önünde kibarca birleştirmiş şekilde yapılmakta ve mezarların yanlarına yerleştirilmekteydi (Lee 2009: 45). Jeju'da *dongjaseok* dikme geleneği, Joseon döneminde XV-XVII. yüzyıllarda başlamış, XVIII-XIX. yüzyıllarda gelişmiş ve bu tarihten sonra ise yaygınlığını kaybederek XX. yüzyılda tamamen terk edilmiştir. Jeju'daki bu heykeller, Kore'nin diğer bölgelerinde bulunmadıkları için adaya özgü atalar kültürünün bir ürünü olarak değerlendirilmektedir (Choi ve Kim 2018: 44). Bunlar oyma yöntemleri, taşın cinsi gibi özellikler bakımından da Kore Yarımadası'nın diğer bölgelerindeki mezar heykellerinden farklılık gösterdikleri için genellikle *Jeju dongjaseok* olarak adlandırılmaktadırlar (Lee 2009: 45). Bunlar Jeju'daki en yaygın antropomorfik taş heykellerdir ve mezarların hepsinde olmasa da genel olarak büyük mezarların önünde birbirine bakan en az bir çift muhafız vardır (Nemeth 1983: 13).

Joseon döneminde mezarların çevresine *dongjaseok* dikme geleneği, kraliyet mezarlarındaki taş işçiliği geleneğinin halk arasındaki bir yansıması olarak değerlendirilmektedir; çünkü kraliyet mezarlarında kullanılan özel taş heykellerin daha alt sınıftaki soylu kişilerin ya da zengin bile olsalar halktan kişilerin mezarlarına dikilmesi izin verilmeyen bir uygulamaydı² (Kim 2007: 30). Bu sebeple kraliyet mezarları görkemli taş heykellerle dekore edilirken halktan kişilerin mezarları için daha küçük boyutlarda ve farklı özelliklerde taş heykeller tercih edilmekteydi. Zenginlerin yaptıkları bu taş heykeller erken dönemlerde oldukça detaylıydı; ancak Orta ve Geç Joseon Dönemi'nde gerçek proporsiyonlar yavaş yavaş yok olmuş ve ortaya Jeju'nun ünlü figürleri çıkmıştır (Lee 2009: 46).

Kore yarımadasındaki mezar heykellerinin çoğunda giysiler ve vücutlar çok detaylı bir şekilde gösterilirken, Jeju Adası'ndaki mezar heykelleri yerli insanlar tarafından yapıldığı için bu taşlar ustalık bakımından daha zayıf olarak nitelenmiştir; çünkü genellikle heykellerin baş kısımlarına odaklanmakla yetinildiği görülmektedir (Lee 2008: 123). Jeju taş heykelleri, dikildiği dönem ve yapılış amaçları bakımından eski Türk mezar heykellerinden farklı olsa da öbür dünya inanışları ve atalar kültürü ile ilgili olmasının yanı sıra üslup bakımından da eski Türk mezar heykellerine benzemektedir. Bu konu aşağıda detaylı olarak ele alınmaktadır.

Kore'de genel olarak *dongjaseok* adı verilen antropomorfik mezar heykellerinin temsil ettiği kişiler ya da meslek grupları çok çeşitlidir. Örneğin mezarın soluna bir âlim heykeli, sağına ise bir generalin heykelinin yerleştirilmesi uygulaması, Birleşik Silla Dönemi'nde Çin'den alınıp Joseon Hanedanlığı'na kadar devam ettirilmiştir (Kim 2007: 20-30). Âlim heykeli, Jeju'da da yarımada gibi önemsenmiştir. Nitekim adadaki en eski ve en yaygın heykel türü budur. Jeju'da 2007 Aralık'a kadar incelenen yaklaşık 1100 mezar heykelinin içinde bu gruptan olanların sayısı 800'dür (Lee 2008: 178). Jeju'daki diğer *dongjaseok*lar ise sıklıkla taşıdıkları nesnelere ya da ellerinin konumuna göre sınıflandırılmaktadır. Örneğin eller çaprazlanmışsa bu heykelin mezarı koruyucu işlev gördüğünü gösterirken, eller nazikçe birleştirilmişse bu heykelin ölüye hizmet etmek için orada olduğu anlamını taşımaktadır. Eğer *dongjaseok* elinde bir yelpaze ya da fırça tutuyorsa bunun Konfüçyüsçülüğün bir etkisi olduğu, kılıç ya da mızrak taşıyorsa mezarı koruduğu; elinde mektup, çiçek ya da müzik aleti varsa bunun da torunlarının geleceği için temennilerde bulunan merhumun düşüncelerinin bir yansıması olduğu ifade edilmektedir. Fakat *dongjaseok*ların elinde kuş, yılan ya da balık gibi hayvanlar da olabilmektedir ve bu motifler Kore halkının eski inancı olan Şamanizm kaynaklı birer totem olarak değerlendirilmektedir. *Dongjaseok*ların kaşık, şarap kadehi ya da şişe taşıırken tasvir edildikleri de tespit edilmiştir (Bkz. Resim 2-3). Bunlar ise doğrudan ölen kişinin ruhunun beslenmesi uygulamasını göstermektedir (Lee 2009: 59-60).



Resim 2. Kaşık tutan çift ve tek mezar heykelleri, Juyeong Jang, Jeju Adası, Güney Kore, 24.10.2020.



Resim 3. Kadeh tutan mezar heykeli, Juyeong Jang, Jeju Adası, Güney Kore, 24.10.2020.

Bu çalışmada eski Türk ve Kore-Jeju mezar heykellerinin Şamanik bir ortaklığı olarak değerlendirilen nitelikler de özellikle cenaze ve anma törenlerinin yeme-içme ile ilgili olan bu motifleridir. Eski Türklerin antropomorfik mezar heykelleri, savaşçının sağlığında öldürdüğü kişi sayısı kadar dikilen balballardan ve Jeju Adası heykellerinden farklı olarak ölene hizmet eden kişileri göstermemekte; doğrudan savaşçılar ya da beylerin ölümlerinin ardından onları temsil eden taşan figürler olarak yapılmakta ve zaman içinde yukarıda bahsedilen *tös*ler ile aynı amaca hizmet etmekteydi. Roux, ölen kişinin ölümden aylar sonra yapılan cenaze töreninde ölünün heykelinin dikilmesiyle birlikte öbür tarafa geçmiş sayılan ölünün artık bir ataya dönüştüğünü ifade etmektedir (Okutan Davletov 2021: 304). Ölünün uzun saç örgülerini, küpelerini, kemerini, silahlarını ve diğer aksesuarlarını gösterecek biçimde oldukça detaylı yapılabilen eski Türk mezar heykellerinin bu çalışma için önem arz eden özelliği ise Jeju heykellerindeki gibi göğüs kısmında ellerin arasında kadeh ya da kâse şeklinde nesnelerin tasvir edilmiş olmasıdır (Bkz. Resim 4).



Resim 4. Kadehleri ile eski Türk savaşçılarına ait mezar heykelleri, Nükhet Okutan Davletov, Tiva Cumhuriyeti, 02.07.2013.

Jeju *dongjaseok*larından çok daha eski olan bu mezar heykellerinin ellerindeki kadeh ya da kâseler sıklıkla ant kadehi olarak yorumlanmaktadır. Ancak Türk cenaze gelenekleri incelendiğinde bu yorumun kontekste uygun olmadığı görülmektedir. Nitekim İbn Fadlan, X. yüzyılda Oğuzlardan biri öldüğünde cesedin eline şarap dolu bir kadeh verildiğini ve ölü için kurban törenlerinin yapıldığını kaydetmiştir (Şeşen 2016: 15). XIII. yüzyılda Rubruck da Kıpçakların ölen kişinin mezarının üzerine elinde bir kâse ve yüzü doğuya dönük olduğu halde heykelini yaptıklarını, ölünün mezarına da ayrıca içinde kırmız ve et olan kaplar yerleştirildiğini kaydetmiştir (Katanov 2004: 57). İgor Kızılasov da eski Türklerde ölen kişinin doğrudan kendisinin gösterildiği bu mezar heykellerinin ellerinde kadeh olmasını, ölünün kendi *yog* töreninde temsilî olarak bu-

lunduğu ve cenaze törenine katılanlarla birlikte yiyip içmesinin tasviri şeklinde yorumlamıştır (Okutan Davletov 2021: 219-221, Kızlasov 1994'ten).

Ölen kişiyi yeni bir hayata uğurlama amacı taşıması ve bu uğurlama töreni için bir araya gelen insanların yerine getirdikleri ritüellerin de bir tür bayramı anımsatması sebebiyle Hakaşçada anma törenleri de esas olarak “dügün” ve “bayram” anlamlarına gelen *toy* kelimesiyle karşılanmaktadır. Hakaslar arasında bu törenlere *üreen kizinîñ toyı* “ölen kişinin toyu” da denmekte ve ölü için düzenlenen son anma törenine de *tügençî toy* “son toy” adı verilmektedir (HRS, 2006, s. 640). Alan araştırması sırasında görüşme yapılan Hakasların da bir insanın hayatında doğumda, evlilikte ve ölümden düzenlenen üç toyu olduğunu, bu toyların hepsinde de *uluğ stol* “büyük sofrası” kurulduğunu belirtmiştir (Okutan Davletov 2021: 213). Romalı tarihçi Iordanis'in, MS V. yüzyılda Hun hükümdarı Attila'nın cenaze töreninde Hunların ölü aşı dağıttıklarını ve bu sırada yas ile neşenin birbirine karıştığı uç duygular sergilediklerini kaydetmiştir (Okutan Davletov 2021: 221, Mierow 1915'ten). Yas ve neşe duygularının birbirine karıştığı düşünülmesi, Türk Şamanizminde ölen kişiyi uğurlama töreni için bir araya gelen insanların yerine getirdikleri yeme içme ritüellerinin bir tür bayramı anımsatmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Kızlasov'un ölünün elindeki içki kabı ile kendisi için düzenlenen son toya katılıyor olması görüşü, tarihi kayıtlar ve arkeolojik verilerle daha uyumlu bir yorumdur. Bu ifadelerle göre ölünün kendi fiziki bedeniyle cenaze töreninde bulunduğu ve elinde kadehi ile olan biteni izlediği; kendisini temsil eden tasviriyle ise daha sonra belirli aralıklarla gerçekleşecek olan anma törenlerindeki varlığının somutlaştırıldığı söylenebilir. Ancak belirtilmelidir ki eski Türk mezar heykellerinin cenaze yemeğine yalnızca ellerindeki kâse ya da kadehlerle değil, doğrudan ağızlarına yiyecek ve içeceklerin sürülmesi yoluyla da katıldıkları ve beslendikleri görülmektedir (Bkz. Resim 5). Nitekim ölüyü temsil eden heykellerin bazılarının ağız ve göğüs kısımları yiyeceklerin yağıyla kararmıştır (Okutan Davletov 2021: 219-222).



Resim 5. Ağız yağlanmış bir eski Türk mezar heykeli, Nühket Okutan Davletov, Tıva Cumhuriyeti Millî Müzesi, 2013 (Okutan Davletov 2021: 222).

Kore'de atalar kültü dâhilinde ölüye öbür tarafta hizmet edecek insanları temsil eden taş heykeller dikme uygulaması ise Şamanizme değil, Orta Joseon Dönemi'nde Konfüçyüsçülüğün yaygınlaşmasına bağlanmaktadır (Lee 2009: 45). Nemeth de Jejuluların Şaman, Taoist ve Budist geçmişe sahip bir halk olarak taş tapınma konusunda uzun bir deneyime sahip oldukları için bu yeni heykellerin adada yadınmadığını; ancak bunların esas olarak Konfüçyüsçü bürokrasi sınıfının kendi sosyal düzenlerini ülkeye yaymaya çalışmasının etkisi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Jeju'ya sürgün edilen ve merkezi hükümeti temsil eden yöneticiler, kendi düşünceleri doğrultusunda Jeju'da kendilerine bir yurt yaratmışlardır (Nemeth 1983: 5-9, 19).

Bu çalışmada ise yaygın Konfüçyüsçü yorumlamalara karşın Kore Şamanizmi üzerinde durmanın yerinde olacağı düşünülmektedir. Ch'oe de Kore'deki birçok dini hare-

keti veya sosyal fenomeni anlamının en iyi yollarından birinin Şamanizmi anlamak olduğunu ileri sürmektedir (1984: 232). Nitekim Kore'nin yerli dini Şamanizm olarak kabul edilmektedir (Park 2016: 5). Öyle ki Budizm de bölgede Şamanizmden etkilenmiş, Şamanist panteondaki tanrılar dahi zamanla Budistleştirilmiştir. Bunlara örnek olarak *Sansin* (dağ tanrısı), *Yongwangsin* (deniz tanrısı), *Mungansin* (kapı tanrısı), *Umulsin* (kuyu tanrısı) gibi Şamanik tanrılar gösterilebilir. Nitekim doğal afetleri önlemek için Buda yerine *Sansin*'e, çocuk sahibi olmak için *Chilseong*'a (Büyük Ayı tanrısı) ve deniz kazalarını önlemesi ya da iyi bir balık avı için *Yongwangsin*'e tapılmaktadır. Ayrıca Kore Şamanizminin sembolü olarak yorumlayabileceğimiz *jangseung* denen totemlerin dikilmesi törenleri de Şamanizm ve Budizm'in birleşimine uygun bir örnek olacaktır. Bu törene *jangseungje* adı verilmektedir ve Budist tapınaklarında düzenlendiği de bilinmektedir. Örneğin Namhae'deki Daeheungsapınağındaki *jangseungje*, Budizm'in Şamanizm ile karışarak halk kültüründeki benimsenmesinin en net örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir (Seo 2019: 49, 70). Halk müziği, dil ve millî kıyafetlerin yanı sıra Kore kültürünün en önemli sembollerinden olan bu *jangseung*lar çoğunlukla ağaçtan oyularak hazırlanmakta ve halkı felaketlerden koruması için köylerin girişine dikilmektedir. İki-üç metre yüksekliğe ulaşabilen *jangseung*ların tepesine antropomorfik bir baş yerleştirilmekte ve genellikle bir erkekle bir kadından oluşan çiftler halinde tasarlanmaktadırlar (Šiaučiūnas-Kačinskis 2008: 123). Eskiden Kore'de Şamanist dindarlığın sembolü olan *jangseung*, Kore milliyetçiliğinin korunması ve yeniden canlandırılması çalışmalarında da önemli görülmüştür.

Kendileriyle ilgili en erken kayıtların Silla dönemine (MÖ 57 - MS 935) kadar götürülebildiği *jangseung*lar, buldukları bölgeye ve işlevlerine göre farklı adlar alabilmektedirler. *Jangseung* terimi standart Korecedir ve genellikle Seul bölgesinde kullanılırken güney bölgelerde ise söz konusu totemler *dangsan harabeoji* (kutsal dağın dedesi) ve *dangsan halmeoni* (kutsal dağın ninesi) olarak da bilinmektedir. Güney ve Kuzey Chungcheong Eyaletlerinde de *susari* (su durdurucu) ve *susalmok* (su durduran ağaç) gibi adlar taşımaktadırlar. Jeju'nun taş mezar heykellerinin de bu Şamanik tasvirlerin bir türü olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Kore'nin güney bölgelerinde *jangseung*ların taştan yapıldığı ve Jeju Adası'ndaki *jangseung*lara da bu sebeple *dolharubang* (taş dede)³ dendiği ifade edilmektedir (Šiaučiūnas-Kačinskis 2008: 123, Bang 2001'den). Bu sebeple ölenin ruhuna onu kadeh ve kaşıkla besleyerek hizmet eden bu mezar heykelleri her ne kadar Konfüçyüsçü bir ortamda inşa edilmiş olsalar da geleneğin temelinde Şamanizm bulunmaktadır.



Resim 6. Soldaki Fotoğraf: Kaşık tutan mezar heykeli, Juyeong Jang, Jeju Adası, Güney Kore, 24.10.2020. Sağdaki Fotoğraf: Kadeh tutan mezar heykeli, Nükhet Okutan Davletov, Taraz, Kazakistan, 13.06.2014.



Resim 7. Soldaki Fotoğraf: Eski Türk mezar heykeli, Nühket Okutan Davletov, Çolpon Ata, Kırgızistan, 09.06.2014. Sağdaki Fotoğraf: Mezar heykeli, Juyeong Jang, Jeju Adası, Güney Kore, 24.10.2020.

Jeju mezar heykellerinin de içinde bulunduğu *jangseung*ların temelde Şamanik birer kült nesnesi olması, atalar kültü dâhilinde değerlendirilebilecek cenaze uygulamalarına hizmet etmeleri dışında Hristiyanların tutumlarından da anlaşılmaktadır. Nitekim *jangseung*lar pek çok örnekte Hristiyanlar tarafından birer put kabul edildiği için 80'li yılların sonunda ve 90'larda fizikî zarara uğratılmıştır. Hristiyanlık ve yerli din Şamanizm arasındaki bu çatışma Kore medyasında ilahiyatçılar, ruhanî liderler ve halkbilimcilerin tartıştığı bir dinî çeşitlilik meselesi haline gelmiştir. Örneğin Noryangjin'deki bir *jangseung* inşası sırasında toteme zarar verilmiş, tamamlandıktan sonra da kilise ve Hristiyanların muhalefeti nedeniyle altı ay boyunca dikilememiştir. Sonunda dikildiğinde ise bir ay içinde yakılmıştır. Yangın hasarından üç yıl sonra dahi tepkiler dinmemiş, *jangseung* kalıntıları bir elektrikli testere ile parçalanmıştır. Kore medyası, Şamanizm ve Hristiyanlık arasındaki çatışmayı gösteren bunun gibi bir dizi olay bildirmiştir (Kwon 2020: 55-58).

Hakas Cumhuriyeti'nde de Hakasların *sarçın* dedikleri totemlere karşı benzer eylemler gerçekleştirilmektedir. En son 2020'de Hakasların yoğun olarak yaşadıkları Askiz Bölgesi'nde Şamanlar tarafından toplu ibadet törenleriyle dikilmiş olan ağaç bir totem, kimliği belirsiz kişiler tarafından Kore örneğindeki gibi testere ile kesildikten sonra yakılmıştır. Hakas Şamanlar ise kutsal kabul edilen bir mekâna yapılmış olan bu saygısızlıktan sonra ruhların öfkeli olduğunu ifade etmişlerdir (Sizih 2020). Medyada bu olayın diğer benzer suçlarla bağlantılı olabileceği bilgisi de paylaşılmıştır. Nitekim Askiz bölgesinde son birkaç yılda altı kez Şamanizmin kutsal alanlarına saygısızlık yapılmıştır. Yerel bir Şamanist dinî cemiyet olan *Ada Kibirî*'nin başkan yardımcısı Evgeniya Sultrekova bu konuda 5 Şubat 2020'de kendi Instagram hesabında paylaştığı fotoğrafların altına ise şunları yazmıştır: “Bizim dinimiz Şamanizm. [...] Ortodokslar için kiliselerin ve Müslümanlar için camilerin kutsal olması gibi Hakaslar için de *sarçın* kutsaldır.”²⁴

Sonuç

Hakas Cumhuriyeti'nde ve Kore'nin Jeju Adası'nda yürütülen alan araştırmalarına ve literatür taramasına dayanan bu çalışmanın sonucunda Altay Şamanizmi kapsamında değerlendirilebilecek olan atalar kültürünün hem Güney Sibirya'da hem de Kore yarımadasında güçlü bir biçimde yaşatıldığı ve bu külte dair uygulamaların tarihte ve günümüzde önemli benzerlikler taşıdığı tespit edilmiştir. Lee de güncel alan araştırmaları sonucunda hem Kore'de hem Orta Asya'da yaşayan Korelilerin özellikle cenaze tören-

leri üzerinde Şamanizm etkisinin bugün dahi sürdüğünü ifade etmektedir (2022: 185-186).

Kimi kaynaklarda eski Türk mezar heykellerine benzer şekilde taş dede olarak adlandırılan ve ölenin ruhunu besleyerek ona hizmet eden Jeju mezar heykelleri, Kore’de Konfüçyüsçülüğün ön planda olduğu bir ortamda yapılmış olduğu için Konfüçyüsçü felsefe ile yorumlanmaktadır. Ancak Kore’de Jeju *dongjaseok*larının da içinde bulunduğu heykellerin ve totemlerin temelde Şamanik birer kült nesnesi olması, atalar kültü dâhilinde cenaze uygulamalarına hizmet etmeleri dışında farklı dinlerden kişi ve kuruluşların tutumlarından da anlaşılmaktadır. Dikkat çekicidir ki hem Hakas Cumhuriyeti’nde hem Kore’de Şamanik totemlerin ve heykellerin benzer biçimlerde tahrip edildiği olaylar pek çok kez kaydedilmiştir.

Bununla birlikte eski Türkler ve Koreliler arasında mezar heykelleri aracılığıyla ölünün beslenmesi uygulamasının kaynağı olarak arkeoloji ve etnografya verilerine göre sahip olduğu “en az 40.000 yıllık” (Davletov 2021: 19, 22) geçmişle Konfüçyüsçülük ya da Budizmden daha eski bir inanç sistemi olan Şamanizmin gösterilmesi, metodolojik olarak daha uygun görülmüştür. Cenaze ve anma törenlerinde ölünün beslenmesi uygulamasının geçmişte ve günümüzdeki örnekleri üzerinde durulduğunda ölü aşı geleceğinin, içinde bulunulan XXI. yüzyılda Kore ve Hakas kültürlerinde güçlü bir biçimde sürdürülmekte olduğu görülmüştür. Bu sebeple eski Türk ve Kore-Jeju mezar heykellerinin tarihlendirilmesi ve yapılaş amaçları farklı olsa da her iki gruptaki idollerin elinde ölünün beslenmesi amacıyla kadeh, kâse ya da kaşıkların tasvir edilmiş olmasının bir ortaklık olduğu sonucuna varılmıştır. Türkolojide ilk kez ele alınan bu konuda şüphesiz cevaplanmamış pek çok soru vardır. Ancak eski Türklerin kültürel ve genetik mirasçıları olan günümüz Sibiryalı Türkleri ile Korelilerin de dâhil olduğu Altay halkları arasında Şamanizm bağlamında bir kültürel devamlılıktan söz etmek mümkün görünmektedir.

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.

NOTLAR

1. Goguryeo, Silla, Baekje Hanedanlıkları dönemi.
2. Kore’de mezarlara taş heykellerin dikilmesi bazı kurallara tabiydi. Alt sınıftan kişiler, yaşarken kendilerine hizmet edecek kölelere sahip olmadıkları için ölümden sonra da *dongjaseok* yapmalarına izin verilmemekteydi (Hwang 2015: 30).
3. *Dol / tol* (돌) kelimesi Korece “taş” anlamına gelmektedir. Bu kelime Altayistikte de başvurulan örneklerdendir: Türk. *taş*, Yak. *tâs*, Çuv. *çul*, Moğ. *çilagun*, Kor. *tol* (Ercilasun, 2014: 26).
4. <https://www.instagram.com/evgeniyalvovnak/> (Erişim tarihi: 12.09.2021).

KAYNAKÇA

Alekseyev, Nikolay Alekseyeviç. *Türk Dilli Sibiryalı Halklarının Şamanizmi*. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları, 2013.

Ayan, Ergin. *Plano Carpini'nin Moğolistan Seyahatnamesi (1245-1247)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.

Aydın, Erhan. *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.

Banerji, Chitrita. “The Propitiatory Meal”. *Gastronomica*, 3/1 (2003): 82-89.

Banzarov, Dorji. *Chernaya vera ili Shamanstvo u Mongolov i drugie stati*. Sankt-Peterburg: Tipografiya imperatorskoy akademii nauk, 1891.

Butanayev, Viktor Yakovleviç. “Pochitanie tosey u Hakasov”. *Traditsionnaya kultura narodov Tsentralnoy Azii* içinde (ss. 89-112). Novosibirsk: İzdatelstvo Nauka. Sibirskoe otdelenie, 1986.

—. *Traditsionnaya kultura i byt Hakasov*. Abakan: Hakasskoe kn. izd., 1996.

Ch'oe, Kilsöng. “Male and Female in Korean Folk Belief”. *Asian Folklore Studies*, 43, 2 (1984). 227-233.

- Choi, Ji-hoi ve Kim, Myoun. “제주의 돌문화 가치와 지역중심 문화콘텐츠 활용에 관한 연구”. *The Association of Korean Photo-Geographers* 28, 3 (2018): 41-50.
- Davletov, Timur B. *Sibirya'dan Anadolu'ya Türk Şamanizmi'nin Sosyolojisi*. Ed. Nükhet Okutan Davletov. İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2021.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. 14. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Günay, Ünver ve Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. Kayseri: Berikan Yayınları, 2015.
- Hakassko-Russkiy Slovar*. Red. O. V. Subrakova. Novosibirsk: Nauka, 2006.
- Hwang, Si Kwon. “제주 돌하르방의 종합적 연구”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Seul: Myeongji Üniversitesi, 2015.
- Kang, Chang Un. “제주도의 동자석 연구- 분포와 형태를 중심으로”. *Research Institute for the Tamla Culture*, 12 (1990). 143-192.
- Katanov, Nikolay Fedoroviç. *Türk Kabileleri Arasında*. Konya: Kömen Yayınları, 2004.
- Kim, You Jin. *제주의 무덤*. Korea: Seoul, 2007.
- Kim, Mi-Yeong. “설화를 통해 본 조상 제사의 인식 체계”. *Association of Korean Genealogical Studies*, 4 (2013). 71-101.
- Yoon, Okhee. *Jesawa charye*. Seul: Donga ilbo, 2007.
- Kwon, Hyeokhui. (2020). “The Creation of Urban Village Rituals and Participant Groups: A Case Study of the Jangseung Ritual of Noryangjin, Seoul”. *Korean Anthropology Review* 4 (2020): 39-70.
- Lee, Chang-Hoon. *제주 동자석 II*. Korea: Jeju, 2008.
- . “제주동자석 (濟州童子石) 고찰”. *Jejustudies Akademik Sunum Makaleleri* 1, (2009). 41-73.
- Lee, Dong-In. *Yurdundan Uzakta Bir Halk: Kazakistan Korelileri Üzerine Sosyo-Kültürel Bir Çalışma*. İstanbul: Urzeni Yayınevi, 2022.
- Lee, An Na. “제주와 몽골의 ‘돌 신앙’- 신체(神體)의 산육신적 특성을 중심으로”, *The Review of Korean Culture Studies* 37, (2011). 255-288.
- Lee, Wook. “조상 제사의 의미와 기억의 의례화(儀禮化)”. *KOREAN STUDIES* 19. (2011). 473-500.
- Mahmut, Kaşgarlı. *Dîvânü Lügâti't-Türk*. Çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Nemeth, David. "Graven Images and Cosmic Landscape on Cheju Island." *Korean Culture* 4, 1. (1983): 4-19.
- Okutan Davletov, Nükhet. *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021.
- Özkan, Ali Rafet. *Dinlerde Kurban Kültü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Park, Tae H. *장례의 역사*. Korea: Paju, 2008.
- Park, Hyunjoo. “Kore Halk Kültüründe Ölü Gömme Gelenekleri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2016.
- Roux, Jean-Paul. *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1999.
- Seo, Jinseok. “Outlines of Korean Shamanism.” *Introduction to Korean Spirituality*. Ed. Seo Jinseok ve Kaspars Kļaviņš. Riga: University of Latvia Press, 2019: 24-107.
- Sizih, Yuliya. “Vandaly oskvernili izvyanie, vozdvignutoe shamanami dlya blagopoluchiya Hakasii” (12 Şubat 2020) 20 Mayıs 2022. <<https://gazeta19.ru/index.php/v-khakasii/item/38698-vandaly-oskvernili-izvyanie-vozdvignutoe-shamanami-dlya-blagopoluchiya-khakasii>>
- Şeşen, Ramazan. *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- Šiaučiušas-Kačinskis, Martynas. “Comparative research on Korean jangseungs and Lithuanian religious monuments.” *Acta Orientalia Vilnensia* 9, 1 (2008): 121-135.
- Taşgılı, Ahmet. *Gök-Türkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Tryjarski, Edward. *Türkler ve Ölüm*. Çev. Hafize Er. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Vadetskaya, Elga Borisovna. *Skazy o drevnih kurganah*. Novosibirsk: İzd. Nauka, Sibirskoe otdelenie, 1981.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2006.
- Yoo, Kwon-Jong. “유교의 상례와 죽음의 의미”. *Philosophical Investigation*, 16 (2004): 5-32.

Ali ÇELİK, *Erzurum Tifnik Köyü/Altınbulak Köyü Halk Edebiyatı*, Yay. Haz. Cengiz GÖKŞEN, Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2020, ISBN:978-625-7707-16-9, 267 sayfa.

Doç. Dr. Emine ÇAKIR*

Prof. Dr. Ali Çelik'in 1971 yılında Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim dalında, merhum Prof. Dr. Muhan Bali danışmanlığında hazırladığı lisans bitirme tezini aynı zamanda Çelik'in de öğrencisi olan Prof. Dr. Cengiz Gökşen, tam yarım asır sonra 2020 yılında *Tifnik/Altınbulak Köyü Halk Edebiyatı* adıyla yayıma hazırlamıştır. Gökşen, bu eseri hazırlarken daktilo ve yazımdan kaynaklanan hatalar haricinde en ufak bir değişiklik yapmadığını ve hiçbir sansüre tabi tutmadan eseri yayımladığını ifade eder. Çelik'in akademik yolculuğunun başlangıcında önemli bir yerde duran, lisans öğrencisiyken özenle ve gayretle hazırladığı bu bitirme çalışması, onun hocaları tarafından fark edilmesini, takdir edilmesini sağlar ve gelecekte bu alanda ilerleyeceğinin önemli bir işareti olarak görülür.

Bu çalışmanın Dr. Mehmet Tuğrul'un köy monografisi olan *Mahmut Gazi Köyünde Halk Edebiyatı (1969)* adlı doktora tezinden sonra halkbilimi alanında yapılmış ilk ve önemli eserlerden biri olduğu söylenebilir. Prof. Dr. Muhan Bali bu çalışmanın hazırlanmasında Çelik'ten, Tuğrul'un doktora çalışmasını örnek almasını ister. Bu açıdan biçimsel olarak her iki eser birbirine benzerdir.

Eser; ön söz ve ikinci ön sözden oluşmaktadır. İlk ön sözde; halk edebiyatı unsuru olarak 18 masal, 30 fıkra, 190 bilmece, 272 atasözü, 65 mâni ve diğer türlerden oluşan destan, türkü, oyun, batıl inanç, yemin, örf ve âdetler, alkış kargış ve küfürle ilgili birçok malzemenin kaydedildiği bilgisine yer verilmiştir. Özellikle ikinci ön sözde, Prof. Dr. Cengiz Gökşen'in Prof. Dr. Ali Çelik ile yaptığı söyleşi, derleme tarihi açısından sözlü tarih kaydı olarak önemli bir yerde durmaktadır. Eserin vücuda getiriliş hikâyesinin detaylı bir şekilde aktarıldığı bu söyleşide Çelik'in o dönemin şartlarında nasıl bir ortamda çalıştığı ve nasıl bir yöntem izlediği anılarından hareketle ortaya konulmuştur. Özellikle alan araştırması çalışan/çalışacak araştırmacıların ve öğrencilerin yararlanacağı deneyim ve tecrübelerin yer aldığı bu söyleşi, alan hocalarının öğrencilerine derlemeyle ilgili konuları anlattığı derslerde başvurabileceği önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir. "Alanda derlemeci nasıl olmalıdır?" sorusunu yanıtlayan Çelik'in bu söyleşisi, araştırmacılar için yol gösterici olacaktır ki Çelik amacını "Bunları, derleme yapacak öğrencilerimiz ve genç meslektaşlarımız için anlatıyorum." diyerek bu fikrimizi açıkça destekler. Ayrıca "Alanda el gibi kabul edilmemenin ve bizim Ali Hoca olmanın" formülünü de anlatan Çelik, "İlimde ayıp olmaz." söyleminin de arkasında durarak o dönemin şartlarıyla mukayese edildiğinde ne kadar güç de olsa cinsellikle ilgili fıkraları yayımlama cesareti gösterir.

Çelik, dönemin imkânları nispetinde ses kayıt cihazı dahi bulmanın imkânsızlığı neticesinde dinlediklerini herhangi bir teknolojik aygıt kullanmadan duyduğu gibi birebir bölgenin yerel ağız özelliklerine sadık kalarak yazıya geçirdiğini, akşam eve gelince gaz lambası altında bu verileri sıcağı sıcağına deşifre etmek zorunda kaldığını, bilgisayar ve fotokopi imkânlarının olmadığı o dönemde verilerini daktilo edebilmek ve çoğaltabilmek

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, eminecakir.thb@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2196-5592.

için merhum ağabeyinden ve ağabeyinin arkadaşlarından yardım aldığını, kısacası karşılaştığı zorluklardan bahsederken aynı zamanda danışman hocası Prof. Dr. Muhan Bali ve diğer bölüm hocalarının nasıl takdirini kazandığını da yine anılarında “daha dün yaşanmış” gibi samimi, detaylı ve vefalı bir üslupla anlatır.

Çelik, çalışmasına öz eleştiride de bulunur ve tezin en zayıf bölümünün incelemeler olduğunu ifade eder. Eserin ön sözünde tezine şubat ayında başlayıp haziran ayında tamamladığını belirten Çelik’in bu beş aylık süreçte “derleme, deşifre, daktilo etme ve çoğaltma” gibi o dönemin şartları göz önünde tutulduğunda incelemelerin kendi ifadesiyle zayıf olması normal kabul edilmeli ve bu durum sürenin kısıtlı olmasıyla ve dönemin imkânlarıyla açıklanmalıdır. Anadolu’nun Tifnik/Altınbulak köyüne henüz televizyon, internet ve hatta elektrik gibi teknolojinin dahi ulaşmadığı bir dönemde Çelik’in köyden derlediği halk edebiyatı ve halk bilimi unsurlarını içeren bu tez, kültürün kaybolmaması ve unutulup gitmemesi için önemli bir gayret olarak görülmelidir.

Eserin “İçindekiler” kısmı, üç bölümden oluşmaktadır: 1. Bölüm: Köy Hakkında Genel Bilgiler, 2. Bölüm: Halk Edebiyatı Örnekleri, 3. Bölüm: Metinler Üzerinde İncelemeler’dir. Ayrıca son kısımda “Kaynak kişilerin Kimlikleri”, “Sözlük”, “Bibliyografya” ve “İndeks”e yer verilmiştir. Birinci Bölümde köyün adının menşei, Tifnik (Altınbulak) köyünün coğrafi durumu, tarihi, nüfus durumu ve nüfus hareketleri, ekonomik hayatı (topraklar ve sular, hayvancılık, ticaret, barınma ve beslenme), köy takvimi ve son olarak köyün sosyal hayatı ve kültürel durumu hakkında bilgiye yer verilmiştir. İkinci Bölümde ise masal, fıkra, destan, türkü, mâni, bilmece, oyun, atasözleri ve deyimler, batıl inançlar, yeminler, örf ve âdetler (Tifnik köyü düğün âdetleri), alkış kargış ve küfürler hakkında derlemeler yer almaktadır. A. Masallar (Aslan Ehmet, Avcı Mehmed, Cazı Gaynana, Çeloğlan, Çelolağlan, Dair Mürze ile Zörhe, Ehmed ilen Mehmet, Gorhah Çöşe, Hasan Bec, Heçat, Heçat, Heçat, Üç Bacı, Kel Oğlan, Kosunoğlu ve Girat/Kosunoğlu’nun Eşkîya Oluşu, Tenbel Ehmet, Yeddi Başlı Dev olmak üzere 18 masala yer verir. B. Fıkralar (Belirli şahıslarla ilgili fıkralar, cinsi münasebetlerle ilgili fıkralar, diğer konularla ilgili fıkralar), C. Destanlar, D. Türküler, E. Maniler, F. Bilmeceler, G. Oyunlar (düğünlerde oynanan oyunlar, kadın oyunları, erkek oyunları), H. Ata sözleri ve deyimler, İ. Batıl İnançlar, J. Yeminler, K. Örf ve Âdetler (Tifnik köyü düğün âdetleri), L. Alkış, Kargış ve Küfürler. Üçüncü Bölümde, masallar ve fıkralar incelenmiştir.

Kaynak kişilerin kimlikleri konusunda “adı soyadı, yaşı, öğrenim durumu, köyle ilgisi (yerli mi olduğu yoksa dışarıdan mı geldiği), verdiği malzeme sayısı, dinî inancı ve ustası/kimden dinlediği” gibi hususlarda bilgi verilmiştir. Kaynak kişi hakkında bilgi verilirken nelerin ölçüt alındığını göstermesi açısından bu bilgiler önemlidir. Örneğin dinî inancını yazma durumu, günümüz derleme yaklaşımlarında genellikle tercih edilmemektedir. Ayrıca dipnotta kaynak kişilerden vefat edenler varsa vefat tarihleri ve gerekçeleri hakkında da malumat verilmiştir. Yakın tarih olarak 2017, 2018 yıllarında kaynak kişilerin bilgilerinin güncellendiği göz önünde tutulursa bu durum Çelik’in, köyle ve kaynak kişileriyle irtibatını hâlâ koparmadığını da göstermektedir. Kaynak kişilerin bilgilerinden sonra “Sözlük” kısmına yer verilmiştir. Çelik, yerel ağız özelliklerinden dolayı anlaşılması güç olan kelimeleri burada açıklar. Çelik’in yerel ağız özelliklerine sadık kalması, çalışmayı folklor disiplini dışında dilbilim alanı araştırmacıları için de önemli bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir.

Çelik, Bibliyografya kısmında ise üç kaynağa yer verir: Mehmet Tuğrul: Mahmutgazi Köyü Halk Edebiyatı (Menkâbe, Hikâye, Masal, Fıkra). İstanbul, 1969, MEB; Süheyla Efe-Uğurool Barlas: Kütahya Düğün Âdetleri, İstanbul, 1963, Yurttaş Kitabevi Folklor Yayınları; Şükrü Elçin: Türk Bilmeceleri, İstanbul, 1970, MEB. Son kısımda ise İndeks yer alır. Eserde fotoğraf ve grafik tasarımlara da yer verilmiştir.

Çelik, “Bilmeceler” bölümünde 195 bilmece derlediğini ve bu bilmeceleri oturma odalarında, sokakta, okulda çeşitli şekillerde tespit ettiğini ifade eder ve bilmecelerin incelenmesi konusunda Şükrü Elçin’in “Türk Bilmeceleri” kitabındaki tasnifi örnek aldığını belirtir. Geleneksel halk tiyatrosu özelinde 11 köy seyirlik oyunu derler. 289 atasözü, alkış, kargış, batıl inançlar ve küfürlere yer verir. Oyunları ise düğünlerde oynanan oyunlar olarak sınırlandırır, kadın ve erkek oyunları şeklinde ayrı ayrı inceler. Örf ve âdetler başlığı altında ise evlenme geçiş ritüeli hakkında bilgi verir. Görücü, isteme, nişan, yüz görümü, düğün, kısır gecesi, zilif kesme, ayak dönmesi gibi alt başlıklar altında bilgi verir.

“Metinler Üzerine İncelemeler” adlı üçüncü bölümde ise Çelik, masalları ve fıkraları tasnifleyerek analiz eder. Ayrıca Çelik, masalları sınıflandırırken Dr. Mehmet Tuğrul’un doktora çalışmasından yararlandığını belirtir. Özellikle masal anlatımı ve anlatıcısı konusunda ifade ettikleri 1922’de Ziya Gökalp’in “Masallar Nasıl Toplanmalı?” makalesinde dile getirdikleriyle örtüşmektedir. O dönemde hemen her evde radyo olmasını ki -Çelik köyde 50 radyonun varlığını tespit etmiştir- masal anlatıcılığının ortadan kalkmasında bir gerekçe olarak sunar. Çelik’in 1970’te teknoloji-kültür ilişkisi odağında ifade ettiği tespit, kültür koruma ve kültürel aktarım yaklaşımları açısından kayda değerdir. Çelik’in masalları incelediği bu bölümde; masal anlatıcısının kimliği, derleme imkânları, masal dinleyicisi gibi konulardaki tespitleri masal çalışmaları açısından öncül bulgular olarak değerlendirilmelidir.

Lisans düzeyindeki çalışmaların niteliğinin günümüzde tartışıldığı düşünüldüğünde bundan yarım asır önce derleme imkânlarının, teknolojinin ve ulaşımın çok güç olduğu bir dönemde özenle hazırlanan ve alanda “bitirme tezi” olarak örnek gösterilen bu çalışmanın önemi daha iyi anlaşılabilir. Tezin adı her ne kadar “halk edebiyatı” olsa da tezde, sözlü anlatımların yanı sıra halk mimarisinden halk mutfağına, halk takviminden halk hukukuna, toplumsal uygulama ve ritüellerden doğa ve evrenle ilgili uygulamalara birçok konuda önemli veriler kaydedilmiştir.

Kültür koruma yaklaşımı olarak derleme, deşifre ve kaydetmenin önemi Çelik’in (2020) kendi ifadesiyle daha iyi anlaşılacaktır: “Bastıracağı bu eserin içindeki her şey, bir daha ele geçmeyecek olduğu için çok kıymetli. Bu malzemeleri aldığımız insanların birçoğu fâni dünyayı çoktan terk eyledi ve onlarla birlikte bildikleri her şey de toprak oldu. Hayatta olanların çoğu da bildiklerini unuttu.”

Bu bitirme tezi, dönemin imkânları düşünüldüğünde bugün sadece lisans değil yüksek lisans ve doktora öğrencileri için de takdire şayan bir örnek olarak gösterilmelidir. Bu eser, derleme işini “Selin önünden kütük kurtarmak” olarak gören Çelik’in gayretinin sonucudur. Günümüzde selin, eskisi kadar kütük getirmedeği ve sel önünden kütük toplamamın eskisi kadar teveccüh edilen bir durum olmadığı göz önünde tutulduğunda Çelik’in ve eseri yayına hazırlayan Gökşen’in bu çabası daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Çelik, Ali. *Erzurum Tifnik/Altınbulak Köyü Halk Edebiyatı*. Yay. Hzl. Cengiz Gökşen. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

Salih TURHAN, Ahmet FEYZİ, *Dârü'l Elhân Halk Müziği Külliyyatı 1-2-3*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2021, ISBN 978-605-70993-0-3, 1547 Sayfa.

Arş. Gör. Damla TORUN ÖNGAY*

Milletlerin varlıklarını sürdürmelerinde önemli bir rolü olan kültür, sözlü ve yazılı kaynaklar aracılığıyla geleceğe taşınır. Kolektif belleğin bir ürünü olan türküler de halk kültürünü yaşatan önemli kaynaklardan biridir. Nitekim türkülerde bir millete ait her türlü duygu, düşünce ve değeri bulmak mümkündür. Bu sebeple türkülerin derlenerek topluma kazandırılması büyük önem arz eder. Bu bağlamda geçmişten günümüze kadar yerli, yabancı birçok araştırmacı ve kurum derleme çalışmaları yapmıştır. Sistemli bir şekilde türkülerini derleme faaliyetini gerçekleştiren kurumların başında Dârü'l Elhân gelir. Kurum tarafından 1926-1932 yılları arasında Anadolu'ya dört derleme gezisi düzenlenmiş ve bu gezilerin sonucunda derlenen türkü metinleri 15 defter hâlinde yayımlanmıştır. Söz konusu defterlerde yer alan türkü metinleri, Salih Turhan ve Doç. Dr. Ahmet Feyzi tarafından yeniden gözden geçirilmiş 2021 yılında *Dârü'l Elhân Halk Müziği Külliyyatı* adıyla üç cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Üç ciltten oluşan çalışmanın 1. cildinde “Sunuş”, “Ön Söz”, “Dârü'l Elhan Derlemeleri”, “Kaynakça” başlıklarının yanında Dârü'l Elhân'ın derlediği ilk 5 defterdeki türkü metinleri yer almaktadır. 2. cildi 6. defterden 12. deftere kadar olan türkülerini, 3. cilt ise 13, 14 ve 15. defterde yer alan türkülerini içermektedir. Çalışmada türkü metinlerinin yer aldığı bölümlerde, metinlerin ilk olarak Dârü'l Elhân'ın yayımladığı defterlerdeki şekillerine de yer verilmiştir. Böylelikle hem türkü metinlerinde hem de türkülerin nota sistemlerinde yapılan değişikliklerin daha net görülmesi sağlanmıştır.

Çalışmanın “Ön Söz” bölümünde Cumhuriyetle birlikte ulus-devlet yaratma amacı doğrultusunda derleme faaliyetlerinin geliştirilmesine zemin hazırlandığı ve halk kültürü ürünlerinin özellikle türkülerin daha fazla araştırma ve inceleme konusu olduğu ifade edilmiştir. Bu doğrultuda yapılan derleme çalışmalarından biri de Dârü'l Elhân tarafından gerçekleştirilmiştir. Derlemelerin neticesinde 674 halk ezgisi toplanmış fakat bu külliyyatla çok yönlü bir çalışma yapılmamıştır. Turhan ve Feyzi tarafından hazırlanan bu çalışmada atıl durumda olan külliyyat, ezgi ve söz onarımı yapılarak hizmete sunulmuştur. Eserin hazırlanmasındaki asıl amacın, söz konusu külliyyatı icra edilemez durumdan kurtarmak olduğu belirtilmiştir. Çalışmada “çeviri-inceleme-işleme” yöntemi kullanılarak Arap harfli metinler Latin harflerine çevrilmiştir. Söz ya da melodik açıdan eksikliği olan türkülerin ise eksiklikleri giderilmiş ve türkülerin tespitinde yapılan yanlışlıklar düzeltilmiştir. Yapılan restorasyon sonucunda “Dârü'l-Elhân Halk Müziği Külliyyatı” adıyla üç cilt hâlinde bir kitap ortaya çıkmıştır.

Çalışmanın “Dârü'l Elhân Derlemeleri” başlıklı bölümünde, derleme kavramı ve Türkiye'de derleme çalışmalarının tarihi hakkında kısa bir bilgi verilmiş, halk bilimi ve müzikoloji alanında yapılan derlemeler arasındaki farklar ifade edilerek türkü alanında yapılan ilk derleme çalışmalarından bahsedilmiştir. Avrupa'da XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Grimm Kardeşlerin köylü masallarını yayımlamalarıyla sistemli bir şekil almaya başlayan folklorun ana amaçlarından birinin halka ait manevi ve zihinsel ürünlerin derlenmesi olduğu ifade edilmiştir. Bu ürünlerin derlenmesi, milletlere ait kültürel birikimin ortaya çıkması ve ortak millî bilincin yaratılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir.

* Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, torunn.damlaa@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3679-9016.

Derleme sonucunda elde edilen veriler, kültürün devamlılığı ve yayılmasında oldukça etkilidir.

Halk bilimi alanında olduğu gibi müzikoloji alanında da derleme yöntemi sıkça kullanılmaktadır. İlk derlemelerin yapıldığı yıllarda halk bilimine bağlı yaklaşımlarla gerçekleştirilen derlemeler, müzikal açıdan eksik kalmış; elde edilen veriler birer edebî eser olmaktan ileri geçememiştir. Bu sebeple müzikal anlamda yapılan derlemelerde farklı metotlar kullanılmaktadır. Bunlardan ilkinde bestelenmiş fakat kayıt altına alınmamış ürünlerin tespit ve tasnifi yapılmakta, diğer bir metotta ise besteleme dışında ortaya çıkan müzikal ürünler kayıt altına alınmakta veya derlenmektedir. Türkülerin derlenmesi bağlamında Türkiye’de çalışma yapan bilim adamlarının başında Ignác Kúnos gelir. Kúnos’u takip eden pek çok yabancı araştırmacı da Türklerin yaşadığı bölgelerde müzikolojik araştırmalar yapmıştır. Yeni bir kimliğin inşasında genelde halk ürünlerine özelde ise türkülere yüklenen misyon, bu tarz araştırmaların önünü açmıştır. İlerleyen yıllarda devlet kurumları da derleme çalışmalarına katkı sağlamıştır. Bu kurumlardan biri de Dârü’l Elhân olmuştur. Dârü’l Elhân’da bir taraftan eğitim verilirken diğer taraftan derleme çalışmaları ağırlıklı olarak devam ettirilmiş, bu derlemeler sonucunda toplanan Türk müzik kültürüne ait müzikal eserler kurum tarafından yayımlanmıştır. Kurumun heyeti beş yıllık bir zaman diliminde çeşitli yörelere dört kez araştırma gezisi düzenleyerek fonograf cihazıyla yüzlerce halk türküsü derlemiştir. Dârü’l Elhân’ın çalışmaları, dönemi içerisinde önemli bir yere sahip olsa da derlemelerin yapıldığı dönem şartlarına bağlı olarak birtakım eksiklikleri bulunmaktadır. Bu çalışmada, defterlerdeki eksiklikler belirli ölçüde giderilmeye çalışılmış, bu düzenlemeler yapılırken ne tür bir yol izlendiği “Analiz ve Düzeltme Notları” kısmında ifade edilmiştir.

“Dârü’l Elhan Derlemeleri” başlıklı bölümde Dârü’l Bedâyi’den ilk müzik konservatuarı olan Dârü’l Elhân’a dönüşümün kısa bir özeti verilmiştir. Dârü’l Elhân’ın eğitim-öğretim, icra, basım-yayın ve derleme, tetkik ve tasnif faaliyetlerinin hepsini bir arada yürüten kurumsal yapıya sahip olan Türk müziği tarihindeki ilk ve tek örnek olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda planlı ve programlı müzikal faaliyetlerin birçoğunun ilk örneğine de ev sahipliği yapmıştır. Dârü’l Elhân’da dersler belirli bir müfredata bağlı olarak yürütülmüş ve bu müfredatın dört yıllık programında neler olduğu da ifade edilmiştir. Çalışmada Dârü’l Elhân’ın Türk müzik kültüründe yarattığı değişiklik ve yenilikler de dile getirilmiştir. Dârü’l Elhân, müzik icralarının daha sistematik, kapsamlı ve düzenli hâle gelmesine katkı sağlamıştır. Bir süre sonra iki kola ayrılan bu kurum, hem batı hem de doğu musikisi alanında eğitim vermeye başlamıştır. Kurum, 1927 yılında “İstanbul Belediye Konservatuarı” adını alarak faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir.

Çalışmanın “Defter-1” başlıklı bölümünde türkü metinlerinden önce Dârü’l Elhân’da Türk musikisi nazariyat ve tarihi hocalığı yapan Rauf Yekta Bey tarafından 1926 yılında yazılmış “Mukaddime”nin çevirisine yer verilmiştir. Rauf Yekta Bey mukaddimedede folklor terimi üzerinde durmuş, folklor ürünlerinden olan halk şarkılarının önemini farklı ülkelerden örnekler vererek açıklamıştır. Bunun yanında dünya ülkelerinin yalnızca kendi halk şarkılarını değil, Türklerin de halk şarkılarını derleyip yayımladıklarını bizim ise bu alanda geri kaldığımızı ifade etmiştir. Ayrıca Rauf Yekta Bey, Dârü’l Elhân tarafından başlatılan derleme gezilerinin bu eksikliği giderme yönünde yapılan çalışmalardan biri olduğunu belirterek türkü metinlerinin kültür için önemini ifade etmiş ve halktan bu çalışmalara katkıda bulunmaları konusunda ricacı olmuştur.

“Defter-2” başlıklı bölümün başında Rauf Yekta Bey’in “Mukaddime ve Arz-ı Şükran” yazısının çevirisi yer alır. Rauf Yekta Bey, yazısının başında yayımlanan ilk deftere olan ilginin çokluğunu ve bir önceki yazısındaki ricasının karşılık bulmasından duyduğu memnuniyeti dile getirmiştir. Önceki yazısında ifade ettiği gibi başka ülkelerin kendi halk

şarkılarının yanında Türk halk şarkılarını derleyip yayımladıklarını ve ilerleyen süreçte daha önceki yayınlara yenilerinin de eklendiğini ifade ederek bu yayınlar hakkında kısa bilgiler vermiştir. Yazısının sonunda ülkenin dört bir yanından gelen türkü metinleri ve nota sistemlerinde eksiklik ya da yanlışlıkların olabildiğini, kültür hazinemizin en doğru şekilde kaydedilmesi için derleme gezilerinin gerekli olduğunu bu sebeple kendisinin de içinde yer aldığı bir grubun ülkenin çeşitli yerlerine geziler düzenleyerek derlemeler yapacağını duyurmuştur.

Çalışmanın “Defter-3” başlıklı bölümünün başında ise Dârü’l Elhân’da piyano ve kompozisyon hocası olan Cemal Reşit Bey’in “Takriz” yazısının çevirisi bulunmaktadır. Cemal Reşit Bey, Türk musikisinin kaynağının halk türküleri olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında türkü üzerine çalışma yapan bestekârların, türkü yakanların hislerini dikkate alması gerektiğini ancak bu sayede yapılan çalışmalarla Türk halk musikisinin tam olarak ortaya çıkabileceğini belirtmiştir.

“Defter-4” başlıklı bölümün başında da Cemal Reşit Bey tarafından kaleme alınan “Halk Türkülerimize Bir Nazar” başlıklı yazının çevirisine yer verilmiştir. Cemal Reşit Bey yazısında, türkülerin yer aldığı dördüncü defterin de halka sunulduğunu ifade ederek bu defterde yer alan bazı türkülerin müzikal değeri ve nota sistemleri hakkında bilgi vermiştir.

Çalışmanın “Defter-5” başlıklı bölümünün başında Dârü’l Elhân’da keman hocalığı yapan Ekrem Besim Bey’in “Anadolu Halk Şarkıları” başlıklı yazısının çevirisi bulunmaktadır. Ekrem Besim Bey, kendisinin de katıldığı derleme gezilerinin ilkinde zamanın önemli bir kısmının Urfa’da geçtiğinden ve bu yöre halkının derlemeye katkılarından bahsetmiştir. Ayrıca derlenen türkü türleri hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Kültürün önemli değerlerinden biri olan türküler üzerine bugüne kadar pek çok araştırmacı çalışma yapmıştır. Bunlardan biri olan *Dârü’l Elhân Halk Müziği Külliyyatı 1-2-3* isimli çalışmada, 1926-1932 yılları arasında Dârü’l Elhân tarafından derlenen fakat günümüzde birtakım eksikliklerinden dolayı kullanılmayan türkülerin hem kültüre hem halka hem de bilimsel çalışma yapan araştırmacılara kazandırılması amaçlanmıştır. Çalışma bu bağlamda kültürün gelişimine, kültürel değerlerin yaşatılmasına ve millî bilincin devamlılığının sağlanmasına önemli katkılarda bulunmaktadır.

H. Nurgül Begiç, *Türk Kültüründe Oyuncak Bebekler, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, ISBN: 978-625-6957-69-5, 412 sayfa.*

Öğr. Gör. Ceren ÖZ*

Günümüzde teknolojik gelişmeler, üretim ve tüketimdeki artış, güncel gelişmelere ulaşım ve bu gelişmeleri kabullenme hızı göz önüne alındığında, söz konusu sürecin maddi kültür unsurlarının sürdürülebilirliği açısından olumsuz etkileri olduğu söylenebilir. Aynı şekilde çocukluğa ait imgeler de günlük yaşam içerisinde kimi zaman kendisine yer edinmemekte, sürdürülebilir olma özelliğini kaybetme, kimi zaman da unutulmaktadır. Bu noktada halk bilimi alanında önemli çalışmalar yapmış olan ve bu konuda ulusal ve uluslararası dergilerde, yayın organlarında yayımlanmış birçok akademik çalışması bulunan Doç. Dr. H. Nurgül Begiç'e ait *Türk Kültüründe Oyuncak Bebekler* kitabının, alan yazına katkı sağlayacak ayrıntılı bir kaynak sunmanın yanı sıra, insanların geçmişlerinde bağ kurdukları çocukluklarına ait imgeleri anımsatma fırsatı sunması ile de oldukça değerli olduğu düşünülebilir. Sekiz bölümden oluşan çalışmada; Begiç'in Türk kültüründe oyuncak bebekler hakkında geniş alan yazımına ek olarak; akademisyen ve halk bilimci kimliği ile geniş bir coğrafyadan, saha araştırması ile desteklediği çok sayıda el yapımı oyuncak bebeğin bulunduğu bebek koleksiyonuna da yer verilmektedir.

Toplumları bir arada tutan önemli unsurlardan bir tanesi kültürel birikimleridir. Oyunlar çocukların dünyası ve kültürün önemli birer kaynağı iken oyuncaklar da oyunların ayrılmaz unsurlarıdır. Çocuklar oyunlar ile eğlenirken kültürleri ile tanışırlar. Oyuncak ve özelinde oyuncak bebekler, tüm toplumların en küçük bireyi olan çocukların eğlence, eğitim, zaman geçirme ve erginlik rollerine alışmak için kullandıkları ortak objelerdendir. Geçmişten günümüze birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış olan ve Orta Asya kültürünü taşıyan Türklerin egemen olduğu Anadolu'da oluşan kültürel çeşitliliğin ortaya konabileceği alanlardan biri de oyun ve oyuncaklardır. Kitapta Türk oyuncak bebek tarihinden başlayarak Anadolu halk kültürü içerisinde yer alan yapma bebeklere ve bu bebeklerin coğrafi bölge bazında sınıflandırılmasına yer verilmiştir. Bu bilgiler doğrultusunda geleneksel bebekler, günümüz oyuncak bebekleri ile irtibatlandırılarak kültürlerin gelişimi ve yolculuğu hakkında detaylı bilgilere ulaşılabilmektedir.

El yapımı bebekler, çocuk ve çevresindekilerin kültürel beraberliğinde üretilen yaratıcı maddi kültür örnekleridir. Oyuncak bebekler sayesinde gelecek kuşaklara kültürel bellek ve kimlik aktarımı sağlanır. Bu eserin Türk toplumunda oyuncak bebeğin tarihsel süreçteki önemini vurgularken, aynı zamanda geniş koleksiyonu sayesinde bebekler ile oyun oynamaya kuşaklardan, bu bebekleri tanıma fırsatı yakalayamayan kuşaklara kültür aktarımına da vesile olabileceği düşünülmektedir. El yapımı bebekler, dolayısıyla oyunlar aracılığıyla kültürü oluşturan gelenekler yeni kuşaklara aktararak yaşatılır. Bu alanda merak edinen yazarın çevresi, yakınları ve öğrencileri büyüklerinden geleneksel bebek yapımını öğrenmiş, hikâyeler dinlemiş ve oyuncak bebekler ile koleksiyona katkı sağlamak istemişlerdir. Çalışma bu noktada birçok insanın benzer hikâyeler ve oyuncak bebekler ile kendi kültürlerinden izleri bulabilecekleri bir kaynak iken; aynı zamanda somut olarak da birçok hayata dokunmuş, toplumdan bizzat beslenerek onlara sunulmuş bir kaynak olma özelliği de taşıması açısından önemlidir.

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, cerenoz@karatekin.edu.tr, Çankırı / Türkiye, ORCID ID: 0000-0001-6345-4040.

Çalışma tarihsel süreçte oyuncak bebeklerden başlayarak, Türk kültürünün temel geleneklerinden birini oluşturan el yapımı bebek yapıcılığını ayrıntılı bir şekilde inceleyen sekiz ana başlıktan meydana gelmektedir.

İlk bölümde; oyun ve oyuncakla ilgili genel bilgiler verilmektedir. Bu bölümde kültürün oyun çevresinde oluştuğu ve oyunun yalnızca çocukluk döneminde değil yaşamın her dönemindeki varlığı vurgulanmıştır. Ayrıca oyuncuların oyunlardaki yeri ve katkılarına değinilmiştir. Günümüz dünyasında oyuncak ve bebeklerin özellikle çocukların hayatlarında varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri fakat biçimsel ve semantik olarak ifade ettiklerinde geçmişten günümüze değişimler yaşandığı üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde; oyuncak bebek kavramı ve etimolojisi üzerinde durulmaktadır. Birçok oyunun değişmez parçası olan oyuncak bebeklerin Türk dünyasındaki adlandırmaları açıklanırken, adlandırmalar üzerinden bu topluluklarda oyuncak bebeğin ifade ettikleri ile ilgili de çıkarımlar yapılmaktadır.

Üçüncü bölümde; oyuncak tarihi hakkında bilgiler verilmektedir. Dünya tarihinde oyuncuğun ortaya çıkışı, oyunlardaki yeri ve ağırlıklı olarak oyuncak bebeğin yolculuğu araştırılmaktadır. Yalnızca Türk toplumlarında değil bütün toplumlarda oyuncuların özellikle hayat ile tanışma evresindeki önemi üzerinde durulmaktadır.

Çalışmanın dördüncü bölümünde; eski Türk medeniyetlerinin kurulduğu Orta Asya'da oluşturulan Türk kültüründe var olan oyuncak ve oyuncak bebek kültürünün Anadolu'ya taşınması ve Anadolu topraklarında devam eden Türk oyuncak bebek tarihi hakkında detaylı bilgiler aktarılmaktadır. Çalışma geniş bir bebek koleksiyonuna sahiptir ve koleksiyonda kültürel çeşitliliğin izleri kendini belli etmektedir. Bu kültürel çeşitliliğin oluşumuna hizmet eden oyuncak bebeklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya yolculuğu çalışmanın bu kısmında detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.

Bebekler geçmişten günümüze oyunların önemli unsurları olmalarının yanı sıra kimi zaman inanca dayalı göstergelerin taşıyıcısı olurken, kimi zaman da insan bedenine benzerlikleri nedeniyle sembolleştirilmişlerdir. Beşinci bölümde; Türk kültüründe bebeklerin inanca dayalı kullanılan alanları, özellikle Anadolu'daki bir kısmı günümüzde de devam eden uygulamalar üzerinden açıklanmaktadır.

İnsanların en temel ihtiyaçlarından birisi olan giyinme kültürel çeşitlilikten oldukça etkilenmiştir. Anadolu'da giyim kuşam; kültürlerin belirleyici özelliklerini ve göstergesibilimsel olarak niteleyici pek çok unsurunu barındıran önemli kültürel taşıyıcılardandır. Çalışmanın altıncı bölümünde; geleneksel giyim kuşam kültürünün tanıtımını amaçlayan ve kültür turizmüne kazandırılmaya çalışılan folklorik giysili bebekler hakkında bilgi verilmektedir. Bu bebeklerin giysileri aracılığı ile kültürel göstergeleri taşımaları açısından önemlerine değinilmiştir.

Yedinci bölümde; oyuncak bebeklerin sergilenmesi amacıyla dünyada ve ülkemizde açılmış müzeler hakkında bilgi verilmektedir. Bu sergi ve müzeler toplumda oyuncak bebeklerin öneminin birer kanıtı niteliğindedir. Genel olarak oyuncak bebekler aracılığı ile kültürün tanınması ve aktarılmasını hedefleyen müze ve sergilerin önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda tanıtım ve aktarım açısından ele alındığında bölgesel katkı sağlayan müze ve sergilere nazaran çalışmanın hedef kitlesinin ve bu hedef kitleye ulaşma potansiyelinin daha çok olacağı düşünülebilir.

Yaklaşık otuz yıldır toplanan el yapımı bebekler içinden seçilen örneklerden oluşturulan çalışmanın sekizinci ve son bölümünde; Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesi esas alınarak tasniflenen el yapımı bebekler, renkli görselleriyle birlikte kullanılan malzeme, yapım yılı, yeri ve öyküleriyle birlikte verilmektedir. Çalışmanın bu bölümü okuyucularına geniş bir koleksiyon sunmaktadır. Bu koleksiyonun yaş grubu, etnisite, inanç, düşünce ve giyim kuşam kültürü açısından pek çok insanın ilgisini çekecek özelliklere sahip olduğu

düşünülmektedir. Bölgeye göre tasniflenen bebekler o bölgenin demografik yapısı, iklim koşulları, etnografik özellikleri ve kültürü açısından önemli bilgiler barındırmaktadır. Göstergibilimsel olarak semboller ve renkler aracılığı ile birtakım inançları, kapama, süsleme, örtünme biçimleri, el sanatları gibi detayları barındıran giyim kuşam özellikleri ile kadın ve erkeğin toplumdaki yerini, çalışma koşullarını aktaran bebekler aynı zamanda yapımında kullanılan malzemelerle de bölgede yetişen hammaddeler hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada çalışma; pek çok yaş grubu ve araştırmacı için başvurabilecekleri inanç, kültürel tarih, kültürel ve yerel coğrafya, halk bilimi, göstergibilim, giyim kuşam kültürü gibi açılardan kodlar barındıran önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır. Görsel olarak bebeklerin sunulması kitabın yaş sınırına hizmet etmemesi adına oldukça önemlidir. Bu sayede küçük yaşlardan itibaren görsel hafızanın kültürel imgelerle beslenmesi desteklenebilecektir.

Türk Kültüründe Oyuncak Bebekler, el yapımı oyuncak bebek alanında yazılmış oldukça kapsamlı bir araştırmayı ortaya koymakla kalmayıp, bu kapsamlı araştırmayı her bir bebekte görsel imgeler ve hikâyeler barındıran somut örnekler ile desteklemektedir. Bu nedenle çalışmanın Türk kültür tarihine önemli bir katkı sunacağı ve Türk kültürünün zenginliğine ilgi duyanlar için bir kaynak olacağı düşünülmektedir. Kültür endüstrisi içerisinde bebeklerin yeri göz önüne alındığında; hemen hemen her yaş grubuna hitap edebilecek bölümler barındırması nedeniyle geniş bir kitleye ulaşabileceği ön görülen çalışma; özellikle kültürün aktarılmasında nesiller arası bir bağ kurabilme potansiyelini barındırmaktadır. Bu eser, halk bilimi ve Türk kültürü konusunda da araştırma yapanlar için başvurulabilecek temel bir kaynak niteliği ile birlikte bebekler özelinde millî kültürün geçirmiş olduğu evreleri gösteren görsel bir kaynak olma özelliği de taşımaktadır.

Songül ERDOĞAN, Türkiye Türkçesinde Oya ve Dantel El Sanatlarıyla İlgili Söz Varlığı. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022, ISBN: 978-625-433-79-32.

Doç. Dr. Şaziye DİNÇER BAHADIR*

Bir dilin zenginliği, o dilin söz varlığına mutlaka yansır. Kültürümüzün aynası olan söz varlığının toplandığı başvuru kaynaklarından biri de sözlüklerdir. Sözlükler, sahip olduğumuz kültürel servetimiz olan sözcükleri geçmişten geleceğe taşıyan önemli araçlardır. Sözlük, “Bir dilin (ya da birden çok dilin) sözvarlığını, söyleyiş biçimleriyle, yazılımlarıyla veren, bağımsız biçimbirimleri temel alarak bunların, başka öğelerle kurdukları söz öğeleriyle birlikte anlamlarını değişik kullanımlarını gösteren bir sözvarlığı kitabıdır.” (Aksan 2003:75). Yılmaz’a göre ise sözlük, yalnızca dil üzerinde çalışanlar için değil, insan ve toplum bilimleriyle ilgilenen araştırmacılar için de temel bir başvuru kaynağı ve araştırma nesnesidir (2017: 1).

“Genel olarak incelendiğinde, ilk örnekleri kelime listeleri şeklinde görülen sözlüklerin, insan ilişkileri ve iletişimi ile bağlantılı olarak dinî ve eğitim amaçlı faaliyetler başta olmak üzere ticari, kültürel ve sosyal ihtiyaçlardan dolayı hazırlanmasına gerek duyulduğu anlaşılmaktadır.” (Kocapınar 2015: 139). Hazırlanma sebebi her ne olursa olsun, farklı ihtiyaçlara cevap veren pek çok sözlük hayatımızda yer etmiştir. Günümüzde pek çok sözlük sanal âleme taşınmışsa da basılı veya basılı olmaksızın hayatımızdaki önemini korumayı sürdürmektedir.

Türk kültüründe farklı bir alanı konu alan, “Türkiye Türkçesinde Oya ve Dantel El Sanatları ile İlgili Söz Varlığı” adlı çalışma da Türk dilinin oya ve dantel sanatları konusundaki zenginliğini ortaya çıkaran bir terim sözlüğüdür. Songül Erdoğan tarafından hazırlanan bu çalışmada, ince örgüler grubunda bulunan oya ve dantel el sanatının Türkiye Türkçesi ve bölge ağzlarındaki söz varlığı esas alınmıştır. Söz varlığı tespit edilirken oya ve dantel el sanatlarıyla ilgili kitaplar, dergiler, lisansüstü tezler taranmış, farklı sahalardan derlemeler yapılmış, bunun yanı sıra sosyal medyadaki örgü ve dantelle ilgili gruplarda paylaşılan farklı yörelerde yapılan el emeği ürünler ve bu paylaşımlarda kullanılan sözcüklerden faydalanılmıştır.

Yazar çalışmanın hazırlanma sebebi olarak bu el sanatlarıyla ilgili dilcilik alanında yayınlanmış bir iki makale ve sempozyum bildirisi dışında toplu bir çalışmanın olmamasını gösterir. Oya ve dantel el sanatlarıyla ilgili olan renk, teknik, kumaş, ölçü, malzeme, ürünün saklama koşulları, temizliği ve bakımı, ürünlere verilen adlar, bu sanatlarla ilgili ortaya çıkmış deyim ve diğer söz varlığı çalışmanın kapsamını oluşturmuştur.

“Sözlük yazarları sözlüklerini yazmaya başladıklarında ellerinin altında birçok sözlük bulunur. Yazarlar, sözlük birimlerin oluşturulmasında birçok farklı sözlükten “alıntı” yaparak yararlanabilirler. Sözlüklerdeki sözlük birimler, metnin kapalı, değişmez, benzersiz olmadığı en açık göstergelerinden biri olan metinler arası ilişkilere işaret etmektedir. Sözlüklerin yapısı ve içeriği dikkatle incelendiğinde, kendisinden önceki sözlüklerden izler taşıdığı görülecektir.” (Dinçer 2011:37-38). Çalışma, bu yönüyle ele alındığında, daha sonra yapılacak çalışmalara kaynaklık edecek olan “ilk çalışma” olma özelliği taşır.

* Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir/Türkiye, saziyedincer35@gmail.com, Kırşehir, ORCID ID: 0000-0002-8927-2672.

Çalışmada oya ve dantel el sanatları birlikte değerlendirilmiştir. Yazar buna sebep olarak bazı oyarların kenar danteli olarak kullanılmasını, iğne tığ oyarlarında benzer tekniklerin yer almasını, aralarındaki farkı gösteren kesin sınırların olmamasını ve ortak yönlerinin ayrışan yönlerinden fazla olmamasını göstermiştir.

Yazar, araştırma sahası, amaç ve yöntem başlığı adı altında öncelikle çalışmanın amacına yer vermiştir. Söz konusu çalışmanın amacını, “Türkiye Türkçesi yazı dilinde ve ağızlar sahasında yer alan oya ve dantel sanatına yönelik söz varlığını ortaya çıkarmak, Türk dilinin sandıklarda kalmış kelimelerini literatüre kazandırmak” şeklinde ifade etmiştir (s. 3). Daha sonra bugüne dek yayınlanmış olan sözlükler -gerek Zanaat Terimleri Sözlüğü, gerek Türkçe Sözlük, gerekse çeşitli ağız sözlükleri- ve ağız çalışmalarında oya ve dantel el sanatları ile ilgili söz varlığına ne derece yer verildiğini açıklamıştır. Yazar, mesela Derleme Sözlüğü’nde oya ile ilgili “eğdirme ve mazı oyası” dışında herhangi bir madde başına yer verilmediği gibi dantelle ilgili olarak da “tentene” sözcüğünün dışında dantelle ilgili herhangi bir söz varlığına rastlanmadığını belirtmiştir. Çalışmanın yöntem kısmında ise sözlükte yer alan madde başlarının nasıl oluşturulduğu açıklanmıştır.

Araştırma sahası, amaç ve yöntem açıklamasının ardından çalışmada kullanılan şehir kısaltmaları ve genel kısaltmalar verilmiştir. Kısaltmalarda Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuzu esas alınmıştır. Aynı zamanda taranan çalışmaların da kısaltmalarına yer verilmiştir. Kısaltmaların ardından kaynak bilgisine geçilmiş, kaynaklar başlığı adı altında; taranan çalışmalarla ilgili kaynaklar, genel kaynaklar, internet kaynakları ve sözlü kaynaklar okuyucuların dikkatine sunulmuştur. Kaynaklar verildikten sonra ise çalışmaya adını veren ve çalışmanın gövdesini oluşturan söz varlığı bölümüne geçilmiştir.

Çalışmada, genel olarak yer verilen sözcüklerin açıklaması yapılırken söz konusu oya ya da dantelin adı ile nesne arasındaki bağlantı esas alınmıştır. Örnek: sarhoşbacağı: Kıvrımlar şeklinde ilerleyen, boncuklu ve boncuksuz şekilleri olan düz bir oya örneği (Kü., Sk., Sm.) (SGO, SVO, TOK1). (s. 106)

Bazı madde başlarında benzerlik ilgisine ek olarak sözcüğün taşıdığı anlamdan yararlanılmıştır. Örnek: horozibiği: İğne oyarlarında kullanılan horozibiğine benzeyen, evde erkeğin sözünün geçtiği mesajını içeren bir ara çeşidi, horozdıldığı (KO) (s. 68)

Çalışmada oluşturulan madde başları tanımlanırken taranan kaynak eserde yer alan görsel dikkate alınarak açıklama yapılmıştır. Aynı görsel başka bir bölgede farklı isimle adlandırılıyorsa diğer yöredeki adlandırmasına da yer verilmiştir. Örnek: fisil: bk. fiskil (Ba.) (BGO, OÖT). fisilti: bk. piko (Bo.) (BMO). fiskil: Oyanın kenar kısımlarında süsleme amacıyla yapılan pimpirim, çipi, piko, zilif (AEO, KİBO, KO, TES). (s. 61-62)

El sanatlarını oluşturmadaki teknikler yöreden yöreye değişeceği için söz konusu oya ya da danteli oluşturma teknikleri açıklanırken o alanda yaygın olan sözcüğün açıklamasına yer verilmiş, diğer karşılıkları da ayrıca belirtilmiştir. Örnek: dut: bk. kök (Ba.) (BGO). (s. 56) kök: Ana motifin yemeni üzerine tutturulduğu genellikle üçgen biçiminde olan kısım, dağ, kaya, kale, dut (Bo., Ks.) (BMO, KO, TES). (s. 86)

Kişi adları ile kurulan tamlamalardan oluşan motif ve örnek adlarında; kişi adı ve soyadı büyük harfle yazılmış, eklenen sözcük ise küçük harfle yazılmıştır. Örnek: Zeki Müren göbeği: 1. Yuvarlak bir göbek etrafına boncuk dizilerek oluşturulmuş bir tığ oyası örneği (Kn.) (ABO, KYO, TOK1), 2. Bademe benzeyen bir iğne oyası (Bo.) (TOK2). (s. 128)

Çalışmada bu el sanatlarının uygulandığı yapıldığı kumaş çeşitlerini, yapım sırasında kullanılan araç gereçleri, güzel görünmesi için yapılan ütüleme tekniklerini, ip çeşitlerini ve bunlarla ilgili kavramları da görmek mümkündür. Örnek: birman: Kenarlarına el işi yapılan parlak dökümlü ince kumaş. (s. 40) jelatin kola: İğne oyasındaki çiçeklerin

ve yaprakların dik durmasını sağlamak için kullanılan bir tür kimyasal madde (AİO) floş ip: Oya örmekte kullanılan naylon ip (EO. (s. 62)

Söz varlığı bölümünün sonunda okuyucuların sözlükten daha fazla faydalanabilmesi için çalışma, görsel malzeme niteliğindeki 90 fotoğrafla tamamlanmıştır. Örnek: rüzgârgülü: Tıgla veya iğne ile yapılabilen, rüzgârgülüne benzeyen bir oya (Br.) (DK)(bk. fotoğraf 69). (s. 144)

“Sözlük çalışmaları büyük bir özveri ve özen gerektiren çalışmalardır. Zamanla ortaya çıkan değişiklikleri belirtmek ve yeni sözcükleri eklemek gerektiğinden düzenli bir çalışma ister. Bu hâliyle sözlüklere açık yapıtlar da diyebiliriz. Sözlükler, okurları ile devamlı etkileşim hâlinde dirler, eskirler fakat kaybolmazlar.” (Dinçer Bahadır 2021:66). Yazarın uzun yıllar sahada yaptığı derleme ve taramaların sonucunda oluşturmuş olduğu bu çalışma, daha önce oya ve dantel el sanatlarıyla ilgili müstakil bir söz varlığı çalışmasının olmaması yönüyle oldukça önemlidir. “Günümüzde bilgi alabildiğine hızlı dolaşıma girmekte, kolayca eskiyip yerini yenisine bırakabilmektedir. Tabii bu durum okur için kaygı vericidir, okur ayağını sağlam basabileceği bir zemin bulmaya çalışır. Belki de zamanımızda en talihli sözlükler okurun bu kaygısını paylaşan sözlüklerdir.” (Dinçer Bahadır 2021:67). Bu çalışmayla birlikte çoğu zaman ve yerde sandıklara saklanmış olan oya ve dantel el sanatlarıyla ilgili söz varlığı kayıt altına alınmış ve bu alanda biz okurlar için sağlam bir zemin oluşturulmuştur.

Çalışmada oya ve dantelin sadece bir el sanatı olmayıp modadan spora, psikolojiden sosyolojiye, halk biliminden siyasete insanı ilgilendiren birçok alanla iç içe olduğu yazar tarafından tespit edilmiştir. Öyle ki pek çok siyasetçinin adından hareketle motifler adlandırılmıştır. Örneğin Celal Bayar’ın hem adı hem de gözlükleri motiflere ilham kaynağı olmuştur. Her ne kadar ilk bakışta fark etmesek de renklerin, motiflerin, kullanılan tekniklerin ve kullanıldığı alanların bir sembol niteliği taşıdığı görülür. Oya ve dantellerle ilgili söz varlığına bakmak, aslında kapalı sandığımız bu dünyanın ne denli hayatın içinde olduğunu bize gösterir. Zihindeki modeli parmağa hükmederek ipe yansıtmak elbette bir maharettir. Bu zenginliğin söz varlığına dönüşmesi ve bunun çoğunu kadınların yapması ayrıca bir güzelliştir.

Söz varlığı ortaya çıkarılırken alan araştırmasının sağladığı verilerden yararlanılmıştır. Böylece kültürel zenginlik ile insan yaratıcılığının boyutları kitabın içeriğine dahil olmuştur. Sosyal bilimlerin farklı sahalarının, farklı disiplinlerinin birbiriyle nasılda iç içe geçtiğinin somut örneğini çalışmada görmek mümkündür. Dil bilimci söz varlığını inceleyen, kültürel mirasın belli yönlerini yansıtmış, halk âdetleriyle hemhâl olmuştur. Böylelikle elde edilen malzeme, halk bilimciler için de bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilebilir. Alanımızda daha sonra yapılacak olan çalışmalara kaynaklık edecek olan bu eserin Türklük bilimine katkı sağlamasını dileriz.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. C. III, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Dinçer, Şaziye. “Sözlükbirimlerin Oluşturulmasına Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Bir Bakış Denemesi”. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 4 (Yaz 2011): 31-39.
- Dinçer Bahadır, Şaziye. “Sözlüğün Ruhu (Sözlüğün Ne Olduğu Üzerine Kısa Bir Deneme)”. *Diyalektolog Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. S. 27 (2021): 61-69.
- Erdoğan, Songül. *Türkiye Türkçesinde Oya ve Dantel El Sanatlarıyla İlgili Söz Varlığı*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Kocapınar, Pelin. “Sözlüklerin Ortaya Çıkışıyla İlgili Teoriler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Gazi Türkiyat*, S.16 (Bahar 2015): 129-141.
- Yılmaz, Engin. *Sözlük Bilimi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.

Margaret STUTLEY, Şamanizm Değişen Bilinç Hallerinde “Ruhlar Dünyasıyla Bağlantı Kurmak”, İstanbul: Say Yayınları, 2023, ISBN: 978-605-02-0947-1, 183 sayfa.

Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN*

Son zamanlarda Şamanizm üzerine dikkate değer çalışmalardan biri olan ve Margaret Stutley tarafından kaleme alınan *Şamanizm Değişen Bilinç Hallerinde “Ruhlar Dünyasıyla Bağlantı Kurmak”* başlıklı kitap, Sinan Köseoğlu’nun çevirisiyle Say Yayınları tarafından 2023 yılında yayımlanmıştır. Dünya dinleri üzerine çeşitli çalışmaları bulunan Margaret Stutley; *Hinduism* (1989), *Ancient Indian Magic and Folklore* (2000), *An Introduction to Magical Elements in the Bible* (1991) kitaplarının da yazarlığını yapmıştır.

“Giriş”, “Teşekkürler”, “Notlar”, “Kaynaklar” ve “Dizin” bölümlerinin dışında dokuz ana bölümden oluşan kitabın “Giriş” bölümünde; Şamanizm’in kısmen Avrupa’da, özellikle Kuzey ve Güney Amerika’da aktif bir şekilde devam ettiği, ancak bu çalışmanın daha ziyade Avrasya Şamanizm’i ile ilgili olduğu belirtilmektedir (s. 9). Çalışma alanını kapsayan bölgenin coğrafyası, iklimi ve sosyoekonomik durumu hakkında verilen bilgilerin yanı sıra, Çarlık Rusya’nın bölgedeki hâkimiyetinin Şamanizm üzerindeki olumsuz etkilerine de değinilmektedir. Ayrıca “Giriş” bölümünde Şamanizm hakkındaki temel kavramsal yapı, V. M. Mikhailovski ve Mircea Eliade gibi araştırmacıların fikirleri ışığında değerlendirilmektedir.

Kitabın birinci bölümü “Erkek ve Kadın Şamanlar” başlığını taşımaktadır. Birçok alt başlıktan oluşan bu bölümde, öncelikle Şaman’ın niteliğinden bahsedilmektedir. Peygamber ve Şaman arasındaki karşılaştırma, dikkat çekici bir örnek sunmaktadır: “Şaman, diğer dinlerin rahipleri gibi muhafazakâr bir figür olduğu ve kurulu düzeni desteklediği için herhangi bir sosyal reform getirmez. Binlerce yıldır insanlığın mitolojik bilgisini korumuştur. Bu nedenle kültürün ayrılmaz bir parçasıdır, oysa peygamber bir reformcu-yenilikçidir” (s. 17). Bölümün ilerleyen sayfalarında Şaman’ın yetişmesi, kadın kılığına girmesinin mitolojik altyapısı, Şamanların gizli dili ve Şamanlık performansları gibi konulara yoğunlaşılmaktadır. Yine bu bölümde Yakut, Macar, Kore, Lapon ve Çinli kadın Şamanların yanı sıra Şaman ve demirciler hakkında bilgi verilmektedir.

“Trans, Vecd ve Ruhlar Tarafından Ele Geçirilme” başlığını taşıyan ikinci bölümde, öncelikle transandantal bir farkındalık hâli olarak transın Şamanizm’deki önemine değinilmektedir. Yazar; trans, vecd gibi kavramların niteliğine değindiği bu bölümde; Şamanik transın, trans durumunda neler olduğunu hatırlayamayan Batılı medyumunkine benzediği bilgisini vermektedir (s. 48). Bu bölümde vecd hâlinde Şaman’ın yaşadığı psikolojik ve fiziksel değişimlerin yanı sıra Şaman’ın uçuş ve yolculuğu da ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Bölümün uçuş ve yolculuktan sonraki kısmı, Şaman’ın yeraltı dünyasına inişini ele almaktadır. Yazar burada, yeraltına yalnızca düşman ruhlar ve şeytani etkilerle başa çıkabilen Kara Şamanların inebildiğinden bahsetmektedir. Kitabın ikinci bölümü, vecd dinleri ve ele geçirilme biçimleri hakkında yapılan açıklamalar ile tamamlanmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümü “Şamanların Eşyaları” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Şaman’ın eşyalarının kozmoloji ve inançlarla ilgili olduğu ve bu simgesellikteki en önemli unsurun da davul olduğu bilgisi verilmektedir (s. 61). Davul burada bir at olarak

* Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kars/Türkiye, e.aslan36@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5519-8486.

işlev görmekte ve Şaman'ın yolculuğunu sağlamaktadır (s. 62). Davulun Koryaklar, Yakugir ve Yakut gibi topluluklardaki farklılıklarına ve simgeselliğine değinilen bu bölümde, davul süslemeleri için de ayrı bir alt başlık açılarak bu süslemelerin farklı topluluklardaki temsil ve işlevlerine yer verilmektedir. Bu bölümde ayrıca Ketlerde davul yapma törenleri ile Lapon, Saami ve Tatarlardaki davullara yer verilmiştir. Özellikle, Ketlerin davulu canlı bir varlık olarak kabul ettiğini ve davula iliştirilmek üzere geyiğin derisinden tüylerini almak için asla bir kazıyıcı kullanmamaları (s. 67) davulun Şamanizm'deki önemini örneklendirmek açısından kayda değerdir. Kitapta, davul dışında incelenen diğer eşyalar ayna ve asadır. Ayna; Şamanizm'de ölü kişinin ruhunu görme, düşman oklarından korunma, suyu arındırma, hastalıkları ve acıları önleme, kehanette bulunma gibi işlevlere sahipken asa ise, yetki ve ustalık simgesi olarak veya suçluları cezalandırmak için kullanılmaktadır.

“Tanrılar ve Ruhlar” başlığını taşıyan dördüncü bölüm, Şamanizm'in çeşitli türlerinde çok sayıda ruhun bulunduğu, bu ruhlara zamanla yenilerinin eklendiği gibi kimi eski ruhların da unutulduğu ve Şamanizm'in dogmatik bir dinden ziyade dinamik bir yapıda olduğu (s. 73) vurgusuyla başlamaktadır. Şamanist inanca sahip çeşitli topluluklardaki ruh ve hayvan simgeciliğine değinilen bu bölümde, düşman ruhların gazabından sakınmak için yapılan kurban töreni *Taylagan*'a da yer verilmektedir. Bu bölümde dikkat çeken bir diğer alt başlık “Kurt adamlar”dır. Yazar, on dokuzuncu yüzyılda Hristiyan misyonerlerin Şamanizm'i neredeyse yok ettiğini, anacak halkların Şamanik kimi becerileri korumayı başardığını belirtir (s. 94). Bu bölümde Şamanların kendilerini kurda, ölüleri kurt adama dönüştürebildiklerini, dahası kurt adamın kendi halkına karşı hareket eden başkalaşım geçirmiş bir Şaman olduğuna inanıldığı bilgisi verilmektedir. Bölümde ayrıca dişi ruhlar üzerine de bir inceleme yer almaktadır.

Kitabın beşinci bölümü “Şamanın Kostümü” başlığını taşımaktadır. Burada kostümün Şamanik dünya görüşünü simgeleyen dinî bir mikro kozmos oluşturduğu (s. 101) bilgisi verilir. Kostümün burada işlevsel bir özelliği olduğunu da görüyoruz. Kostümü aracılığıyla Şaman, insanlar önünde insanüstü bir varlığa dönüşmektedir. Kostüm genellikle demir parçaları, çingiraklar, mitolojik hayvan heykelcikleri vb. nesnelere oluşur. Bu nesnelere mistik anlamlara sahiptir. Çeşitli topluluklarda görülen farklı kostümlerin her biri, farklı bir simgeselliğe işaret etmektedir. Şaman'ın kostümünde yer alan iskelet tasviri ise, performans esnasında Şaman'ın yarı insan, yarı hayvan doğasına sahip olduğunu gösterir. Bununla birlikte bu bölümde, metal süs eşyaları ile kuş ve hayvan resimleri incelenen bir diğer konudur. Ayrıca kostüm açısından bir kadın Tuva Şamanı ve bir Yukagir ve Çulim Şamanı özel olarak incelenmiştir. Bu bölümde son olarak kostüm açısından “başlık” incelenmiş ve başlığın Şaman'ın gücünü göstermesi açısından önemli olduğu vurgulanmıştır.

“Kehanet ve Şifa” başlıklı altıncı bölümde; “kehanet”, “iyileştirme”, “kötü ruhlar”, “şifalı hayvanlar”, “şifa ayinleri” gibi konular ele alınmaktadır. Kısmen doğa hakkındaki, kısmen de grup psikolojine dayanan Şamanik kehanetin; kaşık, tokmak, kemik, kürek kemiği gibi nesnelere aracılığıyla yapıldığını görüyoruz. Burada hayvanın kemiği genellikle yenilenmeyi ve yaşamın gizemini sembolize eder (s. 17). Orta ve Kuzey Asya Şamanlarının ana işlevlerinden biri büyü yoluyla şifa vermedir (s. 119). Burada da Şamanların kategorik bir şekilde sağaltma işlevlerinin yanı sıra, ölen kişiye karşı yaptığı görevler hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca bu bölümde tedavi amacıyla şifalı kabul edilen hayvanlardan nasıl yararlandığı ve şifa ayinleri hakkında değerlendirmeler bulunmaktadır.

Şamanizm'de önemli bir yere sahip ruh ve ata kültleri kavramını, kitabın yedinci bölümü olan “Ruh, Ata Kültleri ve Ölüm” başlığında görüyoruz. Bu bölümde ruhun Şamanizm'deki önemini yanı sıra; Türkler, Tatarlar ve birçok Sibiryalı halkındaki üç ruh

kavramına açıklık getirilmektedir. Ruh kavramının incelendiği kısımda ayrıca, Gilyak inancında yer alan ruhlara ve Japonya’da yaşayan Ainu halkının yeraltı dünyası tasavvuruna yer verilmektedir. Bölümün ilerleyen kısımlarında ata kültürleri, ölü ve cenaze törenleri ile at kurban etme törenleri hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır. Ölülerle başa çıkma yöntemlerinin ardından bölüm sonlanmaktadır.

Kitabın sekizinci bölümü olan “Heykeller ve Putlar” genel olarak ruhları içerisinde barındıran kap ve görüntüler olan ongonlara ve onların temsillerine ayrılmıştır. Kitabın dokuzuncu ve son bölümü ise “Hayvanadamlar” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ruhların insan ile hayvanlar arasındaki geçişlerine, bir başka ifadeyle şekil değiştirmelerine odaklanılmaktadır. Kitap; “Teşekkür” ve her bir bölüm için ayrı olarak listelenmiş “Notlar” başlığına yanı sıra, yararlanılan “Kaynaklar” ve bilgilere ulaşımı kolaylaştıran “Dizin” bölümü ile son bulmaktadır. Şamanizm başlığını taşıyan bu kitap yaşayan Şamanizm uygulamalarını anlaşılır bir dille inceleyerek bu alanda önemli bir kaynak olarak Şamanizm ve dinler tarihi çalışmalarına ışık tutacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

Stutley, Margaret. *Şamanizm Değişen Bilinç Hallerinde “Ruhlar Dünyasıyla Bağlantı Kurmak”*. Çev. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2023.

Mustafa Duman, *Eril Kültür: Destan ve Hegemonik Erkeklik*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2022, 215 Sayfa.

Gökçe Zeynep GÜZEY*

Türk destanları üzerine yapılan araştırmaların temellerini destan derleme ve sınıflandırma çalışmaları oluşturmuştur. Destan derleme ve tasnifleme alanında Türk bilim insanlarından önce Batı’da Radloff, Schafner, Chadwick, Veliyev, Potanin, Milman Parry ve Albert Lord, M. Mowra, Jirmunskiy, Vasselovski gibi araştırmacılar çeşitli çalışmalar kaleme almıştır. Türkiye’de ise Batı’daki destan araştırmalarından bir süre sonra destanların sınıflandırılmasına ya da âşik destanlarına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Türkiye sahasında konuyla ilgili ilk çalışma Fuad Köprülü tarafından kaleme alınan “Destanlarımız” adlı makaledir (Sevindik 2017: 96). Günümüze kadar destanlar ve Türk destanları üzerine binlerce çalışma yayımlanmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı destanların genel özellikleri üzerine yoğunlaşırken büyük çoğunluğunda bir destan kahramanının hikâyesi ya da belirli bir destanın özellikleri üzerinde durulduğu görülmektedir.

Türk destanları üzerine son dönemde yapılmış önemli çalışmalardan biri de Mustafa Duman’ın hazırlamış olduğu “Eril Kültür: Destan ve Hegemonik Erkeklik” adlı eserdir. Kitap, 2022 yılında Kabalcı Yayınevi tarafından yayımlanmış ve kitabın editörlüğünü Hüseyin Aksoy üstlenmiştir. Eser, Türk destanları bağlamında hegemonik erkeğin inşası ve eril kültürün sözlü kültürle olan ilişkisinin incelendiği bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, eseri yazma amacını eril kültürün kuruluşu ve geçirdiği değişimlere bağlı olarak destan geleneğine etkisini ortaya koymak olarak belirtmektedir. Bunun yanı sıra eserde, tam tersi istikamette, destanlar gibi geleneksel anlatıların Türk toplumunda nasıl bir erkeklik kurgusu inşa ettiği değerlendirilmektedir.

Eser (2022) Ön Söz, Giriş, iki ana bölüm, Sonuç ve Kaynaklar kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölüm kendi içinde iki alt başlığa, ikinci bölüm ise dört alt başlığa ayrılmıştır.

Yazar, Giriş kısmında erkeğin inşa aşamalarını oluşturan temel paradigmaları belirleyerek çalışmanın temelini oluşturan zemini ortaya koymuştur. Destanlar eril gücün hâkim olduğu metinlerdir. Kahramanın doğum anından itibaren erkek olma vasıflarına kavuşabilmesi için gerekenler toplumda erkeklerden beklenen özelliklerle benzerdir. Duman bu özellikleri; sünnet olma, heteroseksüel cinsel güce sahip olma, fiziksel güç ve ekonomik kudret ile soyunu devam ettirme olarak sıralamaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusuyla ilgili bilgi veren ve yöntem olarak yapısal inceleme metodunu takip eden yazar, toplumsal cinsiyet açısından erkeklik inşasının belirli bir yapısının olması ve benzer bir yapının destanlarda da var olması gerekçesiyle böylesi bir yöntem takip ettiğini ifade etmektedir. Giriş kısmının son paragrafında ise çalışmanın hedefi “destanlarda hegemonik erkeğin izleri ve temsillerini analiz etmek, destanları bu pencereden ele almak ve anlamlandırmak” olarak belirtilmiştir.

Birinci bölüm; “Ataerkillik: Tanım ve Köken Tartışmaları” ve “Hegemonik Erkeklik” olarak iki başlığa ayrılmıştır. Ataerkillik olgusunun ele alındığı kısımda yazar, ataerkilliğin tanımlarını tartışmaya açmaktadır. Ayrıca, ataerkillik sistemi içerisinde oluşan toplumsal cinsiyet rollerinin sadece cinsiyetle değil aynı zamanda ırk, toplumsal sınıf, engellilik hali ve yaş gibi faktörlerle ilişkili olduğunu ifade eder ve bu bağlamda “kesişimsel

* Öğr. Gör. Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi Ortak Zorunlu Dersler Koordinatörlüğü, Türk Dili Bölümü, gokce.z.ozatalay@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2101-4618.

lik” kavramına dikkat çeker. Bu kapsamda hegemonya kavramını irdeleyerek ataerkil sistem içerisindeki hiyerarşik yapının işleyişini anlamlandırmaya çalışır. Sosyal bilimler alanında ataerkilliğin ortaya çıkışını ekonomik ve kültürel boyut olarak iki ana grupta değerlendiren Duman, evrimsel biyoloji ve iklimbilim alanında yapılan çalışmaların da ataerkillik kavramının anlamlandırılmasında kullanıldığına dikkat çeker ve bunlarla ilgili iki çalışmayı örnek olarak gösterir.

Birinci bölümün “Hegemonik Erkeklik” adlı başlığı; “Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Hegemonik Erkeklik” ve “Hegemonik Erkekliğin İnşası” adlı iki alt başlığa ayrılmıştır. Birinci bölümün altında ilk olarak “erkek” kavramının tanımı yapılarak hegemonik erkeklik teriminin özellikleri açıklanmaya çalışılmıştır. Çeşitli araştırmacıların farklı bakış açılarıyla ortaya koyduğu “hegemonik erkeklik” tanımlarını aktaran Duman, tarih boyunca sürekli var olma mücadelesi veren erkeğin erkekliğe geçiş aşamalarında uygulanması gereken ritüelleri sıralar. Duman’a göre bu aşamalar; Türk toplumu açısından sünnet, askerlik ve evlenmeye dayalı ritüeller ile çocuk sahibi olmak ve o çocuğun da heteroseksüel bir birey olarak yaşamasını sağlamaktır. Bunun yanı sıra yazar, Türk toplumdaki hegemonik erkeklik kurgusunun genel bir tarifini yapmaya çalışmaktadır. Buna göre Türk toplumdaki hegemonik erkeklik kurgusunun temel özellikleri, “Müslüman, heteroseksüel, cinsel açıdan üretken, tam zamanlı iş sahibi, askerliğini yapmış, heteroseksüel çocuklara sahip, engelli olmayan, fiziki ve siyasi iktidara sahip, kültürel normlara uygun giyinen ve konuşan sert mizaçlı” şeklindedir. Duman, bu tariflerle toplumda farklı erkeklik biçimlerinin var olduğunu ve aralarında statü bakımından değişiklikler bulunduğunu ifade etmektedir.

“Eleştirel Erkeklik Çalışmaları ve Hegemonik Erkeklik” adlı alt başlıkta eleştirel erkeklik çalışmalarının tarihsel süreci hakkında bilgi verilmekte ve hegemonik erkeklik kavramının bilimsel olarak ne zaman ortaya çıktığı belirtilmektedir. “Hegemonik Erkekliğin İnşası” alt başlığında ise erkekliğin inşası sürecinde toplumun bireyi “erkek” yaptığı ifade edilmektedir. Türkiye’deki erkeklik inşasında geçilmesi zorunlu aşamaların “1. Sünnet, 2. Askerlik, 3. İş Bulma, 4. Baba Olma” olduğunu belirten Duman, bu sıralamanın bozulmaz bir yapıya sahip olduğunu ifade eder.

İkinci bölümün ilk başlığında “Baba Oğul Çatışması ve Babasız Doğan Kahramanlar” ele alınmaktadır. Türk destan dünyasındaki erkek kahramanların baba figürleriyle olan ilişkilerinin irdelendiği bu kısım; farklı kahramanların anlatıları üzerinden tahlil eden Duman, metinleri baba oğul çatışması motifi ve kahramanın doğumu epizotları bağlamında incelemiştir. İkinci bölümün ilk alt başlığı “İktidar Mücadelesi” adını taşımaktadır. Bu alt başlıkta yazar, baba oğul arası iktidar çatışmasını Ödip kompleksi bağlamında ele alan çalışmalar olduğunu belirtir. Ardından baba-oğul çatışması hakkında kendi hipotezlerini gerekçeleriyle ortaya koyan yazar, iki tarafın zıt kutuplardan oluştuğunu, babanın mevcut düzen ve otoriteyi, oğulun ise yeni düzen ve değişimi temsil ettiğini, bu yüzden de babalık müessesine dayalı bir eski yeni çatışması görüldüğünü ifade etmektedir.

İkinci bölümün ikinci alt başlığı “Hegemonik Erkekliğin Kutsanması” şeklinde adlandırılmıştır. Duman, bu konuyu babasız doğma motifiyle birlikte inceler ve ona göre babasız doğan kahramanın soyu tanrıya ya da tanrısal güce bağlanarak hegemonik erkekliğin inşası kutsallaştırılmış olur. Kadim mitlerde de görülen bu olguyu yazar, Oğuz Kağan Destanı üzerinden tahlil etmekte ve Oğuz’un doğuşunda ve destanın devamında babasından bahsedilmeyişinin, Oğuz’un kahraman erkek misyonunu güçlendirdiğini ve ona bir kutsiyet sağladığını düşünmektedir.

“Kahramanın Ad Alması- Erkeklik Dünyasına İlk Adım” adlı ikinci bölümün ikinci alt başlığında destan metinlerinde kahramanların ad alma süreci ve bunu hak etmek için gerçekleştirdikleri mücadeleler hegemonik erkeklik bağlamında ele alınmıştır. Duman,

anlatı dünyasındaki kahramanların adları ile karakteristik özellikleri arasında bir ilişki olduğunu ileri sürer ve bu adın o kahramanın kaderi olduğunu belirtir. Yazar, ad alma sürecini ideolojik-sosyopolitik boyut ve ritüel-sosyokültürel boyut olarak ikiye ayırır. Ayrıca, kahramana ideolojik adlar verilerek toplumsal hayattaki rollerinin ataerkil bir atmosferde hegemonik güç tarafından belirlendiğini vurgular ve ritüel boyutta destanlarda erkeğin ad alma sürecinin nasıl işlediğini anlatan örnekler ortaya koyar. Duman'ın ifade ettiğine göre erkeğin inşasında ad almanın rolü günümüzdeki sünnet törenine tekabül etmektedir.

İkinci bölümün üçüncü başlığı “Evlenme ve Çocuk Sahibi Olma-Bireysel Bütünlüğün Tamamlanması” adını taşımakta ve kahramanın yeni bir çekirdek aileye sahip olma sürecini ele almaktadır. Duman; bu kısımda destan dünyasındaki kahraman erkeklerin mutlaka heteroseksüel bir evlilik gerçekleştirmesi gerektiğinin önemini ortaya koyar. Buna ek olarak, kahramanın evliliğini denklik ilkesi ve heteroseksüel iktidarın ilanı hipotezlerine dayandırır. Denklik ilkesine göre idealize edilmiş kahramanın kendisi gibi ideal bir eşle evlenmesi gerekir. Duman, Türk destan kahramanlarının denklik ilkesini statü, güç, fiziksel özellikler, varlık hali ve ilişki tecrübesi bakımından eşleri ile kıyasladığı bir tabloyla açıklar.

Ataerkil toplumsal düzenin ideal temsilcisi olan heteroseksüel kahraman, Duman'ın ifadesiyle karşı cinsle yapacağı evlilik sayesinde kendini gerçekleştirebilir. Bu duruma örnek olarak; Kanlı Koca'nın evlenmek istemesi, Köroğlu'nun kendisi ya da keleşlerine eş bulmak istemesi gibi örnekler üzerinden değerlendirmeler gerçekleştirir. Heteroseksüel erkeğin inşasında bir diğer önemli husus çocuk sahibi olmak hatta bir erkek evladın olmasıdır. Yazarın ifade ettiğine göre evlilik, çocuk sahibi olma ile eş değer görülür ve soyun devamı işlevini de sağladığı için destanlarda oldukça önemli bir yere sahiptir. Ayrıca evliliğin şansa bırakılmaması adına yapılan beşik kertmesi ve erkeğin ekonomik gücünü kanıtlanmasını sağlayan başlık parası gibi uygulamalar hem toplumda hem de motif olarak destan dünyasında sürekliliğini devam ettirmiştir.

İkinci bölümün son başlığı ise “Kahramanın Mücadelesi ve Miras Paylaşımı-Hegemonik Erkeğin Devri” adını taşımaktadır. Hegemonik erkeğin inşası için bir erkeğin askerliğini tamamlaması ve mevcut statü ve erkeklik özelliklerini oğluna aktarması gerektiğini belirten yazar, Oğuz Kağan'ın cihan hâkimiyeti için yaptığı manifesto ve Manas'ın Kırgız halkı için askerleriyle birlikte savaşlara katılması gibi örnekler üzerinden hegemonik erkeklik ve militarizm ilişkisini ele alır. Bu anlatılara göre; her iki kahramanın da destan sonunda elde ettikleri toprakları ve miraslarını oğullarına devrettikleri görülmektedir. Yazar bu kısmı “eril tahakkümün devri” ifadesiyle adlandırmaktadır.

Kitabın sonuç kısmında hegemonik erkeğin tarihsel süreçteki ilerleyişi ve bunun destanlarda nasıl yer aldığına değinilmiş, kahramanın destanda erkeğini kanıtlamak amacıyla hangi eşiklerden geçmesi gerektiği dört maddede ortaya konmuştur. Kahramanın hayatında aşması gereken bu eşikler kitaptaki sırasına göre verilmiştir. Kitap, yazarın yararlandığı “Kaynaklar” ile son bulmaktadır. Yazarın çoğunlukla yabancı kaynaklardan yararlanmış olması Türk halk anlatılarını erkeklik penceresinden ele alan yerli çalışmaların çok fazla olmadığını göstermektedir.

Mustafa Duman'ın “Eril Kültür: Destan ve Hegemonik Erkeklik” adlı çalışması, ataerkillik ve hegemonik erkeklik kavramlarının toplumdaki yansımalarını ve edebi eserlerde özellikle de kahramanın erkek olduğu destan metinlerinde yer almasını ele alan sayılı eserlerden biridir. Türkiye’de bu konularda yapılan çalışmaların kısıtlı olması ve yazarın kitabında yabancı kaynaklardan yararlanılması, dünyadaki ataerkillik ve hegemonik erkeklik üzerine yapılan araştırmaları takip etme ve çalışmalara farklı bir perspektiften bakma fırsatı sunmaktadır. Eser, Türk destan dünyasında hegemonik erkeğe bütüncül bir bakış

açısı sunması ve yapısalcı yöntemi benimseyerek eril kültürün destanın çeşitli aşamalarındaki rolüne değinmesi bakımından değerlidir. Ancak ele aldığı destan örnekleri Türk dünyasındaki destan metinlerinin az bir kısmını kapsamaktadır, bu bakımdan incelenmeyen destanlarda hegemonik erkeklığın nasıl yer aldığı konusu gelecekte yapılabilecek çalışmalara kapı aralamaktadır. Eserin litaratüre bir başka katkısı da destan kahramanının destan kurgusu içinde hangi eşiklerden geçtiğini, kahraman üzerinden hegemonik erkeklığın temel özelliklerini, inşa sürecini ve değişimlerini göstermesi, aynı zamanda Türk kültür hayatı içerisinde nasıl yer aldığını da belirtmesidir. Tüm bu yönleriyle eser, kendisinden sonra yapılacak çalışmaları yönlendirebilecek nitelikte olup destanlarda hegemonik erkeklik ve eril kültür üzerine yapılan çalışmalar arasında kaynak eser olarak yerini almaktadır.

KAYNAKÇA

Sevindik, Azem (2017). "Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 90-99.

Fairy Tales from a Folkloristic Perspective

Alan DUNDES

Çev.: Dr. Nurulhude BAYKAL**

Masallara dair söylenecek ilk şey onların sözlü bir form olduğudur. Ne var ki iş sonunda bir tanım yapmaya gelirse, masallar daha kapsayıcı bir kategori olan “halk hikâyesi”nin bir alt türüdür. Halk hikâyesi ise en basit tabiriyle söylenegelmiş geleneksel anlatıdır. Bu bakımdan, bir masal ya da başka tür bir halk hikâyesi yazılı dile indirgenirse elde edilen gerçek bir masal olmaz. Elde edilen, masal yerine, anlatıcısı ve izleyicisi ile bir bütün olan sözlü bir performansın soluk ve yetersiz bir yansıması olur. Bu halk bilimsel bakış açısından düşünüldüğünde, masal okumak imkânsızdır; usulen masallar ancak onları anlatan birinden dinlenebilir.

Yazıya geçirilmiş ya da transkripsiyonu yapılmış masalların dünyasına girildiğinde, gerçekliğin ayrı bir boyutu ile muhatap olunur. Önemli vücut hareketleri, göz ifadeleri, anlamlı duraksamalar ve benzerlerini içeren ince nüansları ile sözlü bir hikâyeyi; bir zamanlar canlı ve genellikle de ilgi çekici olan bir hikâye anlatma olayının kaçınılmaz olarak düz ve sabit yazılı kaydından ayıran büyük bir uçurum vardır. Elbette ki masalların transkripsiyonuna dair özgünlük ve doğruluk dereceleri de söz konusudur. Modern zamanlarda, ses veya video kayıt ekipmanıyla donanmış bir halk bilimci, canlı bir performansı eylem gerçekleştirdiği sırada kaydedebilir ve böylece onu gelecekteki izleyicilerin zevkine ve çalışmalarına sunabilir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda, Avrupa’da formel halk bilimi araştırmaları henüz başladığında, derleyiciler teknolojiye bu tür ilerlemeler olmadan sözlü hikâyeleri kelimesi kelimesine not almak için ellerinden geleni yapmak zorundaydılar. Örneğin, tüm zamanların en iyi masal derleyicilerinden biri olan Danimarkalı E. Tank Kristensen (1843-1929) gibi pek çoğu hayran kalınacak düzeyde başarı gösterdi.¹ Ünlü Grimm Kardeşler bile dâhil olmak üzere, diğerleri ise sözlü hikâyeleri anlatıldıkları hâliyle kaydetme gayesine bağlı kalmayı beceremedi. Bunun yerine, sözlü hikâyeleri “geliştirmek” adına hatalı bir çaba içerisine girip onları değiştirdiler.² Örneğin, Grimmler aynı hikâyenin farklı versiyonlarını birleştirmeye başlayıp bugün halk bilimcilerin “kompozit” dediği metinleri ortaya çıkardılar. Bir versiyondan bir motif, başka bir versiyondan başka bir motif vb. içeren “kompozit” bir metin, halk bilimcilerin “fakelore” terimine örnektir.³ Fakelore, derleyicinin gerçekten sözlü geleneğe ait olduğunu iddia ettiği ancak sözde derleyici tarafından içeriği değiştirilmiş veya bazı durumlarda tamamen uydurulmuş kayıtlara denir.

Burada önemli olan nokta şudur, kompozit bir masal aslında sözlü gelenek bağlamında faaliyet gösteren bir hikâye anlatıcısı tarafından tam olarak o hâliyle hiçbir zaman anlatılmamıştır. Genellikle ilk defa basılınca görücüye çıkar. Bu durum, yirminci yüzyıldaki araştırmacıların yirminci yüzyıl standartlarını on dokuzuncu yüzyılda yaşamış ve kıyasıya çalışmış öncü derleyicilere dayatmasından ibaret bir mevzu değildir. Grimmler bunu tabii ki çok daha iyi biliyordu ve folklorun (ünlü *Des Knaben Wunder-*

* Geliş Tarihi: 25 Ağustos 2022 - Kabul Tarihi: 14 Ocak 2023

Alan Dundes, “Fairy Tales from a Folkloristic Perspective,” Ed. Ruth B. Bottigheimer, *Fairy Tales and Society: Illusions, Allusions, and Paradigma* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986).

** Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK), nurulhude@gmail.com, Ankara/Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-3739-0391.

horn [1805] halk şarkıları antolojisinde olduğu gibi -ki bunu sert bir biçimde eleştirmişlerdir) edebî bir biçimde yeniden işlenmesine katı bir biçimde karşı çıkmaları da kayıtlarla sabittir. Masalların anlatıldıkları gibi -orijinal lehçesinde- derlenmesi gerektiğini özellikle belirttiler. 1812'de yayımlanan *Kinder und Hausmärchen* (Çocuklara ve Ev Halkına Masallar) eserlerinin ilk cildinin ön sözünde, Grimm Kardeşler özellikle şunları belirtmişlerdi: “Bu masalları mümkün olduğunca saf olarak sunmak için çabaladık... Hiçbir ayrıntı eklenmedi, hiçbir durum abartılmadı ve değiştirilmedi.” Ne yazık ki sonraları bu örnek kıstaslara uyma konusunda yetersiz veya isteksiz kaldılar. Diğer bir deyişle, Grimm’ler tek bir halk hikâyesinin farklı versiyonlarını birleştirip *Kinder und Hausmärchen* kitaplarındaki hikâyelerden biri olarak sundukları zaman ne yaptıklarının farkındaydı.

Bu durum, değiştirilmemiş masallara gerçekten ilgi duyan herhangi birinin sözlü metinleri ya da sözlü metinlerin mümkün olduğunca doğru bir transkripsiyonunu çalışmak zorunda olduğu anlamına geliyor. Masal araştırmaları diye kabul edilen -bu kitap-taki makalelerin de dâhil olduğu- pek çok çalışmada böyle masal metinleri dikkate alınmıyor. Bunun yerine, güçlü ve seçkin bir edebî önyargı baskın geliyor ve çalışmanın temelini yeniden biçimlendirilmiş ve yeniden yapılandırılmış masallar oluşturuyor. Charles Perrault veya Grimm Kardeşler tarafından yeniden yazılan masalları inceleyen kişi, masalların geleneksel hikâye anlatıcıları tarafından anlatıldıkları hâlini incelemeyi. Bunun yerine, masalların edebiyatçıları tarafından değiştirilmiş, genellikle millî ya da romantik meseleleri olan olay örgülerini inceler. Bunu yapmalarındaki amaç, genellikle Fransız ya da Alman aydınlarının gurur duyabileceği kadim millî miraslarının kanıtını sunmaktır. Böylesi takdire şayan bir amaç varken herhangi bir basit ve bayağı unsuru çıkarmak – Grimm’ler kanonunda kaç müstehcen halk hikâyesi bulabilirsiniz?- ve “ka-ba” köylü lehçelerinin sözlü söylemlerini cilalamak ve saflaştırmak kabul edilebilir sayılıyordu.

Söylediklerim, kompozit olsun ya da olmasın, Perrault ve Grimm’ler tarafından yayımlanmış versiyonlar çalışılmamalı anlamına gelmez. Bu eserlerin popüler kültür ve edebiyat üzerinde yadsınamaz ölçüde büyük etkileri olmuştur ancak bunlar hakiki parçayla, yani sözlü masal ile, karıştırılmamalıdır.

Kendilerini hikâyelerin Grimm’ler ya da Perrault versiyonları ile sınırlandırınca masal çalıştığına inanan -ve bu konuda yanılan- aldanmış kişiler tarafından yürütülen araştırmalarla ilgili bir başka zorluk daha var. Tüm folklorun olduğu gibi, herhangi bir gerçek masalın ayırt edici özelliği “çoklu varoluş” ve “varyantlaşma” kriterlerine uymasındır. Bir kaydın otantik folklor olarak nitelendirilmesi için en az iki versiyonunun bulunması gerekir. Çoğu kaydın yüzlerce versiyonu bulunur. Genellikle sözlü bir masalın iki versiyonu kelimesi kelimesine tamamen aynı olmaz. Çoklu varoluş ve varyantlaşma kriterleri ile anlatılmak istenen budur. Bir masalın Perrault veya Grimm’ler metni incelendiğinde ise tek bir metin ele alınır. Bu durum; belirli bir yazar ya da şair tarafından yazılmış, eşsiz, karakteristik ve özgün metinler ekseninde düşünmeye alışmış edebiyat araştırmacıları için uygun olabilir. Ne var ki bu durum tek metin diye bir şeyin olmadığı folklor araştırmaları için tamamen uygunsuzdur. Folklorlarda yalnızca metinler vardır.

Halk bilimciler son birkaç yüzyıldır masal ve diğer folklor ürünlerini topluyor. Bu versiyonların tamamı yayımlanmadı. Aslında, bu hikâyelerin çoğu dünyanın farklı köşelerindeki folklor arşivlerinde yayımlanmamış biçimde dağılmış duruyor. Yine de söz konusu arşivlere başvurularak bu versiyonlar kolayca elde edilebilir. Halk bilimciler çeşitli masallarla ilgili kapsayıcı karşılaştırmalı çalışmalar yapmıştır. Örneğin, bu çalışmalarda tek bir hikâye tipinin beş yüz kadar versiyonunu titizlikle tespit etmiş ve bir

araya getirmişlerdir.⁴ Finli halk bilimci Antti Aarne'nin, Folklore Fellows Communication no: 3 1910 olarak yayımladığı *Verzeichnis der Märchentypen* başlıklı eserinden beri, halk bilimcilerin (masallar dâhil) halk hikâyeleri dizini olmuştur. Amerikalı halk bilimci Stith Thompson tarafından 1928 ve yeniden 1961'de iki kez gözden geçirilen *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Hint-Avrupa halk hikâyeleri çalışan herhangi bir ciddi öğrenci için standart başvuru kitabıdır. Thompson'ın düzenlemelerinde Aarne'nin 1910'da basılan çalışmasından sonra ortaya çıkan pek çok yerel, bölgesel ve ulusal hikâye tipi dizinleri de göz önünde bulundurulmuştur. Basılı elli ya da altmıştan fazla ulusal hikâye tipi dizini mevcuttur. Bunların arasında, bu tarihten sonra basıldıkları için, Aarne-Thompson 1961 dizininde olmayan, Litvanya, Çin, Kore, Madagaskar, Frizya [bugünkü Hollanda'nın kuzeyi] ve Norveç gibi pek çok örnek vardır.⁵

Aarne-Thompson hikâye tipi dizini, yaklaşık iki bin Hint-Avrupa masalının her birinin genel bir özetini vermekle kalmaz, ayrıca çeşitli folklor arşivlerinde kaç versiyonlarının bulunduğuyla ilgili de fikir verir. Dahası, bir masal tipinin çok sayıda versiyonunu içeren basılı bir yayın ya da monograf varsa bu durum bir dipnot yıldızını takiben belirtilir. Belirli bir masal üzerine mühim ve donanımlı bir çalışma varsa bu bibliyografik atf iki yıldız ile gösterilir. Bu yüzden, Aarne-Thompson hikâye tipi dizininde 425A hikâye tipine "Canavar (Hayvan) Damat (Cupid ve Psyche)" bakılacak olursa saniyeler içinde bu hikâye tipine yönelik en az beş adet iki yıldızlı monograf veya makale bulunduğu görülür.⁶ Bununla birlikte, ilgili maddede bu hikâye tipinin arşivlerde bulunan seksen yedi Macar, yirmi dokuz Romen ve diğer versiyonları olduğu da anlaşılır.

Burada asıl anlatılmak istenen, eğer bir araştırmacı bir masalla gerçekten ilgileniyorsa bu masalın düzinelerce versiyonunu değerlendirmesinin mümkün olmasıdır. Kişinin kendi kuramsal ilgisi ne olursa olsun karşılaştırmalı veri esastır. Kişinin ilgisi bir hikâyenin belirli bir versiyonunun bir ulusa ait olduğunu gösterdiği muhtemel özelliklerini belirlemek ise öncelikle söz konusu özelliklerin aynı masalın farklı ülkelerde anlatılan versiyonlarında bulunup bulunmadığını teyit etmelidir. Eğer aynı özellikler yirmi ülkede mevcutsa bu özelliklerin bir şekilde Alman ya da Fransız kültürüne has olduğu iddia etmek mantık dışıdır.⁷

Acı gerçek şudur ki pek çok masal çalışması hikâye tipi dizinlerinden (ya da ilgili araçtan, yani ilk olarak 1932-1936'da çıkan, daha sonra 1955-1958'de gözden geçirilmiş baskısı ile yeniden yayımlanan altı ciltlik *Motif-Index of Folk Literature* çalışmasından) tamamen bihaber şekilde yürütülür. Metodolojik açıdan, kişinin analizlerini hikâyenin tek bir versiyonu ile sınırlamasının kesinlikle her zaman riskli olduğu söylenebilir. Kişinin ilgisini bir hikâye tipinin tek bir versiyonu ile kısıtlaması, aynı hikâyenin kelimenin gerçek anlamıyla kolayca erişilebilir yüzlerce versiyonu varken tamamen gereksizdir. Bir masalın tek bir versiyonunu kullanma mantıksızlığı bu versiyonun gözden geçirilmiş, yeniden yazılmış kompozit bir metin olması durumunda (örneğin yalnızca Grimm versiyonu kullanıldığı zamanlarda) daha da katmerlenir.

Klasik dönem çalışmaları, karşılaştırmalı edebiyat ve edebiyat bölümlerindeki akademisyenler arasında halk hikâyesi bilgisi konusundaki derin bilgisizlik halk bilimciler arasında genel olarak gerçek bir endişe kaynağıdır. Bu durumdaki yüzlerce vakayı tek bir örnek üzerinden açıklayalım. Rhys Carpenter *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1958) başlıklı bir kitap yayınlıyor. Bu kitapta tepegözlerin hikâyesini Aarne-Thompson'ın 1137 nolu hikâye tipi "The Ogre Blinded (Polyphemus)" ["kör edilen dev"] Polifimos: Yunan mitolojisine göre Poseidon ve Nymphé Thoosa'nın oğlu olan tek gözlü dev, kiklop]

olmasına hiçbir şekilde değinmeden tartışıyor. Aslında bu hikâye Grimm tarafından derlenmiştir ve Homeros versiyonu bu hikâye için kullanışlı bir *terminus ante quem* [bir olayın ya da durumun belirtilen tarihten önce de var olduğunu belirten bir Latince söz] sağlar. Nasıl olur da bir akademisyen halk hikâyeleri hakkında bütün bir kitap yazıp da hikâye tipi dizininin tamamen bihaber olabilir? (Ya üniversite yayını için kitap taslağını gözden geçiren diğer akademisyenlere ne demeli?) 1910’lardan beri bir hikâye tipi dizini olmasına rağmen masallarla ilgili pek çok tartışma halk bilimsel hikâye tipolojisinden yararlanılmadan gerçekleştiriliyor.

Masal çalışmalarının hacmine rağmen çalışmalardaki dar görüşlülüğün nerelere vardığını belgelemek zordur. Çok az sayıda halk bilimci ve haddinden çok amatör var. Örneğin, Grimm masallarından hareketle Almanların ulusal ve kültürel özelliklerini çıkarsadığını safdillikle öne süren makale ve kitapları hâlâ bulabilirsiniz. Demeye çalıştığım Grimm versiyonlarında hiçbir kullanışlı verinin bulunamayacağı değil, Alman kültürü çalışacak bir öğrencinin kontrol amaçlı başvurabileceği Alman masallarının çok sayıda otantik versiyonu olduğudur. Masallarla ilgili yazılar yazan psikiyatristler de aynı hatayı yapıyor. Tipik olarak bir masalın yalnızca bir versiyonunu, çoğunlukla da Grimm versiyonunu, kullanarak yalnızca Alman kültürünü genellemekle kalmayıp tüm Avrupa kültürünü, hatta bazen tüm insanlığı aynı kefeye koyuyorlar. Hem de bunların hepsini bir masalın (yeniden yazılmış) tek bir versiyonuna dayandırarak yapıyorlar!⁸ Bu durum; belirli bir küstahlık, kendi ırkını diğerlerinden üstün görme ve cehaletin göstergesidir.

Masallar konusunda önemli bir soru daha vardır. Masala adanmış sempozyumlardaki bildirileri ya da -bu kitap gibi- masal üzerine yazılmış kitapları okuyacak biri masalın, açıkçası, Avrupa’ya ait bir biçem olduğu (yanlış) çıkarımına varabilir. Tabii ki, yalnızca Perrault ve Grimm’den bahsederse, kişi kendini Orta Avrupa’nın masal geleneklerini bile hesaba katmadan yalnızca Fransa ve Almanya ile ciddi bir şekilde sınırlandırır. Peki, masal halk hikâyelerinin yalnızca Avrupa ya da Hint-Avrupa (ve Semitik) coğrafyasına yayılmakla kalmış bir alt türü müdür? Afrika’da masal var mı? Ya Polinezya’da? Güney ve Kuzey Amerika yerlilerinde? Masallar Aarne-Thompson hikâye tipleri arasında 300-749 arasında bulunan ve büyümlü hikâyeler denilen tipler olarak tanımlanırsa -diyelim ki hayvan hikâyelerini (Aarne-Thompson hikâye tiplerinde 1-299 arası), aptal hikâyelerini (AT 1200-1349) ya da kümülatif (formüllerle ilgili) hikâyeleri (AT 2000-2199) dâhil etmeden- elimizde görece kapalı bir ana yapı olur. Örneğin, Vladimir Propp, ilk defa 1928’de yayınlanan öncül çalışması *Morphology of Folk Tales* başlıklı kitabında “peri masalı”nın yapısını ortaya koymaya çalıştı, bu da Aarne-Thompson hikâye tiplerinde 300-749 numaralarına karşılık geliyor.⁹ İsveçli halk bilimi kuramcısı C.W. von Sydow, AT 300-749 ve AT 850-879 numaralı tipleri içeren “chimarate” terimini öne sürdü; onun önerisi sözde Avrupa peri masalları için belki de daha iyi bir örneklemedir.¹⁰

Burada asıl nokta Aarne-Thompson hikâye tiplerinin evrensel olmadığıdır. Bunlar temelde Hint-Avrupa (ve Semitik, Çin vb.) hikâye tipleridir. Örneğin AT 510 A kodlu Külkedisi, Hint-Avrupa dünyasında son derece yaygın olmasına rağmen Kuzey ya da Güney Amerika’da, Afrika’da ya da Aborijinler arasında özgün bir hikâye olarak yer almaz. Diğer bir deyişle, dünyadaki insanların neredeyse yarısının Hint-Avrupa kültüründen ödünç aldıklarının dışında kendi “Külkedisi” versiyonları yoktur. Ama onların da kendi hikâyeleri vardır. Şimdi soru şu: Onların hikâyelerinden kimisi masal mı? Kuzey Amerika’nın yerlileri arasında yayılmış, “Star-Husband” hikâyesi bir “masal”

mi? Amerika yerlilerinin bu hikâyesinin tiplerine adanmış çok sayıda akademik çalışma mevcut olsa da söz konusu hikâyenin bir masal olup olmadığı henüz tartışılmadı.¹¹

Aslında *masal* terimi [“fairy tale” tabirinin İngilizceden motamot çevirisi: peri masalı şeklindedir.] zayıf bir tabirdir çünkü periler masalarda çok nadir görülür. İçinde peri olan hikâyelerin büyük bir çoğunluğu da halk bilimciler tarafından efsane türüne ait olarak sınıflandırılır -halk hikâyesine değil.¹² Yani *masal* tabiri bu kadar yetersiz iken, anlamı böyle gelişigüzel bir şekilde daralıp genişleyebilen bir yanlış adlandırmanın altında başka insanların ve kültürlerin halk hikâyelerini sınıflandırmanın avantajı olup olmadığı açık değildir. Peri masalı kavramını Afrika ve Amerika yerlilerinin halk hikâyelerini kapsayacak şekilde genişletmek isteyip istemediğimize bakılmaksızın varılacak gerçek şudur ki *halk hikâyesi* bir folklor türü olarak evrenselidir. Belirli hikâye tipleri evrensel yayılım göstermese de bu böyledir. Bu durum, dünyanın büyük bir çoğunluğunun zengin folklor geleneklerini görmezden gelen halk hikâyesi yaklaşımlarının gereksiz yere sınırlayıcı olan doğasını vurgular.

Batılı olmayan kültürlerin halk hikâyelerini araştırmayı seçen halk bilimciler belirgin bir avantajın tadını çıkarırlar. Avrupa’da belirli bir hikâyeyi çalışmak zordur. Çünkü o hikâyenin sözlü ve yazılı versiyonları en az bir yüzyıl boyunca yan yana var olmuştur. Bazen sözlü gelenek, yazılı/edebî geleneği etkiler. Bazen de (daha nadir/seyrekle olarak) yazılı gelenek sözlü geleneği etkiler. (Hikâyenin derlendiği kişi, derleyen kişiye yardımcı olmaya çalışarak, sıklıkla hikâyenin geleneksel olan versiyonunu anlatma dürtüsünü bastırıp standart hâle gelmiş yazılı versiyonu, mesela Grimm kanonu, ile uyuşmayı tercih eder ve katıksız bir görev şuuruyla bu yazılı versiyonu derleyiciye bir papağan gibi kelimesi kelimesine aktarır. Pek çok kanıt Grimmilerin “Alman” halk hikâyelerinden bir kısmının, Perrault dâhil olmak üzere, Fransız edebî kaynaklarından geldiğini göstermektedir.) Okuma yazma oranlarının nispeten düşük olduğu, Batılı olmayan kültürlerde, hikâye anlatıcıları yeniden yazılmış edebî metinlerce kirletilmemiş olan sözlü versiyonları derleyicilere anlatabilirler. Bu yüzden gerçekten halk hikâyeleri çalışmak isteyen bir araştırmacı Avrupa’ya ait olmayan hikâyeler üzerine eğilmeyi düşünürse iyi eder. Sözlü ve basılı metinlerin karşılıklı ilişkisini çalışmak da makul ve önemlidir ancak salt sözlü geleneği çalışmakla aynı değildir.

Edebî elitizmin aşırı ikiyüzlü tavrının en görünür olduğu yer sözde *Kunstmärchen* ve çocuk kitabı illüstrasyonlarıdır. *Volksmärchen* ve *Kunstmärchen* kullanımları arasındaki fark gerçek halk hikâyelerini sanatsal ya da edebî hikâyelerden ayırmak amacıyla-
dır.¹³ *Kunstmärchen* sözlü hikâye değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır, bunlar tamamen sözlü halk hikâyesi türünün sanatsal taktikleridir. Mesela Hans Cristian Andersen’in “masallar”ı *Kunstmärchen*’dir. Onları kendisi yazmış, anlatıcıların sözlü performanslarından derlememiştir. *Volksmärchen* ile *Kunstmärchen* arasındaki asıl fark sözlü kültürde esas itibarıyla anlamsızlaşır. Yazılı dili olmayan bir kültürde, *Kunstmärchen* olamaz. Yani bir kez daha, bu farkın Avrupa merkezli halk hikâyesi anlayışına özgü bir durum olduğu görülür. Aynı durum çocuk kitabı illüstrasyonları için de geçerlidir. “Kırmızı Başlıklı Kız” (AT 333) gibi bir hikâyenin çeşitli çocuk kitabı illüstrasyonlarının içerik analizi heyecan verici olsa da sözlü hikâye ile pek bir bağı yoktur. Sözlü bir hikâyede resimli kitap illüstrasyonları olmaz. Ben, şahsen, çocuk kitaplarındaki illüstrasyonları iç karatıcı bir şekilde kısıtlayıcı ve boğucu bulurum. Neden muhataplar ejderhayı belirli bir profesyonel illüstratörün çizceği herhangi bir şeyden çok daha güçlü değil mi? Sözlü hikâye ortamında dinleyicilerden her biri herhangi bir sınırlandırılma olmadan kendi hayal dünyasında görüntüler oluşturma özgürlüğüne sahiptir. Yani, bir kez daha,

çocuklar için yeniden yazılan masalların büyük oranda artırılmış ve basitleştirilmiş olması Avrupa kültürüne has bir özellik. Hâlbuki çoğu toplumda çocukların, hikâyelerin yetişkinlere anlatılan versiyonların aynısını dinlemesine izin verilir. Bir araştırmacı masal kitabı illüstrasyonlarının doğasını oluşturabilir ancak orijinal sözlü hikâyeden en az bir büyük adım uzaklaşmış, edebî ve ticari geleneğin ürettiği, türetilmiş bir basılı sanat formuyla uğraştığının da farkında olmalıdır.

Mesela Ruskin'in yazdıkları gibi edebî masalları ele alanları veya örneğin Perrault ve Grimm tarafından yazılanlar ya da *Bin Bir Gece Masalları* gibi yeniden yazılmış edebî masalları ele alanları ya da masal kitabı illüstrasyonları ile ilgili olanları bu kitapta çıkarırsak elimizde çok az sayıda makale kalır. Aslında alttörü Avrupa ya da Hint-Avrupa dünyası ile sınırlandırmayı istesek de gerçek masalın esasında pek ele alınmadığını görmek üzücü. Okur bu eğilim hakkında uyarılmalıdır. Özellikle de okurların pek çoğu, diğer makalelerin yazarları gibi, halk bilimi alanından değil, edebiyat öğrencilerinin arasından olacağı için uyarılmalıdır. *Kunstmärchen* ve masalların edebî versiyonlarını çalışmak yerinde bir akademik girişimdir ancak bunun sözlü masalları çalışmanın yerine geçecek bir şey olmadığı bilinmeli ve bununla karıştırılmamalıdır.¹⁴

Son olarak, bu kitapta yer alan masal çalışmalarındaki aşırı derecede edebî eğilimin yakındığı bir konu teorik yaklaşımın kısıtlılığıdır. Masalların analizi için çok sayıda alternatif teori ve yöntem vardır. Ancak bunların çok azı bu kitapta makalelerde kendini göstermiştir. Çok sayıda makale tamamen edebî ya da tarihidir; örneğin Grimm masallarında eski Alman hukuk kurallarının izlerini arıyordur. Sözlü ya da edebî olsun, masallar esasında hayal ürünüdür. Tarihi gerçekliği yansıtması gerekmez. Halk bilminde gerçekçi (kelimeleri somut anlamları ile değerlendiren) yaklaşıma, Nuh'un gemisinin kalıntılarını bulmak için Ararat Dağı'na keşif gezisi düzenleyen mitoloji uzmanları ya da masallardaki ejderhaların ilk insanların anılarından hafızalarımıza işlemiş tarih öncesi kanatlı dinazorlar (pterodactyl) olduğunu öne süren halk hikâyesi araştırmacıları dâhildir. Bir kültüre ait tarihi özellikleri masallardan çıkarsamak kabul etmek gerekir ki bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşımda içerik analizi olasılıkları fazla zorlanmaz. Masalların yapısal, törensel, Jungçu ve Freudiyen yorumları bu kitapta tartışılmıştır. Ancak bu yaklaşımların hiçbiri herhangi tek bir hikâyeye uygulanmamıştır.

Masallara halk bilimsel yaklaşım sözlü hikâye ile başlar -edebî versiyonlar türetilmiş ve ikincil olarak görülür. Herhangi bir belirli masalın çeşitli yayımlarla ve (standart hikâye tipi indekslerinde belirtildiği üzere) folklor arşivlerinde bulunan kaynakların kullanılmasıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi öyle bir yaklaşımdır. İdeal olarak, halk bilimsel yaklaşım masal türünün zenginliğini, sembolik doğasını ve kalıcı büyüsunü ortaya çıkarmasına imkân tanıyacak sağlıklı bir eklektik kuramsal yönelim çeşitliliğini bünyesinde barındırmalıdır.

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. Kristensen folklorla ilgili, çoğunun masraflarını da kendisi karşılayarak, seksenden fazla kitap yayımladı. Yaklaşık 25.000 efsane ve hikâye dâhil çok sayıda türde derleme yaptı. Halk hikâyelerini göz önünde bulundurursak bu sayı 2.700'dür. Bkz. Joan Rockwell, *Evald Tang Kristensen: A Lifelong Adventure in Folklore* (Aalborg ve Kopenhag: Aalborg University Press, 1982), s. xii. Bu eşsiz derleyici hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bengt Holbek ve Thorkild Knudsen, "Evald Tang Kristensen," içinde ed. Dag Strömback vd., *Biographica: Nordik Folklorists of the Past: Studies in Honour of Jouko Hautala* (Kopenhag: Nordisk Institut for folkedigtning, 1971), s. 239-257.
2. Grimmelerin yaptıklarını iddia ettikleri şey ile asıl yaptıkları arasındaki tezata ilk dikkat çeken kişi olmasa da John M. Ellis, *One Fairy Story Too Many: The Brothers Grimm and Their Tales* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 10-11.

go Press, 1983) başlıklı çalışmasında, ünlü kardeşlerin, özellikle de masalların çoğunun yeniden yazılmasından sorumlu olan Wilhelm'in takındığı sanatsal özgürlüğü belgeliyor. Çeşitli ülkelerde halk hikâyeleri derlemenin tarihi hakkındaki detaylarla ilgili geniş bilgi için Richard Dorson'un University of Chicago tarafından basılan *Folktales of the World* serisinin müstakil ciltlerinden (örneğin, Katherine M. Briggs ve Ruth L. Tongue, *Folktales of England* (1965); Sean O'Sullivan, *Folktales of Ireland* (1966); Kurt Ranke, *Folktales of Germany* (1966)) her birine yazdığı önsözlere bakabilirsiniz. Bu hikâyeler, "edebi" ve genellikle çocuk kitaplarında rastlanan yeniden yazılmış hikâyelere faydalı bir alternatif ya da antidot olarak, halk bilimciler tarafından anlatıcılara tesadüf edildiği zamanlarda derlenmiş, yazıya geçirilmiş ve mümkün olduğunca aslına sadık kalınarak çevrilmiştir.

3. Fakelore hakkında bir inceleme yazısı için Richard Dorson'un makalelerini derlediği *American Folklore and the Historian* (Chicago: University of Chicago Press, 1971) başlıklı kitabındaki "Fakelore" başlığına (s. 3-14) bakabilirsiniz. Söz konusu makale ilk olarak *Zeitschrift für Volkskunde* 65 (1969): 56-64 kitabında yayımlandı ancak "fakelore" terimi Dorson tarafından bundan da önce "Folklore and Fake Lore," *American Mercury* 70 (1950): 335-343 makalesinde ortaya atılmıştı.
 4. Örnek çalışmalar için bkz. Kurt Ranke'nin AT 300'ün 368 versiyonunu incelemesi, "The Dragon Slayer" ("Die Zwei Brüder"), FFC 114 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1934); Anna Birgitta Rooth'un hikâyesinin 700'den aşkın versiyonunu kullanarak yaptığı "Cinderella" analizi, AT 510A, *The Cinderella Cycle* (Lund: C.S.K. Gleerup, 1951); ya da Warren Robert'in hikâyesinin yaklaşık 1.000 versiyonunu tarihî-çoğrafik incelediği "The Spinning-Women by the Spring" [Frau Holle], AT 480, *The Tale of the Kind and the Unkind Girls* (Berlin: Walter de Gruyter, 1958).
 5. Daha eski hikâye tipi dizinleri Antti Aarne ve Stith Thompson'un *The Types of the Folktale*, FFC no. 184 (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961), s. 10-12 kitabında listelenmiştir. Benzer dizinlerin daha bütüncül bir listesi için Max Lüthi'nin *Märchen* (Stuttgart: Metzler, 1979) eserine bakılabilir. Sayfa 20-22'de dizinlerin numaralı listesi vardır. 1961'den beri ortaya çıkan belli başlı dizinler arasında şunlar yer alır: K. Aaraj ve A. Medne, *Latviesu Pasaku Tipu Raditajs* ("Litvanya Halk Hikâyelerinin Tipleri") (Riga: Izdevnieciba 'Zinatne', 1977); Nai-Tung Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*, FFC 223 (Helsinki, 1978); In-Hak Choi, *A Type Index of Korean Folktales* (Seoul: Myong Ji University Publishing, 1979); Lee Harring, *Malagasy Tale Index*, FFC 231 (Helsinki, 1982); Jurjen van der Kooij, *Volksverbalen in Friesland: Lector en Mundelinge Overlevering Een Typencatalogus* (Groningen: Stifting Ffyrug/Stichting Sasland, 1984); Ormulf Hodne, *The Types of the Norwegian Folktales* (Oslo: Universitetsforlaget, 1984).
- Tip dizinleme ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Stith Thompson "Fifty Year of Folktale Indexing," içinde Ed.: Weiland D. Hand ve Gustave O. Aarlat, *Humoniora: Essays in Literature, Folklore, Bibliography Honoring Archer Tylor on His Seventieth Birthday* (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1960), s. 49-57; Fritz Harkort, "Zur Geschichte der Typenindices," *Fabula* 5 (1962): 96-98; Hiroko Ikeda, "Type Indexing the Folk Narrative," içinde Ed.: Adrienne L. Kaepler ve H. Arlo Nimmo, *Directions in Pacific Traditional Literature: Essays in Honor of Katherine Luomala*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication 62 (Honolulu: Bishop Museum Press, 1976), s. 333-350.
- Folklor arşivlerinin yerleri ve sayıları hakkında fikir sahibi olmak için bkz. Peter Aceves ve Magnus Einarsson-Mullarky, *Folklore Archives of the World: the Preliminary Guide, Folklore Forum, Bibliographic and Special Series* no. 1 (Bloomington, 1968); Ed.: Gun Herranen ve Lassi Saressalo, *A Guide to Nordic Tradition Archives* (Turku: Nordic Institute of Folklore, 1978). Bu arşivlerden bazılarının büyüklüğünü aksettirmek zordur. Örneğin, 1831'de kurulan Finnish Literary Society (Finlandiya Edebiyat Derneği) en büyük arşivlerden birine sahiptir. Arşivde 20.000 halk hikâyesi, 70.000 bilmece ve 500.000 atasözü/deyim metni vardır. Bkz. Jonko Hautala, "The Folklore Archives of the Finnish Literature Society," *Studia Fennica* 7, no. 2 (1957): 3-36; Ed. Urpo Vento, *The Folklore Archives of the Finnish Literature Society* (Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1965), s. 18-20.
6. Bu hikâye tipine adanmış daha fazla akademik çalışmanın kaynakça bilgileri için şu kitabı bakılabilir: Walter Scherf, *Lexicon der Zaubermärchen* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1982), s. 363-364. Tabii ki hiçbir bibliyografya listesi bütün kaynakları içermez. Scherf'in iki düzinelik referans listesinde şu kitaplar yer almaz: Erich Neumann, *Amor and Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1956); Detlev Fehling, *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977). Bazı önemli eleştirel makaleleri bir arada bulabileceğiniz kullanışlı bir antoloji için bakınız: Ed.: Gerhard Binder ve Reinhold Merkelbach, *Amor und Psyche, Wege der Forschung* 126 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968).
 7. Halk bilimsel verilerden yola çıkılarak milli özellikleri belirleme girişimine bir örnek için bakınız: Alan Dundes, *Life is Like a Chicken Coop Ladder: A Portrait of German Culture Through Folklore* (New York: Columbia University Press, 1984).
 8. Masalların Freudiyen ya da Jungiyen yorumlarını bulmakla ilgilenenler Alexander Grinstein'in bu çok ciltli çalışmasından faydalanabilir: *Index of Psychoanalytic Writings* (New York: International University Press, 1950-). Şu kaynaklar iyi örnek olarak değerlendirilebilir: Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales* (New York: Alfred Knopf, 1976); Marie-Louise von Franz, *An Introduction to the Psychology of Fairy Tales* (New York: Spring, 1970). Ancak hikâyelerin Freudiyen ve Jungiyen okumalarına yüzlerce örnek mevcuttur. Çoğu Grimm masallarının yorumları ile sınırlıdır ve pek çoğu kendilerini hikâye tipinin tek bir versiyonu ile sınırlamakla yetinmiştir. Daha fazla bilgi için bakınız: H. E. Giehrl, *Volksmärchen and*

- Tiefenpsychologie* (München: Ehrenwirth Verlag, 1970); Max Lüthi, Märchen, 7. baskı (Stuttgart: Metzler, 1979), s. 113-116.
9. Propp bu konuda çok spesifiktr. Bu konuda şöyle demiştir: “Masal terimi ile kastedilen Aarne tarafından 300-749 arasında sınıflandırılan hikâyelerdir.” Bkz. Vladimir Propp, *The Morphology of the Folktale* (Austin: University of Texas Press, 1968), s. 19. Propp’un masal ile ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi için şu kitabına bakılabilir: *Theory and History of Folktale*, Ed.: Anatoly Liberman (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Kitapta benzer hikâyeler hakkında Propp ve Levi Strauss’un hayran bırakan tartışması da mevcuttur.
 10. Bkz. C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Kopenhag: Rosenkilde and Bagger, 1948), s. 68-70. Ayrıca halk bilimcilerin resmi halk anlatısı çalışmalarında kullandıkları Laurits Bodker’in çok değerli jenerik terimlerin uluslararası sözlüğündeki “Chimerate” maddesine de bakılabilir: *Folk Literature (Folmanic)* (Kopenhag: Rosenkilde and Bagger, 1965), s. 59-60. Ayrıca bakınız: Marie-Louise Teneze, “Du conte merveilleux comme genre,” *Arts et Traditions Populaires* 18 (1970): 11-65.
 11. Avrupa masalları hakkında yazarlar, Avrupalı olmayan insanların masalları hakkında hiçbir şey bilmez denilmesine de çok az şey bilir denilebilir. Star Husband yüzlerce Amerikan Yerlisi hikâye tiplerinden yalnızca biridir. Bu hikâye tipine adanmış akademik çalışmalar arasında şunlar vardır: Stith Thompson, “The Star Husband Tale” *Studia Septentrionalia* 4 (1953): 93-163 (yeniden basımı Ed. Alan Dundes, *The Study of Folklore* [Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965], s. 414-474; Frank W. Young, “A Fifth Dundes of the Star Husband Tale,” *Ethnology* 9 (1970): 389-413; George W. Rich, “Rethinking the ‘Star Husbands,’” *Journal of American Folklore* 84 (1971): 436-441; Frank W. Young, “Folktales and Social Structure: A Comparison of Three Analyses of the Star-Husband Tale,” *Journal of the American Folklore* 91 (1978): 691-699. Avrupa dışında bir bölgede halk hikâyesi çalışmalarının boyutu hakkında fikir edinmek için bakınız: Susan A. Niles, *South American Indian Narrative: Theoretical and Analytical Approaches, An Annotated Bibliography* (New York: Garland, 1981).
 12. Halk bilimci olmayan çoğu araştırmacı anlatı türleri hakkında sınır bozucu derecede özensizdir; efsaneleri halk hikâyeleri ile, bu iki türü de mit ile birbirlerine karıştırırlar. Halk bilimsel tabirde mit, dünyanın ya da insanın günümüzdeki hâline nasıl geldiğini açıklayan kutsal bir anlatıdır. Edebiyat araştırmacıları miti ya hatalı bir inanış ya da motif ve arketip için kullanılan muğlak bir güzel adlandırma olarak görür. Başlıklarında “mit” sözcüğü bulunan kitapların ya da makalelerin büyük çoğunluğu, halk bilimciler tarafından tanımlanan sözlü anlatı türü olan mit ile çok az alakalı ya da tamamen alakasızdır. Analitik kategoriler olan mit, halk hikâyesi ve efsane hakkında kullanışlı bir betimlemeli anlatım için bakınız: William Bascom, “The Forms of Folklore: Prose Narratives,” *Journal of American Folklore* 78 (1965); 3-20 (yeniden basımı Ed. Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1984).
 13. Yapay, “edebî” masalların kapsamlı dünyasına giriş için şu kaynaklara bakınız: Marianne Thalmann, *The Romantic Fairy Tale: Seeds of Surrealism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964); Jack Zipes, *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk & Fairy Tales* (Austin: University of Texas Press, 1979); Jens Tismar, *Kunstmärchen*, 2. basım (Stuttgart: Metzler, 1984).
 14. Folkloristics (Halk Bilimi Araştırmaları) bağımsız bir akademik disiplindir. Amerika Birleşik Devletleri’nde halk biliminde doktora derecesi Indiana Üniversitesi, University of Pennsylvania, University of Texas (Austin) ve University of California, Los Angeles üniversitelerince verilir. Masal konusunda çalışan ciddi öğrencilerin teorisinde *Internationale Volkskundliche Bibliographie* (1917-) ve 1959’dan beri her beş yılda bir kongreler düzenleyen International Society for Folk Narrative Research kurumuna bağlı bir yayın organı olan *Fabula* dergilerini bilmeleri gerekir. Bunların yanında halk hikâyesini her bakımdan ele alan maddeler içeren ve iddialı bir yayın olan *Enzyklopedie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1975-) bulunmaktadır. Bu çalışma, tamamlandığı takdirde, on iki cilde ulaşabilir. Profesyonel halk bilimciler, alanın bu kilit öneme sahip araçlarını bilir. Ancak antropoloji ya da edebiyat bölümlerinden olup da yalnızca zaman zaman masal araştırmaları projeleri işine giren amatörler, halk bilimi araştırmaları bakımından değerlendirildiğinde, entelektüel bir boşluğun içinde çalışırlar. Bu durum böyle olmamalı. Çünkü gerçek bir acemiye bile masallar araştırmalarının zengin ve heyecan verici dünyasında yol gösterecek çok sayıda rehber makale ve kitap bulunmaktadır. Bu kaynaklara örnek olarak şunlar değerlendirilebilir: J.L. Fischer, “The Sociopsychological Analysis of Folktales,” *Current Anthropology* 4 (1963): 235-295; Ed. Felix Karlinger, *Wege der Märchenforschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973); Lauri Honko, “Methods in Folk Narrative Research,” *Ethnologia Europaea* 11 (1979-1980): 6-27; Max Lüthi, *The European Folktale: Form and Nature* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1982).
- Tabii ki halk hikâyesi araştırmalarının belirli yönlerinde derinleşen çok sayıda çalışma mevcuttur. Örneğin, türün kadimliği hakkında: Heda Jason ve Aharon Kempinski, “How Old Are Folktales?” *Fabula* 22 (1981): 1-27. (Yalnızca metnin olduğu durumlara karşılık) hikâye anlatıcısı ve dinleyenleri arasındaki dinamikleri araştıranlar Brunhilde Biebuyck’un kullanışlı bibliyografyasından faydalanabilir: “A la recherche du conteur,” *Cahiers de Littérature Orale* 11 (1982): 195-214. vb.
- Masalların doğasını ve içeriğini aydınlatma amacıyla yazılmış çeşitli yorumlara ilgi duyanlar, belirli bir hikâyeye farklı teorik yaklaşımları (örneğin; tarihi, karşılaştırmalı, törenselleştirilmiş, Jungiyan, Freudiyen, yapısalcı, vb.) uygulanmasını göstermek için tasarlanan bir vaka çalışmaları kitabından yararlanabilirler: Ed. Alan Dundes, *Cinderella: A Folklore Casebook* (New York: Garland, 1982); Ed.: Lowell Edmunds ve Alan Dundes, *Oedipus: A Folklore Casebook* (New York: Garland, 1983). Bu kitaplarda, Aarne-Thompson hikâye tiplerinden sırasıyla 510A ve 931 ele alınmıştır.

MİLLÎ FOLKLOR**Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İnkeleri**

Genel İnkeler: 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

Amaç: a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'ün Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yöntemsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı –Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde (Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

Konu: Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

İçerik: a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yöntemsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

Daha Önce Yayımlanmamış Olma: Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

Gelen Yazıların Değerlendirilmesi: Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu'nun eleştiri, öneri ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu'na sunabilirler. Yayım kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

Genel Kurallar: Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

A) Başlık: 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

B) Yazar Adı: Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

C) Öz ve Anahtar Kelimeler: Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazımın özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

Ç) Makale Metni: Yazılar bilgisayarla 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özlük, kaynaçça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlük 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 yazımın 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 kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme "kısa yapıt" sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. "Özlü, Tezer"). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. "Aşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu". Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. "Bey Böyreğ Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. "Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi". Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: "Seçilmiş Bibliyografya"da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (—) şeklinde yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

— . Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. "Geleneksiz Kadınlar" (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

F) Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

G) Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, dergipark.org.tr adresinden yüklenmelidir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar

düzeltilmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

H) Editörlük Düzeltilmeleri: Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltilmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltilmelerde 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 hukuki sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazımın telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

MİLLÎ FOLKLOR

An international and Quarterly Journal of Cultural Studies The publication principles information for the contributors

General Principles: As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles 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 dergipark.org.tr 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 <dergipark.org.tr>. 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.