

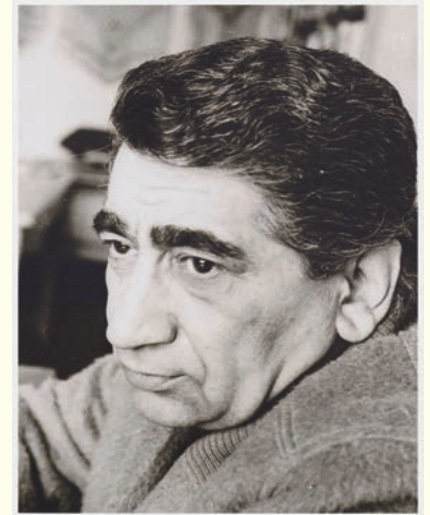
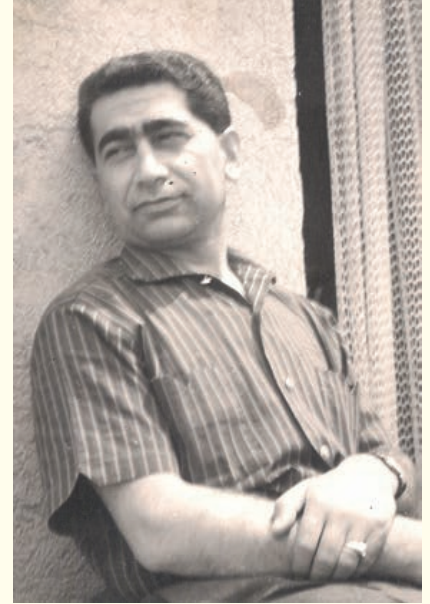
The Journal of Turkish Folklore Research Society



# TÜRK FOLKLOR ARAŞTIRMALARI DERNEĞİ DERGİSİ

Kuruluş 1949 | Since 1949  
Yılda 2 Sayı Çıkar | Biannual Journal

## SEDAT VEYİS ÖRNEK 1929-1980



*Saygı ve şükranla... / With respect and gratitude...*

Çevrimiçi Uluslararası Hakemli Araştırma Dergisi  
Online International Refereed Research Journal

## Journal of the Society of Turkish Folklore Research (TFR)

doi: 10.61620 | e-ISSN 3023-4670

Ocak ve Temmuz aylarında yayımlanmaktadır.  
TFR is published in January and July.

Yıl | Year  
2025/1

**Makale kabul edilen alanlar|Topics:**

Sayı | No  
370

Halkbilimi ▪ Antropoloji ▪ Edebiyat | Folklore ▪ Anthropology ▪ Literature

**Yayın Türü | Publication Type**

Çevrimiçi Uluslararası Hakemli Araştırma Dergisi | Online International Refereed Research Journal

**Yayın Sahibi | Owner of Publication**

Türk Folklor Araştırmaları Derneği KKTC | The Turkish Folklore Research Society

**Editör | Editor**

Prof. Dr. Metin Karadağ

**Editör Yardımcısı | Assistant Editor**

Dr. Zeynep Nagihan Kahveci

**Alan Editörleri | Academic Editors**

**Halkbilimi | Folklore**

Prof. Dr. Arzu Öztürkmen-Boğaziçi Üniversitesi/Bogaziçi University-Türkiye

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz-Ankara Üniversitesi/Ankara/University-Türkiye

Prof. Dr. Çiğdem Kara-Anadolu Üniversitesi/Anadolu University-Türkiye

**Edebiyat | Literature**

Prof. Dr. Gonca Gökalp Alpaslan-Hacettepe Üniversitesi/Hacettepe University-Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz-Doğu Karadeniz Üniversiteler Birliği Başkanı)-Türkiye

Prof. Dr. Rahim Tarım-Marmara Üniversitesi/University-Türkiye

**Antropoloji | Anthropology**

Prof. Dr. Akile Gürsoy-Maltepe Üniversitesi/Maltepe University-Türkiye

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz-Ankara Üniversitesi/Ankara University-Türkiye

**Dil Editörleri | Language Editors**

Prof. Dr. Aysu Erden-Maltepe Üniversitesi/Maltepe University-Türkiye

Prof. Dr. Fatma Bölükbaş-İstanbul Üniversitesi (Cerrahpaşa)/İstanbul (Cerrahpaşa) University- Türkiye

**İngilizce Dil Editörü | English Language Editor**

Dr. Anastasiia Zherdieva-Ankara Üniversitesi|Ankara University-Türkiye

**Medya-Yayım ve Tanıtım Editörleri | Medya- Publication Editors**

Prof. Dr. Şevket Öznur-Doç. Dr. Hasan Münüsoğlu-Dr. İskender Yıldırım-Dr. Zeynep Nagihan Kahveci

Logo Tasarımı |Logo design: Prof. Dr. Pelin Öztürk Göçmen-Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi-

Kapak Tasarımı|Cover Design: A. Engin Uçar - Makale Tasarımı|Article Design: Dr. Ozan Çetiner-Ankara Ün.

**Kitap Tanıtım ve Yazım Editörü|Book Review and Writing Editor:** Dr. Makbule Uysal

**İletişim / Contact** Tel. | Phone: 0 (90) 548 86735 00. E-posta / E-mail: info@turkfolklorarastirmalari.com / tfadergisi@gmail.com

Türk Folklor Araştırmaları (TFA), Ağustos 1949 ile Ocak 1980 arası dönemde, İhsan Hınçer tarafından, aylık halkbilimi dergisi olarak 366 sayı çıkarılmıştır. Derginin son editörü Bora Hınçer, derginin yayın ve telif haklarını 2023 yılında, Türk Folklor Araştırmaları Derneği adına Prof. Dr. Metin Karadağ'a devretmiştir. Dergi, Açık Erişim (Open access-OA) sistemini benimsemiştir. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak belirtilmesi gerekir. Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz. Dergimiz yazarlardan ya da yazarların eserlerine ulaşmak isteyen okuyuculardan ücret talep etmemektedir. *TFA was published as a monthly folklore journal between August 1949 and January 1980 (366 issues). The last editor of the journal, Bora Hınçer, transferred the publication and copyright rights of the journal to Metin Karadağ on behalf of the Turkish Folklore Research Association in 2023. The journal has adopted the Open access (Open access-OA) system. The reference to source is obligatory if you use materials of the journal. No fee is charged to the auth or or his/her organization under any name. Our journal does not charge a fee to authors or readers who wish to access the works of authors.*

## İçindekiler/contents

IV-V

*Editör'den/ From Editor*

**Metin Karadağ**

### **Araştırma Makaleleri / Research Articles**

1-30

Missing Bodies: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Animal Actors  
*Kayıp Bedenler: Etnografik Bakışın Hayvan Aktörlere Körlüğü*  
**Erhan Korkmaz**

31-55

Çömleğin Üretim, Yaşatılma ve Sürdürülme Serüveninde Gelenek Ustası Salim Yaşar  
*Master of Tradition Salim Yaşar in the Adventure of Production, Survival, and Sustainment of Pottery*  
**Aslı Büyükokutan Töret**

56-91

Andrea Arnold'un *İnek* Filmi ve Otoetnografik Çağrışımları  
*Andrea Arnold's Movie Cow and Its Autoethnographic Evocations*  
**Solmaz Karabaşa**

92-121

Türk Folklor Araştırmaları Dergisinde  
Tarımsal Üretim Süreçlerine İlişkin Geleneksel Bilgi Belleği  
*Traditional Knowledge Memory Regarding  
Agricultural Production Processes in the Turkish Folklore Research Journal*  
**Zeynep Nagihan Kahveci**

122-168

Âşık Mustafa Aydın'dan Derlenen Arzu ile Kamber Hikâyesinin İncelenmesi  
*An Analysis of the Story of Arzu And Kamber Compiled From Minstrel Mustafa Aydın*  
**Tuğçe Coşkun**

169-190

UNESCO Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi'ne Karşılaştırmalı Bakış:  
Moğolistan, Uganda, Çin ve Türkiye Örnekleri  
*A Comparative Look at the List of ICH in Need of Urgent Safeguarding of UNESCO  
Examples of Mongolia, Uganda, China and Türkiye*  
**Pınar Kasapoğlu**

191-215

11. Yüzyılda Bir Antropolog: Bîrûnî ve *Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind*

*An Anthropologist in the 11th Century: Al-Bîrûnî and Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind*

**Burcu Asena Salman**

216-239

2014-2024 Yılları Türkiye'deki Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme  
*Evaluation on Women's Folklore Studies in Turkey Between the Years 2014-2024*

**Tuğçe Özdemir**

### **Derleme Makaleleri / Compilation Articles**

240-273

Bir İnanç Köyünde Tarımsal Üretim ve Ekolojik Yıkım: Direnişin Olanakları

*Agricultural Production and Ecological Degradation in a Faith Village: Possibilities of Resistance*

**Ozan Çetiner vd. (ODTÜ Halkbilimi Topluluğu)**

274-304

Kıbrıs Halk Müziği ve Türk Halk Müziğinde Tespit Edilen Üç Ortak Eserin  
Karşılaştırmalı İncelemesi

*Comparative Analysis of Three Common Works Identified in Cyprus Folk Music and  
Turkish Folk Music*

**Gizem Yücel- Şirin Karadeniz**

### **Editöre Mektup**

305-311

Yerel Araştırmalar Bağlamında Sözlü Tarihi Düşünmek

*Thinking Oral History in the Context of Local Studies*

**Arzu Öztürkmen**

312-319

İlk İnsandan Bugüne; Ritüellerdeki Dramalardan Köy Seyirlik Oyunlarına

*From the First Human to Today: From Ritual Dramas to Village Folk Plays*

**Mevlüt Özhan**

### **Kitap Tanıtımı/Book Review**

320-327

Ayfer Yavi, Raife Polat: Anadolu'nun Tadı Tuzu Kardeş Mutfaklar

*Taste of Anatolia Sister Kitchens*

**Gözde Tekin**

## **Etkinlikler - Olaylar - Yaşananlar/ Activities - Events – Experiences**

328-336

Folkloru Yeniden Üretmek: Riçik(Geçitveren) Doğa, Barış ve Kültür Etkinliğinin Ardından  
Reproducing Folklore: Following the Nature, Peace and Culture Event of Riçik Village

**Sibel Taş**

337-353

Kırşehir’de Geleneksel Değerlerin Buluşması: Ahilik Haftası  
*Meeting of Traditional Values in Kırşehir: Ahilik Week*

**Gamze Kılıç**

Değerli okurlar,

Dergimizin bu sayısını Dergipark ve OJS sistemiyle çalışan yeni internet yayımcımızla birlikte hazırladık. Dergi yönetim sayfamızda da görüleceği üzere emek ve zamanlarını büyük özverilerle sunan yeni çalışma arkadaşlarımızla yeni hedeflere ulaşma çabaları içindeyiz. Öte yandan geleceğe yönelik geniş kapsamlı iş birlikleri için alanımızda saygın bir yeri olan ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu (TBHT) ile yaptığımız görüşmelerin umut verici devinimler sağlayacağını umuyoruz. Topluluktan -Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim elemanı- Dr. Ozan Çetiner, bu sayımızdaki makalelerin yeni tasarımında önemli katkılar sağladılar. Topluluk üyelerine ve O. Çetiner'e çok teşekkür ediyoruz.

Bu sayımızda yurt içi ve dışında çokça örneğini gördüğümüz *Editöre Mektuplar* başlıklı bir bölüm oluşturduk. Bilindiği üzere bu nitelikteki yazılarda derginin standart ilke ve kuralları dışında ve temelde bilgi verme amacıyla hazırlanmış olması anlaşılır. Öte yandan makalelerin yazarları, okurlar ve editör arasında iletişim kurma gibi işlevleri de bulunmaktadır. Dergi yazı alanlarına katkı sağlayacağına inandığımız bu bölümde ilk kez Arzu Öztürkmen ve Mevlüt Özhan'ın birer yazısını sunuyoruz.

Sayımızın kapağını Türk Halkbilimi'nin değerli bilim insanlarından merhum Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'e ayırdık. Kapakta kullanılan özgün fotoğraflar "TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" (<http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr>) projesinden alınmıştır. Bu konudaki katkıları için de Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz'e; bu sayımızla birlikte Kitap Tanıtım/ Eleştiri yazıları ile genel ürünler için yazım editörü olarak dergi ailemize katılan Dr. Makbule Uysal'a sağlayacağı katkılar için şimdiden teşekkür ediyor, başarılar diliyoruz.

Sayımızın gerçekleşmesinde emeği geçen herkese içten teşekkürlerimizi sunarken 2025'in ülkemize, tüm dünyaya başarı ve mutluluklar getirmesini diliyoruz.

Metin Karadağ

Editör

Dear Readers,

We have prepared this issue of our journal with our new internet publisher working with Dergipark and OJS system. As can be seen on our journal management page, we are striving to achieve new goals with our new colleagues who offer their hard work and time with great devotion. On the other hand, we hope that our meetings with METU Turkish Folklore Society (TBHT), which has a respected place in our field, will provide promising movements for future comprehensive collaborations. Dr. Ozan Çetiner, a member of the Society and a lecturer at the Department of Sociology, Faculty of Social Sciences and Humanities, Ankara Social Sciences University, has made significant contributions to the new design of the articles in this issue. We would like to thank the members of the Society and O. Çetiner.

In this issue, we have created a section titled “Letters to the Editor”, which we have seen many examples in Turkey and abroad. As it is known, articles of this nature are prepared outside the standard principles and rules of the journal and basically for the purpose of providing information. On the other hand, they also have the function of establishing communication between the authors of these articles, their readers and the editor. In this section, which we believe will contribute to the fields of our journal, In this section, which we believe will contribute to the writing fields of the journal, we present for the first time an article each by Arzu Öztürkmen and Mevlüt Özhan.

We devoted the cover of our issue to the late Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek, one of the valuable scientists of Turkish Folklore. The original photographs used on the cover were taken from the project “TÜBİTAK SOBAG 114K576 Oral History, Biography and Documentation Study of Sedat Veyis Örnek”. We would like to thank Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz for her contributions on this subject.

(<http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr>).

We would like to thank Dr. Makbule Uysal, who has joined our journal family with this issue as a writing editor for book promotion/criticism articles and general products, for her contributions and wish her success.

We would like to extend our sincere thanks to everyone who contributed to the realization of this issue and wish 2025 to bring success and happiness to our country and the whole world.

Metin Karadağ

Editör

---

Geliş Tarihi (Received): 19.08.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 29.11.2024

Araştırma Makalesi/Research Article

## Missing Bodies: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Animal Actors

Erhan Korkmaz\*

*Korkmaz, E., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal. 2025/1. Sayı: 370, 1-30. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.52. <https://turkfolklorarastirmalari.com>*

---

### Abstract

In this article, I critically examine the anthropocentric attitudes that have historically shaped ethnography, focusing on their influence on key concepts such as researcher, researched agent, culture, and field. These perspectives, which took root during the Age of Exploration in the 15th and 16th centuries as the West grew increasingly fascinated with "the other," persisted well into the 19th century. Ethnographers like Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor, and Johann Jakob Bachofen conceptualized culture as humanity's dominion over nature. Similarly, the second generation of ethnologists—including Bronisław Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard, and Claude Lévi-Strauss—continued to approach their fieldwork through an anthropocentric lens, often neglecting the agency of non-human actors. This article also engages with contemporary critiques informed by posthumanism, veganism and object-oriented ontology, which challenge the entrenched nature-culture dichotomy. Drawing on the works of scholars such as Philippe Descola, Anna Tsing,

---

<sup>1</sup>This study is an extended version of the paper titled "Missing Faces: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Actors" presented at the VI. International Congress on Critical Debates in Social Sciences organized by Izmir Democracy University on 4-5 November 2023.

\*Master Student/Master öğrencisi: Ankara University, Institute of Social Sciences, Folklore Program Department. Ankara/Turkey. E-mail: [erhan.krkmzogl@gmail.com](mailto:erhan.krkmzogl@gmail.com). ORCID ID: 0000-0002-9744-6484



Eduardo Kohn, and Donna Haraway, I advocate for a redefinition of "the field" that includes non-human actors. Transcending anthropocentric boundaries necessitates an ethical and methodological reevaluation of foundational concepts like culture, the field, and the researcher/researched dynamic. It also calls for a broader transformation in interdisciplinary qualitative research practices. By emphasizing the indispensability of multispecies approaches, this article argues for a shift away from anthropocentric research paradigms. Such approaches are essential for achieving a more inclusive and comprehensive ethnographic analysis, one that better reflects the complex interrelations between human and non-human actors.

**Keywords:** multispecies ethnography, anthropocentrism, non-human species, ethnographic methodology

---

## **Kayıp Bedenler: Etnografik Bakışın İnsan Olmayan Hayvan Aktörlere Körlüğü**

### **Öz**

Bu makalede, etnografyanın tarihsel süreçlerinde yerleşik olan insanmerkezli tutumları incelemekte ve bu yaklaşımların araştırmacı, araştırılan, kültür ve saha kavramlarını nasıl şekillendirdiğini ele alıyorum. 15. ve 16. yüzyılda coğrafi keşiflerle başlayan ve Batı'nın "ötekilere" olan ilgisini tetikleyen bu süreç, 19. yüzyılda Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor, Johann Jakob Bachofen gibi etnografların, kültürü insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti üzerinden tanımlamalarıyla devam etmiştir. Makalede ikinci kuşak olarak tanımladığım Bronisław Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard ve Claude Levi-Strauss gibi etnologların saha çalışmaları sırasında insanmerkezci bir bakış açısının hâkim olduğu görülür. Bu araştırmacılar, sosyal yapıları ve kültürel normları yalnızca insanlar üzerinden anlamaya çalışarak, insan dışı aktörlerin rolünü büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. Makalede aynı zamanda, bu tarihsel çerçeveye dayanarak, posthümanizm, veganizm ve nesne yönelimli ontoloji gibi yaklaşımlar aracılığıyla doğa-kültür ikiliğini sorgulayan çağdaş eleştirilere de yer vermekteyim. Bu bağlamda, araştırmacının "saha" kavramının insan olmayan aktörleri de kapsayacak şekilde genişletmesi gerektiğini iddia ediyorum ve örnek olarak da Philippe Descola, Anna Tsing, Eduardo Kohn ve Donna Haraway gibi araştırmacıların çalışmalarına değiniyorum. Sonuç olarak, insanmerkezci sınırları aşan bir yeniden değerlendirme, sadece kültür, saha ve araştırmacı/araştırılan kavramlarına değil, aynı zamanda disiplinlerarası nitel çalışmalara yönelik etik ve metodolojik zorunluluklar doğurur. Bu makalede, yalnızca geleneksel etnografik yöntemlerin ötesine geçmekle kalmayıp, insanmerkezci araştırma pratiklerinin değişmesi gerektiğini iddia eden çokturlü yaklaşımların vazgeçilmez olduğunu savunuyorum. Bu yaklaşımlar, daha derinlemesine ve kapsayıcı bir etnografik çalışma için kritik öneme sahiptir.

**Anahtar sözcükler:** Çokturlü etnografi, insanmerkezlilik, insan olmayan türler, etnografik metodoloji

## 1. Introduction

It all began nine years ago when I met Şiir, and our relationship lasted about a year. At the start of high school, the idea of forming a connection with another species seemed unimaginable. Over time, however, as I observed her closely, I noticed both the similarities and differences between her mental states and mine. While she displayed unique attitudes and behaviors, it became clear that she perceived the world in her own distinct way. Although she was free to leave whenever she wished, Şiir chose to stay, and I realized that the bond we shared was unlike any human relationship. Initially, I assumed her presence was purely pragmatic, tied to the provision of food and shelter. Yet, as my affection for her grew, I recognized that she actively responded to my attention and daily routines. Şiir had her own patterns, such as leaving at specific times and interacting with other cats. For instance, she befriended a black cat, whom she would chase and even bring home during rainy days. Her relationship with my mother was equally significant; my mother prepared special meals for her and worried whenever she didn't return at night. One of the most challenging moments for Şiir was losing her three kittens—one was stillborn, and the other two died shortly after birth. For days, she lay motionless in the corner where they had been, barely eating or moving, as if in profound mourning. Despite the black cat waiting outside and meowing for her, she stayed indoors, withdrawn and distant. These experiences transformed my understanding of her, compelling me to see her as more than a subject of human-centered interpretations. I came to recognize her as an independent being with her own agency, existing beyond the simplistic assumptions I had initially projected onto her.

Initially, I interpreted Şiir's actions through a human-centered lens, often asking myself, "How would I feel in this situation?" This anthropocentric perspective led me to frame her behavior as though she were human, inadvertently disregarding her independent agency. Over time, I came to realize the inherent difficulty in acknowledging the autonomous existence of another species without relying on anthropocentric frameworks. While interspecies similarities may occasionally provide valuable insights, relying solely on human-centered comparisons to understand non-human beings is fundamentally flawed. Even so, this approach is arguably preferable to perceiving non-

human animals as mere mechanical entities, as it recognizes their capacity for independent action and intentionality.

The separation from Şiir was deeply painful. During a brief trip out of town, my parents, unwilling to have her around any longer, left her 20–25 kilometers away from home. Although I cannot recall their exact reasoning, their decision was rooted in self-serving motives, which evoked intense anger in me. Şiir was not a disposable object to be cast aside at will; removing her from her familiar home and environment was profoundly unjust. While creating distance from others may sometimes be necessary, forcibly displacing an individual entirely disregards their autonomy and agency. Reflecting on this experience now, I recognize that Şiir, as a member of a different species, was subjected to humanity's dominant position and our frequent tendency to prioritize our own interests over the well-being of others.<sup>2</sup>

During my freshman year at Ankara University (2019–2020), I became deeply engaged with the concept of interspecies equality, which ultimately led me to adopt veganism. I majored in ethnology within the folklore program and pursued a minor in philosophy. In ethnology, I examined how human communities interact with other species, drawing on the works of anthropologists like Philippe Descola and Timothy Ingold, who challenge the conventional human-nature divide. Similarly, in philosophy, thinkers such as Levi Bryant, Quentin Meillassoux, Graham Harman, and Ray Brassier expanded my understanding of human and non-human relations through object-oriented ontology and speculative realism. These two fields—ethnology and philosophy—profoundly shaped my perspective. Ethnology enabled me to observe the human-nature connection through ethnographic fieldwork, while philosophy allowed me to engage with theoretical debates on human existence.

In my second year, I presented a paper on anthropocentric and speciesist research practices at a social science student congress. This presentation critically examined the contributions of classical ethnologists such as Bronisław Malinowski, E. E. Evans-Pritchard, Alfred Radcliffe-Brown, and Claude Lévi-Strauss. Additionally, I introduced the emerging field of multispecies ethnography, highlighting the work of scholars such as Catherine Nash, Andrea Petitt, Alice J. Hovarka, and Ezgi Burgan. Reflecting on this

presentation, I can confidently say that its themes closely align with the ideas explored in this article.

My exploration of interspecies equality is rooted in both academic inquiry and an ethical commitment fostered by my veganism. I actively collaborate with NGOs advocating for animal liberation, participating in protests and delivering presentations on topics such as street animals and factory farming at various events. This activism has, however, drawn criticism from some colleagues, who argue that my close engagement with the subject undermines the ideal of researcher objectivity. They suggest that such proximity might bias my interpretation of data. Yet, I contend that researchers can maintain ethical commitments without compromising academic rigor. Indeed, a strong ethical stance can serve as a source of motivation and intellectual drive. After all, did scholars like Lewis H. Morgan, Bronisław Malinowski, Claude Lévi-Strauss, and Philippe Descola not adopt ethical positions in their work? Who could reasonably argue otherwise?

I believe that initiating a paradigmatic shift within a field requires rewriting its history. Just as feminist scholars have crafted their own histories to challenge socio-cultural structures they perceive as masculine, those seeking to transform ethnography must revisit its historical foundations. A historiography of ethnography can demonstrate not only how interspecies ethnographic work is feasible but also why it is essential. This article aims to offer a new historical perspective, exposing ethnography's human-centered and speciesist dimensions. In the first section, I examine the intellectual context in which ethnography emerged, exploring how early generations of ethnologists approached their subjects. The second section addresses the methodological transformations of the 1970s and 1980s, focusing on critiques of hierarchical researcher-researched relationships and innovations in field techniques. The third section turns to early 21st-century posthumanist critiques of Enlightenment dualisms, integrating debates on the "whatness of culture" with analyses of researcher-researched dynamics. Finally, I reflect on the field's position within the triangular relationship of researcher, researched, and culture. Key questions include: How can an anthropocentric discipline

persist? What defines a field? Can interspecies equality be achieved in the context of ethnography? To address these questions, I draw on multispecies ethnography, referencing scholars such as Eben Kirksey, Anna Tsing, Eduardo Kohn, and others who have advanced this approach.<sup>3</sup>

## **2. A Brief Overview of the History of Ethnography**

Beginning in the 15th century with Spanish and Portuguese expeditions to establish new trade routes and expanding with other European nations into the 18th century, the Age of Geographical Discoveries marked the inception of anthropological and ethnographic studies in Europe (Eriksen and Nielsen, 2001: 5–15; Erickson and Murphy, 2021: 11–15). Early ethnographers such as John Ferguson McLennan, Henry J. S. Maine, Johann Jakob Bachofen, and Lewis Henry Morgan shared overlapping interests with explorers like Christopher Columbus, Vasco Núñez de Balboa, Vasco da Gama, and Ferdinand Magellan, who documented the cultures they encountered.<sup>4</sup>

European expansion exposed these researchers to unfamiliar social structures. While local populations were often astonished by the arrival of colonialists, it was the Europeans who experienced a profound cultural shock upon encountering the diverse societies they ‘discovered.’ Notes from these interactions raised significant questions about social ties, cultural practices, and warfare strategies, illustrating that the pursuit of knowledge during this period was far from purely academic. As Francis Bacon famously asserted, “Knowledge is power,” a notion later echoed by Thomas Hobbes in *Leviathan* (1668). The information gathered in these territories provided strategic advantages for establishing European dominance—after all, how can one control what one does not understand?

Overseas expeditions during this era ignited a “desire for others” among scientists, shifting their focus not only to the social and cultural dimensions of life but also to physiological traits.<sup>5</sup> This fascination culminated in the phenomenon of human zoos, where natives from explored regions were displayed across Europe. By the early 19th century, social scientists such as Johann Jakob Bachofen (1815–1887), Lewis Henry Morgan (1818–1881), Herbert Spencer (1820–1903), Henry J. S. Maine (1822–1888), John Ferguson McLennan (1827–1881), Edward Burnett Tylor (1832–1917), Adolph

Bandelier (1840–1914), and James George Frazer (1854–1941)—widely regarded as the first generation of ethnologists—developed influential theories about human nature. These theories often relied on a primitiveness-civilization dichotomy, drawn either from direct observation or from reports provided by travelers and scientists.

Lewis Henry Morgan, who was also a lawyer, investigated the linguistic and legal structures of the Iroquois and Ojibwa in seminal works such as *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851), *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1868), and *Ancient Society* (1877). Influenced by thinkers like John Ferguson McLennan (1827–1881), Max Müller (1823–1900), and Charles Darwin (1809–1882), Morgan incorporated their theories to outline stages of social structure (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 44–54). In *Ancient Society*, he categorized human history into three broad stages—wilderness, barbarism, and civilization—each further divided into lower, middle, and upper phases (Morgan, 1985). Morgan’s view of history as a linear and progressive trajectory reflects a distinctly European emphasis on technological advancement as a marker of civilization. By linking social stages to technological evolution, he laid the foundations for the historical materialist approach, which Karl Marx and Friedrich Engels later expanded upon.

Edward Burnett Tylor, another foundational figure in anthropology, was among the first to formally define culture. In *Primitive Culture* (1871), he described it as a set of laws, morals, customs, arts, and habits acquired by individuals as members of society. Like Morgan, Tylor categorized human societies into three stages: (1) savagery, characterized by hunter-gatherer lifestyles; (2) barbarism, marked by the domestication of plants and animals; and (3) civilization, distinguished by the advent of writing (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 55–56). Tylor conceptualized culture as uniquely human, encompassing technology, language, beliefs, and myths. A pivotal aspect of his work was his identification of animistic beliefs among indigenous communities—a concept that resonates with Philippe Descola’s Amazonian fieldwork, which critiques the dichotomy between nature and culture. Animism, the belief in reciprocal relationships between humans and soul-bearing entities in nature, was central to Tylor’s understanding of culture. Despite their contributions to the field, both Morgan and Tylor reflected the

inquisitive ethos of the Age of Discovery, demonstrating an 'authentic desire for the other.' Their works, while groundbreaking, were framed within the Eurocentric perspectives of their time, prioritizing Western notions of progress and civilization.

In the late 19th and early 20th centuries, second-generation ethnologists such as Bronislaw Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown, Franz Boas, E.E. Evans-Pritchard, and Margaret Mead rose to prominence. In 1915, Malinowski embarked on fieldwork in the Trobriand Islands –a trip initially intended to be brief but extended to two years due to the outbreak of World War I. As a native of Austrian-controlled Krakow, he was prohibited from returning to Britain. Between 1915 and 1918, Malinowski conducted a comprehensive monographic study of the Trobrianders, examining various socio-cultural aspects such as trade, family life, and sexuality (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 105–106). A key figure in functionalist anthropology, Malinowski argued that culture functions to meet human needs through institutional structures. He proposed that biological needs—such as reproduction, security, and health—find their counterparts in cultural practices. For instance, reproduction is organized within kinship systems, while health needs are addressed through culturally specific hygiene practices (Malinowski, 1992). His emphasis on the autonomy of cultural institutions, which vary independently across societies, significantly influenced the development of cultural relativism<sup>6</sup> in 20th-century ethnology. By highlighting the contrasts between Trobriander and European socio-cultural structures, Malinowski contended that these differences should not be assessed using dichotomous terms such as “good-bad” or “primitive-civilized.”

Edward E. Evans-Pritchard is another prominent ethnologist, renowned for his structuralist approach in studying the Azande in Kenya (1926–1930) and the Nuer in Sudan (1930–1936). In contrast to Malinowski's functionalism, Evans-Pritchard advocated for analyzing societies not only through their unique dynamics but also by examining their overarching structural frameworks. While acknowledging cultural diversity, he emphasized shared structural patterns across societies (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007: 128–129). His seminal work on the Nuer explored social structure and kinship through broader societal frameworks and rituals, rather than focusing solely on individual actions (Evans-Pritchard, 1940). Although he embraced aspects of cultural

relativism, Evans-Pritchard sought to identify universal structural principles underlying diverse cultures. Claude Lévi-Strauss expanded this structuralist perspective, arguing that mythology and kinship systems reveal universal structures that underpin all societies. Despite cultural variations, Lévi-Strauss maintained that every society operates according to a shared structural logic (Lévi-Strauss, 1963). He extended structuralist analysis beyond social organization to include cultural elements such as language, mythology, and ritual, offering a deeper theoretical framework for understanding cultural dynamics.

Margaret Mead and Clifford Geertz made distinctive contributions to the study of society and culture, building on the foundations established by Bronisław Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard, and Claude Lévi-Strauss. Known for her pioneering work on cultural relativism and gender roles, Mead's fieldwork in Samoa explored how culture shapes individual behavior and reproduces societal norms (Mead, 1928). While she shared Malinowski's functionalist perspective, Mead placed greater emphasis on the individual's role in society and the psychological effects of cultural norms. In contrast, Clifford Geertz viewed culture as a "web of meanings" (Geertz, 1973), prioritizing local interpretations over universal structures. His symbolic anthropology shifted the focus from structural analyses to the ways societies construct and interpret cultural meanings. This perspective diverged from Lévi-Strauss's universal structuralism and Evans-Pritchard's emphasis on social frameworks and rituals. While Malinowski and Mead highlighted cultural relativism and individual agency, Evans-Pritchard and Lévi-Strauss focused on structural elements and universal patterns. Geertz, by introducing symbolic anthropology<sup>7</sup>, shifted the focus toward the creation and interpretation of cultural meaning.

In summary, the historical development of ethnography has evolved from the geographical discoveries of the 15th century to the influential theoretical approaches of the 19th and 20th centuries. During the era of geographical discoveries, European travelers and explorers documented the social and cultural structures of the newly encountered lands, laying the foundation for ethnography as a discipline. Early ethnologists such as John Ferguson McLennan, Henry J. S. Maine, and Lewis Henry



Morgan established the theoretical groundwork for studying human societies through the methods they developed. However, these initial studies were shaped by a Eurocentric perspective, often categorizing societies dichotomously as “primitive” and “civilized”. In the early 20th century, scholars like Bronislaw Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard, and Claude Lévi-Strauss transcended these reductive frameworks, focusing instead on the internal dynamics and cultural structures of societies. Malinowski’s functionalist approach examined how cultural systems address biological and social needs, while Evans-Pritchard emphasized the formation and maintenance of social structures through kinship relations and rituals. Lévi-Strauss’s structuralist analysis placed these studies within a universal framework, uncovering the structural dynamics underlying cultural patterns and mythologies. Simultaneously, researchers such as Margaret Mead and Clifford Geertz introduced new methodologies, including cultural relativism and symbolic anthropology. Mead explored the role of individuals in shaping societal norms, while Geertz’s concept of “thick description” revolutionized ethnographic methods by advocating for detailed, interpretive analyses of cultural practices (Geertz, 1973). Malinowski’s fieldwork-based ethnography, which emphasized on-site observation, became a cornerstone of modern ethnographic methodology. Together, these interrelated approaches broadened the scope of ethnography, making it a more inclusive and multidimensional discipline. Today, ethnography builds on this rich theoretical heritage and continues to serve as an indispensable tool for understanding the complexities of human societies.

### **3. A Paradigmatic Break: Position of A Researcher and Researched Agent**

Since the mid-20th century, anthropology has undergone significant transformations, increasingly embracing cultural relativism and critically examining researchers’ positionalities. Early anthropologists often analyzed societies from an ostensibly “objective” viewpoint, unknowingly projecting their own cultural biases onto their work. Approaches such as postcolonial critique<sup>8</sup> (Asad, 1973) and feminist anthropology<sup>9</sup> (Abu-Lughod, 1991) brought this issue to light, urging researchers to consider how their perspectives influence their findings. Reflexivity thus emerged as a crucial

methodological tool, enabling researchers to critically assess their biases and roles (Clifford & Marcus, 1986).

Bronislaw Malinowski's fieldwork in the Trobriand Islands exemplifies the significance of reflexivity in ethnographic research. Widely regarded as a founder of modern ethnography, Malinowski's fieldwork set a methodological benchmark for the discipline (Malinowski, 1922). However, his posthumously published *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967) revealed a stark contrast between his publicly objective stance and his private biases. The diary contained, at times, unpleasant and even hateful remarks about the natives, which were omitted from his academic publications. This discrepancy highlights the need to critically evaluate researchers' sincerity in the field and the omissions in scientific reporting, raising questions about their impact on objectivity (Stocking, 1983).

Re-evaluating the researcher's position and their relationship with those they study has become central to modern anthropology. Researchers are now expected not only to report observations but also to reflect on their biases, emotional responses, and social positions. It is increasingly recognized that researchers are active participants in the interaction, simultaneously influencing and being shaped by the research context. This interplay raises critical questions about balancing personal emotions with scientific integrity (Davies, 2008). Reflexivity is no longer viewed merely as a methodological necessity but also as an ethical imperative. Acknowledging one's biases and positionalities is essential for fostering a more transparent and inclusive research process (Reed-Danahay, 1997). This approach promotes honesty and openness, strengthening anthropology's capacity to engage with diverse perspectives.

These methodological innovations in ethnography redefined both the role of the researcher and that of the communities studied. In early anthropology, indigenous peoples were often treated as silent, passive subjects of observation. By the mid-20th century, however, this perspective shifted, recognizing that these communities are active participants with distinct perspectives. In *Time and the Other* (1983), Johannes Fabian explores how anthropology constructs concepts of time and otherness, framing indigenous groups as "the other" and reducing them to research objects. Fabian argues

that anthropologists have historically prioritized Western notions of time, thereby marginalizing other cultures both temporally and socially. This practice has perpetuated an asymmetrical power dynamic between researchers and the communities they study, underscoring the importance of indigenous responses to researchers' presence as indicators of these power imbalances.

The responses of indigenous communities to researchers are crucial for understanding their worldviews, social structures, and perceptions of outsiders. Communities often view researchers not merely as observers but also as participants in their social relationships and power dynamics. Consequently, their attitudes toward researchers reveal broader perspectives on the world and nuanced reactions to external influences. Postcolonial critiques have further emphasized that indigenous peoples are not passive objects of study but active participants who shape the research process. This recognition has prompted a paradigm shift, encouraging researchers to adopt approaches

Indigenous communities' reactions to researchers have ranged from hospitality and cooperation to skepticism and resistance, shaped by cultural norms, prior experiences, and the rapport established by the researcher. Successful ethnographic research depends on mutual understanding and respect. These attitudes are not merely directed toward the observer but also reflect responses to the cultural forces the observer represents, illustrating efforts to defend cultural identities and worldviews. Researchers must carefully consider these reactions, as they significantly influence fieldwork dynamics and the quality of collected data. An example of this complexity can be seen in two photographs taken by Bronislaw Malinowski during his fieldwork in the Trobriand Islands. One image (see photo 2) depicts Malinowski seated among the Trobrianders, all gazing directly at the camera -a striking illustration of the mutual awareness between the anthropologist and the community (LSE Library Collections, n.d.). The gaze of the Trobrianders reflects their awareness of the researcher's presence, subtly shaping the anthropological observation itself.



**Photo 1.** Malinowski sitting with a group of men holding lime pots. (LSE Library Collections)



**Photo 2.** Bronislaw Malinowski and a Trobriander. (LSE Library Collections)

In the second photograph (see photo 3), a Trobriand native discreetly gazes at the camera (Malinowski, 1992, p. 466), a look that can be interpreted as a form of silent resistance to the researcher's presence. The native's gaze not only reflects their reaction to the observer but also transforms the researcher into an object of observation. This reciprocal gaze underscores the complex, bidirectional dynamics inherent in fieldwork. As Clifford Geertz observed in *Thick Description* (1973), understanding such multi-layered interactions is essential for grasping a culture's meanings. The gaze in these photographs is more than visual communication—it is a manifestation of power relations and interaction.

These two photographs illustrate that the relationship between researcher and researched can be analyzed through visual materials as well as textual accounts. They serve as tangible examples of how communities respond to the researcher's presence and how these responses are integrated into ethnographic analysis. Malinowski's fieldwork, therefore, should not be evaluated solely through his written reports but also through the visual data he produced. These photographs reveal how the natives perceived him and how their reactions shaped the research process. However, it is crucial to acknowledge that the photographs were taken by the researcher and are interpreted independently of the perspectives of those photographed. This raises critical questions about representation and prompts reflection on how the natives are portrayed. Beyond mere documentation, these images reveal how theoretical and technical developments in ethnography influence the use of photography and video. Photography not only captures reality but also reflects the photographer's perspective, which may distort that reality. Malinowski's photographs demonstrate how his viewpoint on the Trobrianders shaped his research outcomes, highlighting the dual role of photography as both documentation and a medium of power-laden representation.

#### 4. Transformation of Culture: Human - Nature Distinction

Beyond the relationship between the researcher and the researched, debates on the definition of culture have profoundly influenced the evolution of ethnography. In the late 19th century, pioneers such as Johann Jakob Bachofen, Edward Burnett Tylor, and Lewis Henry Morgan conceptualized culture as a product of human dominance over nature. Bachofen, in *Myth, Religion, and Mother Right* (1967), analyzed matriarchal societies and framed cultural evolution as humanity's means of imposing order on primitive nature. Similarly, Tylor, in *Primitive Culture* (1871), defined culture as a "complex whole," emphasizing humanity's capacity to shape nature through laws, customs, beliefs, and art. Morgan, in *Ancient Society* (1985), proposed a linear model of human progress, categorizing societies into stages of "savagery, barbarism and civilization" portraying culture as the triumph of human reason over nature.

In the early 20th century, the second generation of ethnologists introduced a more nuanced understanding of culture. Scholars such as Bronislaw Malinowski, Edward E. Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Margaret Mead, and Clifford Geertz rejected the idea of a universal cultural framework, emphasizing instead that each society possesses its own unique structure. This shift gave cultural relativism a pivotal role in anthropology. For instance, Malinowski's functionalism analyzed the Trobriand Islands' social structures based on their internal dynamics (Malinowski, 1922). Evans-Pritchard's studies of the Nuer highlighted the importance of understanding societies within their specific cultural contexts (Evans-Pritchard, 1940). While Lévi-Strauss acknowledged the distinct logic of individual cultures, he also sought to uncover universal mental structures underlying cultural expressions (Lévi-Strauss, 1963). Mead's fieldwork in Samoa demonstrated that gender roles vary significantly across cultures (Mead, 1928), while Geertz's concept of culture as a "web of meanings" emphasized the necessity of interpreting societies through their own values rather than imposing external standards (Geertz, 1973).

The second generation of ethnologists contributed significantly to reducing ethnocentric attitudes by promoting cultural relativism as a critique of Western claims to superiority and affirming the equal value of diverse cultural structures. However, while

these ethnologists opposed racism, they overlooked speciesism, assuming that culture existed solely within human-human relationships. Consequently, the role of human-nature interactions in shaping culture remained largely unexplored, reflecting the anthropocentric limitations of ethnology at the time.

Since the mid-20th century, the Enlightenment-inspired goal of human reason dominating nature has become increasingly pronounced. René Descartes' dualism, which positioned humans as separate from and superior to nature, established a paradigm that divided mind from body and culture from nature. In *Meditations on First Philosophy* (1641), Descartes emphasized rational thought as the defining characteristic of humanity, justifying human control over nature. His principle, "I think, therefore I am," laid the foundation for viewing culture as a reflection of human dominance over nature – an idea deeply embedded in modern science and ethnology.

Throughout much of the 20th century, Cartesian dualism shaped ethnological perspectives, with many researchers regarding human dominance over nature as central to cultural development. By the century's end, however, approaches such as environmental anthropology and ecological determinism began to challenge the nature-culture divide. Anthropologists like Roy Rappaport and Marvin Harris explored how environmental factors influence cultural norms and social structures. Rappaport's *Pigs for the Ancestors* (1968) analyzed how the Maring people of Papua New Guinea adapted to their environment through ritual practices. Similarly, Harris's *Cows, Pigs, Wars, and Witches* (1974) argued that ecological and economic needs drive cultural practices. Meanwhile, scholars such as Philippe Descola and Tim Ingold critically examined the nature-culture dichotomy as a Western construct. In *Beyond Nature and Culture* (2013), Descola emphasized indigenous societies' holistic relationships with nature, contrasting them with Western attitudes. Similarly, Ingold's *The Perception of the Environment* (2000) highlighted how environmental perception shapes human life, suggesting that culture evolves continuously through interaction with nature.

In the early 21st century, debates on the human-nature distinction extended beyond ethnology into philosophy, sociology, cultural studies, and the arts. Movements such as posthumanism, object-oriented ontology (OOO), and veganism advanced critiques of anthropocentric thought, reevaluating human-nature relations.

Posthumanism, a central critique of Enlightenment thought, challenged the notion of human sovereignty over nature and technology. Enlightenment ideals of reason established a paradigm positioning humans as superior to other beings—a worldview often linked to environmental destruction and the reinforcement of species hierarchies. In *How We Became Posthuman* (1999), N. Katherine Hayles examines the human-technology relationship, illustrating posthumanism's key concept of decentering the human. Similarly, Donna Haraway's *The Cyborg Manifesto* (1985) explores the blurred boundaries between humans, animals, and machines, offering a critique of anthropocentric frameworks. In *The Posthuman* (2013), Rosi Braidotti expands on these ideas, arguing that posthumanism integrates humans as part of a larger ecological and technological network, advocating for a sustainable relationship with nature. Together, these works envision a future beyond anthropocentrism, grounded in ethical critiques of its socio-cultural impacts.

Object-oriented ontology (OOO) emerged in the 21st century as a philosophical approach asserting the independent existence of objects. Founded by Graham Harman, OOO posits that objects possess a reality beyond human perception and interpretation. In *The Quadruple Object* (2011), Harman argues that objects hold intrinsic meaning, existing not merely to serve human purposes. Rooted in Martin Heidegger's *Being and Time* (1927), OOO builds on Heidegger's exploration of being as distinct from human consciousness. Harman extends this framework, asserting that objects, like humans, have an inherent right to exist. OOO critiques classical philosophy, including Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason* (1781) and G.W.F. Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1807). While Kant viewed objects through the categories of human cognition, OOO rejects this anthropocentric lens, asserting that objects exist independently of human perception. Similarly, whereas Hegel's dialectics framed objects within the evolution of human thought, OOO contends that objects retain their reality outside human cognition. Thus,



OOO advocates for understanding objects based on their own ontological values, independent of their utility to humans.<sup>10</sup>

One of the most influential movements of the 21st century is undoubtedly veganism, which critiques anthropocentrism and speciesism by challenging the human-nature divide and advocating for the agency of non-human species. Veganism has gained significant traction as a lifestyle and ethical philosophy, addressing issues such as animal rights, environmental sustainability, and public health. Central to this movement is its opposition to speciesism, asserting that animals deserve the same ethical consideration as humans. Peter Singer laid the philosophical groundwork for veganism in *Animal Liberation* (1975), where he argues that the capacity of animals to suffer is sufficient reason for their inclusion in ethical considerations. Drawing on Jeremy Bentham's utilitarianism, Singer emphasizes that suffering, rather than intelligence or utility, should be the basis for ethical evaluation. Similarly, Tom Regan's *The Case for Animal Rights* (1983) posits that animals possess intrinsic value and therefore deserve equal ethical status with humans. Regan critiques speciesist approaches that devalue animals as ethically inferior. In *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (2008), Gary Lawrence Francione extends these arguments, advocating for the complete abolition of animal exploitation. Francione contends that animals should be regarded as ethical beings, not as resources for human use. By opposing speciesism and anthropocentrism, veganism redefines the human relationship with nature and non-human life, highlighting the environmental and social consequences of animal exploitation.

The concept of culture has undergone significant transformation throughout the history of ethnology. Initially, Western thought framed culture as a product of human dominance over nature. By the mid-20th century, however, perspectives such as environmental anthropology and ecological determinism began to emphasize nature's role in shaping culture, challenging anthropocentric assumptions and expanding the understanding of culture beyond human-exclusive frameworks.

In contemporary discourse, movements like posthumanism, object-oriented ontology (OOO) and veganism advocate for redefining culture as a phenomenon that extends beyond human agency. Posthumanism critiques human dominance over nature and technology, while object-oriented ontology posits that objects exist independently of human perception. Veganism, in turn, challenges speciesism by reevaluating the ethical status of animals. This expanded view acknowledges that culture encompasses non-human agents, calling for a rethinking of cultural processes beyond anthropocentric boundaries. Ethnology and related social sciences now increasingly recognize culture as intricately linked to non-human beings, reflecting a profound transformation in both scientific and ethical perspectives.

## **5. The Transformation of The Field: The Multispecies Ethnography**

In ethnology, discussions about the researcher-researched relationship and the definition of culture have traditionally grounded the discipline. However, questions about what constitutes an ethnographic field have become increasingly central. Historically, the field has been conceptualized as a space for analyzing human experiences and social relations. Recent critiques of the researcher's role and positioning have exposed the anthropocentric bias underlying the definition and selection of ethnographic fields. This human-centered focus has limited the scope of ethnography, often excluding other species, ecosystems, and non-living entities. To address this limitation, multispecies ethnography redefines the field as a shared space where diverse species coexist and interact. By expanding fieldwork beyond human relationships to include animals, plants, and other life forms, this approach aims to capture the complexity of interspecies interactions and shared life experiences.

Multispecies ethnography has emerged as a transformative approach in 21st-century anthropology, extending the scope of ethnographic study to include other species. This perspective seeks to understand the interdependencies and interactions between humans and nonhumans. Anthropologist Eben Kirksey, a key figure in this field, has

significantly contributed to its development. His edited volume, *The Multispecies Salon* (2014), brings together foundational studies on the roles of nonhuman actors in social and ecological systems. Multispecies ethnography has also gained traction across disciplines. Anna Tsing's *The Mushroom at the End of the World* (2021) examines the economic, ecological, and cultural connections between humans and matsutake mushrooms, situating human-mushroom interactions within broader ecosystems. Donna Haraway's *When Species Meet* (2008) explores human-animal relations, focusing on dogs, and addresses the ethical, political, and ontological dimensions of interspecies interactions. Eduardo Kohn's *How Forests Think* (2013) critiques anthropocentric assumptions by analyzing how Amazonian ecosystems foster meaning-making processes among various life forms. Through these works, multispecies ethnography redefines ethnographic boundaries by integrating nonhumans into social and ecological analysis.<sup>11</sup> By moving beyond anthropocentrism, it offers a holistic perspective on the interconnectedness of human and nonhuman relationships within complex social systems.

The methodology of multispecies ethnography for meaningfully engaging with other species remains underdeveloped, presenting significant challenges for researchers striving to transcend anthropocentric approaches. Kirksey and Helmreich (2010) emphasize a key issue: the reliance on human-centered linguistic and methodological tools, which fail to adequately capture nonhuman experiences. Similarly, Cary Wolfe (2003) critiques anthropocentric language, asserting that it is incapable of conveying the subjectivities of animals and other nonhumans. This limitation reinforces speciesism by framing nonhuman entities as existing solely for human benefit. This lack of representation in media and education further marginalizes nonhuman experiences, perpetuating anthropocentric worldviews. Melanie Joy (2010) addresses the societal impact of speciesism through her concept of "carnism", critiquing the normalization of certain animals as consumables while excluding others from this category. Joy advocates for addressing speciesism not only through raising awareness but also

through implementing legal reforms to support interspecies equality and foster more inclusive representations of nonhuman beings.

This theoretical framework provides a critical roadmap for advancing multispecies ethnography. The representation crisis poses both a barrier to understanding nonhuman experiences and an opportunity to develop more inclusive ethnographic methodologies. Addressing this crisis requires not only recognizing other species but also reevaluating humanity's role in relation to them. Efforts to engage with nonhuman beings risk reinforcing hierarchical power dynamics if they fail to critically assess human impact. Multispecies ethnography seeks to position humans within the broader spectrum of species, encouraging a reassessment of humanity's limitations.<sup>12</sup> However, focusing solely on recognizing other species without interrogating humanity's influence risks perpetuating existing hierarchies. The ultimate challenge lies in dismantling these structures, rethinking humanity's role in nature, and opening new avenues for the field. While not all forms of anthropocentrism are inherently problematic, its speciesist manifestations -which presume human superiority- sustain domination over nature and nonhumans. When grounded in ethical and ecological responsibility, anthropocentrism can offer valuable insights into human relationships with other species. Multispecies ethnography endeavors to overcome harmful anthropocentric perspectives by challenging speciesist hierarchies and redefining human-nonhuman relations.<sup>13</sup>

## **6 . Discussion, Recommendations and Conclusion**

As demonstrated throughout this article, researchers in ethnology and anthropology have historically proposed various claims regarding the ideal researcher, the nature of culture, the identity and responses of the researched, and crucially, the boundaries of the research field itself. While my aim is not to impose rigid categorizations on the historical development of the discipline, this exploration seeks to uncover the anthropocentrism that has excluded nonhuman species from ethnographic considerations. The purpose here is not to confine the discipline or its practitioners to predefined categories but to critique the speciesist biases that have shaped its scope and focus.

I must admit that writing this article was not an easy task. It stems from a sense of responsibility to address the speciesism embedded in ethnology—a discipline that has historically positioned humans and human-related phenomena as central and dominant. While the contributions of classical researchers, several of whom have been discussed in this article, are invaluable and have profoundly influenced the social sciences, there is an urgent need to reframe the discipline to address its anthropocentric limitations. Multispecies ethnography, as proposed here, does not aim to undermine the classical ethnographic tradition but to build upon it by incorporating nonhuman perspectives into the field. I firmly believe that meaningful change and transformation can only emerge by engaging with and expanding the strengths of this foundational tradition.

Although this article focuses on ethnologists to maintain a narrow scope, every social science researcher engaged in fieldwork must confront their blindness toward nonhuman actors. This blindness reduces these actors to “missing bodies.” As long as researchers fail to acknowledge these missing bodies in the field, their absence will manifest as negative reflections within social structures. For instance, if a researcher neglects to consider a dog, horse, cow, or cat as an active participant in their fieldwork —failing to observe the relationships these beings form with their environment, their own species, and humans— readers who navigate social structures in their daily lives will similarly remain unaware of the agency of these nonhuman actors. This lack of recognition —this “witnesslessness”— facilitates the exploitation, abuse and marginalization of nonhuman beings wherever social interactions occur.<sup>14</sup> As this demonstrates, the social role of the researcher is far from insignificant in its potential to influence and transform everyday practices. When researchers, through their fieldwork, examine and document the agency of nonhuman actors, highlighting how these beings form networks of relationships both within their own species and with others, they contribute to a paradigm shift. Such a shift could pave the way for a future in which the exploitation of animals is significantly reduced or even eradicated. Urban planners and residents might gain a better understanding of the suffering endured by animals struggling to survive in urban

environments, leading to actionable solutions to support these beings. Similarly, medical professionals who use laboratory animals might develop a deeper awareness of suffering as a universal experience, recognizing that the animals under their care possess lives and emotions of their own. These professionals might also reconsider practices such as isolating calves from their mothers or subjecting chicks to brutal deaths, reflecting on how such acts sever animals from the intimacy of their species and other forms of companionship. In summary, moving beyond an exclusive focus on human-human relationships allows for a deeper exploration of the dynamics between humans and other species. Such a shift has the potential to address the disconnect between humans and the broader universe in which we live -an alienation perpetuated by speciesist and anthropocentric conceptions of culture.

This journey, which began with Şiir, has convinced me that interspecies communication and understanding the lives of nonhuman species are essential for fostering awareness of humanity's interconnectedness with the world we inhabit. After all, what is the ultimate purpose of being a researcher? Is it not to improve living conditions for humans while establishing ethical boundaries that also encompass nonhuman species? Ethnology, along with other social sciences that rely on empirical studies, has played a pivotal role in shaping the current paradigm. Even philosophy, once regarded as "the art of discussing concepts with concepts", has increasingly incorporated empirical methods into its inquiries.

It is therefore imperative for every social scientist –whether philosophers, sociologists, historians, psychologists, economists, or legal scholars– to recognize and include the "missing bodies" in their work. Only by doing so can humanity transcend its speciesist selfishness, better understand its place within the broader world, and resist falling prey to anthropocentric grand narratives. The vision of a more inclusive and ethical world –one I glimpsed through my relationship with Şiir– is not merely a poetic aspiration but a tangible reality that must eventually be realized.

## Endnotes

<sup>1</sup> This study is an extended version of the paper titled "Missing Faces: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Actors" presented at the VI. International Congress on Critical Debates in Social Sciences organized by Izmir Democracy University on 4-5 November 2023.

<sup>2</sup> Dear reader, I conclude the personal account of my relationship with Şiir here. In the following sections, you will encounter the academic dimensions of our interspecies bond. Şiir remains ever-present in my reflections on interspecies relationships, though she likely never imagined being remembered in this way. I do not know if she is still alive after nine years, as the lives of stray cats like Şiir are often tragically short on the streets of Turkey. Countless others like her fall victim to cars, disease, attacks, or speciesist policies. The streets we perceive as their freedom are, tragically, also their graves—graves upon which our cities are built.

<sup>3</sup> Although this study primarily focuses on non-human animals, it is important to acknowledge that the broader scope of multispecies ethnography extends beyond animals to include plants and other forms of non-human life. In this context, the 'Plant Turn' underscores the agency of plants and their significant role in multispecies interactions. Notable contributions to this field include the works of Stefano Mancuso (2019), Robin Wall Kimmerer (2003, 2013), Daniel Chamovitz (2012), and, from Turkey, Nihan Bozok's study (2024) on multispecies companionship in the Aegean forests.

<sup>4</sup> For further reading on the history of the general and subfields of the discipline, see the following references: M. Harris, 1968; T. Asad, 1974; D. H. Hymes, 1983; J. Clifford and G. Marcus, 1986; G. W. Stocking, 1988, 1992; A. Barnard, 2011; M. R. Dove, 2014.

<sup>5</sup> I recommend Gerard Badou's *Venus of Hotanto*, an anthropological work that recounts the tragic story of Saartjie Baartman, a young woman born and raised in South Africa. Baartman was objectified and aestheticized for her large hips and genitalia, ultimately sent to Europe by Dutch colonists to be exhibited as a spectacle. After her death, her body was taken and analyzed by French scientist Georges Cuvier, then mummified and displayed in the Paris Museum. Decades later, in the 1990s, former South African President Nelson Mandela, along with other activists, demanded the return of her remains to South Africa. In response, the French National Assembly voted to repatriate Baartman's body, allowing her to finally receive a proper burial. Additionally, I recommend watching the award-winning film *Venus Noire* by Abdellatif Kechiche, which powerfully dramatizes Baartman's life and the systemic injustices she endured.

<sup>6</sup> Cultural relativism posits that a culture's beliefs, norms, and practices should be evaluated only within its own context, without applying external value judgments or universal criteria. This approach requires researchers, particularly in ethnographic studies, to set aside their own cultural biases and understand the studied culture through its own logic and meanings. Bronislaw Malinowski's work in the Trobriand Islands exemplifies this approach, as he analyzed the Trobrianders' social structures and beliefs within their cultural framework, avoiding Western concepts. His work marked a pivotal moment in emphasizing cultural relativism in ethnography. Alongside Malinowski, Franz Boas, Ruth Benedict, and Margaret Mead also made significant contributions to the early development of cultural relativism.

<sup>7</sup> Symbolic anthropology is a branch of anthropology that examines symbols and their meanings to gain a deeper understanding of human cultures. This approach posits that cultural practices and rituals not only reveal social structures but also provide insight into how people perceive and interpret the world around them. One of the most notable contributions to this field is Clifford Geertz's analysis of cockfighting in Bali. In this study, Geertz demonstrates that cockfights are far more than mere entertainment; they serve as a rich 'text' reflecting how Balinese men construct their social identities and navigate power dynamics (Geertz, 1973). Symbolic anthropology emphasizes the importance of exploring symbols and their meanings as a pathway to understanding cultures in depth. Unlike approaches that focus solely on social structures, this perspective also prioritizes individual experiences, and the meanings individuals ascribe to those experiences. In addition to Geertz, other prominent figures in symbolic anthropology include Victor Turner, Mary Douglas, and David Schneider, who have significantly contributed to the development of this field.

<sup>8</sup> For further readings on postcolonial criticism, see: Asad, 1973; Said, 1978; Fanon, 1961; Spivak, 1988; Clifford, 1988; Hall, 1990; Bhabha, 1994; McClintock, 1995; Appadurai, 1996; Cooper and Stoler, 1997.

<sup>9</sup> For further readings on feminist anthropology, see: Ortner, 1972; Rosaldo & Lamphere, 1974; Rubin, 1975; Reiter, 1975; Leacock, 1981; Ortner & Whitehead, 1981; Strathern, 1988; Butler, 1990; Abu Lughod, 1993; Visweswaran, 1994. Feminist anthropology has played a pivotal role not only in transforming classical ethnography but also in opening new pathways for multispecies ethnography. For example, Katharina Schneider (2013) demonstrates the contributions of feminist perspectives in multispecies contexts by examining the roles of pigs, fish, and birds in Melanesia.

<sup>10</sup> The work of sociologist Bruno Latour has been instrumental in expanding the understanding of objects' agency within the social sphere. Latour's ideas share some parallels with Object-Oriented Ontology (OOO), but there are also significant differences between these two approaches. In his Actor-Network Theory (ANT), Latour assigns active roles to objects—nonhuman entities—in social processes, arguing that they can be as influential as humans. In this respect, his perspective aligns with OOO, which acknowledges the ontological independence of objects. However, unlike OOO, which posits that objects possess a reality entirely independent of humans, Latour asserts that the agency of objects can only be understood within a specific network of relationships (Latour, 2007). His approach emphasizes the role of objects in the networks they inhabit and interact with, rather than focusing on their standalone ontological status.

<sup>11</sup> In addition, researchers such as Catherine Nash (2020), Andrea Petit (2022), Alice J. Hovorka and Martha Geiger (2015), Maura Finkelstein (2022), Irus Braverman (2023), Piers Locke (2013), Semra Özlem Dişli (2022, 2023), Ezgi Burgan (2017, 2023), John Hartigan (2020), and Theresa L. Miller (2019) have also made significant contributions to the development of multispecies ethnography.

<sup>12</sup> I believe that a researcher's recognition of the values inherent to their own species during encounters with other species, and their inclusion of these reflections in their reports, can be achieved through a reflexive ethnographic writing methodology. Furthermore, I argue that adopting an autoethnographic approach -where the researcher makes themselves the subject of study to explore human-animal relationships- can offer significant contributions toward addressing speciesism and anthropocentrism.

<sup>13</sup> Multispecies ethnography, while primarily focusing on the interactions between humans and non-human living beings, also has the potential to expand its scope to include inanimate entities. Scholars like Bruno Latour (2007) and Jane Bennett (2010) argue that objects possess agency and have socio-cultural impacts. This perspective suggests that the methodology of multispecies ethnography could eventually extend to analyze the agency of materials such as plastics, winds, or other non-living entities, redefining the boundaries of ethnographic inquiry.

<sup>14</sup> The position of nonhuman actors in the social sphere has been the subject of critique from various perspectives. Consider, for example, the victimization and suffering of cats and dogs struggling to survive in urban environments; the profit-driven animal farms where chickens are deprived of agency through the use of hormones and antibiotics, and male chicks are brutally disposed of in meat grinders; the entertainment industry, where animals are confined to iron cages for public display; the use of experimental animals in the cosmetics and pharmaceutical industries, subjected to extensive testing; and the killing of animals for leather production in the textile industry. These examples underscore the widespread exploitation of nonhuman beings across various sectors of human activity.

## References

Abu-Lughod, L. (1991). *Writing against culture*. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 137-162). School of American Research Press.

Abu-Lughod, L. (1993). *Writing women's worlds: Bedouin stories*. University of California Press.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at marge: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.



- Asad, T. (1973). *Anthropology and colonial encounter*. Berlin: De Gruyter Press.
- Bacon, F. (1957). *The works of Francis Bacon: Volume 14, Sacred meditations* (J. Spedding, R. L. Ellis, & D. D. Heath, Eds.). Longman.
- Bachofen, J. J. (1967). *Myth, religion, and mother right: Selected writings of J.J. Bachofen* (R. Manheim, Trans.). Princeton University Press.
- Barnard, A. (2011). *Social anthropology and human origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Bozok, N. (2024). Women and forests in solidarity: A multispecies companionship case from the Aegean forests of Turkey. *Gender & Society*, 38(2), 276–298.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Braverman, I. (Ed.). (2023). *More-than-one health: Humans, animals, and the environment post-COVID*. Routledge Press.
- Burgan, E. (2017). Çoklu türler etnografisi: Yüz yüze bir araştırma imkânı üzerine düşünceler. *Moment Dergi*, 4(1), 115-134.
- Burgan, E. (2023). *Meadow and hut: Interspecies gendered encounters in the geography of high pastures* (Doctoral dissertation). Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences, Department of Sociology.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press.
- Chamovitz, D. (2012). *What a plant knows: A field guide to the senses of your garden and beyond*. Scientific American/Farrar, Straus and Giroux.
- Clifford, J., & Marcus, G. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. London: University of California Press.
- Cooper, F., & Stoler, A. L. (Eds.). (1997). *Tensions of empire: Colonial cultures in a bourgeois world*. University of California Press.

- Cottingham, J. (Ed.). (1992). *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge University Press.
- Davies, C. A. (2008). *Reflexive ethnography: A guide to researching selves and others* (2nd ed.). Routledge.
- Descartes, R. (1641). *Meditations on first philosophy*. Cambridge University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press.
- Dişli, S. Ö. (2022). Birlikte yaşama: Ankara'da kediler ve insanlar üzerine çoktörlü etnografi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 62(2), 1657–1690.
- Dişli, S. Ö. (2023). "Konuşuyosak Ne Yababiliriz Kardeşim": Twitter'da konuşan hayvanlar ve türler arası yakınlık. *Kültür Ve İletişim*, 26(2), 260-290.
- Dove, M. R. (2014). *The anthropology of climate change: An historical reader*. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Erickson, P. A., & Murphy, L. D. (2021). *A history of anthropological theory*. Toronto: University of Toronto Press.
- Eriksen, T. H., & Nielsen, F. S. (2001). *A history of anthropology*. Padstow: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Pantianos Classics.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Fanon, F. (1961). *The wretched of the earth* (C. Farrington, Trans.). Grove Press.,
- Finkelstein, M. (2022). The art of therapeutic horsemanship: Collaboration and communication in equine therapy. *Anthropological Quarterly*, 95(3).
- Francione, G. L. (2008). *Animals as persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.
- Garber, D. (1992). *Descartes' metaphysical physics*. University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Geertz, C. (1973). *Deep play: Notes on the Balinese cockfight*. In *The interpretation of cultures* (pp. 412-453). Basic Books.

Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press.

Geiger, M., & Hovorka, A. J. (2015). Animal performativity: Exploring donkey lives in Botswana. *Environment and Planning D: Society and Space*, 33(5), 1098-1117.

Hall, S. (1990). *Cultural identity and diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 222-237). Lawrence & Wishart.

Haraway, D. J. (1985). *A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century*. In *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature* (pp. 149-181). Routledge.

Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.

Harman, G. (2011). *The quadruple object*. Zero Books.

Harris, M. (1968). *The rise of anthropological theory*. London: Routledge.

Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture*. Random House.

Hartigan, J. (2020). *Shaving the beasts: Wild horses and ritual in Spain*. University of Minnesota Press.

Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.

Hobbes, T. (1668). *Leviathan, or the matter, forme, and power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*. Andrew Crooke.

Hymes, D. H. (1983). *Essays in the history of linguistic anthropology*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Joy, M. (2010). *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: An introduction to carnism*. Conari Press.

Kimmerer, R. W. (2003). *Gathering moss: A natural and cultural history of mosses*. Oregon State University Press.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge, and the teachings of plants*. Milkweed Editions.

Kirksey, E. (Ed.). (2014). *The multispecies salon*. Duke University Press.

Kirksey, E., & Helmreich, S. (2010). *The emergence of multispecies ethnography*. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.

Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Latour, B. (2007). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.

Leacock, E. (1981). *Myths of male dominance: Collected articles on women cross-culturally*. Monthly Review Press.

Levinas, I. (2002). Etik ve sonsuz, Z. Direk ve E. Gökyaran (Der.), *Sonsuza tanıklık içinde* (s. 295-345). İstanbul: Metis.

Locke, P. (2013). Explorations in ethnoelephantology: Social, historical, and ecological intersections between Asian elephants and humans. *Environment and Society: Advances in Research*, 4(1), 79–97.

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (C. Jacobson & B. G. Schoepf, Trans.). Basic Books.

LSE Library Collections. (n.d.). *Bronislaw Malinowski in the Trobriand Islands*. LSE Library Collections. <https://archives.lse.ac.uk/records/MALINOWSKI>

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.

Malinowski, B. (1967). *A diary in the strict sense of the term*. London: The Athlone Press.

Malinowski, B. (1992). *Bilimsel bir kültür teorisi*. İstanbul: Kabala Yayınları.

Malinowski, B. (1992). *Vahşilerin cinsel yaşamı* (S. Özkal, Çev.). Kabalıcı Yayınları.

Mancuso, S. (2019). *The nation of plants*. Penguin Random House.

Marion, J.-L. (1999). *On Descartes' metaphysical prism: The constitution and limits of onto-theo-logy in Cartesian thought*. University of Chicago Press.

Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation*. New York: William Morrow & Company.

Miller, T. L. (2019). *Plant kin: Multispecies ethnography in indigenous Brazil*. University of Texas Press.

Morgan, L. H. (1985). *Ancient society or, researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New York: Peter Smith Publisher.

Nash, C. (2020). Kinship of different kinds: Horses and people in Iceland. *Humanimalia*, 12(1), 118-144.

Ortner, S. B. (1972). *Is female to male as nature is to culture?* *Feminist Studies*, 1(2), 5-31.

Ortner, S. B., & Whitehead, H. (Eds.). (1981). *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press.

Özbudun, S., Şafak, B., & Altuntek, S. N. (2007). *Antropoloji: Kuramlar, kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Petit, A. (2022). Conceptualizing the multispecies triad: Toward a multispecies intersectionality. *Feminist Anthropology*, 4(3).

Rappaport, R. A. (1968). *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people*. Yale University Press.

Schneider, K. (2013). Pigs, fish, and birds: Towards multispecies ethnography in Melanesia. *Environment and Society*, 4(1), 25–40.

FİNANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.

ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.



Geliş Tarihi (Received): 8.09.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 19.11.2024

## Çömleğin Üretim, Yaşatılma ve Sürdürülme Serüveninde Gelenek Ustası Salim Yaşar

**Aslı Büyükokutan Töret\***

*Töret- Büyükokutan, A., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal. 2025/1. Sayı: 370, 31-55. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.40. <https://turkfolklorarastirmalari.com>*

### Öz

Somut olmayan kültürel mirasın korunması kapsamında, obje odaklı kültürel mirasın yanı sıra bu objenin üretimi, korunması, bakımı ve yeniden yaratılması konusunda önemli rol oynayan “gelenek ustaları”na da odaklanılmıştır. Kültürel çeşitliliğin ve insan yaratıcılığının zenginliğinin ortaya konulması açısından, ustaların korunması ve sanatlarını sürdürmeleri gerektiği kabul edilmiştir. Bu bağlamda çömlek, ateşin kullanılarak yiyeceklerin pişirildiği, saklandığı, taşındığı; topraktan yapılmış kap olarak bir somut olmayan kültürel miras unsurudur. Kendine özgü yapısı, deseni, rengi ve üretim tekniği ile bilhassa göçebe hayattan yerleşik hayata geçilmesi sonucunda önem kazanan çömlek, usta ellerde bugün de üretilmekte, aktarılmakta ve yaşatılmaktadır. Bu makalede, Yaşayan İnsan Hazinesi (YİH) seçilen çömlek ustası Salim Yaşar ile yapılan yüz yüze görüşmeden elde edilen veriler ışığında, ustanın hayatı, sanatı, çalışmaları ve üretimi paralelinde çömlekçilik geleneğinin güncellenerek bugüne ulaşması ele alınmıştır. Tespit ve değerlendirmeler sonucunda, çömlek ustası Salim Yaşar’ın; çömlek yapımındaki geleneksel özü, yurt dışı tecrübesiyle birleştirerek; teknik, şekil, desen, motif ve renk bakımından çömleği günümüze taşıdığı görülmüştür. Teknolojinin gelişmesi ve yaşam koşullarının değişmesi nedeniyle çömleğe olan ihtiyaç ve ilginin azaltılması karşısında usta, temsil ve sunum bakımından çömleği güncellemiştir. Yapmış olduğu güncellemeler ve canlandırmalarla çömleğin kullanım alanlarını genişletmiş, kültür endüstrisi açısından çömleği günlük hayatta kullanılabilir bir obje hâline getirmiştir.

**Anahtar sözcükler:** el sanatları, çömlek, çömlekçilik, somut olmayan kültürel miras, yaşayan insan hazinesi Salim Yaşar

\*Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi  
Osmangazi University, Faculty of Humanities and Social Sciences. [abtoret@ogu.edu.tr](mailto:abtoret@ogu.edu.tr)  
ORCID ID: 0000-0001-8732-6043

## **Master of Tradition Salim Yaşar in the Adventure of Production, Survival and Sustainment of Pottery**

### **Abstract**

As well as object-oriented cultural heritage, the focus has also been on “traditional masters” who play important roles in the production, protection, maintenance, and recreation of the object within the scope of protecting intangible cultural heritage. To uncover the richness of cultural diversity and human creativity, it has been accepted that masters must be protected and their art must be continued. In this context, pottery is an intangible cultural heritage element as a container made of earthenware in which food is cooked, stored, and carried using fire. With its unique structure, pattern, color, and production technique, pottery, which has gained importance, especially as a result of the transition from nomadic to settled life, is still produced, transferred, and kept alive by master hands in our present day. In this article, in light of the data obtained in the face-to-face interview with the potter Salim Yaşar, who was selected as the Living Human Treasure (LHT), the updating of the pottery tradition and its survival to our present day were discussed in parallel with the master’s life, art, works and production. As a result of the findings and evaluations, it was found that the potter Salim Yaşar brought pottery to our present day in terms of technique, shape, pattern, motif, and color by combining the traditional essence of pottery making with his experience abroad. In the face of the decreased need and interest in pottery with the development of technology and the change in living conditions, the master has updated the pottery in terms of representation and presentation. He has expanded the areas of use of pottery with the updates and animations he made and made the pottery an object used in daily life in terms of the culture industry.

**Keywords:** handicrafts, pot, pottery, intangible cultural heritage, living human treasure Salim Yaşar

### **1. Giriş**

Geleneksel el sanatlarının bir parçası olan çömlek, ham maddesi toprak olan bir kaptır. Toprağın kolay bulunması ve şekil verilebilmesi nedeniyle çömlek, köklü bir geçmişle, katı ve sıvı yiyeceklerin pişirilmesi, korunması, taşınması işlevleriyle bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamıştır. Çömleğe duyulan ihtiyaç ve çömleğin binlerce yıldan beri süregelen bir üretim tarzı nedeniyle çömlekçilik, geleneksel bir sanat dalı olmuştur. Çömlekçilik sayesinde yiyecekler daha sağlıklı ve kolay bir şekilde depolanır, taşınır ve pişirilir hâle gelmiştir. Bununla birlikte, çömlek yapımı usta-çırak ilişkisi ile aktarılan bir

gelenektir. Yaşam şartlarının ve ihtiyaçların değişmesine paralel olarak çömlek ustaları, çömleği farklı şekil ve sunumlara büründürerek günlük hayata dâhil etmeye çalışmaktadır. Çömlekçilik geleneği de kendi özü içerisinde bu güncellemeye izin vermektedir. Dolayısıyla çömleğin üretim süreci ve çömlekçilik, üretim aşamasından sunuma kadar geleneklerle çevrili bir somut olmayan kültürel miras unsurudur.

Somut Olmayan Kültürel Miras, UNESCO tarafından desteklenen ve kültürlerin somut olmayan yönlerine odaklanan bir miras koruma programıdır. “Somut olmayan” teriminden kasıt, kültürle ilgili “obje” odaklı bir yaklaşım yerine, materyali olmayan kültürün korunmasıdır (Oğuz, 2013, s. 10-11). UNESCO sözleşme metninin amaçları bağlamında; “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar anlamına gelir” şeklinde belirtilmektedir (Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 2005, s. 164). Bu yüzden somut olmayan kültürel mirasın korunmasında obje ve yapı yerine, üretim süreci, aktarımı ve yaşatılmasına önem verilmektedir. Çömlek üzerinden örnek verilecek olursa, salt ustalıkla üretilmiş değerli bir çömleğin korunması değil, o çömleği üreten, farklı şekil ve kullanım alanlarıyla gelecek kuşaklara taşıyan ustaların bilgi ve birikimlerinin ve çömlekçilik geleneğinin de korunması amaçlanmaktadır.

Sözleşme kapsamında UNESCO’nun, kültürün yaşatılması ve kuşaktan kuşağa aktarılması sürecinde kültürel unsurlardan ziyade kültür taşıyıcılarına yönelme yaklaşımı “Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi”nin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Oğuz, 2008, s. 6). Kültürel mirası üreten insana odaklanan bu sisteme göre, somut olmayan kültürel mirası üreten ve gelecek kuşaklara aktaran usta kişiler “yaşayan insan hazinesi” olarak adlandırılmaktadır (Oğuz, 2018, s. 42). Somut olmayan kültürel mirasın sürdürülebilirliğini sağlamak için kültürü devam ettiren topluluk, grup ve bireyin önemi bu sistemde daha da vurgulanarak ustaların kültürü aktarmadaki rolüne dikkat çekilmektedir (Oğuz, 2008, s. 6). Geleneksel kültür değerini korumanın bu konudaki uygulayıcıları korumaktan geçtiği düşüncesiyle “Yaşayan İnsan Hazinesi Türkiye Ulusal Sistemi”, 2008 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi Türkiye Ulusal Envanteri’nin yapılmasıyla başlamıştır.



Türkiye Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi'ne 2024 yılı itibari ile altmış yedi kişi kaydedilmiştir. Altmış yedi kişiden kırk üç tanesi, el sanatları geleneğini yeniden yaratmak ve yorumlamak açısından gerekli bilgi ve beceriye yüksek düzeyde sahip ustalar olarak kayıtlıdır (URL-1). Bu ustalardan biri de 2021 yılında "Yaşayan İnsan Hazinesi" seçilen çömlek ustası Salim Yaşar'dır. Böylece usta-çırak ilişkisi ile öğrenilen çömlekçilik sanatının, teknolojinin gelişmesine bağlı olarak ihtiyaçların farklılaşması, yeni neslin ilgi göstermemesi ve çırak yetişmemesi nedenleriyle koruma altına alınması amaçlanmıştır. Bu makalede, çömlekçilik geleneği ve Yaşayan İnsan Hazinesi seçilen Salim Yaşar'ın çömlek sanatının gelişmesi ve devamlılığının sağlanması için katkıları ele alınmıştır.

Geleneksel Türk el sanatları arasında bulunan çömlek, günlük kullanım amacıyla üretilen toprak kap işleviyle sınırlı kalmayıp, ait olduğu toplumun beslenme alışkanlıkları, sosyal ve ekonomik yapısı, yaşam şekli, inanç ve uygulamaları şeklindeki kültürel birikimi hakkında da veri sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, toplumların kültürel mirasını yansıtan bir belge niteliğindedir. Çömlekçiliği, babasından devraldığı mirasın yanı sıra yurt dışında edindiği bilgi ve tecrübesiyle birleştirerek biçim ve desen açısından özgün eserler üreten Salim Yaşar'ın sanatına değinmeden önce, çömlekçiliğin tarihçesi ile ustanın sanatını icra ettiği Bilecik'in Pazaryeri ilçesi Kınık köyündeki çömlekçilik hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

## **2. Çömlekçiliğin Tarihçesi ve Kınık Köyü'nde Çömlekçilik**

Çömlekçilik, insanlığın yerleşik hayata geçişiyle başlayan ve zamanla gelişen bir zanaat olmanın ötesinde, kültürel ve teknolojik evrimin bir yansımasıdır. Neolitik Çağ'dan başlayarak bugüne kadar uzanan süreçte çömlekler, yalnızca günlük yaşamı kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda insanlık tarihinin önemli birer tanığı hâline de gelmiştir.

İnsanlık tarihinde avcı-toplayıcı yaşam biçimi, yerleşik hayata geçişle birlikte köklü değişikliklere uğramış ve çağ atlanmıştır (Hauptmann ve Özdoğan, 2007, s. 404). "Neolitik Çağ", "Yeni Taş Devri" ve "Cilalı Taş Devri" gibi isimlerle de adlandırılan bu yeni dönemde (Kalkancı, 2023, s. 1; Özdoğan, 2007, s. 10) insanoğlu, doğaya karşı yaşam mücadelesinde üretmeye ve yerleşik hayata geçiş yapmaya başlamıştır. Elde edilen buluntular ışığında Neolitik Çağ, "Akeramik (Çömleksiz) Neolitik Dönem (MÖ 8500-

7000)” ve “Çanak Çömlekleli Neolitik Dönem (MÖ 6000)” şeklinde iki ana döneme ayrılmaktadır (Sagona ve Zimansky, 2009, s. 137). Henüz çömlek yapımının gerçekleşmediği ve çoğunlukla tarım ile hayvancılığın ön planda olduğu Çömleksiz Neolitik Dönem’in aksine Çanak Çömlekleli Neolitik Dönem’de, kil ile tanışılmış ve şekillendirilerek günlük yaşamı kolaylaştırıcı bir adım atılmıştır.

Çömlek; katı ve sıvı yiyeceklerin pişirildiği ve korunduğu, genellikle kil, killi toprak ve topraktan üretilen kaplardır (Özkul Fındık ve Beder, 2021, s. 252; Gönül, 2006, s. 543). Kilin şekillendirilip yüksek sıcaklıkta pişirilmesiyle elde edilen çömlekler, fiziksel değişim geçirip eski hâllerine dönmediği için yok olup gitmemektedir (Eroğlu ve Köktan, 2013, s. 2; Frederick, 1995, s. 1553). Bu nedenle, antik merkezlerde en yaygın bulunan eserler arasında yer alır ve tarih aydınlatmada önemli verilerden biri olarak kabul edilir.

Başlangıçta çömlekler, yalnızca temel ihtiyaçlar için üretilirken zamanla estetik ve ritüel amaçlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Çömleklerin üretiminde kullanılan teknikler, dönemin teknolojik gelişmelerine ve bölgesel farklılıklara göre değişiklik göstermiştir. Öyle ki çömlekçiliğın erken dönemlerinde çark kullanımı olmadığı için çömlekler el ile şekillendirilmiştir (Bayazit, 2004, s. 15). Bu durum, çömleklerin şekil ve desenlerinde belirgin farklılıkların oluşmasına yol açmıştır. Çömleklerin yapımında kullanılan kil, katkı maddeleri, şekil, teknik ve bezemeler, her bir kültürün kendine özgü özelliklerini yansıtarak çömlekleri tarihin aydınlatılmasında dikkat çekici bir kaynak hâline getirmiştir (Türedi, 1999, s. 157).

Kalkolitik Çağ sırasında bakırın keşfiyle birlikte çömleklerin yapı malzemesinde de çeşitlenmeye gidildiği görülmektedir (Koçak, 2015, s. 11). Bu dönemde, kil ve taş gibi malzemelerin yanı sıra bakır da çömlek üretiminde kullanılmış ve bu malzemelerden üretilen çömlekler, günlük yaşamın temel unsurları hâline gelmiştir. Bu çağ içerisinde yer alan Uruk Dönemi’nde çömlek çarkının keşfiyle birlikte üretim süreçleri hızlanmış ve daha simetrik çömlekler yapılabilmektedir (Güner, 1988, s. 6). Ancak bu teknolojinin, Anadolu’ya ulaşmasının daha geç dönemlere tekabül ettiği görülmektedir. Bu nedenle Anadolu’da bulunan çömleklerin çoğu el yapımıdır. Anadolu’daki yerleşim yerlerinde bu dönemin izlerini taşıyan pek çok kazı alanı bulunmaktadır. Göbeklitepe, Çayönü, Aşıklı Höyük ve Catalhöyük gibi yerleşimler, Neolitik Çağ’ın önemli merkezleri arasında yer

alır (Yılmaz, 2023, s. 2-3; Özbaşaran, 2012, s. 135-140). Çömleğin yapımında Anadolu coğrafyasının yavaş adımlarına karşın çömlek üretiminin hiçbir dönemde kesintiye uğramadığı bilinmektedir (Cooper, 1978, s. 7; Koçak, 2015, s. 14; Özkul Fındık ve Beder, 2021, s. 252). Hititlerden, Friglere ve hatta Bizans İmparatorluğu'na kadar her dönemde, çömleğin sanatsal ifadesi, Anadolu topraklarında yaşatılmaya devam etmiştir (Başgelen, 2005, s. 120). Bu sürekliliği, Türklerin de devam ettirdiği görülmektedir.

Orta Asya'da çömlekçiliğin, erken dönemlerden itibaren geliştiği bilinmektedir (Koçak, 2015, s. 15-16). Türkler, tarih boyunca hem yerleşik hem de göçebe yaşam tarzıyla beslenen zengin bir kültüre sahiptir. Bu kültür içerisinde çömleğin yerine bakıldığında ise her iki yaşam tarzının da gereksinimlerine uygun çeşitli çömlekçilik tekniklerinin geliştirildiği görülmektedir. Çömlek ve çömlek üretimine dair bu donanım, Anadolu'ya geçiş sürecinde de korunmuştur. Anadolu'ya göç eden Türkler, yerleştikleri yeni coğrafyanın sahip olduğu zengin kil yatakları sayesinde zanaatlarını geliştirmeye devam etmiştir.

Türklerin Anadolu'daki tarihsel süreci içerisinde, özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde çömlekçiliğin gelişmeye devam ettiği görülmektedir. Selçuklu Dönemi'nde Konya, Kayseri ve Sivas; Osmanlı Dönemi'nde ise İznik, Kütahya ve Çanakkale gibi şehirlerde üretilen çömlek ve seramikler, alanının önde gelen üretimlerinden olup dünya tarihi içerisinde ayrıcalıklı yerlere sahiptir (Özkul Fındık ve Beder, 2021, s. 253).

Günümüze gelindiğinde, çömlekçiliğin geleneksel bir zanaat olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu noktada, Anadolu coğrafyasında tespiti yapılan geleneksel çömlek üretiminin hâlen devam ettirilmesi önemlidir. Geçmişle karşılaştırıldığında sayıları hayli azalmış olan çömlekçilik merkezlerinin üretim biçimleri ile antik dönem çömlekçiliğinin teknik olarak çok farklı olmadığı görülmektedir. Özellikle Kütahya, Avanos (Nevşehir) ve Menemen (İzmir) gibi bölgeler, hem geleneksel yöntemlerle üretilen çömlekleri hem de modern ihtiyaçlara uygun tasarımlarıyla bilinmektedir (Acartürk, 2012, s. 14). Yüzyılı aşkın süredir geleneksel çömlekçiliği devam ettiren Kınık Köyü de bu merkezlerden birisidir.

Bilecik'in Pazaryeri ilçesine bağlı Kınık Köyü, ormanlık bir araziye sahip olup yöre halkının başlıca geçim kaynağı çömlekçiliktir. Dağlık arazi üzerine, orman kenarına kurulmuş olan bu köy, kırmızı kil yataklarına sahiptir. Salim Yaşar'ın ifade ettiğine göre; Kınık Köyü'nde çömlekçilik, 1877-1878 yılı Osmanlı-Rus savaşı sonrasında, Bulgaristan'ın Silistre Vilayeti Bezirgân Köyü'nden İstanbul'a göç etmiş olan Salimoğlu Şakir Türk ile başlamıştır. Yedi sene İstanbul'da yaşayan Şakir Usta, akıtma dekoru için uygun astar bulamayınca Bursa'nın İnegöl ilçesine göç etmiştir. İnegöl'de bir süre çömlekçilik yapan usta, ham maddenin yetersiz ve elverişsiz olması nedenleriyle yeniden toprak arayışına girmiştir. Çömlek yapımı için aradığı en uygun toprağı Kınık Köyü yakınlarında bulunca, ailesiyle birlikte 1884 yılında buraya yerleşmiştir. Öncelikle küçük bir fırın kurarak Bulgaristan'dan göç ederken yanında getirdiği çömlekçi çarkında çanaklar, su testileri, küpler üretmiştir. Böylece Kınık Köyü'nde ilk çömlek atölyesi kurulmuş ve çömlek üretimi başlamıştır. Köyde, çömlek yapımını öğrenmek amacıyla Şakir Usta'ya yardım etmek isteyenler olmuştur. Hâlihazırda çömlekçilik mesleğini icra edenin olmadığını gören usta, Bulgaristan'da çömlekçilik yapan akrabalarını Kınık Köyü'ne davet etmiştir. Ustalar, çömlekçilik mesleğini öğrenmek isteyen köylüleri, yanlarına çırak alarak onlara bu mesleği öğretmiştir.

Kınık Köyü'nde kurulan çömlekçi atölyesinde seramik üretimine başlayan Şakir Türk'ün oğulları Mehmet Türk, Mahmut Çömlekçi, Abdullah Baydemir, Hasan Çömlekçi, İbrahim Çömlekçi baba mesleğini devralmıştır. 1960 yılında köyde atölye sayısı 10-15'e yükselmiştir (Meke, 2019, s. 5). O yıllarda ağırlıklı olarak dönemin ihtiyacı olan su ve turşu küpleri üretilmiştir. Ancak cam sanayinin gelişmesi ile bu ürünlerin üretimleri azalmıştır. 1970-1980 yıllarındaki çömlek saksı yapımı, ülkeye plastik sanayinin girişinden olumsuz etkilenmiştir (Bayazit, 2004, s. 2). 1984'te sayısı 30-40'a ulaşan atölyeler, üretimde pazar kaybına uğrayınca, 1992 yılında köy kooperatifi tarafından yaklaşık 80 çömlek ustası eğitim amaçlı Almanya'ya gönderilmiştir. Orada çömlekçiliğin yaşaması ve gelişmesi için yeni teknikler öğrenmişlerdir. Edinilen tecrübeler, bilgi alımı ve paylaşımı neticesinde Kınık Köyü'ndeki atölye sayıları iki kat artmasına rağmen, 2002 yılında Türkiye'de yaşanan ekonomik kriz, çömlek atölyelerini de etkilemiştir.

Yaklaşık yüz yıldır çömlekçilik yaparak geçimini sağlayan Kınık Köyü'nde, mevcut durumda otuz beş çömlek ustasının olduğu, toplamda yirmi atölyede üretim yapıldığı,

bu atölyelerden on üç tanesinde el ile yedi tanesinde de pres ile üretimin gerçekleştirildiği kaydedilmiştir (Ünal vd., 2020, s. 71). Bu atölyelerde, ilkbaharda ağırlıklı olarak saksı, yaz aylarında sürahi, testi, sonbaharda küp, ibrik, çanak, çömlek ve güveç üretilmektedir. Bununla birlikte mumluk, vazo, tuzluk, kül tablası, darbuka da üretilmektedir. Özellikle sırlı güveç kapları bugün yurt içi ve yurt dışı pazarlarda talep görmektedir. Köyde, usta-çırak ilişkisiyle üretimi yapılan çömlek ve seramik ürünler, Türkiye'nin birçok ilinin yanı sıra özellikle İngiltere, Hollanda, Almanya ve Arap ülkelerine ihraç edilmektedir.

Pazaryeri Kaymakamlığı'nın girişimiyle bugün Kınık Köyü, Türkiye'nin ilk Çömlekçilik Araştırma Geliştirme ve Uygulama Köyü olarak hizmet vermektedir. Üniversitelerin seramik bölümü öğrencileri burada çamur yapımı, toprağın şekillendirilmesi, pişmiş toprağın işlenmesi, seramik yapımı, seramik ürünlerin üzerine desen ve dekor uygulama konularında pratik yapmaktadır.

Bununla birlikte Kınık Köyü'nde her yıl, temmuz ayının ilk haftasında "Çömlekçilik Şenliği" düzenlenmektedir. Şenliğe ülkenin çeşitli yerlerinden seramik ustaları da katılmaktadır. Yine üniversitelerin Güzel Sanatlar bölümlerinde okuyan öğrencilere staj niteliğinde çömlekçilik eğitimi verilmektedir.

Köyde, çömlekçilik geleneğinin güncellenerek bugüne taşınmasına katkı sağlayan atölye sahiplerinden biri de 2021 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi (YİH) seçilen çömlek ustası Salim Yaşar'dır.



**Fotoğraf 1. Yaşayan İnsan Hazinesi Salim Yaşar**

YİH seçilen ustaların belirlenmesinde; ustanın, ustalığını on yıldır icra ediyor olması, sanatını usta-çırak ilişkisiyle öğrenmiş olması, bilgi ve becerisini uygulamada üstün olması, konusunda ender bulunan bilgiye sahip olması, yaptığı işe kendini adanmış olması, bilgi ve becerilerini geliştirme yeteneğine sahip olması, sahip olduğu bilgi ve becerilerini çırağa aktarabilmesi gereklidir (Çoşkun vd., 2013, s. 130). Bu temel ölçütleri taşıyarak YİH seçilen Salim Yaşar ile Sahi Çömlekçilik atölyesinde yapılan derinlemesine mülakat ve gözlem sonucunda elde edilen veriler ışığında ustayı hayatı, sanatı ve geleneğin üretim, yaşatılma ve sürdürülme sürecindeki rolü açılarından değerlendirmek mümkündür. Kimi zaman bu değerlendirmelere çömlek atölyesinde tarafımızca çekilmiş olan fotoğraflar da eşik edecektir.

### **3. Gelenek Ustası Salim Yaşar**

Salim Yaşar, 1942 yılında Bilecik'in Pazaryeri ilçesine bağlı Kınık Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Kadir ve Zehra Yaşar çiftinin dört çocuğundan ilkidir. Annesi ev hanımı, babası çömlek ustasıdır. Kendisinin dışında iki kız (Zekiye, Remziye) ve bugün hayatta olmayan bir erkek (Şaban) kardeşi daha vardır. İlkokulu Kınık Köyü'nde tamamlayan Yaşar, eğitim öğretim hayatına maddi imkânsızlıklar nedeniyle devam edemez. İlkokuldan sonra on üç yaşında, babasının yanında çömlekçiliğe başlar. Babası, Kınık'tan başka bir yere gitmesini istemediği için baba mesleğini burada devam ettirir. 1961 yılında askerliğini tamamladıktan sonra köyünde çömlekçiliğe devam eder. Aynı yıl Kınık köyünden komşusu ve ilkokul arkadaşı olan Hilmiye Hanımla evlenen Yaşar, ikisi erkek (Recep ve Recai) biri kız (Birgül) üç çocuk babasıdır. Çocuklar için kitap yazan Şermin Yaşar'ın da dedesidir.

Çömlek ustası olarak, hâlen Kınık Köyü'nde ikamet eden ve babasının 1946 yılında kurduğu atölyede Sahi Çömlekçilik adıyla çömlek üretimini ve satışını sürdüren Yaşar, önceleri PTT'de ve seramik fabrikasında da çalışmıştır. 1989 yılında kısa süreliğine minibüs şoförlüğü de yapmış ancak iflas edince çömlekçiliğe geri dönmüştür. 2009 yılında Kınık Köyü muhtarı seçilerek 2014 yılına kadar muhtarlık yapmıştır. Kurucusu olduğu Şeyh Edebalı Derneği, üyelerinin çoğunun memur olup ayrılması nedeniyle altı ay önce kapanmıştır. Ulusal ve uluslararası çömlek fuarlarına ve çömlekle ilgili etkinliklere mümkün olduğunca katılmaya çalışmaktadır.



Fotoğraf 2. Çömlek Ustası Salim Yaşar

#### 4. Geleneğin Usta-Çırak İlişkisi

Salim Yaşar, 1955 yılında on üç yaşında iken ustası, aynı zamanda babası, Kadir Yaşar'ın yanında çıraklığa başlamıştır. Babasının kurduğu atölyede, onun gözetiminde çömlek yapmayı öğrenmiştir. Ustalarının babası ve amcası olduğunu belirten Yaşar, babasının çok kuvvetli bir çömlek ustası olduğunu, amcasının da en az onun kadar yetenekli olduğunu ifade etmektedir.



Fotoğraf 3 ve 4. Salim Yaşar'ın Atölyesi Sahi Çömlekçilik

Çömlek yapımında, çıraklıktan ustalığa geçiş sürecini ustanın belirlediğini, bunun bir süresinin ya da sınavının olmadığını belirten Yaşar, usta icazet vermediği takdirde öğrenciliğe devam etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Kendilerinden öncekilerin de bu şekilde yaptıklarını ancak kendisi, çömlek yapımında çıraklıktan ustalığa geçiş sürecinde, otuz santimetre saksı yapabilmenin önemli bir aşama olduğunu belirtmektedir. Beyin, el ve göz koordinasyonu gerektiren bu boyutta bir saksı yapımını

öğrenen kişinin, çömlekten hemen her şeyi yapabileceğini ve dolayısıyla usta olabileceğini açıklamaktadır.

Salim Yaşar, hâlen babasından devraldığı çömlek atölyesini işletmektedir. Fiziki açıdan bakım ve onarıma ihtiyaç duyan bu atölyeye, babasından sonra hiçbir ekleme ya da çıkarma yapmadığını belirten Yaşar, her köşede babasının anıları olduğu gerekçesiyle atölyeyi restore ettirmek istememektedir.



**Fotoğraf 5 ve 6.** Kadir Yaşar'dan Devralındığı Şekliyle Kullanılan Çömlek Atölyesi

Yaşar, bu atölyede sanatı öğrenmek isteyen, yeteneği olan çırak, kalfa ve kursiyerlerine geleneksel çömlek üretim tekniklerini aktarmaktadır. Bugüne kadar atölyesinde binden fazla kişiye çömlekçiliği öğrettiğini söylemektedir. Bu kişilerden bazıları evlerinin bodrumlarına küçük tezgâhlar kurarak bazıları da kendi atölyelerini açarak çömlek yapımına devam etmektedir. Yaşar'ın Kınık'ta ikamet eden öğrencileri de bulunmakla birlikte, ekonomik kaygılar nedeniyle ağırlıklı olarak büyük şehirlerde sanatı icra etmektedirler. Ustanın atölyesinde yetişen ve bugün aktif olarak çömlekçiliğe devam eden çırakları arasında İsmail Doğru ve İsmail Ayaz bulunmaktadır.

## **5. Geleneğin Üretim, Yaşatılma ve Sürdürülme Serüveni**

1969 yılında Almanya'ya göç eden Salim Yaşar, Berlin'de Statlishe Porselen Fabrikası'nda, on iki yıl porselen firmasında çalışmıştır. 1984 yılında Türkiye'ye kesin dönüş yaparak baba mesleği olan çömlekçiliğe tekrar başlamıştır. 1989 yılında çömlekçiliği bırakarak tüm birikimiyle bir minibüs alıp minibüs şoförlüğü yapmış ancak kısa süre sonra iflas edince tekrar çömlekçiliğe dönmüştür.



1991 yılının sonuna kadar çömlekçiliğe devam eden Salim Yaşar, 1992 yılının mayıs ayında bir Alman iş adamının teklifi üzerine Vietnam'a çömlek ustası olarak gitmiştir. Beş yıl boyunca oradaki bir fabrikada çalışan Yaşar, Vietnamlı fabrika çalışanlarına çömlek yapımını öğretmiştir. Fabrikada çalıştığı ilk yıldan sonra her yıl bin kişiye sertifika vermiş, bu kişilerin tamamı en az otuz santimetrekarelik bir saksı yapabilir duruma gelmiştir. 1997 yılında Vietnam'dan dönüş yaparak atölyedeki işinin başına geçen Salim Usta, Vietnam'da öğrendiği ürünleri Türkiye'de üretmeye başlamıştır. Kendine ait bir şirket kurmuş ve çömleğin toptancılığını yapmaya başlamıştır. Türkiye'deki büyük alışveriş merkezleri ile anlaşarak çömlek satışı yapmıştır.

Salim Usta, atölyesinde geleneksel bilgiye dayalı çömlek üretimini çıraklarına ve kursiyerlerine aktarırken yurt dışından edindiği bilgi ve tecrübelerini de paylaşmaktadır. Almanya'da çalıştığı porselen fabrikasında öğrendiği teknikleri ve Vietnam'da edindiği tecrübeleri çömlek üretimiyle birleştiren Yaşar, yetmiş farklı şekilde çömlek üretebilmektedir. Bunlar arasında, çömlekten yapılan darbuka çeşitleri dikkat çekicidir. Keçi derisi ile çömleği birleştirerek yaptığı bu darbukayı, kendisinden başka kimsenin yapamadığını belirtmektedir. Bununla birlikte, ürettiği çömleklerin diğer çömleklerden farklı olduğunu, bunu çömlek ustalarının ilk bakışta anlayabileceğini açıklamaktadır. Bugün bazı ustaların seri üretim için hazır kalıplar ve mengeneler kullandıklarını bunun da çömlek sanatındaki inceliği, el emeğini azalttığını, kendisinin hazır kalıp ve mengene ile çömlek yapmadığını ifade etmektedir. Ürünlerin üzerine eskiden kaşe basıldığını ve üreticinin isminin görüldüğünü ancak bu işlem için de çömleğin yaş olması gerekmesi ve kaşe basma işinin uzun sürmesi nedeniyle vazgeçildiğini anlatmaktadır.

Geleneğin özünde, bireysel yaratıcılık ve bireysel yaratıcılığın getirdiği bir değişme ve gelişme vardır. Bu değişme ve gelişme, geleneğin bozulması değil, geleneğin güncellenmesi şeklinde algılanmalıdır. Gelenek, kendini korumak ve zamanın işleyişine karşı hayatta kalabilmek adına (Tönnies, 2022, s. 15) içinde bulunduğu zamanın şartlarına ve beklentilerine göre güncellenmek durumundadır (Ekici, 2008, s. 35). Böylelikle dinamik bir yapı göstererek geçmişten günümüze sürekliliğini sağlamış olur (Danner, 1995, s. 30). Salim Yaşar, çömleğin üretim sürecinde hazır kalıp ve mengene kullanmayıp geleneksel yöntemle üretimi tercih etmekle birlikte çömlekten kendine özgü yetmiş çeşit ortaya koymuştur. Diğer ustalar tarafından ayırt edilebilen bu işçilik,

Yaşar'ın geleneksel çömlek üretimine Şekil, renk, desen ve üretim tekniği noktasında getirdiği yenilikler açısından önemlidir. ömlek üretiminde hazır kalıplar ve mungeneler kullanıldığı takdirde ürünün özgünlüğünün kalmayacağını vurgulayan Yaşar, Vietnam halkının da çömlekçilik yaptığını hatta ömlekiliğin kökeninin Uzak Doğu olduğunu ancak onlar kalıp formlar kullandıkları için mesleğin inceliklerini kendisinden öğrendiklerini belirtmektedir. Kalıpla ve aletle değil elle geleneksel üretimi gerçekleştirmekte ancak ömleği bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek Şekilde Őekillendirerek geleneğin yaşatılmasını ve sürdürülmesini sağlamaktadır. Usta, geleneksel yöntemle ürettiği çömlekten darbuka yaptığında, gelen siparişlere yetişemediğini ifade etmektedir ki bu durum birey tarafından yapılan değişimin toplum tarafından beğenildiğini ve kabul gördüğünü göstermektedir. Kınık'taki birçok ustanın, seri üretim için hazır kalıplardan yardım aldığını, kendisinin atölyeye makine sokmadığını, her ürününü el ile ürettiğini belirten Yaşar, ömlek üretiminde gerçekleştirdiği yenilikleri, geleneksel yöntemlerle uygulamaktadır. ömleğe keçi derisi eklenip, darbuka yapıldığında da çömlek geleneksel formunu korumakta ancak Şekil bakımından güncellenmektedir.



**Fotoğraf 7 ve 8.** Salim Yaşar'ın ömlek İşlemeli Darbuka Tasarımı

Salim Yaşar'ın, geleneğin özünü korumak kaydıyla, çömlekçilik sanatına getirdiği güncellemelerle çömlek, daha geniş alanda kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri yalnızca su kabı, sürahi ve testi gibi ürünlerin yapımında sınırlı bir kullanım alanına sahipken özellikle plastiğin zararları hususunda toplumun bilinçlenmesiyle birlikte toprağa geri dönüş başlamıştır. Düzenlenen festival, Şenlik ve etkinliklerle çömlek, daha geniş kitle tarafından bilinir hâle gelmiş ve alıcı kitlesi artmıştır. Yaşar'ın kendine

özgü üslubuyla ürettiği akvaryum malzemeleri, darbukalar, düdüklü tencereler, bal küpleri, vazolar, çaydanlıklar, mumluklar, kumbaralar, kahve fincan takımları, cezveler gibi çömlek çeşitleri, çömleğin daha geniş bir kitleye hitap etmesini sağlamıştır. Yaşar, 2000-2002 yılları arasında haftada bir gün İzmir'e, bir gün İstanbul'a giderek toptancı dükkânlara ve büyük alışveriş merkezlerine atölyesinde imal ettiği çömlek çeşitlerini pazarlamıştır. Çömleğe talep artınca Kınık'taki atölye sayısında da artış olmuştur.



**Fotoğraf 9 ve 10.** Çömlek Yapımı ve Sanatkârın Emeği Neticesinde Ortaya Çıkan Ürünler

2002 yılına kadar geniş bir pazarı olan çömlek, bu yıldaki ekonomik krizinden oldukça etkilenmiştir. Aynı yıllarda Çin'den ithal edilen ucuz plastik malzemeler nedeniyle çömleğe talep azalmış ve çömlek atölyelerinin çoğu kapanmıştır. Bu dönemde Salim Yaşar da ekonomik krizden etkilenmiş, işleri eski canlılığını kaybetmiştir. Ancak seri üretim adına kalıp ve alet kullanıp geleneksel çömlek üretiminden vazgeçmediği için işleri tamamen bitme noktasına gelmemiştir. Yaşar, çömleği babasından öğrendiği geleneksel üretim teknikleriyle üretmeye devam ederken toplumun içinde bulunduğu şartları, ihtiyaç ve beklentilerini de göz ardı etmemiştir. Yedi santimetreden yetmiş santimetreye kadar çömlek yapabilen, yaptığı çömleklere kaşesini basmadığı hâlde hüneri anlaşılabilen usta, çömleğe kullanım alanı, şekil ve renk açısından yenilikler getirmiştir. Çömlekten yapıp, doğal hayvan derisi ile tamamladığı darbuka, sahne ve kayıt için hem solo, hem de eşlik enstrüman olarak kullanılmaktadır. Bu durum, ustanın yaratıcı bakış açısını da ortaya koymaktadır. Böylece çömlek, bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayan toprak kap olmanın ötesine geçerek estetik ve sanatsal bir anlam kazanmıştır. Bunun yanı sıra özellikle büyük şehirlere pazarlanarak ekonomik gelir elde edilen bir nesne hâline gelmiştir ki geleneğin aktarılması açısından önemli bir adımdır.

Salim Yaşar, incelikle ürettiği çömleklele Kınık çömlekçiliğini yurt içi ve yurt dışı alana taşıyabilmiştir. Mevcut çömlekçilik birikimini Avrupa ile de paylaşmış, Vietnam'da geleneksel çömlekçilik dersleri vermiştir. Kınık köyünde her yıl ağustos ayında gerçekleştirilen, el sanatları alanında çömlek ustalarının katıldığı Kınık Geleneksel Çömlekçilik Festivali ile de çömlek, daha geniş bir kitle tarafından tanınır hâle gelmiştir. Öyle ki geleneksel el sanatları alanında çömlekçilik, Bilecik'in kültürel bir sembolü olarak bilinmektedir.

Salim Yaşar, çömlek üretiminde geleneksel usta rolünü korumak kaydıyla, çömleğin şekline, rengine ve desenine getirdiği yeniliklerle birlikte, babasının kurduğu atölyede hiçbir tadilata ve yenilemeye gitmeden gerçekleştirdiği sunum ve öğretim faaliyetleriyle de dikkat çekmektedir. Atölyesine gelen misafirler, çömleklerin sergilendiği ve satışa sunulduğu mekânı ziyaret etmenin yanı sıra atölyede yapılan çalışmaların tüm aşamalarını gözlemleyebilmektedir. İsterlerse çömlek yapımına eşlik edip kendi çömleğini yapmayı deneyebilmektedir. Salim Usta'nın iki turizm acentesiyle de anlaşması bulunmaktadır. Bilecik gezileri tertiplendiği zaman bu turizm acenteleri, çoğunluğu yerli turistlerden oluşan ziyaretçileri atölyeye getirmektedir. Bunun yanı sıra Kınık Çömlekçilik Festivali'ne çeşitli üniversitelerden katılan seramik bölümü öğrencileri, Yaşar'ın çömlek çalışmalarını izlemek için atölyeye gelmekte ve sonraki süreçte dilerlerse deneyim kazanabilmek adına bu atölyede staj yapabilmektedir. Yaşar, atölye tecrübesinin yeni nesle aktarılması adına, köydeki bir okula küçük bir atölye yapılmasına da rehberlik etmiştir. Okuldaki sınıflardan biri, tezgâh ve fırınıyla birlikte tasarlanarak çömlek sınıfı hâline getirilmiştir. Burada, haftada bir gün öğretmenleri tarafından öğrencilere çömlek yapımı öğretilmekte, kimi zaman öğrenciler Salim Yaşar'ın atölyesine de getirilmektedir. Bunun yanı sıra usta, atölyesinde sanatın icrasını öğreterek birçok kadının meslek sahibi olmasını sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında atölye, özgün çeşit ve sunumlara yer verilerek turist çekmek ve satış yapmak işlevlerine sahip bir mekân değil, çömleğin üretildiği, yaşatıldığı ve geleneğin sürdürüldüğu bir mekândır. Kültür ve mekânlar arasındaki ilişkinin önemini ortaya koyan bu durum (Ölçer Özünel 2001, s. 258), somut olmayan kültürel mirastan yararlanılarak mekân üretimi yoluna gidilmesi ve geleneğin yaşatılmasında gelenek ustalarından yararlanılması gerektiği görüşünü (Oğuz, 2007, s. 30-32) desteklemektedir. Salim Yaşar, atölyesinde bir taraftan çömlek çeşitlerini

üretmeye devam ederken diğer taraftan çömlekçilik sanatını merak eden ve öğrenmek isteyenlere bilgi ve tecrübelerini aktarmaktadır.

Yüz altmış yıllık bir geçmişi olan ve çoğu kişinin çömlekçiliği bildiği Kınık Köyü'nde, çok sayıda çömlek atölyesi ve bu konuda yetkin ustalar, geleneksel el sanatlarından olan çömlekçiliğin yaşatılması için önemli bir görev üstlenmektedir. Çömlek üretiminin en ince ayrıntılarına kadar gözlemlenebildiği ve üniversite öğrencilerinin stajlarının gerçekleştirildiği bu atölyeler geleneğin sürdürülebilmesi açısından kıymetlidir. Salim Yaşar'ın çömlek atölyesinde ürettiği ve kendi üretim tarzını yansıtan çömlekler, sunumda geleneğin özünü koruyarak yaptığı güncellemeler geleneğin yaşatılmasına önemli bir katkıdır. Özellikle deri ile çömleği birleştirerek yapmış olduğu darbukaya olan ilgi büyüktür.

Kendine özgü sanatı, yurt dışı deneyimi ve güncellemeleri nedeniyle daha geniş bir kitle tarafından tanınan Yaşar, geleneğin sürekliliği adına gayretinin, çömleğe olan ilgi ve talebi de arttırdığını belirtmektedir. Gelenek ustalarının el sanatı ürünlerinin tanıtımından yola çıkılarak maddi yönden desteklenmesi için zemin hazırlamayı, yapmış oldukları çalışmaları teşvik ederek yeni kuşaklara aktarmayı amaçlayan Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005 yılından itibaren "Altın Eller Geleneksel El sanatları Festivalleri" düzenlenmektedir. İstanbul Beyoğlu Belediyesi ortaklığıyla 2007 yılında düzenlenen festivale katılan Yaşar, firmalar arası yarışmada Kültür ve Turizm Bakanlığı Sanatçı Tanıtım Kartı'nı almaya hak kazanmıştır. Bu yönüyle Salim Yaşar, Bilecik'in Kültür ve Turizm Bakanlığı belgeli ilk çömlek ustasıdır. Daha sonra Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, köyde yaşayan dokuz ustaya da "çömlekçilik" dalında "sanatçı" kimliği vermiştir.



Fotoğraf 11. Sanatçı Tanıtım Kartı

Sanatkâr belgesini almaya hak kazanmış olmayı, sanat hayatında bir dönüm noktası olarak nitelendiren Yaşar, çömlek sanatına dair bilgi ve tecrübelerini aktarmak için 2000 yılından bugüne birçok etkinliğe ve programa katılmıştır. Bunlardan ilki 2000 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın iller bazında düzenlemiş olduğu "El Sanatları Fuarı"dır. 2001 yılında ise Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından düzenlenen Türkiye'nin en büyük fuarı olan "EMİTT (Doğu Akdeniz Uluslararası Turizm ve Seyahat) Fuarı"na katılmıştır. Aynı yıl, "Ülkeler ve İller Fuarı"nda sergilediği performansıyla ödül kazandırmıştır. 2004 yılında, Sanayi ve Ticaret Bakanlığı'nın düzenlediği "İzmir Uluslararası Fuarı"na; 2005 yılında ise Antalya Büyükşehir Belediyesi ve Kültür ve Turizm Bakanlığı iş birliğiyle organize edilen "Altın Eller Fuarı"na katılmıştır. 2005 yılında Altın Eller Derneği'nin kurulmasına öncülük eden Salim Yaşar, derneğin kurucu üyeleri arasında yer almıştır. Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği tarafından 13-17 Ekim 2017 tarihleri arasında düzenlenen "8. YÖREX Yöresel Ürünler Fuarı; Dünya Etnospor Konfederasyonu'nun 2019 yılında düzenlediği "4. Etnospor Kültür Festivali"; 23-27 Ekim 2019 tarihleri arasındaki "10. YÖREX Yöresel Ürünler Fuarı" Yaşar'ın katıldığı etkinlikler arasındadır.



Fotoğraf 12 ve 13. Salim Yaşar'ın Katıldığı Etkinliklerden

Geleneksel çömlek yapımına, üretimine ve çömlekçiliğin kuşaklararası aktarımına altmış dokuz yıldır devam ederek, Kınık çömlekçiliğini ulusal ve uluslararası alana taşıyan usta Salim Yaşar, kendine özgü üretim tekniği ve çeşitlemeleri, yurt dışı tecrübesini sanata yansıtarak yaptığı güncellemelerini ile 2021 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi seçilmiştir. Somut olmayan kültürel mirasın belli unsurlarını yeniden yaratmak ve yorumlamak açısından gerekli bilgi ve beceriye yüksek düzeyde sahip kişilerin

tanınması ve ödüllendirilmesi için 11 Ocak 2022 tarihinde düzenlenen törende, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından, kendisine çömlek ustalığı alanında ödül verilmiştir.



**Fotoğraf 14.** Çömlek Ustası Salim Yaşar'ın "Yaşayan İnsan Hazinesi" Kartı



**Fotoğraf 15 ve 16.** Yaşayan İnsan Hazinesi Ödül Töreni'nden

Hâlihazırda Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, "çömlekçilik" dalında verilen "sanatçı" kimliğine sahip olmuş olsa da "Yaşayan İnsan Hazinesi Programı Geleceğe Aktarılan Mirasın Temsilcileri" adıyla düzenlenen ödül töreninden sonra kendisine ve sanatına olan ilgi artmıştır. Bu tür haberlerin daha görünür kılınmasında basın ve sosyal medyanın rolü büyüktür. YİH seçilen diğer ustalarda olduğu gibi (Kasapoğlu Akyol 2013, s. 88) Salim Usta ile ilgili pek çok haber, belgesel ve televizyon programları yapılmıştır. Böylece Bilecik'te öteden beri bilinen en köklü zanaatlar arasında yer alan Kınık çömlekçiliğine olan ilgi daha da artmış, çömlek ustası Salim Yaşar'ın atölyesi ve çömlek çeşitleri merak uyandırmıştır.

Yaşayan İnsan Hazinesi Sistemi'nin, kültürel miras taşıyıcılarına ve miras taşıyıcılığını yaptıkları konuya dair farkındalığın artması hedefinin gerçekteleğiği, Yaşar'ın gerek katılımcı gerekse jüri üyesi olarak davet edildiği etkinlik sayılarının artmasından da anlaşılmaktadır. Yaşar, Bilecik Kent Konseyi tarafından 2022 yılında düzenlenen, "Kentlerde Yaşam Günü, Kentlere Değer Katanlar Buluşması" etkinliğine davet edilmiştir. Yine Dünya Etnospor Konfederasyonu'nun 9-12 Haziran 2022 tarihlerinde düzenlediği "5. Etnospor Kültür Festivali"ne görevli olarak çağırılmıştır.



**Fotoğraf 17 ve 18.** Çömlek Ustası Salim Yaşar'ın Katıldığı Etkinliklerden

İstanbul Pendik Belediyesi'nin düzenlemiş olduğu, "Uluslararası 17. Geleneksel Sanatçılar Buluşması"nda, sanatçı unvanıyla yer almış, etkinlik sonunda kendisine, Pendik Belediye Başkanı tarafından teşekkür onurluğu takdim edilmiştir. Yine İstanbul Pendik Belediyesi'nin 15-24 Eylül 2023 tarihlerinde düzenlemiş olduğu "Uluslararası 18. Geleneksel Sanatçılar Buluşması"na çömlek sanatı dalında katılımcı olarak davet edilmiştir. Birçok ülkenin katıldığı buluşmada, eserleri sergilenen elli ulusal sanatçıdan birisi de Salim Yaşar'dır. "Sizin Oraların Nesi Meşhur?" sloganıyla etkinlik gösteren ve 02-05 Kasım 2023 tarihleri arasında Antalya'da gerçekteleğirilmiş olan "12. YÖREX Yöresel Ürünler Fuarı"na katılmış ve çömleğin üretim sürecini ziyaretçiler önünde sergilemiştir.





Fotoğraf 19 ve 20. Çömlek Ustası Salim Yaşar'ın Katıldığı Etkinliklerden

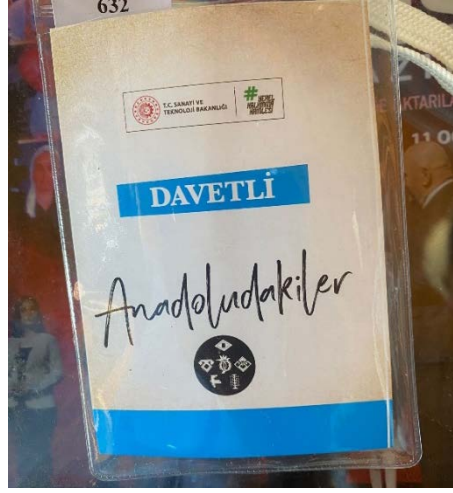
Bunun yanı sıra İzmir Menemen Belediyesi tarafından 7-8-9 Ekim 2022 tarihlerinde düzenlenen, "1. Uluslararası Menemen Çömlek Festivali"ne davet edilmiş, etkinlik sonunda kendisine teşekkür onurluğu verilmiştir. Eskişehir Bilecikliler Eğitim Kültür Sosyal Dayanışma Derneği tarafından 26 Ağustos 2023 tarihinde gerçekleştirilen "2. Bilecikliler Şenliği ve Tanıtım Günleri" etkinliğine ev sahipliği yapmış, etkinlik sonunda Belediye Başkanı tarafından kendisine teşekkür onurluğu verilmiştir. Yine İzmir Menemen Belediyesi tarafından 15-17 Eylül 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilen, "2. Uluslararası Menemen Çömlek Festivali" kapsamında düzenlenen "2. Hünerli Eller Çömlek Yarışması"nda jüri olarak yer almıştır.



Fotoğraf 21 ve 22. Çömlek Ustası Salim Yaşar'ın Katıldığı Etkinliklerden

T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'nın 24 Haziran 2024 tarihinde düzenlemiş olduğu "Anadoludakiler" isimli proje etkinliğine "davetli" olarak katılım sağlamıştır.

Anadolu'daki yerel üreticilerin desteklenmesini, geleneksel kültürün yaşatılmasını ve yerel potansiyellerin keşfedilmesini amaçlayan bu projeye, çömlek sanatının da dâhil edilmesinde Yaşar'ın ve sanatının görünürlüğün artmasının rolü büyüktür.



**Fotoğraf 23.** Çömlek Ustası Salim Yaşar'ın Katıldığı Etkinliklerden

## 6. Sonuç

Bireyin temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme için gerekli yiyecek ve içeceklerin saklanması, taşınması, pişirilmesi işlevleriyle günlük hayatta kullanılan çömlek, üretim aşamasından sunuma kadar kendine özgü geleneksel bir bağlama sahiptir. Usta-çırak ilişkisiyle aktarılan çömlek üretimi, köklü bir geçmişi de bugüne taşımaktadır. Bu aktarımda, toplumun yaşam şartları, ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda çömlek üretimini güncelleyen, çömleği yeni dönemin gereklerine göre uyarlayan çömlek ustalarının rolü büyüktür. Gelenek ustaları bu güncelleme ve uyarlamayı yaparken sadece çömlekçilik geleneğini değil, aynı zamanda toplumun kültürel mirasını, bilgisini ve değerlerini de aktarmaktadır.

Salim Yaşar, gelişim ve değişim karşısında tutucu bir şekilde direnmeyen ancak geleneğin özüyle uyuşmayan yönlerini de icrasına yansıtmayan çömlek ustalarındandır. Üretmiş olduğu yetmiş çömlek çeşidiyle, çömlekçilik geleneğini üretim, şekil, renk ve desen bakımından güncelleyerek, çömleğin kullanım alanlarını genişletmiştir. Bununla birlikte seri üretim ve makine kullanımına gitmeyerek çömleği geleneksel yöntemlerle üretmeye devam etmektedir. Yaşar'ın, babasından devraldığı atölyede, usta-çırak ilişkisiyle edindiği bilgi ve tecrübelerini, yurt dışı deneyimleriyle birleştirerek çömleğe yansıtması, geleneğin sürdürülebilirliğinin sağlanması adına

önem arz etmektedir. Bilecik'e düzenlenen kültür turlarında, Yaşar'ın atölyesinin durak noktalarından biri olması da yapılan yeniliklerin beğenildiğinin bir göstergesidir.

Sosyal, kültürel ve ekonomik hayattaki gelişme ve değişimler, özellikle de teknoloji alanındaki gelişmeler göz önüne alındığında; çömleğin üretimi, yaşatılması ve sürdürülmesi sürecinde gelenek ustalarının rolü büyüktür. Salim Yaşar, gelişim ve değişim karşısında tutucu bir şekilde direnmeyen ancak bu sürece kayıtsız şartsız da teslim olmayan bir çömlek ustasıdır. Çocuk yaşta çırak olarak başladığı, babasından öğrendiği şekilde geleneksel üretim şekliyle devam ettirdiği çömlekçiliği, usta-çırak ilişkisiyle aktaran, yeni şartların ve gereklerin neden olduğu gelişim ve değişimin, doğal ve olumlu yönlerini göz ardı etmeyen bir sanatkârdır. Kültürel miras unsurlarından biri olan çömlek de, Yaşar'ın yeteneği, yaşayış biçimi ve içinde bulunduğu kültürel çevre ile yoğrularak kendine yeni yaşam alanları edinmiştir.

İşlevsel kullanımın yanı sıra çömleğe estetik bir görünüm de kazandıran Salim Yaşar, bugün çömlekçilik geleneğinin sanayileşme, seri üretim, teknoloji, eğitim, arz talep ve pazarlama konularının neden olduğu etkilerle karşı karşıya olduğunu belirtmektedir. Sanayileşmeye bağlı olarak ortaya çıkan seri üretim, geleneksel çömlek üretimi üzerinde olumsuz etkiye neden olmuştur. Hazır kalıplar ve makine kullanımıyla seri üretimi gerçekleştirilen çömleklerin satış fiyatları düşmüştür. Bu durum, geleneksel ustaların ekonomik açıdan sıkıntı yaşamalarına neden olmuştur. Ekonomik düşüş, çömlekçiliğin sürekliliğinin sağlanmasındaki temel unsurlardan olan usta-çırak ilişkisini de sekteye uğratmıştır. Yaşar, bugün sanatı öğrenmeye gelen kişilerin, usta olarak kendisinden maddi taleplerinin olmadığını, eski dönemlerdeki birçok çırağının da maddi kazançlarının daha fazla olacağı düşüncesiyle büyük şehirlere taşındığını ifade etmektedir. Yine çıraklığa yeteneği olan gençlerin çömlekçilik yerine üniversite eğitimi alarak geliri yüksek olan meslekleri tercih ettiğini dile getirmektedir. Bunun yanı sıra bugün toprağa ve doğal olana doğru bir dönüş başladığı için çömlekçiliğin devam edeceğini üman usta, sanatın sürekliliği noktasında en önemli görevin devlete düştüğünü açıklamaktadır. Bu açıdan devletin, çıraklık döneminden itibaren sanatı öğrenmeye başlayan bireyleri ve sanatın geleneksel ustalarını maddi olarak desteklemesi, sosyal güvence altına alması, en verimli ham maddeyi temin etmesi, ustaların bilgi alışverişinde bulunabileceği fuar, etkinlik ve projeleri ekonomik açıdan desteklemesi yerinde olacaktır.

Salim Yaşar, sanatın tüm incelikleriyle, geleneksel olarak ürettiği çömleklerin pazarlanması aşamasında da birtakım zorluklarla karşılaştığını ifade etmektedir. Atölyesinin bir bölümünü, ürettiği çömleklerin satışı için kullanmakla birlikte, ürünlerin geniş kitlelere ulaştırılması noktasında sorun yaşamaktadır. Sosyal medya üzerinden ya da e-ticaret (elektronik ticaret) satışlarını yapmayan usta, bu mecraların riskli, teferruatlı ve maliyetinin yüksek olduğunu belirtmektedir. Kargo şirketlerinin, kırılabilir ürünlerin taşınmasına özen göstermediğini, bu yüzden bir kargo şirketiyle mahkemelik dahi olduğunu anlatmaktadır. Bu konuda devlete görev düşmektedir. Bilgi ve iletişim teknolojileri etkin bir şekilde kullanılarak geleneksel olarak üretilen çömleğin günlük hayattaki kullanım alanları önce tanıtılmalı, ardından da bireylere çömleği kullanma alışkanlığı kazandıracak şekilde atölye uygulamaları gösterilmelidir. Bir kültür taşıyıcısının elinden çıkan kültürel mirasın, sağlıklı bir şekilde coğrafi sınırları aşarak geniş pazarlara ulaşması ve o pazarlarda kendine yer edinmesi için imkân sağlanmalıdır.

## Kaynaklar

- Acartürk, B. (2012). Kültürümüzde toprak. *Tematik Türkoloji Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1.
- Başgelen, N. (2005). Van kalesinin kahraman kralları Urartular. *Seramik Türkiye, Seramik Federasyonu Dergisi*, Sayı: 6, s. 128-135.
- Bayazit, M. (2004). *Kınık (Pazaryeri-Bilecik) çömleklerinin termal şok dirençlerinin sedimentler sepiyolit katkısı ile iyileştirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Cooper, E. (1978). *Seramik ve çömlekçilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çoşkun, S. vd. (haz.) (2013). *Gelenekten geleceğe: Türkiye'de somut olmayan kültürel miras*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Danner, V. (1995). Din ve gelenek, *kutsalın peşinde*, Ed. S. H. Nasr, K. O'brien. Çev. S. E. Gündüz. İstanbul: İnsan Yayınları, s. 25-36.
- Ekici, M. (2008). Geleneksel kültürü güncellemek üzerine bir değerlendirme. *Millî Folklor*, Cilt: 80, s. 33-38
- Eroğlu, E. ve Köktan, Y. (2013). Geleneksel Türk el sanatlarından çömlekçilik (Sakarya Örneği). *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı: 36, s. 1-14.
- Güner, G. (1988). *Anadolu'da yaşamakta olan ilkel çömlekçilik*. İstanbul: Ak Yayın.
- Hauptmann, H. ve Özdoğan M. (2007). Anadolu'da neolitik devrim. Lichter Clemens (Ed), *İnsanlığın en eski anıtları: 12.000 yıl önce anadolu*, İstanbul.
- Kasapoğlu Akyol, P. (2013) *Türkiye'nin yaşayan insan hazineleri programı. Somut olmayan kültürel mirasın geleceği Türkiye deneyimi*. Ed. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke. Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, Grafiker Yay. s. 83-89.
- Koçak, R. (2015). *Aydın-Karacasu çömlekçiliği ve ustaları üzerine bir araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Matson, F. (1995). Potters and pottery in the ancient near east. *Civilizations of the ancient near east*. Ed. J., M., Sasson, Cilt: 3, Sayı: 3, s. 1553.
- Meke, Saadet (2019). *Kınık (Bilecik-Pazaryeri) çömlekçiliğinin geçmişten günümüze teknik ve teknolojik açıdan gelişim süreci*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi. Çev. Ö. Oğuz, Y. Özay, P. Tacar. *Millî Folklor*, Cilt: 65, s. 163-171.
- Oğuz, M. Ö. (2007) Folklor ve kültürel mekân. *Millî Folklor* Cilt: 76, s. 30-32.
- Oğuz, M. Ö. (2008). UNESCO ve geleneğin ustaları. *Millî Folklor*, Cilt: 77, s. 5-10.
- Oğuz, M. Öcal (2013). Terim olarak kültürel miras nedir? *Millî Folklor Dergisi*, Cilt: 25, Sayı: 100, s. 5-13.
- Oğuz, M. Ö. (2018). *Somut olmayan kültürel miras nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ölçer Özünel, E. (2011). Kültür turizminde 'yöresel' ve 'otantik' olanı sorgulamak ve tüketilmiş mekânları yeniden üretmek üzerine. *Turkish Studies*. Cilt: 6, Sayı: 4, s. 255-262.

- Özbaşaran M., Aşıklı. (2012). *The neolithic in Turkey new excavation & New Research Central Turkey*. Edited by: M. Özdoğan, N. Başgelen, P. Kuniholm, İstanbul: Archaeology & Art Publications. s. 135-158.
- Özdoğan, M. (2007). Neolitik dönem: Günümüz uygarlığının temel taşları, *12000 yıl önce uygarlığın Anadolu'dan Avrupa'ya yolculuğun başlangıcı neolitik dönem*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özkul Fındık, N. ve Beder, S. (2021). Çömlekçilik, *geleneksel meslekler ansiklopedisi*. Ed.: Soysaldı, A., Ankara: Ticaret Bakanlığı Yayınları. s. 251-260
- Sagona, A. ve Zimansky, P. (2009). *Arkeolojik veriler ışığında Türkiye'nin en eski kültürleri MÖ 1.000.000-550*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Türedi, Ö. A. (1999). *Ateşin toprağa hükmettiği sanat*. İstanbul: Süreli Sanat ve Kültür.
- Tönnies, F. (2022). *Gelenek*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Ünal, T. vd., (2020). Bilecik ilinin gelişiminde etkili olan ekonomik unsurlar, dördüncü ünite, *şehrimiz Bilecik*. Komisyon. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. s. 68-77.
- Yalçın, G. ve Özfirat, A. (2006). Anadolu ve Önasya'da çanak çömleğin gelişimi. *Uluburun Gemisi 3000 Yıl Önce Dünya Ticareti*. Ed. Ü. Yalçın, C. Pulak, R. Slotta, Bodrum.
- URL-1: <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-12929/yasayan-insan-hazinelere-ulusal-envanteri.html> (07.08.2024)

FINANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.

ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).

## Andrea Arnold'un İnek Filmi ve Otoetnografik Çağrışımları

Solmaz KARABAŞA\*

Karabaşa, S., *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal*. 2025/1, Sayı: 370, 56-91. e-ISSN 3023- 4670. DOI: 10.61620/tfa57. <https://turkfolklorarastirmalari.com>

### Öz

Bu çalışmada İngiliz yönetmen Andrea Arnold'a ait olan *İnek* (Cow, 2021) filmi yönetmenin bakış açısından anlamaya ve ekolojist bakış açısıyla değerlendirmeye çalıştım. Arnold'ın kendi hayatından izler taşıyan filmlerinde kadının, insan olmayan dışının ve görünmeyenin çabasını görünür kılmaya dönük bir çaba vardır. Bu nedenle onun filmlerinde hayvanlar da birer karaktere dönüşür. *İnek* filminin ana karakteri Luma da bunun için özel olarak seçilmiştir. *İnek* filminin hayvan hakları ve kadın çalışmaları açısından güçlü iletileri bulunmaktadır. Film ayrıca etnografi için de yenilikçi ve örnek olabilecek özelliklere sahiptir. Bir belgesel niteliği taşıyan filmde kamera ineğin gözüne dönüşüyor ve bu bir yandan ineğin kendini aktarmasına olanak tanırken diğer yandan da izleyiciyi ineğin gözünden dünyayı anlamaya davet ediyor. Günümüzde yeni etnografinin yapmaya çalıştığı gibi, film onun hakkında konuşmak yerine, onunla yan yana durarak, ortaklaşa bir üretim sürecinin mümkün olduğunu gösteriyor. Yazımda esas olarak filmi anlamaya çalıştım fakat bunun yaptığı çağrışımlar kendi dünyamın inek ve insan ilişkileri üzerine de düşünmeme neden oldu. Böylece yazı iki ana eksenle gelişti: Birincisinde yönetmenin kim olduğuna, *İnek* filmine ve

\* Dr., Kültür ve Turizm Bakanlığı / Ministry of Culture and Tourism. solmazkarabasa@gmail.com  
ORCID ID 0000-0002-2265-4983.

filmdeki ana karakter Luma'nın neyi anlattığına odaklanırken ikincisinde tüm bunların benimle ilgisinin ne olduğuna ilişkin yanıtlar aradım. Birinci kısımda filmi çoklütürlü etnografisi ya da posthümanist (oto)etnografinin açılımıyla anlamaya çalıştım. İkinci kısımda filmin benimle ilgisini, filmin çağrıştırdıkları üzerinden otoetnografik bir yaklaşımla ele alırken aynı zamanda insanın inekle ilişkilerine dair düşüncelerimi derinleştirmeye çalıştım. Sonuçta film, bütün gerçekliğiyle Luma'nın çabasını görmemizi ve takdir etmemizi sağlıyor. Film aynı zamanda bana kendi çevremdeki insan-hayvan ilişkilerini düşündürdüğü gibi herkesin daha iyi bir dünya için bu ilişkileri yeniden gözden geçirmesine de imkân veriyor.

**Anahtar sözcükler:** inek, otoetnografi, çoklütürlü etnografisi, hayvan hakları, kadın çalışmaları

---

## **Andrea Arnold's *Cow* and Its Autoethnographic Evocations**

### **Abstract**

In this study, I try to understand the film *Cow* (2021) by British director Andrea Arnold from the director's perspective and evaluate it from an ecologist's perspective. In Arnold's films, which bear traces of her own life, there is an effort to make visible the efforts of women, non-human females and the invisible. For this reason, animals also become characters in her films, and Luma, the main character of *Cow*, was specially chosen for this. *The Cow* movie has strong messages in terms of animal rights and women's studies. The film also has innovative and exemplary features for ethnography. In the film, which has a documentary quality, the camera becomes the eye of the cow, and while this allows the cow to show itself, it also invites the audience to understand the world through the eyes of the cow. Instead of talking about it, as new ethnography tries to do today, the film shows that a collaborative production process is possible by standing side by side with it. In my article, I mainly try to understand the film, but the evocations of it also made me think about the cow-human relations of my own world. Thus, the article developed on two main axes: In the first, I focused on who the director was, the *Cow* movie, and what the main character Luma in the movie was talking about, while in the second, I looked for answers about how all of these things related to me. In the first part, I try to understand the movie through the expansion of multispecies ethnography or posthumanist (auto) ethnography. In the second part, I tried to examine the movie's relevance to me with an autoethnographic approach through the movie's evocative images, while also deepening my thoughts on the relationship between humans and cows. Ultimately, the movie allows us to see and appreciate Luma's efforts in all their reality. Just as it made me think about my own human-animal relationships, I must say that the movie gave me the opportunity to reconsider these relationships for a better world.

**Keywords:** cow, autoethnography, multispecies ethnography, animal rights, women's studies



“Kendi inemizin bızasıydı. Büyüdü, tosun oldu. Abim ahıra girdi mi otuz-kırk malın içinde ille böyle arkasına bakarmış. Mala yeyilgi verince kokularmış, sırtını, ille beni bi koklar, hôle bir uzanır derdi. Sonra besaneye satıyorlar, kesime gidecek, malı yüklerken döndü döndü insan gibi baktı derdi. Her vakit mal yüklerin dedi, hiç gücüme gitmezdi, onu yükledikten sonra ağladım derdi. İnsan gibi derdi, ahır dolu malın içinde derdi kardaşçığım, onun derdi ayrı bir aklı, fısaratı vardı. Döndü döndü ta kamyonun üstünde bene bööle baktı derdi. Lekin onu unutmadı. Bunu saldım derdi, Allah benim ekmeğimi burdan kessin dedim dedi.”

Hanife Dünder/19.06.2022<sup>1</sup>

## 1. Giriş

Bu çalışmam, İngiliz yönetmen Andrea Arnold'a ait olan *İnek* (Cow, 2021) filmini yönetmenin bakış açısından anlamaya dönük bir çabayı içeriyor. Filmin hayvan hakları ve kadın çalışmaları açısından güçlü iletileri var; film ayrıca etnografi için de yenilikçi ve örnek bir bakış niteliğine sahip olduğundan bu yazıyla yeniden çerçeveleyerek ilgili okura sunmak istedim. Bunun yanında Türkiye'deki insan-hayvan ilişkileri hakkında bir fikir verebileceği düşüncesiyle yazıda, filmin yaptığı çağrışımlar doğrultusunda kendi hikâyemden örneklere de yer vereceğim.

Christopher Poulos (2009), geçmişin anılarının, karanlıkta kalan sırlarının etnograf tarafından hikâye edilmesinin, geleceğe giden yolu aydınlatacağını, bunun hayatın sürmesi için umut olacağını söylüyor. Ben de inanıyorum buna. Türkiye'de aile içi şiddetin, bunun hayvanlara yönelen kısmının daha çok konuşulması ve daha iyi bir gelecek kurmada buradan dersler çıkarılması gerektiğine inanıyorum. Aslında keşke üstü örtülmesi gereken sırlar olmasa veya her şeyi daha rahatça konuşabilsek, dahası insan olmayan da dahil ötekiyle iletişimimiz daha iyi olsa, hayatlarımız kanımca şu anda olduğundan daha iyi olurdu: Türler yok olmaz, hayvan hakları hiçe sayılmaz, hayvana ve ötekine karşı şiddet daha da az olabilirdi. Oysa tam tersi bir durum var; hayvana, kadına, ötekine karşı düşmanca tavırlar ve şiddet eğilimi her geçen gün

artarak devam ediyor, olağandışı ölümler sıklıkla yaşanıyor. Bunun nedeni empati eksikliği başta olmak üzere insanın kendini üstün gören tavrı ve tevazu yoksunluğu gibi görünüyor. O halde dikkatlerden kaçanı dikkate sunmak, görünmeyeni görünür kılmak ve sesi duyulmayanın sesi olmak bir insanlık görevi, sanatsal ve bilimsel etkinliğin de birer parçası olmalıdır. Bugün mağdurun sesi olmayı ve taraf tutmayı savunan antropoloji ve etnografinin gelişim seyri işte böyle bir çabanın ürünüdür. Aynı çabayı sinemada da görüyoruz. Artık insan/hayvan ikiliğini ortadan kaldıran, hayvan haklarını destekleyen, izleyenin insan olmayanlarla özdeşleşmesini sağlayan posthümanist bir sinemadan bahsediliyor (Freeman & Tulloch, 2013). Andrea Arnold'un yönetmenliğini yaptığı *İnek* filmi belki bu türün en güzel örneklerinden biridir.

*İnek* filmi, İngiliz yönetmen Andrea Arnold'a ait bir belgesel film. Film, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz tarafından 2021-2022 güz döneminde lisansüstü eğitim alan öğrenciler için açılan "Araştırma Yöntemleri" dersinin *WhatsApp* iletişim grubu (ve öğrencilerin verdiği adla) *Grup Şurup*'ta gündeme geldiğinde Serpil Aygün Cengiz - kendisinin danışmanlığında çevreyle ilgili bir doktora tezi<sup>2</sup> yazmış olduğum için- "Solmaz keşke bu konuda bir şeyler söylese, yazsa" demişti. Bunun üzerine ben de bir cevap verebilmek için hemen filmi izledim<sup>3</sup>. Film ilginçti, fakat hiç umduğum gibi değildi, bu nedenle film hakkında bir şeyler söyleyebilmem için üzerine düşünmem gerekiyordu ve cevabım "Evet, bu konu üzerine düşüneneceğim" oldu.

Hayatımda sinemayla çok da iyi bir ilişkim olduğunu söyleyemem, sinemaya ancak param ve zamanım varsa, iyi vakit geçirmeye gitmişimdir. Sinemanın önemini hayli geç fark ettim, o nedenle daha en başında kendimi bu konuda söz söyleme yetkinliğine sahip görmediğimi belirtmeliyim. Buna rağmen filmi arka arkaya birkaç kere izledim. Başlangıçta, tezimde de dünyaya bakışımda da etkili olan ekolojist ideolojinin etkisinden kendimi kurtaramadım. Zaten şaşkınlığım biraz da bundan kaynaklıydı: Belgesel, madem endüstriyel bir çiftlik hayvanı olan Luma'ya odaklanıyor, o zaman antikapitalist bir eleştiriyi de hak ediyordu. Oysa filmin meselesi hiç de bu denli basit değildi. Aradan biraz zaman geçince, bu esnada da yönetmenle yapılan söyleşiler ile yönetmenin hayatı hakkında araştırma yapınca yönetmeni ve ne yapmaya çalıştığını anlamaya başladım. Bu süreçte *Grup Şurup*'la "otoetnografik okumalara" da devam etmemin etkisiyle filmin bende çağrıştırdıkları üzerine de çokça düşünme fırsatım

oldu, böylece yazım şekillendi. Yazım temelde iki ana ekseninde gelişiyor: Birincisinde yönetmenin kim olduğuna, İnek filmine ve filmdeki ana karakter Luma'nın neyi anlattığına odaklanırken ikincisinde tüm bunların benimle ilgisinin ne olduğuna ilişkin yanıtlar aradım. Birinci kısımda filmi çoklütürler etnografisi ya da posthümanist (oto)etnografinin açılımıyla anlamaya çalıştım. İkinci kısımda filmin benimle ilgisini, filmin çağrıştırdıkları üzerinden otoetnografik bir yaklaşımla ele alırken aynı zamanda insanın inekle ilişkilerine dair düşüncelerimi derinleştirmeye çalıştım.

Filmi değerlendirirken düşünümsel bir yaklaşım benimsedim. Düşünümsel (*reflexive*) kavramı; 'kendine geri dönme' sürecini, kendini referans almayı imlemektedir (Altuntek, 2009: 135). Düşünümsel bir çalışmada araştırmacının kendisinin kim ve ne olduğu ve araştırmaya ne kattığı üzerine düşünmesi beklenir. Yöntem olarak birçok disiplin tarafından kullanılan etnografi çeşitli alanlardaki gelişmelerin de etkisiyle oldukça değişti. Bu süreçte pozitivist yaklaşımın karşıtları oluştu. Pozitivist yaklaşımdan kopuş, yeni etnografinin yolunu açtı.

Yeni etnografi anlayışına göre araştırmacı nesnel olamaz (Aygün Cengiz, 2021: 14). Bir başka ifadeyle her araştırmacı mutlaka çalışma alanına etki eder. Bu etki araştırmacının derleme aşamasından, yazım aşamasına kadar sürer. Bu nedenle araştırmacının konusuyla düşünsel ve duygusal etkileşimine çalışmasında yer vermesi gerekir. Ben de yeni etnografinin sağladığı bu olanakla bu çalışmada filmle kurduğum duygusal ve düşünsel etkileşime yer verdim ve bununla ilişkili olarak da yazımda ben dilini kullandım. En başta neden bu filme ilgi duyduğum konuya taraflılığımın kanıtıdır. Köyde doğup büyümüş olmam, üstüne gelişen çevreci/ekolojist hassasiyetlerim nedeniyle bu film ilgimi çekti. Daha sonra da filmle kurduğum duygusal etkileşim beni otoetnografiye götürdü.

Otoetnografi, kültürel pratiği anlamak için kişisel deneyimi tanımlamayı ve sistematik olarak analiz etmeyi amaçlayan bir araştırma ve yazma yaklaşımıdır. Bu yaklaşım araştırma yapmanın bilindik yollarına ve ötekinin temsiline bir çeşit meydan okumadır. (Ellis, Adams ve Bochner, 2010). Böylece kendi deneyimlerim üzerinden aktarmaya çalıştığım insan-hayvan ilişkileri, Türkiye'nin ya da dünyanın başka herhangi bir yerindeki insanın, hayvanlarıyla ilişkilerinin de bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Otoetnografi bir yöntemden daha fazlası, bir yaşam biçimi ve hem araştırmanın ve hayatın daha iyi olmasını sağlar (Adams, Holman Jones ve Ellis, 2015: 20).

Filmde yönetmenin de etnografik yöneme başvurduğunu düşünüyorum ancak bu defa da çoklütürler etnografisi karşımıza çıkıyor. Bu konuya aşağıda ayrı bir başlık altında yer vereceğim.

### **Grup Şurup'taki konuşmalar**

Aklımda kaldığı kadarıyla gruptaki arkadaşların filmle ilgili ilk değerlendirmeleri insan-inek ilişkileri üzerineydi. Buna ilişkin ineğin bir adının olması, çiftlikte çalışanların ineklere "Kızlar" diye seslenmesi örnekleri verilmişti. Grupta zaten hayvan seven katılımcılar (aslında ötekini gören, hissedilen demek daha doğru olur) çoğunlukta olduğu için insanın hayvanlarla ilişkilerine dair deneyimler de paylaşılmıştı.

Filmde benim de ilk etapta insan-inek ilişkileri dikkatimi çekti. Buraya gruptaki konuşmalar için kocaman bir parantez açıyorum:

**İlteriş:** "İnsan dışı varlıkların yaşamına bakışımızı değiştirecek" *ama insanca bakış.*

*İlteriş daha çocukken şöyle demiş:* "Nasıl varlıklarız, hayvanların yumurtalarını kolileyip satıyoruz?"

*İlteriş'in misafir gelen kumru arkadaşları var.* "İnsan dünyasına perçinlememek için ad bile vermedim" *diyor.*

**Serpil Hoca'dan İlteriş'e:** "Bir senin davranışına bakıyorum, bir de fabrikasyon olan süt inekçiliğinde ineklere ad konmasına, ne tuhaf. Haydi kızlar: İnsandan insana bir sesleniş gibi".

**İlteriş:** "Onlar ad verip öyle kızlar diye seslendiklerinde değer verdiklerini sanıyorlar sanırım."

**Serpil Hoca,** *Luma'nın yavrusunun boynuzlarını neden yaktıklarını anlamamış,* "Neden acaba?" *diyor.*

**İlteriş,** *bir köyde ineğin fazla uzayan boynuzunu kestiklerini görmüş.*

*Grupta veganlığa yaklaşan tepkiler var. Hacı Bayram hayvanlara ilişkin hassasiyetine rağmen et yiyor olmasına “insanımsı hipokrazi” demiş. Sonra da “Ağzıma terliknen vurdum” diyor, her zamanki tarzıyla.*

**Sibel’in tespitleri:** *Doğduktan sonra annesini göremeyen yavru, yapay memeden süt vermeler. “Çiftlik ineğinin gözünden/bedeninden insanı gördüm! Aman Allahım”. Bir de ineklerin taşımakta zorlandıkları dev memeleri var. Resmen koca bir süt kazanı ile dolaşıyorlar. “Genetiğiyle mi oynanmış?”*

Sibel’in nenesinin ineğini sağarken “annem annem” diye sevmesi, süt sağarken huysuzlanınca bırakması... Paket süt tüketmesek bir faydası olur mu?

Filmle ilgili benim ilk değerlendirmem de İleriş’ininki gibi oldu; insan dışı varlıkların yaşamına “insanca” bir bakış, hatta “İşte bildik bir hikâye!” diyesim geldi. Serpil Hoca’nıninki de buna benzer; “‘Haydi kızlar’ seslenişi insandan insana sesleniş gibi”; fakat Sibel’ininki insanı başka türlü düşünmeye itiyor, “Çiftlik ineğinin gözünden insanı gördüm”. İşte buradan bakınca filmin bize bir vizör olduğunu, ineğin gözünden dünyanın nasıl görüldüğü ve insanın öteki canlılara ne yaptığını görmemizi sağladığını söyleyebilirim. Böylece kanımca Andrea Arnold da filminde bir parça da olsa amacına ulaşıyor.

Ben yine de filmde önce insanın ineğe nasıl baktığı üstünde duracağım. “İneğe bir insanmış gibi ad verince, insan gibi seslenince, değer verdiklerini sanıyorlar” diyor İleriş. Bir ineğin değeri nedir? Süt veren bir makine kadar olsa gerek ve sonra da eti kaç para ederse; insanın yaptığı Hacı Bayram’ın ifadesiyle; bir “insanımsı hipokrazi”, ikiyeüzlülük.

Sunay Akın’ın (1996: 10) *Davet* şiiri geliyor aklıma;

Dürüst olalım beyler

İlk adım sizden

Sökün savaş gemilerinden

Can simitlerini

Ben de şöyle yazıyorum şiirimi: Dürüst olalım beyler (bunu cinsiyetçi bulmayın, burada “beyler” demekle bir sakınca görmüyorum çünkü bu olumsuz kararlardan çoğunlukla erkekler sorumlu erkek egemen dünyamızda), ineğe insanımsı davranmak da neyin nesi, onu ya insan gibi bir yaşam öznesi olarak görün ya da insanmış gibi isim takmayın. Örneğın filmdeki inek, Luma, yönetmenin gözünden karakter sahibi bir yaşam öznesi, ancak çiftlik sahibinin gözünden o ancak süt verdiği için bir değer kazanıyor. Böyle olunca onun bir süt makinesinden farkı kalmıyor ve süt makinası muamelesiyle bir yaşam öznesi olması arasındaki farkı oluşturan şey bunun ardında yatan düşüncedir. Zaten burada ineğe bir isim verilmesinin sebebi de verimliliği arttırmak. Yapılan bir çalışmaya göre ineklere isim takıldığında, süt veriminde belirgin bir artış olduğu biliniyor (Bertenshaw ve Peter Rowlinson [2009]dan akt. Siddiq ve Habib, 2017: 25).

## **2. İnsan-hayvan ilişkileri ve çoklütürler etnografisi ya da posthümanist (oto)etnografisi**

İnsanın yeryüzündeki diğer türlerle ilişkileri hep faydacılık üzerine kurulu değildi. İlk evcilleştirilen hayvanın köpek olması da insana bunu düşündürüyor. Köpek insanın yerleşik hayata geçtiği dönemde (yaklaşık olarak günümüzden 12-14 bin yıl öncesinde) evcilleştirilmiş (McHugh, 2005: 14). Çeşitli kültürlerdeki insan-köpek ilişkilerine dair araştırmalar, bunların genellikle asalaklık ilişkisinden çok bir ortak yaşam (*simbiyoz*) ilişkisi olduğunu göstermektedir (McHugh, 2005: 28). İnsan köpeği besliyor, ama köpek de insanın hayatta kalma şansını yükseltiyor, köpek ve insan süreçte birbirlerinin yoldaşı olmuş. Öyleyse insanın hayvanla sadece faydacıl olmayan karşılıklı yarenlik ve dostluğa dayanan ilişkileri de vardı.

İnsanın hayvanla ilişkisinin tarihi aslında aynı zamanda bir kültür tarihidir, çünkü insanın her zaman hayvanla ilişkileri vardı. İnsan, evcilleştirdiği hayvanlarla birlikte kültürü üretti, kendini var etti. Bu durumda insan konuşamayan bu hayvanlarla acaba nasıl iletişim kurdu? İnsan hayvan ilişkisinin uzun yıllara uzanan tarihi de gösteriyor ki insan kendi türü dışındaki diğer canlılarla konuşmadan da bir iletişim halindeydi. Bugün “en yakın dostlarımız” olan köpeklerin dile getirilmeyen duygularını

anlayabilmemiz gibi hayvanların gözleri/bakışları da bize çok şey anlatıyor, sadece “bakmak” gerek.

İnsanın, birlikte kültür ürettiği hayvanlarla ilişkisi haliyle antropolojinin de ilgisini çekmiş, insan-hayvan ilişkileri antropolojik çalışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte konunun ele alınış biçimi, etnografinin gelişim seyrine paralel biçimde farklılıklar göstermiştir. Türler arası farklılıkların iyice belirsizleştiği günümüzde artık çoklütürler etnografisinden (*multispecies ethnography*) bahsediliyor.

Geçmişten günümüze insan-hayvan ilişkilerini konu edinen etnografik çalışmalara yakından baktığımızda yapılan en büyük hatanın, hayvanın özne olarak ele alınmaması olduğunu görürüz. Bu çalışmalar genelde insan merkezli bir bakış açısından yapılmıştır. Etnografların hayvanları katılımcı olarak görememe başarısızlığının yüz yıllık geçmişi olduğu söyleniyor (Barbara Noske 1997’den akt. Abrell, Gruen, 2020: 2). İnsan-doğa karşıtlığına dayanan klasik etnografi çalışmalarında kültür insanla temsil edilirken, hayvan doğanın alanına girer. “Bu düşünceyle ortaya konan çalışmalarda ise insan-olmayanlar ya insanların iletişim kurdukları şeyler olarak nesneleştirilmiş ya da etnografik çalışmaların tamamen konusu dışında bırakılmıştır.” (Burgan, 2017: 117). Hayvanların öznellikleri, faillikleri ve insan-hayvan ilişkilerindeki rolü ancak son yıllarda dikkate alınır olmuş ve böylece çoklütürler etnografisi ortaya çıkmıştır. Çoklütürler etnografisi, etnografik merceklerini hayvanlar, bitkiler, mantarlar, mikroplar ve virüsler de dahil olmak üzere bir dizi insan olmayan türün "okunaklı biyografik ve politik yaşamlarına" çevirmeye çalışmıştır (Abrell, Gruen, 2020: 2).

Bu yaklaşımla hayvanlar araştırmada “kişi” (person) olarak ele alınmaya başlanmıştır. Hayvanların özne olarak ele alınması sürecinde etnografinin teknikleri farklılaşır çünkü “etnografik görüşme” olanaksız hale gelir. Bu durumda etnograflar hayvanların seslenişleri, jestleri, yüz ifadeleri ve duruşları gibi iletişim kalıplarını öğrenmelidir. Sonuçta da üretilen makale, film, ses kaydı hayvanların özneliğini taşımalıdır. Bununla birlikte bizimkinden çok farklı olan bir varlığı içeren bir etnografi yazmak, aynı zamanda şefkat ve empatiden yardım alan hayal gücü sıçramalarını, tevazuyu ve insan merkezli tepeden bakışı kırmayı gerektirir. (Abrell ve Gruen, 2020: 5-9)

Hakkında yazmak, bir başka deyişle temsil önemlidir, çünkü hayvan temsilleri, insanların hayvanlar hakkında nasıl düşündüklerini ve dolayısıyla insanların hayvanlara nasıl davrandıklarını belirler. Ezilen insanlar da hayvanleştirilerek aynı muameleye uğrarlar, çok az insan hayvanlara yapılan muameleyi sorgular. Hayvanlaştırma “öteki”nin sömürüsüne izin verir. Bu nedenle insan ötekilerin yazılı temsilleriyle ilgili yapılan etik tartışmaların aynı zamanda hayvan ötekiler için de yapılması gerekir. (Robinson, 2011: 9-10)

Christine L. Robinson (2011: v), yaşam boyunca birlikte şekillendiğimiz, kültür ürettiğimiz hayvan ötekinin temsili mümkün mü diye soruyor. Gerçekten de hayvan kültürünü temsil etmek ya da insan olmayan varlığa ses vermek mümkün müdür? Yaşanan temsil krizine çözümü otoetnografi bulmuştu fakat ötekinin temsilinden ziyade kendinin dili olmak, söz konusu olan insan olmayan varlıklar olunca imkânsız hale geliyor çünkü insan olmayan, büyük ölçüde kendini temsil edecek, içerden bakışı ve kendi deneyimini aktaracak dilden yoksun. Bunun için de Robinson (2011: 149) ancak çok türlü temsil etiği olarak hizmet eden bir başlıkla hayvanlara daha saygılı yaklaşabilir ve onları temsil edebiliriz diyor.

Robinson (2011), opaklıkla<sup>4</sup> gerçekleştirilen posthümanist (oto)etnografinin diğer hayvanlarla ittifakların en etik temsiline potansiyel olarak izin veren bir tür olduğunu söylüyor. Opak otoetnografinin birincil kaygısı araştırmacının öteki ile saygılı bir ittifak içinde üretilen bilgiyi temsil etmesidir. Buradaki bilgi ortaklaşa üretilir. Bir hayvan hakkında konuşmaktansa, onun yanında konuşarak daha etik bir duruş sergilenir ve seslerin çokluğu temsil edilir. (Robinson, 2011: 14)

Posthumanist otoetnografi ya da çoklütürler etnografisiyle insan olmayan hayvana ses, faillik ve öznellik kazandırmak -onları diğerleri olarak tanımak mümkün olmaktadır. Andrea Arnold’un da bu belgesel filmde bir etnograf gibi çalıştığı söyleyebiliriz. Film insan-hayvan ilişkilerini sorguluyor. Bir insan tarafından yapılmış olsa da bir ineği merkeze koyuyor, onu bir kişi olarak ele alıyor. Wood, insanmerkezli bir bakışı aşmak için; “hayvanları romantikleştirmekten ziyade, üst düzey bir dikkatle davranışlarının ayrıntılarına, özellikle de hayvanların ne olduğu ve neler yapabildiğine dair bütün varsayımlarımıza meydan okuyan ayrıntılara açık olma[yı]” önerir (Burgan, 2017: 131). Arnold da tam olarak bunu yapmış ve böylece, inek hakkında konuşmak



yerine onun yanında durarak ineğin yüzünün, gözünün konuştuğu bir film ortaya çıkmış.

### **Ekosinema**

Ekosinemanın ekolojik farkındalık yaratmaya elverişli filmler için bir sınıflandırma olduğu yönünde bir eğilim olsa da editörlüğünü Stephen Rust, Salma Monani, and Sean Cubitt'in (2013) yaptığı derlemede bu ekolojik farkındalığın açık veya kasıtlı olması gerekmediği, birçok filmin ekoeleştirel olarak okunabildiğini anlıyoruz. Akademinin sinemanın ekolojik boyutlarını incelemeye başlaması ise 1990'ların ortalarından itibaren girerek artmıştır. (Rust, Monani, and Cubitt, 2013)

Willoquet, (akt. Ingram, 2013) ekosinema içinde çevreci filmlerin, kültürün insan merkezli etiğini sorgulamadığını söyler. Ona göre, sanat sineması ve aktivist belgesellerin, eko-film olma olasılığı daha yüksektir. Ekoeleştirmenler eko-filmi, ekolojik fikirleri veya ekolojik duyarlılığı açıkça destekleyen kavramsal içeriğe sahip film olarak tanımlama eğilimindedir. (Ingram, 2013: 44)

Diğer yandan bazı filmler eko-eleştirmenler tarafından ekolojik veya politik olarak "doğru" kabul edilmese bile çevresel sorunlar hakkında bilişsel ve duygusal öğrenmeyi teşvik edebilirler. Bazı ekoeleştirmenler, eko-estetiği çevre etiği ile karıştırmışlardır. İyi bir eko-film, ekoeleştirmenlerin etik bulduğu film sanılmıştır ama itici bir doğruluk yerine ahlaksızlık karşı-estetiği tercih edilebilir. Estetik açıdan çoğulcu bakış açısına sahip filmler çevresel farkındalık açısından daha faydalı olabilir. (Ingram, 2013: 59)

*Inek* bir belgesel film. Belgesel, doğayı ekranda sunmak için ortaya çıkmış bir format ve 2002-2006 yılları arası, Gregg Mitman tarafından belgeselin Rönesansı olarak nitelenmiş. Bununla birlikte 21. yüzyılda, insanın, insan olmayan dünyaya etkisiyle ilgili artan farkındalık, çağdaş belgesel arşivini etkilemiştir ve belgesel sinemada yeni bir dalga oluşmuştur. (Smaill, 2016: 2)

Belgesel sinemanın nasıl tüketildiği ve hangi amaca hizmet ettiği önemlidir. Alışık olduğumuz gerçekliği aktarma iddiasındaki belgeseller, sadece bilimsel bir araç gibi işlev görürdü. Bu türde filmlerde bilim insanlarının sözlü yorumları olur ve görüntü bunun kanıtı olurdu. *Planet Earth* (Yeryüzü, 2006) belgesel dizisinde olduğu gibi.

Belgeselde hayvan temsilinin teorisini konu edinen çalışmasında Brett Mills (2015), böyle bir teori için belgeselde gerçeklik iddiası sonucu oluşan bilimin üstünlüğünün sorgulanması gerektiğini söyler. Ona göre nasıl insanı konu edinen belgesel, gerçeklik iddiası için bilime başvuruyorsa, hayvan temsilini konu edinen belgeselin de bilime başvurmak ihtiyacı yoktur. (Mills 2015: 107)

Bugün belgeselde insan olmayanın temsilini konu edinen filmler posthümanist adı altında toplanıyor. 21. yüzyılda, bir belgeselin posthümanist olarak nitelenebilmesi için, hayvanın insan yararına kullanılabilmesi amacıyla sadece acı çekmesinin önlenmesini savunan yaklaşımdan; hayvanın insan tarafından kullanılmalarının önlenmesini savunan hayvan hakları savunuculuğuna doğru ilerlemesi gerektiği söyleniyor. (Freeman & Tulloch, 2013: 6)

Posthümanist belgesellerinin hayvan zulmünü gözler önüne sermek, endüstriyel ilerlemenin kirli, adaletsiz yüzünü ve ahlaki tutarsızlıklarını göstermek, kendilerini savunmasız ve risk altında olanların arasına yerleştirerek insan/doğa ikiliğine meydan okumak gibi çok önemli işlevleri vardır. (Freeman & Tulloch, 2013)

### **Yönetmen Andrea Arnold**

Yönetmen Andrea Arnold 1961 yılında İngiltere’de doğmuş, 27 yaşında bir kızı var. Annesi de kendisini babasız büyütmüş. Andrea doğduğunda annesi 16 yaşında imiş. Bir röportajında annesiyle yakın olup olmadığı sorulmuş, ama bu soruya cevap vermemiş. Çocukluğu hakkında daha fazlası yok, konuşmuyor. Daha fazlası için filmlerine başvurmak gerekiyor.

Kısa filmleri *Milk* (Süt, 1998), *Dog* (Köpek, 2001), *Wasp*’ı (Eşek Arısı, 2003) izledim. Arnold, otobiyografik filmi *Wasp* ile 2004 yılında kısa film dalında Oscar kazanmış. Bu filmde dört çocuğunu tek başına büyüten bir kadın var. Bir aile draması olan filmde çok güzel bir kadın ile biri bebek dört çocuk vardır ve aile kelimenin tam anlamıyla açtırlar. Tüm filmlerinde bu filmde nüveler bulunabileceği söyleniyor (Hattenstone, 2022), nitekim yaşam mücadelesi, dişilik, güçlü karakterli kişilikler İnek filminde de karşımıza çıkan temalar oluyor.

Dört filminden üçü *Red Road* (2006), *Fish Tank* (2009) ve *American Honey* (2016) Cannes Film Festivali'nde Jüri Özel Ödülü almış. Filmlerinde acımasız bir dünya ve uçurumun kenarında gergin karakterler var. Simon Hattenstone (2022) *The Guardian*'da yayımlanan söyleşisinde Arnold'un filmleri hakkında "Olaylar kötü sonuçlara ulaşabilecek olsa dahi; işlerin bir şekilde yoluna gireceği hissi yaratır" diyor.

Arnold filmlerinde makro çekimleri<sup>5</sup> ile arının, kelebeğin, ineğin dünyasına giriyor, iki yaşındaki bir bebeği bile bir karaktere dönüştürüyor. Onun filmlerinde bekar anneler ve mücadele eden çocuklar, kaotik hayatlar, cinsel ve ticari sömürü tekrar eden temalardır. İnek de bu kalıba uyan bir filmidir. Luma, sürekli gebe bırakılan, çocuklarından ayrılmış, tüm değerini sağılmasından kaynaklanan bekar bir annedir (Hattenstone, 2022).

Yönetmenin filmlerinde hep bu temaları işliyor olmasının bir nedeni olmalı. Segal'a göre sanatçının yaratma ihtiyacı, "kendi iç dünyasının paramparça olduğuna dair derin algısından ve bu kayıp dünyayı yeniden yaratma isteğinden" doğuyor (akt. Özçürümez Bilgili, 2021: 442). Arnold'un da bu kaotik hayatlar, mücadele eden çocuklar, anneler ve dişiler yoluyla filmlerinde dünyayı dönüştürmeye, ona kendine özgü bir biçim vermeye çalıştığını söyleyebilirim.

### 3. İnek filmi: "ineğin bakışı"

*İnek*, Luma karakterine odaklanan, onun gözünden, onun dünyasını aktaran bir belgesel. Hayvanı ötekileştirmeden, insanla hayvan arasında bir hiyerarşi kurmadan ineğe odaklanıyor. Yönetmen bir hayvanın belgeselini yapmaya dokuz yıl önce karar veriyor ve ineği seçmesinin nedenini şöyle açıklıyor; "çok çalışıyorlar, hamile kalıyorlar ve tüm hayatları boyunca süt veriyorlar. Yaptıkları çok büyük bir iş." (Hattenstone, 2022).

Andrea Arnold "boş diyaloglarıyla" bilinirmiş ve Hattenstone (2022), bu belgesel filmde bunun zirve yaptığını söylüyor ve "94 dakika möö'lerle geçmiş" diye aktarıyor. Sesler de stüdyo gibi steril bir ortamda değil, çekim esnasında kaydedilmiş. Kendi de "Bresson'un da dediği gibi bence hayat taklit edilemez" diyor, o nedenle gerçek sesler kullanılmış. "Nefes sesleri kocaman, onları duyunca ebatlarını tahmin ediyorsunuz".

İneğin nefesinden hem ebadının hem de duygularının anlaşılabilceğini söylüyor. Mesela mutluyrsa kısa kısa homurtular çıkarıyormuş. (Burul, 2022)

Posthümanist bir belgesel diyebileceğimiz İnek filminde ineği bizzat ana karakter Luma anlatıyor. İneğin gözünden onun dünyasını aktarmaya çalışan çaba filmi insanmerkezli bakış açısından uzaklaştırıyor. Filmde yönetmen ineğin gerçekliğini aktarmak ve izleyiciyi ikna etmek için bir bilimsel otoriteye başvurmuyor. Uzun uzun möö'ler, bir başka ifadeyle uzun diyaloglar estetik bir tercih olarak çıkıyor karşımıza.

Ezgi Burgan (2017), yüz yüze bir araştırmanın olanaklarını tartıştığı makalesinde "Bir inek ile yüz yüze gelebilmek mümkün müdür?" diye sorar. İnek filmi, bunu yapıyor bence. Böylece biz Luma'nın hayatı üzerinden bir ineği görme olanağına sahip oluyoruz, aynı zamanda ineğin gözünden insanın yarattığı dünyanın da nasıl bir şey olduğunu görüyoruz. Kamera ineğin gözüne odaklanıyor, kameranın vizörü gözümüz oluyor ve günlük hayatta hiç bakmayacağımız kadar uzun süre inekle göz göze geliyoruz. Kamera ineğin göz hizasında ve onun bakış açısından etrafı gösterirken de bir anda kendimizi ineğin gözünden dünyaya bakarken buluyoruz. Arnold, "Bu çekimler sonrasında kameraman kendini inek zannediordu" diye boşuna demiyor.

### **Filmin ana karakteri: Luma**

Filmin çekileceği yeri seçerken trenler, arabalar gibi hayvanların insanlarla ilişkilerini hatırlatacak unsurların da filme dahil olacağı bir lokasyon belirlemek istemişler. Çiftlik seçerken de ne küçük sevimli ne de devasa bir endüstriyel çiftlik istemişler, film ikisi arasında orta büyüklükte bir çiftlikte çekilmiş. Çiftlikte ineği seçerken çiftlik sahibine nasıl bir film yapmak istediklerini söylediklerinde çiftçi Luma'yı öneriyor çünkü Luma çok cevval, irade sahibi, cesur, güçlü bir karakter. (Burul, 2022)

Luma'nın "büyük bir karaktere sahip olması" yönetmen için önemlidir. Filmi yapmaya karar verdikten sonra Arnold ve ekibi Luma'yla birlikte dört yıllarını geçirirler. Film hayatın kendisi gibi doğumla başlayıp ölümle bitiyor. Doğum sahnesi hayli etkileyici, herkes aynı şeyi hissediyor mu bilemem, ama benim açımdan izlemesi zor bir sahne olmuştu. İneğin acı çekiyor olabileceği duygusu beni rahatsız etmişti.

Simon Hattenstone (2022), filmdeki bazı karelerin Rembrandt'ın sığır resimlerini çağrıştırdığını söyler, bu sahneler o denli gerçekçidir. Bu nedenle Luma'nın gözünden dünyanın nasıl bir şey olduğunu düşünmeden edemiyorsun diyor. Bazı sanatçılar gerçeğin temsilinin yollarını ararken, doğrudan gerçeğin kendisini ortaya çıkarmayı tercih etmişlerdir, bunu da duyu yoluyla yapmaya çalışmışlar. Rembrandt bahsi geçen çalışmaları yaparken Descartes'e "Sizin felsefeniz ruhlarımızı alıyor, resimlerimde onları geri vereceğim" demiştir (Balkır, 2019).

*İnek* filminde de tam olarak, aracısız bir şekilde gerçeklik ortaya konurken duylara hitap edildiğini söyleyebiliriz. Resim sanatında karkas hayvanlarla bir şok yaratılmaya çalışılmıştı (Balkır, 2019: 1419), aynı etki filmde bazı karelerde yaratılmaya çalışılmış; bunun da ineğin gerçekliğini, bilincini hissetmede insanı sarsıcı bir etkisi olmuştur.



Görsel 1: Rembrandt, Derisi Yüzülmüş Öküz, 1655

Hattenstone (2022), filmde Luma'nın yönetmen tarafından insansılaştırılmadığını söylüyor. Çiftlik sahibinin ineklere "Kızlar" diye seslenmesi, isim koyması çiftlik sahibi tarafından yapılan insansılaştırma örnekleridir. Yönetmen açısından tam çiftleşme anında havai fişeklerin patlaması bir tesadüf müdür, yoksa insansı bir kutlama mı bundan o kadar emin değilim. Filme karşı biraz da karışık duygular içindeyim. Annenin yavrusundan ayrılığında yaşadığı hüznü bana o kadar tanıdık<sup>6</sup> geldi ki belki de bu, insan

(*Homo sapiens*) olarak bu âlemdaki yerimizi hatırlatmalı ve ineklerle aramızdaki farkın ne kadar da az olduğu üzerinde bizi düşündürmeli.

Simon Hattenstone (2022) havai fişek gösterisini, yönetmenin, sefalet içindeki hayatta bile iyi olana karşı duyarlı oluşuna bağlar. Arnold gençliğin gücü, aşk ve şehvetin ilk ateşi, kendinden geçmek için dans etmek, esnekliğin gücü gibi hayattaki iyi olan her şeye karşı tetiktedir. Karakterleri gelişmeyebilir ama hayatta kalırlar. İnek bu vizyonla da tutarlıdır. Doğumdan sonraki ilk birkaç saatte anne-çocuk bağının saflığını, ineklerin ilkbaharda tarlaya salıverilmelerindeki sevincini, sığır çifti olarak birebir ve mecazi havai fişekleri Şenlik Ateşi Gecesi'nde yaşıyoruz. (Hattenstone, 2022)

### **Yönetmenin hayvanlarla ilişkisi**

Simon Hattenstone (2022) Andrea Arnold'ın filmlerinde hayvanların başrolde olmasa da dikkat çektiğini söylüyor. Gerçekten de öyle, ben İnek dışında üç kısa filmi izledim, ikisinin adları zaten bunu gösteriyor. *Dog*'deki köpek vahşeti, yine kadın bakış açısından sunulmuş. *Wasp*'daki arıyı da unutmamak gerekir; bunun dışında *Red Road*'da (2006), karakter Jackie'nin köpeğini özlemesi duygusu işlenmiştir.

Arnold çeşitli hayvanlarla dolu bir evde büyüdüğü için hayvanlar onun hayatında önemli bir yer edinmiş. O gençken, Dartford, Kent'te bulunan aile evlerinde; çok sayıda kedi ve köpek, çeşitli kemirgen türleri ve bahçede yaşayan ama ara sıra da "sohbet etmek için" içeri giren bir koyun varmış. "Kuzuyla geri döndüğümüzde annemin tamamen çıldırdığını hatırlıyorum" diyor. (Hattenstone, 2022)

Yönetmen tüm hayatı boyunca hayvanlarla yakın ilişki içinde olduğundan bir hayvanın karakterinin ve duyarlılığının görülebileceğine inanmış. Öte yandan çiftlik hayvanlarında bir bilinç ve duyarlılık olup olmadığıyla ilgili bir tartışmanın olduğunu ve buna insanların genelde -bu hayvanları kullanıyor olmaktan kaynaklı- olumsuz cevap vermeyi pek kullanışlı bulduklarını söylüyor. Öylesi işlerine geliyor diyor. Yönetmen, bir ineğe isim verilirse o ineğin yıllık süt üretiminin artmasını onunla kurulan şefkatli ilişkiye bağlıyor: "Diğer tüm canlıların da bizim gibi, başka bir canlının şefkatini veya zulmünü hissedebildiğini düşünüyorum" diyor. (Burul, 2022)

Andrea Arnold, insanla hayvan arasındaki farkın geçmiş ve gelecek algısı olduğu söylenirse de Luma'nın hamile kaldığında başına ne geleceğini bildiğini söylüyor. Bir iftinin Luma'nın buzağısını aldığında ona ne kadar kızdığını filmde gösteriyor bize. Bir iftlik hayvanın grldğun hissedip hissetmediğiyle ilgili tartışmaya rağmen yönetmen bunun hayvanın var oluşu açısından önemini merak etmiş.

Tabii ki hayvanın et olarak sofralara gelebilmesi; onun endüstriyel üretim sistemi içinde maruz kaldığı şiddetin ya görünmez kılınarak zihinlerden uzak tutulması ya da bilinçten yoksun oldukları yönündeki bir nesneleştirme ile mümkün olabilecektir. İnek filminde buna hizmet edecek ne sembolik özdeşleştirme var ne de inek-dışılaştırma var. Böylece ineğin, bütün gerçekliğiyle endüstriyel bir çiftlikteki yaşamını izliyor, onun gözlerine bakarak, ses ve davranışları ile duygularına tanıklık ediyoruz. Halbuki endüstriyel hayvan ürünlerinin reklamlarında hiç ineğin yüzünü görmüyoruz.

Yönetmen, John O'Donohue adında bir şair keşfettiğinden bahsediyor, "Kendisi eserlerinde yabani, görünmez gzelliikten bahsediyordu. İşte aradığım şey tam bu diye düşündüm." Yabani, görünmez güzelliğin, düşüncelerimiz, duygularımız ve irademiz gibi kendimize ait görünmez kısımdan oluştuğunu söylüyor. İnek filminde bunu bir hayvanda görebilme, yakalayabilme fikrinden yola çıkmış. Bunu gözlere odaklanarak yapabilirim diye düşünmüş ve filmin yüzde sekseninde buna uyduğunu söylüyor. Grnrlğun etkisini arttırmak için de kameranın açısı, ışık ve ses tasarımı gibi birçok teknik özelliği seferber etmiş. Yönetmen filmde sonra artık hayvanlara daha farklı bakmaya başladığını da söylüyor. Örneğin son izlediği filmlerden birinde at ve üstünde insanlar varmış; o insanlara değil, ata ve gözlerine bakmış filmde. Atın ağır yük altındaki bezginliğini görmüş, "Gözler yalan söylemez" diyor. Filmi hayvan duyarlılığını göstermek için yapmış ve çekim sonrasında "Luma'nın onu gördüğümüzü hissettiğini düşünüyorum" diyor, "İnsanlar olarak her zaman birbirimizi bile görmüyoruz, Luma bir de konuşamadığı için onun bilincini gsterebileceğiniz tek yer gözleriydi" diye ekliyor. (Burul, 2022)

#### **4. Antikapitalist eleştiri**

Kanımca bu film, ne vahş kapitalizmin iler acısı yüzünü göstermek ne de ona hizmet edecek şekilde gizlemek derdindedir. Hayvansal rnlerin, kapitalist üretim

bir satış politikası olarak, hayvanların yüz ve kimlikten yoksun bırakılarak tüketicinin önüne getirildiği göz önünde bulundurulursa filmin, bir ineğin bilincine odaklanarak yapmaya çalıştığı şeyin tam da buna bir karşı duruş olduğunu söyleyebiliriz. Film ineği, yüzü ve bütün gerçeğliğiyle bize gösteriyor. Aynı zamanda karakteri oldukça güçlü bir inek olan Luma'nın bilincini, farkındalığını, öfkesini, mutluluğunu ve hatta kinini de gözler önüne seriyor. Bu endüstriyel çiftlik de olsa, köydeki ahır veya çayırdaki otlayan inek de olsa fark etmezdi. İneğin de hissettiğini, duygularının olduğunu, acı çektiiğini gösterebilmeyi önemli olan ama bunun özellikle de sistemin varlığını sürdürülebilmek ve insanların vicdanlarını rahatlatmak için hayvanların kişiliklerinin görünmez kılındığı endüstriyel bir çiftlikte yapılması ayrıca önemlidir. Bu açıdan *İnek*, izlediğim en ilginç endüstriyel hayvancılık filmi diyebilirim.

Filmi ilk izlediğimde, endüstriyel hayvan çiftliğinin göze batan unsurlarına ilişkin notlar almıştım. Bazılarını şöyle sıralayabilirim:

- o İnekler arkalarında plaka gibi bir numara taşıyor (dolayısıyla aslında isim verilmesi, kişiliklerinin fark edilmesi nadir).
- o Kulaklarında da etiket var.
- o Süt verimini arttırmak için sürekli doğum yaptırılıyor.
- o Doğan yavrular annelerinden ayrı tutuluyor. Buzağılar biberonla emziriliyor (böylece istedikleri kadar emmelerine, anneleriyle duygusal iletişim kurmalarına izin verilmiyor).
- o Makine ile sağım yapılıyor.
- o Sağım yerinde, ineğin sütünü rahatça vermesi için sürekli müzik yayını yapılıyor.
- o Düzenli veteriner kontrolü var.
- o Irkları "geliştirilmiş" ve memeleri büyütülmüş.
- o Taşlık/doğal arazide gezip tırnakları aşınmadığı için makineyle kaldırılarak düzenli ayak bakımları yapılıyor.
- o Birbirine ve bakıcılarına zarar vermesin diye boynuzları vahşice dağlanıyor.
- o Hareketsizlikten bacakları hasta olmasın diye açık alana çıkarılıyor.
- o Ne kadar yaşayacağına (verimi düşene kadar) çiftlik sahibi karar veriyor.



Bütün bunlar gösteriyor ki, inek çiftlik sahibine süt verip kazanç sağladığı için “değerli”. Dolayısıyla onun içsel değerinin olduğunun farkına varıldığını ve yaşamına saygı gösterildiğini söylemek pek mümkün değil.

## 5. Hayvan hakları ve bir yaşam öznesi olarak inek

İnek ve genelde diğer bütün canlılara bakışın arkasında genelde iki türlü bir görüş ayrılığı yatmaktadır. İnsanmerkezli görüşe dayanan birincisinde, canlılar, sahibine sağladığı fayda, yani insanla ilişkisi nedeniyle değerlidir. Yaşammerkezli görüşe dayanan ikincisinde ise canlılar bizden bağımsız olarak kendisi için, kendi başına bir değer olduklarından değerlidir. Birincisinde araçsal bir değer söz konusu. Bir nesnenin araçsal değeri, o nesnenin kendisinde değil, kullanım biçimindedir. Doğal nesnelere “kaynak” diye bahsetmek de bunların araçsallaştırılmalarından kaynaklanır. İkincisinde ise onun içsel bir değere sahip olduğu söylenmekte. Bir nesne kendi içinde değerli olduğu zaman ve kullanım biçimine göre değerlendirilmediğinde, içsel bir değere sahiptir. İçsel değer, değerlendirmeyi yapanın varlığından bağımsızdır. Yaşammerkezli görüş tüm yaşam formlarının içsel bir değere sahip olduğunu varsaymaktadır. (Jardins, 2006: 260-264)

Yaşammerkezli görüş içinde de çok farklı yaklaşımlar söz konusu ancak bunlar konumuzun dışında. İnsanın kurduğu bu hayat tarzında ineğe içsel değil araçsal bir değer atfedildiğini görüyoruz. Dolayısıyla bir inek hakkından da söz etmek mümkün değil. Hayvan hakları konusu tüm dünyada uzun insanlık tarihi göz önüne alındığında yeni tartışılmaya başlamıştır. Jeremy Bentham; “Asıl soru ‘Akıl yürütebiliyorlar mı?’, ya da ‘Konuşabiliyorlar mı?’ değil ‘Acı çekebiliyorlar mı?’” olmalı derken, Tom Regan (2007) bu argümana “asıl soru onların acı çekip çekmedikleri değil onların bir yaşamın öznesi olup olmadıkları”dır diyerek yeni bir boyut eklemiştir. Tom Regan’ın argümanına karşı çıkanlar bir hayvanı neyin mutlu ettiğinin bilinemeyeceğini söylüyorlar. Kitaba önsöz yazan Jeffrey Moussaieff Masson bunu bilemeyecek ne var diyor: Bir inek elbette yaşamak, yavrusunu emzirmek, açık havada olmak ister. “Bir inek, ... dostları, ailesi ve bir hayatı olduğunda mutludur.” (Regan, 2007: 10). Bu nedenle hayvan hakları savunucusu Tom Regan’ın felsefesi bize bir hayvanın ölmemesi için elimizden geleni yapmamız gerektiğini söyler. Hayvanlar terörize edilerek öldürülmemeli. “İnsani

muamele” gibi süslü sözcüklerin arkasına da saklanılmamalı, hayvanlara da diğer insanlara olduğu gibi saygı göstererek yaşamaya çalışmalıyız.

Ne yazık ki hayvan hakları savunucuları ya da yaşammerkezci bakış açısına sahip insanlarla ilgili şöyle bir ön yargı vardır; insanları sevmezler. Oysa Tom Regan diyor ki; “kendi haklarını savunacak idrak ve güçten yoksun olan insanların (örneğin çocukların ve yaşlıların) haklarının savunucusu olmasaydım, asla hayvan hakları savunucusu olmazdım” (Regan, 2007: 17). Kendim dahil hayvan haklarını savunan insanlara soruyorum, kendini savunamayan insanlar haksızlığa uğradığında hiç kayıtsız kalabildiniz mi? Ben cevap veriyorum; hayır. Andrea Arnold de bir söyleşisinde öyle diyor: Hiç kavga çıkarmadım ama birçok kavga önledim. Bir keresinde arkadaşını kavgada korurken, saldırganı üstüne çekmiş ve onu üstünden başkaları zor almış. Böyle bir film yapmasından da anlıyoruz ki o da bir hak savunucusu. Yönetmen, bütün yaşamlara saygı istiyor. Adalet, cömertlik değil; saygı, iyilik değil.

Tom Regan’dan alıntıyla; genişletmek yetmez, kafesleri boşaltın!

### **Direngen kadınlar: Annesi, kendisi, Luma ve doğa**

“[Hayvanlar ve doğa] kendimi ifade etmem için bir yol oldular”.

Andrea Arnold<sup>7</sup>

Szarkowski’nin *Museum of Modern Art*’da düzenlediği ve ünlü fotoğrafçıların işlerinin bir araya getirildiği, *Mirrors and Windows: American Photography since 1960* başlıklı sergi, çağdaş fotoğrafçıların yöntemleri arasında temel bir ikilik olduğu tezi üzerine kurulmuştur: Fotoğrafi kendini ifade etme aracı olarak düşünenler ve fotoğrafı bir keşif yöntemi olarak düşünenler. Szarkowski ilk gruba romantikler, diğer gruba ise realistler adını vermiştir. Romantikleri sergi başlığında seçtiği ayna sözcüğü üzerinden fotoğraflarında kendini yansıtanlar, realistleri ise yine serginin adından anlaşılabilirliği üzere pencereden gördüğünü yansıtanlar olarak gruplandırmıştır (Szarkowski, 1978). Yönetmen, kamerasıyla bir yandan pencereden bakar gibi Luma’nın gerçekliğini yansıtırken bir yandan da aynadan yansıyanlarla kendini anlatıyor.

Andrea Arnold filmlerinde annesinden başlayarak, kendisi dahil etrafında gözlemlene şansı olduğu bütün kadınların ve hatta dişilerin direngen mücadelesini aktarıyor. Bütün bu karakterlerin her biri yönetmenin hayatında az ya da çok etkili

olmuştur. Öncelikle annesi, yönetmenin hayatındaki etkili kadınların başında geliyor. Kendisi doğduğunda annesi 16 yaşında imiş ve 22 yaşında 4 çocuk sahibi bir kadın olmuş. Onun mücadelesi yönetimde derin izler bırakmış olmalı. Yönetmenin kendisi de güçlü bir karakter, muhtemelen zorlu bir hayatın içinden geldiğinden kavgadan hoşlanmıyor. Kavgaları ayırıyor, korkusuz görünüyor. Birinin birine şiddet göstermesine dayanamadığını söylüyor. Filmlerinde şiddet karşıtı tavrı çok net hissediliyor.

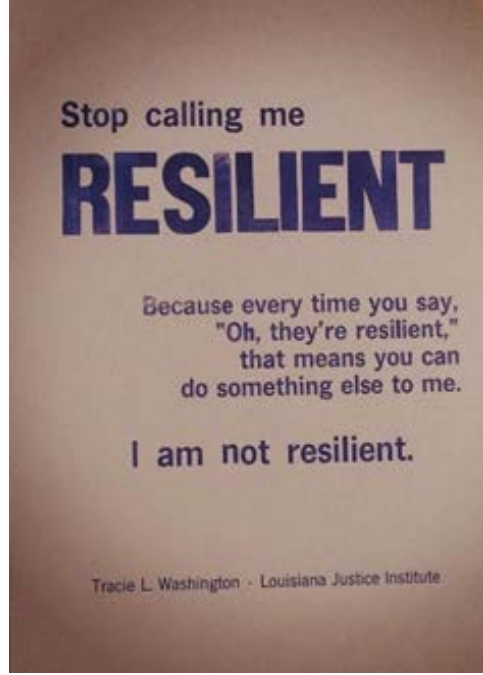
Annesinin mücadelesi kadar içinde bu mücadelenin verildiği sosyal ve doğal yaşam ortamının da yönetimde etkisi olmuş. Aile “pek de romantik olmayan” sosyal konutlar gibi bir kırsalda yaşıyormuş. Bu ifadeden kırsal deyince sadece doğal güzellikleri değil, aynı zamanda karmaşa ve şiddeti de içeren varoş hayatları anlayabiliriz. Üç yaşından itibaren o kırsalda dışarıda imiş, pek kimse ne yaptıklarına karışmamış, hayatın tüm gerçekliğı ile yüzleşmiş ve bunun duygusal iç dünyasının oluşumunda etkileri büyük olmuş. Bu nedenle hikâyeleri yazarken zorlanmıyormuş, hikâyeler kendiliğinden geliyormuş.

Andrea Arnold’un filmlerinde “Doğanın detaylarına odaklanan pastel renkli makro çekimleriyle tezatmış gibi görünen sosyal gerçekçi dilin serbest kamerası birleşip filmleri eşekarılarının, kelebeklerin, aç bebeklerin ve çok zorlanan genç kadınların dünyası hâline getiriyor” (Hattenstone, 2022). Buna belki de kışkırtıcı tezatlık<sup>8</sup> demek mümkün. Tıpkı Stenly Kubrick’in soğuk savaş dönemini konu edinen filminde, yeryüzüne nükleer bomba inerken fonda umut verici bir şarkıyı kullanması gibi.

Bir başka açıdan bakarsak da Andrea Arnold filmlerinde umudu besliyor. Onunla ilgili bir videoda<sup>9</sup> suyun, toprağın, ateşin ve gün ışığının bütün yaşanan sefaletin gizlediği güzellikler olduğu söyleniyordu. Andrea Arnold, içinde her zaman bu güzellikleri taşıyor ve yeri geldikçe sefaletin gizlediği doğal güzellikleri filmlerinde de görünür kılıyor. Bu, bana Pascal’ın nerede okuduğumu hatırlayamadığım bir sözünü hatırlıyor; “Zor zamanlarda kalbinizde güzel bir şey taşıyın”. Sanırım bu, yönetmenin mottosu, yaşam felsefesinin özetidir diyebilirim.

Arnold’ın karakterleri basit kurbanlar değildir, her zaman sonunda bir ışık vardır. Örneğın Luma’nın memelerinde sorun vardır, ama asla pes etmez. Yönetmen Luma için “Bize büyük bir hizmet etme duygusu hissettim” diyor. Mücadele ettikçe daha

sabırlı hale geliyor. Onun bu pes etmeyen, direngen niteliği tabii ki hayvanlara yapılan kötü muameleyi de normalleştirmemeli, o nedenle buraya hemen bir uyarı bırakıyorum:



Görsel 2: "Bana Direngen Demeyi Bırak" <sup>10</sup> (Noyes, 2016)

Arnold, Luma'yla zaman geçirdikçe möö'lerinin dilini çözmüş. Luma da yaşlandıkça daha agresif ve duygusal olmuş. Yönetmen Luma'nın diğer ineklerin de yavrularından uzaklaştırılacağını hissedip şefkat duymaya başladığını söylüyor.

Luma da -pek çok kadın gibi- esas olarak dirençli, cesur ve güçlü bir karakter. Yönetmenin filmde Luma'yı bir yaşam öznesi olarak sunması, pek çok kadının onunla kolaylıkla empati kurmasını sağlıyor. Filme izleyicilerden gelen tepkiler beni haklı çıkarıyor diyor:

"Filmin kadınlar üzerinde etkisi bir başka, çünkü kadın inekle başka türlü bir ilişki kuruyor, ya da daha iyi bir empati. Annelik hakkında çok yorum geldi; annelerle ilişkiler, anneyle ilişkinin eksikliği, annenin kaybı ve pek çok benzeri yorum. Ayrıca hapsedilme ve özgürlüğün kısıtlanması gibi konularda insanlar üzülüyorlar<sup>11</sup>, bunlardan bahsediyorlar. Ayrıca dişiliğe dair yorumlar geldi... Amerikalı bir kadın, ona ABD'de özellikle kürtaj ve benzeri konular bağlamında artık insanların kendi bedenleri üzerinde kontrol sahibi olmalarının gittikçe zorlaşmasını hatırlattığını söyledi. Kimileri kısırlıktan

bahsetti. Tüm bunlar konuşuldu. Londra Film Festivali'nde bazı aşırı tepkiler geldi; bir kişi panik atak geçirdi, bir diğeri sinemada kustu, bir diğeri de bayıldı. Bunların hepsi de aynı gösterimde oldu. Sonunda ise bir sürü insan hüngür hüngür ağlıyordu, özellikle de kadınlar." (Burul, 2022)

Bu benim annemin kendi ineğiyle kurduğu ilişkide daha empatik davrandığı yönündeki iddiamı da doğruluyor.

### **Görüyoruz seni Luma**

"... tüm hayatların değerine dair daha keskin bir anlayışın yerleşebilmesi için kimi yüzlerin kamusal görüş alanına kabul edilmeleri, görülmeleri ve duyulmaları gerekir"<sup>12</sup>

Judith Butler

"Hayvanların gözlerine baktığınızda pek çok şey görebilirsiniz."<sup>13</sup>

Andrea Arnold

Yönetmen filmlerinde dikkatleri direngen, mücadeleci dişiye yöneltirken böylece filmleriyle onların görünür olmalarına da hizmet ediyor. *İnek* filmi, yönetmene görülmenin her şeyden çok önemli olduğunu göstermiş. O nedenle kendini sürekli "Luma, seni görüyoruz" demekten alıkoyamamış. Filmde kamera Luma'yı göstermek için hep onun başına ve gözlerine odaklanmış.

Filmde ineklerin yaşamları, onların endüstriyel üretim içindeki gerçek varoluşları ve kırılğan yaşam konumları gözler önüne seriliyor. Yönetmen bunu "dilden başka bir şey konuşan yüze" odaklanarak yapıyor. Filmde bolca Luma'nın yüzünü ve gözlerini görüyoruz çünkü Butler, "tehlikede bulunan yaşamın kırılğanlığını bilmek için insanın dilden başka bir şey konuşan yüzü duyması gerekir" diyor. (akt. Burgan, 2017: 124)

Judith Butler'a göre kişilerin gerçeklikleri; onları yüz­süz, isimsiz ve biyografisiz olarak addetmek yoluyla ortadan kaldırılır ve şiddet böyle bir gerçekdışı kılma ile mümkün hâle gelir (Burgan, 2017: 122). Taylor (2008) aynı gerçekdışı kılma süreçlerinin hayvanların yaşamı söz konusu olduğunda da işlediğine işaret etmekte ve

böylece hayvanların gıda ve giyim sanayisinde yüzden, isimden ve kimlikten yoksun bırakılarak bir mal ve meta olarak değeriendirilmesinin mümkün hale geldiğine dikkat çekmektedir.

Oysa *İnek* filminde Luma yaşamı aktarılmaya çalışılan öznedir. Yönetmen çoğunlukla reklam filmlerinde<sup>14</sup> karşımıza çıktığı şekilde Luma'yı insanlaştırmaya ve gerçekdışı kılmaya da yeltenmiyor. Burada Luma kendisi ve bir karakter olarak gerçek yüzüyle karşımızda, başrolde. Levinas, "Yüz öldürülemezdir, ya da hiç değilse anlamı 'öldürmeyeceksin' demekten oluşandır" diyor (akt. Burgan, 2017: 116).

*İnek* filmi, bize sinemanın olanaklarını kullanarak inekle yüz yüze gelme, onu görme olanağı veren bir çoklütürler etnografisi örneği de sunmaktadır. Hayvanlarla dilden başka şey konuşan yüz ve göze bakarak iletişim kurulabilir. Çoklütürler etnografisi de farklı türleri incelemeye katarken fotoğraf, film gibi sanatın çeşitli dalları ile farklı disiplinlerin farklı kuram, yaklaşım ve tekniklerini kullanır. Bu belgesel film de işte sinemanın olanaklarıyla bize inekle yüz yüze gelme imkânı sunuyor, üstelik bu iletişim yolunu bütün izleyenlere açarak da hayvanları gerçek dışı kılmaya karşı bir çeşit meydan okuyor.

Günümüzün toplumlarının dâhil olduğu yeni ilişkilene biçimleriyle çoklütürler etnografisi insanların kültüre, hayvanların doğaya ait olduğu şeklindeki düalizmi yıkararak; yaşamları ve ölümleri insanların sosyal dünyalarıyla ilişkili varlıklar olan hayvanları etnografik çalışma alanına dahil eder. Hayvanların öznellik ve faillliğini vurgular.

İnsan olmayan ötekine öznellik ve faillik tanıyan bir etnografi, otoetnografiyi çağırıştırır ancak burada kendini dille ifade edemeyen bir özne söz konusu. Bu durumda etnografik bilginin nasıl üretileceği önem kazanıyor. Kültürü binlerce yıllık yoldaşlıkla birlikte ürettiğimiz bu canlılarla ilgili bilginin saygı temelinde bir ittifakla üretilmesi gerekir. Robinson (2011), bunun için opaklıkla gerçekleştirilen posthümanist (oto)etnografiyi öneriyor. Posthümanist otoetnografide hayvanlar hakkında konuşmaktansa, bilgi onlarla birlikte üretilerek daha etik bir duruş sergilenir.

Bir çoklütürler etnografisi ya da posthümanist otoetnografi olarak *İnek* filmi, insanı inekle yüz yüze getirir, ineğin doğrudan kendi yüzü, sesiyle kendini ifade etmesine olanak verir ama aynı zamanda ineğin yüzünü gizlemeyerek onu kullanılabilir, şiddet

uygulanabilir alandan çıkarır. Yönetmenin vermek istediği mesaj çok nettir: Seni görüyoruz Luma.

## 6. Kendi hikâyem

Judith Butler (2005), yaralanabilir olmamızın kaynağında başkalarıyla bağımızın olması vardır der. Yönetmenin Luma karakteri ve filmle anlatmaya çalıştığı hikâyenin, sadece benimle değil dünyanın geri kalanıyla da bir bağı var. O nedenle Luma'nın hikâyesinden ben de etkilendim. Filmde önce yönetmen kendisi Luma'yla bir bağ kuruyor, daha sonra da izleyiciyi aynı şekilde bağ kurmaya davet ediyor. Özellikle de yönetmenin Luma karakteri üzerinden kendine ve genel olarak dışılığın dair bir ayna tuttuğunu düşünürsek, filmin dünyadaki bütün kadınları etkilemesi muhtemel. Simon Hattenstone'ın (2022) yönetmenle yaptığı söyleşiyeye dayanarak, yönetmenin bütün filmlerinde otobiyografik filmi *Wasp*'dan nüveler barındırdığından bahsetmiştik. İnek de olsa, kadın da olsa zor bir hayat mücadelesi var merkezde ve dünyanın neresine giderseniz gidin bu tema çıkıyor karşımıza. Dolayısıyla sadece yönetmenin değil herkesin kendinden bir şeyler bulabileceği, kendisiyle ilişkilendirebileceği bir film *İnek*. Film, bende insan-hayvan ilişkilerine dair kimi yaşanmışlıkları çağrıştırdı. Bu otoetnografik hikâyelerden birkaçını burada paylaşacağım. Bunu yapmaktaki amacım bu hikâyelerin Türkiye toplumunda ve kültüründe insan-hayvan ilişkilerine dair bir fikir vermesidir çünkü otoetnografi kültürel deneyimi anlamak amacıyla kişisel deneyimi analize tabi tutar.

Dilerim bu kişisel hikâyeler Türkiye'de insanın hayvanıyla ilişkisine ilişkin çalışmalar konusunda başkalarını da harekete geçirir, böylece kültürde insanın hayvanla ilişkisi daha fazla irdelenme imkânına kavuşur, bütün bunlar da nihai olarak hayatı güzelleştirir.

Ben Orta Anadolu'nun<sup>15</sup> bir köyünde doğup büyüdüm, ortaokuldan sonra okumak amacıyla hep bir ayağım ilçede, kentte oldu. Ailem bir "küçük çiftçi" idi -gerçi hâlâ öyle; kendi ihtiyacı için hayvan besler, tarım yapar, fazlasını satar diğer ihtiyaçlarını karşılar. Bu nedenle her zaman ineklerimiz, tavuklarımız, -babam avcı olduğu için de- köpeğimiz oldu. Bir de rahmetli dedem hindiyi çok severdi, hindi beslerdi. O nedenle çocukluğumda hem dedemin hindilerini gütmeye gittiğinde çıraklığını yaptım, hem de

köyün benden büyük diğer genç kadınlarıyla birlikte ineklerimizi gütmeye gittim. Hepsi de güzel anılardı. Bunlardan birinde öğlen yemeği olarak -genelde bütün çobanlarda olduğu gibi- yanımda ekmek ve muhtemelen peynir var ama şimdi o günden benim aklımda kalan Nebahat ablanın getirdiği salatalığın kokusudur. Herhalde gelirken bahçelerinden koparmıştı. Bu çobanlıkla ilgili çocukluğumdan aklımda kalan güzel şeylerden biri de ninemin, tarlada odun ateşinin üstünde yaptığı çoğu zaman yağsız, salçasız pişen tarhana çorbasının tadıdır.

Dedem hayvanları çok seviyordu galiba çünkü ineklerini de hindilerini de türlü güzel sözlerle okşardı. Hatta onun hindi sevgisi ailede hindilerini “şap şap öperdi” diye anılır. Ben de tam olarak bunu hatırlıyorum; hindinin boynunda boncukları (öyle derlerdi) vardı, orası herhalde hindinin tek tüysüz yeriymiş, dedem hindiye yakalar, oradan öperdi ve gerçekten “şap” diye ses çıkardı. Aynı şekilde ineklerimizi de okşar, “anam benim” diye sever, öperdi. Dedem hayvan sever miydi, yoksa ineklerin yoğurdunu, kaymağını, hindinin etini mi severdi, bilmiyorum ya da ikisi de. İneği severken kaymaklı yoğurdundan bahsettiğini de hatırlıyorum. Biz ailece oburuz, dedem de yemeyi severdi. Hayvanları sevmesinde bunun kesin etkisi vardı fakat hindiye severken, onu nasıl keseceğim diye düşünmez miydi diye de merak ediyorum şimdi.

Hayvanlarla ilişkiler konusunda bir de büyükbabamın köpek sevgisi aklıma gelir. Büyükbabam babamın ağabeyidir, babanın büyük kardeşine bizim köyde büyükbaba denir. Büyükbabam da dedem ve babam gibi av meraklısıydı. Büyükbabamlar ilçemiz Nallıhan’da yaşardı ve ben okurken iki yıl onlarda kaldım. Büyükbabam Nallıhan’da da ava giderdi ve av köpeği vardı. Onunla ilgili hatırladığım resim de şu; bir gün büyükbabam avdan geldi, hava çok soğuktu muhtemelen, köpeği de bir leğenin içine oturtup içeri aldı (ki Müslüman ve titiz bir aile için bu çok şaşırtıcı bir durum) ve büyükanneme köpeğe yedirmek için hemen tarhana çorbası pişirtti.

Gelelim babama, babamla ilgili ilk anım pek de iyi değil. Hayatım boyunca babamdan bir kere tokat yedim. Galiba ilk ve tekti ama hiç unutmadım. O da babamın öfkelenip ineğimizi dövmek üzere elini kaldırdığında karşısına dikildiğim an oldu, o el benim yüzüme tokat olarak indi. Babam öfkelenince kimse karşısında duramazdı, ben durdum. Babama, “Ne biçim insansın sen” diye bağırdım ve tokadı yedim.



O zaman da bir hayvanın -belki memeleri acıdığı için- sağılırken tekme vurup sütün dökmesine, -belki başına tebelleş olan sineği kovmak için- başını salladığında etrafındakine boynuzuyla zarar verdi diye dövülmesine hiç dayanamadım. Belki dışarıdan ahkâm kesiyordumdur, belki hayvanla bütün bu işleri yaparken insanın canı burnunda oluyordur ama gene de o can taşıyan bir hayvan. Konuşup derdini anlatamıyor, neden olduğunu bilmeden canı yakılıyor, acı çekiyor, bu da benim içimi yakıyordu.

Annemin inekleriyle ilişkisiyse babamınkinden farklıydı. Annemin hayvanlara - babama göre- daha şefkatli yaklaştığını düşünüyorum. Gerçi annem de kızınca sopa vururdu ama galiba babamın aniden kabaran öfkesi, daha kötü geliyordu bana.

Şimdi bu filmin bende esas çağrıştırdıklarına gelirsek; Arnold'un Luma'yı bir kadın karakter olarak ele alışı ile annemin ineğine bakışının aynı olduğunu düşünüyorum, ikisinde de kadınca bir empati görüyorum ben. Mesela şunları hatırlıyorum, ineğimiz doğurduğunda hatta daha doğurmadan doğumu yaklaşınca annemin gözüne uyku girmez, gece sürekli ineği kontrol ederdi. Köy yaşamında ineğin doğumu büyük bir olaydır, bu bende biraz da stres yaratırdı, çünkü işin içine babam dahil olurdu. Babamın girdiği her olayda da tansiyon yükselirdi. Doğum sonrasında ise yine annem, lohusa kadına nasıl özen gösterilirse ineğine öyle özen gösterirdi; örneğin mevsim kışsa içeceği suyu ılıştırır öyle verirdi (bu arada annem kendisi de asla soğuk su içemez, hemen hasta olur, ineğine de öyle davranırdı). Annemin inekleriyle ilişkisine ilişkin üzücü hatıralarım ise ineklerin satışıyla ilgilidir. Ne zaman ineğimiz satılsa annem hasta olur, başının ağrısı tutar, günlerce başı sargılı gezerdi -ki şimdi anlıyorum ki yas tutuyormuş.



Görsel 3: Annem ve ineklerimiz. (kişisel arşivimden)

Aynı duygusallık bana da geçmiş olmalı. Son Ramazan Bayramı'nda köye gittiğimizde (30 Nisan veya 1 Mayıs 2002 tarihydi) babam ineğimizi satmıştı ve cambaz (celep) almaya gelmişti. Ben ineğin arabaya bindirilişine bakamadım, çünkü her ineğimizin satılışında içime bir acı otururdu, nitekim bakmadığım halde aynı sızıyı hissettim. Acaba annemin acısını mı hissediyordum, yoksa aynı annem gibi ben de ineğimizin satılışına mı üzülüyordum bilemiyorum. Boşa giden emeğe mi üzülüyorum (babam hiçbir malını gerçek değerinde satamazdı, hep ucuza giderdi ve üzülürdük) yoksa inekle kurduğumuz bağ ve ondan ayrılmak zorunda olmak mı üzüyordu, bilemiyorum. Bu bana okumak için ailemden ayrılışımı hatırlattı; bunun ilki ilkokul son sınıfta oldu. Babam beni -galiba okulun kışın yanan sobası için her yıl traktörü var diye odun getirmek zorunda bırakılmasından bıkması nedeniyle- ilkokul beşinci sınıfta (okula altı yaşında başladığımı da düşünürsek ben on yaşındayken) komşu köyde olan anneannelerin yanına bıraktı, bir yıl orada kaldım ve tabii çok zorlandım. Bunda annemin babası olan dedemin de etkisi olmuş olabilir, çünkü dedem biraz soğuk bir insandı. Ardından ortaokula başlamak için köyümden ayrılıp Ankara'daki Sokullu Mehmet Paşa Lisesi'ne geldim ve tabii yine çok zorlandım. Bu defa mesafe de daha uzak ve köyden büyük şehre gelmenin kültür şokunu da yaşamış olmalıyım ama sonuçta bu da bir ayrılık travmasıydı. Halbuki ben köyde bizim mahalleden öteki mahalleye ailece "oturmaya giderken" bile asla en sonda kalmazdım, hep ortada ya da önde yürürdüm -ya beni bırakırlarsa korkusuyla. Aynı şekilde anneannelere gittiğimizde de eve döneceği zaman herkesten önce ben çıkardım dışarı ve traktöre

binerdim (traktör köyde aynı zamanda bir ulaşım aracıdır). Bunların hepsi çocukluğumdan hatırladığım, aileden ayrılma stresine dair anlık görüntülerdir.

Kendi hikâyemi, filmin de konusu olan endüstriyel üretimle ilgili bir yaşamışlıkla bitirmek istiyorum. Endüstriyel çiftlikler artan nüfusun bir çıktısıdır. Belirli bir birim alandan mümkün olan en fazla ürün elde etme amacını güden endüstriyel işletmede yetiştiricilik, köylü tipi hayvan yetiştiriciliğinden oldukça farklıdır ancak bu geçiş aynı jenerasyon içinde deneyimleniyorsa ilginç sonuçları oluyor. Benim babam, tam benim üniversite sınavına girdiğim yıl endüstriyel tipte üretim yapmak üzere bir kümes yaptı. Yine de diğer endüstriyel işletmelerle kıyaslandığında oldukça mütevazı (2500-3000'lik bir kapasitede) bir kümeşti bu. Kümesin inşaatında ailecek çalışmıştık. Endüstriyel işletme mantığından o kadar uzaktı ki kümesin yapımında geleneksel köylü yardımlaşması bile oldu. Köylerde ev yapımı gibi çok işgücü gerektiren işlerde yardımlaşılır, bu nedenle bizim kümesin yapımında da köylüler yardıma gelmişti. Kümesi yaptık, ilk civcivi aldık ve babam kırk gün boyunca büyük bir özenle ve bizzat kendisi (tabii annemin ve biz çocuklarının da yardımıyla) baktı, büyüttü onları. Öyle ki tavuklar kapalı ve sıkışık mekânda stres oluyor diye kümesin içine bir televizyon bile yerleştirmişti ve onlara müzik dinletmişti. Tavuklar kırk gün içinde büyümek için gece gündüz yemek zorundaydı ve bu, gece gündüz bakım demekti. Babamla annem yeri geldi kümesin içinde uyudu; böyle bir ilişkinin sonunda ister istemez üç bin tavuk da olsa bir duygusal bağ kurulmuş olmalı; hangi köşede hangi tavuk var, onların ne özellikleri var, annemle babam her detayı adeta ezberlemişlerdi. Kesim günü gelip çattı ve babam kamyonu yüklenen tavuklarıyla kesimhaneye kendisi gitti. Babam bir avcıdır, tüfekle hayvan öldürür, kurbanını, yiyeceği tavuğu kendi keser; ayrıca öfkelenildiğinde de önüne gelen canlının canına okuyabilir; fakat babam kesimhanede tavukların sıcak elektrik yüklü suda şoklanarak kesilmeleri işlemini görünce tavukların katliam şeklinde öldürülmelerini kaldıramadı ve bir daha kesimhaneye gitmemeye karar verdi. Köylü tipi bir üretimden, endüstriyel üretime geçişte babam bile bu duygusal etkilenişi yaşadı. Tabii bunun aynı jenerasyonda gerçekleşmiş olmasının büyük etkisi var. Buradan da köylü tipi yaşam biçiminde hayvanla gene de daha iyi bir ilişki kurulduğunu söylemek mümkün sanırım.

Bununla birlikte literatürde bu tepkilere sebep olan şeyin işletmenin endüstriyel ya da köylü tipi olmasıyla değil, insanın ötekine karşı duyarlı ya da duyarsız olmasıyla

ilişkili olduğuna dair tespitler var: şaşırtıcı bir şekilde, sığır çiftlikleri sahipleri, kısa sürede katledilecek hayvanlara olan bağlılık duygularından kendilerini korumak için duygusal olarak uzak durmalar bile bu sınır her zaman başarıyla sonuçlanmaz (Sıddıq ve Habib, 2017: 28).

## Sonuç

“En nihayetinde, dış dünyaya .... doğrulttuğum bakışın, i dünyama olan yansısının sonucu olan imgeler, bir sonuç olmasa bile kayda değer bir ipucu olarak kayıtlara geçti. Onlar, kendini bulmanın değer belki ama, .... kendine doğru yürümenin ipularıydılar.”<sup>16</sup>

Fulden Gülbay

*İnek* filmi bir belgesel, Luma’yı anlatıyor, ama daha da ileri giderek yönetmenin Luma üzerinden kendi hikâyesini anlattığını da söyleyebilirim. Yönetmen aynı zamanda Luma ile önce kendini diğerleriyle ilişkilendirirken, izleyici olarak bizi de bu hikâyeye dahil olmaya çağırıyor. İnsan toplumsal bir canlı olduğu halde çoğu zaman etrafında kendisinden başka kimse (insanlar/canlılar) yokmuş, yeryüzünde sadece kendisi yaşıyormuş gibi davranıyor. Diğerlerini yok sayıyor. Oysa insan da canlılar aleminin bir üyesi olarak ekosferde en azından madde ve enerji döngüleri açısından diğer canlı (ve hatta cansız) varlıklara bağlıdır. İnek filmi işte insana bu kayıtsızlığını ve kendisinden başkasına da dikkat vermesi gerektiğini hatırlatıyor. Dilerim filmin izleyeni çok olur ve izleyen herkes durup önce yeryüzündeki yerini idrak eder. Canlı cansız diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler üzerine düşünür.

Yönetmenin Luma’nın karakterini öne çıkaran hayvanlara bu derin bakışı, doğal olarak bana annemin hayvanları ama özellikle de inekleriyle kurduğu empatik ilişkiyi hatırlattı. Bunları yazıya geçirerek Türkiye’deki insan-hayvan ilişkilerine dair küçük bir örnek sunmuş oldum. Bu örnekler çoğalırsa Türkiye’deki insan-hayvan ilişkilerine ilişkin genel manzara ortaya çıkar ve böylece sorunları tespit edebilir ve çözüm üretebiliriz.

Yönetmen dişil, güçlü karakterleri merceğine alıyor. abayı görünür kılıyor. Aynı zamanda da insanın doğayla bağına ilişkin bir mesaj veriyor. İnsanın doğal çevresiyle

bağları deyince hep kırsalda bir hayat geliyor akla. Doğayla iç içe yaşayan insanların doğayla daha güçlü bağları var, şehirlerde yaşayan insanların da bu bağları gittikçe zayıflar yönünde bir algı takip eder bunu. Oysa yönetmen önceki filmlerinde de hep bir hayvanı gözümüzün önünde tutması yanında; özellikle de Luma'yla kentteki doğadan kopuk insana, daha çok kent insanın tüketimi için oluşturulmuş bir kültür üretimiyle (film), inekle empati yaptırıyor, bağ kurduruyor.

Andrea Arnold, aslında izleyiciye, "Grnmeyeni, hayat mücadelesi vereni görün, bu çabayı takdir edin, sefalet içindeki güzellikleri fark edin" diyor. Buradan hareketle İnek, hem Luma'nın çabasını görmemizi sağlıyor hem de günümüzün kentlerde yaşayan insanına, dünyaya birazcık hayvan dostlarımızın (ve tabii ötekinin) gözünden bakmayı deneyimletiyor. Bazen hayvanları veya etrafımızdaki diğer canlıları görmediğimiz gibi insanları da görmüyoruz. Oysa dünyayı daha yaşanabilir bir yer haline getirmek, ancak tüm varlıklarla iyi ilişkiler kurmakla mümkün; bunun için birinci adım ise "görmek"tir.

### **Teşekkür**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü ğretim yesi Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, özellikle son yıllarda "yeni etnografi" alanında yaptığı halkbilimsel nc çalışmalarla benim gibi arayış içinde olan araştırmacılar için ilham kaynağıdır. Aramızdaki akademik iletişim ve dostluk ilişkimize dayalı olarak kendisi hem bana İnek filmi üzerine bu yazıyı yazma fikrini vermişti hem de yazıyı okuyup önerdiği düzeltmelerle metnimi tanıtım yazısı sınırlarından çıkarıp giriş-gelişme-sonuç biçimindeki klasik yazım formatı dışında ve fragmanlar şeklinde yazılmış düşünümsel bir metne evirmemi sağladı. Kendisine ve alişıldık bilimsel makalelerden hayli farklı olan bu çalışmamı Türk Folklor Araştırmaları dergisinde yayımlamayı kabul eden editör Prof. Dr. Metin Karadağ'a teşekkür ediyorum.

### **Notlar**

1 Hanife Dündar, ağabeyinin başından geçen bir olayı anlatmaktadır. Bu olay elli yıl önce Burdur'da geçmiştir. Bana bu kısa anlatıyı benim için Hanife Dündar'la görüşerek ileten Banu Avcioğlu'na teşekkür ederim.

2 2018’de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilimi Anabilim Dalı doktora programında Ankara İli Nallıhan İlçesi Yenice Köyünde Kültür-Çevre İlişkileri Üzerine Etnografik Bir Değerlendirme başlıklı, Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz’in danışmanlığında tamamladığım tezim kitap olarak yayımlandı (bu adreste açık erişimli olarak yer almaktadır:

<http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr/files/2019/03/KARABASA-Gecmisteki-Gelecek.pdf>).

3 Filmi bulup izleyebilmeme yardımcı olan İlateriş Yıldırım’a teşekkür ediyorum.

4 Édouard Glissant opaklığı, ölçülemeyen bir başkalık, tanımlanabilir fark kategorilerini aşan bir çeşitlilik olarak tanımlar. Şeffaflığın zıt anlamlısı olan opaklık, çok ilişkisel bir dünyada farklılığı tanımak, ötekiliği şeffaf hale getirerek anlamak değil anlaşmazlığı ve kafa karışıklığını kabul etmek demektir. Opaklık değeri azaltılamazlıktır. Böylece opaklık, kültürel farklılıkların tekilliğini anlama yoluyla azaltma, normalleştirme, özümseme riskinin üstesinden gelmeye çalışır. Anlamanın “el koyma” (temellük etme) anlamına gelen kökenine meydan okur. Bu nedenle opaklık, genellikle tahakküme karşı postkolonyal bir direniş biçimi olarak algılanır. (Gremels, 2022)

5 Belgeselde makro çekiminin, daha önce görülmeyeni ve fark edilmeyeni fark ettirme etkisi nedeniyle önemli bir yeri vardır. Hatta bir çeşit ayrıntılı inceleme olan belgeselin makro çekimlerle amacına ulaşabildiği söylenir (Cereci, 2022: 93-95). Belgeselde makro çekim, izleyicide farkındalığı geliştiren, ayrıntılara karşı dikkati uyaran, duyarlılığı arttıran yöntemdir (Falcon, 2012: 64).

6 Okumak için ilkokuldan sonra ailesinden ayrılmak zorunda kalmış bir çocuk olduğum için bu duyguyu çok iyi bilirim.

7 Burul, 2022.

8 Ben böyle bir etkiyi sinemada ilk Stanley Kubrick’in yergisel kara komedi türündeki ikinci filmi Dr. Acayıpaşk: Endişelenmeyi Bırakıp Bombayı Sevmeyi Nasıl Öğrendim (Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb) filminde gördüm. Dr. Acayıpaşk (Dr. Strangelove) filminde soğuk savaş dönemindeki nükleer silah endişesi aktarılıyor. Kubrick bu film için kırktan fazla askeri, siyasi araştırma kitabı okuduğunu, ama sonunda kimsenin bir şey bilmediğini, bütün olan bitenin saçma olduğunu anladığını söylüyor. Ondan sonra da bu konuyu kara komediyle anlatmaya karar veriyor. Film, nükleer bomba yeryüzüne inerken, fonda Vera Lynn’in umut verici şarkısı “Tekrar Buluşacağız”ın yorumuyla son buluyor.

9 <https://www.youtube.com/watch?v=9g9RX2iQdSE>, 20.10.2024.

10 Amerika Birleşik Devletler Başkanlığını yapmış olan Barack Obama’nın BP Deepwater Horizon petrol sızıntısının yıkıcı etkisinden sonra dirençli olma çağrısına yanıt olarak, Louisiana Adalet Enstitüsü’nden aktivist ve avukat Tracie Washington tarafından söylenen bu söz (“Bana direngen demeyi bırak.... Çünkü ne zaman ‘Oh, direngenler’ dediğinde, bu bana başka bir şey yapabileceğin anlamına geliyor. Ben direngen değilim”) daha sonra alıntılanarak pek çok posterde görünür olmuştur.

11 Bu bana yakında izlediğim ve Türkçe’ye “Karanlık Kız” (The Lost Daughter) adıyla çevrilmiş 2021 yılı İngiliz yapımı bir filmi hatırlattı. Yönetmenliğini Maggie Gyllenhaal’ın yaptığı filmde evli bir kadının

yapmak istedikleri ve evine çocuklarına tutsak kalışı arasındaki sıkışmışlığı konu ediliyor. Günlük hayatta toplumun "anneliği" kutsallaştırarak kadına yüklediği roller, kadının kendi gerilimini bastırmasına neden olduğundan İnek filminde kadınlar kendilerini görüyor ve o kısıtlanmışlığa üzülüp isyan ediyor olmalılar.

12 Butler, 2005: 15-16.

13 Burul, 2022.

14 Reklam filmlerinde karşımıza çıkan insanlaştırma, ineğin yok oluşunu sağlar ve gıda ürünü olarak tüketilmesine meşru zemin hazırlar (bkz. Burgan, 2017).

15 Nallıhan'a Orta Anadolu demek ne kadar doğru emin değilim çünkü ne kültürel ne de coğrafi olarak Orta Anadolu zellikleri gösteriyor ancak illerin siyasi sınırları belirlenirken Ankara'ya bağlanmıştır.

16 Gülbay, 2021: 79.

## Kaynaklar

Abrell, E. & Gruen, L. (2020). Ethics and animal ethnography working paper. Wesleyan Animal Studies. <https://www.wesleyan.edu/animalstudies/WASEvents/FinalEthicsandAnimalEthnographyDraft>.

Adams T. E, Holman Jones S., Ellis, C. (2015). *Autoethnography*. New York: Oxford University.

Akın, S. (1996). Makiler. İstanbul: Cem.

Altuntek, N. S. (2009) '*Yerli'nin bakışı, etnografya: Kuram ve yöntem*. Ankara: Ütopya.

Aygün Cengiz, S. (Hzl.) vd. (2021) *Onun kitabını anlatıyorum. Renato Rosaldo The day of Shelly's death: The poetry and ethnography of grief (Shelly'nin öldüğü gün: Yasın şiiri ve etnografisi)*, Ankara: rn.

Balkır, N. (2019). Rembrandt'tan Damien Hirst'e sanatta hayvan karkasının temsili. *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 8 (63), 1415-1420.

Burgan, E. (2017). Çoklu türler etnografisi: Yüz yüze bir araştırma imkanı üzerine düşünceler. *Moment Dergi*, 4(1): 115-134.

Butler, J. (2005). *Kırılgan hayat. Yasın ve şiddetin gücü.* (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis.

Burul, Y. (2022) Şefkat ve zulüm hakkında her şey. *Altyazı Sinema Dergisi.*  
<https://altyazi.net/soylesiler/andrea-arnold-ile-inek-uzerine-soylesi/>

Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography.* AltaMira.

Ellis, C., Adams, T. E. & Bochner, A. P. (2010). Autoethnography: An overview [40 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>.

Freeman C. P., Tulloch, S. (2013). Was blind but now I see: Animal liberation documentaries' deconstruction of barriers to witnessing injustice. In A. Pick & G. Narraway (Eds) *Screening Nature: Cinema beyond the human* Ch. 6. Oxford: Berghahn Books.

Gremels, A. (t.y.). *Opacity (Édouard Glissant).* Keywords in transcultural English studies.  
<http://www.transcultural-english-studies.de/opacite-opacity-edouard-glissant/>.

Gülbay, F. (2021). *Flanözün sanatı: Fotoğraflarla otoetnografik bir yürüyüş.* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi.

Hattenstone, S. (2022). I kept saying – don't worry Luma, we see you: Andrea Arnold on her four years filming a cow. *The Guardian*, 6 Ocak 2022.  
<https://www.theguardian.com/film/2022/jan/06/i-kept-saying-dont-worry-luma-we-see-you-andrea-arnold-on-her-four-years-filming-a-cow>.

Ingram, D. (2013) *The aesthetics and ethics of eco-film criticism. Ecocinema theory and practice.* (Stephen Rust, Salma Monani, and Sean Cubitt, Eds.)

Jardins, J. R. Des (2006). *Çevre etiği, çevre felsefesine giriş.* (R. Keleş, Çev.) Ankara: İmge.

Karabaşa, S. (2019) *Geçmişteki gelecek: Sürdürülebilirlik arayışında köylülüğün yeniden keşfi.* Ankara, Ürün E-Kültür Dizisi: 6.



McHugh, S. (2005). *Toplumun aynasında köpek*. (S. Çağlayan, Çev.) İstanbul: Kitapyayınevi.

Mills, B. (2015). Towards a theory of documentary representation for animals Get access Arrow, Screen, 56 (1), Spring 2015, 102–107.

Noyes, D. (2016) *Humble theory: Folklore's grasp on social life*. Indiana: Indiana University.

Özçürümez Bilgili, G. (2021). İlongotların izinde yas ve melankoli. Onun kitabını anlatıyorum. Renato Rozaldo. (Hzl. S. Aygün Cengiz), e-kültür dizisi: 14, 428-467. Ankara: Ürün Yayınları

Poulos, C. N. (2009) *Accidental Ethnography, An inquiry into family Secrecy*. California: Left Coast.

Regan, T. (2007). *Kafesler boşalsın, hayvan haklarıyla yüzleşmek*. (S. Çağlayan, Çev.) İstanbul: İletişim.

Robinson, L. C. (2011) *Posthumanist (auto)ethnography: Toward the ethical representation of other animals*. Master Thesis, Colorado State Universty.

Siddiq, A. B. ve Habib, A. (2017). Antropoloji'de ortaya çıkan çok-disiplinli güçlü bir alt bilim: Antrozooloji. *Artuklu Human and Social Science Journal*. 2 (1): 22-35.

Smaill, B. (2016). Regarding Life: Animals and the documentary moving image. Suny.

Szarkowski, J. (1978). *Mirrors and windows: American photography since 1960*. The Museum of Modern Art: Distributed by New York Graphic Society.

Taylor, C. (2008). The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics. *Philosophy Today*.45 (1): 60-72.

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu alışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu alışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial 4.0 International

---

Geliş Tarihi (Received): 19.08.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 29.11.2024

## **Türk Folklor Araştırmaları Dergisinde Tarımsal Üretim Süreçlerine İlişkin Geleneksel Bilgi Belleği**

**Zeynep Nagihan Kahveci\***

*Kahveci, Z. N., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal. 2025/1. Sayı: 370, 92-121.  
e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.55. <https://turkfolklorarastirmalari.com>*

---

### **Öz**

Geleneksel bilgi belleği insanın hayatta kalabilmek için doğayla girdiği etkileşimler neticesinde oluşturduğu yaşamın hemen hemen her alanını kapsayan bir bellektir. İnsanın bu bilgi belleğini oluşturmasını sağlayan çevresine dair yaptığı gözlem ve yaşadığı deneyimlerini aktarabilme becerisidir. Bu bilgi belleğinin gözleme, deneyime ve içinde bulunan şartlara bağlı olarak uyum sağlayıcı olması insanın birbirinden farklı pek çok çevrede yaşamını sürdürmesine neden olmuştur. Geleneksel bilgi belleğini beslenmeden barınmaya, giyim kuşamdan sağlığa kadar birçok alanda görebilmek mümkündür. Ancak çalışmanın sınırlılıkları gereği burada geleneksel bilgi belleğine tarımsal üretim faaliyetleri bağlamında odaklanılacaktır. Konuyu somut örnekler üzerinden inceleyebilmek için İhsan Hınçer tarafından kurulan ve 1949-1980 yılları arasında yayımlanmış olan *Türk Folklor Araştırmaları* dergisi tarımsal üretim faaliyetleri konulu yazılar özelinde taranmıştır. Taramalar neticesinde elde edilen yazılarda tarımsal üretim sürecine dair ekim, dikim öncesi, sırası, sonrası aşamaları, kullanılan araç gereçler, halk takvimi, tarımsal üretimin inanç-inanış ve sözlü kültürel ifade boyutunu anlatan yazılara ulaşılmıştır. Yazılar arasında tarım folkloru konusunu ele alan ve çalışma alanı olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Dergideki bu yazılar, tarımsal üretim faaliyetlerinin aşamaları, kullanılan araç-gereç diğer bir ifadeyle maddi kültür unsurları hakkında geleneksel bilgi belleğine dair bilgi vermesinin yanı sıra inanç- inanışa bağlı olarak ritüelistik

---

\*Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilimi Bölümü |Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Folklore Department. znkahveci@ankara.edu.tr.  
ORCID ID: 0000-0002-4510-9806

yanını ve sözlü kültürel ifade boyutunu da göstermektedir. Dahası bu yazılar aracılığıyla tarımsal üretim faaliyetleri üzerinden yazıldıkları dönemden bugüne yaşanan kültür değişmelerini görebilmek de mümkün olmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** *Türk Folklor Araştırmaları* dergisi, geleneksel bilgi belleği, geleneksel ekolojik bilgi, halk bilgisi, tarım folkloru

---

### ***Traditional Knowledge Memory Regarding Agricultural Production Processes in the Turkish Folklore Research Journal***

#### **Abstract**

Traditional knowledge memory is a comprehensive repository encompassing almost every aspect of life, created through human interactions with nature to ensure survival. It is the ability of humans to observe their surroundings and convey the experiences they have lived, which enables the formation of this knowledge system. The adaptability of this knowledge to specific conditions through observation and experience has enabled humans to sustain life in diverse environments. Traditional knowledge memory can be observed in various domains, including nutrition, shelter, clothing, and health. However, due to the limitations of the study, the focus here will be on traditional knowledge systems in the context of agricultural production activities. To examine the topic with concrete examples, articles on agricultural production activities published in the journal *Turkish Folklore Research*, founded by İhsan Hınçer and published between 1949 and 1980, were analyzed. These articles provided insights into the stages of agricultural production—pre-sowing, sowing, and post-harvest—tools and equipment used, folk calendars, and the dimensions of agricultural production related to beliefs, rituals, and oral cultural expressions. Among these, there are studies addressing agricultural folklore and treating it as a research field. The articles in the journal not only shed light on the stages of agricultural production and the tools and equipment used, which represent material culture elements, but also illustrate the ritualistic and oral cultural expression dimensions tied to beliefs. Furthermore, these articles make it possible to trace cultural changes over time, from the period they were written to the present, through the lens of agricultural production activities.

**Keywords:** *Turkish Folklore Research* journal, traditional knowledge memory, traditional ecological knowledge, folk-lore, agricultural folklore

#### **Giriş**

İnsanın doğayla etkileşime girmesindeki temel motivasyonlarından birisi beslenme ihtiyacı olmuştur. Yaşamın sürdürülebilirliğini sağlamada ana etken olan beslenme ve bunu sağlayan gıdalara dair arayış ilk çağlardan bugüne insanlığın başlıca meselesidir.

Bu nedenle insanlık, içinde bulunduğu iklim ve coğrafyaya bağlı olarak “beslenme çantası”nı oluşturmuştur. İnsanın içinde bulunduğu şartlara uyarlanabilme becerisi bu çantanın dolmasını sağlayan uyarlanma stratejilerini<sup>i</sup> geliştirmesini sağlamıştır. Avcı-toplayıcı yaşam biçiminden tarımsal üretime geçiş insanın beslenmeye dair arayışının sonucunda olmuştur. Diğer bir ifadeyle insan, doğanın kendisine sunduklarının ötesine geçerek kendisi üretmeye başlamıştır. Besin arayışına dair ortaya çıkan bu uyarlanma stratejileri insanlık tarafından tesadüfi olarak ortaya konulmamıştır. Bu stratejilerin ortaya çıkışı insanın doğayla etkileşime girmesi neticesinde oluşan deneyimsel, gözleme dayalı, kuşaktan kuşağa aktarılan geleneksel bilgi belleği sayesinde olmuştur. Geleneksel bilgi belleği sadece beslenme alanında değil tarımsal üretimden giyim-kuşama, barınmaya, botaniden zoolojiye yaşamın hemen hemen bütün alanlarında bulunmaktadır. Bu nedenle halkbilimi (folklor), antropoloji başta olmak üzere sosyoloji, biyoloji, coğrafya ve mimari gibi disiplinlerde de çalışma alanı olarak yer almaktadır. Çalışmada geleneksel bilgi belleği halkbilimi disiplini temelinde tarımsal alan özelinde sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma doğrultusunda Türkiye halkbilimi çalışmaları tarihinin en uzun soluklu süreli yayınlarından olan İhsan Hınçer’in kurduğu *Türk Folklor Araştırmaları*<sup>ii</sup> dergisinin tüm sayıları tarım folklorunda geleneksel bilgi belleği bağlamında taranmıştır. Tarama neticesinde ortaya çıkan yazılarda tarım alanındaki geleneksel bilgi belleğinin nasıl ele alındığı, bu belleğin aktarım sürecinin takip edilebileceği sözlü kültürel ifade ve inanç-inanış boyutu, maddî kültürü gibi ana konular ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın amacı ortaya çıkan bu konular üzerinden tarımsal üretime dair geleneksel bilgi belleğinin deneyime ve gözleme dayalı olma, içinde bulunan şartlara uyarlanma, bilginin aktarım yollarının neler olabileceğini somut örneklerle gösterebilmektir.

### **1. Geleneksel (Ekolojik) Bilgi**

Nebi Özdemir’e göre geleneksel bilgi belleği insanlığın birbiriyle ve doğayla etkileşimleri neticesinde oluşturduğu, aktardığı ve yaşattığı bir bellektir (2018, s. 2). Geleneksel bilgi, doğal çevreyle uzun süreli etkileşim geçmişine sahip insanlar tarafından sürdürülen ve geliştirilen birikimli bir bilgi, uygulama ve temsiller bütünü olarak tanımlanmaktadır (ICSU ve UNESCO, 2002, s. 9). Literatürde kavramın adlandırmaları çeşitlilik göstermektedir. Martha Johnson, bu bilginin halk ekolojisinden geleneksel çevre ya da ekolojik bilgisine, yerli/ yerel bilgiden arazi/ alan/ toprak bilgisine kadar çeşitli

adlandırmaları olduğunu ifade etmektedir (1992, s. 2). Fikret Berkes, “ekolojik” yanına vurgu yaptığı geleneksel ekolojik bilgi kavramının kullanımının 1980’lerde yaygınlaşmaya başlamasına rağmen tarihinin antik avcı-toplayıcı kültürler kadar eski olduğunu dile getirmektedir. Berkes’e göre kavram avcılık, balıkçılık, tarım ve diğer geçim faaliyetlerini yürütme biçimlerini kapsamaktadır (2008, s. 2, 6). Tüm bunlar geleneksel bilgi belleğinin oluşmasını sağlayanın insanın içinde bulunduğu çevreyi anlamaya çalışması, yaşamını sürdürebilmek için dikkatlice çevresini gözlemlemesi ve deneyimlerini aktarması olduğunu göstermektedir.

Zamanla nesilden nesle aktarılan bilgi anlamına gelen geleneksel bilgi (Ristroph, 2012, s. 84) geçmiş deneyimler ve gözlemler üzerine kurulmuştur (Mugabe, 1998, s. 3). Diğer bir ifadeyle geleneksel bilgi, deneysel değil deneme yanılma yoluyla deneysel olarak oluşan, yaşanan çevrenin keskin bir dikkatle gözlemlenmesi neticesinde birikimsel olarak meydana gelmektedir. Bu bilgi kuşaklar arasında aktarılırken içinde bulunan şartlar ile yeni gözlemler ve deneyimlerle beraber güncellenmektedir. Geleneksel bilginin güncellenmesi vurgusuyla geleneksel olması tezat olarak görülebilir. Durumun tezat olmadığını Russel Lawrence Barsh’ın geleneksel bilgi hakkında “geleneksel” olan şey onun antikliği değil, edinilme ve kullanılma şeklidir yönündeki değerlendirmesi açıklamaktadır (1999, s. 74). Geleneksel bilginin gelenekselliliğinin temel noktası kuşaklar arasında sözlü olarak aktarılmasıdır.

Öte yandan gelenek kavramının doğrudan kendisinin içinde bir güncellenme barındırdığı noktasında Tayfun Atay’ın kavrama dair değerlendirmesi önemlidir. Atay’a göre gelenek geçmişten bugüne yol alarak sabit kalmaz, bugünün toplumsal dinamikleri ve aktörleri tarafından belirlenir. “Bugün”ün belirleyiciliği kapsamında değişir, seçilir. “Gelenek, ‘gelen-ek’tir: Geçmişten bugüne gelen, bugünde var olan ve geleceğe de uzanacak ‘ek’; bir yapıcı öz yahut ‘maya’dır” (2004, s. 155-156). Gelenek kavramının içerdiği güncellenme vurgusu geleneksel bilgi belleğinin değişime, dönüşüme açık yanını da göstermektedir.

Geleneksel bilgi belleği içerisinde toprak, hava, su, botani, zooloji gibi temel bilgi alanlarını barındırmaktadır. Bu çalışmanın sınırlılıkları gereği tarımsal üretim özelinde geleneksel bilgi belleğine bakıldığından tüm bu bilgi alanları insanın yiyecek üretim faaliyetini sağlayabilmesi için önemlidir. İnsan içinde bulunduğu çevreyi bu bilgiler

doğrultusunda değerlendirmekte toprağın bakımını nasıl yapacağını ve ekime hazır hâle ne zaman geleceğini, tohumunu nasıl ayıracağını, saklayacağını, hangi hava koşullarında ekim yapabileceğini, ne kadar sulaması gerektiğini belirleyebilmektedir.

## 2. Halkbilimi Disiplini İçerisinde Geleneksel Bilgiye Karşılık Olarak Halk Bilgisi<sup>iii</sup>

Geleneksel bilgi veya geleneksel ekolojik bilginin bu çalışmanın da temelini oluşturan halkbilimi disiplinin tarihçesi içinde temel ve önemli bir yeri bulunmaktadır. Disiplinin adlandırma meselesi başta olmak üzere halkbiliminin çalışma konularının neredeyse tamamına geleneksel bilgi konusunun sirayet ettiği görülmektedir.

Genel kabule göre 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir disiplin olan halkbilimi<sup>iv</sup>, Sedat Veyis Örnek, “bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir bireşime vardırılmayı amaçlayan bir bilim” olarak tanımlamaktadır (2018, s. 21). Disipline adını veren halkbilimi kavramının ortaya çıkışına dair en genel geçer kabul 1846 yılında İngiliz William John Thoms’un *Athenaeum* adlı dergiye Ambrose Merton müstear adıyla gönderdiği yazıda “popüler antikite” karşılığında İngilizce bir kavram olarak “*Folk-Lore*” terimini önermesidir. Literatürde *folklore* teriminin ilk kullanımının William John Thoms’a ait olduğu genel kabulü yer alsa da kendisinden önce bu kavramın Almanca karşılığı olarak *volkskundenin* kullanıldığını, Thoms’un kavramın İngilizce karşılığını belirtmiş olabileceğini ileri süren araştırmalar da bulunmaktadır. (Boratav, 1973, s. 5; Çobanoğlu, 2015, s. 23, 38-39; Oğuz, 2008, s. 10; Örnek, 2018, s. 21). *Folklore* kavramına bakıldığında ‘folk’un halk, ‘lore’un ise bilgi ve/veya bilim olarak karşılığının olduğu görülmektedir. (Yıldırım, 1998, s. 39; Tan, 2003, s. 9).

*Folklore* teriminin Türkçe karşılığı hususunda uzunca bir dönem kullanılan *halk bilgisi* kavramı bu çalışmanın da konusu olan *geleneksel bilgi* kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Hasan Münüsoğlu’na göre geleneksel bilgi bilimsel bilgiden ayrılmaktadır. Araştırmalar, karşılaştırmalar, deneyler, uygulamalar yoluyla elde edilen bilimsel bilgiden farklı olarak geleneksel bilgi, uzun yılların deneyimiyle elde edilen,

toplumlar tarafından uygulanan, kuşaktan kuşağa aktarılarak sürdürölen bir bilgi biçimine karşılık gelmektedir. Gündelik hayatın her alanını kapsaması, toplumsal anlamda yaşamı kolaylaştırıcı ve düzeni sağlayıcı pratik bilgileri içermesi geleneksel bilginin başlıca özellikleridir (2020, s. 153). Geleneksel bilginin bu özellikleri halk bilgisi kavramıyla olan paralelliğini göstermektedir.

Disiplinin adı olarak da kullanılması önerilen halk bilgisi teriminin zamanla halkbilimi disiplinin çalışma kadroları içinde bir üst başlık olarak yer aldığı görölmektedir. 1927-1928 yıllarında Türk Halk Bilgisi Derneği tarafından hazırlanmış ve 1928 yılında yayımlanmış olan *Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber*<sup>v</sup> adlı çalışmada muhite (çevreye), eve, ev eşyasına, sanatlara ve mesleklere, elbiseye, gıdaya, âdetlere, itikatlara (inançlara), bilgiye, şiire, temaşaya (tiyatroya), hikâyeye, musikiye, raksa ve hukuka dair halk bilgisi olmak üzere on beş ana kadro başlığı sıralanmıştır (Tan, 2003, s. 12-14). Sedat Veyis Örneğ tarafından hazırlanan kadro listesinde de ana konu başlığı olan *halk bilgisini* halk hekimliği- halk baytarlığı, halk botaniği-halk zoolojisi, halk meteorolojisi- halk takvimi ve halk hukuku alt konularına ayrılmış olarak görmekteyiz (2018, s. 23, 25).

Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığı tarafından yapılmış ve 1976 yılında uygulamaya konulmuş olan Türk Folklor Arşiv Kılavuzu'nda da halk hekimliği (tıbbi), halk veterinerliği (baytarlığı), halk meteorolojisi, halk takvimi, halk hukuku, halk matematiği, halk botaniği (bitki bilimi), halk zoolojisi (hayvan bilimi), halk ekonomisi ve halk taşıtları, taşıma teknikleri alt başlıklarını içeren "halk bilgisi" üst başlık olarak yer almaktadır. Daha sonra bu kılavuzun motiflere kadar inen detaylı çeşitlemesi Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Müdürlüğü (HAGEM) tarafından Halk Kültürü Belgeliği Kümeleme Kılavuzu adıyla yayımlanmıştır (Tan, 2003, s. 15-19). Kılavuzun bu çeşitlemesinde de "halk bilgisi" üst başlığı altında günlük yaşam, geleneksel kurumlar, halk sağaltıcılığı, halk meteorolojisi, halk takvimi (zaman ölçümü), halk hukuku, halk ekonomisi, halk matematiği ve bunların içeriklerinin alt başlıklarla daha da detaylandırıldığı görölmektedir (HAGEM, 2001, s. 63-79). Nail Tan'a göre de folklorik malzeme; "bilgi hâline gelmiş folklorik malzeme: Atasözü, destan, halk ilaçları gibi"; "yaşanan folklorik malzeme: Doğum, düğün, ölüm gelenekleri gibi"; "sanat haline gelmiş folklorik malzeme: Halk oyunları, türküler, el sanatları gibi"



olmak üzere üç biçimde karşımıza çıkmaktadır (2003, s. 10). Tan'ın bu sınıflan-dırmasında yer alan "bilgi hâline gelmiş folklorik malzeme" geleneksel bilgi kavramının içeriğine denk geldiği düşünülebilir.

Halkbilimi tarihinde tarımsal üretim faaliyetleri özelinde geleneksel bilgi konusuna baktığımızda<sup>vi</sup> karşımıza Şerif Baykurt'un "Türkiye'de Folklor" adlı çalış-masında tarım konusuna dair yaptığı genel değerlendirmesi çıkmaktadır (1976, s. 165):

Yurdumuzda tarım folkloru çalışmaları üzerinde önemli çalışmalar yapıldığı söylenemez. Bu konuda yapılmış belli başlı bir kitap önerebilme olanağına bile sahip değiliz. Dergi ve gazetelerde yazılmış yazılar bile, halkımızın çoğunluğu çiftçi olduğu hâlde, folklor dallarının diğer bölümleri üzerinde yazılan yazılardan azdır.

Baykurt, tarım folkloruna dair yaptığı bu değerlendirmenin ardından, 1934-1950 yılları arasında Türkiye'de bulunan Prof. Alexander Rustow'un<sup>vii</sup> hazırladığı "Kadim Anadolu Adet ve An'aneleri" adlı broşürün bu konuda katkısı olduğunu belirtir. Bu broşürde Rustow'un Anadolu'da çiftçilik ve tarıma dair folklor bilgisini belirleyebilmek adına hazırladığı bir soru listesi<sup>viii</sup> yer almaktadır. (1976, s. 165)

Halkbilimi tarihi içerisinde tarım temelli geleneksel bilgiye dair çalışmaların izlerini sürülmesi gereken kurumlardan öne çıkan Halkevleri'dir. Halkevleri, *Dil, Tarih ve Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil, Spor, İçtimai Yardım, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Kütüphane ve Neşriyat, Köycülük, Müze ve Sergi* olmak üzere dokuz şube ve faaliyet alanında çalışmalarını sürdürmüştür (Öztürkmen, 2009, s. 78). Tarım meselesi temelinde Halkevlerinin Köycülük şubesinin sürdürdüğu faaliyetler tarımsal üretimin mekânı olan köylere dair bilgi sağlaması açısından önemlidir. Öztürkmen, köycülük şubesinin Halkevlerinin daha ziyade eğitim ve sosyal reform alanındaki faaliyetlerinin sürdürülmesi kısmında yer aldığını belirtmektedir. Bu şubeyle köylere tıbbi ve sosyal yardımların ulaştırılmasını sağlamak, bu arada da köylü ile şehirli aydın arasında bir kaynaşma sağlanması hedeflenmiştir (2009, s. 78). Köycülük şubesi bu kaynaşmayı sağlamak için köy gezileri düzenlemiştir. Bu gezilerin, çeşitli alanlardan uzmanların köylülere tarımda verimi nasıl artıracabilecekleri, ürünlerini nasıl pazarlayabilecekleri, üretici kooperatiflerini nasıl kurabilecekleri hususunda yol gösterme hedefleri vardır

(Karaömerlioğlu, 2017, s. 61). Halkevlerinin *Kütüphane ve Neşriyat* şubeleri de çıkardıkları yayınlarla yapılan derlemeleri, *Köycülük* şubesi kapsamında düzenlenen köy gezilerine dair notları basarak erişilebilir hâle gelmelerini sağlamıştır. Öztürkmen, *Müze ve Sergi* şubesinin folklorun materyal kültür alanına ilişkin derlemelerinin de yerel etnografi müzelerinin altyapısını oluşturmaya yönelik faaliyetler kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmektedir (2009, s. 81). Halkevlerinin bu yöndeki faaliyetleri sırasında derlenen maddi kültür ürünlerinin arasında da yine tarıma dair malzemenin olması ve bunların müzelerde sergilenmesi, derlendikleri dönemin tarımsal üretim araç gerecine dair bilgi vermesi açısından önem arz etmektedir.

Halkevleri tarafından yayımlanan çok sayıda dergi bulunmaktadır. Bu dergilerin hepsini incelemek çalışmanın kapsamını aşacağı için her ne kadar Ankara Halkevinin yayın organı olarak kabul edilse de uygulamada hepsini kapsayan *Ülkü* dergisi özelinde konuyla ilişkin bir tarama yapılmıştır. Recep Ertürk, *Ülkü* dergisinin Halkevleri'nin merkez yayını olduğunu ve ayrıca *köycülük* kolu çalışmalarının da bu dergi aracılığıyla duyurulduğunu belirtmektedir. *Ülkü*, köy konusuyla özel olarak ilgilidir hatta dönemin köy konularına hemen her sayısında yer veren tek yayınıdır (1997, s. 34). *Ülkü* dergisinin tarımsal üretimin mekânı olan köye dair geniş bir içeriğe sahip olması nedeniyle dergide tarıma dair geleneksel bilgiyi ve uygulamaları içeren bir tarama yapılmıştır. Dergi beşinci sayısından itibaren "Köy Anketi" (*Ülkü*, 1933, s. 362) başlığı Dergi beşinci sayısından itibaren "Köy Anketi" (*Ülkü*, 1933, s. 362) başlığı altında bir soru formu yayımlamıştır. Köyleri ziyaret eden kişilerden bu anketleri doldurup dergiye göndermelerini istemişlerdir. Ankette *İktisadi Vaziyet* ana başlığı altında yer alan "Ziraat bilgisi, pulluk ve saire, at, öküz, tavuk sayısı, tohum ıslahı, toprak dinlendirme, gübreleme, sulama vaziyetleri" (*Ülkü*, 1933, s. 364) bölümü yer almaktadır. Köy anketine gelen cevaplar derginin daha sonraki sayılarında *Köycüler Bölümü* ana başlığı altında yayımlanmıştır. Bu yazılara bakıldığında konu edindikleri köylere dair tasviri bilgiler verdikleri ve romantik duygularla yazıldıkları görülmektedir. Dergide tarım ve hayvancılığı konu edinen yazılarda bir yandan tarımsal üretim ve hayvancılığa dair var olan uygulamalar hakkında bilgi verilirken bir yandan da bu uygulamaların "modernleştirilmesi" ve köylünün çoğu konudaki yetersizliğinin giderilmesi gerektiğine dair vurgunun belirgin olduğu görülmektedir.

Halkbilimi tarihinde önemli başvuru kaynaklarından birisi de 1984 yılına kadar yapılmış olan yayınları kapsayan ve dört cilt hâlinde yayımlanmış olan “Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası”dır. Bibliyografyaların ilk iki cildinde tarımsal üretim ve hayvancılığa dair doğrudan bilgi içeren konuların *Etnografya* bölüm başlığı *Çiftçilik-hayvancılık* alt başlığı altında belirtildiği görölmektedir. *Halk baytarlığı*, *Hayvanlara ilişkin Gelenek ve İnanmalar*, *Halk takvimi*, *Yağmur Duası* gibi alt başlıkların ise *Sosyal Hayat Çeşitli Pratik ve Tatbikatlar* üst başlığı altında yer almaktadır. Üçüncü ciltte tasnif konusunda bir değişikliğe gidilmiştir. Tarım ve hayvancılığa dair yazıların yine *Etnografya* bölüm başlığıyla ancak *Halk Ekonomisi* alt başlığı altında belirtildiği görölmektedir. Dördüncü ciltte ise *Etnografya* bölüm başlığı bulunmamaktadır, sözü geçen konuyla ilgili yazılar doğrudan *Halk Ekonomisi* başlığı altında yer almaktadır (Millî Folklor Enstitüsü, 1971; Millî Folklor Enstitüsü, 1973; Millî Folklor Araştırma Dairesi, 1975; HAGEM, 1999).

Halkbilimi disiplinin tarihinde *Millî Folklor Enstitüsü*<sup>ix</sup>nün önemli bir yeri vardır. Enstitü kurulduktan sonra yurt genelinde yapılan derlemelerden elde edilen malzemeler, daha önce sözü edilen “halk kültürü kümeleme kılavuzuna göre” tasnif edilip, kayıt altına alınmıştır. Kurum tarafından yürütölen araştırmalara tarımsal üretim özelinde bakıldığında halk mutfağı, mevsimlik bayramlar (Nevruz, Hıdrellez vb.), halk takvimi ve meteorolojisi, halk baytarlığı, gibi alanlardaki geleneksel bilgi, birikim ve uygulamaları kapsadığı görölmektedir (Tan, 2003, s. 56; URL-1).

Halkbilimi Çalışmaları tarihinde geleneksel bilgi, geleneksel ekolojik bilgi konusunun temel bir yeri olduğu görölmektedir. Geleneksel bilgiyi halkın gündelik yaşamını sürdürebilmesi için gözleme ve deneyime dayalı olarak oluşturduğu pratik yaşam bilgisi olan halk bilgisi kavramına karşılık olduğu anlaşılmaktadır. Halkbiliminin çalışma kadrolarında bu yaşam bilgisine dair kategorileri de görmekteyiz.

### **3. Türk Folklor Araştırmaları Dergisinde Tarımsal Üretim Bağlamında Geleneksel Bilgi Belleğinin İzini Sürmek**

İhsan Hınçer tarafından çıkarılan *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*<sup>x</sup> Türkiye halkbilimi çalışmaları tarihinde 1949’dan 1980 yılına kadar yayımlanan en uzun soluklu dergi

olması, ham derleme verilerine yer vermesinin yanı sıra betimleyici ve analitik yazıları harmanlayan bir yaklaşıma sahip olması özelliklerinden dolayı önemli bir yere sahiptir (Gürçayır Teke, 2020, s. 81; Yıldırım, 1998, s. 63). Dergide tarımsal üretim faaliyetleri, tarım folkloru anahtar sözcükleri üzerinden yapılan taramalarda sözü geçen konu özelinde pek çok yazı tespit edilmiştir. Toprağın işlenmesinden ekinin işlenmesine, düven sürmeden harman dökmeye, bahçecilikten çapacılığa kadar tarımsal üretim faaliyetlerini anlatan yazılar bulunmaktadır. Dergide gıda hazırlanması, halk mutfağı alanları özelinde bulgur kaynatma ve çekme, kış hazırlıkları ve tarımsal üretimle birbirinden ayrılması pek mümkün olmayan hayvancılık gibi çeşitli konuları içeren; yağmur duası, saya gezme, koyunun 100'ü, Hıdırellez, çiğdem pilavı gibi yine tarımsal üretim faaliyetlerinin ve hayvancılığın takvimini belirleyen çeşitli uygulamalara dair yazılar da yayımlanmıştır. Geleneksel bilgi belleği kapsamında değerlendirilebileceğimiz tüm bu yazıların içerisinde tarımsal üretim faaliyetleriyle ilgili pratik bilgiyle bu bilginin uygulanmasına yardımcı halk takvimi ve inanç-inanış pratikleri gibi konuları ele alan yazılar odağa alınmıştır. Ayrıca tarımsal üretime dair geleneksel bilgi belleğinin sözlü kültürel ifade boyutuna değinen yazılar da değerlendirilmiştir.

*Türk Folklor Araştırmaları* dergisinde tarımsal üretim faaliyetlerini konu edinen yazılara bakıldığında öncelikle üretim pratiğinin nasıl yapılacağına dair bilgilere yer veren yazılar olduğu görülmektedir. Tarımsal Üretim faaliyetleri ekim öncesi, sırası ve sonrası olmak üzere üç temel aşamadan oluşmaktadır. Ekim öncesi süreç, toprağın belirlenmesinden hazırlanmasına kadar olan aşamaları kapsamaktadır. Bu noktada doğru toprağın seçilmesi, hazırlanması ve toprağın "tava gelmesi" olarak adlandırılan ekim yapılacak kıvama gelmiş olmasının bilgisi önemlidir. En önemlisi ekimin yapılacağı elverişli zamanın belirlenmesidir. Bunu sağlayacak olan ise insanın döngüsel takvimini takip ederek elde ettiği meteoroloji bilgisiyle oluşturduğu halk takvimi olmaktadır.

Muzaffer Uyguner'in "Kandıra'da Toprağın İşlenmesi" başlıklı yazısı toprağa dair geleneksel bilgi belleğine örnek teşkil etmektedir (Uyguner, 1959, s. 1986):

(...) kasaba çiftçileri üçlü bir dinlendirme ile toprağı işler. İki yıl değişik ekim yapılır ve üçüncü yıl ekim yapılmayarak toprak dinlendirilir. Tabiatıyla kimyevî gübre bilinmez. Hayvan gübresi de bulunursa kullanılır.

Uyguner'in yazısında yer alan bilgiler tarımsal üretimle birlikte toprağın mikrobiyolojisinin de korunması gerektiğine dair bilincin geleneksel bilgi belleği içerisindeki karşılığını göstermektedir. "Değişik ekim" olarak belirtilen ekim biçimi diğer bir ifadeyle "münavebeli ekim", toprağın bir yıl dinlendirilmesi ile hayvansal gübrenin kullanımı toprağın ve tarımın sürdürülebilirliğini sağlayabilmeyi hedefleyen geleneksel bilgi belleğine işaret etmektedir.

Toprağın ekim yapılmaya hazırlanması sürecini Mürsel Köse "Kars'ta Kotan-1" başlıklı yazısında püf noktalarını ve kotan adı verilen tarım aletinin bu süreçte kullanımını detaylarıyla anlatmaktadır (1963a, s. 3148):

Bilindiği gibi ziraatta toprak ne denli yumuşatılırsa, verimi de o denli artar. Yaşlımız iyi yumuşatılmış, yabancı otlardan aklanıp arınmış toprağa "höllük gibi toprak" derler. Gerçekte "höllük" körsıçan'ın (köstebek)in, toprağın altında yuvasını açar açmaz dışarıya attığı ince ve saf toprağa verilen addır. İşte kotan denilen âlet ile arazi herk (nadas) edilir. Yani toprak çevrilerek alt-üst edilir. Üstteki otlar altta kalıp çürür. Alttan otsuz köksüz saf toprak yüze çıkarılmış olur. Ve sonra bu toprağa ekin ekilir.

Köse'nin ifadeleri verimli toprağın hangi özelliklere sahip olduğuna dair bilgiyi verirken bunu sağlayacak olan maddi kültür unsuru olan kotanın işlevlerini de anlatmaktadır. "Höllük gibi toprak" ifadesi de istendik toprağın yerel dildeki karşılığını göstererek tarımsal üretim yapanlara kolaylık sağlayacak tanımlayıcı bilgiyi vermektedir.

Kotanın koşulacağı zamanı tayin etmenin belirli kıstasları bulunmaktadır (Köse, 1963c, s. 3198):

Bu denli zaman içerisinde yıldızların seyirleri devamlı Astronomik farklılıklar gösterirler. Usta öküzçüler<sup>xi</sup> bu farkları hesaba katarlar. Bunda güçlük çekmezler. Yılların verdiği alışkanlıkla; belli dağ ve tepeleri değişmez nokta olarak ele alır yıldızların bu tepelere göre gösterdikleri günlük farkları gözleriyle ayarlarlar. Bu hususta da "BİR MİNARE BOYU" veya "BİR MIZRAK BOYU" gibi ölçü ve deyimler kullanırlar. Fakat çoğunlukla vakit tayininde ÖTÜCÜ-KUŞLARDAN, özellikle de "BILDİRCİN" yahut "TARLA-KUŞU"ndan faydalanılır. En sağlamı budur. Bildircin ya da tarla-kuşu ötüncü kotanı koşarlar. Bunları, seslerinden tanırlar. Her ikisi de şafaktan önce, fakat bildircin daha önce öter. İlk baştan ortaklık kurup, anlaşmalar yapılırken, kotanın YILDIZLARA GÖRE mi, yoksa KUŞ-ÖTÜMÜ'nde mi koşulacağı ve bunlardan hangilerinin gözönüne alınacağı da kararlaştırılıp anlaşılır. Bulutlu havalarda yıldızların seçilmesi güçlüğü kendisini gösterdiğinden ötürü, bu yolda en çok ötüncü-kuşlardan yararlanma yoluna gidilir.

Yukarıdaki ifadeler kotanın koşulacağı zamanın belirlenmesinde gökyüzüne, coğrafyaya ve zoolojiye dair ciddi bir gözlem bilgisine sahip olunması gerektiğini göstermektedir. Kotanın koşumuna yıldızların durumuna ya da kuşların ötümine göre mi başlanacağının belirlenmesinde havanın bulutlu olup olmamasına dikkat edilmesinde geleneksel bilginin içerisinde bulunulan şartlara göre uyarlanmasının örneğini görmekteyiz. “Yılların verdiği alışkanlıkla” ifadesi de zaman tayinine dair oluşturdukları geleneksel bilgi belleğinin deneyimsel ve gözleme dayalı yanına işaret etmektedir.

Kotanın koşumunun başlayacağı tarih belirlenirken toprağa dair geleneksel bilginin bilinmesinin de önemli olduğu anlaşılmaktadır (Köse, 1963a, s. 3149):

Genel olarak kotana her yıl 22 Haziran “gündönümü” ile beraber çıkılır. Çünkü gündönümünden sonra bitkiler, artık o yıl içerisinde yeniden çimlenip kök tutmazlar. Böylece herk, tekrar yabancı otların baskınına uğramaktan korunmuş olur.

Tarımsal üretim sürecinin, bir maddi költür unsuru olan ve üretimin gerçekleşmesinde önemli bir yeri olan kotan üzerinden anlatıldığı bu yazı dizisi üzerinden sadece üretime dair geleneksel bilgi belleğinin izleri sürölmemektedir. Aynı zamanda yaşamlarının temelini oluşturan beslenmelerini sağlayacak tarımsal üretimin mihenk taşı olan kotana ve beraberinde doğanın döngüsüne bağlı olarak, gündelik hayatlarındaki zamanı bölümlendirdikleri ve adlandırdıkları görölmektedir (Köse, 1963a, s. 3148-3149):

Genellikle halk arasında “kotan zamanı” anlamına kısada “kotan” deniliyor. Çok defa “Bildir kotanda dünyaya gelmişti” yahut, “kotan gelecek ki bir yıl ola” vb. gibi deyimlerle tarih düşürürler (...) Bugün yaşlılarımız arasında yaşayıp gelen “halk takvimi”ne göre Temmuz ayının adı “Kotanayı” dır.

Kotanın koşulması için uygun zamanın tayininde doğanın döngüsüne dikkat edilmesinin yanı sıra inanç-inanış boyutu da belirleyici olmaktadır (Köse, 1963d s. 3224):

İnancını İslâm Dini’nden alan bir geleneğe göre, Cuma günleri kotan koşulmaz. O gün gerek hayvanlar ve gerek insanlar için bir dinlenme, temizlenme ve çeşitli ihtiyaçları giderme günüdür. (...) Cuma günleri kotan gözden geçilir.

Ekim sırası artık toprağın ekime hazır olduğu, tohumun toprakla buluşma aşamasıdır. Ekim pratiğinin uygulanması sırasında da geçmişten bugüne aktarılan geleneksel bilgi belleğinin olduğu görölmektedir. Veli Varol “Çumra İlçesinin Alanlı Köyünde Ekime Dair Bazı Tâbirler ve Âdetler” adlı yazısında ekim sürecini maddi kültür boyutuyla anlatmaktadır (1950, s. 95):

Köyde; harmanı kaldırdıktan sonra yağmurların yağmasını müteakip çift sürmeye başlarlar. Sabahleyin tarlaya saçacağı tohumu, keçi kılından yapılmış bir heybeye koyarak varsa eşeğinin, yoksa uslu öküzlerden birinin sırtına veya kendi omuzuna atar ve tarlasına giderler. Sapanına eğeyif denilen ağaçtan yapılmış bir halka ile bağlı ve zılgarla (zincirle) tutturulmuş boyunduruğa öküzünü koşup; Bismillâhirrahmanirrahim sözüyle: Haydi oğlum diyerek daha evvel tohum saçtığı evleği sürmeye başlar.

Tohumun kendisi ve saklanması kadar tohumu toprağa atacak kişi de önemlidir. Bu kişinin özelliklerini Mustafa Turan “Tohum Bırakma” başlıklı yazısında ifade etmektedir (Turan, 1970, s. 5599):

Köyde ilk tohum bırakacak kimse sınanmış kişilerden olmalıdır. Geçen yıllarda ilk defa tohum bıraktığı için havalar bereketli gitmişse bunlar sınanmış kişilerdir (...) Köylü hangi gün tohum bırakacaksa onu önceden kararlaştırır. Duasını yaptıktan sonra uğuru belirlenmiş kişiler tarafından tohum bırakılır. Her aile haftanın hangi günü kendisi için iyi tanınmışsa o gün tohum bırakır.

Tohum atacak kişinin “sınanmış kişilerden” sečilmesi bu pratikte de deneyim ve gözlemin yerini göstermektedir. Ayrıca burada tek başına tohum atma bilgisinin yeterli görülmediğini istendik olanın gerçekteşmesinin diğer bir ifadeyle bereketin sağlanması inaç-inaniş boyutuyla da desteklendiği anlaşılmaktadır.

Tohum bırakmanın zamanını belirlemede dikkat edilen hususlar vardır.

Tohum bırakma genellikle öğle veya ikinci namazı kılındıktan sonra yapılır. Tohum bırakmada yılın sayılı günleri de hesaba katılmaktadır. Yayla yerlerde karlar her ne kadar erken kalkarsa kalksın eski hesap martın on yedisinden önce buğday ekmek tecrübeli çiftçilerce iyi görülmez. Bugün halk takviminde KÜRDOĞLUNUN KAYADA KALDIĞI gündür. On yedi martı on sekize bağlayan gece kürdoğlu kayalıkta kalmış ve indirilmesine imkân bulunamayınca halk merak etmiş ve babasını teselliye çalışmışlardır. Babanın cevabı şu olmuştur. “Bu gece yarısına kadar hava soğuk olacaktır, oğlan o vakte kadar donmazsa ondan sonra hava ısınır ve bundan sonra sıcak başlar.” Neticede babanın dediği gibi çıkmıştır. Çiftçilerimiz arasında yaygın olarak bilinen bu olaydan evvel ekilen buğdaylarda kör hastalığı görölmektedir. Soğuktan ve dondan ileri gelen bu hastalıktan her çiftçi endişe duyduğu için hesaplamayı günü gününe takip ederler. (Turan, 1970, s. 5599)

Tohum atma zamanının belirlenmesinde de doğanın döngüsüne dair gözlem etkili olmaktadır. Dahası yayla yerlerde kar erkenden kalksa bile ekim yapılmaması gerektiği vurgusu halk takviminin coğrafyaya ve iklime göre değişkenlik gösterdiğini ve uyarlandığını göstermektedir. "Tecrübeli çiftçiler" olarak işaret edilenler iklime ve coğrafyaya dair geleneksel bilgi belleğine sahip olan kişilerdir. Burada "kürdoğlunun kayada kaldığı gündür" olarak halk takvimine yerleşen ifade deneyime bağlı olarak oluşmuş bir anlatıdan hareketle sınanmış bilginin sözlü kültürel ifade boyutunda yer aldığını anlatmaktadır.

Tohumun saçıldığı toprakta yetişebilmesi için bazı istendik ve beklendik durumların gerçekteşmesi gerekmektedir. Bu istendik durumu sağlayacak olan toprağın yeterli neme sahip olmasıdır.

Yahu Ali dayı! Bizim yerde hiç gönen (yağmurdan sonra toprakta altta husule gelen ıslaklık) yok. Hi'i bizde de yok lan Ahmat! Allah bilir amma bu saçığımız tohumlar boşa gidecek diye konuşarak (yemeklerini) yerler. -Gönenin ehemmiyetini belirtmek için şunu söyleyeceğim. İhtiyar birisinin canının acıtan birine veya ihtiyar ana ve babanın kendilerine bakmayan çocuklarına ilenirken (beddua ederken) -Yaha (keşke) gönenmeyesin derler -Kalkıp tekrar çift sürmeye devam ederler. (Varol, 1950a, s, 96)

Varol'un aktardığı bilgilerle gönenin üründen verim elde edilebilmesindeki önem, vurgulanırken sözlü kültürel ifade boyutunda bir beddua içerisinde yer almasından yararlanılmıştır. Ürünün bereketini ve verimini sağlayacak olan gönenin yokluğu üzerinden toplumsal yaşamın belirlediği kültürel normlara uyulmaması durumunda bir cezalandırma temennisinde bulunmaktadır. Bu da tarımsal üretimle toplumsal yaşamı belirleyen kültürel yaşamın nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Vandana Shiva'nın ifadesiyle "yaşamın başlangıcı ve kaynağı" (2019, s. 29) olan tohum tarımsal üretimin temelini oluşturmaktadır. Besin zincirinin tarladan sofraya olan yolculuğunda önemli bir yere sahip olan tohum etrafında gerçekteşirilen tarımsal uygulamalarda toprak, su veya havaya dair geleneksel bilgi belleğinin yanı sıra inanç-inanış boyutunun da önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Ekimden sonraki bakım süreci, ürünün istendik şekilde ve miktarda elde edilebilmesi için çok dönemlidir. Bu sürecin el önemli pratiklerinden birisi de



apalamadır. Hasan Erata'nın "Vakfıkebir'de Otu Haftası" adlı yazısında apalamaya dair bazı bilgiler vermektedir (Turan, 1970, s. 5599):

Köyde kalanlar da mısır çapası yaparlar. İki defa yapılan bu apaya: ot kazma denir, çünkü mısır fidanlarının dibinde yabancı otları kestikleri için böyle söylerler. İkinci apa bitince mısır fidanları otlardan kurtulmuş olur. Artık yaylaya gitme bu çalışanlara hak olmuştur.

Erata'nın ifadelerinden mısır apasının kaç kere ve nasıl yapılması gerektiği, adlandırılması gibi pratik bilginin yanı sıra söz edilen yerde yaylaya gitme zamanının belirleyicisinin tarımsal üretim faaliyetleri olduğunu anlamaktayız.

apa yapma pratiğine yer veren bir başka yazı Yaşar Gezer'e ait "Serik-Zaimler Köyünde apacılık" adlı yazıdır (Gezer, 1962, s. 2878):

Pamuğa tam üç defa çapa yaparlar. Onlar için çapa yapmak ayrıca bir zevktir. apacılık yalnız iş değildir. Köy halkı birbirine yardım ederler. Bir gün Ahmet ağalarınki apalanır. Akşamdan apalanacak tarla kararlaştırılır. Tarla sahibi halkı haberdar eder. Köy halkı bu işe "Gedevil" diyorlar.

Gezer'in ifadelerinden yazıya konu olan yerde pamuğa üç defa çapa yapılması gerektiği bilgisinin yanı sıra gündelik hayattaki komşuluk, akrabalık gibi ilişkilerin tarımsal üretim faaliyetleri etrafında nasıl Şekillendiği de anlaşılmaktadır.

Tarımsal üretim faaliyetlerinden birisi de fidan dikimidir. Sadık Koçak "Gaziantep'te Derlenen Folklor Maddeleri" yazısında fidan dikim zamanının belirlenmesine, fidanın nasıl dikileceğine dair uygulama bilgisinin yanı sıra inanç-inanış boyutuna da değinmiştir (Koçak, 1960, s. 2147):

Gaziantep ve çevresinde ağaç yetiştirmek için fundalık denilen yerlerden fidan çıkarılır. Fundalıktan ıkarılan fidanlar ekim ayından itibaren bahçelere dikilmeğe başlanır. Fidan dikilirken bir çukur açılır, bu çukura madenî para atılır, ondan sonra fidan yerleştirilerek çukur toprakla doldurulur; "Ya Rab' Sen rast getir, emeğimizi zay (zayi), etme" denilir. Bu suretle ağaç dikilmiş olur.

Fidan dikimini anlatan bu ifadeler, üretim faaliyetlerinde tek başına üretime dair bilginin yeterli olmadığını aynı zamanda kutsal olanın desteğiyle sürecin istenilen Şekilde tamamlanabileceğini düşündüklerini göstermektedir.

Ekilen ürünlerin istendik derecede olgunlaşıp ürüne dönüşmesi hasat zamanının geldiğine işaret etmektedir. Hasat zamanı pratiklerine dair örnekleri de dergide bulmak mümkün olmaktadır. Bu süreç yazılarda ekin işleme veya biçme olarak geçmektedir.

Ekin işlemeye; daha evvel olmasından, önce arpadan başlanır. (...) Arpayı yolarken -ki dalma elle yolunur ellerine anız (ekinin yapraklarının parçası ve bir de ekin kökleri) batmasın diye parmaklarına, bilhassa ekini koparmakta büyük rolü olan küçük parmağa, icap ederse ondan sonraki parmaklara da çarpırt (çapıt, bez) bağlarlar. Buğday işlerken de orak, tırnaklarını kesip parmaklarını acıtmasın ve daha çok şerevle (elde toplanan ekin) diye parmaklarına ellik (Parmak şeklinde ve delik ağaç) takarlar. (Varol, 1950b, s. 141)

Çamşık bölgesinde ekin kemale erişince orakla biçilir, henüz biçer gelmemiştir. Ekinini önce bitirenler toplanıp her gün bir komşuya yardıma giderler. (...) Tarlaya önce giden Besmele çekerek hemen ekinine başlar. (Yalçın, 1968, s. 5002)

Topluca tarladaki ekinler orak ve tırpanla (son yıllarda tırpanın köye girmesiyle) biçilip desteler (küçük yığıntı) ve yumma (büyük dalrevi yığıntı) durumuna getirilir. Tarlalardaki ekinler kağnılarla harman yerine getirilir. (Altınışik, 1976, s. 7668)

Yukarıdaki ifadelerde ekin işleme sürecine dair bilginin yanı sıra bu süreçte kullanılan orak, ellik, tırpan gibi maddi kültür ürünlerine dair de detaylar verilmektedir. Dahası “tarladaki ekinler orak ve tırpanla (son yıllarda tırpanın köye girmesiyle) biçilip” ifadesi tarımsal üretimdeki değişim süreçlerinin nasıl olduğu maddi kültür ürünleri üzerinden gösteren örneklerden birisidir. Tarlada biçilen ya işlenen ekinin süreci harman yerine getirilince de devam etmektedir.

Harmana getirilen ekin, arpa, fiğ gibi hububatlar düvenle dövüldükten sonra harmanın bir yerine yığılır. Harman işleri yazın sıcak günlerine rastladığı için gündüz öbek (tınaz) savurma, esinti olmadığından geceleri yapılır. Komşuların yardımıyla gaz lâmbalarının ışığı altında yabalarla buğday taneleri samandan ayrılmış olur. Ayrılan buğday yığınının köyde çeç denir. Çeçi yabancı maddelerden temizlemek için gerekli olacak kalbur, çinevür (kalburun büyüğü) çul, çuval gibi araçlar komşulardan temin edilir. Temizlenen buğday şinikle (ölçü aracı) ölçülüp çuvallara konur. Ve evlere taşınır. Tınaz savurma işlerini erkekler, çeçi kalburla eleme işlerini de kadınlar yapar. (Altınışik, 1976, s. 7669)

Döğenle dövülen ekinin sonrasında tınas savurma diğer bir ifadeyle samanla tanenin birbirinden ayrılması süreci de rastgele değil geleneksel bilgi belleğinin doğrultusunda gerçekleştirilir. Bu sürecin en önemli belirleyicisi savurma işleminin sağlayacak olan istendik rüzgârın esmesidir.

(...) müsait bir rüzgârın esmesi beklenir. Bu rüzgâr bilhassa şimalden esen poyraz (ki buna hoyraz derler) la cenuptan esen lodos (buna da gedevi derler) dur. Diğer gündeğü ve günbatıdan esen rüzgârlar varsa da (gündeğüdan esene dağal, günbatıdan esen rüzgâra da karayel derler.) bunlara karşı pek savurmazlar. Zira devamlı esmedikleri gibi, sık sık yönünü değıştirirler. Ancak küçük ve acele savrulması gereken tınaslar bu rüzgârlarla da savrulabilir. (...) Tınasın savrulması da basit olmakla beraber bir bilgiye dayanır. (Varol, 1952, s. 532)

Tarımsal üretim faaliyetlerini gerçekleştirmek için gerekli olan pratik bilginin yanı sıra üretim araç-gereçleri de önemlidir. Tüm bu araç-gereçler aynı zamanda halkbilimi disiplini perspektifinde maddi kültür ürünüdür. Dergide tarımsal üretimdeki araç-gereçlerden birisi olan kotanı konu edinen Mürsel Köse'ye ait yazı dizisinde bu alete dair detaylıca bilgi verilmiştir. Köse, kotanın tarihsel süreci, kullanım alanı, malzemesi, çeşitleri, sözlü kültürel ifade boyutunun yanı sıra kendi çizdiği kotan resimleriyle yazısını görüntüyle belgeleme tekniğıyle daha da ayrıntılı bir hale getirmiştir (Köse, 1963a, s. 3147):

Eski Türklerin ağır rençberliğini devam ettiren, Kars'ın kenar mahalleleri ile ova köylerinin çiftçileri, bugün ziraatte Kotan adı verilen bir âlet kullanırlar. Orta ve Batı Anadolu'da bunun pulluk adı verilen ufak tipleri vardır.

Kotan tarımda kullanılan bir maddi kültür unsuru olarak üretimin gerçekleştirilmesinde işlevsel bir araç olarak anlatılmıştır. Ancak yazar, kotanı sadece bu yönüyle ele almamıştır. Kullanıldığı bölgede gündelik yaşamın içindeki etkilerini birlikte çalışma kültürünü nasıl oluşturduğunu da anlatmıştır. Yazıda sözü geçen köyde herkesin tek başına kotan sahibi olabilmesinin hem mal varlığı hem de iş gücü açısından mümkün olmadığı, ailelerin bir araya gelerek durumu çözdükleri belirtilir (Köse, 1963b, s. 3178):

(...) birkaç aile bir araya gelerek, gerekli elemanlarını birleştirip bir kotan düzeni kurarlar ki, buna "MODGAM OLMAK" denilir. Yani imece. Bizde imeci (imece) sözü daha çok, yün tararken, erişte hamuru çiğnerken, tüy çizerken, meyve toplarkeb vb. gibi işlerde gelinler ve kızların bir araya toplanıp iş görmeleri halinde denir. Kotadaki ortaklığa imeci değil "MODGAM" denir.

Birlikte iş yapma, çalışma kültürünün yansıması olan "modgam olmak" veya "imece" olarak çalışmak iş gücü karşılığında ödeme yapılmasını karşılık gelen günümüz iktisat anlayışından farklı bir karşılıklılık anlamına gelmektedir. Karl Polanyi'ye göre "karşılıklılık (...) birbirini tanıyan ve/veya birbiriyle sosyal konumları tarafından

belirlenmiş, o konumla uyumlu ilişkiler kuran insanları içerir". Dolayısıyla buradaki karşılıklılık, komşuluk, hemşehrilik gibi aile bireyleri arasındaki ilişkiye benzeyen dayanışma, sadakat ve güven içeren gibi bir ilişkilenebilir dayanmaktadır (2010, s. 19).

Temel geçim örüntülerinden birisi olan tarımsal üretimin zamanlaması planlanırken deneyimsel ve gözlemsel bilgiler neticesinde oluşturulmuş olan halk takviminden yararlanılmıştır. Gürbüz Erginer'in halk takviminin oluşum sürecini ve özelliklerini açıkladığı bir tanımlaması vardır (1984, s.22):

Herhangi bir yöre insanının, temelde kültürel bir miras olarak edindiği; doğal olgularla, toplumsal kurumlar ve olgular arasındaki uzun süreli deneyimlere dayalı ilişkinin kurulduğu dinsel, tarihsel, töresel, eğitsel, inançsal, hukuksal, tarımsal, siyasal, ekonomik bağın anımsama ve anımsatma görevini üstlenmiş olan zaman-hayat ikilisinin sistemli bir dizgesi.

Doğanın yıllık döngüsünü takip eden insanlık onun ritmiyle birlikte kendi yıllık döngüsünü ve gündelik hayatını planlamıştır. Zamanı da bu planlamaya göre bölümlenmiştir. Dergide halk takvimini konu edinen yazıların tarımsal üretimle bağlantılı kısımları tespit edilmiştir.

M. Kemal Özergin'in "Halk Takviminde Aylar" başlıklı yazısında Erzincan, Giresun ve Van'dan kişilerle yaptığı görüşmeler neticesinde elde ettiği bilgileri aktarmıştır (1969, s. 5276-5277):

Havara ayı: Şimdiki Ekim ayı'dır. "Havara", avare, başıboş demektir. Köylünün işleri azaldığı ve avare kalındığı için böyle denir.

Koç ayı: Şimdi Kasım ayı'dır. Bu ay süresince koç katımı yapıldığı için böyle adlandırılır. (Ahmet Sevinç, Semek Köyü- Erzincan, 1952)

Gücük ayı: Bu ayda arpa, fiğ gibi yazlık tohumlar ekilir.

Mart ayı: Bu ayda sebze ekilir.

Mayıs ayı: Ayın 15'ine doğru "yayla"ya göçülür. Üç ay kadar yaylada kalınır.

Kiraz ayı: Yeni takvimde "Haziran" denir. Ayın 12'sinde ekincinin orağı çıkar. O gün "gün dönümü"dür. Gün dönümü üç gün sürer.

Orak ayı: Bu ayda orak işi devam eder.

Ağustos ayı: Ayın sonlarında yayla'dan "köy"e dönülür.

Haç ayı: Bu ay içinde ekinciler tohumlarını ekerler.

Avara ayı: köyde avaralık ile geçen bir aydır. Kışlık işlerin bittiği zamandır.

Koç ayı: Ay içinde koç katımı yapılır. (Kiraz Karakuş, Köroğlu Köyü- Giresun, 1966)

Mart ayı: Şimdiki takvimle 13 Mart yıl başıdır. Bu ay içinde ekinciler tohum atar.

Gülân ayı (mayıs): Bu ay içinde "yayla"ya çıkılır.

Eylül ayı: Bu ay içinde “güzlük” ve “tîr” tohumlar atılır.

Teşrinisani ayı (kasım): Ayın başlarında “yayla”dan dönülür. Ayın 5-10’u sıralarında “koç katımı” yapılır. (M. Y., Erciş- Van, 1967)

Dr. Kırzioğlu M. Fahrettin de “Erzurum’un şenkaya İlçesi Merkezi Örtülü’de Halk Takvimi, Çevre Ağzı, Yemiş, Ağaç ve Ot Adları” yazısında da yörenin halk takviminde tarımsal üretimi bağlılığı gösteren kısımlar vardır (1971, s. 5950):

Mart: Döltökümü (kuzulama ayı)

Abril: Çiftayı (Çifte çıkılır, ekin ekilir)

Mayıs: Yağmır-Ayı

Kirez (Haziran)

Vartever, Vartiver: Çayır ayı (Temmuz)

Doğanın ritmini ve bu doğrultuda oluşturduğu takvimini takip eden insanlığın bu doğrultuda inanç-inanış boyutunda bazı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerinin bir örneğini M. Fahrettin Kırzioğlu’nun aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür (1971, s. 5950):

Eski Mart’ın dokuzunda Leğlek- Karı yağarken, ilk leğlekler görölürken, o gün yılın falına bakılır: eğer leğlek, ağzında “kılçık” (başak) getirmişse, ekinler bol olur; eğer “kanlı-çaput” (bez veya eski kumaş parçası) getirirse, o yıl savaş olacağına inanılır. “İli (yılı) eyi giderisa” Leğlek-Gelişinden sonra çifte-çıkılır; dağ köylerinde, Abril-beşi’nden sonra çifte-çıkılır ve 18 gün ekilir.

Mircea Eliade’ye göre tarım toplumlarında yapılan iş mevsimlerle yönlendirilmektedir. Aynı zamanda bu toplumlarda toprakla ve mevsimler arasında süregiden bir anlaşma doğrultusunda yaşam döngüsü devam etmektedir (2020, s. 359). Halk takvimine dair tüm bu örnekler geçimini tarımsal üretim faaliyetlerden sağlayanların yıllık döngüsünü belirlerken doğanın üretim faaliyetlerine uyumlu döngüsünü esas aldıklarını göstermektedir. Hem yılın tümündeki akışı hem de yıl içindeki gündelik faaliyetlerini belirleyen halk takvimi olmaktadır.

Dünyada gelişen ve değişen teknolojiler tarımsal üretim alanında da etkili olmaktadır. Tarım faaliyetlerinde kullanılan araç-gereçler, hayvanlar da bu teknolojilerle birlikte değişime uğramaktadır. Geçmişte tarlalar öküz ve saban yardımıyla sürölmekteydi. 19. yüzyılda ortaya çıkan çelik sabanlar, harman makineleri, biçerdöverlerin, ekin biçme makinelerinin devamında 20. yüzyılın başlarında mazotlu

traktörün ortaya çıktığını görmekteyiz (Bates, 2018, s. 99; Radkau, 2017, s. 13). Traktörün köylere gelişiyile imkânı olan köylülerden bazıları tercihlerini traktörden yana kullanmaya başladılar. Ancak dönemi için yeni olan traktörün, öküzün tarım kültüründeki yerini tamamen sarsması hemen olabilecek bir şey değildi.

Dergide Ziganalı rumuzlu bir kişi tarafından yazılan “Boz Öküz ve Sarı Traktör” adlı yazıda öküz ve traktör karşılaştırması destan örnekleri üzerinden kültür değişimleri bağlamında incelenmiştir. Yazıda öküzün Anadolu’daki konumu “Anadoluda öküz sanki evin bir üyesi gibidir. Çalışır, karasapana kara toprağı yardırır. Halk şairlerimiz, rençberin bu en yakın dostuna koşma ve destanlar düzmüşlerdir” (Ziganalı, 1963, s. 3000) ifadeleriyle anlatılmıştır. Yazar “çiftçiliğin ilkel unsuru öküz” ve “modern medeniyet unsuru traktör” ikiliğini Sivaslı Âşık Tâlibî Coşkun, Pir Sultan Abdal, Ruhsatî ve Çorumlu Âşık Hüseyin Çırakman’dan seçtiği örneklerle göstermeye çalışmıştır. Bu isimlere ait destan ve koşmalara bakıldığında öküzden de traktörden de hem yakınma hem de memnuniyet içeren ifadeler olduğu görülmektedir. Öküzün arpası, boyunduruğu, nalıyla traktörün benzini, lastiği karasörü arasında ilişki kurulmaktadır. Traktörün hayatı kolaylaştırması ihtiyacı daha pratik ve verimli karşılmasına rağmen öküz halkın zihninden tamamen çıkmamaktadır. Bunda traktörün pahalılığı önemli bir etken olsa da bunun halkın inanç ve inanış dünyasında başka bir karşılığı bulunmaktadır (Ziganalı, 1963, s. 3000-3002):

(...) halkın inançları dolayısıyla öküzde bir bereket sihri görmesi de ayrıca etkilidir. Destanda bu bakımdan traktörün yadırgandığı şu mısralar geçer:  
Sürdüğün tarlada bitmiyor otlar  
Şimdi anladım ki senden iş çıkmaz  
Zenginleri fakir yaparsın motor (Çorumlu Âşık Hüseyin Çırakman)

Dergide tarıma dair yazılardan kuramsal niteliğiyle ön plana çıkan Prof. A. Rüstow’un bir konuşmasının Prof. Orhan Tuna tarafından Türkçeye çevrilmiş hâli olan “Ziraî Folklor ve Mahiyeti” başlıklı yazıdır. Yazı ziraî folklor kavramının kullanılmış olması önemlidir. Geleneksel ziraat sistemlerinin olumlu yönlerini sunan yazıda küçük ve ailevî ziraî işletmeler tarafından yapılan üretimlerin büyük piyasalarda ihtiyaçları karşılayabildiği bunun ve kıymeti anlatılmaktadır. Anadolu’da buğday ve çavdarın ortaya çıkışı ve Anadolu’nun insanlığa hediyesi olduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda bu tahılların kökenine dair bilgilerin, darb-ı mesellerin aranmasının ziraî

folklor açısından önemli olduğuna yazıda değinilmektedir. Yine tarımsal üretimin önemli araçlarından birisi ve maddi kültür unsuru olan sabanın da Anadolu'da ortaya çıkmış önemli ziraî tekniklerinden birisi olduğu da verilen bilgiler arasındadır (Rüstow, 1965, s. 3617-3620).

Dergide tarım folkloruna değinen yazılardan birisi de Ziraat Yüksek Mühendisi Azmi Güleç'in "Türk Tarım Folkloru'na Giriş" başlıklı yazısıdır. Yazıda Türk ziraat tarihi hakkında bilgi verilmekte ve bu tarihçenin içerisinde Türklerin eski dönemlerden beri buğday, arpa, pirinç, darı, mısır ektikleri anlatılmaktadır. Tarımsal üretimin sağlanmasının önemli bir ayağı olan sulama için büyük arklar atıklarından da söz edilmektedir. Bu yazının vurguladığı noktalardan en önemlisi tarım folklorunun araştırılmasıdır. Güleç'e göre "Genellikle, Atasözleri ve Deyimler olmak üzere; Türkü, Mâni, Bilmece, bulmacalar ve Halk Hekimliği= Ev ilâçları, tüm kaynağını Tarım alanımızdan almaktadır" (Güleç, 1970a, s. 5624-5625). Bu değerlendirme tarımsal üretim faaliyetlerinin tarım folkloruna katkısını göstermektedir. Üretime dair oluşan geleneksel bilgi belleğinin en önemli aktarımı sözlü kültürel ifade boyutuyla olmaktadır.

### **Sözlü Kültürel İfade Boyutu**

Geleneksel bilginin en önemli aktarım yolu sözlü kültürden geçmektedir. Sözlü kültürün ritmik boyutu akılda kalmasını ve aktarımını kolaylaştırmaktadır. Bu doğrultuda atasözleri ve deyimler önemli kaynak görevi görmektedir. Dergide tarımsal bilginin sözlü kültürel ifade boyutuna değinen yazılar yer almaktadır.

Korkma Mart'ın kışından

Kork Abril'in Beşi'nden

Yoluyu yoldan eder

Öküzü ayırır eşinden

Bu yüzden "Eski- hesap Abril'in Beşi" (şimdiki 18 Nisan), sayılı fırtına günüdür: yola çıkılmaz, çift için tarlaya varılmaz. (Kırzioğlu, 1971, s. 5950)

Mard-ekini merd olur,

Abril'in ki derd olur.

Yani, Martta ekilenler, zamanında biçilip, harman edilir; Abril (Nisan) ayında ekilenler, geç yetişeceğinden: ya üşür, ya da geciken harmanı yağış altında kalarak, vaktinde tahılı içeri alınamaz, ıslanıp cücererek, zayi oluğ sahibine derd olur. (Kırzioğlu, 1971, s. 5950)

Örtülü ile çevresine, yağmur kuzeydoğudaki Göle ilçesi yönünden gelir, bulular güneyde Muş'a doğru gidince de, yağış yağmaz. Bu yüzden şu deyim yaygın olarak söylenir:  
Bulut Gölü'ye, dön-gel geriye,  
Bulut Muş'a reşber işe. (Kırzioğlu, 1971, s. 5951)

Geleneksel bilgi belleğın aktarımında sözlü kültürün temel olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu bağlamda atasözü ve deyimlerin kısa ve kalıplaşmış ifadeler olarak akılda kalıcılıklarının kolay olması nedeniyle bilginin aktarımında önemli bir araç olduklarını söylemek mümkündür. Konu özelinde dergide Azmi Güleç'in hazırladığı sekiz metinden oluşan bir yazı dizisi yayımlanmıştır. Güleç, bu yazı dizisinde tarım folkloru bağlamında atasözleri ve deyimleri iklime; toprak, su, nadas, gübreye; ekim işlerine; büyüme, hasat ve harmana; ağaçlara; bağ ve bahçeye; hayvanlara dair olmak üzere yedi ana kategoriye ve bunların alt başlıklarına ayırarak sıralamıştır (Güleç, 1970a, s. 5625).

İklimle ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1970b, s. 5677-5678):

Sabahın kızılıtsı akşamı kış eder.  
Akşamın kızılıtsı sabahı güz eder.  
Mart dokuzunda çıra yak, bağ buda.  
Martta kuruluk, Nisanda yağmurluk  
Nisan yağmurunun her damlası bir buğday danesidir.

Toprak, su, nadas ve gübreye ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1970c, s. 5804-5805):

Toprak saban yerse, orak altın biçer.  
Toprağın karası, buğdayın sarısı.  
Üç sür, bir su ver.  
İki çapa bir su yerini tutar.  
İyi nadas, kıtlık getirmez.  
Gübreli yerin gömeci bol olur.  
Gübre verdim tarlaya, ekin fazla parlata.

Ekim işleriyle ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1971a, s. 5848-5849):

Tavı bilersen, ekmeği bulursun.  
Ek tohumun soylusunu, gör ekinin boylusunu.  
Tohumun arısı, öküzün irisi.  
Çiftçi tohumu şöyle atar: Biri boşa, biri kuşa, biri taşa, biri işe.  
Er eken bol alır, er giden yol alır.  
Kasımda ek, aralıkta elini çek.  
Ekin güzden, yemek tuzdan tad alır.



Yukarıda yer alan sözler tohumun üreticinin zihnindeki yaşamsal önemini bir kez daha göstermektedir. Tohumu atarken söylediği sözler sadece insanın yaşamının sürekliliğini değil içinde bulunduğu çevredeki canlı veya cansız tüm varlıkları önemsedini göstermektedir.

Büyüme, harman ve hasat işleriyle ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1971b, s. 6083-6084):

Sahibinin gözü tarlaya gübre olur.  
Başladı orak, kalmadı durak.  
Bir dene verir bin dene.  
Harmanı çabuk kaldır, tohumu toprağa saldır.  
Harman ister dirgen, sen onu al erken.

Tarla ürünleriyle ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1971c, s. 6158-6159):

Buğday başak verince orak bahaya çıkar.  
Arpayı kara yere, buğdayı ara yere.  
Dimyat pirincidir çok su kaldırır.

Ağaçla ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1972a, s. 6227-6229):

Ağacın yapraklısı, yaprağın meyvelisi.  
Ağacı çok olan yerin yağmuru eksik olmaz.  
Susuz ağaç meyve vermez

Bağ ve bahçeyle ilgili bilginin aktarımına dair atasözleri ve deyimlerden örnekler (Güleç, 1972b, s. 6332-6334):

Bağ toprağı kızıl olur, bağ bozumu güzün olur.  
Bağ bayırda tarla çayırda.  
Bağ çapa ister, tarla saban.  
Bahçeyi bel, harmanı yel dönderir.  
Armutun önü, kirazın sonu.  
Karpuz kökünde büyür.

Azmi Güleç tarımsal üretim sürecinin tüm aşamalarına dair bilgiyi aktaran bu atasözlerini miras olarak değerlendirmektedir. Güleç'e göre "[k]öylü babalar oğullarına, yalnız toprak ve ona verilmiş emekleri değil, aynı zamanda toprak üzerindeki çalışmalarından edindiği tecrübe ve bilgileri de miras bırakmaktadır." (Güleç, 1970b, s. 5675). Bu değerlendirme toprağın kendisi miras olarak aktarılmasının ötesinde onun

nasıl işleneceğine, işlenirken iklime, toprağa, suya dair oluşan geleneksel bilgi belleğinin de aktarımının önemli olduğunu göstermektedir. Sözü geçen bu bilginin aktarımının sözlü olması bellekte tutulmasını gerektirmektedir. Sözlü kültürlerde kazanılan bilginin unutulmaması için tekrarın gerekliliğine vurgu yapan Walter Ong'a göre kalıplaşmış düşünme biçimleri bilgelik için elzem bir öneme sahiptir (2010, s. 37). Tam da bu nedenle tarımsal üretime dair geleneksel bilgi belleğinin sözlü kültürel ifade boyutunda atasözleri ve deyimlerin önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Atasözleri ve deyimler sözlü kültürdeki geleneksel bilgi belleğinin kalıplaştırmalar ile ritmik deyişler yoluyla tekrar edilmesini, bellekte saklanmasını ve aktarılmasını sağlamaktadır.

### **Sonuç**

İnsanın yaşamını sürdürmesi için temel ihtiyaçlarından olan beslenmeyi sağlayacak başlıca geçim örüntüsü zamanla tarım olmuştur. İnsan, tarımsal üretimi gerçekleştirebilmek için avcı ve toplayıcı döneme ve geçmişe nazaran bugün daha az olmakla birlikte doğayla daima etkileşim içinde olmuştur. Mümkün olduğu kadarıyla doğanın ritmini, döngüsünü takip etmeye ve tarımsal üretim faaliyetlerini bu döngü ile ritme bağlı olarak yapmaya çalışmıştır. *Türk Folklor Araştırmaları* dergisinde tarımsal üretimi odağına alan yazılarda da bunun izini görmekteyiz. Bu yazılar, doğanın keskin bir dikkatle gözlemlendiğini deneysel değil ama deneyimsel bilginin kuşaklar arasında aktarıldığını göstermektedir. Tarımsal üretim faaliyetleri etrafında oluşan geleneksel bilgi belleğinin sadece pratik bilgisi, maddi kültür boyutu değil aynı zamanda bu yazılarda sürece dair inanç-inanış pratikleri de anlatılmaktadır. Dahası geleneksel bilgi belleğinin kuşaklar arasındaki en önemli aktarım yolu olan sözlü kültürün önemi de atasözleri ve deyimler gibi kalıplaşmış sözler üzerinden gösterilmektedir. Yazıların verdiği bilgilerin derlendiği yerlerde ve dönemlerde halk ekonomisinin diğer bir deyişle geçim örüntülerinin, komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin, gündelik hayat akışının tarımsal üretimler pratikleri etrafında doğanın döngüsüne bağlı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Bugün değişen şartlar ve gelişen teknolojilerle birlikte geleneksel bilgi belleği de güncellenmektedir. Bulunulan şartlar ve imkânlar bağlamında geleneksel bilgi belleği işlevsel olanı içerisinde tutarak varlığını sürdürmektedir.

*Türk Folklor Araştırmaları* dergisinde yer alan yazıların bazılarında “tarım folkloru” kavramının kullanılması ve öneminden bahsedilmesi de halkbilimi çalışmaları tarihinde konuyla ilgili vurgunun yapılması açısından değerlidir. Dergide tarımsal üretim süreçlerini konu edinen yazılara bakıldığında bu yazıların 1949-1980 yılları arasında Türkiye’nin pek çok farklı yerinde yapılan araştırma ve derleme çalışmaları neticesinde hazırlandığı görülmektedir. Bu yazılar sözü edilen dönemde dair bilgi sağlaması açısından önemlidir. Dergide yer alan bu yazılar tarım folkloruna ya da tarımsal üretim süreçlerinde geçmişten bugüne yaşanan değişim ve dönüşüm süreçlerine dair yapılacak çalışmalar için veri sağlayacaktır. Konu özelinde kültür değişmelerini takip edebilmek adına da önemlidir.

<sup>i</sup> “Antropolog Yehudi Cohen herhangi bir topluluğun ekonomik üretim sistemini tanımlamak için uyarlanma stratejisi terimini kullanmıştır. (...) Cohen, ekonomik ve toplumsal özellikler arasındaki ilişkileri temel alarak toplumsal bir tipoloji geliştirmiştir” (Kottak, 2016, s. 297)

<sup>ii</sup> İhsan Hınçer tarafından kurulan *Türk Folklor Araştırmaları* dergisinin 1949 ile 1980 yılları arasında 366 sayısına ek 20. yıl özel sayısı yayımlanmıştır. TFA, Hınçer ailesinin derginin yayın haklarını Prof. Dr. Metin Karadağ’a devretmesiyle birlikte *Türk Folklor Araştırmaları Derneği Dergisi* olarak Ekim 2023 tarihi itibarıyla yayın hayatına yeniden başlamıştır.

<sup>iii</sup> Makalenin bu başlığı altında yer alan bilgiler “Geleneksel Bilginin Günümüz Beslenme Kültürüne Etkileri: Ankara Güdül Tahtacıörencik Köyü” adlı doktora tez çalışmasından alınmıştır (Kahveci, 2023).

<sup>iv</sup> Halkbilimi disiplinin detaylı tarihçesinin bu çalışmanın konusunun sınırlarını aşacağı düşüncesiyle sınırlı tutulmuştur. Konu hakkındaki kapsamlı ve detaylı bilgi için bakınız: (Alangu, 2020; Baykurt, 1976; Boratav, 1973; Çobanoğlu, 2015; Ekici, 2010; Oğuz, 2008; Örnek, 2018; Öztürkmen, 2009; Tan, 2003; Yıldırım, 1988).

<sup>v</sup> “Türk Halk Bilgisi Derneği tarafından 1928 yılında ilk baskısı yapılan Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber, Cumhuriyetin ilanı ile alevlenen ve hız kazanan halk bilimi çalışmaları ile ilgilenecekler için yol gösterme amacı taşımaktadır” (Gürçayır Teke, 2020, s. 50-51).

<sup>vi</sup> Halkbilimi disiplini tarihindeki tüm çalışmaları tarımsal üretim süreçleri özelinde geleneksel bilgi belleği açısından değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada disiplinin mihenk taşları denilebilecek başlıca derneklerin, yayın organlarının, çeşitli kurum ve kuruluşların çalışmaları özelinde sınırlandırma yapılmıştır.

<sup>vii</sup> Sözü geçen yazarın adının doğru yazılışı Alexander Rüstow’dur. Ancak Şerif Baykurt’un “Türkiye’de Folklor” adlı kitabında Alexander Rustow olarak geçmektedir.

<sup>viii</sup> Sözü geçen broşürdeki sorular için bakınız: (Baykurt, 1976, s. 165-167).

<sup>ix</sup> “16 Mayıs 1966 tarihinde kurulan Enstitü 13 Temmuz 1973 tarihinde Millî Folklor Araştırma Dairesi Başkanlığı’na, 24 Aralık 1991 tarihinde Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü’ne, 2033 yılında ise Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde kurulan Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü’nde birinin adı Halk Kültürü Daire Başkanlığı olmak üzere iki Daire Başkanlığı içinde yeni bir yapıya büründürülmüştür” (Oğuz, 2008, s. 35).

<sup>x</sup> Dursun Yıldırım folklor araştırmalarını “örtülü devre”, “Türkçü devre”, “sentezci devre”, “dergici devre” ve “bilimci devre” olmak üzere beş döneme ayırmıştır. “Dergici devre”, “Türk Folklor Araştırmaları” dergisinin “Folklor Postası” dergisiyle birlikte başını çektiği dönemdir. Yıldırım’a göre özellikle bu iki dergi Türk folklor araştırmaları için “folklor mektebi” görevi görmüştür (1998, s. 65-66).

<sup>xi</sup> “Kotana koşulan öküzlerin belli zamanlar terli hem de aç olduklarından yatmaları uygun dinlendirilmeleri gerekir. İşte bu iş için ayrıca görevlendirilen kişilere ‘ÖKÜZCÜ’ adı verilir. Öküzçülük çobanlık demek değildir” (Köse, 1963b, s. 3176).

## Kaynaklar

- Alangu, T. (2020). Türkiye folkloru el kitabı. (İ. Görkem, Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Altınışik, N. (1976). Ankara'nın Akbaş köyünde imece. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 16, Sayı: 323, s. 7668-7670.
- Atay, T. (2004). Gelenekçilikle karşı-gelenekçiliğin gelgitinde Türk "gelenekçi" muhafazakârlığı. A. Çiğdem (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık* (154-178). İstanbul: İletişim.
- Barsh, R. L. (1999). Indigenous knowledge and biodiversity. D. A. Posey (Ed.). *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity* (73-76). London; Nairobi: Intermediate Technology; UNEP.
- Bates, D. G. (2018). *21. Yüzyılda kültürel antropoloji-İnsanın doğadaki yeri*. (S. Aydın vd., Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Baykurt, Ş. (1976). *Türkiye'de folklor*. Ankara: Kalite.
- Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*. New York: Routledge.
- Boratav, P. N. (1973). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. İstanbul: Gerçek.
- Çobanoğlu, Ö. (2015). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.
- Ekici, M. (2010). *Halk bilgisi (Folklor) derleme ve inceleme yöntemleri*. Ankara: Geleneksel.
- Eliade, M. (2020). *Dinler tarihine giriş*. (L. Arslan Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Erata, H. (1975). Tohum bırakma. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 16, Sayı: 312, s. 7362-7363.
- Erginer, G. (1984). *Uşak halk takvimi halk meteorolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ertürk, R. (1997). *Türk sosyolojisinde ve Cumhuriyet döneminde köy tartışmaları*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

- Gezer, Y. (1962). Serik-Zaimler köyünde apacılık. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 7, Sayı: 159, s. 2878.
- Güleç, A. (1970a). Türk tarım folkloruna giriş, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 12, Sayı: 250, s. 5624-5625.
- Güleç, A. (1970b). İklim ve iklime dair atasözleri, deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 12, Sayı: 252, s. 5675- 5679.
- Güleç, A. (1970c). Sulama, nadas ve gübre ile ilgili atasözleri ve deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 256, s. 5804-5805.
- Güleç, A. (1971a). Ekim işlerine dair atasözleri ve deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 258, s. 5848-5849.
- Güleç, A. (1971b). Büyüme, hasat ve harman'a dair atasözleri ve deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 266, s. 6083-6084.
- Güleç, A. (1971c). Tarla Ürünleriyle İlgili atasözleri, deyimler. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 269, s. 6158-6159.
- Güleç, A. (1972). Tarla ürünleriyle ilgili atasözleri, deyimler. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 269, s. 6158-6159.
- Güleç, A. (1972a). Ağaçlara dair atasözleri ve deyimler. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 14, Sayı: 271, s. 6227-6229.
- Güleç, A. (1972b). Bağ ve bahçeye dair atasözleri ve deyimler, *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 14, Sayı: 275, s. 6332-6334.
- Gürçayır Teke, S. (2020). *Türk halk biliminde derleme: alışmalar, Tartışmalar*. Ankara: Geleneksel.
- HAGEM. (2001). *Halk kültürü belgeliği kümeleme kılavuzu*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (1999). *Türk folklor ve etnografya bibliyografyası IV*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- ICSU, UNESCO. (2002). *Science, traditional knowledge and sustainable development*. International Council for Science.
- Johnson, M. (1992). Research on traditional environmental knowledge: Its development and its role. M. Johnson (Ed.). *Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge* (3-20). Ottawa: Dene Cultural Institute and the International Development Research Centre.

- Kahveci, Z. N. (2023). *Geleneksel bilginin günümüz beslenme kültürüne etkileri*: Ankara GÜdül Tahtacıörencik Köyü [Yayımlanmamış doktora tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Karaömerlioğlu, A. (2017). *Orada bir köy var uzakta: Erken cumhuriyet döneminde köycü söylem*. İstanbul: İletişim.
- Kırzioğlu, M. F. (1971). Halk takvimi, çevre ağzı, yemiş, ağaç ve ot adları. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 13, Sayı: 262, s. 5950-5953.
- Koçak, E. S. (1960). Gaziantep'te derlenen folklor maddeleri. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 6, Sayı: 130, s. 2147-2148.
- Kottak, C. P. (2015). Antropoloji: İnsan çeşitliliğinin önemi. (D. Atamtürk, İ. Duyar, O. Özler, M. U. İçen, Çev.) Ankara: De Ki.
- Köse, M. (1963a). Kars'ta kotan-I. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 8, Sayı: 169. s. 3147-3149.
- Köse, M. (1963b). Kars'ta kotan-II. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 8, Sayı: 171. s. 3175-3178.
- Köse, M. (1963c). Kars'ta kotan-III. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 8, Sayı: 171. s. 3198-3201.
- Köse, M. (1963d). Kars'ta kotan-IV. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 8, Sayı: 172. s. 3224-3228.
- Millî Folklor Araştırma Dairesi (1975). *Türk folklor ve etnografya bibliyografyası III*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Millî Folklor Enstitüsü (1971). *Türk folklor ve etnografya bibliyografyası I*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Millî Folklor Enstitüsü (1973). *Türk folklor ve etnografya bibliyografyası II*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Mugabe, J. (1998). *Intellectual property protection and traditional knowledge: An Exploration in International Policy Discourse*. WIPO.
- Münüsoğlu, H. (2020). Eğitimin kültürel temelleri. Z. N. Nahya (Ed.), *Eğitim Antropolojisi* (151-167). Ankara: Nobel.
- Oğuz, M. Ö. (2008). Araştırmaların tarihi. M. Öcal Oğuz (Ed.). *Türk halk edebiyatı el kitabı* (1-42). Ankara: Grafiker.

Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi*. (S. P. Banon, Çev.) İstanbul: Metis.

Örnek, S. V. (2018). *Türk halkbilimi*. Ankara: Bilgesu.

Özdemir, N. (2018). Geleneksel bilgi ve kültür ekonomisi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* (18), 1-28.

Özergin, M. K. (1969). Halk takviminde aylar. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 12, Sayı: 238, s. 5276-5277.

Öztürkmen, A. (2009). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. İstanbul: İletişim.

Polanyi, K. (2010). *Büyük dönüşüm: Çağımızın siyasal ve ekonomik kökenleri*. (A. Buğra, Çev.) İstanbul: İletişim.

Radkau, J. (2017). *Doğa ve iktidar*. (N. Güder, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Ristroph, E. B. (2012). Integrating community knowledge into environmental and natural resource decision-making: Notes from Alaska and Around the World. *Washington and Lee Journal of Energy, Climate and the Environmet*, Cilt: 3 Sayı: 1 s. 81-131.

Rüstow, A. (1965). Ziraî folklor ve mahiyeti (O. Tuna, Çev.) *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 9, Sayı: 186, s. 3617-3620.

Shiva, V. (2019). *Tohumun hikâyesi*. (A. Caner, Çev.) İstanbul: Yeni İnsan.

Tan, N. (2003). *Folklor (Halkbilimi)*. Ankara: Halk Kültürü.

Turan, M. (1970). Tohum bırakma. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 12, Sayı: 249, s. 5599.

URL-1: <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-271749/halk-kulturu-alan-arastirmalari.html>  
[Erişim tarihi: 24.05.2023]

Uyguner, M. (1954). Kandıra'da toprağın işlenmesi. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 6 Sayı: 122. s. 1986.

Ülkü. (1933). Köy anketi. *Ülkü Halkevleri Mecmuası*, 1(5), 362-364.

Varol, V. (1950a). Çumra ilçesinin Alanlı köyünde ekime dair bazı tâbirler ve âdetler. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 1, Sayı: 6, s. 95-96.

Varol, V. (1950b). Çumranın alan köyünde ekin işleme. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 1, Sayı: 9, s. 141-142.

Varol, V. (1952). Çumra'nın alan köyünde tınas savurma ve tahılın taşınması. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 2, Sayı: 34, s. 532-533.

Yalçın, A. R. (1968). Divrik – Çamşık bölgesinde ekinde imece. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 11, Sayı: 228, s. 5002.

Yıldırım, D. (1998). *Türk bitiği*. Ankara: Akçağ.

Ziganalı (1963). Boz öküz ve sarı traktör. *Türk Folklor Araştırmaları*. Cilt: 8, Sayı: 164, s. 3000-3002.

FINANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.

ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).



---

Geliş Tarihi (Recieved): 12.09.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 19.12.2024

## Âşık Mustafa Aydın'dan Derlenen Arzu ile Kamber Hikâyesinin İncelemesi

Tuğçe Coşkun\*

Coşkun, T., *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal*. 2025/1, Sayı: 370, 122-168. e-ISSN 3023- 4670. DOI: 10.61620/tfa.50. <https://turkfolklorarastirmalari.com>

### Öz

Yüzyıllar aşıp gelen halk hikâyeleri çeşitli rol ve işlevleriyle, kültürün bir parçası olarak uzun süre varlığını sürdürmüştür. Son dönemlerde canlılığını yitirmiş olsa da hâlâ Doğu Anadolu bölgesi özellikle Kars, Erzurum gibi illerde geleneğin kısmen yaşatıldığını görmek mümkündür. Geleneğin icracılarından ve temsilcilerinden olan âşıklar, hikâye oluşturma ve anlatma geleneğini koruma ve geleneği nesillere aktarma görevini üstlenmişlerdir. Bu düşünceden hareketle yaşayan âşıklardan Âşık Mustafa Aydın'ın hikâye anlatma geleneği içindeki yerini değerlendirmek ve varyantlaşmasına katkıda bulunduğu Arzu ile Kamber hikâyesini incelemek çalışmanın temel amaçlarından. Bu bağlamda; Âşık Mustafa Aydın'ın hikâye oluşturma, anlatma ve aktarma geleneğindeki önemi üzerinde yoğunlaştım. Çalışma kapsamında motif ve epizot yapılarını incelemek amacıyla Esmâ Şimşek'in Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma adlı yüksek lisans tezinde geçen dört numaralı sözlü varyant, Âşık Mevlüt İhsanî'ye ait hikâye ve Ali Berat Alptekin'in Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı isimli kitabındaki otuz altı numaralı Arzu ile Kamber hikâyesi ile ilgili kısa bir açıklama yaparak, bu varyantların kendi aralarındaki farkları açıklamaya çalıştım. Böylelikle kendisine ait altı hikâyesi olan âşığın Arzu ile Kamber anlatısının bilinen hikâyeden farklı olduğu inceleme, tahlil ve karşılaştırmalar neticesinde tespit edilmiştir. Hikâyenin farklı anlatıcı tarafından yorumlanması, halk hikâyelerinin yaşayan bir kültürel değer olduğunu ortaya koymakla birlikte Âşık Mustafa Aydın'ın anlatımı, deneyimleri ve âşıklık geleneğindeki eğitimi hikâyeye özgün bir dokunuş katmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Âşık Mustafa Aydın, âşıklık geleneği, halk hikâyesi, varyant, Arzu ile Kamber

\* Öğr. Gör./Lecturer. Öğr. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi TÖMER - Halkbilimi Doktora Öğrencisi/Eskişehir Osman Gazi University. Folklore PhD Student. tgccsknnn@gmail.com. ORCID ID 0000-0002-3735-9784

## An Analysis of the Story of Arzu and Kamber Compiled from Minstrel Mustafa Aydın

### Abstract

Folk tales have survived for a long time as a part of culture with their various roles and functions. Although it has lost its vitality recently, it is still possible to see that the tradition is partially kept alive in the Eastern Anatolia region, especially in provinces such as Kars and Erzurum. The minstrels, who are the performers and representatives of the tradition, have undertaken the task of protecting the tradition of creating and telling stories and transferring the tradition to generations. From this point of view, one of the main objectives of this study is to evaluate the place of Âşık Mustafa Aydın, one of the living âşiks, in the storytelling tradition and to examine the story of Arzu and Kamber, which he contributed to the variantisation. In this context; I focused on the importance of Âşık Mustafa Aydın in the tradition of creating, telling and transferring stories. In order to examine the motif and episodic structures within the scope of the study, I tried to explain the differences between these variants by making a brief explanation about the oral variant numbered four in Esmâ Şimşek's master's thesis titled 'A Comparative Research on Arzu ile Kamber Story', the story of Âşık Mevlüt İhsanî and the story of Arzu ile Kamber numbered thirty-six in Ali Berat Alpte-kin's book titled 'Motif Structure of Folk Stories'. Thus, it was determined as a result of the examination, analysis and comparisons that the narrative of Arzu and Kamber of the minstrel, who has six stories of his own, is different from the known story. The interpretation of the story by a different narrator is one of the most important aspects of folk tales.

**Keywords:** Âşık Mustafa Aydın, minstrel tradition, folk story, variant, Arzu ile Kamber

---

### 1. Giriş

Halk hikâyeleri, tarihsel olarak önemli bir halk edebiyatı anlatı türü olup bünyesinde barındırdığı halk unsurlarıyla Türk kültürünün oluşmasında ve aktarılmasında işlevseldir. Şükrü Elçin'e göre hikâye, "Arap dilinde başlangıçta 'kıssa' ve 'rivâyet' olarak düşünülen, sonraları eğlendirmek maksadı ile 'taklid' manasında kullanılan 'hikâye' deyimi, gerçek veya hayalî birtakım vak'aların, mâcerâların hususî bir üslûpla, sözle nakil ve tekrarı" (Elçin, 2019: 447-447) anlamına gelmektedir. Pertev Naili Boratav da "hikâye" deyimi ile ilgili somut örnekler vererek "Köroğlu, Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Tahir ile Zühre" gibi hikâyelerin anlaşıldığını belirtir. (Boratav 2015: 57). Ali Duymaz

tarafından halk hikâyeleri, Türk halk edebiyatında âşıklar tarafından tasnif edilip geliştirilen nazım- nesir karışık bir tür olarak belirtilir (Duymaz 2001: 1).

Önemi ve kökeni destanlardaki kadar olmayan aşk, mücadele ve gurbet serüvenleri gibi vakalar, halk hikâyelerinde anlatılmış ve hikâyelerin başından sonuna kadar yayılmıştır. Âşıklar bu hikâyeleri tasnif ederken kendi buluşlarını, hayal ve söz gücü ile eğilimlerini katarak hikâyeleri her defasında yeniden yaratmışlardır.

Destanlar, halk hikâyeleri ve masallar içinde iyi ve kötü tipleri değerlendirerek sosyal kimliğini inşa etmekte ve bu süreçte model insan tipleri ile etkileşimde bulunmaktadır. Yerleşik hayatın ve dinin toplum üzerindeki etkisiyle, kadın figürü öne çıkmakta ve bu durum, destanların yerini halk hikâyelerine bırakmasıyla birlikte, kadın ve erkek karakterlerin birlikte anıldığı eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Hatta "Arzu ile Kamber" gibi anlatılarda, kadının ismi başat bir konumda yer almakta ve hikâyenin merkezine oturmaktadır (Duymaz, 2015: 5). Tarihî seyirde destanın ardından halk hikâyelerinin ortaya çıkması, insanların yaşam şekillerinin ve hayata bakış açılarının değişmesinden kaynaklanmaktadır. Yerleşik hayata geçen toplumların hayatı algılama biçimleri değişmiş ve insanlar artık sosyal hayatın çeşitli yönleri keşfetmişlerdir. Bu nedenle halk hikâyelerinde anlatılan olaylar toplum içerisinde yaşayan insanlardan, gündelik hayatın basit ama gerçekçi boyutlarından seçilmeye başlanmıştır. Bu dönemde aşk hikâyeleri ön plana çıkmış, kahramanların aşkları, vuslata erememeleri, birbirleri uğruna verdikleri mücadeleleri ve yiğitlikleri sözlü edebiyata yansımıştır.

Çalışmaya konu olan âşıklık geleneğinin yaşayan ve önemli temsilcilerinden Âşık Mustafa Aydın aynı zamanda halk hikâyesi geleneğinin de yaşatılmasında önemli rol oynamaktadır. Ankara'da ikamet eden Aydın ile yapılan telefon görüşmeleri esnasında halk hikâyelerinin varyantlaşma süreci hakkında verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Aydın, hikâyelerin âşıklar tarafından anlatıldığını şiir bölümlerinin irticalen de söylenebildiğini ifade etmektedir. Aydın'ın anlatımına göre, hikâyenin iskeleti aynı kalır fakat şiirlerin/türkülerin sözleri değişir. Hikâye de birebir olmasa bile belli başlı epizotları takip edilir. Hikâyelerin en çok bilinen yerleri dışında unutulmuş ya da dinleyici kitlesine göre değişen bölümlerini âşık kendi hislerine göre tamamlar. Aydın, böylece varyantlaşmanın oluştuğunu söylemektedir.

Hikâye anlatıcıları ve icracılardan en yaygın olanları âşıklardır; hikâyeyi baştan sona tek başlarına anlatıp, nazım bölümlerini saz eşliğinde ezgiyle sunmaktadırlar. Saz çalmayı bilmeyen veya şairlik yönü zayıf olan anlatıcılar ise hikâyeyi genellikle nesir biçiminde aktarır (Düzgün, 2018: 258). Aydın, hikâyeciliğinde icrasını saz eşliğinde gerçekleştirmekte ve kendi bakış açısını, dünyayı algılayış biçimiyle hikâyelerini anlatmaktadır. Buna örneği Arzu ile Kamber hikâyesinden verir. Hikâyenin bir yerinde geçen Arzu'nun "kahrolsun kader" sözüyle isyanını anlatmadığını, nedeninin ise kendisinin hiçbir zaman kadere isyan etmediği ifadesiyle verir.

Bu çerçevede çalışmaya konu olan Arzu ile Kamber hikâyesi Türkiye merkezli sözlü bir varyanttır. İncelememizde Âşık Mustafa Aydın'dan derlenen Arzu ile Kamber hikâyesi motif ve epizot yapısı yönünden değerlendirilmiştir.

### **Âşık Mustafa Aydın'ın Hayatı ve Hikâyeciliği**

Mustafa Aydın, 30 Ocak 1963 yılında Kars'ın Selim ilçesi Beyköy Köyünde dünyaya gelmiştir. İlkokulu köyünde, ortaokulu Sarıkamış ilçesinde, liseyi de yine Sarıkamış'ta ve Erzurum'da okumuştur. Liseyi bitirdikten sonra muhasebe eğitimi alan Aydın, öğrencilik döneminde sazı kendi çabalarıyla öğrenmiş ve türkü söylemeye başlamıştır. Âşığın küçük yaşlarda gurbete çıkması, orada çeşitli zorluklarla mücadele etmesi onu saz çalmaya ve türküler söylemeye yöneltmiştir. Aydın, gurbette yalnız kalamayacağını anlayınca köyüne geri dönmüştür.

İlkokul çağlarında irticalen şiir söyleyebildiğini belirten âşık, köyde yaşıtı bir gencin trafik kazasında can vermesi üzerine destan yazmıştır. Âşığın hayatında bir dönüm noktası teşkil eden ise Âşık Mevlüt İhsani ile tanışmasıdır. Özünde var olan kabiliyeti İhsani bilgi ile de donatmıştır. Aydın âşıklık geleneğini ve geleneğin kaidelerini, geleneğin nasıl yaşatılacağını Âşık Mevlüt İhsani'den öğrendiğini ifade etmektedir.

Mustafa Aydın bade içme geleneğini yaşamamıştır. Badeli âşıklığa inanmayan Aydın bu konudaki görüşlerini kendisi hakkında yapılan yüksek lisans tezinde şöyle dile getirmiştir:

"Rüya görmek gerekli değildir. Rüya görülse de olur görülme de. Özellikle çağımızda böyle bir şey yoktur. Rüya sevginin hanesidir. 'Bad' seher vakti esen rüzgâr demek. Yani âşık, bade içtim demekle aşkın rüzgârı başımdan esti demeye çalışıyor. Bade, içilen bir madde değildir. Bade içilmez, yaşanır; çünkü

bade bir sevgidir. Rüyada sen bir şey içtiğine inanıyor musun? Rüyada susuyorsun. Çok yanıyorsun. Sana su içiriyorlar. Ama sen buna kanmıyorsun. O an aslında öyle bir durum yok. Bunu söyleyenler kendilerine iftira etmiş olurlar. Çünkü yatıyorsun. Uyumak yarı ölüm demektir. Yarı ölü durumdayken böyle bir şey yapmanın imkânı yok. Evet rüya görürsün. Bu bir kızın hayali olur. Bir gün bu kızla gerçek hayatta karşılaştığın zaman da o rüya bununla birleşir. Aslında bade içme motifiyle ilgili anlatılanların hepsi birbirine benzemektedir. Günümüze gelene kadar renk değiştirmiştir. Bir pirin veya güzelin elinden bade içebilirsin; ama önemli olan ona adapte olabilmen ve sadık kalabilmendir”. (Altan, 2007. 64-65)

Âşık Mevlüt İhsani'nin yanında çıraklık eğitimi alan Mustafa Aydın'a ustası geleneğin inceliklerini anlatmıştır. Aydın, ustasından Kerem ile Aslı, Leyla ile Mecnun gibi halk hikâyelerini dinlemiş, onunla birlikte fasıllara ve hikâye meclislerine katılmıştır. Ustası Âşık Mevlüt İhsanî, Mustafa Aydın'a "Aydınoğlu" mahlasını verse de âşık bu mahlası kullanmayı tercih etmemiştir. Geleneğe hâkim olan Mustafa Aydın'ın çıraklık dönemi uzun sürmemiştir. Aydın kendisi de çırak yetiştirmiş ve yetiştirmeye de devam ettiğini belirtmiştir. Âşık, Türkiye Âşıklar ve Yazarlar Derneği'nin kurucu üyesi ve 2006 yılından itibaren derneğin başkan yardımcılığı görevini de üstlenmektedir.

Âşık Mustafa Aydın, âşıklık ve hikâye anlatma geleneğinin özellikle kent merkezlerinde yok olmaya yüz tuttuğunu, köylerde ise eskisi gibi yapılmadığını söylemektedir. Bu ifadesini Kars'ın köylerinde yapılan düğünlerden örnekler vererek desteklemiştir. Geçmiş zamanda ahırlar veya merekler (samanlık) düğün salonları gibi süslenir, Âşık burada sazını boynuna asarak hem gezinir hem de hikâyesini anlatır, türküsünü söylerdi. Aydın, günümüze yaklaştıkça bu durumun değiştiğini düğünlerde âşıklara ayrılan vaktin kısa tutulduğunu, bu vaktin de iki üç türkü ile geçtiğini belirtmektedir.

Aydın, halk hikâyesi anlatma ve aktarma geleneğinin son durumuna ilişkin "halk ile buluşmayan sanat ölü; hikâyelerimiz de can çekişiyor" yorumunu yaparak, gelenek hakkındaki bir gerçeği dile getirmiştir. Âşık bu durumun önlenmesi için çalışmaların yapılması gerektiğini söyleyerek şehir merkezlerine aslına uygun şekilde kahvehanelerin yapılması ve burada hikâyecilik geleneğinin sürdürülmesi, aynı işleyişin

kültür merkezlerinde ve kışlalarda olması, buralarda ustalar tarafından hikayeciliğın icra edilmesi ve ıracak yetiştirilmesi gibi önerilerde de bulunmuştur.

### 1. Arzu İle Kamber Hikâyesinin Bölümleri

Arzu ile Kamber hikâyesi, geniş bir coğrafiyada anlatılan ve hem sözlü gelenekten derlenen hem de yazılı eserlerde tespit edilen çok sayıda varyantı bulunan bir halk hikâyesidir. Bazı araştırmacılar, bu hikâyenin ortaya çıkış yerinin Kerkük olduğunu öne sürmektedir (Alptekin, 2001: 209; Terzibaşı, 1971: 8-9). Kaynaklar, Arzu ile Kamber hikâyesinin tam olarak nerede, ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı konusunda kesin bir bilgi sunmamaktadır. Ancak, bu hikâyenin en belirgin özelliklerinden biri, genellikle Türkmenler (Oğuzlar) arasında yaygın olarak biliniyor ve anlatılıyor olmasıdır (Çelikan Uğur ve Kazancı: 26). Yayımlanan metinlerin yazıya geçirildiği veya derlendiği coğrafi bölgeler incelendiğinde, Arzu ile Kamber hikâyesinin yayıldığı geniş alanların Irak, Suriye, Türkiye, Azerbaycan, İran, Türkmenistan, Balkanlar ve Kafkasya gibi bölgeleri kapsadığı tespit edilebilmektedir (Özdamar, 2022: 135).

Mustafa Aydın, hikâyeyi 2017 yılında tasnif etmiştir. TRT Ankara Radyosu'nda ve TRT Türkü adlı televizyon kanalında yapmış olduğu "Ozanların Dilinden" programında dinleyicilere/izleyicilere sunmuştur. Aydın, Arzu ile Kamber hikâyesinin oluşum sürecini yapılan görüşmede şöyle anlatır: "Hacettepe Üniversitesi'nde yüksek lisans yapan, adını şu an hatırlayamadığım bir öğrencinin TRT Ankara Radyosu'nda müdür olarak görev yapan Merdan Bey'in aracılıyla bana ulaşan isteği üzerine kaleme aldım. Arzu ile Kamber hikâyesini ana hatlarıyla biliyordum. Fakat daha önce de bu hikâyeyi hiçbir ustadan dinlememiştim. Hal böyle olunca ben de hikâyeyi kendi bilgi ve becerilerimle yazıp, kızımızın çalışması için icrayı kaydettim. Daha sonraki dönemde TRT Radyosu Muzaffer Sarısözen stüdyosunda kendi programın olan "Ozanların Dilinden" de icra ettim. Program konuğum olan Çorumlu kadın âşığımız Gülsüm Kahraman, hikâyenin içinde yer alan Arzu'nun sözlerini, ben de Kamber'in sözlerini dillendirerek birlikte izleyicilere aktardık. O dönemden beri hikâyeyi çeşitli meclislerde, âşık toplantılarında, karşılaşmalarında, köy derneklerinin programlarında sazımla icra etmeye devam ediyorum."

Âşık Mustafa Aydın'dan derlenen Arzu ile Kamber hikâyesinin icra yapısı şükrü Elçin'nin tasnifiyle şöyle açıklanabilir:

### 1.1. Fasıl

Halk hikâyeleri yazılı varyantlarda "Râviyânı ahbâr, nâkilânı âsâr, muhaddisânı rûzigâr şöyle rivayet ederler ki, vb." bir cümle ile başlar. Sözlü geleneğe ise başlangıç, fasılla yapılmaktadır (Alptekin, 2021: 43). Âşık, hikâyeye başlamadan önce, dinleyicileri hazır hale getirmek, isteklere cevap vermek ve ustalıklarını sergilemek için özellikle en başta divanî söylemektedir. Âşıkların divanilerde söyledikleri şiirlerin, hece kalıbıyla olanların tercih edilmesinin sebebi, on beşli hece kalıbıyla söylenen şiirlerin daha kolay olmasıdır. Âşıklar aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilâtin fâilün" kalıbıyla da divaniler söyledikleri görülmektedir. Âşıklar, dinleyicilerin talepleri doğrultusunda fasıl bölümünde eklemeler yapmaktadır. Aynı şekilde, dinleyicilerin isteğine uymak için faslı daha kısa tutabilmektedirler. (Boratav, 2020: 32).

Âşık Mustafa Aydın da bu bölümün hikâye anlatımına geçilmeden önce dinleyiciler ile gönül bağı kurmak ve dinleyiciyi konuya adapte etmek gibi önemli işlemlere sahip olduğunu belirtir. Burada âşık, ülkesi, milleti ve devleti için dua ve temennilerde bulunur. Aydın, buna şu örneği verir: "Cenabı Mevla devletimizi, milletimizi daim eylesin. Ordumuzu karada, havada, denizde muzaffer etsin. Mehmetçiklerimizi her türlü beladan korusun. Şehitlerimizin ruhları şad, mekanları cennet olsun. Halkımızı fakirlikten, yoksulluktan, açlıktan korusun. Deprem felaketinden, sel afetinden son yıllarda corona virüs gibi salgın hastalıklardan hasılı her türlü afetten, kazadan, beladan ülkemizi, milletimizi korusun."

Âşıklar arasında "ses anahtarı" olarak da bilinen ve sesin ısınması için de okunan üstadname (divan) söylenmeye başlanılır. Aydın, on beşli hece vezniyle söylediği divanı ustası Âşık Mevlüt İhsani'ye aittir:

Kini kibre aldananlar akıldan efsanedir

Nefsine hamal olanlar ya deli divanedir

Gelen gider konan göçer akıbet bu dünyaya

İki kapılı han gibi bir misafir hanedir.

Bu dünyada şöhret olsan davudu avaz ile  
Yaşasan el kızı gibi cilve ile naz ile  
Akıbette düş olursun geçersin emraz ile  
Kader bulacak yerini hepisi bahanedir.

Her kime meydan ederse hasmını yenmededir  
Bu baştan ata binenler o başta inmededir  
Nasıl dolap nasıl dibek daima dönmededir  
Şarabından gamlar dolu bu nasıl meyhanedir.

Söylesene insan oğlu niçin geldin dünyaya  
Mecnun musun dağ başında ah edersin Leyla  
Kerem gibi diyar diyar gahi atlı gah yaya  
Arzumu seni gezdirir yaksa abudanedir.

Mevlüt İhsan ne çekersin dünya için ahuzar  
Akıbette sonu boştur bir gün olur tarumar  
Kelamı kadim içinde külli şeyin mevti var  
Hiç kimsenin gücü yetmez her harfi bin manadır.

Yukarıda örneği verilen üstadnâmenin konusu, dünyanın faniliği, zamandan ve insanlıktan şikâyettir. Nasihat türünün de hâkim olduğu üstadnâme ile âşık, dinleyenlerin dikkatini toplamaktadır. Âşık kendi eseri olan bir divan ile devam etmektedir:

Aşığı sadık olanlar dilde söz neylesin  
Gönül teli ayarlıdır elde sazı neylesin  
Zaman, mekan, mesafe yok gönül rotalarında



Deryalarda yol aramaz milde gözü neylesin.

Tabibisen söyle bana kim alır muradını  
İçime de bir sızı vardır tıp koymadı adını  
Hayatının baharında alamamış tadını  
Ömür iklimi karışan yılda yazı neylesin.

Aşık Mustafa Aydın'ın sanmayın yarası yok  
Dünyada vuslat istedim bu derdin çaresi yok  
Gönlümün çıktığı sevda akılla arası yok  
Mecnun olan Leyla için çölde izi neylesin.

Âşık icra sırasında bir de zincirbent koşmaya da yer vermektedir:

Ela gözlüm seni tutsak etmişler  
Bana ömür boyu ceza diyorlar  
Sana seilmeyi yasak etmişler  
Bana yanacaksın köze diyarlar.

Köze diyorlar ya sevda yarası  
Her gönülde ayrı yanar çırası  
Sevda esirinin aşk macerası  
Karıştı maziye söze diyorlar.

Söze diyorlar ya derman ve zehir  
Her ikimize de çekti kahir

Senin göz yaşların çağlayan nehir

Bana kurumayan göze diyorlar.

Göze diyorlar ya dert dolu pınar

Bu sudan içmeyen içeni kınar

Bin tane aşığa bir damla sunar

Bu aşk badesine rıza diyorlar.

Rıza diyorlar ya ruh onun yeri

Kalbim durak oldu aklım serseri

Mustafa Aydın'a hayat eseri

Gönül kitabını yaza diyorlar.

Yaza diyorlar ya yazmakla bitmez

Bu öğle bir sevda akıl güç yetmez

Uydu yerleşemez kozmonot gitmez

Her gönül bir büyük feza diyorlar.

## 1.2. Döşeme

Âşık, gerçekçi ve komik bir şekilde anlattığı, başından geçmesi mümkün olmayan olayları ifade etmek için kullanılan mensur bir tekerleme türüne "döşeme" denir. Azerbaycan'da bu tür tekerlemeler manzum şekilde icra edilir (Alptekin, 2021: 45). Boratav, döşemenin, hikâyenin zorunlu unsurlarından biri olduğunu, ancak sabit bir karakter göstermediğini (Boratav, 2020: 67) belirtmektedir. Boratav, hikâyenin asıl metninde maceranın baş tarafını teşkil eden kahramanın çocukluğu, babasının veya annesinin başından geçenler gibi kısımların da mecazi olarak, hikâyenin döşemesi

dendiğini belirtmektedir. Buradan hareketle Arzu ile Kamber Hikâyesinin döşeme kısmının çok kısa tutulduğunu söylemek mümkündür. Hikâyenin döşeme bölümünde asıl konunun başlangıcı olarak kahramanın babası ve annesi hakkında bilgi verilmektedir. Kamber'in doğumundan öncesi yani ailesinin geçirdiği sürecin ardından kahramanın doğumundan sonra ailenin başına gelenler bu bölümde kısaca bahsedilmektedir.

Hikâyeci- âşık, "Zamanın birinde Musul- Kerkük topraklarında yaşayan Behrami adında bir bezirgân vardı." ifadesiyle hikâyeye başlayarak kahramanın ailesinin yaşadığı ve doğduğu yer hakkında bilgi vermektedir. Ardından "Behrami; Daraz Beylerinden bir hanım ile evlendi. Bir oğulları oldu, adını Kamber koydular. Behrami, oğlu Kamber ve hanımını alarak ilerleyen zamanlarda Suriye taraflarına göç etmeye karar verdi. Kervan birkaç gün yol aldı. Bir yerde eşkiyalar kervanı basıp yağmaladılar. Behrami ve hanımını öldürdüler. Bu baskından küçük Kamber sağ kurtuldu." anlatımıyla döşeme bölümünde kısaca kahramanın doğumu, doğumundan sonra babası ve annesinin başına gelenler anlatılmaktadır. Asıl konuya geçişte bir eşik görevi gören kahramanın ailesinin ölümü kahramanı ileriki hayatını şekillendirme, kahramanı ayrılıkla küçük yaşta tanıştırma işlevlerini de görmektedir. Hayatta kimsesinin kalmaması ve Çoban Ahmet'in onu sahiplenmesiyle Kamber ile Arzu hikâyede aynı sahneye gelir ve asıl konuya geçilir: "O civarda sürü otlatan çoban Ahmet, Kamber'i buldu ve sahiplenerek evine götürdü. Çoban Ahmet'in erkek çocuğu yoktu, Kamber'in yaşında Arzu adında bir kızı vardı. Arzu ile Kamber, birlikte büyüdüler."

### 1.3. Asıl Konu

Asıl konu ailesini kaybeden kahramanın bir çoban tarafından sahiplenmesi ile başlamaktadır. Halk hikâyelerinde sıklıkla karşılaşılan "âşık olma" motifi burada görülmektedir. Oğlu olmayan çoban, Kamber'e sahip çıkar ve kızı Arzu ile birlikte büyütür. Kahramanın ileride âşık olacağı sevgilisiyle büyümesi ve kardeş olmadıklarını öğrendiklerinde birbirlerine âşık olması motifi konuyu oluşturan ana unsurdur. Hikâyede Kamber'in "üvey babası"nın ölümünün ardından Arzu'nun annesi Kamber'e gerçeği anlatır. Kardeş olmadıklarını öğrenen Arzu ile Kamber'in aşkı başlar:

"Çoban Ahmet ölünce Arzu'nun annesi Kamber'e Arzu ile kardeş olmadıkları gerçeğini söyledi. Arzu ile Kamber'in içinde besledikleri sevgi tutkulu bir aşka dönüştü."

Hikâyede “âşık olma” motifine kadar anlatım nesirdir; ancak aşıklıkla beraber coşkun duygular nazım bölümlerle dile getirilmektedir. Arzu ile Kamber’in birbirlerine âşık olmasıyla beraber hikâyeye âşkî engelleyici/ler dahil edilir. Arzu ile Kamber’in aşkına ilk engel Arzu’nun annesidir. Arzu’nun annesi kızının Kamber ile olmasını istemez. Böylelikle hikâyeye ilk düğüm atılır. Onu yetiştiren annenin onu istememesini gururuna yediremeyen Kamber evden ayrılır. Âşıklar birbirlerine vedalarını duygu yükü nazım bölümünde dile getirir:

Kamber:

Arzu hakkını helal eyle  
Gidiyorum buralardan  
Gözlerime bakma öyle  
Gidiyorum buralardan

Arzu:

Gidiyorsun uzaklara  
Gitme ne olur Kamber gitme  
Beni koyma tuzaklara  
Gitme ne olur Kamber gitme

Kamber gurbette çalışıp para kazanmak ister. Sevdiğine bu yolla kavuşacağını düşünür. Onun gurbette çıkması sevgiliye kavuşmada bir hazırlık vazifesi görür:

Kamber:

Kamber’im derde alışırım  
Bir iş bulurum çalışırım  
Gelip sana kavuşurum  
Gidiyorum buralardan

Vardığı şehirde bir müddet sonra sözü geçen bir ağanın yanında iş bulan Kamber, Arzu'ya haber gönderir ve Arzu ile gizlice buluşur. Birbirlerini gören iki âşık karşılıklı konuşarak, aşk sözcükleri söyleyerek sevdalarını dile getirirler. Kamber, Arzu'nun güzelliğini övmekte, Arzu da Kamber'e sadakatini haykırmaktadır:

Kamber:

Yemesem içmezsem baksam yüzüne

Şekerim, kaymağım, balımsın Arzu

Hayran oldum baka kaldım gözüne

Dudağım, damağım, dilimsin Arzu

Arzu:

Gönlümü bağladım Kamber'im sana

Bir tek tutunacak dalımsın Kamber

Senin için geldim ben bu cihana

Kanadım, kolçağım, kolumsun Kamber

Âşk maceraları ile örülü hikâyede vuslatı engelleyen türlü olaylar ile karşılaşılır. Kamber'in yanında çalıştığı ağanın oğlu Arzu'yu görür ve onun güzelliğine âşık olur. Babası oğluna Arzu'yu istemeye gider. Kamber'le kızının olmasını istemeyen anne, kızını varlıklı ağanın oğluna sözler. Burada iki ana kahramanın dışında Arzu'nun annesinin de sözleri manzum şekilde verilir:

Anası:

Ağu katarım aşına

Öksüz yaz mezar taşına

Gidip ağla bir başına

Kamber'e yâr etmem seni

Halk hikâyelerinde sevgililerin engellenmesi için erkek kahraman akla hayale gelmeyecek çeşitli güçlüklerle karşılaşır (Türkmen, 2015: 46). Arzu'nun annesi Kamber'i aradan çıkarmak için Kamber'in yemeğine zehir katarak onu öldürmek ister. Kamber'i yemeğe davet eder. Arzu annesinin Arap'a Kamber'i aradan çıkardıktan sonra kızını ona vereceğini söyleyerek Arap'tan zehir aldığını görür. Yemek zamanı gelince her şeyden haberdar olan Arzu, Kamber'e yemeğinin içinde zehir olduğunu, yemeği yememesi gerektiğini Kamber'e şiirle söyler, onu uyarır:

Arzu:

Arzu der isyana batmış  
Beni bir Araba satmış  
Zalim anam ağı katmış  
Kamber yeme bu yemeği

Kamber:

Sözlerinden kahir vardır  
Gözlerinden nehir vardır  
Kamber için zehir vardır  
Arzu yemem bu yemeği

Örnekten de anlaşılacağı üzere Arzu'nun dizeleri uyarı niteliğindedir.

Kamber, yemeğin zehirli olduğunu Arzu'dan öğrenince kurulan yer sofrasını tekmesiyle devirir. Sonra kalkıp tekrar dağa gitmeyi düşünür. Arzu, Kamber'e Daraz beylerinin olduğu köyde dayısının bulunduğunu hatırlatır ve Kamber'in gidip dayısından yardım istemesini, birlikte at ve adamları alıp kendisini kaçırmalarını söyler. Bunun üzerine Kamber, dağa gitmek yerine, Daraz beylerinin köyüne, dayılarından yardım istemeye

gitmek için yola çıkar. Arzu'nun köyü ile Daraz beylerinin köyü arası, sekiz-on gün süren bir mesafedir. Kamber, bu yolu alıp Daraz beylerinin köyüne gider ve dayısına durumu anlatır. Dayısı, kırk atlı ile birlikte, üstün meziyetleri olan atını da Kamber'e verir. Kamber ve beraberinde kırk atlı, Arzu'nun köyüne yaklaşınca Arzu'nun annesi atlıları görür. Bunun üzerine bir plan daha devreye sokar. Çünkü Arzu ile Kamber'in yaptıkları konuşmaları duymuştur ve Kamber'in, Daraz beylerinden olan dayısı ile birlikte Arzu'yu kaçıracaklarını bilmektedir. Hemen mezarlığın önünde bir ateş yakıp kazanları ateşin üzerine koyar, atlılar gelince dizlerini döverek ağlamaya başlar. Kamber ne olduğunu sorunca Arzu'nun annesi, Arzu'nun Kamber'in yokluğuna dayanamayıp öldüğünü söyler. Bunu duyan Kamber, düşer, bayılır. Ayılınca atlıları geri gönderir. Kendisi de perişan bir halde dağın yolunu tutar. Hikâyeci- âşık burada Kamber'in ağzından bir ağıt yakar:

Bu aşkın elinden dağ başlarını

Gezdim amma bulamadım Arzu'mu

Avucuma döktüm gözyaşlarımı

Süzdüm amma bulamadım Arzu'mu

Al çıkarıp karaları giydiler

Hasretine dayanmadı dediler

Bişi yapıp helvasını yediler

Kızdım amma bulamadım Arzu'm

Kamber, kabristana gider; fakat Arzu'ya ait bir mezar bulamaz. Köye geri dönünce de Arzuların evinin önünden gečen Kamber Arzu'nun kapıdan çıktığını görür. Arzu ile bu şekilde karşılaşan Kamber, olanları ona şiirle anlatır:

Kamber:

Arzu senin zalim anan

Bana Arzu öldü dedi

Benden başka yoktur yanan

Bana Arzu öldü dedi

Arzu:

Seni Daraz'a yolladım

Kamber, ölmemişim sağım

Gelecek yolu kolladım

Kamber, ölmedim ölmedi

Annesinin yalanını Kamber'e anlatan Arzu, gelin gideceği ve düğününün olacağının haberini verir. Dünürçüleri Kamber'in atının gelin atı olması isteğini şart koşacağını söyler. Düğün kurulur. Kamber'in ettiği beddua üzerine beli, ayağı kırılan atlar telef olur, sadece Kamber'in atı sağlam kalır. Arzu'yu gelin götürecek ağanın oğlu, mecburen Kamber'in atının gelin atı olmasına razı olur. Arzu, Kamber'in atına bindirilir. At, Kamber'den başkasını yanına yaklaştırmayan atın yularını Kamber tutar. Bir ara Arzu, atı üzengi ile mahmuzlayınca at, Kamber'in ayağına basar ve ayağını kanatır. Arzu, eğilip Kamber'e mendil uzatır ve onu öper. Kamber, bunun üzerine Arzu'ya şöyle seslenir:

Kamber:

Arzu dinle sözlerimi

Gelin olup gidiyorsun

Yaşlı koydum gözlerimi

Gelin olup gidiyorsun

Arzu:



Kamber duydum sözlerini

İstemedem gidiyorum

Al mendil sil gözlerini

İstemedem gidiyorum

Kız tarafından gelin Arzu'yu yolcu edenler, geri dönmeye hazırlanırken ırmağın karşı tarafından da bir grup insan da gelinin ırmağı geçmesini beklemektedir. Kamber, buradan sonrasında atın yularını bırakır.

Yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere Kamber, Arzu'nun gelin olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirir. İrmağın karşına geçerken yollarının ayrılması aynı zamanda iki sevgilinin yollarının ayrılmasını temsil eder. Daha önceleri ırmakta buluşan iki âşık için ırmak hem âşıkları birleştiren hem de ayırandır. Kahramanların ayrılmak zorunda kalmaları, onlara aşk acısı yaşatır. Bu durum aynı zamanda iki sevgilinin aşklarını güçlendirmiştir. Böylece hikâye daha etkili bir hale gelir.

#### 1.4. Sonuç ve Dua

Hikâyelerde iki çeşit son göze çarpmaktadır: Birincisi, vuslata erenlerin sonudur. Diğeriyse trajik bir sonla bitenlerdir. Vuslat ile sonlanan hikâyelerde, âşık ya da kahraman, uzun bir yolculuktan sonra sevdiğiyle kavuşmaktadır. Öte yandan, vuslata erilemeyen diğer grupta ise kavuşma öbür dünyaya ertelenmiştir (İnan, 1998:489). Hikâyenin sonunda sevdalılar birbirine kavuşuyorsa, âşık bu mutlu olayı anlatır. Düğünleri detaylı bir şekilde aktarılır ve hikâyede asıl kahramanın yanı sıra ikinci bir kahramana da yer verilir. Bu ikinci kahramana "toy" adıyla bilinen bir güzelleme yapılarak anlatılır (Boratav, 2020: 68).

Hikâye hazin bir son ile biter ve Arzu ile Kamber kavuşamazlar. Arzu attan düşerek ırmağın coşkun sularına kapılır ve sürüklenir. Kamber, Arzu'nun suya batıp çıktığını görünce Arzu'ya doğru koşmaya başlar ve dilinden şu sözler dökülür:

Kamber bıraktı yuları

Arzu'mun tutmaz kolları

İrmağın azgın suları

## Sel götürdü Arzu'm seni

Arzu yavaş yavaş gözden kaybolduğu anda Kamber, kendini suya atar ve Arzu'yu bulur. Birbirlerine sarılırlar. "Bu dünyada kavuşamadık, ebedî âleme birlikte göçelim" derler. Duaları kabul olur. Arzu ile Kamber'i bulanlar, ırmağın azgın sularının, âşıkların birbirlerine sarılı bedenleri etrafında akıp bir adacık oluşturduğunu görürler. Her iki âşığın göğsünden, birer beyaz güvercin uçar.

Burada iki âşık halkın gözü önünde kavuşup birbirlerine sarılırlar. Düğün için toplanan halk onların büyük sevdalarına şahit olur. Göğüslerinden çıkan iki beyaz güvercin ile onların ebedi alemde kavuştuklarına işarettir. İki âşığın ruhları, bu dünyada kavuşmasalar da öteki dünyada kavuşur.

Hikâyede âşıkların kavuşması için her yolu deneyen anne (engelleyici) kahramanların ölümünün ardından da bu işlevini sürdürmeye devam eder. Arzu ile Kamber'in birbirlerine sarılı bedenlerine dahi tahammül edemeyen anne, bedenleri ayırıp ortalarına girer ve Allah'tan ölüm dileğinde bulunur. Onun da duası kabul olur ve oracıkta can verir. Orada bulunanlar, üç mezarı aynı anda yaparlar. Arzu ile Kamber'in mezarlarında, birer kırmızı birer beyaz gül biter. Arzu'nun anasının gömüldüğü ve aralarında bulunan mezarda ise diken biter. Arzu ile Kamber'in mezarlarından biten güller, birbirlerine doğru eğilirler fakat aradaki çatla diken, güllerin birbirlerine yaklaşmalarına izin vermez.

Hikâyede efsane özellikleri gösteren özelliklerden biri, dünyada kavuşamayan iki âşığın mezarlarının yan yana yapıldığı sırada ayrılışlarına sebep olan kişinin mezarının da kötü bir tesadüf sonucu ortalarına düşmesi ve âşıkların mezarlarından çıkan güllerin kavuşmasını engel olan dikenin ortadaki mezarda bitmesidir (Sakaoğlu, 2021:31).

## **2. Arzu ile Kamber Hikâyesinin Epizotlarının Varyantları ve Yapı Bakımından Karşılaştırılması**

Âşık Mustafa Aydın'dan derlenen sözlü varyantın diğer varyantlarla hangi durumda birleşim hangi durumda ayrıldığını görmek ve varyantın farkını ortaya çıkarmak için Arzu ile Kamber hikâyesi üç varyantlarla (rastgele seçilen) karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmada bir rehber niteliğinde olan Fikret Türkmen'in Tahir ile Zühre (İncele-Metin) kitabında yer alan varyant karşılaştırmalarındaki on iki epizottan on bir tanesi

hikâye ile ilişki kurularak tahlil edilmiştir. Hikâye varyantlarının epizot yapılarını geniş bir çerçeveden göstermek adına tablolandırma yoluna gidilmiştir.

Birinci varyant çalışmaya da konu olan Âşık Mustafa Aydın'dan derlenen varyanttır. İkinci varyant ise Ema şimşek'e aittir. şimşek'in "Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezinde geçen 4 numaralı sözlü varyanttır. Üçüncü varyant Aydın'ın da ustası olan ve âşığı yetiştiren Âşık Mevlüt İhsanî'ye aittir (Türkmen, F., & Cemiloğlu, M. 2020, 241-250). Seçilen son varyant Ali Berat Alptekin'in "Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı" (2021, s. 217-219) isimli kitabındaki 36 numaralı Arzu ile Kamber hikâyesidir.

<b>Epizotlar</b>	<b>Âşık Mustafa Aydın'dan Derlenen Varyant</b>	<b>Ema şimşek'ten Derlenen Varyant</b>	<b>Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Varyant</b>	<b>Berat Alptekin'den Derlenen Varyant</b>
<b>1. Arzu ile Kamber'in Aileleri</b>	Kamber'in babası Kerkük'te yaşayan Behrami adında bir bezirgândır. Annesi ise Bey kızıdır. Arzu'nun babası oban Ahmet'tir. Annesinin ismi hikâyede geçmez.	Kamber'in ailesi hakkında bilgi yoktur. Arzu'nun babasının adı Ahmet'tir.	Kamber'in babası Musa Abdal, Annesi Fatma'dır. Babasının ölümü üzerine Kamber'i dayısı büyötmüştür. Arzu, Kamber'in dayısının kızı.	Kamber'in ailesi hakkında bilgi yoktur. Arzu'nun babasının adı Ahmet'tir.

<p><b>2.Kahramanların Âşık Olmaları</b></p>	<p>Kahramanlar birlikte büyürler ve kardeş olmadıklarını Arzu'nun annesinden öğrendiklerinde âşık olurlar.</p>	<p>Kahramanlar birlikte büyürler ve kardeş olmadıklarını ihtiyar bir kadından öğrendiklerinde âşık olurlar.</p>	<p>Arzu, önce dayısının oğlu olan Kamber'e âşık olur. Ona duygularını açar ve âşk karşılıklı hâle dönüşür.</p>	<p>Kahramanlar birlikte büyürler ve kardeş olmadıklarını bir kadından öğrendiklerinde âşık olurlar.</p>
<p><b>3.Âşıkları İlk Engelleyen ve Engelleme Şekli</b></p>	<p>Arzu'nun annesi aşklarına karşı çıkar ve Kamber'i evden gönderir. Arzu'yu başkasıyla nişanlar</p>	<p>Kocakarı Arzu'nun annesinin göğsündeki sütü Kamber'e içirip onları sütkardeş yapmak ister.</p>	<p>Arzu'nun annesi Arzu'yu Bey oğluna nişanlar.</p>	<p>Arzu'nun annesinin göğsündeki süt ile yemek yapıp Kamber'e içirilmek istenir.</p>
<p><b>4.Kamber'in İlk Sürgüne Gönderilmesi</b></p>	<p>Kamber bir şehre gider ve orada çalışmaya başlar.</p>	<p>Kamber bir şehre gider ve orada çalışmaya başlar.</p>	<p>Kamber, Maraş'a okumaya gönderilir.</p>	<p>Kamber bir şehre gider ve orada çalışmaya başlar.</p>
<p><b>5. Kamber'in İlk Dönüşü</b></p>	<p>Bir müddet sonra sevgilisine haber gönderir ve buluşur.</p>	<p>Arzu'nun ağanın oğluyla evleneceğini duyar ve geri döner.</p>	<p>Okuldan izin alarak dayısının yanına geri gelir.</p>	<p>Arzu'nun ağanın oğluyla evleneceğini duyar ve geri döner.</p>

<b>6.Kamber'in İkinci Defa Gönderilmesi</b>	Arzu'nun öldüğünü duyup dağa çıkar.	Arzu'nun öldüğünü duyup dağa çıkar.	Kamber, yine Maraş'a okumaya gönderilir.	Arzu'nun öldüğünü duyup dağa çıkar.
<b>7.Kamber'in İkinci Defa Dönüşü</b>	Arzu'nun mezarını ararken Arzu'yu görür.	Arzu'nun mezarını ararken ölmediğinin haberini alır.	Gördüğü rüya sonucunda geri döner.	Arzu'nun mezarını ararken ölmediğinin haberini alır.
<b>8.Arzu'nun Başkası ile Evlendirilmek İstenmesi</b>	Bey'i ile evlendirilmek istenir. O esnada düğünleri vardır.	Ağanın oğlu ile evlendirilmek istenir. O esnada düğünleri vardır.	Arzu'nun annesi Arzu'yu dönemin valisine vermiştir. O esnada düğünleri vardır.	Ağanın oğlu ile evlendirilmek istenir. O esnada düğünleri vardır.
<b>9.Arzu'nun Sonu</b>	Arzu ırmağa düşer.	Kamber'in öldüğünü anladıktan sonra Allah'ın kendi canını da alması için dua eder ve o da ölür.	Arzu kendisini ırmağın suyuna atar.	Kamber'in öldüğünü anladıktan sonra Allah'ın kendi canını da alması için dua eder ve o da ölür.
<b>10.Kamber'in Sonu</b>	Kamber de Arzu'nun	Allah'a Arzu'nun dizinde	Kamber kendisini	Allah'a Arzu'nun dizinde

	ardından suya atlar.	yatarken canını alması için dua eder ve duası kabul olur.	ırmağın suyuna atar.	yatarken canını alması için dua eder ve duası kabul olur.
<b>11.Ölümden Sonra Meydana Gelen Efsaneler</b>	Arzu ile Kamber'in mezarlarında, birer kırmızı birer beyaz gül biter ancak aralarında bulunan Arzu'nun annesinin gömülü olduğu mezardan diken biter. Arzu ile Kamber'in mezarlarından biten güller, birbirlerine doğru eğilirler fakat aradaki diken güllerin birbirlerine yaklaşmalarına izin vermez.	Kocakarı'nın ölümü esnasındaki kanı Arzu ile Kamber'in bedenlerinin üstüne düşer. Arzu ile Kamber'in mezarlarından biten güller, birbirlerine doğru eğilirler fakat aradaki çalı, güllerin birbirlerine yaklaşmalarına izin vermez. Gülleri soldurur.	Irmakta yeşil- al renginde bir duman görülür. Ne Arzu'nun cesedine ulaşılır ne de Kamber'in. İkisinin de mezarı yoktur.	Kocakarı'nın ölümü esnasındaki kan Arzu ile Kamber'in bedenlerinin üstüne düşer. Arzu ile Kamber'in mezarlarından biten güller, birbirlerine doğru eğilirler fakat aradaki çalı, güllerin birbirlerine yaklaşmalarına izin vermez. Gülleri soldurur.

### 3. Arzu ile Kamber Hikâyesinin Motifleri

Marx Lüthi'nin "*Hikâye etmenin en küçük unsuru*" şeklinde genel hatlarıyla tasnif ettiği motif, resimde ve müzikte var olan motif kavramıyla karıştırılmamalıdır. Ali Berat Alptekin halk nesrinde motif olabilmesi için gerekli özelliklerin olması gerektiğini belirtir. Bir unsurun motif olabilmesi için, o unsurun olağanüstü niteliklere sahip olmalıdır. Bu olağanüstülük, kahramanda, olayda, zamanda, mekânda, kısacası nesirdeki her türlü olayda görülebilmektedir (Alptekin, 2021: 295).

Motif konusunda en kapsamlı incelemeyi yapmış olan Stith Thompson, altı ciltlik "index"te bu kavramı, "*Gelenekte kalma gücüne sahip olan, masalın en küçük unsurudur. Bu güce sahip olabilmesi için onun müstesna ve dikkati çeken hususiyetleri olması gerekir.*" (Sakaoğlu, 2021:75) şeklinde tanımlamıştır. Tanım her ne kadar masala dayandırılarak yapılmış olsa da metot halk hikâyesi, efsane gibi diğer anlatı türlerinde de kullanılmaya çalışılmıştır.

Bir halk hikâyesi olağanüstü özelliklere sahip ise motif yönünden zengin, kahramanlık veya âşıklarının hayatları etrafında şekillenmişse motif yönünden zayıf olabilmektedir. Çünkü bu tarz halk hikâyeleri bir ya da birkaç temel motif üzerine oluşturulmaktadır (Alptekin, 2021: 295-296). Motiflerin, âşıkların veya kahramanların hayatları etrafında oluşan hikâyelerde fazla olmamasının nedenini bu türden hikâyelerin olağanüstülükler yerine gerçeğe daha yakın unsurlardan oluşması olarak değerlendirilebilir. Arzu ile Kamber hikâyesi, bir âşığın hayatı etrafında teşekkül etmesine rağmen motif bakımından incelendiğinde zengin sayılabilecek olduğu görülmektedir.

Mustafa Aydın'dan derlenen Arzu ile Kamber hikâyesinde hemen hemen her hikâyede karşılaşın motiflerin birkaçının olmadığı açıkça bellidir. İlk olarak hikâyelerin giriş bölümünü oluşturan "çocuksuzluk" ve "çocuğu olmayan zengin bir padişahın/beyin" hikâyede olmayışı "çocuksuzluğu giderme", "elma yiyerek hamile kalma", "hızır, pir derviş" gibi motifleri de doğurmamıştır. Hikâye bunlardan çok farklı olarak "ölüm" motifiyle başlayıp -ölüm motifiyle de biten- kahramanın farklı bir aileyle yaşayışını, âşık olmasını ve ardından geçirdiği türlü maceralarla devam etmektedir.

Kamber'in babası bezirgandır ve yolları kesilir, canlarından olur. "bezirgan motifi" Köroğlu anlatılarında yaygın olarak görülmektedir. Bu anlatılarda da yolları kesilir ve kendilerinden haraç istenir.

Kahramanların aşklarını belirtmeleri motifi çoğu halk hikâyesinde olduğu gibi derlenen Arzu ile Kamber hikâyesinde de önem teşkil etmektedir. Arzu ile Kamber birlikte büyürler ve birbirlerini kardeş bilirler. Kardeş olmadıklarını öğrenip âşık olduklarında ise birlikte büyüyen iki genç hem kalben hem de fiziken ayrılmak istenir. Bu ayrılıkla birlikte kahramanların aşkları alevlenir ve dillenir. Tüm bunların ardından hikâyeye zalim anne katılır. Hikâyeye adeta “hain anne motifi” ile başlar ve biter. Kamber’in mücadelesi hep kızıyla evlenmesini istemeyen Arzu’nun annesiyledir.

Hikâyede “engelleme motifi” kahramanların hayatlarını değiştirecek önemli bir güce sahiptir. Farklı farklı olaylar örgüsünde kullanılan bu motif ile kahramanlar türlü sıkıntılara ve maceralara atılmıştır. Peşin sıra gelen bu motif hikayenin geneline yayılmaktadır. “Engellemeyi” destekleyen diğer bir motif ise “aldatma motifi”dir. Entrikaların birbirini takip ettiği olaylar silsilesinden birinde Arzu’nun annesi Kamber’i uzaklaştırmak için önce zehirli yemek yapar ve Kamber’i evine davet eder. Bunda başarılı olamayan anne sonra da kızının öldüğünü söyleyerek Kamber’i aldatmak ister. Hikâyeye dinleyicilerinin kahramanın tüm bunlardan başarılı çıkması isteği hikâyenin ortalarında karşılanır ve Arzu’nun da sayesinde Kamber kandırılmaz.

Arzu’nun annesi Kamber’e Arzu’nun öldüğünün haberini vermek ve onu buna inandırmak amacıyla “ölüm haberi için pişi pişirmesi/ ölü yemeği pişirmesi motifi” hikâyede kullanılmıştır.

Kahramanın sevdiğine kavuşabilmesi adına yaptığı mücadeleler ve engellerler adeta bir “sabır imtihanı”dır. Bu imtihanda sevdiğinin bulunduğu bölgeden uzaklaştırılması, zehir ve kurulan tuzaklar, yalanlar iç içe geçmiş bir şekilde anlatımda birbirini izlemektedir. İki ana kahraman bu tür tuzaklardan haberdar olmalarının ardından birbirlerini uyarmaları manzum bölümlerde gerçekleşir. Kahramanın tek başına mücadele veriyormuş izlenimi ortadan kalkar ve yardımlaşma ile devam eder.

Âşığın “sürgüne gönderilmesi motifi” onu sevdiğinden ayrı koyan ve maceralara atılmasına sebep olan ana olaylardandır. Hikâyede birden fazla kez sürgüne gönderilen Kamber’in gönderiliş şekli farklılıklar göstermektedir. Aşkı uğruna gurbete giden Kamber’in karşısında ise “gurbetteki sevgiliyi bekleyen kız” motifi olarak Arzu vardır. Hikâyede “at motifi” göze çarpan diğer bir motiftir. Destan geleneğinin devamı olan ve izlerini barındıran halk hikâyesinde kahramanın atı kahramana sadık bir yoldaştır.



Birçok meşhur halk hikâyesinde görüldüğü gibi bu hikâyede de “sevgilisinin düğününe son gün yetişme motifi” görülmektedir. Kamber, Arzu’nun düğünün olacağını öğrenir ve atıyla düğün konvoyunda yer alır. Hikâyenin düğüm noktasını teşkil eden bu motif sonuca büyük ölçüde de etki eder.

Arzu’nun ölümü ile biten bu varyantta Kamber de ölür. Kamber’in ölümü bir nevi intihardır. Arzu’nun suya düşmesine dayanamayan Kamber’de ırmağın sularına kendini bırakır. Sevdiği ile birlikte can vermek isteyen Kamber, bu uğurda dua eder.

Hikâyenin sonunda epizota bağlı olarak “efsanevi motif” gerçekleşir. Fanî alemde kavuşamayan iki sevgiliyi öteki dünyada kavuşturmak isteyen hikâye anlatıcısı-âşık, sevgililerin mezarlarından birer gül bittiğini ve kavuştuklarının habercisi/sembolü olarak bu güllerin birbirlerine doğru eğildiklerini ifade etmektedir. Arzu ile Kamber hikâyesinde de hikâye bu şekilde sonlanır, fakat farklı olarak Arzu’nun annesi onların öteki dünyada da kavuşmasını istemez onlara engel olmaya devam etmek için kendi ölümü üzerine dua eder. Duası kabul olan annenin mezarı Arzu ile Kamber’in arasındadır ve annenin mezarından biten diken güllere engel olmaktadır.

Bir diğer önemli efsanevi motif iki aşığın ölümleri esnasında iki beyaz güvercin göğüslerinden çıkararak yan yana uçmalarıdır. Bu motif onların belki de kırklara karışmışlar olabileceğine işaret etmektedir. Bu düşünceden hareketle iki beyaz güvercinin onların ruhları olduğu düşünülebilmektedir. Metinde formel sayı niteliği taşıyan kırk sayısı “kırk atlı” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arzu ile Kamber hikâyesi halk hikâyelerinde bulunan temel motifler ile kendisine has motifleri taşımaktadır. Hem temel hem de özgün motiflerin olması hikâyenin akılda kalıcılığını sağladığı gibi etkili olmasına da katkıda bulunduğu söylenebilir.

## **Sonuç**

Geçmişten günümüze pek çok halk hikâyesi anlatıla gelmiştir. Yaşam tarzlarını ve yaşam tarzından kesitleri, hayata bakışlarını, duygularını ve kültürünü yansıtan bu hikâyeleri insanlar severek anlatılmış ve dinlenmiştir. Anadolu coğrafyasında özellikle Doğu Anadolu bölgesi hikâye anlatım geleneğinin tarihsel süreçte var olduğu ve günümüzde de kısmen yaşadığı bölgelerdir.

Genel olarak “kahramanlık hikâyeleri” ve “aşk hikâyeleri” olarak ayrılan hikâye türü, dinleyenlere farklı açılardan iki duygu yaşatmıştır. Kahramanlık hikâyeleri, destanlarda fazlaca görüldüğü üzere Türk toplumunun ruhunda yer alan savaşçılık, yiğitlik ve kahramanlık gibi duyguları coşturarak diri tutmaya devam etmiştir. Yerleşik hayatın getirilerinden olan iç meseleden aşk ise aşk hikâyeleriyle Türk toplumunun duygusal tarafına dokunmuştur.

Hikâyeler anlatıldığı coğrafyanın, hikâyeyi anlatan kişilerin ve hikâye anlatılan kitlenin değişmesiyle halk hikâyeleri başka zihinlerde yeniden oluşmuştur. Hikâye anlatıcıları-âşık, dinleyici kitlesiyle arasında oluşan etkileşimle ve onların beklentilerine göre hikâyelerin muhtelif yerlerini değiştirmiş, duruma göre hikâyeleri uzatıp kısaltmıştır. Bunun sonucunda ilk anlatılan halk hikâyesi ile bu hikâyenin daha sonra oluşan anlatmaları arasında değişiklikler meydana gelmiştir. Kimi hikâyeler arasında küçük farklılıklar kimilerinde ise büyük farklılıklar olmuştur. Böylece halk hikâyelerinin varyantlaşma süreci gerçekleşmiştir

Bir âşk hikâyesi olarak bilinen Arzu ile Kamber’in yukarıda örneklerini verilen varyantlar da dahil olmak üzere çok sayıda matbu, yazılı ve sözlü varyantı Dünya coğrafyasında tespit edilmiştir. Bunlarda biri de Âşık Mustafa Aydın’dan derlenen Arzu ile Kamber hikâyesidir. Hikâyenin detaylı incelemesi neticesinde tespit edilen sonuçları maddeler hâlinde şöyle sıralamak mümkündür:

- Âşık Mustafa Aydın, hikâyenin belli başlı epizot ve motiflerini takip etmiş, kendi hayat görüşüne, gelenekte aldığı eğitime ve becerisine göre hikâyenin kemik unsuru dışında yer yer değişiklikler yapmış, yer yer de kullanmak istemediği birimleri hikâyeden çıkarmıştır.
- Âşığın hayatı ve hayatındaki olumsuz durumlar onu aşıklık geleneği içerisinde beslemiş, sözünü kuvvetlendirmiştir. Kendi deyimlerinden yola çıkarak tüm olumsuzluklar onu yine de hayata bakış acısını değiştirmemiş, onu isyankâr yapmamıştır. Bu niteliğini anlattığı Arzu ile Kamber hikâyesine de yansıtmıştır.
- Âşık Mustafa Aydın, ustası Âşık Mevlüt İhsanî nin yanında eğitim almış ondan halk hikayeleri dinlemiştir. Bu bilgi ışığında Arzu ile Kamber hikâyesinin varyantları arasında verilen Aydın’ın hikayesine bakıldığında farklılıkların fazla

olduğu görülmüştür. Bu durum Aydın'ın ustasından bu hikâyeyi dinlemediği sonucu çıkarılır. Bu sonucu Mustafa Aydın'ın hikâyesinin yaratım sürecindeki sözleri desteklemiştir.

- Arzu ile Kamber hikâyesinin icra yapısına bakıldığında fasıl, döşeme, asıl konu, sonuç ile duadan oluştuğu görülmektedir. Fasıl bölümünde dinleyicilerin dikkatini kendi üstüne çekmek amacıyla divan/ ustadnâme söylediği, döşeme bölümünde hikâyeye giriş yaparak kahramanın ailesinden ve aile hayatından bilgiler verildiği, asıl konu olan ve hikayede geniş yer kaplayan bölümde âşıkların kavuşmalarına kadar olan süreç anlatılmış ve trajik bir son ile hikayenin noktalandığı görülmüştür.
- Arzu ile Kamber hikâyesinin motifleri gruplandırıldığında halk hikâyelerinin büyük çoğunluğunda yer alan “çocuksuzluk”, “çocuğu olmayan zengin padişah/bey”, “çocuksuzluğa çare olan elma”, “hızır/derviş motifleri hikâyesinin giriş bölümünde olmadığı görülmüştür. Hikâyede en çok “aşk”, “âşık olma”, “sürgün-mücadele”, “engel-entrika” motifleri tespit edilmiştir. Bu motiflerin olması şaşırtıcı değildir. Tüm bunlara bakıldığında hikâyesinin destan ve efsaneyle epizot ve motif alışverişi olduğu açıktır.
- Farklı varyantlarda anlatılan hikâyelerin değişen ve değişmeyen unsurlarını tespit etmek adına elde bulunan varyantlar karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Herhangi bir önem sıralaması gözetmeden elde bulunan varyantlardan rastgele seçilen ve Mustafa Aydın'dan derlenen Arzu ile Kamber hikâyesi epizot yapısı bakımından karşılaştırmaya tabi tutulmuştur. Aynı hikâyesinin coğrafyaya, anlatıcıya ve dinleyiciye göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Hikâyelerde bazı epizot ve motifler değişmiş, hikâyelerin şiir bölümlerinde farklılıklar oluşturularak yeni metne şiirler dahil edilmiştir.

Sonuç olarak, Arzu ile Kamber hikâyesi, halk hikâyelerinin anlatı geleneklerinin bir yansıması ve bireysel yaratıcılığın ürünüdür. Hikâyesinin farklı anlatıcılar tarafından yorumlanması, halk hikâyelerinin yaşayan bir kültürel değer olduğunu ortaya koymaktadır. Âşık Mustafa Aydın'ın anlatımı, deneyimleri ve âşıklık geleneğindeki eğitimle şekillenmiş, bu da hikâyeye özgün bir dokunuş katmıştır. Bununla birlikte, hikâyede yer alan motif ve epizotların destan ve efsanelerle ilişkisinin devam etmesi,

halk hikâyelerinin geçmişten günümüze uzanan kültürel bir köprü olduğunun bir göstergesidir. Bu durum, halk hikâyelerinin toplumların kültürel belleğinde daima yenilendiği ve zenginleştiğine dair önemli bir kanıttır. Arzu ile Kamber gibi halk hikâyeleri hem toplumun duygusal dünyasına hem de değerler sistemine dair önemli ipuçları sunmaya devam etmektedir.

## Notlar

**Not 1:** Anlatı, “hikâye metni olup okuyucu tarafından okunan, dinleyici tarafından dinlenen veya seyredenlerce izlenen kurmaca/itibarî (fictitious) metindir” (Yücel Çetin 2016: 1).

Anlatı: 1. Ayrıntılarıyla anlatma. 2. Roman, hikâye, masal vb. edebî türlerde bir olay dizisini anlatma biçimi, hikâyeleme, hikâye etme, tahkiye (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Not 2:** Âşık Mustafa Aydın ile görüşme, 13.01.2024 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

## Kaynaklar

Alptekin, A. B. (2021). *Halk hikâyelerinin motif yapısı*. Akçağ.

Altan, D. (2007). *Mustafa Aydın'ın hayatı, sanatı ve şiirleri*. [Yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.

Başgöz, İ. (1986). *Folklor yazıları*. Adam.

Boratav, P. N. (2015). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Bilgesu.

Boratav, P. N. (2020). *Halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği*. Bilgesu.

Uğur Çerikan, F., & Kazancı, S. (2020). Arzu ile Kamber hikâyesinin yeni bir varyantı ve çözümlemesi. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8 (23), 20-44.

Duymaz, A. (2001). *Kerem ile Aslı hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*. Kültür Bakanlığı.

Duymaz, A. (2014). 120. Yılında halk hikâyesi araştırmaları tarihine bir bakış. *Akademik Kaynak*, 2 (3), 1-23.

Düzgün, D. (2018). Sözlü gelenekteki âşık tarzı halk hikâyelerinin yapısı. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 61. 255-271.

Elçin, Ş. (2019). *Halk edebiyatına giriş*. Akçağ.

Günay, U. (2011). *Türkiye’de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi*. Akçağ.

İnan, A. (1998). *Makaleler ve incelemeler I-II*. Türk Tarih Kurumu.

Sakaoğlu, M. (2021). *Türk halk hikâyeleri ve halk hikâyelerinde efsane motifleri*. Akçağ.

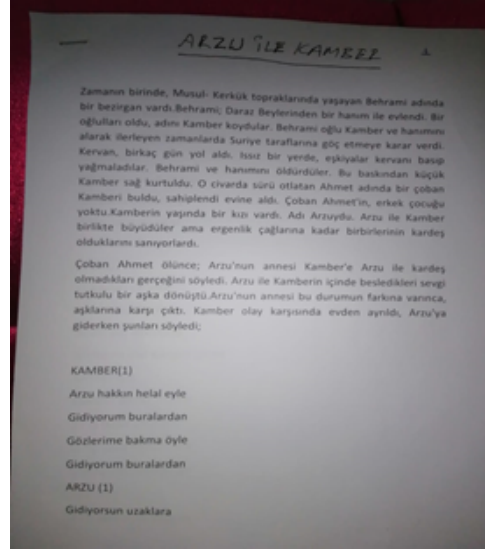
Şimşek, E. (1987). *Arzu ile Kamber hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.

Türkmen, F. (2015). *Tahir ile Zühre (inceleme-metin)*. Atatürk Kültür Merkezi

Başkanlığı. Türkmen, F., & Cemiloğlu, M. (2020). *Âşık Mevlüt İhsanî’ den derlenen halk hikâyeleri*. Türk Dil Kurumu.

## FOTOĞRAFLAR





**Görseller:** Âşık Mustafa Aydın'ın kişisel arşivinden alınmıştır. 13.01.2024

## EKLER

### 1. Ek

#### Âşık Mustafa Aydın'dan Derlenen Arzu ile Kamber Hikâyesi

Zamanın birinde Musul Kerkük topraklarında yaşayan Behrami adında bir bezirgân vardı. Behrami, Daraz beylerinden bir hanım ile evlendi ve bu hanımdan bir oğlu oldu. Çocuğun adını Kamber koydular. Behrami, hanımını ve küçük oğlu Kamber'i alarak bir kervanla Suriye tarafına seyahate çıktı. Kervan, birkaç gün yol aldı. İssiz bir yerde, eşkiyalar kervanı basıp yağmaladılar. Behrami ve hanımını öldürdüler. Bu baskından küçük Kamber sağ kurtuldu. O civarda sürü otlatan çoban Ahmet, Kamber'i buldu ve sahiplenerek evine götürdü. Çoban Ahmet'in erkek çocuğu yoktu, Kamber'in yanında Arzu adında bir kızı vardı. Arzu ile Kamber, birlikte büyüdüler. Ergenlik çağına kadar birbirinin kardeşi olduklarını sandılar. Çoban Ahmet ölünce, Arzu'nun annesi Kamber'e, Arzu ile kardeş olmadıklarını söyledi. Bundan sonra Arzu ile Kamber, birbirlerine tutkuyla âşık oldular. Bunu fark eden Arzu'nun annesi, onların aşklarına şiddetle karşı çıktı. Kamber, bu durum karşısında evden ayrıldı ve giderken Arzu'ya şöyle seslendi:

Kamber:

Arzu hakkın helal eyle

Gidiyorum buralardan

Gözlerime bakma öyle

Gidiyorum buralardan

Arzu:

Gidiyorsun uzaklara

Gitme Kamber nolur gitme

Beni koyma tuzaklara

Gitme Kamber nolur gitme

Kamber:

Yâr yoluna koydum başı

Sevdamız titretir arş'ı

Anan aşkımıza karşı

Gidiyorum buralardan

Arzu:

Duyguları saf eylerse

Kötülüğü raf eylerse

Anam bizi af eylerse

Gitme Kamber nolur gitme

Kamber:

Kamber'im derde alışırım

Bir iş bulurum çalışırım

Gelip sana kavuşurum

Gidiyorum buralardan

Arzu:

Arzu'yum iek balıyım

Bahçelerin gl dalıyım

Kamber sana sevdalıyım

Gitme Kamber nolur gitme

İki sevgili istemeyerek ayrıldılar. Kamber, nehrin ötesine geçti. Vardığı şehirde bir zaman sonra bir ağanın yanında işe başladı. Arzu'yu çok özleyen Kamber, ırmağı geçip Arzu ile buluştu. Birbirini çok seven âşıklar, buluştukları yerde bir müddet, birbirlerinin gözlerinden gözlerini alamadılar. Bu şekilde sessiz kaldılar. Bu sessizliğe Kamber şu sözlerle son verdi:

Kamber:

Yemesem içmezsem baksam yüzüne

Şekerim, kaymağım, balımsın Arzu

Hayran oldum baka kaldım gözüne

Dudağım, damağım, dilimsin Arzu

Arzu:

Gönlümü bağladım Kamber'im sana

Bir tek tutunacak dalımsın Kamber

Senin için geldim ben bu cihana

Kanadım, kolağım, kolumsun Kamber



Kamber:

Âşık candan bıkar, yârından bıkmaz

Kamber ölse dahi aklından çıkmaz

Cehennem ateşi aşiğı yakmaz

Ateşim, alevim, külümsün Arzu

Arzu:

Sevdana düşeli içim yanıyor

Arzu'yu bilmeyen deli sanıyor

Sensiz sol tarafım her dem kanıyor

Takatım, mecalim, halımsın

Kamber Arzu ile Kamber, zaman zaman buluşmaya devam eder. Kamber'in çalıştığı ağanın bir oğlu vardır. Ağanın oğlu, Arzu'nun dillere destan güzelliğini duymuş fakat onu görmemiştir. Bir gün, ağanın oğlu, ava giderken Arzu'yu çeşmenin başında görür. Arzu'nun güzelliği karşısında dili tutulur. Av arkadaşları, ağanın oğlunu alıp getirirler; babasına durum anlatılır. Ağanın oğlu, babasını Arzu'yu kendisine istemeye gönderir. Bu durumu duyan Kamber, işi dükkânı bırakır ve Arzu ile buluşup konuşmaya gider. Âşıklar daha önce buluştukları eşme başındaki gül ağacının gölgesinde buluşurlar. Kamber, durumu Arzu'ya anlatır. İşi bıraktığını ve dağa gideceğini söyler.

Çöl şahidim Olsun

Gidiyorum sahraların başına

Aşk ile gezerim çöl şahit olsun

Kan karışır gözlerimin yaşına

Nehire süzerim sel şahit olsun

Aşkımız söylenir elin dilinde  
Zülüm çektik etraftaki kullardan  
Yâr sensiz avare ıssız çöllerde  
Canımdan bezerim hal şahit olsun

Zulme hükmedecek fermanım yoktur  
Bezirgân oğluyum kervanım yoktur  
Yâre kavuşmaya dermanım yoktur  
Yok cuma, pazarım yıl şahit

Çeliktir çekilmez feleğın yayı  
Bundan sonra ne yapayım dünyayı  
Arzu'suz seyretmem yıldızı, ayı  
Kamber'i üzerim dil şahit olsun

Kamber, Arzu'dan helâllik ister ve dağın yolunu tutar. Arzu da evine döner. Şehrin nüfuslu ağası, Arzu'yu oğlu için anasından ister. Arzu'nun zalim anası, varlıklı, zengin ağaya Arzu'yu oğluna vermek için söz verir. Bunun üzerine Arzu, anasına beni Kamber'den ayırma diyerek şu sözleri söyler:

Arzu:

Ana sana kurban olam  
Kamber'den ayırma beni  
Bırak muradımı alam  
Kamber'den ayırma beni

Anası:

İki cihan bir olsa da  
Kamber'e yâr etmem seni

Yüzündeki gül solsa da  
Kamber'e yâr etmem seni

Arzu:

Aşkı tütüyor serimden  
Kalkamıyorum yerimden  
Ne istersin Kamber'imden  
Kamber'den ayırma beni

Anası:

Artık inan bu sözüme  
Yıkıl görünme gözüme  
Aht ettim özü özüme  
Kamber'e yâr etmem seni

Anası:

Gönlümüzü mühürleme  
Gözümüzü nehirleme  
Aşkımızı zehirleme  
Kamber'den ayırma beni

Anası:

Ağu katarım aşına  
Öksüz yaz mezar taşına  
Gidip ağla bir başına

Kamber'e yâr etmem seni

Arzu'nun zalim anası, Arzu'yu ağanın oğluna verir. Arzu ve ağanın oğlu arasında söz kesilir. Arzu'nun anası, Arzu'yu aradan çıkarmak ister ve onu öldürmek için pilav yapar. Arzu'ya, "Kamber'i yemeğe davet et, sizin gönül işinizi konuşalım" der. Arzu, hemen buluşmak için Kamber'e haber yollar. Kamber, buluşacakları yere gelir. Arzu, Kamber'e "Anam seni yemeğe davet ediyor, galiba aşkımıza saygı duydu. Akşam yemeğe gel, konuşacağız" der ve eve dönmek için Kamber'in yanından ayrılır. Yolda, anasının komşularının çırağı Arap ile görüştüğünü görür. Anasının Arap'a, "Önce Kamber'i aradan çıkaralım, sonra Arzu'yu sana vereceğim" dediğini duyar. Anası, bu sözleri söyledikten sonra Arap'ın getirdiği çok keskin ağuyu, Arap'ın elinden alır ve eve dönünce Kamber için yaptığı pilavın içine katar. Akşam olunca Kamber gelir ve kendisi için nefis bir sofraya hazırlanmış olduğunu görür. Bu arada Arzu, Kamber'i yemek yememesi için uyarır:

Arzu:

Seni davet ettim geldin

Kamber yeme bu yemeği

Aşk ile sinemi deldin

Kamber yeme bu yemeği

Kamber:

Davet ettiğin yemeği

Arzu neden yemeyeyim

Zayi olur anan emeği

Arzu neden yemeyeyim

Arzu:

Soruyorsun neler oldu

Kalbi küfür ile doldu

Tadı tuzu eksik oldu

Kamber yeme bu yemeği

Kamber:

Günlerdir dağlarda kaldım

Başımı taşlara çaldım

Aklımı başıma aldım

Arzu neden yemeyeyim

Arzu:

Ağzın tadı bozulacak

Başka künye yazılacak

Sabredersen sezilecek

Kamber yeme bu yemeği

Kamber:

Gözlerin hayale daldı

Aklımı başımdan aldı

Sezilmeyecek ne kaldı

Arzu neden yemeyeyim

Arzu:

Arzu der isyana batmış

Beni bir Araba satmış

Zalim anam ağu katmış

Kamber yeme bu yemeği

Kamber:

Sözlerinden kahir vardır

Gözlerinden nehir vardır

Kamber için zehir vardır

Arzu yemem bu yemeği

Kamber, yemeğin zehirli olduğunu Arzu'dan öğrenince kurulan yer sofrasını tekmesiyle devirir. Sonra kalkıp tekrar dağa gitmeyi düşünür. Arzu, Kamber'e Daraz beylerinin olduğu köyde dayısının bulunduğunu hatırlatır ve Kamber'in gidip dayısından yardım istemesini, birlikte at ve adamları alıp kendisini kaçırmalarını söyler. Bunun üzerine Kamber, dağa gitmek yerine, Daraz beylerinin köyüne, dayılarından yardım istemeye gitmek için yola çıkar. Arzu'nun köyü ile Daraz beylerinin köyü arası, sekiz-on gün süren bir mesafedir. Kamber, bu yolu alıp Daraz beylerinin köyüne gider ve dayısını durumu anlatır. Dayısı, kırk atlı ile birlikte, üstün meziyetleri olan atını da Kamber'e verir. Kamber ve beraberinde kırk atlı, Arzu'nun köyüne yaklaşınca Arzu'nun cadı anası, atlıları görür. Bunun üzerine, bir plan daha devreye sokar. Çünkü Arzu ile Kamber'in yaptıkları konuşmaları duymuştur ve Kamber'in, Daraz beylerinden olan dayısı ile birlikte Arzu'yu kaçıracadığını bilmektedir. Hemen mezarlığın önünde bir ateş yakıp kazanları ateşin üzerine koyar, atlılar gelince dizlerini döverek ağlamaya başlar. Kamber ne olduğunu sorunca Arzu'nun anası, "Kamber, oğlum, sen gidince Arzu, gelmezsin diye senin ayrılığına dayanamadı ve öldü. Ben de bişi, bişirip helvasını dağıtacağım" der. Bunu duyan Kamber, düşer, bayılır. Ayılınca atlılara, "size zahmet verdim. Arzu'm ölmüş, artık yapacak bir şey yok. Siz gidin" diyerek atlıları yolcu eder. Kamber, perişan bir halde dağın yolunu tutar.

Kamber:

Bu aşkın elinden dağ başlarını

Gezdim amma bulamadım Arzu'mu

Avucuma döktüm gözyaşlarımı

Süzdüm amma bulamadım Arzu'mu

Al çıkarıp karaları giydiler  
Hasretine dayanmadı dediler  
Bişi yapıp helvasını yediler  
Kızdım amma bulamadım Arzu'mu

Henüz girmemiş idi gençlik ağına  
Arzu'm nasıl düştü ölüm ağına  
Kamber dayanamaz ayrılığına  
Üzdüm amma bulamadım Arzu'mu

Bülbül oldum mesken tuttum bu bağı  
Kopardılar dalımdaki yaprağı  
Ellerimle kabristanda toprağı  
Kazdım amma bulamadım Arzu'mu

Kamber'im, terk ettim tüm unvanımı  
Yolunda akıttım kızıl kanımı  
Benim de alsınlar tatlı canımı  
Bezdim amma bulamadım Arzu'mu

Arzu'suz dağlara sığmayan Kamber, kabristana gider; Arzu'ya ait bir mezar bulamaz.  
Köye geri dönünce, Arzuların evinin önünden geçerken Arzu'nun kapıdan çıktığını görür.  
Arzu ile bu şekilde karşılaşan Kamber, olanları ona şöyle anlatır:

Kamber:

Arzu senin zalim anan  
Bana Arzu öldü dedi  
Benden başka yoktur yanan

Bana Arzu öldü dedi

Arzu:

Seni Daraz'a yolladım

Kamber, ölmemişim sağım

Gelecek yolu kolladım

Kamber, ölmedim ölmedim

Kamber:

Kabristanda ateş yaktı

Bişi yaptı yağı aktı

Yemin etti yalan sıktı

Bana Arzu öldü dedi

Arzu:

Daha civan yaşındayım

Yerin göğün arşındayım

Ölmemişim karşıdayım

Kamber daha ben ölmedim

Kamber:

Kamber suç ona sorana

Bu güne kadar durana

Şükrolsun kavuşturana

Bana Arzu öldü dedi



Arzu:

Daraz beni bilmedi mi

Dayıların gelmedi mi

Arzu yüzün gülmedi mi

Kamber ölmedim ölmedim

Kamber:

Kırk atlıyla varır oldum

Anan ağlar görür oldum

Seni ona sorar oldum

Bana Arzu öldü dedi

Arzu, bu şekilde annesinin yalanını öğrenir. Kamber'e, "yarın toyum kurulacak beni gelin götürcekler. Ben, ancak Kamber'in atı, gelin atım olursa diye şart koşacağım. Böylelikle fırsat bulur kaçarsınız" diyerek onunla anlaşır.

Bu arada şehrin ileri gelen beyleri, Arzu ile Kamber'in aşklarına saygı duyarlar. Onların birbirlerinden ayrılmamaları için, Kamber'i yanlarına çağırırlar ve devreye gireceklerini söylerler. Fakat Kamber, düğünün bozulmasını istemez.

Düğün kurulur. Arzu gelin evinden çıkınca Kamber, ellerini kaldırıp ulu divana durur ve beddua eder. Bunun üzerine orda bulunan tüm atlar telef olur. Kiminin beli, kiminin ayağı kırılır, sadece Kamber'in atı sağlam kalır. Arzu'yu gelin götürcek ağa oğlu, mecburen Kamber'in atının gelin atı olmasına razı olur. Arzu, telli duvaklı bir şekilde Kamber'in atına bindirilir. Ancak at, Kamber'den başkasını yanına yaklaştırmaz. Arzu, ata biner ve Kamber de atın yularını tutup ırmağa doru yol alır. Birlikte uygun bir anda kaçmak için fırsat kollarlar ancak tüm toycuların gözü, Arzu ile Kamber'in üzerindedir. Bir ara Arzu, atı üzengi ile mahmuzlar. At, Kamber'in ayağına basar, Kamber'in ayağı kanar. Arzu, eğilip Kamber'e mendil uzatır ve atın yeleleri arasından Kamber'e bir öpücük verir. Kamber, bunun üzerine Arzu'ya şöyle seslenir:

Kamber:

Arzu dinle sözlerimi

Gelin olup gidiyorsun

Yaşlı koydum gözlerimi

Gelin olup gidiyorsun

Arzu:

Kamber duydum sözlerini

İstemedem gidiyorum

Al mendil sil gözlerini

İstemedem gidiyorum

Kamber:

Çarık çıktı ayağımdan

Kan süzöldü tırnağımdan

Buse verdin yanağımdan

Gelin olup gidiyorsun

Arzu:

Adulara bindirirler

Üstümüze güldürürler

Yoksa seni öldürürler

İstemedem gidiyorum

Kamber:

Hakka eyledim münacat  
İsterse olmasın necat  
Lafı güzafa ne hacet  
Gelin olup gidiyorsun

Arzu:

Bana uzanırsa eli  
Laf olsun konuşan dili  
Kırılısın kanadı kolu  
İstemedem gidiyorum

Kamber:

Kamber'i yaktın odlara  
Yâr olup gittin yadlara  
Bak telef olan atlara  
Gelin olup gidiyorsun

Arzu:

Aşk yakar bizi odlara  
Beni verdiler yadlara  
Duvaklı bindim atlara  
İstemedem gidiyorum

Nihayet, gelin alayı ırmağa varır. Kız tarafından gelin Arzu'yu yolcu edenler, geri dönmeye hazırlanırken ırmağın karşı tarafından da bir grup insan da gelinin ırmağı geçmesini beklemektedir. "Artık bundan öteye sevdiğimi götürmem doğru olmaz" diye düşünen Kamber, atın yularını bırakır. İrmağa giren atı, ırmağın azgın serin suları

sürükler. Gelin Arzu, attan düşer. Arzu suya düşünce başındaki duvağını, coşkun akan sular alıp götürür.

Kamber, Arzu'nun suya batıp çıktığını görünce Arzu'ya doğru koşmaya başlar ve dilinden şu sözler dökülür:

Kamber:

Yad ellere gelin oldu

El götürdü Arzu'm seni

Hazan değdi yaprak soldu

Gül götürdü Arzum seni

Söyle günahımız neydi

Aşkıma nazar değdi

Talihine boyun eğdi

Hal götürdü Arzu'm seni

Olmadı derdim ilacı

Canımdan alırlar pacı

Konuştular acı acı

Dil götürdü Arzu'm seni

Ezelden bu bahtım kara

Açar yüreğimde yara

Arzupal verdim ruzgara

Yel götürdü Arzu'm seni

Seven âşık uzak kaçmaz

Vuslat ile ara açmaz

Kervan geçmez kuşlar uçmaz

Yol götürdü Arzu'm seni

Suya kapıldı maralım

Allah'a ayandır halim

Bize zulüm eden zalim

Kul götürdü Arzu'm seni

Telli duvak akar gider

El dikilmiş bakar gider

Can bedenden çıkar gider

Sal götürdü Arzu'm seni

Kamber bıraktı yuları

Arzu'mun tutmaz kolları

Irmağın azgın suları

Sel götürdü Arzu'm seni

Arzu yavaş yavaş gözden kaybolduğu anda Kamber, kendini suya atar ve Arzu'yu bulur. Birbirlerine sarılırlar. "Bu dünyada kavuşamadık, ebedî âleme birlikte göçelim" derler. Arzu ile Kamber'i bulanlar, ırmağın azgın sularının, âşıkların birbirlerine sarılı bedenleri etrafında akıp bir adacık oluşturduğunu görürler. Her iki âşığın göğsünden, birer beyaz güvercin uçar. Onların aşklarına karşı çıkan Arzu'nun anası, Arzu ile Kamber'in birbirlerine sarılı bedenlerine dahi tahammül edemez, bedenleri ayırıp ortalarına girer ve Allah'tan ölüm diler. Bunun üzerine, oracıkta can verir.

Orada bulunanlar, üç mezarı aynı anda yaparlar. Arzu ile Kamber'in mezarlarında, birer kırmızı birer beyaz gül biter ancak Arzu'nun anasının gömüldüğü ve aralarında bulunan mezardan çatla dikenini biter. Arzu ile Kamber'in mezarlarından biten güller, birbirlerine doğru eğilirler fakat aradaki çatla dikenini, güllerin birbirlerine yaklaşmalarına izin vermez.

## 2.Ek

### Sözlük

**Civan:** 1. Yakışıklı genç erkek veya güzel genç kadın, 2. Genç ve yakışıklı (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Laf-ı güzaf:** Boş söz, boş lâkırdı (<https://www.seslisozluk.net>).

**Münacat:** esk. 1. Yakarış (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Necat:** Kurtulma, kurtuluş (<http://www.osmanice.com>)

**Od:** esk. Ateş (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Yad:** Yabancı (<http://www.tdk.gov.tr>).

**Zayi:**1. Kaybolma, yitme, 2.Kayıp, 3.Yok olmuş, elden çıkmış, mahvolmuş, 4.İşe yaramayan, yararsız, boş (<http://www.tdk.gov.tr>).

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu alışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial 4.0 International

Geliş Tarihi (Received):  
13.10.2024  
Kabul Tarihi (Accepted):  
27.12.2024

Araştırma Makalesi/Research Article

## UNESCO Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi'ne Karşılaştırmalı Bakış: Moğolistan, Uganda, Çin ve Türkiye Örnekleri

**Pınar Kasapoğlu\***

*Kasapoglu, P., Türk Folklor Araştırmaları. 2025, Sayı: 370, 169-190.*

*e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.45. <https://turkfolklorarastirmalari.com>*

### Öz

UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (SOKÜM)", Aralık 2024 tarihi itibarıyla, 183 Taraf Devlet tarafından imzalandığı günden bu yana uluslararası alanda en çok ilgi çeken kültür sözleşmelerinden biri olmuştur. Sözleşme bağlamında oluşturulmuş "SOKÜM Listeleri", Taraf Devletlerin kültürel miras unsurlarının korumaya yönelik çalışmalarının uluslararası alanda görünen yüzü olmuştur. En çok ilgi gören "İnsanlığın SOKÜM Temsilî Listesi (TL)" olmak üzere; giderek önemi ve gerekliliği konusu sıkça vurgulanan "Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi (AKL)" ve "Korumanın İyi Uygulamalar Kaydı (İUK)" söz konusu listelerdir. Sözleşme'nin bir kültürel miras unsurunu en hızlı şekilde koruma ve yaşatma mantığına en uygun liste, AKL'dir. Sözleşmenin

<sup>1</sup> Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi'ne en fazla unsur sayısı kayıtlı olan ve makalede örnek olarak ele alınan Moğolistan, Uganda, Çin ve Türkiye'ye ait unsurlara ilişkin envanter bilgilerine, katılımcı topluluklara ait belgelere, Periyodik Raporlara, ICH-10 formlarına ve fotoğraflara UNESCO SOKÜM resmi ağ sayfasından ulaşılmıştır: <https://ich.unesco.org/en/lists>. Ayrıca, söz konusu unsurla ilgili detaylı her belge, form ve bilgi kaynağı kaynakçada belirtilmiştir.

\* Doç. Dr., Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Halkbilimi Bölümü öğretim üyesi/ Ankara University, Faculty of Language and History Geography, Department of Folklore [pkasapoglu@ankara.edu.tr](mailto:pkasapoglu@ankara.edu.tr), ORCID No: 0000-0003-0106-368X.



karar verici organı olan Komite'nin son yıllarda TL'de oluşan yoğunluktan dolayı söz konusu Taraf Devlet/ler'in listelerde kayıtlı olan unsur sayılarını da göz önünde bulundurarak, önceliği AKL'ye ve İUK'a verdiği bilinmektedir. Herhangi bir unsurun AKL'ye kayıt ettirilebilmesi için Komite tarafından yapılan değerlendirmelerde, unsurun sürdürülebilirliğine ve uygulanabilirliğine dikkat edilmektedir. Ayrıca, bu mirası korumaya yönelik araçların bulunup bulunmadığı; geleneksel bilgi taşıyıcılarının, yerel yöne-timlerin, belediyelerin ve STK'ların katkıları; aktarımın ne derece gerçekleştirilebildiği ya da küreselleşme nedeniyle kaybolma riskinin ne boyutta olduğu gibi kriterlerin değerlendirilme sürecinde önemli olduğu görülmektedir. Türkiye'nin AKL'de, Aralık 2024 itibariyle, "Islık Dili", "Geleneksel Ahlat Taş İşçiliği" ve "Zeytin Yetiştiriciliği ile İlgili Geleneksel Bilgi, Yöntem ve Uygulamalar" başlıklı üç unsuru bulunmaktadır. AKL'ye kayıtlı unsur sayısı en fazla olan üç ülke, Moğolistan, Uganda ve Çin'dir. Komite'nin korumaya yönelik yaklaşımları ve uygulama süreçlerinde değerlendirme kriterleri dikkate alındığında AKL'deki unsurların önemi ve değeri kadar, sayıca da artacağı öngörülebilir. Bu makalede, Türkiye'nin AKL'de yer alan üç unsuruna ek olarak, listeye kayıtlı unsur sayısı en fazla olan ilk üç ülkeden farklı SOKÜM alanlarına dâhil birer örnek seçilerek bu unsurların koruma süreçlerinde yerel yönetimlerin önemi ve katkıları aktarılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** acil koruma gerektiren SOKÜM listesi, Moğolistan, Uganda, Çin, Türkiye, yerel yönetimler

## **A Comparative Look at the List of ICH in Need of Urgent Safeguarding of UNESCO Examples of Mongolia, Uganda, China and Türkiye**

### **Abstract**

The "Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage", (ICH) adopted by UNESCO in 2003, has been one of the cultural conventions that has attracted the most international attention since the day it was signed by 183 State Parties, as of December 2024. "ICH Lists" created within the context of the Convention have become the visible face of the State Parties' efforts to safeguard cultural heritage elements in the international arena. The most popular list is the "Representative List of the ICH of Humanity (RL)". "List of ICH in Need of Urgent Safeguarding (NUS)" is the importance and necessity of which are frequently emphasized, and "Register of Good Safeguarding Practices (GSP)" are the ICH Lists. The list that best suits the logic of the Convention to safeguard and preserve a cultural heritage element as quickly as possible is the Urgent Safeguarding List. It is known that the Intergovernmental Committee, which is the decision-making body of the Convention, has given priority to the Urgent Safeguarding List and the Register of Good Practices, taking into account the number of elements registered in the lists of the State Parties, due to the density in the Representative List in recent years. In the evaluations made by the Committee in order for any element to be registered on the Urgent .Safeguarding List, attention is paid to the viability of the element,

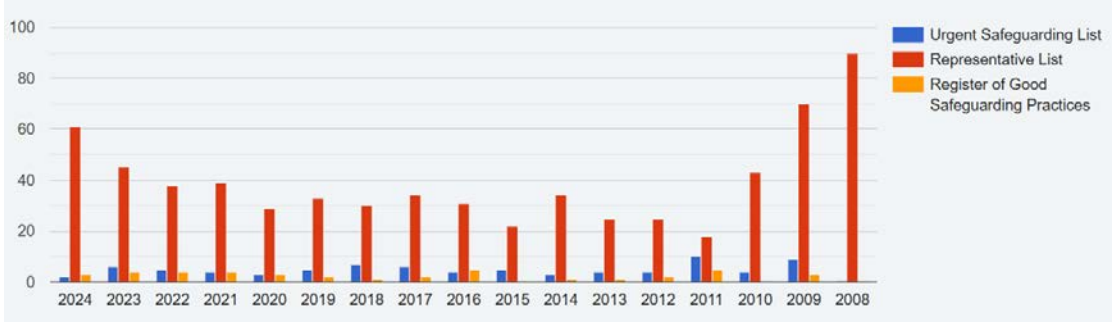
the applicability of the protection plan and their adequacy. Additionally, whether there are tools to preserve this heritage; The contributions of traditional knowledge carriers, local governments, municipalities and NGO's are taken into account. Also, it is seen that criteria such as the extent to which the transfer can be achieved or the extent of the risk of loss due to globalization and social-environmental transformation processes are also prioritized in the evaluation process. There are three heritage elements registered from Türkiye, in the Urgent Safeguarding List as of December 2024, namely "Whistling Language", "Traditional Ahlat Stone Workmanship" and "Traditional knowledge, methods and practices concerning olive cultivation". The three countries with the highest number of elements registered on the Urgent Safeguarding List are Mongolia, Uganda and China. Considering the Intergovernmental Committee's approaches to safeguarding and its decisions on evaluation criteria in implementation processes, it can be predicted that the elements on the Urgent Safeguarding List will increase in number as well as their importance and value. In this article, in addition to the three elements in Turkey's Urgent Safeguarding List, an example from the first three countries with the highest number of elements registered on the list is selected, also the importance and contributions of local governments in the safeguarding processes of these elements have been tried to be conveyed.

**Keywords:** List of ICH in Need of Urgent Safeguarding, Mongolia, Uganda, China, Türkiye, local governments

---

UNESCO'nun 2003 yılında kabul edilen "Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi" metninin IV. Bölümü'nde yer alan "Uluslararası Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması" başlığı altında Sözleşme'nin görünürlüğünü arttıran "SOKÜM Listeleri" yer almaktadır. Sözleşme'ye göre, 16. maddede "İnsanlığın SOKÜM Temsilî Listesi"; 17. Maddede "Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi" ve 18. Maddede "Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı" bulunmaktadır. Bu listeler arasında, Temsilî Liste Sözleşme'ye yönelik görünürlük, Acil Koruma Listesi korumaya yönelik değerlilik ve Korumanın İyi Uygulamaları Kaydı ise topluluk katılımına yönelik güvenirlilik katması bakımından öne çıkmaktadır (Oğuz 2017: 5).

Aralık 2024 itibariyle bu listelere 5 bölgeden kayıtlı 150 Taraf Devlete ait toplam 788 unsur bulunmaktadır. Listelere tek tek bakıldığında, 146 Taraf Devlete ait 667 unsurun Temsilî Liste'ye kayıtlı olduğu görülmektedir. Korumanın İyi Uygulamaları Kaydında 35 Taraf Devlete ait kayıtlı 40 unsur bulunurken, Acil Koruma Listesi'ne kayıtlı 44 Taraf Devlete ait 81 unsur bulunmaktadır (<https://ich.unesco.org/en/lists>).



Şekil 1. Aralık 2024 SOKÜM Liste istatistikleri

([https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display2=candidature\\_typeID&display1=inscriptionID&display=stats#tabs](https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display2=candidature_typeID&display1=inscriptionID&display=stats#tabs))

Listelerde kayıtlı unsur sayılarına bakıldığında yoğunluğun Temsilî Liste’de olduğu ve diğer listelerdeki unsur sayılarının bu listeye nazaran daha az olduğu görölmektedir. Temsilî Liste’ye kayıt ettirilen unsurların Taraf Devletler için bir başarı ölçütü olarak görüldüğü ve “listelere unsur yazdırma yarışına” girildiği (Gürçayır, 2011: 11) eleştirisi de akılda tutularak, Uygulama Yönergesi hazırlık sürecinde Hükûmetler Arası Komite’de bu durum eleştirilmiş ve Sözleşme’nin asıl hedefinin Temsilî Liste olmadığı, öncelikle korunması gerekenin Acil Koruma Listesi olduğu üzerinde durulmuştur. Benimsenen bu görüş doğrultusunda Acil Koruma Listesi, Uygulama Yönergesi’nde Temsilî Liste’ye göre daha öncelikli hale gelmiştir (Oğuz, 2017: 12).

Sözleşme’nin bir kültürel miras unsurunu en hızlı şekilde bir an önce koruma ve yaşatma mantığına en uygun liste, Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi’dir. Bu liste, ilgili toplulukların ve Taraf Devletlerin onları hayatta tutmak için acil önlemler alınması gerektiğini düşündüğü somut olmayan kültürel miras unsurlarından oluşur. Bu Listedeki kayıtlar, paydaşların uygun koruma önlemlerini alması için uluslararası iş birliğini ve yardımı harekete geçirmeye yardımcı olur. “Mali kaynakları iyi devletler, miraslarını ulusal düzeyde koruyamama algısı yarattığını varsaydıkları bu listeye kayıt yaptırmada isteksizlik gösterebilir” de, “bu listenin dosya sunma öncelikleri ve kotalar nedeniyle son dönemde Temsilî Listedeki unsur sayısı fazla olan devletlerce daha fazla dikkate alınmaya başlandı” görölmektedir (Oğuz, 2017: 13). Önümüzdeki yıllarda, Hükümetler Arası Komite’nin korumaya yönelik yaklaşımları ve uygulama süreçlerinde değerlendirme kriterleri konusundaki kararları dikkate alındığında Acil Koruma Listesi’ndeki unsurların önemi ve değeri kadar, kayıt edilecek unsur sayılarının da artacağı öngörülebilir.

Dosya inceleme, kültürel miras unsurunun koruma eylem planlarının hızlı işleyebilmesi, istenilen koruma, yaşatma, aktarma, farkındalık yaratma, sürdürülebilirliğini sağlama gibi Sözleşme'nin özellikle üzerinde durduğu kavramlar göz önünde bulundurularak Taraf Devletler'in "unsur ile ilgili dosya hazırlama süreci"ni çok dikkatli gerçekleştirmesi oldukça önemlidir. Hükümetler Arası Komite'nin son yıllarda Temsilî Liste'de oluşan yoğunluktan dolayı dosya incelemede, söz konusu Taraf Devlet/ler'in listelerde kayıtlı olan unsur sayılarını da göz önünde bulundurarak, önceliği Acil Koruma Listesi'ne ve İyi Uygulamaların Kaydı'na verdiği bilinmektedir. Komite bu çalışmalarını daha hızlandırabilmek adına, bir yenilik getirerek Acil Koruma Listesi'ne aday listeler içinde yeni bir düzenleme yaparak "son derece acil durumlar" başlığı açmış ve Uygulama Yönergesi'nde Taraf Devletleri bu konuda uyararak prosedürün daha hızlı işletilebilmesi için bu ayrıntının Komite Bürosu'nun dikkatine sunulması gerektiği belirtilmiştir (Uygulama Yönergesi, 2022: 40).

Bir unsurun Acil Koruma Listesi'ne kaydettirilebilmesi ve öncelikle SOKÜM'ün Korunması İçin Hükümetler Arası Komite'nin 2007'de Çin'de gerçekleşen toplantısında alınan ve Uygulama Yönergesi'nde belirtilen "Acil Korunması Gereken SOKÜM Listesine Alınma Kriterleri"ne uygun olması gerekmektedir (Uygulama Yönergesi, 2022: 30). Ayrıca, 31 Mart 2022'de revize edilen "ICH-01" numaralı form Taraf Devlet/ler tarafından doldurularak bir sonraki yılın başvurularının en geç 31 Mart tarihinde yapılması gerekmektedir.

Savunduğu miras gibi, Sözleşme'nin de "canlı olduğunu", yeni uygulamaları ve yeni çalışma biçimlerini kapsayacak şekilde gelişmekte ve genişlemekte olduğuna vurgu yapılan Uygulama Yönergesi'nde, Temmuz 2022 tarihinden itibaren, Sözleşme'nin uluslararası iş birliğine yönelik olarak 3 temel SOKÜM listesi arasında unsurların aktarılabilmesi, böylece her bir unsurun takibinin daha güçlü ve daha akıcı hale gelebileceği dile getirilmiştir (2022:7). Bu nedenle, Temsilî Liste'de yer alan bir unsurun zaman içerisinde "daha acil koruma planları" gerektiği durumlar söz konusu olduğunda Taraf Devlet/ler tarafından bu unsur ile ilgili yeni bir uygulama olarak, "Acil Koruma Listesine Aktarılma Talebi" için doldurulması gereken form "ICH 01 RL" olarak belirlenmiştir. ICH-11 periyodik raporlama formuna eklenen ICH-02 USL- RL Formu ise, Acil Korunması Gereken SOKÜM Listesi'ndeki bir unsurun Temsilî Listesi'ne aktarılmasında kullanılır. Tüm bu bilgilere ek olarak, "Acil Koruma Listesi adaylıkları;

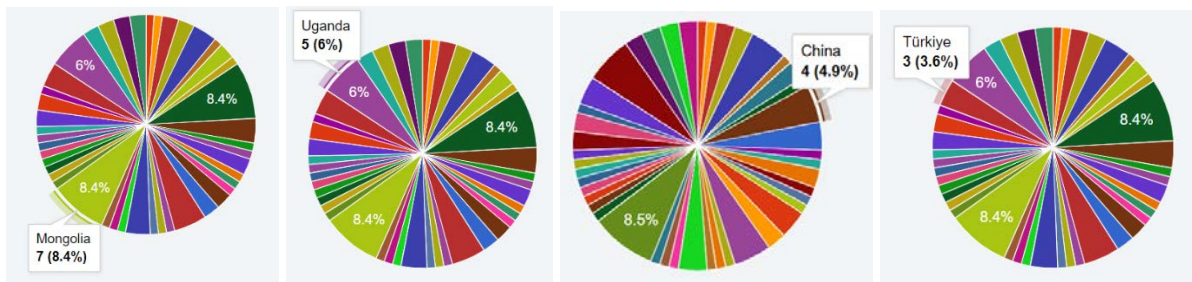
transfer talepleri, Sözleşme'nin ilke ve hedeflerini en iyi yansıtan program, proje ve faaliyet teklifleri; uzatma veya azaltmaların hazırlanması için mali yardım talebi" için doldurulması gereken form ise "ICH-05" olarak belirlenmiştir (Uygulama Yönergesi, 2022: 37). Bu formlarda talep edilen bilgilerin yetkili kurum ve kuruluşlar ile söz konusu unsurun ait olduğu topluluk, grup ya da bireylerin de katkılarıyla eksiksiz ve zamanında doldurulması talep edilmektedir.

Acil Koruma Listesi'nin nasıl işlediğini, koruma çalışmaları açısından nelerin yapıldığını, bu sürecin işleyişinde yetkili kurum ve kuruluşların ne kadar etkili olduklarını, unsur taşıyıcılarının katkılarının önemini daha iyi görebilmek ve karşılaştırabilmek adına Acil Koruma Listesi'ne kaydedtirilmiş Türkiye örneği haricinde farklı bazı örnekler ele alınacaktır.

Bu örnekler listeye en çok kaydı bulunan ilk üç ülkeden (Moğolistan (7 unsur), Uganda (5 unsur) ve Çin (4 unsur)<sup>i</sup>) farklı SOKÜM alanlarına ait birer örnek seçilmiştir. Seçilen örneklerin farklı alanlardan olması, farklı alanlarda kaybolma riski olan bir unsurun koruma çalışmalarının ne şekilde yapıldığına dair farklı bakış açılarını ve uygulama örneklerini görebilmeye yardımcı olacaktır.

### Acil Koruma Listesi'nde Moğolistan, Uganda ve Çin

Acil Koruma Listesi'ne kayıtlı 5 bölgeden 44 Taraf Devlete ait toplamda 81 unsur bulunmaktadır. Bu devletlerden ilk sırada yer alan ülke 7 unsur ile Moğolistan, 5 unsur ile ikinci sırada Uganda ve üçüncü sırada 4 unsur ile Çin'dir.



Şekil 2. Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi İstatistik bilgileri,

([https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&type\[\]=00003&display1=countryIDs&display=stats#abs](https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&type[]=00003&display1=countryIDs&display=stats#abs))

### Moğolistan: Moğol Biyelgee – Moğol Geleneksel Halk Dansları - 2009

Bu unsur, “gösteri sanatları” başlığı altında ele alınan, Moğolistan'ın Khovd ve Uvs Eyaletleri'nde farklı etnik gruplardan oluşan dansçılar tarafından icra edilmektedir. Moğol ulusal danslarının orijinal atası olarak kabul edilen, göçebe yaşam tarzını bünyesinde barındırarak kaynağını buradan alan geleneksel bir dandır. Biyelgee dansları tipik olarak *ger*'in (göçebe konutu) içindeki küçük alanla sınırlıdır ve yarı oturarak veya bağdaş kurarak gerçekleştirilir. El, omuz ve bacak hareketleri, Moğol yaşam tarzının ev işleri, gelenek ve görenekler gibi yönlerinin yanı sıra farklı etnik gruplara bağlı manevi özellikleri de ifade eder. Biyelgee dansçıları etnik grup ve toplumlarına özgü renk kombinasyonları, sanatsal desenler, nakış, örgü, kapitone ve deri tekniklerini içeren kıyafet ve aksesuarlar ile altın ve gümüş takılar giyerler. Danslar, bayramlar, kutlamalar, düğünler ve işle ilgili uygulamalar gibi aile ve topluluk etkinliklerinde önemli bir rol oynamakta, aynı zamanda farklı etnik kimlikleri ifade etmekte ve farklı Moğol etnik grupları arasında aile birliğini ve karşılıklı anlayışı teşvik etmektedir. Geleneksel olarak Moğol Biyelgee, aile, klan veya mahalle içinde çıraklık veya evde eğitim yoluyla genç nesillere aktarılır. Günümüzde Biyelgee dansını aktaranların büyük çoğunluğu yaşlılardan oluşmakta ve sayıları giderek azalmaktadır. Farklı etnik gruplardan farklı Biyelgee formlarının çok az temsilcisi kaldığı için bu dansın doğal çeşitliliği de tehdit altındadır. Uygulayıcıların yaşlanması, geleneksel ortamların ve usta-çırak eğitim sistemlerinin bozulması, Bii biyelgee'nin sembolik ve anlamsal olarak yanlış yorumlanması, hareketlerin asimile edilmesi ve tek bir tip haline gelmesi gibi olumsuz etkiler hala mevcuttur.



Fotoğraf 1. 2. 3. Moğol Biyelgee – Moğol Geleneksel Halk Dansları (<https://ich.unesco.org/en/lists>)

2014, 2018 ve 2022 yıllarına ait Periyodik Raporlar incelendiğinde unsurun koruma eylem çalışmalarının devam ettirildiği, Bii Biyelgee danslarının mevcut durumu,

aktarımı ve kaybının değerlendirilmesine yönelik araştırma ve çalışmalar yapıldığı, örgün ve yaygın eğitim tanıtım faaliyetleri yürütüldüğü görülmektedir. Bii Biyelgee'nin korunmasında devlet kurumlarının yanı sıra araştırmacılar, akademisyenler ve sivil toplum kuruluşları da hayati bir rol oynamaktadır. Ulusal Kültürel Miras Merkezi'nin kayıt ve bilgi veri tabanına dayanarak Uvs Eyaleti'nin Bayad, Dorvod, Khoton etnik grupları üzerinde saha araştırması yapılmıştır. Bu saha araştırması sonucunda, Bii Biyelgee hareketlerinin ve melodisinin (*tatlaga*) tarzı, üslubu ve biçimi açısından 23 varyasyonu belgelenmiş, ses ve görüntü kayıtlarıyla Moğol Ulusal Yayıncılığı tarafından yayınlanan bir belgesel film yapılmıştır.

Moğolistan Kültür Bakanlığı, bu miras ögesinin korunmasına yönelik politika belgelerinin iyileştirilmesi ve geliştirilmesi için sürekli çaba harcamıştır. Ulusal Kültürel Miras Merkezi, koruma önlemlerinin yanı sıra mirasın kayıt ve envanterini düzenli olarak güncellemektedir. Buna ek olarak, Khovd, Bayan-Olgii ve Uvs Eyaletleri ile Ulaanbaatar şehrindeki hükümet ve STK'lar, Moğolistan Ulusal Kültür ve Sanat Üniversitesi Kültür Okulu, Dans Okulu ve Ulusal Kültürel Miras Merkezi ile bu unsurun uygulayıcıları, araştırmacıları ve akademisyenleriyle iş birliği içinde koruma önlemlerine aktif olarak dâhil olmuşlardır.

### **Uganda: Batı Uganda'daki Batooro, Banyoro, Batuku, Batagwenda ve Banyabindi'nin Empaako geleneği- 2013**

“Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, sözlü gelenekler ve anlatımlar” SOKÜM alanlarıyla ilgili bir kültürel miras olan Empaako, Batı Uganda'da uygulanan bir “ad verme geleneği”dir. Empaako, toplumdaki tüm insanlar tarafından paylaşılan aile adlarının yanı sıra topluluklar arasında paylaşılan ve ortak olarak seçilerek yeni doğan bebeğe verilen on iki addan birini temsil eder. Bir kişiye Empaako adıyla hitap etmek, sosyal bağların olumlu bir şekilde doğrulanması anlamına gelir ve bir selamlama, sevgi, saygı, onur beyanı olarak kullanılır. Empaako'nun kullanımı gerginliği, öfkeyi etkisiz hale getirir; sosyal kimlik, birlik, barış ve uzlaşma hakkında güçlü bir mesaj gönderir. Empaako adı, kız veya erkek çocuğun doğumundan üç veya dört gün sonra yapılan “ad verme töreni”yle verilir. Klan dışında doğan bir çocuk veya topluluk içinde yaşamaya kabul edilen yabancı biri olması durumunda, herhangi bir yaştaki bir kişiye benzer bir isim verme töreni de yapılabilir. Tören evde, klan başkanının başkanlığında ve

akrabaların katılımıyla gerçekleştirilir. Mevcut akrabalarla olan benzerlik isim seçiminin temelini oluşturur. Daha sonra klan lideri çocuğa ismi açıklar. Bunu zel olarak hazırlanan ve ortaklaşa yenilen bir yemek takip eder, bebeğe hediyeler sunulur ve onuruna bir ağaç dikilir. Empaako'nun adlandırma ritüelleri yoluyla aktarımı, geleneksel kültürün değer kaybedişi ve bu unsurla ilişkili dilin kullanımının azalması nedeniyle bu uygulama pratiklerinde dramatik bir azalma grlmektedir.



**Fotoğraf 4. 5. 6.** Batı Uganda'daki Empaako geleneği (<https://ich.unesco.org/en/lists>)

2015, 2018 ve 2022 yıllarına ait Periyodik Raporlar incelendiğinde unsurun koruma eylem çalışmalarının devam ettirildiği, 1999 yılında kültür ve kalkınma temasıyla kurulmuş yerli bir STK olan Engabu Za Tooro – Tooro Gençlik Eylem Platformu'nun, Empaako geleneği için bir koruma stratejisi geliştirip Sözleşme'den yararlanarak 44 klanı, STK'yı ve krallığı harekete geçirdiği grlmektedir. Her klan, üyelerini harekete geçirmek, kökenleri, tarihi, değerleri, yeliği, liderliği, mevcut projeleri ve Empaako'nun korunmasındaki rolleri hakkında toplu olarak bilgi üretmekle görevlendirilmiş ve bu bilgiler bir kitapta derlenerek İngilizce ve Runyoro - Rutooro dillerinde yayınlanmıştır. Empaako geleneğinin envanteri, Sözleşme'nin Hkmetler Arası Komitesi'ne akredite bir STK olan Engabu Za Tooro (EZT) tarafından, Uganda'da kültürden sorumlu bakanlık olan "Toplumsal Cinsiyet, alışma ve Sosyal Kalkınma Bakanlığı"nın ulusal envanterine dâhil edilmiştir. EZT'nin topluluk dernekleri, profesyoneller, araştırma kuruluşları, kültürel uygulayıcılar ve kanaat önderlerinden oluşan 200 yesi bulunmaktadır. İlgili topluluklar envanterin hazırlanmasına tam olarak dâhil olmuş, toplantılara katılarak unsur hakkında bilgi vermiş, yerel kaynaklar, envanterin geliştirilmesine yönelik gönüllü katkılar hakkında bilgi vermiştir. İlgili topluluk kurumları ve STK'lar arasında Engabu Za Tooro haricinde, Tooro Krallığı, Bunyoro krallığı, Kabarole Araştırma ve Kaynak Merkezi, Banyabindi Kültür ve Kalkınma Vakfı, Bunyoro Kitara Kültür Merkezi, Empaagi Za kitara, UNESCO Uganda Ulusal



Komisyonu ve Turizm, Yaban Hayatı ve Miras Bakanlığı da bulunmaktadır. Bu kurum ve kuruluşlara ek olarak, gönüllülük esasının ön planda olduğu, önceden bilgilendirilmiş, onayı olan yerel liderler, klan liderleri, unsur taşıyıcıları, uygulayıcıları, aktarıcıları ve koruyucularından oluşan gruplar da koruma çalışmalarında etkin rol almaktadırlar.

### **Çin: Çin ahşap hareketli baskı tekniği- 2009**

Klan soyağaçlarının derlenmesi ve basımında kullanılan ve dünyanın en eski baskı tekniklerinden biri olan ahşap hareketli tip baskı tekniği Zhejiang Eyaletindeki Rui'an İlçesinde halen sürdürölmektedir. Erkek kùltür taşıyıcıları, Çince karakterler çizmek ve kazımak, bu karakterleri daha sonra bir yazı sayfasına yerleştirmek ve basmak üzere eğitilmektedirler. Bu, detaylı bir tarihsel bilgi ve eski Çin dilbilgisi konusunda ustalık gerektirmektedir. Kadın kùltür taşıyıcıları ise, basılı soyağaçları bitene kadar kâğıt kesme ve ciltleme işini üstlenmektedirler.

Yazı sayfası söküldükten sonra hareketli karakterler tekrar tekrar kullanılabilir. Zanaatkârlar yıl boyunca ahşap karakter setlerini ve baskı araç-gereçlerini yerel topluluklardaki ata salonlarına taşıır, orada klan soyağacını elle derleyerek basarlar. Sonrasında soyağacının tamamlanması bir törenle kutlanır ve matbaacılar soyağacını saklanmak üzere kilitli bir kutuya koyarlar. Ahşap hareketli baskı teknik ve bilgileri aileler arasında nesiller boyunca aktarılmaktadır. Ancak, gereken yoğun eğitim, elde edilen düşük gelir, bilgisayar baskı teknolojisinin popülerleşmesi ve soyağacı derlemeye olan azalan ilgi, zanaatkâr sayısındaki hızlı düşüşe neden olmuştur. şu anda, tüm teknik setinde ustalaşmış 50 yaş üstü yalnızca on bir usta kalmıştır. Bu geleneksel zanaat ve bu geleneksel bilgi korunmazsa, bu geleneksel uygulamanın ortadan kalkacağından tedirginlik duyulmaktadır.



**Fotoğraf 7. 8. 9.** Çin Ahşap Hareketli Baskı Tekniği (<https://ich.unesco.org/en/lists>)

2014, 2018 ve 2022 yıllarına ait Periyodik Raporlar incelendiğinde, unsurun koruma eylem çalışmalarının devam ettirildiği, Çin ahşap hareketli baskı tekniğinin korunmasına yönelik geleneksel tasarım ve uygulamaların, halk hükümetlerinin ilçe, belediye, il ve ulusal düzeylerde SOKÜM Envanteri'ne kaydettirilmiş olduğu görülmektedir. Bir unsurun korunması, yaşatılması ve aktarılması sürecinde Taraf Devlet/lerin yanı sıra belediyelerin, STK'ların, gelenek taşıyıcılarının, kısaca ilgili kişi, kurum ve kuruluşların bu koruma sürecinde katkılarının ne denli önemli olduğu farkındalığı ile Çin de bu unsurun yönetimi ve korunması sürecinde çok sayıda kişi, kurum ve kuruluşun ortak çalışma yapmasına imkân sağlamıştır. Çin'in Zhejiang Eyaleti'nde bulunan Zhejiang İl Kültür ve Turizm Dairesi başta olmak üzere, Wenzhou Belediye Kültür, Radyo ve Televizyon ve Turizm Bürosu, Rui'an Belediye Kültür, Radyo ve Televizyon, Turizm ve Spor Bürosu, Rui'an ICH Koruma Merkezi önemli rol üstlenmektedir.

Unsurun korunmasıyla ilgili topluluk veya grup örgütleri de bulunmaktadır. Taşıyıcılar tarafından Rui'an Dongyuan Taşınabilir Baskı A.Ş., Wang Chuanqiao Ahşap Taşınabilir Baskı El Sanatları Stüdyosu, Rui'an Bisheng Kültür Geliştirme Şirketi, Wang Fawan Ahşap Taşınabilir Baskı Kültürel Yaratıcılık A.Ş. gibi işletmeler kurulmuştur. Unsurun korunmasında Zhejiang Rui'an Taşınabilir Baskı Derneği, Rui'an Soyadı Kültür Araştırma Derneği, Rui'an Taşınabilir Baskı Kültür Araştırma Enstitüsü gibi STK'lar yer almaktadır. Ayrıca, Rui'an Kaiyuan Meslek Okulu, Rui'an Pingyangkeng Okulu, Rui'an Ma'anshan Deneysel İlkokulu gibi eğitim kurumları ile Rui'an Taşınabilir Baskı Sergi Salonu ve Çin Taşınabilir Baskı Uzman Komitesi de koruma çalışmalarında etkin rol almaktadırlar.

### **Acil Koruma Listesi'nde Türkiye**

Aralık 2024 tarihi itibarıyla, 2006 yılında Sözleşme'ye taraf olan Türkiye'nin SOKÜM Listeleri'ne, 3 tanesi Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi olmak üzere, toplamda kayıtlı 31 adet unsuru bulunmaktadır. Bu 3 unsur "Islık Dili", "Geleneksel Ahlat Taş İşçiliği" ve "Zeytin Yetiştiriciliği ile İlgili Geleneksel Bilgi, Yöntem ve Uygulamalar" dır.

## Islık Dili - 2017

01.0018 envanter numarası ile Türkiye SOKÜM Ulusal Envanteri'ne kayıtlı olan unsur, "doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, sözlü gelenekler ve anlatımlar" alanlarıyla ilgili bir kültürel mirasımızdır.

Islık dili, kelimeleri simüle etmek ve ifade etmek için ıslık sesini kullanan bir iletişim yöntemidir. Yerelde "Kuşdili" olarak da bilinen ıslık dili, bölgenin sarp dağları ve engebeli topografyası sonucunda yerel halkın uzun mesafeler arasında iletişim kurmanın alternatif bir yolunu bulmasını gerektirerek bir anlaşma dili olarak ortaya çıkmıştır. Islık dili ile haberleşmenin bölgede 500 yıldır olduğu kesin olarak bilinmekle beraber; haberleşmede ıslık dili kullanımının çok daha eski olduğu tahmin edilmektedir. Kültürel miras taşıyıcıları esas olarak hayatlarının çoğunu dışarıda geçiren tarım topluluklarıdır. İlgili topluluklar bu uygulamayı, kişiler arası iletişimi ve dayanışmayı güçlendiren kültürel kimliklerinin önemli bir yansıması olarak görmektedirler. Bölgedeki köylerde yaşayan insanlar, düğünlerini, cenazelerini, çeşitli özel günlerini ve toplumsal paylaşımın önemli bir parçası olan imece çağrılarını bu yolla duyurmaktadırlar. Toplum bu uygulamanın önemini farkında olmasına rağmen, teknolojik gelişmeler ve sosyo-ekonomik değişimler sonucunda taşıyıcı/aktarıcı sayısının ve kullanıldığı alanların azalmasına neden olmuştur. Uygulamaya yönelik en önemli tehditlerden biri cep telefonu kullanımınıdır. Yeni neslin ıslık diline olan ilgisi oldukça azalmıştır ve unsurun giderek doğal ortamından koparak yapay bir uygulama haline gelme riski bulunmaktadır. Bu tür tehditlere rağmen topluluklar, sürdürülebilirliğini sağlamak için bu dil pratiğini hem ulusal hem de uluslararası düzeyde aktif olarak teşvik etmekte ve ıslık dili hâlâ ebeveyn-çocuk ilişkileri bağlamında, Kuşdilini Yaşatma Kültür ve Turizm Derneği, Çanakçı Halk Eğitim Merkezi'nin ve yerel, gönüllü kültürel miras taşıyıcılarının çalışmalarıyla, hem örgün hem de yaygın eğitimle nesilden nesile aktarılmaya çalışılmaktadır.



Fotoğraf 10. 11. 12. Islık Dili (<https://ich.unesco.org/en/lists>)

2001 yılında ıslık dilini yaşatmak, tanıtmak, korumak, ıslık dili kültürüyle ilgili etkinlikler düzenlemek ve projeler hazırlamak amacıyla kurulan “Kuşdilini Yaşatma Kültür ve Turizm Derneği” Türkiye'deki tek sivil toplum kuruluşudur. Giresun ili Çanakçı ilçesinde yaşayan ve adını bu dilden alan Kuşköy halkı, bu kültürel mirasın doğal taşıyıcısı ve aktarıcısı oldukları ve bu kültürün gündün güne aktarımının azaldığını fark ettikleri için ile bu derneğe ve çalışmalarına destek vermektedirler (<https://ich.unesco.org/doc/src/34811.pdf>).

### **Geleneksel Ahlat Taş İşçiliği - 2022**

1.003.05/13 envanter numarası ile 2009 yılından beri Türkiye SOKÜM Ulusal Envanteri'ne kayıtlı olan unsur, “doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, geleneksel zanaatkarlık/el sanatları geleneği” alanlarını kapsayan bir kültürel mirasımızdır.

Geleneksel Ahlat taş işçiliği, volkanik Ahlat taşlarının çıkarılması, taşlara şekil verilmesi, süslenmesi ve daha sonra bunların yapı ve sanat eserleri oluşturmak için kullanılmasıyla ilgili bilgi, yöntem, beceri ve estetik anlayışı ifade eder. Ahlat taşı, Türkiye'de Bitlis ilinin Ahlat ilçesinde bulunan Nemrut Dağı'nın eteklerinden madencilerin geleneksel yöntemlerle çıkardığı volkanik bir taştır. Çıkarılan taş, taş ustaları tarafından el aletleriyle kesilip şekillendirilip ve süslenmektedir. Bu süslemeler kazıma, kabartma ve oyma teknikleriyle, genellikle organik, geometrik ve kaligrafik şekiller kullanılarak oluşturulmaktadır. Ahlat taşından yapı inşa etmek özel teknik ve bilgi gerektiren bir uğraştır. Taşın madenciler tarafından çıkarılmasında, inşaatta halk takvimi ve geleneksel doğa bilgisi önemli rol oynamaktadır. Ahlat taşının kırmızı, siyah, gri, beyaz ve kül rengi çeşitleri bulunmaktadır. İlk çıkarıldığında yumuşak olan Ahlat taşı zamanla sertleşmektedir. Bu sebeple çıkarılan taş, fazla zaman geçirilmeden taş ustaları tarafından işlenmelidir. Taş süslemeler kazıma, kabartma ve oyma teknikleriyle yapılmaktadır. İşlenen taşlar ev, cami, türbe, köprü gibi mimari eserlerin yanı sıra mezar taşları, kitabeler, çeşmeler ve diğer eserlerde de kullanılmaktadır. Ahlat Taş İşçiliğiyle yapılmış mimari eserler ve mezar taşları Ahlat kent imgesinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ahlatlıların kültürel kimliğinin bir parçası olan bu el sanatları, ulusal düzeyde de kültürel devamlılık hissini yaratması açısından önemlidir.



**Fotoğraf 13. 14. 15.** Geleneksel Ahlat Taş İşçiliği (<https://ich.unesco.org/en/lists>)

Uygulama yüzyıllardır nesilden nesile aktarılmıştır ancak son on yılda uygulanabilirliği, demografik değişiklikler (nüfustaki keskin düşüş ve büyük şehirlere göç nedeniyle yeni çırak bulma zorluğu) ve bölgede modern yapı teknikleri ve malzemelerinin yaygın olarak kullanılması gibi ciddi tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Unsura ilişkin geleneksel bilgi, beceri ve uygulamalar usta-çırak ilişkisi ile aktarılmaktadır. Buna ek olarak son yıllarda yaygın eğitim aracılığıyla da geleneksel bilginin aktarımı sağlanmaktadır. Unsurla ilgili grup ve topluluklar Ahlat taş işçiliğini geleneksel teknikler yöntemler ve malzemelerle sürdüren kişiler unsurun ilgi topluluğunu oluşturmaktadır. Bu ilgili toplulukta üç ana grup bulunmaktadır: Birincisi, taş ocaklarından geleneksel yöntemlerle taş çıkaran taş işçileri; ikincisi, çıkarılan taşları işleyen ve süsleyen zanaatkarlar ve üçüncüsü, taşları çeşitli el aletleri ile keserek yapı inşa eden kişiler olan taş ustalarıdır. 2012 yılında Yaşayan İnsan Hazinesi ilan edilen ve 26 Kasım 2020 tarihinde 92 yaşında vefat eden Ahlat taş ustası Tahsin Kalender, unsurun gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol oynamış, birçok usta yetiştirerek sahip olduğu bilgi, beceri ve geride bıraktığı eserleri sayesinde genç nesillerin unsura ilişkin farkındalıklarının artmasına katkıda bulunmuştur.

Unsurun korunmasında etkin rol oynayan kurum ve kuruluşların başında Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ahlat Kaymakamlığı ve Ahlat Belediyesi yer almaktadır. Ayrıca, Ahlat Esnaf ve Sanatkarlar Odası, Ahlat Doğa ve Kültürel Mirası Yaşatma Derneği, Ahlat Fotoğrafçılar Derneği, Ahlat Müzesi, Ahlat Taş Ocağı çalışanları ile geleneksel bilgi taşıyıcısı ustalar, akademisyenler ve çıraklar da koruma çalışmalarına katılmaktadırlar. Kamu kurumları ilgili sivil toplum kuruluşları akademisyenler ve miras taşıyıcılarının aktif katılımları ile belirlenen koruma eylem planı 5 ana hedefe sahiptir: “Unsurun sürdürülebilirliğini tehdit eden ekonomik ve sosyal değişimlere karşı gerekli önlemlerin alınması; Geleneksel bilgi ve becerilerin aktarılmasındaki sürekliliğin sağlanması ve usta-çırak ilişkisinin güçlendirilmesi; Yerel düzeyde geleneksel mimari ve malzeme

kullanımının yaygınlaştırılması; Unsura ilişkin toplumsal farkındalığın artması ve Ahlat taş ocaklarının sũrdũrũlebilirliđinin sağlanması"dır.

### **Zeytin Yetiştiriciliği ile İlgili Geleneksel Bilgi, Yöntem ve Uygulamalar - 2023**

1.032.02 envanter numarası ile 2014 yılından beri Türkiye SOKÜM Ulusal Envanteri'ne kayıtlı olan unsur, "doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, sosyal uygulamalar, ritüeller ve festivaller" alanlarını kapsayan bir kültürel mirasımızdır. Başta Muğla, Bursa, Gaziantep, Hatay ve İzmir olmak üzere Türkiye'nin birçok şehrinde zeytincilik yapılmakta ve unsur güçlü bir şekilde yaşatılmaktadır.

Türkiye'de zeytin yetiştiriciliği, delice adı verilen yabani zeytin ağaçlarının aşılanması, budanması ve gübrenmesi, zeytinlerin toplanması, hasat edilmesi ve işlenmesi anlamına gelmektedir. Kullanılan yöntemler ideal toprak özellikleri, iklim ve gübre gibi doğaya ilişkin geleneksel bilgi ve uygulamalara dayanmaktadır. Zeytin ağaçları halk takvimine göre aşılanıp toplanmaktadır ve hasat mevsiminin başlangıcını ve sonunu çeşitli ritüeller, festivaller ve sosyal uygulamalar (halk dansları, yarışmalar ve ziyafetler gibi) belirlemektedir. Örneğin, köylüler mevsimin ilk zeytinlerini toplamak için bir araya gelirler ve bazı zeytinler bilinçli olarak yoksulların toplaması için korulara bırakılmaktadır. Geleneksel bilgi, yöntem ve uygulamalar yüzyıllar boyunca ailelerde ve köylerde sözlü olarak ve ilgili uygulamalara katılarak aktarılmıştır. Günümüzde yayınlar, yaygın eğitim kursları ve bilgilendirme seminerleri de bunların aktarımına katkı sağlamaktadır. Zeytin yetiştiriciliğine ilişkin uygulamalar barış, sonsuzluk, bilgelik ve uyumla ilişkilendirilen zeytin ağacı ve yaprağının sembolizminin yanı sıra toplum içindeki dayanışmayı, yardımlaşmayı ve uyumu da artırmaktadır. Unsur aynı zamanda çevresel sũrdũrũlebilirlik çabalarına da katkıda bulunur ve özellikle kırsal alanlarda sosyal ve kültürel kimliğin korunmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Unsurun korunmasında etkin rol oynayan kurum ve kuruluşların başında Tarım ve Orman Bakanlığı, Tarımsal Araştırmalar ve Politikalar Genel Müdürlüğü- Bornova Zeytincilik Araştırma Enstitüsü; Hatay Zeytincilik Araştırma Enstitüsü; Ulusal Zeytin ve Zeytinyağı Konseyi (UZZK) gelmektedir. UZZK, zeytin ve zeytinyağı ile ilgili araştırma ve eğitim kurumları, meslek odaları ve sivil toplum kuruluşlarının bir araya gelerek örgütlenmesini ve çalışmasını sağlayan zeytincilik sektörünün çatı kuruluşudur. 1954'te kurulmuş olan Marmarabirlik S. S. Marmara Zeytin Tarım Satış Kooperatifi

Birliği; 2006 yılında kurulan STK Zeytindostu Derneği; 2002’de İzmir’de kurulan STK Doğa Derneği; 1963’te kurulmuş STK Ezine Ziraat Odası; 1972 yılında kurulan STK S. S. Pıtırli Köyü Tarımsal Kalkınma Kooperatifi, 1972 yılında kurulan STK Saçaklı Köyü Tarımsal Kalkınma Kooperatifi ve 2013 yılında kurulan STK Geyikli Beldesi Tarımsal Kalkınma Kooperatifi unsurun korunması için etkin çalışmalarda bulunmaktadır.

Bu STK’lara ek olarak, Çanakkale Belediyesi, Mudanya İlçe Belediye Başkanlığı, İznik İlçe Belediye Başkanlığı, Ayvacık İlçe Belediye Başkanlığı, Ezine İlçe Belediye Başkanlığı, Ezine İlçesi Geyikli Belediye Başkanlığı ile Çanakkale ili Bayramiç İlçesi Ahmetçeli Köyü Muhtarlığı, Çanakkale ili Ayvacık İlçesi Koyunevi Köyü Muhtarlığı, Çanakkale ili Ayvacık İlçesi Bademli Köyü Muhtarlığı, Çanakkale ili Ayvacık İlçesi Balabanlı Köyü Muhtarlığı, Çanakkale ili Bayramiç İlçesi Zeytinli Köyü Muhtarlığı, Çanakkale ili Ecebat İlçesi Seddülbahir Köyü Muhtarlığı koruma çalışmalarında yer alan yerel yönetimlere örnek verilebilirler. Ayrıca, BUNGE Gıda Sanayi ve Ticaret A.Ş. ile Adatepe Zeytinyağı Müzesi de unsurun koruma çalışmalarında adı geçen kurum ve kuruluşlar arasındadır.

Unsurun korunması için ulusal düzeyde gerçekleştirilen toplantılara katılan ilgili STK’lar, belediyeler, muhtarlıklar ve miras taşıyıcılarının katkılarıyla bir “Acil Koruma Eylem Planı” hazırlanmıştır.



**Fotoğraf 16. 17. 18.** Zeytin Yetiştiriciliği ile İlgili Geleneksel Bilgi, Yöntem ve Uygulamalar  
(<https://ich.unesco.org/en/lists>)

Yukarıda ele alınan Acil Koruma Listesi’ne dört ayrı Taraf Devlet tarafından kaydettirilen ve farklı SOKÜM alanlarına ait unsurlara ait belgeler ve raporlarda yer alan ulusal düzeydeki koruma çalışmaları ve planları incelendiğinde, bu çalışmaların Taraf Devletlerce farklı şekillerde uygulandığı görülse de, hepsinin ortak noktası, bir unsurun korunması, yaşatılması ve aktarılması sürecinde yerel yönetimlerin, belediyelerin,

STK'ların, gelenek taşıyıcılarının, kısaca, ilgili kişi, kurum ve kuruluşların ortak çalışmalar yapmalarının teşvik edilmeye çalışılmasıdır.

Acil Koruma Listesi ve bu listeye kaydettirilen unsurlar Sözleşmenin "Uluslararası koruma çalışmalarını" daha ön plana çıkaran, daha görünür kılan çalışmalardan biri olsa da, bu koruma çalışmalarının ulusal düzeyde başladığı ve somut ve somut olmayan kültürel mirasın birlikte, bütüncül bir koruma yaklaşımı ile korunması gerekliliği UNESCO tarafından teşvik edilmekte ve Taraf Devletlerce bu sorumluluğun yerine getirilmesi beklenmektedir. Acil Korumada en önemli rol bu sebeple yerel yönetimlere düşmektedir.

### **Korumada Yerel Yönetimlerin Yeri**

Gerek Sözleşme'nin 11. Maddesinde "Taraf Devletlerin Rolü"ne yapılan vurgu (Oğuz, 2013: 65), gerekse Uygulama Yönergesi'nin 3. Bölümündeki "Sözleşme'nin Uygulanmasında Katılım"a yapılan vurgu ile "somut olmayan kültürel mirası yaratan, sürdüren, ileten topluluklar, gruplar ve mümkün olduğunda bireyler ile uzmanlar"a ek olarak, "uzmanlık merkezleri ve araştırma enstitüleri"ne de dikkat çekilerek kültür taşıyıcıları haricinde unsurun korunmasında hükümet dışı kurumların ve yerel yönetimlerin (Gürçayır Teke, 2013; Metin Basat, 2013; Yıldız, 2010) de önemli rolleri olduğu dile getirilmektedir (Karakul& Yıldız, 2021: 51-52).

SOKÜM'ün tüm koruma süreçlerinde olduğu gibi acil korunması gereken kültürel miras unsurlarının koruma çalışmalarında da önemli roller üstlenen paydaşlardan biri de yerel yönetimlerdir. "Genelde kültürel miras özelde ise SOKÜM konusunda yerel yönetimlerin gerçekleştireceği tüm faaliyetler hem mirasın korunmasına hem ilgili topluluk grup ve bireyin bu mirasa sahip çıkmasına hem de yerel yönetimlerin yeni projeler ve işbirlikleri geliştirmesine aracı olmaktadır" (Karakul& Yıldız, 2021: 56). Ayrıca, yerel yönetimlerin diğer paydaşlara göre çok daha avantajlı oldukları bir konu ise, korunması istenen kültürel miras sahipleri olan ilgili birey, grup ya da topluluklara erişimin diğer paydaşlara göre çok daha hızlı ve etkili olabilmesidir (2021: 51). Bu durum yerel yönetimlerin koruma süreçlerindeki önemini daha ön plana çıkarmaktadır.

Kültürel mirası koruma süreçlerinde Türkiye'de kültürel ve doğal mirasın korunması (somut) ve yönetimine dair esaslar, 21.07.1983 tarihinde yürürlüğe giren 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıkları Koruma Kanunu kapsamında düzenlemelere



dayanırken, SOKÜM korunmasına dair bu tür bir yasal düzenleme (mevzuat) henüz yoktur. Somut kültür varlıklarının korunmasında yerel yönetimlerin tescil, bakım, onarım gibi belli sorumlulukları bulunmaktadır. Bu sebeple, yerel yönetimler tarafından yapılan koruma çalışmalarının yoğunluklu olarak somut kültürel mirasa odaklı olduğu, SOKÜM unsurlarının bu bağlamda geride kaldığı görülebilir.

Yerel yönetimlerin yaptığı koruma uygulamalarındaki sorunlar kültürel mirasın somut ve somut olmayan unsurlarının bütüncül anlayışla ele alınamayışından kaynaklanmaktadır. Somut olmayan kültürel miras unsurları ve kültürel mekânlar mirasın sahiplerince doğal ortamlarında korunabilmektedir. SOKÜM'e ait kültürel pratiklerin ise, turizm, göç, kentleşme ile özgün fiziksel bağlamlarından koparılarak yeniden canlandırıldığı ve bunların yarattığı folklorizasyon, değişim, dönüşüm gibi nedenlerle bu mirasın korunmasında problemler yarattığı görülmektedir. “ ‘Folklorizasyon’ yaklaşımının turizm amaçlı yaygınlaştırılması ve kullanımı, somut ve somut olmayan kültürel miras bütünlüğüne zarar vererek, tarihî çevrelerde bütüncül koruma sürecine zarar vermektedir” (Karakul, 2023: 722).

Bu sebeple, Türkiye'nin Acil Koruma Listesi'nde yer alan unsurlarının öncelikli korunmasında, yerel yönetimlerce çok yönlü, somut ve somut olmayan kültürel mirasın bir arada olduğu bütüncül koruma anlayışı benimsenmeli, bir unsurun korunması sürecinde de öncelikle, “unsurun yaratıldığı bağlamın, geleneğin aktarıldığı tüm sürecin, kültürel mirasın sahipleri, kültür taşıyıcısı ustaların, ortaya çıkan ürünün ya da kültürel pratiğin, aktarımın gerçekleştiği mekânın” bütünü ele alınmalı ve diğer paydaşlarla, örneğin STK'larla ortak çalışmalar yapmaları teşvik edilmelidir.

## **Sonuç**

Acil Koruma Gerektiren SOKÜM Listesi, 1972 Sözleşmesi'ndeki “Tehlike Altındaki Dünya Miras Listesi”nin karşılığı olarak düşünölmektedir. Kültürel mirasın “kaybolma tehlikesi”nin en yoğun vurgulandığı koruma çalışmaları Acil Koruma Listesi etrafında yapılan çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Hükümetler Arası Komite'nin de 2022 yılında yaptığı yeni vurgu ile Taraf Devletler tarafından dosya hazırlık çalışmalarında önceliğin “Acil Koruma gerektiren kültürel miras unsurlarına” verilmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Bir unsurun bir listeye kaydettirilmesinin koruma çalışmaları açısından “başarılı bir sonuç” değil, aksine “başarılı bir başlangıç” olarak

algılanması gerektiği ve koruma eylem planlarının bu şekilde sürdürülmesi gerekliliği ön görülmektedir. Bu çalışmaların devamı sürecinde Taraf Devlet/lerin özellikle STK'lar, belediyeler, yerel yönetimler gibi ilgili kurum ve kuruluşların yanı sıra mümkün olduğu kadar geniş bir şekilde toplulukları, grupları ve uygun durumlarda ilgili bireyleri dâhil etmeye çalışmaları teşvik edilmektedir.

Birey, grup ve toplulukların bir unsurun korunması çalışmalarına katılımının önemi kadar, bu süreçte özellikle STK'lar, belediyeler, yerel yönetimlere düşen sorumlulukların koruma çalışmalarının başarısını, daha da önemlisi bunun sürdürülebilirliğini etkilemektedir. Acil Koruma gerektiren bir unsurun tespiti, belgelenmesi, unsurla ilgili hazırlanacak koruma planlamaları öncelikle, unsurun bulunduğu yerdeki yerel yönetimlerin ve söz konusu unsurla ilgili söz sahibi olan STK'ların öncelikli sorumlulukları arasında yer almalıdır. Acil Koruma Listesi çalışmaları özelinde, ilgili mirasın korunmasına yönelik yapılacak acil koruma eylemlerinin bir an önce belirlenmesi, dosya hazırlık çalışmalarının zamanında ve düzgün bir şekilde gerçekleştirilmesi ulusal envantere kayıt oluşturma aşamasında çalışmalara hız kazandıracaktır. Acil korunması istenen mirasla ilgili söz sahibi olan tüm yerel kurum ve kuruluşların ortak çalışmalar yürütmesi ve unsur ile ilgili yapılacak çalışmalarda finansal ve manevi katkıların birlikte planlanması ve sürdürülmesi oldukça önemlidir. Bu konuda olumlu uygulamalar olarak, Acil Koruma Listesi'nde yer alan "Geleneksel Ahlat Taş İşçiliği" ve "Zeytin Yetiştiriciliği ile İlgili Geleneksel Bilgi, Yöntem ve Uygulamalar" unsurlarımızın koruma çalışmaları süreçlerinde aktif bir şekilde yer alan yerel yönetimlerin ve STK'ların katkı ve başarıları örnek gösterilebilir.

Bu örneklerden de yola çıkarak, Acil Koruma Listesi'ne kaydettirilen bir unsurun sürdürülebilirliğini daha iyi desteklemek için geliştirilecek koruma planlarında, özellikle ön planda olması gereken, "nesiller arası aktarım kapasitesinin ve uygulama sıklığının artırılması; doğal kaynakları korumak; unsuru korurken doğal ve kültürel çevresini bütünsel bir yaklaşımla korumak; daha fazla paydaşın koruma faaliyetlerine katılmasını teşvik etmek; belgesel, tanıtım filmleri, araştırma programları çekerek dijital dokümantasyon oluşturmak; kitap, katalog, yıllık, broşür basımları yaparak yazılı literatüre katkıda bulunmak; usta-çırak ilişkisine destek vererek konuyla ilgili eğitimler, kurslar, seminerler, çalıştaylar, sempozyumlar düzenlemek; sergi, yarışma, festivaller düzenlemek; radyo, televizyon programları ile internet, sosyal medya hesapları ve

uygulamaları aracılığıyla unsurun görünürlüğünü ve unsurla ilgili halkın farkındalığını artırmak” gibi bazı hedefler belirlenerek çalışmaların sürekli güncellenmesi gerekmektedir.

Ayrıca, SOKÜM Sözleşmesi’nde vurgu yapılan “eğitim” konusunda gerçekleştirilen koruma çalışmaları göz önünde bulundurularak, özellikle ilgili üniversite ve bölümlerle işbirliği yapılmalıdır. Yükseköğretim aşamasında SOKÜM konusunda eğitim verilen kurumlarda görev yapan öğretim elemanlarının katılacağı eğitimler, atölyeler, konferanslar düzenlenmesi hem halkın hem de yerel yönetimde yer alan kişilerin konuyla ilgili farkındalık düzeyini ve bilgi seviyelerini artıracaktır. Bunlara ek olarak, konu uzmanları ile işbirliği içinde olarak bu bölümlerde eğitim alan/alacak öğrencilerin yeni üretilen yüksek lisans ve doktora tezlerinde konu olarak Acil Koruma gerektiren kültürel miras unsurlarını ve bunlarla ilgili koruma çalışmalarını seçmeleri ve bu konularda daha detaylı araştırmalar yaparak projeler yazmaları teşvik edilirse, bu başarılı bir koruma ve sürdürülebilirlik çalışması olacaktır.

Korunması istenilen kültürel miras unsurunun, özellikle kültürel kimliğinin bir parçası olan topluluk, grup ya da birey katılımının yanı sıra STK’lar, belediyeler, yerel yönetimlerin ve eğitim kurumlarının da katılımıyla bütüncül koruma anlayışının benimsendiği koruma sürecinin başarısı ve önerilen koruma planlarının uygulanabilirliği, güvenilirliği ve sürdürülebilirliği açısından son derece önemli olduğu unutulmamalıdır.

<sup>i</sup> Aralık 2024 itibariyle Acil Koruma Listesi’ne kayıtlı en fazla unsuru olan ülke olarak, üçüncü sırada 4 unsur ile Çin, Kenya ve Bostwana yer almaktadır. Bu makale için bu ülkeler arasından farklı bir SOKÜM alanında yapılan koruma çalışmalarını inceleyebilmek amacıyla Çin örnek olarak seçilmiştir.

## Kaynaklar

Empaako tradition of the Batooro, Banyoro, Batuku, Batagwenda and Banyabindi of western Uganda Nomination Form (2013), Nomination File No: 00904, List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/USL/empaako-tradition-of-the-batooro-banyoro-batuku-batagwenda-and-banyabindi-of-western-uganda-00904>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Empaako tradition of the Batooro, Banyoro, Batuku, Batagwenda and Banyabindi of western Uganda, Consent Communities (2013). File No: 16995, <https://ich.unesco.org/doc/src/16995-EN.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Gürçayır, S. (2011). Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi üzerine eleştirel bir okuma, *Millî Folklor*, Yıl 23, Sayı 92, s. 5-12.

Gürçayır Teke, S. (2013). Sivil toplum kuruluşları ve somut olmayan kültürel miras: Katılım, akreditasyon ve eksiklikler, *Somut olmayan kültürel mirasın geleceği Türkiye deneyimi*, (Ed. M. Öcal Oğuz vd.), s.43-47, Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu.

Karakul, Ö., Yıldız, T. (2020). *The role of local governments in the conservation of cultural heritage-Türkiye [Kültürel mirasın korunmasında yerel yönetimlerin rolü-Türkiye]*, UCLG-MEWA, İstanbul). [https://uclg-mewa.org/uploads/file/6d44af25b1604d4894507cf8658500ef/Kulturel\\_Mirasin\\_Korunmasinda\\_Yerel\\_Yonetimlerin\\_Rolu-Turkiye.pdf](https://uclg-mewa.org/uploads/file/6d44af25b1604d4894507cf8658500ef/Kulturel_Mirasin_Korunmasinda_Yerel_Yonetimlerin_Rolu-Turkiye.pdf), Erişim tarihi 24.10.2024.

Karakul, Ö. (2023). Kültürel mirasın bütüncül korunmasında yerel yönetimlerin rolü: Somut ve somut olmayan miras koruma deneyimleri, *Kültür mirası yönetimi: Neden ve nasıl? Türkiye'den deneyimler ve tartışmalar*. s. 717- 735, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Metin Basat, E. (2013). Somut olmayan kültürel miras ve yerel yönetim uygulamaları, *Somut olmayan kültürel mirasın geleceği Türkiye deneyimi*. (Ed. M. Öcal Oğuz vd.), Ankara: UNESCO Türkiye Millî Komisyonu.

Mongol Biyelgee, Mongolian traditional folk dance Nomination Form (2009), Nomination File No: 00311, List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/USL/mongol-biyelgee-mongolian-traditional-folk-dance-00311>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Mongol Biyelgee, Mongolian traditional folk dance consent communities (2009). File No: 01221, <https://ich.unesco.org/doc/src/01221.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Oğuz, Ö. (2017). Onuncu yılında somut olmayan kültürel miras listeleri: Görünürlük, değerlilik ve güvenilirlik, *Millî Folklor*, Yıl 29, Sayı 116, s. 5-17.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, (2005). *Millî Folklor*, (Fr. Çev.: M. Öcal Oğuz, İng. Çev.: Yeliz Özay, Göz. Geç.: Pulat Tacar), Yıl: 17, Sayı: 65, s.: 163-171.

Traditional Ahlat stonework nomination form (2022), Nomination file no: 00655, List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/USL/traditional-ahlat-stonework-00655>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Traditional Ahlat stonework inventory (2022), File No: 51984, <https://ich.unesco.org/doc/src/33899.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Traditional Ahlat stonework consent communities (2022). File No: 51985, <https://ich.unesco.org/doc/src/34811.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

UNESCO Intergovernmental Committee for the safeguarding of the intangible cultural heritage decisions report (2007), ITH/07/1.EXT.COM/CONF.207/Decisions, Chengdu, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000234392>, Erişim tarihi 08.12.2024.

UNESCO listelerinde Türkiye: [https://ich.unesco.org/en/lists?text=&country\[\] =00228&multinational=3#tabs](https://ich.unesco.org/en/lists?text=&country[] =00228&multinational=3#tabs), Erişim tarihi 08.12.2024.

Uygulama Yönergesi (*Operational directives for the implementation of the convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*) (2022). <https://ich.unesco.org/doc/src/34811.pdf>

[unesco.org/doc/src/2003\\_Convention\\_Basic\\_Texts\\_2022\\_version-EN\\_.pdf](https://unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2022_version-EN_.pdf), Erişim tarihi 08.12.2024.

Whistled Language nomination form (2017), Nomination File No: 00658 for Inscription in 2017 on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/USL/whistled-language-00658>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Whistled Language Inventory (2016), File No: 33899, <https://ich.unesco.org/doc/src/33899.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Whistled Language consent communities (2016). File No: 34811, <https://ich.unesco.org/doc/src/34811.pdf>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Wooden Movable-type Printing of China (2010), Nomination File No: 00322, List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/USL/wooden-movable-type-printing-of-china-00322>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Wooden Movable-type Printing of China (2022), Report on the status of an element inscribed on the list of intangible cultural heritage in need of urgent safeguarding, <https://ich.unesco.org/en/state/china-CN?info=periodic-reporting#usl-0326-2019>, Erişim tarihi 08.12.2024.

Yıldız, T. (2020). *Somut olmayan kültürel miras yönetimi: Sivil toplum katılımı*, Ankara: Geleneksel.

Traditional knowledge, methods and practices concerning olive cultivation (2023), <https://ich.unesco.org/en/USL/traditional-knowledge-methods-and-practices-concerning-olive-cultivation-01983>, Erişim tarihi 08.12.2024.

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial 4.0 International

## 11. Yüzyılda Bir Antropolog: Bîrûnî ve Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind

**Burcu Asena Salman\***

*Asena Salman, B., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal. 2025/1. Sayı: 370, 191-215. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.42. <https://turkfolklorarastirmalari.com>*

### Öz

973 yılında Harezmi'de doğan, tam ismiyle Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî, aslen matematikçi kimliği ile ünlenmiş olmasına karşın, tıp, astronomi, fizik, felsefe, doğa bilim üzerine de önemli çalışmalar yapmış bir bilim insanıdır. Antropolojinin bir bilim dalı olarak ortaya atılmasından yüzyıllar önce, Gazneli Mahmud, Hindistan seferinden sonra Bîrûnî'yi Hindistan'a göndererek, kültürle ilgili bilgi toplamasını emretmiştir. Bunun üzerine yeni fethedilmiş bu topraklara ve farklı kültürüne saygılı yaklaşımı ile Bîrûnî antropolojinin akademiye girişinden ve etik kurullarla kaidelendirilmesinden çok önce yerel dil olan Sanskritçeyi, dini, aile ve toplum yaşamını, sayı sistemini, astrolojiyi, hukuğu derinlemesine araştırarak ve Yunan, Roma, Arap, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gibi diğer kültür ve inançlar ile karşılaştırarak eseri "Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind'i" Arapça olarak 1017-1030 yılları arasında kaleme almıştır. Bu makalede Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind eseri, antropolojik araştırma çıktısı olarak, Bîrûnî ise bir antropolog olarak ilk defa ele alınmaktadır. Modern antropoloji kuramları ve etiğiyle karşılaştırmalı olarak Bîrûnî'nin, Hint kültürüne yaklaşımı ve kültürü değerlendirmede kullandığı metot, özellikle alandaki öncü isimlerden biri olan Bronislaw Malinowski'nin geliştirdiği teori ile karşılaştırılarak tartışılmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** antropoloji, teori, etnografi, akademi, etik, Hindistan

\* Dr., TED Üniversitesi, Temel Bilimler Birimi ve Eğitim Fakültesi/ TED University, Basic Sciences Unit and Faculty of Education. Türkiye. burcu.asena@tedu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-0754-2075

## **An Anthropologist in the 11<sup>th</sup> Century: Al-Bîrûnî and Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind**

### **Abstract**

Al-Biruni, also known as Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, was born in Khwarezm and was a scientist who excelled in mathematics, as well as medicine, astronomy, physics, natural sciences, and philosophy. Centuries before anthropology was set as a major field of study, following his conquest of India, Sultan Mahmud of Ghazni sent Al-Bîrûnî to India to collect information about this culture. Obeying his orders, long before anthropology's introduction to the academy and buttressed with several ethical rules, Al-Bîrûnî made deep research on the local language, that is Sanscrit, belief, family and social life, numerical system, legislation, astrology and compared them with other cultures like Greek, Roman, Arab, Jewish, Christian and Muslim, wrote his masterpiece called as "Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind" (The research on the land of India) between years 1017-1030 A.D. In this article, the work "Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind" is examined as an outcome of anthropological research, while Al-Bîrûnî is considered as an anthropologist: Al-Bîrûnî's approach to Indian culture and the method he used in evaluating the culture are discussed comparatively with modern anthropological theories and ethics, especially with Bronislaw Malinowski's, as he is one of the pioneers in the field

**Keywords:** anthropology, theory, ethnography, academia, ethics, India

## Giriş

Günümüz akademisi, sosyal antropolojinin bir bilim dalı ya da alt disiplin olarak kökenleri konu olduğunda, genellikle onyedinci yüzyılda, özellikle fizik antropoloji ile ilişkilendirilerek, Avrupa'daki büyük güçlerin kolonileşmesinin sonucunda ortaya çıktığını yazmaktadır (Barnard, 2013). İnsanın kökeni araştırmalarında tarihte geriye gidildiğinde ise, "antropolog" olarak telaffuz edilebilen ilk isimler Grotius, Hobbes, Pufendorf ve Locke gibi onyedinci yüzyıl Avrupa düşünürleridir. Fakat Alan Barnard'ın (2013) eleştirisiyle, "Ne Hobbes'un ne Locke'ın ne de çağdaşlarından herhangi birinin, biyolojik evrim hakkında en ufak fikri yoktu; üstelik toplumsal evrime dair kavramları, insanın ilerleyişinin evrenselliğini, gelişim aşamalarını ya da toplumsal ve maddi arasındaki ilişkiyi içermiyordu."

Frederick S. Starr (2019) *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı* isimli kitabında, Orta Asya'da M.S. 1000 yılı civarında başlayarak, bilimde, edebiyatta, sanatta ve müzikte, beş asır aralıksız devam eden üretimini, bu fazlaca dillendirilmemiş aydınlanma çağını, "entelektüel coşkunluk" olarak niteler ve ekler "Güç merkezinin Orta Asya olduğu bir halifenin 819'da başa geçirilmesinin takip ettiği bu hadise, İslam dünyasının Doğu'dan yeniden fethedilmesi gibidir. Neticesinde büyük bir kültürel enerji açığa çıkmıştır."

Chat GPT'ye ilk antropologları sorduğumda verdiği isimler Herodot, İngiltere'de "kültürel antropoloji"nin kurucusu olarak Edward Burnett Tylor (1871) iken, Amerika'da ise "sosyal antropoloji"nin babası olarak Franz Boaz ve önemli katkılarından dolayı Lewis Henry Morgan'dı (OpenAI, 2024). Buna ek olarak, Google'da en önemli antropoloji kitaplarını arattığımda karşıma çıkan kırk kitaplık listede Starr'ın entelektüel coşkunluk olarak bahsettiği dönemden hiç bir bilim insanının ya da çalışmalarının isimlerinin geçmiyor olması beni bu makaleyi yazmaya itti.

Bîrûnî, çağdaşı olan bir diğer önemli isim İbn-i Sînâ ile birlikte "jeolojik evrimi ve hatta sekiz asır öncesinden Darwinizm'in temel noktalarını sezmiş," Orta Çağ Hıristiyanlığına olduğu kadar İslam inancına da aykırı olmasına rağmen açıkça dile



getirmiştir: yaratılış kavramından sonra dñyanın şiddetli değişikliklere maruz kalmış olduğunu vurgulamıştır (Starr 2019). Bilimin laik ve tarafsız bir yaklaşım içerisinde olması gerektiğini savunan Orta Asya'daki aydınlanma ağı bilim insanları, Aristo'nun kitabında yaptığı tartışmaları ve teorileri yeniden test ederek, modern anlamda hakemlik sistemine benzer bir prensipte araştırmalarını bir bilim kurulu huzurunda sağlam zemine oturtma çabasına girmişlerdir. Buna karşılık Avrupa'da, Giordano Bruno'nun (1548-1600) başka gezegenlerin de varlığından bahsettiği için 1600 yılında, engizisyon tarafından diri diri yakılmış olması, bilim anlayışının gelmiş olduğu noktayı gözler önüne sermektedir (Starr, 2019; Yates, 2020).

### **Metot**

Bu makalenin amacı, Bîrûnî'nin üstlendiği politik içerikli görevi, geçerli bilimsel zeminine oturtarak tamamladığını göstermek olduğu için, bugñnkñ akademinin kabul ettiği ve öncñ saydığı antropologlardan Bronislaw Malinowski'nin çerçeveye oturttuğu teorisini temel alarak, karşılaştırmalı tarihsel yöntem ile ilerlenmektedir (Aydın & Hanağası, 2017).

Bîrûnî, Hint toplumunun içine girerek yaptığı araştırmayla kısıtlı kaldığı için yöntemini teoriye dökmemiş olsa da, muhtemelen pozitif bilimlerdeki deneyimlerinden edindiği refleksi, attığı adımları, nedenlerini ve sonuçlarını sistematik olarak kaydetmiştir. Makalenin geri kalanında da ele alacağım üzere Bîrûnî'nin, Hint kñltürüne dair Tahkik'teki tutumu, araştırmasında antropolog olarak incelediği toplulukla kurduğu kontrollñ iletişim ve metninde anış biçimi, günñmñz bilim etiği söylemleriyle örtüşmektedir ve Bronislaw Malinowski'nin *Büyñ, bilim ve din* isimli kitabında temellendirdiği (1990) inanç sosyolojisi teorisi ile tartışılmaktadır. Karşılaştırma malzemesi olarak Malinowski'nin teorisini tercih etmiş olmamın altında, etnografik veri toplamaya dair bir sistematik metot geliştiren sosyal antropologlar arasında Batı dñyasındaki öncñlerden olması ve 1914-1918 arasında, Trobriand Adaları'nda iki yıl yürñttñęñ katılımlı gözlem üzerine dayandırdığı araştırmasının halen geçerliliğini koruması (Eriksen, 2018) yatmaktadır. Kitabında bahsettiği adımları, Malinowski'nin haritalandırdığı teorik maddelerle Stuart Mill'in "uyuşma ve fark yöntemi" kullanarak

(Mahoney, 2004), yer yer daha yakın tarihli antropologların saha deneyimleriyle de kıyaslayarak, Bîrûnî'nin uygulamasının, günümüz akademisinin yaklaşımlarına yakınlığı tartışılmıştır.

### **Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî**

Bîrûnî, tam ismiyle, Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî, 973'te Harezmi'de doğmuş ve Gazneli Mahmud'un bölgeyi işgali ile Gazne'ye yerleşerek, yine Gazne'de, 1050 yılı civarında ölmüştür (Duman, 2010). Kaynaklarda ölüm tarihi farklılık göstermektedir, Formichi (2020) Bîrûnî'nin ölüm yılını 1025 olarak vermiştir.

Soğud Türkü olduğu düşünölmekte olsa da, tam kökeni, derslerinde sergilediği başarı sayesinde küçük yaşlarından itibaren saraya alınarak, Gazneli hükümdarların himayesinde yetiştiği için kesin olarak bilinmemektedir (Alıcı, 2003). Bîrûnî'nin Arap veya Fars kökenli olmadığı, her iki dili de sonradan öğrendiğini bizzat, metinlerinde belirttiği için biz de bilebilmekteyiz (Alıcı, 2003). Bîrûnî'yi yanına alıp yetiştiren matematikçi ve kraliyet mensubu olan hamisi Kabus b. Veşmgir, kendisiyle yakından ilgilenerek Öklid geometrisi ve Batlamyus astronomisiyle tanıştırmıştır. Kabus'un kendisine gösterdiği cömertliğe karşılık Asârul-Bâkiye adlı eserini kendisine ithaf etmiştir fakat katı kalpliliğine değinmeden de geçmemiştir (Sachau, 1910; Alıcı, 2003).

Daha sonraları yaptığı hesaplamalar ve hali hazırda yapılmış hesapları çürüterek düzeltmesi ile bilim dünyasında saygın bir yer edinmeye başlamıştır. Gazneli Mahmut, Buhara'yı fethettiği sırada bu şehirde çalışmalarını sürdürmekte olan pek çok alimle birlikte Bîrûnî'yi de Gazne'ye, kendi sarayına götürerek saray astronomu olarak hem kendisi için, hem de veliahtı Mesut'un hizmetinde çalışmasını sağlamıştır. Hindistan'a yaptığı seferler boyunca Bîrûnî'yi de yanında götürmüştür ve Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind eseri, Bîrûnî'nin Hindistan'da kaldığı iki sene zarfında ortaya çıkmıştır (Sparavigna, 2014). En çok, dünyanın çapının hesabını basit formüle indirgemeyi başaran ilk matematikçi olarak tanınan Bîrûnî'nin, astronomi, fizik, felsefe, jeoloji, coğrafya, usturlap, satranç, farmakoloji ve yanısıra tıp, İslam hükmü, teoloji ve dilbilgisi üzerine çalışmaları bilinmektedir. Dünyanın güneş etrafında döndüğünü, dünya üzerinde birbirinin üzerine eklenen jeolojik

dönemlerin gelip geçtiğini ileri sürmüş; Yunanca öğrenerek Yunan mitolojisi ve felsefesi çalışmış; Latince ve Hıristiyan literatürü üzerinde de hakimiyet geliştirmiştir (Duman, 2010).

Bîrûnî'nin, pozitif bilimlerde gösterdiği başarıyı sosyal bilimlerde de aynı titizlikle çalışarak yakaladığı görülmektedir. Ele aldığı kùltürlere ve halklara eşit mesafede yaklaştığı, inançların analizinde ve birbirleriyle kıyaslanması sırasında tarafsızlığını korumaya özen gösterdiğinin altını bizzat çizmektedir (Alıcı, 2003). Henüz antropoloji ve etnografi çerçeveli bir bilim dalı ve yöntem haline gelmemişken, farklı kùltürlere ait konular üzerindeki tartışmalarını adil bir biçimde yapılandırmaya çalışmıştır (Ataman, 2013).

### **Antropoloji Bilimi, Orta Asya ve Bîrûnî**

Antropoloji, Orta Asya'da, Avrupa'dan neredeyse yedi yüz yıl önce, henüz antropoloji diye bir bilim dalı yokken, devlet işleri için de kullanılmıştır. Gazneli Mahmut'un, ele geçen yeni topraklarda yaşayan halkların yönetiminde sağlıklı sosyal politika hedefleri kurgulamaya yönelik bir (antropolojik) araştırma yapılmasını istemiş olması, bilim insanlarını himayesine alması ve ölümünden sonra da korunmalarını emretmiş olması, hükümdarların da bilime bakış açılarını yansıtmaktadır. Bu makale için Malinowski'nin geliştirdiği teorinin karşılaştırma materyali olarak seçilmesinin bir nedeni, kendisinin 1930'larda bilimsel bir sosyal politika temeli oluşturmak adına "pratik antropoloji"nin (practical anthropology) üzerinde durmuş olmasıdır (Mosse, 2006). Gazneli Mahmut'un Bîrûnî'den istediği, Malinowski'nin "insider anthropology" olarak adlandırdığı (Mosse, 2006), Hindistan'daki topluluğun yönetimini kolaylaştıracak, içyüzünü ortaya çıkaracak türden etnografik bir araştırma yapmasıdır. Gazneli Mahmut'un ardından Bîrûnî, O'nun veliahtı Mes'ûd'un (1030-1041), sonrasında da torunu Mevdûd'un (1041-1049) himayesinde araştırmalarını sürdürmüştür (El-Bîrûnî, 2015). Hindistan seferini takiben Gazneli Mahmut'la birlikte Hindistan'a giderek bu makalede etnografik bir çıktı olarak ele alınacak, günümüz antropoloji teorisiyle analiz edilmekte olan Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind eserini ortaya koymuştur (Duman, 2010).

Hintli antropolog P. R. G. Mathur, 1972 tarihli makalesinde antropoloji biliminin devlet politikaları için kullanılmasından bahsederken, antropoloğun, ileride kùltürlerarası farklılıklar yüzünden probleme dönüşebilecek konulara özellikle parmak basmasının faydalı olduğunu belirtmiştir. Bu esnada antropoloğun, devlet insanlarının alınacak kararlara, altını çizdiği bu gerekçeleri, ısrarla dahil etmelerini sağlama sorumluluğunu alması gerektiğini savunmuştur. Fakat Mathur da (1972) sömürgeci devletlerin ancak Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından bağımlı toplulukların refahını önemsemeye başladıklarını ifade etmiştir. Bu da Harezmi'deki hükümdarlık anlayışının da, bilimin desteğini alma vizyonuna sahip olduğunun bir göstergesidir.

Bîrûnî'nin *Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind*'in başına yazdığı giriş bölümünde, ele aldığı bu farklı kùltürün özelliklerinin tartışmaya açık olmadığını altını çizmesinden, fiziksel olduğu kadar, toplumsal evrimin de farkında olduğu anlaşılmalıdır (El-Bîrûnî, XVIII). On dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru Avrupa'da ortaya çıkan ve özellikle Almanya'da Birinci Dünya Savaşı ile sivrilen, antropoloji dalındaki ırkçı yaklaşımın (Evans, 2003) aksine, Bîrûnî onbirinci yüzyılda, günümüzde kullandığımız etik çerçeveye yakın ölçülerle yerel halka ve kùltüre yaklaşmış, dili öğrenmiş, değişik kişilerin görüşlerini almış, araştırma çıktılarını karşılaştırmalı olarak kağıda dökmüştür (El-Bîrûnî, 2015). Metninin başında tezyif ve tahrife karşı bilim insanlarını uyarmıştır (El-Bîrûnî, 2015).

Bîrûnî'nin yaşamakta olduğu onuncu ve onbirinci yüzyıl tarih yazıcılığı da araştırma, karşılaştırma, analiz gibi yöntemlerden uzak, râvilerden toplanan rivayetlerin doğrulatmaya gerek duyulmadan sıralanması ile yapılmakta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, çağdaşlarından ileride olduğu görülmektedir (Duman, 2010).

Alan çalışması sırasında antropolog, gözlemleyen ve bilgi kaynaklarını sorgulayan olmanın yanı sıra, gözlemlenen ve sorgulanan da olur, roller iki taraf arasında sürekli değişir (Georges ve Jones, 1980). İşini yapmakta olan antropolog, incelemekte olduğu kùltürün merak odağı olur; bakan olduğu kadar, bakılındır ve bu sebeple de "[...] hep bir yabancı olarak kalacak olmalarına rağmen, alandaki varlıklarının oradakilerce az çok 'doğal' olarak kanıksanıncaya kadar kalmaları üzerinde uzlaşılır" (Eriksen, 2018). İnsanlar

insanları incelediğinde, her iki taraf da elde olmaksızın birbirine karşı muğlak duygular besler: bazılarıyla karşılıklı güvene dayalı bir ilişki gelişirken, antropolog sahada sinsilikle ve sırları öğrenip ifşa etmekle suçlanabilir (Georges ve Jones, 1980). Bîrûnî (2015) bu sorunun farkına varmış ve şu sözleriyle ortaya koymuştur:

Hindistan'daki ilk günlerimde ben, acemi olduğum ve Hint terimlerine vâkıf olmadığım için Hint müneccimleri huzurunda, hocasının önünde el pençe divan duran bir öğrenci gibi dururdum. Terimleri biraz öğrendikten sonra onlara, illetleri izah etmenin ve bazı delilleri göstermenin yanı sıra hesaplamalarda da takip edilmesi gereken gerçek yolları öğrettim. Bunun üzerine hayretler içinde kalarak başıma üşüştüler ve benden öğrenmeye başladılar. Her zaman bana hintlilerden kimlerle karşılaştığımı ve hangi panditlerden ders aldığımı soruyorlardı. Israrlı sorulara bazen kısa cevaplar veriyor, çoğu zaman da susuyordum. Böylece aralarında kendimi yüksek tutuyordum. Sonunda bana büyücü bile dediler. Öyle ki beni kendi dilleriyle büyüklerine tanıtırken "umman" veya "sirkeden bile daha keskin su" diyerek tanımlıyorlardı.

Bu paragraftan çıkan sonuçlardan ilki, Bîrûnî'nin, yapmakta olduğu bu araştırmanın arkasının geleceğine, belki de bilim haline geleceğine dair bir öngörü geliştirerek, sadece incelediği kültürü değil, sonradan bu bilimi yapacak kişiler için, sahada olma deneyimini de detaylı bir biçimde kaleme almış olmasıdır. Buna benzer tecrübelerini kitabın çeşitli yerlerinde aktarmıştır. İkinci sonuç ise, yerel dili öğrenmenin sahada ve kaynak taramada elde edeceği veriyi zenginleştireceğinin farkına vararak, bunun etnografyadaki değerini vurgulamasıdır; hocasının karşısında saygıyla durduğunu, sonra da hoca olarak karşısına çıkan kişilere yeni konular aktararak, gözlerinde değerini arttırmaktan ötürü duyduğu gururu belirtmesinden, sahaya yerel konuları öğrenmeye geldiğini öncelediğini, onlar üzerinde üstünlük kurmaya çalışmadığını anlamaktayız.

### **Sanskritçe ve Diğer Diller**

Toplulukların ya da kişilerin kökenlerini araştırırken ilk baktığımız unsurlardan biri dildir, dili öğrenmiş olmak, o dille okuyup-yazabilmek, araştırmacının tam olarak "öteki" olmasının önüne geçer, bağ kurulmasını sağlar (Mead, 1939). Ayrıca, çevirmenin her detayı çeviremeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, etnografik verilerin herhangi bir aracının süzgecinden geçmeden antropologda birikmesi sağlanmış olur (Mead, 1939). Dilin yapısına işleyen kültürel öğeler de toplulukla ilgili ipucu oluşturduğu için, yerel dili

öğrenmiş olması bu tarz verilere de dikkatini yöneltmesini sağlamıştır (Eriksen, 2018). Bir diğeri ise, Russel Bernard'ın (2006) vurguladığı üzere, katılımlı gözlemde, arasına karışılan topluluk tarafından antropoloğun varlığına alışılmış olması, onların rahatça hareket etmelerini, antropoloğun da gözlem yapmasını, veri toplamasına imkan tanır. Malinowski'nin (1990) ifadesiyle: "Gerçekten eksiksiz bilgiyi ancak her iki yan, genel yasallık ve ayrıntılı belgeleme ile birlikte aktarır." Alan Barnard ise(2013), bazen anlaşmak için olmasa da, sadece öykülerden ibaret olmayan ve belirli bir "topluma" mahsus mitlerin anlaşılabilmesi için, yerel dile olan hakimiyetin önemini vurgulamaktadır.

Bîrûnî Harezmce, Soğudca, Arapça, Farsça, Antik Yunanca, İbranice, Süryanca ve Sanskritçe bilmektedir; Arapça, Farsça ve Sanskritçe'ye aralarında çeviri yapabilecek kadar hakimdir. Sanskritçe'yi kendi kendine öğrenmiş, bu süreçte de çok zorlandığını belirtmiştir (Alıcı, 2003). Dil problemini de Bîrûnî, Hintlilerle ilgili din ve eğitim gibi temaları öğrenmenin önündeki engellerin ilki olarak listesinin en başına, Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind kitabının ilk sayfasında koymuştur (El-Bîrûnî, 2015):

[...] Temas ve bir araya gelmekle kolayca anlaşılabilir ve açığa çıkan konular, yakın ilişkilerin kesilmesiyle örtülür, gizlenir. Hintlilerle bizim aramızda çeşitli nedenlerden ötürü yakın ilişkiler yoktur. İlk olarak Hintliler, milletlerin birbirleriyle iletişim kurdukları bütün alanlarda bize son derece yabancıdırlar. Bu konuların ilki dildir. Dilleri bakımından Hintlilerin durumu diğer milletlere benzese bile Hint dilinin zorluğu ve yabancılığı kendine özgüdür. Zira bir kimse dillerini öğrenerek onlarla iletişim kurmaya çalışsa da bunu kolaylıkla başaramaz.

Uzunca, Hint dilinin karmaşıklığından, halkın kullandığı ve alimlerin kullandığı iki farklı dilin mevcudiyetinden, Hint alfabesinin çok farklı oluşundan ve özellikle yazmayı öğrenmekte zorlanışından, sözcük dağarcığının az olmasına karşılık, aynı sözcüğün cümle içinde kullanılmasına göre farklı anlamları oluşundan da bahseder. Bîrûnî'nin yukarıda verilen paragrafta kendisini bir acemi olarak betimlemiş olması ve bu konumunu daha çok bilgi edinmek için sürdürmesi, etnograf olarak bilgi toplama görevini, egosundan daha çok önemseydiğini göstermektedir: Her detayı yakalayabilmek için sessiz kalışından, üste çıkmamayı tercih edişinden bahsetmektedir (El-Bîrûnî, 2015). Yine bu paragraftan ortaya çıkan sonuçlardan bir diğeri, Bîrûnî'nin incelediği topluma "dokunmamak" gibi bir kaygısının bulunmamasıdır. Kendisi önceleri "görünmez" olmayı yeğlemiş, sonrasında da

bildiklerini göstermekten, öğretmekten, (hesaplamalarda) yapılan yanlışları düzeltmekten geri kalmamıştır.

Bu farklı dili öğrenirken çok zorlandığını, etrafından da fazlaca yardım göremediğini vurgulamak için, Hintlilerin yabancılara karşı önyargılı tutumlarını kanıtlayan "mleçça" diye bir sözcük kullanıldığını ve bunun pislik veya dışkı anlamına geldiğini söyler. Bu sözcük için dipnot ise, Ari ırkından olmayanların, Sanskritçe bilmeyenlerin, yabancı veya barbarların, günümüzde bu şekilde adlandırıldığını belirtmektedir (El-Bîrûnî, 2015).

### **Hermeneutik**

Bîrûnî ayrıca, Hint diline ve toplumuna pratikte aşına oldukça, Hermeneutik yaklaşıma geri dönerek okudukları ve katılımlı gözlemden edindiği veriyi karşılaştırma yoluna gider (El-Bîrûnî, 2015): "Bütün bunları sadece duyduklarımıza dayanarak söylemiş olmamak için şimdi de Hint kitaplarından konuya dair bazı kısımlar nakledeyim. *Patanjali* isimli kitapta şöyle bir diyalog zikredilir."

Hermeneutik, dinî ya da sosyal metinlerin çözümlenmesiyle ilgilidir, ayrıca aynı metin değişik toplumlar için başka anlamlara gelmektedir. Antropologlar için mitler ve efsaneler de yorumlanmalı, alt mesajlar ortaya çıkarılmalıdır ki araştırma sağlam zeminlere dayansın (Bernard, 2006). Bu doğrultuda, Bîrûnî, önce derinlemesine bir kaynak araştırmasına girer, burada inançları, dinî ritüelleri, kelimeleri, sembolleri, gelenekleri değişik metinlerden araştırarak kıyaslama metodunu kullanarak çözümler, amacı, benzerlikleri ve farklılıkları yakalamaktır. Sonrasında ise sözlü kaynak arayışına girer. Yazılı metinlerden edindiği bilgileri, güvenilirliğini önceden araştırıp kanıtladığı kişilerle görüşmeler yapar ve buradan da çıkan sonuçları birbiriyle karşılaştırır. Güvenilir bulmadığı kaynakları dikkate almaz (Alıcı, 2003).

Bîrûnî, tarih meselelerini inceleyip bir sonuca varma noktasında arkeolojiye, jeolojiye ve ekonomik gelişme ve değişmelere önem vermiştir. Tarihi olayları anlatırken bunlara efsane türü şeylerin karıştırılmasına sert bir dille karşı çıkmıştır. Tarihi ve coğrafi konuların, hislerin etkisinde kalmaksızın objektif olarak yazılmasının gerektiğine değinmiş

ve Hint medeniyetini, bu esasları göz önünde bulundurarak anlamaya çalışarak, aktarmıştır: "[...] yeryüzünün oluşumunun, gelişiminin, kısaca hayatın, mukaddes kitaplarla değil, geçen süre zarfında meydana gelen değişiklikler incelenerek öğrenilebileceğini, bunun da jeolojik olaylar sonucu göç edilen yerlerdeki kalıntılarda yapılacak arkeolojik araştırmalarla mümkün olacağını belirtmiştir" (Alıcı, 2003).

Sanskritçe'yi iyi öğrenmiş olmasının Bîrûnî, araştırması için önemini vurgulamış olmasına karşın, karşılaştığı bazı engellerden de bahsetmektedir. Hermeneutik için bir dile hakim olmak gerekmektedir ki, söylem içerisindeki alt metinlerin çözümlemesi iyi yapılabilir (Meyer, 2001). Bîrûnî'nin değerlendirdiği metinlerdeki kitabî dil, halkın gündelik iletişim için kullandığı dilden çok farklıdır (Alıcı, 2003), bunu kendisi şu şekilde dile getirir: "[...] Hintlilerin iki tür dilleri vardır ki, biri son derece basit olup halk tarafından kullanılır. Diğeri ise, fasih ve işlenmiş olan kısım ki, tasrif, iştikak, nahiv ve belâgatın incelikleriyle bezenmiş bu dili, ancak âlimler ve lisanda maharet sahibi kimseler kullanabilir." (El-Bîrûnî, 2015). Ayrıca öğrenmekte olduğu bu yeni dili, deşifre etmekte, tercüme etmekte ve anlamlandırmakta bir hayli zorluk çektiğinden bahseder. Arapça ve Sanskritçe alfabelerinin birbirleriyle uzaktan yakından benzerlikleri olmadığı, Sanskritçe'deki sembolleri yazmak kendisine güç geldiği, el yazmaları bir-iki kez kopyalandığında bozuldukları ve nihayetinde daniştığı kişilerce anlaşılmadığı için, bazen de kopyacıların yaptığı hatalar yüzünden metinleri anlamlandırmakta zorlanmıştır.

Bîrûnî (2015) karşılaştırmalarını yalnızca içerik bağlamında değil, aynı zamanda söylem bağlamında da yapar. İfadelerin karşılıklarını birbirleriyle kıyaslar, kelimelerin etimolojik tartışmasını yapar:

Kur'an'dan önce inen kitapların dilleri olan İbranice ve Süryaniceyi inceleyecek olursak, gerek Tevrat'ta gerekse sonraki dönemlere ait olan ama Tevrat içerisinde değerlendirilen bütün kitaplarda *Rab* kelimesinin Arapçadaki *Allah* kelimesiyle aynı anlamda olduğu görülür. Söz konusu kitaplarda "rab" kelimesi, başka bir kelimeye izafetle bile Cenâb-ı Hak'tan başkası için kullanılmaz. Mesela, "Rabbü'l-beyt" ve "Rabbü'l-mal" denilmez. Bu kitaplardaki ilah kelimesi ise Arapçadaki rab kelimesiyle eşanımlıdır.



Bu tarz tartişmaları yapabilmek için, bilgi kaynaklarının orijinal dillerine hakim olmanın yanı sıra, inanç sistemlerini de iyi çözümlemiş olmak gerekir. İnsan toplulukları tarafından paylaşılan bu "bilgi" ya da inanç, taraflı ve ideolojik unsurlar ihtiva edebilir. Teun A. van Dijk (2001), söylemlerin buzdağı gibi, sadece bir takım bilgileri dışa vururken, büyük çoğunluğunun sosyo-kültürel hemzeminin varsayımsal bilinciyle tekrar tekrar yeniden inşaa edildiğini öne sürmektedir. Önsözünde Bîrûnî (2015), Tahkîk'i yazmadan önce, Hintlilerin, ilki yaratılış ve madde dünya ile ilgili (Samkhya), diğeri de ruhun özgürleşmesiyle ilgili (Patanjali) iki kitabın çevirisini yaptığının altını çizer. Buna ek olarak farklı kitaplardan, çeşitli alıntılar yaparak konuyu okuyucu için tartışmaya açar, metinleri birbirleri ile kıyaslar ve bu sırada aslında, Meyer'in (2001) sosyal bilimci için biçtiği görevi, "öteki" kültürün avukatlığını yapma misyonunu yerine getirir. Malinowski'nin (1990) de vurguladığı üzere, bazen aynı bölgede bile kültürel farklılıkların ortaya çıkmasının olası olduğu ve bunların araştırılması gereği vardır: "Böyle bölgeye bağlı çeşitlenmeler, belli bir bölgedeki yerel uzmanlaşmadan özenle ayrılmalıdır (...) çünkü bu toplumun yapısıyla ilgili bir faktördür, yeryüzünde dolaştığımızda her şeyin değişmesi biçimindeki genel antropolojik olguya bir örnek değil sadece."

### **İnanç Meselesi**

Hint metinlerinin yanısıra, Yunan mitolojisinden ve felsefesinden alıntılar yaptığını hatırlatarak, Bîrûnî (2015) "Tanrı" kelimesinin Yunanca'daki kökenlerini tartışmakta, bu vesileyle, Yunanlılar için tanrı kavramını sorgulamaktadır:

Bu alıntılar göstermektedir ki Yunanlılar yüce ve asil olan her şeyi tanrı/ilah olarak isimlendiriyorlardı ve bu adet başka uluslarda da mevcuttu. Hatta onlar dağlar, denizler ve benzeri başka varlıklar için de tanrı ifadesini kullanmışlardı. İkincisi, "Tanrı" terimi özel anlamda ilk sebep için kullanıldığı gibi melekler ve onların ruhları için de kullanılır. Üçüncü kullanıma göre Eflatun tanrıları *sekînât* olarak isimlendirir. Ancak bu konuda yorumcuların ifadeleri yeterince açık değildir. Bundan dolayı biz sadece söz konusu terimi naklediyor, fakat onun hangi anlamda kullanıldığını bilmiyoruz.

Başka bir topluluğun inançlarına ve değerlerine karşı bugünün akademik etiği ile yaklaştığını, öteki kültürün inanişinin da tıpkı müslüman inanişinde varolanlara benzer

dokunulmazlıklar ve esneklikler olduğunu okuyucusuna nakletmek için Tanrı ile Lycurgus arasındaki diyaloğu alıntılar (El-Bîrûnî, 2015):

“Tanrı Lycurgus’a şöyle dedi: Seni bir insan olarak mı yoksa bir melek olarak mı çağırمام gerektiği konusunda tereddüt ediyorum. Fakat meylim ikinciyedir. Gerçekten bazı ifadeler bir dinde hakaret olarak algılandıkları halde, diğerine göre böyle olmayabilir. Aynı şekilde bazı kelimeler bir dilde rahat kullanıldıkları halde, diğerinde onların kullanılması hoş karşılanmaz. Bunun tipik örneği Müslümanların kulaklarında kötü bir çağırışımı olan *tanrılaştırma* (teellüh/apotheosis) kelimesidir. Arap dili incelenecek olursa, Cenab-ı Hak için kullanılan *Allah* lafzı dışındaki bütün isimlerin bir şekilde O’nun dışındaki başka varlıklar için de kullanıldığı fakat *Allah* (ilah) isminin Cenab-ı Hak’tan başkası için kullanılmadığı görülür. Çünkü bu isim O’na hastır, hatta O’nun ism-i âzamıdır.

Dinler tarihi konusunda ayrıca bir yapıt ortaya koymamış olmasına karşın Bîrûnî, bu konuda yapılacak araştırmalar için metodoloji önermelerinde bulunmaktadır (Alıcı, 2003). Hem Antik Yunan diline, hem de Yunan mitolojisi ve felsefesine olan hakimiyeti sayesinde dini metinleri, kavramlarla karşılaştırarak ilerlemesi, aslında kendi kendine yaptığı muhakemeyi okuyucusuyla paylaşması, bunların akıl yürütme olduğunu belirterek, okuyucusunun kendisiyle aynı fikirde olmasını beklememesi, günümüzün akademik etik idealidir. Daha önce de belirtildiği üzere, hermeneutik, Bîrûnî’nin yöntemleri arasında çok önemli bir yere sahiptir. Hint kültürünü daha iyi anlamlandırabilmek için ortaya attığı karşılaştırmalar ve tartışmalar, sosyal bilimler ve teoloji alanlarındaki bilgisini de göstermektedir. Bir konuyu açıklarken terminoloji, etimoloji ve anlam açısından sistematik bir şekilde başlayarak, sonunu mümkünse karşılaştırma ile getirmek Bîrûnî’nin tüm kitap boyunca izlediği yoldur, bunu da açıkça ortaya koyar: “şimdi bizim vazifemiz, bu konuya dair Hint kitaplarından açık deliller göstermek ve diğer milletlerin de benzer görüşlerini ortaya koymaktır” (El-Bîrûnî, 2015).

M.Ö. 200-150 yılları arasında yaşadığı sanılan, yoga felsefesinin babası olarak anılan Patanjali kitabından yaptığı reenkarnasyonla—tenasüh inancı—ile ilgili alıntıyı Sokrates, Proclus felsefeleriyle karşılaştırır, onlarca da kabul gördüğüne dair alıntılar yapar, sonunda, aynı inanişa sahip olan bazı sûflerin de varlığından bahsederek konuyu bağlar (El-Bîrûnî, 2015). Ruhun vücuda gelmesi ve reenkarnasyondan bahsederkenki üslubu

oldukça objektif ve akıcıdır. Ara ara, Müslümanlar ve Hindûları “biz” ve “onlar” şeklinde adlandırırsa da, konuyu aktarımı ve Sufî inancıyla karşılaştırışı da günümüzdeki akademik çerçeveye uygunluğuyla dikkat çekmektedir (El-Bîrûnî, 2015):

Bazı Hintliler, sevap veya günah kazanma yerinin sadece orta âlem yani insan suretinde iken mümkün olduğunu düşünür. Bir ruhun insan bedeninde bulunma sebebi, onu cehenneme düşmekten koruyan fakat cennete yükselmesini sağlayacak kadar çok sevabının bulunmayışıdır. Onlara göre cennet, kişinin işlediği iyi amellere göre belli bir süre kalması zorunlu olan bir üst âlemdir. Aksine, bitkiler ve hayvanlar âleminde dolaşmak ise, beşerî âlemin altında olup, kişinin kötü eylemleri dolayısıyla belli bir süre azap veya eza gördüğü yerdir. Bu görüşü savunanlar, diğer cehennemleri bilmezler. Fakat bu kategorilerin, beşeriyetten daha aşağıda olduğunda hemfikirdirler. Sufiler de cenneti özel bir kazanım olarak görmez ama onların gerekçesi farklıdır. Çünkü onlara göre nefis, başka şeyden değil, sadece Hakk’tan (Tanrı’dan) hoşnut kalır. Cennet nimetlerini arzulamak ise kişiyi mutlak iyilikten uzaklaştırır. Böylece fâni olan bâki olanın önüne geçer.

Her iki tarafı da—ki bazen karşılaştırma malzemesini artırarak ikiden fazla taraf oluşturur—birbiriyle karşılaştırarak çoğunluğu soyut ve dogmatik olan konuları, çoğunluğu müslüman olan hedef kitlesinin anlamasını sağlama çabasıdır (El-Bîrûnî, 2015):

Herhangi bir yere kutsiyet isnad edilirse, Hintliler oralara havuzlar (göletler) yaparlar ve yıkanmak için o havuzlara girerler. Bunları yapmak onlarda bir sanat halini almıştır. Eğer bizim insanımız bu havuzları görmüş olsa, hayretler içerisinde kalır. Onları yapmak şöyle dursun tanımlamaktan bile aciz kalırlardı. Hintliler bu havuzları gayet büyük ve son derece sanatlı ve estetik taşlardan yaparlar.

Bîrûnî (2015), yukarıdaki paragrafı takiben, Hint mimarisinden hayranlıkla bahsetmeye devam eder ve aynı anda çok fazla sayıda insanın hem yukarı, hem de aşağıya doğru hareket etmesine olanak sağlayan basamak sisteminin işlevsel planını anlatır ve kendi kültürüne kıyasla üstün bulduğunu saklamaz ve doğru bilinen yanlışları da düzeltmeye çalışır. Bu sırada da “kendinden” olanlara da (“biz ve onlar”daki “biz”) eleştiri getirmekten çekinmez, açıkça bu kişileri okuyup araştırarak doğrusunu öğrenmeye davet eder (El-Bîrûnî, 2015):

Müslüman ülkelerdeki arkadaşlarımız, Hintlilerin astroloji yöntemlerine pek aşina olmadıkları gibi, onların bu konuda yazdıkları bir kitabı da inceleme fırsatı bulmuş değillerdir. Bundan dolayı onlar, Hint astrolojisinin kendilerinininkilerle aynı olduğunu zanneder ve onlardan bir takım hikayeler

naklederler. Ben bunların hiçbirini Hint kitaplarında bulamadım. Kitabımızın geçen b6l6mlerinde her Şeyden bir parça zikrettiğimiz gibi, bu b6l6mde de Hintlilerin astrolojik 6Đretileri hakkında bilgi vermek istiyoruz. [...] İlk olarak okuyucu Şunu bilmelidir ki, Hintliler, kuşların uuğu ve fiziksel g6r6n6şleri gibi basit tekniklere dayanarak kehanette bulunur. Halbuki yapılması gereken, yer ve g6kte meydana gelen değişimlerle ilgili olarak yıldızlar ve diğer g6k cisimlerinin hareketlerini inceleyerek sonuç çıkarmaktır.

Batı Hindistan'da, gelişim politikası oluşturmak amacıyla bir proje kapsamında araştırmasını yapan ağdaş antropologlardan David Mosse (2006), yayımlanan kitabının taraflı, adaletsiz; katılımcıların mahremiyetini hiçe sayan, kişilerin ve kurumların saygınlığını ve projeyi tehlikeye atan t6rden bilgilerle dolu olduğu gerekçesiyle, katılımcıları ve iş arkadaşları tarafından yayımcıya, çalıştığı 6niversiteye, Birleşik Krallık Sosyal Antropologlar Birliği'ne (ASA-Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth) Őikayet edilir. 2004'te kendisini savunmak 6zere kızgın bir grup insanın 6n6ne çıkar. Bu rahatsızlıkları ve savunmasını kaleme aldığı makalesinde (Mosse, 2006), epistemolojik ya da ahlaki, antropolojinin, kendi bilimsel zeminini oluşturan sosyal ilişkileri g6z ardı etmek gibi bir seçeneği olmadığının altını çizer. Antropoloğun, amaç 6zellikle sosyal politika oluşturmak olduğunda, g6zleminin 6st6n6 6rtmesinin, sahadaki işini doğru yapmadığı anlamına geldiğini s6ylemektedir. Yani, yeterince politik davranmayarak katılımcılarının hislerini incitmiş gibi g6r6nse de, aslında gerçekleri sans6rlemediği için bu suçlamaların hedefi olduğu savunmasını yapmıştır.

G6n6m6z etik değerlerinin çoğuna uygun olmakla beraber, B6r6n6'nin, yadırgadığı konuları belirtmekten çekinmediğini g6rmekteyiz. Yukarıdaki paragraf da buna 6rneklerden biridir: Hintliler'in bazı doğa olaylarını g6zlemleyerek kehanetlerde bulunmalarını doğru bulmadığını, bunun yerine astronomik hesaplamalara dayandıracakları daha somut sonuçlar çıkarmaları gerektiğini belirtir. Bu taraflıyla Yeliz Okay'ın "Etnografya'nın Kaynağı Olarak Seyahatnameler" (2013) makalesinde ele aldığı 6zere, Avrupalı seyyahlar, aynı denizin kıyılarında yeşermiş olmasına karşın kendilerinden çok din, dil, ten rengi, yaşama biçimi, adetler ve alışkanlıklar açısından çok farklı, aslında "ilkel" olan bu topluluklara karşı gelişen merakla, onların kendilerinden 6st6n, 6zellikle de geri kalmış y6nlerini keşfetmeye y6nelik planlı seyahatlere çıkmışlardır. Amaç, 6tekini

tanılarak kendinin daha da çok farkına varmaktır. Önceleri dinî misyonerlik olarak başlayan doğuya yapılan seyahatler, Rasyonalizmin yükselişiyle, bilgi edinmek ve ötekini tanımak için yapılmaya başlanmıştır. Bu maksatlı etnografik geziler, Rönesans ile başlar ve seyyahlar da artık antropolog kimliği ile çalışırlar. Bu kimlik oldukça ciddiye alınmaktadır ki elimizde, Pitton de Tournefort'un seyahat raporunun ilk cildinden alıntılanmış bir resmî önerinin belgesi bulunmaktadır ve seyyahın araştırmacıya dönüşümünü belgelemektedir (Okay, 2013): "Akademi'den sorumlu ve bilimdeki gelişmeleri dikkatle izleyen Devlet Bakanı Sayın Pontchartrain Kontu, 1699 yılı sonlarına doğru, yabancı ülkelere sadece doğa tarihi ile eski ve yeni coğrafya üstüne değil; aynı zamanda oralarda yaşayan farklı halkların dinleri ve törenleri ile ticaret hakkında gözlem yapabilecek kişiler gönderilmesi konusunda Majestelerine öneride bulundu." Batı, sınırlarını genişletme hırısıyla ilerlerken, değişik disiplinlere hakimi iyi eğitilmiş kişilerin bu değişik toplumların içinde yaşamasına olanak vermiştir ki buralardan gelen etnografik verilerle kendini yeniden yapılandırabilsin.

Gazneli Mahmut'un bu stratejiyi onbirinci yüzyılın başında kurgulamış olması, Bîrûnî'nin de, bu henüz bir disiplin olmayan görevin üstesinden titizlik ile metot oluşturarak, sahayı önce hermeneutik yolla, ardından da görüşmelerle tanılarak, topladığı veriyi sistematik bir biçimde kaydederek gelmiş olması çarpıcıdır. Sadece Bîrûnî değil, Firdevsî ve İbn-i Sinâ da Gazneli Mahmut tarafından saraya davet edilen bilim ve düşün insanlarındandır. Sultan Mahmut'un amacı, özellikle yıllar süren saldırılar düzenlediği Hint Diyarı'nın dili olan Sanskritçe'nin, öğrenilerek, Hintliler ile ilgili detayların deşifre edilmesine yönelik, saraya topladığı bilim insanlarını görevlendirerek, kendilerine yabancı ve Müslüman olmayan bu toplumu tanımak, sonucunda da şahsi dinî misyonerlik ve askerî planlarına yön vermektir (*Ghazni: A City of Empire Builders, Scholars and Monuments*, 2011).

### **Bîrûnî'nin Metodu ve Malinowski'nin Teorisi**

Bîrûnî'nin analizleri için onbirinci yüzyılda kullandığı yöntem, ancak on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Batılı bilim insanlarınca akademik kuramlara oturtulmuştur. Etnografik kuramların öncülerinden Bronislaw Malinowski kitabı *Büyü, bilim ve din*'de inancın sosyolojisini tartışmak için gerekli teorik şemaların öncüsü olduğu için bu araştırmada tercih edilmiş, teorisi maddeler halinde aşağıda verilmiştir (Malinowski, 1990). Bu şemaya yerleştirilmesi Malinowski tarafından gerekli görülen kelimelerle, Bîrûnî'nin sahadaki tutumu ve elde ettiği veriyi işleyiş biçimi birbiriyle örtüşmektedir.

1. Sosyal düşünceler ya da dogmalar: Kurumlarda, törelerde, büyüsel-dinsel formüllere ve ayinlerle mitlerde cisimlenmiş inanç ilkeleri. Başlıca, davranışta dile gelen heyecansal unsurlara bağılırlar ve bunlarla karakterize olurlar.
2. Teoloji ya da dogmaların yorumu:
  - a. Ortodoks açıklamalar, uzman görüşleri.
  - b. Bir topluluk üyelerinin çoğunluğu tarafından dile getirilen genel kanılar.
  - c. Bireysel düşünceler.

Bu teoriyle birlikte analiz edildiğinde, Bîrûnî, bir antropolog olarak, hem avamla, hem de havasla görüşerek Malinowski'nin (1990) "sosyal düşünceler ya da dogmalar" olarak belirlediği ilk maddeyi yerine getirmiş olmaktadır. Sosyal antropolog Tim Ingold'un (2018) önerdiği üzere, bir antropoloğun kendi uygulamalarına ışık tutmak ve araştırmanın gerçek anlamı ile bilimin taleplerine cevap verebilmesi için hangi konuda zor sorular sorması gerektiği ile ilgili fikri olmalıdır. Bîrûnî, Tahkik'in pek çok yerinde neyi neden yaptığını, aradığı cevapların maksatlarını açıklayarak, kendi kendine oluşturduğu, emsali olmayan metodik yaklaşımının temellendirdiğini kanıtlamak istemektedir. Kitaba başlarken, Tahkik'i yazmadan önce iki dinî kitabın Sanskritçe'den çevirisini yaptığının altını çizmesi (El-Bîrûnî, 2015), bu da gerek dile, gerekse kültüre hakimiyetini teorik olarak ilerletişinin ifadesidir. Yani sahaya inmeden, sahayla ilgili zor sorularını hazırlamıştır.

Pratikte Hintliler dışarıya kapalı olduğu ve kendisi Sultan Mahmut'un "adamı" olarak görüldüğü için aralarında yakın ilişki kurulamadığından, bu sebeple de bazı konuların

açıĝa ıkmadıĝından yakınmaktadır (El-Bîrûnî, 2015). Bu ifadesinden, incelemekte olduĝu yerliye, araştırmasını güçleştirmek pahasına, bugünün etik anlayışı uyarınca kimliĝini açıkladıĝını (Eriksen, 2018) ve kendisinin bilim insanı/antropolog olarak kimliĝinin, sahadaki en önemli araç olduĝunun farkında olduĝunu (Eriksen, 2018) anlamaktayız. Bîrûnî, ikinci sıradaki "teoloji ya da dogmaların yorumu" (Malinowski, 1990) bölümündeki her üç maddeyi de uygulamaktadır (Malinowski, 1990). "Ortodoks açıklamalar ve uzman görüşlerine" hermeneutik kullanarak, farklı literatürlerden alıntılar yaparak daha önceki bölümlerde ele alındıĝı üzere, kitabının pek çok yerinde deĝinerek, sahadaki gözlemini saĝlamlařtırdıĝının altını çizer (El-Bîrûnî, 2015).

Malinowski çoĝunlukla katılımlı gözlemden ve mülakatlardan veri toplamak durumundayken, Bîrûnî'nin elinde, incelediĝi topluma dair metinler bulunmaktadır. Bunların çevirilerini bizzat yaptıĝı için, Hint metinlerinde yer alan tarihsel, felsefi, coĝrafî, etimolojik, astronomik vb. konu başlıklarını Kur'an'daki bilgilerle; Batlamyus, Eflatun ve Aristo (El-Bîrûnî, 2015) gibi bilim insanlarının ifadeleriyle derinlemesine tartışabilmiştir: "Hindûlar kitaplarına bizim besmele ile bařladıĝımız gibi, yaratılışın sözcüĝü kabul edilen OM hecesi ile başlarlar." Avam ve havas olarak ayırdıĝı her iki topluluĝun da görüşlerini alarak ilerlediĝini, katılımlı gözlem tekniĝini uyguladıĝını, "Ben kendim ise, onların elleriyle ceylan avladıklarını gördüm." (El-Bîrûnî, 2015) ve derinlemesine görüşmeler sonucu edindiĝi bilgileri not aldıĝını dile getirmiştir: "Hatta bir Hintli iddiasında o derece ileri gitti ki, o ceylanı yakalamadan önüne getireceĝini hatta onu doğrudan mutfaĝa sevk edebileceĝini söyledi (El-Bîrûnî, 2015)."

Kimi zaman Bîrûnî (2015) simya gibi okült konularda Hintli ustaların yaklaşımlarını da, ilimde kullandıkları içerikleri de anlamlandırmaya çalışır, ketumluklarının altını çizer ve gözlemleyebildiklerinden yola çıkarak akıl yürütmek durumunda kalır. Bu noktada, akademik antropologlardan bir nebze ayrıldıĝını belirtmek gerekir: Bîrûnî, ustaların yaptıkları karışımların içeriklerinin, yapılışını, ölçüsünü de bir yandan farmakoloji ve simya çalıřtıĝı için de sırrını öğrenerek kayıt etmek istemekte fakat engellenmektedir. Yazılı kaynak bulamaz, görüşmelerde kişiler yeterince bilgilendirme yapmaz ve katılımlı gözlem de simyada kullanılan maddelerin içeriĝini anlaması için yeterli olmaz. Akademik

antropolojinin önerdiği üzere de, veri elde etmekte zorlandığı bu saha deneyimini okuyucusuna aktarır (El-Bîrûnî, 2015). Malinowski'nin (1990) de tatmin edici bilgiye sahip olamadığına dair ifadeleri bulunmaktadır: "Nasibowai'nin kendisi de dahil yerlilerin hiçbirinden daha kesin ya da daha ayrıntılı bir açıklama almak mümkün olmadı" ya da "Bilgi vericim, bu büyüde neden dişi ruhların etkili olup da erkeklerin olmadığını söyleyemedi, bu soru karşısında en az benim kadar şaşkıncı" gibi.

Bu sanat erbabı, sanatlarını gizlemeye ve kendilerinden olmayan insanlarla ilişki kurmamaya özen gösterir. Bundan dolayı ben, Hintlilerden bu ilimde hangi yöntemleri takip ettiklerini, temel olarak hangi maddeyi kullandıklarını, kullanılan maddenin bir mineral mi yoksa hayvansal veya bitkisel bir madde mi olduğunu öğrenmedim. [...] Öyle zannediyorum ki onlar, simyanın minerallerle ilgili yöntemine eğilim gösteriyorlardı (El-Bîrûnî, 2015).

Bîrûnî, benzeri şekilde, "Deniz Suyunda Meydana Gelen Med ve Cezir Olayları Hakkında" başlıklı bölümde, Vişnu-Dharma kitabında med-cezir olaylarıyla ilgili yazılanları ele alır ve daha sonra görüşmelerde duyduklarıyla kıyaslar (El-Bîrûnî, 2015). Kendi hayat görüşüyle örtüşmemesine karşın, elde ettiği bilgiyi, saygıyla aktarmaktadır:

Linga, Mahâdeva'nın erkeklik organının suretidir. Ben bununla ilgili olarak şunları işittim: "Bir *rişi* (bilge) kendi karısının yanında Mahadeva'nın erkeklik organının yok olması için beddua etti. Bundan dolayı onun cinsel organı düşerek sanki önceden hiç yokmuş gibi oldu. [...] Hint havas tabakası ise günlük med-cezirleri Ay'ın doğuşu ve batışıyla, aylık med-cezirleri ise Ay ışığının artması veya eksilmesiyle açıklar. Ancak onlar her iki med-cezir olayının sebebine vakıf değillerdir.

Bu pasajdan Bîrûnî'nin, kültürün oluşumunda mitlerin önemini de kavramış olduğunu söylemek yerinde olur (Barnard, 2013). Belki de Bîrûnî'nin yaklaşımının yeterince toleranslı ve etik olup olmadığını tartışıyor olmamız, ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak 1970'lere kadar, toprakların asıl sahiplerinin "yerliler," ritüeller, şifacılık ve büyülerin "tıbbileşme" kavramları altında, "modern-öncesi; modern-dışı" şeklinde tanımlanarak (Erol ve Terzioğlu, 2018) kesin çizgilerle ayrılmış olmasıdır. Yani antropoloji bilimi, miladı olarak bilinen ondokuzuncu yüzyılda (Erol ve Terzioğlu, 2018), Bîrûnî'nin zamanına kıyasla çok daha ön yargılı ve katı sınırlarla bezeli olarak doğmuştur.



Kutsal ve kutsal olmayanı da Durkheim'la, beraber ayırmaya 1915'te başlayan sosyal antropoloji, bunu evrensel olarak kabul ederken (Barnard, 2013), Bîrûnî dokuz yüz yıl önce kutsal ile kutsal olmayanı farklı kaynaklardan sorgulayarak ayırt etme çabasına girmiştir. Bu hususta da, "...ilkel insanın akıldışılığını dogma olarak tanımakta gerçekten kuşkuya düşmek zorundayız" diyen ve dogma olarak betimlenen inanış veya adetlerin zaman içindeki tecrübelerle temellendiğine dikkat çeken Malinowski'nin (1990) *teoloji ve dogmaların yorumu* ayrımını gözetmektedir. Bölüm sonlarını, görüşmelerden elde ettiği veriler, hermeneutik ve akıl yürütme ile bağlar ve etimolojik unsurları tartışır (El-Bîrûnî, 2015): "Bu kaleye *altın* kale denmesi ise sadece geleneksel bir kullanımdan kaynaklanabilir. Bununla birlikte tıpkı Zâbaj (Zenc) adalarına bölge toprağının biraz yıkanmasıyla çok altın elde edilmesinden ötürü *Altın Toprak (Suvarnavipa)* denmesi gibi buraya bu ismin bilinçli olarak verilmiş olması da mümkündür." Dilin kültür tarafından bilinçli bir şekilde zaman içinde oluştuğu ve kültürün etraflıca haritalandırılabilmesi için dilin, çözülmesi gereken bir kod olduğu anlayışına son katkıları, yirminci yüzyılın ortasında yaşamış olan Dell Hymes'in yaptığı kabul edilse ve Boas'a kadar uzanan bir geçmiş olduğu söylene de (Lavenda ve Schultz, 1998), dildeki öğelerin kökenlerini sorgulamasından Bîrûnî'nin, bunun çok daha önce farkına vardığı söylenebilir.

Tarafsız bir tutumla ele aldığı tartışmalı bir konu ineğin kutsiyetidir: Hintliler'e inek eti haram kılınmıştır ve bununla ilgili Bîrûnî, saha araştırması sırasında değişik rivayetler toplamıştır, bunları anlatır ve yine kendi düşüncesini yazması gerektiğinde "Fakat ben bu konuda kararsızım ve ineğin haramlığıyla ilgili bu iki rivayetten herhangi birini tercih edemiyorum" diyerek, bir düşüncüyü desteklemek durumunda olmadığını belirtir (El-Bîrûnî, 2015). Buna benzer bir durum Malinowski (1990) tarafından da deneyimlenmiştir, sağlanan bilginin doğruluğuna tam olarak güvenmekte güçlük çekmektedir ve okuyucuyla dertleşen monoloğunda, kendisine verilen farklı bilgilerin ortasını bulmak yerine, farklı görüşleri tartışmayı tercih ettiğinin altını çizmektedir: "Bu soruyu, uygun biçimde formüle ederek birçok bilgi vericiye yönelttim. Cevaplar her zaman bölük pörçüktü. [...] Ne yapmalıydım? Bir tür "ortalama görüş" mü uydurmalıydım?"

Bîrûnî'nin bu araştırma çerçevesinde ısrarla üzerinde durduğu nokta, tarihsel araştırmaların ekonomik veya teolojik bağlamda analiz edilmemeleri gerektiğidir (Buriev, 2020). Bu sebeple konu ettiği tüm tartışmalarda inançlara ve adetlere eşit mesafeye yaklaşmaya dikkat ettiği hissiyatını okuyucusuna geçirmektedir. Ölüm ve cenaze geleneklerini anlattığı bölümde Hintliler'in önce ölülerini açık havada bıraktıklarını, daha sonra onları koyacak, içinden rüzgarın geçebileceği, açık pencere, çatılı binalar inşaa ettiklerini, en sonunda ise, Nârâyana'dan gelen bir emirle, ölülerini yakmaya başladıklarını anlatır. Bu uygulamayı da takdir ettiğini, "Böylece ölüden geriye ne kir ne yağ ne koku kalmakta, onların hepsi bir anda ortadan kaybolmaktadır." (El-Bîrûnî, 2015) cümlesinden anlıyoruz. Ölü yakma adetinin Slovenler'de (Sakâlibîler) ve Antik Yunanlılar'ın bir kısmında da mevcut olduğunu belirterek, Galenus'un Hipokrat özdeyişleri yorumundan ve Socrates'ten alıntılar yapar. Oğuz Türkleri'nin, ruhun maddede, yani bedende, geçici olarak ikamet ederek, ölüm gerçekleştiğinde bedeni terkederek başka bir yere gittiği gibi benzer bir inanişaya sahip olduğunu kanıtlamak için bir örneklendirme yapar: "Bunun benzeri Oğuz Türkleri'nde boğulmuş bir kimse için yapılan törendir. Zira onlar, suda boğulup ölen kimseyi çıkardıklarında cesedini sahilde masa üzerine koyarlar. Masanın bir köşesine ip bağlayarak, ipin ucunu suya atarlar ki bu sayede suda kaldığı düşünülen ruh diriliş için ipe tutunarak terk ettiği bedene yeniden dönebilsin." (El-Bîrûnî, 2015).

Bu gibi örneklendirmelerle Bîrûnî dünyada birbirine benzeyen ve farklılaşan toplulukların, adetlerin, inançların olduğunu ve tümüne mesafeli yaklaşmak gereğini vurgulamaktadır. Hepsi saygıyı hakeder çünkü hepsinin temelinde tarihsel mitler yatmakta olduğunu okuyucusuna anlatmaktadır. Gazneli Mahmut'un görevlendirmesi ile gittiği için de bu kültürün olduğu gibi yani doğru anlaşılmasını sağlamak gibi bir misyon üstlenerek, ötekileştirmenin ya da kutuplaşmanın önüne geçmeye çalışmaktadır (Meyer, 2001). Bu açıdan, Malinowski'nin (1990), Durkheim tarafından ortaya atılan "kolektif bilinç" kavramına, "Alan araştırmasında, ilkel ya da uygar bir topluluk incelenirken bütün agregasıyla bireysel ruh söz konusudur, ve yöntemlerle teorik konseptler yalnızca bu çeşitliliğe göre biçimlendirilmelidir." sözü ile, bunun etnografik ve sosyolojik araştırmayı yarı yolda bırakacağı savı ile karşı çıkışına oldukça benzemektedir.

Malinowski'nin (1990) dile getirdiği son madde *bireysel dūřüncelerdir*. Makalenin çeşitli yerlerinde Bîrûnî'nin kendi dūřüncelerini paylaştığına dair örnekler verilmişti. Tüm bunlara ek olarak, Tahkik'in Önsöz'ünde, yapıtı ortaya koyarken faydalandığı kaynakları saymaktayken Hintli râvîlerin bazen bir topluluğu yüceltmek için, bazen de para/makam/şöhret uğruna kolaylıkla yalan söyleyebildiklerini belirtmesi gösterilebilir. Bîrûnî bunu, kendisinden sonra benzer çalışmalar yapacak araştırmacıları, kaynakların güvenilirliği konusunda uyarmak, kişilere ve kaynaklara karşı bir miktar şüpheci yaklaşmaya davet etmek üzere belirtmektedir (El-Bîrûnî, 2015).

### **Sonuç**

Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind kitabının tamamında, araştırmacısı ve yazarı Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî etnografya ve antropoloji, henüz birer disiplin olarak sayılmazken, Gazneli Sultan Mahmut himayesinde ve emriyle, Hindistan'lı ve orada yaşayan toplulukları, yıllarca savaşlarla zorlayıp yoran bir hükümdar adına gitmiş ve günümüzün hemen hemen tüm etik ve akademik kurallarına uyarak, çok kapsamlı bu belgeyi ortaya çıkarmıştır. Modern sosyal antropolojinin önerdiği üzere, yerel dili, Sanskritçeyi öğrenmiştir. Sanskritçeyi yalnız katılımlı gözlem için değil, hermeneutik, yani yazılı belgelerin karşılaştırmalarını yapabilmek ve astronomi, astroloji, fizik ve matematik kuramlarını anlamlandırabilmek için, alfabesini çok iyi derecede okuyacak ve yazacak kadar, öğrenmiştir. Başka dillerde de okur-yazar olduğundan, dilin önemi ve dilin kültürle yadsınmaz bağının farkındalığıyla, hem içerik analizi, hem de söylem analizi yaparak ilerlemiştir. Sanskritçe metinleri Arapça, Farsça, İbranice, Latince ve Antik Yunanca metinler ile kıyaslar. Araştırmasını sadece metinlerden değil, katılımlı gözlem ve görüşmelerden aldığı doğrudan verilerle de besleyen Bîrûnî, elindeki tüm verileri ortaya koyar ve en sonunda da kendi fikrinin beyanıyla, ele aldığı tüm konuları bağlar.

Bu makalede, antropolojiyi teorik ve metodolojik bir çerçeveye konumlandırığı kabul edilen ilk isimlerden biri olan Bronislaw Malinowski'nin yaklaşımı ile Bîrûnî'nin yaklaşımı karşılaştırılmış ve birbirlerine yakınlıkları öne çıkmıştır. *Tahkîku'l Mâ Li'l-Hind* bir bütün olarak ele alınıp günümüz akademik ölçüleriyle tartışıldığında, Bîrûnî'nin yaşadığı yüzyılda

etnografya ve antropolojinin henüz disiplin haline gelmemişken, araştırmasını bugünün akademik etiğine uygun bir biçimde yönettiğinin, diğer topluluğu aşağı görmeden, her yönüyle anlamlandırmaya çalışarak yansıttığının altını çizmek yerinde olacaktır. Yukarıda sayılan unsurlar ve tüm bunların onbirinci yüzyılın başında yapılmış olması, antropoloji bilimi alanında batılı bilim insanlarına atfedilen "yeniliklerin" ve etik akademik yaklaşımın bin yıl önce, Bîrûnî tarafından yapılandırılmış, uygulanmış ve öz eleştirisinin yapılmış olduğunu gözler önüne sermektedir.

### Kaynaklar

- Acet, M. (2018). Hermeneutik (Yorumbilgisi): Kısa bir tarihçe. *Medium*. <https://medium.com/türkiye/hermeneutik-yorumbilgisi-kisa-bir-tarihçe-82a27cce371a>
- Alıcı, M. (2003). Bir dinler tarihçisi olarak Bîrûnî ve Tahkîku Ma Li2l-Hind'de Tanrı Kavramına Yaklaşımı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 209-229.
- Ataman, K. (2013). İslam düşüncesinde 'öteki'ni anlama: Bîrûnî örneği. *Milel ve Nihal*, 10(3), 201-223.
- Aydın, K. & Hanağası, U. B. (2017). Sosyoloji ve siyasal araştırmalarda karşılaştırmalı yöntem. *KOSBED 2017*, 3: 57-86.
- Barış, M. (2018). First translation activities in Islamic science history and their contribution to knowledge production. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 705-730.
- Barnard, A. J., & Doğan, M. (2013). *Sosyal antropoloji ve insanın kökeni*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bernard, H. R. (2006). Research methods in anthropology. *AltaMira*.
- Bilim ve Ütopya, Aylık Bilim, Kültür ve Politika Dergisi, Dosya: Tüm zamanların en büyük bilginlerinden Biruni*. (2000). 75(Eylül). Ütopya.
- Buriev J.A. (2020). Historical and philosophical analysis of Ahmad Zaki Walidi's work "Beruniy." *Экономика и социум*, 10(77), 44-47.
- Duman, A. (2010). Bîrûnî: İlmî kişiliği tarih anlayışı ve yöntemi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 10(2), 19-38.
- El-Bîrûnî. (2016). *Tahkiku ma li'l-Hind* (K. Burslan, Çev., A. İ. Yitik, Ed.). Türk Tarih Kurumu.

- Eriksen, T. H. (2018). *Küçük yerler büyük meseleler: sosyal ve kültürel antropoloji*. (A. E. Koca, Çev.). Birleşik Dağıtım.
- Erol, M. & Terzioğlu, A. (2018). *Kültür denen şey: Antropolojik Yaklaşımlar* (A. Bartu Candan & C. Özbay, Ed.). Metis.
- Evans, A. D. (2006). Anthropology at war: Racial studies of POWs during World War I. *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, 198-229.
- Formichi, Chiara. (2020). *Islam and Asia*. Cambridge University Press. DOI: 10.1017/9781316226803
- Georges, R. A., ve Jones, M. O. (1980). *People studying people, The Human Element in Fieldwork*. University of California Press.
- Ghazni: A city of empire builders, scholars and monuments. (Aralık 2011). UNESCO. Kabul Unesco Office. <https://catalog.acku.edu.af/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=37646>
- Ingold, T. (2018). Art, science and the meaning of research. *Research in Arts and Education*, 2018(3), 1-9.
- Mahoney, J. (2004). Comparative historical methodology. *Annual Review of Sociology*, 30, 81-101. DOI: 10.1146/annurev.soc.30.012703.110507
- Malinowski, B. (1990). *Büyü, bilim ve din*. S. Özkal (Çev.). Kabalıcı.
- Mathur, H. M. (1972). Anthropology and public administration. *Indian Anthropologist*, 2(2), 71-79..
- Mead, M. (1939). Native languages as field-work tools. *American Anthropologist*, 41(2), 189-205.
- Meyer, M. (2001). Between theory, method, and politics: positioning of the approaches to CDA. R. Wodak, & M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage, 14-31. doi.org/10.4135/9780857028020.n2
- Mosse, D. (2006), Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities\*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12: 935-956. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00371.x>
- Okay, Y. (2013). Etnoloji/Etnografya'nın kaynağı olarak seyahatnameler. *Türk Yurdu*, 310.
- OpenAI. (2024). *ChatGPT* [Large language model]. <https://chatgpt.com/c/66e81685-6acc-800b-83ac-72e071ef4f0d>

- Pišev, M. (2019). Anthropological aspects of Ibn Khaldun's Muqaddimah: A Critical Examination| Bérose. *Un article du dossier documentaire: Ibn Khaldun (1332-1406)*.
- Sachau, E. C. (1910). *Alberuni's India: An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India About A.D. 1030*. Trübner's Oriental Series.
- Schultz, E. A., & Lavenda, R. H. (1998). *Anthropology. A perspective on the human condition*, 2. Mayfield Publishing.
- Sparavigna, A. C. (2013). The science of al-Biruni. *The International Journal of Sciences*. 2, 52-60. <https://arxiv.org/pdf/1312.7288.pdf>
- Sparavigna, A. C. (2014). Al-Biruni and the mathematical geography. PHILICA.1-7. DOI 10.5281/zenodo.3362206
- Starr, S.F. (2019). *Kayıp aydınlanma: Arap fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın altın çağı*. Y. S. İnanç (Çev.). Kronik Kitap.
- Uyan-Semerci, P., Erdoğan, E., ve Sandal Önal, E. (2022). *Bizliğin aynasından yansıyanlar: Türkiye gerçekliğinde kimlikler ve ötekileştirme*. Bilgi Üniversitesi.
- Van Dijk, T. A. (2001). Multidisciplinary CDA: A plea for diversity. *Methods of critical discourse analysis*, 1, 95-120.
- Yates, F. A. (2020). *Hafıza sanatı*. Metis.

FİNANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.

ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).

---

Geliş Tarihi (Received): 9.10.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 29.12.2024

Araştırma Makalesi/ Research Article

## 2014-2024 Yılları Türkiye'deki Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme

Tuğçe Özdemir \*

Özdemir, T., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal. 2025/1, Sayı: 370, 216-239. e-ISSN 3023- 4670. DOI: 10.61620/tfa.95. <https://turkfolklorarastirmalari.com>

---

### Öz

Kadınlar bir toplumun kültürünü zenginleştiren, renklendiren ve birçok uygulamayla topluma yön verir. Türk folklorunda inceleme ve araştırma konusu olan pek çok unsur arasında kadın, tarihsel ve kültürel açıdan merkezi bir konuma sahiptir. Kadının toplumsal hayattaki rolü ve Türk kültürüne sağladığı katkılar, kadın folkloru çerçevesinde de detaylı bir şekilde analiz edilmekte ve açığa çıkarılmaktadır. Türk folklorunda kadın sadece bir tema değil, aynı zamanda bir üretici ve taşıyıcıdır. Bu bağlamda yapılan akademik çalışmalar, kadın folklorunun derinliğini ortaya çıkararak kadının tarih boyunca Türk kültürüne olan etkisini anlamamıza olanak sağlamaktadır. Kadın folkloru çalışmalarına duyulan ihtiyacın temelinde, kadının toplumsal bağlamda kendi kimliğini ve varlığını ifade edebilme gerekliliği bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, saha araştırmalarında erkek araştırmacıların toplumun kültürel yapısı nedeniyle çekimser davranma durumları, bu alanda gerçekleştirilecek yayınların kapsamını ve çeşitliliğini sınırlayabilmektedir. Bu makalede, Türk halk bilimi alanında son on yıl içinde kadın folkloru üzerine gerçekleştirilen akademik çalışmalar incelenmiş, bu çalışmalara ait makale, tez ve kitap başlıklarının bibliyografik künyeleri sunularak genel bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuçta kadın folkloru alanındaki akademik kitapların sayısının artırılması ve bu alanda daha kapsamlı, disiplinler arası araştırmaların teşvik edilmesi önerilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** kadın, kadın folkloru, Türk kültürü, bibliyografya, değerlendirme

---

\* Öğr.Gör/Lecturer. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi/ Eskişehir Osmangazi University, Turkish Language Teaching Application and Research Center Türkiye, e-posta: tugceozdemir26@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9112-2641

## **An Evaluation on Women's Folklore Studies in Turkey Between 2014-2024**

### **Abstract**

Women are the beings that enrich and colour the culture of a society and shape the society with many practices. Among the many elements that are the subject of study and research in Turkish folklore, women have a central position in historical and cultural terms. The role of women in social life and their contributions to Turkish culture are analysed and revealed in detail within the framework of women's folklore. In Turkish folklore, woman is not only a theme but also a producer and carrier. Academic studies reveal the depth of women's folklore and enable us to understand the impact of women on Turkish culture throughout history. The basis of the need for women's folklore studies is the necessity for women to express their identity and existence in the social context. In addition, the abstention of male researchers in field research due to the cultural structure of the society may limit the scope and diversity of publications to be carried out in this field. In this article, academic studies on women's folklore in the field of Turkish folklore in the last ten years have been examined, and a general evaluation has been made by presenting the bibliographic tags of the articles, theses and book titles of these studies. It is suggested to increase the number of academic books in the field of women's folklore and to encourage more comprehensive, interdisciplinary research in this field.

**Keywords:** woman, woman folklore, Turkish culture, bibliography, evaluation

---



## Giriş

Anaerkil toplum yapısından ataerkil topluma geiş kültürel alt yapısına sahip Türkiye’de kadın çalışmaları, anaerkil toplumun izlerinin günümüzde de devam ettiğini ortaya koymaktadır. Kültürel bağlamda yerleşik hayatın oluşumunda kadınların etkisi ve günümüz kadınının kültürle ilişkisi üzerine yapılan incelemeler, kadın folkloru kavramını doğurmuştur. Halk biliminin geçiş dönemlerinden sözlü edebiyat ürünlerine kadar birçok alanında kadın, ana karakter olarak önemli bir konumda yer almaktadır.

Tarihin başlangıcından bu yana, kadınlık dünyasının eşitlik ve hak arayış mücadelesi devam etmektedir. Doğal şartların fizyolojik olarak, kadın ve erkek arasında yarattığı farklılıklar, kimi kültürlerin, dinlerin yüklediği tortularla derinleşmiştir (Kırkpınar, 2010: 26). Kadının fizyolojik ve psikolojik güç değerleri arka planda tutulmaya, zayıflatılmaya maruz bırakılmıştır.

Sanayi Devrimi sonrasında artan iş gücü ihtiyacı, kadınların toplumdaki rolüyle ilgili sorunları da gündeme getirmiştir. Bu süreç, kadınların kamusal alanda daha görünür hale gelmesi ve üretim süreçlerine katılmaları için verdikleri mücadelenin başlangıcını oluşturmuştur. Bu süreçten dolayı feminizm diye bir düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Feminist hareket, kadınların sosyal hayata katılımıyla başlamış, zamanla teorik bir hal alarak sosyal bilimlerde yer bulmuş ve akademideki erkek egemen "bilgi"ye karşı çıkmıştır. (Yolcu, 2017: 2). Kadın kültürüne dair düşüncelerin hem antropolojik hem de halk bilimsel çalışmalarla akademide bir yer edinerek konumlanması, kadına dair oluşturulan tabuların yıkılmasına ve bilimsel nitelikte irdelenebilmesine olanak tanımıştır.

20. yüzyılın feminist düşüncesi, antropoloji ve folklor disiplinlerinde biyolojik cinsiyete dayalı farklılıklardan ziyade kültürel kabullere göre biçimlenmiş “toplumsal cinsiyet”in kavramsallaştırılarak kadının ev-içi rolleri, kamusal ve özel alandaki konumu üzerine çözümlenmeler yapılmasına n ayak olmuştur (Yolcu, 2017: 5). Kadın yaşamının sadece ev içinden ibaret olmadığı, kent yaşamının da getirisi ve katkısıyla kadının rol ve görev tanımlanmasında kalıplaşmış geleneksel cümlelerin dışına ıkılabilmemiştir. Kadının sadece aile olgusundan ve annelik rolünden yüceltilmesinin yanlış olduğu kanısıyla kadının topluma kattığı kültürel ve sosyolojik değerler

incelenmeye başlanmıştır. Kadının hem davranışı, hem dili, hem de sosyolojik konumu birçok yeni olgunun varlığını ispatlamıştır.

Bir kültürün yaşayışını, yapısını ifade eden folklor; kadının toplumdaki yeriyle ilgili belirli bir kültür tipolojisi içinde kurallar, davranışlar ve fikirler oluşturup belirlemeye yardımcı olmaktadır (Yolcu, 2017: 5). Kadının yer alabildiği mekânlar, dile getirebildiği sözler, özgürlük alanı, kadını yücelten değerler, kadının ekonomik, sosyolojik, psikolojik vb. disiplinler arası bakış açılarıyla topluma kattığı anlam bütünlüğü ve sahip olduğu haklar, folklor çatısı altında; yeri gelip saha içerisinde, yazılı metinlerde, iletişim ile tespit edilebilen bir boyut kazanmıştır.

Türk folklor araştırmalarının temelleri Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik tarafından atılmış olup, bu alanın ikinci ve üçüncü kuşak temsilcileri büyük ölçüde erkek araştırmacılardan oluşmuştur. Ancak Türkiye'nin önde gelen halk edebiyatı uzmanlarından Mehmet Kaplan'ın katkılarıyla Türk folklor araştırmaları, akademileşmenin başlangıç yıllarında Umay Günay ve Bilge Seyidoğlu gibi iki önemli kadın araştırmacıyı kazanmıştır (Aa, 2017: 17). Zamanla kadın araştırmacıların akademideki sayısının artması, kadın folkloru çalışmalarına olan bakışın olumlu yönde değişmesini, ilginin de belirgin bir şekilde yükselmesini sağlamıştır.

Türk folklor araştırmalarında kadın çalışmalarının dâhil olma bilincini zkl obanoğlu'nun *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri* (Akçağ, 2018) adlı kitabında yer verdiği halk bilimsel feminist kuram da desteklemiştir. Bu kuram kadın çalışmalarının ve kadın araştırmacıların halk bilimi araştırma sahasında belirli bir disiplin ve ereve etrafında şekillenmesine yardımcı olabilmektedir.

Kadın folkloru, yalnızca kadınlardan derlenen verilerin özel bir kategorisi olarak değerlendirilmemelidir. Bu alan, kadınlık olgusunu temel alarak içeriğini toplumsal dinamikler ve verilerle ilişkilendiren bir yaklaşımı benimsemelidir. Bu bakış açısı ile toplumda kadın merkezli üzeri kapatılan, tabu olarak görülen, susturulan ya da irdelenemeyen birçok olgunun kadının aktif olarak yer almasıyla birlikte ses getirebildiği, bilimsel bir nitelikte incelenebildiği, toplumun aydınlatılabildiği görüle-bilmektedir. Bu bilinlendirilmenin sadece folklor üzerine etkili olmadığı antropoloji, sağlık, hukuk, siyaset, sosyoloji, psikoloji ve birçok alanı etkilediği aşikrdır.

Kadın folkloru çalışmalarının daha çok kadın araştırmacılar tarafından sürdürülmesinin temelinde; kadın araştırmacıların kadınların yer aldığı toplu ortamlara, etkinliklere erkeklerden daha rahat girebildikleri, malzeme toplanması sürecinde kadın kadına aktarımın daha rahat yapılabildiği görülmektedir. Kadınlar toplumda yıllardır bir tabu halinde aktarılan özelini bilimsel bir araştırma için bile olsa dile dökmekte oldukça zorlanmaktadır. Bu zorlukların aşılması yolunda samimiyet ve kadın kadına iletişimin avantajından yararlanılmaktadır.

Bu çalışmanın 2014-2024 yılları arasını kapsayacak şekilde sınırlandırılmasının temel nedeni, Mehmet Aça'nın "Türkiye'deki Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı yazısıdır. Söz konusu çalışma, 2017 yılında yayımlanmış olup, Türkiye'de halk bilimi çalışmalarının başlangıcından itibaren kadın folklorunun ortaya çıkışı ve folklorun gelişim sürecindeki konumu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Aça, ayrıca bu süreçte alanda uzman akademisyenlerin rolüne ve onların rehberliğinde kadın folklorunun nasıl şekillendiğine değinmiştir. Çalışmada, 2014 yılına kadar tespit edilen eserlerin isimleri belirtilerek, bu eserlerin konu ve içerikleri üzerinden kadın folklorundaki yeri ve önemi analiz edilmiştir.

Bu çalışmada ise; daha önceki çalışmalara ek olarak 2014 yılından sonra yapılan en temel çalışmalar, bu çalışmaların odak noktaları, kadın folklorunun gelişiminde son nokta üzerinde durulmuş ve ana hatlarıyla aktarılmıştır. İncelenen çalışmalar halkbilimi konu alanında ve alanın yaklaşımlarıyla inşa edilmiş olmalarına göre seçilmişlerdir.

### **1. 2014-2024 Yılları Arasında Yayınlanan Kadın Folkloru Makaleleri ve Bildirileri**

Türkiye'de kadın folkloru konusundaki araştırmaların daha çok makale hacmindeki çalışmalar olduğu görülmektedir. Buradaki ana neden, kadın folkloru konularının detaylı bir şekilde, ayrı başlıklar altında incelenmesine ihtiyaç duyulması olabilir.

Kadın folkloru çalışmaları denince akla gelen ilk isimlerden biri Aslı Büyükokutan Töret'tir. Töret'in yapmış olduğu çalışmalar 2014 yılından öncesine de dayanmaktadır. Kadın folkloru üzerine yapmış olduğu çok sayıdaki çalışmanın hem geleneksel kültürdeki kadının yerine hem de kent folkloru bağlamında yerleşen kadının konumuna değindiği tespit edilmiştir. Özellikle son beş yıldır gerçekleşen

kadın folkloru yayınlarının kent folkloruyla ilişkili çalışmalar olduğu da söylenebilir. Çalışma sahası olarak Eskişehir'e odaklanan Töret, Eskişehir'in kentleşme ve kent kültürünün oluşum sürecine paralel bir yaklaşımla ilerleyerek kentte yeni kabul kazanmış kadın folkloru malzemelerini değerlendirmektedir. Töret'in kent merkezli makaleleri ve bildirileri şunlardır: *Kadının Dünyasında "İmece"nin Bireysel ve Toplumsal İşlevleri* (VIII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi: Kültürel Miras, (2), Ankara, 2013), *Kadın Merkezli Geleneksel Sosyal Mekânların Sanal Ortama Aktarılmasına Bir Örnek: Kadınlar Kulübü* (Halk Kültüründe Kadın Uluslararası Sempozyumu, (1), Şanlıurfa, 2015), *Geleneksel Doğuma Hazırlık Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: Bebek Kutlama Partisi* (folklor/edebiyat, 23(90): ss.133-150, 2017), *Geleneksel Türk Düğünlerinde "Oyuna Kaldırıcı Kadınlar": Bireysel ve Toplumsal İşlevleri* (Turkish Studies, 12(15), ss.161-174, 2017b), *Kadının Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Türk Halk Ninnilerine Yansımaları* (Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma, (81), ss.173-191, 2017c), *Aynı Şehirde Yaşayan Kadınların Buluştuğu Bir Sanal Ortam: Eskişehirli Hanımlar Mekânı* (Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, Çanakkale, 2018), *Geleneksel Cinsiyet Tayini Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: "Cinsiyet Partileri"* (Folklor/Edebiyat, 24(94), ss.103-118, 2018b), *Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Eskişehirli Âşık Nurşah'ın Şiirleri Üzerine Bir İnceleme* (Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları, Çanakkale: Paradigma Akademi, ss.39-57, 2019), *Eğitilmiş ve Meslek Sahibi Kentli Annelerin Toplumsal Cinsiyet Algılarının Güncel Durumuna Dair Bir Değerlendirme: Eskişehir Örneği* (Avrasya Uluslararası Araştırmalar, 8(23), ss.216-243, 2020), *Kent Kökenli Kadın Eğlencelerine Yeni Bir Örnek: Kerem'le Kız Kıza* (folklor/edebiyat, 26(3): ss.647-670, 2020b).

Ayrıca Töret'in doktora öğrencisi Tuğçe Özdemir ile birlikte yayınladıkları; *Kentli Kadının Doğum Sürecindeki Destekçisi: Doula* (Türk Kültürü Araştırmaları, 59(14), 2, ss.121-135. 2021), *Eskişehir'de Bir Sağaltma Ocağı: Albastı* (Motif Akademi Halkbilimi, 15(39), ss.677-690, 2022) adlı çalışmaları yer almaktadır. Yine kadın temalı olarak çalışmalarını sürdüren Özdemir, *Eskişehir Kent Kültüründe Bekârlığa Veda Partileri: Eskişehir Çekim Bahçesi Örneği* (Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları-III. Ed. Mustafa Dinç ve Ahmet Turan Türk. Çanakkale: Paradigma, ss.159-177, 2022), *Muttalip Köyü (Eskişehir) Düğünlerinde Giyilen Geleneksel Kadın*

*Giyileri* (II. Motif Uluslararası Genç Halk Bilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Kitabı, 2021) adlı kitap bölümü ve bildirisini yayınlamıştır. Eskişehir'in il yapısı olarak geleneksel kültürden uzaklaşıp kent merkezli batıdan gelen kültürleri kendine uyarlama sürecinde bir geçiş yaşadığı söylenebilir. Gerçekleştirilen çalışmaların içeriği büyük çoğunluğunda kent kültüründe yeni kabul görmüş ve henüz kökleşmemiş kültürel değerlerdir. Eskişehir'de çalışılan kadın merkezli çalışmaların temelinde eğlence olgusunun yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Eskişehir, kadının eğlenme anlayışı üzerine özellikle durulabilecek bir kimliğine ve düşünce yapısına sahiptir. Bu noktada Eskişehir'de kadınların çalışma hayatına aktif olarak dâhil olmuş olmaları ve nefes alabilecek ortam arayışının bir ihtiyaç olarak görüldüğü söylenebilir.

Mehmet Emin Bars'ın *Ak Kağan Destanında Kadın Tipi* (Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim, (3/3), ss.94-111, 2014) adlı çalışmasında ele alınan destanda kadın tiplerine, Türk kültür tarihindeki kadının yerinden söz edilerek bir inceleme yapılmıştır.

Pınar Fedakâr ve Nükte Sevim Derdiçok'un çalıştığı *Meslek Folkloru Bağlamında Kıyı Ege Kadın Balıkçı Folkloru* (Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 19(36), ss.95-106, 2016) adlı çalışmada balıkçılık meslek bilgisi ve kültürel ortamına, meslek folkloruna odaklanılmıştır. Bu makalede, meslek ve folklor ilişkisi, bu ilişkinin de kadın balıkçılar örneğinden yola çıkılarak kadın folkloru kapsamında değerlendirilmesi kadın folklorunun yelpazesinin genişliğini ve birçok konuya değinmede aracı olabileceğini göstermektedir. Bu hususta hazırlanan çalışma meslek gruplarına kadın folkloru bakış açısı kazandırmada bir temel atmıştır. Ele alınan ve kadın balıkçılardan derlenenler, "halk takvimi" ve "halk inançları ve uygulamaları" bakımından da incelenmiştir.

Ümral Deveci'nin *Karadeniz Türkülerinde Kadın Olmak* (5. Uluslararası Canik Sempozyumu: Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın, 2016) adlı çalışmasında; hem yaratıcı, hem aktarıcı hem de konu olması itibarıyla kadınların türkülerdeki yeri ele alınmıştır. Türkülerinde öne çıkan temalar "sevgiliye güzelleme", "atma" olarak ayrı başlıklarda incelenmiş ve "Türkülerde Kadın ve Aile İlişkisi" bağlamında ayrı bir değerlendirmeye gidilmiştir. Karadeniz yöresinde türkülerde geçen kadın adlarının da

incelemeye değer görüldüğü yansıtılmıştır. Türkülere yöresel unsurların yansımalarıyla kadının coğrafi şartlar altında kazandığı toplumsal rolün türkülere yansıyışı verilmiştir.

Mine Ceranoğlu'nun *şebinkarahisar Geleneksel Kadın Giysileri ve şebinkarahisar Geleneksel Kadın Giysi Kültürünü Yaşatan Folklor Elçisi Zeynep Demirbaş* (Karadeniz Sosyal Bilimler, 8(15), ss.137-164, 2016) adlı çalışmada betimsel yöntem kullanılarak yöreye ait özel koleksiyonlardan tespit edilen geleneksel kadın giysileri ve aksesuarları kültürel olarak incelenmiştir. Yörenin geleneksel kadın giysi ve aksesuarlarında kullanılan malzemeler, renkler, uygulanan model, kesim ve süsleme teknikleri betimlenmiştir.

Ümral Deveci ve Gökçen Bilge Kırman'ın *Mehmet Başbuğ'un Resimlerinde Kadınlar* (İdil, 6(40), ss.3583-3600, 2017) adlı çalışmasında ele alınan ressamın eserlerinde kadının renk, duruş, konum, kostüm, duygu, rol ve bağlamla anlamlandırarak üç ana grupta yansıtıldığı tespit edilmiştir. Bu gruplar ise şöyledir: Kurtuluş Savaşında kadınlar, Anadolu kadınları, Orta Asyalı kadınlar. Her bir gruba ait kadın çizimleri fotoğraflarının da yer aldığı makalede halk bilimsel çözümlene gerçeleştirilmiştir.

Begüm Kurt'un *Malatya Yöresi Türkü Metinlerinde Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Algısı* (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma (JSHSR), 5(22), 2018) adlı çalışmasında sözlü kültür aktarımında kadınların işlevi ve konumu üzerinde durularak elde edilen türkü metinlerinde kadına düşen görev, konum ve özellikler incelenmiştir. Dinleyici ve söyleyici olmak üzere türkülerin icra ortamında rollere giren kadınların toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesi sunulmuştur.

Fevziye Alsaç'ın *Dede Korkut Hikâyelerinde Arketipsel Bir Sembol Olarak Kadın* (Akra Kültür Sanat ve Edebiyat, 6(14), ss.91-122, 2018) adlı çalışmasında; Dede Korkut Hikâyelerinde kadına bakış açısı ele alınmıştır. Dede Korkut Hikâyeleri, Türk milletinin destansı hayatını şifreleyen ve kadını güçlü bir şekilde tasvir eden önemli bir eserdir. Kadın kahramanlar, erkek kahramanlar kadar önemli ve güçlü karakterler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikâyelerde kadın kahramanların rolü, sorunları çözmeye ve erkek kahramanları tamamlama gibi önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Kadın kahramanların özellikleri arketipsel semboller açısından incelenmiş ve Türk kadınının hikâyelerdeki etkin rolü ele alınmıştır. Ayrıca, Dede Korkut Hikâyelerinde kadına

verilen değerin arketipsel sembolizm açısından Türk kültüründeki izleri üzerinde durulmuştur.

Seçil Utma'nın *Türk Kültüründe Kadın Olmak ve Medyada Kadının Temsili* (Uluslararası Sosyal Araştırmalar, 13(70), ss.1076-1083, 2020) adlı makalesi ile kadının medyaya nasıl yansıdığı, ataerkil toplum ile kültürel değerlerin kadını yansıtmadaki etkisi, toplumsal bilincin oluşumunda medyanın etkisi ve kadının tanımı üzerine durulmaktadır. Cinsiyet kavramının tanımlanmasıyla başlanan çalışmada kadının tarihsel gelişimdeki değişimi ve medyanın hayatımıza dâhil oluşuyla birlikte ataerkil toplumda dayatılan kalıpların etkisinden ayrı başlıklar altında bahsedilmektedir.

Hüseyin Aksoy ve Mustafa Duman'ın *Bir Varoluş Serüveni: Geçiş Dönemlerinde Sarıkeçili Yörük Kadının Rolü* (*The Journal of Turkic Language and Literature Surveys* (TULLIS), 5(2), ss.120-135, 2020) adlı çalışmasında yörüklerin yaşam tarzları derleme yönteminden yararlanarak yakından incelenmiştir. Toplanan veriler doğum, evlenme ve ölüme bağlı ritüellerde kadının rolü bakımından değerlendirmelerle birlikte sunulmuştur.

Tülin Gümüş'ün *Kültür Aktarımı ve Kadın: Sözlü Anlatı Türleri Üzerinden Bir Değerlendirme* (YAZIT Kültür Bilimleri, 1(1), ss.10-17, 2021) adlı makalesinde kültürel aktarımın kadınlar aracılığıyla gerçekleşen etkisi sözlü anlatı türleri üzerinden incelenmiştir. Kadınlar, genellikle sesleri ya da müzik aletleri eşliğinde ninni, mani, türkü ve ağıt gibi sözlü anlatım türlerini kullanarak kültürel aktarımı sağlamaktadır. Bu yolla, çocuklar doğdukları toplumun geleneklerini, dini yapılarını, aile içi ilişkileri ve hayatları boyunca yapmaları gerekenleri öğrenirler. Bu çalışmada kadın sesinin ve sözlü kültür unsurlarının kültürel aktarım sürecinde oynadığı role ve kadınların kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarmadaki önemine değinilmiştir.

Hüseyin Kudak ve Yağmur Kudak'ın *Milli Folklor Dergisinin Kadının Toplumumuzdaki Cinsiyet Rollerini Açısından İncelenmesi* (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi (JSHSR), 9(90), 2022) adlı çalışması; kadın çalışmalarına dair dergilerde geliştirilebilecek algı ve yorumların bir örneği olarak önemli bir yer tutmaktadır. Diğer dergilerde yayımlanan kadın çalışmaları da benzer şekilde incelenirse, ortaya çıkan ortak sonuçlarla dergicilikte kadın folklorunun konumu

üzerine bir çalışma yapılabilir ve konu daha iyi anlaşılabilir. Kadın, sosyolojik ve psikolojik açıdan kültürleşmenin tam merkezinde yer almakta, bu durum erkek egemen temaların bile içinde gizli unsurlar barındırmasına neden olmaktadır. Dergilerde yayımlanan birçok makalede, anaerkil toplumun izleri de bir şekilde kendini göstermektedir.

Ahmet Can'ın *Dede Korkut Hikâyelerindeki Kadın Tipleri ve Kadınlar* (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma (JSHSR), 10(98), ss. 2027–2038, 2023) ve Hatice Kübra Uygur'un *Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın Statüsü* (Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu, 2013) adlı eserlerde Dede Korkut hikâyelerinde yer alan kadın karakterler ve Oğuzlarda kadına verilen değer, konum, rol ve Türk aile yapısında kadının görevleri incelenmiştir.

Terane Heşimova'nın *Azerbaycan ve Özbek Türklerine Ait Destanlarda Kadın İmgelerinin Özellikleri* (Orta Doğu Ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma Ve Uygulama Merkezi, 3(2), ss.1-12, 2023) adlı makalesinde ele alınan destanlar üzerinde kadın imgeleri tespit edilerek kadının Türk kültür tarihindeki yeri, topluma yansımaları, geçmişi ve bugünü hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.

Sibel Karadeniz Yağmur *Türkiye Cumhuriyeti Döneminde Kadın ve Kadın Âşıklar* (Motif Akademi Halkbilimi, 17(46), ss.830-852, 2024) adlı çalışmasında, Cumhuriyet döneminde kadın haklarındaki gelişmeleri değerlendirmekte ve Cumhuriyet döneminin önde gelen kadın figürlerinin yaşamlarını ve etkilerini incelemektedir. Bu dönemde kadın hakları ve yaşamlarında kayda değer değişiklikler gözlenmiştir, en belirgin olanı ise Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesidir. Ayrıca, Cumhuriyet döneminde kadın figürlerin daha fazla öne çıktığı ve kendilerini daha rahat ifade ettikleri gözlemlenmektedir.

Tuğba Bora'nın *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar* (Kültür Araştırmaları, (20), ss.373-385, 2024) adlı makalesinde Behiye Köksel'in 20. "Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneği İçinde Kadın Âşıklar" adlı eserinin incelemesi yapılmaktadır. Kadın âşıkların ele alınması ve geleneğe katkıları bakımından eserin önemli bir kaynak olduğu vurgulanmıştır.



## 2. 2014-2024 Yılları Arasında Yayınlanan Kadın Folkloru Tezleri

Türkiye’de kadın folkloru adlandırmasını içeren yedi adet tez tespit edilmiştir. Ayrıca âşıklık geleneğini kapsayan kadın âşık çalışan araştırmacılar da kadın folkloru bağlamında değerlendirilmektedir.

Uğur Başaran’ın danışmanlığında hazırlanan Ayşegül Çelik’in *Kadın Ağzı Türkülerde Kadın Roller* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020) adlı yüksek lisans tezinde sözlü kültür geleneğine toplumsal cinsiyet etkisinde bir değerlendirme yapılarak, araştırmada elde edilen türküler kadına atfedilen cinsiyet rolleri bağlamında sınıflandırılarak sunulmuştur.

Evrin Ölçer Özünel danışmanlığında hazırlanan Neslihan Avcı’nın yüksek lisans tezi *Kadınlık Hâlleri: Bedensel Dönüşümlerin Kadın Folkloruna Yansımaları* (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2021), Uğur Durmaz danışmanlığında hazırlanan Ceren Erol’un yüksek lisans tezi; Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Bağlamında Alevi Kadının Yeri ve Ritüelleri: Malatya Örneği (Kocaeli Üniversitesi, 2021), Mehmet Ali Yolcu danışmanlığında hazırlanan Selma Aybars’ın yüksek lisans tezi; *Kadın Folkloru ve Toplumsal Cinsiyet Üzerinde Kültürel Kimliğin Etkisi: Tavşanlı İlçesi Dedeler ve Beyköy Örneği* (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2019), Mehmet Ali Yolcu danışmanlığında hazırlanan Nilay Ağan’ın yüksek lisans tezi; *Çanakkale Muhacirlerinde Toplumsal Cinsiyetin Temel Belirleyicileri ve Kadın Folkloru* (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, 2019) adlı çalışmalarda ise kadın folkloru feminizm etkisinde gelişerek antropolojik, sosyolojik alt yapıyla donatılmış disiplinler arası bir görüş literatürüne sahip çalışmalardır. Bu çalışmalar genellikle antropoloji, folklor, cinsiyet çalışmaları, sosyoloji ve edebiyat gibi disiplinler arasında köprüler kurarak farklı bakış açıları sunmaktadır. Kadın folkloru, kadın deneyimlerini, kimliklerini ve güç ilişkilerini ele alarak kadınların yaşadığı toplumsal sorunları anlamaya ve çözülemeye olanak sağlar. Bu çalışmalar aynı zamanda feminizm ve cinsiyet eşitliği gibi kavramları da tartışarak kadınların kültürel miraslarının korunması ve değerini vurgular. Kadın folkloru, kadınların deneyimlerini aktarmaya yardımcı olarak toplumda daha fazla görünür olmalarına katkıda bulunabilmektedir. Disiplinler arası yaklaşımlar sayesinde, kadın folkloruna dair daha kapsamlı ve derinlemesine bir anlayış geliştirilebilir. Kadın folklorunun sınırlarının genişletilebilmesi ve odak noktasına yönelen fikirlerin aydınlanabilmesi noktasında halk bilimi çalışmalarını destekleyen çalışmalardır.

Melike Kaplan danışmanlığında hazırlanan Yeşim ınar'ın *II. Meşrutiyet Döneminde Kadın ve Tiyatro: Musahipzade Celal'in Selma Adlı Tiyatro Metninde Dönüşen Kültür İçinde Kadının Konumu* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) adlı yüksek lisans tezinde belli bir tarihi dönemde yazılmış tiyatro oyununda kadının kültürel rolü ve zamanla değişimi üzerine bir inceleme, değerlendirme yapılmıştır.

Töret'in bir diğer doktora öğrencisi Tuğçe Coşkun; *Eskişehirli Âşık Nurşah'ın Hayatı ve Eserleri* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) adlı yüksek lisans tez çalışmasını kitap olarak yayınlamıştır (İstanbul: H Yayınları, 2022) Bu eser âşıklık geleneğini sürdürmeyi büyük oranda yitiren Eskişehir ilinin özellikle bir kadın âşığa sahip olması bağlamında kıymet görmektedir. Âşık Nurşah'a ait şiirlerin detaylı olarak incelenmesi yer almaktadır.

Hülya Taş danışmanlığında hazırlanan Burcu Kaya akı'nın doktora tezi; *Bursa'da Yaşayan Sosyal Gruplar Arasındaki Toplumsal Cinsiyet Algısı Üzerine Bir İnceleme* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022)'de birinci bölümde saha hakkında genel bilgi verildikten sonra ikinci bölümde Türk Toplumunun Değişim Eksenin Kadın başlığı altında kadının toplumsal yerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde feminist bakış açısı ile toplumsal cinsiyet incelenmiştir. Son bölümde ise aktarılan bilgiler doğrultusunda saha çalışmasında elde edilen derleme verileri toplumsal cinsiyet açısından değerlendirilmiştir. Örnek üzerinden inceleme ile kadının rolü yorumlanmıştır.

Muammer Mete Taşlıova danışmanlığında hazırlanan Ayşe Buluç'un yüksek lisans tezi; *Beypazarı'nda Kadın Folkloru: El Sanatları Geleneği* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), Esra Bilge Savcı danışmanlığında hazırlanan Naznaz Tawfeq'in doktora tezi; *Irak Erbil Bölgesi Kadın Folkloru Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul Üniversitesi, 2022), Tuğrul Balaban danışmanlığında hazırlanan Cemre ınar'ın yüksek lisans tezi *Mardin'de Kadın Folkloru Savur Örneği* (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 2021) adlı alışmalar Türkiye'den seçilen belirli bir alanda kök salmış kadın folkloru ürünlerinin alt başlıklar altında derleme ve inceleme yöntemiyle incelenmesini içermektedir. Bu alışma türü kadın folklorunun tarihsel

gelişimi ve çevre etkisinde gelişimi üzerinde yoğunlaşarak halk bilimi çalışmalarını destekleyebilmektedir.

Atabey Kılıç danışmanlığında Ayşe Karakoç tarafından hazırlanan *Gaziantep Kent Merkezli Kadın Folkloru Üzerine Bir İnceleme* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024) adlı doktora tezi derleme yöntemi ile belirli bir sahayı incelemiştir ve literatür taramaları ile bağdaştırarak değerlendirmelerle kadın folkloru ögelerini aktarmıştır.

### 3. 2014-2024 Yılları Arasında Yayınlanan Kadın Folkloru Kitapları

Kadın folkloru üzerine yoğunlaşmış kitaplar sınırlıdır. Bu alan üzerine üniversitelerde açılan dersler göz önüne alındığında ders kitabı olarak kaynaklık edebilecek kitap sayısı oldukça azdır. Bu noktada kadın folklorunun gelişim sürecinin Türkoloji ve halk bilimi kaynakları bakımından düşünöldüğünde geliştirilmesi ve planlandırılması gereken bir alan olduğu yorumu yapılabilir.

Kitaplardan ilki makaleye kaynaklık eden Mehmet Aça'nın yazısı *Türkiye'deki Kadın Folkloru Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme* (ss.17-31)'nin de içinde yer aldığı editörlüğünü Mehmet Ali Yolcu'nun yapmış olduğu *Kadın Folkloru Kuram ve Yöntem Üzerine Yazılar* (Kömen, 2017)'dir. Adından da anlaşıldığı üzere makalelerden oluşan bu çalışmada kadın folkloru üzerine Türkiye hakkında detaylı çalışmaların yer almaktadır. Kadın folklorunu kuram ve yöntem çizgisinde irdeleyen örnek bir kaynaktır. Daha önce kadın folkloruna kuram ve yöntem bakımından yaklaşan böyle bir çalışma yapılmamıştır. İçerisinde disiplinler arası etkileşimlerle oluşturulan sosyolojik, antropolojik temelli makaleler de yer almaktadır.

Kadın folkloru üzerine güncel kaynak çalışmaları denince akla gelen araştırmacılardan; Mehmet Aça, Mehmet Ali Yolcu ve Mustafa Aça tarafından "TÜBİTAK SOBAG 1001" projesi kapsamında hazırlanan *Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği* adlı çalışmanın bir ürünü olan *Kadın Folkloru: Statü ve Famaj* (Çanakkale: Paradigma, 2019) adlı kitap gelmektedir. Projenin amacı kadına dair cinsiyetle ilişkili kültürel kod ve örüntülerin toplumdaki işleve etkisini saptayarak sunmaktır. Projede bursiyer öğrencilerin de görev aldığı kitapta belirtilmekle birlikte bölümlerin yazarları ayrı ayrı belirtilmemiştir. İlk bölümde folklor bağlamında toplumsal cinsiyetin inşası başlığı altında kadının giyiminden, davranışına; düşünce

yapısından, gündelik hayatına kadar kadına Türk folklorunda kadına bakış açısı irdelenmektedir. İkinci bölümde geleneksel dünya görüşüne giriş yapan kaynakta, hukuki haklardan ve geçiş döneminde kadının yer aldığı konular aktarılmaktadır. Üçüncü bölümde ise kadının sahnede yer alması yani herhangi bir ürünü ortaya koyma becerisi ve temelleri yer almaktadır. El sanatlarından, halk danslarına kadar kadının özgüveni ve kültürü aktarılmaktadır. Bu çalışmada en çok dikkat çeken husus ise daha önce değinmiş olunan “kadın folkloru çalışmalarına kadınların yaklaşmaları daha uygun görülmektedir” fikrinin çürütülmeye yönelik başarılı görülen bir çalışma olmasıdır. Erkek araştırmacıların elinden çıkan bir kadın folkloru çalışmasına dair yaşanan zorluklar ayrı çalışma kapsamına konu olabilecek niteliktedir.

Mehmet Ali Yolcu'nun editörlüğüyle hazırlanan *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları* (Çanakkale: Paradigma, 2019) adlı kitap; kadın folkloru çalışmalarında klasik folklor yöntemlerinin dışında yeni derleme, inceleme yöntemleri ve yaklaşımları geliştirilmesi gerektiği düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Eser, halk bilimi, sosyoloji, Türk dili ve edebiyatı alanlarında uzman olan akademisyenlerin, kadın örgütlenmesi konusunda önemli çalışmalar gerçekleştiren sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin bildiri, makale ve kitap bölümlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Eserdeki başlıkların birçoğu cinsiyet kavramı üzerinedir. İçeriğe bakıldığında ise cinsiyet kavramı üzerinden kadına değinilerek kadının toplumsal yeri, nasıl değerlendirilebileceği, oluşan sorunlar ve nasıl giderilebileceği üzerinde durulduğu görülmektedir. Halk bilimi araştırma yöntemlerinin kadın folkloru çalışmalarına nasıl uyarlanabileceği ise halk bilimci akademisyenlerin temel meselesidir. Eserde; Şeref Uluocak'ın *Kolektif Kimlik Örüntüsü Entegrasyonu Biçimi Olarak Toplumsal Cinsiyet* (ss.1-13), Berna Ayaz'ın *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Sanal Akrabalık İlişkilerinin İnşasında Kadının İşlevi: Balıkesir Örneği* (ss.15-25), Derya Özcan'ın *Toplumsal Cinsiyet Ekseninde 'Efsane'leşen Kadınlar* (ss.27-38), Aslı Büyükokutan Töret'in *Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Eskişehirli Âşık Nurşah'ın Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme* (ss.39-58), Mehmet Aça'nın *Kadın Folkloru Çalışmalarının Sürdürülebilirliği ve İşlevselliğine Dair Bazı Öneriler* (ss.59-64), Mehmet Ali Yolcu'nun *Kadın Folkloru Araştırmalarında Yöntem Sorunları* (ss.65-72), Mustafa Aça'nın *"Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" Adlı TÜBİTAK Projesi Üzerine Değerlendirmeler* (ss.73-84), A. Mevhibe Coşar'ın *Dil ve Cinsiyet: Trabzon*

*Örneği Üzerine Bir Değerlendirme* (ss.85-94), Âdem Koç'un *Geleneksel Kültürün Korunması ve Kadın Emeğinin Değerlendirilmesi: Kastamonu İli Azdavay-Pınarbaşı Örneği* (ss.95-106), Yonca Altındal'ın *Kapalı Kapılar Ardındaki Tayyörlü Kadınlar* (ss.107-126), Cemile Kınacı'nın *Kazak Geleneklerinde Görülen Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Modern Kazak Edebiyatına Yansımaları ve Eleştirisi* (ss.127-150), Gülçin Oktay'ın *Yerli "Jeanne D'arc"lar, Mitleşen Kadınlar: Milli Kimlik Oluşumunda Kadınların Yeri* (ss.151-168), Mustafa Dinç'in *Kadın Merkezli Bir Ritüel Olarak "Hatim Kınası": Çanakkale Örneği* (ss.169-180), İstek Buğu'nun *Kırsal Yörelerde Kadına Yönelik Şiddetin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri* (ss.181-186), Fatma Erdoğan'ın *Kadının Görünür Kılınmasında STK'ların Rolü: Çanakkale ELDER-KDM Örneği* (ss.187-199) yazıları yer almaktadır.

Yukarıda bahsedilen eserde (Çanakkale: Paradigma, 2019) Türk halk bilimi araştırma disiplini çerçevesinde hazırlanan; Berna Ayaz'ın *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Sanal Akrabalık İlişkilerinin İnşasında Kadının İşlevi: Balıkesir Örneği* adlı yazısında toplumsal cinsiyet perspektifinden sanal akrabalık ilişkilerinin nasıl şekillendiği ve bu ilişkilerde kadının rolü üzerinde durulmaktadır. Kadınların, sanal akrabalık ilişkilerinde geleneksel aile yapılarının ve toplumsal rollerin ötesinde nasıl bir işlev üstlendikleri, bu çalışmada ele alınan önemli konulardan biridir. Derya Özcan'ın *Toplumsal Cinsiyet Ekseninde 'Efsane'leşen Kadınlar* başlıklı çalışması, Anadolu efsanelerinde kadın konusunu toplumsal cinsiyet perspektifiyle ele almaktadır. Aslı Büyükokutan Töret'in *Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Eskişehirli Âşık Nurşah'ın Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme* adlı yazısında Âşık Nurşah'ın şiirlerinde kadın ve erkek rollerinin nasıl temsil edildiği, toplumsal cinsiyet normlarının ve geleneklerinin şiirlerde nasıl yansıdığı tartışılmaktadır. Çalışma, Âşık Nurşah'ın şiirlerinde geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışlarının öne çıkıp çıkmadığını, kadın ve erkek karakterlerin temsilinin ne şekilde şekillendiğini analiz eder. Özellikle, kadınların şiirlerdeki yerinin, rolünün ve toplumdaki statülerinin nasıl algılandığı, bunların şiirle nasıl bir etkileşim içinde olduğu üzerinde durulur. Mehmet Aça'nın *Kadın Folkloru Çalışmalarının Sürdürülebilirliği ve İşlevselliğine Dair Bazı Öneriler* adlı çalışmada kadın folkloru araştırmalarının sürdürülebilirliği ve işlevselliği tartışılmakta ve bu alanda yapılacak çalışmaların nasıl daha verimli hale getirilebileceğine dair öneriler sunulmaktadır. Kadın folklorunun sadece geleneksel

bir araştırma alanı olarak kalmaması, aynı zamanda toplumsal dönüşüme katkı sağlayan bir araç olarak kullanılmasının gerekliliğine de dikkat çekilmektedir. Mehmet Ali Yolcu'nun *Kadın Folkloru Araştırmalarında Yöntem Sorunları* adlı yazısında kadın folkloru çalışmalarında karşılaşılan yöntemsel zorluklar ve bu alanda yapılması gereken iyileştirmeler üzerinde durulmaktadır. Yolcu, kadın folklorunun tarihsel olarak erkek egemen bir bakış açısıyla ele alındığını ve bu durumun kadınların kültürel üretimleri ile ilgili yapılan araştırmalarda ciddi eksikliklere yol açtığını vurgulamaktadır. Mustafa Aça'nın *"Toplumsal Cinsiyetin İnşası ve Kadın Folkloru: Balıkesir Örneği" Adlı TÜBİTAK Projesi Üzerine Değerlendirmeler* adlı yazısında kadın folklorunu bütünsel bir bakış açısıyla ele alan ve diğer kültür bilimleri dallarının yöntem ve yaklaşımlarıyla ilişki kurarak geniş bir çerçevede yapılan bir çalışma henüz gerçekleştirilmemesinden doğan eksiklik ile yapılan projenin amaç, yöntem, süreç ve etkilerinden bahsedilmektedir. Âdem Koç'un *Geleneksel Kültürün Korunması ve Kadın Emeğinin Değerlendirilmesi: Kastamonu İli Azdavay-Pınarbaşı Örneği* adlı yazısında kadınların geleneksel kültürdeki rollerini değerlendirilirken, bu kültürün yaşatılmasındaki katkıları ve kadın emeğinin kültürel miras olarak nasıl algılandığı tartışılmaktadır. Aynı zamanda, kadınların geleneksel iş gücüne katılımlarının toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve modernleşme süreçleriyle nasıl şekillendiğine de dikkat çekilmektedir. Mustafa Dinç'in *Kadın Merkezli Bir Ritüel Olarak "Hatim Kınası": Çanakkale Örneği* adlı yazısında ele alınan ritüelin yalnızca dini bir anlam taşımadığını, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerinin, kadın dayanışmasının ve kültürel mirasın bir arada yaşatılmasına hizmet eden bir etkinlik olduğunu Çanakkale örneği üzerinden ortaya koyulmaktadır.

Nükte Sevim Derdiçok'un *Kent ve Kadın: Türk Kültüründe Gün Olgusu* adlı eseri kent bağlamında kadın folklorunu ele alan bir çalışmadır. Eser, yazarın 2022 yılında Mehmet Temizkan danışmanlığında tamamladığı *Kent Folkloru: Kadın Günlerinin Halk Bilimi Açısından İncelenmesi* adlı doktora tezinin kitaplaşmış hâlidir. Türk kültür ve uygulamalarının kadın kadına toplantılarda sözlü kültür öğeleriyle iç içe canlılığını devam ettirdiği ve kent ortamında değişerek sürdürülen kadın günlerine halk bilimsel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Tezler bölümünde bahsedilen Naznaz Tawfeq'in doktora tezi; *Irak Erbil Bölgesi Kadın Folkloru Üzerine Bir Araştırma* adlı çalışma ve Tuğçe Coşkun'un *Eskişehirli Âşık*

*Nurşah'ın Hayatı ve Eserleri* adlı yüksek lisans tezi kitap olarak yayınlanarak kadın folkloru kitap çalışmalarının sayısını ve zenginliğini arttırma yolunda bir girişim olmuştur.

### **Sonuç**

Türkiye'de halk bilimi kapsamında kendine yer bulma sürecinde Kadın folkloru, yalnızca kadın araştırmacılara özgü bir alan olarak görülmesi gibi önyargı ve algılarla karşılaşmıştır. Böyle bir algının oluşum temelinde geleneksel kültürel değerler ve toplum baskısı yer aldığı söylenebilir. Geleneksel kültürde kadını tabulaştıran, doğum sürecini bile gizli tutmayı uygun gören toplum yapısı saha çalışmalarında erkeğe duvar örerek yaklaşmıştır ve derleme süreçlerini zorlaştırabilmiştir. Ancak kadın kadına yapılan samimi sohbet ortamları sayesinde derleme çalışmaları kolaylaştırılabilmiştir.

Kadın çalışmalarında göze çarpan diğer bir husus kadının geçiş dönemi olarak görülen evlenme ve doğum süreçlerinden ibaret bir çizgide araştırılmaya odaklanılmasıdır. Burada her ne kadar kadın çalışmaları sürecinde feminizm etkisi olduğundan bahsedilse de geleneksel kesim görüşüyle çatışma yaşanmaktadır. Çünkü kadını evlilik ve doğum süreciyle tıkayan geleneksel düşüncedir. Feminizm ise kadını toplumda erkekle eşit görerek her alana serpiştirmek ister. Öncelikle kadın folklorunun konu başlıkları, sınırları planlanan çalışmalar hazırlanması tavsiye edilmektedir.

Üniversitelerde kadın folklorunun bir ders olarak verilmeye başlandığı bilinmektedir. Bu doğrultuda ders kitabı ya da bir el kitabı niteliğinde kadın folkloru üzerine kitap çalışmaları, projeler yapılması gereği açıktır. Bu bağlamdaki kaynakların hazırlanması ile sadece öğrencilere destek ve katkı değil, kadının tarihsel gelişiminden kültürel gelişime ve folklorla olan etkilerine değinilmesiyle disiplinler arası bir başucu kaynağı da oluşturulabilecektir.

Kadın folkloru, ataerkil topluma baş eğmeyen ama kadının yerini de anlamlandırmaya çalışan feminizm çalışmalarına bir yol haritası oluşturmaktadır. Aynı zamanda kültürleşme ve çocuk yetiştirme biçimlerinde yeni neslin kadın folkloru çalışmalarına yönelik kitaplarla yönlendirildiği görülmektedir.

Ayrıca; kadın folkloru bağlamında yerel ve ulusal yönetimlerle, kadın dernekleriyle, feminizm ekipleriyle işbirliği içerisinde bulunularak kültürel ortam değerlendirmesi ve şehirlerin kadın folkloru karşılaştırması üzerine nitelikler belirlenebilir. Belirlenen nitelikler doğrultusunda kent kültürüne kazandırılan kadın merkezli ritüel ve kültürel etkinliklerle bilimsel çerçevede anlamlandırılarak, sempozyum, proje, etkinlikler düzenlenerek toplumda yeni bir yer edindirilebilir. Düzenlenen etkinlikler kapsamında akademik denetlemelerle süreli dergiler, kitapçıklar, bildiriler, afişler halka sunularak kadın folkloru yayınlarının topluma kazandırılması sağlanabilir.

İncelenen kadın folkloru çalışmalarına göre; kadın folkloru temalarının kent kültürü üzerinde etkisinin artarak devam ettiği ve 2014-2024 yıllarında sosyal medyanın aktif olarak bireyin yaşamına dâhil olmasıyla dünya çapında yayıldığı görülmektedir. Medya aracılığıyla Batı'dan alınan kültürel etkiler, "akım" ve "moda" gibi etiketlerle kent kültürüne entegre olurken, kadın folkloru çalışmaları sayesinde Türk kültürel değerleri de değişim ve gelişim süreçlerinden geçerek toplumda kabul görmektedir. Bu bağlamda, kadın, kadın ve çocuk, çalışan kadın, eğlence kültüründe kadın gibi temaların kültürel değerlerinin irdelendiği, yapılmış ve yapılabilecek ritüellerin Türk kültüründeki köklerinin değerlendirildiği ve kent kültüründe alabilecekleri formların açıklanacağı bir kitap çalışması, akademik alanda önemli bir katkı sağlayabilecektir.

## **Kaynaklar**

Aça, M. (2017). Türkiye'deki kadın folkloru çalışmaları üzerine bir değerlendirme. (ed: M. A. Yolcu). *Kadın folkloru kuram ve yöntem üzerine yazılar*. Konya: Kömen. ss.17-31.

Aça, M., Yolcu, M. A. & Aça, M. (2019). *Kadın folkloru: Statü ve famaj*. Çanakkale: Paradigma.

Aça, M. (2019). Kadın folkloru çalışmalarının sürdürülebilirliği ve işlevselliğine dair bazı öneriler, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*, Çanakkale: Paradigma Akademi Kitabevi, ss.59-64.



Aça, M. (2019). Toplumsal cinsiyet inşası ve kadın folkloru: Balıkesir örneği, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.73-84.

Ağan, N. (2019). *Çanakkale muhacirlerinde toplumsal cinsiyetin temel belirleyicileri ve kadın folkloru*. [Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi].

Akkoyun, T. (2023). Beden folkloru: Dadaloğlu'nda kadın. *X. Uluslararası Türkoloji Kongresi*.

Aksoy, H. & Duman, M. (2020). Bir varoluş serüveni: geçiş dönemlerinde sarıkeçili yörük kadının rolü. *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)*, 5(2), ss.120-135.

Alsaç, F. (2018). Dede Korkut hikâyelerinde arketipsel bir sembol olarak kadın. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(14), ss.91-122.

Altındal, Y. (2019). Kapalı kapılar ardındaki Tayyörlü kadınlar, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.107-126.

Avcı, N. (2021). *Kadınlık hâlleri: bedensel dönüşümlerin kadın folkloruna yansımaları*. [Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi].

Ayaz, B. (2019). Toplumsal cinsiyet bağlamında sanal akrabalık ilişkilerinin inşasında kadının işlevi: Balıkesir örneği, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*, İstanbul: Paradigma Akademi Kitabevi, ss.15-25.

Aybars, S. (2019). *Kadın folkloru ve toplumsal cinsiyet üzerinde kültürel kimliğin etkisi: Tavşanlı ilçesi Dedeler ve Beyköy örneği*. [Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi].

Bahjat Tawfeq, N. (2022). *Irak Erbil bölgesi kadın folkloru*. Çanakkale: Paradigma.

Bars, M. E. (2014). Ak kağan destanında kadın tipi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S.3/3, ss.94-111.

Bora, T. (2024). 20. yüzyıl âşık şiiri geleneğinde kadın âşıklar. *Kültür Araştırmaları Dergisi* (20), ss.373-385.

Buğu, İ. (2019). Kırsal yörelerde kadına yönelik şiddetin sosyo-kültürel ve psikolojik nedenleri, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.181-186.

Buluç, A. (2023). *Beypazarı'nda kadın folkloru: El sanatları geleneği*. [Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi].

Büyükokutan Töret, A. (2013). Kadının dünyasında imecenin bireysel ve toplumsal işlevleri. *VIII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi: Kültürel Miras*, S.2, Ankara, ss.1075-1094.

Büyükokutan Töret, A. (2015). Kadın merkezli geleneksel sosyal mekânların sanal ortama aktarılmasına bir örnek: Kadınlar kulübü. *Halk Kültüründe Kadın Uluslararası Sempozyumu*, (1), Şanlıurfa.

Büyükokutan Töret, A. (2017). Geleneksel doğuma hazırlık uygulamalarının günümüz kent toplumuna evrimine bir örnek: "Bebek kutlama partisi". *folklor/edebiyat*, 23(90), ss.133-150.

Büyükokutan Töret, A. (2017b). Geleneksel Türk düğünlerinde "oyuna kaldırıcı kadınlar": Bireysel ve toplumsal işlevleri. *Turkish Studies*, 12(15), ss.161-174.

Büyükokutan Töret, A. (2017c). Kadının toplumsal cinsiyet rollerinin Türk halk ninnilerine yansımaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma*, (81), ss.173-191.

Büyükokutan Töret, A. (2018). Aynı şehirde yaşayan kadınların buluştuğu bir sanal ortam: Eskişehirli hanımlar mekânı. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Çanakkale, ss.181-191.

Büyükokutan Töret, A. (2018b). Geleneksel cinsiyet tayini uygulamalarının günümüz kent toplumuna evrimine bir örnek: "Cinsiyet partileri". *folklor/edebiyat* 24(16), ss.103-118.

Büyükokutan Töret, A. (2019). Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında Eskişehirli âşık Nurşah'ın şiirleri üzerine bir değerlendirme. *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*, Çanakkale: Paradigma Akademi, ss.39-57.

Büyükokutan Töret, A. (2020). Eğitimli ve meslek sahibi kentli annelerin toplumsal cinsiyet algılarının güncel durumuna dair bir değerlendirme: Eskişehir örneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar*, 8(23), ss.216-243.

Büyükokutan Töret, A. (2020b). Kent kökenli kadın eğlencelerine yeni bir örnek: Kerem'le kız kıza. *Folklor/edebiyat*, 26(3), ss.647-670.

Büyükokutan, Töret, A. ve Özdemir, T. (2021). Kentli kadının doğum sürecindeki destekçisi: doula. *Türk Kültürü*. 2021/2, 59(14), 2, ss.121-135.

Büyükokutan Töret, A. & Özdemir, T.(2022). Eskişehir'de bir sağaltma ocağı: Albastı. *Motif Akademi Halkbilimi*, 15(39), ss.677-690.

CAN, A. (2023). Dede Korkut hikâyelerindeki kadın tipleri ve kadınlar. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma (JSHSR)*, 10(98), ss.2027–2038.

Ceranoğlu, M. (2016). Şebinkarahisar geleneksel kadın giysileri ve Şebinkarahisar geleneksel kadın giysi kültürünü yaşatan folklor elçisi Zeynep Demirbaş. *Karadeniz Sosyal Bilimler*, 8(15), ss.137-164.

Coşar, A. M. (2019). Dil ve cinsiyet: Trabzon örneği üzerine bir değerlendirme, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.85-94.

Coşkun, T. (2023), Eskişehirli bir âşık-Âşık Nurşah (monografi-derleme-tasnif), İstanbul: H.

Çakı Kaya, B. (2022). *Bursa'da yaşayan sosyal gruplar arasındaki toplumsal cinsiyet algısı üzerine bir inceleme*. [Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi].

Çelik, A. (2020). *Kadın ağzı türkülerde kadın rolleri*. [Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi].

Çınar, C. (2021). *Mardin'de kadın folkloru "Savur örneği"*. [Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi].

Çınar, Y. (2021). *II. Meşrutiyet döneminde kadın ve tiyatro: musahipzade Celal'in Selma adlı tiyatro metninde dönüşen kültür içinde kadının konumu*. [Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi].

Çobanoğlu, Ö. (2018). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ.

Derdiçok, N. S. (2023). *Kent ve kadın: Türk kültüründe gün olgusu*. Çanakkale: Har Akademi.

Deveci, Ü. & Kırman, G. B. (2017). Mehmet Başbuğ'un resimlerinde kadınlar. *İdil*, 6 (40), ss.3583-3600.

Deveci, Ü. (2016). Karadeniz türkülerinde kadın olmak. 5. *Uluslararası Canik Sempozyumu: Geçmişten Günümüze Şehir ve Kadın*, ss.155-161.

Dinç, M. (2019). Kadın merkezli bir ritüel olarak "hatim kınası": Çanakkale örneği, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.169-180.

Dönmez, S. (2018). Dede Korkut kitabı bağlamında eski Türklerdeki hanım anlayışı. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 5/1, ss.11-30.

Erdoğan, F. (2019). Kadının görünür kılınmasında STK'ların rolü: Çanakkale ELDER-KDM örneği, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.187-199.

Erol, C. (2021). *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru bağlamında alevi kadının yeri ve ritüelleri: Malatya örneği*. [Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi].

Fedakâr, P. & Derdiçok, N. S. (2016). Meslek folkloru bağlamında kıyı Ege kadın balıkçı folkloru. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 19(36), ss.95-106.

Gümüş, T. (2021). Kültür aktarımı ve kadın: sözlü anlatı türleri üzerinden bir değerlendirme. *YAZIT Kültür Bilimleri*, 1(1), ss.10-17.

Heşimova, T. (2023). Azerbaycan ve Özbek Türklerine ait destanlarda kadın imgelerinin özellikleri. *Orta Doğu Ve Orta Asya-Kafkaslar Araştırma Ve Uygulama Merkezi*, 3(2), ss.1-12.

Kaderli, Z. (2017). Deliorman Türk kadın toplumunda kadın cinselliğini baskılayıcı sosyo-kültürel söyleme meydan okumanın müzikal yolları: Yalabık çoban ve değirmenci dayı türküleri. *Turkish Studies*, 12(22), ss.413-430.

Karadeniz Yağmur, S. (2024). Türkiye Cumhuriyeti döneminde kadın ve kadın âşıklar. *Motif Akademi Halkbilimi*, 17(46), ss.830-852.

Karakoç, A. (2024). *Gaziantep kent merkezli kadın folkloru üzerine bir inceleme*. [Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi].

Kınacı, C. (2019). Kazak geleneklerinde görülen toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin modern Kazak edebiyatına yansımaları ve eleştirisi, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.127-150.

Kırkpınar, L. (1999). *Türkiye’de toplumsal değişme ve kadın*. İzmir: Zeus Kitabevi.

Korkmaz, M. A. (2021). Giresun, Ordu ve Trabzon yöresi türkülerinde kadın ve fındık folkloru “Fındık toplayan gelin!”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 9(1), ss.146 -175.

Koç, A. (2019). Geleneksel kültürün korunması ve kadın emeğinin değerlendirilmesi: Kastamonu ili Azdavay-Pınarbaşı örneği, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.95-106.

Kudak, H. & Kudak,Y. (2022). Milli Folklor dergisinin kadının toplumumuzdaki cinsiyet rolleri açısından incelenmesi. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma*, 9(90), ss.2522-2528.

Kurt, B. (2018). Malatya yöresi türkü metinlerinde toplumsal cinsiyet bağlamında kadın algısı”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma*, 5( 22), ss.1002-1014.

Oktay, G. (2019). Yerli "Jeanne D'arc"lar, mitleşen kadınlar: milli kimlik oluşumunda kadınların yeri, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.151-168.

Özcan, D. (2019). Toplumsal cinsiyet ekseninde ‘efsane’leşen kadınlar, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*, İstanbul: Paradigma Akademi Kitabevi, ss.27-37.

Özdemir, T. (2022). Eskişehir kent kültüründe bekârlığa veda partileri. Eskişehir çekim bahçesi örneği. *Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu-4*. Çanakkale: 6-7 Ekim 2022.

Özdemir, T. (2021). Muttalip köyü (Eskişehir) düğünlerinde giyilen geleneksel kadın giysileri, 2. *Motif Uluslararası Genç Halk Bilimciler ve Türk Dünyası Kongresi Bildiri Kitabı*. 19-21 Şubat 2021.

Uluocak, Ş. (2019). Kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonu biçimi olarak toplumsal cinsiyet: olan ve olması gereken boyutları ile metodolojik ve sosyo-etik bir çerçeve önerisi, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*, Çanakkale: Paradigma Akademi, ss.1-13.

Tawfeq, N. (2022). *Irak Erbil bölgesi kadın folkloru üzerine bir araştırma*. [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi].

Utma, S. (2020). Türk kültüründe kadın olmak ve medyada kadının temsili. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar*, 13(70), ss.1076-1083.

Uygur, K. (2023). Dede Korkut hikâyelerinde kadın statüsü. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu*.17-19 Mayıs 2023, Saraybosna Hersek.

Yolcu, M. A. (2017). Giriş: Kadın folkloru üzerine. (Ed: M. A. Yolcu). *Kadın folkloru kuram ve yöntem üzerine yazılar*. Konya: Kömen. ss.1-16.

Yolcu, M. A. (2019). Kadın folkloru araştırmalarında yöntem sorunları, (ed: M. A. Yolcu), *Toplumsal cinsiyet ve kadın folkloru yazıları*. Çanakkale: Paradigma Akademi. ss.65-72.

FİNANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.

ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial 4.0 International

## Bir İnanç Köyünde Tarımsal Üretim ve Ekolojik Yıkım: Direnişin Olanakları<sup>1</sup>

**Ozan Çetiner\***, Ecenur Önce, Ömer Hakan Baran, Çağla Çataklı, Volga Süer Sevüktekin

Çetiner, O., vd. *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal*. 2025/1. Sayı: 370, 240-273.  
e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.61 <https://turkfolklorarastirmalari.com>

*"Ben yedi yüz yıllık bir çınarım,  
gölgeyi sizi korusun,  
siz de beni koruyun<sup>2</sup>"*

### Öz

Köylülük ve kapitalizm arasındaki ilişkinin en çok tartışılan yönü küçük meta üreticiliğidir. Bu kavram, köylülerin üretim araçlarının sahibi oldukları halde nasıl kapitalistleşmediklerini ve kendi emeklerini kullanırken nasıl işçileşmediklerini (proleterleşme) açıklar. 21. yüzyılda "köylülük" yalnızca bu kavramla açıklanamayacak dönüşümlere uğramıştır. Bu dönüşümde şüphesiz küresel sermayenin dünyanın her yanına nüfuz etmesinin payı yüksektir. Köylülerin kendi kültürel özellikleri de bu dönüşümle etkileşim halindedir. Bunu anlamak üzere, 2023 yılının Eylül ayında Antalya'nın Elmalı ilçesinin Tekke köyünde bir hafta süre ile yürüttüğümüz etnografik alan araştırmasının bulgularına dayanarak inanç ile üretim arasındaki ilişkiyi sorguluyoruz. Bu ilişkinin bir ucu köylülüğün varlığını sürdürme olanaklarına (strateji/direniş), dolayısıyla kapitalizme; bir ucu ise su kıtlığına, dolayısıyla "iklim krizine" dokunuyor. Böylesi geniş fakat birbirinden ayıramaz nitelikte olan çeşitli ilişkiler ağının köyde nasıl bir değişime/dönüşüme yol açtığı ve gelecek için nasıl bir potansiyel taşıdığı ise

<sup>1</sup> Bu araştırmayı yapmaya bizi teşvik eden ve her konuda desteğini esirgemeyen topluluğumuz mezunlarından Sefa Gürman'a; araştırma öncesinde sorduğumuz soruları sabırla yanıtlayarak öneri ve görüşlerini bizimle paylaşan Prof. Dr. Hayriye Erbaş'a, Dr. Besim Can Zırh'a, Doç. Dr. Hasan Münüsoğlu'na ve Dr. İskender Yıldırım'a; saha deneyimlerini aktararak bizi cesaretlendiren, 1998 yılında öğrenciyken THBT çatısı altında aynı köye gitmiş ekipten Prof. Dr. Ercan Sepetçioğlu ve Doç. Dr. Yeşim Kaptan'a; araştırmamızı teknik olarak mümkün kılan ODTÜ THBT Mezunlarına ve THBT yönetim kuruluna teşekkür ederiz. Ayrıca, Abdal Musa Sultan Kültürünü Araştırma ve Yaşatma Derneğine ve Tekke köyüne sonsuz misafirperverlikleri ve cömert paylaşımları için minnettarız.

<sup>2</sup> Köyde, tarihinde ilk defa birkaç yıl önce kurumuş çınar ağacının üzerindeki anonim yazı (Görsel 7)

\* Sorumlu Yazar. Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü. [ozan.cetiner@asbu.edu.tr](mailto:ozan.cetiner@asbu.edu.tr). ORCID: 0009-0006-7114-4089

araştırmamızın odak noktasını oluşturuyor. Buradan yola çıkarak, vahşi kapitalizmle ele ele yürüyen ekolojik yıkıma ve neoliberal politikalar neticesinde tarımı kendi "sefaletine" bırakan piyasa koşullarına karşı, Tekke köyü halkının farkında olarak ya da farkında olmadan yapıp ettiklerinin özgün bir örnek gösterdiğini ve bu stratejilerin potansiyel bir direniş alanı oluşturabileceğini iddia ediyoruz.

**Anahtar sözcükler:** küçük meta üretimi, köylülük, kapitalizm, ekolojik yıkım, Bektaşilik

---

## **Agricultural Production and Ecological Degradation in a Faith Village: Possibilities of Resistance**

### **Abstract**

One of the most debated aspects of the relationship between peasantry and capitalism is petty commodity production. This concept explains how peasants, despite owning their means of production, do not become capitalists nor proletarians while utilizing their own labor. In the 21st century, "peasantry" has undergone transformations that cannot be explained solely through this concept. Undoubtedly, the penetration of global capital into every corner of the world has played a significant role in this transformation. The cultural characteristics of villages also interact with this transformation. To understand this, we question the relationship between belief and production, drawing on findings from an ethnographic field study conducted in September 2023 in the village of Tekke, located in the Elmalı district of Antalya, Turkey. This relationship connects on one end to the possibilities of sustaining the existence of peasantry (strategy/resistance) and thus to capitalism, and on the other end to water scarcity, and therefore the "climate crisis." Our research focuses on how such a broad yet inseparable network of relationships leads to change/transformation in the village and what potential it holds for the future. From this perspective, we argue that the actions and practices of the people of Tekke village—whether consciously or unconsciously—offer a unique example of resistance against the ecological degradation accompanying rampant capitalism and the market conditions that, through neoliberal policies, leave agriculture to its own "misery." We further claim that these strategies could constitute a potential field of resistance.

**Keywords:** petty commodity production, peasantry, capitalism, ecological degradation, Bektashism

### **1. Giriş**

Köylülerin kapitalistleşen dünyada üretim ilişkileri ve sosyal ilişkiler açısından nasıl bir dönüşüm yaşayacağı farklı dönemlerde ve toplumlarda farklı tartışmalara yol açmıştır. Klasik Marksist yazında köylülerin de mülksüzleşip proleterleşeceği beklenmişse de bu her yerde böyle olmamıştır. Köylülüğün farklı formlarda varlığını sürdürmesiyle



birlikte tarımsal üretimle yakından ilişkili olan “gıda krizi” ve ekolojik kriz tartişmaları 21. yüzyılda yeni tartişmalara yol açmıştır. Türkiye’de son elli yılda hızlı bir kentleşme süreci yaşanmakla birlikte kırsal alanlarda ciddi bir nüfus tarımsal üretimi ve köy yaşantısını sürdürmektedir. Her bölgenin coğrafi, ekonomik ve kültürel koşullarına bağlı olarak birbirinden farklı köy yaşantıları ortaya çıkmıştır. Fakat neoliberal politikalar ve ekolojik yıkım her yeri doğrudan etkilemiş, farklı koşullarda farklı “yaşam stratejilerinin” ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Batı Toroslar’ın İç Anadolu’ya bakan yamacında bulunan, Antalya sınırları içerisindeki Elmalı Ovası’nın Tekke köyü, sahip olduğu binin üzerinde nüfus, sulak ve verimli arazisi ve bir Bektaşi inanç merkezi olması özellikleriyle yıllar içerisinde varlığını sürdürebilmenin özgün bir örneğini göstermektedir.

Bu çalışmada, ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu tarafından 2023 yılının Eylül ayında etnografik yöntemle sürdürölmüş bir alan araştırmasına dayanarak Tekke köyünde tarımsal üretim ve inanç arasındaki ilişkiyi inceliyoruz. Bu ilişkinin bir ucu köylölüğün varlığını sürdürebilme olanaklarına (strateji/direnif), dolayısıyla kapitalizme; bir ucu ise su kıtlığına, dolayısıyla iklim krizine dokunuyor. Böylesi geniş fakat birbirinden ayrılamaz nitelikte olan çeşitli ilişkiler ağının köyde nasıl bir değişime/dönüşüme yol açtığı ve gelecek için nasıl bir potansiyel taşıdığı ise araştırmamızın odak noktasını oluşturuyor. Bunu anlayabilmek için öncelikle köylölük ve kapitalizm arasındaki ilişkinin dünyadaki ve Türkiye’deki seyrine değinerek köyde küçük meta üreticiliğinin nasıl devam ettiğini gösteriyoruz. Ardından, sahadaki dört temel tarım ürünü (meta) olan pancar, yonca, domates ve elmayı köydeki üretim ilişkileri içerisinde betimleyerek, köydeki üretim durumunu somutlaştırıyoruz. Daha sonra, bu konudan ayrı gibi görünen fakat dolaylı şekilde köyün kolektif davranışına büyük ölçüde etki ettiğini düşündüğümüz Bektaşilik inancının köyde nasıl bir yer edindiğini tartişlıyoruz. Buradan yola çıkarak; vahşi kapitalizmle ele ele yürüyen, ekolojik yıkıma ve neoliberal politikalar neticesinde tarımı kendi “sefaletine” bırakan piyasa koşullarına karşı Tekke köyü halkının farkında olarak ya da farkında olmadan yapıp ettiklerinin özgün bir örnek gösterdiğini ve bu “stratejilerin” potansiyel bir direniş alanı oluşturabileceğini iddia ediyoruz.

## 2. Yöntem

Bu çalışmanın bulguları; Antalya'nın Elmalı ilçesinin Tekke köyünde tarımsal üretim ile inanç arasındaki ilişkiyi incelemek üzere 2023 yılının Eylül ayında, beş kişilik bir araştırmacı ekibinin, bir hafta süre ve etnografik yöntemle sürdürdüğü bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Bu köyün seçiminin birkaç sebebi vardır: Birincisi, Tekke köyünde Abdal Musa Sultan Türbesi bulunduğundan, köy önemli bir Alevi-Bektaşî inanç merkezidir. Bu durum, inanç unsurlarının yoğun şekilde gözlemlenebilmesi için önemli bir fırsat sunar. İkincisi, bu köyde 1998 yılında yine aynı topluluk<sup>1</sup> tarafından gerçekleştirilmiş halkbilimsel bir alan araştırması mevcuttur, ancak bu araştırmanın sonuçları çeşitli sebeplerle yayımlanamamıştır. Bu araştırmayı gerçekleştiren kişilerin, köyün sözlü kültüründe doğaya dair çok sayıda anlatının bulunduğunu söylemesi, köye tekrar gitme konusunda büyük bir merak uyandırmıştır. Üçüncüsü, köyün nüfusu binin üzerindedir ve bu sayı günümüz köy nüfusu için dikkat çekici derecede yüksektir. Köylülerin köyü terk etmemiş olması, genellikle tarımsal üretimin yoğun şekilde devam ettiğine işaret eder. Nitekim, köyün bulunduğu Elmalı ovasında tarımsal üretim oldukça verimlidir. Dolayısıyla, Tekke köyü gözlemek istediğimiz tarımsal pratikler için de uygun bir araştırma alanıdır. Son olarak, Elmalı ovası ekolojik tahribatı gözlemek açısından, ne yazık ki, çok uygun bir coğrafyadır. Bunun nedenlerine aşağıda detaylı şekilde değinilecektir.

Tüm bu nedenlerden yola çıkarak köyün güncel köylülük, tarım ve gıda çalışmaları açısından özgün bir örnek teşkil edeceği varsayılmış; bu özgünlüğü anlayabilmenin en uygun yolu olarak etnografik yöntem benimsenmiştir. İki kadın ve üç erkekten oluşan araştırma ekibimiz köydeki derneğin konteyner misafirhanesinde konaklayarak bir hafta süreyle<sup>2</sup> köy yaşamına katılmaya çalışmış (katılımcı gözlem), çok sayıda kişiyle görüşmeler (yarı yapılandırılmış mülakatlar) ve sohbetler (derinlemesine görüşmeler) gerçekleştirmiş ve gözlemlerde bulunmuştur. Ayrıca, civar köyler, mermer ocakları, merkez ilçe, yakın göl ve şelaleler gibi alanlarda coğrafi geziler düzenlenmiştir.

Çalışmada isimler, köyün kendi isim hafızasına ve kültürüne uygun düşecek şekilde karıştırılarak kullanılmıştır. İsmi farklı kullanılmasının yeterli olmayacağını düşünüldüğü durumlarda, anlatımı ve gerçekliği bozmayacak şekilde bilgilerin de yerleri değiştirilmiştir. Özellikle hassas olabileceği düşünülen konularda ise detay

vermeksizin, durum yüzeysel şekilde anlatılmıştır. Öğrendiklerimizin ve duyduklarımızın tümünü farklı kaynaklardan teyit etmek ihmal edilmediyse de gerçeğinden emin olunmayan hiçbir durum anlatılmamıştır.

### 3. Teorik Çerçeve

Köylülük ve kapitalizm arasındaki ilişki, genellikle köylülerin, piyasalara bağlı küçük meta üreticilerine dönüşmesiyle açıklanmıştır (Bernstein, 2014). Kautsky'e göre köylüler, sermayenin baskıları karşısında yaşam tarzlarını ve üretim biçimlerini değiştirerek pazar için üretim yapan küçük meta üreticilerine dönüşmüştür (Aydın, 2018). Ancak, bu değişim dönemden döneme farklılıklar göstermiştir. Köylülük tasfiye edileceği öngörülmesine rağmen, varlığını sürdürmek için ekonomik ve toplumsal direniş stratejileri geliştirmiştir (Pamuk & Toprak, 1988).

Bu direniş stratejileri, feminist eleştiriler ve göç çalışmaları gibi alanlardan gelen katkılarla, ataerkil tahakkümden etnik/ırksal eşişsizliklere kadar geniş bir perspektifle tartışılmıştır (Sirman-Eralp, 1988; Pelek, 2020). Küçük meta üretimi, sermayeyle ilişkilendirilen bu çerçevede hala etkili bir analiz aracı olmaya devam etmektedir (Özuğurlu, 2013).

Küresel düzeyde ise tarım ve köylülük, ülkeler arasındaki ekonomik farklılıklar nedeniyle homojen bir dönüşüm göstermemiştir. Küresel Kuzey'de tarım kapitalist üretime büyük ölçekte entegre olurken, Küresel Güney'de tarım hala küçük aile işletmeleri ile devam etmektedir (Bernstein, 2014). Berger'in de belirttiği gibi, köylülük, kapitalizmle sıkı bağları olan "var kalmaya adanışlık" ile karakterize edilir (Berger'den akt., Öztürk vd., 2020).

Köy ekonomisi, küresel kapitalizmin şekillendirdiği koşullardan bağımsız düşünülemez hale gelmiştir. Özellikle neoliberal politikaların etkisiyle, köylüler, güvensizlik ve belirsizlik çemberinde varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadır (Keyder & Yenal, 2013). Bu bağlamda, küçük meta üretimi çerçevesinde köylülerin toplumsal ve ekolojik karakterine vurgu yapılmasının kritik olduğu söylenebilir.

Yaklaşık 1500 kişilik Tekke köyü, bu köylülük çerçevesinde özgün bir örnek sunmaktadır. Ancak bu örneğe geçmeden önce, Türkiye'deki tarımsal dönüşümü anlamak gerekmektedir.

Türkiye’de tarım ve köylülük, kapitalizmin etkisiyle üç dönemde incelenmiştir: 1923-1950, 1950-1980 ve 1980 sonrası. 1923-1950 döneminde tarım, ağırlıklı olarak geçimlik üretime dayalıydı ve kapitalist ilişkiler sınırlıydı (Oral vd., 2013). Ancak 1950 sonrasında, Marshall Planı kapsamında gelen traktör ve makinelerle tarım üretimi kapitalist ilişkilere daha fazla entegre olmuştur (TÜİK, 2023).

1980 sonrası neoliberal politikaların etkisiyle köylüler, piyasa koşullarına tamamen bırakılmış ve köylülük kavramı çok daha karmaşık hale gelmiştir. Tarım, büyük çok uluslu şirketlerin egemenliğine girmiş, köylüler ürettikleri ürün üzerindeki kontrolünü yitirmiştir (Keyder & Yenal, 2013; Aydın, 2018).

FAO (2023), yerel ve küçük üreticiliğin önemine vurgu yapsa da neoliberal yapılar nedeniyle bu dönüşümün geriye döndürülmesi zor görülmektedir. Bugün, köy ekonomisi ve köylülük ancak ulusal ve küresel pazarlarla olan ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir.

## **4. Bulgular**

### **4.1. Köyde Meta Üretimi**

Elmalı’nın yaklaşık binin üzerinde nüfusa ve yaklaşık 300 haneye sahip Tekke köyünü böyle bir bağlamda incelemek gerekir. Köy, özellikle Eylül gibi hasatın yoğun olduğu bir dönemde, piyasaya ürün yetiştirme telaşesinde tam vardiya çalışan bir fabrika gibidir. Kimileri balyalanmış yoncaları römorklara yüklerken, kimileri hasat vakti neredeyse gelmiş elmaları toprağa değmeden toplar ve soğuk hava deposuna götürür. Soğuk hava deposunda çalışan kadınlar elmaları boyutlarına göre hızla ayıklarlar, yan tarafta “niteliksiz” elmalar meyve suyu fabrikasına yola çıkmak üzere kepçeyle kamyonete yüklenir. Evlerde kışa hazırlık salçaları yapılır, serada vakitsiz kızarmış domateslerin irileşmesi beklenirken pancar tarlalarında istenmeyen otlar ayklanır. Tarlası olmayanlar akrabalarının, dostlarının sera ve tarlalarına “yardıma” gider. Sanki çiftçilik bir meslek değil, köyde yaşamının bizzat kendisi bir meslektir. “Köylülük” ekilen ürünü zamana ve çevreye göre sürekli değiştirip, gerektiğinde hayvancılık yapan, gerektiğinde sera kuran; bu işleri ilerleten veya yevmiyelik işler peşinde koşan ve bunu sabah akşam her an yapan meslektir. Tüm bu sürece ve insanlara tek tek yakından

bakınca kimisi birkaç hektar toprağa sahip “kendi işinin patronu”, kimisi ücretli işçi, kimisi esnaf, kimisi işsiz, kimi yoksul veya zengindir. Ancak biraz uzaklaşıp toplu halde izleyince, şöyle bir insan ömrü boyunca olup bitene bakınca, herkes aynı anda bunların hepsidir. Bir dönem kendi işinin patronu olan şimdi işçi; sahip olduğu topraktan üç beş dönüm satıp da kendisine kamyonet veya servis alan esnaf; esnaf olduğu halde dükkânı devredip de sera kuran tekrar çiftçi olur ve bu döngü böyle devam eder.

Böyle bir köyde değişmeyen bir şey varsa o da herkesin mutlaka kıyısından köşesinden de olsa tarımla uğraşıyor olmasıdır. Sağlık problemlerinden dolayı güneşe çıkamadığı için tarlasında işçi çalıştıran Selma teyzeden babası ve kardeşiyle dönüşümlü olarak hem dükkana hem tarlaya bakan Celal’in ailesine; ilçedeki liseden döndükten sonra gece geç saatlere kadar kasa dolduran Turgut’tan kendi tarlalarında elma topladığı halde soğuk hava deposunda başkalarının elmalarını seçip evde kışlık salça hazırlayan ve aynı zamanda eve bakmaya yetişen Hamide ablaya herkes “köylülük” mesleğini icra edip “piyasanın talebini” karşılamaya ve hayatta kalmaya uğraşır. Chayanovcu terimlerle ifade edecek olursak, herkesin hem kendisini hem başkalarını “sömürdüğü” ve köyün bir bütün olarak kendinden çok şey verip piyasadan bir türlü karşılığını alamadığı bir işleyiş hakimdir (Patnaik, 1981). Ne birileri toprakları ele geçirip kapitalist çiftlikler kurarak diğerlerini proleterleştirir ne de köylüler topraklarını terk edip kentlere gider. Bu, bir sıkışmışlık değil; kapitalizmin tüm saldırısına karşı yaşamaya devam etmenin, yani bilindik insanlık öyküsünün, kimileri için gizli bir “direnişin”, kimileri için sessiz bir kabullenişin ve beka stratejileri” geliştirmenin öyküsüdür. Her halükârda köy yaşamı küresel sermayenin ve serbest piyasanın sonuna kadar nüfuz ettiği bir üretim mekanıdır.

Bu mekânı olabildiğince bütünlüklü olarak ele almak için, piyasa ile girdiği ilişkilerle birlikte değerlendirmek ve ekonomik ilişkilerin oynadığı başat rolü açıklamak gerekir. Buna, köydeki meta üretimini ve bunun etrafında şekillenen ilişkileri betimleyerek başlamakta fayda var. Biz oradayken köylülerin bir kısmının kendileri için ektiği sebze, meyve ve hububatı (tahıl) saymazsak, piyasaya üretilen dört temel “ürün” vardı: Olgunlaşmayı bekleyen şekerpancarı, toprağında bekletilen istiflenmiş kuru veya yaş yonca balyaları, sayısı çok olmamakla birlikte gücü yetenin birer ikişer dönüm kurduğu domates seraları ve hasatı başladı başlayacak henüz tam kızarmamış elmalar.

şeker yapılmak üzere ekilen pancar, devlet kontrolünde yetiştiriliyor. Devletin verdiği tohum kullanılırsa devlet mahsulü belirlediği taban fiyattan alıyor. Başka tohum kullanılırsa yarı fiyatından alıyor. Geçen yıl tonu 1.400 ₺'den alınmış. Biz oradayken bu senenin fiyatı bekleniyordu. "Kazandık" diyebilmek için 3.000 ₺ fiyat bekliyordu Mehmet Abi. Fakat pancar alış fiyatı 2023-2024 yılı için 1800 ₺/ton olarak açıklandı (Bloomberg, 2023). Yılın aynı ayında, bir önceki yıla göre mazot ve gübredeki artış oranları ise sırasıyla yaklaşık %100 ve %60. Bir yandan da pancar ekebilecek alanın üst sınırı var. Bunu aşabilmenin çeşitli stratejileri olsa da pancardan iyi bir kazanç sağlayabilmek zor. Toplanan pancarlar yakın illerdeki fabrikalara doğrudan gidiyor. Köylü şekerini köyün bakkalından alıyor. "Kendi ürettiğimiz şekeri yiyemiyoruz" diyor Nuri abi gülererek. Süleyman amcanın dediğine göre ise pancar Demirel zamanında gelmiş köye. İlk geldiğinde devlet iyi fiyattan aldığı için kazanabilmişler. şimdiyse kar mı edileceği zarar mı edileceği meçhul.

Yonca, hayvan yemi olarak kullanılıyor. Fakat köyde hayvancılık ciddi ölçüde azalmış. Kendine yetecek kadar hayvanları olanlar dışında köyde tavuk ve horoz bile az. Hayvancılık artık para etmiyor. Süleyman amcanın demesine göre,

"Eveli bu hayvanların girdisi az çok azdı. Mesela, bir guzu sattığında hepsinin [yemini] alabiliyodun...Mesela bir goyunun sekiz guzusu olsa– bunun ortalaması beş olur, ikisi üçü telef olur– e onun üç tanesini dört tanesini satarak [yem] alıyen. Sana bir guzu kalıyor. Bir guzu için çalışılır mı? Çalışmayan." (Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023)

Amca çok eskiden köyde üç dört bin sığır olduğunu, meralarda otlatılan 25'ten fazla sürü olduğunu söylüyor. Başka ileri yaştaki kaynaklardan da teyit ettiğimize göre herkes hayvanlarını sata sata toprak almış. Peki bunca yonca ne için yetiştiriliyor? Piyasaya, para ettiği için. Bu yıl yonca elmayı bile geçmiş Yasin Baba'ya göre. Biz oradayken balyalar bir yandan römorklara yüklenip taşınmaya başlamıştı.



**Görsel 1:** Römorkta Yonca Balyaları. Kişisel Arşiv



**Görsel 2:** Domates Serasından Bir Görünüm. Kişisel Arşiv.

Domates ise seralarda yetiştiriliyor. Özellikle civardaki Finike, Kumluca ve Demre gibi “sera kentlerle” kıyaslandığında Elmalı ovasında ve bu köyde hayli az sayıda sera olduğu söylenebilir. Tarlaların arasında serpiştirilmiş birer ikişer dönüm veya en fazla on dönümlük sıra seraların olduğu tek tük alanlar mevcut. Sera buraya çok değil, on on beş yıl önce gelmiş. Elmalı ovasına gelişi ise 2000’lerin başı (Aydın, 2019). Konuştuğumuz kişilerden kimisi deneyip tutturamayıp sökmüş, kimisiyse bir iki dönüm de olsa devam ettiriyor. Serada da süreç benzer. Tarım tüccarından alınan ithal fideler,

bütçeye göre kullanılan ilaç ve gübrelerle yetiştiriliyor. Domatesin türü ise duruma göre belirleniyor. Kalın kabuklu domatesler 3 gün yola dayandıklarından tercih sebebi olabiliyor fakat ince kabuklular daha lezzetliymiş. Serada domatesin 4-5 kat daha çok yetiştiğinden iyi kazandırdığını ama giderinin çok olduğunu söylüyorlar. Hele ki işçiliği hayli zor. Bir sera kurmak artık çok pahalı olduğundan kimsenin şimdilik yeni sera kurma niyeti yok.

Elma, bu ovaya adını vermiş. Ülkedeki toplam elma ağacının %5'i, toplam starking türü elma ağacının %12.8'i Elmalı'dadır (Aydın, 2019). Köyde herkesin mutlaka elma bahçesi var. Tabii buranın asıl elması yoz elma; beyaz, küçükçe ve tatlıdır. Atalık tohumlarla kendine yetecek kadar yetiştirenlerin dışında bu elmanın artık piyasada karşılığı olmadığından eken yok. Elma ağaçlarının dalları süpermarketlerde görmeye alışık olduğumuz türden lekesiz, çürüksüz, benzer boyutlarda ve renklerde standartlaştırılmış elmalarla dolu. Elma bahçeleri elma kokmuyor, adeta kokusuz. Köylülerin dediğine göre bunlar "plastik elma." Fideler "boş" fide. Yani ilaç ve gübre olmadan elma bile vermeyecek kadar boş. İsrail'den gelen, genetiğiyle oynanmış ithal fidelerin üç hafta garantisi var. Hastalık olursa iade edilebiliyor. Fakat denilene göre zaten üç haftadan önce hastalık anlaşılıymış. Köylüler çoğunlukla aldıklarıyla kalıyorlarmış.



**Görsel 3:** Elma Ağaçları. Kişisel Arşiv.

Elmalar, köydeki tarım dükkanından veya ilçedeki onlarca tarım dükkanından birinden alınan gübre ve ilaçlarla yetiştiriliyor. Kullanılan gübrenin ve ilacın kalitesine



göre değişiyor ortaya çıkan elmalar. “Kötü elmalar”; yani çürükler, küçükler, yamuklar, lekeliler, kurtlular ve yere düşenler Meykon’a<sup>3</sup> meyve suyu olmaya gidiyor. Bu elmalar ya köydeki ya da civar köylerdeki Meykon toplama merkezinin kantarlarına boşaltılıp, oradan kamyonlara yüklenerak çeşitli fabrikalara götürülüyor. Bazısı kendi kamyonetiyle veya doğrudan kamyonet sahipleriyle çalışarak kendi elmasını kendi götürüyor. Biz gittiğimizde, taşımacılık işi de yapan bir aile elmanın tonunu 500 ₺’den Isparta’ya taşıyordu. Kamyon, 30 ton elma ancak alıyordu. Mazot, git-gel tam 10.000 ₺ tutuyormuş. 30 ton elmadan 15.000 ₺ alındığını düşünürsek bu işin kazancı 5.000 ₺. Bunun karşılığında oğullardan büyük olan şoförlüğü üstleniyor, kardeşlerden birisi babayla birlikte küçük bir kepçe yardımıyla kamyoneti dolduruyor. Bazen de elmaları baba götürüyor. Toprağa yığılı 30-40 ton elmanın büyük kısmı, onları ziyaret ettiğimizde öğlen olmadan yola çıkmak üzere kamyonu doldurulmuştu. Bu bir ek iş. Sadece tarımın yetmediğini düşünerek bütçeye katkı olsun diye böyle bir girişimde bulunmuşlar. Kamyonun mazota ek yıllık bakım masraflarını, 30 tonluk aracın çok ağır hızlarda yaptığı yolculuğun işçiliğini, yol harcamasını ve yükleme işlerini de hesaba katınca kazancın düşüklüğü daha da belirgin hale geliyor<sup>3</sup>.



**Görsel 4:** Elmalar Fabrikaya Götürülmek Üzere Kamyonu Yüklenirken. Kişisel Arşiv

Yere yığılı elmaların bulunduğu arazinin yanında büyükçe bir soğuk hava deposu var. Yaklaşık 2000 ton kapasiteli, 5 odalı depoda bir hafta sonra başlayacak

<sup>3</sup> 2023 Eylül ayında aylık asgari ücret 11.402 ₺, ay sonu dolar kuru 27,46 ₺ idi.

hasat zamanına hazırlık yapılıyor; plastik ve tahta, çeşitli büyüklüklerde kasalar istifleniyordu. Burada, yaz ve kış elmaları vakti geldiğinde daha iyi bir kazanç elde edebilmek için -1 °C'de hafif nemli koşullarda 6 aya yakın muhafaza ediliyor. Köylülerin büyük kısmı elmalarını burada depoluyor. Deponun sahibi de yine köyden ve onun da toprakları var. Elmaların bu şekilde saklanabilmesi için toprağa düşmeden özenle toplanması gerekiyor. Toprağa bir kez bile değen elma depoda saklanamıyor, bozuluyor. Onlar meyve suyu olmak üzere Meykon'a gönderiliyor. Depoya getirilen elmalar yine deponun önünde ayıklanıyor. Biz gittiğimizde henüz elma hasatı tam başlamamıştı ancak önden toplanan az miktarda elma vardı. Bir tüccar Finike'den getirdiği "ablalara" iriler, orta boylar ve küçükler ayrı kutulanmak üzere elma ayıklatıyordu. En iriler otellere ve lüks meyve satan firmalara gidiyormuş. Kalanlarsa piyasaya talebe göre dağılıyor. Hasatın en yoğun zamanında depoya tam bir curcuna hâkim oluyormuş.

Gıda, geçimlik olmaktan çıkıp piyasalar için üretilen metaya dönüştüğü anda onun asıl üreticisinin hakimiyetinden çıkar. Boylu boyunca uzanan elma bahçeleri arasında bir ağacın dalındaki elmanın tek karşılığı onun fiyatıdır. Nasıl ki kimse bir cam bardak fabrikasına uğrayıp da "göz hakkıdır" diyerek birkaç adet bardak almazsa, benzer şekilde o ağacın dalından elma koparmak da olmaz. Her bir elmanın piyasada değeri vardır. Fakat göze görünen ilk bakışta öyle değildir. Elma, "doğanın" ortasında öylece durmaktadır. Onun bir meta olduğunu, piyasa için üretildiğini ve bir fiyatının olduğunu anladığımız anda "doğal" olmaktan çıkar. Köylüler, elmanın doğal olmadığını bilirler. Kendilerine kalsa atalık tohumlardan yoz elma yetiştirip, kendi bildiklerini ekip tüketmek isterler. Fakat piyasa ilişkileri vasıtasıyla üreticinin tüm kontrolü ortadan kalkar. Üstelik kendi üretim araçlarının ve kendi emeklerinin sahibi oldukları halde.

#### **4.2. Toprak Sahipliği**

Kırsal alan çalışmalarında sahip olunan toprak büyüklüğü; sosyal ve sınıfsal farklılıkların, mülkiyet ilişkilerinin ve eşitsizliklerin anlaşılabilmesinde önemli bir gösteren olmakla birlikte, yalnızca sayıların gerçekliği yeterli düzeyde anlatamadığını vurgulamak gerekir. Okuyucunun gözünde canlanabilmesi için, ortalama bir futbol sahasını yaklaşık 7 dönüm olarak ele alalım. 50 dönümlük bir toprak, yani 7 ila 8 futbol sahası büyüklüğünde bir alan, verimli ve sulak bir coğrafyada geçimi sağlamaya

yetebilecekken kurak bir ova için hayli küçük bir alandır. Teknolojik ve kimyasal girdiler, yetiştirilen ürün, pazara uzaklık ve hane sayısı gibi koşullarla birlikte düşünüldüğünde arazi büyüklüğünün anlamı çeşitlilik göstermektedir. Elmalı ovasının sulak bölümündeki Tekke köyünde neredeyse her ailenin 50 dönüm ve altında değişen miktarlarda toprağı vardır. Fakat bu yeterli bir geçim kaynağı değildir. 100 dönüm ve fazlasından itibaren dişe dokunur bir toprak mülkiyetinden bahsedilebilir. Farklı kaynaklardan ağız birliğiyle öğrendiğimiz kadarıyla köyde en çok toprağına sahip olan kişinin (ailenin) yaklaşık 500 dönüm arazisi varmış. 250 dönümden fazla toprağı olan ailelerin sayısı ise çok az. Bu kişiler ve aileler, çok uzun yıllar içerisinde biriktirerek– söylediklerine göre hayatlarını buna harcayarak– ancak bu kadar toprak satın alabilmişlerdir. Stirling'in (1993) belirttiğı gibi, mülkiyet nesiller arasında aktarılırken; bölüşülerek aileler bir döngüye girmektedirler. Örnek vermek gerekirse, bugün yaklaşık 30 dönüm toprağı olduğunu söyleyen Süleyman amcanın babasının dedesinden 1000 dönümden fazla toprak kaldığını, fakat bunun kardeşler arasında bölüne bölüne kendisine ancak bu kadar düştüğünü biliyoruz. Bu durum tüm aileler için geçerli ve yaygındır.

Bir yandan, köydeki mülke dair ayrışmayı bireysel değil aile veya hane bazında düşünmek gerekir. Miras yoluyla parçalanan topraklar, eğer ilişkiler yolunda giderse resmîyette ayrı fakat kullanım ve paylaşımında ortak olarak kardeşler tarafından işlenir. Veya ara yollar bulunarak kardeşler birbirlerine topraklarını satarlar. Her halükârda sahip olunan toprak belirli bir soy altında toplanıp paylaşılmaya devam eder. Köyde toprak mülkiyetinin önemli kısmının belirli soy adlarında toplanmış olması bu durumu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla, burada bir sınıfsal ayrışma varsa bunun kaynağı sahip olunan toprak miktarı olamaz. Yeri geldiğinde 500 dönüm toprak kapitalist bir çiftlik değil, hala küçük meta üretimi sınırları içerisinde.

“Tarihsel materyalist düşüncede sınıfsallık, gelir düzeyi ya da üretim ölçeğı gibi tali kriterlerle değil, yalnızca üretim ve mülkiyet ilişkilerindeki konumla belirlenir. Bu çerçevede, küçük meta üreticisini burjuvaziden ayıran, onun üretim ölçeğinin daha küçük ve birikim olanaklarının daha az olması değildir; ağırlıklı biçimde kendi emeğıyle üretim yapıyor olması ve ücretli emeğe kendi emeğinin yeterli olmadığı durumda başvuruyor olmasıdır. Onu proletaryadan ayıran ise gelir ya da yoksulluk düzeyi veya emeğini aile biçiminde örgütlemiş olması değildir; emeğinin metalaşmamış olmasıdır.” (Önal, 2017, s. 735)

Buna ek olarak, küçük meta üretiminin devam etmesini sağlayan en önemli özelliklerden birisi, literatürde de sıklıkla vurgulandığı üzere köylülerin tarım dışı iş olanaklarıyla “beka stratejileri” yaratmasıdır. Herkesin mutlaka bir miktar toprağı olsa da, köyde çeşitli tarım dışı işler yapan insanlar var: Derneğin belediye tarafından istihdam edilmiş beş genç personeli, iki bakkalın ve kahvehanenin işletmecileri, soğuk hava deposunun sahibi aile, tarım dükkanına bakan baba ile oğlu, tostçu abla, demir atölyesi sahibi, türbeye giden yolda tezgah açmış manav, hediyelik eşyacı, doğal taş satıcıları, yöresel ürün satan teyzeler, ilçeye öğrenci taşıyan servisçi, ilçede küçük sanayide veya belediyede çalışanlar ve kamyonculuk yapan aile. Tüm bu insanlar tarımsal gelirin yetersizliğine çözüm arayışıyla veya türbeye ziyarete gelen insanların yarattığı küçük pazardan kazanç elde etmek isteğiyle köyde tarım dışı işlerle uğraşıyorlar. Tüm bu uğraşlar, tarımsal kazancın yetersizliğine alternatif arayışlarla yıllar içerisinde ortaya çıkmışlar.

Sonuç olarak, köylülerin sınıfsal konumlarının gelir düzeylerinden veya sahip oldukları toprak miktarından bağımsız olarak küçük meta üreticileri olarak anlaşılması gerekir. Elbette ki köyde hiç toprağı olmayıp akrabalarının veya yakınlarının tarlalarında ücretli işçilik yapanlar, emekliler ve henüz okul çağında olanlar da vardır. Dolayısıyla sınıfsal konum bireysel düzeyde değil, birkaç nesil boyunca hane/aile bazında düşünülmelidir. Görünen o ki Tekke köyü sakinleri ne tam anlamıyla işçileşip topraklarını terk etmekte ne de kapitalist çiftçilere dönüşmektedir. Bu durumun böyle olmasında köydeki inanç pratiklerinin önemli rol oynadığı kanısındayız.

### **4.3. İnanç**

Tarihsel olarak, iktidarların ötekileştirdiği bir inanca ve kültüre sahip olmanın en önemli dezavantajlarından birisi kayıtlı bilgi ve arşivin de yok edilmiş olmasıdır. Yine de, Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik üzerine pek çok çalışma mevcuttur (Yalçın & İmran, 2015; Eröz, 1990; Melikof, 2011). Burada tarihsel çerçeveyi ilgilisi için bir kenara bırakıp, bu tarihin bugüne ulaşmasını sağlayan en güçlü aktarım yollarından birisi olan sözlü kültüre başvurarak bir anlatımda bulunacağız. Hele ki tarihin bizzat yaşandığı bir mekânda, “gerçekte” ne olduğunun resmi arşiv bilgisinden öte, yaşayan insanların ne olduğuna inandıkları bugünün gerçekliği için daha önemli olabilir. Kaldı ki köydeki *Babalar*, son yarım yüzyılda Alevilik-Bektaşilik konusunda yazılmış metinleri de

okumuşlar ve doğru bilgiye ulaşma konusunda oldukça titizler. Ama bir yandan da sözlü kültürün böylesine güçlü aktarılmaya devam ettiği bir yerde; anlatılanların yaşananlar, yaşananların anlatılanlar olarak birbiri içine geçtiğini unutmamak gerekir.

Alevilik-Bektaşilik ile ilgili araştırma yapmış herkesin ilk karşılaşacağı ayrımlardan birisi şudur: “Alevi doğulur, Bektaşî olunur.” Bu basit görünen, kol kırılır yen içinde kalır misali ayırım aslında oldukça derindir. Yaşanan ortak acıların ve büyük oranda örtüşen inançsal pratiklerin yanında kimin Alevi kimin Bektaşî olduğu konusu, “içeride” hoşgörüyü fakat ciddiyetle tartışılan konulardandır. Antalya’nın Elmalı ilçesinin Tekke köyünde bulunan Abdal Musa Sultan Türbesi’ne Türkiye’nin ve dünyanın her yerinden Alevi ve Bektaşî ziyaretçiler, Alevi Dedeleri, Bektaşî Babaları, inanç önderleri ve dernek başkanları gelir. Böyle bir ortamda, biraz yaklaştıkça bu ayırımın çetrefilli ve karmaşık yönleri açığa çıkar. Bizim bulunduğumuz kısa sürede dahi, gelen ziyaretçiler arasındaki veya ziyaretçilerle köydeki babalar arasındaki tartışmalardaki uzlaşmaz karşıtlıklar ve bu tartışmaların detaylarındaki zenginlik bizi hayrete düşürdü. Burada herhangi bir tarafı, onların sahip olduğu deneyim ve bilgiler olmaksızın yüzeysel biçimde sunup karşılaştırarak anlatmak yetersiz olacaktır. Yalnızca, herhangi bir dışlayıcılık ve ayrımcılık içermeksizin köylülerin kendilerini Bektaşî olarak tanımladıklarını, köyün bir Bektaşî köyü olduğunu vurgulamak gerekir. Alevilerde *Dede* vardır, Bektaşîlerde *Baba* vardır. Bu yazıda da sıklıkla *Baba* şeklinde ifade edilecektir.

Bunun yanında, bizim odağımız tarım ve köylülük olduğundan biz yalnızca köydeki Bektaşîlik inancının ne tür bir yaşam tarzı ortaya çıkardığını anlamaya çalıştık. Bunun için de tarihsel kaynaklara değil, köydeki Babaların anlattıklarına odaklandık. Zira tarihsel “gerçeklik”, köydeki babaların ikna oldukları ve benimsedikleri kadarıyla vardır. Babaların ve derneğin bu inancı/kültürü öğrenme, aktarma ve arşivleme konusundaki titizlikleri bu çalışmanın kapsamını aşacak kıymettedir.

Abdal Musa Sultan, “geyik donuna girmek” ve ateşten yanmadan çıkmak gibi çeşitli kerametler gösterdiğine inanılan bir Anadolu dervişidir. Rivayet o ki, Horasan’dan Hacı Bektaş-ı Veli ile birlikte Anadolu’ya gönderilen dört yüz dervişten biridir (Nazmi Dede, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023). On dördüncü yüzyılın başlarında, Anadolu’nun beyliklerinden dolaşa dolaşa, bugünkü adıyla Tekke köyüne gelerek

dergahını kurar. Hacı Bektaş-ı Veli'nin fikir babası olduğu fakat ömrünün icrasına yetmediğine inanılan Cem'i, burada Kadıncık Ana ve Kaygusuz Abdal ile uygularlar. İlk Cem'in uygulanma biçiminin bugün hala korunduğuna inanılır. "Cemal cemale" (yüz yüze) namaz kılınır, Cem'e küskün/dargın girilmez. Herkes Müslüman doğar (şeriat); ikrar vererek Bektaşî olur (tarikât); bu yolda ilerlenir (marifet) ve en son Hakka varılır (hakikat). "Eline beline diline sahip olmaya" hazır olan "dört can" bir Pir huzurunda söz verir. Sözü bozmanın cezası ağırdır, dönüş yoktur. Öyle ki, türbeye girişte "Öl ikrar verme, öl ikrarından dönme" yazar. Bu Yola adım atanlara *musahip* denir. Kendini olgunlaştıran hak görülürse *derviş* olur, sonra *mürşitlik* gelir, en son *halife* olur. Bu, çok uzun yıllar alır. Mertebeler manevi bir yolculuktur, bilindik anlamda bir güç ilişkisi ve hiyerarşi oluşturmaz. Bizim görebildiğimiz kadarıyla ve bize anlatılanlardan yola çıkarak diyebiliriz ki, mertebe yükseldikçe Babaların tevazusu artar. Her mertebede Babalar birbirlerine, atlarına ve üstlerine danışarak kararlar alır ve uygularlar. En azından hedefledikleri budur. Bize sıklıkla nihai karar vericinin halk olduğunu belirttiler: "Halk yargılar, halk karar verir." Düşünsel anlamda adalete, sevgiye, saygıya ve dürüstlüğe yüksek önem atfedilir. "Benlik" duygusuna, kibire, hırsa, mala, mülke ve yalana karşı çok sert bir tutum vardır.



Görsel 5: Abdal Musa Sultan Türbesi Girişi. Kişisel Arşiv

Peki tüm bunların "gerçekte" ve köy yaşamında karşılığı nedir? Elbette ki hiçbir topluluk kendi idealleri ve ilkelerini tam anlamıyla uygulamaz, uygulayamaz.

Toplulukların inanç veya kanaat önderlerinin, liderlerinin ve farklı grupların arzuladıkları bir dünya ve bir de gerçekte olanlar vardır. Kimi durumlarda önderlerin/liderlerin hayal dünyasında yaşadığı, gerçeklikten koptuğu bilinir. Bu köyde böyle bir kopuştan söz etmek mümkün olmasa da fark ettiğimiz bazı çelişkilerin varlığını inkâr edemeyiz. Belirtmekte fayda var ki burada, anlatılanların savunusunu veya yaşananların eleştirisini sunacak değiliz<sup>4</sup>. Yalnız; bu inancın, köy yaşamında bariz bir adaletsizliğin ve eşitsizliğin ortaya çıkmasına engel olmak konusunda önemli rol oynadığı kanısındayız. Manevi yaşantının maddi yaşantıya üstünlüğüne verilen önem, babalık nizamı, cemlerin yalnızca ibadet olmayıp bir tür örf-i hukuk niteliği taşıyabilecek bir alan yaratması gibi unsurların gündelik yaşantıya etkisi bizi araştırma sorumuza yaklaştırmaktadır: Acaba Bektaşilik'teki bu tutum, üretim ilişkilerinde bir adaleti ve beraberinde doğaya saygılı bir üretim biçimini getirir mi?

Saniyoruz ki, bu köyde manevi yaşantının rol modeli Abdal Musa Sultan'dır, demek yanlış olmaz. Elbette ki peygamber ve on iki imamdan itibaren ismi anılan çok sayıda pir ve derviş vardır. Fakat Abdal Musa Sultan Türbesi'nin fiziksel varlığı, adeta onun kişiliğinin de vücut bulmasına sebep olmuştur. Abdal Musa üstüne yemin, en büyük yemindir. Türbenin kendisi gibi bahçesi de kutsaldır, oradaki ağaçların meyvesi dışarı çıkarılmaz. Askere gidenlerin üniformasına türbe yeşiline sarılmış türbe toprağı asarlar. Bu sayede, Abdal Musa'nın askeri koruduğuna inanılır ki köyden hiç şehit çıkmamış olmasını köylüler buna yorarlar. Köyde Abdal Musa'nın varlığını hissetmemek mümkün değildir. Böyle bir yerde, özellikle ikrar verip de Bektaşilik yoluna girmişler ve Babalar için Abdal Musa, neredeyse oradaymışçasına önder bir figürdür. Türbe; şimdi onun, ailesinin ve onlarca *hizmetçinin*<sup>5</sup> mezarlığıdır. Fakat orası aslında bir dergahtır. Abdal Musa Sultan zamanında Osmanlı'nın en zengin dergahlarından biri olduğu söylenir. Kimi orada birlikte üretilip hakça bölüşülen "komün" bir düzen olduğuna inanır. Abdal Musa ve onun tarihsel mirasına dair anlatılar oldukça zengindir. Köyde geçirdiğimiz bir haftada, hatırımızda kalamayacak kadar çok deyiş ve hikâye dinledik. Bu anlatıların neredeyse tümünde ortak olan ise, Abdal Musa'nın sıklıkla adalete ve eşitliğe verdiği önemle anılır olmasıdır. Onun bu yönü, mutlaka ya bir türküde ya bir sohbet sırasında vurgulanır. Babalar, yüksek önem verdikleri ibadetin yanı sıra; adaletli olmayı, paylaşmayı, "benliği" kaldırmayı ve eşit olmayı vurgularlar. Abdal Musa Sultan bu dergâhta ne yaptıysa, nasıl yaşadıysa öyle

olmak isterler. Nitekim Halife-Baba, Abdal Musa'nın da oturduğu –kendi adıyla anılan– on iki posttan birine oturmakla hizmetli/görevlidir.



**Görsel 6:** Abdal Musa ile Gaybi arasında geçen efsaneyi betimleyen ikonografi, türbe içerisinden bir görünüm. "Gaybi, iyi bak attığın ok bu mu? -Abdal Musa." Kişisel Arşiv.

Babaların bu yönünün elbette ki tüm ikrarlılardan veya köy halkından beklenmesi mümkün değildir. Mertebeler çok uzun ve zorlu bir nefis kurban yoludur. Muazzam bir sabrı ve halk onayını gerektirir. İdeal çerçevesi bu şekilde özetlenebilecek manevi yaşantıyı yalnızca bir yön verici unsur olarak düşünebiliriz. Kırgınlıklar, çatışmalar, anlaşmazlıklar ve uzun yıllar süren kavgalar; her yerde olduğu gibi bu köyün de gerçekliğidir. Biz, bunların bir kısmını öğrendiğimizde açık çelişkiler olarak aceleci bir yargıya varmak üzereyken, Babaların ve derneğin köyün manevi yaşantısına dair hassasiyetlerini ve çabalarını gördüğümüzde, dönüştürücü etkiye sahip bir "potansiyel" olabileceği sonucuna vardık. Bu potansiyel pek çok yöne çekilebilir. Burada ilgi odağımız gereği tarımsal üretim ilişkilerine olası katkısı itibarıyla ele aldık. Fakat ondan önce, Cemlerin bir yönüne değinerek inancın ne tür bir potansiyel oluşturabileceğini tartışacağız.

Cem, Alevilik-Bektaşılık'teki en önemli ibadettir. Büyük oranda benzerlikler taşıyan bu ibadet, çeşitli yörelerde değışiklik gösteren unsurlar barındırır. Abdal Musa Sultan türbesini farklı bölgelerden ziyarete gelen Alevi ve Bektaşî grupların düzenlediği Cemler, detaylarındaki farklılık ve zenginliklerin keşfi için önemli bir fırsattır. Gittiğimiz



dönem kısıtlı sayıda tanıklığa izin vermiş olduğundan, biz ancak sohbetler sırasında bahsi geçtiği kadarıyla öğrenebildik. Cem'in içeriği ve kapsamı klasik anlamda bir ibadeti aşar. Cem'i baştan sona analiz etmek bu çalışmanın kapsamı dışında olduğundan yalnızca bir yönünü, başlangıcını ele almak isteriz: Cem'e küskün girilmez. Cem'i yöneten Dede veya Baba, önce "canlar" arasında dargın olup olmadığını sorar. Yasin Baba bunu "Eşik özüm, çırak gözüm, meydan yüzüm diyerek gireriz içeri", yani "benlik" dışarıda kalır; içeride herkes birdir, eşittir, şeklinde anlattı. Dolayısıyla küskün varsa bunu çıkıp ifade etmelidir. Gerekirse sorup soruşturulur, ara bulunup barıştırılır. Barışmayan dışarı çıkar. Küskün varsa "Cem sürülmez." Bu ideal beklentinin gerçekte ne kadar uygulanabildiğinden emin değiliz. Sorarak öğrendiğimiz bazı tecrübeler olduysa da, böylesi durumları anlayabilmek için daha uzun soluklu katılım ve gözlem gerekir. Cemlerdeki bu uygulama, yalnızca bireysel küskünlükleri değil farklı gruplar arası küskünlükleri de barıştırma amacı taşıyor. Nitekim köy tarihinde gruplaşma ve çatışmalar söz konusu. Biz oradayken köy içinde az sayıda da olsa birkaç farklı Cem grubu vardı. Grupların belirli ve az sayıda olması, özellikle mekânsal kullanım açısından da makul görülüyordu. Fakat geçmişteki bazı deneyimlere referansla, gruplaşmanın çok olması köyün birliği ve bütünlüğü için "kötü" olarak değerlendiriliyordu. Bu yüzden, Babaların küskünlükleri kaldırmak ve barışı sağlamak için çokça gayret gösterdiğini öğrendik.

Diğer yandan, Alevi Bektaşilik'te doğanın önemli bir yeri vardır (Lyrtatzaki, 2010). Bunu Ali Baba'ya sorduğumuzda şöyle anlattı:

"Alevi Bektaşilikte dedim ya doğayla biz kardeşiz, doğayla biz iç içeyiz. Mesela bizim Tahtacı Türkmenleri vardır. Tahtacı adını oradan alır. Ağacı işler tahta biçer ama onunla konuşur önce. Dibine gider, adağını sunar, onunla helallaşır, ondan sonra onu keser. Yani bu doğaya olan bi saygıdır. Sadece doğa değil ki işte ne bilim. Kapımda bi kedi vardır. Bunun karnını aç bırakırsan, bunun hakkını vermezsen nasıl rahat edeceksin? Kapında bi ağaç vardır. O ağacı sulayacaksın, yeşerteceksin, ona soracaksın, nasılsın iyi misin? Her gün sabah tavuğuna, itine neyin varsa. Hepimiz kardeşiz ya. Hepimiz eşitiz. Ama insanın özelliği onlara baş olması, onlara halef olması, onları yönetmesi. İnsanı farklı kılan da o zaten. Yoksa senin ondan üstünlüğün yok yani. Onla beraber eşitsin. Böyle bir doğa anlayışı var Alevi Bektaşilikte. İşte çıkar babam Ay'a dua ederdi. Ay yarım ay olduğu zaman, Ay Muhammed Gün Güneştir, derler bizde. O yüzden doğa yaşamın kendisi. Alevi Bektaşiliğin yaşam biçimi doğayla birlikte yaşamak." (Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023)



**Görsel 7:** Abdal Musa Zamanında Dikildiğine İnanılan 700 Yıllık -artık kurumuş- Bir Çınar Üzerindeki Yazı: "Ben Yediyüz Yıllık Bir Çınarım, Gölğem Sizi Korusun, Sizde Beni Koruyun." Kişisel Arşiv.

Tüm bunlar: Abdal Musa'nın adalet ve eşitlik sembolü olarak varlığını hissettirmesi, Cem'lerin barışa ve birliğe katkısı ve inanç önderlerinin doğaya karşı tutumu; köydeki yaşamın adil ve eşit bir düzene varabilmesi için yeterli değil. Hatta bu ideal anlatıların köyü ne kadar etkilediği bile tartışmalıdır. Fakat tüm bunların bir tür sınırlayıcılık yönü olduğu ve küçük meta üretiminin devamlılığına katkıda bulunduğu kanısındayız. Köy içi ilişkilerin bozulmaması için gerekli koşulları yaratmak adına, inanç kaynaklı daimî bir çaba var. Köyde birilerinin çok zenginleşip birilerinin "açta açıkta kalması" istenmeyen bir durum çünkü çatışma yaratma ihtimali yüksek. Bu haliyle ele aldığımızda "köylülüğün" küçük meta üretimine sıkışıp kaldığı ve inancın bu sıkışmışlığı pekiştirdiği sonucuna varabiliriz. Bizse, kapitalizmin tüm nüfuzuna ve saldırısına karşın, bu durumun sermayenin çıkarlarını zarara uğratabilecek bir "potansiyel" olduğunu düşünüyoruz. Köylüler, birlik ve beraberliği önemseyen inanç önderlerinin varlığıyla, kolektif bir eylem oluşturabilmek için uygun koşullara sahipler. Nitekim köyde kurulan dernek bunun somut bir örneği. Yalnız, bu potansiyelin gerçekleştirilmesi için girdilerin ucuzlatılması veya taban fiyatların yükseltilmesi gibi yüzeysel ve geçici çözümler değil, piyasayla girilen ilişkinin üreticiler lehine dönebileceği köklü çözümler arayışına yönelmesi gerekir. Buraya kadar olan kısım, küresel sermaye dolaşımının ekonomik ilişkiler vasıtasıyla köylülüğe uzattığı el karşısında şartların ne kadar zor olduğuna işaret ediyor. Bunun üzerine yine

kapitalizmin doğrudan bir sonucu olan ekolojik yıkım eklenince durum daha da karmaşık bir hal alıyor. Bir potansiyel olarak köydeki derneğin anlatısına geçmeden önce, zorluğun ne derecede olduğunu anlamak için ekolojik yıkımdan bahsedeceğiz.

#### **4.4. Ekolojik Yıkım**

Ekolojik yıkımın köye etkisini anlayabilmek için Elmalı Ovası'nı, her şeyin başladığı yerden, yaklaşık 150 kilometre boyunca uzanan ovanın güneybatı ucunda, kıyıyla sınırlarını oluşturan tepelerden betimleyerek başlamak gerekir. Baharın gelmesiyle eriyen karlar, ovanın etrafını çepeçevre sarmış dağlardan yer altı sularına karışmaya başlar. Bu sürecin vücut bulmuş en güzel hali Uçarsu Şelalesi'dir. Kaş'a bağlı Gömbe yaylasının üzerindeki Akdağ'dan adeta "uçarak" fışkırdığı için bu adı almıştır. Onun karşı yamacında Çayboğazı Barajı vardır. Aylardan Eylül olduğundan sular durulmuş, neredeyse akmaz olmuş ve barajda su kalmamıştır. Fakat köydekilerin söylediğine göre eskiden bahar ayıyla birlikte kaynağından taşan su, ovanın köylerinden bile görünürmüş. Uçarsu'dan gelen su bundan elli yıl önce Tekke köyüne kadar erişir, köyün içinden, arıklardan akarmış. İnanışa göre, Abdal Musa buraya geldiğinde asasıyla yere vurarak çıkarmış bu suyu. Dağın diğer tarafında kuraklık çeken bir dağ köyü varmış. Ben size su veririm ama siz de bana hasatınızdan vereceksiniz, demiş. Vakti gelip de, köylü suyu senin çıkardığın nereden belli diyerek Abdal Musa'yı tanımazdan gelince, o da "yazın içemeye kışın geçemeye yol bulamayın" diyerek suyu kesmiş. Derler ki o gün bugündür su yazın Elmalı Ovası'na, kışınsa Kaş Ovası'na akar. Köyün yaşlıları, efsanelere konu olan Uçarsu'nun çocukluklarındaki gibi akmadığından yakınır.



**Görsel 8:** Elmalı Ovasının Harita Görünümü. Google Earth, 27 Eylül 2024.

Ovanın ortasında, Elmalı Dağı'nın eteklerinde Elmalı ilçesinin merkezi bulunur. Ova, kuzeydoğuda Korkuteli'ne kadar uzanır. Güney ve doğu kesimlerini Akdağlar, Susuz Dağı ve Beydağları kapatır. Bu dağların eteklerinde ve yamaçlarında, ova boyunca uzanmış irili ufaklı köyler bulunur. Tekke köyü, ovanın güneyinde, Finike yolu yakınında bulunur. Elmalı'nın merkezinden Uçarsu'ya uzanan hat, su kaynakları bakımından zengin olduğu için burada sulu tarım yapılır. Toprağın yüksek su tutma kapasitesi sayesinde, burası ovanın en verimli topraklarıdır. Tekke köyü de bu hat üzerinde yer alır.



**Görsel 9:** Tekke Köyünün ve Elmalı Ovasının Dağ Yamacından Bir Görünümü. Kişisel Arşiv.

Tarım ürünleri barajdan gelen damla sulama sistemiyle ve her ailenin kendisi için açtırdığı elektrik motorlu kuyulardan çekilen suyla sulanıyor. Köyün yaşlıları çocukluklarında 5 metrelik demir çubuk saplayarak hem sulama yaptıklarını hem diğer tüm su ihtiyaçlarını karşıladıklarını söylüyor. Uçarsu'dan akıp gelen su köye kadar varıp arıklar oluşturmuş. Köyün içinden su geçermiş. Bu arıkların izleri hala duruyor. Şimdi su 100 metreden ancak çıkıyor. Hatta o da çamurlu çıkmaya başladığından kuyuların daha da derinleştirilmesine ihtiyaç olacaktı. “Nasıl bitti sular” diye soruyoruz Hüseyin amcaya.

“Bahçe çoğaldı, kök sebze eken çoğaldı. Yani sulu mahsul çoğaldı. Herkes suyu verdin mi iki kat alıyor mesela mahsulünü. Su vermezsen tek kat. Mesela, buğday ekiyon mesela bir dönüm. Sulamazsan 360 kilo sularsan 700 kilo alıyon.” (Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023)

Yüksek verim ve daha çok kazanç isteğiyle, yere saplanan demir borular birken, ikiye üçe çıkmış. Sonra mazotla çalışan küçük sondajlara geçilmiş. Tüm köy mazot kokar, motor sesleri etrafı kaplamış. Su azaldıkça, kuyuları derinleştirmek için traktörle koşulan kuyulara geçilmiş. Şimdiyse elektrikli motorlarla su çekiliyor. Her hanenin bağımsız kuyuları var. Bu, Türkiye'nin yarı kurak ve kurak bölgelerinde yeraltı suyunun kullanılmasının tipik bir örneği. Nazmi amcanın dediğine göre, 1980'lerden 2000'lere kadar uzun bir kuraklık dönemi yaşanmış. Çok az yağmur yağmış. “Her gün göğe bakardım, yağacak mı diye” diyor, “İşte o zaman indik derinlere, kazdık kuyuları.”

Bölgede su kaynaklarının kontrolsüz ve doğanın döngüsüne aykırı kullanımının sonuçları, bir insan ömründen kısa sürede ortaya çıkmış durumda. Fakat tahribat yalnızca su kuyularıyla sınırlı değil. Ovanın doğusundaki Avlan Gölü, eskiden yer altı sularını besleyen önemli bir gölmüş (Aydın, 2019). 1970’li yıllarda, bölgenin büyük toprak sahiplerinden birinin elma ağaçlarının köklerine zarar verdiği gerekçesiyle, ovanın Finike’ye kanallar açılarak tüm göl denize boşaltılmış. Meşhur Avlan Gölü olaylarında buna karşı çıkanlar olmuşsa da civar köylüler, gölün kurutulmasıyla açılan topraklara nohut ekebilmek için bu duruma razı gelmişler. Suyun bol olduğu, köyden arıkların geçtiği, suyun fazlasının elma ağaçlarının köklerine zarar verdiği bir dönemde yapılan bu tahribat, bugün en büyük pişmanlık kaynaklarından birisi. Köyün yaşlılarıyla kahvede oturduğumuz bir sohbetle konu Avlan Gölü’ne geldi. Kimi hala çok öfkeli. O dönem bu olaya razı gelip de nohuttan para kazanan dedelerden birisinin şu yakınması durumu özetliyor: “O zaman kazandık ama şimdi kaybettik.”



**Görsel 10:** Kurutulmuş Avlan Gölü ve Araştırmacı Ekibi. Kişisel Arşiv

Bölgede oldukça kapsamlı bir coğrafi etüt yapan Taner Aydın da bugün bölgenin en önemli doğal sorununun kuraklık olduğunu söylüyor (2019). Bu kuraklığın hem köylülerin tarımsal üretiminin bir sonucu olduğunu hem de küresel ekolojik yıkımın etkisi olduğunu unutmamak gerekir. Elmalı ovasının güneydeki verimli toprakları, büyük ölçüde kış yağışlarının baharda yer altı sularına karışmasıyla gelen suya bağımlı. Küresel sıcaklık değişiklikleriyle kışın yağın azalması, doğrudan

yer altı sularını ve barajın doluluk oranını etkiliyor. Köylüler de buna çare olarak uzun yıllardır kuyuları derinleştiriyorlar. Bu kısır döngü, son su damlası kullanılana dek sürecekle gibi görünüyor.

Dahası, bu verimli toprakların bulunduğu güney yamacı boyunca uzanmış çok sayıda mermer ocağı işletmesi var:

“2015 yılı itibariyle ormanlık alanlarda açılmış olan 48 taş ocağı aktif olarak devam etmektedir. Dikkat çekici olan ise bu ocaklardan 17’sinin Türkiye’nin en önemli sedir ormanlarının bulunduğu ve halihazırda koruma altında olan Çiğlıkara bölgesinde bulunmasıdır. Bunun yanında pasif durumda olan çok sayıda ocak ise rehabilite edilmeyi beklemektedir. Yörede ormanları, yeraltı sularını, tarım alanlarını, yaban hayatını, yaylacılığı, hayvancılığı, turizmi olumsuz yönde etkileyen mermer ocakları için gerekli tedbirlerin alınması gerekmektedir.” (Aydın, 2019, s. 572)



**Görsel 11:** Bölgedeki Mermer Ocaklarından Biri

Dağ eteklerindeki yamaçlara açılan oyuklar, Google Haritalar üzerinden büyük beyaz lekeler halinde görülebilir. Bu işletmelerin açılması dönem dönem olaylara yol açtıysa da işletme sahipleri bir yolunu bulup üretime geçmişler. Tekke köyüne açılan mermer ocağına karşı köylüler tepki gösterip engel olmaya çalışmışlarsa da başarılı olamamışlar. Biz gittiğimizde, köydeki mermer ocağı hukuki süreçlerden dolayı beklemeydi. Finike’den gelen bir bekçi, ocağın başında duruyordu. Seraların ve mermer ocaklarının mevcut ekosistemi ısıtıcı etkisi düşünülüşünde (Liguori vd.,

2008), Elmalı Ovası'nın hem aşağıdan hem yukarıdan derin bir tahribata uğradığı söylenebilir.

Araştırmaya başlarken, doğaya saygı duyduğunu bildiğimiz bir inancın alternatif yaşam tarzı oluşturup oluşturmayacağını ve oluşturuyorsa bunun nasıl olabileceğini merak ediyorduk. Daha doğrusu, ekolojik yıkım karşısında direnebilmenin mümkün olup olmadığını ve bunun toplumsal koşullarının neler olduğunu sorguluyorduk. Doğa dostu bir inanç köyünde, tarımsal üretim de doğa dostu olabilir miydi?

Bunun tek bir örneğini, civar köylerden birinde, inisiyatif alıp uzun yıllar çeşitli imkansızlıklarla mücadele ederek doğaya saygı duymayı başaran bir "doğaperest"te gördük. Ali Baba'nın yukarıda anlattığı tutuma uyumlu biçimde, Alevi-Bektaşilik'teki doğa sevgisi ve saygısını öne çıkararak, tarımda ilacı, kimyasal gübreyi ve ithal tohumları tamamen kaldırmıştı. Yarasa dışıkları toplayarak ve nadasa bıraktığı topraktan biten otlarla doğal gübresini yapan, üretiminde atalık tohumlar kullanan ve doğaya zarar vermemeye çalışan bir çiftçiydi. Ancak bunun maliyeti oldukça yüksekti. Yüksek verimlilikten ve piyasayla rekabetten vazgeçmenin bedelleri vardı. Bizim orada bulunduğumuz dönemde, örneğin, kendi yetiştirdiği domatesi pazardaki iyi kalitede domatesin tam iki katı fiyattan satıyordu. Instagram ve Whatsapp kanalları üzerinden haberleşerek farklı şehirlere haftalık kargolar gönderiyordu. Bu mahsullerin alıcısı ise genellikle sağlıklı beslenmeye çalışan doktorlar ve avukatlar gibi yüksek gelirli meslek gruplarından oluşuyordu. Kendisi organik tarım alanında bilinen birisi olmasına rağmen, bu tür uygulamaların yaygınlaşmadan yalnızca bir rol model olmanın ötesine geçemeyeceğini düşünüyoruz. Nitekim, kendisi köydeki diğer insanları ikna edebilmek için yıllarca uğraşıp en sonunda pes ettiğini söyledi.

Sonuç olarak, aslında şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu Bektaşi köyünün sırf inancı sayesinde doğayla barışık bir tarımsal üretim yapamayacağını görüyoruz. Kaldı ki bu inancın yeni nesillere ne kadar aktarılabilirdiği ve ümit edilenlerin gerçekte ne kadar uygulanabilirdiği hayli tartışmalı bir konu. Gözlemlerimiz, köylülerin tarımsal üretimi kültürel yaşamdan neredeyse bütünüyle ayrı bir alan olarak değerlendirdiği yönünde. Aralarında örtük ve kimi zaman kendini gösteren ilişkiler olsa da, kültürel yaşamın tarımsal üretim ilişkilerinin belirleyicisi olmadığı açıkça görülüyor. Bunun tersiyse geçerli: Kapitalist üretim ilişkileri, inanca dair söylemleri yerle bir ediyor ve hayata geçirilemez kılıyor.



#### 4.5. Dernek

Köyde, tüm bunlara karşı “potansiyel” taşıyan kolektif bir oluşum var: Abdal Musa Sultan Kültürünü Araştırma ve Yaşatma Derneği. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki her türden dernek, parti, kurum ve sosyal grup için herkesin bildiği değişmez bir gerçek vardır: “Hiçbir şey dışarıdan görüldüğü gibi değildir.” Bu yüzden böylesi kısa süreli bir araştırmadan yola çıkarak yapılacak gözlem ve yorumların dikkatle ele alınması gerekir. Söylenenler, vaatler, projeler ve inanılanlarla gerçekte olanlar ve olabilecekler arasında derin farklar olabilir. İç çekişmeler, mücadeleler, maddi-manevi zorluklar, “talihsiz” deneyimler, yorgunluklar ve motivasyonsuzluklar “içeriden” çok iyi bilinir fakat dışarıya yansıtılmaması daha iyidir. Bu yüzden belirli bir süre anlatılanları ve yapılanları dinledikten, gözlemledikten sonra bize gösterilen derin hoşgörü ve sahada oluşturduğumuz samimiyete dayanarak, fark ettiğimiz veya duyduğumuz “çelişkileri” ve olumsuzlukları açıkça sorduk, bunlar üzerine konuştuk, birlikte yorumladık ve tartıştık. Niyetimiz, Türkiye’de alışık olduğumuz türden bir göz boyama olup olmadığını anlamaya çalışmaktı zira derneğin bizim karşılaştığımız hali gerçekten de umut vericiydi. Dernek yönetim ekibinden de, dernekle arası iyi veya kötü kimselerden de herhangi bir üstten bakış, art niyet veya sorunları gizleme çabası hissetmedik.

Bu bir yana bizimle tüm olan biteni, düşüncelerini dostça paylaştılar. Eleştirilerimizi yönelttiğimizde tevazuyla dinlediler. Zannederiz ki kökleri muhakkak ki köyün inanç kültüründe yatan bu açıklık ve samimiyet, derneğe dair değerlendirmelerimizin yerindeliğine ve derneğin yıllar içerisinde ulaştığı idari olgunluğa işaret ediyor. Yine de, bu değerlendirmelerin bizim gittiğimiz döneme ait olduğu unutulmamalıdır. Demokratiklik ve şeffaflık ilkelerini önemseyen yönetsel mekanizmaların “ansızın” farklı yönetim kadrolarına geçebildiği unutulmamalıdır. Keza, dernek yönetim kurulu üyelerinden birine, “Ya yönetim ‘kötü niyetli’ birilerinin eline geçerse, tüm yaptıklarınız boşa düşmez mi?” diye sorduğumuzda, tebessümle “O zaman yapacak bir şey yok” diye yanıt verdi. Bu soruyu sorarken aklımızda, burada kimseyi incitmemek veya yanlış anlaşılmaya yol açmamak adına detaylandıramayacağımız kimi deneyimler vardı. Yanıttaki tebessümün bu üzerine konuşulmamış deneyimlere yönelik olduğu hissediliyordu.

Dernek, 1980'lerin başında Abdal Musa Sultan Türbesi'ne gelen ziyaretçilerin deneyimlerinin iyileştirilmesine yönelik organizasyon sorunlarına çözümler getirmek ve buradaki kültürü koruyup yaşatabilmek amaçlarıyla kuruluyor. Anlatılanlara göre şimdiki haliyle kıyaslandığında hayli bakımsız ve izbe bir yapı olan kutsal türbenin mevcut iyileştirilmiş haline gelmesinde dernek önemli bir rol oynuyor. Derneğin kültürel mirasa sahip çıkmak konusundaki çalışmaları ayrı bir araştırmayı gerektirmekle beraber köyde böylesi etkin bir derneğin var olmasının dolaylı veya doğrudan köydeki tarımsal dinamiklere etkisi, bizim esas ilgimizi oluşturuyor. Yakın zamandaki yönetim değişikliğiyle, o zamanki köy içi bazı kırgınlık ve ayrılıklara da çözümler getirmek amacıyla, her aileden (soydan) çoğunluğu esnafların oluşturduğu birer aday ile yeni yönetim geliyor ve dernek köyde ağırlığını hissettiren bir yapıya dönüşüyor. Dernek yönetimi; babalarla ilişkileri, köylülerle ilişki ve iletişimlerinin yoğunluğuyla adeta köyün yönetim organı gibi görev görüyor. Türbeye gelen ziyaretçilerin her türlü sorununa çözümler arıyor, kültürel etkinlikleri organize ediyor, köydeki sorunları çözebilmek için birçok proje geliştiriyor. Bu projelerin önemli bir kısmını dinledik. Bize anlatılanlar mümkün olursa, köy önümüzdeki on yılda fiziksel olarak hayli değişeceğe benziyor.

Böyle bir sohbet esnasında, bu köyde tarımsal üretim devam etmezse Bektaşilik kültürünün ve mirasının da zarar göreceğini, özellikle su kıtlığının böyle bir sonuca yol açabileceğini söylediğimizde köye ortak bir su deposu ve kuyusu kurup suyu daha idareli kullanma fikirlerinin olduğunu söylediler. Köylülerin tarımsal üretimden gelirlerine katkı olması için oranın organik yoz elmasını pazarlamak fikri de konuşulanlar arasındaydı. Bunun gibi, karşılaşılan zorluklarla başa çıkabilecek çözümler geliştirmek için derneğin rolü önemli olabilir. Fakat bunun, köylülerin yaşadığı sorunların temel sebeplerine çözümler üretmek yerine sorunları ertelemek gibi bir dezavantajı da olabilir. Dahası, bu durum, bir felaketle karşılaşılmadıkça köylülerin uzun yıllar daha küçük meta üreticileri olarak varlıklarını sürdüreceklarını gösteriyor. Bu yüzden, her ne kadar dernek yapısının Bektaşi inancı özelliği ile birleştiğinde bir potansiyel oluşturduğunu düşünürsek da, kalıcı çözümlere yönlendirilmediğinde bu potansiyelin anlamlı bir etki alanı oluşturamayacağı söylenebilir. O nedenle bizce, köy kalıcı çözümlere yönlendirilmelidir.

## 5. Sonuç

Türkiye’de köylülerin ne proleterleşip ne de kapitalistleşmesine yönelik tartışmalar, sosyal ve kültürel yapılara ilişkin detaylı çalışmalarla birlikte gitgide daha karmaşık bir hal alıyor. Önceleri, köylülerin zorunlu olarak tasfiye edilmedikçe “bir şekilde” var olmaya devam edecekleri varsayılırdı. Bu haksız olmayan önermenin yeteri kadar incelemediği “Nasıl?” sorusuna ilk eleştiri, Feminist araştırmacılar tarafından getirildi. Küçük meta üreticisi kavramı hanenin reisi olan erkeği referans alırken hangi tahakküm ilişkileriyle ev içi kadın ve çocuk emeğinin “sömürüldüğü” göz ardı edilmişti. Ayrıca, göç çalışmalarıyla birlikte mevsimlik tarım işçilerinin etnik ve ırksal statülerinin emek sömürüsünün derinleştirilmesi yönündeki etkileri ortaya kondu. Bugünlerde tüm bunlara ek olarak kısmi köye dönüş, tarım dışı istihdamda yer alan köylü sayısının artışı ve ekolojik tarım uygulamaları gibi yeniliklerle tarımsal üretimin ve nüfusun yoğun olduğu yerlerde köy hayatının sosyal ve kültürel yanı daha ilgi çekici hale geldi.

Tekke köyü, bir inanç köyü olarak kendine özgü bir yaşam tarzı ortaya koyuyor. Fakat tarımsal üretimin ve köylülüğün tarihsel seyrini izleyip de kapitalizmin gelişimiyle birlikte düşününce, kültürel özgünlükler üretim ilişkilerinden ayrı ele alınamaz hale geliyor. Daha doğrusu, kültürel formlar oldukları haliyle betimlense bile, köy yaşantısının vazgeçilmez parçası olan tarımsal üretimle ilişkisi soruşturulmadıkça yalnızca otantik unsurlar olarak bir arşiv kaydı niteliği taşıyabilir. Köylülerin tarihsel olarak var olma biçimleri, yaşamın kültürel yönleriyle birlikte ele alındığındaysa potansiyel direniş olanakları, değişim ve dönüşüm için gerekli sosyal koşullar görünür olmaya başlar. Bu çalışmada böylesi bir potansiyelin keşfi için kısıtlı bir araştırma adımı attık. Köyün kültürel yaşamı, özellikle inanç pratikleri ile üretim ilişkileri arasındaki olası bağlantıları saptamaya çalıştık.

Tarımsal üretimin küresel pazar ile kaçınılmaz ve yoğun ilişkisi gıdayı bir meta olarak karşımıza çıkarıyor. Üreticiler ona “plastik” diyorlar. Plastik elmalar, üretimin en başından laboratuvarında üretilmiş tohum halinden seri üretimle fide halinde satılıp da adeta bir illüzyonla süpermarketlerde raflarda yerine gelene kadar piyasanın “görünmez ellerinde” hızla dolaşüyor. Uğradığı duraklardan birisi, Tekke köyü. Bu uğrayış, köyün yaşantısında derin bir yere sahipken öyle değilmiş gibi görünebilmeyi başarıyor. Elma değilse yonca ekilir, o olmazsa pancar ekilir. Tekke köyü olmazsa elma kendisine üretilecek başka köy bulur. Bu durumun yarattığı belirsizlik, köylülerin kendi

hallerine terk edilmesiyle farklı “beka stratejileri” ortaya çıkarıyor. Kimi kendinden daha çok vererek, kimi farklı işlerde çalışıp ek gelirler elde ederek hayatta kalmaya çalışıyor.

Üstelik, ekolojik yıkımla birlikte şartlar gitgide ağırlaşıyor. Elmalı Ovası için en kritik tehlikelerden birisi su kıtlığı olarak görülüyor. Zira ovanın Tekke köyünün de bulunduğu güney bölgesi zengin yeraltı suları kaynaklı verimli tarım arazisine sahipken yeraltı suları gittikçe çekiliyor, bu suları besleyen kış yağışları azalıyor. Son yarım yüzyılda 100 metreye inen su kuyuları daha da derinleştirilecek, 250 metrelere kadar uzanacak. Su, tam anlamıyla bitene kadar bir süre daha böyle devam edecek. Sonra? Sermaye; elmayı, pancarı, yoncayı ve domatesi üretecek başka topraklar bulacaktır. Bu zamana dek kendinden verip de piyasaya “direnen” köylülere su bulamadığında başka köyler bulamayacaktır.

Bu karamsar tabloya karşın köylülerin failliklerini yabana atmamak gerekir. Tekke köyündeki Abdal Musa Sultan Kültürünü Araştırma ve Yaşatma Derneği, inanç temelli bir kolektif oluşum olsa da, köylülerin varlıklarını sürdürmeleri için gerekli olan tarımsal üretim bakımından bir potansiyel taşımaktadır. Yalnız bu potansiyeli, sadece çeşitli kısa erimli problemlerin çözümü olarak değerlendirmemek gerekir. Örneğin, su kıtlığına karşı köyde ortak bir su deposu fikri önemli bir hamle olsa da, su kıtlığının küresel ekolojik yıkımın bir parçası olarak Elmalı ovasının bütününe tehlikeye attığını ve bu çözümün uzun vadede yıkımı engelleyemeyeceğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu hamleler daha yaygın ve kolektif hamleler için öncü olabilir. Önal (2017) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“...küçük üreticinin çıkarlarını gıda fiyatlarını yükseltmek suretiyle ilerletecek herhangi bir öneri (ki, şu ana dek mikro ölçekte ürün farklılaşmasının, bilhassa da organik tarım uygulamalarının pratik sonucu bu oldu) evrensel anlamda uygulanabilir olmayacaktır. Uygulanabilir ve nüfusun çoğunluğu açısından kabul edilebilir olan, küçük meta üreticisinin çıkarlarını, gıda tedarik zincirinin geri kalanını oluşturan sermayenin çıkarlarını geriletme suretiyle ilerletecek olan yöntemlerdir. En bilineni kooperatifçilik olan bu yöntemler de piyasa koşullarında daima alternatif sermaye birikim modellerine dönüşmek suretiyle dejenere olma eğilimi barındırırlar.” (ss.737-738)

Görünen o ki, tarım ve gıdada kalıcı ve insanlığın evrensel çıkarlarını gözetecek yaklaşımlar üzerine düşünecek ve çalışacak uzun bir yol var. Köylülerin failliklerindeki potansiyelleri keşfedip, onlarla iş birliği içerisinde kalıcı çözümler üretmeye çabalamak

gerekmektedir. Nitekim dünyadaki ve Türkiye'deki bu yönde girişimler umut vericidir. Tekke köyü, barındırdığı inanç mirası sayesinde gelişmiş iç dinamikleriyle Elmalı Ovası için önemli bir rol model olabilir. Bunu, alternatif sermaye birikim modellerine dönüştürmeden yapabilmekse, vahşi kapitalizmin köylülüğe uzattığı el ve toplumsal ekolojik yıkım karşısındaki en zor görevlerden biridir.

## 6. Sınırlılıklar

Bu çalışmadaki en önemli sınırlılık, etnografik yöntemi benimsemiş bir alan araştırması için oldukça kısa sayılabilecek bir hafta süreyle sahada bulunmamız olmuştur. Bunun farkında olarak ön hazırlığın iyi yapılması, sahanın oldukça planlı koordine edilmesi, köydeki zamanın en verimli şekilde kullanılması ve beş kişinin her gün köyde farklı insanlara ulaşması bu kısıtlılığı aşabilmemize yardımcı olmuştur. Köyden ayrılırken bir hafta daha orada kalmaya ve daha sakin şekilde vakit geçirmeye ihtiyaç duymuş olsak da, öğrendiklerimizin bu çalışmanın kapsamı için yeterli olduğunu hissettik. Ek olarak, ayrılma vakti geldiğinde karşılaştığımız samimi vedalar, bir haftalık kısa sürede oranın bir parçası gibi hissetmemizin haklılığını gösterdi.

Diğer bir önemli sınırlılık, araştırmamızın kapsamını daraltmaya çalışırken iki konuyu derinlemesine inceleme fırsatı bulamamamız. Birincisi, köydeki kadınların üretim süreçlerine ve inanç pratiklerine katılımları hakkında daha detaylı bilgilere ulaşmak için daha fazla zamana ihtiyacımız vardı. Çünkü "kadınların dünyası", özellikle erkek egemen normların ve işleyişin hâkim olduğu yerlerde daha stratejik bir çalışma gerektirir. Böyle olmadığında, genç yaştaki kadınlar ya okulda ya da evli olduğundan en erişilebilir kaynaklar ileri yaştaki kadınlar olabiliyor. Dahası, görüşme gerçekleştirdiğimiz kadınlar kendilerinin tarım ve üretimle bir ilişkisinin olmadığını düşündüklerinden genellikle "özel" konularla veya eğlenceli dedikodularla ilgileniyorlar. Ekibimizdeki kadın araştırmacılar bu durumu aşabilmek için ayrı bir çaba göstermiş olsa da bu konuda yetersiz kaldığımızı, bu yüzden yazıda hakkıyla bahsedemediğimizi belirtmek gerekir. Benzer şekilde, köy merkezinin biraz uzağında, türbeden dağ eteklerine uzanan yol civarında çadırlarıyla yaz boyu konaklayan mevsimlik tarım işçilerini de çalışmanın kapsamı dışında bırakmak zorunda kaldık. Etnik/kültürel farklılıklara dair daha hassas bir çalışma için yeterli süreye sahip olmamamız bunun başlıca nedenlerindendi.

Son olarak, köyün hali hazırda çok ziyaret alıyor olması ve bir inanç merkezi olması dolayısıyla, alana erişimimiz dernek yöneticileri vasıtasıyla oldu. Bu durum, özellikle görüşmelerin belirli yönlendirmelerle dar bir alana hapsolması riski taşıyordu. Bunu aşabilmek için olabildiğince çok rastgele evlerin kapılarını çalıp yeni insanlarla tanıştık. Yine de, bir hafta gibi kısa bir sürede yeteri kadar heterojen bir dağılım elde edememiş olma ihtimalimiz yüksek. Bulgularımızı sürekli olarak çapraz sorguya tutarak en sonunda tutarlı bir bütüne ulaştığımızı düşünüyoruz.

<sup>1</sup> ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu

<sup>2</sup> Etnografik yöntemde sahada kalma süresi yıllar içerisinde düşüşe uğramıştır. Eski antropolojik çalışmalarda araştırmacıların sahada geçirdikleri süreyle kıyaslandığında bir hafta çok kısa bir süredir. Bunun önemli dezavantajları vardır. Bu eksikliğin farkında olarak, etnografik yöntemi insanların kendi anlam dünyalarının sesine kulak verme çabası olarak ele aldık. Bir yandan her günün sonunda saha notları kaydedildikten sonra tartışıp konuşarak sahanın bizi dönüştürmesine müsaade ettik, bir yandan yeri geldiğinde eleştirilerimizi ve yorumlarımızı da ileterek paylaşımda bulduk. Sürenin kısalığını, yaklaşımımızla ve kişi sayımızla aşmaya çalıştık.

<sup>3</sup> Meykon 1994 yılında kurulmuş bir meyve suyu ve meşrubat endüstrisi firmasıdır.

<sup>4</sup> Bu kısma dair detaylar inanç ile gündelik yaşantı arasındaki ilişkiye dair hayli zengin anlatılar sunma potansiyeli taşımakla birlikte, köyü bilenler için doğrudan kimlikleri açığa çıkarma riski taşıdığından anlatmamayı tercih ettik. Açık bir nedensel ilişki kurabilmek iddialı olacağından, araştırmacıların öngörü ve kavrayışına güvenilmesi beklenmektedir.

<sup>5</sup> Bektaşilik yoluna girmiş, dergâha ömrünü adanmış pirlere kendilerini yalnızca bir hizmetçi olmakla tanımlarlar.

## Kaynaklar

- Aydın, T. (2019). Elmalı ilçesinin coğrafyası. İksad Yayınevi.
- Aydın, Z. (2018). *Çağdaş tarım sorunu*. İmge Kitabevi.
- Bernstein, H. (2014). *Tarımsal değişimin sınıfsal dinamikleri*. Yordam Kitap.
- Bloomberg HT. (2023, Ekim 5). *Türkşeker 2023 Şeker pancarı alım fiyatını açıkladı*. BloombergHT. <https://www.bloomberght.com/turkseker-2023-seker-pancari-alim-fiyatini-acikladi-2339648>
- Eroz, M. (1990). *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Kültür Bakanlığı.
- FAO. (2023). *World Food and Agriculture – Statistical yearbook 2023*. Rome. <https://doi.org/10.4060/cc8166en>
- Keyder, Ç., & Yenal, Z. (2013). *Bildiğimiz tarımın sonu: Küresel iktidar ve köylülük*. İletişim.
- Liguori, V., Rizzo, G., & Traverso, M. (2008). Marble quarrying: An Energy and waste intensive activity in the production of building materials. *WIT Transactions on Ecology and the Environment*, 108, 197-207.
- Lyratzaki, I. (2010). Alevi-Bektashi communities in south-eastern Europe: Spiritual Heritage and Environmental Consciousness. *The Diversity of Sacred Lands in Europe* içinde. Metsähallitus Natural Heritage Services.
- Melikof, İ. (2011). *Uyur idik uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*. Demos Yayınları.
- Önal, N. E. (2017). Tarım ve köylülük “sorun”larına dair bir tartışma çerçevesi. *Praksis*, 43.
- Oral, N., Sarıbal, O., & Şengül, H. (2013). Cumhuriyet döneminde uygulanan tarım politikaları. *Türkiye’de Tarımın Ekonomi-Politiği 1923-2013 içinde (71–90)*. Notabene Yayınları.
- Öztürk, M., Kentel, F., & Emre, P. Ö. (2020). Türkiye’de tarım ve kırdaki sosyoekonomik değişim. *Toplum ve Bilim*, 153, 81–104.
- Özügürlü, M. (2013). *Küçük köylülüğe sermaye kapanı: Türkiye’de tarım çalışmaları ve köylülük üzerine gözlemler*. Notabene Yayınları.
- Pamuk, Ş., & Toprak, Z. (Eds.). (1988). *Türkiye’de tarımsal yapılar (1923-2000)*. Yurt Yayınları.
- Patnaik, U. (1981). Neo-Populism and Marxism: The Chayanovian view of the agrarian question and its fundamental fallacy. part one. *Social Scientist*, 9(12), 26-52. <https://doi.org/10.2307/3517132>
- Pelek, D. (2020). Kırsal dönüşüm sürecinde “Yeni Köylülük” mü yoksa “Yeni İşçilik” mi doğuyor? *Toplum ve Bilim*, 153, 105–126.
- Sirman-Eralp, N. (1988). Pamuk üretiminde aile işletmeleri. *Türkiye’de tarımsal yapılar (1923-2000) içinde*. Yurt Yayınları.
- Stirling, P. (Ed.). (1993). *Culture and Economy: Changes in Turkish villages*. The Eothen Press, Huntingdon 1993. The Eothen Press.
- TÜİK. (2023). *İstatistiklerle Türkiye 2022*.

**FINANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ATIşMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu alışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).



Geliş Tarihi (Recieved): 2.08.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 4.12.2024

Derleme Makalesi/ Compilation Article

## Kıbrıs Halk Müziği ve Türk Halk Müziğinde Tespit Edilen Üç Ortak Eserin Karşılaştırmalı İncelemesi

Gizem Yücel \* - Şirin Karadeniz \*\*

Yücel, G., /Karadeniz, Ş. *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal*.  
2025/1, Sayı: 370, ' , ) '304. e-ISSN 3023- 4670. DOI: 10.61620/tfa.44.  
<https://turkfolklorarastirmalari.com>

### Öz

Kıbrıs, tarihsel süreç içerisinde birçok medeniyetin ve kültürün etkisi altında kalmış önemli bir adadır. Bu durum, adanın kültürel mozaiğini derinleştirip zenginleştirmiştir. Özellikle, Kıbrıs'ın coğrafi konumu ve stratejik önemi, farklı kültürel etkileşimlere açık olmasına neden olmuştur. Ancak, 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan siyasi değişimler ve adanın bölünmesi, Kıbrıs'ın kültürel dokusunda önemli izler bırakmıştır. Bu dönemde, Kıbrıs'a göç eden Türklerin getirdiği kültürel öğelerin, özellikle müzik alanında belirgin bir etki yarattığı gözlemlenmektedir. Göç eden topluluklar, adanın kültürel yapısına katkıda bulunarak, hem geleneksel hem de modern müzik unsurlarının bir arada var olmasına zemin hazırlamıştır. Bu karmaşık tarihsel ve kültürel süreçler, Kıbrıs'ın kültürel zenginliğini ve çeşitliliğini artırmış, adanın kültürel kimliğini şekillendiren önemli faktörler arasında yer almıştır. Kıbrıs'ın müzikal kimliği, hem Kıbrıs Türk Halk Müziği hem de Kıbrıs Rum müziği içindeki geleneksel öğelerin yanı sıra, bu kültürel etkileşimlerin ve bölünmenin yarattığı benzersiz bir yapının parçası olarak şekillenmiştir. Yapılan araştırmalarda adada birçok Türk Halk Müziği varyantları karşımıza çıkmaktadır. Bu varyantlar müzikal, sözel ya da mani çeşitlemeleri olarak tespit edilmiştir. Bu makale hem Kıbrıs Halk Müziğinde hem de Türk Halk Müziğinde tespit edilen ortak üç sözlü ezginin değişimlerini, benzerlik ve farklılıklarını tespit ederek analiz etmeyi aynı zamanda literatürdeki yerlerini tarihsel olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Tespit edilen eserlerin notaları, Kıbrıs kaynaklarında Tampere sistemine göre düzenlenmiş olup, eser analizlerinde bütünlüğün sağlanabilmesi amacıyla bu eserler, Türk Halk

\* Arş. Gör., İstanbul Teknik Üniversitesi Müzik Teorisi ve Kompozisyon Bölümü/İstanbul Technical University Department of Music Theory and Composition. Türkiye. [yclgzm@gmail.com](mailto:yclgzm@gmail.com). ORCID ID:0009-0001-6308-6580

\*\*Doç. Dr. İstanbul Teknik Üniversitesi Müzik Teorisi ve Kompozisyon Bölümü/İstanbul Technical University Department of Music Theory and Composition. Türkiye. [karadenizsi@itu.edu.tr](mailto:karadenizsi@itu.edu.tr). ORCID ID: 0000-0002-1932-0691

Müziği repertuarındaki karar sesine uygun olarak yeniden notaya alınmıştır. Söz konusu eserler Türk müziği ve Türk halk müziği teorileri açısından değerlendirilerek iki coğrafyadaki varyantları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

**Anahtar sözcükler:** Kıbrıs halk müziği, Türk halk müziği, kültürel etkileşim, analiz, karşılaştırma

---

## **Comparative Analysis of Three Common Works**

### **Identified in Cyprus Folk Music and Turkish Folk Music**

#### **Abstract**

Cyprus is an important island that has been influenced by various civilizations and cultures throughout its historical process. This situation has deepened and enriched the cultural mosaic of the island. In particular, Cyprus's geographical location and strategic significance have made it open to different cultural interactions. However, the political changes and the division of the island in the second half of the 20th century have left significant traces in the cultural texture of Cyprus. During this period, it is observed that the cultural elements brought by the Turks who migrated to Cyprus had a significant impact, especially in the field of music. The migrating communities contributed to the cultural structure of the island, paving the way for both traditional and modern musical elements to coexist. These complex historical and cultural processes have increased the cultural richness and diversity of Cyprus, making them significant factors in shaping the island's cultural identity. The musical identity of Cyprus has been shaped as part of a unique structure created by these cultural interactions and division, as well as the traditional elements in both Turkish Cypriot Folk Music and Greek Cypriot music. Research has revealed numerous variants of Turkish folk music on the island. These variants have been identified as musical, verbal, or Turkish folk quatrain variations. This article aims to analyze the changes, similarities, and differences of three common oral melodies identified in both Cypriot folk music and Turkish folk music, while also examining their historical significance in the literature. The notations of the identified pieces have been organized according to the Tampere system in Cypriot sources, and to ensure coherence in the analysis, these pieces have been re-notated according to the tonic note of the Turkish folk music repertoire. The relevant pieces have been evaluated from the perspectives of Turkish music and Turkish folk music theories, with a comparative analysis of the variants from both geographical regions.

**Keywords:** Cyprus folk music, Turkish folk music, cultural interaction, analysis, comparison

---

## Giriş

Kültür, bir toplumun bireyleri arasında paylaşılan değerler, inançlar, normlar, gelenekler ve semboller bütünü olarak, insan davranışlarını ve toplumsal ilişkileri etkileyen ve şekillendiren dinamik bir yapı olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, kültür hem bireylerin dünyayı anlamlandırma biçimlerini hem de toplumsal yapıların nasıl şekillendiğini belirlerken, aynı zamanda toplumsal kimliklerin ve aidiyet duygularının oluşumunda da merkezi bir rol oynar.

“Wells’e göre ise, kültür, bilinçli ya da bilinçsiz, başka insanlardan öğrendiklerimizdir. Özellikle de bir kuşaktan diğerine aktarılan bilgi ve kalıplaşmış davranış şekilleri birikimdir.” (Wells, 1972, s.37).

Kültürel etkileşim, farklı toplumların tarihsel ve sosyal ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir yansıma olup, genellikle müzik, dil ve gelenekler gibi alanlarda kendini gösterir. Bu süreç, toplulukların zaman içinde karşılıklı olarak etkileşime girerek kültürel unsurları paylaşmasını ve dönüştürmesini ifade eder.

“Kültürün en önemli özelliklerinden birisi de onun sınırlarındaki belirsizliktir. Siyasi ya da coğrafi açıdan sınırları kesin olarak çizilemeyen toplumlar birbirleri ile devamlı bir temas halindedir ve birbirlerini etkilemektedir.” (Tavkul, 2009, s.119).

“Farklı kültürlerin bu karşılıklı ilişkisi karşımıza kültürleşme kavramını çıkarmaktadır. Kültürleşme ile geniş hatlarıyla, kültür açısından göze çarpar derecede farklılık gösteren iki topluluğun birbirleriyle uzun süreli ve sıkı temas halinde yaşamaları sonucu meydana gelen kültür değişimleri kastedilir.” (Tavkul, 2009, s.119).

Müziğin kültürel üretim biçimlerinde gözlemlenebilir etkileri, bu etkileşimin somut örneklerini sunar. Kıbrıs ve Türk Halk Müziği, coğrafi ve tarihsel yakınlıkları nedeniyle bu tür etkileşimlerin belirgin örneklerindedir. Kültürel etkiler, müziğin evrimi ve toplumsal işlevi üzerinde önemli bir rol oynar. Bu bağlamda, müziğin toplumların kültürel yapılarından, geleneklerinden, sosyal dinamiklerinden ve tarihsel süreçlerinden nasıl etkilendiğini anlamak, kültürel etkileşimin müzik üzerindeki etkilerini kavramak için kritik bir adımdır.

Müzik sürekli etkileşim ve gelişim içerisindedir. Özellikle kaynağı halk olan ve sözlü geleneğin temsili olan ezgilerin değişime uğraması kaçınılmaz bir sonuçtur. Sözlü

gelenek ve usta çırak ilişkisi folklorun önemli bir parçası olup aynı zamanda kültürel mirasın korunması ve yayılmasında kilit roller üstlenen unsurlardan biridir. Tarihin, kültürel kimliğin, kolektif hafızanın temel yapı taşlarından. Kuşaktan kuşağa aktarılan hikayeler, şarkılar, türküler, maniler, oyunlar, ritüeller toplumlar arası bağ oluşturur. Sözlü kültür, müzik ve ritüellerle sıkı bir şekilde ilişkilidir. Şarkılar, danslar ve törenler, toplulukların bir araya gelmesini, duygusal ifadeyi ve toplumsal birliği sağlar. Sözlü kültürün korunması ve geleceğe aktarılması, kültürel mirasın sürdürülebilirliği açısından önemlidir. Kaydedilmiş, belgelenmiş ve yeniden canlandırılmış sözlü kültür örnekleri, gelecek nesillere aktararak yaşatılması bugünün tarihi için önemli bir yer tutmaktadır.

“Ortaya çıkan bu halk kültürü ürünlerinin başlıca özellikleri ise, sözlü veya yazılı olma, bireye veya topluma ait olma, eş ve benzer metinler (varyant ve versiyonlar) halinde olma, geleneğe bağlı olma, ulusal ve uluslararası olmasıdır.” (Ekici 2006: 72).

“Yazılı kayıt imkânı olmayınca, grubun kimlik koruyucu bilgisi için insan belleğinden başka bir yer yoktur. Bu belleğin birlik sağlayıcı ve eyleme yönelik – kuralcı ve biçimsel- etkilerini yerine getirebilmesi için üç koşul gereklidir; kaydetme, çağırma ve iletme; ya da şiirsel biçim, ritüel sunuş ve toplumsal katılım.” (Assman, 2022, s.65).

Adanın müzikal kültürü, tarih boyunca birçok medeniyetin etkisi altında şekillenmiş olup, göçler bu süreci önemli ölçüde etkilemiştir. Kıbrıs'ın tarihsel dönemleri boyunca yaşanan çeşitli göçler, adanın müzik mirasını zenginleştirmiş ve çeşitlendirmiştir. Antik dönemlerden Bizans ve Osmanlı dönemlerine, İngiliz sömürge döneminden günümüze kadar uzanan bu göç süreçleri, Kıbrıs müziğinin melodik yapısını, enstrümanlarını ve ritimlerini şekillendirmiştir. Her göç dalgası, farklı kültürel öğeleri ve müzikal gelenekleri adaya taşımış, bu da Kıbrıs'ın müziksel çeşitliliğini ve zenginliğini artırmıştır. Örneğin, Osmanlı döneminde gelen müzik ve enstrümanlar, yerel melodilere entegre edilmiş; İngiliz döneminde ise batı müziğinin etkileri hissedilmiştir. Göçmenlerin taşıdığı kültürel miras, yerel müzikle kaynaşarak benzersiz bir müzikal sentez oluşturmuştur. Bu nedenle, Kıbrıs'ın müzikal tarihini anlamak için yalnızca geçmişin izlerine bakmak değil, aynı zamanda bu göçlerin ve kültürel etkileşimlerin müzik üzerindeki etkilerini de göz önünde bulundurmak gereklidir. Müzikal tarihi anlamak için eğitim sisteminin incelenmesi, yönlendirici bir rol üstlenebilir.

“1571 yılında Osmanlı İmparatorluğu’nun Kıbrıs’ı fethinden itibaren Kıbrıs’ta eğitim beş ana dönemde incelenebilir: 1. Osmanlı İmparatorluğu Dönemi (1571-1878), 2. İngiliz Yönetimi (1878-1960). 3. Kıbrıs Cumhuriyeti ve Kıbrıs Türk Cemaati Dönemi (1960-1975), 4. Kıbrıs Türk Federe Devleti Dönemi (1975-1983), 5. KKTC 1983’den itibaren” (Cicioğlu,1983, s.211).

“Osmanlı İmparatorluğu yönetimi boyunca Kıbrıs’ta eğitim dini ağırlıklıydı. 1924 yılında ilkokulların genelinde uygulanan öğretim programında müzik dersi de ilk kez yer almış, 1928 yılında Lefkoşa Türk Lisesi’nin müdürlüğüne getirilen İsmail Hikmet, müzik enstitüsü kursunu başlatmıştır, 1929 yılından sonra ise Kıbrıs’taki Türk okulları Türkiye’de uygulanan öğretim programını takip etmişlerdir.”(Özkul&Özsezer&Tufan,2017, s.135).

“Darülelhan (Türk musikisi konservatuvarı) 1925 yılı başlarında Kıbrıs’ta kurulmuş Kıbrıs Türklerinin mesleki müzik yaşantılarına önemli katkısı olmuş ilk müzik eğitimi kurumudur, kurum Türk müziği alanında eğitim vermiştir, 1935-1936 yıllarında kapanmış, 1942’de ise tekrar açılmıştır. 1930-1945’li yıllarda ortaokullardaki müzik dersleri çoğunlukla Türk öğretmenler tarafından verilmiştir 1933-1938 ders yılları boyunca müzik dersi ilkokul öğretim programlarında yer almaya devam etmiş, bu dönem müzik derslerinde az da olsa Türk okul şarkılarına yer verilmiş fakat çoğunlukla İngiliz ve Fransız şarkıları öğretilmiştir. 1938 ders yılında “musiki” adını alan müzik dersi, ortaokul ve lise öğretim programlarında da yer almıştır, 1944-1945 öğretim yılından başlayarak müzik dersi ilkokul ve ortaokullarda haftada iki saat teorik ve uygulamalı olarak verilmeye başlanmıştır. 1954 yılı ilkokul öğretim programında müzik dersi yer almaya devam etmiştir.1959 yılının sonunda İngiliz Yönetiminin çekilmesiyle Türk toplumunun eğitimi ile ilgili kararlar tamamen Kıbrıs Türk Maarif dairesine bırakılmıştır.” (Gorgoretti, 2020, s.147).

İngiliz yönetimin sona erdiği 1960 yılından itibaren Kıbrıs Türklerinde Türk kültürü ve kimlik anlayışı baskın olmaya başlamıştır.

1963-1967 yılları arasında çatışmalar nedeniyle içe kapanan Kıbrıs Türk toplumu kendi müzik topluluklarını daha fazla önemsemiş ve sahiplenmiştir (Adanır, 1997).

“Kimlik kişilerin, grupların veya toplulukların kim ve kimlerden oldukları sorularının yanıt veya yanıtlarıdır” (Güvenç, 1997,s.3).

Kültür ve toplumsal kimlik, birbirini karşılıklı olarak şekillendiren ve güçlendiren dinamiklerdir; kültürel öğeler, toplumsal kimliği biçimlendirirken, kimlik de kültürel pratiklerin sürdürülmesine zemin hazırlar.

“1974 askeri hareketinden sonra KKTC ile Türkiye arasındaki kültürel etkileşim artarak hız kazanmıştır. Bir yandan Türk göçmenler, diğer yandan adada yıllardır yaşayan Kıbrıs Türkleri kültürel etkileşim içerisine girmişlerdir, burda özellikle Anadolu kültürü ile olan etkileşim söz konusudur. 1960 yılından itibaren Kıbrıs Türk halk oyunları repertuarı yerine, Türkiye halk oyunları repertuarının sergilenmesi yönünde tercihler yapılmış ve halk oyunların Kıbrıs kültüründe yer almamış olan, Anadolu kültürünün temel çalgısı bağlama birçok oyunda kullanılmıştır.” (Azgın, 2015).

“Kültürün oluşturduğu bağlayıcı yapının temel ilkesi olan “tekrarlama” ilkesi, kültürel belleğe ait bilginin oluşumu, muhafazası, aktarımı ve devamlılığını sağlar. Tekrarlama ilkesi sayesinde olaylar dizisinin sonsuzda kaybolmasının önüne geçilir ve bunların bir ortak “kültürün” unsurları olarak, tanınabilir ve hatırlanabilir örneklere dönüşmesi sağlanır.” (Assmann, 2022, s.23).

Halk müziği repertuarında görülen varyantlar, tekrarlama ilkesinin müzikteki somut yansımalarından biridir. Toplumlar arasında sözlü kültür aracılığıyla aktarılan müzik eserleri, bu süreçte yerel estetik anlayışlarla yeniden şekillenir ve çeşitlenir. Örneğin, aynı ezgi ve tema, farklı coğrafyalarda tekrarlandıkça yeni yorumlarla zenginleşir, böylece hem tanınabilir yapısını korur hem de varyantlar aracılığıyla farklı kültürel kimlikleri yansıtır. Bir halk türküsü, sözlü kültürün doğası gereği, farklı icracılar ve topluluklar tarafından zamanla değişime uğrar. Bu değişim, eserin tamamen farklı bir yapıya bürünmesine değil, aksine onun otantik yapısını koruyarak farklı varyantlarının ortaya çıkmasına yol açar. Böylece bir halk müziği eseri, hem kolektif hafızanın sürekliliğini sağlarken hem de yerel dokunuşlarla çeşitlenerek müziksel bir zenginlik sunar.

“Her ne sebeple olursa olsun türkülerin varyantlarının oluşması son derece doğal bir süreçtir. Türkülerde meydana gelen her tür varyant biçimi asla yadırganmamalı, aksine türküler için bir çoğalma, yenilenme, kendini yeniden var etme biçimi olarak kabul edilmelidir. Türküler varyantlar yaratarak çoğalmakta, çoğaldıkça da yaşama gücünü artırmaktadır. Varyantlar, türküler için âdeta bir tür yeniden doğu tur. Türkülerin hem ezgisinin hem sözünün hem de usulünün

kısmen de olsa değişime uğrayarak çoğalması, varlığını sürdürmesi, türküler açısından çok önemli bir kazanımdır.” (Güven, 2013, s.155).

Makale kapsamında, kaynak olarak Kıbrıs Havaları kitabı ve albüm serisi ele alınmıştır. Kıbrıs müziğinde yöresel tavır kavramı üzerinde durmak, mevcut kaynakların icra örneklerinin sınırlı olması nedeniyle mümkün görülmemektedir. Türk halk müziği bağlamında bir türkü varyantı için yöresel tavır ve üslup karşılaştırmaları kolaylıkla yapılabilirken, Kıbrıs türkülerinde bu tür analizlerin gerçekleştirilmesi zorluklar barındırmaktadır. Bu durumun temel nedenlerinden biri, Kıbrıs halk müziğine ilişkin icra örneklerinin kayıt altına alınmasındaki yetersizlik ve yazılı kaynakların sınırlılığıdır. Makalede ele alınan Kıbrıs Havaları kitabı ve albüm serisi, yazılı ve icra kayıtları açısından önemli bir kaynak oluşturmakla birlikte, müzikal yönden kapsamlı bir yöresel tavır veya üslup analizi yapılmasına olanak tanımamaktadır.

**Çalışmanın Sınırlılıkları:** Yapılan literatür taraması sonucunda Kıbrıs'ta geleneksel müziğin belirli bir kaynağı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kıbrıs adasının yazılı müzikal kaynakları incelendiğinde günümüze yakın tarihte belgelenmeye başlamıştır ve bu nedenle ulaşılan yazılı kaynaklar tarihsel açıdan kısıtlıdır. Ayrıca mevcut siyasi durumlardan dolayı Kıbrıs Halk Müziği, Türk kesimiyle sınırlandırılmıştır. Bu çalışma aynı zamanda İstanbul Teknik Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Teorisi ve Kompozisyon Programında yazılmakta olan tez çalışmasının içinden bir bölümdür. Konu kapsamında daha detaylı incelemelere tez içerisinde yer verilmektedir.

**Kıbrıs Halk Müziği Derleme Çalışmaları:** Kıbrıs'ta Halk Müziği derleme çalışmalarında halk danslarının etkisi önemli bir yer tutmaktadır. 1986 yılında ilk sayısı yayımlanan Halk Bilim Dergisi'nde, Kani Kanol ve Ali Hoca tarafından kaleme alınan Halk Oyunlarımızı ve Müziğimizi İrdeliyoruz başlıklı yazıda, bu etki ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

“Kıbrıs’ımızda Halk dansları ve müziğinin araştırılması, sağlıklı verilerin elde edilmesi çeşitli dönemlerde yaşanmış savaş ve göç olaylarından dolayı oldukça güç olmaktadır. Buna bir de bilimsel araştırmalar yapmakta geç kalınmış olmasını eklersek bu tür araştırmaların neden bu kadar zor yapılabildiğini ve neden bunca tartışmalara yol açtığını kolayca kavrayabiliriz. Kıbrıs Türkü ilk kez 1973’lerde kendi ülkesinin oyunlarını oynamak ve derlemek düşüncesiyle çalışmalar başlatmıştır.”(Hasder/1, 1986, s.2)

Halk müziği derlemelerinde enstrümanların rolü, müziğin yapısını ve icra biçimlerini anlamada önemli role sahiptir. Yöresel çalgılar, her bölgenin melodik ve ritmik

özelliklerini yansıtarak müzikal ifadeyi şekillendirir. Bu bağlamda, adanın geleneksel çalgılarının incelenmesi, yerel müzik kültürünün anlaşılmasında önemli bir yer tutar. Kıbrıs halk müziğinde keman, öne çıkan bir çalgıdır ve tespit edilen ortak eserlerde kaynak kişi olarak belirlenen M. Ali Tatlıyay da keman icracısıdır.<sup>1</sup>

“(Kemane) bu adla çağrılan kemanın halk müziğimizde önemli bir yeri vardır. Temel saz olarak kullanılan kemanenin Rum halkının da temel sazı olması ve Türkiye de temel saz olarak kullanılan “Saz’ın” Kıbrıs’ta geçmişte hiç kullanılmamış olması üzerinde durulacak önemli bir noktadır. Halk müziğimizin Türkiye Halk Müziğinden ayrılan ve kendine özgü bir yapıyı oluşturan en temel ögesi budur diyebiliriz.” (Hasder/1, 1986, s.3)

“Kıbrıs’ta Türk Halk Müziği derleme çalışmaları ilk kez 1973’lerde başlanmış ve bu düşünce ile araştırma faaliyetlerine girişilmiştir.” (Dölek, 1992, s.2).

“Kıbrıslı Türklere ait halk müziği ile ilgili bulabildiğim ilk yazılı kitap, Sayın Yılmaz Taner ve Sayın Mahmut İslamoğlu’nun araştırmaları sonucu yazdıkları 1979’da basımı yapılan “Kıbrıs Türküleri ve Oyun Havaları” adlı kitaptır.” (Garanti, 2013, s.331).

Ulaşılabilen ilk yazılı kaynaklar sırasıyla;

Kıbrıs Türküleri ve Oyun Havaları “Yılmaz Taner- Mahmut İslamoğlu” (1979)

Halk Bilimleri HASDER Dergisi (1986)

Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi (1989)

Kıbrıs Türk Halk Oyunları “Erbil Çinkayalar” (1990 - Aralık)

Kıbrıs Türk Halk Müziği “A. Fatih Dölek – A. İlker Dölek” (1992)

Kıbrıs Havaları 1,2,3,4,5 “Selçuk Garanti” (2009-2020)

### **Tespit Edilen Ortak Eserler**

İncelenen yazılı kaynaklar kapsamında, Kıbrıs Halk müziği ile Türk Halk Müziğinde farklı isimlerle yer alan ortak sözlü ezgiler tespit edilmiştir. Belirlenen ortak ezgilerin müzikal analizleri ve tarihçesi çalışılmış olup, ana kaynak olarak Kıbrıs Havaları (K.H.)

<sup>1</sup> Unutulmaktan Korkuyorum, (1996). Lefkoşa: Gençlik Merkezi Yayını.



kitap serisi, Kıbrıs Türk Halk Müziği (KTHM) adlı kitap ve TRT notaları temel alınmış ve bu yazılı kaynaklar arasında karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır. Eser analizleri Arel Ezgi Uzdilek sistemi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Eserlerin ses aralıklarının sınırlı olması nedeniyle tam bir makam adlandırması yapmak uygun olmamaktadır; bu nedenle kullanılan çeşniler ve başlangıç sesleri dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır. Ekler bölümünde, notaların orjinal halleri ayrıca sunulmuştur.

## ORTAK SÖZLÜ ESERLER

### AH LEYMOSUN – URFANIN ETRAFI KARŞILAŞTIRMASI

Kıbrıs Havaları	TRT. Repertuarı
Ah Leymosun (1. Albüm)	Urfanın Etrafı
Becerikli Atışması (2. Albüm)	Kundurama Kum Doldu / Ağrıldı Dişim Nanay <sup>2</sup>
Vraga (5. Albüm)	Konyalım

<sup>2</sup> Ağrıldı Dişim Nanay adlı eser TRT repertuarında bulunmamaktadır.

## Ah Leymosun - Urfanın Etrafı

K. H. 1

TRT. Rep.

3

K. H. 1

TRT. Rep.

5

K. H. 1

TRT. Rep.

7

K. H. 1

TRT. Rep.

9

K. H. 1

TRT. Rep.

11

K. H. 1

TRT. Rep.

Ah Ley mo sun Ley mo sun sa na aş gol sun  
Ur fa nı net ra fi - du man lı dağ lar -  
Sev diğim cey la nım sa na ya di ga rol sun  
Ci ğe rim ya nı yor a ney göz ler ri mağ lar  
Sev diğim cey la nım sa na ya di ga rol sun  
Ci ğe rim ya nı yor a ney göz ler ri mağ lar  
Benim za lim der dim - ci ha nı ya kar - Gez mecey lan bu dağ lar da

2

14

K. H. 1

TRT. Rep.

se ni av lar lar An nen den ba-ben dan yar dan ay rı koy ar lar

Şekil 1: Yücel, G. 2024

Türk Halk Müziğinde nota, icra sürecinde bir yol gösterici işlevi görür; ancak, bu süreçte çeşitli değişiklikler meydana gelebilir. Bu değişiklikler, yöresel tavır, icracının kişisel yorumu veya gelenekten gelen melodi icrası gibi farklı etmenlerden kaynaklanabilir. Örneğin, Türk Halk Müziği repertuarında yer alan "Urfanın Etrafı" türküsü ile Kıbrıs Halk müziğinde bulunan "Ah Leymosun" türküsünün kayıtları incelendiğinde, özellikle nakarat bölümünde belirgin bir melodik benzerlik gözlemlenmektedir. Ancak, nota üzerinde yapılan ayrıntılı analizlerde bu benzerliklerin birebir örtüşmediği saptanmıştır.<sup>3</sup>

Her iki notasyonda incelendiğinde, melodik yapı Hicaz Makamı dizinden oluşmuştur. İki notasyon da 4/4'lük ölçü ile yazılmıştır. Her iki notasyonda da aranağme ile başlanmakta olup, melodik yapı makamın karar sesi düğah perdesi ve neva perdesi arasında gelişmektedir. Aranağme, her iki notasyonda da şan bölümünde kullanılan pasajlardan oluşmaktadır.

Ah leymosun leymosun / Urfanın etrafı: Bölümleri neva perdesinde kalış yapmıştır.

Sana aşgolsun / Dumanlı dağlar: Küçük melodik değişiklikler bulunmaktadır. İkisi de durak yaptığı düğah perdesinde kalış yapmıştır.

### [Ah Leymosun](#)

### Eser Künyesi

Trt Repertuarı
----------------

<sup>3</sup> Nakarat bölümünde ortak olan eserlerden biri, Samsun yöresine ait "Sarmaşık Bülbülleri" adlı türküdür. Samsun ve Şanlıurfa türkülleri arasındaki benzerlik, Türkiye'nin coğrafi bölgelerinde yer alan müzikal varyantlar açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Eser Adı: Urfanın Etrafı
Yöresi: Urfa
Repertuvar No: 746
Derleme Tarihi: -
İnceleme Tarihi: 04.10.1974
Kimden Alındığı: Cemil Cankat
Derleyen: Muzaffer Sarısözen
Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen

<b>Kıbrıs Havaları 1</b>
Eser Adı: Ah Leymosun
Derleme Tarihi: 1988
Derleyen Kişi: Murat Karabulut
Kaynak Kişi: Kadri İbrahim Kadirler
İnceleme Tarihi: 16.06.1975
Notaya Alan: Selçuk Garanti / 02.11.2007
Düzenleyen: Selçuk Garanti / 03.11.2007

Kaynaklar üzerinde yapılan tarihsel incelemeler neticesinde, söz konusu eserin Kıbrıs adasına Türkiye'den intikal ettiği anlaşılmaktadır. Kıbrıs'ın coğrafi olarak en yakın çevresindeki bölgelerle

kültürel etkileşimlerin doğal bir şekilde gerçekleşmesi beklenirken, Şanlıurfa gibi Türkiye'nin farklı bir bölgesinden gelen bir eserin adaya ulaşması, kültürel alışverişin çok daha geniş bir coğrafi kapsama yayıldığını ortaya koymaktadır.

## Leymosun Atışması - Kundurama Kum Doldu

K. H. 2



www.turkuyurdu.com

Eey

4

K. H. 2



www.turkuyurdu.com

Leymosu de dig le ri Cüm bez dir ye dig le ri  
Ma u sa de dig le ri Gar ga dır ye dig le ri

Of of Kun du ra ma kum doldu

6

K. H. 2



www.turkuyurdu.com

Çog ho şu ma gi di yor De dig le ri Am man ba şım  
Çog iş mi şim

at ma ya kü rek ge rek Naz lı ya rin ya nın da

8

K. H. 2



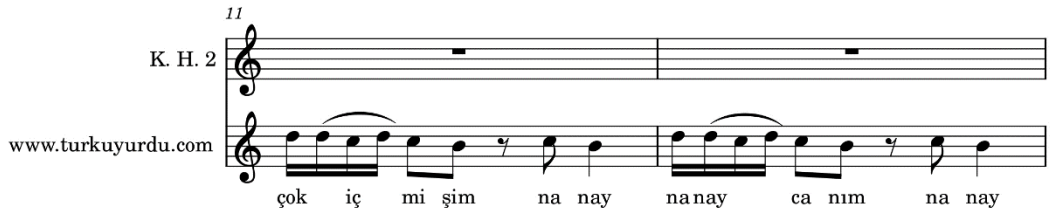
www.turkuyurdu.com

na nay Ağ rı dı di şim na nay  
na nay Na nay gu zum na nay

yat ma ya yü rek ge rek A man ba şım na nay Ağ rı dı di şim na nay

11

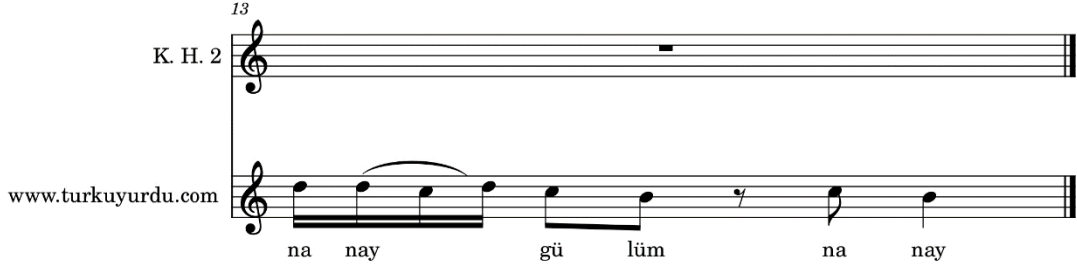
K. H. 2



www.turkuyurdu.com

çok iç mi şim na nay nanay ca nim na nay

2



Şekil 2: Yücel, G. 2024

Kıbrıs'ın güncel kaynaklarından olan ve "Kıbrıs Havaları 2" albümünde Becerikli Atışması olarak geçen, kitabında ise Leymosun Atışması (Becerikli Atışması) adıyla yer alan eser; hem melodik hem de sözel anlamda Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yaygın olarak bilinen Ağrıdı Dişim Nanay / Kunduruma Kum Doldu türküsü ile belirgin benzerlikler göstermektedir. Sözel olarak ise, Ah Leymosun (Becerikli Atışması) ile Kundurama Kum Doldu (Ağrıdı Dişim Nanay) türküleri arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Her iki parçanın da nakarat kısmı aynıdır. Ancak iki eserinde resmi kaydı bulunmamaktadır.

Sözlü kültürlerde, müzik ve güftelerin kuşaktan kuşağa aktarılması, yazılı kayıtlardan bağımsız bir şekilde gerçekleşebilir ve bu da bazı eserlerin resmi müzik koleksiyonlarında yer almamasına neden olabilir.

Ağrıdı Dişim Nanay TRT repertuarında bulunmamaktadır. Vatan gazetesinde yer alan habere göre "Şarkı anonimdir. 1965'te Kundurama Kum Doldu isimli ilk plağı Sahibinin Sesi firmasından yayımlandı, Tanju Okan seslendirdi. Şarkı Gaziantep yöresine aittir" bilgileri yer almaktadır. (Vatan – Kundurama Kum Doldu, 23.10.2021).

Eserin güfte bölümü çeşitli kaynaklarda yer almaktadır ulaşılan başlıca kaynaklar;

Adana - Ceyhan'da Lirik Türküler olarak da geçmektedir. (Yolcu, 2008, s. 158).

Gaziantep yapılan kına geleneği bağlamında oluşan sözlü şiirler üzerine yapılan çalışmada da eserin güftesi yer almaktadır. (Fidan, 2018, s. 288).

Kilis İl Kültür ve Turizm sayfasında da güfte bölümü yer almaktadır. (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kilis İl Kültür ve Turizm sayfasında – Ezgiler).

**Müzikal Analiz:** Müzikal açıdan incelediğimizde eser 4 sestem oluşmaktadır. Eserin ses aralığının sınırlı olması nedeniyle sadece kullanılan çeşni üzerinden değerlendirilmiştir. Türk müziğindeki çeşniler açısından değerlendirildiğinde donanımda yazmıyor olmasına rağmen icra edilirken segah üçlüsünde gezinen bir ezgi görülmektedir. Teori ile icra arasındaki farklılıktan kaynaklanan bu durum sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Eser Kıbrıs Havaları repertuarında 2/4 lüktür ancak ulaşılan Türkiye kaynaklarında 4/4 lüktür.

### [Becerikli Atışması](#)

#### **Eser Künyesi**

TRT Repertuarında yer almamaktadır.

<b>Kıbrıs Havaları 2</b>
Eser Adı: Leymosun Atışması
Kaynak Kişi (Söz): Mustafa Üzümcüoğlu
Derleyen Kişi (Söz): Refiye Sayıl /19.12.2009
Kaynak Kişi (Müzik): Selçuk Garanti
Notaya Alan: Selçuk Garanti / 15.01.2010

Söz konusu eser, iki coğrafyada da anonim bir biçimde günümüze kadar aktarılarak gelen, kültürel etkileşimin somut örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu eserin hem melodik hem de sözel unsurları, tarihsel süreç içerisinde minimal bir değişime uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Bu bağlamda, eserin melodik yapısı, özünü koruyarak zaman içinde kültürel sürekliliği yansıtmaya işlevi görmüştür.

#### **Konyalı - Vraga**

## KONYALI - VRAGA

KTHM

TRT Rep.

K.H. 5

y Ha ni ben nim el li di rem kes de nem kes de nem  
Ha ni be nim el li di rem pı ra sam pı ra sam

E eh Sa ran da thgô bi hez ban nin Sa

3

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

kon ya lı dan baş ka sı nı is te mem yar yar  
mum laryak sam kon ya lı mı a ra sam yar yar

ran da thgô bi hez ba nin E ga man mu E

5

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

kon ya lım yö rü yö rü yav rum yö rü saç la rı nı sü rü  
kon ya lım yö rü " " " " " " " " " "

ga ma mun ya vraga Din ye rimin din vraga bu gam ni dri ki dra ka saz.

8

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

dra ka Di vraga mu sdi lim ni ce bgos na mu din blin ni Ce bgôs na din ab



2

11

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

lô si don il yon nasdêğ no si Ce bgâ en ci ni ag si a bon na dis si e

14

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

ro si Din vra gan mu din do sin Cebgâen na din thib lo si saz

17

KTHM

TRT Rep.

K. H. 5

Şekil 3: Yücel, G. 2024

### Konyalı – Vraga

Yapılan incelemelerde, üç ayrı yazılı kaynakta melodik yapıların benzerlik gösterdiği gözlemlenmiştir. İncelenen yazılı kaynaklar arasında "Kıbrıs Türk Halk Müziği" kitabı ve "Kıbrıs Havaları 5" kitabı yer almakta olup, her iki eserde de melodik yapı aranağme bölümü ile başlamaktadır. Bu durum, Kıbrıs Türk Halk Müziği repertuarındaki melodik yapıların tutarlılığını ve geleneksel yapıların aktarım sürecinde sürekliliğini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, TRT repertuarında yer alan benzer eser ise melodik olarak şan bölümü ile başlamaktadır. Ancak, detaylı icra kayıtlarının analizi, bu eserde de aranağme bölümü ile başladığını ortaya koymuştur. Bu bulgu, melodik yapıların ve geleneksel formların çeşitli repertuarlarda nasıl benzer şekillerde uygulandığını ve sürdürüldüğünü göstermektedir.

Ek olarak, Kıbrıs Türk Halk Müziği kitabında ve TRT repertuarında yer alan eser, "Konyalı" adıyla bilinmektedir. Buna karşın, Kıbrıs Havaları 5 kitabında aynı eser, "Vraga" olarak adlandırılmıştır ve sözlerin Rumcadan çevrildiği belirtilmiştir. Bu durum, Kıbrıs Türk Halk Müziği repertuarında kültürel etkileşimin ve melodik öğelerin transferinin sadece yerel değil, aynı zamanda daha geniş coğrafi ve kültürel alanlarda yayıldığını göstermektedir.

Tarihsel bağlamda incelendiğinde, TRT repertuarında bulunan kaydın en eski yazılı kayıt olduğu ve dolayısıyla etkileşimin başlangıç noktasının Türkiye coğrafyası olabileceği düşünülmektedir. Bu bulgu, melodik yapıların ve kültürel öğelerin etkileşim sürecinin tarihsel kökenlerini anlamada önemli bir ipucu sunmaktadır.

Ancak Konya'ya mal olmuş olan bu türkünün çıkış kaynağı Hanya olduğu, kaynak olarak Karaman Arşiv gösterilen Hamit Tekkanat'ın köşe yazısında şu bilgiler yer almaktadır;

"Müzik kültürümüzde Konya'ya ait olmadığı halde, Konya'ya mal edilen bir türkü vardır. Pek çoğumuz bu şarkıyı "Konya Türküsü" olarak biliriz. Fakat işin aslı öyle değildir. Bu şarkının ne Konya musikisi ne de Konya ile bir ilgisi vardır. Aslında "Konyalım" klasik anlamda bir şarkı da değildir, olsa olsa kanto türünde söylenen bir musiki parçasıdır. Şarkıdan farkı; sahnede okunurken aynı zamanda oynanmasıdır. "Konyalım", Konya yöresine ait bir türkü değil demiştim. "Konyalım" esasen bir Girit/Hanya şarkısıdır, yani Yunan kökenlidir. Girit adasının başkenti Hanya'dır. Şarkı aslında "Hanya da benim, Konya da benim" diye başlar. Dilimizde bir deyim vardır; "Hanya'yı ve Konya'yı görmek" diye. Bu deyim de Girit'ten gelmez. Osmanlılar Yunanistan'ın Girit adasını fethettiği zaman Konya'dan çok sayıda aileleri oraya yerleştirirler. Girit Türklerinin kahır ekseninin kökeni, tıpkı Balkanlar'da, Kıbrıs'ta olduğu gibi Konya'dır. Girit şehri olan Hanya'da Yunanlı bir kız oraya yerleştirilen ailelerden Konyalı bir gence âşık olur. Arada milliyet, din, dil ve kültür farkı vardır. Yunanlı kız bunların hiçbirine önem vermez. Aşkını bu şarkı

ile ilan eder. Konyalı genç ile Yunanlı kız kavuştu mu kavuşmadı mı bilinmez lakin "Konyalım" şarkısı o Yunanlı kız tarafından Konyalı sevdiğine yapılmıştır. Yunanca "Konyalım" şarkısı ile "Konyalım" türküsünün bestesi ise birebir aynıdır.

Gelelim Hanya'da doğan "Konyalım" şarkısının Konya'ya nasıl gelip ünlendiğine...

Konya musiki alemine kadın şarkıcıların iştirak etmesi Cumhuriyetten sonra müzikli kahvelerin Konya'da açılması ve bu kahvehanelere, sanatçı olarak İstanbul'dan sanatçı kızların gelmesi ile başlar. İşte bu hanım sanatçılar Girit göçmeni Türklerden duydukları "Konyalım" şarkısını Konya'da o zaman söylemeye başlarlar. Şarkı Konyalılar tarafından çok beğenilir ve adeta sahiplenilir. O gün bugündür "Konyalım" şarkısı Konya'ya mal olmuş, Konya yöresine ait bir türkü olarak çalınır/söylenir olmuştur. Gerçi şarkının nereden çıktığından ziyade kimi ifade ettiği önemlidir. (Hizmet- Konyalım, 26.08.2022)."

Sonuç olarak, bu incelemeler, Kıbrıs Türk Halk Müziği repertuarında melodik yapıların ve kültürel etkileşimlerin nasıl bir etkileşim ve transfer süreci yaşadığını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Aranağme bölümünün hem giriş hem de nakarat olarak işlev gördüğü tespit edilmekte ve bu bağlamda melodik yapıların kültürel geçişkenlikleri üzerinde önemli veriler sağlamaktadır.

Aşağıda verilen künyeler tarihsel olarak sıralanmıştır. Eser analizinde bütünlüğü sağlamak amacıyla kaynak notalar, TRT repertuarında yer alan karar sesine göre ve ritmik yapıya göre yeniden düzenlenmiştir. Melodik benzerliklerin ayrıntılı bir şekilde gösterilebilmesi için analiz edilen notada KTHM notası 3. ölçüden, TRT repertuarında 2. ölçüden, Kıbrıs Havaları 5 (K.H.5) kitabında yer alan orijinal notaya göre 9. ölçüden başlayacak şekilde yeniden yazılmıştır. Bu düzenlemenin sebebi, KTHM kitabında eser 7 ölçüden oluşurken, TRT repertuarında 10 ölçüden, K.H.5 kitabında 43 ölçüden oluşmasıdır.

### **Konyalı – Vraga Müzikal Analiz**

"Vraga –Konyalı" adlı eserin notalarına bakıldığında, Kıbrıs Havaları ve KTHM nüshalarında teorik olarak sol minör dizisine tekabül ettiği görülmektedir ancak eser tonal değil modal bir yapıdadır. Bu nedenle eseri minör modda düşünmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Kıbrıs Havaları ve KTHM kitabı yazarlarının, Batı müziği

eğitimi almaları sebebiyle eseri Batı müziği teorisi ekseninde minör mod düşünülerek notaya aldıkları, donanımın da bu şekilde tercih edildiği göze çarpmaktadır. Ancak eserin icrasında, bemol 6. derecenin geçtiği yerlerde ölçü içerisinde düzeltilerek 6. derece haline çevrildiği (bekar işareti ile) bemol 6'nın hiç kullanılmadığı, bemol 3'ün icra edilmesi sebebiyle donanıma otomatik olarak bemol 6. derecenin değiştirici işaretinin de konulduğu düşünölmektedir. Makamsal açıdan incelendiğinde bu notanın Türk Müziğindeki Hüseyini makam dizilerine karşılık geldiği tespit edilmiştir. Ancak Türk Müziği teorisinde makam seyirlerinin 1. Derecede tam karar vermesine karşıt bu eserde ve bu notada dizinin 4. derecede bittiği görölmektedir. TRT repertuarındaki eser notasının da Hüseyini makamı dizisi seslerinde seyretmektedir. Hüseyini perdesi ile müzik cümlelerine başlamıştır ancak karar sesi olarak neva perdesini kullanmıştır.

### [Vraga](#)

#### **Eser Künyesi**

<b>TRT Repertuarı</b>
Eser Adı: Hani Benim Elli Direm Kesdenem (Konyalı)
Yöresi: Konya
Repertuar No: 1046
Derleme Tarihi: 04.12.1945
İnceleme Tarihi: 16.06.1975
Kimden Alındığı: Konya Folklor Ekibi
Derleyen: Muzaffer Sarısözen
Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen

#### **Kıbrıs Türk Halk Müziği**

KTHM kitabında eser adı "Konyalı" olarak geçmektedir. Eser Sol karar yazılmıştır. 7 ölçüden oluşmaktadır. Güftesi bulunmamaktadır. Aranağme bölümü 2 ölçü, şan bölümü 5 ölçüdür. Kitabın ilk baskısı 1992 yılında yapılmıştır.

<b>Kıbrıs Türk Halk Müziği</b>
Eser Adı: Konyalı
Kaynak Kişi: M. Ali Tatlıyay
Notaya Alan: Özlem Pastırmacıoğlu

## **Kıbrıs Havaları 5**

Kıbrıs Havaları 5 kitabında eser adı "Vraga" olarak geçmektedir. Eser Sol karar yazılmıştır. 43 ölçüden oluşmaktadır. Kitabın basım tarihi Ekim 2020 olup, künyesinde kaynak kişi bilgisi yer almamaktadır. Ancak, eserin sözleri Rumcadan çevrildiği bilgisi yer almaktadır. Rumcadan Türkçeye çeviri: Mahmut İslamoğlu ve Yusuf Toz tarafından gerçekleştirilmiş; müziğe uyarlama ise Selçuk Garanti tarafından yapılmıştır.

Kıbrıs havaları 5 kitabında eser 2/4 lük yazılmıştır ancak eseri 4/4 lük değerlendirsek nakarata bağlanan ilk bölümü TRT repertuarındaki ölçü sayısına eş değerde olduğu tespit edilmiştir. TRT repertuarında nakarat bölümünden sonra tekrar başa dönerken Kıbrıs Havaları 5 kitabında nakarat bölümünü oluşturan melodi ile farklı sözlerle devam etmektedir.

## **Sonuçlar**

Kıbrıs, tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yaparak kültürel etkileşimin yoğun yaşandığı bir bölge olmuştur. Bu etkileşim, özellikle Türklerin kimlik oluşturma süreci bu kültürel etkileşimlerin bir yansıması olarak müzik üzerinde belirgin izler bırakmıştır. İncelenen üç eserde de yazılı tarihsel öncelik Türkiye coğrafyasındadır. Etkileşim kaynağı Türkiye demek mümkündür.

Eserlerdeki teori ve icra farklılıkları, analizlerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu farklılıkların başlıca nedenlerinden biri, derlemelerde kullanılan sazların çeşitliliğidir. Türk halk müziğinde yaygın olarak kullanılan sazlar arasında bağlama, davul ve zurna bulunurken, Kıbrıs halk müziğinde temel çalgı olarak keman ön plana çıkmaktadır.

Şanlıurfa yöresine ait "Urfanın Etrafı" türküsü ile Samsun yöresine ait "Sarmaşık Bülbülleri" adlı türkünün nakarat kısımları arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerlik, Türkiye'nin farklı coğrafi bölgelerindeki müzikal varyantlar açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Konyalım türküsünün çıkış coğrafyası net bir şekilde belirlenememekle birlikte, Girit göçmenleri, Rumlar ve Türkler arasındaki kültürel etkileşimlerin bir sonucu olarak bu farklı topluluklar arasında ortak bir müzikal miras olarak varlık göstermektedir.

Konyalım türküsü Kıbrıs adasında kendi içinde ayrılmaktadır. Aynı melodik yapıda kullanılan sözler Rumcadan çevrilmiştir. Bu da kaynağın hangi bölge olduğu açısından açıklık bırakmaktadır.

Eserler arasında hem sözel hem müzikal benzerlikler vardır ancak, bu benzerliklere rağmen, ne "Leymosun Atışması" ne de "Kundurama Kum Doldu" türküsüne dair resmi bir kayıt veya yazılı belge mevcut değildir.

"Leymosun Atışması" adlı eser, albüm ve kitap serilerinde farklı isimlerle yer almakta; bu durumun nedenleri arasında eserin "söz kaynak" ve "söz derleyen" kaynak kişinin farklı olması olabilir.

Anonim eserler arasında yer alan "Leymosun Atışması" ve "Kundurama Kum Doldu" türküsü, kültürel etkileşimin ve sürekliliğin önemli örneklerindedir. Bu tür eserler, toplumsal belleği ve kolektif kimliği yansıtarak, kuşaklar arası kültürel aktarımı sağlar. Eserlerin anonim oluşu, müzikal temaların ve ritmik yapıların, zaman ve mekân sınırlarını aşarak halk arasında uzun süre varlıklarını sürdürmesine olanak tanımaktadır.

Aranağme bölümleri hem giriş hem de nakarat olarak işlevi görmesi halk müziğinde her ne kadar olağan bir durum olsa da kültürel aktarım ve etkileşim üzerinde önemli veriler sağlamaktadır.

Sözlü kültür, kültürel mirasın devamlılığını sağlama noktasında önemli bir katkı sunmaktadır ve toplumsal kimliğin sürekliliğini temin eden dinamik bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir.

### **Kaynaklar**

Adanır, E. (1997). *Kıbrıslı Türklerde müzik: Darülelhan ve 1955-1965 Müzik toplulukları*, Lefkoşa: Dörtrenk Publishing.

Azgın, B. (2015). Transforming culture: Traditional music and Turkish Cypriots. J. Samson & N. Demetriou (Ed.). In *Music in Cyprus* (p. 77-88). England: Ashgate Publishing.

Assmann, J. (2022). *Kültürle bellek. Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (Çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cicioğlu, H. (1983). *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve eğitim*. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi.

Dölek, F. Dölek, İ. (1992). *Kıbrıs Türk halk müziği*. Kıbrıs: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ekici, M. (2006). *Türk halk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları (4. Baskı).

Fidan, S. (2018). Kına geleneği bağlamında oluşan sözlü şiir ürünlerinin işlevleri: Gaziantep örneği. *Asia Minor Studies*, (AGP Sempozyum Özel Sayısı1), 275-293. <https://doi.org/10.17067/asm.442668>

Garanti, S. (2009). *Kıbrıs havaları 1 Cyprus Songs*. Lefkoşa: Kıbrıs Havaları Derneği Yayını.

Garanti, S. (2010). *Kıbrıs havaları 2 Cyprus Songs*. Lefkoşa: Kıbrıs Havaları Derneği Yayını.

Garanti, S. (2013). *Kıbrıs Havaları*, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Kıbrıs Özel Sayısı-1), 327-332

Garanti, S. (2020). *Kıbrıs havaları 5 Cyprus songs*. Lefkoşa: Kıbrıs Havaları Derneği Yayını.

Gorgoretti, B. (2020). *Milli kimliğin biçimlenmesinde müzik eğitiminin rolü*. Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 43-162.

Güven, M. (2013). *Türkülerin varyantlaşması*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 145-156.

Güvenç, B. (1997). *Türk kimliği "Kültür Tarihinin Kaynakları"*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kanol, K. Hoca, A. (1986). *Halk oyunlarımızı ve müziğimizi irdeliyoruz*. Halk Sanatları Vakfı Derneği, 2-11.

Özkul, A., Özsezer, M., Tufan, H. (2017). *Kıbrıs eğitim tarihinde önemli bir müfettiş: İbrahim Hakkı Bey*. Tarih İncelemeleri Dergisi.

Tavkul, U. (2009). *Kafkasya'da kültürel etkileşim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

*Unutulmaktan korkuyorum* (1986). Lefkoşa: Gençlik Merkezi Yayını.

Wells, C. (1972). *Sosyal antropoloji açısından insan ve dünyası* (Çev. E. Onur). İstanbul: Remzi Kitabevi

Yolcu, F. (2008). *Adana İli Ceyhan ilçesi halk kültürü araştırması*. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

### **Elektronik Kaynaklar**

Ah Leymosun (2021, 11 Mayıs). *KIBHAD – Konu* [Albüm].

YouTube. Ah Leymosun (youtube.com)

Becerigli Atışması (2022, 17 Kasım). *KIBHAD – Konu* [Albüm].

YouTube. Becerigli Atışması (youtube.com)

Kundurama Kum Doldu Türkü Notaları (turkuyurdu.com)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kilis İl Kültür Ve Turizm Müdürlüğü – Ezgiler.

Ezgiler (ktb.gov.tr)

<https://www.hizmetgazetesi.com/KONYALIM...> (26.08.2022) - Denizli Hizmet Gazetesi - Denizli Haber - Denizli Son Dakika Haberler

Vraga (2022, 17 Kasım). *KIBHAD – Konu* [Albüm].

YouTube. Vraga (youtube.com)

<https://www.gazetevatan.com/El-kızı-melek-mi-olur-sözleri-nedir?Kundurama-Kum-Doldu-şarkısı-kime-ait,nerenin?Duvar-da-elek-mi-olur-el-kızı-melek-mi-olur-şarkısı...> - Gündem Haberleri (gazetevatan.com)



Ekler

# AH LEYMOSUN

## KIBRIS HAVALARI 1

Kaynak: Kadri İbrahim Kadırlar  
Derleyen: Murat Karabulut (1988)  
Notaya Alan : Selçuk Garanti (02.11.2007)  
Derleyen: Selçuk Garanti (03.11.2007)

$\text{♩} = 48$

Ah Ley mo sun Ley mo sun sa na aş gol sun

Sev di ğim cey la nım sa na ya di ga rol sun

Sev di ğim cey la nım sa na ya di ga rol sun

## Urfanın Etrafı

Yöre: Urfa

Kimden Alındığı: Cemil Cankat

Derleyen ve Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen

İnceleme Tarihi : 04.10.1974

Ur fa nı net ra fi - du man lı dağ lar -

Ciğ e rim ya nı yor aney göz ler ri mağ lar Ciğ e rim ya nı yor aney

göz ler ri mağ lar Benim za lim der dim - ci ha nı ya kar -

Gez me ce y lan bu dağ lar da se ni av lar lar An nen den ba-ben dan yar dan

ay rı ko yar lar

# Leymosun Atışması (Leymosun Dedikleri)

## BECERİGLİ ATIŞMASI

Kaynak (Söz): Mustafa Üzümcüoğlu  
Derleyen (Söz): Refiye Sayıl (19.12.2009)  
Kaynak (Müzik): Selçuk Garanti  
Notaya Alan: Selçuk Garanti (15.01.2010)



5

E ey Ley mosu de dig le ri Cüm bez dir ye dig le ri  
Ma u sa de dig le ri Gar ga dır ye dig le ri

11

Çog ho şu ma gi di yor De dig le ri

14

Am man ba şım na nay Ağ rı dı di şım na nay  
Çog iş mi şim na nay Na nay gu zum na nay

## Ağrıdı Dişim Nanay

Of of Kun du ra ma kum dolu at ma ya kü rek ge rek

Naz lı ya rin ya nın da yat ma ya yü rek ge rek A man ba şım na nay

Ağ rı dı di şim na nay çok iç mi şim na nay

na nay ca nım na nay na nay gü lüm na nay

# KONYALI

Kaynak: M.Ali Tatlıyay

Kıbrık Türk Halk Müziği

Notaya Alan: Özkan Pastırmacıoğlu

3

5

7

# VRAGA

Kıbrıs Havaları 5

Müziğe Uyarlayan: Selçuk Garanti

7

13

19

25

31

38

Yöresi: Konya  
Kimden Alındığı: Yöre Ekibi

## KONYALI

Derleyen ve Notaya Alan: Muzaffer Sarısözen  
Derleme Tarihi: 04.12.1945

Hey he - - - y Ha ni benim el li di rem  
Ha ni be nim el li di rem

3 kes de nem kes de nem kon ya lı dan baş ka sı nı  
pı ra sam pı ra sam mum lar yak sam kon ya lı mı

5 is te mem yar yar kon ya lım yö rü  
a ra sam yar yar kon ya lım yö rü

7 yö rü yav rum yö rü saç la rı nı sü rü

9 şim di bur dan geç ti kon ya lı nın bi ri

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial 4.0 International

---

Geliş Tarihi (Received): 18.10.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 9.12.2024



Editöre Mektup/Letter to Editor

## Sözlü Tarih'in Yerel Tarih Araştırmalarına Katkısı\*

Arzu Öztürkmen†

Öztürkmen, A., *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal*. 2025/1, Sayı: 370, 305-311. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.62. <https://turkfolklorarastirmalari.com>

---

Bu yazı, sözlü tarih alanının Türkiye’de yeni yeni tanındığı 1990’lı yılların sonunda, özellikle bu yeni çalışma alanının yerel tarih çalışmalarına sağlayacağı katkı konusunu vurgulamak için kaleme alınmıştı. Sözlü tarih alanının belki de Türkiye’de ilk kez akademik olarak duyulması Tarih Vakfı’nın 1993 yılında *Geçmişin Sesi (The Voice of the Past)* kitabıyla tanınan İngiliz sözlü tarihçi Paul Thompson’u bir sözlü tarih atölyesi için Türkiye’ye davet etmesiyle olmuştur.<sup>1</sup> Bu girişimi 1990’lı yıllarda pek çok farklı toplantı takip etti. Bunlar arasında benim de içinde olduğum, 1995 yılında Kadın Eserleri Kütüphanesinin öncülüğünde gerçekleştirilen “Kadın Sözlü Tarih Çalışmaları Pilot Projesi” de vardır.<sup>2</sup> Bu bağlamda davet edilen *Oral History* dergisi editörü ve Open University profesörlerinden Joanna Bornat ile bir atölye çalışması gerçekleştirildi. Bu yıllar internetin yeni çıktığı ve henüz yaygın olarak kullanılmadığı bir dönemdi. Joanna Bornat, yanında getirdiği pek çok yazılı kaynağı dikkatimize sunarak esasında sözlü tarih alanının temel yayın ve kurumlarını bizlere tanıtmış oldu. 1996 yılında Göteborg’da düzenlenen Uluslararası Sözlü Tarih Konferansına katılmam da Bornat’ın bilgilendirmesiyle olmuştur.

\* “Sözlü Tarihin Yerel Tarih Araştırmalarına Katkısı” makalesi Tarih Vakfı’nın 1998 yılında yayımlamaya başladığı, ne var ki sadece altı sayı yayınlanmış olan *Yerel Tarih* dergisine sözlü tarih alanını tanıtmak amacıyla bu süreç içinde yazılmıştı.<sup>3</sup> Bu makaleyi, aradan geçen 25 yıllık zamandan sonra folklor ve yerel tarih araştırmalarına yeni başlayan araştırmacılara katkı vermesi umuduyla gözden geçirerek yeniden yayınlıyoruz. A. Ö.

† Prof. Dr., Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü /Boğaziçi University History Department. Türkiye [ozturkme@boun.edu.tr](mailto:ozturkme@boun.edu.tr). ORCID ID 0000-0002-3634-3297



Bu toplantıda resmi olarak kurulan Uluslararası Sözlü Tarih Kurumu'nun (IOHA) yönetim kuruluna dahil olunca, kurumun 2000 yılındaki uluslararası toplantısını Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü olarak İstanbul'da düzenlemeyi üstlenmiştik. Bu toplantı sözlü tarihin Türkiye'deki tanınırlığının artmasında önemli bir dönüm noktası oldu. Aynı şekilde uluslararası sözlü tarih camiası da bu toplantıyla birlikte pek çok önyargıyı gözden geçirme fırsatı buldu.

Sözlü tarih, aslında, hepimizin gündelik hayatta sık sık başvurduğumuz bir yöntemdir. Çoğumuz, geçmişe ait kafamızda beliren türlü soruları etrafımızdaki büyüklerimize sorarız. Örneğin, aile tarihimizin önemli şahsiyetleri, önemli olayları çocukluğumuzdan bu yana sözlü olarak bizlere anlatılmıştır ya da çevremizdeki bir yerin eskiden nasıl kullanıldığına dair türlü hatıralar dinlemiştir. İşte bu anlamda, sözlü tarih sıkça kullanılan bir yöntemdir denilebilir. Ancak sözlü tarihin bağımsız bir araştırma alanı olarak tarih disiplini içinde yer bulması oldukça yeni sayılır.

Bugün, sözlü tarih dediğimiz zaman, belli bir konu etrafında, o konuyla ilgili kişilerle yaptığımız ve kaydettiğimiz uzun (6-8 saate kadar sürebilen) söyleşiler sonucu ortaya çıkan bilgileri belli bir sistem içerisinde değerlendirmeyi, incelemeyi anlıyoruz. Yani sözlü tarihin belkemiğini bir konu çerçevesinde belirlediğimiz kaynak kişilerle yapılan uzun söyleşiler oluşturuyor. Ne var ki, bu söyleşilerin hangi yöntemle yapıldığı, en az ne anlatıldığı kadar önemli. Çoğu zaman, iyi planlanmamış ve acemice yapılmış söyleşiler geçmişe dair bize yeni kapılar açmak yerine, sorularımızı cevaplayan kişileri yönlendirebiliyor. Bu bakımdan, sözlü tarih çalışmalarının en önemli ayağını, belki de soruların anlamlı ve etkin bir şekilde sorulduğu bir söyleşi tekniği oluşturuyor. Bu yazının ilk bölümünde, yeni bir disiplin olarak 20. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan sözlü tarihin içeriğine, daha sonraki bölümlerde ise sözlü tarihinin izlemesi gereken yöntemlere ve sözlü tarihin yerel tarih araştırmacılığıyla ilişkisine yer verilmiştir.

### **Tarih Disiplini İçinde Sözlü Tarihin Yeri ve Önemi**

Tarih derslerinde çoğumuz, "tarih yazıyla başlar" şeklinde bir yaklaşımı duymuşuzdur. Bu bir yere kadar doğrudur. Gerçekten de geçmişe ait bilgileri toplamak için yazılı kaynaklar tarihinin en temel yardımcısıdır. Geçmişten günümüze kadar ulaşan belgeler, mektuplar, el yazması kitaplar olmasaydı bugün herhalde Osmanlı

veya Orta Çağ tarihine dair pek az şey bilecektik. Halen çok daha eski dönemlere dair bilgileri, çeşitli arkeolojik kazılarda bulunan kil üzerine yazılı kaynaklardan öğreniyoruz. Ancak yazılı belgelerin yanında, tarihçilerin kullandığı pek çok başka kaynak da var. Bunların başında, kuşkusuz, araştırılan tarihi mekânların maddi kültürü geliyor. Binalardan, yollar ve limanlardan günümüze ulaşanlar bizlere kendi dönemleri hakkında önemli ipuçları veriyor. Topkapı Sarayı'nda kısa bir gezinti bile Osmanlı erkânının yaşam biçimi hakkında belli bir izlenim oluşturmamızı sağlıyor.

Tarih araştırmacılığında, yazılı kaynaklar ve maddi kültür kadar önemli bir üçüncü kaynak ise sözlü tarihtir. Sözlü iletişim, günümüzde bile, hala en sık başvurduğumuz bilgilenme yöntemidir. Çevremizi kuşatan bilgi çağında bile, arkadaşlarımıza üzerlerindeki giysiyi nereden aldıklarını sorarız, ucuz dükkânların tarifini isteriz, problemleri konularda geçmiş tecrübelerini bize aktarmalarını isteriz, hatta yazılı basında okuduklarımız üzerine bile kendimizi sık sık bir sözlü tartışmanın içerisine girmiş olarak buluruz. Bugün olduğu gibi geçmişte de sözlü iletişim kuşkusuz gündelik hayatın çok önemli bir parçasını oluşturuyordu. Bu bakımdan bugün bilgisine danıştığımız yaşlı kişilerin anlattıkları, kendi dönemlerine olduğu kadar, onların anne ve büyükannelerinin dönemlerine kadar uzanan bir bilgi birikiminin de parçasıdır. Bugün, sözlü tarih yöntemiyle belki eski çağlara dair bilgilere ulaşmamız zor, ama 19. yüzyıl sosyal yaşamına ait pek çok bilgiyi bugün yaşları 70-80 olan kişilerden dinlemek de mümkün.

Sözlü tarihin genel olarak tarihçiliğe sunduğu önemli bir katkısı da, sözlü tarih yöntemiyle derlenen bilgilerin yazılı kaynakların bizlere ilemediği bilgilere ulaşma potansiyelidir. Yazılı belgeler öncelikle devlet ve toplum bireyleri arasındaki ilişkiye ışık tutarlar. Resmi yazışmalar, mahkeme tutanakları, ticaret anlaşmaları gibi arşivlenen yazılı kaynaklar bunlara örnek olarak gösterilebilir. Yine aynı şekilde, yazılı belgeler yalnızca, okuma yazma bilen kişilerin, yani toplumun sadece bir kesimini temsil eden bir topluluğun sesini bize iletirler. Bu anlamda yazılı belgelerin önemli bir kısmı, köylülerin, işçilerin, kadınların, hatta çocukların, belli dönemlerde nasıl yaşadıklarına dair bilgi içermez. Oysa sözlü tarih, devletlerin kuruluşlarına, yıkılışlarına, fetihlere, savaşlara ve barış dönemlerine vurgu yapan siyasi tarih anlayışından çok sıradan insanların gündelik hayatlarının zaman içerisinde nasıl değiştiğine bakan sosyal tarih anlayışını benimser. Bu nedenle, sözlü tarih araştırmalarında konu ne olursa olsun, yapılan söyleşilerde kişilerin yaşam hikâyeleri çoğu kez temel olarak alınır. Bu hikâye-

lerde de görüleceği gibi, kişilerin yaşamında en fazla iz bırakan gelişmelerin birçoğu, belli siyasi dönemlerle ilişkili olsalar dahi, genellikle özel hayatlardaki gelişmelerle daha yakından ilgilidirler. Doğum, ölüm, evlilik gibi "geçiş törenleri," meslek hayatları, çocuklarla ilişkiler gibi konular, kişisel tarihlerin belli başlı dönemlerini oluştururlar; bir anlamda hayatlarımızı "dönemselleştirirler." Bunların yanında, toplum-sal hayattaki gelişmeler, özellikle teknolojinin gündelik hayat üzerine yaptığı değişimler (televizyon, buzdolabı, otomobilli ulaşım gibi) sosyal tarihçiliğin ilgi alanı içine girer. Bu tür bilgilere yazılı kaynaklarla ulaşmak oldukça zordur. İşte sözlü tarih metodu burada devreye girerek başka türlü derlenmesi mümkün olmayan bilgilere ulaşmamızda aracı olur. Belli bir yaşa gelmiş kişilerle yapılan söyleşiler sonucu ulaşılan bu bilgilerin "güvenirliği" sözlü tarihin genel tarihçilik açasından önemli bir zaafı olarak görülür. Burada önemli olan belki de şudur: İnsan hafızasının önemli bir yanılma payı vardır, tarihler yanlış hatırlanabilir, geçmişin önemsiz olayları zaman geçtikçe insanların gözünde büyüyebilir. Kişiler, olaylar ve diğer insanlar hakkındaki görüşlerinde taraf tutabilirler, hatta yalan söyleyebilirler. Sözlü tarih araştırması yapan tarihçiler bunu her söyleşide ve söyleşi sonrası değerlendirmelerinde göz önünde bulundurmalıdırlar. Bu tür yanılığı paylarına veya taraflı bakış açaşlarına yazılı belgelerde de sıkça rastlanır ve bunlar sorgulanırlar. Sözlü tarihçinin yazılı kaynak kullanan araştırmacılara kıyasla önemli bir avantajı da burada yatar. Bilgisine başvurulabilecek kişi sayısı kuşkusuz günümüze ulaşan yazılı belgelerden daha fazladır. Sözlü tarihçi, bir konu etrafında 20-30 hatta daha fazla kişiyle görüşerek derlediği anlatıların kesişme noktalarını kolaylıkla saptayabilir. Bu anlamda görüşülecek kişi sayısını geniş tutmak, yapılan araştırmanın farklı cephelerden kontrol edilmesine olanak verecektir.

### **Sözlü Tarih Söyleşilerinde Yöntem**

Sözlü tarih yöntemiyle "söyleşi" veya "görüşme" yapmak ile gazetecilikte izlenen temel yöntem olan "röportaj" arasında çok önemli farklılıklar vardır. Her şeyden önce, sözlü tarih görüşmesi yapmak üzere yola çıkan bir araştırmacı derlediği bilgileri uzun soluklu bir araştırmaya kaynak olarak toplamaktadır. Derlenen söyleşinin tümünü ses bandından yazılı bir metne aktarır, bunu kaynak kişiye okutturarak ancak onun yazılı onayını aldıktan sonra kamuya sunar. Bazen görüşme sırasında söylenilmiş olmasına rağmen belli bilgilerin kamuyla paylaşılması kaynak kişiyi tedirgin edebilir. Burada, sözlü tarih araştırmacısı, görüştüğu kişinin seçimlerine saygı duyar ve araştırmasının

yalnızca onaylanan bölümlerini kamuyla paylaşır. Başka bir önemli fark da kuşkusuz görüşmelerin süresi ve soru-cevap tekniğidir. Sözlü tarihte, görüşmeler birer ya da ikişer saatlik dilimlerden oluşan bir dizi söyleşiyi kapsar. Bu hem kaynak kişiyi yormamak hem de karşılıklı olarak, anlatılan olaylar, mekânlar ve kişiler hakkında belli bir düşünme süresine sahip olmak için faydalı olur. Soru tekniği ise "ucu açık soru" olarak adlandırılan, soru soranın az konuştuğu, ancak sorularıyla kaynak kişiyi uzun anlatılara teşvik ettiği bir soru sorma stildir. Burada esas olan anlatıcıyı fazla yönlendirmeden anlatılacak hikâyelerin seçimini ve kurgusunu kendisine bırakmaktadır. Bunun da temel nedeni öncelikle anlatıcının kendi bakış açısını bize iletmesine izin vermek ve özellikle hayat hikâyesindeki temel noktalar arasındaki geçişleri nasıl yaptığının bir dökümüne ulaşmaktır. Örnek verilecek olursa, "çocukluğunuz sıkıntılı mı geçti?" sorusundan ziyade, "çocukluğunuzu nerede geçirdiniz, bize biraz ailenizden bahsedermisiniz?" şeklinde bir soruyla yaklaşmak herhangi bir yönlendirmeye meydan vermemesi bakımından tavsiye edilebilir. Birçok durumda, "İkinci Dünya Savaşı sırasında nasıl zorluklar yaşadınız" ya da "1960 ihtilalinden nasıl haberdar oldunuz" gibi sorular baskın siyasi tarihin bizde iz bırakmış dönemselleştirmesidir. Oysa, belli yerel mekânlarda aynı süreçlere kişilerin çok daha farklı yaklaştığı, aynı zaman diliminde önemle altını çizdikleri dönüm noktalarının "savaştan" ya da "ihtilalden" farklı şeyler olabileceği gözlenmiştir.

Bir diğer önemli nokta da kaydedilen görüşmeler tamamlandıktan sonra, sözlü tarih araştırmacısının kendi gözlemlerini ve izlenimlerini yazılı olarak kaydetmesidir. Özellikle peş peşe görüşmelerin yapıldığı dönemlerde araştırmacının hafızası kendisine türlü oyunlar oynayabilir.

### **Yerel Tarih Araştırmacılığında Sözlü Tarihin Kullanımı**

Yerel tarih araştırmacılığının bir ayağını yerel arşivler ve kütüphaneler oluşturuyorsa, diğer bir ayağını da, kuşkusuz, sözlü tarih araştırmaları teşkil eder. İyi bir yerel tarih incelemesi, hem sözlü hem de yazılı kaynakların birbirlerini tamamlayacak bir şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkar. Belli bir yerin geçmiş medeniyetlerle olan ilgisini tespit etmek için yazılı kaynaklara ve o yerin maddi kültür örneklerine başvururuz. Bu tür bir yaklaşımla, o yerin tarihsel olarak hangi medeniyetler çerçevesinde gelişim gösterdiği hakkında bir fikir ediniriz. Ne var ki, yazılı kaynakların yerel tarih araştırma-

cılığında özellikle sosyal tarih açısından zayıf kaldıkları söylenebilir. Örneğin, mahkeme tutanakları gibi yazılı kaynaklarda o yerin sosyal kurallarının nasıl çığnendiğine dair önemli ipuçları yakalamak mümkündür. Ancak belli tarihsel dönemlerde o yerin toplumsal hayatının nasıl geliştiği, kişilerin gündelik hayatlarını nasıl yürüttükleri, ne gibi işlerde çalışıp ne tür eğlenceler düzenledikleri, ne yiyip nasıl giyindikleri hakkında yazılı belgelerden bilgi toplamamız zor olur. Sözlü tarih araştırmasının yerel tarihe belki de en önemli katkılarından biri, yaşlı kişilerle yapılan söyleşilerle, en azından geçtiğimiz yüzyıla kadar uzanabilen bir zaman dilimi hakkında bilgi yolunu açmasıdır. 19. yüzyıl yerel tarihini yazılı kaynaklardan olduğu kadar, sözlü tarih metoduyla da araştırabiliriz. Günümüzde hâlâ belli bir kentin, kasabanın ya da köyün yerlisi olarak 70'li 80'li yaşlarına gelmiş kişilerle görüşme olanağı bulabiliriz. Bu kişiler bize sadece kendi hayat hikâyelerini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda yaşadıkları yer hakkında kendi büyüklerinden de dinledikleri türlü hikâyelere de yer verirler. Bu anlamda, sözlü tarih, özellikle yakın dönemde (19. ve 20. yüzyıl içinde) belli bir yerin sosyal tarihini araştırmada bize çok önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Bu bağlamda yerel tarih araştırmasında sözlü tarih yöntemi de kullanılacaksa, her şeyden önce işe o yerin yaşı ilerlemiş ve hâlâ uzun söyleşileri yürütebilecek kadar sağlıklı olan kişileriyle görüşmeler yapılabilir. Söyleşilerde kaynak kişilere "Bize bu yeri anlatın" şeklinde bir istekle yanaşmak yerine, onların çocuklukları, kendi aileleri, eğitimleri, evlilik hayatları ve meslekleri gibi dönemlere eğilen hayat hikâyelerini anlattırmak daha isabetli olur. Bu hayat hikâyelerinde anlatıcılar genellikle yaşadıkları yerin gündelik hayatına ve sosyal yaşamına dair önemli bilgiler verirler. Bunların içinde, çocuk oyunlarından o yerin yemek kültürüne kadar pek çok sosyal tarih ögesi yer alacaktır. Anlatıcılar, ayrıca, artık o yerde bulunmayan bazı maddi kültür öğelerine de dikkatimizi çekebilirler: "O dükkânın yerinde eskiden hamam vardı" ya da "pazar yeri eskiden şuradaydı" gibi ifadeler, bugün artık hızla değişen maddi kültürün araştırılıp yazılmazsa unutulmaya yüz tutacak cephelerini bizlere hatırlatır. Çocukların oyun mekânları, pazar yerleri, resmi devlet daireleri, değişen ibadet yerleri, açılan yollar veya doldurulan sahil yolları gibi pek çok maddi kültür değişimleri sosyal hayatın tarihsel süreç içinde nasıl bir değişim gösterdiğine açıklık getirir. Bu arada araştırmacının, görüşülen kişilerin fotoğraf albümlerine söyleşi sırasında birlikte bakması hafızaları tazelemesi bakımından oldukça yararlı olacaktır.

## Notlar

1 Paul Thompson'un The Voice of the Past adlı kitabı ilk kez 1978 yılında yayınlanmıştır. Kitap, Şehnaz Layıkel çevirisiyle 1999 yılında Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından Geçmişin Sesi olarak yayınlanmıştır. Bkz. Paul Thompson (1999) Paul Thompson (Çev. Şehnaz Layıkel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999. 6-7 Haziran 199 tarihinde düzenlenen Sözlü Tarih Atölyesinin notları için bkz. Neşe Erdilek Tunçay (der.) 1993. Sözlü Tarih Atölyesi: 6-7 Haziran 1993: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı tarafından düzenlenen Birinci Sözlü Tarih Atölyesinin Kayıtları. Tarih Vakfı yayınları.

2 Proje, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü maddi desteği ile yürütülmüştür.

3 1998 "Sözlü Tarihin Yerel Tarih Araştırmalarına Katkısı", Yerel Tarih, 1/1:12-15.

**FINANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).

---

Geliş Tarihi (Received): 19.10.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 26.12.2024

Editöre Mektup/Letter to Editor

## **İlk İnsandan Bugüne; Ritüellerdeki Dramalardan Köy Seyirlik Oyunlarına**

### **From the First Human to Today: From Ritual Dramas to Village Folk Plays**

**Mevlüt Özhan<sup>1</sup>**

Özhan, M., A., *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal*. 2025/1, Sayı: 370, 312-319. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.56. <https://turkfolklorarastirmalari.com>

---

Doğadaki değişimi henüz kavrayamayan ilk insanlar yaşamlarını sürdürebilmek, tehlikelerden korunabilmek için bilinçsizce çeşitli uygulamalara başvurmuşlardır. Basit taklitler ve oyunlarla başlayan uygulamalarla, üstesinden gelemedikleri güçlere karşı koyabilmenin, yaşamlarını kolaylaştırmanın pratik yollarını edinmeye başlamışlardır. İnsanların çevreyi algılama yetisinin gelişmeye başlamasıyla yaşamını sağlamaya dönük çözüm arayışlarına girmesi, bireysel yapılan uygulamaların bir süre sonra grupların daha sonra da toplulukların katıldığı ritüel törenlere dönüşümünü sağlamıştır. Törenler; inanç ve büyü kaynaklı uygulamalarla, dans, müzik, oyun, dramatik gösterilerle içerik olarak zenginleşmiştir. Evrimleşme ilerledikçe doğal güçleri, üremeyi, bolluğu, ölümü, yaşamı simgeleyen tanrılar yaratarak törenleri onlar adına gerçekleştirmeye başlamışlardır. Amaç yine baş edemediği güçleri hoş tutarak yardımlarını sağlamaktır. "Bir ilkel topluluğun bakışı açısından yaşam, beşikten mezara kadar bir ilerleme olmaktan çok her yıl ya da belli dönemlerde yenilenen bir dizi antlaşmadır, bunun en iyi örneği de mevsimlerin her yıl yeniden devretmesidir."<sup>1</sup> Mevsim değişiklikleri ve doğal olayların oluşum nedenleri birer birer çözülmeye

<sup>1</sup> Halkbilimci,araştırmacı/yazar/ Folklorist, researcher/writer. Türkiye. [mevlutozhan@gmail.com](mailto:mevlutozhan@gmail.com).  
ORCID ID: 0000-0003-3256-9317

başlayınca ritüel törenlerin yapılış amacında, uygulanmasında değişiklikler olmuştur. Ülkeleri yönetenler (krallar, rahipler) törenlerin ülkenin esenliğini, birliğini ve dirliğini sağlamak için yapılmasına önderlik ediyorlar gibi görünseler de kendi güçlerini, hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak için bir araç olarak değerlendiriyorlardı. Tek tanrılı dinlere geçildikten sonra halkın kutlamaları eski geleneklerine uygun olarak sürdürmelerine, yeni dinin kurallarının zorluklar çıkarması sonucu kutlamaların ve törenlerin tarihleri konusunda halkın kabul edebileceği yeni düzenlemeler yapılarak sürdürülmesi sağlanmış, uygulamalarda ise yeni dinin öğretileri yer almaya başlamıştır.

İlk insanların bin yıllarca deneme yanılma yöntemiyle edindiği algısal bilgiler, beyin hücrelerinin gelişimiyle birlikte araştırılıp değerlendirilerek bilimsel bilgilere dönüştü. Günümüz insanına göre yaşam beşikten mezara kadar sürekli değişim, gelişim ve yenilenmedir. Yaşama bakıştaki bu farklılık bilimsel düşünce ve bilimsel düşüncenin ürünü olan teknolojiyi yaratmıştır. İletişim teknolojisinden alabildiğine yararlanan, olayların başlangıç, gelişim ve sonucunu bilimsel yöntemlerle çözen insanın ilkel insan gibi düşünmesi olası değildir.

İlk insanın başlattığı büyü ve inanç kökenli ritüellerdeki dramatik gösterileri, süreç içerisinde toplumun sosyokültürel yapısına göre değişimler gösterse de önemli bir kültür değeri olarak korunmaya çalışılmıştır. Kültür, toplumun istek ve ihtiyaçlarını karşıladığı sürece varlığını sürdürür. Kültürün oluşumundaki amaç değişik etkenlerden dolayı ortadan kalkmışsa o kültürde kendiliğinden yok olur. Bolluk, üreme, yeniden canlanma adına yapılan büyü ve inanç kaynaklı törenler, ritüel dramalar yapılış amacındaki sırların çözümlenmesi sonucu, büyü ve inanç özelliğini kaybederek yok olmaya doğru evrilmeye başlayınca başka biçimde yaşatılmaya çalışılmıştır. "Ritüel drama işlevsel önemini yitirir yitirmez, yalnızca tatil günleri kalabalığının kaba beğenilerine giderek daha çok cevap veren popüler eğlence olarak hayatta kalma eğilimini gösterir. Temel olay örgüsü kalır ama daha az ciddi karakterde kabul görür, yergi, fars ve kaba dil öğeleri sokulur içine."<sup>2</sup>

Ritüellerdeki dramatik gösteriler asıl işlevlerini yitirdikçe eğlence amacına dönük gösteriler şeklinde sürdürülmeye başlanmış ve ilerleyen süreçte de anlamını ve önemini yitirerek ömrünü tamamlamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerdir. Baş döndürücü şekilde gelişen bilimsel çalışmalar



dünyanın ve evrenin oluşumu, değişimi konusunda bilinmeyen sırları ortadan kaldırdı. Teknolojik buluşlarla insan gücünün yerini makineler, robotlar aldı, yaşam kalitesi yükseldi. İnsanların ekonomik, sosyal ve düşünce yapısında büyük değişiklikler gerçekleşti. Böyle bir gelişim ve değişim geçiren insanoğlunun ilk atalarından kalan oyunları sürdürmesinin anlamı kalmamıştı. Toprağı işleyen çiftçi ekim öncesi tohumun iyi tutması, ürününün bol olması için toplu törenler yapma ihtiyacı duymuyor. Çünkü toprağı makinelerle işliyor, verimli olması için gübreleme, ilaçlama yaparak bilim ve teknolojinin olanaklarını kullanıyor. Hayvancılık yapanlar hayvanlarının sağlıklı yaşaması ve yavrulaması, iyi süt vermesi için ataları gibi inanç ve büyü kaynaklı uygulamaların yerine bu alandaki bilimsel çalışmalar sonucu geliştirilen yöntemleri uyguluyor, veterinerlerden yararlanıyor.

Bilim ve teknolojideki gelişmeler aynı zamanda kırsaldan kente doğru göçü başlattı. Kentlerdeki iş olanakları, köye göre daha iyi yaşam koşulları göçlerin önemli nedenleriydi. Çocuklarının daha iyi koşullarda yaşaması, eğitim alması için gittikleri kentlerde kırsal kesim kültürünün yerini kent kültürü almaya başladı. Göçle birlikte köyler boşaldığı için Köy Seyirlik Oyunları'nın oynanma ortamı da yok oldu.

Teknolojideki baş döndürücü gelişme insanların, öğrenmek istediği her bilgiye, eğlence ürünlerine daha kolay ulaşmasını, aralarında anında iletişim kurmasını sağladı. Bilgiye hızlı ve kolay erişim kişiyi kendi alanında geliştirdiği gibi toplumu da geliştirdi. Eğlence ürünlerine kolay ulaşması eğlenme seçeneklerini çoğalttı. Doğal olarak özel günlerde ve toplantılarda oynanan oyunlar cazibesini kaybetti. Toplumun eğlence kültürü değiştı.

Sosyal yaşamdaki değişimler sonucu birçok kültürel unsurlar da değişim göstermiş, gereksinimi ortadan kalkmıştır. Örneğin köylerde erkekle zamanlarını geçirmek, sorunlarını konuşmak, eğlenmek amacıyla toplandıkları köy odalarının yerini kahvehaneler almıştır. Köy odalarının kapanmasıyla kültür alışverişi, en önemlisi de "oyun çıkarma" olarak adlandırılan ve eğlenmek amacıyla oynanan oyunlar yok olmuş, yerini kahve kültürü adını verdiğimiz, kâğıt, tavla vb. türü oyunlar almıştır. Odalarda anlatılan ve söylence türü oyunların kaynağını oluşturan destanlar, halk hikâyeleri, masallar artık anlatılmaz, oyunlaştırılmaz olmuştur. Göç nedeniyle nüfusun çok azaldığı, yaşlıların çoğunlukta kaldığı köylerde düğünler azalmış, ya da geleneksel

düğünler bırakılmaya, kentlerdeki düğün salonlarında yapılmaya başlanmıştır. Her iki durumda da eski düğünlerde eğlenmek amacıyla oynanan oyunlar, kadınların kına gecelerinde oynadıkları oyunlar oynanmamaya başlanmıştır.

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerde önde olan ülkeler ekonomik, siyasi alanlarda da güçlü ülkeler olmuşlardır. Bu güçlerini başka ülkeleri doğrudan işgal ederek ya da ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan kendilerine bağımlı kılmak için kullanmışlardır. Bu bağımlılık toplumların kültürünün olumsuz yönde değişimine ve baskın kültürün etkisine girmesine neden olmuştur. Kapitalist ekonominin küreselleşmeye doğru evrilmesi az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin kültürlerini daha çok kontrol altına almalarına yol açmıştır. Bu durum Dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde bazı çevrelerce kalkınmışlık, gelişmişlik olarak değerlendirilmiştir. Oysa Küresel sermaye; teknoloji, finans pazarlarının denetimi, doğal kaynakların tekeli vb. alanlarda kurduğu tekelleri, iletişim alanlarında da kurarak ülkeleri kültürel anlamda da denetimi altına almaktadır. İnternet ağıyla sunulan hizmetler, medyanın kültürel anlamda sunduğu alternatifler bireyleri ve toplumu alabildiğine etkilemektedir. İletişim araçları toplumlararası kültürel iletişimi geliştirmekte, farklı kültürdeki toplumların birbirlerini tanımalarını sağlamakta, kültürel çeşitliliği özendirilmektedir. Böylece "milyonlarca insan yeni yüzyılın eşliğinde kültürel kimliği, çok kutuplu bir dünyada garantilenmiş olarak değil, tutarsız ve itilafı olarak yaşamaktadır".<sup>2</sup> Etnik kültürel çeşitlilik taşıyan pek çok ülkede, başlangıçta olumlu gelişme olarak değerlendirilen, değişik kültürlerin barış ortamında bir arada yaşamasını özendiriyormuş gibi görünen bu gelişim kısa sürede toplumu değişik düşünce kamplarına ayıran değerler hâline dönüşmekte ya da özellikle yeni nesli kendi kültürüyle çatışan unsunlar hâline getirmektedir. Böylece kendi öz kültürlerini kaybetmeye, dünya ekonomisini elinde tutan ülkelerin yarattıkları global kültürün etkisi altına girmektedirler. "Global Kültür, yerel ve bölgesel ayrıksılığı ortadan kaldırarak yerini dünyanın homojen ve tekdüze görünmesine yol açacak ortak değer yargılarını yaygınlaştırma eğilimini arttırmaktadır."<sup>3</sup>

Bütün bu değişimlere rağmen teknoloji, eğitim ve bilimsel düşüncede gelişimini sağlayamayan, tarım kültüründen sanayi kültürüne geçemeyen toplumlarda ritüel törenlerin yaşamakta olduğunu görmek mümkün. Bunun dışında tarım ekonomisinden sanayi ekonomisine geçiş aşamasında olan ve geleneksel kültürlerini yaşatmaya

alışan ülkelerde de yine ritüel törenlerin bazılarının (eğence amacıyla yapılan gösterilere dnsse de) yaşatıldığını görüyoruz. Ancak bu kültürel değerlerin kre-selleşmenin ileri aşamalarında, hem ritüel törenleri oluşturan koşulların ortadan kalkması hem de küreselleşmenin geliştirdiği ortak kültürün yaygınlaşması ve benimsenmesi sonucu yok olacağı bir gerçektir. Nebi zdemir "Türkiye'deki dramatik köy seyirlik oyunları sosyo-kültürel bağlamdaki değişmelerin etkisiyle icralarını, icra ortamlarını ve işlevlerini yitirmektedir. Bu gerçek, dramatik köy seyirlik oyunlarının canlandırılması gibi romantik yaklaşımla ortadan kaldırılamaz."4 görüşünü dile getirmektedir.

Ülkemizde Köy Seyirlik Oyunları yukarıda anlattığımız nedenlerin etkisiyle artık oynanmamakta ancak düğün, bayram gibi özel günlerde eğlenmek amacıyla oynandığına rastlanmaktadır. Günlük yaşamdaki bazı olayların canlandırıldığı oyunlar geleneksel kalıplara uygun olarak oynanmaya çalışılmaktadır. Yerel yönetimler düzenledikleri şenlik, festival, kurtuluş günleri etkinliklerinde, yörelerinde bilinen bazı oyunları sergilemektedir. Oyunları düzenleyenler ve oynayanlar amaçlarının geleneksel kültürlerini tanıtmaq, gençlere hatırlatmaq ve eğlenmek olduğunu söylemektedirler.

Dünyanın diğer ülkelerinde inanç kökenli ritüel törenlerin kalıntılarının biçim değiştirerek ticari, turistik ve eğence amacıyla yapıldığını görmek mümkün. Bunlardan yaygın olanı yeni yılı karşılamak için 31 Aralığı 1 Ocağa bağlayan gece dünyanın hemen her ülkesinde yapılan kutlama törenleridir. İlkel insanın yeni yılı karşılamak için mevsimlerin geçiş ilimlerinde yaptıkları törenler bugünün insanı tarafından geniş katılımlarla yılbaşı kutlamaları olarak gerçekleştirilmektedir. Yine, Brezilya, Almanya ve değişik ülkelerde yapılan karnavallar da bu törenlerden esinlenerek yapılmaktadır. Törene katılanlarda, ilkel dönemlerdeki törenlere katılan insanlardaki inancı, toplumcu ruhu göremeyiz. İlkel törenlerdeki yapılan danslar, toplu müzik, bu törenlerde çeşitlenerek tamamen eğlenceye dönüşmüştür. İlkel törenlerde takılan ve takanın başka bir varlıkla, Tanrı ile özdeşleştiği maskelerin yerini daha çeşitli maskeler almış ama işlevsel olarak önceki özelliklerini yitirmiştir. Bu tür karnavallar iletişim araçlarının özendirici tanıtımlarıyla daha çekici hâle getirilmekte, dansla, müzikle kendinden geçercesine eğlenme, dünyanın diğer ülkelerindeki insanları da etkilemektedir.

Köy Seyirlik Oyunları insanlığın yaşam biçimini değişik yönleriyle geçmişten bugüne taşıyan önemli kültür değeridir. Kaybolan, kaybolmak üzere olan kültür değerlerini geleceğe taşıyabilmenin en uygun yöntemi müzelik değer olarak korumaktır. Köy Seyirlik Oyunlarımızla ilgili bugüne kadar yapılan yazılı (kitap, dergi, broşür), sözlü (bant kayıtları), ve görsel (fotoğraf, slayt, film, video kayıtları, kullanılan malzemeler, aksesuarlar) dokümanın bir araya getirilerek sergilenebileceği, korunacağı ve herkesin bilgi edinebileceği, yararlanabileceği bir müze açılması değerli bir hizmet olacaktır. Bu görev hem çalışma alanı kapsamında olması hem de konuyla ilgili en çok dokümana sahip olması dolayısıyla Kültür ve Turizm Bakanlığına düşmektedir. İçinde Dramatik Köy Seyirlik Oyunları'ndan örneklerin canlandırıldığı böyle bir müze, Anadolu coğrafyasında binlerce yıl önce yaşayan değişik medeniyetlerin kültürleri ile Orta Asya soy kültürünün kaynaşmasıyla oluşan kültür değerimizin dünyaya tanıtımı açısından da önemli olacaktır. Ayrıca çağdaş Türk tiyatrosunu geliştirmek için çalışan akademisyenlerin, sanatçıların, oyun yazarlarının, yönetmenlerin ve ilgililerin kaynaklara kolaylıkla ulaşabilecekleri bir ortam sağlanmış olacaktır.

Tiyatro sanatının doğuşuna kaynaklık eden ritüel törenlerdeki dramatik gösterilerin birçok yönüyle çağdaş tiyatrodaki kaynak olarak değerlendirildiği ve yeni tiyatro akımlarının doğmasına katkı sağladığı bilinen gerçektir. Yeni bir tiyatro anlayışı için yorumcu değil yaratıcı olan tiyatroyu savunan, doğal ortamlarda doğal olarak oynanan doğu tiyatrosunu örnek alan, yazılı metinden çok tavra, fiziki oyunculuğa, söze önem veren Fransız tiyatro sanatçısı ve kuramcısı Jacques Polier'i; Çin tiyatrosunu, İtalyan *commedia dell'arte* tiyatrosunu inceleyerek oyuncu ile seyircinin iç içe girdiği sahneleme biçiminden çevresel sahne düzeni anlayışını geliştiren, yabancılaştırma kavramını geliştirerek "sıkıcı tiyatro" yerine seyircinin zevk aldığı, kaynaştığı bir tiyatro yaratan Rus tiyatro oyuncusu, yönetmeni, kuramcısı Meyerhold'u; doğunun yaratıcı tiyatrosunu, İtalya, İspanya ve diğer Avrupa ülkelerinin geleneksel tiyatrolarını inceleyerek bu tiyatroların yanılısamaya dayanmayan, seyirciyi yaşamından uzaklaştırmayan, özelliklerinden hareket ederek "Epik Tiyatro" yu yaratan Bertolt Brecht'i; *commedia dell'arte*'ye özgü tipleri gündelik yaşamdan alınan bireysel karakterlere dönüştürerek İtalya'daki gerçekçi komedyanın ve duygusal komedyanın kurucusu olan Carlo Goldoni'yi; *commedia dell'arte* temalarını ve oyun örgüsünü dramatik peri

masallarına uyarlayarak fanteziye ve doğaçlamaya açık bir pericilik tiyatrosu yaratan, Carlo Gozzi' yi örnek olarak verebiliriz.

Bu akımların da etkisiyle geleneksel tiyatromuzdan, köy seyirlik oyunlarımızdan yararlanma konusu zaman zaman gündeme getirilerek tartışılmıştır. 1990 ve 1997 yıllarında düzenlenen Tiyatro Kurultaylarında hazırlanan ortak bildirimlerde “Geleneksel tiyatromuz ve köy seyirlik oyunlarından kaynak olarak yararlanılması” ifadesi yer almıştır.

Konuya ilgi duyan oyun yazarlarımızdan Haldun Taner, Sermet Çağan, Haşmet Zeybek, Erdoğan Aytekin, Güngör Dilmen, Başar Sabuncu, Oktay Arayıcı Ömer Polat, Yeşim Müderrisoğlu, Hasan Erkek yazdıkları oyunlarda köy seyirlik oyunlarının ve geleneksel tiyatronun oyun yapısını, anlatım biçimini uygulayarak başarılı eserler verdiler. Önemli tiyatro yönetmenleri ve sanatçılarımızdan Metin Akpınar, Zeki Alaysa, Ferhan şensoy, Münir Özkul, Erol Günaydın, Müjdat Gezen, Levent Kırca, Münir Caner, Nejat Uygur sahneledikleri oyunlarda geleneksel tiyatro öğelerinden yararlanmışlardır.

Ankara Deneme Sahnesi oyuncularını, Ankara Üniversitesi DTCF Tiyatro Bölümü öğrencileri kendilerinin derledikleri köy seyirlik oyunlarından esinlenerek halkın sorunlarını işleyen yeni oyunlar üretip alanlarda ve salonlarda başarıyla sergilediler. Geleneksel Türk tiyatrosu (özellikle köy seyirlik oyunları) üzerinde çalışmalarını yoğunlaştıran Nurhan Karadağ sahneye koyduğu oyunlarda geleneksel tiyatronun yapısal özelliklerini ön planda tutmuştur. Deneme sahnesinde başlattığı geleneksel tiyatromuzdan yararlanma anlayışını Ankara Üniversitesi DTCF Tiyatro Bölümünde, Devlet Tiyatrolarında sahnelediği oyunlarda sürdürmüştür. Mehmet Ulusoy, Fransa'da yaşadığı yıllarda Anadolu Kültürü'nden kaynaklanarak yazdığı oyunları köy seyirlik oyunları ve geleneksel tiyatromuzdan esinlenerek sahnelemiş ve büyük beğeni toplamıştır.

Köy seyirlik oyunları oyunculuk, oyun yeri, dekorsuz oynanması daha doğrusu oynandığı alanın dekor olarak kullanılması, doğaçlamaya dayanan yapısı dolayısıyla daha çok çağdaş tiyatroya kaynaklık edeceği yönünde değerlendirilmiştir. Açık alanlarda gezerek oynanması, sokak tiyatrolarına; sade, yapmacıksız, illüzyona dayanmayan, seyirciyi oyunun içine alan oyunculuk tekniği ile epik oyunculuk anlayışına yaklaşması gibi özellikleri daha çok üzerinde durulan yönleri olmuştur.

## Notlar

1 Gaster, Theodor H., Thespis, *Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*. s. 23

2 a.g.e.

3 Barloeven, C. V.; Modernleşme ve küreselleşme sürecinde kültürel kimlik, s. 9.

4 Pells, Prof.Dr.Richard; 20. Yüzyılda küresel kültür miti ve tehdit modernizmden film endüstrüsüne, modernleşme ve küreselleşme sürecinde kültürel kimlik, s. 14.

5 Özdemir, N. (2001) Bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin köy seyirlik oyunlarına etkisi, *Millî Folklor*, Güz / 2001, s. 128.

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).

Geliş Tarihi (Received): 11.10.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 13.12.2024

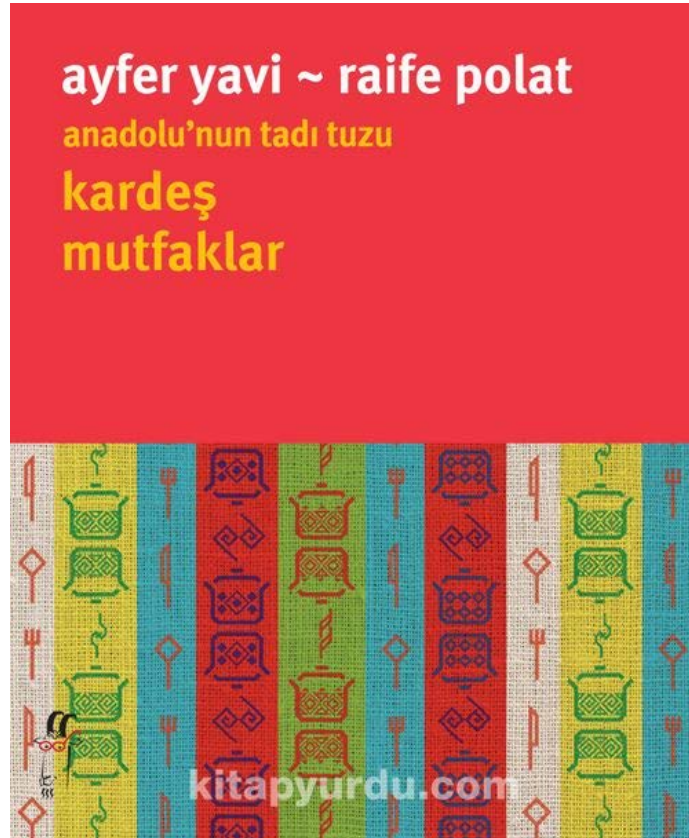
Kitap Tanıtımı /Review

**Ayfer Yavi, Raife Polat (2017). Anadolu'nun Tadı Tuzu Kardeş Mutfaklar  
The Taste of Anatolia- Brother Kitchens**

İstanbul, Oğlak Yayıncılık. ISBN: 978-975-329-921-3, 245 sayfa

**Gözde Tekin\***

*Tekin, G., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal. 2025/1, Sayı: 370, 320-327.  
e-ISSN 3023-4670.DOI: 10.61620/tfa.60 <https://turkfolklorarastirmalari.com>*



\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü/  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Turkish Folklore.  
gozde.tekin@hbv.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9068-0788.

Yemek, toplulukların kültürel bağlarını koruma yollarındandır. Yalnızca beslenme ihtiyacını karşılamakla kalmaz; aynı zamanda toplulukların kimliklerini, geleneklerini ve değerlerini ifade etme ve sürdürme biçimlerinden biridir. Yemeğe ilişkin kültürel bellek; geleneksel tarifleri, pişirme yöntemlerini ve sofrâ âdetlerini, toplumsal uygulamalar içindeki yeri ve önemini, bir topluluğun geçmişten günümüze taşıdığı hikâyeleri ve deneyimleri barındırır. Bu hikâye ve deneyimlere odaklanan yayınlardan biri olan Anadolu'nun Tadı Tuzu Kardeş Mutfaklar, 2017 yılında yayımlanmıştır.

Kitabın yazarlarından Ayfer Yavi, Slow Food Yağmur Böreği Birliği adlı bir sivil toplum kuruluşunu kuruyor ve kitabın diğer yazarı Raife Polat'la da yolları bu birlik çatısında kesişiyor. Yavi (kendisi de Selanik-Arnâvutluk mübadili bir ailenin torunu olarak) Polat ve birliğin diğer üyeleriyle "göçülen yer hatırasını, bana anlatılmayan nicelerini bulup buluşturup ortaya çıkarmayı hedefleyen" Toprak Ana "Açık Masa Buluşmaları adlı etkinlikleri beş yıl boyunca düzenliyorlar. "Dedeleri nineleri bu topraklara yerleş (tiril) miş kişileri aile (arkadaş-komşu) tarifleriyle birleştirmek, "kardeş" bir "sofrâ" etrafında lezzetleri bellekteki anı kırıntılarıyla harmanlamak, paylaşmak" amacı taşıyan etkinlikler, Anadolu'nun Tadı Tuzu Kardeş Mutfaklar adlı çalışmanın da çıkış noktasını oluşturur (Yavi ve Polat 2017: 9-13).

"Kardeş bir sofrâ" etrafında anıları paylaşma vurgusu, sadece bireysel bir aktarım sürecini değil, aynı zamanda topluluklar arası bir dayanışma ve ortak belleğin güçlendirilmesini ifade eder. Yazarların belirttiği üzere çalışma, "Mübadele, göç, savaşlarla topraklarımıza gelen halkların, binlerce yıldır zaten bu topraklarda var olan 'kimliklerin birbiriyle harmanlanan kardeş mutfaklar'ını korumak, reçeteleri, bilgi ve belgelerini toparlamak amacıyla yapılan çalışmaların bir ucundan tutarken 'somut olmayan kültürel mirasımız'a birkaç temel taşı koyabilmek" (2017: 9) amacını taşır. Bu anlamda çalışma, kültürel bir unsur olarak mutfak kültürünün temel taşı yemek tariflerini arşivleyerek onları tarihe sabitlerken bir yanılla somut olmayan kültürel miras kavramına atıfta bulunarak dolaşımda olan geleneksel bilginin canlı tarafını ortaya koymaktadır.

Kitap, Anadolu mutfağının çok kültürlülüğünü; özelde yemek kültürlerinin farklı coğrafyalara bir miras olarak taşınması, kuşaklararası aktarımı ve yeni coğrafyada sürdürülmesi; genelde ise farklı toplulukların ortak yaşam, paylaşım hikâyesi ve bir



arada yaşama kültürüyle gözler önüne sererek tarihsel ve kültürel çeşitliliği yansıtır. Jean Anthelme Brillant-Savarin'in yemek ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlatan "Bana ne yediğini söyle, sana ne olduğunu söyleyeyim!" (2015:15) ifadesinde olduğu gibi beslenme ihtiyacının karşılanması için tercih edilen yemekler kişiyi ait olduğu grubun üyesi yapmaktadır. Kitapta yer alan "en çok da yemek sayesinde memleketimle bağlarımı koruyorum" ifadesi yemeğin, kişilerin doğdukları yerle, kökenleriyle ve geçmişleriyle kurduğu güçlü bağları simgeler ve yemeğin kimlik ve aidiyetle olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan yemek tarifleri ve tatların çoğu zaman aynı kimliğe sahip kişiler arasında aktarıldığını söylemek mümkündür. Ancak yemek aynı zamanda gruplar arasında etkileşimi sağlayan önemli ve yaygın bir kültürel unsur olma özelliği de göstermektedir. Bu da çalışmanın odağındaki farklı kimliklerin birbirine aktardığı "kardeş sofralar"ın önünü açmıştır. Diğer bir deyişle, yazarların ifadeleriyle, "mutfak ortak etkileşim alanlarının en önemlisi, toplumların birbirlerine dokunabildikleri en yoğun deneyim alanıdır" (2017: 8). Çalışma, bu çeşitliliği tarifler ve hikâyeleri üzerinden güne başlarken, gün boyu, gün ortası, hafif bir akşam, zengin bir akşam, tatlı kaçamaklar başlıklarıyla öğünlere ayırarak tasnifler. Mübadil, Adalı, Boşnak, Gürcü, Laz, Arap, Kürt, Ermeni, Rum, Seferad, Makedon, Sırp ve daha pek çok gruptan kaynak kişinin kendilerine ve yemeklere ilişkin hikâyeleri ve verdikleri yemek tarifleri kitabın temel malzemesidir.

Kitapta 133 yemek tarifi bulunmaktadır, tariflerin çoğu kişisel hikâyelerle birlikte verilmiş nadir de olsa bazı tarifler herhangi bir hikâyeye eşlik etmeden verilmiştir. Hikâyeli tariflerde anlatılan hikâye bazen doğrudan tarifile ilişkiyken bazılarında farklı anektodlara tariften bağımsız yer verilmekte, kaynak kişilerin bireysel yaşam hikâyelerine, yemek ve mutfakla kurdukları ilişkiye, bir kısmı da bu kişilerin aile büyüklerinin göç hikâyelerine dayanmaktadır. Bu hikâyelerde ikinci, üçüncü hatta dördüncü kuşak olan kaynak kişilerin kökleriyle ilişkilendirdikleri yemekleri kimden öğrendiklerine, bu yemeklerin aileyi bir araya getirme işlevine, yemeğin aile tarihindeki yerine, yemeklerin bayram, kutlama gibi özel günlerle ilişkilerine ve ritüellerde yemeklerin yeri ve işlevine, geleneksel tarifleri derleme, yapma ve çeşitli mecralarda paylaşma ya da kitaplaştırma girişimlerine tanıklık ederiz. Tüm bu yemek hikâyeleriyle Anadolu'nun tarih boyunca farklı halkların kesişim noktası olma özelliğini vurgulayan

kitap, yemeklerin sadece bir tat değil, kültürün aktarım yollarından biri olduğunu, kimlik ve aidiyetin temsili görevini üstlendiğini gösterir.

Yazarların da kitaplarında ifade ettikleri üzere proje ve kitap çalışması, somut olmayan kültürel mirası korumayı amaçlamaktadır. UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinde somut olmayan kültürel miras; toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar şeklinde tanımlanır (UNESCO, 2003). Sözleşme’de geçen “kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir” (UNESCO, 2003) ifadeleri doğrudan bu kitapta yer alan hikâyelerin içinde bulunabilecek özelliklerdir. Ancak kitapta yemeklerin somut olmayan kültürel mirasla ilişkili hikâyelerinin, yukarıda da yer verilen yemek ve hikâye ilişkisinin çok çeşitli olmasından dolayı diğer hikâyelere göre daha geri planda kaldığı söylenebilir. Yemeği kültürel miras olarak kabul etmek, yemeği tek başına korumayı, tarifleri kayıt altına almayı değil, o yemek etrafında oluşan gelenekleri, kültürel pratikleri, yemeğin yapımında kullanılan araç, gereçleri, geleneksel pişirme tekniklerini ve saklama kültürünü de korumayı yani mutfak kültürünü bir bütün olarak ele almayı amaçlar. Somut olmayan kültürel miras olarak yemek ve hikâye ilişkisi, yemeğin kültürel anlamının ön planda olmasını gerektirir. Ancak kitapta hikâyelerin çoğunda kaynak kişiler kişisel tarihlerine, aile tarihlerine veya dâhil oldukları grubun mutfak kültürüne yönelik tanımlayıcı bilgiler ağırlıkta olsa da pek çok tarifte yemeğin kültürel pratiklerle ilişkisine ve tarifi kuşaklararası aktarımına değinildiği söylenebilir.

Kaynak kişilerin özellikle yemek tariflerini bir aile büyüğünden öğrendiğini söylemesi, o yemekle göçmen kimliğini ilişkilendirmesi ve yemekle dâhil olduğu grubun özel gün ve kutlamaları arasında imgesel bir ilişki kurması; yemeğin kültürün bir parçası olduğunu, kültürel kimliğin ve hafızanın taşınmasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Yemek kültürü, farklı coğrafyalara göçmüş nesiller arasında bir bağ kurma aracı olmuştur. Kitapta geçen, “Anneannemden, annemden, babaannemden öğrendim” “Babaannem anneme el verdi, ben de annemden el aldım (2017: 144; “Annem babaannemden, ben annemden öğrendim yemek yapmayı” (2017: 93) gibi

ifadeler, kadınların mutfak kültürü aktarımının öznesi olarak yer aldığı, yemek yapmanın sadece bir beceri değil, aynı zamanda bir gelenek olduğu fikrini güçlendirir. Kaynak kişilerin bir kısmının ise evlilik dolayısıyla göçmen mutfak kültürleriyle tanıştığı ve eşlerinin annesinden bu mutfağa ilişkin geleneksel yemekleri öğrenip yapmaya başladığı görülür. Kitabın temel verilerini kadınlardan elde etmesi, mutfak kadınlik bilgisiyle şekillenen bir alan olduğunu gösterir.

Aktarım yönteminin yanında ölçü ve pişirme yöntemlerinin de geleneksel olduğu ifade edilmiştir. “Babaannemden asla ölçü öğrenemediniz, onun bir göz kararı vardı, hep onu uygular ve her seferinde lezzeti aynı olurdu. Bugün ben de onlar gibi elimin ölçüsüyle pişiriyorum. Hafızama nasıl kazındıysa...” (2017: 162) gibi ifadeler, tariflerin aktarım sürecinin yazılı bir metne bağlı olmaksızın sözlü kültür ortamının (Ong, 2013) aktarım biçimi olan birebir deneyim ve gözlemlerle yapıldığını ortaya koymaktadır.

Kaynak kişilerin yemeğe ilişkin bir diğer vurguları özel günlerde, bayram, kutlama ve ritüellerde yapılan yemeklerdir. “Muhacir pidesi, bizim evde âdeta bir kutlama yemeği, köklerimize gönderdiğimiz bir selamdı” (2017: 20) ifadeleri yemeğin ev içinde özel bir anlamının olduğu ve Jan Assmann’ın ifadesiyle kültürel bellek aktarımında bağlayıcı unsur olarak yer aldığı şeklinde yorumlanabilir. Assmann’a göre bağlayıcı unsur, kişilere “biz” deme imkânı sunar, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip, canlı tutarak dünle bugünü birleştirir (2018: 23). Pilavuna’nın Rumlar tarafından Paskalya’da yapılması, Tatarların kandil ve arife gibi günlerde kıygaşa hazırlamaları, Enginarın Paskalyayı temsil etmesi, Martedella’nın Noel ve Paskalya ile ilişkilendirilmesi yemeklerin dinî ve toplumsal ritüellerle ne kadar iç içe olduğunu ve kaynak kişilerin ritüel etrafında oluşan bu yemeğe ilişkin geleneği devam ettirdiklerini kanıtlar niteliktedir. Diğer taraftan sofranın birleştiriciliğini de yemek üzerinden vurgularlar. Kaynak kişilerin Şabat yemeği için “Dünya yıkılsa bu sofraya etrafında toplanılır.” (2017: 94), “Cuma akşamı Şabat yemeklerine çok önem verilir ve tüm aile bu sofrada bir araya gelir.” (2017: 157). “Şabat yemeklerinde haftanın en iyi, en güzel yemekleri hazırlanır.” (2017: 182), “Makedonlarda bayram zamanı tüm aile fertleri kuşluk yemeğinde bir araya gelir.” (2017: 143) ifadeleri kurulan sofraların da yemek kültürü içindeki önemini gösterir.

Özellikle kültürel çeşitliliğin bulunduğu ailelerde yemek, bu farklı kültürlerin birleşim noktası hâline gelir. Rum bir anne ile Ermeni bir babanın kızı olan kaynak kişi Müslüman olan eşyle evlenince iki kültürün birleşmesiyle evde kutlanan bayramların sayısının arttığını ifade eder. Ermeni ve Rum Paskalya ve Noellerinin yanında Müslüman bayramlarında da sofların kurulduğunu, Paskalya sabahları kahvaltı için kiliseden dönenleri bekleyen aile fertleriyle birlikte bayram sabahlarında kahvaltı için namazdan dönenleri bekleyen aile fertlerinin de olduğunu aktararak birlikte yaşam kültürünün varlığına vurgu yapmaktadır (2017: 74). Bu ve benzeri anlatılar, sofraların bir arada yaşam kültürünü nasıl yansıttığını, yemeklerin birleştirici bir unsur olduğunu ve farklı kültürel geleneklerin bir sofranın etrafında harmanlanabileceğini gösterir. Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere aynı coğrafyada çeşitli sebeplerle bir araya gelmiş farklı grupların yemek üzerinden bir iletişim ve etkileşim geliştirdikleri de söylenebilir. Örneğin; kitaptaki bazı yemek tarifleri Rum komşulardan alınmış ve ailenin yemek kültürüne dahil olmuş yemeklerdir; bazıları da geçmişte aile büyükleri tarafından Fransızlardan alınmış ve kuşaktan kuşağa aktararak günümüze gelmiş tariflerdir.

Yemeğin kutlamaların yanında çeşitli ritüellerle de ilişkisine değinilmiştir. Bir topluluğun geleneksel ritüellerini devam ettirmesi o ritüelle ilişkilendirilen yemeğin de yaşamasına imkân sağlar. Süryanilerde dinî nikâhtan önce, nişanda, sözde ve kız istemede çörek/kliçe kırmanın geleneksel olması (2017: 63), Özbekistan'da kız tarafından damat tarafına katlama gönderilmesi (2017: 49), Lazlarda kız tarafının damada ve gelen misafirlere dağıtmak için sicaşı şekerleme yapılması (2017: 178) ritüel ve yemek ilişkisini gösteren örneklerdir. Köklerinden farklı bir coğrafyada yaşamasına rağmen kişilerin ailelerinden miras aldıkları bu gelenekleri devam ettiriyor olmaları da yemeğin yeni coğrafyaya uyum sağlamada kimliği güçlendirme işlevi olduğunu gösterir. Ayrıca kitapta, yemeğe ilişkin bazı kuralların da öne çıktığı ve bunun o kimliğe ait olmanın bir parçası olarak kabul edildiği görülür. Ruslarda yemekten önce misafire çay ikram edilmesi, Giritlilerde tatlının yemekten önce yenmesi, Çerkeslerde gelinin kayınpederi ile aynı masaya oturmasının saygısızlık anlamına gelmesi gibi anlatılar hep "biz" vurgusu ile ifade edilmiş ve o kimliğin bir parçası olarak kabullenilmiştir.

Hikâyelerde dikkat çeken bir husus da genç kuşağın aile büyüklerinden aldığı yemek tariflerini kayda alması, yapması ve çeşitli mecralarda paylaşarak aktarımına

katkı sunmasıdır. Kendilerine kadar olan aktarım zincirinde yazı ya da dijital bir araçtan söz etmeyen kaynak kişiler hem öğrenme hem de öğretme aşamasında bu araçlardan yararlanmaya başlamaktadır. “Telefonla anneme sora sora yemek yapmayı öğrendim” (2017: 224), “Derlediğim yemeklerin arşivini oluşturmaya başladım. Hâlâ geleneksel tariflerin, pişirme yöntemlerinin peşinde koşarak, onları mutfak kültürümüze kazandırmaya çalışıyorum” (2017: 44); “Tuzekmek.com sayesinde geleneksel Türk mutfağının yaşatılması ve kaybolmaması için ufacık da olsa bir çabam var. Değerlerimizin yaşatılması ve nesillere aktarılması en büyük dileğim.” (2017: 50); “Yok olan değerleri derleyip ölümsüzleştirmek istiyorum.” (2017: 64); “Annem anneannemden öğrendiği yemekleri anlatıyor, ben de yapıyor ve fotoğraflayarak bloğumda paylaşıyorum.” (2017: 156); “Kültürümüzü kaybetmemek için yöresel yemekleri yapmayı, yemeklere yeni bir tat ve sunuş katmayı seviyorum ve geleneksel yemekleri Instagram hesabımda paylaşıyorum.” (2017: 160) gibi anlatılar, geleneğin aktarım biçimindeki değişime karşın aktarımın önceki kuşaklardan daha farklı bir bilinçle sürdürüldüğünü göstermektedir.

Çalışma, yemek tariflerini hikâyeleriyle birlikte ele alırken hem farklı grupların mutfak kültürüne ilişkin geleneksel bilgiyi derlemiş olması açısından hem de bu bilginin aktarım yollarını ve yemeğin nerede olunursa olunsun topluluğun yaşam biçimiyle yakın ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Kitap, yemek ve hikâye ilişkisini somut olmayan kültürel mirasın korunmasında hayati öneme sahip olan yaşatarak koruma ilkesiyle uyumlu şekilde kurgulayacak çalışmalara kılavuzluk edebileceği gibi göç ve yemek ilişkisini ele alan çalışmalara da iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir.

### **Kaynaklar**

Assmann, J. (2018). *Kültürel bellek*. (A. Tekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Brillant- Savarin, J. A. (2016). *Lezzetin fizyolojisi*. (H. Bucak, Çev.) İstanbul: Oğlak Yay.

Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi*. (S. Postacıoğlu Banon, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

UNESCO (2003). Somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (Erişim Tarihi: 26.12.2024).

Yavi, A. ve R. Polat (2017). *Anadolu'nun tadı tuzu kardeş mutfaklar*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. (This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).

---

Geliş Tarihi (Received): 9.09.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 29.12.2024

Etkinlikler - Olaylar - Yaşananlar/  
Activities - Events – Experiences

## **Folkloru Yeniden Üretmek: Riçik(Geçitveren) Doğa, Barış ve Kültür Etkinliğinin Ardından**

**Reproducing Folklore:  
Following the Riçik (Geçitveren) Nature, Peace and Culture Event**

**Sibel Taş\***

Taş, S., Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research Journal. 2025/1, Sayı: 370, 328-336. e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.48 <https://turkfolklorarastirmalari.com>

---

30-31 Ağustos - 1 Eylül 2024 tarihlerinde Tunceli'nin Mazgirt ilçesine bağlı Riçik/Geçitveren köyünde üç gün süren bir etkinlik yapıldı. Etkinlik mekanı olarak köyün iki katlı konuk evi ve bahçesi düzenlenmişti. Konuk evinin gölgelendirilmiş bahçesi, panelistleri ve dinleyicileri ağırladı.

Etkinliğin ilk günü olan 30 Ağustos'ta yapılan "Açılış ve Sunum"un ardından köyde, Avrupa'da ve Türkiye'nin metropollerinde yaşayan köylülerin bir araya gelerek oluşturdukları Tarım ve Enerji, Ekoloji, Tarih ve Kadın Komisyonları söz aldı. Bu komisyonlar, köyün çeşitli sorunlarına çözüm ararken sistemli ve gücünü dayanışmadan alan bir zeminden hareketle köyde var olan ekonomik, kültürel ve sosyal potansiyeli açığa çıkarıp iyileştirmek adına oluşturulmuşlardı.<sup>†</sup> Köyün İstanbul ve

---

\*Öğr. Gör./ Lecturer. Munzur Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Öğretim Görevlisi/ Munzur University / Faculty of Arts . Türkiye. [sibelkayatas@hotmail.com](mailto:sibelkayatas@hotmail.com). ORCID ID: 0000-0002-5227-3110

<sup>†</sup> Çevre Komisyonu, belirli aralıklarla köyde kolektif çöp toplama etkinliği düzenleyip çöp konteynırları temin ediyor ve uyarı tabelalarıyla çevre bilincini pekiştirmeye çalışıyor. Ekoloji komisyonu ise

Avrupa'da faaliyet gösteren derneklerinin sunumlarının ardından katılımcılar ve civar köy halkı, sanatçılar ve davul-zurna eşliğinde eğlenip halay çekip türküler söyleyerek eğlendi.



**1. Görsel:** Köy konuk evinin paneller için düzenlenen bahçesi. (Kaynak: Fotoğraf, azarın kişisel arşivine aittir.)

Etkinliğin ikinci ve üçüncü günlerinde program akışı yerel tarih, hafıza ve inanç konulu panellerle devam etti. Uzun yıllardır Almanya'da yaşayan Nihat Bakış, geleneksel bağcılık ve üzüm yetiştiriciliğinin iyileştirilmesi konusunda sunum yaptı. Bülent Küçük, Hüseyin Cevahir ve 68 hafızası üzerine yaptığı sunumla, yörede "Mala Mezin<sup>‡</sup>" olarak bilinen Cevahir ailesinin ve dolayısıyla Hüseyin Cevahir'in içine doğduğu ve beslendiği kültürel kaynaklara dikkati çekti. Aynı zamanda etkinliğin son günü olan 1 Eylül'de, *Dünya Barış Gününe* vurgu yapıldı. Güne vurgu amacıyla yaklaşık altı dönümlük çıplak bir arazi üzerine tamamen köylülerin yarattığı kaynaklarla dikilen, sulama altyapısı hazırlanan 600'e yakın meşe ve 120 kök badem fidanından oluşan ormanlık alan, köyün gençleri öncelenerek hazırlanan bir kabile tarafından ziyaret edilerek sembolik bir açılış

ağaçlandırma faaliyetleri yürütüp yine kolektif olarak toplu biçimde tarım arazilerini işleyerek gönüllü katılımcılarla ortak bir hasat dönemi yaşıyor.

<sup>‡</sup> Mala Mezin (Kürtçe): Büyük ev. Hanenin bu isimle anılmasının nedeni, ailenin Alevi geleneği içinde yer alan Babamansur ocağı pirleri olmasından ve inancın ritüellerine uzun süre ev sahipliği yapmış olmalarından kaynaklıdır.



yapıldı. Panellerin ardından sanatçılar sahne aldı. Köy halkı ve civar köyden programa katılanlar, davul zurna eşliğinde geç saatlere kadar halaylar çektiler.



## 2. Görsel Akşam vakti etkinlikten bir kare.

(Kaynak: Fotoğraf, yazarın kişisel arşivine aittir.)

Bir köyün kendi dinamiklerine dayanarak organize ettiği bu etkinliğin merkezi, her ne kadar ilçenin en büyük köylerinden biri olan Riçik/Geçitveren olsa dahi küçük bir idari birim etkinliği olarak düşünülüğünde kapsayıcılık, entelektüel tartışmaya zemin hazırlama ve dinleyicileri alanında önemli akademisyen ve araştırmacılarla buluşturma, sorunlara çözüm arama ve eğlence açısından yüksek bir çita yakalamayı başarmıştı.

Bu yerel etkinlik, yerel turizmi canlandırma ve ekonomik girdi sağlama amacıyla son yıllarda ilçelerde sıklıkla yapılan ve bir "gelenekselleşme" çabası içeren ürün (dut, kaysı, bal vb...) odaklı festivallerden farklı bir hava, verim, tatmin ve nitelik taşıyordu. Bir etnografik yöntem olan "katılımlı gözlem" ile takip ettiğim bu etkinliğin doyurucu

atmosferinin nedenlerini düşünürken üst bir anlam bulma çabasından ziyade “anlamın yaratılma biçimlerini ve yaratıcılığın değerlendirilme biçimlerini” yakalamaya çabalayarak etkinliğin ayırıcı özelliklerine dair bazı değerlendirmeler yaptım.

**1-Çokseslilik ve mutabıklık:** Program öncesinde organizasyonda emeği geçenler ve katılımcılarla yapılan toplantılarda mümkün sınırlar içinde bir demokrasi zemini hazırlanmış ve etkinlik, bir dayatma tonundan uzak tutulmuştu. Bu nedenle akış, bir iktidar alanı yaratma çabasının katılımcılar üzerinde yaratabileceği bir gerilimden uzaktı. Konuk evinde çay ve kahve yaparak isteyenlere ikram eden genç M. ile yaptığımız küçük bir çay sohbetinde M, İstanbul’dan geldiğini ve bu dayanışma içinde olmak istediğini, kendi kültürünün içinde bulunmaktan mutlu olduğunu ifade etti.

**2-Dinamiğini yerelden alma:** Etkinlik, yarım yüzyıldan beri Avrupa’ya ve Türkiye’nin büyük şehirlerine göç veren köyün bireylerinin meskunu oldukları yeni coğrafyalarda dernekleşerek bir güç oluşturan ve bu süreçte eski coğrafyadan yüklenilmiş kültürü ve kimliği taşımayı sürdüren yöneticiler ve katılımcılar eliyle mayalanmıştı. Etkinliğin bütün sorumluluğunu üstlenen ve planlamasını yürüten üç yapı, Avrupa Dersim Riçikliler Derneği, İstanbul Geçitveren/Riçik ve Çevre Köyleri Kültür ve Dayanışma Derneği ve Geçitveren Köy Muhtarlığıydı. Bu bağlamda köylülere üstten bir bakış açısı yöneltilmemiş, iktidar kurulacak bir alan olarak düşünülmemiş, yerel sesler, ihtiyaçlar ve eğlence unsurları gözetilmişti. Yerel siyasiler çok kısa konuşmalarla katılımcı olmuş fakat fonksiyon sahibi olan asıl öğeler köy dernekleri ve komisyonları olmuştu. Etkinliğin lokomotifini topluluğun kendi içinde ürettiği entelektüel ve ekonomik gücün oluşturması, bağımsız ve demokratik bir zeminde yapılabilmesini sağlamıştı.

**3- Folklorun yeniden üretimine doğal bir zemin hazırlama:** Etkinlik, popüler bir kavram olan “festival” sözcüğünü afişinde taşımıyordu. Merkezinde yerele/taşraya bir ekonomik hareketlilik getirme amacı taşıyan ve ilk gününden itibaren bağlama çok da oturmayan bir “geleneksellik” iddiası taşıyan festivallerin çoğunda görülen ve çoğu zaman gelenekselin yöresel kıyafetler ve tarım/bahçe ürünlerine sıkıştırıldığı, yerelde yaşayan insanların eğlence araçları üzerinde herhangi bir inisiyatifinin olmadığı üsttenci ve dikey organizasyonlara alternatif olarak köy muhtarından dernek gönüllülerine kadar çokça insanın birlikte emek verdikleri ve eleştirinin üretken yönünün kullanıldığı bir tarzda yatay ve eşitlikçi bir ton taşıyordu. Zorlama bir

gelenekçilikten farklı olarak geleneğin üretilmesine zemin hazırlanmıştı. Bu zemin, bilinçli ve yapay olmanın ötesinde kendiliğinden gelişen ve içerideki seslere kulak vermenin bir sonucu olarak belirdi.

Mutfaktaki üretim, folklorun hayat bulduğu bir başka alandı. Tüm misafirlere gönüllüler tarafından hazırlanmış mütevazı ikram tabakları dağıtılarak çay servisi yapıldı.



**3. Görsel:** Program aralarında katılımcılara dağıtılan ve imece usulü hazırlanmış ikramlıklar. (Kaynak: Fotoğraf, yazarın kişisel arşivine aittir.)

Yiyecekler arasında misafir ağırlamaktan lokma dağıtımına kadar geniş bir yelpazede kullanılan ritüelistik bir ürün olan niyaz ve yağlı ekmek vardı. Panelistlerin akşam yemeği için köy evlerinde konuk edilmesi ve yine kalabalık sofraların geleneksel yemeği olan “zırfet” merkezli sofralar, insanların bir araya geldiği, tanışılıp paydaş olunan farklı mekanlardı.



**4. Görsel:** Bir tören ve konuk ağırlama yemeği olan zırfet.

(Kaynak: Fotoğraf, yazarın kişisel arşivine aittir.)



**5. Görsel:** M.E ve T. E'nin kapılarının önünde biriken konuk ayakkabıları... (Kaynak: Fotoğraf, azarın kişisel arşivine aittir.)



**6. Görsel:** Misafirlerini ağırladıktan sonra kendi akşam yemeğini yiyen M.E. (Kaynak: Fotoğraf, yazarın kişisel arşivine aittir.)

Jack Santino'nun "küçük ölçekli, aracısız sanatsal bir anlatım"<sup>§</sup> olarak tanımladığı folklor, katılımcıların günlük hayatının dışına taşmadan ve yerelliği yapay bir abartı olarak dayatmadan, çeşitli verimleriyle kendiliğinden alan ve hayat buldu. Burada gündüz vakti panelistler ve katılımcılar tarafından otopark olarak kullanılan ve aynı zamanda bir yol güzergahı üzerinde bulunan alanın akşam saatlerinden itibaren boşaltılarak bir köy meydanına/harmanına dönüşmesi ayrıca dikkat çekiciydi. Performanslar esnasında seyreden ve seyredilenlerin doğal olarak yuvarlak bir form kazandırdığı konuk evinin önündeki bu alan, halk oyunları, türkü icraları gibi çeşitli folklor performansları için ideal bir mekandı. Köylüler, geleneksel Kürtçe türküler söyleyip geç saatlere kadar halaylar çektiler. Bütün bu aksiyon yinelenen bir iç sesin ve taşınan kültürel kimliğin kendiliğinden ve bulunduğu verimli zeminde dışa vurumuydu.

<sup>§</sup> Jack Santino. Popüler Kültür ve Folklor. (çev. Serpil Cengiz), *folklor/edebiyat* ,S.12, Cilt II, Kasım-Aralık 1997.

Programın çevre köyler tarafından en fazla ilgi gören kısmı 20:00'de başlayıp gece yarısına kadar süren bu kısımdı.

**4- Köyün reel sorunlarını ve köylünün inanç/kimlik/kültür dinamiklerini gözeterek bir program hazırlama:** Panelistler arasında Bülent Küçük, Yalçın Çakmak, Martin Grave, Peter Bumke\*\* gibi alanlarının ehli akademisyenlerle birlikte Alevilik alanındaki çalışmalarıyla bilinen Hüseyin Deniz; yörenin Alevilik inancı konusunda bilgiyi belleğinde ve bedeninde taşıyan araştırmacı/icracı Seyfettin Elaldı; İzol aşireti üzerine yaptığı araştırmalarla bilinen Suphi İzol gibi isimler vardı. Bu kesişim, akademik bilgi ve duruşun yerel bilgi ile harmanlanması, böylece bazı çatışkı ve uzlaşların yakalanması açısından önemli bir birlikteliktir.

Etkinliğin üçüncü ve son günü Peter Bumke ve Martin Greve'in panelist oldukları, Bülent Küçük'ün moderatörlüğünü üstlendiği panel, benim için ayrı bir öneme sahipti. Panel, *50 yıl sonra anılar ve gözlemler/Muhundu'dan en eski ses kayıtları* başlığını taşıyordu. 1974'te Berlin özgür Üniversitesi'nden üç öğrencisiyle gelerek Mazgirt köylerinde 1978'e karar aralıklı alan araştırması yapan Peter Bumke, bu araştırmasının süreç ve sonuçlarını köylülerle/dinleyicilerle paylaştı. Söze şöyle başladı: "Burada olmamın iki nedeni var: Birincisi davet edilmem, ikincisi size bir açıklama borçlu olmam..." Bu açıklama, araştırma yaptığı alana 50 yıl sonra dönen etnografin yerel halka geri bildirimiydi ve çok kıymetliydi. Bu geri dönüş anlatısına yine Bumke tarafından çekilmiş, neredeyse kırk yıl kadar bir süre sessiz kaldıktan sonra son yıllarda Mankerek, Riçik gibi köylerin sosyal medya hesaplarında dolaşıma girebilmiş ve dönemin portrelerini, sosyal ve ekonomik hayatını içeren estetik fotoğraflar eşlik etti. ††

\*\* Peter Bumke, 1978'de akademik alanda çalışma yapmayı bırakarak farklı alanlara yönelir fakat öncesinde etnografik alanda ciddi akademik çalışmalara imza atar.

†† Bu panel öncesinde Peter Bumke ile röportaj yapmamı sağlayan Avrupa ve İstanbul'daki Köy derneği yetkililerinden olan Türkan Gök'e, iletişim, çeviri ve akış konusunda destek sunan Bülent Küçük'e, yine çeviri konusunda Martin Greve'ye, çok teşekkür ediyorum. Türkan Hanım'ın "İhtiyaç duyarsan misafir edebiliriz, kimin kapısını çalsanız sizi misafir ederler." demesi, Ayrıca Ayhan Ercan'ın her türlü sorunla ilgilenip kolayca çözümler üreten tutumu, Zeynel Selami'nin Avrupa'ya kadar uzanan misafirperver tutumu için çok teşekkür ediyorum.



**7. Görsel:** Bülent Küçük, Peter Bumke ve Martin Greve panel sırasında. (Kaynak: Fotoğraf, yazarın kişisel arşivine aittir.)

Genel bir değerlendirmeye yerel bir etkinliğin geleneksel nitelikler taşıması, üsttenci bir gelenekçilik dayatmasından ziyade yerelin devinen, değişen, taşınan ve dinamik damarlarını ortaya çıkarabilecek bir zeminin hazırlanmasıyla mümkün olabilir görünüyor. Katılımcı bir çoğulculuk ve tartışabilme zemininden doğan anlaşma, kendi kendini finanse edebilirlik ve yerele gerçek manasıyla kulak verebilme ve katılımcıların bir gönül bağı kurabilmesini gözetme, gürültü patırtı içinde yuvarlanıp giden ve geleneksellik iddiası taşıyan pek çok faaliyetten çok daha fazla gelenekseli besleyen ve folkloru yeniden üreten alanlar haline getirebiliyor. Emeği geçen herkese teşekkürler.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons Non Commercial license Attribution International License).

---

Geliş Tarihi (Received): 14.10.2024  
Kabul Tarihi (Accepted): 16.12.2024

Etkinlikler - Olaylar - Yaşananlar/  
Activities - Events – Experiences

## Kırşehir’de Geleneksel Değerlerin Buluşması: Ahilik Haftası

**Gamze Kılıç\***

Kılıç, G., *Türk Folklor Araştırmaları/Turkish Folklore Research journal*. 2025/1. Sayı: 370, 337-353  
e-ISSN 3023-4670. DOI: 10.61620/tfa.49 <https://turkfolklorarastirmalari.com>

### Öz

Ahilik, Anadolu’da esnaf ve zanaatkârların arasındaki ticaret ve dayanışmayı sağlayan bir teşkilattir. Varlığını 13.yüzyıldan beri sürdüren Ahilik Teşkilatı, ahlaki değerleri ve mesleki etik kuralları ön planda tutarak bireylerin mesleki becerilerine yardımcı olmaktadır. Bu gelenek iş hayatında adalet, güven ve dürüstlüğü sağlamaktadır. Ahilik Teşkilatı, Ahi Evran öncülüğünde kurulmuştur. Ahilik Teşkilatı, Ahiliğin merkezi olarak kabul edilen başta Kırşehir olmak üzere Türkiye’nin birçok yerinde köklü bir teşkilat haline gelmiştir. Ahi Evran, sadece ticaret amacı gütmeyen sosyal ve kültürel hayatın düzenini sağlamaya çalışmıştır. İş ahlakını ön planda tutarak nesilden nesile aktarılmasını esnaflar arasında usta-çırak ilişkisiyle sürdürmüştür. Kırşehir’de Ahilik teşkilatı özellikle Selçuklu ve Osmanlı döneminde hızla yayılma göstermiştir. Çalışmada, halen devam etmekte olan Ahilik haftası kutlamalarının Kırşehir ili içerisinde hangi içeriklerle kutlandığı aktarılmıştır. Kırşehir’de Ahiliğin önemi saha çalışması ile desteklenmiştir. Kişisel arşivden yararlanılan fotoğraflar ile ahilik kutlamaları gösterilmiştir. Kırşehir merkezde bulunan Ahi Çarşısında çalışan esnaflardan bilgiler alınmıştır ve bu bilgiler dahilinde Ahilik ve esnaf ilişkileri değerlendirilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** Ahi, Ahilik, Ahilik haftası, Ahi Evran, Kırşehir

## Meeting of Traditional Values in Kırşehir: Ahilik Week

### Abstract

Ahilik is an organization that provides trade and solidarity between tradesmen and craftsmen in Anatolia. The Ahilik Organization, which has been in existed since the 13th century, help individual’s professional skills

---

\*Osmangazi Üniversitesi Halkbilimi Yüksek lisans öğrencisi /Osmangazi University Folklore Master's student. gamzeeee.klcccc@gmail.com. ORCID ID: 0009-0004-9223-1320



tradesmen and craftsmen in Anatolia. The Ahilik Organization, which has been in existed since the 13th century, help individual's professional skills by prioritizing moral values and professional ethics. This tradition provides justice, trust and honesty in business life. Ahi organization was founded under the leadership of Ahi Evran. Ahi Organization has become a deep-rooted organization in many parts of Turkey, especially in Kırşehir, which considered to be the center of Ahilik. Ahi Evran tried to establish order in social and cultural life without only for pursuing trade purposes. He kept the work ethic in the foreground continued its transfer from generation to generation through the master apprentice relationship among the tradesmen. The Ahi Organization in Kırşehir spread rapidly, especially during the Seljuk and Ottoman periods. In the study, it well be conveyed with which contents the ongoing Ahi week celebrations are celebrated in Kırşehir province. The importance of Ahilik in Kırşehir is supported by fieldwork. Ahi celebrations are shown with photographs from the personal archives. Information was obtained from the tradesmen working in the Ahi Bazaar in the center and this Ahilik and the relations where tradesmen were evaluated within the scope this information.

**Keywords:** Ahi, Ahi belief, Ahi's week, Ahi Evren, Kırşehir

## Giriş

Anadolu'da 13.yüzyılda ortaya çıkan Ahilik Teşkilatı, toplumun ekonomik yapısını ve sosyal hayatını düzene koymak için oluşturulmuş bir teşkilattır. Ahi Evran tarafından ortaya çıkarılan bu teşkilat, Selçuklu ve Osmanlı döneminde varlığını hissettirmiştir. Ahilik teşkilatında önemli bir kelime olan 'Ahi' kelimesi birçok araştırmacı tarafından farklı yorumlanmıştır. Ahi kelimesi hakkında temel iki görüş vardır: Biri Arapçada 'ahi' kelimesinin "kardeşim" anlamına geldiği diğeri ise Divan-ü Lügat-it-Türk'te geçen Türkçe 'akı' kelimesinin "eli açık cömert" anlamlarına geldiğidir (Köksal, 2011:53). Aksoy; Ahi ve ahilik kelimelerinin kökeninin Türkçe olduğunu fakat zamanla ve coğrafi etkilerle telaffuzunun değiştiğini belirtmektedir. Bu süreçte farklı anlamlar kazanmıştır. Bununla birlikte ahiliğin fütüvvet anlayışıyla bağdaştırmanın yanlış olamayacağı görüşündedir (Aksoy, 2018:22). Kardeş anlamına gelen ا خ (ah) sözcüğüne ی (ye) harfi eklenerek اخی ahi kelimesi oluşturulmuştur (Çakır ve Gümüş, 2011:22).

Claude Cahen Ahi kelimesinin Türkçe kökenli bir kelimedenden gelmediğini o dönemde yaşayan İranlı kişilerinde olduğunu belirterek Küçük Asya Türkleri arasında asimile olduklarını savunmaktadır. Bu görüşü, bölgede az da olsa Türklerin yaşamış olduğunu, Türklerin ve İranlı göçmenlerin Küçük Asya'ya sürekli göç etmeleriyle açıklamaktadır.

'Ahi' kelimesinin Arapça 'da 'kardeşim' olarak açıklanmasının dilbilimsel açıdan kabul görülebileceğini söyler. Bu görüşe ek olarak Eski Türkçedeki 'ahi-akı: kahramanca' kelimesine türetildiğine dair görüşün ise ahiliğin Türk kökenli olduğuna kanıt göstermek için ortaya atıldığını savunmaktadır (Cahen, 1953: 591). Tüm bu görüşlerden yola çıkarak, kelimenin Anadolu'nun Arap etkisi altındaki sosyal yapısıyla özdeşleştirildiğini, terimin hem Arapça hem de Türkçe kökenli olarak yorumlanmasının örgütün Anadolu coğrafyasındaki kültürel etkileşimleri de yansıttığını söyleyebiliriz.

Ahilik, Selçuklu Devleti Dönemi'nde, Anadolu'nun iş gücü ve sosyal yapısını düzenleyen önemli bir kurum olarak ortaya çıkmış, Osmanlı Devleti'nde ise şehir ve köylere kadar yayılan bir örgütlenme sağlamıştır. (Tokgöz, 2012: 10). Ahi Evran, teşkilatın kurucusu olarak debbağ, saraç ve ayakkabıcı esnafını organize etmiş ve teşkilatın başkanı (ahi baba) olarak bu yapının öncülüğünü yapmıştır (Çağatay, 1997: 84).

Kadınlar da bu sistem içinde aktif rol oynamış ve Ahi Evran'ın eşi Fatma Bacı tarafından Bacıyân-ı Rum adıyla kadınlara özel bir teşkilat kurulmuştur. Bacıyân-ı Rum, kadınların toplumsal eğitimi ve çalışma hayatına katılımlarını destekleyen bir yapı olarak dikkat çeker (Bozyiğit, 2000:13).

Ahilik, sadece ekonomik bir sistem olmayıp, toplumsal dayanışmayı esas alan bir ahlak ve değerler bütünüdür. Ahiliğin felsefesi, iş ahlakı, yardımlaşma ve toplumsal adaleti merkeze alır. Bu özellikleriyle modern toplumlar içerisinde zamanla yeniden yorumlanarak geçerliliğini koruyacak bir sistem sunmaktadır (Akdağ ve Kurtuluş, 2016: 9).

Günümüzde Ahilik, Ahilik Kutlama Haftası etkinlikleriyle yaşatılmaya devam etmektedir. Ekim ayının üç veya dördüncü haftasında düzenlenen kutlamalar bir hafta sürmektedir. 2024 yılında, 23-29 Eylül tarihleri arasında gerçekleştirilen 37. Kırşehir Ahilik haftası Etkinlikleri, geleneksel ahilik kültürünü tanıtmayı ve yaşatmayı amaçlamıştır. Etkinlik kapsamında esnaf buluşmaları, seminerler ve gösteriler gerçekleştirilmiş; katılımcıların ahilik kültürüne dair farkındalığı arttırılmıştır. Çalışma, Kırşehir Ahiler Çarşısında yapılan kaynak kişilerden alınan bilgiler ile desteklenmiştir. Bir haftalık süreçte etkinliklerin ve uygulamaların fotoğrafları makalede yer verilecektir. Tespit edilen bilgilerin ve değerlendirmelerin literatüre katkı sağlanması hedeflenmektedir.

### **Ahi Evran ve Ahilik**

Ahi Evran'ın doğum tarihi konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, kaynaklarda 93 yıl yaşadığına dair rivayeti öne çıkmaktadır. Kerâmât-ı Ahi Evran mesnevisinde doksan birinci beytinde bu durum;

*"Sinni doksan içe irmişdi tamam*

*Dinde vezir oldu Nasruddin Evran"*

[Yaşı tam 93'e vardığında Nasruddin Evran din konusunda vezir oldu. (öldüğü anda dini bilgiler bakımından) en yüksek mevkide idi] (Köksal, 2021:19) şeklinde ifade edilmektedir. Ahi Evran eğitime Hoy kasabasında başlamış, Ahmet Yesevi'nin derslerine katılarak tasavvuf alanında derin bilgi sahibi olmuştur. Daha sonraları Horasan ve Maverâünnehir'de eğitime devam etmiştir. Ahi Evran Moğol istilaları sebebiyle de Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu Selçuklu Döneminde; Kırşehir, Kayseri ve Konya'da bulunmuştur. Meslek hayatına Kayseri'de deri işçiliği (debbağlık) yaparak

başlamış ve halk ile yakın temas kurmuştur. Ahi birlikleri ile bilgileri 1300 yılında Anadolu'yu dolaşan Seyyah İbn-i Batuta'nın anlattıklarından ulaşılmaktadır (Güllülü, 1977: 17).

Ahiliğin temel ilkeleri arasında esnaf haklarını korumak ve ticaretin etik kurallar çevresinde yürütülmesidir. Bu bakımdan bir meslek örgütünün yanı sıra toplumsal bir yapı olarak da değerlendirilmek mümkündür. Moğolların Anadolu'ya yaptıkları işgal sonucunda ahiler kırsal kesimlere ve uç yerlere kaçmışlardır (Arıcı, 1999:41).

Ahi teşkilatı, Selçuklu devletinin son dönemlerinde kendini göstermiştir. Konya Anadolu Selçuklu Devletinin başkentiydi. Eflaki'nin anlattıklarından yola çıkarak 13.yüzyılın ilk yarısında tasavvuf kuruluşlarının merkezi ahilik olmuştur. Konya ahilerinin ilk örgütlenmeleri Alâeddin Keykubad'ın desteği ile olduğu bilinmektedir (Küçükdağ, 1999: 221).

Devlet otoritesi, Selçuklu devletinin yıkılmasının ardından sarsıntıya uğramıştır. Toplumun düzenin çökmeden düzelmesini sağlama da Ahilerin etkisi büyüktür. Osmanlı devletinin kurulmasında ise kuvvet sağlayan etkendir. Ahiler, devletin büyümesini; dayanışma ve disiplini sağlayarak öncülük etmişlerdir. Ticaret ve sanatta başarı sağlayarak iktisadi alanda gelişmişlerdir (Ceylan, 2012: 53).

Ahi örgütünün en parlak devri Osmanlı dönemidir ve Osmanlı'nın kuruluşunda önemli bir yeri vardır. Bu bilgiyi Fuat Köprülü "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" eserinde yer vermiştir. 13.yüzyılda bazı Türk memleketlerinde olduğu gibi Anadolu'da da yer alan ahilik adı altında mühim mesleki-tasavvufi bekarlar zümresi bulunmaktaydı. Ahiler Osmanlıların son zamanlarında iyi bir vazife görmüşlerdir. Bu kaynağa da İbn-i Batuta'nın naklettikleri bilgilerle ulaşılmaktadır (Köprülü, 1976:22).

Ahi Evran Moğol istilaları sebebiyle Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu Selçuklu Döneminde Kırşehir, Kayseri ve Konya'da bulunmuştur. Meslek hayatına Kayseri'de debbağlık yani deri işçiliği ile uğraşarak halk ile yakın temasta olmuştur. Ahi birlikleri ile bilgileri 1300 yılında Anadolu'yu dolaşan Seyyah İbn-i Batuta'nın anlattıklarından ulaşılmaktadır (Güllülü, 1977: 17). İbn-i Batuta'nın Seyahatnamesinde yer alan Genç Kardeşler-Ahiler ve Antalya Sultanı metinlerinde geçen ahi kelimesi, Anadolu'da ahiliğin var olduğunun kanıtıdır.

Ahi kardeşler gündüzleri çalışarak kazançlarını sağlarlar. O gün kazandıkları parayı ikindiden sonra toplu bir şekilde öndere verirler. Bu para ile Tekke'nin ihtiyaçları karşılanır ve topluca yaşadıkları için yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını karşılamış olurlar. Örneğin beldeye gelen bir yolcu tekke misafiri ederler. Alınan yiyeceklerden ikram ederler ve yolcu gidene kadar bu ziyafet sürer. Bir misafir olmasa dahi yemek vaktinde herkes bir araya gelerek yemek yerler, raks edip türkü çağırırlar sabah ise tekrar işlerine koyulurlar (Parmaksızoğlu, 1986: 7-8). Bir diğer İbn-i Batuta'nın Seyahatnamesinde yer alan Antalya Sultanı metninde ahiler;

*Antalya Sultanı Yunus Beğ oğlu Hızır Beğ idi. Oraya vardığımız sırada hasta olması sebebiyle sarayına giderek kendisini ziyaret ettik. İzdırıp içerisinde kıvranıyordu. Gönül okşayıcı ve iltifatkârı sözlerle bizi memnun etti. Veda edip ayrıldıktan sonra da hediyeler gönderdi. Oradan Burdur'a hareket ettik. Burası, bağları, bahçeleri ve akarsuları bol olan küçük bir kasabadır. Kalesi yüksek bir dağın tepesindedir. Burada şehrin hatibinin evine indik. Ahiler toplanıp kendilerine misafir olmamızı istedilerse de hatip buna razı olmadı.*

*Bunun üzerine içlerinden birinin başında bir ziyafet tertip ettiler ve bizi oraya götürdüler. (Çevik, 1983: 195-196)*

İbn-i Batuta yalnızca Ahilerle Antalya'da karşılaşmamıştır. Denizli'de söz ettiği bir anısında zaviyelerin misafirperverliği ile karşı karşıya kalmıştır. İbn-i Batuta Denizli'de yer alan zaviyeler hakkında bilgileri verirken bol yiyeceğin olduğunu da dile getirmiştir. Mevsim meyvelerinin bulunduğu, çeşitli tatlıların olması mükellef bir sofrada adabının olduğunu da göstermektedir (Şeker, 2000:21).

Ahi Birlikleri, debbağ, kunduracı ve saraçlardan oluşan esnaf ile teşkilatın temellerini atmıştır. Zamanla genişleyen örgüt, üye olmak isteyen esnafı bünyesine toplayarak sosyal bir örgüt haline gelmiştir. Anadolu'nun en ücra köşelerinde bile bulunan ahilerin teşkilatları mevcut halde bulunmaktaydı. Ahiler, her sanat kolu için ayrı birlikler oluşturmuştur. Birlik oluşturmayacak kadar az olan meslek gruplarını, benzer meslek gruplarıyla aynı birlik etrafında toplamıştır (Ekinci, 1993: 28-29).



**1.Görsel:** Kırşehir Ahilik Müzesi-Ahi Evran-ı Veli ve Esnaf Toplantısı (G. Kılıç'ın kişisel arşivi)

Ahilik teşkilatı iyi bir haberleşme ağına sahiptir. Ertuğrul Gazi'nin Anadolu'ya ilk geldiği andan itibaren Ahi Evran'a haber ulaşmıştır. Ahi zaviyeleri, yolların bozuk olduğu yerlerde, konaklamanın yapılacağı bölgelerde kurulmuştur. İbn-i Batuta Kayseri'den yola çıktıktan sonra Sivas'a geçerken ahiler, haberi alır almaz ziyafet hazırlamışlardır (Demir, 1999: 109).

Orta Çağ İslam dünyasında ortaya çıkan 'Fütüvvet Teşkilatı' esnaf ve sanatkârların oluşturduğu İslam'ın ahlaki değerlerini ön planda tutan tasavvufi öğretilerin üzerine kurulmuş bir teşkilattir. Fütüvvet, sözlükte cömert, yiğit, genç anlamlarına gelen 'feta' kelimesinden gelmektedir. Terim olarak ise; haramdan uzak olmak, şikâyet etmemek, başkalarını rahatsız etmemek yani ahlaki değerlere sahip olmaktır (Köksal, 2011:65). Ahilik ve Fütüvvet teşkilatları birbirlerinden beslenen iki teşkilattir. Fütüvvet-nameler, Ahiliğin vizyonunu belirleyen eserlerdir. Ahilik teşkilatının iyi kavranabilmesi için fütüvvet-nameleri iyi okunmalı ve anlamlarını doğru çıkartılmalıdır (Erken, 1999: 127).

Ahiler ve Fütüvvet-namelerin ortak ilkeleri doğrultusunda, mevcut düzenin dürüstlük ve dayanışma üzerine kurulduğu görülmektedir. Ahilik üretime dayalı bir sistem olmasından dolayı üreten kişilerin diğer bir tabirle mesleği olan kişiler ahi kabul edilirdi. Çocuk yaşta meslek edinmek isteyen bireyler, yetenekleri doğrultusunda meslek dalı seçerek üreticiliğe başlar. Ahilik sisteminde işsizliğe yer yoktur. Ahilerin meslek sahibi olması da helal kazançtan geçmektedir. Ahiliğin ana kuralları Fütüvvet-namelerde belirtilmiştir. Tasavvuf anlayışlarından yola çıkarak iki temel değeri bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi Müslüman olmak, diğeri ise bir meslek sahibi olmaktır (Yeşil, Kart ve Aslander, 2020: 30).

Ahi birlikleri işlerine saygı göstererek kendi aralarında dayanışma ve yardımlaşma yapmaktadırlar. Ekonomik teşkilatlanmaları ve ahlak felsefeleri birbirine paraleldi. Esnaf Vakfı, Orta Sandığı, Esnaf Kesesi ve Esnaf Sandığı olarak dört tane yardımlaşma sandıkları bulunmaktadır. Ekonomik sıkıntıları olan ahi tefecilere borç yapmadan yardımlaşma yoluyla yardım edilirdi (Erarı, 1999: 121).

Orta sandık uygulaması halen ahilik prensiplerini yerine getiren esnaflar tarafından uygulanmaktadır. Kırşehir merkezde yer alan Ahiler Çarşısında esnaflar, orta sandığı oluşturmuşlardır. Kaynak kişi orta sandık uygulamasını şu şekilde anlatmaktadır; “Evlenecek olan gençlere ya da yeni dükkân açacak esnaflara kendi bütçelerine uygun miktarı orta sandığa bırakarak bağışını yapar. Bu yardımlaşma sonucunda bütçeyi alacak kişi bu bağışı geri getirmek şartıyla alır. Çünkü bu yardımlaşma bir süre sonra kötüye kullanılabilir” (KK-1).

Orta sandığın gelirleri; aidatlar, terfi harçlar, bağışlar ve gayrimenkul kira ve satış gelirleridir. Giderleri ise; esnaf toplantılarının harcamaları, görevli maaşları, orducu takımının ailelerinin ihtiyaçları, gayrimenkul temini ve bakım gelirleri, üyelere verilen borçlar, üyelerin ortak ihtiyaçlarının temini, ihtiyaç sahiplerine yardım, yeni iş yeri açan esnafa sermaye desteği ve diğeri giderler olarak harcamaları mevcuttur (Erbaşı, 2020: 82-83-84).



2. Görsel: Kırşehir Ahi Sandığı (G. Kılıç'ın kişisel arşivi)

## Kırşehir'de Ahilik Haftası Kutlamaları

Kırşehir XIII. yüzyıl ortalarında Anadolu'nun önemli kültür şehriydi. Yunus Emre, Ahi Evran, Muhlis Paşa, Şeyh Edebali, Hacı Bektaş Veli gibi müstesna kişiler Horasandan gelerek doğrudan Kırşehir'e yerleşmişlerdir. Bu şahsiyetler; edebiyat, ticaret, siyaset, sanat, din ve tasavvuf alanlarında kendilerini göstermiş erenlerdir (Ceylan, 2012:49). Bu sayede Kırşehir, birçok kültürün ortak durak noktası haline gelmiştir.

Kırşehir'de her yıl geleneksel olarak kutlanan Ahilik haftası, kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Ahi Evran'ın Kırşehir'e gelerek esnaf ve zanaatkarları bir çatı altında toplamıştır. Geleneksel bir değer olan Ahiliğin tanımı kaynak kişilere yöneltilmiştir. “Ahilik; üretken, rayiç fiyatla mal satmayan demektir” (KK-1). “Ahilik kardeşlik demektir. 32 meslek kolu üzerine inşa edilmiş, kardeşlik dayanışması içinde bir devlet sisteminin üzerine kurulmuş örgütün adıdır” (KK-2).

Kırşehir Ahilik kutlamalarında yer alan Kırşehirli Ozan İsa Erdoğan (KK-9), şiirlerini saziyla birleştirerek halk ile buluşmaktadır. Çeşitli meslekler ile uğraşan Erdoğan, en uzun süre berberlik mesleğini sürdürmüştür. Ahiliğin tanımını hakkındaki cevabını 'Ahiliği Bilmek Gerek' şiiriyle dile getirmek istemiştir;

Dinle beni anlatayım,  
Ahiliği bilmek gerek,  
Ahi gözü ile görüp,  
Bencilliği silmek gerek,

Can özümde akar ırmak,  
Ahi meclisine varmak,  
Varıp cemalini görmek,  
Ahi olup kalmak gerek.

Çıracak iken usta olmak,  
Çalıştığın yerde kalmak,  
Ustadan icazet almak,  
Püf noktayı bilmek gerek.

Doğru ölçü, dürüst tartı,  
Yazılsın hanene artı,  
Hak yoluna dönme sırtı,  
Kötülükten yılmak gerek.

Erdoğan'ım anlarım ben,  
Usta sözü dinlerim ben,  
Derviş gibi inlerim ben,  
Sevdasıyla dolmak gerek.

(Kırşehir'in Pınarı, 2020: 45-46).

81 ilde kutlanan ahilik haftası, genel olarak Anadolu'da bir hafta kutlanan esnaf bayramıdır. "Kırşehir'de Ahilik haftası bir hafta sürmektedir. Genellikle ekim ayının ikinci haftası başlar (15 Eylül-21 Eylül). Fakat devlet büyüklerinin katılımını sağlanmak adına programda değişiklikler olabilmektedir. Bu sene ekim ayının son haftasında ahilik haftası kutlanmıştır" (KK-3). Ahilik Haftası etkinlikleri kapsamında çeşitli ritüeller ve organizasyonlar gerçekleştirilmektedir. 2024 yılı kutlamalarında yer alan önemli etkinlikler şu şekilde sıralanmıştır:

23 Eylül Pazartesi	24 Eylül Salı	25 Eylül arşamba
<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Kaleden top atışı</li> <li>▶ Anıta elenk Sunumu</li> <li>▶ Kortej Yürüyüşü ve Jandarma Atlı Birlikleri, Belediye Mehter Takımı, Esnaf İş Kolları Tanıtımı Mobil Araç Konvoyu ve Motorlu Birlikler Konvoyu Geçiş Töreni</li> <li>▶ Türbe Ziyareti ve 40 Hatim Duası</li> <li>▶ Haftanın Açılış Programı</li> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve şerbet İkrarı</li> <li>▶ Makam Ziyareti</li> <li>▶ Yıl İçerisinde Açılan İş Yerlerine Ziyaret</li> <li>▶ Akademisyen Tarihi Kazım Ceylan "Bir Medeniyet Hareketi Olarak Ahilik" Konulu Konferans</li> <li>▶ İdris Altuner Konseri</li> <li>▶ Grup Dolu Dizgin Konseri</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Kırşehir Fuarı Açılış</li> <li>▶ Çocuk Oyun Parkı Açılışı</li> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve şerbet İkrarı</li> <li>▶ Yöresel Yemek Yarışması</li> <li>▶ Kırşehir Kent Orkestrası Konseri</li> <li>▶ Eren Özdemir Konseri</li> <li>▶ Esnaf Gecesi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Esnaf Arası Koşu Maratonu</li> <li>▶ Rafadan Tayfa Çocuk Tiyatrosu</li> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve şerbet İkrarı</li> <li>▶ Bölgesel Liseler Arası Yöresel Yemek Yarışması</li> <li>▶ Rafadan Tayfa Çocuk Tiyatrosu</li> <li>▶ Neşet Ertaş Anma Programı</li> </ul>
26 Eylül Perşembe	27 Eylül Cuma	28 Eylül Cumartesi
<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Kadın Kooperatifleri Fuarı Açılışı</li> <li>▶ Veysel elikdemir Kum Sanatı Gösterisi ve Çocuk Eğlencesi</li> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve şerbet İkrarı</li> <li>▶ Esnaf Arası Futbol Turnuvası Final Müsabakası</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Kur'an-ı Kerim Tilaveti</li> <li>▶ arşı Açılış Duası</li> <li>▶ şed Kuşatma Töreni ve Ödül Töreni</li> <li>▶ Esnaf Ziyareti</li> <li>▶ Ahi Evran-ı Veli Adına Mevlit Programı (Necmettin Ötün)</li> <li>▶ 81 İlde Ahilik Konulu Vaaz, Hutbe ve Ahi Pilavı İkrarı</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ İlçe Günleri Stantlarının Açılışı</li> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve şerbet İkrarı</li> <li>▶ <b>RESMİ TÖREN</b></li> <li>▶ Jandarma elik Kanatlar (Helikopter Gösterisi)</li> <li>▶ Jandarma Genel Komutanlığı Mehteran Bölüğü Konseri</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Ümmiye Koçak İş Kadını Başarı Öyküsü Paylaşımı</li> <li>▶ Necmeddin Ötün Konseri</li> <li>▶ Serdar Tuncer Sohbet ve Şiir Dinletisi, Veysel Çelikdemir Kum Sanatı Gösterisi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Ahi Pilavı, Helva ve Şerbet İkramı</li> <li>▶ VII. Uluslararası Ahilik Sempozyumu</li> <li>▶ Hatice Kübra Tongar Söyleşisi</li> <li>▶ Grup Berceste Konseri</li> <li>▶ İsmail Altunsaray Konseri</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Saygı Duruşu ve İstiklal Marşı</li> <li>▶ Açılış ve Protokol Konuşmaları</li> <li>▶ Ödül Töreni</li> <li><b>KAPANIŞ</b></li> <li>▶ Azerin Konseri</li> </ul>
<b>29 Eylül Pazar</b>		
<ul style="list-style-type: none"> <li>▶ Misafirlere şehrin gezdirilmesi ve misafirlerin yolcu edilmesi</li> </ul>		

**1.Tablo:** (Kırşehir Esnaf, Sanatkârlar ve Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü resmî web sitesinden alınmıştır.)

Ahilik haftası programı kaleden top atışı yapılarak başlamaktadır. Bunun sebebi kaynak kişi tarafından şu şekilde açıklanmıştır “Programın kaleden top atışı ile başlamasının sebebi bize Osmanlıdan gelen bir gelenektir. Ramazan Bayramı’nda top atılması, iftarın başlangıcını haber verirken, kaleden top atışı da bizlere Ahilik haftasının başladığının habercisidir” (KK-1). Top atışından sonra Ulu Önder Mustafa Kemal Atatürk’ün anıtına gidilerek çelenk bırakılır. Ardından Belediye Mehter Takımı, esnaflar, Jandarma Atlı Birlikleri, mobil araç konvoyu ve motorlu birlikler ile Kortej yürüyüşü yapılmaktadır.



**3. ve 4. Görsel:** Kırşehir 2024 Ahilik Haftası Kortej Yürüyüşü (G. Kılıç Kişisel Arşivi)

“Kortej yürüyüşünde en önde esnaflar yürür çünkü onlar ahiye yön verenlerdir, ahileri teşhir etmiş bulunmaktayız” (KK-1). Ahilik Teşkilatının kurucusu olan Ahi Evran-ı Veli’nin Külliyesine ziyaret edilerek 40 hatim duası okunur. Ahilik törenlerinin kaynağı fütüvvetçilik makamıyla benzetilmektedir. Ahilik meslek edinme eğitimlerinde törenler; çıraklık/kardeş edinme töreni, ustalık/icazet töreni ve kalfalık- yol sahibi olma törenleri olarak ayrılmaktadır (Özkaya, 2011:138).





**5.Görsel:** Kırşehir 2024 Ahilik Haftası Ahi Evran-ı Veli Külliyesi Ziyareti (G. Kılıç'ın Kişisel Arşivi).

Yukarıdaki görselde yer alan Ahi Evran Külliyesi ve tören ziyaretlerine; Kırşehir Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği Başkanı Bahamettin Öztürk, Kırşehir Ticaret ve Sanayi Odası Başkanı Mustafa Yılmaz, Esnaf, Sanatkârlar ve Kooperatifçilik Genel Müdürü Taha Enes Şener, Kırşehir İl Müftüsü Mustafa Tekin, Kırşehir Ticaret İl Müdürü İsmail Güner, Kırşehir Valisi Hüdayar Mete Buhara, Ticaret Bakan Yardımcısı Mahmut Gürcan gibi devlet büyükleri katılım sağlamıştır (KK-6).



**6. ve 7.Görsel:** Kırşehir 2024 Ahilik Haftası Ahi Pilavı, Helva ve Şerbet İkramı (G. Kılıç'ın Kişisel Arşivi)

Ahilik pilavı bir hafta boyunca öğlen namazından önce Kırşehir merkezde bulunan İş bankası önündeki meydanda ikram edilmektedir. "Ahilik pilavı açları doyuran kutsal bir pilavdır. Burada amaç tabak tabak yemek değildir" (KK-1). Ahilik pilavı içerik yönünden İç Anadolu iklim koşullarına uygun olan baklagillerden bulgur ile yapılmaktadır. Pilavı özgün kılan özelliği ise sadece Ahilik haftası boyunca yapılır ve yedi gün boyunca halka ikram edilir. Pilavın içeriği ise; "Bulgur, kavurma et, soğan, domates, biber, salça, tuz ve baharatlardır" (KK-4).

Ahilik eğitiminde 'sofra töresi' kuralları uygulanırdı. Bu töreye göre; yemek yenen yere ayakkabı ile girmemek, ağzını seslememek, kemikleri sofranın üzerinde bırakmamak, sofrada sümkümemek, temiz olmak, lokmaları ağzı şişirecek derecede almamak,

ekmeği yemeğin suyuna çok batırmamak sofrada adapları arasındadır. Bu kuralların çoğu ortak bir sofrada, ortak bir kap içerisinde yemek yenilmesinden doğmuştur (Gülvahaboğlu, 1991:216).



**8.Görsel:** Kırşehir 2024 Ahilik Haftası, Ahilik Müzesi n İkrâm ve Dua (G. Kılıç'ın Kişisel Arşivi)

Ahi pilavı ikramından sonra Kırşehir Valiliğine ve yeni açılan iş yerlerine ziyaret edilmektedir. Esnaf ziyaretlerinde esnafın istek ve sıkıntılarını dinlenir. Programa Tarihi Kazım Ceylan'ın 'Bir Medeniyet Hareketi Olarak Ahilik' konulu konferansıyla devam edilmektedir. Her yıl, Kültür ve Turizm Bakanlığının başkanlığı altında ekim ayının ikinci haftası Ahilik Kültür haftası kutlanmaktadır. Yönetmeliğe göre "Kırşehir, bu iller arasında daima yer alır". 40 yıla aşkın bu ahilik bayramını esnaflarla birlikte kutlanmaktadır. 2003 yılında Gazi niversitesi ile bağlı daha sonra da 2006 yılında Ahi Evran niversitesinin kurulmasıyla tek çatı altında 'Ahilik Kültür Araştırma Merkezi' kurulmuştur. Bu merkezde tiyatro gösterileri, konferanslar yapılmaktadır (Köksal, 2011: 146-147).



**9.Görsel:** Kırşehir Ahilik Haftasında Yer Alan Fuar (G. Kılıç'ın kişisel arşivi)

Kırşehir Ahilik haftasında açılan fuarda birçok stant yer almaktadır. Stantta; Aksaray, Konya, Kırkkale, Bursa, Ankara vb. illerde yaşayan esnaflar gelmektedir. El işi örgülerinden oluşan stantlar, kitap stantları, ev yapımı yemekler, el yapımı eşyalar gibi

birçok çeşitte stant fuarda yer almaktadır. “Takı tasarım işiyle uğraşan bir esnaf olarak bu fuarda yer aldım. Farklı memleketlerden gelen esnaflar ile dayanışmayı artırmak için ürünlerinden satın aldık. Birgün bize uzanan el diğer gün bir başkasına el uzatır” (KK-5).

Ahilik haftası programında salı ve çarşamba günleri çocuklar için yapılan etkinlikler yer almaktadır. Yeni yapılan parkın açılışı ve güncel çizgi film karakterlerinden olan Rafadan Tayfanın tiyatrosu oynatılmaktadır. İki günün ortak programlarından bir diğeri de yöresel yemek yarışmalarıdır. Her yıl düzenlenen yemek yarışmalarında aşçılık deneyimi olmayan, el lezzetine inan kişiler tarafından yemek yarışmaları yapılmaktadır.



**10.Görsel:** 2011 Yılın Ahisi Terzi Hayati Ünsal Şed Kuşatma Töreni (Hayati Ünsal'ın kişisel arşivi)

Şed Kuşatma töreni, mesleki olgunluğa erişmiş ahi esnaflarına bir şeddin bellerine bağlanarak kutlanan törendir. Yukarıdaki görsel kaynak kişi Hayati Ünsal'ın 2011 yılında aldığı şed bağlama töreninden bir görseldir. Hayati Ünsal'dan yılın ahisi seçilmesinde hangi aşamalardan geçtiğine dair bilgiler alınmıştır. “İlin ahisi, Valinin başkanlığında on yedi kişiden oluşan bir komiteden geçilmesiyle seçilir. Seksen bir ilden her sene seksen bir kişi ‘ilin ahisi’ seçilmektedir. Daha sonra seksen bir kişiden oluşan ahiler Ankara’daki heyet ile on kişiye düşürülür. On kişi arasından tekrar bir seçim yapılır ve yılın ahisi seçilir”. Yılın ahisi seçilmesi sebeplerini ise şöyle açıklamaktadır; “Yılın ahisi seçilmek için sadece esnaflık yapmak yetmez. 2011 yılına kadar bütün ahilik kutlamalarında yer aldım. Daha sonra on yıl muhtarlık sürecinden geçtim. Ve en önemlisi de Etna Odalarında üç yıl terziler odası başkanlığı yaptım. Altmış seneye sığdırdıklarım ile birinci oldum” (KK-1). “28 Eylül Cumartesi günü yapılan resmî tören ile 2024 yılının ahileri Mustafa Gürler ve İsmail Atlı seçilmiştir” (KK-3).

Kuşak bağlamanın yani şed bağlamanın on iki koşulu vardır. İlim (bilgi) sahibi olmak, sabırlı olmak, yol gösterici olmak, Allah’a şükretmek, kötülerden uzak kalmak, tevekkül, sadakat bu koşullardan bazılarıdır. Şed bağlamada beş peygamberi; Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Şid, ve Hz. Muhammed’i benimsemek gerekir (Gülvahaboğlu, 1991:212).



11. Görsel: Şed Kuşatma Töreni Öncesi: Çırakların Kalfa, Kalfaların Usta Olma Aşamaları (G. Kılıç'ın kişisel arşivi)

Ahilik teşkilatında meslek hayatına atılmak isteyen bireyler, eğitimde belirli süreçlerden geçmektedir. "Eğitimin ilk aşaması olan yamaklık aşaması, öğrenmenin ilk basamağıdır. Yamak bir ustanın yanında öğrenim görerek, mesleğin temel kurallarını öğrenmiş olur. Bu süreci başarıyla tamamlayan birey çıraklık aşamasına yükselir. Ustasının öncülüğünde meslek dalının inceliklerini kavrar. Çıraklık süreci kişinin öğrenme zamanına göre değişim göstermektedir. Kalfalık aşamasına geçen ahi, mesleğini belirli bir seviyede icra edendir. Ustasının gözünde başarıya ulaşan birey, ustalık aşamasına geçer. Meslekte en yüksek merteye olan ustalık, artık mesleğini bağımsız bir şekilde yürütebilir" (KK-8).

Ahi Evran, Anadolu'ya henüz yerleşmemiş ya da yerleşmeye çalışan Türklerin kalıcılığını sağlamak amacına dayanan bir disiplin kurmak istemiştir. Sindirerek bir öğrenmeyi esas alan Ahi Evran, bir bilgi tam öğrenilmeden diğer bir bilgiye geçilmesini istememiştir. Bu yüzden teşkilat sistemini yamak-çırak-kalfa-usta şeklinde oluşturmuştur (Uzun ve Apaydın, 2023:72-73).



12. ve 13.Görsel: Kırşehir 2024 Ahilik Haftası Kutlamalarından Kılıç Kalkan Oyunu (G. Kılıç'ın kişisel arşivi).

Kırşehir yöresi oyunları genel itibariyle hareketli, zeybek, seğmen, kırık ve halay türleridir. Kadın-erkek karışık veya yalnız kadın ya da yalnız erkek olarak oynanır.

Oyunlar Kırşehir yöresinin kültürel özelliklerini barındırarak ağır başlı, içten, hareketli, müziği ölçülü, abartısız bir şekilde karşımıza çıkmaktadır (Seçilmiş ve Atılğan, 2007:66).

Anadolu'nun birçok yöresinde kılıç ile yapılan danslar mevcuttur. Köy düğünlerinde, şenliklerde, festivallerde kılıç veya bıçak kullanılarak oynanmaktadır. Anadolu'da halay, horon, bar, zeybek, kaşık, hora türleriyle çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır (Feratın, 2023: 756).

Türkmen yerleşim bölgesine sahip olan Kırşehir, bozlak, uzun hava veya kırık hava türlerinden oluşan türküler ile bilinmektedir. Örneğin 'Biter Kırşehir'in Gülleri Biter' türküsü Kırşehir yöresinde özellikle düğünlerde çalıp oynanan bir oyun havasıdır. Kırşehir halk müziğinin kaynağı muhabbet toplantıları, dini bayramlar, düğünler ve bazı Alevi köylerindeki cem ayinleridir (Turhan, Kara, Tan ve Gündüz, 2007: 31).

## Sonuç

Ahilik Türk toplumu içerisinde, sosyal ve ekonomik hayatı şekillendiren değerler sistemidir. Kırşehir Ahilik Haftası programları bu değerlerin unutulmaması ve günümüzde yaşatılması adına düzenlenen kutlamalardır. Kutlamalar içerisinde gerçekleştirilen etkinlikler, dürüst ticaretin uygulanışı, toplumun ahlak kuralları içerisinde dayanışmayı nasıl sağladığı gösterilmektedir.

Bir hafta boyunca yapılan etkinlikler, sempozyumlar, fuarlar ve açılış programları ahilik konusu üzerine düzenlenmiştir. Esnafların, zanaatkarların ve halkın bir araya gelmesi ahilik esaslarında yer alan dayanışmayı daha kuvvetlendirdiği tespit edilmiştir. Yapılan sergilerde veya fuarlarda esnafların el emeği tasarladığı eşyaları, halk tarafından satın alınması sadece maddi yönden değil manevi yönden de destek sağlamıştır.

Akademisyenler ve bu alanda kendini geliştirmiş iş insanları, düzenlenen sempozyumlarla birlikte ahiliğin kaliteli üretim prensibini günümüz ticaret ahlakıyla ilişkilendirmiş, kalkınma ve sosyal dayanışmaya olan katkılarını paylaşma ortamı yaratmıştır. Etkinlikler, toplumun her kesimine hitap ederken gençler üzerine yapılan sempozyumlar eğitimlerine katkı sağlarken, yapılan liseler arası yemek yarışmaları da kültürel kaynaşma açasından etkileşim sağlamıştır.

Bir önceki yıllarda yapılan Ahilik haftası kutlamalarında Kırşehir halkından oluşan kutlamalar düzenlenirken, son yıllarda çevre illerden Aksaray, Konya, Ankara, Eskişehir, Kırıkkale, Yozgat gibi şehirlerden gelen esnaflar stantlarını kurarak halk ile bir araya gelmiştir

Ahilik Haftası kutlamalarında yer alan unutulmaya yüz tutmuş geleneklerden kılıç kalkan oyunları ve kum sanatını halka tekrar hatırlatarak kültürün devamlılığına dikkat çekmiştir. Yöreyle ait; türküler, halk oyunları, yemekler, kıyafetler etkinlik boyunca halka tanıtılmıştır.

Ahilik bayramı kutlamaları, önceleri esnafların bir araya gelerek düzenlenmesiyle oluşmaktaydı. Daha sonraları Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği, Ticaret ve Sanayi Odası, Valilik, Esnaf, Sanatkârlar ve Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü, Kültür ve Ticaret Bakanlığı gibi kurumların yardımlarıyla etkinlikler daha da çeşitlenmiş ve maddi olarak destek sağlanmıştır.

Esnaflara yöneltilen ahilikle ilgili her soruya eksiksiz cevap verilmesi, esnafın Ahi Evran'ı ve Ahilik prensiplerini yakından biliyor olması bu kutlamaların Ahilik ile ilgili bilgilerine katkısı olduğu saptanmıştır.

Ahilik haftası kutlamaları, bireyin ahilik kültürünü içselleştirmesi, benimsemesi adına yapılan bir çağrıdır. Türk milletinin kültürel farklılıklarını ve zenginliklerini geleceğe taşıyan bir gelenektir.

### **Sözlü Kaynaklar**

KK-1: Hayati nsal,1944, İlkokul, Terzi, Ankara. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-2: İbrahim Dver, 1955, Ortaokul, Tamirci/Yazar, Aksaray. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-3: Bekir Dalgalı, 1943, İlkokul, Terzi, Ankara. Görüşme Tarihi. 05.12.2024

KK-4: Sevgi Yüklü, 1992, niversite, Takı Tasarımcısı, Sinop. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-5: Yasemin Duman, 1993, niversite, Tarih ğretmeni/Takı Tasarımcısı, Kayseri. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-6: Eyüp Temur, 1964, Lisans, İl Kültür ve Turizm Müdür Yardımcısı, Kırşehir. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-7: Hasan Duran, 1952, İlkokul, Terzi, Kırşehir. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-8: Oğuz Cihan, 1972, Lise, Ayakkabıcı, Kırşehir. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

KK-9: İsa Erdoğan, 1948, İlkokul, Berber/Yazar, Kırşehir. Görüşme Tarihi: 05.12.2024

### **Elektronik Kaynaklar**

<https://esnafkoop.ticaret.gov.tr/>

### **Kaynaklar**

Akdağ, . ve Kurtuluş M. (2016). Ahilik ve meslek ahlakı. zhr Ofset Matbaacılık. Konya.

Aksoy, A. (2018). 13. ve 14. Yüzyılda Anadolu'da Ahi teşkilatı, etkisi ve siyaseti. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, ss.19-35.

Arıcı, K. (1999). Bir sivil toplum kuruluşu olarak Anadolu Ahiliği (Ahiyan-ı Rum). II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri. T.C. Kültür Bakanlığı, Kırşehir.

Bozyiğit, Y. (2000). Simav'da Ahilik ve Ahiler. Erkam Matbaası, Kütahya.

Cahen, C. (1986). İlk Ahiler hakkında. (M. Öztürk, ev.). BELLETEN, Cilt: 50, Sayı: 197, ss.591-602.

Ceylan, Kazım. (2012). Ahilik Türk İşlam medeniyetinde dünyevî ve uhrevî sistem. T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Kültür Yayınları. Ankara.

Çağatay, N. (1997). Bir Türk kurumu olan Ahilik. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara.

- Çakır, B ve Gümüş, İ. (2011). Ahilik. Kırklareli Üniversitesi. Kırklareli.
- Çevik, Mümin, (1983). İbni Batuta seyahatnamesi. Üçdal Neşriyat Yayınevi. Ankara.
- Demir, G. (1999). Osmanlı imparatorluğunun kuruluşunda Ahilerin rolü. II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri. T.C. Kültür Bakanlığı, Kırşehir.
- Ekinci, Y. (1993). Ahilik. Sistem Ofset Yayınları. Ankara.
- Erarı, F. (1999). Ahilik ve Ahilik kültürünün iktisadi hayatımızdaki anlam ve önemi. II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri. T.C. Kültür Bakanlığı, Kırşehir.
- Erbaşı, A. (2020). İktisadi ve idari yönleriyle Ahilik. Nobel Akademi Yayıncılık. Ankara.
- Erken, V. (1999). Ahilik teşkilatının vizyonu. II. Uluslararası Ahilik Sempozyum Bildirileri. T.C. Kültür Bakanlığı, Kırşehir.
- Feratan, M. (2023). Türk kılıç dansları. *folklor-edebiyat dergisi*, Cilt: 29, Sayı:115, s.747-766.
- Güllülü, S. (1977). *Ahi birlikleri*. Ötüken Yayınevi. İstanbul.
- Gülvahaboğlu, A. (1991). *Sosyal güvenlik öncüsü Ahi Evran Veli ve Ahilik*. Memleket Yayınları. Ankara.
- Köksal, F. (2011). *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti Yayınları. Kırşehir.
- Köksal F. (2021). *Bir Anadolu efsanesi: Ahi Evran*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi. Sivas.
- Küçük, A.S. (2020). *Kırşehir'in pınarı: Kırşehirli ozan İsa Erdoğan*. Kırşehir Belediyesi, Kültür Tarihi Yayınları Serisi, Kırşehir.
- Küçükdağ, Y. (1999). Osmanlı Döneminde Konya'da Ahilik ve Ahiler. II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri. T.C. Kültür Bakanlığı, Kırşehir.
- Köprülü, F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Türk Tarik Kurumu Basımevi, Ankara.
- Özkaya, R. (2011). *Dünden bugüne Ahilik*. Çırak Eğitim ve Öğretim Vakfı. Ankara.
- Parmaksızoğlu, İ. (1986). *İbn Batuta seyahatnamesinden seçmeler*. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul.
- Seçilmiş, G. Ve Atılğan M. (2007). *Anadolu kültürünün nazar boncuğu: Kırşehir'in gelenek ve görenekleri*. Kırşehir Valiliği. Kırşehir.
- Şeker, M. (2000). *İbn Batuta'ya göre Anadolu'nun sosyal- kültürel ve iktisadi hayatı ile ahilik*. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara.
- Tokgöz, Z. (2012). *Geçmişten gelen ışık: Ahi Evran ve Ahilik sistemi*. Pelin Ofset Matbaacılık. Ankara.
- Turhan, S. Kara, M. Tan N. Ve Gündüz A. (2007). *Kırşehir halk müziği*. Kırşehir Valiliği Yayınları. Ankara.
- Uzun, T. ve Apaydın F. (2023). *Ahilik teşkilatı ve iş ahlakı*. Nostos Yayınları. İstanbul.
- Yeşil, R. Kart, M. ve Aslander M. (2020). *Ahilik ve değer eğitim modeli "Âdem"*. Çizgi Kitabevi Yayınları. Ankara.

**FİNANS:** Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.

**ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI:** Yazarlar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.

**YAZAR KATKILARI:** Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.

**ETİK ONAY BEYANI:** Bu alışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.

**VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI:** Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

**FINANCE:** No financial support was received for the conduct of this study.

**CONFLICT OF INTEREST STATEMENT:** The authors declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.

**AUTHOR CONTRIBUTIONS:** The author has contributed to the manuscript in its entirety.

**ETHICAL APPROVAL STATEMENT:** Local Ethics Committee Approval was not required for this study.

**DATA AVAILABILITY STATEMENT:** The data used in this study are available upon request from the author.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
(This work is licensed under a Creative Commons NonCommercial license Attribution International License).