

MİLLÎ FOLKLOR

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

DOSYA: KARAGÖZ

DOSYA: SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS

ESKİ ANADOLU'DA LOHUSALIK SENDROMU VE LAMAŞTU

ANTİK ÇİN KAYNAKLARINA GÖRE BOZKIRLARDA KURT KÜLTÜ

DOĞU TÜRKİSTAN KAZAKLARININ ENSTRÜMENTAL MÜZİK MİRASI

PROPP VE TÜRK VE RUS MASALLARINDA BABA YAGA VE DEV ANASI

KLASİK ANLATILARDA MİTİK BİR EŞ SEÇME RİTÜELİ: ELMA ATMA

KIRGIZ HALK HEKİMLİĞİNDE SAĞALTMA METOTLARI

KAPALI ÇARŞI'DAN SİLİKON VADİSİ'NE: REKLAM

SÖZLÜ VE YAZILI HUKUK

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT
Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN
Dr. Osman AKTEKER
Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN
Doç. Dr. İsa YAYLA
Doç. Dr. Hüseyin PAMUKÇU
Öğr. Gör. Turgut TÜRKÖĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Erdem BAYDENİZ
Dr. Öğr. Üyesi Esin FAKİBABA DEDEOĞLU
Doç. Dr. Meryem YALÇIN
Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER
Eminenur DAL EĞE

Ramazan Volkan ÇOBAN
Dr. Ardabi MAULET
Dr. Kalybek KOBLANDIN
Dr. Lora TLEGENOVA
Dr. Meltem GÜLER
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇELİK
Doç. Dr. Sevda ÖNAL KILIÇ
Dr. Öğr. Üyesi Anastasiia ZHERDIEVA
Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ
Dr. Kübra KARAKÖZ
Dr. Rifat NERGİZ
Doç. Dr. Tuna YILDIZ
Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL



MİLLÎ FOLKLOR

Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi

International and Quarterly Journal of Cultural Studies

Revue Internationale et Trimestrielle d'Études Culturelles

Cilt/Volume/Tome: 19 Yıl/Year/Année: 37 Sayı/Number/Nombre: 145

ISSN 1300-3984 • Hakemli Dergi.

- **Kurucuları/Founders/Fondateurs:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ - Necdet İLHAN - Prof. Dr. Türker EROĞLU • **Sahibi/Owner/Possesseur:** Geleneksel Yayıncılık Eğt. San. Tic. Ltd. Şti. adına M. Öcal OĞUZ • **Baş Editör/Editor in Chief/Rédacteur en Chef:** Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (ocal.oguz@hvb.edu.tr) • **Baş Editör Yardımcısı/Deputy Editor in Chief/Rédacteur en Chef Adjoint:** Doç. Dr. Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hvb.edu.tr) • **Editör Yardımcıları/Deputy Editors/Rédacteurs Adjoints:** Prof. Dr. Selcan GÜRÇAYIR TEKE (selcan.teke@hvb.edu.tr-Yayın İnceleme) - Doç. Dr. Haydar YALÇIN (haydar.yalcin@ikc.edu.tr-Bilgi ve Belge Yönetimi) - Dr. Öğr. Üyesi Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhanozdemir@ksu.edu.tr-Yayın Takip) • **Yabancı Dil Danışman/Foreign Language Consultants:** Prof. Dr. Metin EKİCİ (mekici@yahoo.com-İngilizce) - Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktululum@yahoo.com-Fransızca) - Prof. Dr. Günül Özlem AYAYDIN CEBE (gunulceb@gmail.com-İngilizce) • **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Directorate of Editorial Affairs:** Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hvb.edu.tr) • **Yayın Kurulu/Editorial Board/Comité d'Édition:** Prof. Dr. Kubilay AKTULUM (aktululum@yahoo.com) - Prof. Dr. Ekrem ARIKOĞLU (ekrem.arikoglu@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Halit ÇAL (halit.cal@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Armağan COŞKUN (armaganeci@hotmail.com) - Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (hulya.kasapoglu@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Nurettin DEMİR (demir@hacettepe.edu.tr) - Prof. İsmet DOĞAN (idogan@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hamiyi DURAN (hamiye@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Tuba İşnuş İŞEN DURMUŞ (tidurmus@etu.edu.tr) - Prof. Dr. R. Gülin ÖGÜT EKER (eker@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Pervin ERGUN (pervin.ergun@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Ruhi ERSOY (ruhi.ersoy@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Cenk GÜRDAY (cenk.guray@hacettepe.edu.tr) - Prof. Dr. Melike KAPLAN (mkaplan@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (orhan.kurtoglu@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Muhtar KUTLU (mkutlu@ankara.edu.tr) - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT (ezgimetinbasat@gmail.com) - Prof. Dr. Evrim ÖLÇER ÖZÜNEL (evrim.ozunel@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (nazim.polat@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Firat PURTAŞ (firat.purtas@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ (mgoz@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Hale SİVGİN (hale.sivgin@hvb.edu.tr) - Prof. Dr. Nezir TEMUR (ntemur@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Ali YAKICI (yakici@gazi.edu.tr) - Prof. Dr. Naciye YILDIZ (naciye.yildiz@hvb.edu.tr) - Doç. Dr. Emine ÇAKIR (eminecakir.tbh@gmail.com) - Doç. Dr. Pınar KASAPOĞLU (pkasapoglu@ankara.edu.tr) - Doç. Dr. Dilek TÜRKYILMAZ (dilek.turkyilmaz@hvb.edu.tr) - Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL (ahmet.aral@hvb.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Bahar AKARPINAR (1964-2022) **Yrd. Doç. Dr. Himmet BİRAY (1958-1995)** - Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hvb.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Yerke ÖZER (yerkeozer@gmail.com) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hvb.edu.tr) - Dr. Öğr. Gör. Dr. Tuba SALTİK ÖZKAN (tuba.ozkan@hvb.edu.tr).
- **Düzeltilme/Redaction:** Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye BAKI NALCIOĞLU (zeynep.nalcioğlu@hvb.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhanozdemir@ksu.edu.tr) - Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN (gozde.tekin@hvb.edu.tr) - Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hvb.edu.tr) - Nizamettin KORKMAZ (nizamettin.korkmaz@hvb.edu.tr)
- **Dizgi/Typesetting:** Kadirhan ÖZDEMİR (kadirhanozdemir@ksu.edu.tr)
- **Sorumlu Müdür v.:** Tuna YILDIZ (tuna.yildiz@hvb.edu.tr)
- **Halkla İlişkiler:** Burakhan KABAÇAM (burakhan.kabacam@hvb.edu.tr)
- **Editörlük/Editorial:** AHBVÜ Tarih Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği (Kurumsal editörlük işleri AHBVÜ THBMER, AHBVÜ GSOMER ve SOKÜM Derneği tarafından yürütülmektedir. / *The Institutional Duties of Editorial Board Carried by AHBV University and Society of ICH*)
- **Yazışma Adresi/Correspondance Address/Adresse de Correspondance:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE
- **E-Mail:** <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> (yazı gönderimi için / for article) - geleneksely@yahoo.com (yazılar ve dergiyle ilgili diğer konular / articles and other issues related to the journal) - geleneksely@gmail.com (abonelik için / for subscription)
- **Web Sayfası:** <http://www.millifolklor.org> / <https://dergipark.org.tr/pub/millifolklor> • **Tel:** 0533 776 8890
- **İdare Yeri/Managing Office/Adresse d'Administration:** Gazi Mah. Şenol Cad. No: 29/1 Yenimahalle/ANKARA-TÜRKİYE
- **Fiyatı/Price:** 250 TL / \$25 • **Yurt İçi Abone Bedeli/Domestic Subscription Fee/ Frais d'abonnement nationaux:** Yıllık dört sayı için toplamda 1000 TL ücret alınır. (Öğretim elemanı, öğretmen, öğrenci, KTB folklor araştırmacılarına tanıtım ve teşvik amacıyla %50 indirimli (500 TL), kargo ücreti ise sabittir.) • **Yurt İçi Kurumsal Abone Bedeli/Domestic Institutional Subscription Fee/Frais de souscription institutionnels nationaux:** Yıllık dört sayı için 1000 TL ücret alınır. Toplu aboneliklerde kargo ücreti her bir abone için ayrı talep edilir. • **Yurt Dışı Abone Bedeli/International Subscription Fee/Frais d'abonnement internationaux:** Yıllık dört sayı için 100 \$ alınır. (Yurtdışı aboneliklerde mesafeye göre ayrıca kargo ücreti ilave edilir.) / *Milli Folklor is published four times a year, in winter, spring, summer, and autumn./La revue de Milli Folklor paraît quatre fois par an: en printemps, en été, en automne et en hiver.* • **Abone Şartları/Subscription Terms/Paiement:** Abone olacaklar, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesinde Geleneksel Yayıncılık Ltd. Şti. adına açılan 4286 0258016 numaralı hesaba (IBAN No: TR460006400000142860258016) Abone Bedeli'ni yatırdıkları ve dekontunu tarayarak e-posta adresimize gönderdikleri takdirde dergimiz bir yıl süreyle adreslerine gönderilecektir. (Dergimizin dağıtım yalnızca abonelerimize yapılmaktadır.) / *Payments must be charged to the account number 4286 0258016 of Geleneksel Yayıncılık Limited Company and TR460006400000142860258016, Türkiye İş Bankası Gazi Mahallesi Şubesi Ankara-Türkiye, on au compte postal de Geleneksel Yayıncılık Ltd. -1911533. Pour la réception des numéros publiés le reçu scanné doit être envoyé à l'adresse de correspondance par e-mail.*

AKADEMİK TEMSİLCİLER/CORRESPONDING EDITORS/LES EDITEURS CORRESPONDANTS

- YURT İÇİ/Turkey/En Turquie: *ADANA - Prof. Dr. Refiye OKUŞUKLUK ŞENESEN *ADİYAMAN - Doç. Dr. Sunay AKKAYA - Doç. Dr. Fadime TİKBAS *AKSARAY - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ALTUNŞABAK - Doç. Dr. Öğr. Üyesi Çetin YILDIZ *AMASYA - Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUDÜMİR *ANTALYA - Doç. Dr. Nâgihan ÇETİN - Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL *ARDAHAN - Dr. Öğr. Üyesi Nima PETROVİÇİ *BALIKESİR - Prof. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU - Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN *BARTIN - Doç. Dr. İbrahim GÜMÜŞ *BOLU - Prof. Dr. Meral OZAN *BURDUR - Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN *BURSA - Prof. Dr. Hülya TAŞ *ÇANAKKALE - Doç. Dr. Handan KASIMOĞLU *ÇANKIRI - Prof. Dr. Abdulselam ARVAS - Dr. Ahmet Serdar ARSLAN *DENİZLİ - Prof. Dr. Mehmet Sürur ÇELEPİ *DİYARBAKIR - Prof. Dr. Muhammed Abdülbasit SEZER *EDİRNE - Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN - Doç. Dr. Selma SOL *ELAZIĞ - Doç. Dr. Birol AZAR - Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK - Doç. Dr. Gilda ÇETİNDAG SÜME *ERZURUM - Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ - Prof. Dr. Ömer YILAR *ERZİNCAN - Prof. Dr. Necdet TOZLU *EŞKİŞEHİR - Prof. Dr. Zulfikar BAYRAKTAR - Prof. Dr. Adem KOC *GAZİANTEP - Prof. Dr. Mehmet EROL - Prof. Dr. Behiye KÖKSEL - Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN - Doç. Dr. Cevdet AVCI *HATAY - Prof. Dr. Bülent ARI *İSPARTA - Prof. Dr. Halil Altay GÖME *İSTANBUL - Prof. Dr. Yakup ÇELİK - Prof. Dr. Abdülkadir EMEKŞİZ - Doç. Dr. Meriç HARMANCI *İZMİR - Prof. Dr. Nurgül BEĞİÇ - Prof. Dr. Selami FEDAKAR - Prof. Dr. Mehmet ERSAL - Doç. Dr. Gonca KUZAY DEMİR *KAHRAMANMARAŞ - Prof. Dr. Yılmaz İRMAK - Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ERŞAHİN *KARAMAN - Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - Doç. Dr. Onur AYKAC *KARS - Prof. Dr. Adem BALKAYA - Dr. Öğr. Üyesi Erkan ASLAN *KASTAMONU - Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI *KAYSERİ - Dr. Öğr. Üyesi Zehra NİTEL NAHYA - Dr. Saim ÖRNEK *KIRIKKALE - Prof. Dr. Bilgehan Atay GÖKDAĞ - Prof. Dr. Aktan Müge YILMAZ *KIRSEHİR - Prof. Dr. Salahaddin BEKİRİ - Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT *KOCAELİ - Prof. Dr. İşıl ALTUN *KONYA - Prof. Dr. Sinan GÖNEN - Doç. Dr. Turgay KABAK *KÜTAHYA - Doç. Dr. Erdal ADAY *MANİSA - Doç. Dr. Savaş ATLI - Dr. Öğr. Üyesi Gülrope PEHLİVAN *MARDİN - Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR *MERSİN - Prof. Dr. Nilgün ÇİBALA COŞKUN - Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER *MUĞLA - Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (1960-2023) - Dr. Öğr. Üyesi Baki Bora HANCA *MUŞ - Doç. Dr. Canser KARDAŞ *NEVŞEHİR - Prof. Dr. Adem ÖĞER - Dr. Öğr. Üyesi Yücel ÖZDEMİR *NİĞDE - Prof. Dr. Nedim BAKIRCI - Prof. Dr. Hatice İÇEL - Dr. Öğr. Üyesi Namık ASLAN *SAKARYA - Doç. Dr. Selçuk KÜRŞAD KOCA - Dr. Öğr. Üyesi Yavuz KÖKTAN *SAMSUN - Doç. Dr. Cafer ÖZDEMİR - Recep DEMİR *ŞİRİR - Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ *SİNOP - Doç. Dr. Songül ÇEK *SİVAS - Doç. Dr. Adil ÇELİK *UŞAK - Doç. Dr. Derya ÖZCAN - Doç. Dr. Mustafa DUMAN *YOZGAT - Prof. Dr. Tuğçe ERDAL
- YURT DIŞI/Abroad/À l'Étranger: *AZERBAIJAN - Prof. Dr. Muhtarrem KASIMLI *FRANSA - Prof. Dr. Laurence-Donia KOTOBİ - Dr. Ferya ÇALIŞ MİNKAN *GÜRCİSTAN - Prof. Dr. Marika JİKİA *HOLLANDA - Mehmet TÜRÜNÇ *JAPONYA - Missuko KOJİMA *KAZAKİSTAN - Prof. Dr. Tatigül KARTEYEVA, Prof. Dr. Sakir İBRAHEV, Dr. Öğr. Üyesi Bekarys NURİMANOV *KORE CUMHURİYETİ - Prof. Dr. EunKyung OH *MACARİSTAN - Dr. Julia BARTHA *NAHCIVAN M. C. - Doç. Dr. Esker GADİMOV *ÖZBEKİSTAN - Prof. Dr. Cabbar İŞANKUL *POLONYA - Doç. Dr. Danuta CHMIELOWSKA *SLOVAKYA - Dr. Xenia CELNAROVA *UKRAYNA - Doç. Dr. Tudora ARNAUD

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

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

İÇİNDEKİLER / Contents / Sommaire

Danışma Kurulu / Advisory Board / Comité de Conseillers 3

Birkaç Söz / Foreword / Par l'éditeur 4
M. Öcal OĞUZ

MAKALELER / ARTICLES / LES ARTICLES

Geleneksel Türk Tiyatrosu'nun Sisifosu Karagöz: Gölge Tiyatrosunda Trajik ve Komik Birlikteliği / Karagöz, The Sisyphus of Traditional Turkish Theater: Tragic and Comic Elements in Shadow Theatre..... 5-16
Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Edimbilimsel Açıdan Türk Gölge Oyununun Eksen Karakterlerinde Fiziksel Şiddet / Physical Violence in the Main Characters of the Turkish Shadow Play From a Pragmalinguistic Perspective 17-28
Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN

Karagöz Oyununda Yanlış Anlamalar / Misunderstandings in Shadow Play Karagöz ... 29-47
Dr. Osman AKTEKER

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarımında Kentsel Tarım Uygulamaları / Urban Agriculture Practices in the Transmission of Intangible Cultural Heritage 48-60
Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN

Bibliometric Analysis of Literature on Intangible Cultural Heritage / Somut Olmayan Kültürel Miras Konulu Alanyazının Bibliyometrik Analizi 61-73
Doç. Dr. İsa YAYLA
Doç. Dr. Hüseyin PAMUKÇU
Öğr. Gör. Turgut TÜRKÖĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Erdem BAYDENİZ

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Kapsamında Yaratıcı Şehirler Ağı'nın Etkisi / The Impact of the UNESCO Creative Cities Network in the Context of Safeguarding of Intangible Cultural Heritage..... 74-87
Dr. Öğr. Üyesi Esin FAKİBABA DEDEOĞLU
Doç. Dr. Meryem YALÇIN

Sözlü Hukukun Yazılı Hukuka Yansıması: Silifke Örneği / Reflection of Oral Law on Written Law: The Case of Silifke 88-103
Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER
Eminenur DAL EĞE

Antik Çin Kaynaklarına Göre Xiong-nu Öncesi Dönem'de Bozkırlarda Kurt Kültü / Wolf Cult in the Steppes in the Pre-Xiong-nu Period According to Ancient Chinese Sources.. 104-113
Ramazan Volkan ÇOBAN

- Doğu Türkistan Kazaklarının Enstrümantal Müzik Mirası / *Instrumental Musical Heritage of the East Turkistan Kazakhs*..... 114-129
Dr. Ardabi MAULET
Dr. Kalybek KOBLANDIN
Dr. Lora TLEGENOVA
- Kapalı Çarşı'dan Silikon Vadisi'ne: Platform Ekonomilerinin İzini Süreli Yayınlardaki Reklamlardan Sürmek / *From The Kapalıçarşı to The Silicon Valley: Tracing Platform Economies Through Advertisements in Periodicals* 130-144
Dr. Meltem GÜLER
Arş. Gör. Dr. Hasan ÇELİK
- Klasik Türk Edebiyatı Anlatı Metinlerinde Geleneksel Bir Eş Seçme Ritüeli: Elma Atma / *A Traditional Partner Selection Ritual in Classical Turkish Literature Narrative Texts: Apple Throwing* 145-156
Doç. Dr. Sevdâ ÖNAL KILIÇ
- Propp'un "Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri" Eserinde Erginleme Töreninin İzleri / *Traces of Initiation Rite in Propp's book "The Historical Roots of Fairy Tales"*..... 157-168
Dr. Öğr. Üyesi Anastasiia ZHERDIEVA
Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ
- Çivi Yazılı Belgelere göre Eski Anadolu'da Lohusalık Sendromu ve Lamaştı / *Postpartum Syndrome and Lamaştı in Ancient Anatolia According to Cuneiform Texts*..... 169 -181
Dr. Kübra KARAKÖZ
- Kırgız Halk Hekimliğinde Şamanist İnançlara ve Bazı Şifalı Bitkilere Dayalı Sağaltma Metodları / *Healing Methods Based on Shamanist Beliefs and Some Healing Plants in Kyrgyz Folk Medicine* 182-193
Dr. Rifat NERGİZ
- HABERLER / NEWS / NOUVELLES**
- VIII. Somut Olmayan Kültürel Miras Kış Okulu / *VIII. Winter School on Intangible Cultural Heritage* 194-196
Doç. Dr. Tuna YILDIZ
- Tracks4crafts Projesi: El Sanatlarının Geleceğe Aktarımı/ *Tracks4Crafts: The Transmission of Crafts for the Future*..... 197-198
Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL
-
- Milli Folklor-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri / *The Publication Principles/ Principes de publication* 199-208

DANIŞMA KURULU

Advisory Board/Comité de Conseillers

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

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

Prof. Dr. İşıl ALTUN Kocaeli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK Ardahan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN Pamukkale Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Sevin ARSLAN Çağ Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Ensar ASLAN (1944-2025) (Türkiye)

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

Prof. Dr. Gülhan ATNUR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Bülent BAYRAM Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Dan BEN-AMOS (1934-2023) University of Pennsylvania (A.B.D.)

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

Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU Uludağ Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Armağan COŞKUN İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Songül ÇEK Sinop Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. İsmet ÇETİN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN Kırkkale Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Ali DUYMAZ Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin EKİCİ Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Şükri ELÇİN (1912-2008) (Türkiye)

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

Prof. Dr. Metin ERGUN Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Mehmet EROL Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Selami FEDAKAR Ege Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Henry GLASSIE Indiana Üniversitesi (ABD)

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

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

Prof. Dr. Sinan GÖNEN Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM Erciyes Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Umay TÜRKŞ GÜNAY Gime Amerikan Üniversitesi (KKTC)

Prof. Dr. Şeyma GÜNGÖR İstanbul Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL Başkent Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Mihaly HOPPAL (Macaristan)

Prof. Dr. Tuğçe İŞKİHAN ERDAL Bozok Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Alimcan İNAYET Ege Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI Giresun Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Metin KARADAĞ Türk Folklor Araştırmaları (Türkiye)

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Tatdığül KARTAEVA El Farabi Kazak Milli Üniversitesi (Kazakistan)

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

Prof. Dr. Muhsen KAYA Mimar Sinan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Süleyman KAYIPOV Kırzaz Türk Manas Üniversitesi (Kırzazistan)

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

Prof. Dr. Cemile KINACI BARAN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Adem KOÇ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Sabri KOZ YKY (Türkiye)

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

Prof. Dr. Muhtar KUTLU Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Wolfgang MIEDER Vermont University (ABD)

Prof. Dr. Gülay MİRZAÖĞLU Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Kamil V. NERİMANOĞLU (1946-2023) (Azerbaycan)

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

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

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

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

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR Ankara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN Bozok Üniversitesi (Türkiye)

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

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

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU Selçuk Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Uli SCHAMİLOGLU Nurlutan Nazarbeyev Üniversitesi (Kazakistan)

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK Fırat Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

Prof. Dr. Abdeljelil TEMİMİ Temimi Vakfı (Tunuseli)

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nezir TEMUR Gazi Üniversitesi (Türkiye)

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

Prof. Dr. Nüket TÖR Kastamonu Üniversitesi (Türkiye)

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

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

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

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

Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Nerin YAYIN Ege Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Ömer YILAR Atatürk Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (1946-2024) (Türkiye)

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

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

BİRKAÇ SÖZ

Foreword / Par l'éditeur

Merhaba saygıdeğer okur,

38. kuruluş ve 37. yayım yılımızın bu ilk sayısında basılı ve elektronik nüshalarımızla sizlerle. Bahar 2025 tarihli 145. sayımızı on dört “öz”lü yazı ve iki haberle takdirlerinize sunuyoruz.

Prof. Dr. Ensar Aslan (1944-2025)

Uzun yıllar Atatürk, Dicle ve Ahi Evran Üniversitelerinde görev yapan, binlerce öğrenci yetiştiren, akademik çalışmalarıyla halk bilimine önemli hizmetleri olan dergimizin Danışma Kurulu Üyesi, yazarı ve hakemi olan Prof. Dr. Ensar Aslan'ı kaybettik. 17 Mart 2025 tarihinde Ankara Karşıyaka Mezarlığında ebediyete uğurladık. Ailesine ve sevenlerine baş sağlığı dileriz. Allah rahmet eylesin.

Dosyalar: Karagöz ve SOKÜM

Bu sayımızda son dönemlerde halk arasında Ramazan ile özdeşleşen Türk gölge tiyatrosu Karagöz'ü ve UNESCO Genel Konferansı tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesini, bu sözleşmenin uygulanması süreç ve sonuçlarını inceleyen üçer yazıdan oluşan iki dosyamızı ilgiyle okuyacağınız umudundayız.

Alan Dışı Yazılara Mecburen Kapalıyız

Öncelikle yazarlarımızın dergimize tevaccühlerine teşekkür ederiz. Pek çok farklı disipline mensup akademisyenlerden dergimize yazı gönderiliyor ancak üzüler ifade etmeliyiz ki bu yazıların pek çoğu daha “ön inceleme” safhasında veya “editörler kurulu” tarafından “alan dışı” bulunarak yazarına iade ediliyor. Dergimizin sayfaları folklor belleğini kullanan disiplinler arası çalışmalara açık olmakla birlikte gerek ulusal gerekse uluslararası indekslerdeki yeri, tanımı ve üst başlıkta taşıdığı adı “folklor” olduğu için diğer disiplinlere ait yazılara yer veremiyoruz. Yazarlar ve editörler olarak gereksiz zaman ve kaynak israfına neden olmamak için yazıların bu hassasiyetle gönderilmesini önemle rica ederiz.

Yeniden Okumanız Ricasıyla: “Dörtlü Körlük” Kuralı

2002 yılından beri SCOPUS, 2007 yılından beri A&HCI ve 2009 yılından beri de TR DİZİN tarafından kaydedilen Millî Folklor, her türlü öznelikten kaçınmak için bütün inceleme ve değerlendirme süreçlerini “Kör Editörlük”, “Kör Yayın Kurulu”, “Kör Hakemlik” ve “Kör Yazarlık” şeklinde “Dörtlü Körlük” olarak adlandırdığı bir yöntemle sürdürmektedir. Böylece Editörlerin, Yayın Kurulunun ve Hakemlerin makalelerin yazarlarını; yazarların da hakemlerin kim olduğunu öğrenmeleri engellenmektedir. Yazarlarımızla yazışma yaparken, her türlü temas kurarken bu kurala harfiyen uymakta olduğumuzu yazarlarımızın bilmelerini isteriz.

Yeni Web Sayfamız

Dergimizi e-millifolklor olarak açık bilim ilkemiz gereğince hiçbir ücret talep etmesizin dünyanın her yerinden okurlarımızın hizmetine sunduğumuz adresimiz çalınmıştır. Bu nedenle yeni Web adresimiz www.millifolklor.org olmuştur. Yeni sayılarımıza ve ilk sayıdan başlayarak bütün koleksiyonumuza buradan erişebilirsiniz.

Yayın İlkelerimiz

Bugüne kadar basılı ve elektronik nüshamızda yer verdiğimiz Türkçe, İngilizce ve Fransızca Yayın İlkelerimize bu sayıdan itibaren elektronik nüshamızdan ve Web sayfamızdan erişebilirsiniz. Yazarlarımızın iade ve düzeltmelerle iş yükünü arttırmamak ve olası gecikmeleri önlemek için dergimize gönderecekleri makaleleri Yayın İlkelerimiz'e göre hazırlamalarını rica ederiz.

Her Sayıda 10 Makale

Millî Folklor, Haziran 2024'te yayımladığı 142. sayısıyla atıf oranını ve buna bağlı olarak “Q” değerini düşürmemek için “her sayıda en fazla 10 özlü makale” kuralını getirmişti. Ancak dosya konuları ve çok beklediği için güncelliğini yitirmekte olan yazılar nedeniyle bu kuralımızı zaman zaman ihlal etmek durumunda kalabiliyoruz. Yazar ve okurlarımızın lehine olan bu ihlallerin olumlu karşılanacağını umuyoruz.

Haziran 2025'te yayımlanacak 146. sayımızda buluşmak dileğiyle...

M. Öcal OĞUZ
Editör/Editor/Éditeur

GELENEKSEL TÜRK TİYATROSU'NUN SISİFOSU KARAGÖZ: GÖLGE TİYATROSUNDA TRAJİK VE KOMİK BİRLİKTELİĞİ *

**Karagöz as The Sisyphus of Traditional Turkish Theater:
Tragic and Comic Elements in Shadow Theatre**

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT**

ÖZ

Bu yazıda Karagöz oyun içeriklerine absürt bir yaşam biçimi ve tutum üzerinden yaklaşılmaktadır. Sözü edilen kavram ile Karagöz oyunları birlikte düşünüldüğünde Karagöz'ün hem kişi olarak tepkilerinde hem de içinde bulunduğu bağlamda absürt bir durum içinde olduğu görülür. Oyun içerikleri incelendiğinde dengeli bir yaşam için gerekli olan temel ihtiyaçlardan yoksun bir mahalle ile karşı karşıya kalınır. İşsizlik, evlilik, dostluk, meslek ahlaki ve bir arada yaşama konusunda dinamiklerin sarsıldığı bir bağlamda kişiler arası iletişimin de kendi içinde absürt bir biçim kazandığı dikkat çeker. Burada Karagöz, oyunun baş kişisi olarak absürt kavramını iki yerde kendisinde toplar. Bunlardan ilki Karagöz'ün kendi yaşamı içinde değiştiremeyeceği şartlara karşı her şeyi olağan kabul edışı ve mahalleyi terk etmek yerine bir biçimde orada yaşamının bir yolunu buluşudur. İkincisi ise Karagöz'ün yanlış anlamalar üzerinden çıkamadığı bağlama komik bir dil ile karşılık vermesidir. Böylece bir tarafı cinler, cadılar, “kanlı kavak” lardan oluşan fantastik bir yaşam alanı içinde bir tarafta işsizlik, aile, dostluk gibi topluluk yaşamının dinamiklerini yansıtan gerçekçi alanda komik bir dil ve komik bir tutum sergileyerek yazgısını devam ettirir. Söz konusu özellikleriyle Karagöz, Antik Yunan mitleri içinde geçen Sisifos'a benzer bir özellik gösterir. Bir anlamda Karagöz de tıpkı Sisifos gibi her gün yukarı çıkarmaya cezalı olduğu kayanın, günün sonunda yuvarlanacağını bilerek aynı güçle hayatına devam eder. Bunun yanı sıra tıpkı Sisifos gibi bir yanılla hilebaz ve kurnazdır. Tüm olumsuzluklara ve sıkışmışlıklara rağmen Karagöz, kendisini bir biçimde var etmeyi, sözünü sakınmadan söylemeyi ve zaman zaman hileleriyle dinamiği bozulmuş bir yaşam içinde var olmayı başarır. Bütün bunlardan hareketle bu çalışmada Karagöz metinlerindeki mizahi dile absürt bir yaşamın iletişim dinamiği olarak yaklaşılmaktadır. Bunun yanı sıra oyunların baş kişisi/dışı konuşanı Karagöz'ün tepkileri ve komikliği üzerinden uyumsuz bir yaşama gösterdiği tepkiler irdelenmektedir. Absürt bir bakış açısıyla irdelendiğinde Karagöz oyunları, topluluğun çıkmazlarını, sıkışmışlığını yansıtan bir içeriğe sahiptir ve bu içerikten komikliği alındığında trajik bir yaşamla yüz yüze kalınmış bir bağlam tiyatrosuna dönüşür. Bu nedenle Karagöz oyunlarındaki mizah algısı ve komik oluşturma biçimlerinin uyumsuz bağlam ve kilitlenmiş iletişim dili üzerinden de değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Tüm bunlardan hareketle çalışmada Karagöz oyunlarındaki içeriklere absürt bir kişi olarak Karagöz, bağlam içinde uyumsuz kalan ve iletişim dilini kilitleyen komik bir başkişi olarak ele alınmıştır. Oyun metinleri Cevdet Kudret tarafından hazırlanmış üç ciltten oluşan Karagöz eserinden seçilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Absürt, geleneksel tiyatro, Sisifos, Karagöz, Mizah.

ABSTRACT

In this article, the content of Karagöz plays is approached through an absurd lifestyle and attitude. When the aforementioned concept and Karagöz plays are considered together, it is seen that Karagöz is in an absurd situation both in his reactions as a person and in the context he is in and an absurd attitude when he meets them. When the contents of the plays are examined, one is confronted with a neighbourhood that lacks the basic needs necessary for a balanced life. In a context where the dynamics of unemployment, marriage, friendship, professional ethics and coexistence are shaken, it is noteworthy that interpersonal communication gains an absurd form in itself. Here, Karagöz, as the main character of the play, gathers the concept of absurd in two places. The first of these is Karagöz's acceptance of everything as normal against the conditions that he cannot change in his own life and finding a way to live there instead of leaving the neighbourhood. The second is that Karagöz responds to the context he cannot get out of through misunderstandings with a funny language. Thus, it is seen that Karagöz continues his fate by displaying a funny language and a funny attitude in a realistic area

* Geliş tarihi: 14 Haziran 2024 - Kabul tarihi: 5 Kasım 2024
Metin Basat, Ezgi. “Geleneksel Türk Tiyatrosu'nun Sisifosu Karagöz: Gölge Tiyatrosunda Trajik ve Komik Birlikteliği”, *Millî Folklor* 145 (Bahar 2025): 5-16

** Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı ABD, öğretim üyesi, ezgimetinbasat@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4909-7558.

that reflects the dynamics of community life such as unemployment, family, friendship on the one hand and in a fantastic living space consisting of goblins, witches, bloody poplars on the other. With these characteristics, Karagöz is similar to Sisyphus in ancient Greek myths. Every day he continues with the same vigour, knowing that the rock he is sentenced to lift will roll away at the end of the day. Besides, just like Sisyphus, he is also tricky and cunning. Despite all the negativities and stuckness, Karagöz manages to exist in a way, to say his word without holding back and to exist in a life whose dynamics are disrupted by his trickery from time to time. Based on all these, this study approaches the humorous language in Karagöz texts as the communication dynamics of an absurd life. In addition to this, the reactions of Karagöz, the protagonist of the plays and the female speaker who provides the comedy, to an incompatible life will be analysed through his reactions and humour. When analysed from an absurd point of view, it is seen that Karagöz plays have a content that reflects the community's dilemmas and stuckness, and thus Karagöz plays turn into a contextual theatre that is faced with a tragic life when its comedy is taken. For this reason, it is possible to say that the perception of humour and comic forms in Karagöz plays can also be evaluated through incompatible context and locked communication language. From this point of view, in this study, Karagöz as an absurd person and his incompatibility within the context, as a comic protagonist who locks the language of communication in an incompatible way, are considered in the content of Karagöz plays. The play texts were selected from the three-volume Karagöz work prepared by Cevdet Kudret.

Keywords

Absurd, traditional theatre, Sisyphus, Karagöz, humour.

Geleneksel Türk tiyatrosu türlerinden biri olan gölge oyunu, farklı türden performansları bir araya getirir. Yapı ve içerik olarak katmanlı yapıya sahip oluşu, onu müzik, tiyatro, anlatı gibi farklı türler üzerinden değerlendirmeye imkân tanır. Bu yazıda Türk gölge oyunu metinlerinden hareketle Karagöz'ün yaşam ile arasında kurduğu bağ, absürt kavramı üzerinden incelenmektedir. Burada absürt kavramı, ilk olarak Karagöz'ün içinde bulunduğu ve dinamiklerinin anlamsızlaştığı bağlama karşı takındığı tutum üzerinden, ardından Karagöz'ün komikliğini sağlayan iletişim dili üzerinden ilişkilendirilmektedir. Karagöz oyunlarının bir absürt tiyatro örneği olduğunu söylemek elbette oldukça iddialı ve tarihsel açıdan yanlış bir ifade olacaktır. Absürt tiyatro kuramının ikinci dünya savaşı sonrasında ortaya çıkışı ve belirli bir ideolojik tavır üzerinden biçimlendiği akılda tutulduğunda Karagöz ile ilişkilendirilmesi oldukça zordur. Ancak bir kavram olarak düşünüldüğünde absürtlük zorunlu bir tarihsel döneme ilişkin olmadığı gibi aynı zamanda her türden gerçeklik karşısında bir duygu ve tepki biçimidir. Bu nedenle farklı zamanlarda farklı biçimde ortaya çıkabilir. Ayrıca geleneksel tiyatronun yapısının ortak duyusu temsil eden, ideolojik, toplumsal, imgesel, bilinçaltı vb. bakımlardan çözümlenmelere elverişli olması, onlara ayrıca metinlerarası, hatta kültürlerarası bir boyut kazandırmaktadır. Böylece insanın, gerçeklik karşısında aynı tepkiler vermesinin kaynağı olarak arketipsel bir bilinç durumu ve tutumu olarak bir değerlendirme yapılmaktadır. Burada absürt kavramının saçma anlamına geldiği gibi bir başka modele örnek olan bir fikir de karşılaması, Karagöz ile bir mitik kişi arasındaki koşutluk kurmanın temel nedenidir. Bütün bunlardan hareketle makalede Karagöz oyunlarından çok Karagöz'ün kişiliği ve uyumsuz tavrı üzerine odaklanılarak, oyunun tarihsel bağlamı ve diğer tipler dışarıda tutulmuştur.

Absürt tiyatro, kendi bağlamında yaşamın anlamının yitiminin metaforu olarak dildeki kökten değer yitimine, sahnenin kendisinin soyut ve nesneleştirilmiş görüntülerinden ortaya çıkacak bir şiire yatkınlık gösterir. Dil ögesi bu kavramda önemli bir rol oynar. Ancak sahnede olup biten, kişilerin ağzından çıkan sözleri aşar ve çoğunlukla onlarla çelişir. Absürt tiyatro böylece anlatımını, resimlerdeki “yazınsal” unsurları dışlayan soyut resimde ya da nesnelere betimlenmesi ve empati ve insanbiçimciliği dışlaması nedeniyle Fransa'daki “yeni roman” da bulunan, zamanımızın yazın karşıtı eyleminin bir parçası olmuştur (Eslinn 1991: 27). Yeni Romancıların yazma

biçimleri de hem absürtlük hem de yerleşik uzlaşılara bir karşı çıkışın, çatışmanın dışı vurumudur. Dil yıkılır, kişiler bir bakıma dil becerilerini ve kimliklerini yitirirler. Benzer biçimde geleneksel Türk tiyatrosunda kişiler konusunda göze çarpan özelliklerden biri iletişim kopukluğudur; en büyük çatışma ve gerilim kişilerin birbiriyle anlaşamamasından çıkar. Örneğin, Karagöz Hacivat'ı anlamaz, Türkçesi bozuk Rum, Yahudi, Laz gibi taklitlerin hiçbirinin ne dediği anlaşılmadığı gibi Kekeme, Tiryaki gibi tipler de kendi özellikleri nedeniyle anlaşamazlar. Seyirciyi dürtükleyen, sürükleyen, onu yadırgatan, tedirgin eden anlamsız uyumsuz sözler, uydurma deyişler, uyumsuz sesler kendi başına nesnedir. Hatta oyunun her şeyidir (And 2005: 61). Buradan hareketle Karagöz oyunları incelendiğinde ilk olarak dildeki anlam yitimi dikkat çeker. Karagöz'ün neredeyse kimseyle açık ve anlaşılır bir iletişim kurmadığı görülür. Oyunlarda gülünçlük etkisi yaratan en temel unsur ise yanlış anlaşılmalara dayalı bir üsluptur. Ancak olay örgüsünden komiklik çıkarıldığında seyirci/okuyucu katlanılması zor bir gündelik yaşam ile karşı karşıya kalır. Absürt tiyatrodaki komik ve trajik olanın iç içeliğini temsil eden trajikomik bir tür vardır ve trajik ev komik olan aynı gerçekliğin önü ve arkası gibidir. Birbirini tam olarak anlayamayan insanlar perde üzerinde bir iletişim kurmaya çalışırken bir yandan da komikliği alındığında sıkıntılı bir yaşam ortaya çıkmaktadır. Böylece oyunun mizah dilini oluşturan absürt ile metnin içeriğini oluşturan absürt Karagöz'ün tavurlarında birleşir ve ortaya kilitlenmiş bir iletişim dili çıkar. Eugene Ionesco, çılgın, saçma, komik bir metin üzerinde ciddi, gösterişli, törensel bir sahneleme yapılabileceğini belirtir. Aksi olarak da kolay gözyaşlarının ve aşırı duygusallığın komikliğini önlemek için dramatik bir metnin de gülünç olarak yorumlanabileceğini belirtir. Ona göre ışık gölgeyi karartır; gölge ise ışığı ortaya çıkarır. Bu nedenle komedi ve trajik arasındaki ayırım anlaşılır değildir. Komedi absürtün önsezisidir ve bu nedenle trajediden daha umutsuzdur. Komedi bir çıkış sunmaz. Bir anlamda umutsuzluğun ve umudun ötesinde ya da berisindedir (Ionesco 2020: 47). Karagöz, perdenin Hacivat'a göre duygularını ifade etmede belli bir estetik kazanamamış kişisi olarak görünse de ortaya çıkardığı söz ve beden komiği onun bir anlamda yaşama karşı duruşunu sergiler. Oyunlarda sunulan gündelik hayata genel hatlarıyla bakıldığında Karagöz'ün genel geçer bazı kabullerle kendisini var etmek zorunda kaldığı görülür. İstanbul'un mahallelerinden birinde yaşayan Karagöz; bir türlü sonuca bağlayamadığı iletişim ağı içinde, ekonomik, sosyal ve bireysel olarak zor bir hayata komikliğiyle karşılık verirken, bu süreci algılama ve onu yönetme biçimi dikkat çekicidir. Tam da bu özelliğiyle Alberta Manguel'in *Türkler'in Sisifosu* benzetmesi ona uygun düşmektedir. Manguel, Karagöz'ün Hacivatla olan ilişkisinde sonuçlanması imkânsız türden bir ilişki olduğunu söyler. Ona göre bu ilişki Nietzsche'nin aynı olayları defalarca tekrarlamaya mahkûm varlıklar olarak değerlendirmesine uygundur. Bunun yanı sıra Manguel, Camus'nün bu tekrarların hayatın anlamsızlığını yansıtan ama bunun aynı zamanda çabalarımıza kadere boyun eğmenin gönül rahatlığını kattığı görüşüne de uygun olduğunu belirtir (Manguel 2021: 168). Karagöz özelinden ilerlendiğinde de perdeye yansıyan gündelik yaşamın aynı döngüyü tekrarladığı, kişinin özel alanı ve toplulukla ilişkisinde de benzer sorunların tekrar biçiminde sunulduğu görülür. Kötü giden bir evlilik, işsizlik, borçlar ve en yakın arkadaşının didaktik bir tavırla kendisini küçümsediği, zaman zaman zor durumda bıraktığı bir gündelik yaşam içinde Karagöz hayatını sürdürmektedir. O, komikliği en uç düzeye vardırıarak yaşamın olduğu kadar kendi trajedisini de bastırır. Bu nedenle Manguel'in tekrarlanan hayat ve Sisifos benzetmesi onu komik ve trajik arasında bir yere taşır. O da tıpkı Sisifos gibi hilebaz, ölümü alt eden ancak verilen cezada tekrarlayan döngü içinde yaşamını sürdüren biri gibidir. Bütün olanlara bir son vermek, çözüm aramak veya başka yere gitmek gibi bir

çözüm yerine başta karısı, arkadaşı ve mahallenin sakinleriyle iletişimini komik bir dil üzerinden biçimlendirirken bir anlamda yazgısı içinde mutlu görünür. Yanlış anlamalarla iletişimi kilitler, zaman zaman dayanamayarak fiziksel şiddete maruz bırakır ancak günün sonunda Karagöz aynı döngüyü “her ne kadar sürç-i lisan ettiysek affola” cümlesiyle tamamlar. Karagöz bir halk adamı tipidir. Yoksul, evli ve aile babasıdır. Okuma yazma bilmeyen tembel, belli bir mesleği olmayan Karagöz para sıkıntısı içindedir. Karagöz görgü kurallarını bilmez ancak kurnazlıktan ve beceriden yoksun değildir. Cesurdur. Her işe burnunu sokar. Girişimcidir, ufak tefek hırsızlıklardan yüksünmez, dobra konuşur, doğallığı gerek dilinde gerek hareketlerinde kendini gösterir. Ama hiçbir zaman yaşama sevincini yitirmez ve en inanılmaz durumlardan sıyrılmasını bilir. Onun için “tam bir hergele ama antipatik itin teki değil” denir (Nicholas 2000: 69).

Karagöz kendi hâlinde otururken onu ayak taşı, horoz ve cin gibi nesne, hayvan ve olağanüstü varlıklara benzeten kadınlara verdiği tepkide, evlenirse içki kumar gibi kötü alışkanlıklardan kurtulacağı düşünülen birine, başka bir kadının canı yanmasın diye gelin oluşu, kanlı bir kavak tarafından yutulmuş, annesinin küpe binerek kız istemeye gidişi gibi fantastik yaşamının yanında, gerçekçi bir yaşamı da aynı anda yaşayarak kendiliğinden absürt bir alan oluşturmaktadır. Bu nedenle olaylar mantık dışına çıkarak komik bir alan içine yerleştirilir. Oyun içerikleri geri plana atıldığında ise geriye sadece söz ve beden komiği kalır. Camus’nün de ifade ettiği gibi şartlar içinde mantıklı olmak her zaman kolay olsa bile sonuna kadar mantıklı olmak neredeyse imkânsızdır (Camus 2016: 27). Yukarıda sözü edilen fantastik ve gerçekçi alan içinde Karagöz’ün mantıklı eylemler zinciri bozulmuş, yaşam alanındaki pratikler sekteye uğramış görünmektedir. Böylece kaotik bir mahallede komik bir dinamik yakalayarak yaşayan Karagöz, oyunun merkezinde konumlanmış görünmektedir. Tam da bu özelliğiyle Sisifos gibi bir biçimde asla tamamlanamayacak bir yaşam düzeni peşinde gibi görüldüğü söylenebilir. Sisifos miti hatırlandığında aynı döngünün tekrarı ve onun bu döngüye karşı gösterdiği tepki(sizlik) de benzer bir yerden okunabilir.

Karagöz oyunlarına bakıldığında oyun içinde herkesin mekanik katılığa sahip olduğu görülür. Perdeye yansıyan herkesin zaten tip oluşu bu katılığı belirginleştirmektedir. Karagöz’ün tepkileri ise mekanik biçimde ilerleyen bir düzenin katılığını ve ritmini bozmaktadır. Burada olan her şey artık esneklik ve katılıktır. Kalıplaşmış tüm davranışlar cezalandırılır ve zaafı yakından tanıtılır. Bu nedenle Bergson’un da ifade ettiği gibi biçim hareketin çerçevesidir ve otomatizm komiklik getirir (Bergson 2014: 24).

Karagöz’ün kişilik özellikleri irdelendiğinde onun yaşadığı bağlam ile uyumsuz olduğu açıktır. İlk olarak iletişim hâlinde olduğu insanlarla benzer bir dil kullanmayı onu uyumsuz birine dönüştürür. Perde üzerinde en çok diyalog hâlinde olduğu en yakın arkadaşı Hacivat’ı neredeyse hiç anlamamaktadır. Burada teknik olarak “dişi konuşan” ve “erkek konuşan” üzerinden kurulan komik dil devreye girerek iletişimi bozmaktadır. Her ne kadar bu iletişim üzerinden komik anlar oluşturulsa da Karagöz’ün zaman zaman fiziksel şiddete başvuru onun kendi uyumsuzluğu üzerinden düştüğü sıkıntının bir sonucu olarak düşünülebilir. And’ın ifade ettiği gibi Karagöz açık bir biçimdir, her olaya, her amaca, her konuya kendini uydurabilen bir yöntemi vardır ve Karagöz’ün kendine göre de bir dokunulmazlığı vardır (And 1983: 95).

Karagöz’ün yaşamı belli başlıklar altında incelendiğinde İstanbul’un bir mahallesi ve bu mahalle içinde farklı kültürlerden ve milletlerden birlikteliğinden oluşan bir yaşam alanı karşımıza çıkar. İşsizlik, borçlanma, evlilik ve dostluk gibi temel tüm kavramlar tedirgin edici bir zemin üzerinde hareket hâlinde görünür. Buradaki

uyumsuzluk Karagöz'ü bir anlamda tiksindirir gibi durmaktadır. Böylece bir anlamda sıkıntılı bir hayat akışı Karagöz'ün duruşuyla absürt bir sahneye dönüşür. Uyumsuzluk duygusu her sokağın dönemecinde, herkesin yüzüne çarpabilir. O durumuyla acıklı çıplaklığı, parlıtsız ışığı içinde kavranılmaz bir şeydir. Ama bu güçlük bile düşünülmeğe değerdir. Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku, aynı uyum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden” yükselir ve her şey bir şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. Bıkkınlık mekanik bir yaşamın edimlerinin sonundadır. Ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır, gerisine yol açar. Gerisi bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır. Uyanışın ardından sonuç gelir zamanla. İntihar ya da iyileşme. Tek başına ele alınınca bıkkınlıkta tiksindirici bir şey vardır. Çünkü her şey bilinçle başlar, ancak onunla bir değer taşıyabilir (Camus 2016: 31). İkili diyaloglarında verdiği tepkiler, tüm sorunlara rağmen karısıyla ilişkisi, işini doğru yapmayan tipler, borçlar ve kandırılmaların hepsi Karagöz'ü bıktırmış gibi düşünülebilir. Bu nedenle bıkkınlığı onda başta hayatın temel sorunları olmak üzere herkesle dalga geçmesine neden olur. Böylece uzun bir zamana ve düzleme yayılan tüm sorunları şimdiki “an” a çekerek onları komik bir an içinde yuvarlar. Geçmiş ve geleceğe yayılan tüm sorunlar artık komik bir tepki içinde dönüşmektedir. Örneğin, *Aşçılık* oyununda Karagöz'ün ustası tarafından düşürüldüğü durum oldukça zordur. Ancak tüm zorlukları komikliği ile alt etmiş görünür. Oyun özetle aktarılsa, Bolulu Memiş Usta bir önceki dükkânının giderlerini ödeyemediği için iflas etmiştir. Bir süre memleketine dönse de işsizlikten canı sıkılarak babadan kalma birkaç eşyayı satarak İstanbul'a geri dönmüştür ve Hacivat'tan kendisine yardım etmesini ister. Hacivat ona bir dükkân verir ve çırak olarak da Karagöz işe girer. İşin başındaki ilk karşılaşmalarında bile diyalogları sıkıntılı başlar. Burada ilk saygısız ifadeleri beklenenin tersine Aşçı Memiş Ağa'dan çıkmıştır. Karagöz'ün her merhabasına karşılık Memiş Ağa'dan “gözün çıksın”, “ciğerini köpekler dolasin” gibi bir karşılık gelir. Bunun üzerine sinirlenip “merhaba ayı” dediğinde ise Memiş'in “merhaba dayı. He söyle canum” diyerek konuşulabilir bir alan oluşturur. O ana kadar Karagöz'ü anlamamakta direnir ve “Sen zarafetten ne anlarsın eşek” (Kudret 2004: 150) gibi ifadelerle karşılık verir. Buradaki diyalogda da görüldüğü gibi Aşçı Memiş daha ilk baştan bir ustaya yakışmayacak biçimde Karagöz'e yaklaşır. Ardından Karagöz'den eski dükkân zamanından alacaklıları olduğunu ve geldiklerinde ellerindeki senetleri alıp bir şekilde yok etmesini ister. Meslek etiğine aykırı bu isteğin arkasından da Karagöz'den “doğru çalışmasını”, “çırak demenin evlat demek olduğunu” kendisine öğütler (Kudret 2004: 152). Ancak dükkâna yağ getiren hamallara yardım ederken hamalların çekilmesi üzerine küfenin altında kalan Karagöz'e “senin ezildiğin bir şey değil yağ zıyan olmadı ya” (Kudret 2004: 154) diyerek yine usta-çırak ilişkisinde olması gereken ilişkiyi bozmuş olur. Buradan bakıldığında Karagöz'ün bir çırak olarak kendisine işi öğretecek uygun bir ustayla çalışmadığı ve bu anlamda bir uyumsuzluğun içinde kaldığı açıktır. Kendisi yine de ustasının tüm alacaklılarının senetlerini yırtarak onun alacaklılarını göndermektedir. Ancak soranlara da “ustamız var ama adam dolandırmaya gitti” diyerek de cevabını vermektedir (Kudret 2004: 166). Örnekte görüldüğü üzere iletişim meslek etiğine aykırı bir biçimde devam ederken, kurulması gereken güven, kurulamamış, örnek davranışların yerini tam tersi tavırlar almıştır. Sonunda, bir işe ihtiyacı olan Karagöz, alacaklılarla dalga geçerek, onların ellerindeki senetleri yırtarak, yeri geldiğinde ustasının dolandırıcı olduğunu herkese söyleyerek yaşamını itelemek zorunda kalır. Bu hâliyle itikamını almak için uygun yeri ve eleştiri için toplumsal alanları bekler gibidir. Bütünsel olarak bakıldığında komik halk kahramanlarının aynı zamanda kolektif gülme biçimi olduğu da

akılda tutulmalıdır. François Georgeon'un da ifade ettiği kolektif gülme her yerde patlamaz, ayrıcalıklı yerleri vardır; halka hâlinde oturlan ve gülenlerin ahbablığını güçlendiren mekânları, kendi alanları ve gülmece yuvaları vardır (Georgeon 2000: 83).

Karagöz'ün içinde bulunduğu bağlam sıkıntılı bir yapı gösterir. Sisifos gibi kendi sıkıntısıyla uğraşan birisi söz konusudur. Camus'ye göre Sisifos tutkularıyla olduğu kadar sıkıntısıyla da uyumsuz biri olarak karşımıza çıkar. Kayası kendi nesnesidir. Birdenbire sessizliğine bırakılmış evrende, yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir. Bilinçsiz ve gizli seslenişler, tüm yüzlerin çağrıları, bunlar için kaçınılmaz ters yüz ve yenginin pahasıdır (Camus 2016: 140). Buradan hareketle Karagöz'ün de kendi uyumsuzluğunun etrafında döndüğü görülür.

Karagöz'ün perdedeki en iyi "arkadaş" ı Hacivat da o kadar iyi değildir. Örneğin *Bahçe* oyununda Çelebi, bahçesini Hacivat'a teslim ederek orayla ilgilenmesini ister. Bunun üzerine Hacivat perdeden en iyi arkadaşına "Ey Karagöz, bak, ben bir bahçe sahibi oldum, hem de beş on kuruş, beyefendiden aldım. /Sen orada çatla patla!" (Kudret 2004: 183) biçiminde seslenir. Burada da görüldüğü gibi Karagöz ve Hacivat arasında bir güven duygusu oluşturulmamıştır. Ancak bunun üzerine Karagöz türlü hilelerle yalan söyleyerek, başka kılıklara bürünerek bahçeye girmeye çalışır ve Hacivat'tan intikamını alır. Burada Hacivat'ın, mahallenin akıl danışılan, yardımsever kişisi olmasına rağmen Karagöz'den sürekli dayak yemesinin, onun tarafından anlaşılmasının da gizi saklıdır. Bunun nedeni Hacivat'ın Karagöz'de bir "sanma" hissi uyandırdığıdır. Bir başka ifadeyle Hacivat, Karagöz'ün en iyi arkadaşı değil en iyi arkadaşymış izlenimi yaratan ve dostluk algısını tam olarak oluşturamamış biridir. Bu nedenle Karagöz'ü asıl sınırlendirenin, birinin kendisine karşı arkadaşymış gibi davranmasında gizli olduğu söylenebilir. Richard Sennett'ten aktarılsa, görüntüler maskenin altındaki kişiye ait ipuçları verebilir. Bir kişinin tüm görüntüleri bir şekilde gerçektir, öncelikle somut olduğu için. Gerçekten de bu görüntü bir giz olsaydı, bu onun daha da ciddiye alınmasını gerektirirdi. Görüntü hangi temelde zihinden çıkabilir ya da diğerlerinden ayrılabilir. Özel duygularla bu duyguların kamusal teşhiri arasındaki sınır silinebilir. İradenin düzenleme gücü buna karşı koymaktan aciz olabilir. Kamusal ve özel alan arasındaki sınır, artık azimli insanların çizdiği bir şey olmaktan çıkmış; böylelikle kamusal alanın kendi başına gerçekliği inanılır olmaya devam ettiyse de ona egemen olmak artık toplumsal bir etkinlik olarak görülmez olmuştur (Sennett 2013: 39-43).

Karagöz ve Hacivat'ın arkadaşlığını aktaran en dikkat çekici oyunlardan birisi ise *Ters Evlenme* oyunudur. Oyunda Çelebi alkolik abisini kötü alışkanlıklardan vazgeçirmek için Hacivat'tan yardım istemeye gelir. Çelebi'nin annesi iyi bir kadımla evlendirilirse oğlunun kötü alışkanlıklarını bırakacağını düşünmektedir. Bu nedenle de Çelebi'yi Hacivat'a göndermiştir. Ancak Hacivat bahsedilen kişinin tavır ve davranışlarının iyi olmadığını ve böyle tavırları olan biriyle kimsenin kızını evlendirmeyeceğini söyler (Kudret 2004: 285). O, bu işe yanaşmasa da Çelebi ısrar eder. Burada Çelebi'nin verdiği cevap da toplumsal cinsiyet üzerinden oldukça eleştireldir. Bu anlamda kadına bakışın ve erkek egemen bir topluluğu yansıması açısından dikkat çekicidir. Hacivat'ın bu isteği reddetmesi üzerine "Mutlaka kız olması farz değil ya! Dul da olsa olur"(Kudret 2004: 286) ifadesiyle toplumsal cinsiyetin mahalledeki yansıma biçimi açıkça görülür. Bunun yanı sıra Hacivat'ın "ben şimdi kimin kızının başını yakayım" biçimindeki söylenişi de bir anlamda aktarılan fikrin ve bakış açısının ne kadar da sorunlu olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir (Kudret 2004: 286). Burada Hacivat'ın karısından gelen fikir ise evlilik üzerinden dikkat çekicidir. Hacivat'ın karısı Karagöz için şunları söyleyerek soruna çözüm bulur:

Hacivat'ın Karısı: Mademki o sarhoş gece gündüz içiyormuş, “kendisini bilmiyor” diyorsun, Karagöz de apdal herifin biri, “kızgın” diye Karagöz’ü kandırır o herife verirsek, belki o da “sarhoşluk fena şeymiş” diye nedamet getirir, tövbe eder sarhoşluğa (Kudret 2004: 286).

Yukarıda da görüldüğü gibi mahallenin ilk gözden çıkarılabilir olanı Karagöz’dür. En iyi arkadaşı ve onun eşi tarafından ortaya atılan bu fikirle Karagöz ikna edilmeye çalışır. Karagöz para karşılığı gelin olmayı kabul eder. Bunu kabul etmesi şaşırtıcı bir tavır değildir. Hacivat da parayı verirken “yağa, bala verirsın” diyerek onun temel ihtiyaçları olduğunu ve parasızlığını hatırlatır (Kudret 2004: 289). Her ne kadar Karagöz bu işi yapmak istemese, çekinse ve başına bir şey geleceğinden korksa da kabul eder. Karagöz rolünü iyi yapabilmek için eve gider ve karısına kendisinin kadın olduğunu ve evlenmek için koca istediğini defalarca söyler. Bu tepkileri karşısında Karagöz’ün karısı onu dövmele, öldürmele tehdit eder ancak Hacivat konuyu Karagöz’ün karısına anlatır. O da bu oyuna dâhil olur ve Karagöz’ü kadın kılığına sokarak hazırlar, adı da Kartopu olarak değiştirilir. Kadınları kapıda bekleyen Karagöz ise onlara verdiği tuhaf cevaplarla dalga geçer. Örneğin sesi ve tepkisi farklı olduğu için kendisine “sen horoz musun?” diye soran kadına “hayır efendim tavuğum, gıd gıd gıdak”, “Yaban kazıyım”(Kudret 2004: 296) gibi cevaplar verir. Kadınların Kartopu hanımı sorması üzerine de Karagöz Kartopu hanımı kötülemeye başlar:

Güzel ama, o Kartopu Hanım pek tembeldir: altı ayda bir kere yatağımı kaldırım, ayda bir kere yüzünü ya yıkar ya yıkamaz, yemek yediği vakit asla elini yıkamaz, ortalık süpürmez, çamaşırını değiştirmez, üstü başı pis kokar (Kudret 2004: 297).

Karagöz’ün mahalledeki insanlarla farklı bir dilden konuştuğu açıktır. Kendi oğlunun kötü alışkanlıklarını düzeltmek için onu, başka bir kadının düşeceği zor durumlara aldırılmadan evlendirmeye kalkan kadınlar, diğer taraftan ne kadar kötülenirse kötülenirse yine kendi beğendikleri kadınla evlendirmeye de razıdırlar. Bu anlamda mahallenin ve belki de genel olarak kolektif belleğin temel sorunu olan bu uyumsuzluk, Karagöz’ün dilinden ve dayağından nasibini almaktadır. Oyunun sonunda mahallenin imamının da gelerek dua etmesiyle Karagöz ve Tuzsuz evlendirilir. Kendisini görmek için çabalayan Tuzsuz’un sonunda Karagöz ile karşılaşmasıyla oyun biter. Burada görüldüğü gibi geçiş ritüellerinden birisi olan evlenme, oyunda tamamen absürt bir biçim kazanmıştır. Bu yönüyle bir erkeğin kötü özelliklerinin evlenince değişeceği fikrine yönelik eleştiri biçiminde yorumlanacak bir oyun olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra bir kadına böyle bir kötülük yapmaktansa yine bir erkeğin bu konuda gözden çıkarıldığı da içerik olarak oldukça dikkate değerdir. Konuya farklı bir yerden yaklaşıldığında ise başına tehlikeli bir durum gelme ihtimali oldukça yüksek olmasına rağmen ilk gözden çıkarılacak kişinin Karagöz olduğu görülür. Arkadaşı ve eşi onun böyle bir duruma düşmesine razı oldukları gibi bir taraftan onu bu sürece de hazırlamaktadır. Bu oldukça amaçsız ve sinir bozucu görünebilir. Roland Barthes, amaçsız bir kahramanlıktan daha sınırlandırıcı bir şey olamayacağını söyler. Ona göre bilgi ve söylen ezici bir karşıtlık içindedir. Anlam yoksunluğu hiçbir biçimde bir sıfır derece değildir. Bunun için söylen çok güzel el koyabilir ona, örneğin saçmalık, gerçeküstüçülük vb. anlamları verebilir (Barthes 2011:198). Bu saçma ve gündelik yaşamın düzenine aykırı tavırlar içinde Karagöz; arkadaşları, mahalleli, görücü gelen kadınlarla ironik konuşmalar yaparak ve de yanlış anlamalar üzerinden gülünç etki oluşturarak direnmektedir. Biraz daha ileriki boyutunda ise onlara fiziksel şiddet uygulamaktadır. Bu yönüyle sarsılmış bir güven duygusu içinde komikliği ve dalga geçen yanıyla sisifk bir özellik taşıdığı söylenebilir. Baudelaire’in belirttiği gibi gülme şeytansı, hınzırca bir şeydir; yani alabildiğine insansaldır. İnsandaki kendini yüksek görme

düşüncesinin bir sonucu olarak vardır. Gülme öz olarak insansal olduğu için öz olarak çelişkilidir. Gülme sonsuz bir yüceliğin ve aynı zamanda sonsuz bir düşkünlüğün imidir. Gülünç, yani gülmeyi yaratan güç, asla gülmenin nesnesinde değil, gülen kişidedir (Baudelaire 1997: 11). Terry Eagleton'un da ifade ettiği gibi nüktenin sivri bir amacı vardır. Bu nedenle bazen ince kılıçla dürtmek ile karşılaştırılır. Hızlı, düzgün, düzenli, çevik, yanıp sönen, göz kamaştırıcı, maharetli, sivri uçlu, çatışan yönleriyle ince kılıç benzeri bir şeydir; fakat aynı zamanda delebilir ve yaralayabilir. Bir zekâ oyunu gibi nükte, kaçamaklı cevap vermede aynı anda hem maharetli hem potansiyel olarak ölümcül olmasıyla temkinliliği ve zarafeti son derece stilize edilmiş bir saldırganlık biçimiyle birleştirir. Bir anlık bir nükteyi umursamazlık gösterip bir hakareti savuştururken hem saldırı hem bertaraf etme olarak kullanabilirsiniz (Eagleton 2019: 119).

Aile ilişkilerine bakıldığında da Karagöz'ün tam olarak bir güven alanı oluşturamadığı görülür. *Büyük Evlenme* oyununda karısı ile Karagöz kavga eder ve karısı evi terk eder. Karagöz'ün eve geldiğinde "kapıyı aç" diye seslenmesi üzerine karısı "Aç geldinse ne yapalım? Zaten evde de bir şey yok. Sen de aç, biz de aç" (Kudret 2004: 311) diye cevap verdiği ve kapıyı açmadığı görülür. Burada da görüldüğü gibi Karagöz'ün işsiz oluşu, ailesinin ihtiyaçlarını karşılayamadığı karısı tarafından her fırsatta dile getirilir. Bunun yanında aile olarak da iletişimlerini kuramadıkları oyun içindeki diyaloglarında görülür:

Karagöz: Ulan, sen bana herif diyorsun ya! Ben hiçbir gün ağzından efendi dediğini işittim mi?

Karısı: Güleyim bari, senin efendilik nene. Okuman yok yazman yok.

Karagöz: O senden sorulmaz. Bir adam evinin hem efendisidir hem beyidir.

Karısı: Sana beylik de uzak efendilik de (Kudret2004: 311).

Yukarıdaki diyaloglarda görüldüğü gibi Karagöz ile karısı arasında evlilik ve "hayat arkadaşı" konumu sarsılmış görünmektedir. Karagöz'ün karısının Karagöz'ü işsiz olduğu için en başından suçlaması, okuma yazması olmadığı için onun efendi ya da bey olamayacağını ısrarla söylemesi üzerine Karagöz'ün kapıyı kırarak eve girdiği görülür (Kudret 2004: 314). Bunun üzerine sorunu çözmek yerine Hacivat'ın ona yeni bir eş araması da yine dikkat çekicidir. Mahalledeki diğer sorunlar gibi buradaki sorun da olduğu gibi kabul edilir, bir çözüm bulunmaz ve akış içinde yeni bir alan açılır. Karagöz'ün hâlâ okuma yazması yoktur, hâlâ işsizdir ancak yeni eş adayı için meydana çıkarılmıştır. Burada yeni eş adayının annesi ile yapmış olduğu diyalog da mahallenin etik anlayışını yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. Karagöz'ün kendisinden başkasıymış gibi bahsettiği diyalogda duydukları karşısında verdiği cevap oldukça vurucudur.

Karagöz: Onu ne yapacaksınız?

Gelin: Kızımız var da, ona vereceğiz.

Karagöz: Ona vereceksiniz ama, o iyi adam değildir.

Baldız: İyi olmasın, biz de pek iyi adam değiliz.

Kaynana: Peki, bunun fenalığı nedir?

Karagöz: Hırsızdır.

Gelin: Hırsızsa fena değil ya! Çalar çalar bize getirir.

Karagöz: Ala! Yüzsüzdür, namussuzdur.

Baldız: Biz de aşıftayız, ne ziyarı var?

Karagöz: Biz suya düşmemişiz, Balat'ın lağımına düşmüşüz!(Kudret 2004: 323).

Yukarıda incelenen örneklerde meslek, dostluk ve aile gibi kavramların Karagöz'ün yaşam alanındaki anlamlarını yitirdikleri, içlerinin boşaltıldığı açıktır. Bütün bunlarla birlikte Karagöz alaycı tavrı ile bu insanları eleştirmekte ve bir yandan da gerek fiziksel şiddet gerek sözlü şiddetle cevaplarını vermektedir. Bu yönüyle de o perdenin uyumsuz

tipi olarak görünmektedir. George Orwell'a göre bir şakanın amacı insanı aşağılamak değil ona zaten çoktan aşağılanmış olduğunu hatırlatmaktır (aktaran Eagleton 2019: 39). Bütün bunların yanında Karagöz'ün yaşama dair bir tutkusu olduğu açıktır ve kişileri ve tavırları uyumsuz bir iletişim alanı içinde dönüştürmüştür. Karşılaştığı durumlar ve tavırlar sonunda kendi gerçekliği ile mahallesinin gerçekliği arasında uyumsuz birine dönüşmüştür. Bu nedenle varoluşsal bu uyumsuzluk mizahın uyumsuzluğu ile birleşmiştir.

Camus'den aktarılsa uyumsuz insan kendi dışındakilere başvurmadan yaşamasını, elindekiyle yetinmesini öğretir. Sınırlı özgürlüğünden, geleceksiz başkaldırısından, ölümlü bilincinden kuşkusu olmayınca, serüvenini yaşamı süresince sürdürür. Alanı burasıdır. Kendisinden başka her yargıdan uzak tuttuğu eylemi buradadır (Camus 2016: 81). Karagöz'ün verdiği tepkiler irdelenirse onun kimseyi yargılamadığı karşıdan gelen tepkilere göre bir iletişim biçimi belirleyerek devam ettiği görülür. Bedensel ve zihinsel olarak verdiği tepkilerde bir gelecek kaygısı olmadığı, an içinde kendisine yöneltilen bir söz ya da eyleme karşı tavır belirlediği açıktır. Örneğin kadınların kendisini adım taşı sanması üzerine adım taşı taklidi yapması, zenneleri tavuk veya horoz olarak kovalayışı, cinlerin çarpması sonucu bir eşeğe dönüşmesi an içinde gerçekleşen ve Karagöz'ün başına gelen şeylere verdiği anlık tavırlardır. Bir taraftan gündelik akış ve toplumsal ritüeller sürmekte bir taraftan da fantastik olan bir araya gelmektedir. Tam da burada gerçek yaşamın tüm sorunlarına karşı Karagöz hem an içinde hem de mitik bir zaman içinde var olabilir.

Camus'den de özetle aktarılsa nesnelere derin anlamına inanmamak uyumsuz insanın özelliğidir. Bu ateşli ve hayran yüzleri bir baştan bir başa dolaşır. Bir yere toplar ve yakar. Zaman kendisiyle birlikte yürür. Uyumsuz insan zamandan ayrılmayan insandır (Camus 2016:88).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Karagöz'ün yaşadığı mahalle onun evi, arkadaşları, bulduğu iş hepsi bir bütünün uyumsuz parçaları gibidir. Tüm bu uyumsuzluk içinde mahallenin dramından komik bir alan çıkaran Karagöz'dür. Çünkü Karagöz ne mahalleye uyum sağlamıştır ne de mahalleden kopabilmektedir. Olması gereken ve olanın absürtlüğü onu mahallenin komiği ancak kendi dünyasına hapsolmuş tipe dönüştürmüştür. Uyumsuz evlenmeler vardır. Uyumsuz meydan okumalar, kinler, susuşlar, savaşlar hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde de uyumsuzluk bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da izlenimin basit incelemesinden doğmadığını bir durumla belirli bir gerçek arasındaki bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fıskırdığı söylenebilir. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar (Camus 2016: 46). Örneğin *Bahçe* oyununda Hacivat'ın karısı, Hacivat'tan Karagöz ile ilişkisini ahlaki gerekçeler nedeniyle kesmek ister:

Hacivat'ın Karısı: Demek mahallede çalkalanan sözlerden hiç haberin yok?

Hacivat: Karagöz hakkında mı?

Hacivat'ın Karısı: Nasıl olacak, ayol! Onlar, karı koca, yolu tutmuşlar.

Hacivat: Ne gibi?

Hacivat'ın Karısı: Ne gibi olacak! O mıymıntı, musibet, çene kavafi herifin karısı olacak yelloz, şırfıntı musibetin her gün pudra, düzgünleri, allıkları sürüp sürüp de...

Hacivat: -Vah vah! Hakikat böyle ise çok teessüf ettim; zira biçare Karagöz'ün bunlardan hiçbirinden haberi yoktur.

Hacivat'ın Karısı: Güleyim bari! Haberi yok mu? Hatta-günahı üstünde kalsın-geçen akşam kendi eliyle eve müşteri getirdiğini üst yanımızdaki Zübey'de gözüyle görmüş.

Hacivat: - Efendim, yalandır! Ben Karagöz'den öyle şeyler beklemem.

Hacivat'ın Karısı: Lakırdının doğrusu, Hacivat Çelebi, eğer o Karagöz olacak edepsiz herifle konuşacak olursan, beni terk et! Zira bu utanmaz herif için benim namusumla, henüz yetişmiş gelinlik kızımın lekelenmesini istemem (Kudret 2004: 118).

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi mahallenin tam da merkezinde duran Hacivat'ın hiçbir şeyden haberi olmamasına rağmen arkadaşının ve karısı hakkında dedikodular yapılmaktadır. Burada Hacivat'ın karısı da kendi gözüyle görmediği bir bilgi nedeniyle eşinden en yakın arkadaşını terk etmesini ister. Bunu yapmadığında ise onu kendisini kaybetmekle tehdit eder. Karagöz oyun belleğinde zaman zaman Karagöz'e ve karısına bu tarz iftiralar atılmakla birlikte oyunun sonunda Karagöz'ün tam tersi durumları yakalayarak intikam aldığı bilinmektedir (Örnek için bakılabilir: Çeşme oyunu). Ancak burada uyumsuzluk üzerinden ilerleyen mesele mahallenin her şeyini bilen Hacivat'ın böyle bir şeyi bilmeyişi, karısının başkasının anlattığı bir konu üzerinden kendi ahlakını koruma biçimi ve Hacivat'ın ise karşılaştığı tehdit nedeniyle bunun karşısında duramayışıdır. Bunun üzerine Karagöz'ün tüm mahalleyle olan ilişkisinde kilitlenmiş bir iletişim başlatması olağan görünmektedir. Karagöz'ün benliği yaşadığı bağlam tarafından çalınmıştır. Evinde ve olmayan işinde ve kendisini var edemediği mahallesinde herhangi bir yetenek sergileyemeden, kendisini var edemeden beklemek zorunda kalmıştır. Karagöz'ün komik bir dille verdiği tepki, onun kendi içinde tutarsız mahallesine verdiği bir başkaldırı olarak düşünülebilir. Camus'nün de ifade ettiği gibi başkaldırı insanla kendi karanlığının sürekliliği biçimde karşılaştırılmasıdır. Olanaksız bir saydamlık gereksinimidir. Her saniyesinde dünyayı yeniden tartışma konusu eder. Tehlike insana onu kavramanın yeri doldurulmaz fırsatını verdiği gibi metafizik ayaklanma da tüm deneyim boyunca bilinci yaşatır (Camus 2016: 68).

Mahalledeki yaşamın bir tür denetimden çıkmış ve kendi akışı içindeki uyumsuzluğuna Karagöz verdiği tepkilerle direnir görünmektedir. Karagöz artık müdahale edemeyeceği bu bozulmalar içinde umarsız birine dönüşmüş biridir. Örneğin *Kanlı Kavak* oyununda iki Arnavut, Karagöz'ü kavak ağacını kestiği için dövme isterler. “Kafasını keselim”, “derisini yüzelim içine saman dolduralım”, “ellerini ayaklarını bağlayalım baş aşağı sarkıtalım”, “tabanlarına beş yüz değnek vuralım”, “boynuna bir ip takalım sokak sokak gezdirelim” diyerek ona verecekleri cezayı sıralarlar (Kudret 2004: 295). Burada Karagöz'ün kutsal kabul edilen bir ağaca bilinçsizce zarar verdiği ve Hacivat'ın uyarılarını hiç dinlemediği ve ağaca gereken değeri vermediği için cinler tarafından çarpılması bile söz konusudur. Ancak perdenin diğer tiplerini korkutan ve endişe veren bu fantastik özelliğin Karagöz'de bir karşılığı yoktur. Bu nedenle o, ne mahallesinin kutsal bulduğu bir değere aynı özeni göstermekte ne de ondan korkmaktadır. Bu onun kendi bağlamına yönelik tüm değerlere yabancılaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir ve bu yönüyle de uyumsuz birisidir. Bunun yanı sıra oyunda Arnavut tiplerinin kendisini sırt üstü yatırarak dövdükleri sırada sürekli olarak sayıyı şaşırarak görülür. Her defasında sayıyı şaşırarak başa dönerler. Bu yanlış hesap karşısında da Karagöz'ün tepkisi olağandır. Kendini korumak ya da kurtulmaya çabalamak yerine “beni dayakla öldürecekler, bunlar hesap bilmiyorlar” diyerek tepki verir (Kudret 2004: 296). O, insanlarla olan iletişimini daraltmış ve bir anlamda kendisini kapatmıştır. Olan tüm absürt durumları kabul ederek tepkisini komik ama umursamaz bir noktaya çekmiştir. Zupancic'e atıfla bizim şeylerin aslında nasıl olduğunu bilmemiz yetmez; bir bakıma

şeylerin kendilerinin de nasıl olduklarının farkına varmaları gerekir (Zupancic 2011: 23). Karagöz de mahallenin klişelerini anlamayarak onlara verdiği tepkilerle var olan düzeni yıkarak onları yok eder. Böylece klişeler, alışlagelmiş düzen, kişilerin tipik tepkileri kendi konumlarından sarsılmış olur.

Karagöz’de acıma veya şefkat duygusu hiç görmeyiz. O ne kimseye acır ne de şefkatlidir. Bu nedenle perdenin komiği odur. Herkesin tüm ciddiyeti ve bir sorunla yavaşlığı perdede Karagöz hiçbir dramı ciddiye almayarak absürt bir durum yaratır. Bergson’un ifade ettiği gibi mesafe alındığında pek çok şey güldürüye dönüşür (Bergson 2014: 16). Karagöz de bu nedenle herkese mesafelidir ve gülme yankıya ihtiyaç duyar, yankılanarak uzayıp gider. Alabildiğine geniş bir daire içinde dolaşır. Yani gülme bir topluluğun gülmesidir. Tam olarak bu nedenle Karagöz, Hacivat’a ihtiyaç duyar. Çünkü onun komikliğinin yankılanması gerekir; bu önemlidir ve güldürenin verdiği mesaj temelde ben bu cemaatten değilim (Bergson 2014: 7) ifadesidir. Oysa Karagöz de bizi güldüren tam olarak dalga geçtiği topluluğun suç ortağı oluşudur. Nitekim komik olan her zaman iki farklı düzey ve deneyimin belli bir biçimde karşılaşmasını içerir. Yüksek-alçak, ruh-beden, zihin-madde, yapay-doğal, ruh-lafız, insan hayvan, kutsal insani, idealler-gerçeklik, kendiliğindenlik- alışkanlık, kültür- bayağılık, yüce amaçlar-aşağılık ihtiyaçlar... Komedide bu iki unsurdan biri bir patlama yaparak daha önce tablonun tamamına hükmeden ya da tabloyu gasp etmiş olan diğer unsuru geriletir. Daha genel terimler kullanılırsa zıt eğilimleri ve yan anlamları yüzünden birbirini dışlayan iki unsur aynı düzeye aynı ufuk içerisine yerleştirilir (Zupancic 2011: 110).

Sonuç

Karagöz oyun metinleri incelendiğinde Karagöz’ün iki alan üzerinden absürt bir yaşam içinde olduğu görülür. Bunlardan ilki onun komik bir dil ile yaşadığı bağlamın uyumsuzluğunu gösterişidir. Onun yaşam alanı komik algısı çekildiğinde zor, sıkıntılı ve temel ihtiyaçların karşılanmadığı bir alandır. Burada temel olarak işsizlik, ahlaki sorunlar, dostluk, aile gibi kavramlar anlamsal olarak değerini yitirmiştir. Bu nedenle Karagöz kendi başına çözemeyeceği ancak içinde yaşamak zorunda olduğu bir bağlamda yaşamını devam ettirmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle olması gereken ile olan arasında sıkıştığı alan absürt bir yaşam biçimini beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan mahallesini, eşini ve arkadaşlarını terk edemeyen ancak gündelik hayatını onlarla devam ettirmek zorunda kalan Karagöz, komik bir dil kullanarak iletişim yollarını kilitlemektedir. Bu onun uyumsuz insan olarak durduğu bağlamı, insanlara yönelik algısını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra Karagöz’ün iletişim dili de uyumsuz bir özellik kazanarak absürt bir mizah dili ortaya çıkarmıştır. Yanlış anlamalar özellikle dışı konuşan erkek konuşan üzerinden yürütülen mizah algısında hem içerik hem de üslup olarak komiğin uyumsuz ve eleştirel dili kullanılmıştır. Sonuç olarak Karagöz metinlerinin içeriğini değerlendirebilmek için metinlerdeki absürt tavrı anlamak, oyunların bir mizah metni olmaktan çok kendi içinde sıkışmış ve çözümsüz kalınmış bir toplumsal eleştiri olarak değerlendirmeyi sağlayacaktır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar % 100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Alberta Manguel. *Efsanevi Yaratıklar* (Çev. Lale Akalın). İstanbul: YKY Yay., 2021

And, Metin. “İonesco ve Karagöz”. *Karagöz Kitabı* içinde (Ed. Sevengül Sönmez), İstanbul: Kitabevi, 2005, ss. 59-66

- And, Metin. *Türk Tiyatrosunun Evreleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1983.
- Bergson, Henri. *Gülme*. İstanbul, İş Bankası Yayınevi, 2014.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni* (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları, 2016.
- Cevdet Kudret, *Karagöz* I. Cilt, Ankara: BilgiYay.,1992.
- Cevdet Kudret, *Karagöz* II. Cilt, Ankara: Bilgi Yay.,1969.
- Cevdet Kudret, *Karagöz* III. Cilt, Ankara: Bilgi Yay.,1970.
- Eagleton, Terry. *Mizah* (Çev. Melih Pekdemir). İstanbul: Metis Yay., 2019.
- Eslinn, Martin. *Absürt Tiyatro* (Çev. Güler Siper), Ankara: Dost Yay., 1999.
- Francois Georgeon, “Osmanlı İmparatorluğunda Gülmek mi?” *Doğu'da Mizah İçinde* (Ed. Irine Fenoglio-Francois Georgeon), (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: YKY Yay., 2000.
- Ionesco, Eugene. *Notlar ve Karşı Notlar* (Çev. Hanife Güven), İstanbul: YKY Yay., 2020.
- Michele Nicholas, “Karagöz’de İnsanlık Komedyası” *Doğu'da Mizah İçinde* (Ed. Irine Fenoglio-Francois Georgeon) (Çev: Ali Berktaş). İstanbul: YKY Yay., 2000.
- Morreall, John. *Gülmeyi Ciddiye Almak* (Çev. Kubilay Aysevener, Şenay Soyer), İstanbul: İris Yay,1997.
- Richard, Sennet. *Kamusal İnsanın Çöküşü* (Çev. Serpil Durak- Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yay.,2013.
- Roland Barthes. *Çağdaş Söylenler* (Çev. Tahsin Yücel), İstanbul: Metis Yay.,2011.
- Roland Barthes. *Eleştirel Denemeler* (Çev. Esra Özdoğan), İstanbul: YKY Yay.,2018.
- Zupancic Alenka, *Komedi Sonsuzun Metafizigi* (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yay., 2011.

EDİMBİLİMSEL AÇIDAN TÜRK GÖLGE OYUNUNUN EKSEN KARAKTERLERİNDE FİZİKSEL ŞİDDET*

Physical Violence in the Main Characters of the Turkish Shadow Play From a Pragmalinguistic Perspective

Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN**

ÖZ

Karagöz oyunlarında türlü şekillerde ortaya çıkan şiddet eylemlerinin nedeni tartışmalıdır. İlk akla gelen sebep şüphesiz Karagöz ve Hacivat arasındaki çatışma, zıtlık yahut uyumsuzluk olacaktır. Karagöz temiz ruhlu, pratik zekalı; dilde, ahlakta, davranışlarda daima iyiden ve güzelden hoşlanan, halkın ahlak anlayışının ve sağduyusunun temsilcisi sayılabileceği gibi başından sıklıkla fırlayan yuvarlak ışıklağı, yuvarlak sakalı ve kamburu ile kaba bir görünüşe sahip sabırsız, hilekâr, düzenbaz, nefesine düşkün, cahil ve saldırgan biri olarak da değerlendirilir. Aynı şekilde Hacivat, Karagöz'e yaptığı iyiliklere karşılık sürekli nankörlük gören; farklı lisanelere mahir, medresede tahsil görmüş, dürüstlüğü, faziletin, inceliğin, zarıflığın, tek kelimeyle iyi olan ne varsa onun timsali bir karakter addedilebileceği gibi düzenin adamı, dalkavuk, çıkarıcı, pazarlıkçı; az buçuk tahsil ettiği ilim ile sürekli gösteriş yapan, Çelebi'nin ayakçısı, Karagöz'ün babasına ve karısına dahi hakaret edecek kadar edepsiz, işsiz güçsüz bir ukala olarak da görülür. Bu çelişkili yapı Karagöz ve Hacivat'ın tipten ziyade karaktere yakın olduklarını göstermektedir. Karagöz'ü ve Hacivat'ı karşılıklı olarak konumlandırırken mevzu şiddet olduğunda deliller Karagöz'ün aleyhindedir. Zira şiddet içeren eylemler büyük oranda Karagöz tarafından Hacivat'a yöneliktir. Hatta oyunlar Karagöz ve Hacivat'ın boğuşması ile başlar, Karagöz'ün Hacivat'ı tokatlaması ile biter. Sebep çökmekte olan bir imparatorluğun insan çeşitliliği merkezinde aydın-halk çatışması sayıldığı vakit Karagöz ve Hacivat arasındaki aydın-halk tanımlaması net olmadığı için sağlam bir zemin edinilemeyecektir. Şiddeti, trajedi türünün bir yansıması olarak geleneksel teamüllere bağlamak yahut toplumsal yapının kurban ritüelleri ve katharsis ile ilişkilendirmek de mümkün görünmemektedir. Zira gölge oyunu trajedi yahut dram değildir, güldürme amaçlıdır ve Jakob'un ifadesiyle ahlakı çocuklar için hesaplanmış gibi görünmektedir. Oyunundaki şiddet eylemlerinin sayısı, çatışmaların kanlı olmaması, ölüm ile alakasız olması ve hatta gözyaşı dahi içermemesi gölge oyunun teorik altyapısını kurban ve katharsis kavramlarına karşı dikkatli bir biçimde konumlandırmayı gerektirir. Ne Karagöz ne de Hacivat iyi-kötü ayrımı ile karşılıklı konumlandırılabilir. İkisi de oyundan oyuna değişen işlevlerde karakter kazanırlar. Aynı şekilde *olaylar* bazen dramatik olsa da kathartik tesir uyandıracak yapıya sahip değildirlir. Bu bağlamda Karagöz'deki şiddet eylemlerini, ispatlamaya çalışacağımız üzere, konu geçişlerini net biçimde vurgulayan *sıfırlamalar* yahut hakarete karşı çıkış, yanlış anlaşılmalara uzayan iletişim sorunlarını vurgulama, tehdit, muhtelif sebeplerle cezalandırma, intikam, baştan savma gibi durumları *pekiştiren tepkiler* olarak görmek daha mantıklı olacaktır. İncelemede Karagöz üstatlarından, asıl adı Mehmet Muhittin Sevilen olan, Hayali Küçük Ali tarafından yazıya geçirilmiş 15 Karagöz oyunu esas alınmıştır. Locke, Leibniz ve Mill'in görüşleri; Grice'in konuşan tasavvuru; Austin ve Searle'ün perlokasyon tanımı; Jakobson'un iletişim modeli ve Bühler'in Organon Modeli birleştirilerek bir analiz yöntemi ortaya konmaya çalışılmış, analiz neticesinde şiddetin türü, kılıcı, etkilenen, şiddetin sebebi, eyleme eşlik eden yanıt, şiddet öncesi tehdit, anlamın istikameti, konuşan ve konuşulan iç içeliği, kodun çözülmesi, kombinasyon-seleksiyon seçimi, perlokasyonel çözümleme incelenerek şiddet eylemlerinin *sıfırlama* yahut *pekiştirici tepki* oldukları ispatlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk Gölge Oyunu, Karagöz, Hacivat, şiddet, edimibilim.

ABSTRACT

The reasons of the violence appearing in Karagöz shadow plays are controversial. The conflict between Karagöz and Hacivat is undoubtedly the first reason. Karagöz can be seen as both a good soul who likes the good and the beauty, a representative to the public understanding of ethics and common sense, or someone described as having a rude appearance, impatient, deceitful and aggressive along with his cap constantly falling out of his head, rounded beard and hunchback. Likewise, Hacivat can also be regarded as both being exposed to ungratefulness from Karagöz, speaking multiple languages, educated in madrasah, representing all the good

* Geliş tarihi: 2 Haziran 2023- Kabul tarihi: 18 Şubat 2025

Duman, Mehmet Akif. "Edimibilimsel Açından Türk Gölge Oyununun Eksen Karakterlerinde Fiziksel Şiddet", *Millî Folklor* 145 (Bahar 2025): 17-28

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Dilbilim Bölümü, Konya/ Türkiye, mehmetakif.duman@erbakan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5633-8268.

qualities such as honesty, merit, elegance; and also, a man of the system, showing off with his poor education, bootlicker, an errand-boy for Çelebi humiliating himself as much as insulting Karagöz's father and his wife. This contradictory structure shows that Karagöz and Hacivat are closer to character rather than type. When it comes to violence, all the proof point to Karagöz by whom the violence is mostly started towards Hacivat. Yet the plays start with some tussling between Karagöz and Hacivat, end with a slap from Karagöz to Hacivat. If the reason is thought as a conflict between intellectual and pleb in the domain of people diversity of a falling empire, the description of that difference is not clear. Therefore, it would not be well-grounded. Binding violence to traditions as a reflection of tragedy or relating it to sacrifice rituals of the society and catharsis is also not possible because shadow plays are not tragedies, their purpose is to entertain and in Jakob's words, his morality seems to be calculated for children. The number of violent actions in the play, conflicts *without* blood, unrelated to death and even without tears makes the theoretical background of these plays being delicately opposite to the victim and catharsis concepts. Neither Karagöz nor Hacivat can be compared in terms of the good - the bad. They both acquire characters through functions changing from play to play. Furthermore, *events* may sometimes become dramatic although they lack the capacity to be cathartic. In this context, as we'll try to prove, it would be more logical to see the acts of violence in Karagöz as resets that clearly emphasize topic transitions, or as reactions that consolidate situations such as opposing insults, emphasizing communication problems prolonged by misunderstandings, threats, punishment for various reasons, revenge, and sloppy handling. The analysis is based on 15 Karagöz plays written by Hayalî Küçük Ali, one of the masters of Karagöz whose real name is Mehmet Muhiittin Sevilen. An analysis method has been established by combining Locke, Leibniz and Mill's discussions; Grice's imagination of speakers; Austin and Searle's perlocution; Jakobson's communication model and Bühler's Organon model. After the analysis, it has been tried to be proven that violent actions are *resetting* or *consolidating reactions* by examining the type of violence, agent, patient, reason of violence, response to the action, threat prior to violence, direction of meaning, intertwining of speaker and spoken, decoding the code, selection of combination-selection and perlocutionary analysis.

Keywords

Turkish shadow play, Karagöz, Hacivat, violence, pragmalinguistics.

Giriş

Karagöz oyunlarında şiddet temel olarak *tokat* şeklinde vuku bulur. Diyaloglar, hayatın olumlu ve olumsuz tarafları anlatılırken kahkaha ve göz yaşı karşılığı üstüne bina edilmez: "Perdenin göz yaşına tahammülü yoktur. Karagöz, ölümden veya ölüden nefret eder. Oyunlarda en feci akıbet dayaktır" (Siyavuşgil 1941: 114-115). Karagöz'ün hemen hemen tüm oyunları şiddet eylemi ile başlayıp aynı şekilde biter. Hacivat'ın muhabbet arzusuna Karagöz'ün tepki göstermesi sonrasında ikili boğuşur, Karagöz yerde tek başına bir süre debelendikten sonra hiçbir şey olmamış gibi sohbet başlarlar. Benzer şekilde oyunlar bilaistisna Karagöz'ün Hacivat'ı tokatlaması ile biter. Şiddet eylemleri arasına sıkışmış bu diyalogların bazılarında *tokat* âdeta temel refleks şeklini almıştır. Mesela *Karagöz'ün Ağalık Oyunu*'nda 19, *Kanlı Kavak*'ta 12, *Karagöz'ün Gelin Olması*'nda 12, *Kanlı Nigar Oyunu*'nda 11, *Kağıthane Safası*'nda 11 kez şiddet eylemi vuku bulur.¹

Giriş ve sonuçta sistematik şekilde karşımıza çıkan ve oyunlarda en temel davranış biçimi (Pekman 2002: 70-72) sayılabilecek bu eylemleri çökmekte olan bir imparatorluğun genel çeşitliliği içinde aydın-halk çatışması yahut "İstanbul'daki yaşam koşullarının bir yansıması" (Şaul 1975: 138) olarak özetlemek yeterli olmayacaktır. Zira şiddet çok büyük oranda Karagöz'den Hacivat'adır (bkz. 3.1); Hacivat net biçimde *aydın* ve Karagöz net biçimde *halk* değildir.²

Tarihi esas olarak dramalarla dolu bir imparatorluğun eğlence anlayışının şiddet içermek zorunda olması (Georgion 1996: 79-80) Karagöz'deki şiddet biçiminin tek yönlülüğü ile çelişir. Karagöz'de muhtelif hakaretler olsa da şiddet eylemleri asla belli etnik gruplara yahut kadınlara ve çocuklara yönelik değildir. 122 şiddet eyleminin 100'ünü Karagöz uygular; bunların 87'si Hacivat'a yöneliktir (bkz.3.1).

Şüphesiz Osmanlı'yı meydana getiren farklı kültürlerin ve dillerin çatışmasını temel alan oyunu (Bingül 2004: 53) şiddet eylemleri sebebiyle katharsis ve kurban edimi ile

ilişkilendirmek (Ünlü 2007: 29, 34-35) olay örgüsü ve karakterler ekseninde mümkün görünmemektedir. Türü *trajedi* olmayan, maksadı eğlendirmek ve güldürmek olan (ahlakı çocuklar için hesaplanmış gibi görünen (Jakob 1907: 95-97)) gölge oyunundaki şiddet eylemlerinin sayısı, daha en başta Karagöz ve Hacivat'ın boğuşması şeklinde cereyan etmesi, çatışmaların kanlı olmaması, ölüm ile alakasız olması ve hatta gözyaşı dahi içermemesi gölge oyununun teorik altyapısını kurban ve katharsis kavramlarına karşı dikkatli bir biçimde konumlandırmayı gerektirir.

Karagöz'deki şiddet eylemleri kanlı, acımasızca, ürkütücü yahut endişe verici düzeyde değildir. Dolayısıyla sahnenin ihtiyacı olan kathartik tesiri uyandırmaktan uzaktır. En bariz şiddet eylemi olan tokat büyük trajedilerin sonucunda atılmaz. Mesela Nigâr Sultan ve Salkım İnci, Çelebi'den mallarını yediği için intikam almak isterler (*Kanlı Nigar Oyunu*, s.258). Hamamdaki kadınlar Karagöz'ü, kadınlar bölümüne girdiği için döverler (*Çifte Hamamlar Oyunu*, s.104-107); oysa Karagöz oradaki fenalığı engellemek için hamama girmeye çalışmaktadır. Karagöz ve Hacivat, cin tarafından çarpıldığında (*Kanlı Kavak*, s.82) dua ile eski hâllerine gelirler, Karagöz intikam için ağacı kestiğinde Korucu Bayram ve Ramazan onu falakaya yatırarak ve boynuna bir ip takıp yaptığı fenalığı halka ifşa ederek cezalandırırlar (s.89-90). Hatta Hacivat tarafından "şıllık şırfıntı mendebur pis murdar bî-edeb" (*Çifte Hamamlar Oyunu*, s.96) olarak nitelenen Karagöz'ün Karısı dahi yaş kestiği için Karagöz'ü ikaz eder (s.90). Hacivat'ın karısı ve Karagöz'ün karısı kocalarını işe gitmedikleri gerekçesi ile döverler (*Kağıthane Safası*, s.333-334); Hacivat, akşama kadar evde uyumakta; Karagöz ise çoluk çocuk ekmek isterken kahvede çubuk içip keyfine bakmaktadır.

Karagöz'deki şiddet eylemleri gibi karakterler arasındaki çatışma da kathartik zemin oluşturmaktan uzaktır. Karagöz yahut Hacivat için iyi-kötü ayrımı yapmak imkânsızdır. Karagöz'ün karısına "şıllık şırfıntı mendebur pis murdar bî-edeb" (s.95) diyerek hakaret eden, kendini "fır-döndü" olarak tanıtan (s.121), Karagöz esrarlı sigaranın tesiri ile gördüklerini gerçek gibi anlatırken başka bir kadınla arasında geçmesi muhtemel münasebeti ağzının suyu akarak dinleyen (s.240-241), ihtiyarlığını bahane ederek çalışmayan ve karısından tokat yiyen (s.334), çifte kayık (s.335) yahut salıncak kiralamak (s.298-307) ile geçimini temine çalışan; can dostuna eşek, köpek, cahil gibi hakaretler savuran (s.27, 30, 117); hatta Karagöz'ün babasının ölümü ile alay etmekten geri durmayan (s.54), Çelebi'nin ayak işlerini yapan (s.280, 314) Hacivat ile muhtelif ilimlere vâkıf (s.294), birçok yabancı dil bilen (s.94-95; 254-255) muteber Osmanlı aydını şüphesiz farklı kişilerdir. Aynı şekilde Karagöz sanıldığı gibi kötü yahut cahil değildir.

Karagöz'ün şiddet eylemlerinin nerede ise yarısı (55 kez) sıfırlama maksadı ile olsa da tokatların büyük çoğunluğu *ahmaklığın* kasıtlı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Hacivat'ın girişlerdeki sohbet arzusu (s.26, 53, 73, 277, 294, 328) ve baştan savma (s.217, 219, 222, 255, 227) tavrı dışında Karagöz'ün dayak atma nedenleri muhtelifdir. Birkaç yerde Hacivat Karagöz'ü aslımı itiraf etmeye (Karagöz aslen Çingene'dir) zorlar (s.96, 255). Bir yerde Hacivat, Karagöz'ün evinin önüne moloz yığımıştır (s.351). Hacivat birkaç yerde babası ile alay eder (s.54, 56), Karagöz'e doğrudan hakaret eder (eşek, s.27, 236; köpek, s.117; cahil, s.30), nasihat verme kisvesi altında Karagöz'ü tokatlar (s.119-121), onu elini öpmeye zorlar (s.313) ve turşu yerine çakıl taşları ile onu kandırmaya çalışır (s.98). Karagöz'ün Acem'i tokatlama sebebi de aynıdır, taklitlerle eğlenen Acem eşek gibi anırmasını istediğinde tokadı yer (s.126). Dilenciyi ardi arkası kesilmeyen bedduaları (s.139) ve Çelebi'yi namussuzluğu (s.49) sebebiyle tokatlar. Oyunun namılı kabadayısı Tuzsuz Deli Bekir'i bile meydan okumasının bir sonucu olarak sopa ile dize getirir (s.244). Uşak Çelebi'yi (s.130) ve Ayvaz'ı (s.135) da ağgözlülükleri sebebiyle tokatlar.

Ne Karagöz ne de Hacivat iyi-kötü ayrımı ile karşılıklı konumlandırılabilir. İkisi de oyundan oyuna değişen işlevlerde *karakter* kazanırlar. Aynı şekilde *olaylar* bazen dramatik olsa da kathartik tesir uyandıracak yapıya sahip değildirler.³ Gülmeceye sebep olmak bakımından *Üstünlük, Uyumsuzluk ve Rahatlama Teorilerine* göre ayrı ayrı manalı olan (Morreal 1997) ve *hareket komiği* kapsamında sayılabilecek Karagöz'ün yinelenen ve mekanik şiddet eylemleri (Eker 2003) “yanlış anlamının oluşturduğu söz komiğini” (Türkmen ve Fedakâr 2009: 100) destekler ve pekiştirir niteliktedir. Bu bağlamda Karagöz'deki şiddet eylemlerini ispatlamaya çalışacağımız üzere konu geçişlerini net biçimde vurgulayan *sıfırlamalar* yahut hakarete karşı çıkış, yanlış anlaşılmalara uzayan iletişim sorunlarını vurgulama, tehdit, muhtelif sebeplerle cezalandırma, intikam, baştan savma gibi durumları *pekiştiren tepkiler* olarak görmek daha mantıklı olacaktır.

1. Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Karagöz ve Hacivat arasında şiddet esaslı eylem ile neticelenen yahut devamlılık kazanan yanlış anlaşılmalara analizi için Locke, Leibniz, Mill ve Grice merkezde olmak üzere *anlam* ve Austin ile Searle temel alınmak üzere *dilsel edim* incelenmiş; Jakobson'un İletişim Modeli ve Karl Bühler'in de Organon Modeli'nden istifade edilerek bir yöntem ortaya konmaya çalışılmıştır.

1.1 Anlam ve Anlama Sanatı

Locke, kelimelerin asıl anlamını, konuşmacının zihnindeki fikirleri temsil etmelerinde görürken, Leibniz kelimelerin soyut anlamda fikirleri temsil ettiği görüşündedir. XIX. yüzyılda Mill, kelimelerin öncelikle nesnel anlamına gelebileceği tasavvurunu benimser. Grice da anlamı zihinsel görmekle birlikte *kasıt* esaslı bir teori geliştirerek *söylenen* ve *kastedilen* arasındaki mesafeye odaklanır.

Locke'a göre sözcüklerin esas değeri fikirleri ifade etmelerinden gelir. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) adlı denemesinde daha ziyade doğuştancılığın bilginin kökeni hakkında haksız bir doktrin olduğunu göstermeye çalışır. Sözcükler öncelikle *fikirlerin sembolleridir* (McGinn 2015: 170; Harrison 1979: 26-37; Lepore ve Smith 2006: 787; Posselt ve Flatscher 2018: 245).

Leibniz, Locke'un insan zihniyle ilgili çalışmasına ayrıntılı bir yanıt formüle eder. Dilsel işaretlerin ifade ettikleri veya temsil ettikleri bir şeye dayandıkları ve hafıza için işaretler olarak hizmet ettikleri konusunda Locke ile hemfikirdir. Bununla birlikte, genel kavramların yalnızca mükemmel dile hizmet ettiği konusunda Locke ile aynı fikirde değildir; daha ziyade, zorunlu olarak dilin özüne aittirler (Cosieru 2015: 176-183; Eco 1984: 16-36). Ona göre özel şeylerden bireysel olanlar anlaşılırsa yani sadece bireyler için kelimeler olsaydı; yalnızca özel adlara sahip olunup genel ifadelere sahip olunmazsa konuşmak imkânsızdır (Russell ve Fara 2012: 22-24; Tanesini 2007: 31; Soames 2010: 95-122; Hale 2017: 9-10).

Mill ana epistemolojik çalışması *A System of Logic* (1843) ile teorik felsefe üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Şayet *sistem* tek cümle ile özetlenecek olsa muhtemelen “Gerçekliğin a priori bilgisi yoktur, sadece a posteriori bilgisi vardır” denilebilir. Yani hakikat sadece ampirik olarak elde edilebilir; bilgiye doğrudan sezgisel erişim yoktur (Harrison 1979: 143-144 ve 154; Prechtl 1999: 208-215; McGinn 2015: 50 ve 125; Daly 2013: 14-17).

Grice ise *anlam teorisi* ile *konuşma teorisi* arasında bir ayrım yapar. Grice'a göre konuşan bizatihi söylediğinin bir parçasıdır, yani konuşulan ve konuşan iç içedir. *Niyet* temelli bu teoride anlam zihinsel addedilir; kod ve uzlaşım kavramlarını kullanmaz. Bu da *konusamı, konuşulan* kadar önemli kılar (Tanesini 2007: 70; Miller 2007: 246-270).

1.2 Dil-Eylem Teorisi

Austin, dil-eylem (söz edimi) teorisinin kurucusudur; *How To Do Things With Words* (1955) adlı ders dizisinde, Aristoteles tarafından yapılan bir ayrıma dikkat çeker. Bir durumu tanımlayan, doğru yahut yanlış olarak değerlendirilebilecek cümleler (ifadeler) ile rica veya soru gibi bir şey tanımlamayan; doğru yahut yanlış olarak değerlendirilemeyecek cümleleri ayırır (Prechtl 1999: 193-197; Lycan 2008: 144-155; Kutschere 1975: 166-183; Steger ve Wiegand 1996: 960-961; Kompa 2015: 86-89; Lepore ve Smith 2006: 74-75).

Austin dil eylemi, *lokasyonel* (düzsöz, locutionary act), *illokasyonel* (edimsöz, illocutionary act) ve *perlokasyonel* (etkisöz, perlocutionary act) eylem olarak taksim eder. Bunlar üç farklı eylem değildir, tek bir eylemin farklı yönleridir:

Lokasyonel eylem ile Austin ifadenin dilsel tarafını işaret eder. Austin'in ifadesi ile "saying something in the full normal sense", yani tamamıyla normal anlamda bir şey söylemektir (Austin 1972: 110-6, 119-25, 131, 142).

İlokasyonel eylem'de artık cümlenin davranış kısmına geçilir. Yani kelime salt dildeki kullanım değildir. Burada eylem ön plandadır. Soru, rica, ikaz, tavsiye, emir, tehdit vs. türleri kapsamında değerlendirilen cümle daha canlı, daha aktiftir (Austin 1972: 116-25, 127-36).

Son aşama ise perlokasyonel'dir. *Lokasyonel eylemin ötesi* biçiminde anlaşılması makuldür. Dil öğeleri vesile ile kurgulanan eylemin dinleyici, konuşan yahut başka kişiler üzerindeki tesirini kapsar (Austin 1972: 118-25, 127-36).

Searle, ilk kitabı *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*'te (1969), Austin'in dil-eylem kuramını Grice'in bir fikriyle birleştirerek daha da geliştirir. İlokasyonel eylemi, dinleyicinin konuşanın ne demek istediğini tam anladığında gerçekleştirilen bir eylem olarak tanımlamayı önerir. Bir *illokasyonel eylem* gerçekleştiriminin ne anlama geldiğini açıklamak için *kastetmek* kavramına ihtiyaç vardır (Russell ve Fara 2012: 14-17 ve 233; Lamarque 1997: 520-521; Prechtl 1999: 171 ve 215-219; Lycan 2008: 31-44).

1.3 Jakobson'un İletişim Modeli

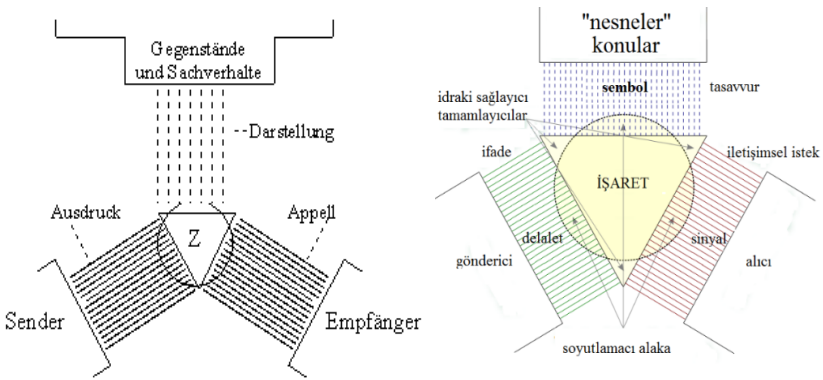
Karagöz-Hacivat diyaloglarının en mühim özelliklerinden biri de kombinasyon-seleksiyon kapsamında değerlendirilebilecek derecede farklı özellikler gösterebilmeleridir.

Roman Jakobson'un metafor teorisi *iki eksenli teori* olarak nitelenebilir. İlki *dizimsel*, diğeri *pragmatik* olan eksenlerden hareketle iki farklı sistem üstüne düşünür. Bunlardan biri *kombinasyon*, diğeri de *seleksiyondur*: (1) Kombinasyon'da her bir öge yapılandırıcı, birleştirici yani kurucu karakterlerden oluşur. Yani ifadenin kombinasyonu başka ifadeler ile meydana gelir, dolayısıyla her bir dilsel içerik aynı zamanda basit birimler için de *bağlam* olarak hizmet verir. (2) Seleksiyon ile de seçim ve kararlar kastedilmektedir. Bir kararın mevcudiyeti iki ön koşul gerektirir, yani en az iki ön şart arasındaki bir tercihtir seçim. Bunlardan biri diğerine göre *bir* bakımdan eşittir ve *diğer* bakımdan eşit değildir (Jakobson 1996: 163-174).

Jakobson, *Linguistics and Poetics* (1960: 350-377) adlı makalesinde Karl Bühler'in (1934) üç parçalı Organon Dil Modeli'ne dayalı bir *iletişim modeli* formüle eder.

1.4 Bühler'in Organon Modeli

Bühler *Sprachtheorie* (1934) adlı kitabında *Organon Dil Modeli*'ni geliştirir. Bühler, dilin iletişimde kullanımını incelemek amacıyla zamanının dil felsefesi ve dilbilim eğitimlerine karşı çıkar. İletişimin davranışçı ve nedensel konseptine muhalif olarak dilsel işaretin çeşitli işlevlerini belirler.

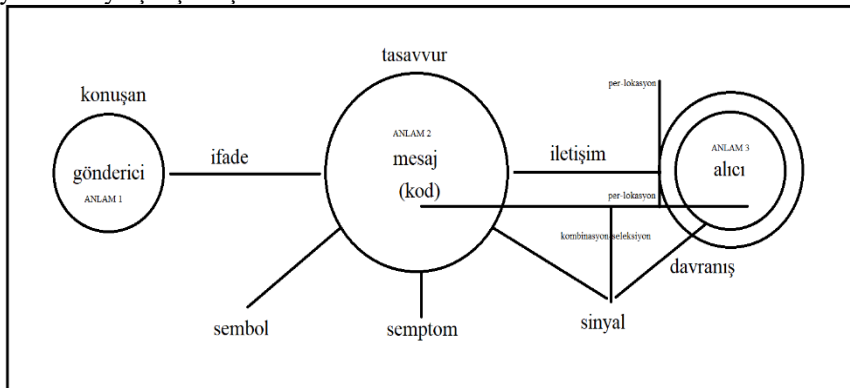


Görsel 1. Bühler'in Organon Model'i (orijinal ve çevirisi)⁴

Bühler'e göre yetişkin dil etkinlikleri yaşam koşulları ile yeterince tespit ve tetkik edilebilir. Organ (Yunanca *enstrüman* veya *araç*) birinden diğerine bir mesaj aktaran şey olarak görülür. Dilsel ileti somut dil olayının en zengin göstergesidir. Süreç; gönderici, alıcı ve *mesaj* olmak üzere üç temel kısma ayrılır. Gönderici tarafından iletilen bu aracılı dilsel işaretler üç fonksiyonu yerine getirir: *Sembol*, *septom* ve *sinyal*. Semboller sayesinde gerçekler ve nesnelere *simgeler* aktarılır; septomda (belirti/delâlet) ise gönderici ile bir bağlılık yahut göndericiye bağımlılık ortaya çıkar. Sinyal bir form olarak *dilsel işaretler* ile karşılanabilir yani sinyalin gerçeklik kazanması da ancak yoklamanın bir alıcıya yöneltilmesi ile olur. Ona göre alıcı ve göndericiyi iletişimin birer parçası saymak değil de bunları *değiştirici ortak* gibi görmek daha doğrudur. Bühler diğer dil tavırlarını da dil ürünlerinden ayırır. Dilsel tavırları kavramsal anlamda *davranış* kelimesi ekseninde görür (Bühler 1978: 31, 53-55; Duman 2019a: 570-581).

1.5 Yöntem

Aşağıdaki şemada anlamın konumlanması kapsamında Locke, Leibniz ve Mill'in görüşleri; Grice'in konuşan tasavvuru; Austin ve Searle'un perlokasyon tanımı; Jakobson'un iletişim modeli ve Bühler'in Organon Modeli birleştirilerek bir analiz yöntemi ortaya konmaya çalışılmıştır:



Görsel 2. Edimbilimsel Analiz Tablosu

Bu şema çerçevesinde Karagöz ve Hacivat arasında geçen yanlış anlama yahut anlaşılma esaslı diyaloglarda aşağıdaki hususların tespitine çalışılacaktır.

1.5.1 Anlamın İstikameti: İletişim başarı ile gerçekleşti ise anlam alıcıya ulaşır (ANLAM 3). Aksi hâlde anlam 1. yahut 2. kademede kalacaktır. Anlamın konumu Locke, Leibniz ve Mill'in görüşlerine göre analiz edilecektir.

1.5.2 Konuşan ve Konuşulan İç İçeliği: Grice merkezli bu analizde diyalogu başlatan kişi ve söyledikleri ile kastı (ironi, tahkir, yanlış anlama, doğrudanlık vb.) arasındaki örtüşme tetkik edilecektir.

1.5.3 Kodun Çözümlemesi: Mesaj; sembol, semptom ve sinyal ekseninde analiz edilecektir. Odak nokta yanlış anlaşılmalara olacağı için sembollerin doğru okunması (sinyal) semptom üzerinden değerlendirilecektir. Sinyaldeki karmaşa ve tepkinin *davranış* olarak ortaya çıkması da bu bağlamda ele alınacaktır. Davranış alıcıya ulaşabileceği gibi (iç daire), yüzeysel ve klişe de olabilir (dış daire).

1.5.4 Kombinasyon-Seleksiyon Seçimi: Bu bağlamda göndericinin kurguladığı mesaj somut bağlamda (kombinasyon) yanıt verilmesi ile soyut (seleksiyon) düşünülmesi arasında ayırım yapılacaktır.

1.5.5 Perlokasyonel Analiz: Bu aşamada yanlış anlaşılmanın anlamsal ve hatta fonetik analizi yapılmaktadır. İletişimin esas tarafı alıcı olduğu için iletişimin tıkanması durumunda illokasyonel katman ile perlokasyonel geçişi analiz edilmelidir.

2. Zıt Kutuplarda Karagöz ve Hacivat

Gerek karakter olarak Hacivat ve Karagöz'ün; gerekse de oyunlardaki hadiselerin hakikat ile kuvvetli bağlantısı bulunmaktadır (Siyavuşgil 1941: 77-79,119). Karagöz ve Hacivat'ın gerçeklikleri şüpheli olmakla beraber oyunların temel dinamiği eğitilmiş kesimin temsilcisi olan Hacivat ile tahsilsiz kesimi temsil eden Karagöz arasındaki çatışmadır (Öngören, 1983: 65; Siyavuşgil 1941: 132). Bu minvalde muhtelif araştırmacıların Karagöz ve Hacivat yorumları ciddi farklılıklar içermektedir. Mesela Karagöz cahil olabileceği gibi, tahsilsiz olarak da nitelenir. Nihat Sami Banarlı (Sevilen'in derlemesine yazdığı ön sözde), Karagöz'e olumlu yaklaşanlardandır: "Karagöz, saf ve temiz ruhlu, hâdiselerin gülünç taraflarını büyük ustalıklarla yakalayan, zeki fakat okumamış, yani âlim değil fakat irfan sahibi Türk halkını temsil eder. Dilde, ahlakta, davranışlarda daima iyiden ve *güzel*den hoşlanır. Bu güzelliklere katılan her yabancı ve yapmacık unsuru alaya alır" (Sevilen 1969: 5). Muhtelif rollerde, hatta bazen asıl kişilerden biri olmadan (*Meyhane Oyunu*) karşımıza çıkan Karagöz (Sakaoğlu 2003: 166) And için de erdemli bir kişiliktir. Karagöz dışı dönüktür, duygusaldır, içi dışı ve özü sözü birdir. Halkın ahlak anlayışının ve sağduyusunun temsilcisidir. Ortağını dolandırmak gibi bir kusur ufak tefek olarak nitelenir (And 1977: 298). Değerlendirmesi nispeten daha tarafsız olan Solok için Karagöz öğrenim gören kişilerin (Hacivat, Çelebi, Tiryaki, vb.) karşısında yer alır. Bilhassa merak ve her lafa karışmak özellikleri ile dikkat çeker (Solok 2004: 21). Buna mukabil Sevin (1968) için Karagöz hiç de olumlu bir kişilik değildir. Karagöz başından sıklıkla fırlayan (kol oyunlarında soytarılar giydiği kavezeye benzeyen) yuvarlak ışıkrılağı, yuvarlak sakalı ve kamburu ile kaba bir görünüme sahiptir. Kötü biri değildir, fakat iradesiz, sabırsız, hilekâr ve saldırgandır. Başı hep belaya girer, sonunda Tuzsuz Bekir yahut Efe'nin tehdidinden çengi veya köçek oynatarak kurtulur. Tüm kabalığına rağmen sempatik bir tavır olan Karagöz'ü tamamen zıt bir karakter saymak doğru olmaz (Sevin 1968: 53-54). Hacivat'ı kötü ve Karagöz'ü erdemli saymak bilinen meşhur oyunlardaki muhteva ile örtüşür nitelikte değildir.

Dilruba Hanım'ı defalarca dolandırdıktan sonra foyası ortaya çıkan yılışık Karagöz, *Salıncak Safası*'nda kendisine iş bulan, hatta parasını ortaya koyan Hacivat'ı dolandırmakta, hatta suçüstü yakalanınca tokatla mukabele etmektedir. Aynı Karagöz başı sıkıştığı anda "Serde çingenelik var" demekte (ki alay etmediği tek etnik kökendir), Efe veya

Tuzsuz Deli Bekir onu köşeye sıkıştırınca onurunu ayaklar altına alıp yalvarmaktadır. Aile terbiyesi almamış, sokakta yetişmiş biri gibi insanların konuşmaları ile alay etmekte, hatta hakaretler savurmaktadır (Sevin 1968: 57). Sevin, buna mukabil “bin senedir aydın lisanı olarak bilinen dile ve yüksek sosyete terbiyesine sahip olan Hacivat”ın ikiyüzlülükle ve sahtekarlıkla suçlanmasını eleştirir: “Halbuki Hacivat’ta Çelebi nezaketinin ince tevazuundan başka bir şey bulmak kabil değildir” (1968: 57). Hacivat sürekli Karagöz’ün maişeti ile ilgilenmekte, ona iş bulmakta; buna mukabil Karagöz’den kaba muamele, hatta saldırı görmektedir. Karagöz en iyi dostunu sille tokat karşılamakta, zavallı Hacivat da “Canım Karagözüm, ne vuruyorsun? Bak sana tatlı tatlı semai okuyarak geldim; şöyle oturup güzel güzel konuşalım” diye mukabele etmektedir. Oyunun sonuna kadar Hacivat edep dersi verir, neticede Karagöz her şeyi berbat edince kıssadan hisse çıkarılır. Zaten oyunların Karagöz’e hitaben perdeyi yıkip viran eylemek ithamıyla bitirilmesi tevekkeli değildir (1968: 57-58). Hacivat bilakis ahlakın ve dürüstlüğün sembolü olarak hayal perdesinin sahibi addedilir.

Banarlı, Sevin gibi düşünmemektedir. Onun nazarında “Hacivat az çok tahsil görmüş, medrese ıstılahlarını öğrenmiş, dilde yabancı kalmış kelimelere yer vermekten hoşlanan, her bakımdan maddeci ve çıkarıcı bir karakter hüviyetindedir. Anadolu ırfanının sembolü Karagöz’ün Hacivat’la anlaşamayışı bundandır” (Sevilen 1969: 5). Genel kanata göre Karagöz özü sözü bir, halktan biri iken Hacivat düzenin adamı, dalkavuk, çıkarıcı ve pazarlıktır. Bu manada Karagöz Türk’ü, Hacivat da Osmanlı tipini yansıtır (Gerçek 1943). And’a göre de Hacivat’ın içten pazarlıklılık, kusurlara kolayca göz yumabilen, işine gelince dilini tutan esnek bir kişiliği vardır. Bu hâliyle Hacivat bilgisinin yüzeysel olması ve çöpçatanlık (1977: 301) gibi özellikleri ile diğer olumlu vasıflarının yanında âlim vasfı taşımaktan çok uzaktır.

Siyavuşgil’e göre ilk fark kullandıkları lisandadır. Hacivat Enderun tarzında (sûnî), Karagöz ise halk ağzı ile (tabii) konuşurlar (1941: 153). Bu fark bilgi ve kültürde de kendini gösterir. Karagöz, ziyadesiyle faydasını görse de Hacivat’taki bu bilgi ve birikimin lüzumsuz olduğunu düşünür (1941: 154). Hissiz ve kayıtsız görünen Hacivat’ın içten pazarlıklılık bir hâli vardır. Karagöz ise zorlayıcı bir tavırla içinden geçeni dile getirir yahut tatbik eder (1941: 155). Karagöz, egosantrik kalmış yaşlı bir çocuk gibidir; daima aksiyon hâlidir. Hacivat ise olanı kabul etmiş, skolastik bir tavra sahiptir. Zaten eksen karakterlerin ellerinin biçimleri de bu karakter özelliklerini destekler niteliktedir. Hacivat’ın aksine Karagöz’ün diğer figürler nazarında itibarı yoktur, o da bu baskının acısını oyunun sonunda Hacivat’tan çıkarır (1941: 158). Sadece ellerinin duruş şekli değil karakterlerin dış görünüşleri de tezat oluşturur (Sakaoğlu 2003: 170). Hacivat, Orta Asya Türkleri’nden kalma sivri borkü, sivri pabucu ve sivri sakalı ile kibar sınıfa mensuptur. Dürüstlüğün, faziletin, inceliğin, zarıflığın, tek kelimeyle iyi olan ne varsa onun timsalidir. Borkünün arkasından omzuna doğru sarkan taylasan da mensup olduğu üst sınıfı sembolize eder. Hacivat çağının bütün aydınları gibi Arapça ve Farsça ağırlıklı ağdalı bir dil kullanır; etrafındaki insanlar ona itibar eder. Zira Karagöz birçok yerde onun tavsiyesi ile işe girmiştir. Sadece Karagöz’ü maddi olarak kurtarmaya çalışmaz, onu birçok bakımdan eğitmek için de gayret sarf eder (Sevin 1968: 55-56).

Hayal ve gerçeğin birleşimi olan gölge oyunu (Sevilen 1996: 8) felsefi bir derinliğe sahip olarak düşünülürse (Sevilen 1996: 85) Karagöz ve Hacivat kardeş gibi görülebilir (Oral 1996: 252). Türk oyunlarının tipik seyri, Hacivat ve Karagöz’ün bir ticaret yoluyla para kazanmak için buluşup anlaşmalarıyla başlar. Karagöz, eylemsel döngünün başlangıcında bir *ahmak* olduğunu kanıtlar, ta ki ahmaklık yavaş yavaş kasıtlı bir yaramazlığa dönüşene kadar. Karagöz’ü kayıkçı, kâtip, okul müdürü, dondurmacı, dilenci, hastalarına

para karşılığında bakan psikiyatrist vb. olarak görmek mümkündür. Bu türün ahlaki çocuklar için hesaplanmış gibi görünmektedir. Çoğu durumda, malzeme başlangıçta hayal perdesinde değildir, ancak romanlardan veya değişken edebiyattan ödünç alınmıştır (Jakob 1907: 95-97).

Analiz kısmında geliştirilen modelin diyaloglara tatbiki araştırmacıların Karagöz ve Hacivat'ın karakterleri üzerine taban tabana çatışan hükümlerinin istikametini de görmemize imkân tanıyacaktır. Denilebilir ki edimbilimsel analiz *karakter* değerlendirmesi cihetinde de olacaktır.

3. Analiz

Analiz neticesinde “Niteliksel ve Niceliksel Gözlemler” başlığı altında şiddetin türü, kılıcı, etkilenen, şiddetin sebebi, eyleme eşlik eden yanıt ve şiddet öncesi tehdit değerlendirilmiştir. “Edimbilimsel Analiz” kapsamında da anlamın istikameti, konuşan ve konuşulan iç içeliği, kodun çözümlenmesi, kombinasyon-seleksiyon seçimi ve perlokusyonel çözümleme incelenmiştir.

3.1 Niteliksel ve Niceliksel Gözlemler

122 eylemin şiddet türlerine göre dağılımı şu şekildedir: tokat (102), dayak atma (9), vurma (3), çarpılma (2), tekme (1), sopa atma (1), kulak çekme (1), ısırma (1), falaka (1), boğazını sıkma (1). Şu hâlde Karagöz ve Hacivat oyunlarının tipik şiddet eylemi olarak *tokat* göstermek mümkündür.

Şiddet eylemini en çok uygulayan 100 kez ile Karagöz'dür. Onu 7 şiddet eylemi ile Hacivat takip eder. Diğer kılıçlar ise şu şekildedir: Nigâr Sultan, Salkım İnci ve kızlar (6), hamamdaki kadınlar (2), Cin (2), Korucu Bayram ve Ramazan (1), Deli (1), Hacivat'ın Karısı (1), Karagöz'ün Karısı (1), Salkım İnci (1).

Etkilenenlerin değerlendirilmesi sonucunda 87 eylem ile oyunun dayak yiyenin Hacivat olduğu tespit edilmiştir. Karagöz 15 kez şiddete maruz kalmak ile onu takip eder. Etkilenen diğer gölge oyunu karakterleri de şu şekildedir: Çelebi (4), Beberûhî (4), Tuzsuz Deli Bekir (2), Yahudi (2), Acem (1), Arnavut (1), Ayvaz (1), Dilenci (1), Hımhım (1), Kekeme (1), Mercan Ağa (1), Uşak Çelebi.

Şiddetin sebebi hususunda ciddi bir genişlik olmakla beraber *sıfırlama* olarak niteleyebileceğimiz eylemsel hamle dikkat çekmektedir. 54 kez görülen *sıfırlama* belli bir sebep olmadan bilhassa tokat ile gerçekleştirilen ve akabinde hiçbir şey olmamış gibi başka bir konuya geçilen şiddet eylemidir. *Sıfırlama* kullanılarak konu geçişleri anlamsal bağlantı kurulma zorunluluğu olmadan gerçekleştirilebilmektedir. Hacivat'ın direkt hakaretleri (köpek s.117; eşek s.27, 30, 126, 236) (6), iletişimsizlik (7), intikam (4) gibi bariz sebeplere Hacivat'ın sohbet arzusunu (s.26, 53, 73, 277, 294, 328) (6) eklemek de mümkündür.

Eyleme eşlik eden yanıt genellikle Karagöz'ün tokat attığı esnada Hacivat'ın söylediğine kafiyeli bir şekilde cevap vermesi ile biçimlenir. İşler/keşişler (6), sağlığa/sazlığa (4), yazık/kazık (4), şiddet-i hal/bakkal Mihal (2), hakkın yok/burnuna sok (2) en çok dikkat çekenlerdir. Bunun dışında 40 eyleme herhangi bir söz oyunu eşlik etmez.

Şiddet öncesi tehdit ise eylem meydana gelmeden evvel bunun yapılacağına ihtar edilmesi yahut aniden meydana gelmesi şeklinde ortaya çıkar. Şiddet eylemi meydana gelmeden evvel 90 durumda herhangi bir tehditte bulunulmuştur. Kalan 32 eylem meydana gelmeden evvel şiddet gösterileceği dile getirilmiştir.

3.2 Edimbilimsel Analiz

Anlam (bkz.1.1, 1.5.1) Karagöz oyunlarındaki şiddet eylemleri esnasında bariz bir biçimde zihinsel yani karşı tarafın tam olarak idrak edemeyeceği derece bireysel (Locke, 46) yahut tamamıyla somut şeylere atıf esasına dayalı olarak (Mill, 55)

gerçekleşmemektedir. Bu dengeye 21 kez ile Leibniz de eklenince (dış dünya soyut) Karagöz oyunlarındaki canlılığın kaynaklarından biri tespit edilmiş olacaktır. Oyunun şiddet eylemleri esnasında kılıcı ve etkilenen hemen her türden anlam çerçevesi içerisinde hareket edecek derecede farklı kurgular ortaya koymaktadır.

Söylenen ve kastedilen arasındaki mesafe (bkz.1.1, 1.5.2) Karagöz'de daha ziyade *ironi* (83) olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuşanın kastının gülmece esasına dayanmadan *doğrudan* (31) kullanıldığı misaller de vardır. Bunun dışında yanlış anlama, tahkir, tehdit yahut ima da sair kasıtlar olarak sıralanabilir.

Kodun çözümlenmesi aşamasında konuşan anlaşılmadı ise *septom* aşamasında kılıcı, dinleyen anladı ve iletişim gerçekleşti ise *sinyal* aşamasına geçildiği görülmektedir (bkz.1.4, 1.5.3 ve Tablo 2). Sinyalin başarıya ulaşması ise mantıklı bir eylemin ortaya çıkması ile sağlanabilir. Bu anlamda sıfırlama için uygulanan şiddet eylemlerinin tamamının anlamsız olmadığı, bir kısmının da mantıklı bir uzanım olduğu görülmektedir. 15 oyundaki 122 şiddet eyleminin 66'sı septom, 56 sinyal kapsamındadır. 54 *sıfırlamanın* teorik olarak septom kapsamında olması gerekirken 8'inin sinyal ekseninde kurgulandığı görülmektedir. Bunlardan 6'sı aynı yapıdadır. *Karagöz'ün Gelin Olması*'ndaki misalde Hacivat ilk tokada "Bana ne vurursun elin kırılınsın" (s.70) diyerek tepki gösterir. Karagöz'ün "Ekler, kenetler, gene vururum" demesi ile iletişim kombinasyonel alanda, mantıklı bir şekilde devam eder. Yani Hacivat tokadı yiyip hiçbir şey olmamış gibi başka konuya geçmemiş, tepkisini mantıklı bir şekilde dile getirmiş ve Karagöz'den aynı şekilde karşılık almıştır. Sıfırlama maksadı ile atılan tokatlarda genelde Hacivat ve Karagöz'ün replikleri arasında ciddi bir uyumsuzluk ve mantıksal mesafe (seleksiyon) görülür. Mesela aynı oyunda evvelki tokat esnasında Hacivat, "Hoş olsun Karagöz'üm sağlığa" der, Karagöz ise "Hak berekât versin derelerde biten sazlığa" diyerek karışık verir ve tokat atar. Bu şablon ("Ekler, kenetler, gene vururum" repliği) *Karagöz'ün Ağalık Oyunu*'nda (s.141); *Tahir ile Zühre*'de (s.179); *Mandıra Safası*'nda (s.233); *Timarhane Oyunu*'nda (s.325) ve *Kağıthane Safası*'nda (s.343) aynı ile görülmektedir. *Karagöz'ün Bakkallığı Oyunu*'nda Hacivat, Karagöz'e şiir öğretmek istemektedir. Karagöz'ün kafiyeli sözleri yokuş aşağı teneke yuvarlanması gibi paldır küldür addedip tokat atması (s.279) ile iletişim kesilmez, bilakis Hacivat üslubunu sadeleştirir. *Salıncak Safası Oyunu*'nda ise yalanların mukayesesi esnasında Karagöz "Hiç olmazsa benim yalanın kubbesi var" (s.296) diyerek bağlamın dışına çıkmamış olur.

Karagöz'ün şiddet eylemi esnasında söyledikleri konuşulan konu ile alakalı ise, yani replikler mantıksal bir bütün oluşturuyorsa bu kombinasyonel; Karagöz'ün reaksiyonu aksine konu ile alakasız ve bağlamdan bağımsız ise seleksiyonel bir yapı gösterir (bkz.1.3, 1.5.4). 73 cevap kombinasyonel, 49 cevap ise seleksiyoneldir. Şu hâlde Karagöz'ün şiddet eylemine eşlik eden cevapları büyük oranda mantıksal bütünlük içinde konumlanmış şekilde olacaktır.

Perlokasyonel çözümlenme esnasında şiddete eşlik eden repliğin illokasyonel yahut perlokasyonel aşamalarından hangisine ait olduğu tespit edilmiştir (bkz.1.2, 1.5.5). Şayet reaksiyon illokasyonel ise iletişim tam anlamı ile gerçekleşmemiş ve Hacivat, Karagöz'ü anlamamış olacaktır. Aksi hâlde yani iletişim perlokasyonel katmana geçmiş ise Hacivat, Karagöz'ü anlamış ve buna göre reaksiyon göstermiş olacaktır. 79 illokasyonel ve 43 perlokasyonel tepkinin olması şiddet eylemi sırasında Karagöz ve Hacivat arasında sağlıklı bir iletişimin kurulmadığını göstermektedir.

Sonuç

Karagöz ve Hacivat'ın oyunlardaki karakter analizi aydın-halk yahut iyi-kötü çatışmasında taraf olamayacaklarını göstermektedir. Aynı şekilde izahına çalışıldığı üzere

şiddet eylemlerine kurban ritüellerini, toplumsal kabuk değiştirme süreçlerini yahut katharsisi sebep göstermek de mümkün değildir.

Yapılan analiz neticesinde *niteliksel ve niceliksel* olarak elde edilen veriler *edimbi-limsel analizi* desteklemek için kullanılmıştır. Toplamda 122 şiddet eylemi tespit edilmiştir. Karagöz ve Hacivat oyunlarının tipik şiddet eylemi 102 tekrar ile *tokattır*. Şiddet eylemini en çok uygulayan 100 kez ile Karagöz'dür. Etkilenenlerin değerlendirilmesi sonucunda 87 eylem ile oyunun dayak yiyeni Hacivat'tır. Şiddet eylemi meydana gelmeden evvel 90 durumda herhangi bir tehditte bulunulmamıştır, yani şiddet eylemi plansızdır ve anidendir.

Oyunun şiddet eylemleri esnasında kılıcı ve etkilenen hemen her türden anlam çerçevesi içerisinde hareket edecek derecede farklı kurgular ortaya koymaktadır. 15 oyun-daki 122 şiddet eyleminin 66'sı semptom, 56 sinyal kapsamındadır. 73 cevap kombinasyonel, 49 cevap ise seleksiyonaldır. Şu hâlde Karagöz'ün şiddet eylemine eşlik eden cevapları büyük oranda mantıksal bütünlük içinde konumlanmış şekilde olacaktır. 79 illokasyonel ve 43 perlokasyonel tepkinin olması şiddet eylemi sırasında Karagöz ve Hacivat arasında sağlıklı bir iletişimin kurulmadığını göstermektedir. Şiddet eylemlerinin takriben yarısı *sıfırlama* tanımına uymaktadır. 54 kez görülen *sıfırlama* belli bir sebep olmadan bilhassa tokat ile gerçekleşirilen ve akabinde hiçbir şey olmamış gibi başka bir konuya geçilen şiddet eylemidir. Semptomlar, seleksiyonel eylemler ve illokasyonel tepkiler de *sıfırlama* maksadını desteklemektedir. Diğer 68 eylem ise *pekiştirici tepki* niteliğindedir. Sinyal verileri, kombinasyonel eylemler ve perlokasyonel tavır *pekiştirici tepki* kapsamına girmektedir. Şiddet eylemi; hakarete karşı çıkış, yanlış anlaşılmalara uzayan iletişim sorunlarını vurgulama, tehdit, muhtelif sebeplerle cezalandırma, intikam, baştan savma gibi durumlarda ortaya konan tepkiyi pekiştirmek için kullanılmaktadır.

NOTLAR

1. İncelemede Karagöz üstatlarından, asıl adı Mehmet Muhittin Sevilen olan, Hayali Küçük Ali tarafından yazıya geçirilmiş, 15 Karagöz oyunu esas alınmıştır (Sevilen 1969). Sonraki sayfalarda Kara-göz metinleri ile ilgili atıflarda sadece sayfa numarası verilecektir.
2. Muayyen bir devirde toplumun inandığı temel kıymetleri temsil eden (Kaplan 1985) ve sosyal bakımdan manalı olan tek boyutlu (Tekin, 2018), düz ve yalın kat (Forster 1985) tipler kendine özgü, çok boyutlu ve değişken olan karakterin karşısında durur. Modern zamanlarda tip bir materyalin ve onun içeriğinin veya sorununun temsileisi olarak anlaşılır. Mesela Faust artık bir tip olarak varlığını sürdürür (Mahal 1995). Oysa Karagöz ve Hacivat tek bir temsille sınırlı değildirler; izah edildiği üzere (Zenne, Çelebi, Beberuhi, Arnavut, Laz vb.nin aksine) oyundan oyuna farklı karakterler gösterirler. Sanıldığı gibi tek tip bir Hacivat ve tek tip bir Karagöz yoktur. Hacivat net biçimde aydın ve Karagöz net biçimde halk değildir. Ne Karagöz ne de Hacivat iyi-kötü ayrımı ile karşılıklı konumlandırılabilir. Tipin metinle sınırlı kalan değişmezliği (Sağlık 2014) de Karagöz ve Hacivat için geçerli değildir. Dolayısıyla bu değişken, çok boyutlu ve büyük oranda ön görülemez yapılarından dolayı Karagöz ve Hacivat'ın (kusursuz biçimde karakter olmasalar da) tip sayılmaları ciddi anlamda tartışmalıdır.
3. Katharsis kavramı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Duman 2019b: 127-141; 2020: 70-91.
4. Model yazar tarafından Türkçeleştirilmiştir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- And, Metin. *Dünya'da ve Bizde Gölge Oyunu*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1977.
- Austin, John Langshaw. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam, 1972.
- Bingöl, İlyaz. *Osmanlı-Türk Edebiyatında Bir Devrim: Karagöz, Yıkın Perdeyi Eyledin Virân*, İstanbul: Y.K.Y, 2004.
- Bühler, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Berlin: Ullstein, 1978.
- Coseriu, Eugenio. *Geschichte der Sprachphilosophie: Band 2: Von Leibniz bis Rousseau*. Tübingen: Narr, 1982.
- . *Geschichte der Sprachphilosophie: Band 1: Von der Antik bis Leibniz*. Tübingen: Narr, 2015.
- Daly, Chris. *Philosophy of Language*. Bloomsbury Academic, 2013.
- Duman, M. Akif. *Retorikten Belâğate Mecâzdan Metafora*. Ankara: Nobel, 2019a.

- , *Cicero'nun ve Hegel'in Metafor Anlayışları (Mukayese Teorisi)*, Ankara: Gece, 2019b.
- , “Katharsis Kavramının Modern ve Klasik Anlamda Mukayesesi, İç Çelişkileri ve Kathartik Genişletme”. *Türk Dili*, 817 (2020): 70-91.
- Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Indiana University Press, 1984.
- Eker, Gülin Öğüt. “Fıkralar”. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Tarihi 3*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2003, 63-130.
- Forster, E. Morgan. *Roman Sanatı*. (çev. Ünal Aytür), İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- Georgion, François. *Doğ'u'da Mizah*, (haz. Irene Fenoglio-. François Georgeon), (çev. Ali Berktaş), İstanbul: YKY, 1996.
- Gerçek, S. Nüzhet. *Türk Temâsâsı*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1943.
- Hale, Bob; Wright, Crispin ve Miller, Alexander. *A Companion to the Philosophy of Language*. Wiley Blackwell, 2017.
- Harrison, Bernard. *An Introduction to the Philosophy of Language*. Palgrave Macmillan UK, 1979.
- Jacob, Georg. *Geschichte des Schattentheaters im Morgen-und Abendland*. Berlin: Bayer & Müller, 1907.
- Jakobson, Roman. *Linguistics and Poetics. Style in Language*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1960.
- , Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik, *Theorie der Metapher*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Kaplan Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3, Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kompa, Nikola. *Handbuch Sprachphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 2015.
- Kutschere, Franz v. *Sprachphilosophie*. München: Fink, 1975.
- Lamarque, Peter W. *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*. Pergamon, 1997.
- Leibniz, Gottfried-Wilhelm. *Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Berlin: L. Heimann, 1873.
- Lepore, Ernest ve Smith, Barry C. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford University Press, 2006.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. London, 1690.
- Lycan, William G. *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. London: Routledge, 2008.
- Mahal, Günther. *Faust. Die Spuren eines geheimnisvollen Lebens*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995.
- McGinn, Colin. *Philosophy of Language*. The MIT Press, 2015.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic*. New York: Harper & Brothers, 1881.
- Miller, Alexander. *Philosophy Of Language*. London and New York: Routledge, 2007.
- Morreal, John. *Gülmeyi Ciddiye Almak*, (çev. Kubilay Aysevener, Şenay Soyer), İstanbul: Iris Yayınları, 1997.
- Oral, Ünver. *Karagöz Perde Gazelleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Öngören, Ferid. *Türk Mizahı ve Hicvi*. Ankara: Türkiye İş Bankası, 1983.
- Pekman, Yavuz. *Çağdaş Tiyatromuzda Geleneksellik*. İstanbul: Mitos Boyut, 2002.
- Posselt, Gerald ve Flatscher, Matthias. *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Wien: Facultas, 2018.
- Precht, Peter. *Sprachphilosophie*, Stuttgart: Metzler, 1999.
- Russell, G. ve Fara, D. G. *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. London: Routledge, 2012.
- Sağlık, Şaban. *Hikâye/Anlatı/Yorum*. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Gölge Oyunu Karagöz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Sevilen, Muhittin. *Karagöz*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Sevin, Nureddin. *Türk Gölge Oyunu*. İstanbul: Devlet Kitapları, 1968.
- Siyavuşgil, Sabri Esat. *Karagöz*. Maarif Matbaası, 1941.
- Soames, Scott. *Philosophy of Language*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Solok, Cevdet Kudret. *Karagöz*. C.1. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Steger, Hugo ve Wiegand, Herbert Ernst. *Sprachphilosophie-Philosophy of Language-La philosophie du langage*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Şaul, Mahir. “Taklitler Güldürüsü ve Cemaatler Toplumu Karagöz Mizahı Üzerine Bir Deneme”, *Boğaziçi Üniversitesi Halkbilim Yıllığı*. İstanbul (1975): 124-146.
- Tanesini, Alessandra. *Philosophy of Language A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Türkmen, Fikret ve Fedakar, Pınar. “Türk Halk Tiyatrosunda Hareket Komisine Bağlı Mizahi Unsurlar”, *Millî Folklor Dergisi*, 82 (2009): 98-109.
- Ünlü, Aslıhan. “Şiddete Gülmek: Geleneksel Türk Tiyatrosunda Şiddet ve Mizah”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 24 (2007): 27-41.

KARAGÖZ OYUNUNDA YANLIŞ ANLAMALAR*

Misunderstandings In Shadow Play Karagoz

Dr. Osman AKTEKER**

ÖZ

Geleneksel Türk tiyatrosunun bir dalı olan Karagöz, tasvir adı verilen şekillerin hayalbazlar tarafından perde arkasından ışık yardımıyla hareket ettirilmesi ve seslendirilmesiyle vücut bulan bir gölge oyunudur. Güldürü, Karagöz'de temel unsurdur. Tiplerin kendilerine has özellikleri, olmayacak olayların ve rüyaların gerçek gibi anlatılması oyunun başlıca güldürü unsurlarıdır. Fakat oyundaki temel güldürü yöntemi, yanlış anlamalardır. “Edebiyat Tarihi, Ruhbilimi, Ruhdibilimi, Halk Bilimi” başta olmak üzere pek çok bilimsel araştırmaya konu olan Karagöz'deki yanlış anlamalar; “Alıcı-Gönderici İlişkisi” ve “Lisan Tenkidi” olmak üzere iki hipotez doğrultusunda incelenmiştir. Alıcı-Gönderici ilişkisi Hipotezi, gölge oyunundaki Hacivat ve Karagöz tiplerinin kültürel farklılıklarını yanlış anlamaların kaynağı kabul etmektedir. Lisan Tenkidi Hipotezi ise Karagöz'ün Türkçe söyleyişe saygı uyandırmak amacıyla bilinçli bir yanlış anlama yöntemi seçtiğini ileri sürmektedir. Fakat yanlış anlamalar, Karagöz tipine özgü değildir ve Karagöz Türkçe sözcükleri de yanlış anlamaktadır. Dolayısıyla Karagöz'deki yanlış anlamaları izah eden bir hipotez, bu gözlemleri de dikkate alınmalıdır. Bu çalışmanın amacı, dilin temel özelliği ile iletişim sistemlerinin çatışması sonucu ortaya çıkan iletişimsizlik olgusunun Karagöz'deki yanlış anlamaların temel nedeni olduğunu göstermektir. İletişim, doğal dillerin işlevidir. Fakat dilin temel işlevi değildir. Dolayısıyla dil, iletişim esas alınarak tanımlanamaz. Dil, öteki biyolojik sistemlerde olduğu gibi birçok işleve sahiptir. Biyolojik bir sistem olan dil, kavramsal amaç içeren ara-yüzle eşleşen, hiyerarşik anlatımlar dizisi üreten bir düşünce dilidir. Üreticidilbilgisi tarafından ortaya konan dilin bu temel özelliği, dilin ikincil bir özelliği olan dışsallaştırmayla çatışarak iletişimsizliklere neden olmaktadır. Zira duyumotor ara-yüzü, beynin/zihnin bir diğer sistemi olup temel özelliklerle doğrudan eşleşmemektedir. Nitekim duyumotor, hiyerarşik değil çizgiseldir. Yanıltıcı cümle olguları ve sözcük işleme süreçleri, temel özellik ve duyumotor sisteminin çatışması sonucunda ortaya çıkan başlıca iletişim engelleridir. Karagöz'deki yanlış anlamalar ise çözümleyicinin yaşadığı işleme güçlüklerinin hayalbazlar tarafından geliştirilen sanatsal bir yorumudur. Olik'in “Halk Anlatılarının Epik Kuralları Teorisi” hayalbazların bu sanatsal yaklaşımını izah etmektedir. Zira bu teorinin “Zıtlık Kuralı”na göre anlatılarda zıt unsurlar, evrensel bir görünüm arz etmektedir. Nitekim hayalbazlar, doğru düzgülenmiş bir iletiyi yanlış çözümleyen bir alıcı yöntemiyle zıtlık oluşturmuş ve bu zıtlığı güldürü sanatına dönüştürmüşlerdir. Çalışmanın yöntemi ise R. Jakobson'ın iletişim şemasını Üreticidilbilgisi'nin dil tanımlarıyla birleştiren dizgedir. Bu şema, temel özellik ve zıtlık kuralının bir bileşkesi olan Karagöz oyunundaki iletişimsizlikleri izah etmektedir. Karagöz'deki yanlış anlamalar, metin taraması ile saptanmış ve çözümleyicinin sözcük işleme güçlüklerine göre sınıflandırılmıştır. Buna göre “uzunluk, benzerlik, sıklık, hazırlama etkileri ve somutluk” etmenleri, Karagöz'de yanlış anlamalara ve çözümleyicinin sözcük işlemede güçlük yaşamasına neden olmaktadır. Karagöz'deki yanlış anlamlar, bu etmenlere göre tasnif edilmiş ve inceleme bölümünde iletişim engellerinin ortaya çıkışını izah eden iletişim şemasında gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Karagöz, geleneksel Türk tiyatrosu, sözcük işleme, yanlış anlama, iletişim.

ABSTRACT

Karagöz, a genre of traditional Turkish theater, is a shadow play embodied by the movement and vocalization of the shapes called figures by the imagists (puppeteer) with the help of light from behind the scrim. Laughter is the basic element in Karagöz play. The peculiar characteristics of the figures and the narration of unlikely events and dreams as if they were real are the main components of the play's humor. However, the main humor in the play is based on misunderstandings. The misunderstandings in Karagöz, which is the subject of various scientific research, mainly in “Literary History, Psychology, Psycholinguistics, and Folklore” were analyzed based on two hypotheses, namely “Receiver-Sender Relationship” and “Language Criticism.” The Receiver-Sender Relationship Hypothesis considers the cultural differences between the characters Hacivat and Karagöz in the shadow play as the source of misunderstandings. The Language Criticism Hypothesis, on the other hand, argues that Karagöz consciously employs a method of misunderstanding to arouse reverence for Turkish discourse. However, misunderstandings are not limited to the Karagöz character, and Karagöz also misunderstands Turkish words. Therefore, the hypothesis of an explanation for the misunderstandings in Karagöz should also consider these observations. The present study aims to show that the basic features of language

* Geliş tarihi: 17 Şubat 2024- Kabul tarihi: 8 Temmuz 2024

Akteker, Osman. “Karagöz Oyununda Yanlış Anlamalar”, *Milli Folklor* 145 (Bahar 2025): 29-47

** Milli Eğitim Bakanlığı, osmanakteker@hotmail.com, Sakarya/Türkiye ORCID: 0000-0002-4559-7483.

and the phenomenon of miscommunication resulting from the conflict of communication systems are the main reasons for misunderstandings in Karagöz. Communication is the function of natural languages. However, it is not the main function of language. Therefore, language cannot be defined on the basis of communication. Language, as in other biological systems, has numerous functions. As a biological system, language is a system of thought that produces a hierarchical set of utterances that map to an interface containing a conceptual goal. This fundamental feature of language, as laid down by generative grammar, clashes with a secondary feature of language, externalization, leading to miscommunication. This is because the sensory-motor interface is another system of the brain/mind that does not directly match this feature. Indeed, the sensory motor is linear, not hierarchical. Misleading sentence phenomena and word processing are the main communication barriers that arise due to the conflict between the fundamental feature and the sensory-motor system. The misunderstandings in Karagöz, on the other hand, are an artistic interpretation of the processing difficulties experienced by the analyzer, created by the imagists. Olrik's "Theory of Epic Rules of Folk Narratives" explains this artistic approach of the imagists. This is because, according to the "Rule of Opposition" of this theory, contrasting elements in narratives present a universal appearance. Indeed, the imagists created a contrast with a receiver method that incorrectly analyzed a correctly organized message and transformed this contrast into the art of humor. The methodology of the study is a string that combines R. Jakobson's communication schema with the language definition of Generative Grammar. This scheme explains the miscommunication in the Karagöz play, which is a combination of the fundamental feature and the rule of opposition. Misunderstandings in Karagöz were identified through text scanning and categorized according to the word processing difficulties of the analyzer. Accordingly, "length, similarity, frequency, priming effects, and concreteness" factors cause misunderstandings in Karagöz and the analyzer to have difficulty in word processing. The misunderstandings in Karagöz were classified according to these factors and shown in the communication diagram describing the emergence of communication barriers in the review sect.

Keywords

Karagöz, traditional Turkish theater, word processing, misunderstanding, communication.

Giriş

Bir gölge oyunu olan Karagöz¹, perde gerisinden ışık kaynağı önüne konan deri, karton, asetat malzemelerinden yapılmış şekillerin hareket ettirilerek seslendirilmesi esasına dayanır (Mutlu 2002: 1). "Giriş, söyleşme, asıl oyun ve bitiş" olmak üzere dört bölümden oluşan (Sakaoğlu 2011: 111) Karagöz, geleneksel tiyatronun diğer dallarında olduğu gibi "güldürücü" özelliği öne çıkan bir sanattır. Oral (2015: 20) tip özellikleri, zenne rolünde erkek oyuncuların çıkması, olmayacak şeylerin ortaya atılması, rüyaların gerçek gibi anlatılması şeklinde Karagöz'deki mizahi öğeleri sıraladıktan sonra oyunun temel mizah öğesinin yanlış anlamalar olduğunu belirtmiştir.

Yanlış anlamalar, söyleşme (muhavere) bölümündeki temel güldürü unsurudur. Karagöz'de yanlış anlama sonucu ortaya çıkan iletişimsizlik durumu için şu sözceler kullanmıştır: "O ne demek Hacivat, saçma söyleme, saçmalama, bir şey söylediğin zaman manasını bil de öyle söyle, esas anlıyamadım, şunu tane tane söyle ki anlayım, lakırdıyı ters anlama, sen kazı koz anlıyorsun, sen söz anlamadan bi-behre misin, luga-i garibe, şüun-i alemde pek bi-behresin, bir şeyden çıktığın yok, lafa omuz verme, senin anlayacağım kantar Bursa'da kestane, tartar" (Cevdet Kudret 2002:110-177-217-239-248-287-311-357-412).

Yanlış anlamalara dayalı bu güldürü yöntemi, "Edebiyat Tarihi, Dilbilimi, Halkbilimi, Ruhbilimi, Ruhdilbilimi" disiplinleri tarafından aşağıdaki sorunsal doğrultusunda incelenmiştir.

Araştırma Sorunsalı: Karagöz Oyununda niçin yanlış anlamalar vardır?

Karagöz Oyunundaki yanlış anlamalar sorunsalını izah eden çeşitli hipotezler, bulunmaktadır. Bu hipotezler "Gönderici-Alıcı İlişkisi" ve "Lisan Tenkidi" olmak üzere iki başlıkta toplanabilir. Gönderici-Alıcı İlişkisi Hipotezine Cevdet Kudret (2002), Boratav (1969), Elçin (1988), Sakaoğlu (2011) ve Günay (2004) çalışmaları örnek gösterilebilir. Cevdet Kudret (2002: 16), eğitim farklılığını ve Hacivat'ın medrese dilinin karşısı olan

Karagöz'ün halk dilini yanlış anlamaların kaynağı olarak saptamıştır. Boratav'a göre (1969: 222) cahil olan Karagöz, Hacivat'ın tumturaklı Arapça-Farsça konuşmalarını hep ters anlamaktadır. Elçin (1988: 8) Karagöz'ün Hacivat'a yönelik ters anlamalarını nükte, cinas ve hiciv diye tanımlamıştır. Günay (2004: 251) Karagöz'deki yanlış anlamaları iletişim için gerekli olan ortak göndergeler dizgesinin yokluğuna bağlamıştır. Sakaoğlu (2011: 124) Hacivat'ı okumuş insanın; Karagöz'ü ise okumamış insanın temsili olarak tanımlamış ve Karagöz'ün çeşitli sebeplere bağlı olarak Hacivat'ı yanlış anladığını ileri sürmüştür.

Gönderici-Alıcı İlişkisi Hipotezi, aydın-zümre sınıflarından kaynaklanan kültürel farklılıkları Karagöz'deki yanlış anlamaların nedeni kabul etmektedir. Fakat bu yanlış anlamalar sadece bir tipe özgü değildir. Hacivat, Tiryaki, Arap, Beberuhi gibi diğer tipler de yanlış anlamalar güldürüsüne başvurmaktadır². Ayrıca ideal tip³ uslamasına uymayan özellikler barındıran Karagöz, Coşar'ın vd. (2009: 15) da belirttiği gibi realist özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla Gönderici-Alıcı İlişkisi Hipotezi, yanlış anlamaları izah etmekte yetersiz kalmaktadır.

Siyavuşgil (1941), Banarlı (1983) ve Mutlu (2002) Karagöz'deki yanlış anlamaları Lisan Tenkidi Hipotezi'yle izah etmişlerdir. Siyavuşgil (1941: 153) "Türk-i Basit" anlayışıyla hareket eden Karagöz'ün dilsel bir sınıf eleştirisi yaparak bilinçli bir şekilde dil kullanımına dikkat çekmek gayesiyle yanlış anlamalara başvurduğunu belirtmiştir. Banarlı (1983: 734), özellikle muhavere de görülen yanlış anlamaların Türkçe söyleyişe saygı uyandırmak maksadı taşıdığını ileri sürmüştür. Mutlu (2002: 16) ise Karagöz'ün öğrenim görmüş kimselerin yabancı sözcük ve dil kurallarıyla alay etmek için yanlış anlamalara başvurduğunu ileri sürmüştür.

Lisan Tenkidi Hipotezi, yanlış anlamaları Türkçe söyleyişe saygı uyandırmak için bilinçli bir şekilde yapılmış bir eleştiri metodu olarak kabul etmektedir. Fakat lisan tenkidi yapıldığı ileri sürülen Karagöz tipinin Siyavuşgil'in ileri sürdüğü Türk-i Basit'e aykırı olan söylemleri⁴ bu teoriyi çürütmektedir. Ayrıca hayalbazın dil konusunda Osmanlı Türkçesini esas aldığı gösteren deliller⁵ de vardır. Nitekim Coşar vd. (2009: 24) ustaçırak ilişkisi ile yetişen hayalbazların sanılanın aksine dil (özellikle Arapça-Farsça), musiki, çeşitli ilimler bakımında çok iyi yetişmiş olduklarını belirtip bu kişilerin pek de sadelik yanlışsı olmadıklarını ileri sürmüştür. Karagöz'ün dilinde argo⁶ söylemlere de rastlanır. Dolayısıyla Karagöz'ü zengin, ahenkli ve saygı duyulan bir Türkçenin temsilcisi saymak; romantik bir uslamlamadır. Lisan Tenkidi Hipotezi'nin en önemli açmazı ise Karagöz'ün Türkçe sözcükleri⁷ de yanlış anlamasıdır. Hâlbuki Lisan Tenkidi Hipotezi, yanlış anlamaları yabancı sözcüklere yönelik bir tepki kabul etmektedir.

Karagöz'deki yanlış anlamaya dayalı güldürü metodunun temel malzemesi dildir. Hayalbazlar, dildeki iletişim engellerini gözlemlemiş ve bu gözlemi güldürü sanatına dönüştürmüştür. Yanlış anlamaya dayalı güldürü, göstermeye bağlı sanatlarda sıklıkla başvurulan bir yöntemdir. Olrik (1978: 19) halk anlatılarındaki ortak benzerlikleri; ilkel insanın ortak zihin özelliği, bu zihne uygun olan doğa kavramı ve ilkel mitoloji olmak üzere iki nedene bağlamaktadır. Dolayısıyla Karagöz'deki yanlış anlamalar, ilkel insanın ortak zihin özelliğiyle ilgilidir. Nitekim Olrik'in "Halk Anlatılarının Epik Kuralları" teorisinin dördüncü ilkesi olan Zıtlık Kuralı, Karagöz'deki yanlış anlamaların evrensel bir ilkeye bağlı olduğunu göstermektedir. Sage'de (halk ürünleri) her zaman kutuplaşmaların bulunmasına Zıtlık Kuralı denir. Kuvvetli bir Thor'un karşısında mutlaka akıllı bir Odin veya kurnaz Loki bulunmalıdır (Olrik 1978: 22). Benzer şekilde Karagöz'de doğru düzgülenmiş (kodlanmış) bir iletiyi yanlış anlayan bir alıcı bulunmakta ve bu zıtlık yanlış anlama güldürüsünü oluşturmaktadır. Bu uslamlama, hayalbazların doğal dilin şaşırtıcı

bir fenomeni olan iletişim engellerini gözlemleyip söz konusu sorunsal sanatsal bir yaklaşımla ele aldıklarını göstermektedir. Karagöz'deki yanlış anlamalar, dilin temel özelliği ve iletişim etkinliklerini esas alan aşağıdaki hipotezle açıklanabilir. Zira yanlış anlamaların kaynağı doğal dillerdir.

Hipotez: Bilgi-sayımsal ve iletişim etkinliklerinin çatışması, iletişim engellerine yol açar. Hayalbazlar, doğal dilin bu temel özelliğini "yanlış anlamalar" metoduyla güldürü sanatına dönüştürür.

Doğal dillerdeki iletişim engelleri, dilin temel özelliğinin bir sonucudur. Kadim bir araştırma konusu olan dilin bu temel özelliği, 20. yüzyılın ikinci yarısında ikinci bilişsel devrimi gerçekleştiren Chomsky tarafından tanımlanmıştır. Chomsky, Platon'un bilginin doğası ve Descartes'ın dilin yaratıcı kullanımı problemlerini bilimsel metotlarla ele alarak Üreticidilbilgisi geleneğini başlatmıştır. Üreticidilbilgisi, bir dil için ses-anlam bağıntısını belirleyen kurallar dizgesidir (Chomsky 2011: 139). Bu gelenek; Chomsky (2002), (1965), (1988) çalışmalarıyla kümülatif bir ilerleme kaydetmiştir. Bu sürecin son halkası olan Chomsky (2015) ile başlatılan Minimalist Program, dilin aşağıda verilen temel özelliğini saptamıştır.

Temel Özellik: Daha ziyade kavramsal amaç içeren ara-yüzle eşleşen ve bir tür "düşünce dili" sağlayan hiyerarşik olarak yapılandırılmış sınırsız bir anlatımlar dizisi üretilir (Chomsky 2020: 40).

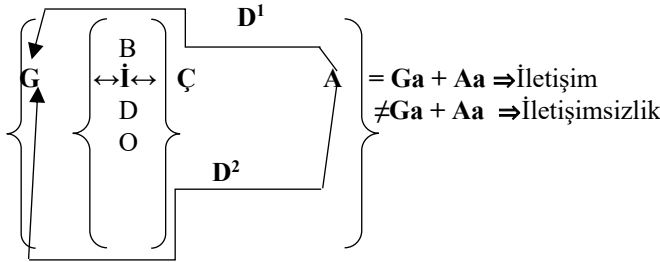
Bu tanım, dilin düşüncenin aracı olduğu sonucunu doğurur. Zira temel özellik, kavramsal amaç içeren ara-yüzle eşleşmektedir. Fakat duyu-motor, ara-yüzünü dışlamaktadır. Dolayısıyla duyu-motor ve onun doğal sonucu olarak iletişim ikincil bir süreçtir. Dilin düşüncenin aracı olarak tanımlanması, Aristoteles'e kadar uzanan bir geleneği haizdir. Aristoteles, dili bir anlamın sözcükler aracılığıyla dışa vurumu şeklinde tanımlamıştır (Aristoteles 2018: 17). Chomsky'nin tanımında öne çıkan unsurlar; dil yetisi, ara-yüz, hiyerarşik yapılanma ve sınırsız üretim dizisidir. Dil yetisi, beynin dil kullanımına adanmış bileşenidir. Her birey için dil yetisinin biyolojik özelliklerince belirlenen bir başlangıç durumu vardır. Başlangıç durumu, sınırlı ve belirsiz uyarıcıların etkisiyle biyolojik bir donanım olan hesaplama sisteminin edinilmesini sağlar. Böylece dil yetisi; sesçil, anlamsal, yapısal özellikleri olan sonsuz bir dilsel ifade durumu edinir (Chomsky 2019: 138). Dile hâkim olan bir kimsenin cümlelerin hem sesçil hem de içkin anlam içeriğini belirleyen bu kurallar dizgesini içselleştirmesine "dil edinci" denir (Chomsky 2011: 183). Fakat optimum bir tasarım olan dil, bu ifade durumlarını ara-yüz düzeylerinin yorumlayabileceği bir biçime dönüştürmelidir. Ara-yüz düzeyleri, zihnin/beynin diğer sistemleridir. Bu sistemlerden sesle ilgili olan ara-yüz, duyu-motordur. Anlamla ilgili olan ara-yüz ise kavram, düşünce ve eylem sistemlerini içerir. Söz dizimi ve anlam, hiyerarşik bir düzene sahip olduğu için dil yetisi ve bu ara-yüz önemli ölçüde eşleşmektedir. Fakat duyu-motor, çizgisel bir çalışma prensibine sahiptir ve bilgi-sayımsal prosedürün hiyerarşik yapısıyla çatışır. Evrensel bir dizgeden türeyen dillerin çeşitliliğinin de biricik sebebi olan duyu-motor ara-yüzü, doğal dillerin üretici kısmından bağımsızdır. Bu gözlemler, dilin temel işlevini iletişim kabul eden sayılıtının hâkim bir dogma olduğunu göstermektedir. Bu hâkim dogma, Sapir (1921: 7) ve Jakobson (1972: 73) gibi önemli dil bilimcilerin dil tanımında da görülmektedir. Oysa düşüncenin aracı olan dil, çoğunlukla bir içsel diyalogdur. Chomsky, duyu-motor ve algı sistemlerinden kaynaklanan iletişim engellerini, yanlışlıklar (garden path sentence) olgusu ile izah etmiştir (Chomsky 2020: 40/ 50/ 55).

Duyu-motorun bağımsız bir sistem ve dışsallaştırmanın ikincil bir süreç olması olguları, dilin işlevini iletişim kabul eden sayılıtının bir dogmadan ibaret olduğunu göstermektedir. Zira diller insanların tasarladığı aletler olmayıp görme, sindirim sistemi gibi biyolojik nesnelere. Bir biyolojik nesnenin birden fazla işlevi olabilir. Dilin işlevlerinden biri de iletişimdir ve temel özellikle iletişimin çatışması iletişimsizliğe neden olmaktadır (Chomsky 2020: 40).

Bütün büyük bilimsel çalışmalar, doğal bir durum veya fenomene karşı duyulan şaşkınlıkla başlamıştır. Geleneksel Türk tiyatrosu ve onun bir alt kolu olan Karagöz de insan dilindeki bu iletişim engellerini keşfetmiş ve ona sanatsal bir yorum getirmiştir. Böylece yanlış anlama güldürüsü ortaya çıkmıştır. Bu fenomenin bilimsel açıklamasını ise öncülüğünü Chomsky'nin yaptığı Üreticidilbilgisi yapmıştır.

Yöntem

Bu çalışma, dilin ikincil özelliği olan dışsallaştırma ve algı sistemlerinin yol açtığı iletişimsizliklerin bir örneği olan Karagöz'deki yanlış anlamaları, sözcük işleme sürecine göre incelemiştir. Sözcük işleme, çözümleyici tarafından gerçekleştirilir. Çözümleyici, dil yetisi ile etkileşim hâlinde olan cümle anlama mekanizmasıdır. Sözcükler, kavramların ses birimsel etiketleri olup duyu-motor tarafından dışsallaştırılır. Çözümleyicinin duyu-motor, edimsel (gözlemlenen dil kullanımı) süreçlerden ötürü karşılaştığı güçlükler iletişimsizliğe neden olur. Karagöz'de gözlemlenen bu tür iletişimsizlikler, aşağıdaki dizgeye göre incelenmiştir.



Şekil 1. İletişim ve İletişimsizlik Dizgesi

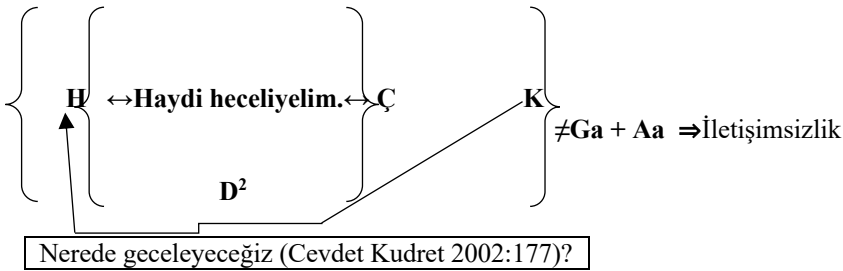
Bu dizge, dili düşüncenin bir aracı; iletişimi ise dilsel bir işlev olarak gören tezlere dayanmakta ve R. Jakobson'ın (1987: 66) iletişim şemasının Chomsky'nin tezlerine uyarlanması işlemiyle oluşturulmuştur. İletişimsizlik, duyu-motor ve algı sistemlerinden kaynaklanmaktadır. İletişim, gönderici (bundan sonra G) ve alıcı anlamlarındaki (bundan sonra a) çift yönlü ileti (bundan sonra İ) aktarımıdır. Bu aktarım ↔ simgesi ile belirtilmiştir. G; iletişimi bağlam (bundan sonra B) İ, düzgülü (bundan sonra d) ve oluk (bundan sonra O) süreciyle başlatan üretici güç iken A, bu iletiyi tersine bir işlem ve çözümleyici sistemiyle deşifre eden ileti çözücüdür. B, söz dizimsel ve kavramsal bilgiler ile edim sisteminin tamamıdır. "İ" dil yetisinin üretip ara-yüze ulaştırdığı cümlelerdir. "d" edinç ve ara yüzlerin oluşturduğu dilsel ifadelerdir. "O" fiziksel gerçekleşme olup duyu-motorun içsel cümleyi dışsallaştırmasıdır. Çözümleyici ise insan cümle işleme mekanizmasıdır. Çözümleyicinin sözcükleri işlerken işleme sürecinden kaynaklanan etmenlerden dolayı işleme güçlüğü yaşaması, iletişimsizliğe neden olmaktadır. Bu yüzden A'nın dönümleri (bundan sonra D) D¹ ve D² olmak üzere ikiye ayrılmıştır. D² iletişimsizlik durumunda ortaya çıkan D'lerdir. İletişimsizlik "bilinçli, yanlış, eksik, anlamlandırılmama" olmak üzere farklı şekillerde tezahür eder.

Bu çalışmada Karagöz'deki "D" süreçlerinin sözcük işleme ile olan bağıntısı ve bunların oluşturduğu iletişimsizlik incelenmiştir. Çalışmanın kurumsal çerçeve bölümünde sözcük işleme süreci; inceleme bölümünde ise Karagöz'de sözcük işlemeyi etkileyen etmenlerin neden olduğu yanlış anlamalar irdelenmiştir.

1. Kuramsal Çerçeve

Doğal konuşucunun sözcükleri ayırt etmesini veya tanımasını sağlayan araçların oluşturduğu sürece sözcük işleme (lexical processing) denir. Sözcük işleme, akustik sinyallerin uzun süreli hafızada depolanan kavramları uyarması ile başlar. Fakat (S-1) dizgesinde olduğu gibi, akustik sinyalin kavramlarla eşleşmediği süreçler de mümkündür. Bu durumda tanımlanmayan sözcük çözümleyici tarafından yeniden analiz yöntemiyle ikincil bir tanıma sürecine tabi tutulur. Fakat ilk analiz, (S-1) dizgesinde olduğu gibi iletişimsizliğe neden olur.

(S-1)

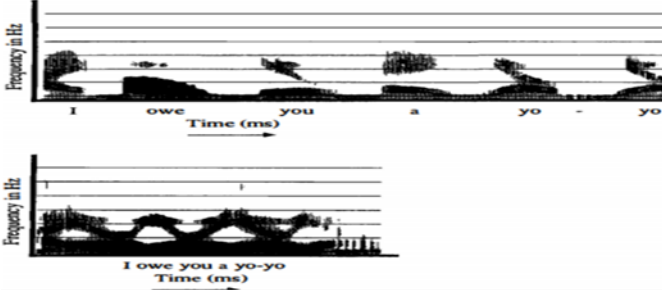


Sözcük işleme süreci; disiplinler arası bir alandır (Lively vd. 1994: 265). Bir sözlü sözcük, sözlükçe ile temas kurulduktan sonra ayırt edilir. Sözlükçe, bir doğal konuşurun 75,000 ya da daha fazla sözcüğe aşına olabileceği bir kapasiteye sahiptir. Ayrıca sözlükçedeki sözcüklere çok kısa bir sürede erişilir. Bu süre, yapılan araştırmalara göre en az 200 ms, en fazla 500 ms kadardır. Sözlükçenin beynin sol yarım küresinde yer aldığı, varsayılr (Lively vd. 1994: 277). Sözcük tanıma, bir geri çağırma işlemi olup cümle işleme süreci gibi bilişsel bir işlem değildir.

Sözcük işleme, sözlü ve görsel sözcük işleme olmak üzere iki dalda incelenir. (S-1) dizgesi, bir sözlü sözcük işleme sürecidir. Sözlü ve görsel sözcük işleme arasında bazı farklar bulunmaktadır. En belirgin fark, sözlü sözcüğün zamana; yazılı sözcüğün ise uzaya (mekâna) göre dağılımıdır. Nitekim yazılı sözcükler, bütün olarak okuyucuya açıktır. Fakat sözlü sözcükler, tek seferde duyulmaz. Zamana yayılan bir dağılım gösterir. Ayrıca yazılı bir sözcük, yeniden incelenebilir. Ancak sözlü dil, alıcıya yalnızca bir kez sunulur ve algısal ortamdan hızla kaybolur. Dolayısıyla, sözlü sözcük işleme süreci, uyarıcının (sinyal) doğal geçici doğasına rağmen alıcının iletiyi doğru bir şekilde anlamlandırması sorunsalını barındırmaktadır. Ayrıca yazı dili, fiziksel değişmezlik gösterir. Aksine sözlü dil değişkendir. Aynı sözcük, farklı konuşmacılar tarafından değişik konuşma hızlarında veya değişik fonetik bağlamlarda üretildiği için farklı akustik gerçekleştirmelere sahip olabilir. Sözlü dili ile yazılı dil arasındaki bir diğer fark da iletinin doğrusallığıyla ilgilidir. Birbirini izleyen ses birimleri, harflerle doğrusal bir şekilde ayrılmıştır. Sözcükler ile konuşma dalgaları arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Doğal konuşmada, saniyede 10 ses birimine varan iletim hızlarına ulaşmak için ses birimleri üst üste biner ve birlikte seslendirilir.

Yazılı ve sözlü dil arasındaki bir diğer önemli fark da bölümlenme ile ilgilidir. Yazı dili, harf ve sözcük sınırı bulundurur. Sözlü dil, bu şekilde bir fiziksel bölümlenme göstermez. Sözlü dildeki bölümlenme (segmentation) yoksunluğu, aşağıda [C I owe you a yo

yo] cümlesinin spektrogramları ile gösterilmiştir. Her grafiğin x ekseninde zaman; y ekseninde ise frekans gösterilmektedir. Üst grafikte, cümle içindeki sözcükler tek başına söylenmiştir. Alt grafikte ise sözcükler akıcı bir şekilde cümle hâlinde üretilmiştir. Elde edilen veriler, cümleyi oluşturan ardışık sözcükler arasında fiziksel sınırların bulunmadığını göstermektedir (Lively vd. 1994: 265-268).



Şekil 2. Yazılı ve Sözlü Dil Spektrogramları (Lively vd. 1994: 267).

1.1.Sözcük İşlemenin Aşamaları

(S-1) dizgesindeki sözcükler; çözümleyici tarafından “ilk temas, sözcüksel seçim, sözcük tanıma, sözcüksel erişim ve bütünleşme” olmak üzere dört işlemin sonucunda ayırt edilir. Akustik bir dalga formunun uzun süreli hafızada saklanan bir kavramla ilk temasını izah eden üç model vardır: Arama, Etkinleştirme, Karma.

Arama Modeli, sözcüklerin arama adı verilen bir süreçle bellekten alındığını varsayar. Etkinleştirme Modeli, sözcüklerin gelen sinyalin dercesine göre etkinleştirildiğini ileri sürer. Karma Model ise bu iki model türünün varsayımlarını birleştirir. Bu model, başlangıçta bir dizi adayın etkinleştirildiğini ve daha sonra uygun sözcüğü bulmak için bir arama sürecinin başlatıldığını kabul eder (Lively vd. 1994: 277). Bu temas biçimlerinden biriyle çizgisel olarak çözümleyiciye iletilen sözcükler uyarılır ve ikinci aşama olan sözcüksel seçim başlar. Etkinleştirme, bu aşamada devam eder veya sona erer. Etkinleştirme, başta sözcük sıklığı olmak üzere birçok etmeden etkilenir. Aday sözcükler kümesinin oluşturulmasıyla, “sözcük tanıma” aşamasına geçilir. Bu aşama, bir sözcüğün rekabeti kazanması ile sonuçlanır. Zira olasılıklar, azalmış ve rakip sözcükler bertaraf edilmiştir. “Sözcüksel erişim ve bütünleşme” ise sözcüğün anlamının cümlemin anlamıyla uyumlu hale getirildiği son işlemdir. Böylece (S-1) dizgesindeki sözcüksel birimler, çözümleyici tarafından ayırt edilmiş ve anlamlandırılmış olur. Fakat çözümleyici, sözcüksel işlemeyi etkileyen etmenlerden ötürü dizgedeki sözcükleri işleyemeyebilir. Bu durumda (S-1) dizgesinde olduğu gibi, yanlış anlama dönütleri ortaya çıkar.

2. İnceleme

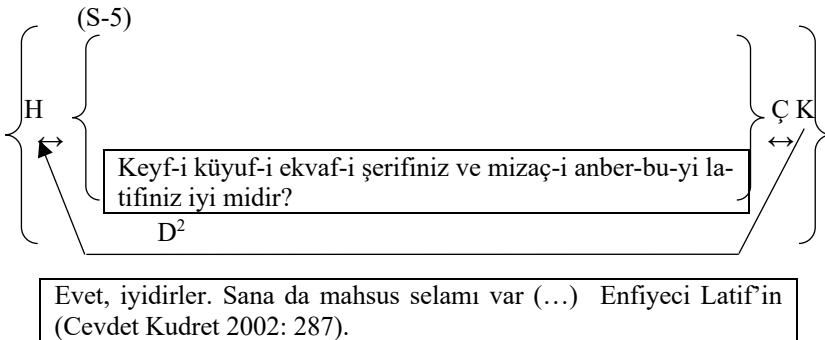
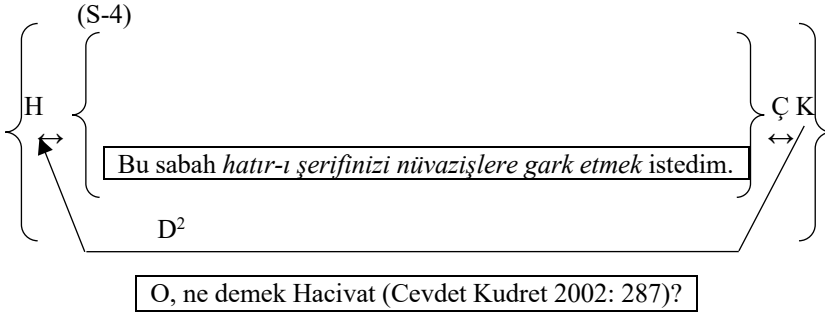
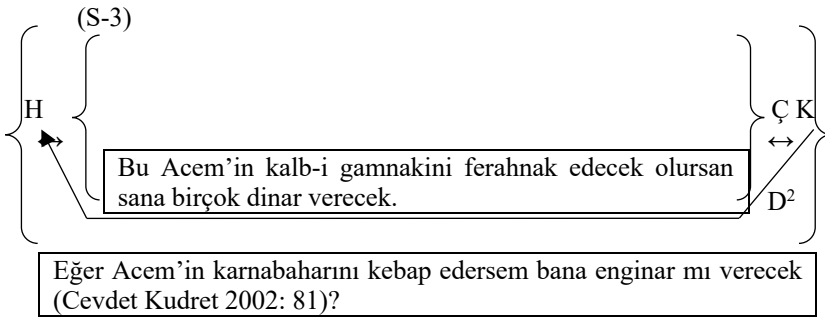
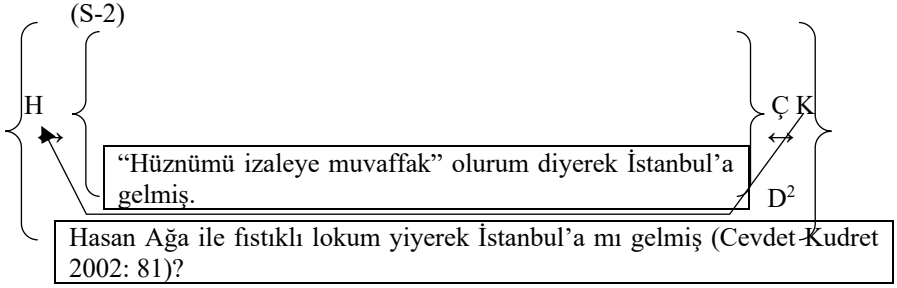
Bu bölüm, Karagöz’de yanlış anlamaların sözcük işlemeyi etkileyen etmenlere göre sınıflandırılmasından oluşmaktadır. Yanlış anlamalar, örneklem yöntemiyle sözcük işlemeyi etkileyen etmenlere oransal dağıtılmıştır.

2.1.Sözcük Uzunluğu

Kısa sözcükler, sözcüklerin zamansal dağılımının bir sonucu olarak uzun sözcüklere nazaran daha hızlı bir erişim sürecine sahiptir. Baddeley vd. (1975: 586) insan belleğinin uzun ve kısa sözcüklere duyarlı olduğunu göstermiştir.

Çözümleyici, Karagöz’de sözcük uzunlukları nedeniyle işleme güçlüğü yaşayarak “yanlış anlama”ya dayalı güldürü sanatını oluşturmaktadır. (S-2) [üzülmemek], (S-3) [rahatlamak], (S-4) ve (S-5) [hatır sormak] kavramlarının ses birimi etiketleri birden fazla sözcükten oluşmaktadır. G’nin sözcük uzunluğunu gözetmeden oluşturduğu İ’ler, A’nın

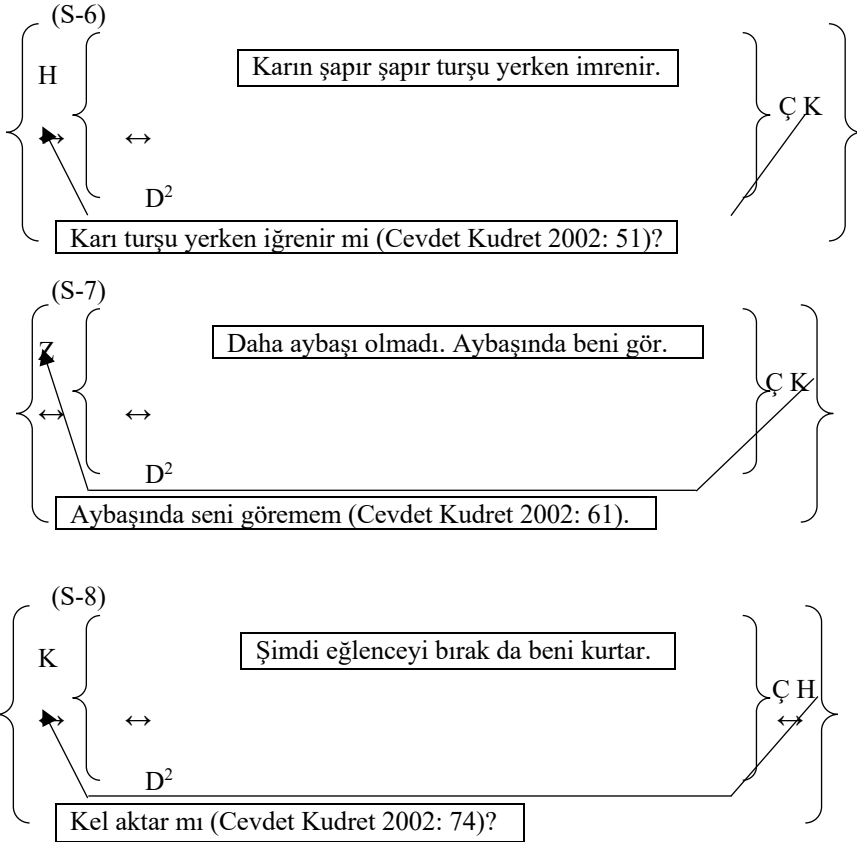
çözümleyicisinde işleme güçlüğüne neden olarak aşağıdaki iletişimsizlikleri oluşturmuştur.

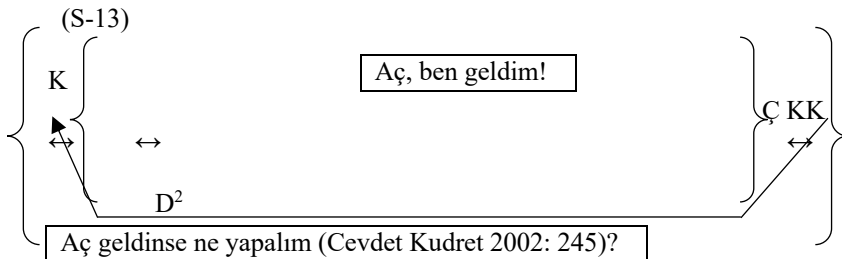
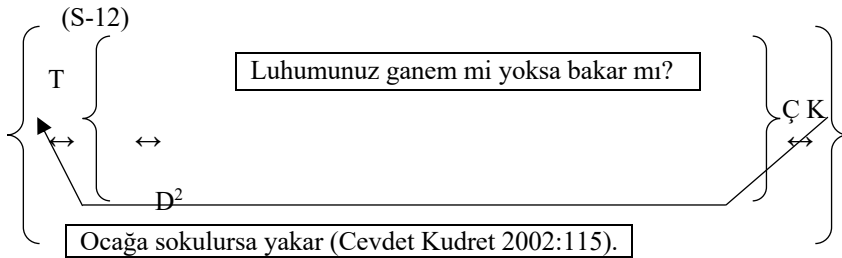
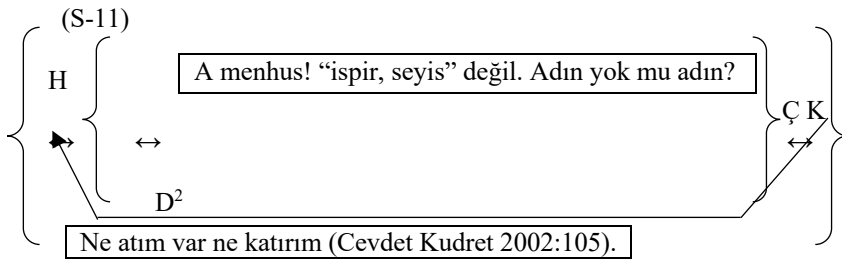
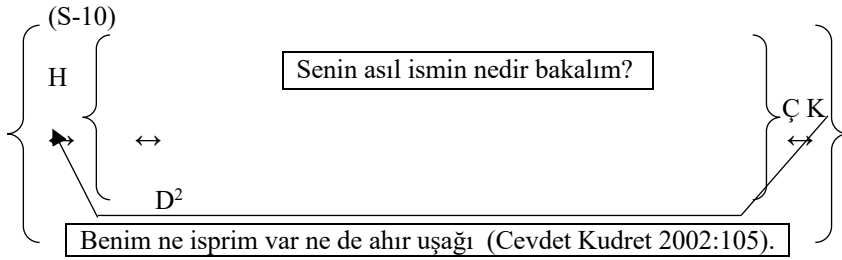
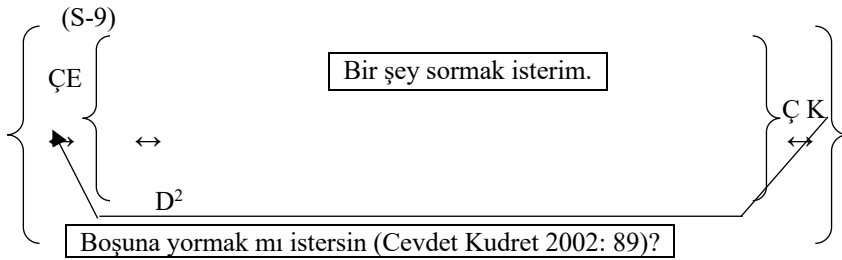


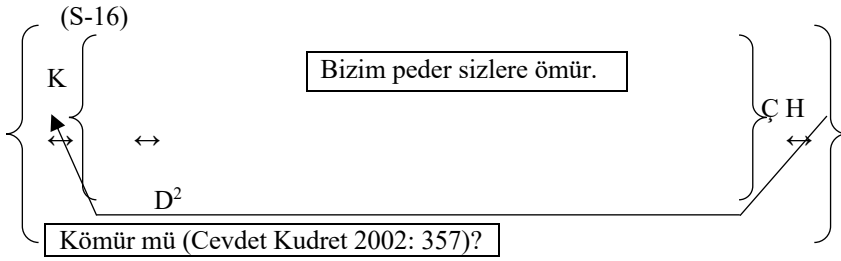
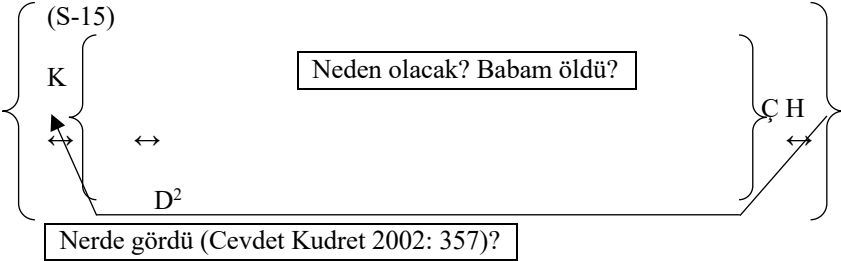
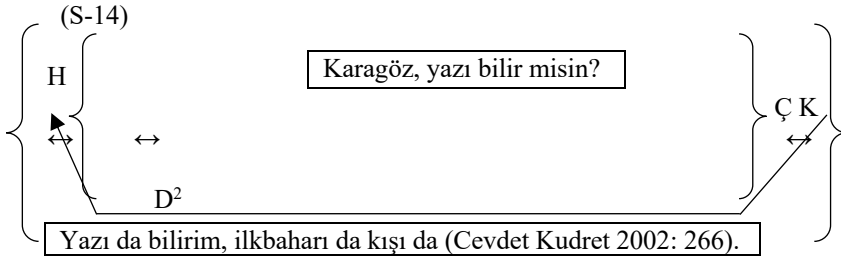
2.2. Sözcüksel Benzerlik Etkileri

Sözcük benzerlik etkileri, fonetik olarak benzeyen sözcükler arasındaki ilişkileri yansıtır. Çözümleyici, ortak ses birimleri bulunduran sözcükleri işlerken işleme güçlüğü yaşar. İki sözcük, birbirinden yalnızca bir harf farklıysa *görsel komşu* kabul edilir. Bu tanımlara göre /sand/ ve /wand/ görsel komşulardır. Fakat işitsel komşular değildir. /vote/ ve /vogue/ ise işitsel komşulardır. Fakat görsel komşular değildir. /bat/ ve /cat/ hem işitsel hem de görsel komşulardır. Sözcüksel benzerlik olgusunun bir alt türü de *komşuluk etkisidir*. Bir sözcüğün, ses birimleri bakımından birden fazla sözcüğe benzemesine komşuluk etkisi denir. Az sayıda komşusu olan yüksek frekanslı sözcükler, çözümleyici tarafından kolaylıkla ayırt edilmektedir (Lively vd. 1994:274-275)

(S-6), (S-9), (S-12), (S-16) dizgeleri; Karagöz'deki görsel komşuluğa dayalı yanlış anlamaları örneklemektedir. (S-7), (S-13), (S-14) ise komşuluk etkisinin oluşturduğu işleme güçlülüğünün tanıklarındır. (S-8), (S-10), (S-15) işitsel komşuluğu örnekleyen dizgelerdir. (S-11) ise hem işitsel hem görsel komşuluk etkilerinden kaynaklanan iletişim-sizliği göstermektedir. Dizgelerin oluşum şekli, aşağıda verilmiştir:



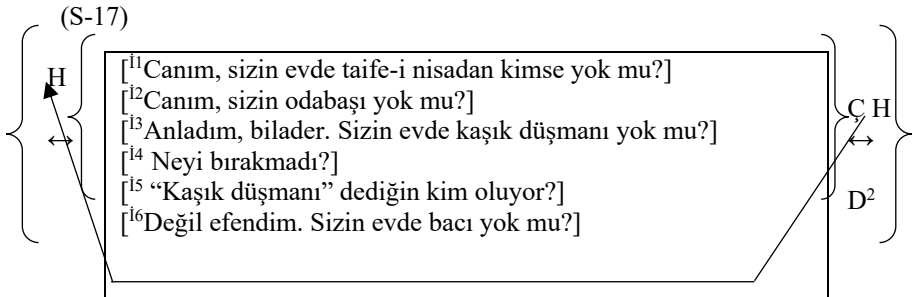




2.3. Sözcük Sıklığı Etkileri

Sözcük sıklığı etkisi, sözlü sözcük tanıma araştırmalarında en çok araştırılan olgudur. Yüksek frekanslı sözcükler, diğer sözcüklere göre hızlı ve doğru bir şekilde tanınır. Savin (1962), yüksek frekanslı sözcüklerin düşük frekanslı sözcüklere göre daha düşük sinyal düzeyinde ayırt edildiklerini kanıtlayarak sözcük tanıma işlemlerinde sıklığın etkisine dair ilk bulguları sunmuştur.

(S-17) dizgesi; [kadın] kavramının /taife-i nisa/, /odabaşı/, /kaşık düşmanı/, /bacı/ gibi sıklığı düşük sözcüklerle etiketlenmesi nedeniyle çözümleyicinin yaşadığı güçlüğü örnelemektedir. Nitekim A, G'nin İ'sini yüksek frekanslı /karı/ sözcüğüyle çözümleyebilmektedir. (S-17) dizgesinde iletişimsizlik, aşağıdaki gibi gerçekleşmiştir.

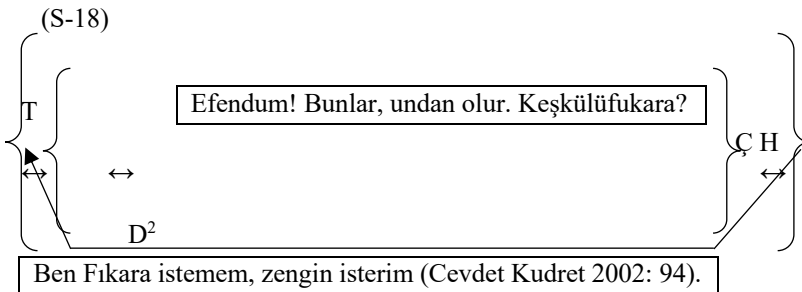


[^{d1}Bizim evde davulcu esnafından kimse yok.]
[^{d2} Hacivat, ben handa oturmuyorum, kendi evimde oturuyorum.]
[^{d3}Hacivat, bizim komşunun tekir kedisine! Evde hiçbir tane bırakmadı.]
[^{d4} Kaşık düşmanlarını.]
[^{d5} Kim olacak? Fareler]
[^{d6} Ulan, budala herif! Bir karıya ne kadar isim taktın (Cevdet Kudret 2002:175).

2.4.Hazırlama Etkileri

Hazırlama etkilerine ilişkin çalışmalar, sessel ve anlamsal hazırlama olmak üzere ikiye ayrılır. Sessal hazırlama (phonological (sound) priming), ses kalıpları arasındaki fonetik ve fonolojik ilişkilerin sözcük tanıma sürecine olan etkilerini ifade eder. Bu tür çalışmalar, hedef sözcüğü tanımanın ortak fonemleri veya fonetik özellikleri paylaşan hazırlayıcılardan etkilenmelerini inceler. Örneğin sessel hazırlama çalışmaları, /bull/ sözcüğünün tanıma işlemine /beer/ sözcüğünün önce sunulmasının etkilerini incelemiştir. Bu örnekte asal ve hedef /b/ fonemini paylaşmaktadır. Fonolojik hazırlama, fonetik hazırlamadan farklıdır. Fonetik hazırlamada, asal ve hedef herhangi bir ortak fonemi paylaşmaz. Ancak ortak fonetik özelliklere sahiptirler ve gürültüde karıştırılabilirler. Örneğin, /veer/ ve /bull/ herhangi bir ses birimini paylaşmazlar ancak gürültüde karıştırılabilirler. /gumm/ ve /bull/ ise herhangi bir ses birimini paylaşmazlar ve gürültüde karıştırılmazlar (Lively vd. 1994: 276-277). Anlamsal hazırlama (semantic priming) ise asal sözcüğü takip eden hedef sözcüğün anlamsal ilişkilerinin sözcük tanıma işlemlerine etkilerini araştırır (Hutchinson vd. 2008: 1036).

(S-18)'de /fukara/ asal sözcüğü, /zengin/ hedef sözcüğüne; (S-20)'de /kalkan/ asal sözcüğü, /kılıç/ hedef sözcüğüne ve (S-21)'de /baston/ asal sözcüğü, /şemsiye/ hedef sözcüğüne anlamsal hazırlayıcı etkilerde bulunmaktadır. Bu durum, sözcüğün ayırt edilmesini zorlaştırarak iletişimsizliğe neden olmaktadır. (S-19) ise fonolojik hazırlanma etkilerinin teorik bir örneği gibidir. G'nin dışsallaştırdığı ses birimleri, A'da asal ve hedef ilişkisi oluşturarak süregelen bir iletişimsizlik oluşturmuştur. Bu dizgelerin oluşumu, aşağıda yer almaktadır:



(S-19)

[ⁱ¹ Ta sün: ta]
 [ⁱ² İs-ta!]
 [ⁱ³ Değil a canım, İsta!]
 [ⁱ⁴ Kaf ze ötür: koz!]
 [ⁱ⁵ Sonrası, is-ta kozzzz!]
 [ⁱ⁶ O ne o?
 [ⁱ⁷ Dinle öğrenmeden elimden kurtulamazsın]
 [ⁱ⁸ Söyle, İs-ta-koz!]
 [ⁱ⁹ Değil]
 [ⁱ¹⁰ Değil]
 [ⁱ¹¹ Değil]
 [ⁱ¹² O da değil]

[^{d1} Tasında]
 [^{d2} Ver!]
 [^{d3} İska]
 [^{d4} Sonra?]
 [^{d5} Kuru kaymaklı varrr!]
 [^{d6} Deminden beri boğazım kurudu. Canım kaymaklı dondurma çekti.
 [^{d7} Ha gayret, ha! Sol gözümün seğirmesi arttı, kaza çıkacak.]
 [^{d8} İspati koz!]
 [^{d9} Olya koz!]
 [^{d10} Maça koz!]
 [^{d11} Kupa koz!]
 [^{d12} Defol kerata! Hangi Koz olursa olsun. Neme lazım benim?]
 (Cevdet Kudret 2002: 204).

(S-20)

Çalkanı kılıcı tanır mısın?

İkisini de kuşanırım (Cevdet Kudret 2002: 206).

(S-21)

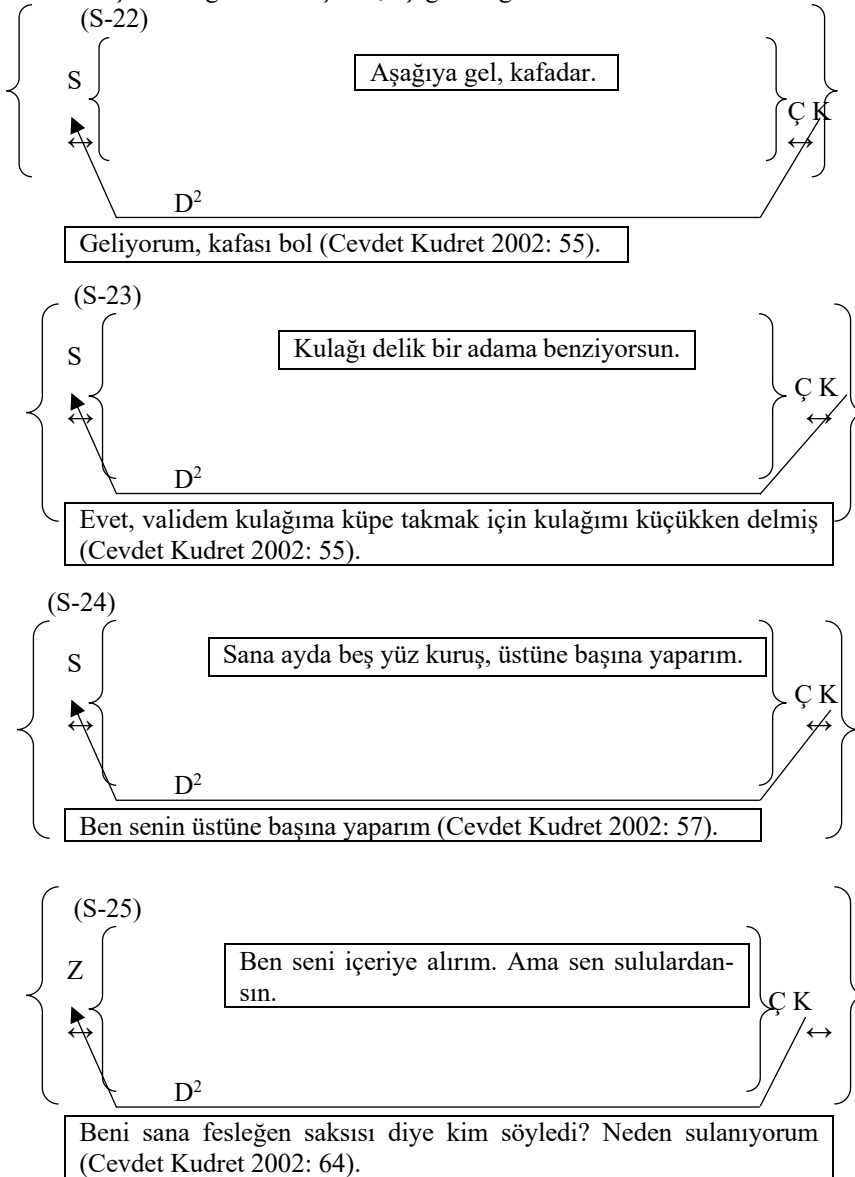
Baston yir müsün?

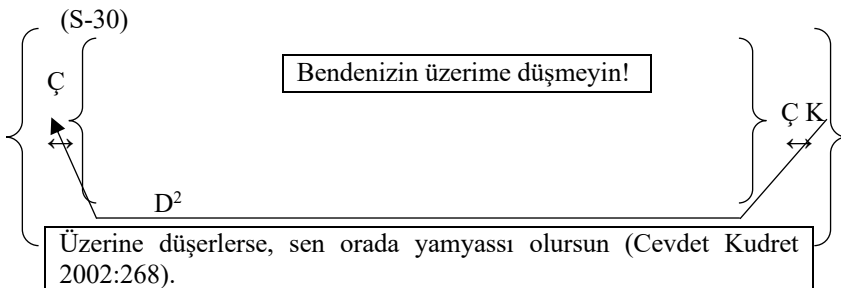
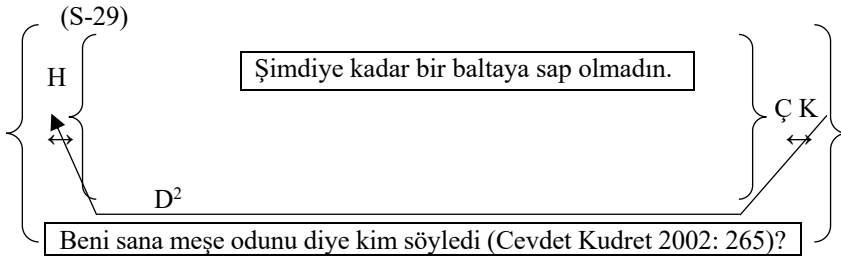
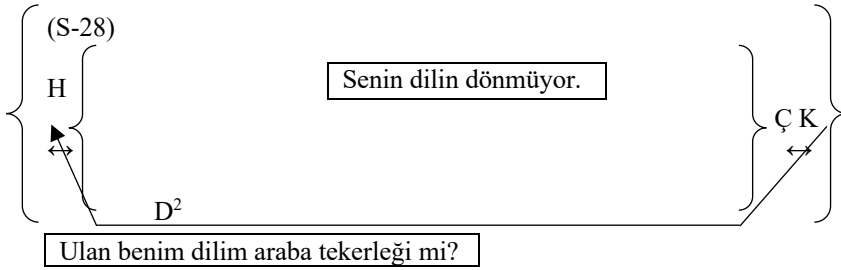
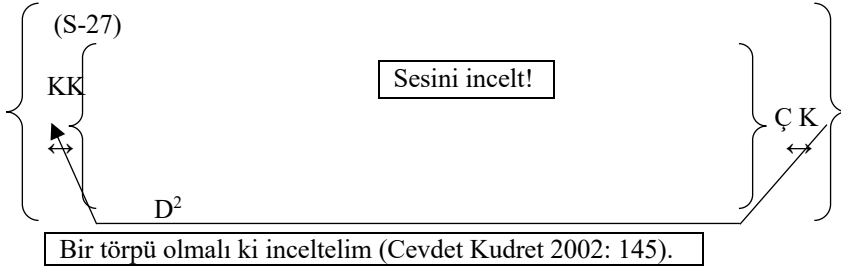
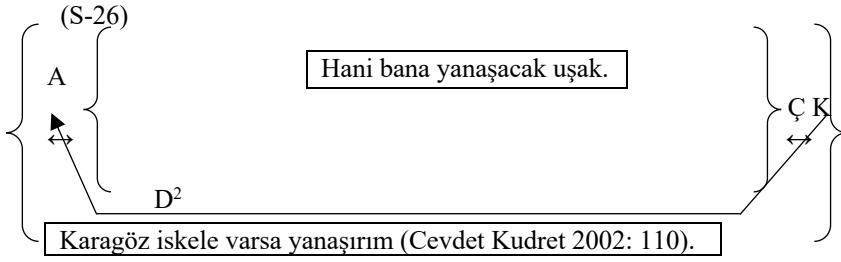
Baston yiyemem şemsiye yerim (Cevdet Kudret 2002: 137).

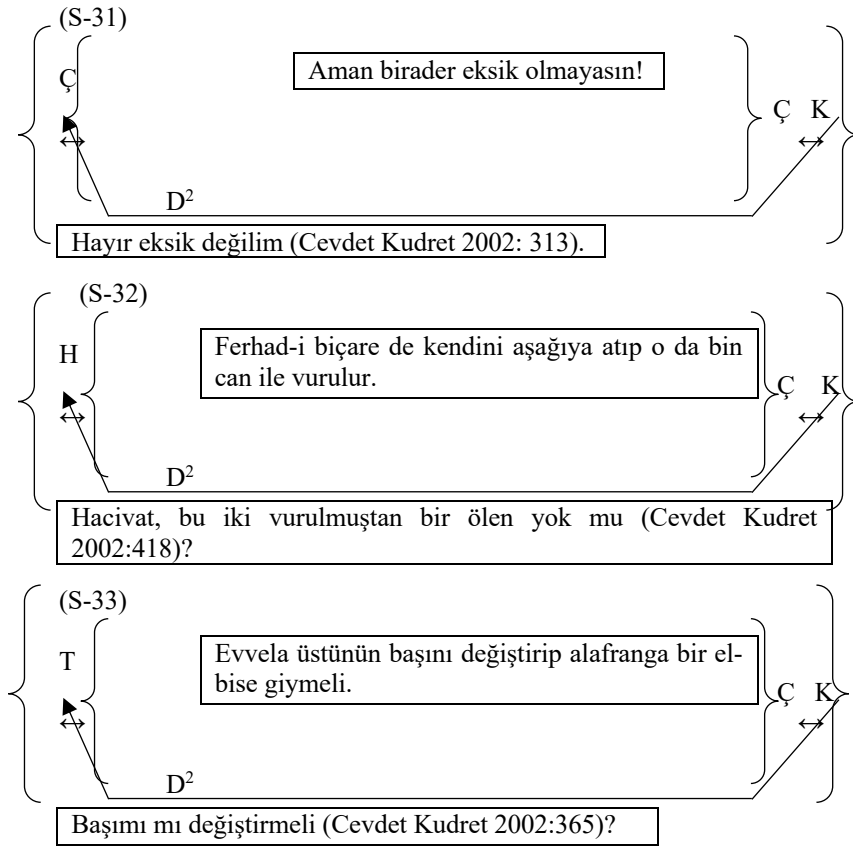
2.5. Somutluk

Kroll vd. (1986: 107) sözcüksel karar işlemlerinde somut sözcüklerle soyut sözcükler arasında hız ve doğruluk açısından önemli farkların bulunduğu sonucuna varmıştır. Somut kavramlar daha basit soyut kavramlar ise daha karmaşık bildiriler oluşturur. Göndergesi görülebilen, algılanması kolay olan nesnelere ilgilendiren bir bildirinin anlaşılması daha kolay olacaktır (Günay 2004: 234).

Aşağıdaki dizgeler, soyut sözcüklerin oluşturduğu işleme güçlüklerin teorik örnekleri gibidir. G'nin oluşturduğu soyut sözcüklerden oluşan İ'ler, A'nın çözümleyicisi tarafından somut sözcük olarak algılanıp işlenmiştir. Bu çözümlenmeler, iletişimsizliklere neden olmuştur. Dizgelerin oluşumu, aşağıdaki gibidir:







Sonuç

“Yanlış anlamalar”, Karagöz’deki temel mizah yöntemidir. Karagöz’de geçen “la-kırdıyı ters anlama, lafa omuz verme vd.” sözceler hayalbazların insan dillerindeki yanlış anlamalar olgusunu mizah sanatına dönüştürdüklerini göstermektedir. Bu sanatın malzemesi olan dil, yanlış anlamaların da nedenidir. Nitekim hayalbazlar, dildeki iletişim engellerini gözlemlemiş ve sanata dönüştürmüşlerdir. Hayalbazların bu gözlemi, Olrik’in halk ürünlerinde her zaman bir karşıtlığın bulunduğunu ileri süren Zıtlık Kuralı’nın bir yansımasıdır. Buna göre hayalbazlar, G’nin düzgün kodlanmış İ’sini yanlış çözümlen A zıtlığı ile “yanlış anlamalar” mizahını oluşturmuşlardır. O hâlde; Karagöz’deki yanlış anlamalar, dil ve iletişim etkinliklerinin çatışması ve hayalbazların bu çatışmayı mizah sanatına dönüştürmesinin neticesidir. Bu uslamlama, aşağıdaki hipotezi doğurur.

Hipotez: Bilgi-sayımsal ve iletişim etkinliklerinin çatışması, iletişim engellerine yol açar. Hayalbazlar, doğal dilin bu temel özelliğini “yanlış anlamalar” metoduyla güldürü sanatına dönüştürür.

Doğal dil, Üreticidilbilgisi’ne göre kavramsal amaç içeren ara-yüzle eşleşen hiyerarşik olarak yapılandırılmış sınırsız anlatımlar dizisidir. Dolayısıyla duyu-motor ve algı sistemleri, dilin ikincil özellikleridir. Temel özellik ve bu sistemlerin çatışması, iletişimsizliğe neden olmaktadır. Çözümleyici, “d”yi işlerken sözcüksel süreçlere bağlı işleme güçlükleri yaşamaktadır. Bu güçlükler, Karagöz’deki yanlış anlamaların doğal nedenidir. Bu

tezleri kapsayan çalışmanın hipotezi, Karagöz'ün yazılı kaynaklarından yapılan taramalar neticesinde elde edilen aşağıdaki gözlemlerle desteklenmiştir.

1.Gözlem: En az ses birimleriyle etiketlenmiş olan bir sözcük, zamansal dağılım ilkesine göre çözümleyici tarafından kolaylıkla ayırt edilir. Aksi durumda, işleme güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Karagöz'de yer alan (S-2), (S-3), (S-4), (S-5) dizgeleri, bu ilkenin bir sonucu olarak yanlış anlamaları tetiklemiştir.

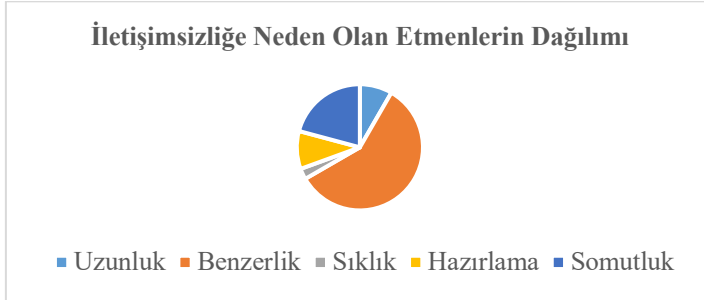
2.Gözlem: Çözümleyici, fonem ya da fonetik bakımından benzer sözcükleri ayırt etmekte zorlanabilir. Bu işleme güçlüğü, iletişimsizliğe neden olabilir. Karagöz'de sözcüksel benzerlikten kaynaklanan birçok yanlış anlama örneği vardır: /natır/, /katır/ gibi... Ayrıca sözcüğün birden fazla sözcükle benzeşmesi de komşuluk etkisi olarak tanımlanır. Karagöz'de komşuluk etkisinden kaynaklanan yanlış anlamalar da mevcuttur: /aç/ [E], /aç/ [A] gibi...

3.Gözlem: Çözümleyici, yüksek frekanslı sözcükleri, düşük frekanslı sözcüklere nazaran kolaylıkla işlemektedir. Karagöz'deki (S-17) dizgesi, bu gözlemi desteklemektedir.

4.Gözlem: Sözcüklerdeki fonetik-fonolojik ve anlamsal ilişkiler, çözümleyicinin sözcüğü dizge içinde ayırt etmesini doğru orantılı olarak etkilemektedir. Aksi durumda ise çözümleyici işleme güçlüğü yaşamaktadır. Karagöz'de sessel ve anlamsal hazırlayıcı etmenlerinin rol oynadığı yanlış anlamalar; (S-18), (S-19), (S-20) ve (S-21) dizgelerinde görülmektedir.

5.Gözlem: Deneysel veriler, çözümleyicinin soyut sözcüklerde işleme güçlüğü yaşadığını göstermektedir. Karagöz'de bu verileri doğrulayan dizgeler mevcuttur: (S-22), (S-23), (S-24), (S-25), (S-26), (S-27), (S-28), (S-29), (S-30), (S-31), (S-32), (S-33).

Yukarıda sıralanan ve çalışmanın hipotezini destekleyen gözlemler, Karagöz'deki yanlış anlamaların doğal bir fenomenin sanatkârane bir yorumu olduğunu göstermektedir. Karagöz'de sözcük işleme süreçlerini etkileyen etmenlerin oransal dağılımı aşağıdaki grafikte gösterilmiştir. Grafığe göre sözcüksel benzerlik, iletişimsizliğin birincil nedenidir.



Çözümleyici; bir G'nin anlığında B, İ, d ve O bileşenleri ile A'ya gönderilen İ'yi çözümlerken sözcük, biçim birimi ve cümle işleme süreçlerinden kaynaklanan işleme güçlükleri yaşamaktadır. Bu işleme güçlükleri, yeniden analiz süreciyle çözümleyici tarafından giderilmeye çalışılır. Çözümleyicinin yeniden analiz işlemlerinde başvurduğu yol ise Jakobson'ın ileri sürdüğü dilsel işlevlerden biri olan bağlantı işlevidir. Böylece A, işlenmeyen sözcüğün G tarafından yeniden düzenlenmesini talep eder. Keza, Karagöz'de başvurulan yeniden analiz rutini dilin bağlantı işlevidir.

Karagöz'deki "yanlış anlamalar" sözcük işleme süreçlerinden ibaret değildir. Bu çalışmanın kapsamı, sözcüksel işleme süreçleriyle sınırlandırılmıştır. Biçim birimi ve cümle

işleme süreçlerinin neden olduğu yanlış anlamaların da ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

KISALTMALAR

A: Ad	D ² : İletişimsizlik	S: Sarhoş
A: Alıcı	E: Eylem	(S-X): Sözcük İşleme X
Aa: Alıcı Anlığı	G:Gönderici	T: Tiryaki
B: Bağlam	Ga: Gönderici Anlığı	vd. ve diğerleri
X ^c :Cümle	H: Hacivat	Z: Zenne
Ç: Çözümleyici	İ: İleti	↔: Çift Yönlü Bilgi Aktarımı
ÇE: Çelebi	K: Karagöz	[]: Kavram
d: Düzgü	KK: Karagöz'ün Karısı	//: Sözcük
D:Dönüt	Ms: Milisaniye	
D ¹ : İletişim	O: Oluk	

NOTLAR

1. Gölge oyunun kökeni tartışmalıdır. Fakat araştırmacılar, genel olarak gölge tiyatrosunun Asya'dan çıktığı konusunda uzlaşmaktadır (Chen 2013: 2). Karagöz'ün kökeni ise muhtelif teorilerle açıklanmıştır. Tietze (1977: 16) bu teorileri sekiz maddede toplamıştır. And'ın (1992: 35) öncülüğünü yaptığı ve Yavuz Sultan Selim'in Mısır fethinden sonra Karagöz'ü İstanbul'a getirdiğini ileri süren teori, diğer teorilere nazaran daha çok taraftar toplamıştır.
2. Karagöz G'sinin Hacivat A'sına gönderdiği iletide Hacivat A'sının /öl/ [E] sözcüğünü /gör/ [E] ve /kömür/ [A] sözcüğünü /ömür/ [A] şeklinde çözümlediği görülmektedir. Keza Karagöz G'sinin "Şu benim müşkülümü hallet" İ'si Tiryaki A'sı tarafından "Müşküle üzümünü berbat et" şeklinde yanlış çözümlenmiştir (Cevdet Kudret 2002: 338/356).
3. Hayalbaz, Karagöz'ün örnek bir tip olmadığını şu sözlerle seyircilere bildirir: "Gerçek öyle Hacivat! İşte böyle benim gibi okumak bilmeyen adam, benim gibi dört ayaklı eşek olur işte! Çocuklar bana baksın da ibret alsınlar." (Cevdet Kudret 2002: 300).
4. Vücut-i nazikane, ıztırabat-ı adide, gayr-i muttarid gibi Türkçe olmayan tamlama ve sözcüklere yer veren Karagöz sözceleri mevcuttur (Cevdet Kudret 2002: 325).
5. Hayalbaz, Ermeni tiplemesinin ağızdan Türkçeyi; Arapça, Farsça ve Türkçeden müteşekkil bir lisan diye tanımlar. Bu lisan tanımını, aşağıdaki beyitle de tanımlanmaktadır.
Farisi vü Arabi Türki tekellümden diğer
Cüz'i cüz'i her lisana aşınadır perdemiz (Cevdet Kudret 2002: 222/354).
6. K-Semerden bozma kaltak (Cevdet Kudret 2002:105).
7. Ç- Efendim bir şey sormak isterim
K- Boşuna yormak mı istersin (Cevdet Kudret 2002: 89).

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- And, Metin. *Türk Tiyatro Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Aristoteles. *Poetika -Şiir Sanatı Üzerine-* (Çev Çökana, Ari ve Aygün Ömer). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Cevdet Kudret. *Karagöz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Chen, Fan Pen. «Dünya'da Gölge Oyunu (çev: Bilge Gültürk).» *Hayal Perdesinde Ulus, Değişim ve Geleneğin İcadı* içinde, yazar Peri Efe. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Chomsky, Noam. *Aspects of The Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press, 1965.
- . *Biz Ne Tür Yaratıklarız?* İstanbul: bgst Yayınları, 2020.
- . *Dil ve Zihin*. Ankara: BilgeSu, 2011.
- . *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- . *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht: Foris Publications, 1988.
- . *Syntactic Structures*. New York: Mouton, 2002.
- . *The Minimalist Program*. Cambridge MA: MIT Press, 2015.

- Coşar, Asiye Mevhibe, Çiğdem Usta. «Geleneksel Türk Gölge Oyununda Ana Tipler ve Dil Yergisi.» *bilig*, 2009: 13-32.
- D.Baddeley, Alan, Neil Thomson, ve Mary Buchanan. «Word Length and the Structure of Short-Term Memory.» *Journal Of Verbal Learning And Verbal Behavior* 14, 1975: 575-589.
- Elçin, Şükrü. *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Günay, V.Doğan. *Dil ve İletişim*. İstanbul: Multilingual, 2004.
- Hutchison, Keith A., David A. Balota, Michael J. Cortese, ve Jason M. Watson. «Predicting semantic priming at the item level.» *THE QUARTERLY JOURNAL OF EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY*, 2008: 1036-1066.
- Jakobson, Roman. «Linguistics and Poetics.» *Language in Literature* içinde, yazar KRYSTYNA POMORSKA ve STEPHEN RUDY, 62-94. Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- Jakobson, Roman. «Verbal Communication.» *Scientific American*, 1972: 73-80.
- Kroll, Judith F., ve Jill S. Merves. «Lexical Access for Concrete and Abstract Words.» *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 1986: 92-107.
- Lively, Scott E., David B. Pisoni, ve Stephen D. Goldinger. «Spoken Word Recognition.» *Handbook Of Psycholinguistics* içinde, yazar Morton Ann Gernsbacher, 265-301. California: Academic Press, 1994.
- Mutlu, Mustafa. *Karagöz Sanatı ve Sanatçıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Olrik, Axel. «Halk Anlatılarının Epik Kuralları.» *Folklor Doğru*, Mayıs-Haziran 1978: 18-28.
- Oral, Ünver. *Canlı Karagöz*. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Gölge Oyunu*. Ankara: Akçağ, 2011.
- Sapir, Edward. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace, 1921.
- Savin, Harris B. «Word-Frequency Effect and Errors in the Perception of Speech.» *The Journal Of The Acoustical Society Of America Volume* 35, 2, 1962: 200-206.
- Siyavuşgil, Sabri Esat. *Karagöz Psiko-Sosyolojik Bir Deneme*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1941.
- Tietze, Andreas. *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Foundation*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1977.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN AKTARIMINDA KENTSEL TARIM UYGULAMALARI*

Urban Agriculture Practices in the Transmission of Intangible Cultural Heritage

Dr. Öğr. Üyesi Gözde TEKİN**

ÖZ

Sanayileşme ile üretim ve tüketim faaliyetleri önemli değişikliklere uğrayan kentlerin, kır ve köyden ayrılan yönleri tarım ve tarım dışı faaliyetlerle şekillenmiştir. Kentler; fabrikalaşmanın, seri üretimin ve tarım dışı faaliyetlerin mekânı iken kır ise tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin mekânı olarak kalmıştır. Ancak bu ayrışmaya rağmen Türkiye gibi köylü nüfusun hızla kentleştiği ülkelerde tarımsal faaliyetlerin köy ya da kente ait bir faaliyet olarak sınırlarının çizilmesi oldukça zor olmuştur. Türkiye’de kent ve tarım ilişkisinin tam olarak kopmadığı, büyük kentlerde gecekondular mahallelerinde ve kent çeperlerinde, küçük kentlerde ise konutların bahçelerinde devam ettiği söylenebilir. Ancak bu faaliyetler, bireysel çabalarla yapılan, ailenin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleştirdiği üretim faaliyetleridir. Oysaki makalenin konusunu oluşturan kentsel tarım; tarımsal üretim faaliyetinin konut bahçelerinden kentsel mekânlara doğru genişlediği, bir topluluğun kendi gıdasını üretmesinin yanında öğrenme, sosyalleşme ve paylaşma gibi çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için yine büyük oranda topluluk üyeleri tarafından hayata geçirilen oluşumlardır. Genellikle kent bahçesi, kent bostanı, mahalle bostanı, topluluk bahçesi gibi isimlerle anılan bu alanlar; tarımsal, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan pek çok fayda barındırır. Bu katkıları dolayısıyla kentte geleneksel bilgi ve bu bilginin aktarım biçimlerinin mekânı olarak ele alınmayı gerektirmektedir. Bu makale de kentsel tarım uygulamalarının somut olmayan kültürel mirasın korunmasına katkı sağlayabilecek yönlerini ele almaktadır. Diğer taraftan kentsel nüfus artışına bağlı olarak artan ihtiyaçların karşılanması noktasında özellikle iklim ve gıda krizine karşı alınacak önemlerin kentler için öncelikli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla kentler, bu krizden en çok etkilenen ve etkilerin azaltılmasında öncelikli mekânlar olarak kabul görmüştür. Bu bakımdan da kent bahçeleri, sorumlu üretim ve tüketim, sürdürülebilir şehirler ve topluluklar, sağlıklı ve kaliteli yaşam başta olmak üzere pek çok sürdürülebilir kalkınma hedefi ile ilişkilendirilebilecek alanlardır. Diğer taraftan geleneksel bilginin kullanımı, aktarımı, yaşatılması ve topluluk katılımıyla ilişkisi dolayısıyla Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda, çalışmada dünyadan ve Türkiye’den örnekler üzerinden kentsel tarımın geleneksel bilgiyi ve üretim biçimlerini öğretme ve kuşaktan kuşağa aktarma, topluluk aidiyeti ve dayanışma bilincini geliştirmeye, çevre bilinci ve doğanın korunması konusunda farkındalık yaratma, kentlilerin temiz ve sağlıklı gıdaya erişimini sağlama, kentlerde paylaşım ortamı yaratarak kültürel mekânların gelişimine katkı sunma gibi pek çok olumlu işlevine değinilmiş ve kültürel mirasın korunmasıyla ilişkili önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Kentsel tarım, somut olmayan kültürel miras, sürdürülebilir kentler, geleneksel bilgi, Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri.

ABSTRACT

Cities, whose production and consumption activities have undergone major changes with industrialization, were shaped by agricultural and non-agricultural activities. While cities were the places of factorization, mass production and non-agricultural activities, the countryside remained the place of agriculture and animal husbandry activities. However, despite this differentiation, in countries like Türkiye, where the peasant population is rapidly urbanizing, it has been very difficult to demarcate agricultural activities as belonging to the village or the city. In Türkiye, the relationship between the city and agriculture has not been severed; it has continued in shantytowns and urban peripheries in big cities, and in the gardens of houses and even apartment buildings in small cities. However, these activities are production activities carried out by individual efforts to meet the needs of the family. However, urban agriculture, which is the subject of this article, is the expansion of agricultural production activities from residential gardens to urban spaces and is largely implemented by community members to meet the various needs of a community such as learning, producing, socializing and sharing. The

* Geliş tarihi: 3 Mayıs 2024 - Kabul tarihi: 6 Mart 2025

Tekin, Gözde. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarımında Kentsel Tarım Uygulamaları" 145 (Bahar 2025): 48-60

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

agricultural and traditional production relationship, which fundamentally expresses the connection between humans, nature, and production and was historically associated with rural areas, has increasingly been replaced by urban agriculture and traditional production relationships in contemporary times. These areas, often referred to as urban gardens, urban orchards, neighborhood orchards, community gardens, etc., offer many cultural as well as agricultural, economic and social benefits. Due to these benefits, they need to be considered as a place of traditional knowledge and the ways of transmitting this knowledge in the city. This article discusses the aspects of urban agricultural practices that can contribute to the safeguarding of intangible cultural heritage. It is known that the measures to be taken against the climate and food crisis are a priority for cities and they are priority spaces in this regard. In this respect, urban gardens are areas that can be associated with many Sustainable Development Goals, including responsible production and consumption, sustainable cities and communities, and healthy and quality living. On the other hand, they should be evaluated within the framework of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage due to their relationship with the use, transmission and preservation of traditional knowledge and community participation. In this respect, this study, through examples from Türkiye and around the world, has addressed many positive functions of urban agriculture such as teaching and passing on traditional knowledge and production methods from generation to generation, developing a sense of community belonging and solidarity, raising awareness about environmental awareness and nature conservation, providing urbanites with access to clean and healthy food, contributing to the development of cultural spaces by creating a sharing environment in cities, and making suggestions related to the safeguarding of cultural heritage.

Keywords

Urban agriculture, intangible cultural heritage, sustainable cities, traditional knowledge, Sustainable Development Goals.

Giriş

Kentlerin doğuşu ve gelişimi, üretim biçimleri doğrultusunda şekillenmiştir. Tanımı ve sınırları kırsal alanlarla karşılaştırmalı olarak ele alınan kentlerin, kırdan ayrılan özelliklerinde yönetsel, ekonomik ve nüfus ölçütü ön plandadır. Özellikle erken dönem modern kent yaklaşımlarının temeli kenti kırdan, kent toplumunu da köy toplumundan ayırma üzerine kurulmuş ve kenti tanımlamak için köye referans verilmiştir. Kentleşme tam anlamıyla sanayileşme ile gerçekleşmiş ve buna bağlı olarak da toplumsal değişimin, üretim ve tüketim biçimlerinin sınırları çizilmiştir. Kırsal nüfus geleneksel topluluk ve yaşam biçimiyle; kentsel nüfus da modernizmle ilişkilendirilmiştir. Ruşen Keleş, *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*'nde kenti, "sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun yerleşme, barınma, gidiş-geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinimlerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşlarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimi" (2021: 81) şeklinde tanımlamıştır. Burada da vurgulanan pek az kimsenin tarımsal uğraşlarda bulunduğu kenti/kentlileri besleme rolü de köye verilmiştir. Ancak tarımda makineleşmeye geçilmesinin yanında kentlerin bir cazibe merkezi hâline gelmesi ve köyden kente göçlerin çoğalması köylere atfedilen bu rolün de etkisini kaybetmesine neden olmuştur. Geleneksel tarım yöntemlerini sürdüren köylerin kitlesel üretime geçmesi sadece bir üretim biçiminin değişmesi ve köylü nüfusun azalması olarak değerlendirilemeyecek kadar küresel etkilere sahiptir.

Kent, tanımlarda tarımsal faaliyetlerle anılan bir mekân olmasa da kentleşme sürecinde kent ve tarım ilişkisi tam olarak kopmamıştır. Özellikle Türkiye gibi kırdan yoğun göç alan kentlere sahip ülkelerde, kentliler kırdaki üretim alışkanlıklarını ve bireysel tarım faaliyetlerini sürdürmüştür. Ancak bu faaliyetler, bireysel üretimle sınırlı olan, ekonomik kaynaktan çok bir ailenin mutfağında ihtiyaç duyduğu ürünlerin üretimi şeklindedir. Günümüzde yaygınlaşan kentsel tarım uygulamaları ise kent ve tarım ilişkisinin bireysel üretim ve ihtiyaçların ötesine geçmiş hâlidir ve pek çok disiplinin odaklandığı sürdürülebilir kalkınma, kültürel miras, geleneksel kültür ve bilgi gibi konularla doğrudan ilişkilidir. Kentsel tarım, ekonomik ve çevresel fayda, gıda güvenliği, toplum sağlığı ve

toplumsal dayanışma, yoksullukla mücadele, sürdürülebilir kentler ve topluluklar yaratma gibi sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle ilişkiliyken; geleneksel bilginin aktarımı ve korunması, geleneksel üretimin yaygınlaştırılması, topluluk katılımının sağlanması, kent mekânında aktarım ve paylaşım ortamları sunması gibi açılardan da somut olmayan kültürel mirasın (SOKÜM) korunması yaklaşımlarıyla yakından ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda makalede, kentsel tarım uygulamalarının sürdürülebilir kentler oluşturmadaki rolü ve SOKÜM’le ilişkili çok yönlü etkileri ele alınmıştır. Araştırmanın temel hedefi, çevresel, sosyal ve ekonomik faydalarını da göz önünde bulundurarak kentsel tarım uygulamaların geleneksel bilgi ve uygulamaların korunmasındaki potansiyelini ortaya koymak; gıda güvenliği, toplumsal dayanışma ve kültürel aktarım gibi konulardaki katkılarını örneklerle değerlendirmektir. Makale, bu özellikleri üzerinden yerel yönetimler, sivil toplum kuruluşları ve toplulukların katılımıyla kentsel tarımın geliştirilmesi için öneriler sunarak, sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle uyumlu politikaların tasarlanmasına katkıda bulunmayı ve sürdürülebilir kentler ve topluluklar yaratmada kültürün önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Kentsel Tarım ve Sürdürülebilir Kentlerle İlişkisi

Kentlerde yaşayan nüfusun artması ve endüstriyel tarımın yaygınlaşmasıyla tarımsal üretim, sağlıklı ve yeterli gıdaya erişim ve gıda tedarigi konuları pek çok disiplinin tartıştığı konular hâline gelmiştir. Özellikle son yıllarda tarımsal üretim ve gıda tedariginin iklim değişikliğine etkisini azaltmak için kırsalda neler yapılacağı kadar kentlerde neler yapılacağı da tartışma konusudur. Dünya kentleşmeye devam ederken 2050 yılında dünya nüfusunun %66’sının kentlerde yaşayacağı (UN 2014) tahmin edilmektedir ve bu noktada kır nostaljisi yapmanın ötesine geçen tartışmalar, kentlerin nasıl besleneceği ve değişen küresel şartlarla nasıl baş edeceğine odaklanmıştır. Kentsel tarım da kendine yeten kentler, sürdürülebilir kentler ve topluluklar yaratmanın gıdayla, çevreyle ve iklimle ilişkili yöntemlerinden biridir.

Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü (FAO)’nün mekânsal sınırlarını kent ve kent çevresiyle (urban and peri-urban agriculture) çizdiği kentsel tarım, “gıda ve diğer amaçlarla şehir ve kasabaların içinde ve yakın çevresinde yapılan bitki ve hayvan yetiştiriciliği” (Kunt 2021: 17) dir. FAO ve diğer paydaşların yayınladığı kent ve kent çevresi tarımına ilişkin kaynak kitapta, kentsel tarımın dört türünden bahsedilir: Ev tabanlı bahçecilik, toplum temelli ve diğer ortak bahçecilik, ticari bitkisel üretim, hayvancılık ve balıkçılık, kurumsal gıda yetiştiriciliği (FAO 2022). Kent bahçeleri, kent bostanları, topluluk bahçeleri, hobi bahçeleri, mahalle bostanları, balkon bahçeciliği, teras bahçeciliği, okul bahçeciliği, parsel bahçeciliği, dikey bahçeler, kapalı alan tarımı gibi pek çok tür, ev tabanlı ve topluluk temelli ortak bahçecilik faaliyetlerine dahil edilebilecek farklı uygulama modelleridir. Kent bahçeleri, kent bostanları ve mahalle bostanları Türkiye’de de yaygın görülen türler olmakla birlikte dünyada öne çıkan uygulamalardır.

Sürdürülebilir kentler ve topluluklar yaratma çerçevesinde düşünüldüğünde; “sağlıklı beslenme, istihdam, yoksulluk, doğal yaşam alanlarının ve kültürel varlıkların korunması gibi kent yönetimlerinin çözmesi gereken farklı sorunlarla kesişen bir yerde urban kentsel tarım”ın (İstanbul Kent Konseyi 2021: 3) sürdürülebilirlikle ilişkisi özellikle çevre ve ekonomi bağlamında ve endüstriyel tarımla karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Endüstriyel tarım; fosil yakıtlara bağlı oluşuyla, biyoçeşitliliği yok etmesiyle (tek tip ürün ön plandadır), kimyasal tarım ilaçlarının yoğunluğuyla ve tüm bunların neden olduğu sera gazı etkisi ve ortaya çıkan iklim kriziyle günümüzün en çok tartışılan çevre meselelerinin temel sebeplerinden biridir. Diğer taraftan endüstriyel tarımın kimyasal ilaçlara olan bağıllığı ve sayılan sebeplerle ilişkili olarak iklim değişikliğinin çok yönlü

olumsuz sonuçları, insan sağlığı başta olmak üzere tarımın topluluk üzerindeki etkisini arttırmaktadır. İklim krizinin neden olduğu pek çok alt başlık kentlerin tarıma yönelmesinde doğrudan etkilidir. Küresel ısınma ve beraberinde gelen iklim krizinin sonuçlarının insan kaynaklı olduğu raporlarla ortaya konmuş ve pek çok yerel yönetim iklim krizine yönelik uygulamaları hayata geçirmeye başlamıştır. Bunlar içinde yenilebilir enerji, yeşil alan/kent, su yönetimi, sıfır atık, geri dönüşüm, sağlık ve güvenli gıda, kentsel tarım gibi konuların ön plana çıktığı görülür. İklim krizinin sebebi ve en çok etkileneni olarak kentler, günümüz yaklaşımları çerçevesinde sürdürülebilir kentlere dönüşebilmek için bu krizle başa çıkmak zorundadır ve bunun insanlığın doğal çevreyle kurduğu ilişki biçimini yeniden gözden geçirmesiyle mümkün olacağı açıktır. 2015 yılında yayımlanan Dünya'mızı Dönüştürmek: Sürdürülebilir Kalkınma İçin 2030 Gündemi'nde yer alan 17 sürdürülebilir kalkınma hedefinin doğrudan altısının (temiz su ve sanitasyon, erişilebilir ve temiz enerji, sorumlu üretim ve tüketim, iklim eylemi, sudaki yaşam, karasal yaşam) (UN 2015) toplulukların doğayla kurduğu ilişkiyle ilgili olması bunun en önemli kanıtıdır. Dolayısıyla doğayla uyumlu, sürdürülebilir ve geleneksel tarım yöntemlerinin tercih edilmesi ve bu yöntemlerin kentlerde yaygınlaşmasının temel nedeni küresel krizlerin özellikle de iklim krizinin olumsuz etkilerinin önüne geçmektir.

Tarımsal sistemlerdeki değişim ve endüstriyel üretim, küresel ısınmanın ve iklim krizinin yanında topluluk sağlığını doğrudan etkileyen, bazı toplumsal grupların sağlıklı gıdaya bazılarının ise gıdaya erişimini engelleyen bir hâl almıştır. Kent ve kent çevresi tarımı aynı zamanda FAO'nun gıda güvenliği programının önemli bileşenlerinden biridir. Endüstriyel gıdaların üretimi, işlenmesi ve dağıtımının insan kaynaklı sera gazlarının yarısından sorumlu olduğu tahmin edilmekte (Kunt 2021: 269) ve artan gıda talebini karşılamaya yönelik hızlanan gıda üretimi ve üretimde koruyucu madde kullanılması güvenli gıda sorununu gündeme getirmektedir. Çevresel etkilerin yanında işlenmiş gıdaların insan sağlığı üzerine olumsuz etkilerinin de yaygınlaşmasıyla organik ve iyi tarım uygulamalarına ilgi artmıştır (Kayasü vd. 2020: 37). Bu doğrultuda günümüzde organik tarım, doğa dostu tarım, permakültür, onarıcı tarım gibi farklı tekniklerin üzerindeki şemsiye kavram olarak kabul edilebilecek agroekoloji yaklaşımı önem kazanmıştır. Agroekoloji, belli reçetelere indirgenen bir sistem değil, geleneksel bilgiyi-yerel bilgiyi veya daha genel olarak halkın bilgisini modern, bilimsel tarım bilgileriyle bütünleştiren yaklaşımdır (Özkaya ve Özden 2021: 22-23) ve herkesin güvenli, besleyici ve kültürel açıdan uygun gıdalara yeterli miktarda ve kalitede erişme hakkı olarak tanımlanan gıda güvencesini teşvik etmektedir (Çelen 2021: 78).

FAO'ya göre kent ve kent çevresi tarımı, gelişmekte olan ülkelerde yüksek doğum oranları ve kırsal alanlardan göçün bir sonucu olan kentsel nüfus artışıyla bağlantılı artan gıda talebine kendiliğinden verilen bir yanıttır. Kentsel tüketiciler genellikle ya kırsal bölgelerden gelen ya da ülkeye ithal edilen satın alınmış gıdalara güvenirken; kentsel tarım, mali kaynakların yetersiz olduğu durumlarda, pek çok kent yoksulunun hayatta kalma ve geçim kaynağı seçeneğidir (FAO 2011: viii). Bir anlamda kentsel tarım, kırsal kentleri besleme ve kentlerin kırsal beslenme zorunluluğunun kaldırılmasına ve kent yoksulluğuna ilişkin bir çözüm önerisidir ve dünyadaki pek çok örnek, kentlilerin gıda ihtiyacının büyük bir kısmının kentsel tarımdan karşılanabileceğini göstermektedir.

Tarihsel süreç izlendiğinde; dünyada gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde örnekleri görülen kentsel tarım kimi zaman zorunluluktan kimi zaman da öz tüketim ve ekonomik kazanç gibi ihtiyaçtan doğduğu söylenebilir. Örneğin; Küba'nın başkenti Havana, kent bahçeciliğinin en başarılı örneklerinden biridir. 1970'li yıllarda yaşanan petrol krizine çözüm olarak kentteki uygun alanlarda tarımsal faaliyet çalışmaları başlamıştır. Kentliler

hem öz tüketim hem de gelir getirici bir faaliyet olarak tarımla uğraşmaktadır (Bahçeci 2023). Yine dünya savaşlarıyla birçok çiftçinin askere gitmek zorunda kalması insanların gıdaya erişmek için kendi bahçelerinde üretim yapmaya başlamasına neden olmuş ve Zafer Bahçeleri (*Victory Gardens*) denilen bahçeler doğmuştur. Zafer Bahçeleri, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sırasında İngiltere, ABD, Kanada, Avustralya ve Almanya’da baharat, sebze ve meyve yetiştirmek üzere kurulan bahçelere verilen isimdir (Kayasü vd. 2020: 4; Kayasü ve Durmaz 2021: 1363). Örneklerde görülen zorunluluk kaynaklı kentsel tarım faaliyetleri, yüzyılın sonlarına doğru kentsel ve küresel krizlere çözüm niteliğinde biçim değiştirmiştir ve amaç, toplumların güvenli ve sağlıklı gıdaya erişiminin desteklenmesi, kent yoksulluğunun azaltılması ve kendine yeten kentlerin yaygınlaşması olmuştur.

Bu doğrultuda günümüzde kentler, farklı ölçeklerde tarım alanlarını koruma ve geliştirme konusunu kalkınma planlarına eklemeye başlamıştır. Örneğin Pekin’de, sürdürülebilir tarımsal üretim, rekreasyonel hizmetler, doğanın korunması, eko-eğitim ve kültürel mirasın korunmasını kapsayan rekreasyonel tarımın geliştirilmesi için kentsel alanlar ayrılmış; Kanada’nın Victoria kentinde, yerleşim bölgelerinde cadde ve kaldırım arasındaki yeşil şeritlerde, kamu arazisinde bahçeciliğe izin vermek üzere yönetmelik değişikliğine gidilmiştir (FAO 2022: 55). Kentsel tarımın istihdam yaratma, ekolojik üretim, iklim değişikliği ve yoksullukla mücadele çerçevesinde çok yönlülüğünü ortaya koyan örneklerden biri de Arjantin’in Rosario kentinde yerel yönetim tarafından başlatılan “Kentsel Tarım Programı”dır. İklim değişikliği ve yoksullukla mücadele edebilmek için program kapsamında kentte kullanılmayan ve terk edilmiş arazilerde halkın kimyasal kullanmadan agro-ekolojik üretimle tarım yapması teşvik edilmiş; bu konuda eğitimler verilmiş ve ürünlerin satılacağı pazarlar kurulmuştur. Malzeme, araç ve tohumların belediye tarafından verildiği programda 300 aileye geçici arsa tahsis edilmiş ve çok sayıda aile ve okula agro-ekolojik tarım konusunda eğitim verilmiştir. İstihdama da katkı sağlayan kentsel tarım programı kapsamında yıllık 2500 ton meyve ve sebze üretimi yapılmaktadır (URL1). Türkiye’de de kentsel tarım konusunda öncü görevi üstlenen yerel yönetimlerin girişimleri gelişme aşamasında olsa da farkındalığı göstermesi bakımından dikkate değerdir. İstanbul’da Kadıköy Belediyesinin ilçenin farklı semtlerinde hayata geçirdiği bostanlar, mahallelilere altı aylığına ücretsiz ekim dikim alanı ayrılan bir projeyken (URL2); Bursa’da Nilüfer Belediyesi tarafından açılan kent bostanının da bir bölümü mahalle sakinlerine ayrılmıştır (URL3). İstanbul Ataşehir’de belediye tarafından açılan kent bostanında 180 aileye altı aylığına ücretsiz bostan tahsis edilmiş ve fide desteği sağlanmış (URL4); yine Ankara’da Çankaya Belediyesi de Mutlukent Mahalle Bostanı ve Kent Tarım Hobi Evi’nde kentlilere ekip biçme alanları sağlamıştır (URL5). Temelde iklim değişikliği, yoksullukla mücadele, güvenli gıdaya erişim farkındalığı ile hayata geçirilen bu projelerde sosyal ve çevresel açıdan doğadan uzaklaşan ve kent yaşamında yalnızlaşan kentli bireylerin doğa ve birbirleriyle yeniden bağlantı kurmalarına imkân sağlayıcı rol üstlendikleri de görülmektedir ki bu da sürdürülebilir kentlerin oluşmasına ve sosyal kalkınmaya katkı sağlayıcı işlevlerini güçlendirmektedir.

Kentsel tarım; üretim ve tüketim yeri arasındaki mesafeyi kısaltması, kimyasal ilaç kullanılmaması, atık maddeleri yeniden kullanıma sokması, kentlilere çevre ve doğa eğitimi ve bilinçlenme imkânı vermesi, doğayla uyum sağlama ve doğanın bir parçası olma konusunda farkındalık kazandırması, bireysel ekonomiye ve istihdama katkı sağlaması, kentlerin tüketim maliyetlerinin azalması, sağlıklı ve güvenli gıdaya erişimi sağlaması vb. bakımından kentlerin sürdürülebilirliğine doğrudan katkı sağlayan faaliyetlerdir. Çevresel ve ekonomik bu katkılarına ek olarak sosyal ve kültürel açıdan ise fiziksel ve zihin-

sel olarak toplum sağlığını güçlendirmesi, tarıma ilişkin geleneksel bilginin, ritüel ve geleneklerin kuşaklar arası aktarımını sağlaması, bir kamusal alan işlevi görerek kentliler için paylaşma ve dayanışma alanları yaratması, toplumsal aidiyet duygusunu güçlendirmesi, kültürel mirasın korunmasına ve canlandırılmasına imkân vermesi vb. açılardan somut olmayan kültürel mirasın korunmasına bağlamında ele alınabilecek etkilere sahiptir. Ve bu özellikleriyle kültürel açıdan da sürdürülebilir kentler yaratmanın araçlarından biri olarak değerlendirilmeye açıktır.

Kentsel Tarım ve SOKÜM İlişkisi

UNESCO'nun 2003 tarihli Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde "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-anlamına gelir" (UNESCO 2003) ifadeleri koruma altına alınan mirası tanımlar. Bu çalışmanın odaklandığı tarım ve tarıma ilişkin geleneksel bilgi ve yöntemler, Sözleşme'nin tanımladığı ve korumayı hedeflediği unsurlardandır. Sözleşme SOKÜM'ü beş başlığa ayırmıştır ve bunlardan biri de tarıma ilişkin geleneksel bilgi ve yöntemleri içeren Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar başlığıdır. Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar, insanın kendi doğal ve sosyal çevresinde araştırıp bulduğu bilgi ve deneyimlerdir ve halk mimarisi, halk mutfağı, halk tarım ve hayvancılığı, halk hekimliği, halk takvimi vb. konularda sınıflandırılmıştır (Oğuz 2013: 154). Diğer bir deyişle toplulukların doğayı ve evreni anlayarak ona uyum sağlaması süreçlerinde ortaya koyduğu geleneksel bilgi ve bu bilgi etrafında oluşan kültürel unsurlardır. Örneğin; tarıma ilişkin bilgi ve uygulamalar ise sadece üretimi değil, üretim süreciyle ilişkili sözlü kültür unsurlarını, ritüel ve kutlamaları, ürünün gıdaya dönüşme sürecini ve mutfak kültürünü içermektedir. Tarımsal faaliyetler etrafında gelişen bu bilgi, üretme ve hatta tüketme kültürü, kentleşme ve modernleşmenin getirdiği üretmeden tüketim, hızlı tüketim, hazır tüketim gibi kalıpların aksine doğaya uyumu ve dengeyi barındırır. Ve bu özellikleriyle SOKÜM, "insanın doğa ve evrenle ilgili ilişkisini dengeleyen uygulamalar içererek" (Ölçer Özünel 2023: 32) küresel krizlerle başa çıkmada önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu ipuçlarını takip ederek; geçmiş kuşakların deneyimlerini bugün ve gelecek için değerlendirmek üzere kente taşımak ve geleneksel bilgiyi modern yöntemlerle bütünleştirmek kentsel tarımla mümkün olabilir.

Sözleşme'de ve Sözleşme'nin Uygulama Yönergesi'nde sürdürülebilir kalkınma hedeflerine uygun ve uyumlu olan SOKÜM unsurlarına özellikle vurgu yapılmaktadır. Yönerge'de geçen "çevresel sürdürülebilirliğe katkıda bulunan, biyolojik çeşitliliğin korunması ve doğal kaynakların sürdürülebilir yönetimindeki potansiyel rollerinden yararlanan doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamaların tanınmasını, bunlara saygı gösterilmesini, paylaşılmasını ve geliştirilmesini sağlamak için çaba göstereceklerdir" (Ölçer Özünel 2023: 244) ifadeleri doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamaların çevresel sürdürülebilirlikle, biyoçeşitlilikle, doğal kaynakların sürdürülebilirliğiyle ilişkisini öne çıkarır ve buna katkı sağlayacak uygulamaların geliştirilmesini önemser. Ayrıca Sözleşme, mirasın okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve değişik yollarının canlandırılmasını da korumaya dahil eder (UNESCO 2003). Sözleşme'nin bu koruma önerisi de göz önünde bulundurulduğunda kentte tarım uygulamaları, geleneksel bilgi, uygulama ve geleneklerin korunmasına, yaşatılmasına, yeniden canlandırılmasına yönelik çok yönlülüğü ile korumaya doğrudan katkı verebilecek niteliktedir. Bu nedenle günümüzde yaygınlaşan kentsel tarım uygulamaları, geleneksel topluluk ve bu topluluğun tarımsal üretime ve doğaya ilişkin ürettiği bilgi ve kültürün kente uyumlanma süreci ve kentsel krizlerin çözümü olarak görülmelidir.

Kentsel tarım uygulamaları, sürdürülebilir ve kendine yeten kentler bağlamında düşünüldüğünde, kentlerde üretim ve paylaşım alanlarını zenginleştiren, sosyal ve ekonomik kalkınmayı destekleyen kamusal alanlardır. Toplumun ortak yararını belirlemeye ve gerçekleştirmeye yönelik düşünce, eylem ve söylemlerin üretildiği ve geliştirildiği ortak toplumsal etkinlik alanı (Keleş 2021: 76) olan kamusal alanlar, geçmişten günümüze ihtiyaçlar doğrultusunda pek çok dönüşüm geçirmiştir. Kent odaklı sürdürülebilir kalkınma, kamusal alan ve kültür ilişkisi de zaman içinde SOKÜM'ü kapsayacak şekilde genişlemiştir. UNESCO'nun 2013 tarihli Kültür: Sürdürülebilir Kalkınmanın Anahtarı Konferansı'nın ardından yayımlanan Hangzhou Deklarasyonu'nda, kentlerde kamusal alanların kültür öncülüğünde geliştirilmesi, SOKÜM uygulamalarına ivme kazandırılması, yeşil istihdam yaratan, yerel kalkınmayı teşvik eden ve yaratıcılığı destekleyen güçlü ekonomik alt sektörler olarak kültürel ve yaratıcı endüstrilerin yanı sıra mirasa dayalı kentsel canlandırmanın teşvik edilmesi (UNESCO 2013: 9) önerilmektedir. Bu noktada da kentte tarımın SOKÜM'le ilişkili yönlerinin, kamusal alanda kültürel kalkınma ve mirasa dayalı yeniden canlandırmanın önemli bir boyutunu oluşturduğu söylenebilir. Yerel üretim ve bunun etrafında gelişen sosyal etkileşimlerin önemine sürdürülebilir kentler ve topluluklara odaklanan Herkes İçin Sürdürülebilir Kentler ve Yerleşimlere İlişkin Kito Bildirgesi'nde de (Yeni Kentsel Gündem) vurgu yapılmıştır. Sürdürülebilir kentler için "kentsel tarım ve çiftçiliğin yanı sıra sorumlu, yerel ve sürdürülebilir tüketim ve üretim ile sosyal etkileşimlerinin" (UN 2017: 30) destekleneceği; "açlık, kötü beslenme, gıda güvenliği, israf, gıda atıklarının yeniden kullanımı uygun fiyatlı gıdaya erişim için kentlerde ve kent çeperlerinde sürdürülebilir gıda güvenliği ve tarım politikalarının uygulanacağı" ifade edilmiştir (UN 2017: 38). Benzer şekilde Uygulama Yönergesi'nin Gıda Güvenliği başlığı altında Taraf Devletlere, topluluk, grup veya bireylerin çiftçilik, balıkçılık, avlanma, yiyecek toplama ve yiyecekleri muhafaza etme ile ilgili pratiklerine ve bu pratikler etrafındaki inanç ve ritüellere saygı göstermeli ve bunların geliştirilmesine destek olmaları ve bu konudaki uygulamalara erişimi teşvik etmeleri (Ölçer Özünel 2023: 235-236) önerilmektedir. Özetlemek gerekirse Hangzhou Deklarasyonu'nda vurgulanan "kamusal alanların kültürle canlandırılması ve geliştirilmesi" ifadeleri, Yeni Kentsel Gündem'de yer alan "kentlerde sorumlu, yerel, sürdürülebilir tüketim ve üretim" ile Uygulama Yönergesi'nde vurgulanan "gıda toplama, gıda hazırlama ve gıda saklama bilgi ve uygulamalarına erişimi teşvik etmek" ifadeleri sürdürülebilir kentler, tarımsal üretim ve SOKÜM arasındaki ilişkiye gönderme yapar ve kentsel tarım alanları bu ilişkiyi geliştirmek için önemli uygulama alanlarıdır.

SOKÜM'ün Korunması Bağlamında Kentsel Tarım Örnekleri

Tarımsal üretime ilişkin geleneksel bilgi ve yöntemlerin kente taşınması, sürdürülebilir kent ve kentleşmeye katkısının yanında miras etrafından oluşan birlikte yaşama ve üretme kültürüne de katkı sağlayarak kültürün sürdürülebilir kentler yaratmadaki rolünü güçlendirmektedir. Bu çerçevede kentsel tarım; ata tohumları saklama yöntemleriyle yerel tohum çeşitliliğini korurken; doğal gübreleme yöntemlerini, zararlı canlılarla doğal mücadele yöntemlerini, mevsimine uygun ekim ve hasat yöntemlerini ve geleneksel araç ve gereçleri kullanarak doğayla uyumlu üretime teşvik eder. Diğer yandan tüm bu üretim süreçlerine ilişkin pratik ve ritüelleri yeniden canlandırarak kültürel kimliğin güçlenmesine katkı sağlayıcı niteliktedir. Somut olmayan kültürel mirasa ilişkin bilgi ve becerinin aktarımı için kuşaklar arası aktarım önemlidir. Aktarımın sağlanması için de kırsal mekânların doğal aktarım ortamlarının aksine kentte yeni aktarım mekânları yaratmak gereklidir. Kentsel tarım alanları da bu yeni aktarım mekânlarından biri olarak kurgulan-

maya ve farklı kuşak ve grupları geleneksel kültür ve üretim etrafından bir araya getirmeye oldukça elverişlidir. Bu başlık altında yer alan örnekler de topluluk girişimi ve gönüllülük esasına dayalı olması, mutfak ve beslenme kültürüyle ilişkilerinin güçlü olması, toplum sağlığına ve toplumsal kapsayıcılığa katkı sağlaması ve kentlerde kültürel mirasın aktarımına imkân sağlayan aktarım ve deneyim mekânları olması üzerinden, SOKÜM’le ilişkileri bağlamında değerlendirilmiştir.

Hem tarım faaliyetleri hem de kentsel tarım uygulamaları, topluluk üyeleri arasında iş birliği, paylaşım ve dayanışma kültürünü teşvik edici özelliklere sahiptir. Günümüz sürdürülebilir kent yaklaşımlarında katılım odaklı yönetim politikaları ön plandayken; SOKÜM Sözleşmesi de kültürel mirasın korunması süreçlerinde topluluk katılımını ve çok paydaşlı koruma yaklaşımlarının benimsenmesini önerir. Tuna Yıldız, SOKÜM Sözleşmesi’nin temelde yapmaya çalıştığı ve arzuladığı organizasyon biçiminin katılımı önleyen, topluluk, grup ve bireyleri, STK’ları önemseyen bir koruma yaklaşımı olduğunu altını çizer (Yıldız 2022: 23). Zaten geleneksel topluluk da dayanışma ve imece kültürüne dayalı bir üretim ağı üzerine kuruludur ve Sözleşme’nin terimleriyle ifade etmek gerekirse katılımcı bir süreci barındırır. Türkiye’de kentsel tarıma ve üretime ilişkin sivil toplum kuruluşlarının, mahalle sakinlerinin ya da öğrenci topluluklarının girişimleriyle başlatılan çok sayıda örnek mevcuttur. Bu tür girişimlerle kurulan kent bahçelerinde/bostanlarında üretim faaliyetleri topluluk üyeleriyle gönüllülük esasına göre yapılır. Özellikle mahalle bostanları, semt sakinleri tarafından hayata geçirilen, mahalle ruhunu destekleyen, birlikte üretmeye, topluluk olmaya ve sivil toplumun güçlenmesine imkân sağlayan girişimlerdir ve üretim süreçleri tıpkı kırdaki olduğu gibi dayanışma, yardımlaşma ve imece kültürünü destekleyecek biçimdedir. Evrim Ölçer Özünel, geleneksel mahalle dayanışması, imece kültürü gibi kırsal alanda güçlü olan ilişki biçimlerinin, şehirde apartman yaşamına geçişle birlikte zayıfladığını ve insanların yeni ilişki modelleri geliştirdiğini ifade eder (2023: 85). Yazarın mahalle tandıruları üzerinden örneklediği konuya mahalle bostanları üzerinden yaklaşmak mümkündür. Mahalle bostanları Özünel’in deyişiyle kentteki yeni ilişki modellerini oluşturur. Bu yeni ilişki modellerinde sosyal paylaşım ve dayanışmanın tarımsal üretimle bütünleştiği görülür. Örneğin; Ankara’nın Çankaya ilçesindeki Çiğdem Mahallesi’nde bir sivil toplum kuruluşu olan Çiğdemim Derneği tarafından faaliyete açılan Mahalle Bostanı, her yaşta katılımcıya açık bir mahalle girişimidir. Doğal ürünler üretmek üzere yola çıkan projede tüm işler mahalleli tarafından yapılmaktadır (URL6). Katılım ve gönüllülüğe dayalı girişimler, üretime dair bilgi, birikim ve deneyimlerin yanında tohum ve ürünlerin de paylaşıldığı, eğitimlerin alındığı, hasat şenliği gibi birlikte üretim ve eğlenme kültürünü güçlendirecek etkinliklerin düzenlendiği girişimlerdir ve bu girişimlerin hepsinde sürdürülebilir tarım ve sürdürülebilir gıda kadar deneyim ve gönüllülük de ön plandadır. Üretim aşamasında bireyin deneyimi gönüllülükle desteklenen topluluk deneyimine dönüşmektedir. Özellikle topluluk temelli girişimler, topluluk katılımına, dayanışmaya ve iş birliğine imkân veren özellikleriyle SOKÜM’ün doğasına ve koruma yöntemlerine uyumlanabilecek girişimlerdir.

Buğday Ekolojik Yaşam Derneği tarafından İstanbul’da hayata geçirilen BAHÇE Projesi, doğru üretim-tüketim modeli oluşturmayı hedefleyen, kentli tüketicilerin ekolojik tarımı desteklemesi ve güvenilir, sağlıklı ürüne kolaylıkla ulaşabilmesini sağlayan kooperatif modeli sunan “yerel” bir çalışmayken (URL7); Yeryüzü Derneği 2011 yılından beri kent bahçeciliği projesi yürüterek tohum desteği ile yetiştiricilik konularında kapasite geliştirme desteği sağlamaktadır (Bahçeci 2013: 85). Sosyal bir girişim olan Ek Biç Ye İç, İstanbul Taksim’de bir binanın alt katında ve arka bahçesinde bir üretim alanına sahip olmanın yanında faaliyetleri ile kentsel tarımın pek çok alanında çeşitlenmiştir. Örneğin;

Akmerkez adlı alışveriş merkezinde gönüllülük esasına dayalı üretim yaparak haftanın belirli günlerinde kendi gıdasını yetiştirmeye ilgi duyan herkese açık bir teras bahçesi oluşturmanın yanında eğitimlerle de bireysel üretimi desteklemektedir (URL8).

SOKÜM'ün korunması ve yeniden canlandırılması söz konusu olduğunda bu mirası günlük hayatının bir parçası hâline getirecek genç kuşaklara ihtiyaç olduğu söylenebilir. Yani bir önceki kuşağın bilgisinin genç kuşaklar tarafından benimsenmesi aktarım zincirinin devamlılığı için önemlidir. Kentte tarımsal üretim farkındalığının genç kuşaklar arasında da oluşması, üniversitelerde topluluk bahçeleri ve bostanlarının yaygınlaşması sonucunu doğurmuştur. Örneğin; İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Permakültür ve Ekolojik Yaşam Topluluğu, topluluk bünyesinde faaliyet gösteren bostanlarında bahçe imecesi adlı etkinliklerle gönüllü öğrencilere bahçe, tohum, ekip-biçme aletleri temin ederek tohumdan hasada kadar imece usulü ile tarım yapma imkânı sağlarken (URL10); Boğaziçi Üniversitesi Tarlaban Topluluğu, üniversite içindeki bostanda atalık tohum kullanarak temiz ve sürdürülebilir yöntemlerle ulaşılabilir gıda üretimi yapmayı amaçlayan bir topluluktur (URL11). Bir diğer öğrenci topluluğu girişimi ODTÜ Bostan adıyla Ankara Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde faaliyet göstermektedir ve diğer örneklerde olduğu gibi doğal tarım yöntemlerini kullanan gönüllü bir kentsel tarım girişimidir (URL12). Benzer şekilde Abdullah Gül Üniversitesi öğrencileri tarafından hayat geçirilen AGÜ Bostan da "bostan kültürünü hatırlatmak ve kentlinin toprakla buluşmasını sağlamak, kentsel tarımı yaygınlaştırmak" amacıyla yürütülen bir öğrenci girişimidir ve gönüllü öğrencilerle ekim faaliyetlerini kampüs içinde gerçekleştirmektedir (URL15). Bu girişimlerin temel motivasyonları, kentliye geleneksel tarım ve üretim için alan yaratmalarının yanında tohumdan mutfığa kadar kültürel mirasla ilişkili pek çok yönden katkı sağlamaktır.

Pek çok girişimin faaliyetlerinde görüleceği üzere kentsel tarım uygulamaları, yerel ürünlerin çevreye duyarlı bir şekilde saklanmasına ve tüketilmesine de katkı sağlayıcı bir işleve sahiptir. Bu işleviyle de doğrudan geleneksel mutfak kültürünün korunmasını destekler. Kentsel tarımın temel motivasyonunun güvenli ve sağlıklı gıdaya erişim arzusu olduğu düşünülürse, uygulamaların bu amacı üretim ve tüketim olmak üzere iki yönden desteklediği söylenebilir. Üretim aşamasında yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi kentlilere üretim yapacakları alanlar sağlamanın yanında kendi bahçe ve balkonlarında kendi ihtiyaçlarını üretmeleri konusunda eğitimler verilerek, tohum sağlanarak güvenli gıdaya erişimleri teşvik edilmektedir. Ancak güvenli gıda, sadece üretimi değil tedarik, tüketim ve saklama koşullarının da güvenliğini kapsar. Bir diğer deyişle bir gıdanın beslenme ve mutfak kültürüne uyumu ve ürünlerin gıdaya/yemeğe dönüşüm aşamaları da sağlıklı ve güvenli gıda meselesine dâhil edilebilir. Çünkü kentleşme ile gıdanın tedarigi kadar saklanma ve tüketilme biçimleri kısaca beslenme kültürü de değişmiştir. Oğuz, kentlerin, hızlı yaşanan hayatın ve teknolojinin yarattığı imkânlarla mutfakta yazdan kışa hazırlanma kültürünü terk etmeye başladığını ve seracılığın da kurutma kültürüne olan ihtiyacı ortadan kaldırdığını ifade eder (2020: 151). Aslında bu noktada günümüzde köy ve kent arasındaki ilişkinin gıda bağlamında değişerek devam ettiğini ama sürdürülebilir bir yöntem olmadığını söylemek mümkündür ki sürdürülebilir kentler yaratmak için kentte tarım uygulamalarının çıkış noktası da buradadır. Günümüzde kentlilerin güvenilir gıdayı organik etiketli gıda ile eş tutmaları satın alma tercihlerinin organik ya da köyden gelene yönelmesine neden olmuştur. Hatta her mevsimde "mevsimsiz" meyve ve sebzeleri kapağa kadar getiren sistemlerin yaygınlaşması teknolojinin ve ulaşım sistemlerinin gelişmişliğinin bir sonucudur. Ancak bu gıdaların geldiği mesafe boyunca harcadığı karbon salınımı ve her gıdanın her mevsim ulaşılabilir olması doğaya ve çevreye artı bir yük

bindirmektedir. Yaygınlaşan kentsel tarım girişimleri, geleneksel kültürdeki gıda hazırlama ve saklama bilgi ve uygulamalarını da içerir. Girişimlerin pek çoğu, yerel ve mevsimsel tüketim, israfi engelleme, atıkları değerlendirme ve atıksız mutfaklar gibi konularda özellikle geleneksel beslenme ve mutfak kültüründen yararlanarak atölyeler ve eğitimler düzenlemektedir.ⁱⁱ Yeryüzü Derneği'nin gerçekleştirdiği ekme yapım atölyesi, bir öğrenci girişimi olan ODTÜ Bostan'da mevsimine uygun şekilde düzenlenen turşu yapım atölyesi, elma kurutma atölyesi; Postane girişiminin kent bahçeciliği konusunda verdiği uygulamalı eğitimlerin yanında yoğurt ve turşu yapımı atölyeleri, Ek Biç Ye İç girişiminin düzenlediği turşu yapımı ve sirke yapımı atölyeleri, gıda saklama ve üretme yöntemlerine yönelik öne çıkan örneklerden birkaçıdır.ⁱⁱⁱ Örnekleri çoğaltılabilecek bu faaliyetler, üretimin yanında tüketirken de mevsime uyumlu ekolojik çözümler sunarak her mevsim yetiştirilen meyve ve sebzelerin doğaya ve çevreye eklediği yükü hafifletmeye; geleneksel mutfak kültürüne ilişkin bilginin aktarımına imkân sağlayan ortamlar sağlayarak bilgiyi korumaya ve yaşatmaya destek olmaktadır. Söz konusu uygulamaların yerel yönetim ve topluluk iş birliği ile geliştirilmesi ve yaygınlaşması, mutfak kültürünün yaşatılması bağlamında aktarım alanı olarak değerlendirilebilir.

Kentsel tarım uygulamalarının kuşaklar arası aktarıma ve genç kuşakların kültürel miras konusunda eğitimine katkı sağlayıcı yönleri de bulunmaktadır. Çocukların bahçecilik faaliyetlerini uygulamalı ve dokunarak deneyimlemesi, onlara geleneksel üretim biçimlerine dair okul dışı eğitim ve aktarım alanı sağlarken ekimden hasada kadar bir ürünün yetişmesini takip etmek sorumluluk duygularının gelişmesine, doğayla uyumlu ve çevreye dost yöntemleri öğrenmeleri çevre bilinçlerinin gelişmesine ve ekosistemi anlamalarına katkı sağlamaktadır. Dünyada ve Türkiye'deki kentsel tarım alanlarında özellikle çocuklara yönelik aktivitelerin önemsendiği örnekler mevcuttur. Buğday Ekolojik Yaşam Derneği kentlerde bahçecilik faaliyetleri kapsamında, çocukların küçük yaşlarda doğa ile bağ kurması ve doğanın bir parçası olmanın farkındalığı ile büyümesinin, sürdürülebilir bir gelecek için taşıdığı önemden hareketle Tohum Kumbaram etkinliğini hayata geçirmiştir. Okullarda birinci ve ikinci sınıf öğrencilerine yönelik atölyelerde tohum konusunda eğitimler verip erken yaşta tohum biriktirme alışkanlığı kazanmaları konusunda farkındalık yaratmıştır (URL9). Yine aynı derneğin yürüttüğü "Tohumlar Kampüse" kampanyası üniversite kampüs ve öğrencilerine yöneliktir. Bazı girişimlerde ise sadece çocuklara ayrılmış "Çocuk Bostanı", "Mini Bostan" gibi alanlarda çocuklara tohumdan hasada kadar bir ürün yetiştirme sürecini deneyimleyen projeler söz konusudur.^{iv} Özellikle çocuklara yönelik etkinlikler kültürel bilginin kuşaktan kuşağa aktarımının sağlanması için oldukça önemlidir. Sözleşme de SOKÜM'ün okul dışı eğitim ortamlarında aktarımını bir koruma yöntemi olarak benimserken bu yöntemlerin geliştirilmesi ve desteklenmesini önerir.

Kentte tarım faaliyetlerinin dezavantajlı gruplara yönelik kullanılması, toplumsal kapsayıcılık ve toplum sağlığı açısından değerlendirilmesi gereken noktalardan bir diğeridir. Ölçer Özünel, kapsayıcı sosyal kalkınmanın, sürdürülebilir kalkınma amaçlarının temel bir bileşeni olduğunu; çeşitli toplumsal ve ekonomik grupları, farklı yaş gruplarından bireyleri içeren tüm toplumu kapsayarak yaşam kalitesini artırmayı amaçladığını ifade eder ve kimseyi ötekileştirmeden ve arkada bırakmadan geliştirilecek kalkınma modelinin önemini vurgular (2023: 127). Yazarın da belirttiği farklı yaş grupları arasında çocuklar, gençler ve yaşlılar; çeşitli toplumsal ve ekonomik gruplar arasında da engelli bireyler, göçmenler ve yoksullar ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan günümüz kentlerinde farklı kuşakları bir araya getirecek paylaşımlı alanlarının azalması kuşaklar arası aktarımı ve SOKÜM'ün korunmasını doğrudan etkiler. Kentsel tarım uygulamaları, farklı nesilleri bir

araya getirerek bilgi ve deneyim alışverişinde bulunmalarını teşvik edici yapıya sahiptir ve bu özellikleriyle kentteki yeni kültürel aktarım mekânlarından biri olarak değerlendirilmeleri mümkündür. Bireyselleşmenin arttığı kentlerde özellikle yaşlıların bu tür faaliyetlere katılımının sağlanması kuşaklararası aktarıma katkı sağlarken bir yandan da bireysel sağlıklarının güçlenmesine destek olacaktır. Tarımsal faaliyetler yaşlılar için fiziksel bir aktivite olmanın yanında bilişsel fonksiyonlarını geliştirmelerine yardımcı olarak ve doğayla temas kurarak stres, depresyon ve anksiyete gibi ruhsal rahatsızlıklarla baş etmelerine, yalnızlık duygusunu azaltarak sosyal ilişkilerinin güçlenmesine ve topluluk içinde kendilerini faydalı hissetmelerine katkıda bulunur. Ayrıca yaşlı kuşakların tarımsal üretim konusundaki deneyim ve bilgilerini genç kuşaklara aktarmaları, kültürel mirasın korunmasına destek olur. Kapsayıcı kentler söz konusu olduğunda, temelde yoksullukla mücadele hedefine odaklanan kentsel tarım, göçün bireylerde yarattığı ekonomik ve sosyal baskıyı da azaltıcı bir işlev üstlenebilir. Birleşmiş Milletlerin 2009 tarihli İklim Değişikliği Raporu'nda iklim değişikliğine bağlı insan göçlerinin gelişmekte olan ülkelerdeki kentli nüfusu arttıracığı ve bu doğrultuda yoksul kent sakinlerinin kırılğanlıklarının da artacağı; bu göçün kentlerdeki gıda, barınma, eğitim, sağlık ve su kaynakları üzerinde muazzam bir baskı oluşturacağı ifade edilmiştir (UN 2009: 16). Raporda belirtildiği üzere iklim değişikliği sadece kentlileri değil kent dışı nüfusu da doğrudan etkilemektedir. İklim değişikliğinin getirdiği hasar, özellikle geçimini tarımsal faaliyetlerden sağlayan bireylerin kente göçünü zorunlu kılmaktadır. Bu noktada kentsel tarım faaliyetleri, göçmenlerin kentlerdeki kırılğanlıklarını azaltma ve kırdan getirdikleri geleneksel bilgiyi kentle bütünleştirme noktasında bir avantaj olarak düşünülebilir. Kırsalda geçimini tarımsal faaliyetlerle sağlayan göçmenlerin kent bahçelerinde istihdamı gerçekleşir ve onların geleneksel tarım bilgisinden yararlanılırsa çift yönlü kazanç sağlanır. Ayrıca bu bireylerin toplulukla bağ kurmasına ve kırdan getirdikleri geleneksel bilgi ile topluluk içinde fayda sağlayıcı rol üstlenmesine neden olur.

Sonuç

Kentsel tarım uygulamalarının sürdürülebilir kentler ve SOKÜM'le ilişkilendirilen tüm bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda kentte geleneksel bilgi ve uygulamaların aktarımına, korunmasına ve yeniden canlandırılmasına katkı sağlayıcı özellikleri öne çıkmaktadır. Türkiye'de kentsel tarımın kamu ve özel sektör girişimleriyle yaygınlaştığı ve yerel yönetimlerin kalkınma programlarına dahil ettiği verilen örneklerden görüle de SOKÜM'le ilişkilerinin geliştirilmesi kültürel mirasın korunmasını da doğrudan güçlendirecektir. Sürdürülebilir kentler ve topluluklar hedefine ulaşılması için yerel yönetimlerin rolü ve etkisinin en üst düzeyde olduğu düşünülürse, 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri kapsamında gıda güvenliği ve gıdaya erişilebilirlik hedefleri doğrultusunda, kentsel tarım projeleri genişletilmeli ve iklim eylemi hedefleriyle uyumlu olarak desteklenmelidir. Bu doğrultuda UNESCO'nun kültür alanındaki pek çok sözleşmesinin de temeli olan kültürel çeşitlilik ilkesi kapsamında, kentsel tarım uygulamaları yerel ve geleneksel bilgi sistemlerinin korunması ve aktarımı için bir platform olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede geleneksel tarım yöntemleri teşvik edilmeli, özellikle gençlerin ve çocukların katılımı artırılmalıdır. Katılımcı yaklaşımlar, mirasın korunmasında topluluğun sahiplenme duygusunun artmasına ve yerel halkın geçim kaynaklarının ve gıda tercihlerinin sürdürülebilir kalkınma ile uyumlu hâle getirilmesine yardımcı olur. Diğer yandan kentsel tarım uygulamalarıyla birlikte doğa ve çevrenin ilgili bilgi ve uygulamaların sürdürülebilir bir şekilde yaşatılması da sağlanmalı; toplulukların geleneksel beslenme kültürlerini destekleyen üretim ve saklama yöntemlerini teşvik edici atölyeler yaygınlaş-

malıdır. Ayrıca kentsel tarım uygulamaları, yerel ürünlerin tanıtımı ve pazarlanması yoluyla kültürel endüstrilere dönüştürülebilir ve bu endüstrinin ilk faydalanıcıları ilgili topluluk, grup ve bireyler olabilir. Örneğin; hasat festivalleri, atölyeler ve gastronomi etkinlikleri düzenlenerek kültürel farkındalık artırılabilir. Bu noktada kültürel kapsayıcılık ve katılımcılık kapsamında kentsel tarım uygulamaları, sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler ve bireylerin aktif katılımıyla birlikte tasarlanmalıdır. Kentsel tarım uygulamalarının yaygınlaşmasıyla oluşacak farkındalık ve bu farkındalığın doğaya, iklime, coğrafyaya, ekosisteme uyumlu geleneksel bilgi ve uygulamalar ile güçlendirilmesi, bireylerin bağımlılığını azaltarak kendi kendilerine yeten topluluk ve kentlerin gelişmesine ve buna paralel olarak da SOKÜM'ün korunmasına katkı sağlayacaktır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Konuyla ilişkili somut örnekler ve sayısal verilerden bazılarına ulaşmak için bkz. Growing Greener Cities In Latin America and the Caribbean, An FAO report on urban and peri-urban agriculture in teh region (2014), <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/e246828b-e2bf-4a8e-b279-5115140760e8/content>; Urban Agriculture Findings from Four City Case Studies (2013), <https://documents1.worldbank.org/curated/zh/434431468331834592/pdf/807590NWP0UDS00Box0379817B00PUB-LIC0.pdf>
2. Bu atölye ve eğitimler hakkında detaylı bilgi için bkz. <https://www.instagram.com/ekbic-yeic/?igsh=MXdiMjU3NnQ1OGRhOQ==> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024), <https://www.bug-day.org/blog/projeler/etkinlik-ve-atolyeler/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
3. Bilgiler söz konusu girişimlerin sosyal medya hesaplarından elde edilmiştir. Yeryüzü Derneği için @yeryuzudernegi, ODTÜ Bostan için @odtubostan, Postane için @postaneistanbul, Ek Biç Ye İç @ekbicyeic adlı hesaplardan ayrıntılı bilgiye ulaşılabilir.
4. Ayrıntılı bilgi için, Nilüfer Belediyesi ve Çankaya Belediyesi örnekleri: <https://www.nilufer.bel.tr/haber/tarimda-mahalle-seferberligi>, <https://www.nilufer.bel.tr/haber/kent-bostanlari-nda-uygulamali-tarim-egitimi>, <https://www.cankaya.bel.tr/news/12981/Cankayali-Minikler-Bostanda-Ogreniyor/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).

KAYNAKÇA

- Bahçeci, Devin. “İklim Değişikliği ve Kent Bahçeleri”. *Kent Bahçeleri İstanbul Deneşimi* (Ed. Devin Bahçeci). İstanbul: Yeryüzü Derneği Yayınları. 2023: 41-53.
- Bahçeci, Devin. *Bir İklim Eylemi Olarak Kent Bahçeleri*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları. 2023.
- Çelen, Esen. “Agroekoloji ve Döngüsel Tarım”. *Agroekoloji Başka Bir Tarım Mümkün*. (Ed. Tayfun Özkaya, Mesut Yüce Yıldız vd.). İstanbul: Metis Yayınları. 2021: 78-86.
- FAO. *The Place of Urban and Peri-Urban Agriculture (UPA) in National Food Security Programmes*. Roma: FAO. 2011.
- FAO, Ricolto ve RUAF. *Urban and Peri-Urban Agriculture Sourcebook from Production to Food Systems*. Rome: FAO and Ricolto. 2022. <https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/0bd766db-e6e7-4e53-860b-248de7e983e8/content> (Erişim Tarihi: 4 Eylül 2024).
- İstanbul Kent Konseyi. *Tarım Yapan Kent İstanbul: Bugünden Yarına Müşterek Hayatlar*. İstanbul. 2021.
- Kayasü, Serap ve Büşra Durmaz. “Türkiye’de Kentsel Tarımın Yapısal ve Oluşumsal Çerçevesi”. *İdealkent Dergisi* 12/34 (2021): 1358-1389.
- Kayasü, Serap, vd. *Kentsel Tarım Strateji Belgesi, Çankaya İlçesi Uygulama Örneği*. Ankara: Ankara Kalkınma Ajansı Yay. 2020.
- Keleş, Ruşen. *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: İmge Yayınevi. 1980.
- Kunt, Sinan. *Küba’da Sürdürülebilir Kent Tarımı* (Çev. Cengiz Yücel). İstanbul: Yeni İnsan Yayınları. 2021.
- Oğuz, M. Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* 2. Baskı. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 2013.
- Oğuz, M. Öcal. *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 2020.
- Ölçer Özünel, Evrim. *Gelecekten Ödünç Almak: Somut Olmayan Kültürel Miras ve Sürdürülebilir Kalkınma*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2023.
- Özkaya, Tayfun, Fatih Özden. “Agroekoloji: Br Bilim, Bir Uygulama ve Bir Hareket”. *Agroekoloji Başka Bir Tarım Mümkün*. (Ed. Tayfun Özkaya, Mesut Yüce Yıldız vd.). İstanbul: Metis Yayınları. 2021:17-46.

- UN. *Climate change and its possible security implications, Report of the Secretary-General*. 2009. <https://digitallibrary.un.org/record/667264?v=pdf> (Erişim Tarihi: 28 Eylül 2024).
- UN. *World Urbanization Prospects*. 2014. <https://www.compassion.com/multimedia/world-urbanization-prospects.pdf> (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2024).
- UN. *Yeni Kentsel Gündem*. 2017. <https://habitat3.org/wp-content/uploads/NUA-Turkish.pdf> (Erişim Tarihi: 30 Haziran 2024).
- UN. *Dünyamızı Dönüştürmek: Sürdürülebilir Kalkınma İçin 2030 Gündemi*. 2015.
- UNESCO. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi*. 2003. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (Erişim Tarihi: 17 Eylül 2023).
- UNESCO. *Hangzhou Declaration. Hangzhou Bildirgesi, Placing Culture at the Heart of Sustainable Development Policies. (Sürdürülebilir Gelişme Politikalarının Kalbine Kültürü Yerleştirmek)*. 2013. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000221238?posInSet=1&queryId=N-EXPLORE-71661765-add0-4c24-aa0e-baa04690a8bd> (Erişim Tarihi: 4 Temmuz 2024).
- URL1: https://www.wri.org/insights/rosario-urban-farming-tackles-climate-change_ (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL2: <https://bostan.kadikoy.bel.tr/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL3: <https://www.nilufer.bel.tr/kategoriler/tesisler/tarim-uretim-mekanlari/kent-bostanlariLDJHP> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL4: <https://www.atasehir.bel.tr/haber/180-aile-istanbul-un-gobeginde-ucretsiz-bostan-sahibi-oldu> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL5: <https://www.cankaya.bel.tr/news/1950/Cankayanin-Kent-Bostani-Acildi/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL6: <https://www.cigdemim.org.tr/?p=12937> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL7: <https://www.bugday.org/blog/istanbulta-bir-ekolojik-bahce-modeli/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL8: https://www.akmerkez.com.tr/terastatarim_ (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL9: <https://tohumkumbaram.com.tr/proje-hakkinda/> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL10: <https://www.instagram.com/iytebostani?igsh=MW9hbjh0ZzAzaXd1eA==> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL11: https://www.instagram.com/tarlatabanbogazici?igsh=YmdwMzIwbjVmcnZv_ (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL12: <https://www.instagram.com/odtubostan?igsh=MXM2bWw1NnZkc2EycQ==> (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL13: [https://beykoz.bel.tr/icerik/detay/beykoz-engelsiz-tarim-atolyeleri-nde-ilk-fideler-dikildi/1/n401_\(Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024\).](https://beykoz.bel.tr/icerik/detay/beykoz-engelsiz-tarim-atolyeleri-nde-ilk-fideler-dikildi/1/n401_(Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).)
- URL14: https://www.aa.com.tr/tr/yasam/ozel-ogrenciler-serada-tarimsal-uretim-yapiyor/2757599#_ (Erişim Tarihi: 20 Eylül 2024).
- URL15: <https://agubostan.wixsite.com/website> (Erişim Tarihi: 30 Ocak 2024).
- Yıldız, Tuna. "Hızlı Dünyanın Yavaşları: Sakin Şehir, Yavaş Yemek Hareketleri ve Somut Olmayan Kültürel Mirasla İlişkiler". *Millî Folklor*. 136 (2022): 15-24.

BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF LITERATURE ON INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE*

Somut Olmayan Kültürel Miras Konulu Alanyazının Bibliyometrik Analizi

Doç. Dr. İsa YAYLA**
Doç. Dr. Hüseyin PAMUKÇU***
Öğr. Gör. Turgut TÜRKOĞLU****
Dr. Öğr. Üyesi Erdem BAYDENİZ*****

ABSTRACT

Intangible cultural heritage (ICH) is a set of values that have been shaped by centuries of experience and transmitted from generation to generation. There is a deep connection between cultural values and the environment in which they live, and historical and cultural heritage plays an important role in shaping these values. In this respect, the protection of societies' national identities, cultural memories, values, unique structures and, naturally, ICH elements, which are of great importance for the continuity of cultural richness, is an international responsibility and necessity. Due to its importance and scope, ICH has attracted much attention from the academy and has begun to be addressed by various disciplines. It is important to determine the perspectives from which ICH is discussed, what issues come to the fore, what problems are encountered regarding the safeguarding and transmission of ICH, and what measures can be taken to get to this point. In this context, this study aims to reveal the current state of the subject and to identify trends and future research directions by conducting a bibliometric analysis of academic studies on ICH. For this purpose, 4,568 studies on ICH in the Web of Science (WoS) database as of August 28, 2023 were examined for bibliometric analysis. Studies on ICH in the WoS database were evaluated according to various parameters (date, language and type, category, most published and most cited author, collaboration between authors, most published institutions and countries, location and index information, keywords and the relationship with sustainable development goals). The obtained data were tabulated and visualized using the VOSviewer program in the analysis section. According to the results of the research, it was determined that the studies in the field of ICH were published after 2002 due to the adoption of the Convention, and the field of study was mostly "Humanities, Multidisciplinary". The most publications on the subject were published in China with 1,101 studies, the most publications were published in the Sustainability journal with 156 studies. The relevant studies were carried out in various fields such as art, law, history, archaeology, tourism, gastronomy, religion, communication, especially "Sustainable Cities and Communities" (1,055) has been shown to have objectives that can meet the UN Sustainable Development Goals.

Keywords

Intangible cultural heritage, bibliometrics, Web of Science, VOSviewer.

ÖZ

SOKÜM toplulukların tecrübelerinden süzülerek biçimlenmiş, nesilden nesile aktarılan bir değerler bütünüdür. Kültürel değerlerin içinde yaşadıkları çevreyle arasında derin bir bağ olup bu değerlerin şekillenmesinde tarihi ve kültürel mirasın önemli bir rolü vardır. Toplumların millî kimliklerinin, kültürel belleklerinin, değerlerinin, kendilerine özgü yapılarının ve doğal olarak yeryüzündeki kültürel zenginliğin devamlılığı için ciddi önem taşıyan SOKÜM unsurlarının korunması, bu açıdan uluslararası bir sorumluluk ve gereklilik taşımaktadır. Sahip olduğu önem ve kapsam itibarıyla SOKÜM, akademinin yoğun ilgisini çekmiş ve çeşitli disiplinler tarafından ele alınmaya başlanmıştır. SOKÜM'ün hangi bakış açılarıyla ele alındığı, hangi konuların ön plana çıktığı, SOKÜM'ün korunmasına ve aktarılmasına yönelik ne gibi sorunlarla karşılaşıldığı ve bu sorunların önüne geçilmesi adına ne gibi önlemlerin alınabileceği konularının tespit edilmesi önem taşımaktadır. Bu

* Received: 28 September 2023- Accepted: 18 February 2025

Yayla, İsa; Pamukçu, Hüseyin; Türkoğlu, Turgut; Baydeniz, Erdem. "Bibliometric Analysis of Literature on Intangible Cultural Heritage", *Milli Folklor* 145 (Spring 2025): 61-73

** Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara/Türkiye, isa.yayla@ktb.gov.tr, ORCID ID: 0000-0002-6473-7904.

*** Afyon Kocatepe Üniversitesi Turizm Fakültesi Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, Afyonkarahisar/Türkiye, hpamukcu@aku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9673-5604.

**** Artvin Çoruh Üniversitesi Arhavi Meslek Yüksekokulu Otel, Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Artvin/Türkiye, turgutturkoglu@artvin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9535-1908.

***** Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Turizm Fakültesi Turizm İşletmeciliği Bölümü, Aydın/Türkiye, erdembaydeniz@adu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1003-0521.

doğrultuda ilgili çalışmada, Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) konulu akademik çalışmaların bibliyometrik analizi yapılarak ilgili konuya yönelik mevcut durumu ortaya koymak, ilgili araştırmaların eğilimlerini ve gelecekteki yönelimlerini belirlemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda 28 Ağustos 2023 tarihi itibarıyla Web of Science (WoS) veri tabanında yer alan SOKÜM konulu 4.568 araştırma bibliyometrik analiz için incelenmiştir. Araştırma amacına uygun olarak WoS veri tabanında yer alan SOKÜM konulu akademik çalışmalar çeşitli parametreler (tarihi, dili ve türü, kategorisi, en çok yayın yapan ve en çok atıf alan yazar, yazarlar arası iş birliği, en fazla yayın üretilen kurumlar ve ülkeler, yeri ve dizin bilgisi, anahtar kelimeler ve sürdürülebilir kalkınma hedefleri ile ilişkisi) kapsamında bibliyometrik incelemeye tabi tutulmuştur. Elde edilen veriler tablolar haline getirilmiş ve analiz kısmında VOSviewer programı aracılığıyla görselleştirilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre SOKÜM alanındaki çalışmaların sözleşme fikrinin ortaya çıkmasına bağlı olarak 2002 yılından sonra yayınlandığı ve çalışma alanının en fazla “Beşeri Bilimler, Multidisipliner” olduğu belirlenmiştir. Konu ile ilgili en fazla yayının 1.101 çalışma ile Çin’de yürütüldüğü, en fazla yayının 156 çalışma ile Sustainability dergisinde yayınlandığı, ilgili çalışmaların sanat, hukuk, tarih, arkeoloji, turizm, gastronomi, din, iletişim gibi çeşitli alanlarda yürütüldüğü, başta “Sürdürülebilir Şehirler ve Topuluklar” (1.055) olmak üzere BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri’ni karşılayabilecek amaçlara sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Somut olmayan kültürel miras, bibliyometrik, Web of Science, VOSviewer.

Introduction

The concept of intangible cultural heritage (ICH), which was included in the literature with the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage signed by UNESCO in 2003, refers to the knowledge, experience and practices that make up societies in its most general form. Thanks to the importance and scope of its content, ICH, has the quality of a social identity and is emphasized in terms of its safeguarding and transmission to the next generations. The safeguarding of ICH, which has a distinct nature compared to natural and physical heritage such as protected areas, nature parks, and ruins, is a challenging and complex issue. Therefore, various policies need to be developed, and studies should be conducted in this area. For this reason, it is important to examine the factors that have an impact on the safeguarding and keeping ICH alive. In the era of digitalization and individualization, it is crucial to protect cultural heritage in the face of shifting social structures and changing living conditions. This requires identifying the challenges posed by these changes, proposing solutions, and offering a way forward. In this direction, it is considered necessary to examine and analyze the relevant issues by various disciplines in order to understand and make sense of the nature of cultural heritage, to ensure that it is safeguarded against the destructive effect of globalization, to create social awareness, to attract the attention of administrations and to develop suggestions for the field. The multidimensional structure of ICH also makes it possible for various disciplines to focus on this subject and to deal with it from various perspectives (Landorf, 2009: 57; Guzman et al., 2017: 193).

In accordance with the relevant articles of the 2003 convention, it is stated that studies on the identification, promotion and safeguarding of ICH elements should be carried out and scientific publications are among these studies. It is important to reveal the current situation of scientific publications and to determine the existing gaps and to fill these gaps with qualified studies, as well as fulfilling the requirements of the convention as a state party as well as cultural responsibility. In this direction, when the academic studies on ICH are examined, it is seen that these studies are carried out with the perspectives of various disciplines. In order to measure the effects and prevalence of these studies, to synthesize and analyze the academic studies, various bibliometric analyzes were conducted for ICH and its elements (Su et al., 2019; Baytok et al., 2021; Chen et al., 2022; Hou et al., 2022; Meng et al., 2022; Türkoğlu and Baydeniz, 2022; Qiu et al., 2022; Li et al., 2023;). These analyzes give an idea about which subjects ICH focuses on, in which

geographies it is studied more, and in which disciplines it is more involved. In addition, bibliometric analyzes can be used as an important tool to take more effective and efficient steps in the safeguarding of ICH and its transmission to future generations. However, as a result of the fact that these studies deal with certain databases (national databases, field indexes, SCOPUS, etc.) and journals, and come to the fore as of the publication date of the studies, it is thought that studies with the theme of bibliometric analysis should be updated with the thought that existing studies on these areas can be done. It is also a question mark in which direction the academic interest will proceed in the face of the realized and possible effects of regional and global crises on the world cultural treasure. Considering the fragile structure of ICH in the face of crises and the evolution of academic interest, it is thought that current studies should be identified and deficiencies should be determined (Türkoğlu and Aydın, 2024: 1676). Identifying these gaps is important in terms of attracting academic interest to this field and developing strategies for the subject. In this study, articles on ICH published in journals indexed internationally over the WoS database were brought together, evaluated and the data obtained were analyzed and mapped. Within the scope of the research, academic studies related to ICH in the WoS database were examined. To determine the current situation, trends, authors, topics and which disciplines these topics fall under, the preferred journals and to reveal the deficiencies and to guide further studies aimed in this article

1. Intangible Cultural Heritage and Bibliometric Analysis

In the second article of the "Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage", ICH is defined as "applications, representations, expressions, information, skills and related tools, materials and cultural spaces that communities, groups and in some cases individuals define as part of their cultural heritage" (UNESCO, 2003). Elements considered as ICH in the related definition are important in terms of safeguarding the culture they belong to and safeguarding the richness of the world cultural treasure, as they express the experiences, values, beliefs, practices and knowledge of societies. The ICH convention focuses on issues such as identifying, documenting, safeguarding, transferring cultural heritage elements, increasing social awareness and sensitivity through formal and non-formal education, promoting and transferring them; and imposes some responsibilities on member states accordingly (Oğuz, 2018: 18). When the responsibilities imposed by the ICH convention on the stakeholders, convention organs and member countries are examined, it is seen that the convention deals with various individuals and institutions, therefore each item should be emphasized and examined separately. In the 11th¹, 13th² and 14th³ articles of the Convention, conducting and encouraging scientific studies on the subject and the field are among the responsibilities imposed on the parties (Türkoğlu and Aydın, 2024: 1677). At this point, when the existing literature is examined, it is seen that ICH has been addressed in a wide variety of fields such as folklore, fine arts, tourism, economy, sociology and the problems arising in these fields have been identified. However, the intangible nature of ICH increases the importance of these studies and requires continuously addressing the problems that may lead to the loss of ICH elements in the face of rapidly developing and changing living conditions. In this context, it is of great importance to examine the studies that have been conducted to date and the existing literature in order to fill the gaps in the field and to conduct more diversified studies. In particular, research from interdisciplinary perspectives plays a critical role in developing strategies for the conservation of ICH. In this context, this study aims to identify gaps in the literature and suggest new directions for future research. It is considered necessary to carry out bibliometric analyzes in the relevant field in order to ensure the

cumulative progress required by science, to identify new ideas and perspectives, safeguarding approaches, problems and to offer solutions to these problems, and to guide further studies.

Bibliometric is a research technique that brings together the studies on a specific field, organizes the data related to these studies and evaluates them as a whole within the scope of various parameters (Daim et al., 2006: 983-984). This approach enables to see the current situation of the research area and to determine the subjects that researchers focus on, social and scientific trends, perspectives, and related issues (Cadavid-Higueta et al., 2012: 216; Merigó et al., 2017: 2). The current status of a research field is determined by various criteria such as researchers publishing in that field and the institution they are affiliated with, the subject covered, research techniques used, journals published, collaborations between authors, interaction status based on citations (Kumar et al., 2020: 366). In addition, revealing the current situation based on the past studies on the research area helps to identify the deficiencies in the field, to develop new perspectives and research topics, and to guide future studies (Donthu et al., 2021: 285). Considering the benefits of bibliometric studies to the field, the increase in bibliometric studies in different fields is considered normal and necessary (Gaviria-Marin et al., 2018: 1657).

Until recently, it has been known that bibliometric research is based on the researcher's census and the analysis provided accordingly (Gaviria-Marin et al., 2018: 1656). However, thanks to the development of information and communication technologies, this process has been facilitated and the research has been made more comprehensive by including various criteria (Merigó et al., 2015: 421). Today, these bibliometric studies consist of two parts; performance analysis and science mapping analysis. Performance analysis aims to identify scientific activities by authors, institutions and countries and to measure the efficiency and impact of these activities. Science mapping analysis, on the other hand, is an indicator that represents the cognitive structure of the relevant research area topologically and temporally over the performance criteria of the scientific activities (Börner et al., 2003: 179; Cobo et al., 2011: 147; Ellegaard and Wallin, 2015: 1813; Baker et al., 2020: 244). The purpose of mapping and analyzing scientific knowledge is to extract information from a large number of previously published scientific research documents, visually rearrange it, and facilitate the understanding of aggregate data obtained by performing knowledge discovery (Chen, 2013: 41). These studies reveal the national and international dimensions of a subject. They are also important in terms of determining and guiding current developments, global problems, solution suggestions and innovations (Alsharif et al., 2020: 2949).

2. Methodology

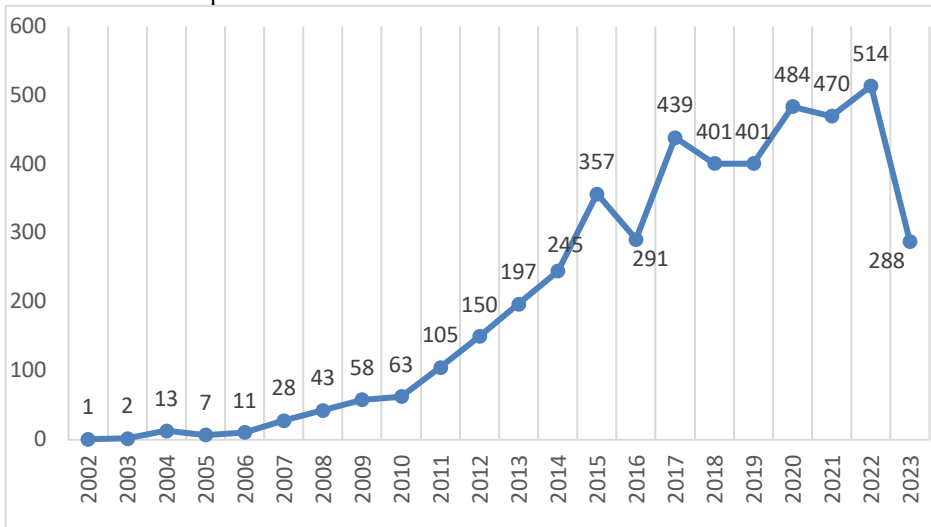
The aim of this study is to perform a bibliometric analysis of academic studies published on ICH in the WoS database and to examine within the scope of various parameters and to reveal the current situation of the relevant field. In the research, bibliometric research technique, which is one of the quantitative research methods, was used. The WoS database chosen for data collection in the study was specified as a reliable database for bibliometric research in previous systematic literature review studies. For this reason, and as a result of the scanning to reach the academic studies related to ICH in the WoS database, 4,568 academic studies were reached using the "All Fields" option and the keyword "intangible cultural heritage" on August 28, 2023. The data obtained were analyzed with the VOSviewer program and were visualized through graphics.

The study reveals the simultaneous occurrence of publications by year, keyword trends, citations, bibliographic matching, and analysis of co-authorship, countries, and

institutions. Co-authorship, co-occurrence and citation analyzes were performed in the study. Co-authorship analysis examines the relationships between authors in documents written on a particular topic. This analysis is based on the number of co-authored documents and the more documents co-authored by at least two authors, the stronger the relationship between them is considered. Co-occurrence analysis examines the relationships between studies written on a particular topic. This analysis is based on the number of documents in which the items are included. The greater the number of documents in which the two items are included, the stronger the relationship between the items. Related analysis can be used to determine the semantic structure of a topic and the relationships between elements (Wang et al., 2022: 2110). Citation analysis is used to examine the relationships between items in documents written on a topic. This analysis is based on how many times the items are quoted from each other. Relevant analysis can also be used to identify important items and relationships of a topic in the research field. In addition, citation analysis can also be used to determine with whom scientific authors are communicating and which authors are influential (Van Eck and Waltman, 2017: 526). In this direction and according to the aim of this article, publication date, publication language and publication type, category, most published and most cited author, cooperation between authors, cooperation between institutions, country, place of publication and index, keywords, topics related to sustainable development goals of the ICH related academic studies in the WoS database were subjected to bibliometric analysis within the scope of various parameters.

3. Findings

The data obtained in the study, in which the bibliometric analysis of academic publications about ICH was carried out on the WoS database, was visualized with the help of tables and graphics. Obtained findings are given below. Graph 1 displays the yearly distribution of articles published in the field of ICH.

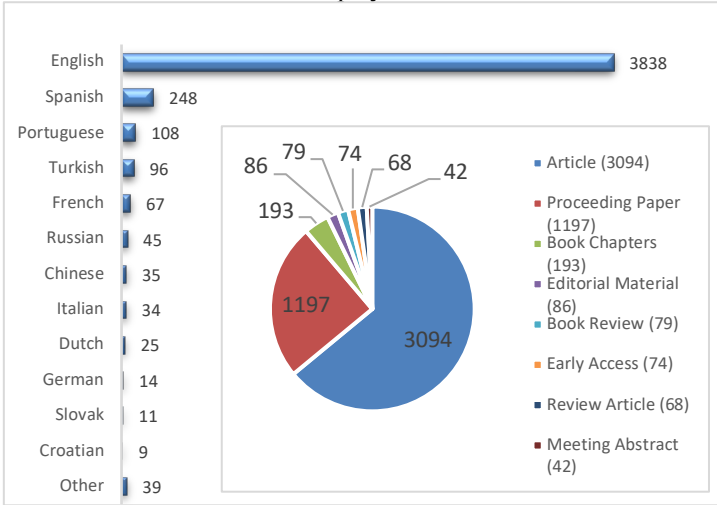


Graphic 1: Distribution of Articles Published in the Field of ICH by Years (2002-2023)

When examining Graph 1, it can be seen that the studies in the WoS database started in the year 2002. Taking into consideration that the ICH convention had been signed in 2003 and came into force in 2006, it is quite usual that the studies related to the topic started in the year 2002, at the time of laying the foundations for the ICH. Moreover, after

the convention took effect in 2006, the number of studies related to the topic increased due to the emergence of positive and negative implications.

In Graph 2, data about the publication language and publication type of academic studies published in the field of ICH is displayed.



Graphic 2: Types of Researches in the Field of ICH and Languages of Publication

Examining Graph 2, it can be observed that the most used language in studies on ICH published in the WoS database is English (3,838). While Spanish (248), Portuguese (108) and Turkish (96) came second, third and fourth, respectively. In total, the studies are written in 27 different languages. The studies are mostly published as articles (3,094) and proceeding papers (1,197).

In Graph 3 the categoral ranking of WoS Studies in the field of ICH is displayed.



Graphic 3: Categories of Researches in the Field of ICH

Among the 177 research categories in the field of ICH on WoS database, the 10 most categories are displayed in the related graph. “Humanities, Multidisciplinary” (800), “Social Sciences Interdisciplinary” (424) and “Hospitality Leisure Sport Tourism” (323) categories came first, second and third respectively. Furthermore, it is observed that ICH

related studies were conducted in many different areas such as computer, art, architecture, archeology, history, law, geography, economy, music, religion, gastronomy, literature and handicrafts.

In table 1, the first 15 of the authors with the most studies in the field of ICH and most referred authors are displayed.

Author Name	Number of Studies	Author Name	Number of References
Salem Benferhat	22	F. Xavier Medina	1,037
Marc Jacobs	16	Anna Bach-Faig	1,036
Mu Zhang	15	Iluis Serra-Majem	1,036
Carmine Gambardella	14	Greg Richards	907
Yuan Liu	14	Marilena Vecco	504
Athanasios Voulodimos	14	Timothy J. Lee	187
Nikolaos Doulamis	13	Nikos Grammalidis	169
Nikos Grammalidis	13	Kosmas Dimitropoulos	144
Tomas Lopez-Guzman	13	Marta Bottero	144
Anastasios Doulamis	12	Alessandra Oppio	141
Sara Gwendolyn Ross	12	Mu Zhang	140
Jorijn Neyrinck	11	Xi Li	112
Karim Tabia	11	Minoo H. Esfehiani	111
Lufang Zhang	11	Athanasios Voulodimos	108
Kosmas Dimitropoulos	10	Nikolaos Doulamis	103

Table 1. Research numbers of the authors studying in the field of ICH and number of references

The three authors with the most studies related to the ICH are Salem Benferhat (22), Marc Jacobs (16), Mu Zhang (15); while the three most referred authors are F. Xavier Medina (1,037), Anna Bach-Faig (1,036) and Iluis Serra-Majem (1,036). Specifying the authors with the most ICH related works and most referred authors will surely help people who are going to study in this field.

In figure 1, the distribution of ICH-related studies published in the WoS database by co-authors is displayed.

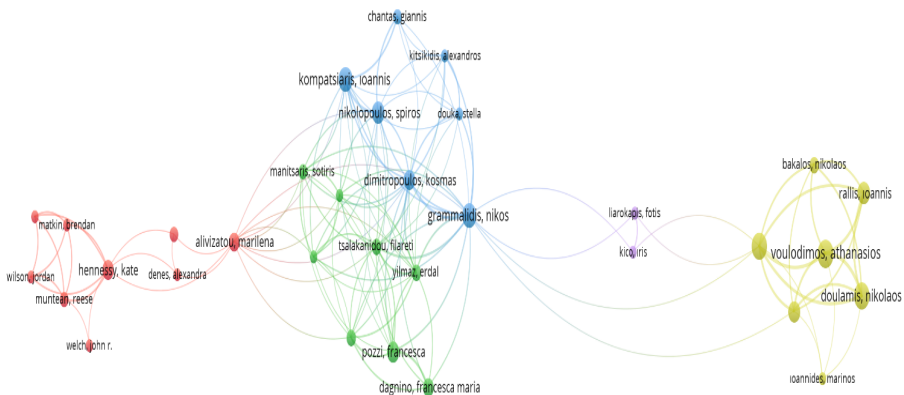


Figure 1: Distribution of ICH-Related Studies by Co-Authors

There are 8,589 authors who have studies in the field of ICH on WoS database. 327 authors who have at least 3 studies included in the analysis and a co-authorship network have been detected among 33 of them. “Kate Hennessy, Reese Muntean”, “Nikos Gram-

malidis, Kosmas Dimitropoulos, Ioannis Kompatsiaris”, “Athanasios Voulodimos, Nikolaos Doulamis” shine out as the leading number of co-authorships, in their own fields. Colors in the figures represent clusters of authors and collaborative collaborations, while the size of the circles represents the frequency of work by the authors, and the lines between the circles represent the links between the authors.

In table 2, institutions with the greatest number of studies in the field of ICH is displayed.

Name of the Institution	Number of Studies	Name of the Institution	Number of Studies
University of London	67	Griffith University	23
Centre National De La Recherche Scientifique (Cnrs)	47	Universidad de Cordoba	23
Udice French Research Universities	44	Universidade de Lisboa	22
Consiglio Nazionale Delle Ricerche CNR	37	Jiangnan University	21
CIVIS A European Civic University	34	University of California System	21
Polytechnic University of Milan	34	University of Naples Federico	21
University College London	30	Chinese Academy of Sciences	20
Zhejiang University	30	National Technical University of Athens	20
Polytechnic University of Turin	28	Sapienza University Rome	20
University of British Columbia	25	University of Sevilla	20

Table 2. Institutions with the most number of studies in the field of ICH

In table 2, institutions with the most number of studies are shown. Among them are the University of London (67), Centre National De La Recherche Scientifique (Cnrs) (47) and Udice French Research Universities (44) luster. In figure 2, distribution of ICH-related studies by co-authored institutions is mapped.

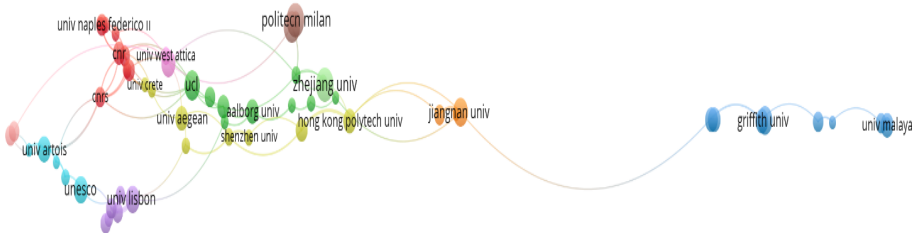


Figure 2: Distribution of ICH-Related Studies by Co-Authored Institutions

3,650 institutions have been determined in which 8,589 authors are studying in the field of ICH. Among the institutions that produce at least 5 publications, 72 institutions with high network load have been evaluated and collaboration between 59 of them is discovered. Among these institutions which are gathered in 9 different groups, “College of Natural Resources, Politecn Torino, National Technical University of Athens, Artois University, The University of British Columbia, The Cnrs, The Centre for Research & Technology, Hellas, University of Lisbon, Zhejiang University, Jiangnan University” comes forth. In figure 3, the countries with publications related to ICH are specified and mapped.

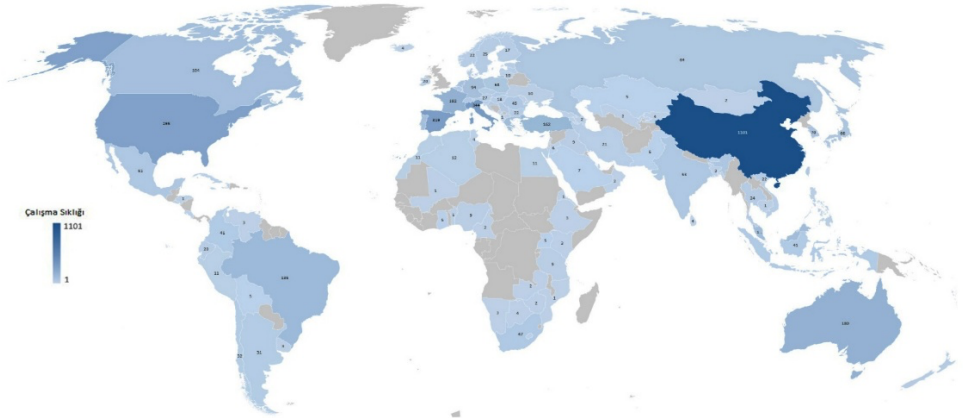


Figure 3: Countries with publications in the field of ICH

The colors in the map in figure 3 darkens according to the frequency of the studies. In this respect, countries with at least 1 and at most 1,101 publications are indicated in different shades. According to the map, China (1,101) significantly differs from others which produce studies related to ICH. Italy (344), Spain (319), USA (295), UK (278), France (182), Australia (180), Türkiye (162), Brazil (135) and Greece (116) are other important countries with the number of publications.

In figure 4, the relationship network between the countries where publications are made in the field of ICH is displayed.

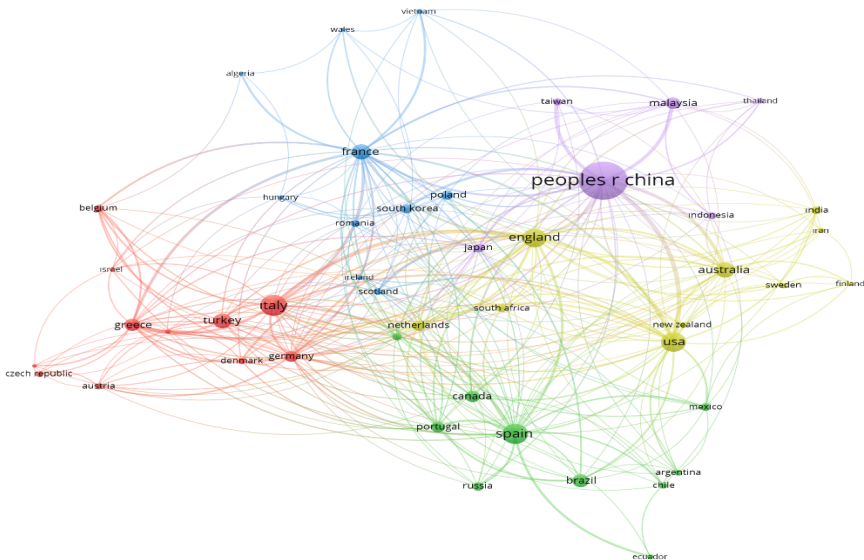


Figure 4: Relationship network between the countries with ICH related publications

Among 162 countries where academic studies on ICH have been carried out, 47 countries with at least 10 publications and stand out according to the relationship network are included in the map. The results obtained have parallels with the numbers shown in figure 3. Within this context, researchers in China, Italy, Spain, UK, USA and France are more likely to take part in co-authored studies with researchers in other countries.

Figure 5 is the co-word relationship map for keywords which are used in the studies on ICH in the WoS database. 11,211 keywords had been used in these studies. In figure 5, only 79 keywords which have at least 15 recurrences are included in order to highlight the topics and the keywords. In this respect, “intangible cultural heritage” (849), “cultural heritage” (447), “intangible heritage” (278), “heritage” (199), “UNESCO” (176), “tourism” (112), “culture” (84), “authenticity” (76), “cultural tourism” (75), “sustainability” (74), “china” (74), “sustainable development” (70), “cultural landscape” (57), “memory” (55) keywords stand out as the most frequently used keywords.

In table 4, information regarding the relation between the studies in the ICH field and the UN 2030 Sustainable Development Goals are displayed.

Sustainable Development Goals	Number of Studies
11 - Sustainable Cities and Communities	1,055
03 - Good Health and Well-Being	267
04 - Quality Education	224
15 - Life On Land	210
05 - Gender Equality	143
13 - Climate Action	133
02 - Zero Hunger	82
09 - Industry, Innovation and Infrastructure	68
01 - No Poverty	50
14 - Life Below Water	31
16 - Peace, Justice and Strong Institutions	30
12 - Responsible Consumption and Production	27
10 - Reduced Inequalities	25
06 - Clean Water and Sanitation	19
08 - Decent Work and Economic Growth	12
07 - Affordable and Clean Energy	8

Table 4. The Relation between the studies in the ICH field and UN 2030 Sustainable Development Goals

The UN member states have put forward UN 2030 Sustainable Development Goals in order to ensure development on issues that constitute problems at the global level in terms of human life and the future of the world. The fact that the ICH reflects the identity of societies, makes it possible to find common grounds with the Sustainable Development Goals. The relation between the topics and the approaches of the ICH themed academic studies in the WoS database and these goals are specified. Examining the table, “Sustainable Cities and Communities” (1,055), “Good Health and Well-Being” (267), “Quality Education” (224) and “Life On Land” (210) constituting top 5, the WoS database relates 2,384 of the total 4,568 ICH themed studies with 16 Sustainable Development Goals.

Conclusion and Recommendations

This study provides a bibliometric analysis of academic research on Intangible Cultural Heritage (ICH) indexed in international databases. The findings reveal that studies on ICH first emerged in 2002, coinciding with the adoption of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in 2003 and its enforcement in 2006. The steady increase in publications over time, particularly surpassing 300 articles per year since 2015, underscores the growing academic and interdisciplinary interest in this field. This upward trend aligns with the increasing global awareness of the importance of safeguarding cultural heritage amid contemporary challenges such as globalization, climate change, and socio-political conflicts. Interdisciplinary studies on ICH should be intensified. It is suggested that ICH, especially in tourism literature, should focus on "tradition" instead of "product" focused studies. When the subjects of studies on ICH are examined,

it is seen that more space should be given to regional, national and international crises. COVID pandemic, Ukraine-Russia War, February 6, 2023 Kahramanmaraş earthquakes and similar events are closely related to ICH.

As seen in Graph 3, the studies on ICH are mostly published in the field of "Humanities, Multidisciplinary" and covers a wide range of areas such as social sciences, accommodation, entertainment and tourism, anthropology, education, folkloristics and environment. This situation reveals the multidimensional structure of ICH and shows that the area is suitable for studies and perspectives in various fields such as art, law, history, archeology, tourism, gastronomy, religion and communication. The fact that the keywords used in the studies on ICH in various disciplines focus on "cultural heritage, intangible cultural heritage, heritage" shows that the research directly deals with ICH. Furthermore, it is concluded that the issues of safeguarding and education are also touched upon at a certain level. When the relation between ICH and contemporary topics are examined based on the keywords, one can say that there are academic studies about the ICH versus global events such as the Covid-19 pandemic, wars and climate change.

As a result of the analyzes made, the current status of the studies published in the international literature related to ICH, the authors and institutions that work the most and have scientific cooperation in the field are revealed. These results guide and provide ideas for researchers who work and want to work in the field. Based on these outputs, researchers can carry out studies on areas of interest and gaps in the field of ICH. In this way, it is possible to carry out studies on the safeguarding of ICH, its transmission to future generations, providing social awareness and sensitivity, and the different aspects of ICH elements as well as the approaches of the stakeholders on this issue. In addition, considering the limitations of the research, it is possible to develop suggestions for future studies. In this research, the Web of Science database was used and examining other databases such as Scopus and Google Scholar, searching national and other international indexes will make it possible to reach national and international trends on ICH. It is thought that a comparative analysis of the research on ICH in different countries or regions will reveal the differences in ICH in different cultures or regions. Examination of the application areas of the researches on the related subject will reveal how the subject of ICH is applied and in which areas it is used. At the same time, making a historical analysis of the research on ICH will reveal when and how the subject emerged and how it changed. In addition, the analysis was made only for written sources and other sources were not included. For this reason, it may be recommended to use different data sources for future research, to make comparative country or region analyzes, to examine the application areas, to make a historical analysis, to examine the factors affecting ICH, and to evaluate the effects, results and importance of the studies carried out.

In conclusion, the safeguarding and management of ICH remain critical in preserving cultural identity and promoting sustainable development. This study highlights the value of bibliometric analyses in identifying research trends, gaps, and opportunities. By adopting the recommendations outlined above, future research can contribute to a deeper understanding of ICH, its significance, and its potential to address contemporary global challenges.

NOTES

1. Each State Party shall take the necessary measures to ensure the safeguarding of the intangible cultural heritage present in its territory.
2. Each State Party shall endeavor to foster scientific, technical and artistic studies, as well as research methodologies, with a view to effective safeguarding of the intangible cultural heritage, in particular the intangible cultural heritage in danger.

3. Each State Party shall endeavor, by all appropriate means, to capacity-building activities for the safeguarding of the intangible cultural heritage, in particular management and scientific research.

AUTHORS' CONTRIBUTION PERCENTAGE: All authors contributed equally.

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

FINANCIAL SUPPORT: No financial support was received.

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

REFERENCES

- Alsharif, Ahmed, et al. "Research Trends of Neuromarketing: A Bibliometric Analysis". *Journal of Theoretical and Applied Information Technology*, 98/15 (2020): 2948-2962.
- Baker, Kent et al. "A Bibliometric Analysis of Board Diversity: Current Status, Development, and Future Research Directions". *Journal of Business Research*, 108 (2020): 232-246.
- Baytok, Ahmet et al. "Somut Olmayan Kültürel Miras Konulu Bilimsel Yayınların Veri Görselleştirme Tekniği ile Bibliyometrik Analizi". *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2021): 246-262.
- Börner, Katy, Chen, Chaomei and Boyack, Kevin W. "Visualizing Knowledge Domains". *Annual Review of Information Science and Technology*, 37/1 (2003): 179-255.
- Cadavid-Higuaita, Lorena, Awad, Gabriel and Franco-Cardona, Carlos Jaime. "Análisis Bibliométrico Del Campo Modelado de Difusión de Innovaciones". *Estudios Gerenciales*, 28 (2012): 213-236.
- Chen, Chaomei. *Mapping Scientific Frontiers the Quest for Knowledge Visualization*. (2nd Edition). London: Springer. (2013).
- Chen, Jie et al. "A bibliometric analysis of Research on Intangible Cultural Heritage Tourism Using CiteSpace: The perspective of China". *Land*, 11/12 (2022).
- Cobo, Jesus Martin et al. "An Approach for Detecting, Quantifying, and Visualizing the Evolution of a Research Field: A Practical Application to the Fuzzy Sets Theory Field". *Journal of Informetrics*, 5/1 (2011): 146-166.
- Daim, Tugrul et al. "Forecasting Emerging Technologies: Use of Bibliometric and Patent Analysis. Technological Forecasting and Social Change". *North-Holland*, 73/8, (2006): 981-1012.
- Donthu, Naveen et al. "How to Conduct a Bibliometric Analysis: An Overview and Guidelines". *Journal of Business Research*, 133 (2021): 285-296.
- Ellegaard, Ole and Wallin, Johan A. "The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?". *Scientometrics*, 105 (2015): 1809-1831.
- Gaviria-Marin, Magaly et al. "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: A Bibliometric Analysis". *Journal of Knowledge Management*, 22/8, (2018): 1655-1687.
- Guzman, Poco et al. "Measuring Links Between Cultural Heritage Management and Sustainable Urban Development: An Overview of Global Monitoring Tools". *Cities*, 60, (2017): 192-201.
- Hou, Yumeng et al. "Digitizing Intangible Cultural Heritage Embodied: State of the Art". *Journal of Computing and Cultural Heritage (JOCCH)*, 15/3 (2022): 1-20.
- Kumar, Satish et al. "The Journal of Heritage Tourism: A Bibliometric Overview Since its Inception". *Journal of Heritage Tourism*, 15/4, (2020): 365-380.
- Landorf, Christine. "Managing for Sustainable Tourism: A Review of Six Cultural World Heritage Sites". *Journal of Sustainable Tourism*, 17/1, (2009): 53-70.
- Li, Xiangqiang et al. "Geographical Distribution and Influencing Factors of Intangible Cultural Heritage in the Three Gorges Reservoir Area". *Sustainability*, 15(4), (2023): 3025.
- Meng, Lin et al. "Study on the Influence Mechanism of Intangible Cultural Heritage Distribution from Man-Land Relationship Perspective: A Case Study in Shandong Province". *Land*, 11/8, (2022): 1225.
- Merigó, Jose M. et al. "An Overview of Fuzzy Research with Bibliometric Indicators". *Applied Soft Computing*, 27, (2015): 420-433.
- Merigó, Jose M. et al. "Thirty Years of the International Journal of Intelligent Systems: A Bibliometric Review". *International Journal of Intelligent Systems*, 32/5, (2017): 526-554.
- Oğuz, Öcal. "Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?" (3. Baskı). Ankara: Geleneksel Yayıncılık. (2018)
- Qiu, Qihang et al. "Intangible Cultural Heritage in Tourism: Research Review and Investigation of Future Agenda". *Land*, 11/1, (2022): 139.
- Su, Xinwei et al. "A Bibliometric Analysis of Research on Intangible Cultural Heritage Using CiteSpace". *SAGE Open*, (2019): 1-18.
- Türkoğlu, Turgut and Baydeniz, Erdem. "Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Disiplinlerarası Çalışmalarına Konu Edilirliğinin İncelenmesi: Ebru Sanatı Örneği". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/3, (2022): 1111-1125.
- Türkoğlu, Turgut and Aydın, Ekrem. "A Bibliometric Analysis of Research on Intangible Cultural Heritage". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 12/3, (2024): 1675-1696.
- UNESCO. (2003). "Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". <https://ich.unesco.org/en/convention> (Access: 22 December 2022).
- Van Eck, Ness Jan and Waltman, Ludo. "Citation-based Clustering of Publications Using CitNetExplorer and VOSviewer". *Scientometrics*, 111/2, (2017): 1053-1070.
- Wang, Yangyang et al. "Knowledge Atlas of the Co-Occurrence of Epilepsy and Autism: A Bibliometric Analysis and Visualization Using VOSviewer and CiteSpace". *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 18, (2022): 2107-2119.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI KAPSAMINDA YARATICI ŞEHİRLER AĞI'NIN ETKİSİ*

The Impact of the UNESCO Creative Cities Network in the Context of Safeguarding of Intangible Cultural Heritage

Dr. Öğr. Üyesi Esin FAKIBABA DEDEOĞLU**
Doç. Dr. Meryem YALÇIN***

ÖZ

1990'lı yılların başından itibaren, çevresel, sosyal, kültürel ve ekonomik değerlerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması konusunda kent ölçeğinde çeşitli stratejiler geliştirilmektedir. Bu stratejiler; Yeni Kentleşme Hareketi (New Urbanism) ile başlayarak, Sürdürülebilir Kentler (Sustainable Cities), Ekolojik Kentler (Ecological Cities), Akıllı Büyüme (Smart Growth), Yavaş Kentler (Slow Cities), Düşük Karbon Kentler (Low Carbon Cities), Yaşanabilir Kentler (Liveable Cities), Dijital Kentler (Digital Cities), Akıllı Kent Girişimleri (Smart Cities Initiatives) ve Yaratıcı Kentler (Creative Cities) vb. başlıklar şeklinde sıralanabilir. Söz konusu planlama ve tasarım yaklaşımları kentlerde yaşanan çevresel, sosyal, kültürel ve ekonomik deformasyonun önüne geçmek adına çeşitli çözümler sunmaktadır. Bu yazında somut olmayan kültürel mirasın korunması bağlamında UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı'nın etkisinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, somut olmayan kültürel mirasın korunmasına ilişkin yönlendirici bir çerçeve sunan SOKÜM Sözleşmesi'nden de yararlanılarak konu kapsamlı ve derinlemesine bir şekilde ele alınmaktadır. 2004 yılında ortaya çıkan UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı (UCCN- UNESCO Creative Cities Network), dünya genelinde artan hızlı tüketim kültürüne karşı yaşayan mirasın korunmasını amaçlamaktadır. Oluşuma üye olan şehirler, en iyi uygulamaları paylaşma, yaratıcılığı ve kültürel endüstrileri teşvik eden ortaklıklar geliştirme, kültürel yaşama katılımı güçlendirme ve kültürel kentsel gelişim planlarına entegre etme taahhütlerini kabul etmiş olurlar. UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, kültürel faaliyetlerin, mal ve hizmetlerin yaratımını, üretimini, dağıtımını ve yayılmasını güçlendirmeyi, toplumlar için kültürel hizmetlerden yararlanmanın yanı sıra kültürel yaşama erişimi ve katılımı artırmayı ve kültür ile yaratıcılığı yerel kalkınma stratejilerine ve planlarına tam olarak dahil etmeyi amaçlayan bir vizyona sahiptir.2023 yılı itibarıyla, UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı 295 üyesiyle, 7 farklı yaratıcı tema kapsamında faaliyet göstermektedir. Bu alanlar; edebiyat, sinema, müzik, zanaat ve halk sanatları, tasarım, medya sanatları ve gastronomi olarak ifade edilmektedir. Ülkemiz de ise UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı'na dâhil olan toplam 15 şehir bulunmaktadır. Bu temalardan herhangi birine odaklanılması, kentlerin kültürel gelişimi ve toplum bilincinin oluşturulması adına etkili olacaktır. UNESCO'nun 2003 yılında imzaladığı Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (SOKÜM Sözleşmesi) UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı gibi benzer bir amaç için kabul edilmiştir. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (SOKÜM Sözleşmesi), kültürel mirasın ve çeşitliliğin aynı zamanda sürdürülebilir kalkınmanın güvencesi olarak ele alınan bir Sözleşmedir. Yapıya dâhil olan ülkelerden, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşma ruhu içinde bu mirasın korunmasına katkı sağlanması beklenmektedir. Dolayısıyla UNESCO çatısı altında bulunan her iki oluşumun koruma yaklaşımları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla ilgili metin, manifesto, periyodik rapor, misyon bildirisi, uygulama yönergesi, etik kodları ve internet sayfaları taranarak bir çalışma yapılmıştır. Sonuç olarak UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, kentlerin yaratıcı değerleri olarak görülen kültürel mirasın korunması noktasında küresel bir farkındalık yaratma amacı ile hareket etmektedir. Bu bağlamda ilan edilen şehirlerde gerçekleştirilen etkinlikler ve uygulamalar somut olmayan kültürel mirasın korunmasına yönelik çabaları somut örneklerle ortaya koymaktadır.

Ahahtar Kelimeler

UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, koruma, somut olmayan kültürel miras, kimlik, sürdürülebilir kalkınma.

* Geliş tarihi: 13 Ağustos 2023 - Kabul tarihi: 24 Ocak 2025

Fakıbbaba Dedeoğlu, Esin; Yalçın, Meryem. " Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Kapsamında Yaratıcı Şehirler Ağı'nın Etkisi"145 (Bahar 2025): 74-87

** TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü, Ankara/Türkiye, e.dedeoglu@etu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6831-7168.

*** TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü, Ankara/Türkiye, myalcin@etu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1836-7168.

ABSTRACT

Since the beginning of the 1990s, various strategies have been developed to protect environmental, social, cultural and economic values and transmit them to future generations. These strategies are; starting with the New Urbanism Movement, Sustainable Cities, Ecological Cities, Smart Growth, Slow Cities, Low Carbon Cities, Livable Cities (Liveable Cities), Digital Cities, Smart Cities Initiatives and Creative Cities, etc. sorted by headings. These planning and design approaches offer various solutions in order to prevent environmental, social, cultural and economic deformation in cities. This article aims to examine the impact of the UNESCO Creative Cities Network in the context of safeguarding of the intangible cultural heritage. In this regard, the topic is addressed comprehensively and in depth, with reference to the ICH Convention, which provides a guiding framework for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Although considered distinct frameworks, it is believed that these protection approaches have commonalities in their efforts to safeguard intangible cultural heritage. In this context, the UNESCO Creative Cities Network (UCCN), which emerged in 2004, aims to protect traditional culture and folklore against the increasing fast-moving consumption culture in the world. Cities involved in its creation acknowledge commitments to share best practices, develop partnerships that foster creativity and cultural industries, strengthen participation in cultural life, and integrate culture into urban development plans. UNESCO Creative Cities Network aims to strengthen the creation, production, distribution and dissemination of cultural activities, goods and services; to improve access and participation in cultural life, as well as enjoyment of cultural services for communities. It has an understanding that includes the goals of fully incorporating culture and creativity into local development strategies and plans. As of 2023, it operates within the scope of 7 creative themes with its 295 members. These areas are literature, cinema, music, craft and folk arts, design, media arts and gastronomy. In Türkiye, there are a total of 15 cities included in the UNESCO Creative City Network. Focusing on any of these themes will be effective for the cultural development of cities and creating social awareness. The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, accepted by UNESCO in 2003, has been adopted for a similar purpose as the UNESCO Creative Cities Network. As emphasized in The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, intangible cultural heritage is the crucible of cultural diversity and it is a contract that is considered as the assurance of sustainable development. The countries included in the structure are expected to contribute to the preservation of this heritage in the spirit of cooperation and mutual assistance. To analyze the relationship between the preservation approaches of both entities operating under the auspices of UNESCO, a comprehensive study was conducted, drawing on relevant texts, manifestos, periodic reports, mission statements, implementation guidelines, ethical codes, and official websites. The findings indicate that the UNESCO Creative Cities Network functions with the overarching objective of fostering global awareness regarding the safeguarding the cultural heritage, recognized as the creative assets of cities. In this context, the events and practices implemented in the designated cities exemplify tangible efforts to preserve intangible cultural heritage.

Keywords

UNESCO Creative Cities Network, safeguarding, intangible cultural heritage, identity, sustainable development.

Giriş

UNESCO çatısı altında geliştirilen Yaratıcı Şehirler Ağı (UCCN), yerel kültürel değerlerin korunması ve Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri'ne entegre edilmesi açısından öne çıkmaktadır. Yaratıcılığı bir kalkınma aracı olarak ele alan UCCN, yerel kalkınmanın merkezine kültürü yerleştirmektedir. UNESCO Kültürel Çeşitlilik Evrensel Bildirgesi'nin Ön sözünde yer alan “Kültür” kavramının bugün hâlâ yaygın olarak kullanılan tanımı şöyledir: ‘...kültür, bir topluluğun veya sosyal grubun kendine özgü manevi, maddi, entelektüel ve duygusal niteliklerini içeren ayırt edici bir özellik olarak değerlendirilmelidir ve [...] sanata ek olarak, edebiyat, yaşam tarzları, birlikte yaşama biçimleri, değer sistemleri, gelenekler ve inançlar’ olarak ifade edilir¹. Kültürün rolü, Sürdürülebilir Kalkınma 2030 Gündemi’nde kabul edilmiş ve Eylül 2015’te 193 ülke tarafından onaylanan bu uluslararası çerçeve, 17 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi (SKH) ve 169 alt hedef belirlemiştir. “Dünyamızı dönüştürmek için 17 Hedef”, 2030 yılına kadar kalkınma programlarını ve politikalarını çerçevlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu ivmenin bir parçası olarak, UNESCO ve diğer paydaşlar, kültür ve yaratıcılığın uluslararası kalkınma gündemine entegrasyonunu aktif olarak savunmaktadır; kültür, “Şehirleri kapsayıcı, güvenli, dayanıklı ve sürdürülebilir kılmak” 11 numaralı Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi kapsamında artık

özellikle dikkate alınmaktadır. UNESCO, 2030 Gündeminin uygulanmasındaki ilerlemeyi programları ve faaliyetleri, özellikle UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı (UCCN) aracılığıyla izleyecek ve bunu BM Genel Kurulu raporuna dâhil edecektir. Böylece, Yaratıcı Şehirler Ağı tarafından kültürün rolü kabul görmüş ve artık sürdürülebilir kalkınmanın dördüncü ayağı olarak kabul edilmiştir. Yaratıcı endüstriler, kültürel miras ve sanatsal ifadelerin çoklu tezahürleri yoluyla toplu olarak görülen kültür, sosyal uyum, ekonomik kalkınma ve çevre korumaya yönelik son derece önemli bir unsur olarak ifade edilmiştir².

UNESCO'nun Misyon Bildirisi, yaratıcılığı sürdürülebilir kalkınmanın temel unsuru olarak kabul eden şehirlerin uluslararası iş birliğini güçlendirmeyi, yaratıcılık girişimlerini kamu, özel sektör ve sivil toplum ortaklığı ile yaşam tarzı haline getirmeyi, kültürel etkinlik ve ürünlerin üretimi, dağıtımını ve yayılmasını güçlendirmeyi, yaratıcılık ve yenilik merkezlerini geliştirmeyi, profesyonellere fırsatlar sunmayı, özellikle kadın, çocuk ve gençlerin kültürel yaşama dâhil edilmesi ve olanaklardan faydalanmalarını sağlamayı amaçladığından bahseder³. Dolayısıyla bu yaklaşım yaratıcılığı kültürel mirasın gücüyle toplumsal, ekonomik ve çevresel kalkınmayı teşvik eden bir araç olarak görmektedir. Makale kapsamında ele alınan SOKÜM Sözleşmesi de kültürel mirasa saygı göstermeyi, yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde mirasın farkındalığını arttırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu mirasın korunması ve sürekliliğini sağlamak için değerliliğini teşvik etmeyi ve uluslararası iş birliği ile yardımlaşmayı desteklemeyi hedeflemektedir.

Araştırma kapsamında, ilgili metin, manifesto, periyodik rapor, misyon bildirisi, uygulama yönergesi, etik kodları ve internet sayfaları taranmıştır. UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı'nın ve SOKÜM Sözleşmesi'nin somut olmayan kültürel mirasın korunması noktasında katkıları tanımlar, hedefler ve yaklaşımlar üzerinden analiz edilerek bir yöntem geliştirilmiştir. Bu bağlamda UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı ve SOKÜM Sözleşmesi'nin kültürel mirasa yönelik koruma, hedef ve amaçları aşağıda belirtilen maddeler ile ortak bir çerçevede ele alınmıştır;

- Ulusal ve Uluslararası iş birliği/ortaklıklar
- Kültürel üretimin ve yayılımın güçlendirilmesi
- Yaratıcılık merkezlerinin geliştirilmesi ve kültürel katılımın artırılması.

Somut örneklerle desteklenerek üç ana hedef kapsamında UCCN'nin kültürel mirasın korunması noktasında katkıları ve rolü ortaya konmaya çalışılmıştır. UCCN'nin somut olmayan kültürel mirasın korunmasına olan katkısı ilan edilen şehirlerdeki etkinlikler üzerinden örneklendirilmiştir.

1. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yaratıcı Şehirler Ağı Üzerinden Okunması

Yeni bir ekonominin ortaya çıktığını ve kentsel ortamın "homojen, donuk ve moral bozucu" hale geldiğini, aynı markaların belirgin bir varlık gösterdiğini ve eski şehir dokularının gelişigüzel yıkıldığı kabul edilmiş ve yaratıcılık kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavramın hedefinde, inşa edilmiş mirasın yanı sıra, hizmetler, el sanatları ve imalat sektörlerindeki faaliyetleri, sembolleri ve sayısız yerel ürün yer almaktadır. Dolayısıyla yaratıcılık, bu kaynakları kullanma ve gelişmelerini kolaylaştırma yaklaşımı olarak tarif edilebilir (Landry 2017: 21). M. Öcal Oğuz "Paldır Kültür Kentleşmeler" adlı kitabında "eski" ya da "geleneksel" olanın yararsız ve işlevsiz olarak görüldüğünü ifade etmektedir (2020: 12). Oğuz, bu düşüncenin "Evde", "Sokakta", "Eğitimde", "Edepte", "Sanatta" ve "İşte" kültürel kimlik ve aidiyeti oluşturan geleneklerimizin yeniden canlandırılmasıyla değiştirilebileceğinin altını çizmektedir. Kültürel mirasın canlandırılması konusunda kurum ve kuruluşlar farklılaşsa da her birinin amaç ve hedefleri geçmişte geleceğe taşımaktır.

Araştırma kapsamında incelenecek olan yapılardan biri, UNESCO markalı bir program, Yaratıcı Şehirler Ağı (UCCN)'dir. Kentlerin "yaratıcı alan" olarak tanımladıkları "kültürel değerlerini" kentsel kalkınma yöntemi olarak kullanmaları ve kentlerin bir iş birliği içinde olmaları fikriyle 2004 yılında kurulmuştur. UCCN kurulma amacı, barış ve sürdürülebilir kalkınma kültürünü oluşturmaktır. Uluslararası bir hareket olan Yaratıcı Şehirler Ağı ile kentlerin yeteneklerinin yanı sıra geliştirdikleri projeler ile yaratıcılıklarının ve yeniliklerinin sürdürülmesi amaçlanmaktadır. Bu süreçte sektörlerin birbirini desteklemesi ve kapsamını genişletmesi gerekmektedir. Ayrıca toplumdaki bireylerin katılımı, sürecin işleyişinde önem arz etmektedir⁴. Makale kapsamında ele alınacak olan diğer yapı ise, UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'dir. Özellikle 1972 tarihli Kültürel ve Doğal Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde kültürel mirasın sadece somut varlıklar ile tanımlanması eleştirilmiştir, bu eleştiriler 2003 tarihli Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin geliştirilmesinde etkili olmuştur (Oğuz 2013: 5-7). Buna bağlı olarak SOKÜM Sözleşmesi kapsamında ifade edilen "koruma" kavramı belirli bir zamanda dondurulmuş ya da kalmış bir miras algısına sahip olmayan aksine "yaşatarak" korumayı amaçlamaktadır (Gürçayır Teke 2018:20). Buna göre; SOKÜM Sözleşmesi'nin 1. Maddesi kapsamında; korumak, saygı göstermek, bilinç oluşturmak ve iş birliği sağlamak yapının temel amaçları olarak ifade edilebilir. Bu hedefler doğrultusunda SOKÜM Madde 2'de yapılan somut olmayan kültürel miras tanımı "yaşayan miras" üzerine yapılan vurguyu ortaya koymaktadır. Genel anlamda somut olmayan kültürel miras, toplumların kültürlerini ve kimliklerini ifade eden, kuşaktan kuşağa aktarılan, toplumlar arasında etkileşim yaratan temsiller, anlatımlar, bilgi ve beceriler şeklinde tanımlanabilir. Aynı zamanda bu yaklaşım, kültürel çeşitlilik ve insan yaratıcılığına saygıyı beslemektedir⁵. Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri, herkes için daha iyi ve daha sürdürülebilir bir gelecek elde etmek için bir çözüm planıdır. Bu hedefler, yoksulluk, eşitsizlik, iklim değişikliği, çevresel bozulma, barış ve adalet gibi küresel sorunlarla başa çıkmayı hedeflemektedir. 17 hedef birbirine bağlıdır ve kapsayıcı bir bakış açısına sahiptir. 2030 yılına kadar tüm hedeflerin başarıya ulaşması amaçlanmaktadır⁶. Bu bağlamda hem SOKÜM Sözleşmesi hem de Yaratıcı Şehirler Ağı sivil toplumun katılımı, yaşayan mirasın eğitimle ilişkilendirilmesi, sürdürülebilir kent yaşamı ve somut olmayan kültürel miras gibi (Ölçer Özünel 2022: 6) konuların öne çıktığı birçok noktada sürdürülebilir kalkınma ile temas halindedir. Aynı zamanda her birinin ortak hedefinin "dünya kaynaklarının gelecek nesillere aktarılması" olarak ifade edilmektedir.

SOKÜM Sözleşmesi'nde yer alan tanıma göre;

"İşbu Sözleşme bağlamında, sadece, uluslararası insan hakları belgeleri esaslarına uyan ve toplulukların, grupların ve bireylerin karşılıklı saygı gereklerine ve sürdürülebilir kalkınma ilkelerine uygun olan somut olmayan kültürel miras göz önünde tutulacaktır".

Yapılan bu tanımla sürdürülebilir kalkınma ilkelerini göz ardı etmeden yoluna devam edeceğini belirtirken, diğer yandan Yaratıcı Şehirler Ağı yine kurulma amacını sürdürülebilir kalkınmaya referans vererek yapmaktadır. Yaratıcı Şehirler Ağı, toplumların sahip oldukları kültürel mirası "yaratıcı yetenekler" olarak tanımlamakta ve bu yeteneklerin koruma altına alınarak geleceğe aktarılmasını, bir kültürel miras olarak görülmesini taahhüt etmektedir. 2004 yılında hayatımıza giren UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, kültürü kentsel gelişim planlarına entegre etmeyi ve kültürel yaşama katılımı güçlendirmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda kentlerin yeteneklerinin, özgün kimliklerinin ön plana çıkarılarak bir kent imajı ve kimliği yaratılması ve kentler arası rekabet ortamında farklı olma isteği ile daha çok uygulama yapılacağı öngörülmektedir. Zanaat ve Halk Sanatı

Kentleri, Tasarım Kentleri, Sinema/ Film Kentleri, Gastronomi Kentleri, Edebiyat Kentleri, Medya Sanatları Kentleri ve Müzik Kentleri olmak üzere 7 ana tema oluşturularak kentlerin bu yaratıcı alanlardan birine odaklanması hedeflenmektedir. Yedi yaratıcı tema, her şehri karakterize etmek, görünürlüklerini sağlamak, programlarını desteklemek ve kaynak yaratmayı kolaylaştırmak için çaba sarf etmektedir. Aynı zamanda bu temalar, Ağın kimliğini ve stratejik konumunu yansıtır ve görünürlüğü için bir katma değer oluşturur⁷.

Ülkemizde bu kategoriler altında yer alan şehirlerimiz Tablo 1’ de gösterilmektedir. Buna göre 10 kentimiz “Gastronomi” başlığı altında yer alırken 3 şehrimiz “Müzik”, 1 kentimiz “Tasarım”, 2 kentimiz “Zanaat ve Halk Sanatları” 2 kentimiz “Edebiyat ve 1 kentimiz de “Film” teması ile UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı ve Ulusal Listesinde yer almaktadır⁸ (Tablo 1).

Tablo 1. Ülkemizde yer alan UNESCO Yaratıcı Şehirler ve Ulusal Liste

UNESCO Yaratıcı Şehirlerimiz	
•	Gaziantep - Gastronomi (2015)
•	Hatay - Gastronomi (2017)
•	İstanbul - Tasarım (2017)
•	Kütahya - Zanaat ve Halk Sanatları (2017)
•	Afyonkarahisar - Gastronomi (2019)
•	Kırşehir - Müzik (2019)
•	Bursa - Zanaat ve Halk Sanatları (2021)
•	Şanlıurfa - Müzik (2023)
UNESCO Yaratıcı Şehirler Ulusal Listemiz	
•	Sivas - Müzik (2021)
•	Adana - Gastronomi (2021)
•	Balıkesir - Gastronomi (2021)
•	Diyarbakır - Gastronomi (2021)
•	Kahramanmaraş - Edebiyat (2021)
•	Kayseri - Gastronomi (2021)
•	Konya - Gastronomi (2021)
•	İzmir - Edebiyat (2023)
•	Antalya - Film (2023)
•	Nevşehir- Gastronomi (2023)
•	Tokat - Gastronomi (2023)

Bu doğrultuda, somut olmayan kültürel mirasın korunmasına ilişkin yönlendirici bir çerçeve sunan SOKÜM Sözleşmesi, 8 ana başlık ve 40 maddeden oluşmaktadır. Sözleşme, genel hükümler, yönetim, ulusal ve uluslararası düzeyde somut olmayan kültürel mirasın korunması, uluslararası iş birliği, finansal mekanizmalar, raporlama ve son hükümleri kapsar⁹. Tablo 2, SOKÜM Sözleşmesi ve Yaratıcı Şehirler Ağı somut olmayan kültürel miras alanlarını göstermektedir. Söz konusu alanların hem Ağ hem de Sözleşme kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Her iki yapı da yerelden evrensel bir bilinç ve görünürlük oluşturmak adına kategoriler belirlemiştir. Bu amaçla şehirlerde geleneksel ve özgün olanı yaratıcı bir fikirle var etmek ve geleceğe taşımak hedeflenmektedir. Tablo 2’de ifade edilen alanlara örnek olarak Zanaat ve Halk Sanatı teması altında çini ve ipeğin ön plana çıktığı Bursa ilimiz 2021 yılında UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı’na dâhil olmuştur. Diğer yandan İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesinde 2016 yılında Geleneksel Çini Sanatının yer aldığını görüyoruz.

Tablo 2. UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı ve SOKÜM Sözleşmesi'nde yer alan Somut olmayan mirasın kendini gösterdiği alanlar

YARATICI ŞEHİRLER AĞI	SOKÜM SÖZLEŞMESİ
1 Zanaat ve Halk Sanatı	1 Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar
2 Tasarım	2 Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar
3 Sinema/ Film	3 Sahne/Gösteri Sanatları
4 Gastronomi	4 Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler
5 Edebiyat	5 Geleneksel Zanaat
6 Medya Sanatları	
7 Müzik	

2004 yılında iş birliği amacıyla kurulan Yaratıcı Şehirler Ağı, bugün 295 kenti bünyesinde barındırmaktadır. Ağ 2013 yılından itibaren düzenli olarak üye şehirlerde yıllık toplantılar yapmaktadır. Her yıl yapılan toplantılarda ağın amaçlarını ve hedeflerini ne oranda gerçekleştirdiğine yönelik raporlar yayınlanmaktadır. 2013-2022 yılları arasında yapılan toplantıların yayınlanan raporlarına göre oluşuma üye olan kentlerden beklenen ve temel hedef "...kentlerin DNA'sı olan kendi kültürlerini benimseyip, vizyonlarıyla bütünleştirmekten, değerlerini yerel halka aktarmaktan ve halkı bilinçlendirmekten sorumlu oldukları" şeklinde özetlenebilir. Özellikle genç neslin dâhil edilmesi noktasında, 2 Temmuz 2024 tarihinde yapılan UCCN 16. Yıllık Konferansı sırasında Braga Manifestosu'nun onaylandığı ifade edilmektedir. Bu manifesto kapsamında "Gelecek Nesli Güçlendirmek" hedefi ile Yaratıcı Şehirlerde genç seslerin yükselmesi amaçlanmaktadır. Dünya Gençlik Raporu'na göre, 15-24 yaş arası bireyler küresel nüfusun %16'sını oluşturmaktadır ve az gelişmiş ülkelerde bu oranın artması öngörülmektedir. Gençlerin kalkınma sorunlarına çözüm üretmedeki kritik rolü göz önünde bulundurularak, söz konusu Yıllık Konferans gençlerin güçlendirilmesine odaklanmaktadır. "Gençlerle Diyalog" ve "Tematik Paneller" gibi oturumlar, genç yaratıcıların fikirlerini ve umutlarını ifade edebileceği platformlar sunmayı amaçlamaktadır. Gençleri dâhil ederek ve dönüşüm gücüne yatırım yaparak, şehirler daha kapsayıcı ve sürdürülebilir bir gelecek sağlayabilirler¹⁰. Yaratıcı Şehirler Ağı kapsamında yer alan şehirler ve girişimler şu şekilde örneklendirilebilir;

- *Berlin*, "Open Design City" girişimi ile yaratıcı toplulukları bir araya getirerek gençlerin tasarım ve zanaatkârlık becerilerini desteklemeyi hedeflemektedir.
- *İstanbul*, "Genç Yaratıcılar Festivali" genç yaratıcıların, yaratıcı sektördeki görünürlüğünü arttırmayı hedeflemektedir.
- *Seul*, "Design Seoul Academy" eğitimi ve yenilikçi fikirlerin geliştirilmesini destekleyen bir yapı olarak kurulmuştur.
- *Melbourne*, "Youth Arts Network" platformu "Edebiyat" teması ile Ağ içinde bulunan kentin gençlerine fırsatlar sunmayı amaçlamaktadır.

Gençlik katılımının önemi SOKÜM Sözleşmesi kapsamında da ele alınmaktadır. Avrupa Birliği'nin 28 üye devletinden genç uygulayıcıların katıldığı "Avrupa Genç Kültürel Miras Profesyonelleri Forumu" (European Young Heritage Professionals Forum) katılımcılarından Victoria Kelly; kültürel mirasa ilişkin olarak, "Bu kimliğimizin ayrılmaz bir parçasıdır. Birbirimizi daha iyi anlamamız için bir araç sunar" ifadesiyle aslında kültürün parmak izimiz olduğunu, birbirimizi tanımak ve anlamak için buna ihtiyaç duyduğumuzu ifade etmektedir. Katılımcılar kültürel miras alanında yerel, ulusal ve uluslararası düzeylerde çalışmanın çok yönlü gerçeklerini tartışmak üzere bir araya gelmekte-

dir. Yeni bir profesyonel ve Kültürel Miras Elçileri nesli olarak, miras için ortak bir vizyon etrafında birleşmiş; somut ve somut olmayan mirasın ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu ve yerel toplulukların aktif katılımının koruma ve güvence için vazgeçilmez olduğu bir düşünceyi benimsemişlerdir. Kültürel katılımın artırılması yönünde oluşturulan Avrupa Genç Kültürel Miras Profesyonelleri Forumu, 20-24 Mayıs 2019 tarihleri arasında Hırvatistan'ın Zadar şehrinde gerçekleşmiştir. Forum, Hırvatistan UNESCO Komisyonu ile Hırvatistan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı tarafından ev sahipliğinde, Diad-rasis adlı sivil toplum örgütü ile yakın iş birliği içinde geliştirilmiştir¹¹. Dolayısıyla, her iki yapının hedef ve amaçları arasında yer alan yaratıcılık merkezlerinin geliştirilmesi ve kültürel katılımın özellikle genç, çocuk ve kadınlar kapsamında genişletilmesi noktasında girişimlerin oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Aynı zamanda bu girişimlerin ulusal ve uluslararası düzeyde iş birliği çerçevesinde ele alındığını söylemek mümkündür.

Kuruluşundan bu yana UCCN, yerel kalkınma politikaları için kültürel ve yaratıcı endüstrilerin gücünü ortaya koymuştur. Üye şehirler, ilgili faaliyetleri aracılığıyla yaratıcılığı bölgesel stratejilerinin merkezine dâhil etmek ve kültürün kentsel gelişim üzerindeki etkisini artırmak için yenilikçi yollar geliştirmiş ve denemiştir. Ağ içinde ağ oluşturma faaliyetleri ve şehirlerarası ortaklıklar da bu kültür ve kalkınma vizyonunun kentsel düzeyde desteklenmesine yardımcı olmuştur. UNESCO'nun öncü şehir programı olarak Ağ, Sürdürülebilir Kalkınma 2030 Gündemi'nde kültürün entegrasyonuna yönelik savunuculuk çabalarının güçlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Ağ, stratejik şehir planlama yaklaşımını kullanarak, insanların yenilikçi düşünebilecekleri, yenilikleri hayata geçirebilecekleri ve hayal güçlerini ve yeteneklerini güçlendirebilecekleri ortamlar oluşturmayı hedeflemektedir. Ayrıca, insanların yeni fikirlerini sunabilecekleri bir fikir havuzu yaratmayı amaçlamaktadır (Landry 2008: 232). Bu bağlamda UCCN üyesi bazı ülkeler üzerinden örnekler verilebilir;

- *Barselona'da* inovasyon merkezi olarak kurulan “*Fab Labs*” bireylere ve topluluklara kültürel mirasın korunması kapsamında yeni fikirler geliştirebileceği bir ortam sunar.
- *Shenzhen “Creative Exchanges”* farklı disiplinlerden gelen yaratıcıların bir araya gelerek projeler geliştirdiği bir düşünce havuzu olarak oluşturulmuştur.
- *Dundee “Pop-up İnovasyon Laboratuvarları”* bireylerin veya toplulukların şehirle ilgili yenilikçi öneriler geliştirmesine olanak tanımaktadır.

Yaratıcı Şehirler Ağı'nın kuruluş amacı, UNESCO üyesi ülkelerdeki somut ve somut olmayan kültürel mirası korumak, yaratıcılıkla ilişkilendirilen şehirlerin, yaratıcı potansiyellerini koruma ve geliştirme konularında kullanmasını; şehirlerarası iş birliğini teşvik ederek sosyo-kültürel anlamda sürdürülebilir kalkınmayı sağlamaktır. Aynı zamanda Ağ, pilot projeler, girişimler ve ortaklıklar kurarak yaratıcı ürünler, hizmetler ve kültürel etkinliklerin üretilmesi, dağıtılması ve desteklenmesine yardımcı olmayı amaçlar. Bu bağlamda, Ağ kapsamında yer alan şehirlerin örnek projeleri şu şekildedir;

- Tasarım teması altında yer alan *Puebla*, seramik ve tekstil tasarımlarının uluslararası pazarlara açılmasına yönelik pilot projeler yürütmektedir. Yerel zanaatkarlar ve modern tasarımcılar arasındaki iş birliklerini destekler.
- “*Bilbao Design Week*” ile tasarım ve inovasyon odaklı girişimci ve tasarımcılar için bir platform oluşturur. Geleneksel el sanatlarının modern tasarımla birleştiği projeler desteklenir.
- *Helsinki “Design District Helsinki”* tasarımcıların ve yaratıcı işletmelerin iş birliğini teşvik eden bir sistemdir.

Ayrıca yaratıcılığı ve kültürel değerleri sürdürülebilir kalkınma planlarına entegre etmek, sanatsal ve profesyonel değişim programları düzenlemek, yeni fırsatlar oluşturmak, sürdürülebilir şehirsel gelişimi desteklemek için stratejiler oluşturmak, farkındalık ve iletişim etkinlikleri düzenlemek, uluslararası iş birliğini güçlendirmek amacıyla bilgi, deneyim ve uygulamaları diğer şehirlerle paylaşmak gibi görevleri de üstlenir (Karademir 2022: 675- 677). Bu bağlamda, Ağ içinde şehirlerin birbirleriyle olan iletişimlerini güçlendirdikleri görülmektedir;

- *Kobe*, sürdürülebilir şehirleşme ve tasarım projelerini desteklemek adına özellikle Milano ve Helsinki ile bilgi ve deneyim paylaşımlarında bulunmaktadır.
- *Östersund*, gastronomi teması altında diğer gastronomi kentleri ile tarım ve gıda sektörlerinde sürdürülebilir odaklı projeler yürütülmektedir. Parma ile yapılan ortak etkinlikler yerel mutfak kültürünün tanıtımını desteklemektedir.
- *Dakar*, zanaat ve halk sanatları koruma ve geliştirme konusunda söz konusu tema altında yer alan şehirlerden uzmanlık ve kaynak desteği almıştır. *Jai-pur* ile yapılan bilgi paylaşımı, geleneksel zanaatkarları desteklenmesi konusunda yenilikçi yaklaşımların geliştirilmesini sağlamıştır.

SOKÜM Sözleşmesi Genel Hükümler Madde 9 Danışal Örgütlerin Akreditasyonun rolünü ve önemini vurgularken, ilgili sivil toplum kuruluşlarının desteğinin ve iş birliğinin önemli olduğu belirtilmektedir¹². Bu bağlamda ICH NGO Forum, UNESCO tarafından akredite edilmiş Sivil Toplum Kuruluşları (STK) için iletişim, ağ kurma, bilgi alış-verişi ve iş birliği platformudur. Bu STK'lar, 2003 UNESCO Sözleşmesi çerçevesinde Hükümetlerarası Komite 'ye danışmanlık hizmetleri sunar ve somut olmayan kültürel mirası koruma konusunda katkıda bulunurlar. ICH NGO Forum, somut olmayan kültürel mirasın korunmasıyla ilgili uluslararası zorluklar üzerine toplantılar ve sempozyumlar düzenler ve özellikle 2003 SOKÜM Sözleşmesi'nin uygulanmasını ve gelişimini takip etmeye yönelik bir taahhütte bulunur. Periyodik toplantılar, SOKÜM Sözleşmesi'nin Genel Kurul toplantıları ve Hükümetlerarası Komite'nin oturumlarıyla aynı anda gerçekleşir¹³. UCCN'de üye kentlerin aktif rol oynayarak iş birliği içerisinde olmaları gerektiği vurgusunu yapmaktadır. Bu nedenle, programların ve faaliyetlerin uygulanmasında üye şehirlerin deneyimlerini toplayıp ve bu perspektifte, özellikle periyodik rapor aracılığıyla üye şehirler tarafından sağlanan mevcut materyalden yararlanmak ve özellikle UNESCO internet sayfası aracılığıyla bunların yayılmasını kolaylaştırmak üyeler arasındaki iş birliğinin bir göstergesidir. İyi uygulamalar, üye şehirler için itici bir güçtür ve ilgili yaratıcı alan ne olursa olsun dünya çapındaki diğer şehirler için ilham kaynağı olabilir. 2017 yılında yayınlanan UCCN Stratejik Çerçeve Kitapçığı'nda üye ülkelerin, yerel otoritelerin, kültürel ve uluslararası kuruluşların ağ içindeki önemini belirtmekte ve gelişim için birbirlerine olan desteğin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ortaklıklar kurmak ve pratikleri paylaşmak, Ağ'ın temel ilkeleri arasında yer alır. Uluslararası bir ağ olan UCCN, Yeni Kentsel Gündem'in genel yaklaşımı ruhuyla farklı yaratıcı sektörlerde bütünleşik, bölgesel yaklaşımları teşvik etmek için yaratıcı alanlarına bakılmaksızın üye şehirler arasında daha çapraz iş birliği, özellikle tematik veya coğrafi iş birliğini teşvik etmektedir. Yeni Kentsel Gündem, sürdürülebilir şehirlere yönelik kentsel politikalar geliştirmede yerel yönetimlerin kilit rolünü açıkça kabul etmektedir. Farklı politika alanlarındaki (ulaşım, enerji verimliliği, sosyal içirme, eğitim) yeniliklerin çoğu yerel düzeyde gerçekleşmektedir. Ağ'ın rolü ve etkisi, kamudan özel sektöre, kurumsal kuruluşlardan sivil toplum

kuruluşlarına kadar farklı alanlardaki ortaklarla yaptığı iş birlikleri sayesinde daha da güçlenmektedir¹⁴. Bu anlamda örnek gösterilebilecek şehirler;

- *Lyon*'da düzenlenen “*Lyon Işık Festivali*” yerel yönetim, özel sektör ve sivil toplum iş birliği ile enerji tasarruflu ışık teknolojileri kullanılarak gerçekleştirilmektedir.
- *Melbourne*, edebiyatın sosyal içerme ve eğitime uyumunu sağlamak için yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları ile iş birliği içerisinde olmuştur. “*City of Literature*” programı kapsamında düşük gelirli bölgelerde okuma yazma programları düzenlenmiş ve uluslararası edebiyat festivalleri ile kültürel alış verişi desteklenmektedir.

SOKÜM Sözleşmesi Madde 12 ile korunmaya değer kültür varlıklarının belirlenmesi kapsamında üye devletlerin kendi sınırları içerisinde bulunan somut olmayan kültürel mirasın envanterlerinin düzenli aralıklarla güncellenerek oluşturulması gerektiği vurgulanmıştır¹⁵. SOKÜM Sözleşmesi kapsamında, periyodik raporlama ile taraf devletler belirli tarihlerde bilgi ve görüşlerini raporlayarak teslim etmektedirler. Aynı zamanda UNESCO'nun somut olmayan kültürel miras ile ilgili sayfasında taraf devletlerin dijital ortamda yüklemiş oldukları raporlara erişmek mümkündür. Bu durum paylaşım, erişilebilirlik ve şeffaflık açısından önem arz etmektedir¹⁶. Yaratıcı Şehirler Ağı'na üye şehirler de “yaratıcı alanlar” olarak tanımladıkları kültürel mirasın koruma altına alınması adına başvuru sırasında seçtikleri tema doğrultusunda detaylı bilgi vererek bir rapor hazırlamaktadır. Başvuran şehir için ilgili yaratıcı alanın tarihsel önemi ve rolü ile alanın çağdaş ekonomik ve sosyal bağlamı tanımlanmakta ve raporda söz konusu kültürel miras detayları ile ele alınmaktadır. Böylece her bir rapor kendi içinde bir envanter niteliği taşımaktadır. Ancak burada doküman, Ağ kapsamında üye şehirlerin deneyimini geliştirmek ve veri paylaşımını kolaylaştırmak için bir internet sayfası aracılığı ile dijital bir ortamda yayınlanmaktadır. Üye şehirlerin, Ağ'ın faaliyet kapsamı ile yakından ilgili uluslararası etkinliklere katılımını, bilgi paylaşımını ve tanıtımını kolaylaştırmak bu internet sayfası aracılığı ile gerçekleşmektedir. Ağ kapsamında doküman niteliğinde olabilecek bir diğer belge “UCCN Courier” adında, üç ayda bir yayınlanan ve tematik “Bildiriler” koleksiyonu dâhil olmak üzere iletişim ve bilgi materyallerini içermektedir. Bu yayınlar, vaka incelemeleri ve en iyi uygulamalar yoluyla üye şehirlerin görünürlüğünü artırmakta, ilgili ağları ve kaynakları (uzmanlar, üniversiteler, profesyoneller ve kültür merkezleri) üzerine inşa etmektedir. Ayrıca Ağ'ın çekiciliğini ve devam eden faaliyetler hakkında fikir alışverişini sağlamaktadır¹⁷. Dolayısıyla tüm ilgili verilen paylaşımı şehirler arasındaki ulusal ve uluslararası iş birliğini güçlendirme noktasında önem arz etmektedir.

SOKÜM Sözleşmesi Madde 13, üye devletlerin kendi sınırları içindeki somut olmayan kültürel mirasın korunması, geliştirilmesi ve değer kazanması için üzerlerine düşen sorumlulukları belirtmektedir. Bu kapsamda kültürel mirasın korunmasını genel politikalara entegre etmeleri, bu alanda yetkili kurumları belirlemeleri gerektiği ifade edilmektedir. Tehlike altındaki kültürel miras için bilimsel ve teknik altyapıyı oluşturmaları, eğitim ve idari birimlerin oluşturulması ve envanter merkezlerinin kurulması gerektiği vurgulanmaktadır¹⁸. Bu bağlamda Yaratıcı Şehirler Ağı, üye şehirlerden, ağın gelişimine katkı sağlamak adına kuruluş ilkelerini yerel kalkınma stratejilerine ve politikalarına entegre etmelerini beklemektedir. Ağ, temel görevi doğrultusunda, kültürle ilgili politikaları yerinde denemeli, kültürün toplumla bütünleşmesini sağlamak için veri toplamalıdır. Böylece yaratıcı kentler ağı, kültürün, sürdürülebilir kalkınma üzerinde etkisini ölçmek için pratik araçlar ve veriler sağlar ve bir araştırma gündeminin geliştirilmesini teşvik eder.

Bu faaliyetler, üye şehirlerdeki bilgi ve deneyimler üzerine inşa edilmelidir. Sürdürülebilir kentsel gelişim için yaratıcılığa odaklanan UCCN, 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Gündemi ve Yeni Kentsel Gündem'in bir parçası olarak, kültürle bağlantılı kentsel gelişim paradigmaları hakkındaki uluslararası tartışmalara önemli katkı sağlamaktadır. Böylece Ağ, üye şehirlere uluslararası gündeme yansıyan küresel zorluklarla başa çıkmada yenilikçi çözümlerini sergilemeleri için uluslararası bir sahne yaratmaktadır. Bu yeni stratejik odak, yerel makamların ağları, uluslararası kuruluşlar ve kültürel kuruluşlar da dâhil olmak üzere artan sayıda paydaşın Ağ ile iş birliğine ilgi duyduğu göstermektedir. Aynı zamanda Ağ'ın etkisini ve erişimini iyileştirmeye ve stratejik ortaklıklar kurmaya yardımcı olmaktadır¹⁹. Buna yönelik örnekler şu şekildedir;

- *Chiang Mai*, yerel dokuma teknikleri ve geleneksel el sanatlarının korunması için bir envanter merkezi kurulmuş ve halkın bilinçlendirilmesine yönelik eğitimler düzenlenmektedir. Aynı zamanda bu ürünlerin turizme entegre edilmesiyle bölgesel kalkınmaya katkı sağlanmaktadır.
- *Katowice*, Yerel yönetimlerin desteğiyle toplumun farklı kesimlerini müzik projelerine dâhil etmiş ve bu projeler aracılığı ile sosyal uyumu arttırmayı hedeflemektedir. Şehir, somut olmayan müzik mirasını korumak için dijital arşivleme sistemini geliştirmiştir.
- *Kūtahya*, Çini sanatı üzerine geliştirilen yenilikçi atölyeler zanaatkarların katılımı ile hem ulusal hem de uluslararası bağlamda görünürlüğünü arttırmaktadır.
- *Bologna*, tarihi müzik mirasını korumak adına ulusal ve uluslararası kuruluşlarla ortaklıklar kurmuş ve bu mirası eğitim müfredatına entegre etmiştir.

SOKÜM Sözleşmesi Madde 14, eğitim ile toplum duyarlılığının ve kapasitenin güçlendirilmesi noktasına vurgu yapmaktadır. Bu anlamda, taraf devletlerin özellikle gençlere yönelik eğitici, farkındalığı artırıcı ve bilgilendirici programlar düzenlemesi, bu amaçla eğitim ve yetiştirme programlarını geliştirmesi, ayrıca kamuoyunu bilgilendiren etkinliklerin düzenlenmesine yönelik çaba sarf etmeleri beklenir²⁰. Bu bağlamda taraf devletler, Milli eğitim bakanlıkları, belediyeler ve çeşitli yönetim otoriteleri düzeyinde eğitim programları sunmaktadır. Örneğin, Norveç Kültür Okulları Konseyi'ne üye olan 415 belediye el sanatları ve diğer somut olmayan kültürel miras becerilerine yönelik eğitim programları sunmaktadır. Bir diğer örnek ise Burkina Faso'da somut olmayan kültürel mirasın okul müfredatına entegrasyonu konusunda kültürel toplulukların da ortaklığı ile bir müfredatın geliştirilmiş olmasıdır. UNESCO'nun Bangkok Bölge Ofisi, bu konuda okullarda öğretim metodolojisi geliştirmiş ve bu metodolojiyi Özbekistan'daki iki ortaokulda test etmiş, sonuç olarak Öğrenci Ders Kitabı ve Öğretmen Kılavuzu hazırlamıştır²¹. Aynı şekilde UCCN'de her bir tema altında oluşturduğu ölçütler kapsamında eğitime yer vermiş ve başvuru koşullarında, İlgili alanda yaratıcılığı, sanat eğitimini, mesleki eğitimi, kapasite geliştirmeyi ve araştırmayı teşvik etmek için kurulan mekanizmaların kalitesi, çeşitliliği ve etkisinin önem arz ettiği vurgulanmıştır. Her bir tema, bu konu çerçevesinde ilköğretim seviyesinden başlamak üzere tüm toplumun bilinçlendirilmesine ve aktif katılımına yönelik ulusal ve uluslararası platformlar, merkezler, festivaller, yarışmalar ve etkinlikler kurgulanmaktadır. Ayrıca özellikle ilk, orta, lise ve üniversitelerde ders müfredatına katkı sağlayacak programların entegre edilmesine imkân verilmektedir. Üniversiteler ve diğer eğitim kurumlarıyla ortaklık kurarak ve Ağ içinde deneyim alışverişini teşvik ederek üye şehirlerin, kapasite geliştirme ihtiyaçlarını karşılamak için eğitim modüllerini ve/veya faaliyet alanları oluşturulmaktadır. İlgili yaratıcı alanda kültürel faaliyetlerin,

ürünlerin ve hizmetlerin uygulanmasına, üretilmesine, tanıtılmasına ve yayılmasına adanmış profesyonellere ve genel halka yönelik kültürel tesislerin ve altyapıların varlığı ve/veya geliştirilmesi ağa dâhil olmak isteyen şehirlerden yapılması beklenen hedeflerdir²². Bu çerçevede, konuyu ele almış ve sistemine entegre etmeye çalışmış örnekler şu şekildedir;

- *Buenos Aires*, tasarım ve yaratıcı düşüncüyü desteklemek için “*Centro Metropolitano de Diseno*” isimli bir merkez ile genç tasarımcılar için eğitim programları, atölyeler ve sergiler düzenlenmektedir. Aynı zamanda, ilkokul ve lise düzeyinde yaratıcı becerileri geliştirmeye yönelik programlar müfredata dâhil edilmiştir.
- *Hatay’da*, yerel mutfak kültürünü koruma ve yaygınlaştırma amacıyla gastronomi teması kapsamında lise ve meslek okullarında yemek kültürü derslerine yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. “*Hatay Gastronomi Evi*” öğrencilere yönelik eğitimler düzenlenmektedir.
- *Edinburgh*, gençlere edebiyat bilinci aşımak amacıyla “*Edinburgh UNESCO City of Literature*” girişimi kapsamında okullarda yazarlık ve hikâye anlatma atölyeleri düzenlenmektedir. Aynı zamanda şehir, “*Storytelling Festivals*” etkinlikleri ile genç yazarların eserlerinin uluslararası platformda sunulma imkânı sağlanmaktadır.

Her iki yapının da eğitimin toplumda yaşayan mirasın tanınması, saygı görmesi ve geliştirilmesinde oynadığı önemli rolü kabul ettiği görülmektedir. Yaşayan mirasın resmi ve gayri resmi eğitim yoluyla aktarılması, ulusal düzeyde önerilen koruma önlemlerinin bir parçasıdır. İlköğretim ve ortaöğretim okullarında yaşayan mirasla öğretim ve öğrenme, özellikle Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi 4 – Kaliteli Eğitim, SKH 4.7 "kültürel çeşitliliğin takdir edilmesi ve kültürün sürdürülebilir kalkınmaya katkısının desteklenmesi" hedefi doğrultusunda katkı sağlar²³.

SOKÜM Sözleşmesi Madde 15 taraf devletlerin, topluluk, grup ve bireylerin katılımını sağlamak ve etkin kılmak adına çaba sarf ettiklerinden bahsetmektedir. Özellikle somut olmayan kültürel mirasın yaratıcısı, uygulayıcısı ve eğitmeni olabilecek kişilerin geniş kitleler ile teması önem taşımaktadır²⁴. Etiyopya’da, geleneksel kadın çömlekçileri ve topluluk temsilcileri, sosyal ve ekonomik zorluklarını ele almak ve geleneksel becerilerini terk etmeden piyasa ihtiyaçlarına cevap vermek için eğitilmiştir. Umman’ın tüm idari bölgelerinde El Sanatları Evleri kurularak zanaatkâr adayları eğitilmekte, pratik becerileri geliştirilmekte ve usta zanaatkârlar tarafından gençlere aktarılmaktadır. Macaristan’da Kültürel Miras Canlandırma Akademisi, gelenek taşıyıcılarına yönelik özellikle tasarlanmış 30 saatlik bir eğitim programı sunarak yerel somut olmayan kültürel miras unsurlarını tanımlama, toplama ve kullanma konusunda rehberlik sağlamaktadır. Ekvador’da toquilla hasır dokuma gibi el sanatları üzerine atölyeler, gençler için sektördeki becerilerin geliştirilmesini hedeflemektedir. Norveç’te ise geleneksel yapı inşaatı ve restorasyon yöntemlerine özgü uzmanlaşmış zanaatkârların devam eden eğitimi için bir meslek okulu kurulmuştur²⁵. Yaratıcı Şehirler Ağı, kamu, özel sektör ve sivil toplum arasındaki iş birliğinin önemini vurgulamaktadır. Bu iş birliği sayesinde yaratıcılığın, kentsel gelişimin temel taşlarından biri olarak görülmesi yönünde çabalara özel bir vurgu yapılmaktadır. Yaratıcılığın kentsel gelişim üzerindeki etkisini göstermek için pilot projeler uygulamak ve Sürdürülebilir Kalkınma Gündemi ve Yeni Kentsel Gündem’in uygulanmasına ilişkin pratik deneyler yapmak üye şehirlerin gelişimi için önem taşımaktadır. Ortak iş birliği çerçevesi, ortak şehirleri en iyi uygulamaları paylaşmaya ve karşılıklı ola-

rak benimsemeye teşvik ederek araştırma gündemini de kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bazı üye şehirler, kabul görmüş iyi uygulamaları denemek için laboratuvar görevi de görebilir. Bilgi paylaşımını, pilot projeleri, mesleki ve sanatsal alışverişi, araştırmayı, değerlendirmeyi ve ölçmeyi temel faaliyet alanları olarak ortaya koymaktadır. Ağ ve üye şehirler bu nedenle yerel düzeyde yaratıcılığın kolektif ifadesini somutlaştırmaktadır²⁶. Yaratıcı Şehirler Ağı'na dâhil örnekler, bu konu hakkında yaptıkları çalışmalarını şöyle ifade etmektedirler;

- “*Bursa İpeği Yeniden Hayat Buluyor Projesi*” kapsamında yerel halk, zanaatkarlar ve kurumlar arasında iş birliği yapılarak ipek dokuma sanatının yeniden canlandırılması hedeflenmektedir.
- *Kanazawa*, geleneksel Japon el sanatlarını korumak adına yerel halkı ve zanaatkarları bir araya getiren bir eğitim ve üretim merkezi kurmuştur. Modern tasarımla ilişkilendirilerek üretilen ürünler uluslararası pazarda sunulmaktadır.
- *Fabriano*, kâğıt yapımı gibi geleneksel zanaatların uluslararası tanıtımı için kamu, özel sektör ve uluslararası kurumlarla ortaklıklar geliştirilmiştir.
- *Aswan*, geleneksel taş oymacılığını modern tasarım süreçleriyle birleştiren pilot projeler geliştirmiştir. Bu projelerin ekonomik ve sosyal etkileri, akademik iş birlikleri aracılığıyla değerlendirilmiş ve sonuçlar UCCN ile paylaşılmıştır.

SOKÜM Sözleşmesi Madde 18 çerçevesinde, Komite geliştirmekte olan ülkelerin özel ihtiyaçlarını dikkate alarak, Taraf Devletlerin sunduğu önerilere dayalı olarak, Komite tarafından belirlenen ve Genel Kurul tarafından onaylanan ölçütlere uygun bir şekilde düzenli aralıklarla ulusal, bölgesel veya yerel düzeyde kültürel mirasın korunmasını hedeflemektedir. Aynı zamanda Sözleşmenin amaç ve ilkelerini en iyi şekilde yansıtan programları, projeleri ve etkinlikleri seçme ve destekleme görevini üstlenmektedir²⁷. Yaratıcı Şehirler Ağı kapsamında, kamu, özel sektör ve yerel yönetimler gibi paydaşlar tarafından uluslararası düzeyde yaratıcılığı destekleyen projeler ve kültürel planlar düzenlenmektedir. Bu paydaşlar, şehirlerin tanınırlığını artırma ve çekim merkezi haline getirme amacıyla kültürel içerikli festivaller, fuarlar, atölyeler gibi etkinlikler düzenleyerek yaratıcı sınıfı, gençleri ve uluslararası ziyaretçileri bölgeye çekme fırsatı yaratabilmektedir (Goldberg-Miller ve Heimlich 2017: 122). Ağ'ın, başvuru tasarımında ve hazırlanmasında yerel, ulusal ve/veya uluslararası fuarlar, konferanslar, kongreler, sergiler ile profesyoneller ve uzmanların yanı sıra genel kamuoyuna yönelik diğer etkinliklerin düzenlenmesinde şehrin uzmanlığı önem taşımaktadır.

- *Graz*, her sene düzenlenen “*Long Table of Graz*” etkinliği ile yerel gastronomi kültürünü uluslararası ziyaretçilere tanıtarak yaratıcı mutfak sahnesini ön plana çıkarmaktadır. Bu etkinlik kamu otoriteleri, yerel restoranlar, şefler ve özel sektör ortaklığında düzenlenmektedir.
- *Gaziantep*, “*Uluslararası GastroAntep Festivali*” kentin mutfak kültürünü ulusal ve uluslararası bağlamda tanıtmayı ve geleneksel tariflerin gelecek nesillere aktarılmasını hedeflemektedir.

Söz konusu etkinliklerin hayata geçirilmesi noktasında UNESCO ve gönüllü desteği, Ağ'a katkı sağlamaktadır. Bu anlamda UNESCO ve Asya-Pasifik'teki ortakları tarafından, Kamboçya, Laos ve Tayland'ın su yolları şehirlerine odaklanan “Call for Applications: Integrating Living Heritage and Creative City into Sustainable Tourism” başlıklı 3-7 Şubat 2024 yılında gerçekleşen bir atölye yapılacağı duyurulmuştur²⁸. Bu çalışma ile

yaşayan miras ve yaratıcı şehirlerin sürdürülebilir turizme entegrasyonunun sağlanması hedeflenmektedir.

Sonuç

Küreselleşmenin etkisiyle kültürel tekdüzeliğin dayatılan bir sistem olarak yeniden üretildiği bir ortamda, Birleşmiş Milletler ve diğer uluslararası kuruluşlar sürdürülebilir kalkınma stratejileri geliştirmiş ve bu stratejileri uygulamak üzere ülkeleri teşvik etmişlerdir. UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, kültürel mirasın küresel ölçekte korunması ve yaygınlaştırılmasında önemli bir girişim olarak öne çıkmaktadır. Güçlü ulusal ve uluslararası iş birliklerini teşvik eden üye şehirler, kültürel pratiklerin yenilikçi bakış açısıyla daha geniş kitlelere ulaştırılmasını sağlamaktadır. Gençlerin, çocukların ve kadınların sürece dâhil edilmesi, kültürel koruma etrafında toplumsal farkındalık ve dayanışma oluşturulmasına katkı sağlarken kapsayıcı katılımı da teşvik etmektedir. UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, kültürel mirasın korumasını, yaratıcılığın geliştirmesini, sürdürülebilir bir kalkınma için kültürün kentsel ölçüğe yaratıcı bakış açısı ile dâhil edilmesini, kentler arası iş birliğini, ekonominin çeşitlenmesini, yeni iş sahalarının oluşturulmasını, toplumun bilinçlenmesini ve katılımını esas almaktadır. Kültürel üretim ve yayılımın güçlendirilmesi yönünde belirlenen temalar sürdürülebilir çevreler içinde ele alınmasıyla ön plana çıkmaktadır. Söz konusu temalar ekonomik itici güçler olarak değil, aynı zamanda yaşayan mirasın hayati ifadeleri olarak değerlendirmekte, kültürel çeşitliliği vurgularken yerel kalkınmayı da desteklemektedir.

Yaratıcılık merkezlerinin ve fikir havuzlarının oluşturulması ve kültürel katılımın artırılması, ağın hedeflerinin temelini oluşturmaktadır. Bu merkezler; eğitim programları, disiplinler arası iş birlikleri ve uluslararası platformlar aracılığı ile bireylerin ve toplumların yaratıcı potansiyellerini desteklerken, şehirlerin kültürel kimliklerini güçlendirmektedir.

Sonuç olarak, UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı, somut olmayan kültürel mirası koruma kapsamında, iş birliğini artırma ve yaratıcılığı toplumsal gelişim için bir araç olarak kullanma hedefiyle daha sürdürülebilir ve kapsayıcı bir geleceğin inşasına katkı sağlamaktadır. Ağ, yaratıcılığı kentsel gelişim politikalarının ve stratejilerinin merkezine yerleştirerek kültürel pratiklerin canlılığını güvence altına almanın yanı sıra bilinçli toplumların oluşumuna öncülük etmektedir.

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

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KISALTMALAR

UCCN: UNESCO CREATIVE CITIES NETWORK

SOKÜM: SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI SÖZLEŞMESİ

NOTLAR

1. <https://www.unesco.org.tr/pages/180/17>
2. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387>
3. [uccn_mission_statement_en.pdf \(unesco.org\)](#)
4. [uccn_mission_statement_en.pdf \(unesco.org\)](#)
5. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
6. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/>
7. [uccn_mission_statement_en.pdf \(unesco.org\)](#)
8. <https://en.unesco.org/creative-cities/creative-cities-map>
9. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
10. <https://www.unesco.org/en/articles/unesco-creative-cities-endorse-braga-manifesto-during-xvi-annual-conference-network>

11. <https://ich.unesco.org/en/engaging-youth-for-an-inclusive-and-sustainable-europe-01051>
12. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>.
13. <https://www.ichngoforum.org/about-us/>.
14. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387>
15. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
16. <https://ich.unesco.org/en/focus-on-inventory-making-2014-00876>.
17. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387>
18. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
19. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387>
20. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>.
21. <https://ich.unesco.org/en/focus-on-transmission-and-education-2015-00875>.
22. <https://en.unesco.org/creative-cities/sites/default/files/strategic-framework>
23. <https://ich.unesco.org/en/engaging-youth-for-an-inclusive-and-sustainable-europe-01051>
24. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>.
25. <https://ich.unesco.org/en/focus-on-transmission-and-education-2015-00875>.
26. <https://en.unesco.org/creative-cities/sites/default/files/strategic-framework>.
27. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf>
28. <https://www.unesco.org/en/articles/call-applications-integrating-living-heritage-and-creative-city-sustainable-tourism>.

KAYNAKÇA

- Goldberg-Miller, Shoshanah B. D. & Heimlich, Joe E. "Creatives' expectations: The role of supercreatives in cultural district development" *Cities*. 62 (2017): 120-130.
- Gülçayır Teke, Selcan. "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Listelerinde Yaşayan Miraslar ve Sabitlenen Gelenekler" *Milli Folklor*. 120 (2018): 19-31.
- Karademir, Nadire. "Yaratıcı Edebiyat Şehirleri Bağlamında Kahramanmaraş'ın Değerlendirilmesi" *International Journal of Eurasia Social Sciences (IJOESS)* 13(48), (2022): 672-696.
- Landry, Charles. *The creative city: A toolkit for urban innovators*. London: Routledge. 2008.
- Landry, Charles. *The Origins & Future of the Creative City*. London: Comedia. 2012.
- Oğuz, M. Öcal. "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras" *Milli Folklor*. 100 (2013): 5-13.
- Oğuz, M. Öcal. *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık. 2020.
- Ölçer Özünel, Evrim. "İnsanlar, Gezegen ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım" *Milli Folklor*. 116 (2017): 18-32.
- Ölçer Özünel, Evrim. "Uluslararası Alanda Ulusal Ayna: Yaşayan Mirasın Raporlanması" *Milli Folklor*. 136 (2022): 5-14.
- UN, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> (Erişim Tarihi: 18.07.2024).
- UNESCO, https://www.unesco.org/sites/default/files/medias/fichiers/2023/03/UCCN%20Mission%20State-ment_rev2023.pdf (Erişim Tarihi: 30.05.2023).
- UNESCO, <https://www.unesco.org/en/articles/call-applications-integrating-living-heritage-and-creative-city-sustainable-tourism> (Erişim Tarihi: 20.07.2024).
- UNESCO, <https://www.unesco.org/Creative-Cities-endorse-the-Braga-Manifesto-during-the-XVI-Annual-Conference-of-the-Network-UNESCO> (Erişim Tarihi: 25.07.2024).
- UNESCO, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390387> (Erişim Tarihi: 14.11.2024).
- UNESCO, <https://en.unesco.org/creative-cities/creative-cities-map> (Erişim Tarihi: 28.05.2023).
- UNESCO, <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf> (Erişim Tarihi: 20.06.2023).
- UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/focus-on-transmission-and-education-2015-00875>. (Erişim Tarihi: 19.07.2024).
- UNESCO, <https://www.ichngoforum.org/about-us/> (Erişim Tarihi: 21.07.2024).
- UNESCO, <https://en.unesco.org/creative-cities/sites/default/files/uccn-2023-application-guidelines-en.pdf> (Erişim Tarihi: 06.05.2023).
- UNESCO, <https://en.unesco.org/creative-cities/content/management-documents> (Erişim Tarihi: 9.05.2023).

SÖZLÜ HUKUKUN YAZILI HUKUKA YANSIMASI: SİLİFKE ÖRNEĞİ*

Reflection of Oral Law on Written Law: The Case of Silifke

Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER**
Eminenur DAL EĞE***

ÖZ

Bu çalışmada, Mersin ilinin Silifke ilçesindeki halk hukuku uygulamaları ve sözlü hukuk normlarından yazılı hukuka geçen kanun maddeleri incelenmiştir. Kadim zamanlardan günümüze kadar topluluklar hâlinde yaşayarak belirli bir toplumsal düzen ve disiplin içinde hayatı faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde, birlikte yaşamın bir gereği olarak ortaya çıkan, toplumsal düzeni ve disiplini sağlamayı olanaklı kılan kurallar bütünü hukuk olarak tanımlanmaktadır. Hukuk toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, insanlar arasında hak kavramının korunmasını; sosyal tutum ve davranışların yönlendirilmesini, hak, adalet, dayanışma gibi olguların yanı sıra hoşgörü ve saygı gibi soyut kavramların, topluma somut bir kural olarak benimsetilmesini sağlar. Toplumsal dayanaklarla güçlenen sosyal normlar, halk hukukunun işlevselliğini ve sürekliliğini ortaya koyar. Söz ve kaplaşıp davranışların oluşturduğu halk hukuku, zaman içerisinde sözlü ifadeden yazılı ifade şekline evrilerek günümüz modern hukukunun oluşumuna kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda bakıldığında sözlü hukuk ve yazılı hukukun birbirleriyle eklektik bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Nitekim yazılı hukuka geçişte sözlü hukuktan alınan yapıyı, ödül, ceza ve buna bağlı olarak yapılan uygulamaların toplumun yapısına uygunluğunun önem arz ettiği görülmektedir. Yanı sıra hukuk sistemleri içerisinde yazılı hukuk başlığı ile beraber sözlü hukuk da yer almaktadır. Hukuk literatüründe sözlü hukuk olarak ifade edilen halk hukuku, diğer adıyla örf ve âdet hukuku, toplumun uzun bir süre boyunca uyguladığı geleneksel kuralları içererek toplumun örf ve âdetlerini hukuki düzenlemelerde bir referans noktası olarak kullanmaktadır. Yazılı hukukun eksik kaldığı veya belirsizlik yaratan durumlarda, örf ve âdet hukuku devreye girebilir. Bazen yazılı hukukun eksikliklerini tamamlamak veya uygulama konusunda rehberlik etmek amacıyla örf ve âdet hukukuna başvurulabilir. Özellikle, belirli bir konuda yasal bir düzenleme olmaması durumunda, örf ve âdet hukuku o konuda normatif bir kaynak olarak kullanılabilir. TMK, mad. 1/1'de de açık şekilde ifade edilen "Hukukta asıl kaynaklarda boşluk bulunması durumunda; hâkim örf ve âdet hukukunu araştırır ve tespit ettiği örf ve âdet hukuku kaidesini uygular" maddesinden yola çıkılarak bu çalışmada halk hukukunun pozitif hukuka yansımalarının örnekleri dava dosyaları üzerinden açıklanarak halk hukuku ile ilişkisi incelenmiştir. Bu bağlamda halk hukuku uygulamalarının canlı bir şekilde yaşatıldığı tespit edilen Silifke ilçesi örneklem olarak seçilmiştir. Çalışmada 2022-2023 yılları arasında 12 kişi ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Yörede tespit edilen uygulamalardan yola çıkarak yazılı ve sözlü hukuk arasındaki ilişkinin tespiti için yargıtay kararlarındaki dava dosyaları incelenmiştir. İnternet ortamından derlenen mahkeme tutanaklarının dokümanları incelenerek durum analizi yapılmıştır. Silifke yöresinde tespit edilen "hısımla evlilik yaşağı"nın TMK 129. maddesinde, nişanın bozulması durumunda hediyeelerin iadesi sürecinin ise TMK 122. maddesinde konu edildiği, ayrıca "limonculuk" mesleğindeki ticari anlaşmazlıkların yargı sürecinde örf ve âdetlere bakılarak karar verildiği belirlenmiştir. Bu bağlamda bilimlerin birikimsel olduğu önermesini doğrular nitelikte yazılı hukukun da toplumun gelenek görenek, ortak norm ve değerlerinden beslenerek şekillenen sözlü hukuk kurallarını işlevselliği oranında dinamik bir şekilde işlettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hukuk, halk hukuku, sözlü hukuk, yazılı hukuk, Silifke.

ABSTRACT

In this study, folk law practices and legal articles that passed from oral law norms to written law in the Silifke district of Mersin province were examined. Law is defined as the set of rules that have emerged as a requirement of living together and made it possible to maintain social order and discipline in the realization of vital activities within a certain social order and discipline by living in communities from ancient times to the present day. Law ensures that abstract concepts such as tolerance and respect, as well as concepts such as rights,

* Geliş tarihi: 15 Eylül 2023 - Kabul tarihi: 2 Şubat 2024

Gündüz Alptürker, İmran; Dal Ege, Eminenur. "Sözlü Hukukun Yazılı Hukuka Yansıması: Silifke Örneği" 145 (Bahar 2025): 88-103

** Mersin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye, ichimran@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7445-5081.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, eminenurdal321@gmail.com, Mersin/Türkiye, ORCID ID: 0009-0005-2964-1287.

justice and solidarity are adopted as concrete rules by society in regulation of social life, protection of the concept of rights among people and direction of social attitudes and behaviors. Social norms strengthened by social foundations reveal the functionality and continuity of folk law. Folk law, formed by words and stereotyped behaviors, evolved from oral expression to written expression over time and became the source of the formation of today's modern law. When viewed in this context, it can be seen that oral law and written law have an eclectic relationship with each other. As a matter of fact, in the transition to written law, it is seen that it is important that the sanctions, rewards, punishments and related practices taken from oral law comply with the structure of the society. In addition to written law, oral law is also included in legal systems. Folk law, also known as customary law, which is referred to as oral law in the legal literature, includes the traditional rules that the society has applied for a long time and uses the customs and traditions of the society as a reference point in legal regulations. In cases where written law is incomplete or creates uncertainty, customary law may come into play. Sometimes, customary law can be used to complete the deficiencies of written law or to provide guidance on implementation. In particular, in the absence of a legal regulation on a particular subject, customary law can be used as a normative source on that subject. Based on the Article. 1/I of the TMK which states that "In case there is a gap in the original sources in the law; the judge investigates the customary law and applies the rule of customary law", this study examines the reflection of folk law on positive law by explaining the examples of the reflection of folk law on positive law through case files and examining its relationship with folk law. In this context, Silifke district, where it was determined that folk law practices were kept alive, was chosen as a case. In the research, interviews were conducted with 12 people between 2022 and 2023. In the study, case files in the Supreme Court decisions were examined to determine the relationship between written law and oral law, based on the practices identified in the region. The situation analysis was made by examining the documents of the court minutes compiled from the internet. It has been determined that the "prohibition of marriage with relatives" in the Silifke region is covered in Article 129 of the TMK, and the process of returning gifts in case of an engagement is broken in Article 122 of the TMK, and that commercial disputes in the "lemon business" profession are decided by looking at customs and traditions in the judicial process. In this context, confirming the proposition that sciences are cumulative, it is seen that written law also dynamically operates the rules of oral law, which are shaped by the traditions, common norms and values of the society, in proportion to their functionality.

Keywords

Law, folk law, oral law, written law, Silifke.

Giriş

İnsanoğlunun bir toplum içinde var oluşu ve gelişimi, hukuki ve ahlaki konularda sorumluluklar edinmesi ile mümkün olmuştur. Toplumda nizamın sağlanması ve sulh içinde yaşanması, müşterek kabuller ve tutumlar ile benzer ya da aynı davranışların ortak bir kural hâline gelmesiyle olanaklı hâle gelmiştir. Çünkü bu kurallar toplumsal alışkanlıklarından beslenerek toplumun gelenek, görenek, tutum ve davranışları ile şekillenip toplumdaki işlevsellikleriyle dinamizm ve işlerlik kazanmışlardır (Dursun, 2014: 34). Dolayısıyla toplum üyelerinin bu kuralları benimsemeleri ve bununla ilgili davranışların tekrarlanmasıyla genişleyen bir çevrede tekrar edilen bu ortak davranışlar örf ve âdet kuralları niteliği kazanmıştır (Akı, 1989: 132-133). İnsanoğlunun herhangi yazılı bir metne bağlı kalmadan tamamen sözlü olarak oluşturduğu bu kurallar halk hukuku, örf-âdet hukuku, geleneksel hukuk, sözlü hukuk gibi pek çok adlandırmayla ele alınıp incelenmiş, toplumsal sorunlar bu kurallar çerçevesinde çözüme kavuşturulmuştur (Arli, 2020: 36). Önce sözlü hukuk alanında oluşan bu kurallar toplumun geneli tarafından kabul gördükten sonra yazılı hâle gelerek demokrasi ve uzlaşma kültürüne sahip toplumlarda hukuk kurallarını birlikte oluşturmuşlardır (Oğuz, 2012: 103).

Bilindiği üzere hukuk kelimesi, köken itibarıyla Arapça olup toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü olarak tanımlanmaktadır. (TS, 2011: 903). Ergun Özsunay'a göre; "İnsan topluluklarında, kişiler arasında ya da kişiler ile devlet arasındaki ilişkileri düzenleyen ve kendilerine uyulması, devletin zorlayıcı gücü ile sağlanmış bulunan, düzenleyici, yasaklayıcı ve izin verici davranış kurallarının bütününe hukuk adı verilir" (1979: 5). Hukuk, insanın toplumsal alandaki varlığını koruma,

toplumsal düzeni sağlama, devam ettirme, birey-birey, birey-toplum ilişkilerini düzenleme amaçları ile oluşturduğu, toplum üyelerinin ideal davranışları kazanmasının amaçlandığı kurallar bütünüdür.

Hukukun asli kaynaklarını anayasa, kanun, kararname, kanun hükmünde kararname, uluslararası antlaşmalar, tüzük ve yönetmelikleri kapsayan yazılı kaynaklar oluşturmaktadır. Hukuk içerisinde yazılı kaynakların yanı sıra töre, gelenek, görenek, teamül, örf ve âdetler ise sözlü hukuk olarak tanımlanmaktadır. Hukuk literatüründe genellikle sözlü hukuk olarak ifade edilen kavram halk bilimi literatüründe halk hukuku olarak yer almaktadır. “Bir bölgede, bir yörede yaşayan halkın, mahkeme edilmesi gereken bir sorunla karşılaştığında, mahkemeye ulaşamadığı veya ulaşmak istemediği durumlarda, sorunun yörede, köyde halk tarafından oluşturulan bir mahkemeyle çözümlenmesine ‘halk hukuku’ denir” (Artun, 2005: 195).

Halk hukuku uygulamaları, hukuk kurallarının sözlü olması, bireysel değil çoğulcu olması, ihtiyaç ve gereksinimler sonucu oluşması, yazılı olmayan bir toplumsal sözleşmeyle kabul edilmesi, oluşan hukuk kurallarının bir anda değil, davranışların uzun bir süre tekrar edilip bu davranışlara verilecek ceza veya ödülün toplumun kabulüne sunulacak hukuk maddesi hâline gelmesi, kolektif aklın ürünü olması, aktarımın sözlü yaratmalar ve icra ortamları aracılığıyla yapılması gibi özellikleriyle karşımıza çıkmaktadır (Sevindik, 2018: 32). Her ülkenin, her kültürün hukuk kuralının ülkelerin kendi dinamiklerine göre şekillenen kendine özgü bir yapısı vardır. Dolayısıyla halk hukuku kuralları evrensel değil, toplumun ortak kabulleri olan töre, gelenek, görenek ve ahlaki değerlerle şekillenen çoğunlukla ulusal veya yerel bir görünüme sahiptir.

“...Dünya üzerinde en kültürlü toplumlar bile bir çeşit halk hukukuna sahiptir. Burada önemli olan süreçtir. Yazması olmayan bir toplumda, her şey sözlü olarak aktarılır. Teorik olarak böyle bir toplumda her şey halk hukuku olabilir. Yazılı bir dile sahip olan toplumda ise, iki tür hukuk vardır: Yazılı hukuk ve yazısız hukuk veya halk hukuku. Genellikle yazılı hukuka, yazısız hukuka göre öncelik verilmiştir. Fakat durum her zaman böyle değildir. Açıkça ifade etmek gerekirse, her ne kadar yazılı hukuk çıkarılırsa çıkarılsın, halk hukuku her zaman olacaktır” (Dundes, 2006: 1-4).

SOKÜM’ün korunmasına yönelik sözleşmede koruma kapsamında “toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler” başlığı altında halk hukuku ve uygulamaları yer almaktadır (Oğuz, 2013: 149). Somut olmayan kültürel mirasın korunması kapsamında yer alan halk hukuku, üzerinde fazlaca durulmayan, fakat ilgili halkın davranış kalıplarından yeme içme adabına kadar etki alanı geniş, yaşamı düzenleyen olgulardan biridir. Toplumun üyesi bir kişinin halk hukuku kurallarına uymaması hâlinde ayıplanma, dışlanma, büyük kavgalara, kan dökülmesine, hatta ölüme varan sonuçları bulunmaktadır. Her kültürde yazılı olmayan fakat toplumu denetleyen kurallar ve kuralları daha önceden belirlenmiş kültürel kodlar mevcuttur. Sözlü hukukun örf-âdet hukuku olarak ifade edilmesinin temelinde de bu kodlar yer almaktadır. Ferit Devellioğlu’na göre örf, bir toplumda, o topluluğun bireylerince benimsenmiş davranış biçimini insanların hayatında kullanmasına verilen addır (2002: 1118).

Âdet kavramı ise Arapça bir sözcük olup birtakım davranışların kalıplaşması sonucunda oluşmuştur. Bu kalıp davranışlar ve alışkanlıklar, örf ve töredeki yapıma ya da kaçınılma zorunluluğu yerine âdette yapılmak ya da yapılmamak niteliğine bürünmüştür. Âdette müeyyide, yapılmalıdır, yapılmamalıdır, uyulmalıdır, uyulmamalıdır seviyesindedir (Eroğlu, 2022: 125).

Gözler’e göre “Örf ve âdet kuralları kişinin içinde bulunduğu belirli bir toplumsal çevre tarafından konulan ve insan davranışlarını düzenleyen uyarma, kınama, dışlama

gibi müeyyideleri olabilen emir ve yasaklardır.” Örf ve âdet kurallarının dört özelliği vardır:

1. Örf ve âdet kuralları da özü itibarıyla hukuk, din ve ahlâk kuralları gibi emir ve yasaklar içerir. Örneğin “kapalı mekânlarda karşılaştığın insanlara selam ver”, “bayramlarda akrabalarını ziyaret et”, “namusunu koru” gibi. Bu açıdan hukuk kuralları ile örf ve âdet kuralları arasında bir fark yoktur.
2. Örf ve âdet kuralları da hukuk kuralları gibi insan davranışlarını düzenlemeye yöneliktir. Yani örf ve âdet kurallarının muhatabı insanlardır.
3. Örf ve âdet kurallarının koyucusu, belirli bir toplumsal çevredir. Bu kurallar uzunca bir zaman boyunca sürekli olarak tekrarlanan davranışların bağlayıcı olduğu düşüncesiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla hukuk kuralları devletin yetkili organları tarafından yaratılırken örf ve âdet kuralları, toplumun kendisi tarafından yaratılmaktadır. Ülke çapında geçerli örf ve âdetler söz konusu olduğunda bu kuralları yaratan toplumsal çevre tüm ülke vatandaşlarıdır. Ancak ülkemizin belirli bölgelerinde etkili olan “kan davası” gibi bölgesel düzeyde ise o örf ve âdetin koyucusu bölgenin halkıdır.
4. Örf ve âdet kurallarının müeyyidesi ayıplama, kınama, dışlama, dövme ve hatta öldürme gibi değişik şekillerde ortaya çıkmaktadır” (Gözler, 2010: 23-24).

Örf ve âdetler, töre kadar keskin olmasa da toplumsal yaşamı düzenlemede önemli rol oynayan, toplum içindeki insanların uymasının beklendiği, beklenenin aksi yönde hareket edenin de ayıplanıp cezalandırıldığı yazısız halk hukuku kurallarındandır.

Hukukun asıl kaynaklarının aksine, tamamlayıcı kaynağı olan örf ve âdet hukuku yazılı değildir.

Bir geleneğin ya da bir örfün, âdetin hukuk kuralı hâline gelebilmesi için bazı koşulları sağlaması gerekir. Bunlar:

1. Süreklilik: Bir âdetin örf ve âdet hukukunun kapsamı içine girebilmesi için eskiden beri sürekli olarak uygulanması gerekir.
2. Genel İnanç: Bir kaidenin örf ve âdet hukukunun içinde sayılabilmesi için sadece maddi unsur gerekmez. Bu kuralın uygulanması zaruri bulunduğu takdirde fertlerde bir inancın yerleşmiş olması da bu kuralların şartıdır.
3. Hukuksal Öge: Örf ve âdet hukukunun nitelik kazanabilmesi için, süreklilik ve genel inanç kuralları tek başına yetersizdir. Bu kuralların devletin yaptırım gücü ile kuvvetlendirilmiş olması da gerekir (Ataay, 1995: 119).

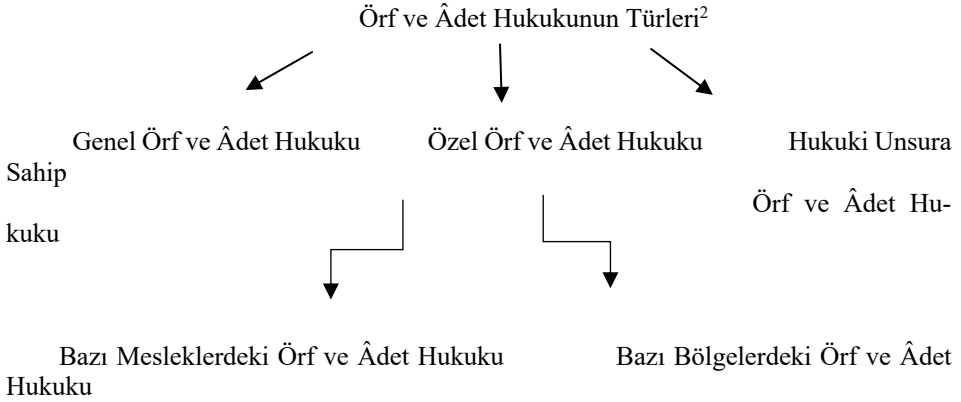
Kanun koyucu TMK mad. 1/2 ile örf ve âdet kurallarına tamamlayıcı hukuk kuralı özelliği atfedilmiştir. Bu sebeple örf ve âdet kuralları hukukun ikincil kaynakları arasında yer alır (URL 1).

Nihai bir yargılamada hâkim örf ve âdetin tespitini kendisi yapmaz. Bunun için hâkim, teknik ve özel bilgi sahibi kişileri görevlendirir. Bu kişiler de yöre halkı ile görüşür ve ona göre hâkime bilgi verilir (Sulu, 2022: 225).

Örf ve âdet hukukunun asli görevi tamamlayıcı hukuk kuralı olmasıdır. TMK mad. 1/2’de bu husustan bahsedilmiştir. Kanun metinlerinde “aksine bir âdet bulunmadıkça” veya “sözleşmede aksi kararlaştırılmadıkça” denilmektedir. Bu hususlar örf ve âdetin tamamlayıcı fonksiyonuna örnektir. *Örneğin: TBK madde 406- Aksine âdet olmadıkça, işçiye ücreti her ayın sonunda ödenir* (URL 1).

Normlar hiyerarşisinde, bir kural; kendi üstündeki kurala aykırı olamaz. Örf ve âdet kuralları da emredici hukuk kurallarına aykırı bir kural olamaz. Örneğin TTK mad. 11/3’te ticari işletme devri sözleşmesinin yazılı olarak yapılacağı hükme bağlanmıştır. Bir yörede örf ve âdet olarak bu sözleşmenin şekil şartına bağlı olmadan sözlü olarak yapılacağı kararlaştırılmaz. Kanunun emredici hükmü karşısında böyle bir örf ve âdet kuralının hüküm ve sonuç doğurması mümkün değildir (Karahan, 2013: 65).

Örf ve âdet hukuku kendi içinde başlıklar oluşturmaktadır.



Genel örf ve âdet hukuku, yörede genellikle uyulması gerektiğine inanılan örf ve âdet kurallarıdır. Özel örf ve âdet hukuku kendi içinde bazı mesleklerde ve bazı bölgelerde olan şekilde ayrılmaktadır. Bu bağlamda bazı mesleklerde olan özel örf ve âdet hukukuna balıkçılık mesleği; bazı bölgelerde olan özel örf ve âdet hukukuna ise yöresel ve ticari örf ve âdetler örnek verilebilir. Hukuki unsura sahip örf ve âdet hukuku ise örf ve âdetle aykırı davranışın devlet tarafından bir yaptırımının bulunması ve bir mahkeme kararı, kanun emri veya idari mercilerin bir kararının olması gerekmektedir (Ataay, 1995: 122-123). Bu bağlamda araştırma sahası olan Mersin ili Silifke ilçesinde 15.09.2022 ile 01.02.2023 tarihleri arasında 12 kişi ile mülakat yapılmıştır. Araştırma sahasında halk hukuku uygulamalarına dair nitel verinin oluşturulma sürecinde, “derinlemesine görüşme” ve “katılımcı gözlem” yöntemleri kullanılmıştır. Saha çalışmasında biri ticaret hukuku ile diğer ikisi medeni hukukla ilgili olmak üzere üç örnek incelenmiştir. Bunlardan ilki hem “bazı mesleklerdeki örf âdet hukuku” hem de ticaret hukuku bağlamında değerlendirilen “limonculuk” mesleğine ilişkindir. Limon bahçesi olan kişiler (müstahsil) yörede limon ticareti yapan kişilere, ürünler daha bahçeden toplanmadan, limonlarını satarlar. Ürünü satın alan tüccarlar bu ürünleri kış aylarında daldan kestirir ve uzun süre muhafaza edilebilmek için özel kâğıtlara sararak sandıklara koyar. Daha sonrasında ise bu sandıklara konulmuş limonlar Nevşehir’deki soğuk hava depolarında saklanarak satışı yapılır. Limonun müstahsilden satın alma sürecindeki işlemler “kabala” veya “kilo hesabı” şeklinde gerçekleşir. Gezilen limon bahçelerinden ne kadar ürün çıkacağı tahminen hesaplanır, bu arada “tahminci” adı verilen bir kişi hem müstahsil hem de tüccar için tahminlerde bulunur. Satış sırasında ya tahminler üzerinden ya da kesilen limonun kilo cinsinden yekün ağırlığı üzerinden sözlü olarak anlaşılır. Örneğin sezon başında -ağustos, eylül aylarında- limonun kilosu dalda yedi liradır, fakat aralık ayında bu fiyat üç liraya düşebilir. Ya da tahminler sırasında limon bahçesinden 10 ton limon kesilebileceği öngörülür fakat, 4 ton limon kesilebilir. Bu durumda tüccarın zarar etmesi muhtemeldir. Tam tersi de ihtimal dâhilindedir, bahçe sahibi de zarar edebilir. Böyle durumlarda yörede bu mesleğin ileri gelenleri ve bahçe sahipleri arasında bir “mahkeme kurulur” ve taraflar “sulh ettirilir”, her iki tarafından da en az zararlı bu sezonu kapatması için ortak bir müstahsil buluşulmaya çalışılır. Çünkü üretici zarar ederse bahçesine gereken bakımı yapamayacaktır, dolayısıyla bir sonraki yıl ürün kalitesi iyi olmayacaktır. Tüccar zarar ederse

bir sonraki yıl -belki yıllarca- alışveriş yaptığı müstahsilin bahçesini alamayacaktır. Güvenilir tüccarla iş yapmak da müstahsil için önemlidir. Dolayısıyla taraflar arasında bir “hukuk” doğmuştur.

Silifke yöresinde tespit edilen limonculuk mesleğine ilişkin halk hukuku bağlamında ileri gelen kişilerin kendi aralarında mahkeme kurmalarını kaynak kişi şu şekilde ifade etmektedir: *Her yıl limon alım satımında bir fiyat aşağı yukarı belirlenir. Buna piyasa deriz. Bazen olur da piyasa ani tepe taklak oluverir. O zaman da alım satımda anlaşılın fiyat alan kişiyi iflasa kadar sürükler. Bu gibi durumlarda limonculuk yapan tanınmış, ileri gelen kişiler kendi aralarında bir mahkeme kurar. Bu mahkeme köy meydanında kahvehane de yahut bilindik ortak bir yerde olur. Alan kişi de satan kişi de burada karşı karşıya oturtulur. Ağa deriz ileri gelen kişilere. Ağalar ya kardeşim durum böyle böyle sen beş liradan vermişsin, anlaşmışsınız ama piyasanın durumu bu. Ne senin hakkın kal-sın ne de o batsın. Şu kadardan olsun, böylesi uygundur diyerek orta yolu gösterirler. Genellikle de bu işi uzunca süredir yapan ve durumu bilenler bu halk mahkemesine riayet ederler (KK 8).*

Halkın kendi arasında kurduğu bu mahkeme, olası uyuşmazlık durumunda yazılı hukuka başvurulduğunda tanık delili bağlamı ile örf ve âdet kapsamında değerlendirilmektedir. Özel örf ve âdet hukuku kendi içinde ikiye ayrılarak bazı mesleklerde olan örf ve âdet hukuku, bazı bölgelerde olan örf ve âdet hukuku şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda bazı mesleklerde olan özel örf ve âdet hukukuna “limonculuk” mesleği -Silifke özelinde Mersin yöresinde- önemli bir yer teşkil etmektedir. Ayrıca yörede meyve ve sebze tüccarları arasında da kurulan bir meclis bulunmaktadır. Bu mecliste alım- satım sırasında gerçekleştirilen anlaşmaya bağlı olarak uygun şekilde arabuluculuk işlevinin gerçekleştiği tespit edilmiştir. Büyük tüccarların çiftçiden sebze ya da meyveyi alım anlaşmasında belirttiği ücreti, olağan dışı durumlar kapsamında karşılayamamasından dolayı her iki tarafında zarar görmemesi için yapılan uygulama şeklinde karşımıza çıkmaktadır (KK 4, KK 6, KK 11).

Silifke yöresi halk hukuku uygulamalarında, ticari faaliyetlerde “sözün senet” olarak kabul edilmesi yörede sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Her ne kadar “söz uçar yazı kalır”sa da senet ispatıyla ilgili davalarda “teamül unsurunun gerçekleşmesi ve bir çevrede herhangi bir hukuki işlemin devamlı olarak senede bağlanmamasının âdet hâline gelmesi ve bu hususun zaman içinde herkesçe uyulmak suretiyle istikrarlı bir nitelik kazanmış bulunması ve ayrıca kamuoyunda da bu teamüle inanılmış olması gerekliliği” (URL 2)⁶ üzerine karar verilen dosyalar bulunmaktadır.

Bu bağlamda yazılı hukukun örf ve âdet hukukuna başvurmasına örnek olarak 13. Hukuk Dairesi 2017/4112 esaslı, 2020/4884 karar numarasına sahip dosya⁷ ele alınabilir. Dava dosyası şu şekilde açılmıştır: Davacı vekili dava dilekçesinde, taraflar arasında limon satışı yapıldığı ve bedelinin müvekkili tarafından ödenmediği iddiasıyla dava açılmıştır. Davalı vekili, taraflar arasında limon satışının gerçekleştiğini, müvekkilinin elinde satışa ilişkin tartı fişi mevcut olduğunu bildirmiş ve tanık deliline dayanmış; temyiz dilekçesinde ise bu tür satışlar için senede bağlanmama konusunda teamül olduğunu ileri sürerek teslim hususunu tanık delili ile ispatlamak istemiş, cevap dilekçesi ve delil listesinde tanık deliline dayandığını belirtmiştir. HMK 203. maddesi hükmüne dayanılarak tanık dinlenebilmesi için teamül unsurunun gerçekleşmesi ve bir çevrede herhangi bir hukuki işlemin devamlı olarak senede bağlanmamasının âdet hâline gelmesi ve bu hususun zaman içinde herkesçe uyulmak suretiyle istikrarlı bir nitelik kazanmış bulunması ve

ayrıca kamuoyunda da bu teamüle inanılmış olması gerekmektedir. Bu nedenle mahkemece, limon satımında senede bağlanmama yönünden bir teamül olup olmadığı araştırılarak sonuca karar verilmiştir (URL 2).

Örnek dava dosyasında görüldüğü üzere davacı, limon satışının sonrasında ödeme alamadığını ileri sürerek mahkemeye başvurmuş alınan ilk kararda davacı aleyhine karar alınmıştır. Davalı tarafın temyiz istemi sonucu tekrardan açılan dava da limon satışının gerçekleşmesinde senede bağlanmama durumuna ilişkin verilen karar bozulmuştur. Temyiz isteminde davalı, limon satışının senede bağlanmaması hususunu yörenin örf ve âdetlerine göre olduğunu belirtmiştir. Temyiz davasında ise yörenin örf ve âdeti gözetilmeksizin alınan karar bozularak limon satışının senede bağlanmama durumunun davalı ve davacının bulunduğu yörede araştırılarak bu hususun teamül olup olmamasına göre dava sonucunun belirlenmesine mahkemece karar verilmiştir. Örnek dava dosyasında HMK 203. madde uygulanmıştır. Silifke yöresinde yapılan araştırmalar sonucunda da bu tarz olaylar şu şekilde sonuçlandırılmaktadır: *İki taraf arasında yörenin önde gelenleri bir araya gelerek arabuluculuk yapar ve kişilerin maddi zararları karşılanarak, barıştırılırlar* (KK 3, KK 11). *Yörede senetsiz yapılan anlaşmalarda şahit kişiler dinlenir, yörenin önde gelen kişileri bunları dinleyerek alacaklının alacağına karar verir* (KK 7). Bu bağlamda şu yorumu yapmak uygun olacaktır; HMK 203/1b maddesi ile yazılı hukukun karar verilme sürecinde teamüllere bakmak suretiyle sözlü hukuk tamamlayıcı bir nitelikte katkı sağlamaktadır.

Halkın kendi arasında kurduğu mahkemeye benzer bir başka örnek, çoban meslek hukukunda da karşımıza çıkmaktadır. *Çobanın sorumluluğunu yerine getirmemesi, hayvanlara zarar gelmesi durumunda yöre halkı kendi aralarında bir meclis kurarak çobana uygulanacak cezai yaptırımlar tartışılmakta ve çözüm üretilmeye çalışılmaktadır. Bu kurulan meclisin kararları eski zamanlarda dayak, darp şeklinde iken günümüzde yevmiyesinin kesilmesi, adının çoban olarak kötülenmesi dolayısıyla ayıplanması ve halk arasında dışlanması şeklinde gerçekleştirilmektedir* (KK 5, KK 9).

Daha önce de ifade edildiği gibi, hukuki uyumsuzluklar hakkında herhangi bir kanuni düzenleme bulunmadığı takdirde hâkim, karar verirken örf ve âdet hukuku kurallarından yararlanarak kanun koyucunun ona tanıdığı yetki üzerine takdir hakkını kullanır. Örf ve âdet kuralları kanuna aykırı olamazlar. Bu bakımdan örf ve âdet hukuku, yazılı hukukun yanında hiyerarşik açıdan ikinci sırada yer alır, bundan dolayı da onun tamamlayıcısıdır. “Hâkim yazılı olmayan hukuk kuralını, tarafların veya bir tarafın isteği üzerine uygular. Bir tarafın istemesi hâlinde bu taraf gelenek kuralının varlığını ve uygulanabilmesi için taşıması gereken niteliklere sahip olduğunu kanıtlamak zorundadır. Ayrıca, hâkim kendiliğinden de yani tarafların istemi olmadan bilirkişi ve diğer kaynaklar aracılığıyla varlığını tespit ettiği gelenek kurallarını res’en uygulayabilir” (Görgün, 1996: 79).

Yörede tespit edilen, sözlü hukuk kuralları içerisinde yer alan evlenme geleneğine ilişkin birinci dereceden akrabalarla evlenmenin yasak olması ise kanunen de maddeleşmiş bir yazılı kural olarak yer almaktadır. Örf ve Âdet Hukukuna TMK 129. madde örnektir: Türk Medeni Kanunu- Evlenme Engelleri I. Hısımlık madde 129: Aşağıdaki kimseler arasında evlenme yasaktır:

1. Üstsoy ile altsoy arasında; kardeşler arasında, amca, dayı, hala ve teyze ile yeğenleri arasında,
2. Kayın hısımlığı meydana getirmiş olan evlilik sona ermiş olsa bile, eşlerden biri ile diğerinin üstsoyu veya altsoyu arasında,
3. Evlat edinen ile evlatlığın veya bunlardan biri ile diğerinin altsoyu ve eşi arasında.

Hükümde bahsi geçen amca, dayı, hala, teyzenin yarım kan hısımlığından amca, dayı, hala, teyzeyi kapsayıp kapsamadığını örf ve âdet hukuku kuralları belirler. Türk Hukuku'nda yarım kan hısımlığından dayı, hala, teyze ve amca ile de evlenmek yasaktır.

Hısımla evliliğin yasağı kapsamında diğer bir örnek 2. Hukuk Dairesi 2011/ 4933 esas numaralı 2012/ 13044 karar numarasına sahip olan dosya⁴ verilebilir. Dava dosyasında evliliğe engel olacak derecede “hala-yeğen” ilişkisi bulunması ve bu bağlamda hısımlık bağının oluşmasından dolayı evliliğin iptalinin mahkemece istendiği görülmektedir. Bu bağlamda evliliklerinin iptali istenilen L. ve S. isimli kişilerin savunmalarında ise gerçekte hala-yeğen olmadıklarını söylemekte, aslen amca çocukları olduklarını ve S.'nin geçmişte babasının ölmesi nedeniyle dedesinin üzerine kaydedilmesi sonucu böyle bir durumun ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla her iki açıdan da bakıldığında durumların tespiti için dava beklemeye alınmıştır (URL 2).

Örnek dava dosyalarında görüldüğü üzere TMK 129. maddesinde geçerli olan “hısımla evlilik yasağı” Silifke yöresinde yapılan araştırma sonucunda geçmişten günümüze geçerliliğini koruyan halk hukuku uygulamasıdır. *Silifke yöresinde amca, dayı, yeğen, hala, teyze ve evlatlık edinilen çocuklar içinde dâhil olmak üzere birinci derece hısımla evlilik yapılmamaktadır* (KK 1, KK 2, KK 3, KK 4, KK 5, KK 6).

Koşumuzun birinin dört çocuğu oldu. Maddi durumları olmayınca çocuklardan birini doğunca hiç üzerlerine yazdırmadan isteyen bir aileye evlatlık olarak verdiler. Üzerinden bilmem kaç yıl geçti, çocuklar çalıştıkları yerde tanışıyorlar ediyorlar. Üstüne bir de kızın ailesi vermez diye nikâhlanıp köye geliyorlar. Annesiyle babası konuşmadan bakıyorlar ki kendi öz çocukları, ne yapacaklarını bilemediler. O yanı bu yanı söylediler ama kızla oğlan neye uğradıklarını şaşırıldılar. Sonra da bırakıp gittiler köyü. Bizde dinen de devlette de yasak böyle evlilik (KK 11).

Kaynak kişinin ifadesinde vurguladığı gibi, toplumda din ve gelenekten beslenen yasaklar hukukta da vücut bulmaktadır. Toplum yaşantısında bu kurallara aykırı davranıldığında dışlanma gerçekleşmektedir. Örnek olaylar özelinde hem yasa hem gelenek tarafından yasaklanan bir uygulama olmasına rağmen taraflar bunu dikkate almayarak “hısımla birliktelik” gerçekleşir ve toplumsal yaptırımlardan kurtulmak için tarafların yaşadıkları yeri terk ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla geleneğin yaptırım gücünün çok kuvvetli olduğu, belki müeyyidenin gerçekleşme sürecinin hukuktan daha hızlı olduğu için dışlanma ya da o yörede barınamama gibi nedenlerden ötürü *köyü bırakıp gittikleri* görülmektedir.

Bir başka örnekte ise olay, *benim gençlik yıllarımda bizim mahalleden tanınan bir ailenin oğlu teyzesiyle evleneceğim diye tutturmuştu. Teyzesiyle yaşları yakındı yani. Teyzesinin de gönlü vardı herhalde ki tartışma falan oldu, aileler girdi o zaman araya. Köylü ne der, ayıplarlar hem dinimizce de nikâh düşmez, devlet de izin vermez demişler. Ailesi anneanesigille bayağı küs kaldılar. Uzun sürede evlenmediler ama şimdi başkalarıyla evliler işte* (KK 12) şeklinde aktarılır. Olayın hem kanuna hem de toplumsal normlara uygun bir şekilde sonuçlanması, geleneğin yaptırım gücünü göstermektedir.

Halk hukuku ve yazılı hukukun mutabık olduğu bir diğer konu da TMK 122'de yer alan nişanın bozulması durumunda hediyelerin geri verilmesi hususudur. Nişan ve düğün kapsamında takılan ziynet eşyaların ayrılık/boşanma gibi durumlar sonucunda oluşan maddi ve manevi tazminat ile ilgili 6. Hukuk Dairesi 2012/1561 esas numaralı, 2012/5415 karar numarasına sahip olan dosya⁵ bu bağlamda örnek teşkil etmektedir. Dava dosyası şu şekilde açılmıştır: Taraflar arasındaki asıl dava boşanma sonrasında nişan ve düğünde takılan ziynet eşyaların iadesi içindir. İlk dava kararında mahkeme nişan ve düğünde ta-

kılan ziynet eşyaları davacıya (kadına) vermiştir. Ancak davalı (erkek) tarafın temyiz is-temi sonucu dava tekrardan açılmıştır. Mahkeme düğünde takılan takıları yasa gereği ilk davada kadına vermiş olmasına rağmen yaşadıkları yörenin örf ve âdetlerine bakılarak ilk kararın bozulmasına, davanın sonucunun yörenin örf ve âdet tespitine göre neticelendirilmesine hükmetmiştir (URL 2).

Örnek dava dosyalarında görüldüğü üzere alınacak olan karar yörenin örf ve âdetine göre uygulanacaktır. *Yüzükler her ne sebeple atıldıysa alan kişilere iade edilir. Aynı şekilde kıza takı takıldıysa da takılar düğün olmadığı sürece erkek tarafına aittir. Nişan bozulursa takılar da bir şekilde erkek tarafına geri verilir. Bazen aileler arası tartışmalar da olabiliyor öyle durumlarda aile yakını ya da nişana şahitlik eden büyüklerden, ileri gelenlerden bu iade işlemi için ricada bulunulur (KK 4, KK 7, KK 9).*

Komşumuzun kızını amcasının oğluna bitirmişlerdi. Hem akrabamızsın, hem köyde yanımızda kalırsın, demişler. Büyük çalgılı nişan merasimleri oldu. Aradan birkaç ay geçti geçmedi nişanı atmışlar. Kızla oğlan anlaşamamış. O nişanda takılan altınları iade etmek için eşimden rica ettiler. Biraz sorunlu ayrılmışlar herhâlde. Hem altınları hem alınan eşyaları nişan elbisesine kadar eşimle beraber oğlan tarafının evine götürüp teslim ettik (KK 2).

Silifke yöresinde yapılan araştırmalar sonucunda da nişan bozma ve boşanma gibi durumlarda aileler yörede uygulanan halk hukukunu esas alarak takılan takıları karşılıklı birbirlerine verdikleri tespit edilmiştir.

Örf ve âdet kurallarının her biri hukuki anlamda değer taşımaz, elbette hukuk alanına dâhil olabilmesi için belli aşamalardan geçmesi gerekir. İçinde bulunduğu toplum tarafından yaygın olarak kullanılması ve kuralların mantık çerçevesinde ve hukuka yaraşır şekilde olması gerekmektedir. Yukarıda örneği verilen davaların çözümünde yazılı hukuk sistemi bazı davalarda örf ve âdet hukukuna başvurarak teamüllerden dolayısıyla halk hukukundan yararlanılmıştır. Hısımla evlilik ve nişanın bozulması durumları ise yazılı hukukta da sözlü hukukta olduğu şekliyle işletilmektedir. Toplum tarafından benimsenen bu norm sözlü hukuktan yazılı hukuka geçmiştir. Birçok toplumda, geleneksel hukuk kuralları ve toplumsal normlar, örf ve âdet hukukunun temelini oluşturur. Hukuk geleneğinin yeknesaklaşması ile vücut bulur. Toplumun geleneğiyle, değer ve normlarıyla örtüştüğü oranda işlerliği vardır.

Tam tersi bir okuma ile de yeknesaklaşma sürecini değerlendirmek olanaklıdır. Bindiği gibi Türk kültüründe düğün geleneği çok önemli bir yere sahiptir. Kendi içerisinde pek çok aşaması bulunan keyifli ve masraflı bir gelenektir. Bazı aileler için şan, şeref meselesi kabul edildiği için tertip edilen düğünler, ailelerin bütçesini aşabilmektedir. Hukuk tarihimizde de düğün geleneği ile ilgili olarak “düğünlerin günlerce sürdüğünü, gece gündüz yemek verildiği, düğün masrafları için tarla ve ev satıldığı gerekçesi” ile “gençlerin evlenemediği, evlenenlerin ise altından kalkamayacak derecede borca girmeleri nedeniyle sıkıntı yaşadıkları”, dolayısıyla “evliliklerin azalmasının toplumda ciddi sıkıntılar yarattığı, nüfusun azaldığı, kadın ve erkeğin meşru olmayan yollara başvurduğu, toplumda fuhuşun arttığı, bu sebeplere bağlı olarak cinayetlerin de çoğaldığı” dile getirilerek 25 Kasım 1920 tarihli ve 55 sayılı “Düğünlerde Men’i İsrâfat Kanunu” 28 Mart 1921 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Ortaya çıkan bu sorunların önüne geçebilmek için ağırlıklı olarak düğünlerde olmak üzere çeyiz ve nişan âdetlerindeki israf yasaklanmıştır. Savaş koşullarında kısmen fayda sağlayan bu yasaklar, daha sonraki yıllarda bu özelliğini kaybetmiş, toplumun refah seviyesinin artmasına paralel olarak kanunun varlığı zamanla tartışılır hâle gelmiştir. Kanunun varlığına rağmen toplum eski alışkanlıklarından kolaylıkla

vazgeçememiş, “kanuni mecburiyetlerin bunu engellemeye gücü yetmediği” hususu eleştirilmiştir. Kanunun uygulanmamasının sebeplerini açıklayan İçişleri Bakanı Ethem Mendere, “kanunun anane ve âdetlere uymadığını, bu nedenle uygulanmadığını” belirtmiştir. Çünkü “Bu kanunla çeyiz teşhir etmek, çeyizin açıktan götürülmesi, geline iki kattan fazla elbise hediye etmek, düğünde bir günden fazla çalgı çaldırılması, bir günden fazla düğün ziyafeti verilmesi, nişan merasimi yapmak, gelin için ağırlık vermek, köçek oynamak, sünnet düğünü yapmak yasak edilmiş bunların hepsine ceza tâyin edilmiş ve bu işlerde kullanılan eşyanın zorralımı (müsaderesi) emredilmiştir.” “Her gün durmadan çiğnenmekte olan bu kanunun kaldırılmasıyla hem anayasaya aykırı bir kanun kalkmış olacak hem de kanunlara saygı duygusu korunmuş olacaktır” ifadeleri ile kaldırılması gerektiği Meclis tutanaklarında yer alan Kanun 8 Mayıs 1967’de *Resmî Gazete*’de yayımlanarak yürürlükten kaldırılmıştır (Kurnaz Şahin, 2013). Dolayısıyla geleneğin toplum içindeki tutunma gücü çok sağlam ise kanun maddeleri ile yasaklanmış olması bile geleneğin icrasından insanları alıkoyamamıştır.

Sonuç

İnsanoğlunun var oluşundan itibaren toplumsal alandaki yaşama şeklini koruma, toplumsal düzeni sağlama, devam ettirme, birey-toplum, birey-birey ilişkilerini düzenleme doğrultusunda oluşturduğu, toplum üyelerinin davranışlarının şekillendirildiği kurallar bütünü olan hukukun ilk oluşumu, toplum içinde oluşan düzen ve kuralların sözlü şekilde beyanı ve bu ifade kalıplarının halk tarafından davranış kalıplarına dönüştürülmesiyle şekillenmiştir.

Gelenek ve modernizmin karşılaşmasının çok yönlü etkileri halk hukuku uygulamalarında kendini göstermektedir. Sözlü hukuktan yazılı hukuka geçişte toplumun yaptırım gücü etkilenmektedir. Ama yine de bazı konularda toplum yazılı hukuktan önce halk hukukuna dayalı davranış ve yaptırımlara öncelikli olarak başvurmaktadır. Araştırma bölgesinde halk hukukunun uygulayıcıları genelde toplumun özelde ise köyün- mahallenin ya da ailenin büyükleri, bilirkişileri, saygı duyulan bireyleridir. Herhangi bir durumda öncelik olarak halk hukukuna başvurulmakta çözüm bulunamıyorsa ya da çözümlenen sorunun tekrarlanması söz konusu ise yazılı hukuka başvurulmaktadır. Yörede öncelikli olarak halk hukukuna başvurulmasının nedenleri arasında akrabalık ilişkisi, komşuluk hakkı, aynı köyün yerlisi olma gibi durumlar sayılabilir. Bu bağlamda “bizim seninle hukukumuz başka” sözünün devreye girdiği görülmektedir. Ayrıca halkın örf ve âdetlerine göre komşu ile kötü olma, akraba ile küs olma, aile ile anlaşamama gibi genelden özele kadar gidilebilen birey- toplum ilişkisinin yine halk hukuku yaptırımlarından ayıplanma, kınama gibi durumlara neden olması da ayrıca etkindir.

Sözlü hukuk uygulamalarında “yüz yüze” ve “söz söze” iletişim vardır. “Bizim seninle bir hukukumuz var”, “Bizim seninle hukukumuz çok eski”, gibi sözlerin kıymetli bulunması ve yaygın şekilde kullanılmaya devam etmesi de kişilerin birbirleriyle olan ilişkileri düzenleme hususunda halk hukuku uygulamalarının önemini ortaya koyması bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Kanun maddelerinde de karşılığı bulunan “hısımla evlilik yasağı”, “nişanın bozulması durumunda takıların erkek tarafına iade edilmesi” Silifke yöresinde halk hukuku bağlamında işlevselliğini sürdüren ve kanun maddelerine de konu olan kurallar olarak yer almaktadır. Ayrıca meslek grupları içerisinde yörede önemli bir yere sahip “limonculuk” faaliyetleri icra edilirken çoğunlukla söze dayalı ve senetsiz olarak iş yapıldığı ve olası bir problem yaşanması durumunda ise mesleğin ileri gelenleri tarafından mahkeme kurulduğu görülmektedir. Tarafların mahkemeye taşıdığı örnek dava dosyasında da “yazılı

akdin bulunmadığı ve bu durumun teamül olarak yerleştiği” ifadeleri karar sürecinde geleneklerin ve teamüllerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yerel ya da ulusal bir halk hukuku uygulaması bir davayı derinlemesine etkileyebilme gücüne sahiptir. Hukuk kuralları toplumsal yaşamda sosyal ve kültürel sürekliliğin temel mekanizmalarıdır. Bu bağlamda kanunun yazılı maddelerinin de halk hukuku uygulamaları ile paralellik göstermesi bu sürekliliğin bir gereği olarak kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü örf ve âdet hukuku toplumun geleneksel değerlerine, alışkanlıklarına ve sosyal normlarına dayanan yazılı olmayan bir hukuk sistemidir. Örf ve âdet hukuku, toplumun ortak deneyimleri ve geçmişteki uygulamaları temel alır. Bu bağlamda gelenek tarafından onaylanmayan hısımla evlenme yasağı, hukukta da kanun maddesi olarak yer almaktadır. Bir diğer örneği oluşturan nişanın bozulması hususunda takı paylaşımı konusundaki gelenek, toplum tarafından canlı bir şekilde yaşatılıp kabul gördüğü için hukuk kuralı olarak maddeleşmiştir. Birçok toplumda, geleneksel hukuk kuralları ve toplumsal normlar, örf ve âdet hukukunun temelini oluşturur. Türk kanunlarını besleyen farklı ülkelerden alınmış yazılı hukuk kuralları var ise de kanunda açık hüküm bulunmayan durumlarda sözlü hukuk yine temel referans noktasını oluşturmaktadır. Örf ve âdet hukuku, toplumun uzun bir süre boyunca uyguladığı geleneksel kuralları içermesi nedeniyle toplumun örf ve âdetleri hukuki düzenlemelerde bir etki alanına sahiptir. Örneklerde görüldüğü gibi ya doğrudan kanun maddesine dönüşmekte ya da yazılı hukukun eksik kaldığı veya belirsizlik yaratan durumlarda, örf ve âdet hukuku devreye girmektedir. Çünkü hukuk geleneğinin yeknesaklaşması ile vücut bulmaktadır. Toplumun gelenekleriyle, örf ve âdetleriyle organik bir bağ kuramadığı takdirde düğün yasağında olduğu gibi “her gün çiğnenen bir kanun” a evrilmesi de kaçınılmaz olacaktır.

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

ETİK KOMİTE ONAYI: Mersin Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşerî Bilimler, Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu, 23/08/2022, Sayı No.: 320.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KISALTMALAR

HMK- Hukuk Muhakemeleri Kanunu

mad.- madde

TBK- Türk Borçlar Kanunu

TMK- Türk Medeni Kanunu

TTK- Türk Ticaret Kanunu

NOTLAR

1. Bu makale, Mersin Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Kodu: 2022-2-TP2-4752.
2. Bu tablo incelenen kitaplar (Ataay, 1995; 122), (Zevkliler ve Havutçu, 2005; 50) esas alınarak oluşturulmuştur.
3. Bakınız ek 1.
4. Bakınız ek 2.
5. Bakınız ek 3.
6. Bakınız ek 4.
7. Bakınız ek 5.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Abdullah Dinç, 61, üniversite mezunu, emekli imam, 23 Ocak 2023- Atakent / Silifke.

KK2: Zeynep Eren, 43, ilkokul mezunu, ev hanımı, 01 Şubat 2023- Silifke.

KK3: Sümeyye Dölek, 44, lise mezunu, ev hanımı, 3 Kasım 2022- Silifke.

KK4: Kezban İslim, 46, üniversite mezunu, ev hanımı, 7 Ekim 2022- Atayurt / Silifke.

KK5: Ali Çevik, 71, ilkokul mezunu, çoban, 18 Aralık 2022- Kocaoğluk / Silifke.

KK6: Nidamiray Işık, 27, üniversite mezunu, öğretmen, 10 Aralık 2022- Işıklı/ Silifke.

- KK7: Mehmet Muku, 54, lise mezunu, özel güvenlik, 27 Ocak 2023- Süzlerlik/ Silifke.
 KK8: Abdullah Dal, 51, ilkokul mezunu, emekli, 11 Ocak 2023- Silifke.
 KK9: Kazım Dölek, 45, lise mezunu, muhtar- çoban, 17 Ocak 2023- Öztürkmenli / Silifke.
 KK10: Bircan Vural, 25, lise mezunu, esnaf, 22 Eylül 2022- Gazi / Silifke.
 KK11: Halil Özdemir, 75, ilkokul mezunu, çiftçi, 04 Aralık 2022- Keşlütürkmenli / Silifke.
 KK12: Gülsen Dal, 51, ilkokul mezunu, emekli, 22 Ekim 2022- Silifke.

KAYNAKÇA

- Akı, Erol. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1989.
 Arlı, Alim. “*Halk Hukuku Uygulamaları (Van Erciş Örneği)*”. Van: Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, 2020.
 Artun, Erman. *Türk Halk Bilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
 Ataay, Aytekin. *Borçlar Hukukunun Genel Teorisi*. İstanbul: Der Yayınları, 1995.
 Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlı Türkçesi Lügatı*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2002.
 Dundes, Alan (Ed. M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Nebi Özdemir, Gülin Öğüt Eker, Selcan Gürçayır Teke). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006.
 Dursun, Aysun. “*Türk Halk Kültüründe Hukuk Kavramı*”. Yayımlanmış Doktora Tezi. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 2014.
 Eroğlu, Engin. “*Doğu ve Batı Arasında: Orta Asya Türk Bozkır Kültürünün Köklerine Dair*”. Erzurum: Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14 (2022): 157-177.
 Görgün, Şanal. *Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1996.
 Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin Yayınları, 2014.
 Karahan, Sami. *Ticari İşletme Hukuku*. İstanbul: Yetkin Hukuk Yayınları, 2013.
 Kurnaz Şahin, Feyza (2013). “*İlk TBMM'nin Tasarruf Tedbirlerine Bir Örnek: Düğünlerde Men'i İsrâfat Kanunu ve Kamuoyundaki Yansımaları*” *Atatürk Dergisi*, Cilt: 2 Sayı: 1, 25 – 55.
 Oğuz, Öcal. *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2013.
 Oğuz, Öcal. “Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve “Töre Cinayetleri”, *Milli Folklor* 24(95): 103-113.
 Özsunay, Ergun. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1979.
 Sevindik, Azem. “*Köy Odalarından Hareketle Bir Orta Anadolu Köyünün Halk Hukuku Algısı*”. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 29 (2018), 27-48.
 Sevindik, Azem. *Halk Hukuku ve Köy Odaları: Sivas Şarkışla Gümüştepe Köyü Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2013.
 Sulu, Muhammed. *Ticaret Hukukunun Kaynağı Olarak Ticari Örf ve Âdet Üzerine Bazı Değerlendirmeler*. İstanbul: Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 9 (Bahar 2022).
 Zevkililer, Aydın ve Ayşe Havutçu. *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2005.
 URL1: [https://www.hukukihaber.net/normlar-hiyerarisine-bir-istisna-ticari-orf-ve-âdet\(ErişimTarihi: 07.07.2023\)](https://www.hukukihaber.net/normlar-hiyerarisine-bir-istisna-ticari-orf-ve-âdet(ErişimTarihi: 07.07.2023)).
 URL2: <https://karararama.yargitay.gov.tr/#> (Erişim Tarihi: 08.08.2023).
 URL3: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf> (Erişim Tarihi: 08.08.2023).

EKLER

EK 1: TMK 129. maddesine örnek olarak 2. Hukuk Dairesi 2012/ 7501 esas numaralı 2012/ 14383 karar numarasına sahip dava dosyası.

2. Hukuk Dairesi 2012/7501 E., 2012/14383 K.

"İçtihat Metni"

MAHKEMESİ: Turgutlu 2. Asliye Hukuk (Aile) Mahkemesi

TARİHİ: 30.7.2010

NUMARASI: Esas no:2010/143 Karar no:2010/675

Taraflar arasındaki davanın yapılan muhakemesi sonunda mahalli mahkemece verilen, yukarıda tarihi ve numarası gösterilen hüküm temyiz edilmekle, evrak okunup gereği görüşülüp düşünüldü:

1- Dava, Cumhuriyet savcısı tarafından res'en açılan, eşler arasında evlenmeye engel olacak derecede husumet bulunması (TMK. m.145/4) sebebiyle evliliğin iptali isteğine (TMK. m. 146/1) ilişkin olup, nüfus kayıtlarının düzeltilmesiyle bir ilgisi yoktur. Nüfus kayıtlarına ilişkin düzeltme davalarında nüfus idaresi "yasal husum" durumundadır (5940 s. NHK. m.36/1-a) Evliliğin iptali davası sonucunda iptale karar verilmesi ve bu kararın kesin hüküm halini almasıyla, evlilik, karar nüfusa tescil edilmiş olsa dahi, ileriyi yönelik olarak ortadan kalkar. Bu sebeple, iptal kararının nüfusa tescil edilmesi, kurucu etkiye değil, bildirici etkiye sahiptir. Dolayısıyla kararın nüfusa tescil edilecek olması, nüfus idaresine husumet yönetilmesini gerektirmez. Bu sebeple, davada nüfus idaresinin "husum" gösterilmesi doğru olmayıp, onun yönünden davanın "husumet yokluğu" sebebiyle reddine karar verilmesi gerekirken, bu hususun gözetilmemiş olması usul ve yasaya aykırı ise de mahkemece dava reddedildiğine göre, verilen ret kararı nüfus idaresi bakımından sonucu itibarıyla doğru olduğundan, bu yöne ilişkin temyiz itirazlarının reddi ile kararın nüfus idaresi yönünden açıklanan sebeple onanması gerekmektedir.

2- Nüfus kayıtlarına göre; davalı Hayriye'nin, kız kardeşinin oğlu "Mehmet Sıddık" ile evlendiği, eşler arasında "teyze-yeğen" (TMK. m. 129/1) husumet ilişkisinin bulunduğu görülmektedir. Davalı M. S.'in, ana adının düzeltilmesi talebiyle 5.4.2010 tarihinde açmış olduğu nüfus kaydının düzeltilmesine ilişkin Turgutlu 2. Asliye Hukuk Mahkemesindeki 2011/55 esas sayılı davanın, bozma sonrasında takip edilmiş sonuca, 11.3.2011 tarihinde işlemden kaldırıldığı, üç aylık yasal süre zarfında yenilenmeyince, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanununun 409/5. maddesi gereğince 15.7.2011 tarihinde açılmamış sayılmasına karar verildiği görülmüştür. Kanundan ötürü açılmamış hale gelen dava, bütün sonuçlarıyla ortadan kalkar ve derdestile yasını kaybeder. Resmî siciller, belgelekdükleri olguların doğruluğuna kanat oluşturur, sicil düzeltilmedikçe de içeriğinin gösterdiği olgu doğru kabul edilir (TMK. m.7) Resmî sicile aykırı tanık sözlerine değer verilemez ve sicilin içeriğine aykırı karar oluşturulamaz. Oysayse Türk Medeni Kanunu'nun 129/1. maddesi ile evlenmeleri yasaklanmış olan kişiler arasında gerçekleşen evliliğin mutlak butlan sebebiyle iptaline (TMK. 145/4) karar verilmesi gerekirken, sicile aykırı tanık sözlerine değer verilerek isteğin reddi doğru bulunmamıştır.

SONUÇ: Temyiz edilen hükmün yukarıda (2.) bentte gösterilen sebeple davalılar H. ve M. S. bakımından BOZULMASINA, diğer davalı nüfus idaresi yönünden verilen ret kararı, yukarıda (1.) bentte açıklanan sebeple sonucu itibarıyla doğru olduğundan bu davalı bakımından hükmünü "gerçekleşmiş değiştirilmek suretiyle" ONANMASINA, işbu kararın tebliğinden itibaren 15 gün içinde karar düzeltme yolu açık olmak üzere oybirliğiyle karar verildi. 30.05.2012 (Çrş.)

EK 2: Husumla evliliğin yasası kapsamında 2. Hukuk Dairesi 2011/ 4933 esas numaralı 2012/ 13044 karar numarasına sahip dava dosyası.

2. Hukuk Dairesi 2011/4933 E., 2012/13044 K.

"İçtihat Metni"

MAHKEMESİ: Ankara 5. Aile Mahkemesi

TARİHİ: 23.12.2010

NUMARASI : Esas no: 2010/967 Karar no: 2010/1754

Taraflar arasındaki davanın yapılan muhakemesi sonunda mahalli mahkemece verilen, yukarıda tarihi ve numarası gösterilen hüküm temyiz edilmekle, evrak okunup gereği görüşülüp düşünüldü:

Dava, eşler arasında evlenmeye engel olacak derecede yakın husumet (hala-yeğen) ilişkisi bulunması sebebiyle Türk Medeni Kanununun 145/4. maddesine dayalı olarak evliliğin mutlak butlan sebebiyle iptaline ilişkindir.

Haklarında evliliklerinin iptali istenilen davalılar L. ve S., nüfusta kaydeden hala - yeğen olarak olarak görülmektedir (TMK. md. 129/1). Davalılar, duruşmadaki beyanlarında; aralarında gerçekleşen hala-yeğen husumet ilişkisinin bulunmadığını, kendilerinin amca çocukları olduğunu, davalılardan S.'in gerçek babasının A. olması rağmen A. ölünce, nüfus kayıtlarında S.'in gerçekte dedesi olan O.'un çocuğu, diğer davalı L.'in babası S.'in de kardeşiymiş gibi nüfusa kayıt edildiğini, bu kayıtların gerçeği yansıtmadığını beyan etmişlerdir.

Mahkemece yapılacak iş; davalılara nüfus kaydının düzeltilmesi için süre verilip bekletici mesele yapılması ve hasıl olacak neticesine göre karar verilmesinden ibarettir. Bu husus gözetilmeden yazılı şekilde karar verilmesi doğru bulunmamıştır.

SONUÇ: Temyiz edilen hükmün yukarıda gösterilen sebeple BOZULMASINA, temyiz peşin harcının yüzüne geri verilmesine, işbu kararın tebliğinden itibaren 15 gün içinde karar düzeltme yolu açık olmak üzere oybirliğiyle karar verildi. 14.05.2012 (Pzt.)

EK 3: Nişan ve düğünde takılan ziynet eşyaları ile ilgili 6. Hukuk Dairesi 2012/1561 esas numaralı 2012/5415 karar numarasına sahip olan dosya.

(Kapatılan) 6. Hukuk Dairesi 2012/1561 E., 2012/5415 K.

"İçtihat Metni"

MAHKEMESİ: Aile Mahkemesi

DAVA TÜRÜ: Ziyet Eşyalarının İadesi

Mahalli mahkemesinden verilmiş bulunan yukarıda tarih ve numarası yazılı ziyet eşyalarının iadesi davasına dair karar, davalı tarafından süresi içinde temyiz edilmiş olmakla, dosyadaki bütün kağıtlar okunup gereği görüşülüp düşünüldü.

Dava, ziyet eşyalarının ve paranın iadesi istemine ilişkindir. Mahkemece davanın kısmen kabulüne karar verilmesi üzerine hüküm davalı tarafından temyiz edilmiştir.

1-Tarafların karşılıklı iddia ve savunmalarına dayandıkları belgelere temyiz olunan kararda yazılı gerekçelere göre davalının aşağıdaki bendin kapsamı dışında kalan temyiz itirazları yerinde değildir.

2-Davalının düğünde davalıya (damada) takılan ziynetlere ilişkin hükme yönelik temyiz itirazlarına gelince; Davacı vekili, dava dilekçesinde, davacıya nişan ve düğünde takılan (davacı geline, davalı damada takılan ve gelinin elindeki torbaya atılan) ziyet eşyaları ile paraların ve velayeti davacı anneye verilen müşterek çocuğun doğumunda takılan altınların aynen iadelerini mümkün olmazsa bedelleri toplamı 96.913,35 TL'nin tahsilini talep etmiştir. Mahkemece davanın kısmen kabulüne, davacıya nişan ve düğünde takılan (davacı geline, davalı damada takılan ve gelinin elindeki torbaya atılan) ziyet eşyaları ile paraların ve velayeti davacı anneye verilen müşterek çocuğun doğumunda takılan altınların bir bölümünün aynen iadelerine mümkün olmazsa bedelleri toplamı 84.048 TL'nin tahsiline karar verilmiştir. Mahkemece, düğünde damada takıldığı uyumsuzluk konusu olmayan ziyet eşyalarına ilişkin talebinde kabulüne karar verilmiştir. Ancak, düğünde erkeğe takılan ziynetlerin taraflardan hangisine ait olacağına ilişkin bir uyumsuzluk söz konusudur. Mahkemece kim tarafından ve kime takılırsa takılırsa düğünde takılan tüm ziynetlerin davacı kadına ait olduğu kabul edilmiş ise de davalı koca tarafından kendisine takılan ziynetlerin kendine ait olduğu yönünde savunma mevcuttur. Menkul bir şeyin ziyeyi onun maliki kabul edilir. Medeni Kanun'un 1.maddesi gereğince hâkim kanunda hüküm bulunmayan hallerde örf ve adet gereğince karar verme yetkisine sahiptir. Taraflar ziyetlik karinesinin aksini her türlü delil ile kanıtlayabilir. Bu nedenle mahkemece, tarafların oturduğu ya da geldikleri çevre itibarıyla düğünde damada takılan ziynetlerin de geline ait olup olmadığı hususundaki örf ve adetler tespit edilerek sonucuna göre bir karar verilmesi gerekirken yazılı şekilde eksik inceleme ile karar verilmesi doğru olmadığından hükmün bozulması gerekmiştir.

SONUÇ; Yukarıda 2 nolu bentte yazılı nedenlerle hükmün BOZULMASINA, istek halinde peşin alınan temyiz harcının temyiz edene ladesine, 05.04.2012 tarihinde oybirliğiyle karar verildi.

EK 4: Senet ispatıyla ilgili 13. Hukuk Dairesi 2016/ 25793 esas numaralı, 2019/ 2902 karar numarasına sahip örnek dava dosyası.

13. Hukuk Dairesi 2016/25793 E. 2019/2902 K.

"İçtihat Metni"

MAHKEMESİ: Asliye Hukuk Mahkemesi

Taraflar arasındaki alacak davasının yapılan yargılaması somunda ilamda yazılı nedenlerden dolayı davanın reddine yönelik olarak verilen hükmün süresi içinde davacı avukatınca temyiz edilmesi üzerine dosya incelendi gereği konuşulup düşünüldü.

KARAR

Davacı, biçer döver ve saman makinesi sahibi olduğunu, 2014 yılında davalının ekinini biçtiğini haricen alacağını bir kısmı olan saman parasını aldığını ancak aralarındaki anlaşma gereği biçme ücreti olarak dönümü 8 TL'den 477 dönümün toplam parası olan 3.816,00 TL'yi alamadığını belirterek alacağının tahsilini yasal faizi ile birlikte talep ve dava etmiştir.

Davalı, davacı ile aralarında hiçbir hukuki ilişkilerinin olmadığını, kendisinden talep edilen alacağın miktar itibarıyla yazılı belge ile ispatın şart olduğunu, davalının tanık dinletmesine muvafakatini almadığını belirterek davanın reddini dilemiştir. Mahkemece, yazılan müzekkere cevaplarında biçer döver işi ile uğraşan kişilerle köylüler arasında yazılı aktın bulunmadığı ve bu durumun teamül olarak yerleştiği anlaşılmakta HMK 203/1-b kapsamında olduğu anlaşıldığından, davacı tanıklarının dinlenilmesine karar verilerek yargılamaya devam edilmiş; ancak davacı tanıklarının, taraflar arasındaki anlaşmayı ve dönümü 8 TL'den tarafların anlaşmış olduğunu bilmediklerini beyan etmeleri üzerine ispat edilemeyen davanın reddine karar verilmiş; hüküm, davacı tarafından temyiz edilmiştir.

Taraflar arasındaki uyuşmazlık ekin biçmeden kaynaklı olup, davacı davalının ekinini biçtiğini, alacağının bir kısmını aldığını ancak aralarındaki sözlü anlaşma gereği biçme ücreti olarak dönümü 8 TL'den 477 dönümün toplam parası olan 3.816,00 TL'yi alamadığını belirterek, bakiye alacağının davalıdan tahsili amacıyla eldeki davayı açmıştır. Davalı, aktı ilişkisi inkar ederek davacıya borcu olmadığını savunmasında bulunmuş; Mahkemece, davacı tanıklarının, taraflar arasındaki anlaşmayı ve dönümü 8 TL'den tarafların anlaşmış olduğunu bilmediklerini beyan etmeleri üzerine ispat edilemeyen davanın reddine karar verilmiştir. HMK. 203/b. maddesinde senetle ispat kuralının istisnaları arasında "İşin niteliğine ve tarafların durumlarına göre, senede bağlanmaması teamül olarak yerleşmiş bulunan hukuki işlemler" belirtilmiştir. HMK'nın 203. maddesine göre tanık dinlenebilmesi için teamül unsurunun gerçekleşmesi ve bir çevrede herhangi bir hukuki işlemin devamlı olarak senede bağlanmamasının adet haline gelmesi ve bu hususun zaman içinde herkesçe uyulmak suretiyle istikrarlı bir nitelik kazanmış bulunması ve ayrıca kamuoyunda da bu teamüle inanılmış olması gerekmektedir. Mahkemece İlçe Jandarma Komutanlığına ve İlçe Tarım Müdürlüğüne yazılan müzekkere cevaplarında biçer döver işi ile uğraşan kişilerle köylü arasında yazılı aktın bulunmadığı ve bu durumun teamül olarak yerleştiği anlaşılmakta HMK 203/1b kapsamında davacı tanıklarının dinlenilmesine karar verilmiştir. Hal böyle olunca dinlenen davacı tanığı ...'in beyanına göre, davalının biçer döver işinden biçtiği alanlar itibarıyla teamüller gereği yazılı sözleşme yapılmayan bu alanda ücrete hak kazandığı tespit edilmiştir. Ancak mahkemece davalının iddiası ile ilgili olarak, davalının biçmiş olduğu tarla miktarının, tarlada o sene itibarıyla yetişen ekin miktarının ve bu ekinlerin biçilmeleri karşılığında davalının alabileceği ücret konusunda bir araştırma ve inceleme yapılmamıştır. Bu durumda mahkemece, davalının iddiası ile ilgili olarak, konusunda uzman bilirkişiden dayanaklarını gösterir, taraf ve Yargıtay denetimine elverişli rapor alınarak hasıl olacak somuca göre bir karar verilmesi gerekirken eksik inceleme ile yazılı şekilde davanın reddine karar verilmiş olması, usul ve yasaya aykırı olup, bozmayı gerektirir.

SONUÇ Yukarıda açıklanan nedenlerle hükmün davacı yararına BOZULMASINA, peşin alınan harcin istek halinde iadesine, HUMK'nın 440/111-1 maddesi uyarınca karar düzeltme yolu kapalı olmak üzere, 05/03/2019 gününde oybirliğiyle karar verildi.

EK 5: 13. Hukuk Dairesi 2017/4112 esash, 2020/4884 karar numarasına sahip dava dosyası.

13. Hukuk Dairesi 2017/4112 E., 2020/4884 K.

"İçtihat Metni"

MAHKEMESİ: Asliye Hukuk Mahkemesi

Taraflar arasındaki menfi tespit davasının yapılan yargılaması sonunda ilamda yazılı nedenlerden dolayı davanın kabulüne yönelik olarak verilen hükmün süresi içinde davalı avukatınca temyiz edilmesi üzerine dosya incelendi gereği konuşulup düşünüldü.

KARAR

Davacı vekili dava dilekçesinde, taraflar arasında limon satışı yapıldığı ve bedelinin müvekkili tarafından ödenmediği iddiası ile müvekkili aleyhine Erdemli İcra Müdürlüğü'nün 2014/3076 esas sayılı dosyası ile icra takibi başlatıldığını, müvekkilinin davalıdan mal almadığını ve davalının satışa ilişkin bir belgeye dayanmadığını ileri sürerek borçlu olmadığını tespitine karar verilmesini istemiştir. Davalı, davanın reddini dilemiştir,

Mahkemece davanın kabulüne, Erdemli İcra Müdürlüğü'nün 2014/3076 esas sayılı dosyasında yer alan 17.213 TL tutarındaki meblağdan davacının borçlu olmadığını tespitine, söz konusu Erdemli İcra Müdürlüğü'nün 2014/3076 esas sayılı dosyasındaki takibin iptaline karar verilmiş hüküm davalı tarafından temyiz edilmiştir.

Davalı vekili, taraflar arasında limon satışının gerçekleştiğini, müvekkilinin elinde satışa ilişkin tartı fişi mevcut olduğunu bildirmiş ve tanık deliline dayanmış; temyiz dilekçesinde ise bu tür satışlar için senede bağlanmama konusunda teamül olduğunu ileri sürerek teslim hususunu tanık delili ile ispatlamak istemiş, cevap dilekçesi ve delil listesinde tanık deliline dayandığını belirtmiştir.

HMK'nun 203. maddesinde senetle ispat kuralının istisnalarından bir tanesi de işin niteliği ve tarafların durumuna göre senede bağlanmaması teamül olarak yerleşmiş bulunan hukuki işlemlerdir. HMK 203. maddesi hükmüne dayanılarak tanık dinlenebilmesi için teamül unsurunun gerçekleşmesi ve bir çevrede herhangi bir hukuki işlemin devamlı olarak senede bağlanmamasının adet haline gelmesi ve bu hususun zaman içinde herkesçe uyulmak suretiyle istikrarlı bir nitelik kazanmış bulunması ve ayrıca kamuoyunda da bu teamüle inanılmış olması gerekmektedir. Bu nedenle mahkemece, limon satımında senede bağlanmama yönünden bir teamül olup olmadığı araştırılarak sonuca göre karar verilmesi gerekirken, bu husus araştırılmadan eksik inceleme sonucu yazılı şekilde karar verilmesi usul ve yasaya aykırı olup, bozmayı gerektirir.

SONUC: Yukarıda açıklanan nedenlerle temyiz olunan kararın davalı yararına BOZULMASINA, peşin alınan harcın istek halinde iadesine, HUMK'nun 440/III-1 maddesi uyarınca karar düzeltme yolu kapalı olmak üzere, 18/06/2020 gününde oybirliğiyle karar verildi.

ANTİK ÇİN KAYNAKLARINA GÖRE XIONG-NU ÖNCESİ DÖNEM'DE BOZKIRLARDA KURT KÜLTÜ*

Wolf Cult in the Steppes in the Pre-Xiong-nu Period According to Ancient Chinese Sources

Ramazan Volkan ÇOBAN**

ÖZ

Türk mitolojisinin temel unsurlarından biri olan kurt kültü, genel olarak Göktürk efsaneleriyle ilişkilendirilmiş olup büyük oranda bu efsanelerden elde edilen çıkarımlara indirgenmiş durumdadır. Ancak Asya'nın bozkırlarında ve tundralarında varlığını günümüzde dahi devam ettiren bu kültür, çok daha eski ve köklü bir tarihe sahip olmanın yanı sıra daha geniş ve çeşitli antropolojik unsurlara dayanmaktadır. Bu çerçevede Türk mitolojisine dair detaylar önemli barındıran Çin kaynaklarının incelenmesi de henüz tamamlanmış değildir. Örneğin MÖ 453 yılında tamamlandığı düşünülen Guo-yu, MÖ 91 yılında tamamlanan Shi-ji ve MS 111 yılında tamamlanan Han-shu gibi Çin tarih yazmalarında kurt kültürünün yazılı kaynaklardaki en eski izlerine rastlanmaktadır. Bu kaynaklarda; Zhou Hanedanlığı İmparatoru Zhou Mu-wang'ın, Çin'in kuzeyindeki bozkırlarda yaşayan Quan-rong'lar gibi topluluklara karşı kazandığı askeri zaferini temsil etmesi için "dört ak kurt ve dört ak geyik" ele geçirdiğinden bahsedilmiştir. Bu, kısa ve nispeten belirsiz parça; bir çıkarım yapmak için yetersiz olsa da bu metni destekleyecek nitelikte yeni gelişmeler yaşanmıştır: Zhou Mu-wang Dönemi'nde yaşamış Bo Tang-fu adındaki bir Zhou asilzadesinin onuruna yapılmış olan ve üzerinde yazıt barındıran bir ding (üç ayaklı bronz tören kabı), arkeolojik araştırmalar neticesinde ortaya çıkarılmıştır. Kabin üzerindeki yazıt sayesinde, tarihî kaynaklarda geçen mevzubahis konunun biraz daha açık hale getirilmesi sağlanmıştır. Yazıt üzerinde yer alan metinden anlaşılacağı üzere Zhou Hanedanlığı İmparatoru Zhou Mu-wang'ın MÖ 964 yılında çıktığı Batı Seferi sırasında alt ettiği Çin'in kuzeyindeki bozkırlarda konar-göçer bir şekilde yaşayan toplulukları temsilen öküz, kaplan, panter, ak geyik ve ak kurt gibi gücü simgeleyen hayvanlar ele geçirilmiştir. Bu hayvanlar, Zhou'lara özgü mimetik özellikleri bulunan Hui Ayini sırasında atalardan iyi şans dileği için kurban edilmiştir. Törene dair başka ayrıntılar için farklı bir tören kabı üzerinde yer alan Mai-zun Yazıtı da incelenmiştir. Ak kurt kültü konusunda Türk kaynakları da Çin kaynaklarına paralel bir gelişim seyretmiştir: Talas IV Yazıtı, bu durumun en belirgin örneklerinden biri olarak gösterilebilir. Böylece Zhou Mu-wang'ın MÖ 964 yılı civarında Quan-rong'ları temsilen aldığı dört ak kurt; Göktürklerden hatta Xiong-nu'lardan (Asya Hunları) önceki dönemlerde de bozkırlarda ak kurdu sembol olarak benimsemiş ve muhtemelen bu noktada bir inanç parçası oluşturmuş bazı toplulukların var olduğunu göstermektedir. Kaldı ki Xiong-nu Öncesi Dönem'de parça parça karışımına çıkan kurt kültü ve motifi, Xiong-nu Dönemi'nde yoğun bir şekilde kendini göstermeye başlamış ve Göktürk Dönemi'nde de görünürlüğü artan bir çizgi izlemiştir. Sonuç olarak ilgili Antik Çince ve Orta Çince metinler Türkçeye çevrilmiş, bunlar Türk mitolojisindeki örneklerle karşılaştırılmış; metinler ve örnekler arasında tarihî ve folklorik ilişki kurularak Türk mitolojisindeki kurt kültürünün köklerinin sanılandan çok daha derin olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk mitolojisi, Xiong-nu, Zhou Hanedanlığı, kurt kültü, Hui Ayini.

ABSTRACT

The cult of the wolf, a principal element of Turkic mythology, is generally associated with Gokturk legends and is often reduced to the inferences drawn from these legends. However, the wolf cult, which persists even today in the steppes and tundra of Asia, has a much older and more deeply rooted history, based on a wider and more diverse anthropological foundation. Additionally, research into Chinese sources that contain details of Turkic mythology is not yet complete. For instance, the earliest traces of the wolf cult in written sources are found in Chinese historical writings such as the Guo-yu, thought to have been completed in 453 BC, the Shi-ji thought to have been completed in 91 BC, and the Han-shu thought to have been completed in 111 AD. These sources mention that the Emperor of the Zhou Dynasty, Zhou Mu-wang, captured and brought "four white

* Bu makale yazarın "Türk Mitolojisinde Kurt Kültürünün Kökleri" (2023) başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Geliş tarihi: 25 Eylül 2023 - Kabul tarihi: 16 Şubat 2025

Çoban, Ramazan Volkan. "Antik Çin Kaynaklarına Göre Xiong-nu Öncesi Dönem'de Bozkırlarda Kurt Kültü" 145 (Bahar 2025): 104-113

** Bursa Uludağ Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, Bursa/Türkiye, E-posta: volkancoban@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8924-1008.

wolves and four white deer” to represent his military victory over the Quan-rongs, who also lived in the steppes of northern China. Although this brief and relatively obscure fragment is insufficient to draw definitive conclusions, a new development has corroborated this text: a ding (a three-legged bronze ceremonial vessel) with an inscription in honor of a Zhou nobleman named Bo Tang-fu, who lived during the Zhou Mu-wang period, was unearthed through archaeological research. Thanks to the inscription on the vessel, the issue mentioned in historical sources has been clarified further. As understood from the inscription, animals symbolizing power, such as oxen, tigers, panthers, white deer, and white wolves, were captured to represent the nomadic communities living in the steppes of northern China, which Emperor Zhou Mu-wang defeated during his Western Campaign in 964 BC. These animals were sacrificed during the Hui Ritual, a mimetic ritual unique to the Zhou, to wish good fortune for the ancestors. The Mai-zun Inscription on another ceremonial vessel was also analyzed for further details of the ceremony. Turkic sources on the cult of the white wolf also parallel Chinese sources: the Talas IV Inscription, the Ak-Tayci Legend, and the fragment about Bamsi Beyrek in the Dede Korkut Legends are prominent examples. Thus, the four white wolves taken by Zhou Mu-wang around 964 BC representing the Quan-rong tribe indicate that communities adopting the white wolf as a symbol existed in the steppes before the Gokturks and even before the Xiong-nu. Moreover, the wolf cult and motif, which appeared sporadically in the Pre-Xiong-nu Period, began to show itself intensely during the Xiong-nu Period and again followed a line of increasing visibility in the Gokturk Period. Consequently, relevant Ancient Chinese and Middle Chinese texts were translated into Turkish, these texts were compared with examples in Turkic mythology, historical and folkloric relations were established between these texts and examples, and it was attempted to reveal that the roots of the wolf cult in Turkic mythology are much deeper than previously thought.

Keywords

Turkic mythology, Xiong-nu, Zhou Dynasty, wolf cult, Hui Ritual.

Giriş

Antik Çin’in edebî ve tarihî kaynakları dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde Türklerin de dâhil olduğu birçok Orta Asya bozkır topluluğunun inanç yapısına dair belli belirsiz bazı kayıtlara ve atıflara rastlanabilir. Bunlardan bazıları da söz konusu toplulukların, tarihin erken dönemlerinden beri kurt figürü ile ilişkilendirilmesiyle ilgilidir. Bu konudaki ilk önemli yazılı örneğe MÖ 453 yılında tamamlandığı düşünülen “Guo-yu”¹ adlı eserin Zhou Hanedanlığı’ndan² bahsedilen “Zhou Yu-shang” adlı ilk bölümünde, MÖ 964 yılında yaşanan bir olay vesilesiyle bozkırların kurt kültürüyle ilişkilendirildiği bir detayda rastlanılır. Ayrıca aynı konudan Shi-ji’nin “Tarihsel Kayıtlar” adlı 4. bölümü ile “Xiong-nu Monografisi” adlı 110. bölümü, Han-shu’nun “Xiong-nu Monografisi” adlı 94. bölümde de bahsedilmiştir. Bu Antik Çin kaynakları incelenerek Türklerin de dâhil olduğu bozkır topluluklarının kurt kültüne dair en eski yazılı detaylarına ulaşılabilir.

Bu çalışmada, adı geçen kaynaklar içerisinde söz konusu detaylara dair görece daha çok ayrıntı barındırdığı ve olayı Xiong-nu’larla ilişki kurarak anlattığı için Han-shu metninin temel alınması tercih edilmiştir. Han-shu metninin diğer metinlerden herhangi bir eksik parçası veya çeliştiği bir nokta bulunmamaktadır. Farklılıklarsa dipnotlarla ifade edilmiştir. Orijinal hali Antik Çince olan metnin, Türkçeye -önceki çalışmalardan da yararlanılarak mümkün olduğu kadar herhangi bir boşluğa veya anlam kargaşasına mahal bırakmayacak şekilde tarafımızca yapılan ve akıcı olmasına gayret edilen- çevirisi şöyledir:

“Xia [Hanedanlığı’nın]³ zayıflamaya başladığı sırada Gong-liu,⁴ [atalarından kalma olan] Ji-guan⁵ ünvanını kaybedince Xi-rong⁶ [topluluğunun adetlerini benimseyerek onlar gibi] olmuş ve Bin’e⁷ yerleşmişti. Bundan üç yüz yıl kadar sonra Rong’lar ve Di’ler⁸ [gibi yabancı topluluklar], Tai Wang⁹ Dan-fu’ya¹⁰ saldırmışlardı. Dan-fu yenilerek Qi [Dağı’nın]¹¹ eteklerine kaçtı ve Bin halkının hepsi [de] Dan-fu’yu izleyerek [onunla birlikte Qi Dağı’nın eteklerine yerleşip] Zhou Hanedanlığı’nı kurdu. Bundan yüz yıl kadar sonra Zhou hükümdarı Xi-bo Chang,¹² Quan-yi’lere¹³ saldırdı. On yıl kadar sonra [Zhou’ların hükümdarı] Wu Wang, [Yin’lerin¹⁴ hüküm-

darı] Zhou'ya¹⁵ saldırıp Luo-yi¹⁶ [şehrini] kurdu. Ayrıca Feng [ve] Hao [bölgele-
rine]¹⁷ yerleşti. Rong-yi'leri,¹⁸ Jing ve Luo nehirlerinin¹⁹ kuzeyine²⁰ sürdü. [Ve
Zhou'lar, onları] Huang-fu²¹ [olarak adlandırarak belirli zamanlarda vermek üzere]
haraca²² bağladı.²³ Bundan iki yüz yıldan fazla [süre] sonra Zhou [Hanedanlığı] za-
yıflamıştı ve [Zhou hükümdarı] Mu-wang,²⁴ Quan-rong'lara²⁵ saldırarak 'dört ak
kurt ile dört ak geyik'²⁶ ele geçirip geri dönmüştü. [İstenilen sonucu vermeyen] bu
[seferden] sonra [Zhou Hanedanlığı'nın artık güçsüz olduğunu düşünen] Huang-fu
halkı, [Zhou Hanedanlığı'na] bir daha [haraç vermek için] gelmedi." (Guo-yu, 1;
Shi-ji, 4; Shi-ji, 110; Han-shu, 94; Otkan 2018: 59-61; Onat vd. 2020: 1-2).

Metnin Tarihsel ve Mitolojik Bağlamı

Zhou Hanedanlığı'nın hüküm sürdüğü toprakların kuzeybatısında bulunan Ordos bozkırlarında Çinliler tarafından "Rong" ve "Di" adlarıyla anılan ve "savaşçı barbarlar" olarak nitelendirilen bazı konar-göçer topluluklar bulunmaktaydı. Bu nedenle Zhou Hanedanlığı ile bozkır toplulukları, tarih içerisinde siyasi ve kültürel birçok yönden etkileşim içinde olmuşlardır. Nihayetinde Zhou Hanedanlığı ile bozkır topluluklarının karşı karşıya geldiği veya birlikte hareket ettikleri savaş, iltica, göç, ittifak gibi etkileşimlerin bazıları da yazılı kaynaklara yansımıştır. Yukarıda çevirisi yapılan metinde değinildiği üzere Zhou Hanedanlığı'nın hükümdarı Zhou Mu-wang'ın tahta çıkışının on ikinci yılının bahar aylarında, muhtemelen MÖ 964 yılında;²⁷ danışmanlarının itirazına rağmen Zhou Hanedanlığı'nın batısında ve/veya kuzeybatısında kalan Quan-rong'lar üzerine gerçekleştirdiği sefer, konumuz bağlamında ilgi çekici sonuçlara sahiptir. Bu seferin sonucunda Zhou Mu-wang'ın bozkırlı topluluklardan "dört ak kurt ve dört ak geyik" ele geçirdiği ve ülkesine bunlarla geri döndüğü kayıtlara geçmiştir. Metnin devamından da anlaşılacağı üzere çıkılan bu sefer, her ne kadar zaferle sonuçlanmışsa da Zhou Mu-wang için istenilen sonuçları pek vermemiş olacak ki Zhou Hanedanlığı'nın ordusunun zayıfladığı ortaya çıkmış ve Zhou Hanedanlığı'na bağlı bölgelerde yaşayan topluluklar artık Zhou hâkimiyetini tanımayıp haraçlarını vermeye başlamıştır. Ancak Zhou Mu-wang, sonraki seferlerinde mevcut durumu lehine çevirmeyi büyük ölçüde başarmıştır.

Kayıtlarda oldukça kısa bir şekilde anılan "dört ak kurt ve dört ak geyik" ifadesi ile ne anlatılmak istendiği pek açık değildir ancak 1986 yılında Zhang-jia-po²⁸ Arkeolojik Kazı Alanı'nda yürütülen çalışmalar sırasında keşfedilen, Zhou Mu-wang'ın saltanatının erken dönemlerine tarihlenen 183 numaralı mezarda bulunan ve Bo Tang-fu²⁹ adlı bir Zhou asilzadesinin onuruna yapılmış "NA0698" envanter numaralı üç ayaklı bronz kap (ding) üzerindeki yazıt (Bo Tang-fu Yazıtı); konunun aydınlatılması adına bazı ipuçları sunmaktadır. Yer yer oldukça yıpranmış olan bu yazıtın tam ve kesin bir çevirisini yapmak mümkün olmamaktadır ancak Antik Çince ile oluşturulmuş yazıtın -şartların elverdiği ölçüde- Türkçeye çevirisi şu şekilde yapılabilir:

"Yi-mao³⁰ [Günü]nde, İmparator [Zhao Mu-wang] Pang-jing'de³¹ [bir] ziyafet verdi. [Ziyafetten sonra] İmparator, Bi[-yong Göleti]ndeki³² ejderha [şekilli veya süslemeli] teknesine [doğru] yaklaşarak Hui Ayini'ni³³ yönetti. Hui Ayini bittiği zaman [Bo Tang-fu'nun] yaşlı babası Tang, [hazırlıkların] tamamlandığını duyurdu. İmparator [tören alanına] girdi ve Bi[-yong Göleti]nde bulunan teknesine bindi. [Gitmek istediği yere] yaklaşarak beyaz bir bayrak ile Hui Ayini'ni yönetti. Böylece [İmparator], Bi[-yong Göleti'nin kenarında duran] bir öküz, bir çizgili kaplan, bir panter, bir ak geyik ve bir ak kurdu [oklayarak] vurdu.³⁴ Hui Ayini tamamlandığında İmparator, Bo Tang-fu'ya bir kap [dolusu] koyu likör³⁵ ve yirmi dizi deniz kabuğu vererek [onun sahip olduğu] erdemlerden bahsetti. [Bo Tang-fu ise] karşılık olarak kralın iyiliğini övdü ve An Gong için değerli ve törensel değeri [yüksek] olan bir ding³⁶ yaptırdığından bahsetti." (Bo Tang-fu Yazıtı; Zhang 1989: 551; Liu Y. 1990: 741; Liu H. 1996: 27; Yuan 2011: 38; Lei 2018: 60).

Guo-yu, Shi-ji ve Han-shu'da yer alan metinlerde geçen "ak geyik ve ak kurt" ifadesinin aynı şekilde Bo Tang-fu Yazıtı'nda da geçiyor olması dikkate değer bir durumdur. Bo Tang-fu Yazıtı'nda sayılan hayvanların, antik metinlerde yer alan hayvanlarla aynı hayvanlar olup olmadığını kesin olarak doğrulamak mümkün değildir ancak tarihsel olarak metinlerdeki olayların birbirine oldukça yakın tarihlerde gerçekleşmesi ve kaynaklarda benzer başka bir anlatıma rastlanmaması, iki olayın da aslında aynı olay olabileceği yönündeki düşünceleri güçlendirmektedir.

Metinde, İmparator'un ayın sırasında kurban ettiği öküz, kaplan, panter, geyik ve kurt gibi hayvanların tamamının evrensel olarak gücü simgeleyen yaban kara hayvanları olmasının bir tesadüf olmadığına inanıyoruz. Zhou Mu-wang, Batı Seferi sırasında siyasi veya askeri üstünlük kurduğu topluluklar tarafından saygı duyulan ve bu toplulukları simgeleyen hayvanların bazılarını toplayıp onları, başarısının birer somut kanıtı olarak başkente getirmiş olmalıdır. Bu düşüncüyü güçlendiren başka bir kanıt, Bambu Yıllıkları'nda³⁷ rastlanmaktadır: Zhou Mu-wang'ın tahta çıkışının on yedinci yılından bahsedilirken Zhou Mu-wang'ın Batı Seferi sırasında, adı verilmeyen diğer topluluklardan farklı olarak Quan-rong adına özellikle yer verilmekle beraber beş barbar devleti yendiğinden bahsedilmektedir. Bu noktada Zhou Mu-wang tarafından yenilgiye uğratan beş topluluğa karşılık bu toplulukları temsil ettiği düşünülen hayvan sayısı da beştir. Bu noktada, kaynaklar birbirini doğrular niteliktedir. Böylece metinde sayılan hayvanların her birinin, bir topluluğu temsil ettiği ve metinlerdeki olayların aslında aynı olaylar olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Zhou Mu-wang'ın çıktığı Batı Seferi'nde ele geçirdiği ve beraberinde getirdiği hayvanların, Bi-yong Göleti'nin kenarında vurulması şeklinde gerçekleştirilen törenin; Zhou gelenekleri özelinde, Çin mitolojisi içerisinde mimetik ve sembolik bir anlam içerdiği düşünülmektedir (Vogt 2022: 89). Gölet, Zhou Hanedanlığı'nın topraklarını; Çin'in ulusal simgelerinden biri olan ve çeşitli metinlerde de sıkça Çin hükümdarlarıyla ilişkilendirilen ejderha biçimli veya ejderha desenli kayak, İmparator'un kontrol ettiği orduyu; göl kıyısı, Huang-fu sistemi mantığıyla Zhou Hanedanlığı'nın hâkimiyet sınırlarını ve dolayısıyla medeniyetin sınırlarını; gölün kenarındaki güçlü ve bir o kadar da tehlikeli hayvanlar ise Zhou Hanedanlığı'nın sınırlarında yaşayan barbar, yabancı ve düşman toplulukları sembolize etmekteydi. Ejderha teknesine binen İmparator, düşmanları temsil eden göl kıyısındaki hayvanları okla vurarak askeri ve siyasi başarısını dramatik ama somut bir şekilde tebaasına göstermiş oluyordu. Bu siyasi güç gösterisine ek olarak törene dinsel bir anlam da katılıyor ve böylece imparator ile hanedanlığın otoritesi pekiştiriliyordu. Metinde bahsi geçen ve ak kurdun kurban edildiği Hui Ayini'nin, detayları pek net olmasa da bir tür ruhlara yakarış ve atalara saygı ayini olduğu düşünülmektedir. Hem ayinin kendisini ifade eden Çince karakterden (祭) hem de metnin kendisinden bu ayinin aşamaları olan bir süreç şeklinde ilerlediği anlaşılmaktadır. Hui Ayini sayesinde insanlar, doğa ruhlarına ve atalarının ruhlarına saygı sunarak onlardan yardım isteyen kişileri çeşitli kötülüklerle karşı koruma sağlamasını ve kötü ruhların defedilmesini istemekteydi. Shang Hanedanlığı ve Zhou Hanedanlığı dönemlerinde sembolik bir hayvanı vurmaya veya avlamaya içeren bu tür ayinlerin yapıldığı bilinmektedir. Örneğin Zhou Hanedanı İmparatoru Zhou Kang-wang³⁸ Dönemi'nde yapıldığı düşünülen bir başka bronz kap üzerinde de benzer bir ayine rastlanmaktadır. "NA06015" envanter numaralı Mai-zun Ritüel Kabı'nın üzerindeki yazıtta, Bo Tang-fu Yazıtı'nda tasvir edilen törene benzerlik gösteren bir başka törenden daha bahsedilmektedir:

"İmparator [Zhou Kang-wang], Xing Valisi'ne Bi'den ayrılmış Xing'e yerleşmesini [ve orada yönetici olmasını] emretti. [İmparator'un isteğinden sonraki] ikinci ayda,

Efendim [Xing Valisi], uygun bir şekilde kendini Zhong-zhou'da³⁹ takdim etti. Daha sonra İmparator, Pang-jing'de Hui Ayini'ni yönetti ve orada bir libasyon sunumu [da] yaptı. Ertesi gün İmparator, Bi-yong [Göleti'nde] bir kayığa bindi ve büyük [ve asıl] töreni gerçekleştirdi. [Tören sırasında] İmparator, büyük bir kazı [oklayarak] vurdu ve onu yakaladı. [Törenin ardından] Efendim [Xing Valisi], İmparator'u kırmızı bayraklı bir kayıkla takip ederek [onun] yanına geçti. [Böylece] tören amacına ulaşarak tamamlandı." (Mai-zun Yazıtı; Shaughnessy 1989: 19-20; Lei 2018: 58).

Bahsi geçen törenler, genel çerçeve bakımından büyük oranda aynıdır ama vurulan hayvanlar ve bayrakların rengi farklıdır. Çin mitolojisinde kaz, genel olarak "ayrılığa rağmen gönül birlikliğinin" simgesidir. İmparator Zhou Kang-wang, Xing Valisi'ni başka bir yere gönderdiğinde onun için üst seviye bir devlet töreni düzenlemiş, ona iyi dileklerini sunmak ve atalarının yardımını dilemek için bir kaz kurban etmiştir. Aynı mantık doğrultusunda, bir sefer dönüşünde bozkırlardaki düşmanlarının gücünü simgeleyen hayvanların kurban edilmesi ile İmparator Zhou Mu-wang'ın savaşlarda daha başarılı olabilmesi için atalarından yardım dilediği düşünülebilir.

İfadelerdeki Ak Rengin Sembolik Anlamı

Metinlerde geçen bir diğer önemli ayrıntı ise "ak bayrak, ak geyik, ak kurt" ifadelerinden ak rengin özellikle ön plana çıkarıldığı görülmekte ve bu rengin törensel bir işlevinin olduğu düşünülmektedir. Ak renkli hayvanların hem Çin mitolojisinde hem de genel bozkır inanışlarında kurban değeri yüksek kutsal hayvanlardan sayılması, bozkırda geyiğin kutsal hayvan ve kurdun da ata hayvan kabul edilmesi dolayısıyla "ak geyik ve ak kurt" ifadesinin vurgulu kullanımının mitolojik bir düşünceden kaynaklanmış olma ihtimali yüksektir (Onat vd. 2020: 103). Ak geyik ve ak kurt gibi ak renkli posta sahip hayvanlar, doğada nadir görüldüğünden ve insanın evrensel doğasından gelen bir şekilde ak renge olumlu anlamlar yüklendiğinden ak renk; insanların düşünce dünyasında kutsal bir niteliğe sahip olagelmıştır (Wittfogel 1949: 42, 129). Örneğin İrket ve Angara nehirlerinin birleştiği yerin yakınında bulunan Lokomotif Arkeolojik Kazı Alanı'nda, günümüzden 8320 ile 7970 yıl öncesine tarihlenen ve insanların bulunduğu alana gömülmüş bir beyaz tundra kurdu; beyaz kurdun bozkır insanları için çok eskiden beri önemli bir sembol olduğunu göstermektedir (Losey vd. 2011: 179, 185). Türk mitolojik sisteminde kurdun kozmolojik unsurlara bağlı olarak gök kurt, boz kurt, ak kurt, al kurt, kara kurt gibi çeşitli renklerle tanımlanması bilinen bir durum olup ak kurt; kutsal gök unsurlarına yani yücelik, saflık, temizlik ve erdeme işaret etmektedir (Çoruhlu 1999: 148). Bu hususta belirgin bir örnek olarak Altaylara ait olan ve Göktürk efsaneleriyle büyük benzerlikler gösteren Ak Tayçı efsanesinde göksel-kutsal unsurların sürekli bir şekilde ak renk ile ilişkilendirildikleri görülmektedir:

"Ak Tayçı'nın babası Ak Bökö, bereketli bir coğrafyada yaşamaktadır. Onun eşi Altın Topçı gençliğinde bir erkek çocuk doğurmuş fakat o çocuğu Bay Erlik çalmıştır. Altın Topçı yıllar sonra yaşlandığında bir erkek çocuk daha doğurur. Ak Bökö, bu duruma çok sevinir. Çocuğuna kundak yapmak için samur, beslemek içinse geyik avlamaya çıkar. Ak Bökö, birçok hayvan avlayıp eve dönerken altmış kulaç kuyruklu bir kurt (Ak Börü) yolunu keser, canına karşılık ne vereceğini sorar. Ak Bökö, eşini ve atını teklif eder. Ak Börü bunları kabul etmez, yeni doğan çocuğunu ister. Ak Bökö, çaresiz kabul eder. Evine gelip olanları eşine ve yönettiği halkına anlatır. Onun yiğitleri, çocuğu Ak Börü'ye vermek yerine savaşmak isterler. Ak Börü'nün geleceği yolun üzerine yemesi için kulunlu kısıraklar konulur, kendileri de pusuya yatarlar. Ak Börü, bu kısıraklara bakmadan doğruca Ak Bökö'nün sarayına yönelir. Ak Bökö ve askerleri ona karşı koyamaz. Ak

Börü çocuğu alıp kaçırr. Çocuğu kendi yaşadığı dağa getiren Ak Börü, onu beslemeleri için iki maral getirir. İki maralın beslediği çocuk iki günde anne, altı günde baba deyip yürümeye başlar. Bunu gören Ak Börü, oynaması için çocuğa sırasıyla iki tilki ve iki ayı getirir. Çocuk tilki ve ayıları hırpalayarak bitap düşürür. Bu arada Ak Börü de sürekli Bay Erlik'in çocuğu kaçırmaması için yeraltına açılan deliğin ağzını kontrol eder. Ak Börü tarafından büyütülen çocuk kısa sürede yiğit olur. Ak Börü, ona savaş elbiseleriyle birlikte silahlarla donatılmış bir at getirir. Bu atın adının Ak Boro, çocuğun adının ise Ak Tayçı olduğunu ve onun artık kendi yolculuğuna çıkması gerektiğini söyleyerek öğütler verip gönderir..." (Dilek 2002: 761).

Türk kültüründeki renk sembolizminin en dikkat çekici örneklerinden bir diğerine Dede Korkut Hikâyeleri'nde rastlanmaktadır. Bamsı Beyrek öldükten sonra yakınları, onun ölümü sebebiyle duydukları üzüntüyü; iyiliği ve mutluluğu temsil eden ak renk yerine kötüyü ve üzüntüyü temsil eden kara rengi kullanmayı tercih ederek ifade etmiştir:

"Ak-boz atın kuyruğunu kestiler. Kırk elli yiğit ak çıkarıp gök sarındılar. Ak бүrcüklü anası бүldür бүldür ağladı. Gözünün yaşını döktü. Acı tırnağını ak yüzüne çaldı, kargı gibi kara saçını yoldu... Beyrek'in yavuklusuna haber oldu. Banu-çiçek karalar giydi, ak kaftanını çıkardı; güz elması gibi al yanağını yırttı... Bunu işitip Kıyan Selçuk oğlu Deli Dünder ak çıkardı kara giydi, yar ve yoldaşları akı çıkarıp karalar giydiler." (İnan 1968: 470).

Söz konusu olan hayvanların beyaz renge sahip olmasının törene fazladan bir kutsallık kazandırdığı düşünüldüğünden bu hayvanlar, diğer hayvanlardan farklı olarak renkleriyle anılmıştır. Metindeki renk bildiren sıfatlara, Çinlilerin bozkır topluluklarının ak renkli hayvanlara ne kadar önem verdiğini bilmesi dolayısıyla yer verdiği düşünülebilir.

Sonuç

Bozkırlarda yaygın bir şekilde kurdun kutsal soy-ata kabul edildiği bilinmektedir. Hui Ayini'nde, savaşılan bozkır topluluklarını temsil eden hayvanların kullanıldığı düşünüldüğünde Zhou Mu-wang'ın ak kurdu; soy-ata olarak kabul eden bir topluluğu, muhtemelen Quan-rong topluluğunu ve/veya bir başka ihtimalle Di topluluğunu temsilen alıp getirdiği düşünülebilir. Sözlü edebiyat ürünlerine motif değeri de kazandıran ak kurt kültü, bozkır topluluklarının mitolojisinde Lokomotif Kurdu'nun ifade ettiği erken dönem örneklerden günümüzde kadar uzanan köklü ve güçlü inanışlar arasında yer almış hatta hükümün meşruiyeti adına yayılma alanı dahi elde etmiştir. Örneğin Moğolların söz konusu hayvanlarla ilgili Animist veya Totemist gelenekleri olmadığı halde Moğolların Gizli Tarihi'nde, Cengiz Han'ın soyu; gök kurt (börte-çino) ile ak geyiğin (ko'ai-maral) birlikteliği ile başlatılmıştır (Pelliot 1949: 121). Bu bağlamda Bo Tang-fu Yazıtı'nda geçen "ak kurt" ifadesine benzeyen bir başka ifadeye, 8. yüzyıla tarihlenen ve Köktürk tamlarıyla yazılmış Talas IV Yazıtı'nda da rastlanmaktadır: "aK BÖRİ KUTI (ak kurdun kutu)" (Alimov 2014: 106). Bu yazıtta, Türklerin ak kurda kutsallık atfettiği bir ifadeye yer verdiği görülmektedir ve söz konusu ifade ile ak kurdun, tanrısal güçleri temsil eden "kut" sahibi bir varlık olduğundan bahsedilmiştir. Bu yazıt sayesinde MÖ 964 yılında kuzeyindeki bozkır toplulukları üzerine seferine çıkan Zhou Hanedanı İmparatoru Zhou Mu-wang'ın karşılaştığı ak kurda değer veren Quan-rong ve/veya Di topluluğu ile 8. yüzyılda ak kurdun kutlu bir hayvan olduğunu düşünen ve ak kurt kültürünü çok uzun süreler devam ettiren Türkler arasında bir bağ kurulabilir. Aralarında yaklaşık 1700 yıl bulunan bu iki ifade bizlere göstermektedir ki bozkır toplulukları çağlar boyunca ak kurdu kutsal hayvan olarak kabul etmiş, güçlü ve köklü bir kurt kültü geliştirmiş olmalıdır. Hatta ak kurdun kutsal olması, çağdaş anlatılara dahi yansımıştır. Bu da Azerbaycan sahasında anlatılan masallarda, "Kurtlar Padişahı Ak Kurt" ile onun oğlu "Gök Kurt" gibi birçok

karakterin oluşmasına zemin hazırlamıştır (Hekimov 2012: 139). Ak kurt motifi, Türklerin düşünce dünyasında canlılığını korumaktadır.

Çinliler de bozkır topluluklarının kurda dair mitolojik yakınlığını gözlemlemiş ve bu durumu kayda geçirmiştir. Örneğin Sou-shen Ji'de,⁴⁰ Quan-rong'ların sayısının zamanla artarak ciddi bir güç haline dönüştüklerinden ve Quan-rong'ların Zhou İç Savaşı'nda önemli bir aktör olarak rol aldığından bahsedilmiştir (Luce 1961: 101). Zhou You-wang'ın⁴¹ oğlu Yi-jiu'nun başlattığı isyanda Yi-jiu; kendi etrafında toplandığı Kuzey Çinli toprak sahibi derebeyler ve Quan-rong'lar ile iş birliği yapmış, ardından Yi-jiu MÖ 771 yılında babası İmparator Zhou You-wang'ı öldürerek Zhou Hanedanlığı'nın başına geçmiştir. Öldüğü sıralarda Zhou You-wang'ın "Kurt geliyor!" çılgınlıklarına ise kimse kulak asmamış ve önü alınamayan Quan-rong'lar, Zhou Hanedanlığı'nın başkentini yağmalayarak yakıp yıkmıştır (Keay 2008: 64). Zhou You-wang'ın "kurtlar" sözcüğünden kastettiği şey, başta Quan-rong'lar olmak üzere sürekli mücadele içinde olduğu kuzeyli kavimlerdi. Böylece Bo Tang-fu Yazıtı dışında, Zhou'lar Quan-rong'ları bir kez daha kurtla ilişkilendirmiş ancak bu, son ilişkilendirme olmamıştır. Sonraki dönemlerde Çinliler; önce Xiong-nu'ları, daha sonrasında da Göktürkler başta olmak üzere çeşitli Türk topluluklarını da sık sık kurtla ilişkilendirmiştir.

Çalışmaya konu edinilen Zhou Mu-wang'ın MÖ 964 yılında çıktığı Batı Seferi sırasında bir kuzeyli bozkır topluluğunu temsil getirdiği ve kurban ettiği ak kurda dair ifadeler, kuzeylilerin kurt ile ilişkilendirildiği ilk önemli yazılı örnek olup Türk kültür tarihinin bir kısmına ışık tutmaktadır. Kurt kültü ve motifi bağlamında hem Çinlilerden hem de bozkırlardan benzeri örnekler derlenip karşılaştırmalı mitoloji metoduyla incelendiği takdirde Türk tarihinin karanlık dönemlerini bir nebze aydınlatma şansı elde edilebilir.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. *Çin*. 國語 (Guó-yǔ): Adı, "Devletlerin Söylemleri" olarak çevrilebilecek bu eser; Çin'in birçok feodal devletin birbiriyle savaştığı İlkbahar ve Sonbahar Dönemi'nde (MÖ 771 – MÖ 476) yazılan ve hükümdarlar ile onların beylerine atfedilen konuşmalara yer verilen önemli bir tarihi eserdir. Eser, Zhou Mu-wang'ın hükümdarlık yıllarından (MÖ 976 – MÖ 922) Jin Devleti'nin üst düzey görevlilerinden biri olan Zhi Yao'nun (知瑤, Zhī Yáo) idam edildiği MÖ 453 yılına kadarki süreci kapsamaktadır (Shih ve Knechtges 2010: 308).
2. *Çin*. 周朝 (Zhōu-cháo): MÖ 1122 (?) yılında Shang Hanedanlığı'nı yıkmış ve MÖ 256 yılına kadar hüküm sürmüş bir Çin hanedanlığıdır.
3. *Çin*. 夏朝 (Xià-cháo): MÖ 2070 (?) ve MÖ 1600 (?) yılları arasında hüküm sürdüğü düşünülen yarı efsanevi bir Çin hanedanlığıdır. Adı bilinen ilk Çin hanedanlığıdır.
4. *Çin*. 公劉 (Gōng-liú): Efsanevi de olsa Zhou Hanedanlığı'nın ilk atalarından biri olarak kabul edilir. Efsanevi İmparator Yao, Qi adındaki bir kişiye; tarımdan iyi anladığı ve halka örnek olarak tarımdaki verimliliği arttırdığı için ona "Ji-guan (Tahıl İşlerinden Sorumlu Memur)" ünvanını verir. Efsanevi İmparator Shun ise ona "Hou Ji" ad-ünvanını vererek bu görevin bir aile işi olmasını sağlar. Hou Ji'nin oğlu Bu-zhu, bu görevinde başarılı olamaz ve kuzeydeki konar-göçer Rong ve Di topluluklarıyla yaşamaya karar verir. Ancak Bu-zhu'nun torunu olan Gong-liu, aile işini devam ettirerek tarımdaki verimliliği tekrar arttırmış ve çevresine kalabalık bir nüfusu toplamayı başarmıştır. Böylece Ji Sülalesi'nin kurduğu Zhou Hanedanlığı'nın yükselme süreci başlamıştır (Otkan 2018: 59; Onat vd. 2020: 1). Han-shu ve Shi-ji metinlerinin "Xiong-nu Monografisi" bölümünde kuzeye kaçan kişinin Gong-liu olduğu anlatılsa da Shi-ji ile Lun-heng gibi metinlerden hareketle ve tüm metinlerin anlatımsal çıkarımı düşünüldüğünde kuzeye kaçan kişi Gong-liu değil, onun atası Bu-zhu olmalıdır. Gong-liu, Hou Ji, Bu-zhu gibi karakterler; gerçekliği sınırlı efsanevi karakterlerdir.

5. *Çin. 稷官 (Jì-guān)*: Halka gıda sağlamak amacıyla yapılan tarım ve hayvancılığı sürdürmek için devlet tarafından çalıştırılan çiftliklerin yönetiminden sorumlu devlet yetkilisine verilen ünvanıdır. Otkan ve Onat bu ünvanı “Tahıl İşlerinin Sorumlu Memur” şeklinde çevirmiştir (2018: 60; 2020: 1).
6. *Çin. 西戎 (Xī-róng)*: Bu ad, “Batılı [Savaşçı] Barbarlar” şeklinde çevrilebilir. Metinde bahsi geçen kişinin, Xi-rong’ların konar-göçer yaşam biçimini benimsediğinden bahsedilmektedir. Gerçekten de bu topluluk, Çin’in batısında ve/veya kuzeybatısında yaşayan konar-göçer bir topluluktur (bk. Shi-ji, 110; Han-shu, 94).
7. *Çin. 邕 (Bīn)*: Shaan-xi’deki Xun-yi (旬邑, Xún-yì) ilçesinin batısı ile aynı civarda yer alan Bin-zhou (彬州, Bīn-zhōu) ilçesinin çevresidir (Otkan 2018: 59).
8. *Çin. 狄 (Dì) veya 北狄 (Běi-dì)*: Çin’in kuzeyindeki bozkır bölgelerinde konar-göçer bir yaşam tarzını sürdüren ve Çinli olmayan bir topluluk veya topluluklar için kullanılan bir addir. Çince yabancı topluluklar için kullanılan adlar, genellikle söz konusu topluluğun kendine verdiği ada yakın bir seslendirime sahiptir. Ancak topluluk için kullanılan yazı karakterleri de söz konusu topluluğun Çinliler tarafından o topluluğa yakıştırılan niteliklere göre seçilmekteydi. Di topluluğunu tanımlayan karakter de Çinlilerin bakış açısından onları tanımlayan bir imgeleme içermektedir. İlkbahar ve Sonbahar Dönemi’nde, Di’ler kendi içerisinde Ak Di (白狄, Bái-dí), Kızıl Di (赤狄, Chì-dí), Uzun Di (長狄, Zhǎng-dí) gibi çeşitli gruplara ayrılmıştır. Savaşan Devletler Dönemi’nden (MÖ 476 – MÖ 221) sonra da “Bei-di” adıyla Xiong-nu ve Xian-bei’leri, yani kuzeydeki tüm toplulukları tanımlayan genel bir ifade olarak kullanılmıştır. Zaman zaman Rong (戎, Róng) ve Yi (夷, Yì) toplulukları ile beraber “Yabancı Kavimler” şeklinde de genellenmiş veya bu isimler birbirinin yerine kullanılmıştır (Onat vd. 2020: 100-101). Bu topluluğun önceleri Di-li (狄歷, Dì-lì), sonraları Tie-le (鐵勒, Tiě-lè) olarak adlandırılan Türk kökenli Gao-che (高車, Gāo-chē) topluluğunun atası olduğu düşünülmektedir.
9. *Çin. 王 (wáng)*: “Wang” ünvanı; Xia, Shang ve Zhou dönemlerinde “hükümdar” veya “imparator” anlamında kullanılan bir sözcüktür ancak MÖ 221 yılında Qin Hanedanlığı’ni kurup diğer Çin hanedanlarını kendi hâkimiyeti altında birleştiren Qin-shi (秦始皇, Qín-shì), “wang” ünvanı yerine “tanrısal hükümdar” veya “hükümdarların hükümdarı” anlamına gelebilecek “huang-di (皇帝, huáng-dì)” ünvanını kullanmayı tercih etmiştir (bk. Shi-ji, 5-6).
10. *Çin. 太王亶父 (Tài Wáng Dǎn-fù)*: Kaynaklarda Gong-liu’dan Tan-fu’ya kadar dokuz hükümdarın tahta çıktığı belirtilmektedir. Bu bilgiden hareketle Tai Wang Tan-fu, Kung Liu’nun dokuzuncu nesilden torunu olmalıdır. Zhou Hanedanlığı İmparatoru Zhou Wen-wang’ın dedesi Gu-gong Dan-fu (古公亶父, Gǔ-gōng Dǎn-fù); Zhou’lar, Qi Dağı’nın güneyinde bulunan bir ovada yaşarken Zhou topluluğunun lideriydi. Bu yüzden Zhou Wu-wang Dönemi’nde, Gu-gong Dan-fu’ya bir saygı ifadesi olarak ondan bahsedilirken “Tai Wang” ünvanı kullanılmıştır (Onat vd. 2020: 101).
11. *Çin. 岐山 (Qí-shān)*: Shaan-xi’de bulunan ve Qi-shan adlı ilçeye de adını veren Qi Dağı’dır (Du 2010: 164).
12. *Çin. 西伯昌 (Xī-bó Chāng)*: Bu ünvanın ve adın, Zhou Hanedanı’nın kurucusu olan ve MÖ 1112 (?) ile MÖ 1050 (?) yılları arasında yaşadığı düşünülen Zhou Wu-wang’a (周武王, Zhōu Wǔ-wáng) ait olduğu düşünülmektedir (Pines 2020: 717).
13. *Çin. 猷夷 (Quān-yì)*: Xiong-nu’ların kurucu unsurlarından bir boydur (Otkan 2018: 60-61).
14. *Çin. 殷 (Yīn)*: Shang Hanedanlığı’ni (MÖ 1600 – MÖ 1045) ifade eden bir diğer addir. Shang Hanedanlığı’nın Yin (殷, Yīn) şehrini başkent olarak kullanması nedeniyle Shi-ji’nin yazarı Si-ma Qian tarafından Shang Hanedanı için “Yin Hanedanı (殷代, Yīn-dài)” adının kullanımı tercih edilmiştir.
15. *Çin. 紂 (Zhòu)*: Shang Hanedanlığı’nın son kralı olduğu düşünülen kişinin adıdır. Hanedan adı olan “Zhou (周, Zhōu)” ile karıştırılmamalıdır.
16. *Çin. 雒邑 (Luò-yì)*: Luo-yang (洛陽, Luò-yáng) şehrinin eski adıdır. Luo Nehri ile Sarı Nehir’in birleştiği bölgede yer almakta ve Çin’in en eski şehirlerinden biridir (Onat vd. 2020: Ek-III/II).
17. *Feng (鄆, Fēng) ve Hao (郟, Hào) bölgeleri*, günümüzde Shan-xi Bölgesi’nde yer alan Xi’an (西安, Xī-ān) kentinin batısına denk düşmektedir (Onat vd. 2020: Ek-III/II).
18. *Çin. 戎夷 (Róng-yì)*: Bu ad, “Savaşçı Yi’ler” veya “Savaşçı Barbarlar” olarak çevrilebilir. Metinde, Zhou Hanedanlığı’nın himayesine henüz girmemiş veya girmek istemeyen bir Yi topluluğunu belirtmektedir.
19. *Çin. 涇河 (Jīng Hé) ve 洛河 (Luò Hé)*: Ordos Bölgesi’nden doğup Wei Nehri’ni (渭河, Wèi Hé) besleyen iki büyük nehir koludur (Onat vd. 2020: Ek-III/II-III). Bu nehirler, Ordos otlaklarının verimli olmasını ve bölgenin hayvancılığa elverişli olmasını sağlar.
20. *Jing ve Luo nehirlerinin kuzeyinde, Ordos Bölgesi’nin içerisinde yer alan bir bölgedir.* Bu verimli bölge, yüzyıllarca sürecek bir mücadelenin merkezi olmuştur.
21. *Çin. 荒服 (Huāng-fú)*: Zhou Dönemi’nde oluşan Çin dünya görüşüne göre imparatorun oturduğu başkent, merkez kabul edilmek suretiyle bu noktadan çember şeklinde merkeze uzaklıklarına göre bölgeler beşe

- ayrılmıştı ve böylece her 500 li (~115 km), bir fu kabul edilerek kabul edilerek bölgeler sistemi oluşturulmuştu. Bu bölgelerin adları içten dışa doğru Hou-fu (侯服, Hóu-fú), Dian-fu (甸服, Diān-fú), Sui-fu (绥服, Suí-fú), Yao-fu (要服, Yào-fú) ve Huang-fu şeklindeydi (Onat vd. 2018: 103). Merkezden uzaklaştıkça hanedanla akrabalık bağlarının azaldığı, barbarlığın arttığı ve medeniyetin azaldığı düşünüldüğünden Huang-fu Bölgesi, en barbar bölge olarak kabul edilmekteydi. Bu ifade hem Otkan hem de Onat tarafından “Bağımlı Kırsal Alanlar” şeklinde çevrilmiştir (2018: 61; 2020: 2).
22. *Çin. 貢 (gòng):* “Haraç” şeklinde çevirmeyi tercih ettiğimiz bu sözcük, aslında “hediye sunmak” anlamına gelmektedir. Çin hanedanları, çevre milletlerin kendilerine bağlı olduklarını göstermeleri için yılın belli zamanlarında onlardan hediyeler bekler ve yine onlara hediyeler sunar. Böylece bağlılık ilişkisinin devam edildiği sembolik olarak ifade edilmiş olunurdu (Göl 2000: 87-88).
23. Bu tümce, Shi-ji’den farklı olarak yalnızca Han-shu’da yer almaktadır.
24. *Çin. 周穆王 (Zhōu Mù-wáng):* Zhou Hanedanlığı’nın MÖ 976 ile MÖ 922 yılları arasında hüküm sürmüş beşinci hükümdarıdır.
25. *Çin. 犬戎 (Quǎn-róng):* Bu ad, “Köpek Savaşçıları” olarak çevrilebilir. Ordos Bölgesi civarında bozkır yaşam tarzını benimsemiş konar-göçer bir topluluktur.
26. *Çin. 四白狼四白鹿 (sì bái láng sì bái lù):* Çincesinin ayrıca belirtilmesi gereken bu önemli ifade, tam olarak “dört beyaz kurt [ve] dört beyaz geyik” anlamına gelmektedir.
27. MÖ 296 yılında tamamlanan Bambu Yıllıkları’nda bu seferin, Zhao Mu-wang’ın tahta çıkışının on yedinci yılında gerçekleştiği ifade edilmiştir (Knechtges 2014: 2344). Kaynaklar farklı tarihler veriyor olsa da yine birbirine oldukça yakın tarihler söz konusudur.
28. *Çin. 张家坡 (Zhāng-jia-pō):* Chang’an yakınlarındaki bulunan ve Zhou Dönemi arkeolojik kazı alanına ev sahipliği yapan bir köy. He-bei Eyaleti’ndeki Zhang-jia-kou (张家口) şehri ile karıştırılmamalıdır.
29. *Çin. 伯唐父 (Bó Táng-fù):* Bir Zhou asilzadesidir. Hayatı hakkındaki detaylar belirsizdir.
30. *Çin. 乙卯 (Yǐ-mǎo):* 60 yıllık döngülere sahip 12 Hayvanlı Çin Takvimi’nin 52. yılıdır. Tavşan ile sembolize edildiğinden “tavşan yılı” olarak da bilinir (Li 2004). Bu metinde kastedilen yıl ise muhtemelen MÖ 965 yılıdır.
31. *Çin. 旁京 (Páng-jīng):* Hao-jing (鎬京, Hào-jīng) yakınlarında bulunan ve Zhou Hanedanlığı’nın başkentini oluşturan yerleşim bölgelerinden biridir (Luo 2015: 3).
32. Metinde yalnızca “Bi” şeklinde geçen bu yer, Bi-yong Göleti’ni ifade etmektedir (Liu H. 1996: 27; Yuan 2011: 39). Burası, muhtemelen Xu Chang şehri yakınlarından bulunan bir bataklıkta (Lei 2018: 62).
33. *Çin. 率 (huì):* Araştırmacılar, yazıt üzerinde oldukça aşınmış durumda olan bu eski karakterin “hui” şeklinde okunması gerektiğini ifade etmektedir (Zhang 1989: 551; Liu H. 1996: 27; Liu Y. 1990: 741; Yuan 2011: 38). Lei ise “wan” şeklinde okunması gerektiğini ifade etmiştir (2018: 60). Bu çalışmada “hui” şeklinde okunduğu görüşüne varılmıştır.
34. Çincenin yapısı gereği metinde sayılan hayvanların birer tane mi yoksa birden fazla mı olduğu anlaşıl-mamaktadır ancak birer adet olduğu düşünülecek çeviri yapılmıştır. Diğer yandan sayısız birden çok olan hayvanlar, zaten adetiyle birlikte belirtilmiştir.
35. Muhtemelen bal liköründen bahsedilmektedir.
36. *Çin. 鼎 (dǐng):* Bu ifade “üç ayaklı bronz kap” şeklinde çevrilebilse de bir terim olduğundan sözcüğe orijinal haliyle metinde yer verilmiştir. Bu kaplar; dinsel törenlerde kullanılan, amaçlarına göre üzerlerine çeşitli şekiller ve yazılar işlenen üç ayağa sahip bronz kaplardır. Bu kaplar; Shang ve Zhou dönemlerinde sıkça ölü sunusu için kullanılmış, kişinin hayattayken yaptığı erdemli anekdotlara dair bir yazıtla birlikte mezarlara bırakılmıştır. Emel Esin, bu kapların Türkçede “oçok (ocak)” veya “küzeç” gibi adlarla anıldığını ifade etmiştir (2001: 49, 95). Ancak Çin kapları ile Türk kapları benzer işlevlere sahip olsa da birbirinden farklı nesnelere sahiptir.
37. *Çin. 竹書紀年 (Zhú-shū Jì-nián):* MÖ 296 yılında tamamlandığı düşünülen ve efsanevi bir kişilik olan Sarı İmparator’un döneminden başlayıp MÖ 299 yılına kadarki olayları anlatan bir tarih kitabı olup Bambudan yapılan çubuklar üzerine yazılan bir tomar olduğu için “Bambu Yıllıkları” olarak adlandırılmıştır ve eser, orijinal nüsha değildir (Knechtges 2014: 2342-2348). Eserin bir kopyası MÖ 296 yılında Wei Xiang-wang ile birlikte gömüldüğü için MÖ 213 yılında Qin Shi-huang’ın legalizm dışında kalan ve tüm istenmeyen kitapların yakılması emrinden kurtulmuştur. Bu açıdan Qin Öncesi Dönem’de yazılan ve günümüze ulaşmayı başarmış nadir eserlerden biridir.
38. *Çin. 周康王 (Zhōu Kāng-wáng):* Zhou Hanedanlığı’nın MÖ 1020 ile MÖ 996 yılları arasında hüküm sürmüş üçüncü imparatoru olup imparatorluğunu, kuzey ve güney yönlerine doğru genişletmiş ve aynı zamanda bozkır topluluklarına karşı askeri başarılar kazanmıştır (Knechtges 2014: 2343).

39. *Çin. 宗周 (Zōng-zhōu)*: Zhou Hanedanlığı'nın başkentlerine verilen genel bir addır. Ancak yazıtta “Zongzhou” adı ile bahsedilen yer, Zhou Hanedanlığı'na MÖ 1046 ile MÖ 771 yılları arasında başkentlik yapmış Feng-hao (豐鎬, Fēng-hào) şehridir (Li, 2021: 110).
40. *Çin. 搜神記 (Sōu-shén Jì)*: Adı, “Ruhlar Hakkında Kayıtlar” olarak çevrilebilecek bu eser; Çin mitolojisinde yer alan doğüstü karakterler, olaylar ve efsaneler hakkında yazılan bir derleme kitabı olup bu eser, Jin Yuan-di'nin (晉元帝, Jin Yuán-dì) sarayda tarihçi olarak görevlendirdiği Gan Bao (干寶, Gàn Bǎo) tarafından MS 350 yılında tamamlanmıştır (Luce 1961: 101).
41. *Çin. 周幽王 (Zhōu Yōu-wáng)*: MÖ 781 ve 771 yılları arasında hüküm sürmüş on ikinci ve son birleşik Zhou hükümdarıdır. Zhou You-wang'ın vefat prens oğlu olan Yi-jiu (宜臼, Yí-jiù) yerine bir cariyeden olma oğlu Bo-fu'yu (伯服, Bó-fú) tahta çıkarmak isteyince Yi-jiu isyan etmiş ve bir iç savaş tetiklenmiştir. Kendisinden sonra Batı Zhou yıkılmış, Doğu Zhou ayakta kalmıştır. Bu olay ardından Çin, 170 küçük devlete ayrılmış ve MÖ 481 yılına kadar sürecek olan İlkbahar ve Sonbahar Dönemi başlamıştır. Bu dönem, küçük devletlerin oluşturduğu kırılğan ittifakların birbirleriyle birçok kez savaştığı ve Çin'de savaş, ölüm ve kaosun hâkim olduğu bir dönemdir. Bu dönem adını, Konfüçyüs'ün bu dönemdeki olayları konu aldığı ve bir kanaat önderi olarak tarafları artık barışa davet ettiği “İlkbahar ve Sonbahar Kayıtları (春秋, Chūn-qū)” adlı eserinden almıştır (bk. Shi-ji, 4: Zhou Ben-ji).

KAYNAKÇA

- Alimov, Rysbek. *Tanrı Dağı Yazıtları: Eski Türk Runik Yazıtları Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Kömen Yayınları. 2014.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin ABC'si*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi. 1999.
- Dilek, İbrahim. *Altay Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 2002.
- Du, Jin-peng. “A Typological Study of the Palace Buildings at Zhouyuan and Related Issues”. *Chinese Archaeology*, 10(1). (2010): 164–171.
- Göl, Hacer. “XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletlerinin Çin ile Yaptığı Ticari Münasebetler”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. 2000.
- Hekimov, Mürsel. *Efsaneden Gerçeğe Mitolojiden Kültüre Bozkurt*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2012.
- İnan, Abdulkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1968.
- Keay, John. *Çin Tarihi*. (Çev. Neşe Kars Tayanç-Diñç Tayanç). İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008.
- Knechtges, David. “Guoyu”. *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide Part Four*. (Ed. David Knechtges ve Taiping Chang). Leiden: Brill. 2014: 2342-2348.
- Lei, Chin-hau. “The Emergence of Organized Water Transport in Early China: Its Social and Geographical Contexts”. *Voyages, Migration, and the Maritime World*. (Ed. C. Ho vd.). Berlin ve Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2018: 45-90.
- Li, Chong-zhi. *Zhōng-guó Lì-dài Nián Hào Kǎo*. Běi-jīng: Zhōng-huá Shū-jú. 2004.
- Li, Min. “Ruins, Refugees, and Urban Abandonment in Bronze Age China”. *Journal of Urban Archaeology* 8 (2021): 99-117.
- Liu, Huan. “Yě Tán Bó Táng-fù Dǐng Míng-wén De Shì-dú - Jiān Tán Yīn Dài Jì-sì De Yī-gè Wèn-tí”. *Wén-bó*. 6. (1996): 27-29.
- Liu, Yu. “Bó Táng-fù Dǐng De Míng-wén Yǔ Shí-dài”. *Kǎo-gǔ*. 8. (1990): 741-742.
- Losey, Robert vd. “Canids as Persons: Early Neolithic Dog and Wolf Burials, Cis-Baikal, Siberia”. *Journal of Anthropological Archaeology*. 30. (2011): 174-189.
- Luce, Gordon Hannington. *The Man Shu: Book of the Southern Barbarians*. New York: Cornell University Publishing. 1961.
- Luo, Jia-xiang. “Xī-zhōu Dì Yī Dài Yǐng Hóu De Shī ‘Shī-jīng Xià-wú’ Kǎo”. *Hé-nán Shī-fān Dà-xué Xué-bào Zhé-xué Shè-huì Kē-xué Bǎn*. 6. 2015: 3.
- Onat, Ayşe vd. *Han Hanedanı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 2020.
- Otkan, Pulat. *Tarihçinin Kayıtları'na (Shi Ji) göre Hunlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2018.
- Pelliot, Paul. *Histoire Secrete des Mongols*. Paris: Adrien-Maisonneuve. 1949.
- Pines, Yuri. “Names and Titles in Eastern Zhou Texts”. *T'oung Pao*. 106. (2020): 714–720.
- Shaughnessy, Edward Louis. “Historical Geography and the Extent of the Earliest Chinese Kingdoms”. *Asia Major*. 2. (1989): 1-22.
- Shih, Hsiang-lin ve David Knechtges. “Guoyu”. *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide Part One*. (Ed. David Knechtges ve Taiping Chang). Leiden: Brill. 2010: 308-311.
- Vogt, Paul Nicholas. *Kingship, Ritual, and Royal Ideology in Western Zhou China*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- Wittfogel, Karl August. *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*. Philadelphia: The American Philosophical Society. 1949.
- Yuan, Jun-jie. “Bó Táng-fù Dǐng Míng Tōng-shì Bū-zhèng”. *Wén-wù*. 6. (2011): 38-43.
- Zhang, Zheng-lang. “Bó Táng-fù Dǐng, Mèng Yuán Dǐng, Yǎn Míng-wén Shì-wén”. *Kǎo-gǔ*. 6. (1989): 551-552.

DOĞU TÜRKİSTAN KAZAKLARININ ENSTRÜMENTAL MÜZİK MİRASI*

Instrumental Musical Heritage of the East Turkistan Kazakhs

Dr. Ardabi MAULET**
Dr. Kalybek KOBLANDIN***
Dr. Lora TLEGENOVA****

ÖZ

Eski çağlarda Doğuda Tanrı Dağları, Altay, Tarbağatay, Sayan ve Dağları ile batı Karpat Dağları arasındaki geniş coğrafyayı bugünkü Kazakların gelenek ve görenekleriyle doğrudan ilişkili çok zengin bir kültür mirası bırakan konargöçer ulusların yurt edindiği malumdur. Vaktiyle bu coğrafyaya İskitler veya Sakalar diye adlandırılan ulusların önderliğindeki topluluklar hâkim olmuştur. Bu topluluklar çeşitli kaynakların da belirttiği üzere MÖ üç ila birinci yüzyıllarda güçlü bir devlet kurmakla kalmamışlar, büyük bir kültürün temellerini de atmışlardır. Dolayısıyla Kazakların enstrümental müziği ile millî çalgılarının tarihinin çok eski devirlere dayandığını anlamak güç değildir. Türk uluslarının ortak mirası, kültür ve tarihin birlikte gelişmesi sonucu oluşmuştur. Kazakların etnik oluşum süreci on beşinci yüzyılda tamamlanmasına karşın kendi kimliğini bulana değin kültür öğeleri ancak boylar üzerinden varlığını sürdürmüştür. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Sırderya havzasından Altay Dağları'na, Güney Ural bölgesinden Yedisu'ya değin uzanan Ak Orda topraklarını yurt edinmiş Türk boy ve oymakları, Kazakları oluşturmuştur. Bundan ötürü Kazakların somut olmayan kültürü bugüne kadar çeşitli biçimlerde gelişmesini sürdürmüştür. Kazakların tarihî ve kültürel temellerini teşkil eden ortak tarih millî gelenek ve görenekler, dünya görüşü, yaşam tarzı, anlayışı, somut olmayan kültüründe çok önemli bir yere sahip bulunan enstrümental müziğinin oluşumunu sağladığı gibi, bugün bir ulus olarak ayakta kalmasını da güvence altına almıştır. Bu makaleye konu olan Doğu Türkistan Kazaklarının enstrümental müziği, ulus olarak Kazakların geleneksel kalıplarını koruyup günümüze taşıyan bir okul sayılmaktadır. Doğu Türkistan yaşayan Kazak enstrümental müziği araştırmalarında, özellikle dombıra küyelerinin yapısı ile örge (motif) özelliklerinin tespitinde nota ve kayıt araştırmaları büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda Doğu Türkistan Kazaklarının müzik mirasının araştırılmasında Arap harfli Kazakça kaynaklar ve Çince kaynaklar ile nota mecmuaları ve popüler yazılar çok önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar hiç şüphesiz kültür tarihi araştırmalarında da birer temel kaynak olmaktadır. Yirminci yüzyılın ortasına kadar konargöçer hayat tarzından vazgeçmeyen ve müzik geleneğini kulaktan kulağa aktararak devam ettiren Doğu Türkistan Kazaklarının enstrümental müzik geleneğinde baksılığın yani samanların büyük etkisi olduğu açıktır. Bu bölgedeki Kazakların boy, uruk ve oymağa dayalı etnik ve toplumsal yapısı enstrümental müziğin değişik yöresel icra okullarının teşekülünde başlıca etken olmuştur. Eski baksı örgeleri (motifleri), *qaraöleñ* denen geleneksel şiir, *joqtaw* denen ağıt, kızların babaevine veda ederken söylediği *sıñsıw* gibi yırların ezgileriyle başlayan enstrümental müzik, daha çok dombıra ve kavala benzeyen *sıbzıǵı* vasıtasıyla nesilden nesile aktarıldı. Doğru Türkistan Kazaklarının geleneklik dombırası on iki, on üç, on dört, on beş perdelidir. Büyük değişim geçirmiş günümüz dombırasından farklı olan bu dombıra, ünlü ustalar tarafından yapılıyordu ve yörelere göre biçimsel özellikler gösteriyordu. Bunların Doğu Kazakistan ve Yedisu (Jetisuw) bölgelerinde yapılmış eski dombıralarla benzerlik gösterdiği açıktır. Öte yandan Doğu Türkistan Kazaklarının dombıra küyelerinin icra yöntemleri ile Doğu Kazakistan dombıra küyelerinin icra yöntemleri karşılaştırıldığında benzerlikler yanında farklar da tespit edilmektedir. Bu makede ele alınan dombıralar, Doğu Türkistan'ın İle, Altay ve Tarbağatay yörelerinde yaşayan Kazaklarca yaygın olarak kullanılan dombıraların eski örnekleridir.

Anahtar Kelimeler

Kazaklar, kültür mirası, gelenek, enstrümental müzik, dombıra.

-
- * Geliş tarihi: 2 Kasım 2023 - Kabul tarihi: 6 Mart 2024
Maulet, Ardabi; Koblandın, Kalybek; Tlegenova, Lora. "Doğu Türkistan Kazaklarının Enstrümental Müzik Mirası" 145 (Bahar 2025): 114-129
- ** Kazakistan Cumhuriyeti Millî Müzesi Bölüm Başkanı, Astana / Kazakistan,
e-mail: mr.ardabi@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-7625-0407.
- *** L.N. Gumilyov Avrasya Millî Üniversitesi Öğretim Üyesi, Astana / Kazakistan,
e-mail: kkalybek@mail.ru, ORCID ID: 0009-0001-7503-5676.
- **** E.A. Böketov Qarağandı Üniversitesi Öğretim Üyesi, Qarağandı / Kazakistan,
e-mail: tlegenova_lora@mail.ru, ORCID ID: 0009-0006-9519-2376.

ABSTRACT

Since ancient time, it has been known that nomadic peoples living in the vast space between Tanirtau, Altai and Tarbagatay, the Sayans and Khingan in the West and the Carpathian Mountains in the East, left a rich cultural heritage that has a lot in common with the today's Kazakh traditions. This was the great period of the union of tribes called Scythians and Sakas. These tribes had strong state structures dating from the 3rd-1st centuries BC, as evidenced by various historical sites. They laid the foundations of their spiritual culture. It can be understood that the history of instrumental music and indigenous national instruments of the Kazakh dates back to very early cultural times. It should be noted the common history and cultural development of the Turkic-speaking peoples over many centuries and their common spiritual heritage. Although the main characteristics of the Kazakh people were fully defined in the 15th century, it is obvious that cultural relics were formed in tribal art even before self-determination. In the 14th-15th cc. the composition of the Kazakhs was determined by the ethnic community of Turkic-speaking tribes living in the Akorda region from the Syrdarya valley to the Altai Mountains and from the Southern Urals to Zhetysu. Its spiritual culture has developed multifaceted to date. The nomadic lifestyle, which forms the basis of instrumental music, which occupies a special place in the spiritual culture of the Kazakhs, had a great influence on the formation of a united nation. The instrumental music of the Kazakhs of East Turkestan, which is the basis of the article, is considered as a major performing school that has preserved the traditional character of the Kazakhs as a nation. In the study of instrumental music of Kazakhs in Turkestan, the analysis of the structural features of dombra kyuis and study of differences in tonality are of great importance. From this point of view, the Chinese research studies, collections of sheet music and journalistic works preserving the traditional culture of Kazakh Turks are of great importance in the study of instrumental music of the Kazakhs of East Turkestan. Baksylyk saryn (a ritual song of shaman) had a great influence, which until the middle of the 20th c. maintained a nomadic lifestyle and were the source of instrumental music of Kazakhs in East Turkestan, developed according to the kuimakulak method (a way of listening and transmitting oral musical art by ear). Tribal and community structure of the Kazakhs in this region influenced on the formation of distinctive regional performing schools of instrumental music. The instrumental music that originates from the melodies of the old shamanic saryns, kara olen, synsu, passed down from generation to generation, mainly, by the national dombra and the sybyzgy instrument made of natural kurai. The Kazakhs in East Turkestan had the keyboard system of the old dombra consisting of 12, 13, 14, 15 keys, a register feature completely separate from the modern dombra construction was preserved, which the masters of that time made with their own hands and formed the dombra in accordance with the specifics of each region. This feature is very close to the system of old dombras preserved in the east of Kazakhstan and in Zhetysu and also shows differences and similarities in the performance techniques of dombra kuyis of the Kazakhs of East Turkestan, compared with the performance specifics of the Eastern region of Kazakhstan and Zhetysu. The dombras presented in our article are ancient examples of dombra common among Kazakhs living in three regions: Ili, Altai, Tarbagatai of East Turkestan.

Keywords

Kazakhs, cultural heritage, tradition, instrumental music, dombra.

Giriş

Kazakların enstrümantal müziği yüzyıllarca nesilden nesile aktararak günümüze ulaşmış çok kıymetli manevi bir hazinedir. Bu müzik geleneği, bölgesel ve yöntemsel özelliklere göre çeşitli icra okullarına ayrılmıştır. Bunlar arasında en geniş olanı Doğu Kazakistan bölgesinde yaşayan Kazakların enstrümantal müzik icra okuludur. Bu icra okulunun büyük bir kolu ise Doğu Türkistan'da yaşayan Kazakların enstrümantal müzik sanatıdır. Doğu Türkistan'a bağlı İle Kazak Özerk Bölgesi'nin Altay, Tarbagatay ve İle illerinde; Uygur bölgesinin Sanjı ve Buratala illerinde; Qumıl bölgesinde, Gansu eyaletinde; Küytin, Şıhızı, Urumçı şehirlerinde iki milyona yakın Kazak yaşamaktadır (Mäsımhanulı 2012: 265-296).

Kazaklar, Doğu Türkistan'da genel olarak Tanrı Dağları'nın kuzeyinde, diğer bir deyişle Şıncan Uygur Özerk Bölgesi'nin suyu bol, toprağı verimli, yaylımı geniş dağlık bölümünde geleneksel yaşam biçimlerini sürdürerek yaşamaktadır. Temel geçim kaynağı hayvancılıktır. Kazaklar ilkyaz gelir gelmez ot peşine düşerler, yaz gelince yaylaya göçerler ve doğayla iç içe yaşarlar. Dolayısıyla Kazaklar için yılın dört mevsiminde kışlak, göklek (köktew yani baharın geçirildiği yer), yaylak ve güzlek çok önemlidir. Kışlak (qıstaw) korunaklı kışlık yurdun adıdır. Korunağın en basiti türü içinde hayvan hapsedecek

ahır da bulunan kamıştan veya çiğ kerpiçten dört köşe veya yuvarlak biçimde yapılmış korunaktır. Yaylaktan yaylağa göçerken her *awıl* (oba) her yıl aynı yerde konmaktadır. Yıllarca kullanılan bu konak yerlerine Kazaklar *eski yurt* (eski yurt) derler. *Jurt* (yurt) sözcüğü yurt, il, konak yeri anlamına geldiği gibi bir yerde toplanan ulus, halk, el anlamına da gelir. Yurt yazın geçirildiği daimî duraktır. Doğu Türkistan Kazakları kışlakta Ekim ayından Nisan ayına değin, yaylakta Mayıs ayından Temmuz ayına değin, güzlekte ise Ağustos ve Eylül aylarında konarlar.

Otuz yılı aşan bağımsızlık döneminde Kazakistan, bağımsızlığını güçlendirecek, ulus tarihindeki siyasi, kültürel, hukuki ve manevi bütünlüğü sürdürecektir, ulusun manevi hayatını tarihle ilişkilendirecek ve geliştirecek pek çok işler yapmıştır. 2004-2011 yılları arasında Kazakistan'da yürütülen *Mädeniy Mura* (Kültürel Miras) adlı devlet izlencesi kapsamında kültürün gelişmesi için önemli adımlar atıldı. Çeşitli bilim dallarına ait pek çok değerli eser, bilimsel bakış açısıyla yeniden ele alınıp Kazakça olarak okuyucuya sunuldu. *Babalar Sözi* (Atalar Sözü) adlı yüz ciltlik Kazak halk edebiyatı ve kültürü külliyatı, *Qazaqtñ Dästürlü 1000 Küyi* (Kazakların Geleneksel 1000 Küyü), *Qazaqtñ Dästürlü 1000 Äni* (Kazakların Geleneksel 1000 Şarkısı) gibi pek çok esere Doğu Türkistan Kazaklarının somut olmayan kültür verimleri de girmiştir.

Bugün Kazak enstrümantal müziğinin büyük bir kolu sayılan küycülük sanatında *tökpe* ve *şertpe* diye adlandırılan iki icra yöntemi vardır. Bu iki yöntem, bölgelere özgü oluşum, icra, çalgı gelişimi süreçleri açısından büyük farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Kazakistan'ın her bölgesinde enstrümantal müziğin makamı, ezgisi, estetik tarzı ve biçimi birbirinden farklı okulların oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca Kazakistan'ın her bölgesinde millî çalgılar da kendisine özgü biçimini koruyagelmıştır. Bu değerler üzerinde sistemli araştırma ve incelemeler, Kazakistan'ın bağımsızlığından sonra canlanmaya başlamıştır. Ancak Doğu Türkistan'daki Kazakların enstrümantal müziği üzerine yapılan çalışmalar çok yetersiz ve zayıftır. Bu makalenin amacı da Doğu Türkistan'da yaşayan Kazakların enstrümantal müziğini tarihî ve kültürel açıdan inceleyerek Kazakistan dâhil bütün Türk ülkelerinde gereğince bilinmeyen bu müzik geleneğinin tarihî temsilcilerini, dombıra ve *sıbzığı* ile yapılan icra özelliklerini, ayrıca bunların bölgedeki yerlerini ortaya koymaktır.

Makalede kaynak olarak Doğu Türkistan'ın İle, Altay, Tarbağatay bölgeleri ve Kumıl ili ile Çin'in Gansu eyaletinde 1950'li yıllardan itibaren toplanan arşiv belgeleri yanı sıra Doğu Türkistan'da 1990-2017 yılları arasında bizzat yaptığım derleme malzemeleri kullanılmıştır.

İnceleme

Bu konuyu inceleyen bilim insanlarının eserlerini iki öbeğe ayırmak mümkündür:

Kazakistanlı bilim insanlarının araştırma ve incelemeleri: Nota mecmuası ve seçki olarak basılmış bu eserlerden (Bekenov 1981, Bekqojina 1996, Müptekeyev 1998, Müptekeyev 2014, Bekenov 1998, Seydimbek 2002, Äbüwğazı, Mäwletulı 2008, Qazaqtñ Dästürlü 1000 küyi 2009, Äbüwğazı 2009, Äbüwğazı 2016, Jüzbay 2009, Jüzbay 2010, Mäwlet vd. 2010, İygilik 2011, Baltabayeva, Qoñırbayeva 2012, Äzibayeva 2014, Şetel Qazaqtarınıñ öneri: muzikalıq mädeniyeti 2014, Käsimbayulı 2016, Tañğitulı 2009, Maulet vd. 2016) Doğu Türkistan küyelerinin tarihi ve notalarıyla ilgili bilgiler alındı.

Doğu Türkistanlı bilim insanlarının araştırma ve incelemeleri: Yörenin enstrümantal müziği hakkında yazılmış bu eserler (Turlıqojaulı vd. 1984, Älimbekulı, Halıqulı 1995, Toyınbayev vd. 1988, Äbdıqadirulı 1991, Qusayınulı 1988, Mırzahanulı 1992, Mazaq 1993, Oralbek 1996, Abdollaulı 2006, Tañğitulı 2003, Seyitqazınulı 2000, Zikiriyaulı vd. 2000, Kamalulı 2006, Maqayulı 2008, Toqtabayev 2008, Käsimbayulı 2008, Qamzayulı

2008, Zikiriyaulı vd. 20013, Zikiriyaulı vd. 2016, Qabiljanulı 1999) meseleyi çeşitli yönleriyle ele almıştır. Ancak konunun bilimsel açıdan incelenmesi çağdaş sanat bilimcilerinin işidir.

Kazak enstrümantal müziğiyle ilgili ilk incelemeleri yapanlar hem Çarlık Rusyası döneminde hem de Sovyetler Birliği döneminde Kazakistan'a gelen yabancı bilim insanlarıdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Kazakların somut olmayan kültürünü inceleyen ve bunlar hakkında değerlendirmeler yapanlar Pyotr Aravin (1970), Vasiliy Radlov (1993), Boris Yezakoviç (2986), Zeynur Qospakov (1986), Johann Gottlieb Georgi, İvan Andreyev, Aleksey Levşin, Aleksandr Alektorov, büyük Kazak bilgini ve seyyahı Şoqan Wälihanov (1980), Älkey Marğulan (1985) gibi kişilerdir. Bu kişilerin eserlerinde Kazakların enstrümantal müzik mirası, gelenek görenek ve töresi hakkında değerli bilgiler vardır. Burada yirminci yüzyılın başında Kazak müziğiyle, özellikle de şarkı ve küyle ilgili derlemeler yapan, bunları notaya geçiren Aleksandr Zatayeviç'i (2002) anmak lazımdır.

Kazakların enstrümantal müziğini müstakil bir inceleme konusu yapmamızda meselenin güncelliği ve önemi yanı sıra kültürel mirasa verilen değerın yeniden artması da çok etkili olmuştur. Enstrümantal müziğin ve genel olarak halk kültürü verimlerinin derlenmesi, incelenmesi ve basılması yirminci yüzyılın kırklı ve ellili yıllarında Doğu Türkistan'da yaşamış Jağda Babalıqulı, Düysenbek Turlıqojaulı, Däwlet Mazaqulı, Äkiyma Dosmırzaulı, Käsımбай Qusayınulı, Oqabay Toyınbayev, Mäjät Däripbek, Muqabek Äbdıqadırulı gibi sanat araştırmacıları tarafından başlatılmıştır. Bunu *birinci dönem* olarak değerlendirebileceğimiz bu yıllarda adı geçen kişiler zor şartlarda dolaşarak derledikleri eserleri yayımlamışlardır. *İkinci dönemde* ise yine Doğu Türkistan Kazaklarının yazılı edebiyatının oluşumuna da büyük katkıları olan edebiyatçılar, halk bilimciler ve dilciler önemli çalışmalar yapmışlardır. Dombıra ve sızığı küyelerinin bölgesel özellikleri göz önünde bulundurarak incelenmesi gerektiğini ilk kez dile getiren araştırmacı ve küycü Wäliy Bekenov ile oğlu Darhan Bekenov'un eserlerinde izlenen yol ve yöntem Aqselew Seydimbek'in incelemelerinde devam etmiştir. Bu incelemelerde küy sanatının tarihî temsilcileri Beysenbi Dönenbayulı, Qojeke Nazarulı, Qayraqbay Şälekenulu, Mükey Äbikqayırulı, Aşım Dünşüli gibi halk bestecilerinin eserleri ve hayatları hakkında kısa bilgiler verilmiş, böylece konunun araştırılacak çeşitli yönleri ortaya konmuştur. Öte yandan Düken Mäsımhanulı'nın Ewraziyalıq Örkeniyet (Avrasya Medeniyeti) (2012), Söz Jelken (Söz Yelkeni) (2005); Nurjamal Aldabek'in Tariyhı Talqığa Tolı Şınjan (Tarihi Tartışmayla Dolu Şınjan) (2003), Jaqsılıq Sämiytulı'nın Qıtaydağı Qazaqtar (Çin'deki Kazaklar) (2000), Näbiyjan Muqamethanulı'nın Qıtaydağı Qazaqtardıñ Qoğamdıq Tariyhı (2000) adlı eserlerde Kazakların tarihi, yerleşim bölgeleri, eğitim etkinlikleri, edebiyatı ve kültürü, bağımsızlıktan önce ve sonra ana yurt Kazakistan'la kurduğu kültürel ilişkiler sistemli bir biçimle ele alınıp incelenmiştir.

Bu makalenin en önemli özelliği ise Doğu Türkistan'da konuyla ilgili Arap harfleriyle basılmış Kazakça eserler ile Çince yayımlanmış müzik, tarih, budun bilimi alanındaki araştırma ve incelemeleri ilk kez bilimsel dolaşıma sokmasıdır. Bu kaynaklar içinde Doğu Türkistan Kazaklarının tarihî ve kültürel gelişimine ışık tutan eserler bulunduğu gibi müze ve belgeliklerde saklanan belge ve kaynaklar da bulunmaktadır. Doğu Türkistan'da basılan kaynakları konumuz açısından üçe ayırmak mümkündür:

Tarihî ve budun bilimsel kaynaklar: Hayatını Kazak tarihi ve kültürünü araştırıp incelemeye adanmış Çinli bilim adamı Su Bihay, Qazaq Mädeniyetiniñ Tariyhı (Kazak Kültürünün Tarihi) (2013) adlı kitabında Doğu Türkistan Kazaklarının Abılay Han dev-

rinden beri burada yaşadıkları tarihî kaynaklarla ispatlamış, ayrıca buradaki Kazak kültürünün Çin kültürüne çok büyük katkılarda bulunduğu belirtmiştir. Eserde ayrıca Doğu Türkistan Kazaklarının tarihi, eski gelenek ve göreneklere, içtimai ve iktisadi durumu, kültür ve sanatı (sözlü edebiyatı, müziği, opera ve dans sanatı, el sanatları, aile hayatı, nikâh yasaları, dinî inançları, bayram ve şölenleri vesaire) hakkında da ayrıntılı bilgiler vardır.

Şıñıraw (Dipsiz Kuyu) adlı kitapta da Doğu Türkistan Kazaklarının müziği ile kültürü hakkında araştırmalarla birlikte halk arasında icra edilegelen eski küylerin notalarına da yer verilmiştir (Zikiriyaulı vd. 200: 1-66).

Küy Notası Mecmuaları: Sayısal nota sisteminde Arap harfleriyle basılan küy mecmualarından Düysenbek Turlıqojaulı ve arkadaşları tarafından hazırlanan Küy Tolqımı (Küy Dalgası) (Turlıqojaulı 1984: 1-203), Bayaqın Älimbekulı ve Däwlet Halıqlı tarafından hazırlanan Küy Qaynarı (Küy Kaynağı) (Älimbekulı 1985: 15-181) adlı kitaplarda Altay, Tarbağatay, İla bölgelerindeki küyçülük sanatının önde gelen temsilcileri Beysenbi Dönenbayulı, Qayraqbay Şälkenulı, Qojeke Nazarulı ve Äşim Dünşıulı gibi halk bestecilerinin kısa yaşam öyküsü ile bir iki küyünün notası verilmiştir. Muqas Tañğıtulı'nın Şığıstıñ Şırın Şertpeleri (Şark'ın Tatlı Nağmeleri) (Tañğıtulı 2003: 32-78) adlı kitabında Tarbağatay küyçülük okulunu teşkil eden Qayraqbay Şälkenulı, Aqımjan Boldırğanulı, Saylıbay Dalabayulı, Zamanbek Änjanulı, Beyisbay Şabanbayulı, Küycü Üristem, Jumajan Sıdıqlı, Käsımbay Qusayınulı, Tañğıt Muqatulı gibi halk küyçülerinin yaşam öyküleri ile küyleri yayımlanmıştır. 1990'lı yıllarda bu tür araştırmalar Doğu Türkistan'ın bölgelerine yayıldı ve ünlü bestecilerin eserlerinin notalı mecmuaları çıkmaya başladı. Tarbağatay bölgesinin şarkı ve küylerinin notalarını ünlü küycü Käsımbay Qusayınulı, Jayma Şuwaq (Güllük Gülistanlık) adlı kitapta yayımladı (Qusayınulı 1988: 3-180). İle bölgesinde yaşamış ünlü küycü ve besteci Älipbek Mälikulı'nın eserleri üzerine Oqabay Toyınbayev ile Däripbek Mäjin, Köktem Şuwağı (İlkyaz Şavkı) adlı bir kitap yayımladı (Toyınbayev 1988: 1-94). Aynı şekilde Muhamed Äbdıqadırlulı hazırladığı Sıbzıǵı Sazı (Sıbzıǵı Ezgisi) (Äbdıqadırlulı 1991: 1-317), İle'de yaşamış küycü Däwlet Mazaqlı, Kök Özen (Gök İrmak) (Mazaqlı 1993: 5-57), Turğın Qamalulı, Kamal Maqay'ın külleri hakkındaki Meniñ Dombıram (Benim Dombıram) (Qamalulı 2006: 1-43), Qamal Muqayulı'nın Äşim Dünşıulı hakkındaki Küy Piri (Küy Piri) (Muqayulı 2008: 1-36), Otan Käsımbayulı'nın hazırladığı Käsımbay Än-küyleri (Käsımbay Türkü ve Küyleri) (Käsımbayulı 2008: 3-254), Qurmanjan Zikıbayulı, Muqametqan Nurmuqanulı ve Janar Waqapqızı tarafından hazırlanan, halk bestecilerinin eserlerinin toplandığı Keñes Küyler (Öğüt Küyler) (Zikıbayulı vd. 2009: 1-98) adlı kitaplar bunlardan bazılarıdır. Kamal Maqayulı, Aqberdi Ziyatbekulı ve Erkebay Qabiljanulı tarafından hazırlanan Qoñqaydın Qoñır Küyleri (Qoñqay'ın Kadife Küyleri) (Maqayulı vd. 2013: 14-170) adlı kitapta da İle küy okulunun baş temsilcisi Qoñqay Şoqırlulı'nın sanatı incelenmiş ve bütün küylerinin notası verilmiştir.

Dil ve edebiyat alanında Arap harfleriyle basılmış popüler araştırmalar: Jaqıp Mırzaqanulı'nın Qazaq Halqı Jäne Onıñ Salt-sanası (Kazak Halkı ve Dünya Görüşü) (Mırzaqanulı 1992: 25-102) adlı eserinde genel olarak Kazak ulusunun, özel olarak ise Doğu Türkistan Kazaklarının tarihi, hayat tarzı, edebiyatı, kültürü, sanatı ele alınmıştır, ayrıca Kazakların yaşadığı idari birimler buralardan çıkan sanat adamları hakkında geniş bilgi verilmiştir.

Erkebay Qabiljanulı, Qızay Eli Tariyhına Qatıstı Derekter (Qızay Uruǵu ve Tarihiyle İlgili Belgeler) (Qabiljanulı 1999: 201-206) adlı eserinde İle'yi yurt edinmiş Qızay uruğunun tarihî şahsiyetleri hakkında bilgiler verilmiştir; bu bağlamda Küycü Äşim'in sanat

hayatı da incelenmiştir. Nigmet Qamzayulı'nın hazırladığı Saz Sardarları (Ezgi Sardarları) (Qamzayulı 2008: 3-158) adlı kitabında İle bölgesi küy okulunun son temsilcisi Kamal Muqayulı'nın hayatı ve sanatı ele alınmıştır. Buraya Doğu Türkistan'ı tarihi ve kültürüyle bir bütün olarak inceleyen eserler alınmamıştır.

Enstrümantal müzikleri üzerine bundan evvel geniş araştırmalar yapılmadığından burada Doğu Türkistan Kazaklarının tarihî göç yolları, kültür ve sanatının oluşum süreci ile etnik yerleşim durumu üzerinde de durmak gerektir. Kaynakların da belirttiği üzere bugün Çin sınırları içinde bulunan Doğu Türkistan toprakları eskiden beri Kazakların yaşadığı bir bölgedir. Abılay Han devrinde bu topraklar bir süre Çungar işgali altında kalmış, bu yüzden Kazaklar burayı mecburen terk etmişlerdir. Bunu tarihî kaynaklar da doğrulamaktadır. Çungarların iyice güçlendiği on yedinci yüzyılın ikinci yarısından on sekizinci yüzyılın ortasına dek olan dönem, Rus sömürgecilerin güneydoğuda Kazak topraklarını işgaline denk düşmektedir. Çungarlar, Erenqabırğa yani Tanrı Dağı'nın sağ ve sol kanadındaki toprakları işgal ettikten sonra Kazak yurduna kanlı baskınlar düzenlemeye başladılar. Neticesinde Kazakların verimli topraklarını ve otlaklarını istila ederek halkı umutsuzluğa düşürdüler. Çungarların işgal ettiği batı bölgelerinden topluca göçen Kazaklar, güneybatı bölgelerine yerleştiler (Su Bihay 2013: 288-289). Bu bilgiler de gösteriyor ki Kazaklar Doğu Türkistan'a 1930'lu yıllarda yerleşmiş değildir, bilakis Abılay Han zamanından beri eski yurtlarında gelenek ve törelerine uyarak yaşayagelmışlerdir. Bundan ötürüdür ki buradaki Kazaklar, enstrümantal müziklerini ve olağanüstü müzik aletlerini koruyabilmişlerdir. Burada özellikle *sıbizgi* ile çalınan eski küylere çok rastlanması da bundan dolayıdır.

Kazakların enstrümantal müziğinin temelleri baksılık (şamanlık) geleneğine dayanmaktadır.

Doğu Türkistan topraklarında baksılık geleneği bugün de devam etmektedir. Öte yandan Kazak Bozkırında kaybolan baksılık geleneği *jırşılıq* (yırcılık) bazı sanat kolları sayesinde enstrümantal müzik biçiminde hayatiyetini sürdürügelmiştir. Sanat bilimci Āsiya Muhambetova konuyla ilgili şunları söylemektedir: “*Yır (destan) söyleme geleneğine bağlı enstrümantal müzik sanatı on dokuzuncu yüzyılda çok yaygındı. Enstrümantal müzik sanatının kökleri esasen kahramanlık yırlarının (destanlarının) bazı bölümlerini müzik eşliğinde anlatma yöntemine dayanmaktadır. Bu sanat zamanla gelişmiş ve söze ihtiyaç duymayacak kadar bağımsız bir icra sanatı seviyesine yükselmiştir*” (Muhambetova 1993). Doğu Türkistan Kazak kültürünü uzun yıllardan beri araştıran Çinli bilim adamı Huan Jonşiyān'ın eserlerinde de baksılık sanatının Kazak enstrümantal müziğinin oluşumuna etkisi şöyle anlatılıyor: “Bugün baksılar iyice azaldı ve artık tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttu. Baksılar asıl işlevlerini kaybettiler ve yalnızca emleme (tedavi) ve fal açma gibi işlerle yetinmeye başladılar. Ancak onların Kazak sözlü edebiyatına yaptığı katkıları görmezlikten gelmek mümkün değildir. Özellikle dombıra küyünü de kapsayan halk müziğinin yayılmasında oynadıkları rolü küçümseyemeyiz” (Huan Jonşiyān, 2007).

Doğu Türkistan Kazaklarında halk kültürüyle doğrudan ilintili eski baksı yırları, *qaraöleñ* (geleneksel şiir), *joqtaw* (ağıt), *siñsıw* (kızların babaevine veda yırı) gibi sözlü edebiyat türleri ve *sayatsılıq* (yırtıcı kuşla avlanma) sanatıyla ilgili gelenekler ile enstrümantal müziğin çok iyi korunmasının başlıca sebebi göçer veya yarı göçer hayat tarzını hâlâ devam ettirmeleridir. Buradaki Kazaklar, dört mevsimde konak yeri değiştirme vakitini ve hava durumunu eski yöntemlere göre tahmin etmektedir. Örneğin kış mevsiminde hayvan için elverişli güneş gören yerlerde konarken ilkyazda, güzde ve yazda hayvanın iyice besilmesi için otu bol yaylalara göçerler.

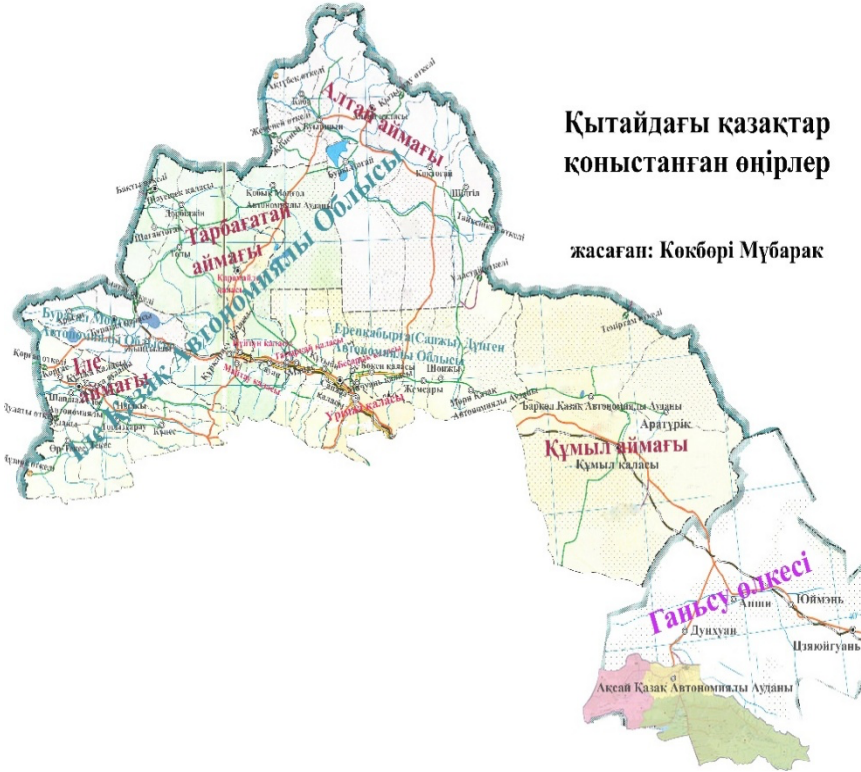
Kazakların konargöçer hayat tarzının ve doğayla ilişkisinin sanatına yaptığı etki hakkında Kazak kültürü üzerine önemli araştırmalar yapan Huan Jonşiyen şöyle diyor: “*Yaz mevsiminde göçebe topluluklar hayvanlarını alırlar ve göğünde kartal süzülen, yerinde mis gibi otlar kokan bozkırda erkince dolaşırlar, doğanın güzel görünüşlerine seyrederek mest olurlar. Hayvancılık dağınık bir uğraş olduğundan kuşlar uyanmadan yaylıma götürdükleri hayvanları hava kararırken eve getirirler. Dolayısıyla diğer insanlarla karşılaşma imkânı çok az olur. Böylece dipdizingin bir ortam yaşarlar ve doğayla çok yakın bir dostluk kurarlar. Hatta bazen sırtüstü yatarak akça bulutla konuşurlar, süzülen kartalla dertleşirler; bazen tepe başına veya çalılığa oturup mırıldanır; sıradan kişilerin gözünde dağ, taş, ırmak, ot, ağaç, kuş olan doğadaki nesnelere, göçebelerin gözünde güzel bir kız, alp yiğit, sevecen bir kocaman, ak yağlıklı bir kocakarı olur. Doğadaki cansız varlıklar göçebe ulusların, özellikle de Kazakların hayal dünyasında bozkır sakinleri olarak yer bulur, böyle bir ortamda yaşam elbette kaygısız olur. Hiçbir çekişme ve çatışma olmaz. Böyle bir ortamda insanların hayali göğe yükselerek genişledikçe genişler. Göçebe uluslar bu ortamı yalnızca göz bebekleri gibi korumakla kalmamışlar, aynı zamanda olağanüstü hayal güçleriyle zenginleştirip güzelleştirmişlerdir. Bu tür hayaller insanda olağanüstü duygular meydana getirir, bu olağanüstü duygular ise küy düzmek için esin olur” (Huan Jonşiyen 2009). Doğu Türkistan Kazakları çağdaş eğitime ancak yirminci yüzyılın başında başlamıştır. Bu konuyla ilgili olarak da Düken Mäsımhanulı şunları söylüyor: “*Doğu Türkistan Kazakların hâlâ büyük bir halk kültürü ve sözlü edebiyat varlığına sahip olduğu şüphesizdir. Çünkü Doğu Türkistan Kazakları arasında çağdaş eğitime yirminci yüzyılın kırklyı yıllarından sonra başlamıştır. Dolayısıyla şimdi orada yaşayan soydaşlarımızdan altmış ila yüz yaş arasındaki kişileri eskinin gözü, göçebenin özü diye adlandırmak mümkündür*” (Mäsımhanulı 2012: 294). Bazı kaynaklarda yirminci yüzyılın yirmili yıllarda Alaş bilim adamı Ahmet Baytursınulı, Arap yazısını ıslah ederek *töte jazuw* diye adlandırdığı Kazak abecesini geliştirdikten sonra Doğu Türkistan’da çağdaş eğitim başladığı kaydedilmektedir. Bundan sonra okullarda dinî dersler yanında yeni ilmi dersler de okutulmaya başladı (Sämiyulı 2000: 272).*

Doğur Türkistan Kazaklarının *dombıra* ve *sıbzıgı* çalgılarıyla icra edilen eski halk küyelerinin çoğu konargöçer yaşamda halkın geçim kaynağı olan *tört tülük* hayvanın yani deve, at, sığır ve koyunun kadir kıymetini, doğanın güzelliğini, yabani hayvanları konu aldığını görüyoruz. Geleneksel ortamda devam edegelen bu süreç, yüzyıllar boyunca bir eğitim aracı işlevi görmüş gelenek ve görenek sisteminin oluşumunu sağlayarak kuşaklar arasında köprü olmuştur. Ayrıca hayatında *qaraöleñ* başta olmak üzere gelenek görenek şarkılarında da estetik değerler oluşmuştur. Örneğin toylarda, dinî bayramlarda, kız düğünlerinde, ölümlerde söylenen gelenek *sıñsıw*, *joqtaw*, *köris* gibi gelenek yırlar bölgede hâlâ canlılığını korumaktadır. Bundan ötürü halk müziği verimleri çok yönlüdür. Aqselew Seydimbek, Doğu Türkistan’daki küy sanatı hakkında şunları söylüyor: “*Türk toplulukları içinde yeniliklere açık olmakla birlikte Türklük ruhunu en iyi biçimde koruyanlar, Türklerin eski yurdu Altay, Tarbağatay, Sawır, Sayqan, Erenqabırğa dağlık bölgelerinde yaşayan topluluklardır. Burada yaşayan topluluklar yalnızca eski yaşam biçimini sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda manevi hayatta da gelenekleri sürdürür. Bunu anlamak için yalnız küy sanatına dikkatlice bakmak yeterlidir.*” (Seydimbek 2002: 451) Bu tür somut olmayan değerleri derleme etkinliği Doğu Türkistan’ın her bölgesinde farklı zamanlarda olmuştur. Örneğin bugün İle Özerk İli’nde bulunan Hälkel Sanatlar Araştırma Enstitüsü 1950’li yıllarda kurulmuş ve bu yıllardan itibaren de halk arasında somut olmayan kültür mirasını derlemeye başlamıştır. 1980-1984 yılları arasında Altay Ayası adlı dergide yüz otuz betaşar,¹ seksenden fazla awjar,² iki yüz on bir qaraöleñ,³ kırk estirüw,⁴ kırk yedi

halk şarkısı, yirmi üç besik jırı (ninni) olmak üzere pek çok müzik verimi yayımlanmıştır (Jambozulu 1995). Böyle konargöçer yaşam tarzının bütün kural ve ilkelerine sınıksız bağlı olan Doğu Türkistan Kazaklarının enstrümantal müziğinde on dokuzuncu yüzyılda özgün icra okulunun teşekkülünü sağlayan halk bestecileri olmuştur.

Bölgelere Göre Doğu Türkistan Kazaklarının Enstrümantal Müziği

Enstrümantal müzik genellikle Altay, Tarbağatay, İle, Kumul bölgeleri ile Sanjı ili ve Gansu eyaleti olmak üzere dört bölge, bir il ve bir eyalet üzerinden incelenir.



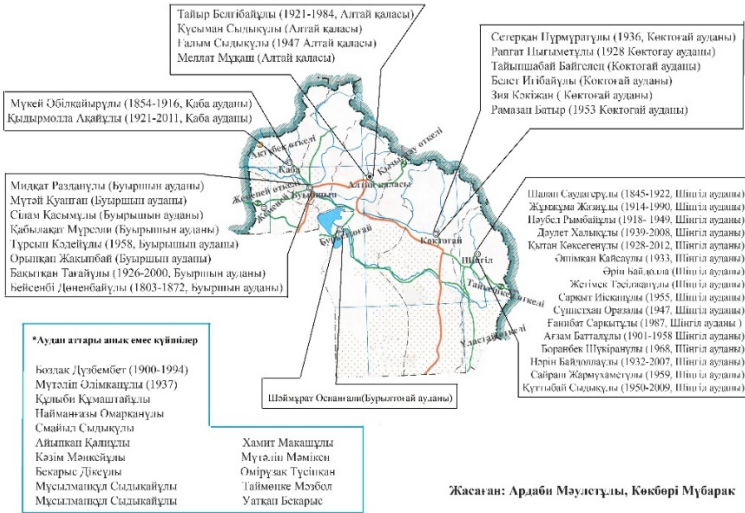
Қытайдағы қазақтар қоныстанған өңірлер

жасаған: Көкбөрі Мұбарак

Resim 1: Doğu Türkistan’da Kazakların yaşadığı yerler.

Altay Bölgesi: Şiñli, Köktoğay, Buwırıltoğay, Jemeney, Qaba, Buwırşın ilçeleri ile bir şehirden oluşur. Merkezi Altay şehridir. Yazın serin, kışın soğuk olan Altay bölgesi olağanüstü bir doğaya sahiptir. Görkemli Altay Dağı’nın doğusu Moğolistan’a, batısı ise Kazakistan’a uzanır. Yukarıda anılan ilçelerde Kazaklar (Bk. Resim 7) gelenek ve görenekleriyle yaşam biçimlerini koruyarak yaşamaktadır. Altay bölgesinin enstrümantal müziği Kazak millî çalgıları *dombıra* ve *sıbzığı* ile icra edilerek günümüz ulaşmıştır. Elimizdeki bilgilere göre bölgenin en büyük küy ustası 1803-1872 yılları arasında yaşamış Beysenbi Dönenbayulı’dır. Beysenbi Dönenbayulı, Buwırşın ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Dönenbay da tanınmış bir dombıracı imiş. Beysenbi ile başlayan Altay küy okulunu devam ettiren küycüler, bölgenin enstrümantal müziğinin eski icra özelliklerini koruyarak yeni kuşaklara aktarmaktadır.

Алтай аймағындағы күйшілік мектептің өкілдері

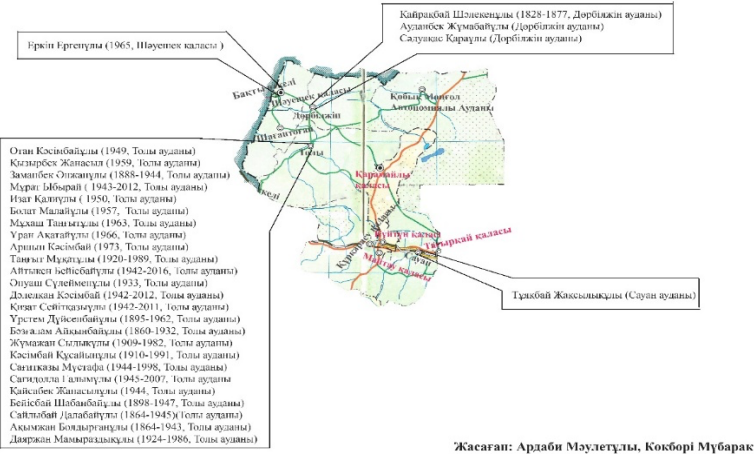


Resim 2: Алтай bölgesi Kazaklarının enstrümental müziğinin yayılma alanları ve temsilcileri.

Bilimsel araştırmaların verdiği bilgiye göre Altay bölgesinde iki yüzden fazla eski halk küyü tespit edilmiştir. Bu küyler yukarıda da belirttiğimiz gibi konu, içerik ve icra bakımlarından eski özelliklerini koruyarak günümüze ulaşmıştır. Çoğu bozkır küyçülüğünün eskiden beri kullanılan *şertpe* yöntemiyle icra edilmektedir.

Tarbağatay Bölgesi: Kazakistan'ın Semey yöresinden başlayarak Doğu Türkistan'ın Tarbağatay yöresine değin uzanan bölgeyi içine alır. Çin sınırları içinde bulunan bölümü Tarbağatay bölgesi diye andlandırılır. Tarbağatay bölgesi; Dörbiljin, Toli, Qobıqsarı, Sawan ve Şağantöğay ilçeleri ile Şihu şehriden oluşur. Bölgenin idari merkezi Şäweşek şehridir. Adı anılan ilçelerde Orta Cüz'e (Bk. Resim 7) bağlı uruklar yaşamaktadır.

Тарбағатай аймағындағы күйшілік мектептің өкілдері



Resim 3: Tarbağatay bölgesi Kazaklarının enstrümental müziğinin yayılma alanları ve temsilcileri.

Qayraqbay Şälenuli, Tarbağatay enstrümental müzik okulunun ne önemli temsilcisidir. 1828 yılında Tarbağatay'a bağlı Terisayırq'ta dünyaya gelen Qayraqbay, Orta Cüz'ün Nayman boyunun Tölegetay uruğuna bağlı Qarakerey oymağının Mämetbek kolundandır. Qayraqbay, on üç yaşına girince ilde büyük bir toy olur. Oğlunu sınamak isteyen Şäleken, Qayraqbay'ı alıp Şotan Bey ile Babıq Bey'in oturduğu keçe eve götürür. Amacı oğlunu bu kişilerle tanıştırmak ve *sıbizği* çaldırmaktır. Büyüklere izin alındıktan sonra Qayraqbay bildiği küyleri *sıbizği* ile çalar. Çok memnun kalan Babıq Bey, çocuğu kendi himayesine alır. Bu olay 1841 yılında olmuştur. Böylece Qayraqbay beş yıl beyin himaye ve terbiyesinde kalır. Bu arada el yurt içindeki toplumsal meseleleri de yakından görür, anlaşmazlıkların nasıl çözüldüğüne tanık olur, böylece el yönetme işini de öğrenirken sevdiği uğraş olan küycülüğü de geliştirir. On sekiz yaşındaki genç Qayraqbay bir diyet davasına bakar ve meseleyi başarılı bir biçimde hallederek biyelerin⁵ takdirini kazanır. Aynı yıl Nayman boyundan Tana Biy, Qayraqbay'ı yanına alarak dört yıl eğitir. Qayraqbay 1850 yılında yirmi iki yaşında bolusluk seçimine girer ve Tarbağatay'daki Naymanlara bolus⁶ seçilir. Sekiz yıl bolusluk yaptıktan sonra adaletinden dolayı Tarbağatay boluslarının başbiyliğine getirilir (Älimjanuli vd. 1985: 77-82).

Doğu Türkistan Kazaklarının *sıbizği* küyü geleneği babadan oğula geçerek günümüze değin varlığını sürdürmüştür. *Sıbizği* müziği ve temsilcileriyle ilgili on dokuzuncu yüzyılda ilginç efsaneler de doğmuştur. Bu efsanelerden biri Küycü Qayraqbay hakkındadır. Halk arasında şöyle bir inanış vardır: "*Qayraqbay küy çaldığında yürümekte olan atlar durup dinlerler. Yine kendi awılı Qızılsalı'da çaldığı küy dört beş çağrım uzaklıktaki Ermendi'den çok rahat işitilirdi*" (Älimbekuli vd. 1985: 77).



Resim 4: Sağdan sola doğru: Sıbizgici Jumağazı Beyilhanuli, Beyilhan Qalıyäkparuli ve torunu Nuräkram Jumağazıuli. Urumçi'deki Astantekşe Dağı, 2014. Ardabiy Mävlet'in katıldığı Erenqabırğa Kazaklarının halk kültürü verimlerini derleme çalışması sırasında çekilmiştir.)



Resim 5: Yedi atası da sızızgıcılık yapmış Beyilhan Qalyäqparulı. Sızızgıcı, Urumçi ilçesine bağlı Ulanbay awılında yaşamaktadır.

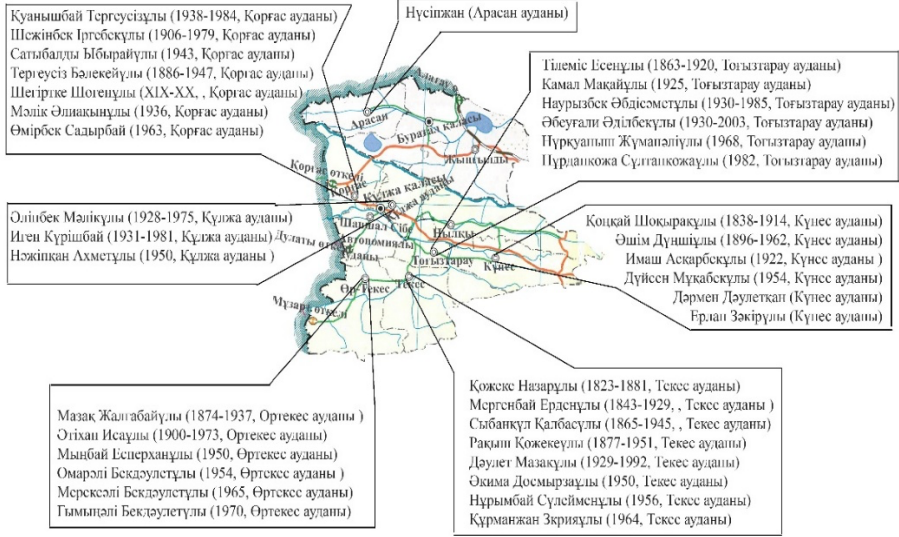


Resim 6: Dört atası da sızızgıcılık yapmış Qusıman Maqırzaulı. Sızızgıcı, Urumçi ilçesine bağlı Ulanbay awılında yaşamaktadır.

İle Bölgesi: İle Kazak Özerk İli, Kazakistan'ın Yedisu (Jetisuw) bölgesiyle komşudur. İle Irmağı, Kazakistan'daki Muztawı'ndan doğar ve İle Kazak Özerk İli'ne bağlı Tekes ilçesinden geçip Qas ve Künes sularını da kendisine katarak Qulja şehri ile Şapşal ve Qorğas ilçelerini aşarak Almatı'daki Qapşağay Gölü'ne dökülür, oradan da Balqas Gölü'ne uzanır. Çok verimli topraklara sahip olan bölge yazın yağmurlu kışın ise ılıktır.

Qorğas, Şapşal, Künes, Toğызтарaw, Tekes, Nılqı ve Mongolküre ilçelerinden oluşur, idari merkezi ise Qulja şehridir. İle'de Orta Cüz ve Ulu Cüz (Bk. Resim 7) Kazakları yaşamaktadır. Burada yaşayan Kazaklar, hayvancılık ve ekincilikle geçinirler.

İле аймағындағы күйшілік мектептің өкілдері және Буратал облысының күйшілері



*Аудан аты анық емес күйшілер

Жәлпек Қобетай (Буратал облысынан)

Жасаған: Ардаби Мәулетұлы, Көкбөрі Мұбарак

Resim 7: İле bölgesi Kazaklarının enstrümantal müziğinin yayılma alanları ve temsilcileri.

İле bölgesi enstrümantal müziği geleneğinin öncüleri on dokuzuncu yüzyılda Qoñqay Şoqırılı (1838-1914), Qojeke Nazarılı (1823-1881), Mazaq Jalğabayılı (1874-1937), Tilemis Esenulı (1863-1920), Tergewsiz Bälekeyılı (1866-1947) gibi halk bestecileri olmuştur. Bu şahsiyetler toplumda yalnızca sanatçı olarak tanınmamışlar, halkın eğitim ve kültür meseleleriyle de yakından ilgilenmişlerdir.

Doğu Türkistan Kazaklarının on dokuzuncu yüzyılda konargöçer hayat tarzını hiç bozmadan sürdürdüklerini ve millî değerlerini koruduklarını bilim adamı Du Yaşyun da şöyle ifade etmektedir: “Kazak halkı uzun tarihi gelişme sürecinde konargöçer bozkır kültürü özelliklerini taşıyan halk müziği geleneğini oluşturmuştur” (Du Yaşyun 2002: 89).

Qumıl Bölgesi: Doğu Türkistan’ın güneyinde yer alır. Qumıl bölgesinin merkezi olan Qumıl şehrinde daha çok Uygurlar yaşamaktadır. Esenqabırğa Dağı çevresini yurt edinen Kazaklar, konargöçerdirlir ve hayvancılıkla geçinirler. Qumıl bölgesinde Barköl Kazak Özerk İlçesi de bulunmaktadır. Qumıl’da Orta Cüz (Bk. Resim 7) boylarına mensup Kazaklar yaşamaktadır. Bölgede Kazak sızığıçlık ve dombıracılık sanatı çok gelişmiştir.

Баркөл өңірінің күйшілері



Жасаған: Ардаби Мәулетұлы, Көкбөрі Мұбарак

Resim 8: Qumıl bölgesi Barköl Kazak Özerk İlçesi'nde Kazak enstrümental müziğinin yayılma alanları ve temsilcileri.

Sanji İli: Sanji, Doğu Türkistan'ın başkenti Urumçi şehrine otuz çağrım mesafede bulunmaktadır, resmî adı Sanji Düngen Özerk İli'dir. Bu ilde yaşayan Kazaklar, Erenqabırğa Dağı'nın batı yamaçlarını yurt edinmişlerdir ve millî geleneklere sıkı sıkıya bağlıdırlar. Yörede dombıracılığın yanı sıra sızızgıcılık geleneği de çok gelişmiştir. Sanji'da Orta Cüz (Bk. Resim 7) Kazakları yaşamaktadır.

Санжы өңірі (Еренқабырға өңірі) күйшілік мектебінің өкілдері



Жасаған: Ардаби Мәулетұлы, Көкбөрі Мұбарак

Resim 9: Erenqabırğa yöresi (Sanji Dūngen Özerk İli) Kazaklarının enstrümental müziğinin yayılma alanları ve temsilcileri.



Resim 10: Doğu Türkistan'da Kazak boylarının yerleşim alanları.

Sıbzıǵı ve dombırayla icra edilen halk küylerini izleǵi açısından beşe ayırmak mümkündür:

1. Төрт түлік hayvanın yani deve, at, sığıр ve koyunun özelliklerini anlatan küyler.
2. Kişi adıyla bağlantılı atların özelliklerini anlatan küyler.
3. Doğadaki hayvanları anlatan küyler.
4. Yer su adlarına ve doğa olgularını anlatan küyler.
5. Belli olayları anlatan dokunaklı küyler.

Doğu Türkistan'daki Kazak kültürünün ana vatanla bağlantısını koparmadığı, dolayısıyla bütünü bir parçası olarak Kazak ulusunun birliğine ve dirliğine hizmet ettiği hemen anlaşılmaktadır. Ancak on dokuzuncu yüzyıldaki biçimini bozmadan yirminci yüzyıla aktarılan Doğu Türkistan Kazak kültürü, 1958-1975 yılları arasında Çin'de yürütölen Kültür Devrimi'nden büyük zarar görmüş ve pek çok değerini yitirmiştir. Yirminci yüzyılın ellili yıllarından başlayan maddi olmayan kültür varlıklarının derlenip yayımlanması işi Kültür Devrimi yüzünden kesintiye uğramış ve ancak seksenli yıllarda tekrar ele alınmıştır. Her şeye rağmen konargöçer hayat tarzını koruyan Kazaklar, maddi olmayan kültür değerlerini sözlü olarak kulaktan kulağa aktardıkları için geleneksel kültür hayatı yeniden canlanmaya başlamıştır.

Sonuç

Doğu Türkistan bölgesinin enstrümantal müzik sanatının oluşumunun tarihî ve kültürel temelleri Kazakların konargöçer hayat tarzıyla doğrudan ilgilidir. Somut olmayan kültür varlıklarından sayılan enstrümantal müzik verimleri Kazakistan'ın bağımsızlığından önce derlenip yayımlandığı gibi bağımsızlıktan önce de derlenip yayımlanmaya devam etmiştir. Bu çalışmaların gelecekte de sürdürölmesi çok önemlidir. Doğu Türkis-

tan'ın etnik yapısı ve tarihi toplumsal durumlardan bağımsız biçimde oluşmamıştır. Dolayısıyla bu incelememizde Doğu Türkistan'ın İle, Altay, Tarbağatay bölgeleri; Sanji ili, Erenqabırğa yöresi ve Gansu eyaletinde pek çok dombıra ve sızığı küyü okulu bulunduğu, bu okulların çok önemli küy icracıları ve bestecileri yetiştirdiği tartışılmaz bir gerçektir. En önemlisi ise bu okullar, ana vatan Kazakistan'daki küy okullarıyla pek açıdan benzerlikler göstermektedir.

İncelemeler sonunda Doğu Türkistan Kazaklarının enstrümental müzik mirasının genel Kazak küy sanatının tabii bir kolu olduğu anlaşılmıştır. Kazak tarihi ve kültüründen asla ayrı düşünülemez olan Doğu Türkistan Kazaklarının küy geleneği bölgelere göre icra okullarına ayrılmış, her icra okulu büyük besteciler ve icracılar sayesinde özgün birer estetik gelenek de geliştirmiştir. Diğer önemli bir husus da Doğu Türkistan enstrümental müzik geleneğinin hem Kazakistanlı hem Doğu Türkistanlı hem de yabancı araştırmacılar ve bilim insanları tarafından bütün yönleriyle incelenmiş olmasıdır. Bunun sonucunda yüzlerce küy notaya geçirilmiş, onlarca küycünün hayatı ve sanatı kayıt altına alınmıştır. Pek tabii olarak konuyla ilgili çalışmaların çoğu Doğu Türkistan'da yayımlanmıştır.

Kazak kültürü, genel Türk kültürünün çok zengin bir parçasıdır. Dolayısıyla bu makalede söz konusu edilen meseleler ile tanıtılan kaynakların genel Türk sanatı, tarihi, müziği ve kültürü açısından da büyük önem taşıdığını belirtmek lazımdır. Hülasa Doğu Türkistan Küy Geleneği, Kazakların millî çalgılarından olan *dombıra* ve *sızığı* ile icra edilen müzik geleneğinin çok zengin ve özgün kollarından biridir. Bu geleneğin gelişerek devam etmesi için köklerinin çok iyi araştırılıp ortaya çıkarılması şarttır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Her yazarın katkı düzeyi eşittir.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. Gelin kız yeni evine geldiğinde söylenen şarkıdır.
2. Gelin kız babaevinden ayrılırken söylenen şarkıdır.
3. Mâniye benzeyen geleneklik Kazak şiiiri.
4. Yakınlara ölüm haberini usulünce bildiren yır.
5. Biy: Geleneklik Kazak toplumunda anlaşmazlıkları çözen, topluma önderlik eden, gerektiğinde hana danışmanlık yapan kişi, aksakal, bilge.
6. Bolis: Bolus. Rus işgalinden sonra Kazakistan'da hanlık yerine kurulan sistemde nahiyeye karşılık gelen idari birim ve bu birimin seçikle iş başına gelen yöneticisi. Sözcük Rusça volost' (волость) sözcüğünden bozmadır.

KAYNAKÇA

- Âbdıqadirulı, Muqabek. *Sızığı Sazı*. Ürimji: Şiñjañ Jastar-Öreder Baspası, 1991.
- Abdollahı, Qabilaldı. *Beysenbi Küyleri*. Ürimji: Şiñjañ Halıq Baspası, 2006.
- Âbuwğazi, Murat ve Ardabiy Mäwletulı. *Âşim Jäne İle Aymağının Küyleri*. Almatı Lem Baspası, 2008.
- Âbuwğazi, Murat. *Qazaqtıñ Dombıra Öneri*. Almatı: Nursät Baspası, 2016.
- Âbuwğazi, Murat. *Şığıstıñ Şiñıraw Küyleri*. Öskemen: Şığıs Poligraf, 2009.
- Âldabek, Nurjamal. *Tarıyhi Talqığa Tolı Şiñjañ*. Almatı: Qazaq Universiteti Baspası, 2003.
- Âlimbekulı, Bayaqın ve Däwlet Halıqlı. *Küy Qaynarı: Aygılı Halıq Kompozitorların Küyleri*. Küytin: İle Halıq Baspası, 1985.
- Aravin, Pyotr. *Janrı Kazahskoy İntsrumentel'ny Muziki*. Alma-Ata: Jazuwşı Baspası, 1970.
- Ardabi Maulet, Zaure N. Smakova, Balzhan B. Junussova, Aigerim A. Karsakbayeva, Assel Rakymzhan. "The Art of Kui Performance of Kazakh Ethnic Group in China". International Journal Of Environmental & Science Education. - 2016. Vol. 11, № 18. 11449-11465.
- Âzibayeva, Baqıtjan. *Şeteldegi Qazaq Folklori: Monografiya*. Almatı: Evo Press Baspası, 2014.
- Baltabayeva, Külğazyra ve Külziya Qoñırbayeva. *Qazaqstan Jäne Şeteldegi Qazaqtar*. Almatı: Atajurt Baspası, 2012.
- Bekenov, Darhan. *İle Qazaqtarın Küyleri*. Almatı: Öner Baspası, 1998.
- Bekenov, Wäliy. *Küy Tabığatu*. Almatı: Öner Baspası, 1981.

- Bekhojina, Talyğa. *Dalamnıñ Nazdı Sazdarı*. Almatı: Öner Baspası, 1996.
- Bödenbay, Smağul vd. *Qoñur Äwen*. Küytin: İle Halıq Baspası, 2009.
- Du, Yaşun. *Qıtaydağı Az Ulttar Muzikasınıñ Jalpı Jağdayı*. Şañhay: Şañhay Muzıka Baspası, 2002.
- Huan, Jonşıyan. *Qazaqtıñ Batırılıq Epostarı Jäne Onıñ Dala Mädeniyeti*. Pekin: Qurastırw Jäne Awdaruw Baspası, 2007.
- Huan, Jonşıyan. *Taralw Formaları Jäne Jurlaw Dästüri: Qazaqtıñ Jırşuların Tekserip Zerttew*. Pekin: Ulttar Baspası, 2009.
- İygilik, Bayan. *Alhtağı Şuğla. Şıñjañ Qazaqtarınıñ Küyleri*. Almatı: İnjuw-Marjan Baspası, 2011.
- Jambozuli, K. "Altaı Ayası". *Altaı Aymağı*. 1995, S. 4. 57.
- Jüzbay, Jangalıy. *Şertpe Küydiñ Tört Mektebi: Zerttewler Jäne Küyler Jıynağı*. Astana: Sartaq Baspası, 2009.
- Jüzbay, Jangalıy. *Ustazdın Pedagogikalıq Repertuarı: Muzıka Kollecciniñ Oquwşılarna Arnalğan Şertpe Küyler Jıynağı*. Astana: Kültegin Baspası, 2010.
- Kamalulı, Turğın. *Meniñ Dombıram*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2006.
- Käsımbayulu, Dälelhan. *Käsımbay Şığarmaları*. Almatı: Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2016. 124 b.
- Käsımbayulu, Otan. *Käsımbay Än-Küyleri*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2008.
- Käsımhanulu, Dälelhan. *Käsımbay Şığarmaları*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2010.
- Keşenulu, D. ve B. İsaqov. *Altaı-Tarbağatay Öñiriniñ Dombıra Küyleri*. Birinşi Kitap. Almatı: Atamura Baspası, 2009.
- Maqayılı, Kamal vd. *Şertpe Küydiñ Alıbı Aşım: Aşım Dünşılımnıñ Düniyege Kelgenine 120 Jil*. Küytin: İle Gazeti Baspası, 2016.
- Maqayulu, Kamal. *Küy Piri*. Aşım Dünşılımnıñ Küyleri. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2008.
- Maqayulu, Kamak vd. *Qoñaydın Qoñur Küyleri*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 2016.
- Marğulan, Älkey. *Ejelgi Jır Añızdar*. Red. R. Berdibayev. Almatı: Jazuwşı Baspası, 1985.
- Mäsımhanulu, Düken. *Ewraziyalıq Örkəniyet – Ejelgi Türki Jäne Qıtay Eliniñ Ruwhanıy Qarım-Qatnası*. Astana: Foliant Baspası, 2012.
- Mäsımhanulu, Düken. *Söz Jelken*. Almatı: Ölke Baspası, 2005.
- Mawlet, Ardabiy ve Esen Negımanov. "Tarbağatay Aymağı Küyşilik Mektebiniñ Qalıptasuı". V Halıqaralıq Seyten Tağılımdarı Ğılımiy Praktikalıq Konferensiya Materialdarı. Kökşetaw: Mir Meçati, 2010: 61-66.
- Mazaq, Däwlet. *Kök Özen*. Ürimji: Şıñjañ Jastar-Öreder Baspası, 1993.
- Mıñjaniy, Niğmet. *Qazaqtıñ Qısqaşa Taryhı*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 1986.
- Mırzahanulu, Jaqıp. *Qazaq Halqı Jäne Onıñ Salt-Sanası*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 1992.
- Muhambetova, A. "Nekatoriye Estetiçeskiye Problemi Kazahskoy Instrumental'noy Kul'turi". *Koçevniki. Estetika: Poznaniye Mire Traditsinnım Kazahskim İsskusstvom*. Almatı: Ğılım Baspası, 1993. s. 160-168.
- Muqamethanulu, Näbiyjan. *Qıtaydağı Qazaqtardıñ Qoğmadıq Taryhı (1860-1920)*. Almatı: QazAqparat Baspası, 2000.
- Müptekeyev, Bazaralı. *Äke Armanı*. Astana: QazUÖU Baspası, 2014.
- Müptekeyev, Bazaralı. *Jetisuw Küyleri*. Almatı: Öner Baspası, 1998.
- Nüsüqasulu, Ayıp. *Ağaş Besikten Jer Besikke Deyin*. Ürimji: Şıñjañ Jastar-Öreder Baspası, 2002.
- Oralbek, Jaqsıbek. *Tırnalar: Än-Küyler Jıynağı*. Küytin: İle Halıq Baspası, 1996.
- Pradlov, Vasilıy. *Altın Sandıq*. Red. S. Qasqabasov, K. İslämjanulu. Almatı: Ana Tili Baspası, 1993.
- Qabıljanulu, Erkebay. *Qıtay Eli Taryhına Qatısı Derekter*. Küytin: İle Aymaqtıq 1-Pedagogikalıq Mektebi Baspası, 1999.
- Qamzayulu, Niğmet. *Söz Sardarı*. Ürimji: Şıñjañ Jastar-Öreder Baspası, 2008.
- Qazaqtıñ Dästürlü 1000 Küyi: Antologiya*. El Production Compony Ltd. 2009.
- Qusayınulu, Käsımbay. "Jayma Şuwaq: Änder men Küyler". *Tarbağatay Jurnalı*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 1988.
- Sämiytulu, Jaqsılıq. *Qıtaydağı Qazaqtar*. Almatı: Atajurt Baspası, 2000.
- Seydimbek, Aqselew. *Qazaqtıñ Küyi Öneri: Monografiya*. Astana: Kültegin Baspası, 2002.
- Seyitqazınulu, "Qıyat. Küysi Baba Bözğalım Jäne Onıñ Küyleri Jayında". *Tarbağatay Gazeti* 2000: S. 23.
- Su, Bihay. *Qazaq Mädeniyetiniñ Taryhı*. Almatı: Däwir-Kitap Baspası, 2013.
- Şetel Qazaqtarınıñ Öneri: Muzıka Mädeniyeti*. 1-Kitap. Almatı: Qazaq Universiteti Baspası, 2014.
- Tañğıtulu, M. *Jaysañ*. Almatı: Alataw Baspası, 2009.
- Tañğıtulu, Muqş. *Şığıstıñ Şırın Şertpeleri: Zerttew Maqalalar*. Şaweşek: Şaweşek Paspası, 2003.
- Toqtabayev, Säwlet. "Dala Darabozdarınıñ Eki Retki Kezdesüwi". *İle Gazeti*, 15 Aqpan 2008.
- Toymbayev Oqabay ve Däripbek Mäjin. *Kökten Şuwağı: Änder men Küyler Jıynağı*. Ürimji: Şıñjañ Halıq Baspası, 1988.
- Turlıqojaulı, Düysenbek vd. *Küy Tolqım*. Ürimji: Şıñjañ Jastar-Öreder Baspası, 1985.
- Wälıyhanov, Şoqan. *Tañdamalı*. Almatı: Jazuwşı Baspası, 1980.
- Yerzakoviç, Boris ve Zeynur Qospaqov. *Qazaq Muzıka Folklorınıñ Taryhnaması*. Almatı: Ğılım Baspası, 1996.
- Zatayevič, Aleksandr. *500 Pesen i Kyuyev Kazahskogo Naroda*. Almatı: Dayık-Press, 2002.
- Zikiriyaulı, Qurmanjan ve Tursınjan Bözilulu. *Şıñraw: Halıq Küylerinen Muzikalıq-Ensiklopediyalıq Jıynaq*. Ürimji: Şıñjañ Jastar-Öreder Baspası, 2000.
- Zikiriyaulı, Qurmanjan vd. *Keñes Küyler*. Küytin: İle Halıq Baspası, 2009.

KAPALI ÇARŞI'DAN SİLİKON VADİSİ'NE: PLATFORM EKONOMİLERİNİN İZİNİ SÜRELİ YAYINLARDAKİ REKLAMLARDAN SÜRMEK*

From The Kapalı Çarşı to The Silicon Valley: Tracing Platform
Economies Through Advertisements in Periodicals

Dr. Meltem GÜLER**
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇELİK***

ÖZ

Kültürel miras taşıyıcıları, aracı oldukları günlük yaşama dair bilgilerin geleceğe aktarılmasını sağlayan araçlardır; bunlardan biri de süreli yayınlardır. Geç Osmanlı'da süreli yayınlara yalnızca bir araç değil, farklı yaşam tarzları oluşturan bir dinamik olarak işlev görmüştür. Tüketimin kültüre dönüştüğü bu dönemde, süreli yayınlarda yer alan reklamlar/ilanlar aracılığıyla halka yayılan yeni ürünler, aktörler ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. 19. asırda Osmanlı'da nispeten yeni gelişen ve kültür endüstrisinin yaşamsal parçasını oluşturan reklamcılık, tüketim kültürünü yaratmıştır. Tüketim-kültür ilişkisi; belleği, değerleri, sosyal grupları, aileyi, yaşam tarzını kapsadığından her türlü tanıtım, alışveriş pratiği, pazarlama, marka oluşturma gibi ekonomik faaliyet de toplumun kültürel özelliklerinden, paylaşılan deneyim ve kolektif/ortak belleğinden yararlanarak gelişmiştir. Bu makalenin amacı, süreli yayınlardaki reklamlarla/ilanlarla sunulan pratiklerin Türk girişimciler tarafından kurulan günümüz platform ekonomilerinin atası olduğunu, dijital temelli bu platform ekonomilerinin aslında kültürel bellek/miras üzerine geliştiğini ortaya koymaktır. İlk örneklerine Geç Osmanlı'da rastladığımız bu platform ekonomileri; Kapalıçarşı kültürüyle Silikon Vadisi'nin birleşimi şeklinde kendini tanımlayarak, çerçiler, seyyar satıcılar gibi mesleklerden, atasözlerinden ilham alarak ya da Türk düğün geleneği etrafında biçimlenen yapılarıyla reenkarne bir deneyim olarak dijital ortamda yeniden üretilmektedir. Arşiv taraması yöntemiyle süreli yayınlarda tespit edilen eski reklamlar/ilanlar; adrese teslim ya da kapıdan alışverişten düğün organizasyonlarına, eve yemek siparişinden kullanıcı yorumlarına zaten geçmişte mevcut uygulamaların kültürel miras ve kolektif bellekle taşınarak bugüne ulaştığına birer kanıt hükmündedir. Girişimci ve tasarımcılar için kültürel miras, farklılık ve özgünlük yaratmanın temel kaynağıdır. Sürekli değişen küresel dünyada ülkenin özgünlüğünü ve kimliğini destekleyen bir kaldıraç olarak ürün ve hizmetlerin dayandırılabilmesi değerler üreten kültürel miras, ulusal ekonominin gelişimi için birincil unsurları içerir. Folklorun 'geçmişin kalıntıları yerine yaşayan olguların incelenmesi' ilkesinden hareketle, günümüze bakma ve geleceği anlamaya çalışmanın yanı sıra günümüzde Türk kültürel değerlerinin ve pratiklerinin dijital platformlarda yaşadığını/yaşatıldığını görülmesinden dolayı, çeşitli kültür unsurlarının varlık alanının geçirdiği değişimler, ifade ediliş biçimleri teknoloji ekseninde çok yönlü incelenmiştir. Bir birey ve toplumun üretim-tüketim faaliyetlerinin kültürel, ekonomik, politik, psikolojik, sosyolojik ve iletişimsel boyutları olduğu gibi folklor da yalnızca dil, kültür ve edebiyat alanlarıyla değil, insan ve toplum bilimlerinin daha pek çok alanıyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle çalışma, farklı arka planlara bakma ve bütünü görme amacıyla disiplinlerarası bir yaklaşımı benimsemiştir. Kültürel ürünler ve markaların uluslararası arenada ülkelerin iz bırakan değerleri olduğu öncülünden hareketle; kültür, ekonomi ve teknolojiyi bir araya getiren günümüz platform ekonomilerinin kökenleri, Türk kültürel mirasının parçası olan süreli yayınlardaki reklam/ilan içeriklerinde tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu reklamlar/ilanlar, geçmişten günümüze taşıdıkları teknik, pratik ve deneysel bilgiyle kültürel yaratıcılık (unsur, uygulama, içerik) örneklerini içinde barındırdıklarından folklor araştırmalarına alternatif ve özgün perspektifler sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler

Folklor ve kültürel miras, süreli yayınlara ve reklamlara, tüketim-kültür ilişkisi, platform ekonomileri, dijital dönüşüm.

* Geliş tarihi: 15 Ekim 2023 - Kabul tarihi: 13 Mayıs 2024

Güler, Meltem; Çelik, Hasan. "Kapalı Çarşı'dan Silikon Vadisi'ne: Platform Ekonomilerinin İzini Süreli Yayınlardaki Reklamlardan Sürmek" 145 (Bahar 2025): 130-144

** Bağımsız Araştırmacı, meltemguler1970@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6833-286X.

*** Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hscelik@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0192-004X.

ABSTRACT

The carriers of cultural heritage are the tools that enable the transfer of information about the daily life they mediate to the future; one of these is periodicals. In the late Ottoman era, periodicals functioned not merely as tools, but as dynamics that forged different lifestyles. In this period when consumption turned into culture, new products, actors and practices emerged that were disseminated to the public through advertisements/advertisements in periodicals. In the 19th century, advertising, a relatively new development in the Ottoman Empire and a vital part of the culture industry, created a culture of consumption. The relationship between consumption and culture; encompassing memory, values, social groups, family, and lifestyle, therefore, economic activities such as promotions, shopping practices, marketing, and branding developed by leveraging the cultural characteristics of the society, shared experiences, and collective/common memory. The objective of this paper is to reveal that the practices presented through advertisements/announcements in periodicals are the forebears of today's platform economies established by Turkish entrepreneurs, and that these digitally-based platform economies are in fact built upon cultural memory/heritage. These platform economies, the first examples of which we encounter in the late Ottoman Empire, are reproduced in the digital environment as a reincarnated experience by defining themselves as a combination of the Grand Bazaar culture and Silicon Valley, inspired by professions such as merchants, peddlers, proverbs or shaped around the Turkish wedding tradition. The old advertisements/announcements identified in periodicals through archive searches are evidence that applications existing in the past have reached today by being carried through cultural heritage and collective memory, from door-to-door sales or shopping to wedding organizations, from home meal orders to user reviews. For entrepreneurs and designers, cultural heritage constitutes the main source of creating difference and originality. As a lever supporting the uniqueness and identity of the country in the constantly changing global landscape, cultural heritage generates values upon which products and services can be predicated, thus encompassing primary elements for the advancement of the national economy. Stemming from the principle that folklore should 'examine living phenomena instead of remnants of the past', the examination of today and understanding of tomorrow, as well as the current inspiration of Turkish cultural values on digital platforms, necessitate a multi-faceted analysis of the changes and expressions of various cultural elements on the techno-cultural axis. Just as folklore is directly related to the domains of language, culture, and literature, it is also directly related to many fields within human and social sciences, including the cultural, economic, political, psychological, sociological, and communicational dimensions of individual and societal production-consumption activities. Therefore, the study adopts an interdisciplinary approach with the aim of looking at different backgrounds and comprehending the whole. Proceeding from the premise that cultural products and brands are the values that make a mark on the international stage for countries; the roots of today's platform economies, which converge culture, economy, and technology, have been identified within the content of advertisements/announcements in periodicals, a part of Turkish cultural heritage. Hence, these advertisements/announcements, containing examples of cultural creativity (element, practice, content) with the technical, practical, and experiential knowledge they have carried from the past to the present, could offer alternative and original perspectives to folklore studies.

Keywords

Folklore and cultural heritage, periodicals and advertisements, consumption-culture relationship, platform economies, digital transformation.

Giriş

Tarihçiler ve arkeologlar, bir gün reklamların herhangi bir toplumun tüm faaliyet yelpazesinde yapmış olduğu en zengin ve en sadık günlük yansımalar olduğunu keşfedeceklerdir. Mısır hiyeroglifleri bile bu açıdan çok geride kalırlar (McLuhan 1994: 253).

Osmanlı modernleşme sürecinde, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın başları, önceki dönemlerden farklı bir yapıya sahiptir. Bu dönemde modernizmin ayrılmaz parçasına dönüşen reklamlar, tüketim kültürünün doğuşuna eşlik etmiş, tüketicinin arzu ve ihtiyaçlarının farkındaki üreticilerle reklamcılar da bu beklentileri karşılayacak içerikler sunmaya başlamıştır. Geç Osmanlı dönemi¹ süreli yayınlarındaki reklamlar/ilanlar, ekonomik bir araç olma boyutunun ötesinde, sosyo-kültürel veri havuzu olarak içinde bulun-

duđu kùltürden izler taşıyan, toplumu etkileyen iletilerdir. Toplumsal beklentileri yansılayan reklamlar diğer taraftan ikna amacıyla geleneklerden, kùltürel kodlardan/değerlerden yararlandıklarından kùltürel miras unsurlarının mevcudiyetini göstermesi açısından önemlidir. Kùltürel miras unsurlarının korunma-aktarma sürecinde turizm, eğitim kurumları, sivil toplum örgütleri, bireyler/gruplar/topluluklar/kurumlar, kitle iletişim araçları ve kùltür endüstrisi gibi birçok aktör yer alır (Gündüz Alptürker 2022: 31). Bu anlamda süreli yayımlar, folklor araştırmalarında zengin bir kaynak niteliğindedir. Buradan hareketle, arşiv taraması yöntemiyle Geç Osmanlı dönemine ait *Hanımlara Mahsûs Gazete*, *İnci Dergisi* ve *Süs Dergisi*'ndeki reklamlarda/ilanlarda tespit edilen Abdulvahab İdarehanesi'yle *Hepsiburada.com*, *Trendyol*; Kars Lokantası'yla *Yemeksepeti*; Kalyoncu-zade Mustaf Halid'le *Getir*; Hizmet-i Umumiye Acentesi'yle *Armut.com* arasındaki benzerlikler, düğün organizasyon şirketlerinin varlıkları, dergilere/gazetelere yansıyan kullanıcı yorumları incelemeye değer bulunmuştur. Bu dergiler/gazetelerdeki kiralık/satılık konut/oda/köşk/konak ilanları *Sahibinden.com*'un, evlilik/eş arama ilanları *Tinder* uygulamasının veya televizyondaki evlilik programlarının, falcılık ilanları online fal/medyum sitelerinin benzerleridir; ancak makalenin hacim/yer sınırlılığında dolayı bunlara yer verilememiştir.

Reklam ve kùltür birbirlerini etkileyen söylemleri bünyelerinde barındırdığından, reklam analizleri folklorun canlı doğasına, yaşa(n)makta olan bir süreç olduğuna dikkatleri çekmek için önemlidir. Folklor birikimi milletlerin bilincinde/bilinçdışında yaşadığından çağrışımlarla ikna yoluna giden reklamlar, folklorun eğitimi/kùltürü gelecek nesillere aktarma, değerlere, kabullere, kurumlara, törelere destek verme fonksiyonlarını kullanırlar (Günay 1996: 3). Alan Dundes (1963: 143) *Advertising and Folklore*'da, "çağdaş kitle iletişim araçlarının öneminin yalnızca bazı geleneksel materyallerin daha çok ve hızlı yayılmasında yatmadığını, bu araçların yeni folklorun oluşumunun temeli olduğunu" belirtmiştir. Zira reklamcılığın belli anımsatıcı nitelikleri, onların insan belleğini korumasını, dolayısıyla halk repertuarlarına entegrasyonlarını teşvik etmiştir. Dijital çağın yeni kùltür biçiminin halkbilimi disiplininin çalışma kadroları içerisinde değerlendirilmesinin ön kabulü (Alpyıldız 2023: 38), süreli yayımlar gibi her türlü yazılı/basılı teknolojilerin, radyo/televizyon/internet gibi her tür teknolojik aracın içeriğiyle ifade biçiminin gelenek kùltürünü kapsamaya veya geleneğin bu araçlar içerisinde varlık alanı bulması bağlamında irdelenmesini gerektirir. Süreli yayımlar, dijital platformların bir nevi prototipi niteliğindedir; zira teknik olarak platformlar dijital olmayan biçimlerde de var olabilirler. Günümüzdeki dijital platform ekonomilerinin özgünlük yaratma faaliyetlerinin zemini ve temel kaynağını oluşturan 'ulusal tarih' ve 'kùltürel belleğin' aktarıcısı süreli yayımlar binlerce veriyi içinde barındıran, değer ölçülemeyen bir hazinedir. Girişimciler, tasarımcılar ve uzmanlar, aradıklarını küresel kaynaklardan ziyade bu hazinelerin saklandığı arşivlerde/kütüphanelerde bulabilirler (Özdemir 2007: 236). Geçmişin ve bugünün teknolojik biçimleri aracılığıyla geleneksel bilgi aktarımları, güncellenen gelenekler, alışveriş biçimleri, zaman-mekân algıları, kùltürel-ekonomik göstergeler/değerler saptanabilir.

Kùltürün ekonomik ve ekonominin de kùltürel bir boyutu vardır. Kùltür, insanın doğal çevreye yaptığı katkıları her tür ekonomik faktör, yapı, organizasyon, faaliyet de kùltürün parçasıdır ve kùltürel çalışmaların konusuna dahildir. Ekonominin de her türlü değer-yaratma, üretim-tüketim sürecini içerdiği kabulüyle tüm kùltürel alanlar, gelenekler, unsurlar, etkinlikler çeşitli perspektiflerle ekonomi bilimi araştırma sahası içerisinde (Özdemir 2007: 225). Disiplinlerarası çalışmaları gerektiren kùltür-ekonomi bağının anlaşılmasında, birçok disiplinin keşiştiği kavşak konumunda bulunan karakteriyle halk-

bilim kritik öneme sahiptir. Sedat Veyis Örnek'in (1977: 18) halkbilimin kadroları şemasında "halk ekonomisi (üretim-tüketim-pazarlama)" başlığının bulunması, kültürün yalnızca manevi değil, maddi yönlerinin de folklor çalışmaları içinde yer alması gerektiği çıkarımını güçlendirir. Ancak Türkiye'de folklor araştırmaları genellikle gelenek-görenekler, inançlar, ritüeller, el sanatları, yöresel danslar/müzikler üzerine yoğunlaşmıştır. Halkın ticari yaşamı, yani ticari folklor olarak değerlendirilebilecek üretim-tüketim sistemleri, ticarete konu olan mallar-hizmetler, pratikler Türk ekonomi tarihi hakkında bilgiler içeren belgeler araştırma kapsamına genellikle dahil edilmemiştir (Özdemir 2007: 227). Gelenek yoluyla intikal eden yalnızca manevi kültür değildir. Folklorun işgal ettiği mevki, tüm toplumsal faaliyetleri içerir, manevi ve maddi kültürün organik birliğini/ayrılmazlığını kabul ederek tüm mefhumları, halk kültürünü teşkil eden bütün hadiseleri kucaklar. Bu noktada, Pierre Saintyves'in can alıcı sorusu ve cevabı önemlidir: "Halk tâbirinden ne anlamak lâzımdır?" İster köylü ister şehirli, ister ziraatçı, isterse sanayici olsun halk hayatının tetkiki, halk ruhunun tahlilinden ayrı tutulamaz. Halk ruhu, halka mahsus yaşama/düşünme biçimlerini de meydana getirir ki bunlar köy hayatının artıkları gibi telâkki edilemez ve kentlilerde, burjuvalarda, işçilerde, modern yaşamda biraz tadile uğramış değişik olarak, fakat bütün orijinalliğiyle tezahür eder (Saintyves 1951: 60-61). Zira sosyal sınıflar birbirlerinden ayrı değildir; daima temas hâlinde dirler ve durmadan günlük hayat unsurlarını değiş-tokuş ederler. Nitekim "günümüzde folklorun anlaşılması gereken 'ortak bellek', 'paylaşılan deneyim', 'toplumsal kimlik' ve 'tarihsel süreklilik' olmalıdır" (Oğuz 2007: 6). Bu yaklaşımlardan hareketle, Türk değerlerini ve kimliğini dünyaya tanıtmada önemli rol üstlenen, esin kaynakları folklor unsurları olan dijital platform ekonomilerinin kökenlerini süreli yayınlardaki reklamlarda/ilanlarda bulmak, folklor çalışmalarının yeni yönlerine işaret eder. Dolayısıyla makale, platform ekonomilerinin izlerinin süreli yayınlarda sürülmesinin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır.

Süreli Yayınlardan Dijital Platform Ekonomilerine: Yaratıcı Miras

21. asırda, geleceğin farklılık ve özgünlük üzerine kurgulanarak yaratılacağı, farklılık yaratmanın temel kaynağını 'ulusal tarih'le 'kültür bellekleri'nin oluşturduğu artık anlaşılmıştır (Özdemir 2007: 235). Yaratıcılık; fikirlerin üretildiği, birbirine bağlandığı, değer verilen şeylere dönüştürüldüğü süreç olarak tanımlandığında; özgünlük, yoktan bir şey yaratmak veya olanı yeniden işlemek demektir. Yaratıcılık, tüm toplumlarda bulunur ki her toplum somut olmayan kültürel sermaye stoğuna sahiptir. Medeniyetler ezelden beri bu kavramların farkındadır. Ancak 21. asır, kültür-ekonomi-teknoloji arasındaki arayüzde ifadesini bulan yaratıcılığa ilişkin artan bir anlayışa tanık olmuştur.

Kültürü ekonomik kavramlarla birlikte kullanmak olumsuz algı yaratır inancıyla kültürün ekonomideki yaratıcılığı uzun süre göz ardı edilmiştir. Fakat ekonomi alanında kültüre dayalı, kültür alanında da ekonomiye dayalı yaklaşımların ortaya çıkması mevcut akademik görüşlerin gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Elihu Katz, Jay Blumler, James Halloran ve Leicester İletişim Araştırmalar Merkezi'nin ortaya koyduğu 'kullanımlar ve doyumlar' yaklaşımıyla "medya insanlara ne yapar?" sorusu "insanlar medyayla ne yapar?" (Katz 1959: 3) şeklinde yön değiştirmiştir. Özneyi aktif konumlandıran bu yaklaşım, işlevselci perspektiften hareketle insanların gereksinimlerini tatmin için kitle iletişim araçlarından seçimleri doğrultusunda yararlandığını öne sürmüştür. Bu paradigma dönüşümüyle; 1940'larda özneyi edilgen sayan ve elitist yaklaşımla Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'in ortaya attığı "kültür endüstrisi", "kitle kültürü" kavramlarına karşı, 1960'larda İngiliz Kültürel Çalışmaları'na dayalı kültürel biçimler, görenekler, kurumlarla, onların toplumsal değişimle ilişkilerine odaklanan, öznenin aktifliğini vurgulayan, popüler kültürü halkın sesi sayan yeni perspektifler ortaya çıkmıştır. Reklama daha geniş

bakış açısı aynı yıllarda başlamış; reklam, kültürün parçası olarak tanınmıştır. Böylece 1970'lerden itibaren kültür, sürdürülebilir iktisadi kalkınma stratejilerinin başat unsurlarından biri olarak kabul görmüştür.

Kültür endüstrilerine karşı tutum değişikliğinde önemli dönemeçlerden biri de 1994'te Avustralya hükümetinin kültür politikası olarak geliştirdiği *Creative Nation* projesiyle ortaya çıkan "yaratıcı endüstriler" kavramıdır (Rowe vd. 2016: 10). Rapor, kültürün ulusal kimlik için önemini vurgulayıp filmi, radyoyu, kütüphaneleri ve daha fazlasını dahil ederek kültürü daha geniş şekilde tanımlamıştır. "Yaratıcı endüstriler" kavramının 1990'larda küresel ekonomi ve teknolojideki değişimlerle ortaya çıktığı düşünülse de John Hartley (2005: 5) kavramın yeni olmadığını belirtir: "Kavram, 18. yüzyıla uzanan 'yaratıcı sanatlar' ve 'kültür endüstrileri' kavramsallaştırmalarından evrilmiştir, 'tüketici' ve 'vatandaş' kavramlarındaki bazı tarihsel değişiklikleri de kapsar". DCMS'in (Department for Culture, Media and Sport) 1998'de, kültürel yaratıcı endüstrilerin ekonomik kalkınmada temel dinamiklerden birine dönüştüğünü ortaya koymasıyla WIPO, UNESCO, ICHCAP, UNDP, UNCTAD gibi uluslararası kuruluşlar, kavramın tanımlanmasıyla bizzat ilgilenmiş, bu konuda modeller de oluşturulmuştur. Bu modellere istinaden yapılan 'yaratıcı endüstriler sınıflandırması', UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development) ve UNDP (United Nations Development Programme) işbirliğiyle hazırlanan *Creative Economy Report 2008*'de belirlenerek kültürel mirasa da özel önem atfedilmiştir. Raporda tanımlandığı şekliyle kültürel miras; her türlü sanatın kökeni, kültürel ve yaratıcı endüstrilerin ruhudur. Bu, sınıflandırmanın başlangıç noktasıdır. Bu tasnifte reklamcılık, kültürel yaratıcı endüstrilerden biridir.

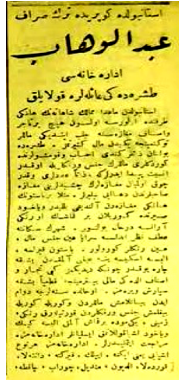
Reklamcılığın asıl sermayesi yaratıcı fikirdir. Reklamlar; kültürün içerisinde yeni-üretilen, paylaşılan, yaratıcılıktan beslenen bir yapı içerisinde yer alır. Reklamcılık ve yaratıcı ekonomilerle kültürel miras arasında yapısal, içeriksel, işlevsel ilişkiler vardır. Sanat-kültür-ticaret-teknoloji kavşağındaki yaratıcı endüstriler, yaratıcı ekonominin kalbinde yer alır. Yaratıcı ekonominin tek bir tanımı olmadığı gibi, yaratıcı endüstrilerin yaslandığı ekonomik faaliyetler dizisi konusunda da fikir birliği yoktur. 'Yaratıcı ekonomi' kavramını ilk kez *The Creative Economy* (2001) kitabıyla ortaya atan John Howkins, kitabın 2013'teki baskısında tüm ekonomik faaliyetleri tanıma dahil etmiştir. Tarihsel süreçte birçok toplumda yaratıcı ekonomilerin bulunduğunu kabul eden Howkins'e göre, yaratıcılık da ekonomi de yeni değildir; yeni olan, aralarındaki ilişkinin doğası ve kapsamıyla bunların değer ve zenginlik yaratmadaki öneminin anlaşılmasıdır. Yaratıcı ekonomi kapsamındaki platform ekonomileri; tüketiciler, girişimciler, işletmelerle genel halkın bağlantı kurmasına, kaynakları paylaşmasına, ürün alıp-satmasına olanak tanıyan temel sistemlerdir. Platform stratejisi sadece bir kavram değil, şirketleri ekosistemler yaratma konusunda güçlendiren bir yaklaşımdır. Yaratıcılık, teknoloji, ekonomi, kültürel mirasın bileşenleri olduğu bir değer üreterek Türk kimliğini/değerlerini dünyaya tanıtan dijital platform ekonomileri, benzerleri süreli yayınlardaki reklamlar/ilanlarda saptanan örneklerle ilişkilendirilerek çalışmanın kapsamı hizalandırılmıştır.

Abdulvahap İdarehanesi'nden Hepsiburada.com'a

Medeniyet tarihinin başlangıcından beri alışveriş kültürü var olmuştur. Tarihsel süreçte tüketim eyleminin biçimiyle beraber alışverişin mekânsal kurguları da dönüşüme uğramıştır. İlk alışveriş eylemi takasla başladığından özel mekânlara ihtiyaç duyulmamıştır. Türklerin yerleşik hayata dair ilk etkinlikleri Türkistan'da başladığından en eski Türk dükkân ve çarşıları da buradaki kentlerde oluşmuştur. Daha sonra Anadolu topraklarına yerleşen Türkler tarafından Selçuklu Dönemi'nde yollar üzerine inşa edilen han-

lar/kervansaraylar, bunların bahçesinde kurulan çarşılar, bu alışveriş kültürünün uzantı-larıdır. Alışveriş mekânları, tarih boyunca ticari malların değişim, alım-satım yeri olma özelliklerinin yanında kültürlerin de etkileşim/değişim alanlarıdır. Mekânlar bundan do-layı kültürel değerlerin tüm unsurlarını içerisinde barındırırlar.

İstanbul'un Osmanlı'nın başkenti olmasıyla alışverişin mekânsal formasyonu, ticari örgütlenmesi zirveye erişmiştir. Burada en önemli girişim, İstanbul'da 1461'de Kapalı-çarşı'nın kuruluşudur. Ekonomik ve kültürel bir mekân olarak Kapalıçarşı (Pamukçu 2021), AVM'lerin ilk örneğidir. 19. yüzyılda kapitalizmin imparatorluğun sınırlarını aş-masıyla İstanbul'da yeni bir ticaret aksı oluşmuştur. Kapalıçarşı, Mısır Çarşısı ve Hanlar Bölgesi'nde ticaret hâlâ geleneksel şekilde sürerken, yeni ticaret aksı Beyoğlu'ndaki ma-gazalar ve reklamlar tüketim kültürünün doğuşuna eşlik etmiştir. Dönemin kadın dergi-lerinden *Hanımlara Mahsûs Gazete*'de² devrin alışveriş anlayışından farklı, alışverişin internet üzerinden yapılmasına benzer şekilde ilan verilmiştir. İstanbul'daki her türden ve her miktarda ürünün siparişi üzerine taşradaki halkın adresine teslim edileceğini beyan eden ilan, fiyatların İstanbul mağazalarıyla aynı olduğunu, kapıda ödeme ve masrafi alı-çıya ait olmak suretiyle iade sisteminin bulunduğunu bildirmiştir.



İstanbul'da Köprüde Türk Sarraf Abdulvahap İdarehanesi Taşradaki Ailelere Kolaylık

İstanbul'dan maada memalik-i şahanenin hangi tarafından olursa olsun hiçbir tacir ve esnaf mağazasına celp ettiği mallar tükenmeyince yeniden mal getirtmez. Taşrada bulunan zatlar kendi ahbab ve komşularında gördükleri malların cins ve renkleriyle o kadar ünsiyet peyda ederler ki zaten adetleri o kadar çok olmayan mağazaların çeşitlerini mağaza sahiplerin-den daha iyi bilirler. Mesela bir bastonun hangi mağazadan alındığı bellidir veyahut sırta görülen bir kumaşın örneği aransa derhal bulunur. Şehrin sükkânına atf-ı nazar edilse se-rapa aynı cins mal, aynı renkler görülür. Baston kırılrsa, elbise eskise yine aynıym almaktan başka çare yoktur çünkü dediği-miz gibi tüccar ve esnaf eldeki malı bitirmeyince katiiyen başka sipariş vermez. O halde senelerce devam eden bayatla-mış mallardan ve görüle görüle bikılmış cins ve renklerden kurtularak rengi, zemini yeni moda bir kumaş almak, elbise giymek veyahut eşya kullanmak isteyenler idarehanemize mü-racaat etmelidirler. İdarehanemiz her nevi eşyayı yani iğne, iplik, firkete, dantela, kurdela, eldiven, mendil, çorap, çanta, lavanta, fanila, terlik, iskarpin, elbiselik, çarşaflık, ipekli, yünlü kumaşlar; eteklikler yeni çeşit ve son moda zarif bas-malar, gömlekler, bastonlar, kravatlar, velhasil her nevi eşya siparişlerini kabul ve en seri vasıtalarla irsalini taahhüt eder. Yalnız bir deste dolu iğne velev yarım arşın kurdela dahi olsa eshab-ı müracaat bila-tereddüt müracaat ederlerse derhal gön-deririz. Göndereceğimiz eşya İstanbul mağazaları fiyatı üzeri-nedir. Beş liradan yukarı siparişlerin bedelini malın tesliminde alırız. Beğenilmeyen malları gidiş geliş masrafi sipariş sahi-bine ait olarak geri alırız. İdarehane yüzde iki komisyondan fazla bir ücret almaz.

Görsel 1. Abdulvahab İdarehanesi İlanı. (HMG, 24/31 Temmuz 1324[13 Ağustos 1908], S. 42).

Abdulvahab İdarehanesi bir asır sonra günümüz dijital platform ekonomilerinin atası olacağına farkında olmasa da İstanbul'daki ürünlerle taşradaki halkı buluşturarak, ürün-lerin tedariki/siparişi/dağıtım/adrese teslimi vs. için bünyesinde birçok kişiyi istihdam

ederek günümüz *Hepsiburada.com*, *Trendyol* gibi platform ekonomilerinin prototipi olmuştur.

2001’de kurulan *Hepsiburada.com*, ana sayfasındaki “Türkiye’nin Hepsiburada’sı” başlığıyla kendisini şöyle tanımlamıştır:

Silikon Vadisi ile Kapalıçarşı kültürünü, veri ile tecrübeyi harmanlayan ekibimizle, aylık yaklaşık beş milyon siparişi müşterilerimize ulaştırıyoruz. [...] tüm paydaşlarımıza ve sektöre fayda sağlayan dev bir ‘süper uygulama’ ekosistemini inşa ediyoruz. [...] Bir teknoloji şirketi olarak; teknolojinin yıkıcı değil, yapıcı gücüne odaklanıyoruz. [...] toplumsal gelişime katkıda bulunuyoruz. [...] kadınların ekonomiye katılımını destekliyoruz; e-ticarette kendi işlerini kurma ve büyütme fırsatı sunuyoruz.

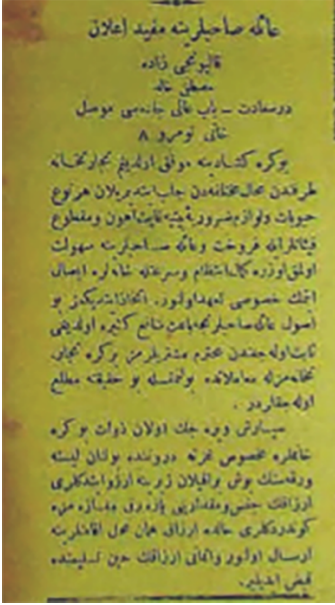
Kapalıçarşı’nın insan odaklı ‘basiretli tüccarlık’ kültürünü Silikon Vadisi’nin veri odaklı yönetimi ve yenilikçilik kültürüyle harmanlayan *Hepsiburada*, ulusal ekonomi için kaldıraç görevi gördüğünü belirtmiştir. *Hepsiburada*, *Trendyol* gibi platformlar; istihdama-ekonomik büyümeye katkı sağlamakta, gelir-ihracat yaratmakta, kadınların ekonomiye katılımını artırmaktadırlar. Bu, UNCTAD’ın ‘yaratıcı ekonomi’ tanımıyla örtüşür: “Yaratıcı ekonomi; gelir, istihdam, ihracat yaratma, aynı zamanda sosyal kapsayıcılığı, kültürel çeşitliliği, insani gelişimi teşvik etme potansiyeline sahiptir” (*Creative Economy Report* 2008: 4).

Hepsiburada, *Trendyol* gibi şirketler, 2021’de Ramazan’da dijital bağış kampanyalarına dikkat çekerken, Ramazan erzak/gıda kolileri de dijital taşınmıştır. Dijital harayı/iyilik için harekete geçen markalar, “Ramazan’ın ruhunu devam ettirebileceğimizi, yaratıcı yollarla geleneklerimizi canlı tutabileceğimizi, bu zor zamanlarda birbirimize umut verebileceğimizi göstermek istiyoruz” diye ifade etmişlerdir (Yağcı 2021). Tüm bunlar, gelenekselin dijital ortamda varlık alanı bulması anlamına gelir.

Kalyoncu-zade Mustafa Halid’den *Getir* uygulamasına

Kapıya teslim/evden alışveriş bilinenin aksine çok eskidir. Alışverişin insanların ayağına gelmesi bugünün online sitelerine özgü değildir. Osmanlı’da özellikle Ramazan’da hanelerin ihtiyaçları sıklıkla kapıya gelen seyyar satıcılar tarafından karşılanırdı. Çerçiler, seyyar satıcıların ilk örnekleridir. *İstanbul Ansiklopedisi*’nde, Osmanlı’da çerçilerle ilgili en eski kaynağın Evliya Çelebi’nin *Seyahatname*’si olduğu, eserde çerçilerin “esnaf-ı attaran-ı seyyaren” olarak tanımlandığı, İstanbul’da 300 çerçi bulunduğu, ekseriya değiş-tokuş usulü satış yaptığı kaydedilmiştir (Koçu 1958: 3848). Ticaret yaparken hikâye anlatma, mani söyleme, halk hekimliği gibi çeşitli halk bilgisi ürünlerini de icra eden çerçiler, kültürel mirasın yaratımı ve aktarımında önemli işlevler görmüştür. Kitle iletişim araçlarının olmadığı zamanlarda haberleşmeyi sağlayarak köyle kent arasında köprü görevi üstlenmişlerdir (Köse ve Korkmaz 2020: 481). Seyyar satıcılıkla kendilerine istihdam alanı oluşturanlar için kentin sokakları günlük geçimlerini sağlayabilecekleri en önemli mekânlar hâline gelmiştir. Çerçiler ve seyyar satıcılar, eski zamanların ‘mobil’ satıcıları, sokakların en canlı unsurlarıdır.

21. yüzyıl “küresel çerçilerin devri”dir (Komser 2018: 178). Ancak değiş-tokuştan süpermarketlere gelenekselin dönüşümü de çerçilerin/seyyar satıcıların modern yaşamda kapıya teslim alışverişe esin kaynağı oluşu da yeni değildir; Kalyoncu-zade Mustafa Halid’in *HMG*’ye verdiği ilan bunun örneğidir.



Aile Sahiplerine Müfid İlan
Kalyoncu-zade Mustafa Halid
Dersaadet-Bab-ı Ali Caddesi Musul Hanı,
Numara 8

Bu kerre güşâdına muvaffak olduğum ticarethane tarafından mahall-i muhtelifeden celp ettirilen her nevi hububat ve levazım-ı zaruriye-i beytiye gayet ehven ve maktu fiyatlar ile fûruht ve aile sahiplerine suhulet olmak üzere kemal-i intizam ve süratle hanelere isal etmek hususu taahhüt olunur. İttihaz ettiğimiz bu usul aile sahiplerince bais-i menafi-i kesire olduğu sabit olacağından muhterem müşterilerimiz bir kere ticarethanemizle muamelatta bulunmakla bu hakikate muttali olcaklardır.

Sipariş verecek olan zevat bu kerre Hanımlara Mahsus Gazete derununda bulunan liste varakasının boş bırakılan zirine arzu ettikleri erzakın cins ve miktarını yazarak mağazamıza gönderdikleri hâlde erzak hemen mahall-i ikametlerine irsal olunur ve esmâni erzakın hin-i tesliminde kabz edilir.

Görsel 2. Kalyoncu-zade Mustafa Halid İlanı.
 (HMG, 16 Mayıs 1318[29 Mayıs 1902], S. 363).

Kalyoncu-zade Mustafa Halid'in HMG'deki listelerden aldığı siparişleri kapıya teslimi, günümüzde mobil teknoloji, perakende ve lojistik enformasyonun başarılı sentezi olan *Getir*'in geleneksel örneğidir. 2015'te Nazım Salur'un hayata geçirdiği, dijital uygulama üzerinden çalışan *Getir*, binlerce ürünü 7/24 müşteriye ulaştırması, ortalama 10 dakikalık teslimat süresiyle dünyada bir ilke imza atmıştır. Büyük kentlerde yaşayan, zamandan tasarruf etmek isteyenler için önemli bir hizmet olan *Getir*, ilk defa İstanbul'da, sonra diğer şehirlerde uygulanmaya başlamıştır. 2021'de yurtdışına açılan *Getir*'i gerçek bir küresel başarı öyküsüne dönüştürmeyi arzuladıklarını söyleyen Salur, basın konuşmasında şunları belirtmiştir:

Beş harfli iki heceli, Türkçe bir kelimeyi dünyaya sevdirmek istiyoruz. Bu topraklardan çıkan bir şirketin bunu başarabileceğini tüm dünyaya göstermek istiyoruz. Kültürel ürünler ve markalar uluslararası platformlarda ülkelerin iz bırakan değerleri. Biz de Türkiye'nin değerlerini ve potansiyelini dünyaya anlatmaya katkıda bulunmak istiyoruz. Bizim modelimiz dünyada şu anda en çok gündemde olan konulardan biri. Bu modeli biz icat ettik. Bizden sonra birçok pazar oyuncusu ortaya çıktı. Teknolojide başarılı olan girişimler başka ülkelerde de klonlanır. Türkiye genelde klonlayan ülkeydi, *Getir* özelinde klonlanan ülke olduk. Bu da bize büyük gurur veriyor (Yılmaz 2021).

Buradaki "sevdirmek" isteğinde, Türk kimliğine sahip çıkışla birlikte diğer milletlerle eşit ilişki arzusu da bulunur. Tek taraflı almak/vermek, verene üstünlük kazandırdığından "biz onlardan alalım onlar da bizden alsınlar mantığı her milletin kolektif şuuraltında vardır" (Günay 1996: 5). Folklorun değerlere/kabullere/törelere destek işlevi, burada otomatikman devreye girmiştir. Salur, "Türkiye'den bu iş çıkar mı" sorularına "Çıkar kardeşim, niye çıkmasın" cevabını vermiştir (Aslanhan 2022). Kökenlerini Türk kül-

türündeki çerçiler/seyyar satıcılardan alarak 1900'lerde Kalyoncu-zade Mustafa Halid'den günümüzde *Getir*'e uzanan kapıya-teslim alışveriş, dünyanın Türkiye'yi model aldığı platform ekonomisine ilham kaynağı olmuştur.

Osmanlı'dan Günümüze Dügün Organizasyon Şirketlerine

Osmanlı-Türk kültüründe düğün; içerisinde eğlence/dans/müzik, yeme-içme gibi birçok geleneği barındıran gelenekler bileşkesidir. Dügün ritüelinin biçimi değişikliğe uğrasa da barındırdığı unsurlar daima varlığını sürdürmüştür. Geçiş dönemleriyle bunlara ilişkin pratikler bakımından değerlendirildiğinde, evlilik-dügün törenleri en zengin folklor malzemesini sağlar. Zira toplumun devamlılığını, aile kurulmasını sağlayan evlilik ve düğün geleneği, kültürün sürekliliğini sağlama açısından önemlidir (Şişman 2018: 319). İnsanların aralarındaki bağları güçlendiren, sahip oldukları mirasın bilincine vardırarak gelenek-göreneklerini/değerlerini/törelere canlandıran fonksiyonlarıyla düğün, Türk kültürünün temel unsurlarından biridir (Öğüt Eker 2000: 92). Halkın yaşam tarzı ve geçmişiyle doğrudan bağlantılı düğün gelenekleri, tarihsel süreçte ortaya çıkan âdetleri de içine alarak, ama bazı değişikliklere uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Türk düğün geleneğinde değişimin daha 19. yüzyılın ortalarında başladığı *İstanbul Ansiklopedisi*'nde tariflenmiştir:

Artık zengin ve orta tabakadan ailelerin evlenme düğünleri büyük otellerin şatafatlı salonları ile sureti mahsusta kurulmuş düğün salonlarında yapılmaktadır. Konaklarda, köşklere, evlerde davetli ağırlama, ziyafet sofralarının takımlarını tedarik etme ve yemekler için mutfak külfeti âilelerin üstünden atılmış, düğün, bir müesseseye hare etmekten ibaret kalmıştır. Zamanımızda ev düğünleri İstanbul civarındaki köyler ile İstanbul içinde çok dar gelirli âilelerin muhitinde kalmıştır (Koçu 1958: 5413).

19. yüzyılda başlayan değişim aynı zamanda yeni değerler, kurumlar, göreneklerle farklı yaşam tarzlarının belirip benimsenmesine, yerleşip kökleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde İstanbul'un varlıklı/orta sınıftan aileleri, Türk kültüründe düğün şenliğinin ayrılmaz parçası düğün yemeği/velime/ziyafetler için emek-zaman tasarrufu sağlayan organizasyon hizmeti almışlardır. Bu yeni hizmet sektörünün reklamları da süreli yayınlara yansımıştır. *HGM*'deki ilanlardan biri, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde tariflenen biçimde düğün yemeği hizmeti verdiğini belirtmiştir:

دوكونارده بكرى كسليك الافرانقه سفره ملك
هردلو لوازمى مكمل اولسق اوزره اشجيه سيله
برابر اون نفر كيلار جى وسفره جى قىزلر اوج كون
يهنى چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه كون نرى ايجون
اون ابرا اجرت ايله اعزام اولنور و ايزوجه
بازاراقده ايدياير شايده سفره طاقلىرى بكنلمز
واكسلك كور بيلورسه طاقم دوكون اوينه ترك
واجرت دى الجهرق عودت اولور و ايتجه الاترقه
ملكده ايستولورسه اون ليره دن اتى مجيده به قدر
اجرتله مع طاقم دوكون اوينه كيديلور .
ارزو ايدينلر ك:
سلطان بايزيدده تراموايك طور دى بده قره قولاق
خاننه متميل كاركر و اشخاب يدى نومرولو خانه ده
وبره سى به وهفته لاقه ديكيش ماكنه سى صانان
وديكيش ماكنه سى تحصيلدارلى ايدن ديار بكرلى
اشجى حاجى ننه به مراجعت ايلونلر .

Düğünlerde yirmi kişilik alafranga sofranın her türlü lezazımı mükemmel olmak üzere aşçısıyla beraber on nefer ve kilerci ve sofracı kızlar üç gün yani Çarşamba ve Perşembe ve Cuma günleri için on lira ücret ile izam olunur ve ayrıca pazarlık da edilir. Şayet sofrta takımları beğenilmez ve eksiklik görülürse takım düğün evine terk ve ücret dahi alınmayarak avdet olunur ve ince alaturka yemek de istenilirse on liradan altı meciדיये kadar ücretle ma-takım düğün evine gidilir.

Arzu edenlerin:

Sultan Beyazıd' da tramvayın durduğu yerde Karakulak Hanı'na muttasıl kargir ve ahşap yedi numaralı hanede veresiye ve haftalıkla dikiş makinası satan ve dikiş makinası tahsildarlığı eden Diyarbakırlı Aşçı Hacı Neneye müracaat eylesinler.

Görsel 3. Dügün Yemeği Organizasyonu İlanı. (*HMG*, 11 Kânûn-ı Sâni 1311 [23 Ocak 1896], S. 42, s. 3).

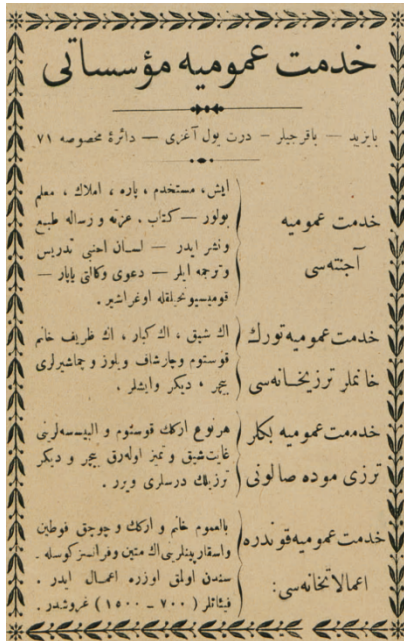
Lüks otellerdeki düğünler ve düğün organizasyonu şirketleri yeni değildir. Bu şirketler; evlenme teklifinden nişana, kına gecesinden gelin hamamına, yemekten eğlenceye düğünün her aşamasını düzenleyen, gerekli malzemeyle insan kaynağını temin eden kuruluşlardır. Geçmişte varlıklı ailelerin rağbet gösterdiği bu şirketler, günümüzde halkın her kesiminin tercih ettiği, artık toplumsal yaşamın vazgeçilmezi kuruluşlara dönüşmüştür (Şişman 2018: 322). Süreli yayınlardakine benzer şekilde internet ortamında da bu şirketlerin reklamları/ilanları, hatta şirket arama kolaylığı sağlayan *düğün.com sitesi* bulunmaktadır. Zamanın ruhuna göre düğün geleneği değişse de geleneksel düğün ritüelleri, kullanılan malzemeler, yemek ziyafeti, şarkılar/müzikler/halaylar geleneğin özünü taşıyarak devam etmektedir. Tüm bu (geleneksel) pratikler ve malzemeler, dev bir endüstriye temel oluşturmuştur.

‘Hizmet-i Umumiye Acentesi’nden *Armut Uygulamasına*

Tarihin her döneminde doğru hizmete doğru insanı bulmak/bulamamak sorun olmuştur. Bunu çözmek adına insanlara eleman temini sağlayan acenteler ortaya çıkmış; çeşitli sektörlerle hizmet arayanlar arasında aracılık rolü üstlenmişlerdir. Osmanlı’da 20. yüzyılın başlarında *İnci Dergisi*’ne ilan veren Hizmet-i Umumiye Acentesi bunlardan biridir.

İlandan anlaşılacağı üzere acentenin verdiği çeşitli hizmetlerden biri “kitap, gazete ve risale neşretmek”tir. *Müdâfaa-i Milliye Kütüphanesi* adlı bir külliyyât oluşturmak üzere çıkardığı kitaplar buna örnek verilebilir. Acentenin sahibi İsmail Faik, *Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti* mensubu olarak muhtemelen yayın faaliyetini de aynı sıfatla göstermiştir (Polat 1991: 160-162).

Hizmet-i Umumiye Müessesatı	
Bayezid-Bakırçılar-Dört Yol Ağzı-Daire-i Mahsusası 71	
Hizmet-i Umumiye Acentesi	İş, müstahdem, para, emlak, muallim bulur. Kitap, gazete ve risale tab ve neşreder. Lisan-ı ecnebi tedris ve tercüme eyler. Dava vekâleti yapar. Komisyonculukla uğraşır.
Hizmet-i Umumiye Türk Hanımlar Terzihanesi	En şık, en kibar, en zarif hanım kostüm ve çarşaf ve bluz ve çamaşırları biçer, diker ve işler.
Hizmet-i Umumiye Beyler Terzi Moda Salonu	Her nevi erkek kostüm ve elbiselerini gayet şık ve temiz olarak biçer ve diker terzilik dersleri verir.
Hizmet-i Umumiye Kundura İmalathanesi	Bilimum hanım ve erkek ve çocuk fotin ve iskarpinlerini en metin ve Fransız kösesinden olmak üzere imal eder
Fiyatlar (700-1500) kuruştur.	



Görsel 4. Hizmet-i Umumiye Acentesi İlanı. (*İnci*, 1 Nisan 1336/1920, S. 15).

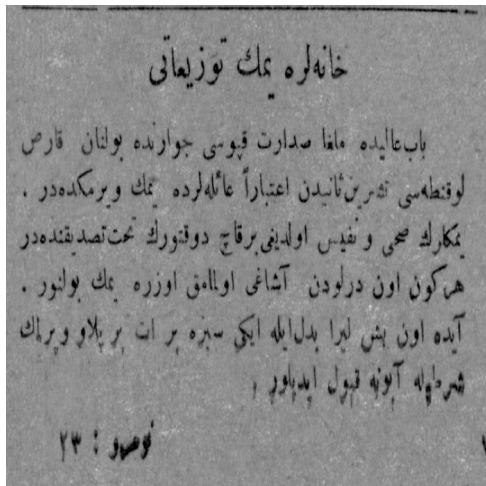
Hizmet-i Umumiye Acentesi’nden bir asır sonra, ama aynı mantıkla 2011’de kurulan *Armut*’un iş modelinin tek farkı dijital bir platform olmasıdır. Folklor bağlamı açısından

önemli hususlardan biri de *Armut.com* platformunun “Armut piş ağzıma düş” atasözü-müzden ilham alınarak “Hizmet piş ağzıma düş” sloganıyla yaratılmasıdır. Kültürel değerleri geçmişten bugüne aksettiren atasözleri (Ünalın 2010: 22) “ortak uzlaşmaya dayanır. Bu durumda yer aldığı her söylemde yeniden yorumlanmasına gerek yoktur” (Aktulum 2023: 35). Dolayısıyla, bir girişimcinin yarattığı platformu atasözü üzerine kurgulaması, kendini kolayca ifade etmesini, tanınırlığını kolaylaştırır.

Armut.com, şemsiyesi altında 4000’den fazla kategoride (temizlik, tamirat/tadilat, nakliye vb.) 670 bin profesyonelin hizmet sunduğu bir girişimdir. Hizmet sektöründe Türkiye’nin liderlerinden biri olarak; KOBİ’lerin dijitalleşmesini, bu mecralardan müşterilerini kolaylıkla bulmalarını, yalnızca mahallesinde hizmet veren ustanın daha çok kişiye erişmesini sağlayan platform, yatay bir pazar yeridir. İnsanların yaşamlarını kolaylaştırabilme amacı taşıyan *Armut.com*, küresel markası *HomeRun*’la yurtdışında hızla büyümüş-tür. *Armut.com* ve Hizmet-i Umumiye Acentesi, bünyesindeki profesyonel hizmet verenlerle hizmet almak isteyenleri buluşturan benzer girişimlerdir.

Kars Lokantası’ndan Yemek Sepeti’ne

Yemek gerek fizyolojik gerek kültürel bir unsur olmasının yanı sıra ekonomik anlamda temel bir geçim kaynağıdır. “Yemekler hem somut hem soyut öğeler barındırmasından dolayı çok yönlü bir yapıya sahiptir” (Gündüz Alptürker 2022: 33). Ev mutfakları, ailenin doyurulması gayesiyle geleneksel bilginin iş başında olduğu mekânlar, (kültürel) üretim merkezleridir. Lokantalar da yemek kültürünün farkedilebilirliğinin, lezzet sürdürülebilirliğinin sağlandığı kültürel mekânlar olarak işaretlenen ortamlardır. Bu mekânlar, geleneksel yemek bilgisinin köyden kente veya kentten köye aktarılabilirliğinin, yaşayan kültürel miras mekânları olarak uygulamalı halkbilimi anlayışının özgün örneğidirler (Alpyıldız 2023). Dijital kültür çağında, “geleneksel Türk yemek kültürünün bilgi, beceri, yaratıcılık, üretim-tüketim, anlatım, gösterim, reklam, pazarlama gibi pek çok noktada varlık alanı bulunduğu ve önemli bir dönüşüm içerisine girdiği” (Alpyıldız 2023: 1) düşünülse de aslında bunların 20. yüzyılın başlarında çoktan gerçekleştiği Kars Lokantası’nın *Süs Dergisi*’ne verdiği, 22. 23. ve 24. sayılarda tekrar eden reklamda/ilanda görülebilir:



Hanımlara Yemek Tevzi’âtı

Bab-ı Ali’de mülga Sadret Kapısı civarında bulunan Kars lokantası Teşrin-i Sani’den itibaren ailelere yemek vermektedir. Yemeklerin sıhhi ve nefis olduğu birkaç doktorun taht-ı tasdikindedir. Her gün on türlüden aşağı olmamak üzere yemek bulunur. Ayda on beş lira bedel ile iki sebze bir et bir pilav verilmek şartıyla abone kabul edilir.

Görsel 5. Kars Lokantası İlanı. (*Süs*, 17 Teşrin-i Sani 1339[Kasım 1923], S. 23).

Halk ekonomisinin temel birimlerinden olan hane halkının, temel harcama kalemlerinde çevrimiçi yemek alışverişlerinin oranının artmaya başladığını belirten Eray Alpyıldız (2023: 402), bu olguyu doğrudan dijital kültür ortamının yaratmadığının ama derinleştirdiğinin altını çizmiştir. Türk kültüründe çevrimiçi yemek siparişi dijital kültürden çok önce ortaya çıkmış, geçmişten aktararak dijital ortamda varlık alanı bulmuştur. Ev mutfakları gibi geleneksel yemek kültürünün temel birimlerinin işlevsizleş(tiril)mesi dijital kültürün yaratımı değildir.

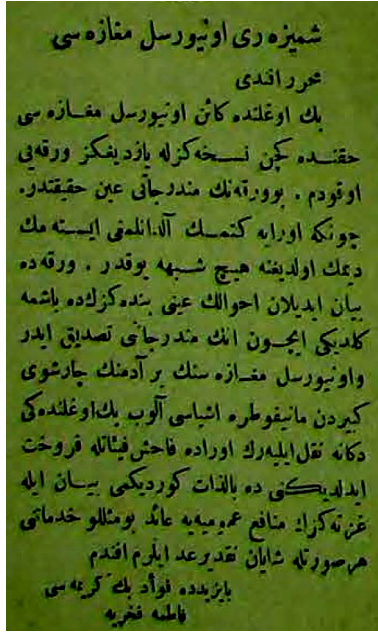
Yemek hazırlanan-yenilen mutfaklarda/lokantalarda mekânın sesi (insan, araç-geçerç, ürün), kokusu gibi duyuşsal deneyimler geleneksel yemek kültürünün önemli bir çıkışıdır. Ancak hazır yemek siparişi sisteminde kültürel olanı duyamayan izole edilmiş insanlar vardır. “Çevrimiçi yemek siparişleriyle kulak kabartılan alan, artık kuryenin basacağı zil sesine yoğunlaşmaktadır” (Alpyıldız 2023: 408). Bu eleştirilerden geleneğin öldüğü, güncellenemediği sonucu çıkarılmamalıdır. Daha 20. yüzyılın başlarında var olan çevrimiçi yemek siparişinde değışen sadece bu kültürün dijitalleşmesidir. Kendi döneminin çevrimiçi yemek hizmeti, günümüz içinse model niteliğindeki Kars Lokantası’nın işlevi, günümüzdeki *Yemeksepeti*’yle aynıdır. İlan başlığında “evlere dağıtım” anlamındaki “Tevzi’ât” kelimesinden yemek siparişlerinin haneye teslim edileceğı anlaşılmaktadır. *Yemeksepeti*’ne üye olunmasına benzer şekilde abone kabul edildiğı de ilanda açıklanmıştır.

Nevzat Aydın ve arkadaşlarının 2000’de kurduğı *Yemeksepeti*, internet yaygın olmadığından siparişleri faksla almış, 2001’de internete geçebilmiştir. 2014’te *Yemeksepeti* altyapısı altında yemek tarifleri başta olmak üzere yemek kültürü içerikli *yemek.com sitesi* kurulmuştur. 2021’de ‘Mahalle uygulaması’yla restoran harici işletmeleri, kasap, manav, bakliyatçı, yufkacı gibi yerel esnafın ürünlerini dijital mecralarda kullanıcılara sunmaya başlamıştır. Türkiye’nin ilk çevrimiçi yemek hizmeti *Yemeksepeti* olarak bilinse de Türk kültüründe bunun çok daha önce olduğı ilanlarla sabittir.

Kullanıcı Yorumları

Günümüzde dijital platformlar, ürün/hizmetleri hakkında kullanıcılarına düşüncelerini paylaşabilecekleri çevrimiçi yorum alanları sunmaktadırlar. Kullanıcı yorumları, ürün/hizmet özelliklerinin tartışılmasının ötesinde, deneyimlerin paylaşılmasına da imkân tanımaktadır. Bu yorumlar, hem tüketicilerin karar verme davranışlarını hem markayla ilişkilerini etkilemektedir. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımının savunduğı gibi insanlar kitle iletişim araçları karşısında etkin bir role sahiptir (Katz vd. 1974: 510-514).

Çevrimiçi yorum alanları bugüne özgü değildir. Mart 1317[1901]’de Fatma Fahir Hanım’ın *HMG*’ye yazdığı, derginin 304. ve 305. sayılarında yayınlanan mektupları bunun bir örneğidir.



Şemizeri Universal Mağazası

Muharrir Efendi

Beyoğlu'nda kâin Universal Mağazası hakkında geçen nüshanızla yazdığımız varakayı okudum. Bu varakanın münderecatı ayn-ı hakikattir. Çünkü oraya gitmek aldanılmayı istemek demek olduğuna hiç şüphe yoktur. Varakada beyan edilen ahvalin aynı bendenizin de başına geldiği için onun münderecatını tasdik eder ve Universal Mağazasının bir adamının Çarşı-yı Kebir'den manifatura eşyası alıp Beyoğlu'ndaki dükkâna nakleyleyerek orada fahiş fiyatla fûruht edildiğini de bizzat gördüğümü beyan ile gazetenizin menafi-i umumiyyeye ait bu misillü hidemati her suretle şayan-ı takdir addeylerim efendim.

Bayezid'de Fuad Bey kerimesi Fatma Fahriye.

Görsel 6. (HMG, 8 Mart 1317[21 Mart 1901], S. 304).



Yine Şemizeri Universal Mağazası

Muharrir Efendi

Şemizeri Universal Mağazasının ber-devam ihtiyal olduğu, oraya gidenlerin aldatılması muhakkak bulunduğu, aynı şemsiyenin Kemal Ömer Mağazası'nda yarım liraya, "Şemizeri Universal"de ise bir buçuk liraya satılmakta olmasıyla bendeniz de ispat eylerim. Bu kadar da gaddarlık olmaz. Bu mağazadan tevakkiiyi karilerime ben de ihtar ederim.

Sultan Mahmut Türbesi civarında:
Fatma Fahire.

Görsel 7. (HMG, 15 Mart 1317 [28 Mart 1901], S. 305).

Analizlerin gösterdiği gibi günümüzde olup biten, "halk kültürünün dijital çağda tezahür ettiği yollar"dır ve somut bir benzetmeyle "kimyasal olarak farklı yollarla oluşturulmuş fakat aynı şekilde işlev gören reçeteli bir ilacın markalı veya eşdeğer olanı"dır (Blank 2012: 19).

Sonuç

Geçmiş ve gelecek birbirinden bağımsız düşünülemez; biri diğerini belirleyen süreçlerdir. Bu bağı anlamada reklamlar önemli ve tutarlı veriler sunar. Kitle iletişim araçları ve reklamların, kullanıldığı toplumdan/kültürden bağımsız işleyemeyeceğinin altını çizen bu çalışmada, folklor-teknoloji (medya/kitle iletişim araçları) ilişkisi somutlaştırılmıştır. İletişim teknolojilerindeki gelişmelerin geleneksel kültürü olumsuz etkileme riski olsa da teknoloji insanların kullanım gayesinin bir platformu görünümündedir. Teknolojik gelişmeleri gelenek kültürünün ölümüyle eşitleyen denklem genellemeci bir yaklaşımdır. Bu doğrultuda, folklor tarihinde değişen/dönüşen paradigmalara atfen kökenleri Geç Osmanlı süreli yayınlarındaki reklamlarda saptanan, Türk kültürünün dinamik olarak yer bulduğu bazı dijital platform ekonomileri alan araştırmasının merkezine yerleştirilerek yeni perspektiflerin geliştirilmesine zemin hazırlanmıştır.

Geç Osmanlı dönemi reklamlarını, kültürel-ekonomik değer olarak veri aktarımıyla dijital kültür çağı içerisinde yeniden biçimlenen kültürel bir miras olarak kabul eden bu çalışma, disiplinlerarası yaklaşımın köprü kurma ve entegrasyon yöntemleriyle folklor araştırmalarının yeni yönlerine işaret ederek, kültür-ekonomi etkileşiminin sadece geçmiş ve mevcut değil, aynı zamanda gelecek için de önemli olduğunu göstermektedir. İnsanları zaman-mekân yoluyla birbirine bağlayarak kolektif belleğin temel yapıtaşı olan kültürel miras, ulusal platform ekonomilerinin gelişimi için veri tabanı, bir ilham kaynağıdır. Reklamlar/ilanlar, içinde yaşanılan dönemin izlerini taşıdığından kültürel bir değere sahiptir; dolayısıyla sistematik olarak taranarak incelenmesi, hatta arşivlenmesi önemlidir. Bir toplum kültürel mirasla onu oluşturan unsurlara karşı sorumlu yaklaşımdan yoksunsa, yaratıcı ekonominin gelişmesi için hiçbir altyapı yoktur.

Kültürel mirasın/belleğin ekonomik büyümedeki potansiyel değeri; *Hepsiburada*, *Trendyol*, *Yemeksepeti*, *Getir*, *Armut* gibi firmaların başarısına yansımıştır. Geleneksel Türk kültürünün dijital platformlarda varlık alanı bulunduğu veya temsil edildiği görülmektedir; bu temsil biçimi, yerel/ulusal etkileşimlerin yanı sıra uluslararası düzeylerde de somutlaşmaktadır. Dijital çağda bilgi, haber, evlilik, tüketim, reklam, alışveriş gibi yaşamın hemen her alanına uzanan dalları içerisinde Türk kültürünün ayrı bir önem ve boyut oluşturduğu görülmektedir. Geleneksel Türk kültürünün sürdürülebilirliği bağlamında, yaşam döngüsü içinde geleneğin yeniden keşfinin önemi ve gerekliliği aşikârdır. Bu tespit ve çözümlenmelerin, sosyal bilimlerin farklı alanlarının incelediği tüketim kültürü, medya-kültür-ekonomi ilişkisi üzerinde, folklor alanına mensup araştırmacıların da etkin şekilde katkı sağlayabilmelerine bir temel ve ilham oluşturabileceği düşünülmüştür.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Yazarlar çalışmaya eşit düzeyde katkıda bulunmuştur.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

NOTLAR

1. “Geç Osmanlı dönemi” ifadesi, çeşitli yayınlarda 19. yüzyılın tamamını, Tanzimat sonrası, I. Meşrutiyet sonrası ve hatta yanlış olarak sadece II. Meşrutiyet yıllarını kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Biz bu ibareyi 1896-1923 yılları arası için kullanmaktayız.
2. *Hanımlara Mahsûs Gazete*, metin içerisinde *HMG* olarak kısaltılmıştır.

SÜRELİ YAYINLAR

Hanımlara Mahsûs Gazete, 19 Ağustos 1311[31 Ağustos 1895]-31 Temmuz 1324[13 Ağustos 1908].

İnci Dergisi, 1 Haziran 1336[1920]-1 Nisan 1337[1921].

Süs Dergisi, 16 Haziran 1339[1923]-26 Temmuz 1340[1924].

KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay. "Dramatik Atasözü". *Millî Folklor*. 35. (2023, 137): 27-36.
- Alpyıldız, Eray. "Sanal-Dijital Kültür Çağında Geleneksel Türk Yemek Kültürü". Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. 2023.
- Aslanhan, Uğur. "Getir Kurucusu Salur". (13 Ocak 2022). 15 Eylül 2023 <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/getir-kurucusu-salur-londrada-6-rakibimizin-toplaminin-iki-kati-is-yapiyoruz/2472877>
- Blank, Trevor J. "Introduction: Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication". *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Utah State University Press. 2012: 1-24.
- Creative Economy Report. United Nations. (2008). 20 Ekim 2024. https://unctad.org/system/files/official-document/ditc20082cer_en.pdf
- Creative Nation: Commonwealth cultural policy. Australia. (October 1994). 20 Ekim 2023 <https://web.archive.org/au/awa/20031212212026/http://www.nla.gov.au/creative.nation/intro.html>
- Dundes, Alan. "Advertising and Folklore". *New York Folklore Quarterly*. 9. (1963, 2): 143-51.
- Günay, Umay. "Folklor, Reklam ve Tarhana". *Millî Folklor*. 4. (1996, 31-32): 3-12.
- Gündüz Alptürker, İmran. *Yemek, Miras, Reklam*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.
- Hartley, John. *Creative Industries*. UK: Wiley-Blackwell. 2005.
- Hepsiburada.com. "Türkiye'nin Hepsiburada'sı". 04 Ağustos 2023 <https://kurumsal.hepsiburada.com/>
- Howkins, John. *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. London: Allen Lane. 2001, 2013.
- Katz, Elihu ve diğer. "Uses and Gratifications Research". *The Public Opinion Quarterly*. 37. (1974, 4): 509-523.
- Katz, Elihu. "Mass Communications Research and the Study of Popular Culture: An Editorial Note on a Possible Future for This Journal". *Studies in Public Communication*. (1959, 2): 1-6.
- Koçu, Reşat Ekrem. *İstanbul Ansiklopedisi*. Neşriyat Kolektif Şirketi Yayınları. 1958.
- Komsar, Nuray "Meslek Folkloru Bağlamında Çerçiler". *Erdem*. (2018, 75): 167-182.
- Köse, Serkan ve Korkmaz, İsmail. "Türk Kültüründe Çerçi ve Çerçilik Üzerine". *Halk ve Bilim Arasında Bir Ömür, Prof. Dr. İsmail Görkem Armağanı*. Konya: Kömen Yayınları. 2020: 479-489.
- McLuhan, Marshall. "ADS: Keeping Upset with Joneses". *Understanding Media: The extensions of man*, London&New York: The MIT Press. 1994: 246-253.
- Oğuz, M. Öcal. "Folklor: Ortak Bellek ve Paylaşılan Deneyim". *Millî Folklor*. 19. (2007, 74): 5-8.
- Öğüt Eker, Gülin Ö. "Türk Düğün Geleneği İçinde Karakeçili Türk Düğününün Ritüel Açısından Değerlendirilmesi". *Millî Folklor*. 12. (2000, 46): 92-100.
- Örnek, Sedat V. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 1977.
- Özdemir, Nebi. "Kültür-Tüketim İlişkisi ve Kültür Ekonomisi". (Ed. Müberra Babaoğlu-Arzu Şener). *Tüketici Yazıları (1)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Hastaneleri Basımevi. 2007: 223-240.
- Pamukçu, Adnan. "Bursa Kapalıçarşı ve Hanlar Bölgesi Folkloru". Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. 2021.
- Polat, Nâzım H. *Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1991.
- Rowe, David ve diğer. "Transforming Cultures? From Creative Nation to Creative Australia". *Media International Australia*, 15. (2016, 8): 6-16.
- Saintyves, Pierre. *Folklor Elkitabı*. (Çev. Bilal Aziz Yanıkoğlu). İstanbul: Haşet Kitabevi. 1951.
- Şişman, Bekir. "Çağdaş Kentin Düğün Algısı ve Düğün Organizasyon Şirketleri". *Milletlerarası 9. Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Cilt 4, Gelenek, Görenek ve İnançlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 2018: 319-328.
- Ünalın, Şükrü. *Dil ve Kültür*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım. 2010.
- Yağcı, Selenay. "Ramazan kolisi online". (09 Nisan 2021). 10 Ekim 2023. <https://www.ekonomim.com/ramazan/ramazan-kolisi-online-haberi-617384>
- Yıldız, Yılmaz. "Getir Amerika'da da hizmet vermeye başladı". (12 Aralık 2021). 09 Ekim 2023. <https://www.aa.com.tr/tr/sirkethaberleri/e-ticaret/getir-amerika-da-da-hizmet-vermeye-basladi/668725>

KLASİK TÜRK EDEBİYATI ANLATI METİNLERİNDE GELENEKSEL BİR EŞ SEÇME RİTÜELİ: ELMA ATMA*

A Traditional Partner Selection Ritual in Classical Turkish Literature Narrative Texts: Apple Throwing

Doç. Dr. Sevda ÖNAL KILIÇ**

ÖZ

Sözlü ve yazılı kültürün bilinen en eski zamanlarından günümüze kadar ulaşan örneklerinde, özellikle kadın karakterlerin eş seçmek için sergiledikleri bir gösteri olan “elma atma” ritüellerinden bahsedilmektedir. Günümüzde dahi Türk halk kültürünün, özellikle evlilik merasimlerinde yaşatılan bu gösteri, evrensel bir hikâyesi olan “yasak elma” mitine ve “elma” imgesi ile ilgili pek çok ortak anlama çağrışım yapmaktadır. “Elma” ile ilgili, insanlığın kolektif belleğiyle aktardığı ilk ve yasak bilgi, aşk, bereket, şans, şifa, üreme vb. bu ortak sembolik anlamlar tarihsel süreçte mitsel bir imge de oluşturmuştur. Bilindiği üzere toplumlar bu türden mitsel imgeleri, çeşitli anma törenleri ve ritüellerle kutsama ve hatırlama yoluna gitmişlerdir. Bundan dolayı, toplumsal belleğin “elma” imgesine yüklediği karşı cinsin beğenisi, evlilik ve üremeye dair çağrışımlar, pek çok kültürde elma atarak beğeni ve aşkı ifade etme şeklinde bir gösteriye dönüştürülmüştür. Bunun yanı sıra “elma atma” gösterilerinin kökenleri, günümüzde farklı şekilleri yaşatılan kansız kurban ritüellerine de dayandırılmaktadır. Bu törenlerin arkaik uygulamalarında, tanrıları kutsamak ve adak adamak için insan ve hayvan kurbanları sunulurken zamanla tarım toplumunun gelişmesiyle çeşitli tarım ürünlerinin de tanrılara hediye olarak sunulduğu bilinmektedir. “Elma”, bütün meyveler içerisinde birden fazla çekirdeğe sahip olması ve çekirdeklerinin afrodisyak etkisi göstermesi itibarıyla en kıymetli hediye olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenlerle, birçok kültürde “elma atma” ritüeli, en güzel olanın ve evlenilecek kişinin belirlendiği sembolik bir gösteri olarak sergilenmiştir. Türk kültüründeki “elma atma” ritüeli ise elmanın bütün evrensel çağrışımlarını kapsayan bir şekilde kadın ve erkek arasındaki beğeniyi ifade eden bir iletişim aracı olmanın yanı sıra evlenilecek kişinin tespiti ve eş seçme için kullanılan sembolik bir gösteri niteliğindedir. Türk halk kültüründe günümüzde de canlılığını koruyan bu ritüele, Türkçe sözlü ve yazılı anlatı metinlerinde de yer verilmiştir. Bu çalışmanın konusunu, klasik Türk edebiyatının manzum anlatı metinleri olan mesneviler ve mensur aşk hikâyelerinde yer alan “elma ve turunc atma” sahneleri oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemini, metinlerin ayrıntılı incelenmesi ve metinler arası karşılaştırma yapabilmeye imkân bulabilmek için *Işknâme* (XIV. yy., *Mehmed*); *Sühyl ü Nevbahâr* (XIV. yy., *Mesud bin Ahmed*) ve *Hümâ vü Hümayûn* (XVI. yy., *Cemâli*) mesnevileri ile klasik dönem mensur hikâyelerinden *Fağfurnâme* ve *Ferhad ile Şirin* anlatıları ile sınırlı tutulmuştur. Bu eserler metin analizi yöntemiyle incelenerek, anlatılarda “elma bazen de turunc atma” şeklinde görülen ritüelin sergilenişi, kökenleri ve işlevleri üzerinde durulmuştur. İncelenen metinlerde “elma ya da turunc atma” gösterisi ile en güzel olanın belirlendiği bir seçim arenası oluşturularak evliliğe giden sürecin başlatıldığı görülmektedir. Elde edilen bulgular, Türk kültüründe “elma atma” ritüelinin özellikle eş seçme amacıyla sergilenen geleneksel bir gösteri olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Elma atma, mesnevi, hikâye, ritüel, yasak elma.

ABSTRACT

In examples of oral and written culture that have survived from the earliest known times to the present day, "apple throwing" rituals, a show performed by female characters to choose a partner, are mentioned. This show, which is kept alive even today in Turkish folk culture, especially in marriage ceremonies, evokes the myth of the "forbidden apple", which has a universal story, and many common meanings related to the "apple" image. These common symbolic meanings such as the first and forbidden knowledge, love, fertility, luck, healing, reproduction, etc. related to the "apple" that humanity has transmitted through its collective memory have also formed a mythical image in the historical process. As it is known, societies have tried to consecrate and remember such mythical images with various commemoration ceremonies and rituals. For this reason, the connotations about the liking of the opposite sex, marriage and reproduction that social memory attributes to the image of the "apple" have been transformed into a show of expressing appreciation and love by throwing

* Geliş tarihi: 6 Kasım 2023- Kabul tarihi: 24 Ekim 2024

Önal Kılıç, Sevda. “Klasik Türk Edebiyatı Anlatı Metinlerinde Geleneksel Bir Eş Seçme Ritüeli: Elma Atma”, *Milli Folklor* 145 (Bahar 2025): 145-156

** Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum/Türkiye, sevdaonal@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4497-8409.

apples in many cultures. In addition, the origins of the "apple throwing" demonstrations are also based on bloodless sacrifice rituals that are kept alive in different forms today. In the archaic practices of these ceremonies, human and animal sacrifices were offered to bless the gods and to make vows and it is known that with the development of the agricultural society over time, various agricultural products were also presented to the gods as gifts. Apple has been considered the most valuable gift among all fruits, as it has more than one seeds and its seeds have an aphrodisiac effect. For these reasons, in many cultures, the "apple throwing" ritual has been exhibited as a symbolic show in which the most beautiful person and the person to marry are determined. The "apple throwing" ritual in Turkish culture is not only a means of communication expressing the appreciation between men and women, covering all the universal connotations of the apple, but also a symbolic show used to determine the person to marry and to choose a spouse. This ritual, which still retains its vitality in Turkish folk culture today, has also been included in Turkish oral and written narrative texts. The subject of this study is the "throwing apples and oranges" scenes in masnavis and prose love stories, which are the verse narrative texts of classical Turkish literature. The sample of the study is limited to the in order to examine the texts in detail and to make intertextual comparisons; which are among the classical period masnavis of *Işknâme* (14th century, Mehmed); *Süheyl ü Nevbahâr* (14th century, Mesud bin Ahmed) and *Hümâ vü Hümâyûn* (16th century, Cemâlî) and the prose stories narratives of *Fağfurnâme* and *Ferhad ile Şirin*. These works were examined by text analysis method, and the exhibition, origins and functions of the ritual seen in the narratives as "throwing apples and sometimes oranges" were emphasized. In the texts examined, it is seen that the process leading to marriage is initiated by creating a selection arena in which the most beautiful one is determined with the "throwing apples or oranges" demonstration. The findings reveal that the "apple throwing" ritual in Turkish culture is a traditional show performed especially for the purpose of choosing a spouse.

Keywords

Apple throwing, masnavi, story, ritual, forbidden apple.

Giriş

Toplumlar, tarihsel süreçte kültür dünyalarını oluşturan düşünce, duygu, inanç ve yaşamsal pratiklerini ifade etmek için çeşitli imgeler üretmişlerdir. Bu imgeler, zihindeki psikik süreçten sonra, bir dış dayanağa somut bir unsur ile dönüştürülerek aktarıldığında "somut imge"ye (Aktulum 2021: 117) dönüşür. Ortak somut imgeler ise, toplumsal belleğin sahip olduğu bütün kolektif birikimi kapsar. Bu özellikleriyle evrensel bir niteliğe sahip olan imgeler, gündelik yaşamın hemen her alanında kullanılır ve başta anlatı metinleri olmak üzere, çeşitli sanat eserleri ile sonraki kuşaklara aktarılırlar. Bütün ortak somut imgeler, tarihsel süreç içerisinde, anlamsal çekirdekleri aynı kalmakla birlikte, birtakım şekilsel dönüşümler geçirebilirler ve kültürel yayılma yoluyla farklı toplumlar arasında taşınabilirler. Ortak kültüre mal olmuş ve pek çok coğrafyada küçük farklılıklarla yaşayan imgelerin kökenleri ise çoğunlukla teolojik ve mitolojik kaynaklara dayanmaktadır.

Semavi dinler ve mitolojik anlatılar kaynaklı ortak somut imgelerden biri de "elma"dır. İnsanlık tarihiyle eş zamanlı bir öyküyü çağrıştıran elma, pek çok kültürde ilk ve yasak bilgi, aşk, bereket, şans, şifa ve evlilik gibi evrensel anlamlar taşır. Günümüzde dahi toplumsal yaşamın pek çok göstergesinde ve çağdaş sanat eserlerinde elma imgesinin çağrışım yaptığı bu anlam örüntülerinin kullanıldığı görülür. Elma imgesinin, eski çağlardan günümüze kadar işaret ettiği bütün bu kültürel kodlar, farklı toplumlarda birbirine benzer elma, yasak elma, altın elma, altın turuncu konulu söylemeleri ve anlatı metinlerini ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda, elma ile sembolleştirilmiş bu evrensel kavramlar, geleneksel yaşamda birtakım gösterilerle de ifade edilmiştir. Farklı kültürlerin folklorlarında çeşitli şekilleri görülen, "elma atma ritüeli" bu tarz gösterilerden biridir.

Türk halk kültürünün özellikle geçiş merasimlerinde uygulanan bir ritüel olması nedeniyle, "elma atma" gösterisinden, halk tipi ve klasik üslupla yazılmış Türkçe anlatı

metinlerinde sıklıkla bahsedilmiştir. Bu makalede öncelikle, kolektif bir imge olan “elma” sembolünün teolojik ve mitolojik kökenleri incelenmiş ve bu mitsel imgenin, “elma atma” ritüeline nasıl dönüştüğü hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Antik Yunan ve Türk kültürünün anlatı metinlerinden seçilen örnekler üzerinden, bu ritüelin sergileniş amaç ve işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın son bölümünde, bu ritüelin yer aldığı klasik dönem mesnevilerinden ve mensur hikayelerden seçilen örneklerde “elma bazen de turunç atma” şeklinde görülen gösteriler incelenmiştir. Motifin, metinlerdeki anlatım ve işlevlerinden yola çıkılarak Türk kültüründeki kökenlerine ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. Yasak Elmadan Elma Atmaya: Bir Köken Miti Ritüele Dönüşümü

Mitolojik metinler ve semavi dinlerin öğretilerinde, insanoğlunun mükemmellikten ve asıl kaynağından uzaklaşması, kozmik bilinci kaybederek daha düşük boyutlara “inişi”, başka bir ifadeyle cennetten çıkarılışı, ilk günah ve yasak meyve kavramları ile sembolleştirilmiştir (Bayat 2008). Dinler tarihinde ve kutsal kitaplarda ilk günahla ilişkilendirilen yasak meyvenin ne olduğuna dair açık bir anlatım bulunmaz. Bu ilk günah, *Kuran*’da (Araf 20, 22; Taha 115, 120) yasak ağaç olarak kavramlaştırılsa da bu ağacın meyvesi yani yasak meyvenin ne olduğundan bahsedilmez.¹ *Barnabas İncili*’nin “Âdem’in Yaratılışı ve İlk Sorusu ve Duası” başlıklı 39. bölümünde yasak meyve, elma ve mısır olarak tanımlanır.² Yasak meyvenin kadın ve erkek ilişkisine yönelik çağrışımlarıyla ilk kez *Tevrat*’ta karşılaşırız.³ Kutsal kitaplarda yasak meyvenin hangi meyve olduğuna dair açık bir ifade bulunmamasına rağmen, dünya genelinde yasak meyvenin “elma” olduğu yönünde yaygın bir inanış mevcuttur. Bunun nedeninin, *Tevrat*’ın İbrance’den Latince’ye yapılan *Vulgate* tercümesinde yer alan, “iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının” bu dilde “malum” diye çevrilmesinden kaynaklandığı belirtilir. Latince’de malum kelimesi, hem şer yani kötülük hem de elma anlamlarına gelmektedir (Aydar 2006: 104). *Tevrat* çevirisindeki bu aktarım, özellikle İbrani literatürü kaynaklı söylence ve anlatı metinlerinde, yasak meyvenin “elma” olarak tanımlanmasına ve yaygın bir şekilde kabul edilmesine yol açmıştır.

Mitolojik kaynaklar yasak meyve imgesi ile ilgili farklı bilgiler barındırırlar. Bu hususta üzerinde duracağımız ilk metin olan Altay şamanlığına ait kozmogoni miti, Kutsal kitaplarla benzerlikler içerir. “*Törüngey ile karısı Eje beraber geziyorlardı, Erlik onlara bu meyvelerden yiyiniz dedi. Törüngey istemedi. Fakat karısı yedi, meyve çok tatlı geldi. Meyveyi alıp kocasının ağzına sürdü. O anda her ikisinin tüyleri döküliverdi, utandılar* (İnan 1986: 15).” Metinde yasak meyvenin ne olduğuna dair bilgi verilmemektedir. Ancak yasak meyveyi yedikten sonra yılan, köpek, Törüngey ve Eje’nin cezalandırıldığı dikkati çekmektedir.

Yasak meyveye dair ilk metinlerde ve anlatılarda elmanın doğum, yaşam ve çoğalmayı çağrıştırmaları, insanlığın ortak hafızasında elma ile ilgili yasak elma olarak kavramlaştırılan ortak bir mitsel imge oluşturmuştur. Toplumlar, bu türden mitsel imgelerin içerdikleri kök hikâyeleri hatırlamak için çeşitli anma törenleri ve ritüeller oluşturmuşlardır. Tören de mitos da kolektif simgesel metinler olarak görülebilir ve bu temele dayanarak tören eylemlerinin, çoğu kez aynı zamanda mitoslar denilen gelişkin araçlar kanalıyla dile getirilen türden kültürel değerlerin bir örneği olarak yorumlanmalarının gerektiği ileri sürülebilir (Connerton 2019: 93). Mitsel bir hikâyenin sahnelenmesi amacıyla ortaya çıkan gösteriler, eyleme dönüşmüş toplumsal bellek işlevi görür. Aynı zamanda ritüelin doğasındaki tekrar etme eylemi, sözlü kültürün hatırlanmasına yol açan en canlı aktarım araçlarından biridir. Bu nedenle, toplumsal belleğin elma imgesine yüklediği karşı cinsin beğenisi ve evliliğe dair çağrışımlar, tarihsel süreçte pek

çok kültürde “elma atarak” beğeni ve aşkı ifade etme, dolayısıyla eş seçme amacıyla sergilenen bir ritüele dönüştürülmüştür.

Mitolojik metinlerde elma atma ritüeli, elma imgesinin bütün bu kök anlamlarını kapsayan şekliyle en güzel olanı ve evlenilecek kişiyi belirleyen bir tür gizli dil işleviyle yer alır. Bu gösterinin en karakteristik örnekleri Yunan mitolojisinde anlatılır. “Paris’in Yargısı” ya da “Üç Güzeller” olarak anılan mitte, “Peleus’la Thetis’in düğününe çağrılmayan kavga tanrıçası Eris, ortaya üzerinde ‘en güzeline’ yazan bir “altın elma” atar. Zeus, elmayı kime vereceğini bilmediğinden bu seçimi yapma görevini Paris’e verir. Athena, Hera ve Aphrodit arasında seçim yapmak zorunda kalan Paris, altın elmayı, kendisine Helena’nın aşkını vadeden Aphrodit’e verir” (Erhat 1996: 233). Bu anlatıda “altın elma” ile imgeleştirilen kavramlar, öncelikle kıskançlık ve nifaktır. Aynı zamanda bu hikâyede, kadın güzelliği ile kadın ve erkek arasındaki aşka vurgu yapıldığı görülür. Paris’in seçimine benzer antik çağ hikâyelerinin pek çoğunda, elma sunularak sevgiliye aşkın ifade edildiği bu tarz bir gösteri sergilenir. “Elma atma veya elma saçma” ritüelinin evlilikle ilişkilendirildiği başka bir mitik anlatıda, Hippomenes’in Atalanta’yı elde etmek için başvurduğu hile konulu bir hikâye okuruz. Güçlü ve savaşçı bir kız olan Atalante, kendisiyle evlenmek isteyenleri koşuda yarışmaya zorlar, hepsini geçer sonra da kargısıyla öldürmüştür. Melanion (ya da Hippomenes) koşuya başlamadan önce yanına üç “altın elma” alır, Atalante’nin yaklaştığını görünce elmalardan birini yere düşürür, kız da dayanamayıp eğilip toplarmış. Elma atma ritüeliyle kadın karakterin ilgi ve dikkatinin çekildiği bu hikâyenin devamında, yarışı kazanan Melanion’un, Atalante ile evlendiği nakledilir (Erhat 1996: 61).

Antik metinlerdeki elma atma sahnelerini incelediği çalışmasında Foster (1899), motifin kökenlerini tıpkı Dionisos törenlerinde tanrılara sunulan yiyecekler gibi kutsal hediyeler olarak değerlendirmiştir. Eski toplumların bu kutsal hediyeleri yani meyve saçma gelenekleri, kökenleri kansız kurban törenlerine dayanan arkaik ritüellerdir. Bu törenlerin en eski uygulamalarında, tanrıları kutsama amacıyla insan ve hayvan kurbanları sunulurken zamanla tarım toplumunun gelişmesiyle çeşitli tarım ürünlerinin hediye edildiği bilinmektedir. Elma, bütün meyveler içinde, birden fazla çekirdeğe sahip olması ve çekirdeklerinin afrodizyak etkisi göstermesi gibi özellikleriyle, en kıymetli hediye olarak değerlendirilmiştir. Antik çağ metinleriyle birlikte, Avrupa halk kültüründe elma atma sahnelerinin incelendiği başka bir çalışmada McCartney (1925), elmanın düğün törenlerinde ve aşk gösterilerinde kullanılmasını aynı sebebe bağlayarak elma çekirdeklerinin üremeye yardımcı olan kimyasıyla ilişkilendirir ve elmanın bereket ve çoğalmayı çağrıştıran yönüyle bütün meyvelerden ayrılarak aşk meyvesi olarak kabul edildiğine vurgu yapar.⁴

Elma atma gösterisi, farklı ulusların masal geleneklerinde öncelikle aşk ile ilişkilendirilmekle birlikte çok çeşitli bağlamlara da gönderme yapmaktadır. Stith Thompson’un hazırladığı *Motif Index Of Folk Literature*’de “elma” mitolojik motifler, sihir, tabu, testler gibi başlıklar altında yaygın bir motif olarak yer alır. Bununla birlikte çalışmada elma atma motifine öncelikle, tabu başlığı altında “altın elmanın atılması” olarak yer verilmiştir. “Golden apple thrown to remind merman’s wife not to forget to return to him (Denizcinin karısına ona dönmeyi unutmamasını hatırlatmak için atılan altın elma) C 713.4 (Thompson 1958: 472)” tasnifinde elma atmanın, aşkı hatırlatma bağlamı içinde yer aldığı görülmektedir. *Motif Index*’te elma atma motifine ikinci olarak testler kategorisinde yer verilmiştir. “Woman throws apple to man in woman dress. He puts his legs together to catch it (Kadın, kadın elbisesi giymiş adama elma atıyor. Adam elmayı yakalamak için bacaklarını birleştirdi) H 1578.1:4.1 (Thompson 1958: 1476)”

başlığı altında elma atma motifinin bu kez erkek karakteri test etme amacıyla kullanımını görmekteyiz. Bu örneklerden yola çıkarak, farklı ulusların masal geleneklerinde “elma atma” motifinin anlam genişlemesine uğradığı ve aşkı hatırlatma, aşk testine tabi tutma gibi farklı bağlamlar içinde de kullanıldığını söylemek mümkündür.

2. Türk Kültüründe Elma Atma Gösterisi

Elma, Türk inanç değerleri arasında aşkın ve çoğalmanın simgesi olarak görülür (Roux 1994: 211). Türk halk kültüründe elma, çocuk sahibi olmak için kullanılan şifalı meyve, hastalıkları iyileştirmede kullanılan ölümsüzlük ilacı olarak bilinir. Türk halk hikâyelerinde elma motifi, harikuladeliçler ve imtihanların nesnesi olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte halk hikâyelerinde elma, özellikle evlilikle ve çocukla ilişkilendirilir ve “elma yiyerek hamile kalma” ortak yaygın bir motif olarak karşımıza çıkar (Alptekin 2019: 350). Aynı zamanda elmanın gençleştirme, güzelleştirme ve kuvvet kazandırma işlevleri olduğuna da inanılır (Şimşek 2008: 194). Bundan dolayı, Türk halk inanışlarında ve halk hekimliği uygulamalarında elma mucizevi, şifa veren ve sağaltıcı özellikleriyle ayrı bir öneme sahiptir.

Türk kültüründe “elma atma” gösterileri öncelikle, kadın ve erkek karakter arasında iletişimi başlatan ve kadın karakterin eş seçme amacıyla sergilediği bir tür gizli dil işlevine sahiptir. Bilindiği gibi geleneksel yaşamın etkili olduğu toplumlarda özellikle kadın ve erkek arasında, bitkiler, çiçekler, meyveler, sebzeler, kumaş parçaları ve renkler gibi pek çok unsurun kullanıldığı gizli bir dil oluşturulmuştur (Koç Keskin 2020: 196). Bu gizli iletişim yöntemlerinden biri olan elma atma, Türk kültüründe beğeniyi sunma, evlenilecek kişinin tespiti ve eş seçimi için kullanılan sembolik bir araç işlevine sahiptir. Farklı Türk boylarının geleneklerinde bu gösteri bir ritüel olarak sergilenmiştir. Bilhassa destan ve masalarda yer alan bu gösteri, Kırgız Türklerinde kadının erkeğe elmayla vurması şeklinde sergilenir. *Er-Töştük Destanı*’nda Kök Döo, üç kızına evlenme yaşına geldiklerini ve beğendikleri gençleri elma atarak seçmelerini söyler. Kül Ayım, elmayı kel çoban kılığındaki Er Töştük’e atar. Hükümdar memnun olmamasına rağmen, onların evlenmelerine razı olur (Türkmen 2005: 239; Akmataliyev 2001: 16). Başkurt Türklerinde elma atma gösterisinin, kızın damat adayını seçtiği gence elma hediye etmesi şeklinde bir örneği bulunmaktadır. Ural-Batır destanında, ölümsüzlük suyunu aramaya çıkan Ural, kötü hükümdarın kızı tarafından eş olarak seçilir ve kız elma hediye ederek bu isteğini belirtir (Atnur 1996: 119). Bu örneklerden yola çıkarak Türk kültüründe tıpkı kahramanın evlenmesi gibi kadın kahramanın eş seçmesinin de belli bir gelenekle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu durumda kadının eş seçmesi, anaerkil dönemlerden kalma bir gelenek olarak değerlendirilebilir. Epik kahramanlarla evlenmeye çıkan kızlar, muayyen kaideler çerçevesinde kendilerinin tercihleri ve arzuları ile kahramana varmaktadır. Kızın ebedî yârini yani, kocasını “hür” bir şekilde seçmesinin etnografik ve tarihi materyallere göre anaerkil döneme mahsus olduğu söylenmektedir (Kıdırbayeva-Muratov-Aça 1998: 81).

Anadolu Türklerinin geleneklerine de yerleşmiş olan bu motif, toplumun geçirdiği sosyal değişimle ataerkil bir kimliğe dönüşmüş ve erkeğin kadına elma atması şeklinde sergilenmeye başlamıştır. Erzurum düşünlerinde günümüzde dahi sergilenen (Üstünova 2011: 150) damadın gelinin başına “elma atması” ritüeli, geleneğin yaşatılan şeklidir.

Birçok Türk boyunun ve Anadolu evlilik törenlerinin bu renkli ritüelinin kökenleri öncelikle, Şamanist Türklerin inanışında kansız kurban anlamına gelen “saçı” (libation) (İnan 1976: 53) geleneğine dayanmaktadır. Şamanist Türklerde, gök Tanrıya adak adamak için gerçekleştirilen bu ritüel, Tanrı’nın şerefine dökülen içki, kan vb. sıvılarla gerçekleştirilirken zamanla, bütün tarım toplumlarında olduğu gibi, yiyeceklerle sergi-

lenen bir gösteriye dönüşmüştür. Müslüman olmayan Türk topluluklarında ‘meyve sunma’nın temel anlamı ‘kurban’ ve bunun içerisinde yer alan ‘adak ve sunma’ kavramlarıyla ilişkilidir ve Türk kültüründe bir şeyi saçarak sunma, Tanrı’ya kansasız kurban sunmak anlamına gelir (Çoruhlu 2006: 3). Müslüman Türkler arasındaki yaygın ismi “saçı” olan bu geleneğin (Bekki 1996: 2) Anadolu Türkleri arasında, “elma sunma” veya “elma atma” şekliyle yaşamaya devam ettiği görülmektedir.

Bunun yanı sıra, Türk kültüründe “elma atma” ritüelinin, insanlığın kolektif hafızasında taşıdığı çalışmanın birinci bölümünde bahsedilen “yasak” kavramını çağrıştırdığı ve henüz girilmemiş bir dünyanın kapılarını açmayı sembolize eden mitik bir imge olduğunu da unutmamak gerekir. Bütün bu nedenler, ritüelin Türk halk kültürünün çeşitli geçiş merasimlerinde uygulanması ve Türkçe anlatı metinlerinde yer alan zengin tasvirler de dikkate alındığında, geleneğinin arkaik bir kökene dayandığını düşündürmektedir.

3. Klasik Türk Edebiyatı Anlatı Metinlerinde Elma/Turunç Atma Sahneleri

Klasik Türk edebiyatının uzun anlatı metinleri olan lirik mesneviler, iki kahramanın romantik aşk hikâyesi etrafında kurgulanırlar ve yazıldıkları toplumun insan ve yaşamına dair pek çok kültürel motif barındırırlar. Kahramanların birbirlerine âşık olmalarından, çoğunlukla kavuşmalarına kadar yaşanan serüvenlerinin anlatıldığı mesneviler ve aşk hikâyeleri, aynı zamanda üretildikleri edebi sahanın toplumsal hafızasını taşıyan kültürel kaynaklardır. Klasik Türk edebiyatının manzum ve mensur anlatı metinleri, bu yönüyle evrensel ortak mitik imgeler de barındırırlar. Mitler kaynaklı bu imgeler, çoğunlukla metinlerin üretildikleri kültür coğrafyasının gereklilikleri doğrultusunda bir yeniden yazım süreci de geçirmişlerdir. Bu mitik parçalar, metinlerin ait olduğu toplumun kültür dünyasına göre şekil ve isim değiştirirler bile çoğunlukla ilksel bir mitin kök kalıplarının izlerini barındırırlar.

Mesnevilerde ve aşk hikâyelerinde, sıklıkla yer verilen mitsel imgelerden biri de “elma ya da turunç atma” gösterisidir. Klasik Türk edebiyatı anlatı metinlerinde, halk anlatılarının birçoğunda olduğu gibi, kadın kahraman “elma veya altın turunç” atarak, karşı cinse yönelik beğenisini ve kimi eş olarak seçtiğini belirtir.

İlk dönem iki kahramanlı aşk mesnevilerinden *Işknâme* (Yüksel 1965)’de, kadın ve erkek karakterin birbirinden haberdar olmasını ve karşı cinse yönelik duygularını ifade eden nesne “altın elma”dır. Hikâyenin kadın kahramanı olan Hümâ, erkek kahraman olan Ferrûh’a bir “altın elma” atar. İncelemeye konu olan beyitlerin, ilk mısrasında altın olarak tanımlanması, elmanın Türkler arasında ve evrensel kültürde sahip olduğu olağanüstülük, sıra dışılık ve meyveler içinde en değerli olması özelliklerine çağrışım yapar. Bunun yanı sıra elma, son mısradaki müferrih (ferahlaticı) olarak nitelendirilerek lezzet ve mutluluk verici özelliği hatırlatılmış, böylece okuyucu elmanın olağan ve olağanüstü bütün anlamlarıyla buluşturulmuştur. Ancak, elmanın bu hikâyedeki asıl işlevi beğeni sembolü olması ve eş seçme ritüelinin nesnesi olmasıdır. Başka halk hikâyelerinde ve *Işknâme* metninde geçtiği yerlere bakarak, Hümâ’nın Ferrûh’a attığı bu “altın elma”yı, onu beğendiği ve “vaslına talib olduğu” manası ile ele almak mümkündür (Yüksel 1965: 29). Hümâ, her an elinde tuttuğu bu elmayı, bir beğeni aracı olarak Ferrûh’a yönlendirir ve “elma atma gösterisiyle” Ferruh’un aşkına talip olduğunu ifade eder:

*Bir altın elma var idi elinde
Ki her lahza dutar idi elinde
Sigadı kolın atup anı yâra
Giderdi elma ciğer yara yara
Dokındı Ferrûh’a virdi ferahlar*

Müferrihdür giderdi çok terahlar (İşknâme: 1836-1838)

“Elinde, her an elinde tuttuğu, altın bir elma vardı. Onu sevgiliye atmak için kolunu sıvadı. Ciğerini yara yara giden elma Ferrûh’a dokunarak ferahlık verdi. (Bu elma) ferahlattıdır, (Ferrûh’un) çok sıkıntısını giderdi.”

İşknâme’de “elma atma” motifi ikinci defa, aşığı uyarıcı nesne işleviyle karşımıza çıkar. Hü mâ, bağda uyuyan Ferrûh’u attığı bir elma ile uyandırır. Metinde bu durum, “uyuyan aşığa haddini bildirmek” şeklinde ifade edilse de burada bahsedilen uyku, henüz fark edilmemiş bir güzellikten veya duygudan haberdar etme şeklinde yorumlanabilir. Bu anlatımda, mitsel bir kökene dayanan “elma atma” ritüelinin, farklı bir şekilde kurgulanışına tanıklık ederiz. Halk anlatılarında, kadının beğendiği erkeği seçmesinin sembolik işareti olan elma, bu sahnede uyuyan aşığı aşka davet etme, güzelliklere kapalı olan gözlerini açmaya zorlama, uyandırma dolayısıyla aşka ve tutkuya davet işlevleriyle kullanılmıştır:

*Nigâr anı ırakdan gözler idi
Velî sırr ile özin gizler idi
Hasûdda hâli gördi bağ için çün
Hü mâ’nu hâli ol(muş)di digergün
Ayaklar ditreyüben sarsılıb kol
Bir elma ile vurdu Ferrûh’ı ol
Hırâmân oldu ol serv-i sehî-kad*

Garaz bu Ferrûh’a arz eyleye had (İşknâme: 2140-2143)

“O (resim gibi güzel) sevgili (Hü mâ) O’nu (Ferrûh’u) uzaktan gözliyordu. Ancak kendisini sır gibi gizliyordu. Bahçenin içinde kıskançlık içinde olduğu için Hü mâ’nın hali farklılaşmıştı. Ayakları titreyerek kolunu hareket ettirdi ve bir elma ile Ferrûh’u vurdu. O düzgün boylu servi salınarak yürüdü, amacı Ferrûh’a haddini bildirmektir.”

Bütün kolektif imgelerde olduğu gibi, farklı metinlerde “elma” imgesinin değişik görünümleriyle karşılaşmak mümkündür. Simgeler psikik güncellikten hiçbir zaman kaybolmazlar; görüntüleri değişebilir ama işlevleri aynı kalmaktadır (Eliade 1992: XXV). Bu bağlamda, klasik mesnevilerde “elma atma” motifinin, turunc atma şeklinde örnekleri de görülür. İşknâme’nin diğer bir kadın kahramanı olan Dilgüşâ, Sultan Sencer isimli bir şahın kızıdır. Bulduğu şehirde güzelliği, iyi huyu ve şöreti ile tanınmıştır. Pek çok talibi olan Dilgüşâ, sekiz yıldır şehzadelerin toplu buldukları bir meydanda elinde bir “altın turunc” ile dolaşmaktadır. Bütün şehzadeler yedi gün avuçlarını açıp beklerler fakat Dilgüşâ, o güne kadar hiçbir şehzadeyi beğenmemiş ve turuncu vermemiştir:

*Atasile kılubdur ahd ü peymân
Ki ârâyış kıla her yirde meydân
Yidi gün seyr ide meydânı kâmil
Yürüyüb ay gibi hurc ü menâzil
Durur şehzâdeler kamusu saf saf
Ana karşı açalar said ü keş
Elinde vardur altundan turuncı
Ki mahv ider gönülden zahm ü renci
Ura anunla her kimi dilerse
Devâ göre eğer bağrın delerse
Kamusu muntazır durup bakarlar
Turunca karşı ciğerler yakarlar (İşknâme: 5081-5086)*

“Babasıyla, meydanın her yerini hazırlamak için sözleşmiş, yemin etmişti. Yedi gün, ayın menzillerinde konaklaması gibi, meydanı dikkatlice seyretti. Şehzadelerin hepsi ona karşı ellerini ve avuçlarını açmış bir şekilde sıra sıra dizilmişlerdi. Elinde, gönüllerden sıkıntı ve kederi gideren altın (renkli) bir turunç vardı. O (turunçla) her kimi dilerse vuracaktı. (Turunç) kimin göğsüne isabet ederse (o şehzade) amacına ulaşacaktı. Hepsi durup bakıyorlardı. Turunca karşı ciğerlerini yakıyorlardı.”

Yunan mitolojisinin *Atalante* hikâyesiyle ve Kırgızların *Er-Töştük Destanı*’yla benzerlikleri görülen bu anlatıda, “turunç” sembolüyle kadının beğenisini ifade etmesinin karakteristik bir örneğini okumaktayız. Hürrem’i görüp beğenen Dilgüşâ, turuncu Hürrem’e atmak ister ancak babasına verdiği söz buna engel olmaktadır. Bu yönüyle “turunç”un kadın vücudu ve mahremiyeti sembolize ettiği söylenilebilir. Eş seçme ritüelinin bir önceki aşaması olan karşı cinsin beğenisi ve arzu kavramları beraberinde yasakla ilişkilendirilmiştir. Metinde yasak koyucu babadır.

Dilerdi kim turuncu elden ata

Velî ibretli mehmiz urdı ata (Işknâme: 5126)

“Turuncu elinden atmak istiyordu. Ancak babası kendisinden ibret verici bir söz almıştı.”

Metnin bu kısmında, “turunç” meyvesi ile kadın bedeni arasında çağrışımsal benzerlikler kurulduğu görülür. *Işknâme*’nin ilerleyen bölümlerinde, Hümâ’nın, Hürrem’le olan birliktelikleri “turuncu attı” ifadesiyle ima edilir:

Kiçe suya bıraktı oda cânı

Turunç ile nigârın atdı anı (Işknâme: 5147)

“Keçeyi suya salar gibi canını ateşe bıraktı. O (canını) turunç ile sevgiliye attı.”

Bu anlatıda kadın karakterin seçici özne kimliğiyle erkeğini belirlediği görülür. Altın sembolü, en değerli olanı ve herkesin ulaşmak istediği nesneyi ifade eder. Altının ve turuncun renkleri aynı zamanda güneşi, yani hayat vericiliği sembolize etmektedir.

“Turunç” imgesinin, kadın ve erkek kahramanın iletişim aracı ve aşkın sembolü olarak kullanıldığı bir başka mesnevi, XIV. yüzyılda Mesud bin Ahmed tarafından kaleme alınmış olan *Süheyl ü Nevbahâr* (Dilçin 1991)’dir. Nevbahâr, Süheyl’le buluşmak için hazırlanırken eline bir hoş “turunç” alır. Bu durum, “onun yüzündeki bütün kederi dağıttı” şeklinde betimlenir. “Turunç” meyvesi bu tasvirde, kadının fiziksel güzelliğini, aynı zamanda aşka hazır kalbini sembolize etmektedir:

Tama agdı elinde bir hoş turunç

Brahmadı abnı üzre girinc (Süheyl ü Nevbahâr: 1632)

“Elinde, başında hiçbir sıkıntı bırakmayan hoş bir turunç vardı.”

Nevbahâr, buluşma esnasında Süheyl’in kendisiyle yeterince ilgilenmediğini anlayınca, elindeki turuncu ona atarak ilgisini çekmeye ve gönlünü almaya çalışır. Bir yandan da bu turunç ile kızgınlığını dile getirmektedir. Dikkat edilirse, tıpkı *Işknâme*’de olduğu gibi, güzelliklere karşı gözleri kapalı olan ilgisiz erkek karakteri, kadın uyardırmaktadır. Bu yönüyle elma ya da turunç atma ritüeliyle, kadının seçici ve başlatıcı doğası sembol diliyle ifade edilmiş olur. Metinde bu şekilde turunç atmanın bir tür gizli dili olduğu ve “gör sana neler edeceğim?” anlamına geldiği de ifade edilir:

Hoz ol gördi kim ol aradan Süheyl

Ana dönüben itmedi hiç meyl

Velî bildi kim gönlin aldurdıdı

Güneş ol Süheyl’e ancak ıldurdıdı

Sıgadı kolını vü uzatdı hoş

Turuncu ki dutardı uz atdı hoş

Süheyl'i revân urdı çâh gösire

Ki yani sana gör nidem iy sere (Süheyl ü Nevbahâr: 1665-1668)

"Kendisi, o aradan Süheyl'i gördü. (Süheyl) ona dönüp hiç ilgi göstermedi. Ancak gönlünü aldattığını bilmiyordu. Kolunu sıvadı ve hoş bir şekilde uzattı. Tuttuğu turuncu nazikçe uzağa attı. 'Ey sevgili sana neler edeceğim' anlamına gelen turuncu yavaşaça Süheyl'in göğsüne vurdu."

"Turunç atma" motifinin görüldüğü bir başka mesnevi *Hümâ vü Hümâyûn* (Horata 1990)'dur. Cemâlî tarafından XVI. yüzyılda kaleme alınan *Gülşen-i Uşşâk* olarak da bilinen mesnevide, hikâyenin yan karakterlerinden biri olan Şemse, elinde altın bir turunçla dolaşırken, turuncu gönlünü kaptırdığı Hümâ'ya atmak ister. Fakat turunç yanlışlıkla Fihr'e isabet eder:

Alup cân kûşesinden sîb-i genci

Dutar destinde bir altun turuncu

Gözini âteş-i ışk eyledi âb

Turuncu kıldı şehden yana per-tâb

Turuncın çünkü atdı mâh mihre

Tokundı nâ-gehânî Şâh Fihre

Didi tîr-i hatâ kıldukda ol mâh

Ki oldum menzil-i ışk içre güm-râh (Hümâ vü Hümâyûn: 1630-1633-1654)

"Canının köşesinden taze bir elma alıp elinde bir altın turunç tutuyor. Gözünü aşk ateşi sele döndürdü. Turuncu şehzadeden yana attı. Turuncu o ay ve güneş gibi sevgiliye attı ancak (turunç) ansızın şehzade Fihr'e isabet etti. O ay yüzlü, hata oku attığım için aşk menziline yolumu kaybettim, dedi."

Turunç atarak eş seçme ritüelinin karakteristik bir örneğini okuduğumuz metinde beklenmedik ve şaşırtıcı bir gelişmeyle karşılaşırız. Hata ile turunç, Fihr'e isabet eder. Şemse de kaderine razı olmak zorunda kalır. Yanlışlık da olsa turuncun atıldığı kişi eş olarak seçilmiştir. Bu durum metinde "turuncunu bana attın ben aşkının sarhoşu oldum, bundan sonra aşkının eli benim eteğimden alınmaz" şeklinde ifade edilir. Kadın karakter turunç atarak, kendisini daha önce hiç görmemiş olan Fihr'in dikkatini çekmiştir. Yanlışlıkla da olsa turunç atılan kişiyle evlenmeye razı olma durumu ise turunç sembolüyle kadersel bir eşleşmeye işaret eder.

"Elma ya da turunç atarak" ilanaşk etme motifi, lirik aşk mesnevilerinin yanı sıra bu eserlerin halk tipi örneklerinde de görülür. Halk hikâyesi formunda yazılmış *Ferhad ile Şirin* (Yılar 2014) anlatılarında Şirin, aşkını ifade etmek için Ferhad'ın sinesine "altın bir turunç" atar. Turunçla sembolleştirilen kadının beğeni ve aşk duyguları, erkek karakterin kalbine isabet eder. Ferhad, bu turuncu düşürmeyip tutar, böylece Şirin'in duygularına karşılık vermiş olur:

"Amma Şirin'in derununa aşk ateşi düşüb sabra kararı kalmayub bir bahane ile altun tuhaf turunç alub alem ağıyardan hali iken bahçeye gizlenüb Ferhad'a nezaketle kendini gösterdi. Ferhad, bakayım dirken Şirin ol altun turuncu atub ta sinesinden urub kendini geri çekdi. Ferhad ol turuncu yere düşürmeyüb tutdı (Yılar 2014: 199)."

İki ana kahramanın duygularını "turunç" sembolüyle ifade etmelerinin ardından, Şirin'in aşkı alevlenip yanmağa başlar. Bu defa uyarıcı ve haberci nesne olarak "altın bir limon"u Ferhad'a atar:

"Amma râvî aydur; bu tarafda Şirin'in aşkı alevlenüb yanmağa başladı. Eline bir altun limon alub aheste aheste gelüb güller arasında mahitab gibi görünüb ol limonu Ferhad'a atdı. (Yılar 2014: 153)."

Ferhad ile Şirin'in sözlü varyantlarında, bu ritüel “elma atma” şeklinde aktarılmıştır:

“O arada gız yatanda yatamıyor. Köşkün önündeki gül bahçasına geliyor. Bahiyor ki Fahret dışarda nahış yapıyor. O zaman elmayı atıyor. Elmayı atışın oğlanın önüne düşüyor. Bahiyor, sağa sola heç bişey yoh, gendini gül ağaçlarının arhasına sahlıyor. Oğlan tekrar işe başlıyor. Bir elma daha atıyor. Yine sağa sola bahiyor, heç bir şey yoh. O arada bir elma daha atıyor (Yılar 2014: 249).”

Metinlerdeki “elma”, “turunç” ve “limon” sembolleri, yuvarlaklıkları itibarıyla kadın bedenini; kırmızı, turuncu ve sarı renkleri ile de güneşi dolayısıyla hayat vericiliği sembolize ederler. Bu yönüyle, tıpkı *Ferhad ile Şirin* anlatmalarına benzer farklı kültürlerin anlatı metinlerinde bu üç meyvenin yani “elma”, “turunç” ve “limon”un yanı sıra “nar” ve “üzüm”ün de aynı mitsel imgenin farklı görünümleri olarak yer aldıkları görülmüştür.

Mensur bir aşk hikâyesi olan *Fağfür-nâme* (Yastı vd. 2020)’de de turunç atma gösterisinin, karşı cinsin beğenisi ve eş seçme amaçlı kullanımını okuruz. Ferâh-engiz, esareten kurtardıkları padişah kızlarının her birinin eline bir turunç tutuşturur ve şehzadeleri önlerinden geçirir. Kızlar, hangi şehzadeyi beğenirlerse ellerindeki turuncu atıp onu vurmalarını ister. Böylece onları birbirlerine eş eder:

“*Ferah-engiz herbir kızın eline birer turunç virdi ve ol melikzâdeleri ol kızların önünden geçürdi. Ol kızlara eyitti iy duhterler ol padişahzadeleri sizün önünüzden geçüreym kankasın istersenüz elünüzde olan turuc-ıla atun urun ol kimesne sizün helalünüz olsun didi bu kızlar hep birebir yüce yirde turdular ol yiğitler gelüp bu kızların önlerinden birebir geçdiler herbir kız bir yiğidi birebir turunç-ıla urdular (Yastı vd. 2020: 118).*”

Metnin devamında Fağfür-şâh’ın kuzeni ve yol arkadaşı olan Gencür, Mâh-ı Ruhsâr tarafından “altın turunç”la vurulur. “Turunç atma”nın ilan-ı aşk etme anlamına geldiğini herkesin bildiği bir kültürde bu bir işaret olarak değerlendirilir:

“*Mâh-ı Ruhsâr gördi kim Gencür taşra çıkdı tam üstinden Gencür’a bir altın turunç-ıla atup urdı Gencür anı görüp bir kez âh idüp düşüp ıssı gitti bu yana Fağfür-şâh Gencür’ı kanda gitti görün didi taşra çıkup gördiler kim Gencür ussı gidüp düşüp yatur heman tiz Firûz-rây özine gelüp gülsuyu saçdı kaçan kim Gencür’un aklı başına geldi alup gine Fağfür-şâh katına getürdiler Fağfür turuncı göricek ahvâl neyledügin bildi (Yastı vd. 2020: 145).*”

Sonuç

Evensel ortak somut bir imge olan elma, pek çok kültürde, kadın, erkek, evlilik, çoğalma dolayısıyla yasak meyve kavramına çağrışım yapmaktadır. Elma imgesinin içerdiği bütün bu kök kavramlar, farklı kültürlerde, özellikle kadınların eş seçmek için sergiledikleri “elma atma” ritüeliyle yeniden canlandırılmıştır. Kökenleri kansız kurban törenlerine de dayanan bu mitik gösterinin çeşitli versiyonları farklı toplumların anlatı metinlerinde sıklıkla görülmektedir. Bu anlatı metinlerinden seçilen örnek metinlerde, “elma atma gösterisinin” bir iletişim aracı olduğu ve en güzeli belirleyen sembolik bir işaret olduğu görülmüştür. Türk edebiyatının halk tipi ve klasik üslupla yazılmış anlatı metinlerinde de sıklıkla karşılaştığımız bu gösteriye, Klasik Türk edebiyatı anlatı metinleri olan mesnevilerde ve mensur aşk hikâyelerinde “elma ve turunç atma” şekilleriyle yer verilmiştir. Bu anlatılarda, “elma ya da turunç atma” gösterisi, özellikle kadın kahraman tarafından evlenilecek erkeğin seçimi için kullanılan sembolik bir araç işlevi görmektedir.

Geleneksel anlatı ürünlerinde sıklıkla kullanılan bu motifte dikkat çeken en temel husus, beğenme, eş seçme ve uyarıcı özne rolünün kadın karakterler tarafından sergilenmesidir. Hikâyelerdeki tasvirlerde kadın bedeni ve arzusu çağrışım yöntemiyle turuncu, limon ve elma şeklinde yuvarlak meyvelerle sembolleştirilmiş ve yine kadın karakter tarafından erkeğe sunulmuştur. Metinlerde, kadının attığı elma ile erkek karakteri saklı bir güzellikten haberdar etmesi, uyarması ve eş olarak seçmesi ile ritüelin yaratılış mitleri ve yasak elma mitine çağrışım yapan yönünü ortaya koymaktadır. Gerek *Işk-nâme*'de gerekse *Süheyl ü Nevbahâr*'da uyuyan ve kadın karakterle ilgilenmeyen erkek karakterlerin, atılan bir elma ve turunçla uyandırılması sahnelerinde, kadın erkek ilişkisinin itici, uyarıcı ve uyandırıcı öznesinin kadın oluşu dikkat çekmektedir. Bu durum, kadının eş seçmesi için sergilediği bu sembolik gösterinin, anaerik dönemlerden kalma bir gelenek olduğunu ortaya koymaktadır.

NOTLAR

1. Araf 19-22: "(Buyuruldu ki:) "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediklerinizden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz." Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı ve "Rabbiniz size bu ağacı sırf meleklere olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı" dedi. Onlara, "Ben gerçekten sizin iyiliğinizi isteyenlerdenim" diye de yemin etti. Böylece ikisini de ayartmış oldu. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, "Ben size o ağacı yasakladım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?" diye seslendi" (<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/araf-suresi-7/ayet-19>). Taha 119-120: "Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: "Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?" Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti" (<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/taha-suresi-20/ayet-120>).
2. "Bu ikisini Cennetin efendileri olarak yerleştirdi. Ve kendilerine (şöyle) dedi: "Bakın, size yemek için her meyveyi veriyorum, yalnız elmalar ve mısır hariç ve bunlarla ilgili olarak dedi: Ne olursa olsun, bu meyvelerden yememeye dikkat edin, yerseniz kirlenirsiniz ve öyle ki, sizi burada tutarak azap etmem; buradan sürer çıkarırım ve büyük eziyetler çekersiniz." (<http://www.barnabas-incili.com/incil/barnabas/5/>).
3. "Kadın ağacın güzel, meyvesinin yemek için uygun ve bilgelik kazanmak için çekici olduğunu gördü. Meyveyi koparıp yedi. Yanındaki kocasına verdi, o da yedi. Tekvin 3:6"; "Âdem karısı Havva ile yattı. Havva hamile kaldı ve Kayın'ı doğurdu" Tekvin 4:1. (<https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/>).
4. Yunan mitolojisinin söz konusu elma atma sahneleri, Avrupa halklarının folkloruna da etki etmiş, halk masalları ve söylencelerinde bu canlandırmaya geniş bir şekilde yer verilmiştir (Akyıldız-Ercan 2017). Aynı zamanda bu motif görsel sanatların pek çok alanında sergilenen meyve sunma sahnelerine de kaynaklık etmiştir (Çoruhlu, 2006; Karakuş 2022).

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Akmataliyev, Abdıldacan. *Kırgız Folkloru ve Tarihi Kahramanlar (Evlilik Geleneği ve Türküleri, Çocuk Folkloru, Edebi Eseri ve Kahramanlar)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001.
- Aktulum, Kubilay. *İmgelem Çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021.
- Akyıldız Ercan, Cemile. "Söylencelerde ve Masallarda Elma Sembolü". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 21 (3) (2017): 1043-1060.
- Alptekin, Ali Berat. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Atnur, Gülhan. *Ural Batır Destanı Üzerine Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Aydar, Hidayet. "Âdem'in Meyvesi" *Meyve Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006: 83-107.
- Bayat, Fuzuli. "Ezoterik Bilgi Kaynağında Yasak Meyve". Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic 3/5 Fall (2008): 615-625.

- Bekki, Selahattin. "Türk Mitolojisinde Kurban". Akademik Araştırmalar 1 (3) 1996: 16-28.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Çoruhlu, Yaşar. "Tanrı'ya Sunulan Meyve" *Meyve Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006: 3-23.
- Dilçin, Cem. *Mes'ud bin Ahmed, Süheyl ü Nevbahâr, İnceleme-Metin-Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler* (Türkçesi Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Forster, Benjamin Oliver, "Notes on the Symbolism of the Apple in Classical Antiquity". *Harvard Studies in Classical Philology* 10. (1899): 39-55.
- Horata, Osman. *Cemâli Hümâ vü Hümâyûn*, Yayımlanmış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1990.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal> (22.02.2024)
- <http://www.barnabas-incili.com/incil/barnabas/5/> (22.02.2024)
- <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku/> (22.02.2024)
- İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Karakuş, Gülay. "Sanat ve Mitoloji Bağlamında Elma İmgesi". *Akademik Sanat* (16) (2022): 32-47.
- Kıdırbayeva, Burul, Muratov, Abdulkерim, Aça, Mehmet. "Alplara Mahsus Evlilik". *Millî Folklor* 37 Bahar (1998): 78-84.
- Koç Keskin, Neslihan. "Çiçeklerin Gizli Dili". *Millî Folklor* 127 (2020): 194-208.
- McCartney, Eugene Stock. "How the Apple Became the Token of Love", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 56 (1925): 70-81.
- Roux, Jean Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Şimşek, Esmâ. "Ölümsüzlük İlâcı Elma", *Turkish Studies*, 3/5, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 3/5 Fall (2008): 193-204.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington, Indiana: 1955-1958.
- Türkmen, Fikret. "Er Töştük Destanındaki Stereotip Motiflerin Analizi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 1 (2005): 235-239.
- Üstünova, Kerime. "Erzurum Düşünlerinde Elma Atma Geleneği". *Millî Folklor* 90 (2011): 145-155.
- Yastı, Mehmet, vd. *Fağfur-nâme Fağfur-şâh ile Mâh-peri İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini-Tıpkıbasım*. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Yılar, Ömer. *Halk Hikâyesi Olarak Ferhad ile Şirin*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Yüksel, Sedit. *Mehmed İşk-nâme (İnceleme-Metin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.

PROPP'UN “OLAĞANÜSTÜ MASALLARIN TARİHSEL KÖKENLERİ” ESERİNDE ERGİNLEME TÖRENİNİN İZLERİ*

Traces of Initiation Rite
in Propp's book “The Historical Roots of Fairy Tales”

Dr. Öğr. Üyesi Anastasiia ZHERDIEVA**
Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ***

ÖZ

Neredeyse tüm bilimsel kariyerini masal incelemelerine adanmış Sovyet bilim insanı, halkbilimci Vladimir Yakovleviç Propp'un geniş çevrelerce bilinen “Masalın Biçimbilimi” eseri birçok dile kazandırılmasına rağmen, “Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri” SSCB'deki siyasi iklim nedeniyle, yazıldığı tarih üzerinden neredeyse yüz yıla yakın bir zaman geçmesine rağmen Türkçe de dâhil olmak üzere önde gelen yabancı dillere henüz çevrilmemiştir. Bu makalede dünya folkloru için önemli bir yere sahip olan olağanüstü masalların tarihsel kökenlerinin ele alındığı eserin hem tanıtılması hem de kaynakta yer alan erginleme töreninin masallardaki izlerinin Propp'un teorisi üzerinden incelemesi amaçlanmaktadır. Propp masalları mittan türeyen ürünler olarak görmekle birlikte masalın erginleme töreninin bir uzantısı olduğunu varsaymaktadır. Yetişkinliğe geçiş töreni olan erginleme, töreni başarı ile geçene daha yüksek bir sosyal statü veren, genci topluma dâhil ederek evlenme hakkı sunan, çeşitli sınavlara dayalı sert ve disiplin içindeki bir eğitim metodunu kapsar. Erginleme töreni öncesinde çocuklar ormana götürülür. Toplumun tam ve daimi üyeleri olabilmeleri için gerekli tüm bilgiler öğretilir. Ardından gençlerin ölümü ve yeniden dirilişinin canlandırıldığı tören gerçekleştirilir. Masallar da genellikle küçük bir çocuk olarak masal kahramanının evinden bir nedenle uzaklaşması ile başlar, çeşitli maceralar yaşaması ve evlenip veya daha zengin biri olup eve dönmesi ile de sona erer. Erginleme töreninde gencin öldüğü ve yetişkinliğe ermiş, yeni bir kişi olarak dirildiği düşünülür. Geçici ölüm olarak adlandırılan bu eylem masallarda çocuğun sembolik olarak yakılması, kaynatılması veya parçalara ayrılması olarak yer eder. Erginleme töreninin aşamaları masallarda bunun gibi birçok farklı motif olarak karşımıza çıkar. Erginleme töreni aynı zamanda öteki dünyaya yolculuk olarak görüldüğünden, öteki dünya motifi masalın ikinci önemli unsurunu oluşturur. Propp araştırmalarında masal kahramanının gittiği büyüdü dünyanın ölümler diyarı; masaldaki ormanların iki dünya arasındaki sınır, Baba Yaga'nın ise onun koruyucusu olduğunu gösterir. Rus masallarında Baba Yaga ile incelenen erginleme töreninin izlerini yansıtan masal motiflerinin Anadolu'da geçen Türk masallarındaki Dev Anası karakterinin yer aldığı anlatılarla benzerlik gösterdikleri saptanmıştır. Buradan hareketle farklı kültürlerle ait masal kahramanlarını, benzer prototiplerin yansımaları oldukları ortaya konmaya çalışılmıştır. İddiamız Baba Yaga'nın Dev Anası olduğu noktasında olmayıp Baba Yaga ile Dev Anası'nın fonksiyon itibarıyla birbirine benzerlik gösterdiği'dir. Böylelikle erginleme töreninin izlerini yansıtan evden ayrılma, zorlu sınavları geçme, parçalara ayırma, öteki dünyaya yolculuk gibi motiflerin adı geçen Rus ve Türk masal karakterleri üzerinden incelenmesi hedeflenmiştir. Rus masal kahramanı Baba Yaga'nın masallarda temelinde oynadığı rol ve özellikleri, Propp'un teorisi temelinde derinlemesine tamıtılmaya çalışılmıştır. Bu özelliklerin anlaşılabilir olması ve de erginleme töreni ile ilintili masal motiflerinin diğer masallardaki yansımalarını ortaya koyabilmek adına Baba Yaga, Dev Anası karakteriyle masallardan derlenen örneklerle karşılaştırmalı olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Vladimir Propp, masalların kökenleri, erginleme töreni, Baba Yaga, Dev Anası.

ABSTRACT

The Soviet scientist and folklorist Vladimir Yakovlevich Propp devoted almost his entire scientific career to the study of fairy tales. Although the widely known work *Morphology of the Folktale* was translated into many languages, the book *The Historical Roots of Fairy Tales* did not become popular due to the political situation in USSR. This book has not been translated widely into foreign languages, including Turkish. The

-
- * Geliş tarihi: 4 Ağustos 2023- Kabul tarihi: 25 Nisan 2024
Zherdieva, Anastasiia; Dalkılıç, Leyla Çiğdem. “Propp'un “Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri” Eserinde Erginleme Töreninin İzleri”, *Millî Folklor* 145 (Bahar 2025): 157-168
- ** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Halkbilimi Bölümü, zherdieva@ankara.edu.tr, ORCID ID 0000-0003-2667-1294.
- *** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Rus Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, lcdalkilic@ankara.edu.tr, ORCID ID 0000-0001-8801-6792.

aim of this article is to introduce Propp's book, in which the historical roots of fairy tales were examined. The book takes an important place in the world folklore. This article is aimed at analysing the motifs of initiation rites within the framework of Propp's theory. Considering fairy tales as products derived from myth, Propp at the same time observed that fairy tales came from an initiation rite. Initiation is a rite of passage into adulthood. Before the rite, an initiate was taught the necessary knowledge and skills, after which he had to pass a kind of exam. Those who passed the rite received a higher social status. Young men became full members of society. Thus, fairy tales usually begin with the fact that a child leaves his home, and end with the fact that he, having passed all adventures, returns home a married or rich man. Before the initiation rite, children were taken to the forest, where they were trained and received all the necessary knowledge to become full-fledged members of the society where they lived. During the rite, the death of initiates and their resurrection were staged. Boys were supposed to die and then be resurrected as grown-up men. This is so-called form of "temporary death". This meant that the boy was symbolically burned, boiled, or chopped into pieces. The phases of the initiation rite appear as different motifs in fairy tales. Since the initiation rite was also seen as a journey to the after world, the motif of the afterlife is the second important element of any fairy tale. In his research Propp showed that the magical world where a fairy tale hero goes is the underworld; the forest in fairy tales is the border between the two worlds; Baba Yaga is a guardian of the other world. In Russian folklore, Baba Yaga plays an important role in the journey to the other world, in Turkish fairy tales, her role plays Dew Mother. Based on this theory, we tried to show that the two fairy tale characters, although belonging to different cultures, have common mythological roots. We don't claim that Baba Yaga and Dew Mother are the same character, but they have similar functions. Thus, we aim to analyse such motives as leaving home, passing difficult exams, cutting body into pieces, journey to the other world, which reflect the traces of initiation rites, through the mentioned above Russian and Turkish fairy tale character. In this article, we tried to use Propp's theory to analyze the role of the Russian fairy tale character Baba Yaga in fairy tales. In order to better understand the characteristics of this character, as well as to find a reflection of the motifs associated with initiation rites, we compared Baba Yaga with the character of Turkish folk tale, Dew Mother.

Keywords

Vladimir Propp, roots of fairy tales, initiation rite, Baba Yaga, Dew Mother.

Giriş

Masalların, genel manada yetişkinlerin çocuklara akşamları okudukları eğlenceli anlatılar oldukları düşünülse de eski zamanlardaki işlevleri günümüzdeki ele alınmış biçimlerinden oldukça ayrılmaktadır. Günümüzden farklı olarak masallar, eski dönemlerde ayinsel amaçlarla anlatılmakta ve sadece bilgiye vakıf olanlar tarafından bilinmekteydi (Malinovski 1998: 95). Zamanla bilimin ışığında bunların, mitten ortaya çıkan bu bağlamda da dünya üzerine arkaik düşüncelerin ve ilkel inançların izlerini barındıran, folklorun en eski biçimi oldukları ortaya konmuştur. Masalı mitten türeyen bir ürün olarak gören Sovyet halkbilimci Vladimir Yakovleviç Propp'un (1895-1970) masalların kökeninin anlaşılmasına en büyük katkısı, masalın erginleme töreninin bir uzantısı olduğunu fark etmiş olmasında yatar. Propp, teorisini doğrulamak için eski avcı-toplayıcı kültürlerde örnekler aramış ve kapsamlı etnografik materyallerden yararlanmıştı.

Masalları mitten türeyen ürünler olarak gören Propp sonrasında bunların erginleme töreninin izlerini yansıttığını fark eder. Birçok masal kahramanını incelemesinin ardından bu sonuca varan araştırmacının ele aldığı karakterlerden biri de Baba Yaga'dır. Baba Yaga'nın yer aldığı masalarda erginleme töreninin izleri belirgin olarak görülür. Bu karakterin bulunduğu masallardaki motiflerin benzerlerinin Anadolu Türk masallarındaki Dev Anası karakterinin geçtiği anlatılarda da yer ettiği saptanmıştır.

Çalışmada dünya folkloru için önemli bir yere sahip olan olağanüstü masalların tarihsel kökenlerinin incelendiği eserin hem tanıtılması hem de kaynakta yer alan erginleme töreni ve bu törenle ilintili olan evden ayrılma, zorlu sınavları geçme, parçalara ayırma, öteki dünyaya yolculuk gibi masal motiflerinin Propp'un teorisini üzerinden incelenmesi amaçlanmaktadır. Türkiye'de Rus ve Slav mitolojisi üzerine yazılmış olan

yalnızca iki kaynak ile iki makalede (Öksüz 2014; Uzelli 2016; Özakin 2022; Stomotova ve Kama 2023) genel hatları ile anılan Rus masal kahramanı Baba Yaga'nın masallarda temelinde oynadığı rol ve özellikleri, Propp'un teorisi temelinde derinlemesine tanıtılmaya çalışılmıştır.

Erginleme töreni ile ilintili masal motiflerinin, diğer masallardaki yansımalarını ortaya koymak, Baba Yaga ve Dev Anası karakterlerinin özelliklerini anlamak adına, her iki kahraman, masallardan derlenen örneklerle karşılaştırmalı olarak sunulmuştur. Buradan hareketle çalışmada, farklı kültürlere ait masal kahramanlarının, karşılaştırmalı örnek incelemeleriyle benzer prototiplerin bir yansıması olabileceklerinin ortaya konması da ayrıca hedeflenmiştir. Ancak iddiamız Rus masallarında yer alan Baba Yaga'nın Dev Anası olduğu noktasında olmayıp ata kültürün izlerini barındıran iki karakterin fonksiyon itibariyle birbirine benzerlik gösterdiğindedir.

İncelemeye geçmeden önce "Masalın Biçimbilimi" eserini yakından bilen Türk okuyucusunu, "Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökeni" eserindeki teoriler ile tanıştırmak ve bu eserin bu zamana kadar neden çevrilemediğini aktarmak gerekir. Bunun için öncelikle Propp'un masal araştırmacılığı hakkında bilgi verilmekte, eserde yer alan erginleme töreni ve öteki dünyaya yolculuk motifine olan bakış açısı yansıtılmaktadır. Ardından ise erginleme töreni ile öteki dünyaya geçiş motiflerinin diğer masallardaki yansımalarını ortaya koyabilmek ve bu motiflerin masallarda nasıl yer ettiğinin anlaşılabilmesi adına Türk ve Rus masallarından derlenen örneklerle Baba Yaga ve Dev Anası karakteri karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

1. Propp ve Masal Araştırmacılığı

Propp, neredeyse tüm bilimsel kariyerini masalları incelemeye adanmış, kaleme aldığı altı monografisinden üçünü ve birkaç makale çalışmasını masallara ayırmıştır. En önemli iki çalışması "Masalın Biçimbilimi" (1928) ve "Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri" (1946) eserlerinden kısaca bahsetmekte fayda vardır. İlk kitap dünya çapında bir ün yakalamışken, ikincisi dar uzman çevrelerce bilinmektedir. Birinci eser bilimsel folklor geleneğine sahip tüm ulusların dillerine çevrilmişken, diğerinin yalnızca İtalyan (1949), Rumen (1973), İspanyol (1974), Fransız (1983) ve Japon (1983) dillerinde çevirileri yapılmıştır. 1984 yılında basılan ve Propp'un çalışmalarına ithafen yayımlanan bir derleme kitabında yer alan ön ve son sözleri hariç, ikinci eserin İngilizceye yapılmış herhangi bir çevirisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde eser, henüz Türkçeye de çevrilmemiştir.

"Masalın Biçimbilimi" kitabının, XX. yüzyıl folkloru üzerine yazılmış en bilinen eser olduğunu söylemek mümkündür. Kitap diğer pek çok bilim insanı için muazzam miktardaki araştırmaların önünü açar (Dundes 1962; Köngaes-Maranda 1971; Fischer 1963; Nathorst 1969; Hendricks 1970). Bu çalışmadan sonra sosyal bilimlerde "Propp öncesi" ve "Propp sonrası" olmak üzere dönem ayrımı başlamıştır. "Masalın Biçimbilimi" eserini yayımladıktan sonra Propp, büyü unsurunu barındıran masal motiflerinin etnografya alanıyla kesiştiği noktaları ortaya koymak üzere çalışmalara girişir. Bu girişi ise yaklaşık on yılını alır. Propp, "Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri" incelemesini tez çalışması olarak hazırlar. Üzerine biraz daha çalıştığı bu eseri, Sovyet bilimi için oldukça elverişsiz bir dönem olan İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından 1946'da kitap olarak yayımlanır. Böylesine zor bir ortam içerisinde yayımlanan kitabı, anında Sovyet parti yönetimi tarafından eleştirilere maruz kalır. Eser, gazete ve dergilerde, SSCB Bilimler Akademisi Etnografya Enstitüsü toplantılarında tartışılır (Neklov 2021: 111). Sovyet Hükümeti'nin Propp'un monografisinde gördüğü şeyler: mistisizm, sosyal ilişkilerin gerçek resminin sapıtılarak tahrif edilmesi, burjuva sınıfına

dâhil antropologlardan J. Frazer ve L. Levy-Bruhl gibi isimlere yer verilirken; Rus devrimci-demokrat yazarlardan dönemin ruhunu yansıtan N.A. Dobrolyubov ve N.G. Çernişevski ile masalların, bireyin aydınlık Sovyet geleceği hayalinin gerçekleşmesi olduğunu savunan masal “uzmanı” M. Gorki’nin çalışmalarının göz ardı edilmesidir. Merkezi yönetimin Propp’un çalışmasına yönelik bu eleştirileri büyük olasılıkla, ilk kitabı “Masalın Biçimbilimi” kadar önemli olan “Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri” adlı eserin diğer dillere neden çevrilmediğini açıklamaktadır.

“Masalın Biçimbilimi” ve “Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri” adlı çalışmalar Propp tarafından birbirini tamamlayan eserler olarak tasarlanmıştır. “Masalın Biçimbilimi”ne ön hazırlık rolü biçilirken, ikinci eser temel ve tamamlayıcı olarak düşünülmüştür. Propp’un araştırmalarının özelliği, bir olgunun başlangıç, çıkış veya oluş noktalarını araştırmasında yatmaktadır. Propp, her şeyden önce masalların nereden geldiği (Olağanüstü Masalların Tarihsel Kökenleri) sorusuna yanıt aramadan önce olağanüstü masalın ne olduğu (Masalın Biçimbilimi) sorusuna cevap verilmesi gerektiği görüşündedir. İkinci eserinde Propp, incelenen kaynaklara üstün körü bir bakışın, masal motiflerinin çoğunun, aralarında erginleme töreninin özel bir yer tuttuğu çeşitli sosyal kurumlara dayandığını gösterdiği sonucuna varır (1986: 352). Ayrıca, ölümler dünyasına yolculuk unsurunun da önemli bir rol oynadığını kabul eder. Propp’a göre, “bu iki dönü, nicelik olarak masaldaki maksimum motif sayısını verir.” (1986: 352).

2. Masalın En Eski Kökeni: Erginleme Töreni

Erginleme töreni eski çağlarda belirli bir sosyal işlevi yerine getirmektedir. Yetişkinliğe geçiş töreni olarak da ifade edebilen erginleme, töreni başarı ile geçenlere daha yüksek bir sosyal statü veren, genci topluma dâhil eden ve onu toplumun tam ve daimi üyesi haline getirerek evlenme hakkı sunan, çeşitli sınavlara dayalı, sert ve disiplin içinde geçen bir eğitim şeklidir (Gennep 1960: 65).

Törenden önce çocuklar ormana götürülür ve burada avlanma yöntemleri, inanç temelli gizemler, tarihi bilgiler, günlük yaşamın kuralları ve gereklilikleri öğretilir, danslar, şarkılar ve hayatta ihtiyaç duyulan diğer her şeyin eğitimi verilir. Bu eğitimlerin ardından ölümün ve yeniden dirilişin sahnelendiği bir ayin gerçekleştirilir. Propp bunun için “geçici ölüm” terimini kullanır (Propp 1986: 56). Çocuğun ölmesi ve ardından yeni, yetişkin bir kişi olarak dirilmesi gerekir. Bu ise birkaç şekilde gerçekleşebilmektedir. Erkek çocuğun bir canavar tarafından yendiği ve bir zaman geçtikten sonra canavarın onu tüküreceği varsayılır. Geçici ölümün bir başka biçimi de bir çocuğun sembolik olarak yakılması, kaynatılması, kavrulması ya da parçalara ayrılmasıdır. Erginleme törenine sünnet etme, parmağın kesilmesi ya da dişlerin kırılması gibi fiziksel işkence ve yaralanmalar da eşlik etmektedir. Daha sonra genç adama yeni bir isim verilir, damgalama ve diğer ayin işaretleri derisine uygulanır. Tören her zaman ormanın derinliklerinde büyük bir gizlilik içinde gerçekleştirilir (Propp 1986: 56).

Olağanüstü masalarda erginleme törenlerinin çeşitli biçimlerini bulabileceğimizi savunan Propp bunu masallara dayandırarak anlatır. Örneğin, yetişkinliğe geçiş törenine katılanların yaşı farklılık gösterebilmesine rağmen, törenler mutlaka daha çok ergenlikten önce gerçekleşir. Tüm ulusların masallarında görülen bir olay örgüsü olan küçük bir çocuğun kötü karakterli bir masal kahramanının eline düşmesi, bir şekilde tüm zorlukları aşip kurtulması ve sonrasında evlenip mutlu sona kavuşması benzer konu tekrarını ortaya koyar. Olağanüstü masalarda çoğunlukla yoksul olan kahraman, kral/kraliçe/padişahın kızı ile evlenir ya da para ödülüne kavuşur. Böylece sosyal statüsünde de belirgin bir değişim meydana gelmiş olur.

Çoğu olağanüstü masal, kahramanın karanlık, sık, gizemli bir ormana/dağa gitme-
siyle başlar (Kunos 1887: 39; Kunos 1897: 16; Taner 1993: 231-244). Masalarda genel-
likle baba çocukları ormana “ölüm” götürür. Tarihsel olarak, genç adayların götürül-
mesini başlatan kişi baba ya da o yoksa ağabeydir. Ancak babanın oğluna ya da kızına
düşmanlığı masal anlatıcısı için yabancı ve anlaşılmalıdır; çünkü aile ideallerine uyma-
maktadır. Bu nedenle bu düşmanlığı haklı çıkarmak adına masalda bir üvey anne ortaya
çıkır. Dünya folklorunda bu türden pek çok örnek vardır. Masalarda genellikle anne
ölür ve baba ikinci kez evlenir, yeni eş üvey kızından kurtulmak ister. Masalda, çocuk-
ları ormana götürmek her zaman düşmanca bir eylem olarak algılanır, ancak işler daha
sonra kişi için oldukça iyi sonuçlanır. Tören gelenek olmaktan çıkmaya başladığında,
toplumun bu törenlere olan yaklaşımı değişmiş olmalıdır. Erginleme töreninden elde
edilen faydalar anlaşılabilir hale gelmiş ve toplum bu korkunç törenleri kınamaya başla-
mıştır. Bu değişim masallar için olay örgüsünün başladığı noktadır. Çünkü törenlerin
yaşayan bir gelenek olarak sürmesi onun masala dönüşmesi önündeki engeldir (Propp
1986: 83).

Etnografların notlarından, bir çocuğun ormana götürülmesinin bir ölüm uğurlaması
olduğunu bilinmektedir. Genç erkekler özel bir şekilde süslenir, boyanır ve giydirilir:
“Kadınlar bu şekilde süslenmiş bir delikanlı gördüklerinde ağlar, aynı şekilde yakın
akrabaları da öyle davranır. Kederlerini ifade etmek için üzerlerini çamur ve külle örter-
ler, böylece ilkel yasın tipik bir resmi karşımıza çıkmaktadır.” (Webster 1908: 21).
E.Loeb bu ayinin çeşitli tasvirlerini verir: “Bazen kadınlara kanlı giysiler gösterilir ve
çocukların öldüğü ve bir daha asla geri dönmeyecekleri söylenirdi.” (1929: 555). Dünya
folklorunda yaygın olarak görülen bu motife Türk masallarında da rastlanır:

Oğlan gelüp kızı alarak bir dağa götürür, lakin ne kadar olsa kardeşi olduğundan
kesmeğe kıyamayıp kardaşına haydi sen git başının çaresinde bak diyerek kızı ka-
pup koyu verir, oğlan da biraz bacağımlı kesüp gömleği akan kana buluşturarak ana-
sına babasına götürür (Kunos 1887: 295).

Propp “geçici ölüm” adını verdiği kavram üzerinde ayrıntısıyla durur. “Neredeyse
evrensel olarak, erginleme töreni delikanlının ölümü ve dirilişinin bir canlandırmasını
içerir” (Webster 1908: 38). Bu bağlamda, erginleme töreni geçici ölüm kavramının bir
sonucu olarak ortaya çıkar. Geçici ölümün türleri masallara farklı şekillerde yansır.
Bunlar parçalara ayırma, doğrama şeklinde görülmektedir. Propp, Amerikalı antropolog
F. Boas’a dayanarak erginleme ayinlerindeki sembolik doğrama işlemini ayrıntılı olarak
anlatır. Gençlere ölümler, parçalanmış cesetler gösterilir ve bu ölü bedenler çocukların
üstüne konur veya “sanki kendi bağırsaklarıymış gibi çıplak tenine domuz bağırsakları
yerleştirilmiş, kanla bulanmış kişinin üzerinden geçmek zorunda” bırakılır (Boas 1895:
491). Doğrama, parçalama motifi masalarda oldukça yaygındır ve doğranan kahrama-
nın her zaman hayata geri dönmesi bunun geçici bir ölüm olduğunu gösterir. Böyle bir
ölümün çarpıcı örneğine ‘Rüzgâr Dev’ masalında rastlanır. Sevdiği kızı kurtarmak ist-
terken kahraman, kana susamış devin eline düşer. Dev “oğlanı tuttuğu gibi yere vurur,
kolunu bacağımlı kırar, kafasını keser bırakır.” (Kunos 1887: 11). Kız, oğlanın parçaları-
nı toplayıp altın heybesine koyar ve kız kardeşine yola koyulur, o da oğlana hayat vere-
cek olan cennet bahçesinden bir şişe şifalı su almak üzere kuşunu gönderir. “Kuş oğla-
nın ölüsünü yatırarak kollarla bacakları başını yer yerine koyup o sudan sürüne olan
uykudan kalkar gibi hapsirarak dirilir.” (Kunos 1887: 12). Benzer örnekler masalarda
sıkça yer etmektedir (Seyidoğlu 1975: 268).

Erginleme törenlerinde karşımıza çıkan vücuda bilinçli olarak zarar vermenin çok
çeşitli türleri bulunmaktadır. Bunlardan en yaygın olanı masalarda da varlığını korumuş

olan parmak kesmedir. Sünnet ve dişlerin kırılması gibi türler ise masalarda varlığını koruyamamıştır. Bu törenin yapıldığı dönemlerde parmak kesimi sünnet işleminden sonra gerçekleştirilmektedir (Webster 1908: 185). Rus masasında kahraman, genellikle sol elinin serçe parmağı olmak üzere Baba Yaga'nın kulübesinde parmağını kaybeder. Parmak, çocuğun iyi beslenip beslenmediğini anlamak üzere kesilir. Türk folklorunda ise örnekler biraz daha farklıdır. Dev Anası sevenleri yakalamak ister ancak başarısız olur. Sevenleri yakalayamayacağını anlayınca: “Oğlum bari şu kızın parmağını olsun bana göster de sizin yakanızı bırakayım.” der. Kahramanlar Dev Anasından kurtuluş olmayacağını anlar ve genç oğlan sevdiğinin parmağının ucunu gösterir, o anda ise “hemen karı kızın parmağını ısırup döner gider” (Kunos 1887: 106). Burada Dev Anası'ndan kurtuluşun bedeli parmağın kaybedilmesidir. Propp, parmak kesiminin sadece erginleme töreninin geçildiğini değil, ayrıca ölümün geçip gittiğine işaret ettiğini ifade eder (1986: 92). Masalarda kişiyi tümünden parçalara ayırmak yerine sadece parmağının veya elinin kesilmesi de bu düşüncüyü yansıtır.

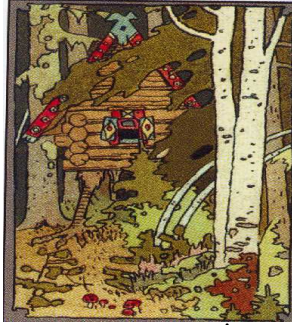
3. Olağanüstü Masalda Öteki Dünya'ya Yolculuk

Erginleme töreni ölüm ülkesine bir nevi yolculuk olduğundan, öteki dünya fikri masalın ikinci temel bileşeni olarak karşımıza çıkar. Propp, masal kahramanının gittiği büyüdü dünyanın ölüler diyarı olduğunu savunur (Propp 1986: 353). Rus masalarında bu ülke “otuz çarlık, otuz devlet” (çok uzak diyarlar), Türkçede ise “periler ülkesi”dir. Bu ülke yeraltında, su altında veya bir dağda olabilir. Türk masalarında “kuş uçmaz kervan geçmez”, “Önüne ovalar gelir ki kervan geçmez, dağlar çıkar ki kuş uçmaz, dereler görür ki yılan barsağını sürümez, çocuk Allah'a sığınarak gide gide göz görmez yol iz belürmez bir ovaya düşer.” (Kunos 1889: 6) gibi basmakalıp ifadelerle masal anlatıcısı bu yerlerin erişilemezliğini vurgular. Üzerinde “giden gelmez” yazan, kahramanın devlerle karşılaştığı yol motifi de ölümler dünyasına işaret eden bir başka masal motifidir (Sakaoğlu 1973: 508; Karadağ ve Akkaya 1997: 121; Ergun 2014: 80).

Bazen Türk masasında, kahramanın gittiği yerin öbür dünya olduğu gerçeği gizlenmez. Kunos'un masallarından birinde, bir çocuk kendini ürkütücü bir yer olan büyücü Dilrukeş'in diyarında bulur:

Gider gider, aydınlık görünmeğe başlayup yol bir selviliye varır ki her biri göye baş çıkmış, in cin yok, ses yok seda yok, çocuk selvilerin arasından gide gide mezaristana gelip ne baksın mezaristan değil, belki insan şekilde hadsiz hesapsız taşlar dikilmiş, taş değil bunların her biri bir insan olup orda taş kesilmiş (1889: 9).

Öteki dünya ile ilgili bir başka ilginç motif ise masalarda görülen, ormanın derinliklerinde yer alan tavuk ayaklı kulübe motifidir. Çoğunlukla Rus masalarında sıkça karşımıza çıkan bu motif, Propp'a göre ölümler dünyasına geçiş kapısıdır, bulunduğu alan olan orman ise masalarda iki dünya arasındaki engeli temsil eder. Masal kahramanı önündeki engelleri kolayca geçemez. Geçiş için gerekli olan “kulübe, kulübe, arkanı ormana, önünü bana dön” şeklindeki sihirli sözcükleri söylemelidir. Kulübenin çevresinden dolaşmak imkânsızdır. Kulübenin bir yüzü ölümler diyarına bir yüzü de canlılar dünyasına dönüktür ve kahraman ancak onu döndürerek kulübeden içeri adım atabilmektedir (Propp 1986: 59). Türk masalarında bu motife oldukça nadir rastlanır, Kunos'un masalarında bununla ilintili olarak sadece bir örnek karşımıza çıkar: “Bir yere varır ki orada bir horozun ayağı üstünde döner koca bir saray görür, aceba buraya nasıl gide bilirim diye düşünürken aklına cebindeki mühür gelerek çarçabuk çıkarup el ayasına basar.” (1887: 187). Masalda kahramanın neden kulübeyi döndürdüğü, ona bunu kimin öğrettiğine dair herhangi bir açıklama yoktur, eylem ancak Propp'un teorisine başvurduğumuzda anlaşılır hale gelmektedir.



Resim 1. Tavuk ayaklı kulübe, İvan Bilibin, 1899.

Rus masallarında öteki dünyaya pek çok geçiş çeşidi vardır. Örneğin, kahraman bir hayvana ya da kuşa dönüşür, kaçar ya da uçar, bir kuşa ya da ata biner, bir ruh tarafından taşınır, bir gemide yelken açar ya da uçan bir tekneyle karşıya geçer, bir uçuruma iner ya da bir dağa tırmanır. Benzer benzetmelerin Türk masallarında da bulunduğunu söyleyebiliriz. Türk folklorunda bazen öteki dünyaya geçiş Dev Anası tarafından gerçekleştirilir: “Ondan dev anası lalaya bir tokat vurup süpürge yapar, şahı da tütün kesesi gibi beline sokarak üç adımda kızın köşküne yakın geldi.” (Kunos 1889: 30). Buna karşılık bir kuyuya iniş, at sırtında öteki dünyaya geçiş ve Zümrüdüanka kuşu ile dünyaya geri dönüş en popüler motifler arasında yer alır.

Propp masalın erginleme törenlerine dayandığını göstermiştir. Erginleme töreninde yer alan birçok motif ise Rus masal kahramanı Baba-Yaga karakterinde gözlemlenmektedir. Rus masallarında yer alan ve kültüre özgü örneklerin Türk okuyucusu tarafından anlaşılabilmesi için benzer bir masal kahramanı olan Dev Anası karakteri seçilmiş ve çalışmada Türk folklorundan örnekler sunulmuştur.

4. Baba Yaga ve Dev Anası Arasındaki Paralellikler

Baba Yaga'nın bilinen halini almasında ve anlaşılmasında Slav mitolojisindeki yerinin incelenmesi ile folklor çalışmalarının önemli bir yeri olmuştur. Slav mitolojisindeki yerine bakarsak Baba Yaga'nın kimliğinin kökenlerine ilişkin genel görüşler, folklor bilimcilerin de çalışmaları doğrultusunda üç başlıkta toplanmıştır; Bunlar, 1) insanlara doğru yolu gösteren, iyi, akıllı ve büyüleyici güzellikteki Yaginya Tanrısı (Danilyuk 2022: 603); 2) ormanların, hayvanların koruyucusu (Naumenko 2014: 40); 3) Slav mitolojisinde yer alan cehennem tanrıçası ile ilişkilendirilerek ormanda yalnız yaşayan ve insan yiyecekleri kötü kalpli bir cadı (Zabilin 1880: 256) olduğu görüşüdür. Bu bakımdan kişiliği ve işlevleri masaldan masala değişen Baba Yaga'nın, Propp'a göre üç farklı tipi vardır. Bunlar yardımsever/bonkör Baba Yaga; çocuk hırsız Baba Yaga ve savaşçı Baba Yaga'dır (Propp 1986: 53).

Baba Yaga masallarda yaşlı, çirkin, kemikli ve zayıf bir kadın görünümündedir. Sırtında kocaman kamburuyla, iri, uzun, kemerli ve kancalı burnuyla, büyük sarkık göğüsleriyle tasvir edilir. Büyük bir havan içerisinde uçarak ilerler, bir elinde tozu dumana katarak izleri silip süpürdüğü süpürgesi diğer elinde de havanına hız vermek ve yönlendirmek için kullandığı tokmağı vardır. Baba Yaga çeşitli masalarda farklı şekillerde aktarılsa da her zaman aynı olan belli başlı özellikleri vardır. Bunlar arasında bir ayağının kemikten olması, büyü yapabilmesi, bir elinde tokmağı diğerinde süpürgesiyle devasa büyüklükteki havanda uçması, tavuk ayaklı kulübesinde, etrafı insan kemik ve kafatasları ile örülmüş çitlerle çevrili arazisinde ormanda yaşamasıdır (Afanasyev 1983: 77).



Resim 2. Baba Yaga, Viktor Vasnetsov, 1917.

Derlenen masalarda daha çok gaddarlığı, biçimsiz, iri cüsseli fiziğiyle tasvir edilen Dev Anası ise, Baba Yaga gibi mitolojik temelli bir masal kahramanıdır (Yücel 1998: 38-39; Sarpkaya 2017: 64; Bahadır 2019: 123; Yılmaz 2022: 167; Özdemir 2022: 159). Devler konusu genel olarak incelememizin temelini oluşturmadığından çalışma çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınmamaktadır. Buna karşılık konu bakımından çalışmamız için önem arz ettiğinden sadece dışı dev karakteri üzerinde durulmuştur. Gerçekleştirilen çalışmalarda devlerin iyi ve kötü huylu olmak üzere iki ana grupta toplandıkları görülür (Yücel 1998: 38; Bahadır 2019: 122). Bilhassa Dev Anası karakterinin iyi özelliklerinin görüldüğü ve kahramana yardımcı olduğu noktalar, Rus masal kahramanı Baba Yaga ile benzerlik gösteren yanlarını oluşturmaktadır. Bu bakımdan Dev Anası, Baba Yaga ile arketip özelliği sergilediğinden ötürü masalarda yer eden benzerlikleri üzerinde durulmuştur. Kimi zaman Dev Karısı olarak da ifade edilen Dev Anası masalarda Baba Yaga'nın oynadığı rolü oynar. Görünüm olarak benzer yanları bir hayli fazladır. Dev Anası tıpkı Baba Yaga gibi biçimsiz bir dış görünüşe sahiptir.

Saçları ak, gözleri patlak, kaşları ok gibi çakmış, gözlerinden cehennem ateşi uğrayan, tırnakları iki karış gibi olmuş, memeleri yağ tulumuna benzer, dişleri kazma gibi, dudakları çamaşır teknesine benzer, aksırır tıksırır sümüğünü çekerek deyneyini kakarak pabucunu sürükleyerek inleye ıkışlaya dev anası kılıklı bir koca karıdır (Kunos 1889: 138).

Devlerin yaşam alanı genel olarak yerin altı ile dağlardır, insan ayağı değmemiş yerlerde veya karanlıklar ülkesinde yaşarlar (Sarpkaya 2017: 70; Taner 1993: 231; Yücel 1998: 38-39). Ağırlıklı olarak dağ ve ormanlarda yaşayan Dev Anası ise periler ülkesinin bekçisidir, sınırı korur: “Dev aceblenerek olum ben çocuklarım periler ülkesinin sınırını korlamak işimiz olduğundan içerilerini bilemeyiz.” (Kunos 1889: 139). Bu bakımdan Dev Anası incelemelerde öteki dünyaya ait bir varlık olarak ele alınır (Ögel 1995: 560-564; Sarpkaya 2007: 84). Baba Yaga'nın yaşam alanı ise ormandır. Orman bazen masalarda canlılar ve ölümler dünyası arasındaki sınırı işaret eder. Baba Yaga da bu açıdan sınırın koruyucusudur. Hem Türk hem de Rus masallarında buna işaret eden örnekler sayıca oldukça fazladır.



Resim 3. Dev Anası, Willy Pogany, 1913.

Baba Yaga ormanda, yukarıda da değinildiği üzere, tavuk ayaklı kulübesinde yaşar. Tavuk ayaklı yapılar, eski Slavlarda IX. yüzyıla kadar yer etmiş olan, yaşayanların ölüleri gömmek için kullandıkları ahşap yapıların prototipini yansıtır. Bu mezar evler, tavuk ayağına benzer şekilde kökleri dışarı bakan çok yüksek kütükler üzerinde yerden yüksekte bulunur, pencere açıklığı da yerleşim yerine yakın fakat aksi istikamette, ormana doğru çevrilidir (Aleksandrova 2021: 165; Petruhin 1995: 205, 214). Tavuk ayaklı ev Baba Yaga'nın "yaşadığı" bir tabuttur. Betimlemelerde evine sığmadığından içinde çapraz olarak uzanması ve "bir köşeden diğer köşe boyunca yatıyordu, kemik bacaklı, burnu tavana değişiyor, dudakları kapı üzerindeki ahşap blokta asılı duruyordu" (Afanasyev 1983: 111) tasviri, onun ölü doğasına işaret eder. Bir ayağının kemikten olması ise bedensel çürümenin izlerini taşır. Bu nedenle Baba Yaga asla yürümez, ya uçar ya da yatar, diğer bir deyişle ölü bir insan gibi davranır (Propp 1986: 71). Dev Anası'nın benzer şekilde ölümü andıran, korkutucu yaşlı bir kadın olduğu bir diğer betimleme ile desteklenmektedir: "Devin sağ memesi sol omuzda kan akıyor, sol memesi sağ omuzunda irin akıyor, ağzı köpürmüş durmakta." (Kunos 1887: 139). Baba Yaga'nın kemik ayağına karşılık, Dev Anası'nın göğsündeki irin ve kan, ölüm ve çürümeye dair izler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dev Anası, Baba Yaga gibi küpe binip yılanı kamçı ederek uçar (Kunos 1887: 106; Ergun 2014: 162).

Baba Yaga'nın ölü olduğunun bir diğer kanıtı da Rus masallarında geçen "Üf, üf, üf! Burası Rus ruhu kokuyor" ifadesidir. Kulübeden içeri giren kahramanın kokusunu hisseden Baba Yaga bu sözlerle uyanır. Propp'un teorisine aşına olmayan dil konuşucuları için bile bu ifade tam olarak anlaşılabilir. Esasında Baba Yaga'nın kulübesinden içeri giren kahramanın kokusu bir Rus'unki gibi değil canlı bir kişinin kokusudur. Ölü olan Baba Yaga kendisi için nahış ve alışılmadık kokuyu hemen hisseder; çünkü ölüler için yaşayanların kokusu "yabancı ve alışılmadık derecede canlıdır" bu nedenle de nahıştır. Türk masallarında ise bu ifade "Ana adam eti kokuyor!" (Kunos 1887: 96; Kunos 1889: 100; Boratav 1958: 180; Boratav 1969: 68) şeklinde görülür. Dev Anası'nın kırk oğlu, diyarlarına canlı bir varlık girdiğinde bu şekilde tepki verir.

Baba Yaga ve Dev Anası'yla ilgili betimlemelerde ilginç bir ayrıntı daha bulunur. Neredeyse tüm tasvirlerde Baba Yaga ve Dev Anası'nın dişil fizyolojisi çok büyük göğüslü olmalarıyla vurgulanmaktadır. Cinsiyetlerine dair işaretler abartılıdır. Örneğin, Baba Yaga Prenses Kurbağa masalında burnu tavana kadar uzamış, kapı eşiğinde sümküleri sarkan, göğüsleri kancaya sarılı bir karakter olarak betimlenir (Afanasyev 1983: 301). Benzer örneklerle Türk masallarında da rastlanır. Dev Anası'nın göğüsleri o kadar büyüktür ki onları omuzlarına doğru atar (Kunos 1887: 107; Boratav 1969: 62). Masal

kahramanı dev anasının memesini emer ve süt evladı olur (Boratav 1969: 136; Sakaoğlu 1973: 48; Tezel 1999: 161). Birçok araştırmacı masal kahramanın Dev Anası'nın göğsünden süt içmesinden sonra, Dev Anası'nın kahramanın annesi olduğunu belirtmektedir (Türkeş Günay 2009: 101; Yılmaz 2022: 166). Bazı araştırmacılar bunu Dev Anası ve Mitolojik Ana arketipi arasında bir paralellik kurarak açıklamaya çalışmışlardır (Bayat 2007: 28; Yılmaz 2022: 168; Özdemir 2022: 478). Ancak Propp'un teorisi bize başka bir yaklaşım sunar.

Hem Baba Yaga hem de Dev Anası anneliğin tüm özelliklerini taşımaktadır. Türk masallarında Dev Anası; yedi, kırk, seksen devin anasıdır (Kunos 1887: 96; 107; 183; Kunos 1889: 30; 100; 139). Ancak ne Baba Yaga ne de Dev Anası evlilik hayatını bilmektedir. Onlar evlenmemiş yaşlı kadınlardır. Propp'a göre, Baba Yaga insanların değil ormanın ve ormandaki hayvanların annesidir (1986: 75). Bu açıdan her zaman belirgin olmasa da Baba Yaga doğanın doğurganlığının da bir simgesidir. Masallarda orman ve içinde yaşayan hayvanlar üzerinde tam güce sahiptir. Baba Yaga'nın bu özelliğinde oldukça arkaik toplumsal ilişkilerin izleri görülmektedir. Eski toplumlarda anne aynı zamanda hâkim olandır. Ana erkil anlayışın düşüşüyle birlikte kadın gücünü kaybeder, baskın sosyal rollerden olan annelik kalır. Bu bakımdan Baba Yaga anneliğini "kaybetse" de anneliğin işaretlerine sahiptir.

Propp ayrıca Baba Yaga'nın ocakla, mutfakla olan bağlantısını da açıklar. Baba Yaga en eski kadın atadır, bu yüzden ona, maşa, süpürge gibi ocakla ve mutfakla ilişkilendirilen her türlü kadını özellik atfedilir (Propp 1986: 78). Türk masallarında da Dev Anası genellikle fırının başında durur (Tezel 1990: 117), helva basar (Kunos 1887: 99, 106). Dev Anası bazen de bir kirmen tutar ve iğ eğirir (Kunos 1887: 107; 183). Bilhassa Taciklerde olmak üzere İran halklarında Dev Anası imgesi iğne işlerinin hamisi, yardımsever bir varlık olan Dîv-i Sefid (beyaz tanrıça) dişi karakterine evrilebilir ki, bu da onu mitolojinin alt hipostazlarında Baba Yaga olarak da temsil edilen Slavların zanaat, elişi tanrıçası Mokoş'a yaklaştırır.

Devlerin ikili bir doğası olduğuna, masal kahramanına hem düşmanca davranıp hem de yardımcı olabileceklerini belirten araştırmacılar, bu yardımın çoğunlukla dişi devlerden geldiğine işaret etmektedirler (Yücel 1998: 40). Ancak bunun neden böyle olduğuna dair kesin bir açıklama getirilememektedir. Aradığımız cevap ise Propp'un teorisinde karşımıza çıkmaktadır. Propp, Baba Yaga'nın anne tarafından totemik bir ata olduğunu ve bu yüzden kahramanlara yardım ettiğini göstermiştir. Rus masallarında bu akrabalık Baba Yaga'nın cümleleriyle ifade edilir: "Damadım geldi" veya "Ah, çocuğum! Sen benim sevgili yeğenimsin, annen de benim kız kardeşimdir." (Zelenin 1914: 32; 47). Türk masallarında bu, akrabalığa dolaylı bir gönderme olarak karşımıza çıkar. Kahraman, Dev Anası'na 'anne' demelidir aksi takdirde ona yardım etmeyecektir: "Siz bana anacım demeyediniz şimdi ben sizi şu fırına atardım", "seni yedim" (Kunos 1887: 96; Boratav 1969: 62) gibi ifadelerle rastlarız. Kahraman Dev Anası'nın elini öptüğünde, göğsünden süt içer ve onun erkek çocuğu olur (Kunos 1887: 139). Bu açıdan incelendiğinde Türk masallarındaki "dünya ahret oğlum ol" ifadeleri daha bir anlam kazanır (Konus 1889: 6; 1887: 114, Boratav 1969: 63). Dolayısıyla, Baba Yaga ve Dev Anası kahramanın ölmüş atalarıdır. Onlara saygıyla yaklaşıldığında, uygun şekilde davranıldığında, kahramanın diğer dünyaya geçmesine ve sağ salım bir şekilde geri dönmesine yardımcı olmaktadırlar.

Sonuç

Masalların erginleme törenlerinin bir uzantısı olduğunu fark eden Propp, erginleme törenini başarıyla geçen atalarla ilgili olan anlatıların, günümüzde masal olarak çocukla-

ra aktarıldıklarını bizlere göstermektedir. Yetişkinliğe geçiş için sırasıyla gerçekleştirilen ormana götürme, zorluklarla mücadele etme, canavarla karşılaşma, ölüm, yeniden diriliş, evlenme gibi daha yüksek bir statüyle eve dönüş, masallara yansıyan erginleme töreninin izlerini taşımaktadır.

Erginleme töreni geçici bir ölüm olarak kabul edildiğinden, Propp masalların analizinde öteki dünyaya yolculuk kısmına büyük bir rol atfetmiştir. Yapılan inceleme bize öteki dünya fikrinin, geçmişin izlerini barındırdığını göstermektedir. Masallardaki öteki dünyaya/peri ülkesine yolculuk, iki dünya arasındaki sınır işlevi gören orman, öteki dünyanın koruyucuları Baba Yaga ve Dev Anası bu bakış açısını destekleyen motiflerdir.

Erginleme törenlerinde/masalarda yaratık/Baba Yaga veya Dev Anası, ölü varlıklardır. Baba Yaga'nın tasvirinden onun çürümüş bir ceset olduğu aşikârdır. İçinde yaşadığı, esasında içinde yattığı bir tabutu sembolize eden tavuk ayaklı ev, kemikten ayağı ve insan kokusuna karşı hassasiyeti bu görüşü destekleyen motiflerdir. Dev Anası'nın göğsünden akan kan ve irin de onun ölü doğasına işaret etmektedir. Benzer şekilde insan kokusunu hemen alabilmeleri masallara yansıyan bir başka paralelliği ortaya koymaktadır.

Her iki masal kahramanı canlıları her ne kadar ölümler diyarından uzak tutmaya çalışsalar da bunu her zaman kötü yolla gerçekleştirmezler; çünkü Dev Anası/Baba Yaga kahramanların uzak akrabaları rolüne de sahiptir. Bu nedenle kahramana öteki dünyaya gidiş, geçiş ve geri dönüşte yardım edilir. Bu açıdan da masal kahramanlarının, erginleme törenini geçmede çocuklara yardım etmeleriyle ata kültürünün izini yansıttıkları söylenebilir.

Erginleme töreni uzun zaman önce geçerliliğini yitirip yok olmasına rağmen, inceleme bize bu törenin bazı izlerinin masalarda hala yer ettiğini göstermiştir. Geleneğin yok olması sonucu aktarımlarda bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. Toplumdaki bireye yaşam evresinde yeni bir statü kazandıracak olması sebebiyle önceleri olumlu gözle bakılan çocukları ormana götürüp bırakma geleneği, zamanla olumsuz evrilerek son şekliyle masallara geçmiştir.

Baba Yaga'nın eski zamanlarda totemik bir ata, bereket tanrısı ve hayvanların koruyucusu olduğunu çalışmada açıkça ortaya koyan Propp'un bu gözlemi tarımın gelişmesiyle birlikte değişime uğramaya başlamıştır. Tüm "orman" inancı topyekûn şeytani bir kötülüğe dönüşmüştür. Hayvanların annesi, sembolik olmaktan ziyade oldukça gerçekçi bir şekilde çocukları yiyen bir cadıya dönüşerek olumsuz bir karaktere bürünmüş, masalarda yok edilmesi gereken birisi halini almıştır. Benzer şekilde Dev Anası da koruyucu ata ve anne vasfı ikinci plana atılan, çoğunlukla olumsuz bir karakter olarak masalarda yerini almıştır.

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

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Afanasyev, Aleksandr Nikolayeviç. *Narodnie Russkie Skazki*. St. Petersburg: Lenizdat, 1983.

Aleksandrova, Ksenia Mikhailovna. "Obraz Babı-Yagi v Ustnom Narodnom Tvorçestve: Perehod iz Mifologii v Skazku". *Naukasfera: Filoloğičeskie Nauki* 11 (2021): 163-166.

Bahadır, Yeliz. "Türk Dünyası Masallarında İyi Huylu Devler ve Fonksiyonları". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 14 (2019): 121-134.

Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi 2: Kutsal Dişi, Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler, İyeler ve Demonoloji*. İstanbul: Ötügen, 2007.

- Boas, Franz. "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". *Report of the United States National Museum for the Year Ending*, (1895): 309-738.
- Boratav, Pertev Naili. *Az Gittik Uz Gittik*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.
- Boratav, Pertev Naili. *Zaman Zaman İçinde*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- Daniyuk, Elena Mihaylovna. "İskajennie Obrazı Slavyanskoy Mifologii, Doşedşie do Sovremennosti". *Materialı V Mejdunarodnoy Naučnoy Konferentsii, Cilt 2*, (2022): 601-605.
- Dundes, Alan. "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales". *Journal of American Folklore* 75, 296 (1962): 95-105.
- Ergun, Pervin. *Eskişehir Masalları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Fischer, Jacob. "The Sociopsychological Analysis of Folklore". *Current Anthropology* 4, 3 (1963): 235-296.
- Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Hendricks, William. "Folklore and the Structural Analysis of Literary Texts". *Language and Style* 3, (1970): 83-121.
- Karadağ, Metin ve Mehmet Akkaya. *Kazdağı Masalları*. Ankara: Balıkesir Rotary Kulüp Yayınları, 1997.
- Köngaes-Maranda, Elli and Maranda, Pierre. *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 1971.
- Kunos, Ignacs. *Oszmán-Török Népköltési Gyűjtemény. I. Kötet: Oszman-Török Népmesék*. Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akademia, 1887.
- Kunos, Ignacs. *Oszmán-Török Népköltési Gyűjtemény. II. Masodik Kötet: Oszman-Török Népmesék és Népdalok*. Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akademia, 1889.
- Loeb, Edwin. *Tribal Initiations and Secret Societies*. Berkeley: University of California Press, 1929.
- Malinovski, Bronislav. *Rol Mifa v Jizni. Magiya, Nauka, Religiya*. (s. 94-108) içinde. Moskva: Refl-buk, 1998.
- Nathorst, Bertel. *Formal or Structural Studies of Traditional Tales: The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1969.
- Naumenko, Georgiy. *Mifi Russkogo Naroda: Geroi Skazaniy, Legend i Predaniy*. Tula: Rodniçok; Moskva: Ast, 2014.
- Neklyudov, Sergey Yureviç. "Vladimir Propp: ot "Morfologii" k "İstorii" (K 75-letiyu Opublikovaniya "İstoricheskih Korney Volşebnoy Skazki")". *Noviy Filologičeskiy Vestnik* 2, 57 (2021): 100-132.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar ve Efsaneler)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Öksüz, Gamze. *Rus Mitolojisi*. İstanbul: Çeviribilim, 2014.
- Özakın, Duygu. "Baba Yaga: Rus Folklorunda Cadı ve Anne Arketipi Bağlamında Yaşanan Kadın Bedeninin Şeytanlaştırılması". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 15, 37 (2022): 151-165.
- Özdemir, Serdar Deniz. *Türk Halk Anlatılarında Devler*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.
- Petruhin, Vladimir Yakovleviç. *Naçalo Etnokulturnoy İstorii Rusi IX-XI vekov*. Smolensk: Rusiç; Moskva: Gnozis, 1995.
- Propp, Vladimir Yakovleviç. *İstoricheskie Kornı Volşebnoy Skazki*. Leningrad: izd. Leningradskogo universiteta, 1986.
- Sakaoğlu, Saim. *Gümüshane Masalları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Sarpkaya, Seçkin. *Türklerin Şeytani Masalları*. Ankara: Karakum Yayınevi, 2017.
- Seyidoğlu, Bilge. *Erzurum Halk Masalları üzerinde Araştırmalar (Metinler ve Açıklamalar)*. Ankara: Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayını, 1975.
- Stomatova, Svetlana ve Marianna Meryem Kama. "Rus Folklorunda Baba Yaga Karakterinin Çift Yönlülüğü". *BUGU Dil ve Eğitim Dergisi* 4, 1 (2023): 79-93.
- Taner, Nuri. "Masal Metinlerine göre Devlerin Anatomik Yapıları, Yaşama Biçimleri ve Masallardaki İşlevleri" II. *Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültür Sempozyum Bildirileri* (1991): 229-244.
- Tezel, Naki. *Türk Masalları I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Türkes Günay, Umay. "Türk Masallarında Geleneksel ve Efsanevi Yaratıklar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 2, 3-4 (2009): 84-115.
- Uzelli, Gönül. *Slav Mitolojisi: İnanışlar ve Söylenceler*. İstanbul: YKY, 2016.
- Webster, Hutton. *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion*. New York: Macmillan, 1908.
- Yılmaz, Bora. "Türk Halk Anlatılarında Devler ve Devlerin Mitolojik Ana ile İlişkisi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9, 6 (2022): 163-171.
- Yücel, Ayşe. "Masalarda Dev ve Yaradılış Destanındaki Benzerlikler". *Millî Folklor* 10, 39 (1998): 38-45.
- Zablin, Mihail Mihailoviç. *Russkiy Narod: Ego Obıçai, Obryadı, Predaniya, Sueveriya İ Poeziya*. Moskva: Berezina, 1880.
- Zelenin, Dmitriy. *Velikorusškiye Skazki*. Petrograd: Orlova, 1915.

ÇİVİ YAZILI BELGELERE GÖRE ESKİ ANADOLU'DA LOHUSALIK SENDROMU VE LAMAŞTU*

Postpartum Syndrome and Lamaštu in Ancient Anatolia According to Cuneiform Texts

Dr. Kübra KARAKÖZ**

ÖZ

Tarih boyunca doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi her önemli aşama, yaşamın bir döneminden diğeri- ne geçiş birçok dinde ve toplumda ritüelleştirilmiştir. Bu aşamalardan doğum, tarihin her dönemi ve her yerinde belirli bir ölçüde kutsal kabul edilen bir olay olmuştur. Doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrası her aşama hem fiziksel hem de psikolojik etkilere neden olmaktadır. Bu değişimlerden biri lohusalık sendromu- dur. Lohusalık sendromu tarih boyunca toplum nezdinde fark edilen önemli bir rahatsızlıktır. Günümüz klinik çalışmalarında tanımlanan ve semptomları belirlenen sendromun fizyolojik ve psikolojik etkileri tarih boyunca gözlenmiş ve anlamlandırılmıştır. Modern tıbbın olmadığı dönemde insanlar, anlamlandıramadığı her olgu gibi lohusalık sendromunu da mitleştirilmiş, doğaüstü varlıklarla özdeşleştirmiştir. Geleneksel inançta insanlar annenin bedeninde meydana gelen değişimleri, *infertiliteyi (kısırlık)*, bebek ölümü ya da *abortus* (düşük) gibi tıbbi durumların kaynağını doğaüstü varlıklardan kaynaklandığına inanmıştır. Hamile kadınlara, lohusalara ve bebeklere zarar veren doğaüstü varlıklardan korunmak adına çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Günümüzde Anadolu'da hamile kadınlar, lohusalar ve bebeklerde meydana gelen rahatsızlıkların Alkarısı isimli doğaüstü varlıktan kaynaklandığına inanılmaktadır. Yöreler arası değişimle beraber Alkarısından korunmak adına çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Muska takmak, çeşitli bitkilerden macun yapmak, çay yapmak ve tütsü yakmak gibi yöntemler geliştirilmiştir. Günümüzde Anadolu'da lohusa kadınların başına ve bebeklerin yata- ğına kırmızı kurdele bağlamak, yastığın altına bıçak koymak gibi uygulamalar gelenekselleştirilmiştir. Alkarısı Anadolu'ya özgü bir inanç olmakla beraber yazılı kaynaklarda, anne ve bebeğin sağlığına dair endişelerin ve lohusalık sendromunun somutlaşması çok daha erken döneme dayanmaktadır. Anadolu tarihinde en erken çivi yazılı belgelerde, toplumların doğum ve doğum sonrası anne ve bebek sağlığı konusunda oldukça hassas olduğu görülmektedir. Çivi yazılı belgelere göre, doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrasında yapılan çeşitli sağaltma ve korunma ritüelleri vardı. Bu ritüeller mevcutta yer alan anne, bebek sağlığı ve psikolojisi için üretilen çözümlerdi. Günümüzde olduğu gibi Eskiçağ'da da insanlar, hastalık ve kötülüklerin doğaüstü güçlerden kaynaklandığına inanmaktaydı. Anne ve bebek sağlığını etkileyen bilinen en erken doğaüstü varlık Lamaštu'dur. Aslında Mezopotamya kökenli bir Demon olan Lamaštu'ya Anadolu'da da inanılmıştır. Lamaštu, büyü metinlerinde, dua metinlerinde, mitolojik metinlerde ve muskalarda yer alan inanç tarihi açısından oldukça köklü olan bir demondur. Abortus, çocuk ölümleri, kısırlık, kadın hastalıkları, anne ölümleri, iktidarsızlık, cinsel işlev bozuklukları, salgın hastalıklar, enfeksiyonel hastalıklar, hepatit, sarılık gibi fizyolo- jik; depresyon, panik atak, anksiyete, kişilik bozuklukları gibi psikolojik hastalıklarla ilişkilendirilmekteydi. Ayrıca yıkım, felaket, kıtlık, bitki ve hayvan üreme bozuklukları ile diğer canlı varlıkların doğumuyla ilişki- lendirilirdi. Doğum ve bereketle ilişkili sürekliliği ve hayatın devamlılığını engelleyen demonun antagonistik karakteri Anadolu'da da inanılmasına neden olmuştur. En erken Asur Ticaret Kolonileri Döneminde Asurlu tüccarlar aracılığıyla Anadolu'ya aktarılmıştır. Bu dönemde ele geçen muskalar, evlerin içini bu demondan korumaya yöneliktir. Daha sonraki dönemde, Hitit çivi yazılı belgelerde anne ve bebeğin fizyolojik ve psiko- lojik sağlığını korumak için yapılan ritüellere rastlanılmaktadır. Bu dönemde kişileştirilmiş herhangi bir lohusalık sendromu ifriti yer almamasına rağmen Anadolu'da Geç Hitit Döneminde Lamaštu muskalarına yeniden rastlanılmıştır. Çalışma, Anadolu'da en erken çivi yazılı belgeler ve arkeolojik veriler ışığında Eski Anadolu'da lohusalık sendromuna dair dolaylı ve doğrudan sağlanan bilgileri konu almıştır. Sendromun kişileştirilmiş ve mitleştirilmiş hali olan Lamaštu üzerine durulmuştur. Çivi yazılı belgelerde lohusalık send- romunun genel tanısı, hastalık adı veya tam anlamıyla tedavisi olmamasına rağmen yapılan sağaltma ritüelleri dolaylı yoldan sendroma karşı önlemlerdir. Bu açıdan günümüze kadar gelen belgelerde adlandırılmaya rastlanılmamasına rağmen lohusalık sendromunun doğaüstü bir varlıkla eşitlenmesi bireysel hastalığın top- lumsal bir olgu olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Lohusalık sendromu, demon, Lamaštu, Alkarısı, Asur Ticaret Kolonileri Dönemi.

* Geliş tarihi: 29 Kasım 2023- Kabul tarihi: 26 Ocak 2025
Karaköz, Kübra. "Çivi Yazılı Belgelere göre Eski Anadolu'da Lohusalık Sendromu ve Lamaštu", *Milli Folklor* 145 (Bahar 2025): 169-181

** Bağımsız araştırmacı, karakozkubraa@gmail.com, İstanbul/ Türkiye, ORCID: 0000-0003-3624-0332.

ABSTRACT

Throughout history, every significant stage of life, such as birth, puberty, marriage and death, and the transition from one period of life to another, has been ritualized in many religions and societies. Among these stages, birth has been considered a sacred event to some extent in every era and place throughout history. Each stage—prenatal, intrapartum and postnatal—caused both physical and psychological effects. One of these changes is postpartum syndrome. Postpartum syndrome is an important disorder that has been recognized by society throughout history. The physiological and psychological effects of this syndrome, which is identified and defined in contemporary clinical studies, have been observed and interpreted throughout history. In the absence of modern medicine, people mythologized the postpartum syndrome and identified it with supernatural beings, just like every phenomenon they could not make sense of. In traditional beliefs, people thought that the changes occurring in the mother's body, infertility, infant mortality, or medical conditions like mis-carriage were caused by supernatural entities. They developed various methods to protect pregnant women, new mothers, and babies from supernatural beings that were believed to cause harm. Today, in Anatolia, it is still believed that ailments affecting pregnant women, new mothers, and babies are caused by a supernatural entity called Alkarısı. Various methods have been developed to protect against Alkarısı, which vary between regions. Methods such as wearing amulets, making paste from various plants, making tea and burning incense have been developed. Today, in Anatolia, traditional practices such as tying a red ribbon around the heads of new mothers and the beds of babies, and placing a knife under the pillow, have become customary. Although Alkarısı is a belief specific to Anatolia, concerns about the health of the mother and baby, and the embodiment of postpartum syndrome, date back to much earlier periods in written sources. In the history of Anatolia, the earliest cuneiform documents show that societies were very sensitive about the health of the mother and baby during and after childbirth. According to these cuneiform records, there were various healing and protective rituals performed before, during, and after birth. These rituals were solutions for existing maternal and infant health and psychology. Just as in modern times, people in ancient times believed that diseases and evils were caused by supernatural forces. The earliest known supernatural being affecting maternal and infant health was Lamaštu. Lamaštu, a Demon originally from Mesopotamia, was also believed in Anatolia. Lamaštu is a deeply rooted figure in the history of belief, appearing in incantation texts, prayer texts, mythological texts, and amulets. It was associated with physiological diseases such as abortion, infant mortality, infertility, gynecological diseases, maternal mortality, impotence, sexual dysfunctions, epidemics, infectious diseases, hepatitis, jaundice, and psychological diseases such as depression, panic attacks, anxiety, and personality disorders. It was also associated with destruction, disaster, famine, plant and animal reproductive disorders and the birth of other living beings. The demon's antagonistic character, which hindered the continuity of birth and fertility associated with abundance and life, contributed to its belief in Anatolia as well. Lamaštu's influence spread to Anatolia as early as the Assyrian Trade Colonies Period through Assyrian merchants. During this period, amulets found were aimed at protecting homes from the demon. In the later period, rituals to protect the physiological and psychological health of mother and baby are found in Hittite cuneiform documents. Although there is no personified postpartum syndrome demon in this period, Lamaštu amulets were found again in Anatolia during the Late Hittite period. The study focused on indirect and direct evidence regarding postpartum syndrome in ancient Anatolia based on the earliest cuneiform documents and archaeological data. The focus is on Lamaštu, the personified and mythologized form of the syndrome. In cuneiform texts, while there was no specific diagnosis, medical term, or definitive treatment for postpartum syndrome, the healing rituals performed indirectly addressed preventive measures against the syndrome. Despite not being explicitly named in the records that have survived to the present day, equating postpartum syndrome with a supernatural entity indicates that individual illness was perceived as a societal phenomenon in ancient Anatolia.

Keywords

Postpartum syndrome, demon, Lamaštu, Alkarısı, Assyrian Trade Colonies Period.

Giriş

Lohusalık sendromu insanlık tarihi kadar eskidir. En erken tarihsel kaynaklar, sendromla ilgili dolaylı yoldan bilgi sağlamaktadır. Çalışma, MÖ II. Binyıl dolaylarında yazılan ve günümüze kadar gelen çivi yazılı belgelerden lohusalık sendromu ve sendromla özdeşleşen mitolojik figürü konu almaktadır. Belgelerde sağaltma ritüelleri, toplumun hastalığa karşı geliştirdiği tedaviyi göstermektedir. Ayrıca doğum sonrası hüüzün ve sendroma neden olduğu inanılan mitolojik varlıklar ve bu varlıkların karakteristik biçimleri, toplumun sendromu mitselleştirerek açıklama sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim bu demondan dolayısıyla doğumla ilişkili hastalıklardan korunabil-

mek adına yapılan muskalar, hastalığın toplumdaki yerini göstermektedir. Çalışmada incelenen konu, çivi yazılı belgelerle sınırlandırılmıştır. Bu çivi yazılı belgeler tarihsel kapsam gereğince Anadolu'da bulunan Eski Asur çivi yazılı belgeleri ve Hitit çivi yazılı kaynaklardır. Konu kapsamında, detaylı bilgi vermesi açısından Anadolu ve Anadolu dışında bulunan muskalarındaki ikonografik tasvire de değinilmiştir.

Lohusalık Sendromu (postpartum psikozu), doğum sonu dönemden başlayarak üreme organlarının ve vücut fonksiyonlarının gebelik öncesine dönüşüne kadar geçen lohusalık döneminde ortaya çıkan fizyolojik, sosyal ve ruhsal değişimlere verilen isimdir (Öcal vd. 2008: 43). Sendromun psikolojik etkileri, ani duygu değişimleri, halsizlik, uyku bozukluğu, sayıklama, sinirlilik, kaygı bozukluğu, obsesyon, anksiyete, panik atak, gerçeklik bağlantısını kaybetme, gaipten sesler duyma, halüsinasyon, çevrenin farklı algılanması ile beraber kişinin kendisine ya da bebeğine zarar vermesine yol açmaktadır (Ökse 2021: 165). Lohusalık sendromunun semptomları hem fiziksel hem de psikolojiktir.

Günümüzde modern tıp sayesinde sendromun tanısı ve tedavisi sağlanmaktadır. Fakat tarih boyunca hastalığın tanısı ve tedavisi, döneme ve kültüre bağlı olarak değişmiştir. Birçok toplumda bu sendromun kaynağı anlaşılamamıştır. İnsanoğlu tarih boyunca anlamlandıramadığı durum ve olayları mitselleştirmiştir. Nitekim birçok hastalığın metafizik güçlerden kaynaklandığına inanmıştır. Doğaüstü varlıklar ve dinsel öğeler, birey ve toplumun inanişına göre şekillenmekteydi. Bunlar, bireyin ve toplumun çıkarları doğrultusunda bir amaca ve sonuca ilişkin eylemleri icra eden, doğaüstü ve merkezi otoriter güç ve güçlerle şekillenen bireysel, sosyal ve toplumsal davranışın ürünleridir (Assmann 2001: 23-26; Vernant 2009: 12). Toplumun kültürel belleğinin birer parçasını da oluşturan bu öğeler, doğaüstü varlıkların, mitolojik öğelerin yer aldığı söylemler, söylemin kendi kapsamı içerisinde bilinçli etkinliğiyle hayatı anlama ve anlamlandırma çabasının gelenekselleşmiş kalıplarıdır (Eliade 2001: 20-21). Bu söylemler, toplumun kendi içerisindeki dinamiğini oluşturma ve toplumsal devamlılığı sağlama konusunda oldukça önemlidir. Ayrıca bu söylemler pedagojik yönüyle bireyin yaşamı boyunca karşılaşılabileceği krizlerde ve hayatın farklı aşamalarında rehberlik etmekteydi (Campbell 2007: 17-22).

Eskiçağ'da doğaüstü fenomenler kutsal kabul edilmiştir. Kutsal fenomenler çeşitli yollarla tezahür ederdi. Doğaüstü fenomenler tanrılar, tanrıçalar, anikonik varlıklar ve karışık varlıklar olarak kategorilere ayrılabilir. Doğaüstü varlıklar, dönemin siyasi, sosyal şartlarına ve bulunduğu topluma göre değişmektedir. Fakat bu doğaüstü fenomenler içerisinde kategorize edilmesi mümkün olmayan birtakım varlıklar bulunmaktadır. Bu fenomenler içerisinde demonlar oldukça karmaşık gruptan biridir. Demon, iblis, cin, peri ve ifritlerle bağlantılı; kötülüğü çağrıştıran, tanrılardan daha düşük seviyedeki bağımlı-bağımsız, ikonografik olarak karışık görüntüye sahip antagonist doğaüstü varlıklardır (Hançerlioğlu 2000: 107; Black vd. 2003: 107; Wiggermann 2011: 301-303). Demonlar ölüm, yıkım, felaket ve tahribat, salgın hastalık, hastalık, sakatlık, kıtlık, deprem, uğursuzluk, yıkıntı ve kötü kaderle ilişkiliydi (Black vd. 2003: 106; Wiggermann 2011: 301-303; Capomacchia vd. 2011: 293). İnanca göre, hayat, toplum ve dünya tanrılarca dizayn edilmişti. İnsanın, doğa ve tanrılar arasındaki ilişkisi toplumun inanç, sosyal ve ahlaki düzen modelinin yansımasıdır. Bu ilişkilerde tanrılar ve insanların birbirine karşı yükümlülük ve sorumlulukları çerçevesinde düzenlenir. Fakat evrendeki kaos, düzensizlik, ölüm, toplumdaki hatalar ve ahlaki sapmalar, tanrılardan atfedilememiştir. Demonlar, tanrılara atfedilemeyen kötülüğün nedeni olarak görülmüştür.

Böylelikle kötülüğün kişileştirilmesi durumunda, demonlar inançtaki bu mutlak boşluğu doldurmuştur.

Eskiçağ'da demonların sebep olduğu hastalıklardan biri lohusalık sendromudur. Modern tıbbın, bilimin açıklama getiremediği dönemlerde, insanlar karşılaştıkları sorunları, nedenlerini ve çözümlerini doğüstü güçlerle açıklamaya çalışmıştır (Çevirme ve Sayan 2005: 71). Aslında lohusalık sendromu modern tıp öncesinde dünyanın birçok yerinde demonik inançlarla özdeşleştirilmiştir. Anadolu bu coğrafyadan biridir. Anadolu'da, "loğsa", "doğazkesen", "emzikli" ve "nevse" gibi isimler verilen lohusa kadınlara bazı mitolojik ya da doğüstü güçlerin musallat olduğuna inanılmaktaydı (Örnek: 1995: 143). Bu demonik varlık, Alkarısıdır. Alkarısı gebelere, bebelere ve lohusa kadınlara musallat olurdu Halk dilinde al, alanası, alkızı, alkarısı, albası, albıs, almış adlarıyla anılan alkarısı cin, peri olarak düşünülmekteydi (Küçük 1989: 469; Şimşek 1990: 536). Hemen hemen tüm Anadolu'da varlığına inanılan al karısı, dağlarda, ormanda, kırsalda, ahırda, samanlıklarda, viranelerde, nehir kenarlarında, çeşme ve kaynak başında bulunduğu inanılırdı. Kötü mizaçlı bir kadın figürü olarak tasavvur edilmiştir. Alkarısı, uzun boylu, uzun parmaklı, uzun tırnaklı; uzun, dağmık ve pis saçlara sahip çirkin yüzlü bir görüntüsünün olduğuna inanılmaktadır (Şimşek 1990: 536). Uzun kırmızı bir elbise giydiğine ve çocukların ciğerlerini yiyerek beslendiğine inanılırdı. Alkarısını anne-bebekten uzaklaştırmak için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Dua etmek, nimni söylemek gibi söylemlerin yanında, lohusanın başucuna demir eşyalar koymak, kırmızı renkli giysi ya da başına kurdele bağlamak, yalnız bırakmamak, çeşitli bitkilerle tütstüler yakmak ya da kokular sürerek uzaklaştırmışlardır. Ayrıca kadınların yanlarında çengelli iğne/fibula taşıdıkları da bilinmektedir (Erdoğan vd. 2020: 143). Kültürel değerler açısından sendromun mitleştirilmesi, onu açıklamanın ve ondan korunmanın bir yöntemiydi. Nitekim bu yöntem çağlar boyunca geleneksel tıbbın temeli olmuştur.

Alkarısı betimlemesi ve anne-bebekle olan ilişkisi, tarihte başka bir demonda daha görülmektedir. Yazılı kaynaklara göre bu özelliklere sahip bilinen en eski figür lohusalık ifriti Lamaştu'dur. Aslında Lamaştu, Mezopotamya kökenlidir. Anadolu'daki varlığı arkeolojik materyallere göre en erken Asur Ticaret Kolonileri Döneminde saptanmıştır. Mezopotamya'da inanç, coğrafi etkilerden dolayı siyasal yapısına bağlı olarak daha erken kurumsallaşmıştır. Dinsel öğeler, merkezi otorite tarafından biçimlendirilmiş, kişilik ve form kazanmıştır. Çivi yazılı belgeler ve arkeolojik verilerde saptanan demonlar, Mezopotamya kökenlidir. Eski Yakındoğu'da Lilitu, Ardat-Lili, İrdü-Lili ve Lamaştu gibi lili demonları, anne-çocuk ölümleri ve lohusalık sendromuyla doğrudan ilişkilidir. Bu demonlardan yalnızca Lamaştu Anadolu'da varlığı saptanmıştır.

1. Çivi Yazılı Belgelere Göre Lohusalık Sendromu

Anadolu'da, çivi yazılı belgelerde hastalıklar ve hastalıkların sağaltılmasına dair erken bilgiler, Hitit arşivlerinde yer almaktadır. Lohusalık sendromu modern tıbbi bir kavramdır. Bu nedenle Hitit metinlerinde doğrudan karşılığı bulunmamaktadır. Nitekim doğum sonrası görülen hastalıklara dair bilgilere bakıldığında lohusalık sendromuyla ilişkili doğrudan tanım ve kaynaklar günümüze kadar gelen belgeler içerisinde bulunmamıştır. Hitit metinlerinde doğum ve doğum sonrası sürece dair ifadeler metinlerde şu şekilde belgelenmiştir: uşantari- hamile, gebe; şumrai- hamile olmak; şaşsumai- hamile kalmak; arma- gebelik; haşş- doğurmak; uiua- doğum sırasında bağırma (Ünal 2016: 705-718).

Günümüze kadar gelen belgelerde doğum sonrasını tanımlayan bir tabir tespit edilememiştir. Fakat Hititlerde gebelik kutsal bir olguydu. Hamileliği ve doğum esnasında kadın kutsala yakınlaştırmaktaydı (Mouton 2015: 47-49). Bu yüzden gerek anne gerekse

bebek kötü ruhlara daha fazla maruz kalabilir, doğum anı ya da doğum sonrasında çeşitli hastalıklarla uğraşabilirdi. Doğum sonrası anne ve bebeğin başına gelebilecek kötü olaylara duyulan endişe lohusalık sendromu da başta olmak üzere tanımlanmamış bir çok rahatsızlığın toplumda yer aldığını göstermektedir.

Doğum esnasında görevliler titizlikle davranır, her türlü olayı belirti sayıp yorumlarlardı. Bir aksilik meydana gelirse derhâl duruma müdahale ederlerdi. Hititler, bir kadının doğumunu rahat geçirebilmesi için özel bir doğum sandalyesi kullanmış, doğumun kolaylıkla sağlanması adına da çeşitli büyü-ritüelleri icra etmişlerdir (Christiansen 2006: 32-45; Şahin 2019: 467). Bu ritüeller, herhangi bir hastalığa karşı yapılmakla beraber ayrıca bir ihtimale karşı da yapıldığı bilinmektedir. KBo 8.130 numaralı metin, doğumu yaklaşan kadın için yapılan bir ritüeldir. Metinde, anne ve bebeğin korunmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır (Beckman 1983: 211). Ritüel özellikle annenin sağlığı için yapılmaktadır. Ritüelde, bitkilerin ilaç niyetine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim KBo 17.61 numaralı metinde ise doğumdan sonra çocuğa verilen çeşitli bitkilerden yapılan bir ilaç bilgisi yer almaktadır (Beckman 1983: 42-59).

Bu ritüeller anne ve bebeğin sağlığı için her türlü ihtimalleri yerine getirmek için yapılmaktaydı. Örneğin, bir kadın hamile kaldığında yapılan KBo 17.65 numaralı büyü ritüeline göre, 6. aydan itibaren kocasıyla cinsel ilişkisinin bitmesi, 7. Ayda hamile kadının saflığı ve sağlığı için kurban kesmesi gerekmektedir (Beckman 1983: 132-147). Büyü ritüeli içinde çeşitli analogik uygulamalar vardır. Bu uygulamalar, annenin saf, temiz kalabilmesi, hem doğum anı hem de doğum sonrası için yapılan bir takım önlemlerdir. Metinde, kadının doğum yaptıktan yedi gün sonra doğan çocuk için kurban sunması gerektiğini belirtir. Doğan çocuk erkekse, üçüncü ayında erkek çocuk kuziganahit adında bir bitkiyle yıkanmaktadır. Kız çocuk ise dördüncü ayında aynı bitki ile yıkanmaktadır. Bu işlem, tanrıları hoşnut ederek bebekleri onun koruması altına almanın bir yoludur (Beckman 1983: 132-147). Ayrıca anne için de doğum yaptıktan sonra bir ritüel ve kutlama yapıldığı tablette yer almaktadır. Kadının gebelik serüveni, ana tanrıçaya benzetilmiştir. Ana tanrıça için kutlanan bayramların hamile kadınlar için kutlandığı bilgisi yer almaktadır.

KUB 30.30 numaralı metinde, çocuk doğduktan sonra tanrıça Hannahanna'nın huzurunda doğan çocuğun güçlü kılınması için büyü ritüeli içermektedir (Beckman 1983: 209). Bereket tanrısından, bebeğin cinsiyetine göre farklı talepleri oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim erkek çocuk doğduğundan güç, kız çocuk ise bolluk, bereket ve iyilik talep etmekteydiler (Reyhan ve Cengiz 2020: 110). Bu, direkt ifade olmamasına rağmen Anadolu'da anne ve bebek sağlığının endişelerinin var olduğunu göstermektedir.

2. Kişileştirilmiş Lohusalık Sendromu: Lamaştu

Var olan problemlere karşı çözüm üretmek, ritüel, dua, gelenek gibi söylemsel ve eylemsel uygulamaların oluşmasına neden olmuştur. Toplumda yer alan birçok cin, ifrit gibi doğaüstü figürler, insanın anlamlandıramadığı, korktuğu, hastalıkları, felaketleri ve başına gelen kötü olayları somutlaştırma eğiliminin birer sonucudur. Eskiçağlardan beri süregelen kadın hastalıkları, bebek ölümleri, kısırlık, düşük ya da lohusalık sendromu gibi hastalıklar da bu somutlaşmaya tabi tutulmuştur. Anadolu'da bu hastalıkların kişileşmesi bir gerçektir. Fakat hem yazılı kaynaklarda hem de ikonografik eserlerde Anadolu'ya ait doğrudan gelen bir lohusalık cini bulunmamaktadır.

Yazılı belgelere göre, Anadolu'da lohusalık sendromu, bebek ölümleri, anne ölümleri, kısırlık ya da birçok cinsel hastalığın sebebi olarak görülen Lamaştu'dur. Asur Ticaret Kolonileri Dönemine ait belgelerde, Lamaştu'dan korunmak için yapılan muskalara rastlanılmıştır (Erol 2014: 40). Ayrıca fibula kullanıldığı da bilinmektedir (Erdoğan

vd. 2020: 133). Lamaštu Sumerce DİMME, Akkadca Lamaštu Eski Mezopotamya kaynaklarında yer alan, yıkıcı olayların, doğum ve bereketliliğin antagonistik karşılığı, kişilik kazanmış formudur (Farber 2014: 1; Wiggermann 2000: 217; Wiggermann 2000: 217-218). Lamaštu yazılı kaynaklarda, ^dDİM.ME olarak geçer (George 2018: 150). DİMME, kelime anlamıyla dişi ruh demektir (Konstantopoulos 2015: 29). Logogram olarak ise ceset ve heykelcikle eşitlenmektedir (Wiggermann 2000: 217).

Lamaštu harabe, çöl, ıssız yerler, bataklıklar, çalılıklar, terk edilmiş meskenler, vahşi alanlar, şehirlerde, sokaklarda ve evlerde yaşadığına inanılırdı (Farber 2014: 7). Lamaštu, Anu'nun kızı, gökyüzünden kovulmuş bir tanrıça ve diğer Mezopotamya tanrılarının kardeşidir (Farber 2014: 6). Mitosa göre, insan eti yemeği ve insan kanı içmeyi tercih ettiği için kovulmuştur (Nougayrol 1971: 172). Mitosa göre Enlil, Lamaštu'nun insan eti yeme isteğini şu sözlerle reddeder: “*Benden bunu istediğin için, insanlar sana toprak parçalarından bir tapınak yapsınlar, genç gelin sana kırık bir parça getirsin, tarak, kırık bir iğne ve kömürün üstünde pişen sıcak bir çorba...*” (Wiggermann 2000: 224-225). Lamaštu'nun gökyüzünden kovuluşu planlanmıştır. Onun dünyadaki varlığı, ilahî kozmosun bir parçası değil, kovulmasının sonucudur. Çünkü insan nüfusunun kontrol edilmesi gerekmektedir. Eski Mezopotamyalılar tanrıların insanlardan belirli dönemlerde rahatsız olduğuna ve onları yok etmek için bir takım girişimlerde bulunduğuna inanmıştır (Lambert ve Millard 1969: 102). Lamaštu kadın ve bebek sağlığı üzerindeki kötü etkileriyle insan nüfusunu kıran bir ifritti. Nitekim metinlerde, “*(hamile ve hamile olmayanlar için de) izin ver! İnsanlar arasında bir Lamaštu, izin verin o bebeği kucaktan kapsın*” ifadeleri Lamaštu'nun nüfus üzerindeki etkisine bir örnektir (Verderame 2013: 124).



Resim 1: Lamaštu muskası

Kaynak: British Museum <https://www.britishmuseum.org/>

Anadolu'da bulunan muskalar, Asurlu tüccarlar tarafından Mezopotamya'dan getirilmiş ve Anadolu'da yaşadıkları eve asılmıştır (Erol 2014: 39-40; Michel 1997: 59-64). Lamaštu, Anadolu'da Koloni Döneminde iki belge üzerinde yer almaktadır. Belgelerden birinde (BIN 4,126) hem tasvir hem de çivi yazılı dua yer almaktadır (Erol 2014: 39):

O (Lamaştu) tektir! O bir tanrıçadır! Geç doğandır. Ancak o Muştabbum'dur (ışıldayan) ve Utukku gibi kötüdür. O, mutlak kötüdür! O, Tanrı Anu'nun kızıdır! Onun niyeti iyi değildir. Kötülükleri yüzünden babası Anu, onu gökyüzünden yeryüzüne attı. Kötü düşünceleri ve ilahi karara (karşı çıkan) asi sözleri (yüzünden) onun saçları dağınıktır, giysisinin bir bölümü (yoktur), o çıplaktır. O, tanrıyı olmayana yaklaşmıştır (mutsuz olmuş, tanrının yolundan ayrılmış?) O, gücüyle aslanı gevşetmiş, o, gücüyle küçük çocukların ve bebeklerin gücünü hasta eder!

Kültepe'de bulunan muskada, Lamaştu'nun dış görüntüsü ve çocuklar üzerindeki etkisi, Eski Mezopotamya kaynaklarında sıklıkla geçmektedir. Kısırlık, düşük, bebek ölümleri, anne ölümleri ve doğum sonrası depresyonun kişileştirilmesi olan Lamaştu'nun toplum nezdindeki yeri ona duyulan korku birçok ritüel ortaya çıkmasına neden olmuştur (Wiggermann 2000: 218). Sözlü geleneğin bir ürünü olarak MÖ III. binyıldan itibaren şeytani bir imaja sahip Lamaştu, kötülüğün ve saldırganlığın kişileştirilmiş formudur (Konstantopoulos 2015: 29-30). Genç erkekler, yaşlılar, kadınlar, çocuklar hatta hayvanların dahi üremesi ve çoğalması üzerine etkilidir (Farber 2014: 7; Konstantopoulos 2015: 21). Anne, bebek, çocuk, genç kadınlar, evliler, lohusaları hedef alan demon doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrasında kurbanlarına saldırmaktaydı. Yazılı kaynaklara göre yeni doğan bebeklere ve annelere, hekim-ebe kılığında saldırırdı (Farber 2014: 3):

O, lohusalık dönemindeki kadınların rahmine dokunur, bebeği annesinin kucağından kapar, insan eti ve kanından zevk alır. O kurumuş insan kanını içer, yenmeyen etleri, kemikleri yer. Sen Anu'nun kızı, sürekli olarak sanki senin hükümün buymuş gibi feryat ediyorsun. Sürekli kurumuş insan eti yiyor, kemiklerini yiyorsun. Fakat senin arzuların, tanrılar tarafından kabul edilemez. Onun habis planı ve düşüncesi üzerine, babası Anu onu, gökyüzünden yeryüzüne fırlattı (Scurlock, 1991: 155).

Lamaştu yeni doğum yapan anneleri, büyüsel etkisi altına alarak onları kandırmaktadır “*Bana oğullarını getir, emzireyim. Kızlarının ağzına göğüslerimi koyayım*” (Foster 2005: 984). Bu ifade doğumundan kısa süre sonrasında hastalanarak ölen çocukların Lamaştu tarafından öldürüldüğünü dolaylı yoldan aktarmaktadır. Lamaştu'nun bebekleri emzirmesine yönelik bir başka metinde şu ifadeler yer almaktadır:

O, bataklıktan çıkıp gelen sert, korkutucu güçlü, yıkıcı ve kuvvetlidir. O, bir tanrıçadır. Göz kamaştırıcıdır. Kartal ayaklı, elleri çürütendir. Tırnakları uzun, koltukaltı tıraşsızdır. Sahtekâr bir şeytandır. O, Anu'nun kızıdır. Şeytani işlerine bakınca babası Anu ve annesi Antu onu gökyüzünden aşağı, yeryüzüne sürmüştür. Anu'nun kızı, hamile kadınların günlerini hesaplar, doğum yapmak üzere olanları topuklarından takip eder. Onların aylarını hesaplar, günlerini duvar üzerine çentik atar. Yeni doğum yapmış olanlara büyü yapar ve der ki: bana oğullarınızı getirin, onlara ebelik yapmama izin verin. Kızlarınızın ağzına göğsümü vermek istiyorum. O, insan kanını köpüklü içmeyi sever, yenilmeyen etleri yer, kemirilmeyen kemikleri de kemirir (Farber 1995: 1897).

Metinde geçen anlatıma benzer bir ifade de bir koruma-sağaltma büyü metninde yer almaktadır:

Anu, Lamaştu'nun ağlayarak insanların çocuklarını emzirmek istediğini duydu. Araru-Belet-ili onun gözyaşlarını duydu ve söyledi ki ‘Neden var ettiklerimizi yok edelim? Onu al götür, denize. Onu, kenarda duran bir ilgin ağacına ya da ıssız bir karnı sapına bağla. Tıpkı artık bir ceset ve annesinin sütünü emmeden doğan ölü bir bebek gibi (Scurlock 1991: 156).

Emzirmek bereket, bolluk ve paylaşmak gibi sembolik anlamları olan anaç bir eylemdir (Timurturkan 2020: 223; Bulut 2021: 210). Birçok ana tanrıça ikonografide, bereketle ilişkili olarak büyük ve dolgun göğüslü tasvir edilmiştir. Lamaştu'nun emzir-

me işlemi ise bereket sembolizminin tersi, kıtlığı ve ölümü temsil ediyor olmalıdır. Lamaştu yalnızca insanları değil, hayvanları da emzirmektedir. Yabani hayvanları emzirmesi, Lamaştu'nun vahşiliğine bir göndermedir. Keller'e göre, çocuğunu kaybeden kadınların fazla sütünü yeni doğan başka bir bebeğe vermek yerine yavru köpekleri veya yavru domuzları emziren halklar vardır. Antik Roma'da kadınlar, yavru köpeklere kendi sütlerini vermişlerdir. Bu gelenek, Napoli ve İran'nın bazı bölgelerinde hâlâ devam etmektedir. Mitolojik olarak da Eski Yunanistan'da maenadların genç panterleri emzirdiğine inanılırdı. Bir çeşit evlat edinme ilişkisi sayesinde, doğadaki iki varlık arasında hassas ve güçlü bir bağ geliştiğine inanılırdı (Keller 1913: 100-101). Yine Keller'in aktardığına göre, prehistorik zamanlardan günümüze kadar kadınların sütlerini vahşi hayvan yavrularıyla paylaşması, hayvanların evcilleştirilmesi için önemli birer adım olmuştur. Minnegal'e göre, emzirme hayvanlar ve insanlar arasında bağlılık yaratır. Böylece hayvanları daha kullanışlı hâle getirmeye vesile olur. Yeni Gine'de yavru domuzların insanlar tarafından beslenmesi, insan otoritesinin hayvanlar üzerinde kontrol edilmesine neden olur. Bu şekilde diyet programı geliştirilen hayvanlar daha sonra, serbestçe bırakılıp otlatılmasına izin verilse de günün sonunda çiftliklere geri dönmeye başlamıştır (Minnegal 2005: 6).

Anadolu'da bulunan diğer bir muska biçimli Kt 95/1 821 numaralı tabletin üzerinde ise iyi şekilde korumuş çivi yazılı ifade yer almaktadır. Metin iyi korunmuş bir büyü muskasıdır. Muska lohusa bir kadına aittir (Michel 1997: 59-64; Yıldırım 2015: 245):

O, şiddetli, öfkeli (ayrıca) göz kamaştırıcı tanrıça, Anu'nun kızıdır! Onun evi, çimenlerin içinde, yatağı yoncaların içindedir. O genç adamı, çeviklikle alıkoyar, çocuğu hızlıca yakalar. Kuyruğuyla küçük çocuklara sertçe vurur. Yaşlılara amniyon içirir. (Bu) benim büyüm değil, büyünün efendisi Ninkilil'in büyüdür! Ninkarrak onu attı ve ben (de) onu aldım.



Resim 2: Kt 95/1 821 numaralı tablet

Kaynak: Kültepe'de Bulunan Büyü Metinleri. <https://aktuelarkeoloji.com.tr/>

Muskada Lamaştu'nun çocuklar ve yetişkinler üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir. Nitekim çocuklarda ve gebe kadınlarda görülen hastalıkların Lamaştu'dan kaynaklandığına inanılmaktaydı. Öyle ki bebeğin huzursuzluğu ve ağlamasının önemli bir işaretti (Jaques 2014: 69). Ağlayan çocuklar, aile tanrılarını, ev tanrılarını ve kişisel ruhları rahatsız ederdi. Ağlama sesi, Lamaştu'nun eve girmesine neden olurdu. Ağlayan çocuklar için söylenen ninni ve büyülerle evin tanrısının evi koruması beklenirdi (Stol 2000: 212; Jaques 2014: 70; Arbøll 2020: 105-106).

Anadolu'da bulunan yazılı kaynaklarda ayrıntılar verilmese de Mezopotamya'da bebeklerde görülen hastalıklara ilişkin semptomların kayda geçirilmiştir. Titreme, ateş, sarılık, kusma ve üşüme en temel semptomlardır:

“Eğer bir bebeğin ateşi ve li’bu hastalığı varsa, sürekli üşüyorsa, Lamaštu onu ele geçirmiştir. Eğer çocuk üşüyorsa ve terliyorsa, sürekli su istiyorsa onu Lamaštu ele geçirmiştir. Bu Anu’nun kızının elidir. Eğer çocuğun karnı hem sıcak hem soğuksa, istediği suyu içemiyorsa, Anu’nun kızının elidir” geçmektedir (Scurlock 1991: 157-158).

Hastalıkların tedavisi için aileler, bebeklerinin yerini bebek kılığına soktukları kuzuyla değiştirmekteydi. Böylelikle kuzu Lamaštu tarafından alındığı için bebek iyileşmekteydi (Wiggermann 2000: 239-240).

Lohusalık sendromunun kişileştirilmesi, Hitit yazılı kaynaklarında da yer almaktadır. Günümüze kadar gelen Hitit metinlerinde yalnızca iki metinde, ^DİM.NUN.ME, isimli bir demon bulunmaktadır. ^DİM.NUN.ME ile ilişkili hastalıklar ya da ikonografisine dair ayrıntılı bilgiler olmamasına karşın demonun genç yetişkinlere musallat olduğu anlaşılmaktadır. Fırtına tanrısı için yapılan ritüelde, erkek çocuk ve kız çocuğuna musallat olan hastalığı savuşturmaya çalışılmaktadır. Bu ritüelde, çocuklar hastalanmış ve bu hastalık ^DİM.NUN.ME’den kaynaklanmaktadır:

O gün, kurban ritüeli olacak, Gapipta kemirgenleri ve çocuğun kurban ritüeli olacak, burada (kurban) feda etmek için. (ritüel için) tüm eşyalar (ile) Saraydaki biri daha önce olduğu kadar iyi donatılmıştı. Eğer bir adam ^DİM.NUN.ME (bulaşırsa) (ve o) alırsa, ve o, ^DİM.NUN.ME (kötülük) çekerse, ona kurban ritüeli gerekir (Haas 1998: 89-104).

Bir diğer metin ise başkent Hattuša’da bulunan Akkadca bir dua metnidir. Korunmayı ve demonun da uzaklaştırılması amaçlanmıştır. Hastalığın genç erkek ve kadınlara bulaştığı anlaşılmakla beraber metnin kırıklı kısımlarında çocuklardan bahsedilmektedir (Burde 1974: 43; Haas 1998: 96). Demon doğum ve bereketlilikle ilişkilidir:

Eğer bir insan, baş, burun ve ağızını hastalık tutar ise o zaman oraya susam yağı döker. Eğer bir insan....olur ise, o zaman, o... (-hastalığı) koyun yağı ile [] ay adamın... Eğer bir insanı kötü ^DİM.NUN.ME yakalarsa, şu şekilde hareket eder, beyaz bir domuzun Şummanza’sını alır, temiz olmayan bir kadının dışkısı ile karıştırır [...] ve hepsini selvi yağı ile birlikte döker.... Eğer ^DİM.NUN.ME tekrar erkeklerle saldırırsa, o zaman bu şekilde davranırım: Beyaz saf bir domuzun kılları (seçilmiş) temiz olmayan kadın onu [] koyar...

^DİM.NUN.ME, Lamaštu’dur (Burde 1974: 43; Wiggermann 2000: 232). Hattuša arşivinde sayıca az metinde yer almakla beraber Lamaštu’nun Hitit Dönemindeki Anadolu’daki varlığına ilişkin kaynak oldukça kısıtlıdır. Dolayısıyla ^DİM.NUN.ME lohusalık sendromunun kişileştirilmiş versiyonudur. Hakkında yazılı kaynakların az olması doğasını anlamamıza engel olmaktadır.

A. Ünal, Hitit İmparatorluk Döneminde, Hitit panteonuna entegre edilen Hurri kökenli Gecenin Tanrıçası isimli tanrıçanın Lamaštu olduğunu savunmaktadır (Ünal 1993: 639-640). KBo 32.176 numaralı metinde, tanrıçanın korkunç görünümlü, kedigillerden bir hayvana benzeyen yönüne değinilmiştir. Korkutucu görüntüsü, Mezopotamya metinlerinde daha çok Lamaštu ile özdeşleşen bir aktarımdır. İkonografik Lamaštu, insan ve hayvan birleşimi melez bir varlıktır. Bu görüntüsü yazılı kaynaklarda, “Anu onu yarattı, Ea onu eğitti, Enlil ona yüzünü tahsis etti” ifadeleriyle anlatılmaktadır (Farber 2014: 281). Lamaštu, aslan başlı, eşek dilli, eşek kulaklı bedeni ve göğüsleri çıplak bir figürdür.

Köpek, aslan ya da vahşi kuşlarla ilişkilidir. Hamile kadınları ve lohusaları kandırmak için göğüsleri açık ve sarkıktır (Wiggermann 2010: 407-408; Wiggermann 2011: 318). Bazen yarı giyinik tasvir edilen Lamaštu’nun vücudu kıllarla kaplı, Anzu ayaklarıdır. Kuş pençeli, uzun sivri tırnaklı ve uzun parmaklıdır. Ellerinden kan damlar. Saçları dağınıktır (Wiggermann 2010: 407-408). Ayakları genellikle Anzu ya da kuş

pençesi; elleri insan şeklindedir. Lamaštu'nun cinsel özelliğinin olmaması dikkat çekicidir (Wiggermann 2000: 232).

Hitit Dönemine ait günümüze kadar herhangi bir muska yapısına rastlanılmamasına rağmen Geç Hitit Döneminde Lamaštu muskalarına rastlanılmıştır. Bu muskalardan üçü Zincirli diğeri ise Karkamış'ta bulunmuştur (DeGrado ve Richey 2017: 122-125).

Karkamış'ta bulunan muskası, ayakları vahşi hayvan biçimde, aslan başlı, iki elinde yılan tutarak tasvir edilmiştir. Lamaštu diz çökmüş bir eşeğin üzerinde bir köpek ve domuzu emzirmektedir. Sahnenin boş kısımlarında tarak ve iğ yer almaktadır. Sahnenin üst kısmında ise dokuz ilahın – Assur, Marduk, Adad, Nabu, Sin, Şamaş, İhtar ve Sebeti- sembolleri yer alır. Köpek, yılan ve akrep Lamaštu'nun hayvanlarıdır (Barbu vd. 2009: 309). Lamaštu'ya karşı yapılan ritüellerde gebe kadınlar sembolik olarak kara köpeklerle evlendirilmekteydi.

Zincirli'de bulunan muskalardan biri taş bir tablet üzerine yapılmıştır. Eşek üzerinde diz çökmüş Lamaštu'nun bir kısmı yer almaktadır. Korunan kısımlarda kıllı bacakları yer alır. Köpek, yılan ve tarak sahnede işlenen öğelerdir. Muska, Arami etkisiyle Anadolu'da yaygınlaşan Lamaštu muskasına örnektir (Holloway 2002: 213-214). Diz çökmek, mitolojik figürlerde yenilgiyi ifade etmektedir. Fakat bu Lamaštu için hızının kesilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim muskalar, mühürler ve tanrıların sembolleri sağaltma ve durdurma amacı taşımaktadır.

Zincirli'de bulunan diğer Lamaštu muskasında, açıkbaşlı aslan kafalı eşek kulaklı ellerinin her ikisinde yılanlar tutarak tasvir edilmiştir. MÖ I. binyıl tasvirlerine oldukça uygundur (DeGrado ve Richey 2017: 118-120).



Resim 3: Zincirli'de bulunan Lamaštu muskası

Kaynak: DeGrado ve Richey, 2017, s. 118-120

Lamaštu, lohusalık sendromunun kişileştirilmiş formudur. Daha sonraki dönemlerde çevre kültürlerle yayılmıştır. Monoteizmdeki Lilith'in kökenidir. Monoteizmde dağınık saçlarıyla geceleri dünyayı dolaşan, hamile kadınlara, lohusalara ve yenidoğan bebeklere saldıran bir dişi ifrit yer almaktadır (Elliot 2016: 107-108). Dünyanın her yerinde, her döneminde insanlar başlarına gelen kötü olayları doğaüstü güçlere atfetmiştir. Alkarısı, Lamaštu ya da Lilith kadınların tarih boyunca doğum öncesi, doğum ya da doğum sonrası endişelerinin sonucudur. Bu varlıklara karşı yapılan çeşitli uygulamalar dönemin toplumsal yaşantısı, hayata bakış açısını, anne ve bebek için hayat zorluğu, endişesi, tedirginliğinin birer yansıması olmuştur.

Sonuç

Tarih boyunca inançlar, ritüeller ve ibadetler toplumsal değer ve kültür ile doğrudan bağlantılı olmuştur. İnanç, toplumda karşılaşılan sorunlara çözüm üretirken insan hayatındaki döngüleri ve aşamaları açıklamıştır. Özellikle doğum, toplumsal sistemde önemli yer edinen evrensel bir gerçeklik olmuştur. Doğumun başlı başına kutsal bir olgu olması, kadın ve kadının doğurganlığı üzerine oluşturulmuş toplumsal dinamikleri ve gelenekleri etkilemiştir. Dönemin toplumlarında kadınların doğurganlığını etkileyen faktörler, doğum öncesi, esnası ve sonrasında yaşanan zorluklar ve kadınlardaki karmaşık duygu durumları, mitler ve doğaüstü fenomenler ile açıklanmış, somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Lohusalık sendromu, tarih boyunca doğaüstü fenomenlerle ilişkilendirilmiştir. Nitekim günümüzde Anadolu'da Alkarısı gibi mitolojik figürler, anne ve bebekleri hedef alan doğurganlık ve doğum sonrası sendromla ilişkilendirilmektedir. Farklı yörelerde değişiklik gösteren anlatılar, uygulamalar ve mitler, anne ve bebek sağlığını koruma kaygısıyla şekillendirilmiş olup geçmişten günümüze ulaşmıştır. Bu kaygı Anadolu'da oldukça eskiye dayanmaktadır. En erken çivi yazılı belgeler ve arkeolojik materyaller, doğurganlık ve anne-bebek sağlığına yönelik uygulamalar işe mitolojik figürlerin varlığını desteklemektedir.

Çivi yazılı belgelerde, anne ve bebek için çeşitli sağaltma ritüellerine baş vurulduğunu göstermektedir. Toplumsal belleğin ürünü olan bu ritüeller, hastalıklara karşı duyulan endişe, bu endişenin kişileştirilmesi ve bu kaygıya yönelik birer çözüm önerisidir. Belgelerde, anne ve bebek için arınma ritüelleri gerçekleştirilmesi gerektiği aktarılmaktadır. Bu ritüeller, anne ve bebeğin saflığını korumaya yönelik önlemlerden biridir. Eskiçağ'da hastalıkların ifrit, günah ve kirlilikten kaynaklandığına inanılırdı. Kirlilik ve günah kişileştirilmişti. Somutlaştırılan bu varlıklar ise saflığı ve sağlığı bozarak toplumsal -bireysel kaos yaratırdı. Eskiçağ'da anne-bebek sağlığı ve doğurganlığına yönelik hastalıklar Lamaştı ile özdeşleştirilmiştir. Lamaştı, günümüz folklorundeki Alkarısı'nın bilinen en erken versiyonudur. Her iki doğaüstü figür, bireysel bir sağlık sorunu olmaktan çok, toplumsal ve kültürel birer olgudur. Anadolu'da birbirinden farklı dönemlerde yer edinmiş Alkarısı da Lamaştı da bilinçsel açıdan aynı kaygıların mitleştirilmesi dolayısıyla benzer figürlerdir.

Günümüzde Alkarısı örneğinde olduğu gibi ev ile bağlantılı olan Lamaştı aslında ebeveyn endişelerinin somutlaştırılmasıdır. Nitekim hayatın en önemli erginleme aşamaları olan doğum ve ölüm kozmik bir reaksiyondur. Geçmiş, gelecek, yaşam ve ölüm soyutlanmaksızın insan zihninde yer almaktadır. Geçmişten günümüze kadar gelen süreçte, nüfusun bir kısmı doğum yapabilecek yaşa gelmekte ya da doğum sonrasında hayatta kalabilmekteydi. Doğum ve doğum sonrası fizyolojik ve psikolojik problemler yaşayan insanların hastalık ve endişeleri mitleşmiştir. İnsan anlamadığı, göremediği bir problemi somutlaştırarak çözmeye eğilimindedir. Muskalar, dualar, ritüeller, büyüler ya da mitler ve doğaüstü varlıklar bu problemlere karşı yapılan çözümler, çözüm arayışlarıdır. Bahsi geçen mitler, doğaüstü varlıklar belirli bir bölge ya da dönemle sınırlı değildir. Doğu Akdeniz'de geleneksel açıdan birbirine benzeyen ifritlerin varlıklarına inanılmıştır.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KISALTMALAR

BIN: Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. Nies
KBo: Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leibzing 1916 vd. – Berlin 1954 vd.
Kt: Kültepe
KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921-1990.

KAYNAKÇA

- Arböll, Troels Pank. *Medicine in Ancient Assur: A Microhistorical Study of the Neo-Assyrian Healer Kisir-Assur*. BRILL, 2020.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. (Çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Barbu Daniel, Anne-Caroline Rendu Loisel. “Démons et Exorcismes en Mésopotamie et en Judée” I *Quaderni del Ramo d’Oro On-line2* (2009): 304-366.
- Beckman, Gary. *Hittite Birth Rituals*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
- Black Jeremy, Anthony Green. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü, Tanrılar, İfritle ve Semboller*. Çev. Necdet Hasgül. İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003.
- Bulut, Hande. “Kemik Objelerde Sembolik Uygulamalar: Prehistorik Çağların Gizli Kalmış Sembolizmi” *Anadolu*, 47 (2021): 201-223.
- Burde, Cornelia. *Hethitische Medizinische Texte (StBoT 19)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1994.
- Capomacchia, Anna Maria Gloria, Lorenzo Verderame. “Some Considerations about Demons in Mesopotamia” *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77/2 (2011): 291-297.
- Christiansen, Birgit. *Die Ritualtradition der Ambazzi: Eine Philogische Bearbeitung und Entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Çevirme, Hülya ve Ayşe Sayan. “Alkarısı İnanmaları ve Bilim” *Millî Folklor* 65 (2005): 67-72.
- De Grado, Jessie ve Madadh Richey. “An Aramaic-Inscribed Lamaštu Amulet from Zincirli” *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 377/1 (2017): 107-133.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. (Çev. Sema Rifat). İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Elliot, John. *Beware the Evil Eye 3: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World- The Bible and Related Sources*. Eugene: CASCADE, 2016.
- Erdan, Emre, Gül Tuğçe Toprak, Elif Sidal Gökdağ. “Doğum ve Koruyuculuk İle İlişkili Fibula-İğne Kullanımı” *TÜBA-AR* 27 (2020): 129-150.
- Erol, Hakan. “Anadolu’nun İlk Yazılı Belgelerinde Büyü ve Kehanet” *DTCF Dergisi* 54/2 (2014): 37-48.
- Farber, Walter. “Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia” *CANE* 3 (1995): 1895-1909.
- Farber, Walter. *Lamastu: An Edition of the Canonical Series of Lamastu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia BC*. Pensilvanya: Pennsylvania State University Press, 2014.
- Foster, R. Benjamin. *Before the Muses An Anthology of Akkadian Literature*. Maryland: CDL Press, 2005.
- George, Andrew. “Kamadme, the Sumerian Counterpart of the Demon Lamastu” Ed. Greta van Buylaere, Daniel Schwemer vd. *Leiden&Boston&Köln*: BRILL (2018): 150-157.
- Haas, Volkert. “Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^DİM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB 43.55” *OA* 27 (1998): 85-104.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.
- Herrero, Pablo. “Una tablette médicale assyrienne inédite” *RA* 69 (1975): 41-53.
- Holloway, Steven. ae. *Leiden&Boston&Köln*: BRILL, 2002.
- Jaques, Margeret. “Two Lullabies” Ed. Leonhard Sassmannshausen. *He Has Opened Nisaba’s House of Learning Stduies in Honor of Ake Waldemar Sjöberg on the Occasion of His 89th Birthday on August 1st 2013*. Leiden&Boston: BRILL (2014): 61-73.
- Keller, Otto. *Die Antike Tierwelt*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1913.
- Konstantopoulos, Gina V. “They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition” *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Michigan: Michigan Üniversitesi, 2015.
- Küçük, Abdurrahman. “Alkarısı” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2 (1989): 465.
- Lambert, Wilfred George, Alan Millard. *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Michel, Cécile. “Une incantation paléo-assyrienne contre Lamaštum” *OrNs* 66 (1997): 58-64.
- Minnegal, Monica. “Person, Place or Pig: Animal Attachments and Human Transactions in New Guinea” Ed. J. Knight. *Cultural Perspectives on Human-Animal Relations* (2005): 37-60.
- Mouton, Alice. “Sacred in Hittite Anatolia: A Tentavite Definition” *History of Religions* 55/1 (2015): 41-64.
- Nougayrol, Jean. “La Lamaštu à Babylos” *RA* 65/ 2 (1971): 173-174.
- Öcal, P. O. Güralp. “Puperperium (Lohusalık)” *Klinik Gelişim* 21/1 (2008): 43-46.
- Ökse, Ayşe Tuba. “Eski İnsanın Duygularının Arkeolojik Verilere ve Yazılı Belgelere Yansması” *TÜBA-AR* 29 (2021): 153-176.

- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Reyhan, Esmâ ve Tülin Cengiz. "Hitit Toplumunda Aile ve Çocuk" *Arkeoloji ve Sanat* 166 (2021): 97-120.
- Scurlock, J. "Baby-snatching demons, restless souls and the dangers of childbirth: medico-magical means of dealing with some of the perils of motherhood in Ancient" *Incognita* 2 (1991): 137-185.
- Stol, Marten. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx 2000.
- Şahin, Handan. "Hititler'de Doğum" *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2019): 464-477.
- Şimşek, Esmâ. "Çukurova'da Anlatılan 'Alkarısı' Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçerisindeki Yeri" *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu*, 21-23 Kasım 1990, Adana (1990): 536-545.
- Timurturkan, Meral. "Biyoktidar, Beslenme ve Annelik: Emzirmenin Kültürel ve Politik Görünümleri" *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 40/1 (2020): 219-248.
- Ünal, Ahmet. "The Nature and Iconographical Traits of 'Goddess of Darkness'" *Niğmet Özgüç'e Armağan Aspects of Arts and Iconography: Anatolia and Its Neighbors* (haz. Tahsin Özgüç, Machteld Mellink, Edith Porada), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi (1993): 639-644.
- Verderame, Lorenzo. "Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!" *Nature, Origin and Features of Demons in Akkadian Literature* *AJR* 14/1 (2013): 117-127.
- Vernant, Jean Pierre. *Torunuma Yunan Mitleri Evren, Tanrılar, İnsanlar*. (Çev. Mehmet Emin Özcan). İstanbul: Dost Kitapevi, 2009.
- Wiggermann, A. M. Frans. "Lamaštu Daughter of Anu. A Profile" Ed. Marten Stol. *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx Publications, (2000): 217-252.
- Wiggermann, A.M.Frans. "Dogs, Pigs, Lamaštu and the Breast-Feeding of Animals by Women" Ed. Dahlia Shehata, Frauke Weiershäuser, Kamran V. Zand. *Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients*, Fetsschrift für Brigitte Groneberg, Leiden: BRILL, (2010): 404-417.
- Wiggermann, A.M.Frans. "The Mesopotamian Pandemonium A Provisional Census" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 77/2 (2011): 298- 322.
- Yıldırım, Nurgül. "Eski Mezopotamya ve Anadolu'da Uğursuzluk İnancı ve Bununla İlgili Büyü Ritüelleri" *History Studies*, 7/1 (2015): 239-248.

KIRGIZ HALK HEKİMLİĞİNDE ŞAMANİST İNANÇLARA VE BAZI ŞİFALI BİTKİLERE DAYALI SAĞALTMA METODLARI*

Healing Methods Based on Shamanist Beliefs and Some Healing Plants In Kyrgyz Folk Medicine

Dr. Rifat NERGİZ**

ÖZ

Kırgızistan’da da diğer Türk halklarında olduğu gibi halk hekimliği tarihin en eski devirlerinden beri canlılığını korumaktadır. Covid-19 salgınının devam ettiği dönemlerde bile hastalığın tedavisinin uzun süre bulunamayışı, hastalığı önleyici aşılardan kullanımının yaygınlaşmaması ve aşılardan ilgili bazı tereddütler olması nedeniyle yüzyıllardır kullanılmakta olan birçok alternatif yöntem tekrar popülerlik kazanmıştır. Kırgızistan sağlık bakanı ekranların karşısına geçerek covid-19 virüsüne karşı Kırgızistan’ın yaygın olarak Isıkgöl Bölgesinde yetişmekte olan *uu korgoşun* (kurtboğan) bitkisinden geleneksel yöntemle yapılan bir ilaçla hastalığa çare bulunduğunu söylemiş ve uluslararası basında da bu konu yer almıştır. Modern tıbbın olmadığı dönemlerde Kırgızlar hastalıkları tedavi etmede bitkileri ve psişik güçleri kullanmışlardır. Dünya Sağlık Örgütü’nün verilerine göre Kırgızistan sağlık hizmetlerinde gelişmiş ya da gelişmekte olan birçok ülkenin gerisinde kalmıştır. Bazı halk hekimliği uygulamaları ve ilaçları tıp doktorları tarafından ilaçlarla birlikte kullanılmaktadır. Bu yöntemler, Kırgız tarihinin Şamanizm dönemlerinden beri süregelen geleneksel birçok unsurla bağlantılıdır. Bu sebeple Kırgız halk tıbbının ilk tohumları eski Türklerin Şamanistlik dönemlerde yaptıkları büyü ve büyütümlükte aranmalıdır. Doğanın gizemine inanan Kırgızlarda geleneksel tıbbi, ailenin en bilgini ve doğaüstü güçleri olduğuna inanılan yaşlılara devam ettirmekte olup bu gelenek yaşlılardan gençlere miras olarak bırakılmaktadır. Ülkede geleneksel tıpla alakadar olan kişilere *emçi-domçu* ve *tabıp* denmektedir. Bu kişilerden ve tedavi yöntemlerinden sözlü halk edebiyatı eserlerinde de bahsedilmiştir. Modern tıba rağmen çaresi henüz bulunamamış olan hastalıklara karşı Kırgızistan’da alternatif metod kullanılmaktadır. Bu çalışmada Kırgızistan’da halk hekimliğinin güncelliğini daha iyi anlayabilmek için ülkenin ünlü halk tabipleriyle görüşmeler gerçekleştirilerek bugünkü durumu ve popülerliği gösterilmeye çalışılmış bu konu hakkında bir analiz yapılmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde Kırgızistan halk hekimliğiyle ilgili daha önce yapılmış çalışmalardan örnekler verilip farklılıklar ortaya konulmuş olup çalışmada mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu çalışma yapılandırılmış mülakat tekniği ile yapılacak olup daha evvel hazırlanmış olan sorular kaynak kişilere sorulmuştur. Çalışmada sekiz farklı kaynak kişiyle görüşülmesi hedeflenmekteydi ancak görüşülmesi hedeflenen kişilerden üçü görüşmeyi bazı sebeplerden dolayı istemediklerinden beş kişi ile görüşülmüş elde edilen bilgiler karşılaştırılarak bu bilgilerin sağlanması yapılmıştır. Bu doğrultuda Çüy Bölgesine bağlı Sasnovka ve Mramornaya köyünden birer kişiyle, Bişkek şehrindeki Oş Pazarında sağaltma bölümünde çalışan bir, Suusamır şehrinde bir ve İsa Ahunbaev Tıp Enstitüsünden bir kişiyle görüşmeler yapılmıştır. İlk bölümde halk hekimliği uygulamaları üç kısma ayrılarak; büyüyle sağaltma, sesle-tütsülemeyle sağaltma, kemik-kurşun dökmeye sağaltma ve karalık tedavisi-atarlar kültü alt başlıkları altında toplanmıştır. Tütsüleme ile tedavi Kırgızistan’ın birçok bölgesinde bilinmekte olup evlerde, iş yerlerinde, pazarlarda kötü ruhlardan, negatif enerjiden korunma ve aurayı tazeleme amacıyla ardıc ağacının yakılmasıyla yapılmaktadır. Kemikle tedavide kemik hastanın belli yerlerine vurularak hasta kötü ruhlardan arındırılmaktadır. Karalık tedavisinde ise ataların ruhları razı edilerek hastalar sağaltılmaktadırlar. Ayrıca bu bölümde dinsel-büyüsel halk tıbbi uygulamalardan, uygulamaların tedavilerin icralarındaki farklılıklardan ve dayanaklarından bahsedilmektedir. İkinci bölümde ise daha tabi halk tıbbi uygulamalardan bahsedilmekte olup beş tip sağaltma metodu ülkenin ünlü doktorlarının uygulamalarıyla ve görüşleriyle örnekler verilerek açıklanmaktadır. Bu ilaçlardan bazıları bitkilerden, hayvansal yağlardan ve minerallerden oluşmaktadır. Kurtboğan otu covid-19 ve kanser tedavisinde, dağ faresi ve yarsa dışkılarından oluşan bir mineral olan momiya ise organların yenilenmesinde kullanılmakta olup bazı bitkiler de yakılarak duman terapisi şeklinde kullanılmaktadır. Bu çalışmada modern tıp imkânlarının yetersiz olduğu Kırgızistan’da geleneksel tıbbın önemi vurgulanmak istenmekte olup geleneksel tıp ve halk hekimliği uygulamalarının canlılığı gösterilmek istenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Halk hekimliği, Kırgızlar, şaman, atalar kültü, ilaç.

* Geliş tarihi: 3 Şubat 2022 - Kabul tarihi: 15 Ocak 2025
Nergiz, Rifat. “Kırgız Halk Hekimliğinde Şamanist İnançlara ve Bazı Şifalı Bitkilere Dayalı Sağaltma Metodları” 145 (Bahar 2025): 182-193

** Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Dil Hazırlık Bölümü, rifat.nergiz@manas.edu.kg, Bişkek/Kırgızistan, ORCID: 0000-0001-7687-4343.

ABSTRACT

Folk medicine in Kyrgyzstan, as in other Turkic peoples, has been preserving its vitality since the earliest periods of history. Even during the Covid-19 pandemic, many alternative methods that have been used for centuries have gained popularity again due to the fact that the treatment of the disease has not been found for a long time, the use of preventive vaccines has not become widespread, and there are some hesitations about vaccines. The Minister of Health of Kyrgyzstan went to the cameras and said that there was a cure for the Covid-19 virus with a traditional medicine made from the *uu korgoşun* (wolfsbane) plant, which is widely grown in the Isikgol Region of Kyrgyzstan, and this issue was also covered in the international press. In times when there was no modern medicine, the Kyrgyz used plants and psychic powers to treat diseases. According to the data of the World Health Organization, Kyrgyzstan has lagged behind many developed or developing countries in health services. Some folk medicine practices and medicines are used by medical doctors together with medicines. These methods are connected with many traditional elements that have been going on since the periods of shamanism in Kyrgyz history. For this reason, the first seeds of Kyrgyz folk medicine should be sought in the magic and sorcery performed by the ancient Turks during the shamanistic periods. Kyrgyz people who believe in the mystery of nature continue traditional medicine, the elders who are believed to be the most knowledgeable of the family and have supernatural powers, and this tradition is left as a legacy from the elders to the young. In the country, people who are related to traditional medicine are called laborer and physician. These people and their treatment methods have also been mentioned in works of oral folk literature. An alternative method is used in Kyrgyzstan against diseases for which a cure has not yet been found despite modern medicine. In this study, in order to better understand the current state of folk medicine in Kyrgyzstan, interviews were conducted with the famous folk doctors of the country and an analysis was made on this issue to show its current status and popularity. In the introductory part of the study, examples from previous studies on Kyrgyz folk medicine were given and differences were revealed, and the interview technique was used in the study. This study will be conducted with the structured interview technique and the previously prepared questions were asked to the source people. In the study, it was aimed to interview eight different source people, but since three of the targeted people did not want to be interviewed for some reason, five people were interviewed and the obtained information was compared and provided with this information. In this context, interviews were conducted with one person from the village of Sasnovka and Mramornaya in the Chü Region, one person working in the medical department at the Osh Sunday in Bishkek, one person from the city of Suusamir and one person from the Isa Akhunbaev Medical Institute. In the first part, folk medicine practices were divided into three parts; healing with magic, healing with sound-smoking, healing with bone-lead casting and treatment of darkness- the cult of ancestors was collected under the subheadings. Treatment with smoking is known in many regions of Kyrgyzstan and is performed by burning juniper tree in order to protect from evil spirits, negative energy and to refresh the aura in homes, workplaces, Sundays. In bone treatment, the bone is hit in certain places of the patient and the patient is cleansed of evil spirits. In the treatment of darkness, the patients are cured by the consent of the ancestral spirits. In addition, in this section, religious-magical folk medicine practices, differences in the execution of treatments and their bases are mentioned. In the second part, the more natural folk medicine practices are mentioned and the five types of treatment methods are explained by giving examples with the practices and opinions of the famous doctors of the country. Some of these drugs are composed of plants, animal fats and minerals. Wolfsbane is used in the treatment of covid-19 and cancer, while *momiya*, a mineral consisting of mountain mouse and bat feces, is used for organ regeneration, and some plants are also used in the form of smoke therapy by burning. In this study, the purpose is to emphasize the importance of traditional medicine in Kyrgyzstan, where modern medical facilities are insufficient, and the aim is to show the vitality of traditional medicine and folk medicine practices.

Keywords

Folk medicine, Kyrgyz, shaman, cult of ancestors, medicine.

Giriş

Kırgız halkının yüz yıllardan beri elde etmiş olduğu yaşam deneyimi Kırgız halk hekimliğinin ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Kırgızlar göçebe hayat tarzının tesiriyle farklı tarihsel süreçler yaşadıkları için doğal olarak farklı dinleri kabul etmiş ve bu dinlerden etkilenmişlerdir. İslam dinini kabul ettikten sonra dahi bu dinin içinde Şamanizm'e ait unsurları barındırmakta ve bazı gündelik uygulamalarda hem İslam dinine ait inançları hem de Şamanizm'e ait inançları birlikte yaşatmaktadırlar. Günümüzde Şamanizm'den ziyade bahşi kavramını kullanan Kırgızlar *emçi-domçu* adını verdikleri sağıltıcı özelliklere sahip kişilere özel bir anlam yüklemektedirler. Animizme inanmaya

devam etmekte olan Kırgızlar, canlı ve cansız her varlığın bir ruhu olduğunu kabul etmekte, ayrıca her varlığın ve her mesleğin koruyucusunun olduğuna inanmaktadırlar (Çeribaş 2014: 66). Ülkeyi yönetenler ve eğitimli gruplar da dahil olmak üzere Kırgız kültürüne bağlı bireyler eski inanışlara ve uygulamalara saygı duysa da ilmin ve modern tıbbın önemini bilmektedirler. Bunun içindir ki Kırgızistan'da hükümetler tarafından sağlık hizmetlerinin kalitesini artırmak için çıkartılan yasaların çoğu ya uygulanmamakta ya da sağlık sistemine tam olarak entegre edilmemektedir. Ayrıca bulaşıcı hastalıkların gözetimi, tıbbi ürün ve ekipmanların düzenlenmesi, genel olarak hasta güvenliğinin izlenmesi ile olumsuz olayların ve kritik durumların analizi yok denecek kadar azdır (WHO 2018: 4). Bunun içindir ki hem modern tıbbın hem de geleneksel tıbbın imkânlarından neredeyse aynı oranda faydalanılmaktadır. Öyle ki böbreklerinizden hastalandığınızı takdirde üroloji doktorları reçetelerine modern tıp ilaçları yazdıkları gibi eczanelerden temin edilebilecek bitkisel ilaçları da yazmaktadırlar. Diğer taraftan çeşitli bitkilerden yapılmış ilaçların yanı sıra köpek, porsuk, yılan, ayı gibi hayvanların yağlarından yapılmış ve şifalı olduğuna inanılan birçok ilacı insanlar pazarlardan temin edip kullanmaktadırlar. Bahsedilen hayvanların içinde ise halk hekimleri yılanı ayrı bir yere koyarlar. Soğuk algınlığı, kemik ağrıları, mide rahatsızlıkları tedavisinde yılan kaynatılarak çorba hâline getirilir ve hastaya içirilir (Orozbaev 2012: 11). Geçmişten beri Kırgızistan topraklarında insanların şifa konusunda çeşitli bilgi ve beceriler biriktirdiği ve geliştirdiği aşikârdır. Kırgızlar şifacılar *tabıp* adını vermişlerdir. Kırgızlara göre *Tabıplar* hastalıkların tedavisinde ve hastalıklarla mücadelede asırlık tecrübelerin tek taşıyıcısı konumundadırlar. *Tabıpların* teorik temelleri ise eski Yunan tıbbının ve Arap tıbbının hüküm ve tekniklerine dayanan İbn Sina öğretilerinden oluşmaktadır (Muratalieva vd. 2018: 184-185).

Bu doğrultuda Kırgız halk hekimliğinin güncelliğine bir örnek verecek olursak büyük Kırgız yazar Cengiz Aytmaov'un doktoru onkolog ve Balneoloji Enstitüsünün Eski Başkanı Prof. Dr. Omarbay Narbekov da onkoloji uzmanlığının yanında geleneksel tıpla da tedavilerine devam etmiş ve hatta birçok bitkisel ilacı kendi tecrübesiyle üretmiştir. Daha da gerilere gidecek olursak yine ünlü yazar Aytmatov'un "Kırgız halkının ansiklopedisi" adını verdiği "Manas'ta" Kırgızlara ait destansı ilaçları içeren ilaç gruplarıyla sıklıkla karşılaşılmaktadır. Destan, bunların hangi bitki ve maddelerden yapıldığı hakkında bilgi vermese de bu ilaçların halk açısından ne kadar önem arz ettiğini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır (Aaliev ve Tentigül Kızı 2017: 177).

İlaçların yanı sıra psişik güçler kullanılarak icra edilen halk hekimliği uygulamaları da mevcuttur. Dinsel-büyüsel halk tıbbı diye adlandırılan bu yöntem doğayı gözlem ve bunun çıktısı olarak ortaya çıkan tecrübelerin uzun zamandan beri uygulanıp kullanılması olarak da nitelendirilmektedir (Koçak 2020: 19). Halk hekimliği, gözlemlere, birikimlere, psişik güçlere dayalı sağaltmalar şeklinde ikiye ayrılmaktadır (Yoder 2009: 391). "Tabiattaki bitkilerden ve maddelerden ilaç yapılması, sihir ve büyüün tedavi şekli olarak kullanılması kadar eskidir. Bu tip ilaçlar bugün modası geçmiş ve evcil olarak nitelendirilir." (Yoder 2009: 392) Bu doğrultuda Kırgız geleneksel tıbbını da iki bölüme ayırabiliriz: İlki ailelerimizdeki en tecrübeli ve geçmiş bilgi birikiminin taşıyıcıları olan anne ve babalarımız ile çok zor durumda kaldığımız takdirde tabi halk tıbbı uygulamalarıyla insanların tedavi eden halk hekimleri; ikincisi ise dinsel-büyüsel halk ilaçları şeklinde ifade edilen şifacılar, büyücüler, şamanlar ile bu işi profesyonel olarak icra eden ve şifacılığı zanaatkârlık hâline getiren ve dinsel-büyüsel yöntemler kullanan kişilerdir. Geleneksel tıp başlangıçta sözlü olarak icra edildiğinden ve kulaktan kulağa yayıldığı için kendi içinde bazı evrimler geçirerek ya kaybolmuştur ya da çarpıtılarak aktarılmıştır. Ancak yazının

icadıyla geleneksel tıbbın kaynakları modern tıp tarafından incelenmiş ve gerekli ve yararlı olan uygulamalar modern tıbbın bir parçası olmuşlardır (Porozova 2007: 53).

XIX. asırdan itibaren tüm bilim dallarının hızla gelişimi sonucunda tüm sanayi dalları geliştiği gibi ilaç sanayisi de gelişmiştir. Klinik çalışmalar sonucunda bugün kullanılan ilaçların kökeni oldukça eskiye dayanmaktadır. (Sarışen ve Çalışkan 2005: 182). Eski devirlerden beri süre gelen denemeler sonucunda insanlar sağlıkları için faydalı bitkileri tespit etmiş ve bu bitkilerden yararlanmışlardır (Faydaoğlu ve Sürücüoğlu 2011: 52-67). Bu doğrultuda geleneksel bilgilerin etnik kısımları ile ilgilenen halk hekimliği, fitoterapi ve eczacılık birbirleriyle yakından ilişki kurmuşlardır. (Kaplan 2020 415-430) Çağdaş tedavi yöntemlerine yardımcı yahut onu destekleyen bitkisel tedavi yöntemleri bugün oldukça popülerdir. Ayrıca konusunda uzman tabipler de hangi bitkinin hangi hastalığa iyi geldiği konusunda hastalara açıklamalarda bulunarak şifalı bitkiler hakkında detaylı bilgiler vermektedirler (Ersoy 2014: 190). Kırgızistan’da da birçok hastanede bu tip uygulamalar hâlihazırda mevcuttur ancak özellikle az sayıda ve kötü şartlardaki hastanelerden ve hekim eksikliğinden dolayı insanlar kırsal kesimlerde şifacılar, fitoterapi uzmanlarına daha sık başvurmuş ve uzunca bir süre de halkın sağlık konusunda şifacılar tek rehberleri konumunda olmuşlardır. Halkın deneysel tecrübelerine dayanan geleneksel tıpta cıva, kurutulmuş hamam böceği gibi faydası kanıtlanmamış ve hatta insan sağlığına zarar verebilecek birçok yöntem kullanılmış olup şifa bulmak bir yana hastaların durumları daha da kötüleşmiştir. Her şeye rağmen insan anatomisinin ve hastalıkların nedenlerinin bilinmemesi sebebiyle köy şifacılarının şifalı otlar ve büyülerle yaptığı tüm tedaviler genelde insanları psikolojik olarak rahatlatmıştır. Bu ise geleneksel tıp uygulamalarında fiziksel iyileşme kadar ruhsal iyileşmeye de önem verilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca modern tıp hastalara ve hastalığa mekanik bir bakış açısıyla yaklaşırken geleneksel tıp uygulamaları doğal dengeleri daha çok gözetmektedir (Kaplan 2011: 151). Çıkıkları, kırıkları tedavi eden sınıkçılar öncelikle hayvanlar üzerinde ampirik tecrübe edinmişlerdir. Hiç kuşku yok ki bu tedavi yöntemlerinde bir mantık olduğu su götürmez bir gerçektir. SSCB Sağlık Bakanı B.V. Petrovski bir konuşmasında geleneksel tıbbın önemini şu sözlerle aktarmıştır: “Modern tıp insanların bin yıllık tecrübesinden, orada biriken değerli ve akılcı her şeyi alır ve insan sağlığına zarar verebilecek şeyleri atar.” (Porozova 2007: 53). Bu görüşü Don Yoder’in şu cümleleriyle destekleyebiliriz:

“Günümüzde uygulanan üç çeşit tıpla bağlantılı olarak bir uçta halk tıbbını, diğer uçta ise bilimsel akademik veya modern tıbbı görüyoruz. Halk tıbbı, geçmiş nesillerin akademik tıbbıyla yakından ilgilidir. Bir zamanların akademik tıp anlayışına uyan fakat bugün önemini yitirmiş bazı kavramlar halk tıbbının malı olmuştur. Örneğin “imza” doktorinleri, VII. yüzyılın sempati anlayışı ve önceki kültür açısından astroloji. Bu kavramların bilim tarafından çoktan ortadan kaldırıldıkları doğru olmakla birlikte bize yine de halk tıbbının -diğer halk kültürü dallarında olduğu gibi- repertuarında pek çok “yıkık kültür” değerleri bulunduğunu gösteren öğretici örneklerdir. Aynı zamanda, tam tersine, modern tıbbın bazı uygulamaları da halk tıbbından kaynaklanarak gelişmiştir.” (Yoder 2009: 391).

1. Yöntem

Kırgızistan’ın başkenti Bişkek’te halk hekimliğinin tabii halk tıbbı uygulamaları ile modern tıbbi bir arada kullanarak insanları iyileştirmeyi gaye edinen Prof. Dr. Omarbay Narbekov’u oğlu hemotolog Doktor Timur Narbekov’un uygulamaları hakkında mülakat tekniği kullanılarak ses kaydı alınmış ve bu kayıtlarda Prof. Dr. Omarbay Narbekov’un geçmişte yapmış olduğu çalışmalar ile onun yolundan giden oğlu Timur Narbekov’un fitoterapiyle ilgili görüşleri, hangi bitkilerin ve minarellerin ne amaçla kullanıldığı

belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu isimler hem modern tıbbın hem de geleneksel tıbbın ülkedeki önemli temsilcileri konumunda olup hem modern tıp yöntemlerini hem de geleneksel tıp yöntemlerini aktif olarak icra etmektedirler. Dinsel-büyüsel yöntemler için ise Kırgızistan'da iki haftada bir çıkmakta olan *Şambala* gazetesinin 2022 yılında yayımlanan sayılarının arka sayfalarında yer alan halk hekimleriyle ve ayrıca gazeteden bağımsız olarak köylerde hâlihazırda bu geleneği sürdüren kişilerle görüşmeler yapılarak somut olmayan uygulamalar ve bu uygulamaların ne gibi hastalıklara iyi geldiği hakkında bilgiler alınmış olup bu bilgiler toplanırken ses kayıt makinesi, fotoğraf makinesi ve video kayıt makinesi kullanılmıştır. *Şambala* gazetesinden tespit edilen numaralar doğrultusunda telefonda görüşmeler yapılmış, köylerdeki kişilerle ise yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Bu doğrultuda Sasnovka ve Mramornaya köyünden birer kişiyle Oş Pazarında sağıltma bölümünde çalışan bir, Susamır'dan bir ve tıp fakültesinden bir kişiyle görüşmeler yapılmıştır.

2. Dinsel- Büyüsel Uygulamalarla Sağıltma

Kırgızlarda büyü evrenin temelini ataların ruhları olduğu inancı vardır. Onlarla şamanlar ve şifacılar yoluyla temas kurulabileceği düşüncesi hâkimdir. Bunun dışında şamanlar ve şifacıların insanları iyileştirebilecekleri düşünülmektedir. Bunu yaparken de büyü ve bitkilerden elde edilen ilaçlar ile yapılan tedavi iç içe geçmiş durumdadır. Kırgız şamanları, yüksek sesle şarkılar söyledikleri ayinler sırasında kendilerini daha yüksek güçlerin şiddetine maruz kalan kurbanlarla özdeşleştirmektedirler. Günümüzde, Kırgız büyü ayinleri öteden beri süreklilik göstermektedir ve şifalı olduğu düşünülen ritüeller yaşamaya ve gelişmeye devam etmektedir (Manichkin 2017: 54-55). Ayrıca ritüeller sırasında kullanılan ardıç gibi bazı bitkiler başka bir dünyanın kapısını açarak ruhlarla olan ilişkiyi harekete geçirir ve ruha büyük bir akışkanlık kazandırmanın yanı sıra kullanılan bu maddeler normal algı sistemlerini bozabilmektedir (Perrin 2003: 56). Derin etkilere yol açabilecek bir kopukluk, rahatlama veya seyahat hissi yaratabilmektedir. Orta Asya konargöçer halklarının tüm hayatı eskiden sihirlle doluydu, özellikle yaşam döngüsü törenleri için bu çok önemliydi. Bebek daha anne karnındayken annenin ve doğmamış çocuğunun sağlığını güçlendirmeyi amaçlayan törenler yapılırdı. Bu eylemlerin amacı, doğacak çocuğun sağlıklı, güçlü doğması ve aileye mutluluk ve neşe getirmesiydi. Bir çocuğun karakterinin hamile kadının davranışlarıyla bağlantılı olduğuna inanılıyordu (Kencebekova 2016: 36). Büyü ve büyü tekniklerinin hasta üzerinde olumlu psikolojik etkilerinin olduğuna inanılıyordu. Tedavi edilmesi gerekenin hastalık değil hasta olduğu görüşü ana ilkeydi (Gimbatova 2017: 132). Ayrıca dinsel-büyüsel tedavi yöntemlerinde metal (bıçak), kemik ve taşın kişilere dokundurularak kullanılmaktaydı. Bunun nedeni ise bazı Şamanist inançlarda ateş canlılık ve artıcılık kaynağı olarak simgelenmesiydi. Ateşten faydalanarak demiri eritmek ve metal elde etmek mümkündür ve bunun için de bir taştan kıvılcım çıkarmak gerekmektedir. Ayrıca demiri eritmekte kullanılan ateşin arındırıcı özelliğine inanan Kırgızlar eskiden ölülerini bir yıl kadar bekletir daha sonra da yakarlardı (Yaşa 2019: 285).

Ateş gibi kemik de tedavi yöntemlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Türkler gerek beyaz rengi gerekse dayanıklılığından ötürü kemiğe özel önem vermişlerdir. Halk hekimliğinde hastalıkların tedavisinde kurt gibi hayvanların *tibia kemiğinden* hastalara vurularak ya da dokundurularak hastalar iyileştirilmek istenmektedir (Tatlican 2021: 383). Ayrıca kemik doğurganlıktan sorumlu tanrıçanın sembolüdür. İnsan hayatını büyü bir şekilde korumayı amaçlayan ritüellerde taş ve metalin sembol özelliklerinin kimliğine bakıldığında, üçlü paralellikten bahsedebiliriz (Vladimirovna 2019: 41). Aşağıdaki bazı uygulamalarda bıçak, kemik ve taş kullanılmasını buraya bağlayabiliriz.

2.1. Ses ve tütsüleme ile tedavi (Alastap, Isırktap): Ardiç ağacının yaprakları ile yapılan bir tütsüleme seremonisidir. Tütsülemeyi yapan kaynak kişi (KK1) bu işlem esnasında içgüdüsel olarak ve istem dışı bir sesin kendisinde peyda olduğunu belirtmiştir. Bu sesin çıkması için gelen kişinin bir rahatsızlığı olması gerektiğini, aksi hâlde kendisinde herhangi bir reaksiyon olmayacağını ifade etmiştir. Bu ses yardımıyla karşısındaki hastanın ferahlanmasını sağlamaktadır. Tütsüleme işleminden ve sesin kesilmesinden sonra bıçak hastanın eklem yerlerine ve başına hastayı incitmeyecek şekilde üç defa temas ettirildikten sonra bıçak yere vurulmaktadır. Ayrıca yine bıçakla hasta sıvazlanmaktadır. Sıvazlama işlemi bittikten sonra elleriyle hastanın başını tutarak ondaki negatif enerji yine sesle çıkartılmaktadır. Seremoniyi yapan kişiden ses çıkmaması iyiye delalettir çünkü sesin kesilmesi bir anlamda hastanın iyileştiği anlamına gelmektedir. Bıçak herhangi bir nedenle psikolojik travma yaşamış kişileri sağaltmada kullanılmaktadır. Diğer bir kaynağa göre de (KK5) tedavi olmak amacıyla gelen kişiler genelde bir sebepten ötürü travma geçirmiş, çocuğu olmayan ya da kendisine nazar değdiği inanan kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca kaynak kişi (KK5) bu yeteneğinin kendisine ninesinden ve annesinden miras kaldığını beyan etmektedir.

2.2. Kemikle ve büyüyle tedavi: (Kirne) KK2 Kırgızistan'ın en büyük pazarı olan Oş Pazarında çeşitli ritüellerle hastaları sağaltmaktadır. Oş Pazarında meyve, sebze, et, kuruyemiş, elbise bölümleri olduğu gibi halk hekimi uygulamalarının gerçekleştirildiği bir bölüm de mevcuttur. KK2, nazar değen kişinin büyüye maruz kaldığını içeri girer girmez anladığını ve onlara sağaltım için yıkanmak ve içmek üzere okunmuş su verdiğini söylemektedir. Yine nazar değdiğinde ve dilinde nazar yüzünden yağ bezesi çıktığında hastalara şu duaları okumaktadır:

Bismillyahi rahmoni rohim. Menin kolum emes Umay Ene, Patma Zuuralardın kolu. Çık kirne çık! töböñö törttü koyom kötünö örttü koyom. Üç ayrılış colgo bar, para algan militsiyalarga bar, köçödögü lölülörgö bar, korruptsiya menen iştegen deputattarga bar. Menin kızımda emneñ bar. Kimdin közü tiyse oşogo bar çık kirne çık! Koñşulardıkı bolso çık, baykelerdiki bolso çık, ece-siñdilerdiki bolso çık, teñtuş kurbulardıkı bolso çık. Kimdin kirmesi kirse çık, oşolor kötörö alat. Menin kızım kötörö albayt çık kirne çık! Bismillahirrahmanirrahim. Benim kolum değıl Umay Ana, Fatma Zuhra'nın kolu. Başının tepesine dörtü, götüne ateşi koyarım. Üç ayrı yola var, rüşvet alan polislere var, sokaktaki çingenelere var, yolsuzluk yapan mebuslara var. Kimin nazarı değımeşe ona git. Komşularımızın nazarı değımeşe çık git, ağabeylerimizin değımeşe çık git, akranlarımızın nazarı değımeşe çık git. Kimin nazarı değımeşe çık git, nazarı değıenler dayanabilirler benim kızım dayanamaz bunun için çık git! Ayrıca Tibirtke (bir nerselerden korkup kalganda tilge çığa turçu dialog içinde 6 colu suroo suralıp coop berilet,coop berilip catıp 3 colu adal canıbardı atıp kiyin 3 colu aram canıbardı atıp coop berilişi kerek!

Tiline tibirtke çıkkan adam cana canındağı adam menen dialog kurulat:

1 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Koydun kötünö kat!

2 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Attın kötünö kat!

3 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Uydun kötünö kat!

4 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Çoçonkonun kötünö kat!

5 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Pildin kötünö kat!

6 A—Tilime tibirtke çıktı.

B—Bakanın kötünö kat!

A—Kayran tilim bok boldu tibirtkesi çok boldu.

Korktuğu için dilinde beze çıkmış kişiler yanında biri varmışçasına diyalog kurarak üç defa helal hayvana üç defa da haram bir hayvana bu hastalık yönlendirilir. Bu diyalog şu şekildedir:

1A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- Koyunun götünde saklan.

2A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- Atın götünde saklan.

3A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- İneğin götünde saklan.

4A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- Domuzun götünde saklan.

5A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- Filin götünde saklan.

6A- Dilimde yağ bezesi çıktı.

B- Kurbağanın götünde saklan.

A- Kıymetli dilim boka bulandı, yağ bezesi yok oldu (KK2).

İlk dua besmele ile başladıktan sonra Umay Ana ve Hz. Fatma'nın adı zikredilmektedir. Ayrıca "Başına dördü koyarım." demiştir ki bu durum Türk kültüründe dört rakamına bağlı olarak gelenek ve göreneklerin ortaya çıkması şeklinde açıklanabilir (Durbilmez 2009: 74). Türk mitolojisinde yeryüzü ve dört sayısı arasında bir ilişkilendirme yapılmış, yeryüzü dört köşe olarak düşünülmüştür ayrıca "Yeryüzünün bir dikdörtgen / dörtgen biçiminde olduğu", "dört gök öküzün üzerinde durduğu" gibi inanışlar; "dört unsur", "dört ana yön", "dört mevsim", "dört zaman", "dört renk", "dört yıldız / yıldız kümesi", "bir ağacın dört dalındaki yasak meyveler." (Durbilmez 2009: 72). Kırgızlarda dört sayısı güneş, toprak, hava ve suyu temsil etmektedir. Ayrıca "Dört" sayısı, güneş döngüsündeki "dört" kavramına göre şekillenmiştir. Türklerde ise dört ana yöne tapınma düşüncesi Hunlar zamanında oluşmuştur. Hunlar ve Sakalar zamanındaki kadim Türk kavimleri, güneşin dönüşünü yansıtan dünyanın dört köşeden ibaret olduğunu biliyorlardı ve her bir yönü tanımlayan renk sembolizmi oluşmuşlardı. Bunun göstergelerinden biri de gök doğuyu, beyaz batıyı, kara kuzeyi, kırmızı ise güneyi temsil etmekteydi (Kayrlieva 2021 76). Dört sayısına verilen önem ve birçok yerdeki kullanımı hem İslâm'ın tesiri hem de eski Türk gelenekleriyle ilişkilendirilebilir.

Ögel'in tespitlerine göre; "Türk devletlerinde, güney ve kuzey ikinci derecede yönlerdi. Çünkü devlet, ancak doğu- batı yönlerinden genişleyebiliyor ve mana kazanıyordu. Sibiryâ kavimlerine göre ise, 'Dünya, güneyden kuzeye doğru uzanmakta idi'. Çünkü büyük ve kutlu ırmaklar da bu yönde akmakta idiler. Yakut Türkleri, 'güneyi, dünyanın yüksek ve cennet yanı olarak düşünüyorlardı. Kuzey ise, dünyanın aşağı bölümü idi'. Sibiryâ'nın coğrafya konumu da böyle idi. Aslında Yakut Türkleri güneyden gelmişlerdi. Onlara göre, 'Rüzgârlar da dört köşeden esiyorlardı'." (Ögel 1995: 243-244).

Bunların dışında, nazar değenlere kurşun döktüğünü ama bunu evde değil bir kaynak suyun yanında ya da bir akarsuyun başında yaptığını çünkü suyun bütün kötülükleri temizlediğini ve hayatın kaynağı olduğunu belirtmektedir (KK2). Genelde modern tıbbın iyileştiremediği hastaların kendisine gelerek şifa bulup gittiğini iddia etmektedir. Kurşun dökmenin haricinde kurt kemiğiyle ve taşlarla hastalara şiddetli bir şekilde vurarak onlardaki kötü enerjiyi aldığını ve o esnada vücudunda bir şeyler ortaya çıktığını ve kendisine yeteneğin miras kaldığı babasından güç alarak onları sağalttığını ileri sürmektedir. Bu yöntemi de biyoenerji olarak adlandırmaktadır.

2.3. Karalık Tedavisi ve Atalar Kültü (Cin Çıkartma): Antik tıbbın bir özelliği olan büyü tekniklerinin tarihsel çeşitliliği ve ilkeliliği dikkat çekicidir. Hastayı iyileştiren

bir şaman, genellikle hastalığı ve iyileşmeyi tasvir ederdi. Öyle ki hastalıkların ruhsal olduğunu göstermek ve nedenlerini kötü ruhlara bağlamak isteyen şaman mide ağrısını gidermek için yerde yuvarlanmış, kıvranmış, yüzünü buruşturarak midesindeki ağrıyı tasvir etmiş ve sonrasında iyileşmiş gibi ayağa kalkmıştır. Kötü ruhlar ve insanlar arasında arabulucu olarak hareket eden şifacılar, terapötik ritüeli gerçekleştirmeden önce özel korkutucu kıyafetler giymiş, bazen hastalığın nedeni olan kötü ruhları yenmek için eline silah almış ve onu korkutmayı amaçlamıştır. Hastalıkların nedenini antik çağdan beri kötü ruhlarla bağdaştırılmıştır (Bayrak 2009: 5-6). Hatta halk arasında hapşırma sırasında dillendirilen sağlık arzusu, burna yerleşmiş küçük ruhları yatıştırma ile ilişkilendirilmiştir. Bunun içindir ki Kırgızlarda hapşırıktan sonra “ak çüç” yani “ak hapşır” denerek bir renk aracılığıyla iyileşme temennisinde bulunulması hem somut hem de soyut bir şekilde değerlendirilebilir. Antik tıp hastalığın dış belirtilerini o hastalığa benzer yapıya sahip bir bitkinin tedavi edebileceği gerçeğine indirgediğinden yaralar kırmızı renkle, sarılık sarıyla ilişkilendirilmiş; kanama tedavisinde kırmızı kil veya kırmızı çiçekli bitkiler; sarılık tedavisinde ise kırlangıçotunun sarı suyu, kuşların sarı tüyleri ve hatta turnanın sarı karnı kullanılmıştır (Bayrak 2009: 5-6). Aynı şekilde Kırgızlarda da sarılık olan bir kişi bakıra baktırılarak, kızamık olan bir kişi ise kırmızı ve ekşi bir içecek içirilerek tedavi edilmektedir. Yine “kara” kelimesiyle bağlantılı olan “karalık” da kişiye nazar değmesi yahut kişinin ruhunun kaçırılması olarak açıklanabilir. Bu görüşe istinaden eski Asya halklarında hastalık, canın çalınması yahut kaybolması hadisesine bağlanabilir ve sağaltma işlemi de bir bakıma kaybolanı arayıp bulmak ve bedene tekrar sağlıklı bir biçimde girmesini sağlama işlemlerinden oluşur (Eliade 1999: 247). İslam dini kabul gördüğü yerlerde değişik kültürlerle temas etmiş ve bu temas neticesinde çeşitli sosyo-ekonomik yapılara uygun yorumlara konu olmuştur. Bunun için İslam dinini kabul eden toplumlar kendi İslami kültürlerini geliştirmişlerdir. Hatta bazen İslam dinine uymayan ancak İslam’la ilişkilendirilen durumlar ortaya çıkmıştır. Türkistan’da çok geniş bir alanda yaşayan Türk halklarının da İslam’dan önce kabul ettikleri dinlerin ritüelleri İslam dini ile iç içe geçmiş durumdadır (Su 2011: 48). Kırgızlarda da melez bir hâl alan şamancıl sağaltma, cin çıkartma törenine dönüşmüştür. Çünkü bu tip sağaltma sırasında Allah’a seslenilir ve “Ya Allah! Bize mutluluk ver...” gibi dualar okunur ki bu da genel olarak şamancıl sağaltımla örtüşür. Kırgızlarda karalık (cin çıkartma) seanslarında hastayı ele geçiren kötü ruhların kovulması hadisesi önemli bir yer tutmaktadır. Hastayı ele geçiren ve çeşitli sebeplerden dolayı ona musallat olan kötü ruhlar kovularak hastalığın yol açmış olduğu etkilerden hasta kurtulmuş olur (Eliade 1999: 251-252). “Atalar kültüründe, ölümden sonra hayatın sürdüğü ve ölenin öldükten sonra da mensup olduğu toplumla ilişkisi bulunduğu inanılmaktadır.” “Ölen ataların manevî varlığı yeryüzünde kalmakta, geride bıraktıkları kimselerin hayatlarını olumlu ya da olumsuz yönden etkileyebilmektedir.” (Örnek 1971: 23). Şamanlar atalarıyla bağlantı kurarak hastaları iyileştirdiğinden onların atalara karşı özel bir saygıları vardır. Atalarının ruhlarıyla bağlantı ve iyi ilişkiler kuramayan şamanların tedavide başarılı olma olasılıkları oldukça düşüktür (Yeşildal 2018: 54). Karalık tedavisinde de atalarıyla bağlantı kuran sağaltmacıların başarı şansının yüksek olduğu söylenmektedir. KK3, 1983 yılından beri sağlık alanında çalışmakta olup Susamır Bölgesindedir. Nazar değenleri ve cin girmesi sonucu etkilenen kişileri (Karaklık) iyileştirmektedir. “Her şey zıddı ile kaimdir.” düsturundan hareketle insanların da içinde ak ve kara tarafların olduğunu, ancak genellikle insanda, tabiatı gereği, karalığın ağır bastığını söylemektedir. Karalığın içine nazar değmesi, fesatlık, kargış, beddua ve sipariş üzerine yapılmış muskalar girmekte olup bütün bu faktörler bir araya gelince bu hastalığın ortaya

çıkmasına sebep olmaktadır. KK3 tıbbın, dinin ve halk hekimliğinin kökeninin bir olduğunu iddia etmekte ve bu üç kurumun da görevinin karalık sonucu ortaya çıkmış olan hastalığı tedavi etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre (KK3) kanser gibi hastalıklar kargış, nazar değmesi ve bedduanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. *Karalığa* tıpta kanser, dinde ise cin denmektedir. Tıbbın gücünün yetmediği yerde hastalıklara halk hekimliğinin gücünün yettiğini ifade etmektedir. *Kırgızçılık* da denen halk hekimliğine, inananların çok uzun yaşamayacakları gibi ciddi bir iddia da bulunmaktadır. *Kırgızçılık* Allah tarafından atalara verilen ulu bir güç olup nesilden nesile aktarılan enerji anlamına gelmektedir. Enerjinin herkeste olduğunu ama bu işle uğraşan kişilerde daha güçlü olduğunu ve bu enerjyle başkalarını tedavi ettiğini beyan etmektedir. *Karalığı* tedavi ettiklerinde kötülüğü kendilerine alıp kutsal mekânlardaki kara taşlara bırakmaktadırlar. Adlarından da anlaşılacağı gibi ve atalar kültüyle bağlantılı olarak Mancıl Ata, Koçkor Ata, Cumgal Ata gibi yerlere gidilerek bu yerlerde bulunan kara bir taşta negatif enerji bırakılmaktadır. Kendisine göre (KK3) bir insanda kalan hastalığın kalıtsal olduğunu ve bu hastalığın atalardan kaldığını söylemektedir. Atalarımızdan bize miras kalan beddualar kaldırılmadığı sürece hastalığı evlatlar çekmeye devam etmektedir. Ayrıca yedi atanın ruhu rahat olmadığı işlerin rast gitmeyeceğini, onları unutmamak, her sabah ruhlarına dua okumak gerektiğini vurgulamaktadır. Kendisine bu yeteneğin anne tarafından kaldığını, hastanın ağrıyan yerlerine kutsal olduğuna inandığı kamçısıyla vurup onları iyileştirdiğini iddia etmektedir (KK3).

3. Tabii Halk Tıbbı Uygulamaları

3.1. Tabii Halk Tıbbı Uygulamaları ve Geleneksel İlaçlar ile Sağaltma: Günümüzde Dünya'nın farklı bölgelerinde yerel halklar, fitoterapi uzmanları, eczacılar hatta hekimler bitkileri inceleyerek ve tecrübe ederek hastalıkları önlemek için ilaçlar elde etmeye çalışmaktadırlar (Balick ve Cox 2020: 23). Kırgızistan'da 2020 yılında vefat eden Prof. Dr. Omarbay Narbekov ve onun anlayışını sürdüren oğlu Dr. Timur Narbekov (KK4) bu işin öncüleri arasındadırlar. Kendileriyle yapılan görüşmeler sonucunda hangi uygulamanın ne tip hastalığa ya da hastalıklara iyi geldiği yönünde bilgiler alınmıştır. Bunu belirtirken de önce fiziksel sonra ruhsal hastalıklara iyi gelen bitkisel ilaçlar ve uygulamalar belirlenmeye çalışılmıştır.

3.2. Kurtboğan Otu/Akonitin (Uu Korgoşun): Kırgızistan Sağlık Bakanı'nın covid 19 virüsüne karşı kurtboğan bitkisiyle hastalığa çare bulduğunu söylemesiyle ülkede ve uluslararası basında gündem olan bu bitkinin daha çok karasal iklimin hâkim olduğu bölgelerde yetiştiği ve oldukça zehirli olduğu bilinmektedir. Kemoterapinin olmadığı dönemlerde halk hekimleri tarafından kemoterapi yerine kullanılmıştır. (KK4) Hâlihazırda özellikle Kırgızistan'ın Isıkgöl Bölgesinde kurtboğan otundan elde edilen bir sıvı madde yardımıyla kanser hastalarına bu ilaç verilmektedir. Bu maddeden elde edilen ilaçla kanser hastalığı tedavi edilemese de en azından ilerlemesinin engellendiği söylenmektedir. Ancak bu ilaç oldukça zehirli olduğu için konunun uzmanı bir halk hekimi yardımıyla verilmezse sonuçların çok ağır olabileceği de ayrıca belirtilmektedir.

3.3. Kızık Miya / Glycyrrhiza Glabra (Meyan Kökü): Bağışıklık sistemini güçlendirmede meyan kökünden elde edilen bir maddeden faydalanılmaktadır. Ayrıca bu madde balgam sökmeye ve özellikle göğüs hastalıkları tedavisinde kullanılmaktadır. İlginçtir ki tıpkı kurtboğan otu gibi bu bitki de zamanında salgın bir hastalık olan tüberküloz tedavisinde kullanılmıştır (KK4).

3.4. Mumiyo (Yarasa Dışkılarından Oluşan Bir Mineral): Yarasa ve dağ farelerinin dışkılarının mumyalaşmasıyla elde edilen bu minarelin geçirilen birçok hastalıktan sonra

hastanın kendine gelmesinde ve organların yenilenmesinde oldukça faydalı olduğu düşünülmektedir. Hatta Kırgızistan'da bal satan birçok mağazada bal ve mumıyo karışımı birçok ürün mevcuttur. Ayrıca bu mağazalarda mumıyo yalın hâlde de satılmaktadır. Dr. Timur Nurbekov'un söylediğine göre Hipokrat döneminden beri kullanılmakta olan bu mineral, halk hekimliğinde hastalıklara karşı özellikle de mide rahatsızlıklarında kullanılsa da ilmi olarak kanıtlanmış kesin bir faydası yoktur (KK 4).

3.5. Pusturnik (Aslankuyruğu): Aslankuyruğu olarak bilinen pusturnik bitkisinden elde edilen ilaçlarla da merkezi sinir sistemi sakinleştirilmekte olup reçetesiz alınamayan antidepresanların yerine eczanelerden bu tip bitkisel ilaçları temin etmek mümkündür (KK 4).

3.6. Garmala (Üzerlik): Üzerlik de sakinleştirici etkisiyle bilinen ve kullanılan bir bitkidir. Ancak üzerlikten bir ilaç elde edilmeyip yakılarak dumanından faydalanılmaktadır. Bu bitki, sinirsel olarak zayıf kişilerin bulunduğu ortamda tütsü şeklinde yakılarak kişinin sakinleşmesi sağlanmaktadır. Bu yöneme duman tedavisi adı verilmektedir (KK 4).

Sonuç

Kırgız halk hekimliği ritüellerinin temelinde atalar kültü, ateş kültü, kemik ve metalle yapılan uygulamalar etkin rol oynamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam dininin etkisiyle ve İslam'ın gaipten haber vermeyi yasaklamasından ve uygulamaların bazılarının dinle bağdaşmamasından dolayı görüntü dahi vermek istemeyen şifacıların sıkı sıkıya Şamanist inanca bağlı oldukları gözlemlenmektedir. Buna istinaden bazı şifacılar koruyucu olduğuna inandıkları ruhlarla iletişim kurma, çeşitli sesler duyma gibi özel yeteneklere sahip olduklarına inanmaktadırlar. Bu tip tedavi yöntemlerine genelde *dem saluu* adını vermektedirler. Kırgız halk hekimliği geleneğinde olağanüstü güçler, hayvanlar, mineraller ve bitkilerden elde edilen ilaçların kullanımı iç içe geçmiş durumdadır. Sihirle, bitkisel ilaçlarla hayvanlardan elde edilen yağlarla ve minerallerle yapılan sağaltma ritüelleri birbirinden net sınırlarla ayrılmayıp aksine müşterek olarak yapılmaktadır. Kaynak kişilerin üçünün eski bir sağlık çalışmanı (KK1, KK2, KK3) ve birinin de tıp doktoru (KK4) olması bu savı daha da güçlendirmektedir.

Onları birbirlerinden ayıran unsurlar ise ilk kaynak kişi (KK1 ve KK5) uygulamalarında tütsüleme yöntemini kullanarak ve bazı sesler çıkararak hastalara bıçakla dokunup onları iyileştirmekte; ikinci kaynak kişi (KK2) kemik kullanarak, okunmuş su içirerek ve dua okuyarak hastaları iyi etmekte; üçüncü kaynak kişimiz (KK3) ise kamçı kullanarak ve atalardan izin alarak hastaları sağaltmaktadır. Son kaynak kişimizi (KK4) diğerlerinden ayıran tarafı ise onun bir doktor olması ve modern tıp ilaçlarının yanı sıra tabii halk tıbbi uygulamalarına başvuruyor olmasıdır. Bunların dışında neredeyse tüm ritüellere dualar eşlik eder ve doğaçlama olarak dualar okunur. Aynı zamanda, Kırgız şifacıları ritüeller esnasında irticalen çıkardıkları bazı sesleri yüksek güçlerin şiddetine maruz kaldıkları için çıkardıkları şeklinde açıklamaktadırlar. Bu gücün atalardan geldiğini ve yedi atanın kendilerine güç verdiğini söyleyerek hem tabii halk tıbbi uygulamaları yeteneklerinin hem de dinsel-büyüsel yeteneklerin onlardan kendilerine miras kaldığını beyan etmektedirler. *Emçi domçuların, tabıbların* halk hekimliği uygulamalarından Tıp doktorları da zaman zaman istifade etmektedirler. Öyle ki hekimler reçetelerinde modern ilaçların yanı sıra geleneksel tıpta kullanılan ilaçlara da yer vermektedirler. Gelenekleri koruma refleksi, inanç faktörü, tıp imkânlarındaki yetersizlikler bu durumun sebepleri arasında gösterilmektedir. Bunun da en büyük göstergesi dönemin sağlık bakanının yapmış olduğu açıklamalardır. Kovid 19 gibi bulaşıcı ve öldürücü bir hastalığa karşı kurtboğan bitkisinin kökünden yapılan geleneksel bir ilaçla hastalığa çare bulunduğunun söylenmesi

halk hekimliğinin bu ülkede ne kadar önemli olduğunu kanıtlamaktadır. Elbette bu durum folklor zenginliği için müspet bir durum olsa da laboratuvar çalışmaları yapılmadan ve ezbere kullanılan bitkiler vb. yüzünden halk sağlığı menfi bir şekilde etkilenebilmektedir. Ancak bazı doktorlar halk hekimliği uygulamalarını yabana atmaktansa onların içinden faydalı olanları alarak modern tıp yöntemlerinin geliştirilebileceğini savunmaktadırlar.

YAZARLARIN KATKI DÜZEYLERİ: Birinci Yazar %100.

ETİK KOMİTE ONAYI: Çalışmada Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun R.30.2023/BAYEK- 3934 sayılı izni alınmıştır.

FİNANSAL DESTEK: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

ÇIKAR ÇATIŞMASI: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Nurcan ŞABDANBEOVA, 59, üniversite mezunu, eski bir sağlık çalışanı, Çuy Bölgesine bağlı Sasnovka köyünde yaşıyor, görüşme yılı ve yeri: 2023 / Sasnovka.

KK2: Külazim ŞAYIRBEK KIZI, 58, üniversite mezunu, eski bir sağlık çalışanı, Bişkek'te yaşıyor, görüşme yılı ve yeri: 2023/ Bişkek.

KK3: Çolpanay KULSARIYEVA, 62, lise mezunu, eski bir sağlık çalışanı, görüşme yılı ve yeri: 2023/ Bişkek.

KK4: Timur NARBEOV, 44, Tıp doktoru, görüşme yeri ve yılı: 2023/ Bişkek.

KK5: Ayşe Salieva, 65, lise mezunu, sağaltıcı, görüşme yılı ve yeri 2023/Miramor köyü.

KAYNAKÇA

Aalieva Gülzat Karıbekovna ve Nazira Tentigül Kızı. "Evolyutsiya Narodnoy Meditsini i Ee Mesto v Sotsialnoy Strukture Kirgizov Po Eposu Manas". *Interaktivnaya Nauka C. 2.* (2017): s. 177.

Bayrak, Dimitriy. *Religiya i Meditsina*. Gazeta Novosti Meditsini i Farmatsii. 2009.

Çeribaş, Mehmet. "Şaman/Bakşı Tipolojisi Bağlamında Kırgızlarda Halk Hekimliği Geleneği ve Halk Hekimleri-I". *Religious Sciences 2.* (2014): s. 66.

Durbilmez, Bayram. "Türk Kültüründe ve Fütüvvet-Nâmelerde Dört Sayısı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 52.* (2009): s. 71-85.

Eliade, Mircea. *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan) Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Ersoy, Ruhi. "Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor 26.101.* (2014): s. 190.

Faydaoğlu, Emine ve Sürücüoğlu, Metin Saip. "Geçmişten Günümüze Tıbbi ve Aromatik Bitkilerin Kullanılması ve Ekonomik Önemi". *Kastamonu University Journal of Forestry Faculty.* 11.1. (2011): s. 52-67.

Gimbatova, Madina. "Narodnaya Meditsina Nicheterskix Kazakov (XIX – Naçalo XX v.)". *Vesnik İnstituta İstorii, Arxeologii i Etnografii 50.* (2017): s. 132.

Kaplan, Melike. "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi". *Millî Folklor 21.* 91. s. (2011): s. 151.

Kaplan, Melike. "Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala) Örneği". *DTCF Dergisi.* 60(1). (2020): s. 415- 430.

Kayrlieva, Nurgul. "Sakralnie Çisla v Kazahskom Yazıke i Kulture: Lingvokulturolojiçeskiy Aspekt Opisaniya". *Natsionalne Obrazı Mira v Zerkale Russkogo Yazıka.* (2021): s. 69-78.

Kencebekova, Cansaya. "Magiya v Obryadax Rojdeniya Rebenka u Kazaxov Vostoçnogo Kazaxstana". *Novosibirskiy Gosudarstveniy Universitet Sibirkoe Otdelenie Rossiyskoy Akademii Nauk Pravitelstvo Novosibirskoy Oblasti.* (2016): s. 36.

Koçak, Recep. "Halk Hekimliğinden Yapay Zekâ Hekimliğine: Tıpta Halk Hekimliğinin Yeniden Kurgulanması Üzerine Bir Değerlendirme." *Kültürel Miras Araştırmaları 1.1* (2020): 18-23

Manichkin, Nestor Aleksandroviç. "Nekotorie Sovremennie Magičeskie Obryadı Kirgizov v Perspektive Şamanstva". *Oriental Studies 1* (29). (2017): s. 48-57.

Michael J. Balick and Paul Alan Cox. *Plants, People, and Culture: The Science of Ethnobotany (2nd ed.)*. New York: Garland Science. 2020.

Muratolieva, Anarbü vd. "Kontseptsiya İntegratsii Narodnoy i Sovremennoy Meditsini v Kirgizskoy Respublike". *ISSN 1694-6405 Vestnik KGMA İmeni İK Axunbaeva №, 1*(1). (2018): s. 184-185.

Orozobaev, Mayrambek. "Kırgız Halk İnanç ve Halk Hekimliği Uygulamalarında Yılan". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi 15.* (2012): s.11.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: MEB Yayınları. 1995.

Ömek, S. Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.

- Perrin, Michel. *Şamanizm*. (Çev. Bülent Arıbaş) İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Porozova, Alevtina. "Rol Narodnoy Meditsini v Soxranenii Zdorovya Sovremennogo Çeloveka Na Primere Ulyanovskogo Povolcy". *Vestnik Çuvaşskogo Universiteta*. (2007): s. 53.
- Sarışen, Özlem; Çalışkan, Deniz. "Fitoterapi: Bitkilerle Tedaviye Dikkat (!)". *Sted*. 14.8. (2005): s.182-187.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler: Halk İslâmında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Tatlıcan, Nezh. *Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında Bir Sağaltma Unsuru Olarak Kemik, Halk Kültüründe Sağlık*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 2021.
- Vladimirovna, Tatyana. "Simvoliçeskoe Znaçenie Kosti, Kamnya i Metalla v Kontekste Traditsionnix Predstavleniy Obskix Ugrov o Reinkarnatsii". *Finno-Ugorskiy Mir* 11. (2019): s. 41.
- Yaşa, Recep. "Eski Türk Cenaze Törenlerinde Ölü Yakma Adeti". *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4.1. (2019): s. 285.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. "Atalar Kültüne Dair İnanmaların Türklerin Ad Verme İnanç ve Gelenekleri Üzerindeki Tesiri". *Millî Folklor*. 30.119. (2018): s. 54.
- Yoder, Don. *Halk Tıbbı ve Modern Tıp. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. (Çev. Sibel Yoğurtçu; Ayfer Gülüm) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009.
- WHO. *Kaçestvo Uslug Zdravoohraneniya v Kırgızstane: Obzor*. Copenhagen: 2018.

VIII. SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS KIŞ OKULU

VIII. Winter School on Intangible Cultural Heritage

Doç. Dr. Tuna YILDIZ*

Somut Olmayan Kültürel Miras Kış Okulu, ilk olarak 6-10 Şubat 2017 tarihleri arasında Sakarya'nın Sapanca ilçesinde gerçekleştirilmiştir. O tarihten itibaren pandemi ve deprem gibi zorunlu sebepler dışında düzenli olarak devam etmiştir. Bugüne kadar Sakarya, Kastamonu, Çankırı, Ankara/Çamlıdere, Amasya, Yozgat ve Balıkesir gibi farklı bölgelerde gerçekleştirilmiştir. Somut olmayan kültürel miras (SOKÜM) alanında farkındalığı artırmak ve bu konuyla akademik ve uygulamalı olarak ilgilenen bireyleri eğitmek amacıyla düzenlenen Kış Okulu, çeşitli paydaşları bir araya getirmiştir. Katılımcılar arasında sivil toplum kuruluşları temsilcileri, kalkınma ajansları, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullardaki öğretmenler, yerel yönetim temsilcileri, uzmanlar, yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile akademisyenler yer almıştır. Program kapsamında eğitim, katılım, aktarım, sürdürülebilir kalkınma, medya, görsel kültür, müzecilik, dijital kültür ve somut olmayan kültürel miras arasındaki ilişkiler gibi konular ele alınmıştır. Kış Okulu, teorik derslerin yanı sıra, katılımcıların doğrudan deneyim yaşayabileceği bir ortam da sunmaktadır. 2017'den itibaren düzenlenen programlarda özellikle akşamları masal anlatımı, köy seyirlik oyunları, Karagöz gösterileri, mâni ve türkü söyleme, bilmece ve fıkra anlatımı gibi kültürel unsurlar katılımcılarla birlikte deneyimlenmiştir. Sivil toplum, üniversiteler ve kamu kurumlarının ortak çalışmalarıyla sürdürülen Somut Olmayan Kültürel Miras Kış Okulu, koruma alanındaki istikrarlı yapısı ve farkındalık artırıcı katkılarıyla UNESCO'nun da dikkatini çekmiş; çeşitli raporlarda yer almıştır. Örneğin Türkiye'nin UNESCO'ya sunduğu 2021 yılındaki periyodik raporunda da Kış Okulu programından bahsedilmiştir.¹ 2017-2025 yılları arasında düzenlenen programlara yaklaşık 250 katılımcı katılmış ve farklı üniversitelerden birçok akademisyen ile uzman kolaylaştırıcı olarak ders vermiştir.

Sekizincisi Niğde'de gerçekleştirilen kış okulu ise "Korumada Yerel Yönetimlerin Rolü" teması ile düzenlenmiştir. UNESCO akreditasyonlu Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği ile UNESCO Türkiye Millî Komisyonu iş birliğinde, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi ve Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Somut Olmayan Kültürel Mirasın Örgün ve Yaygın Eğitimi UNESCO Kürsüsünün akademik desteği ile Niğde Belediyesi ve Niğde Valiliği evsahipliğinde VIII. Somut Olmayan Kültürel Miras Kış Okulu 24-26 Ocak 2025 tarihinde Niğde'de gerçekleştirildi. Kış Okulu'nun ilk günündeki açılış konuşmalarını Niğde Valisi Dr. Cahit Çelik, Niğde Belediye Başkanı Emrah Özdemir, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hasan Uslu, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, Niğde Kent Konseyi Başkanı Prof. Dr. Mutlu Başaran Öztürk, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yaşayan Miras ve Kültürel Etkinlikler Genel Müdür Yardımcısı Dr. Serkan Emir Erkmen gerçekleştirmiştir.

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, tuna.yildiz@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1100-9794.

UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkanı Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ “UNESCO; Birlikte Var Olma Birlikte Koruma” başlıklı açılış sunumunda UNESCO sözleşmeleri ve programlarını özetleyerek Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin amaçları ve prensipleri doğrultusunda Niğde’deki yerel yönetimlerin rolünü vurgulamıştır. Açılış konuşmaları bölümü UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Başkan Vekili Prof. Dr. Nizamettin Kazancı’nın “Doğal Miras Alanlarında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yeri” başlıklı sunumuyla devam etmiştir. Kazancı, doğal ve kültürel mirasın birbiriyle ilişkili olduğunu ve bu bağlamda doğa ile somut olmayan kültürel mirasın korunmasının birlikte ele alınması gerektiğini aktarmıştır.

Somut olmayan kültürel miras alanında uluslararası deneyime sahip kolaylaştırıcıların sunum ve başkanlığında yürütülen dersler, farklı uzmanlık alanlarına sahip katılımcıların soru ve görüşleriyle derinleşmiştir. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Kültür Sektörü Uzmanı Cansu Türk “Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Bütüncül Korunması: Sözleşmeler Arası Bir Yaklaşım” konulu sunumunun ardından UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Sektör Uzman Yardımcısı Dr. Azize Ökten “UNESCO Yerel Yönetimler İlişkisi” konulu sunumunda UNESCO’nun şehir programları hakkında bilgi paylaşımında bulunmuştur. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi Üyesi Prof. Dr. Selcan Gürçayır Teke’nin “Yerel Yönetimler ve El Sanatları Geleneği” konulu sunumuyla ilk gün oturumları son bulmuştur. Gürçayır Teke, sunumunda el sanatları geleneğinin korunmasında yerel yönetimlerin rolüne odaklanmıştır.

Kış Okulu programlarının somut olmayan kültürel mirası deneyimleten örneklerine bu yılki kış okulunda da yer verilmiştir. Bu kapsamda Meryem Özdemir tarafından İhlamur Baskı Sanatı ve Büşra Yılmaz tarafından Ebru Sanatı atölyeleri katılımcılardan büyük ilgi görmüştür. Günün sonunda düzenlenen Geleneksel Sohbet Toplantısında Hayalî Şafak Yılmaz Karagöz gösterisini yapmış ve köy seyirlik oyunları katılımcılarla birlikte icra edilmiştir.

Kış Okulu’nun ikinci günü, UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi Üyesi Doç. Dr. Ahmet Erman Aral’ın “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Eğitimin Rolü” konulu sunumuyla başlamıştır. Aral sunumunda; somut olmayan kültürel mirasın korunmasında eğitime dair örnek çalışmalar ve projeler üzerinden kültürel mirasın korunmasında eğitimle sağlanan başarıları anlatmıştır.

Programın devamında UNESCO Türkiye Millî Komisyonu Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi Üyesi Doç. Dr. Tuna Yıldız “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Yerel Yönetimler ve Sivil Toplum Kuruluşları İş Birliği” konulu sunumunu gerçekleştirmiştir. Yıldız sunumunda; somut olmayan kültürel mirasın korunmasında topluluk katılımının önemini vurgulayarak yerel yönetimlerin ve sivil toplum kuruluşlarının iş birliği içerisinde çalışmasının toplulukların kendi miraslarına olan bağlılıklarının güçlenmesi açısından büyük bir fırsat sunduğunu belirtmiştir. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü’nden Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Safiye Baki Nalçioğlu ise “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Müzecilik” konulu sunumunda Türkiye başta olmak üzere farklı ülkelerdeki somut olmayan kültürel miras müzelerinin çalışmalarını aktarmıştır.

Kış Okulu, kapanış ve değerlendirme bölümüyle sona ererken, katılımcılar programın genel değerlendirmesini yaparak fikir ve önerilerini paylaşmışlardır. Tüm katılımcılara, Kış Okulu’na katıldıklarını belgeleyen bir Katılım Belgesi takdim edilmiştir.



NOTLAR

1. <https://ich.unesco.org/en/state/turkiye-TR?info=periodic-reporting>. (Erişim Tarihi: 01 Mart 2025)

TRACKS4CRAFTS PROJESİ: EL SANATLARININ GELECEĞE AKTARIMI

Tracks4Crafts: The Transmission of Crafts for the Future

Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL*

Tracks4Crafts el sanatlarının sürekliliğini ve sürdürülebilirliğini teşvik etmeyi amaçlayan bir araştırma projesidir.¹ Belçika'daki Anvers Üniversitesinin koordinatörlüğünde 2027 yılına kadar devam edecek ve Avrupa Birliği Horizon Europe (Ufuk Avrupa Programı) kapsamında desteklenen proje Fransa, Hollanda, İrlanda, İspanya, İsviçre, İtalya, İzlanda, Letonya, Romanya ve Yunanistan'dan aralarında üniversite, sivil toplum kuruluşu, açık hava müzesi, beceri geliştirme odaklı iş ağı, araştırma kuruluşu ve özel şirketlerin (3 boyutlu yazıcı üretimi) bulunduğu on beş ortaklı bir yapı tarafından yürütülmektedir. Ayrıca Belçika, Hollanda ve Türkiye'den (Ahmet Erman Aral) birer kişi, Danışma Kurulu Üyesi olarak kendi uzmanlıkları çerçevesinde yayın stratejisi geliştirme, pilot uygulamaların takibi ve politika belgelerinin üretimi konusunda koordinatör üniversiteye destek olmaktadır.

Tracks4Crafts projesinin temel amacı, gelecek odaklı bir miras koruma yaklaşımı içinde geleneksel el sanatlarının ekonomik ve toplumsal değerini güçlendirme doğrultusunda bu alandaki bilginin aktarımının geliştirilmesi ve dönüştürülmesidir. Eski el sanatları tekniklerinin ileri teknolojiyle birleştirilmesi, kültürel malların yanı sıra ekolojik sürdürülebilirliği (yeniden kullanım ve yenilenebilir hammadde kullanımı) ve iş gücü piyasasında kapsayıcılığı teşvik eden yeni ve yüksek kaliteli ürün ve hizmetlerin korunması, yeniden işlev kazanması ve dağıtımı için yeni boyut ve fırsatlar sunmaktadır.

Proje, adından anlaşılacağı üzere dört ana hat üzerinden ilerlemektedir. Bunlardan ilki eğitim ve öğrenme odaklıdır (Tracks4Training). Buradaki temel bakış, öğrenme süreçlerinin ve (yüksek teknoloji içerenerler de dâhil olmak üzere) fiziksel mekânlardaki çıkarıklık biçimlerinin dönüştürülmesiyle ilgilidir. İkinci boyut, geleneksel el sanatları bilgisinin aktarımını zenginleştiren ve dönüştüren yeni dijital teknolojilerin geliştirilmesiyle bağlantılıdır (Tracks4Tech). Projenin üçüncü kulvarı ise üretilen geleneksel el sanatları bilgisinin piyasa değerinin saptanmasını sağlayan araç ve vasıtaların üretilmesi (iş modellemesi, sertifikasyon, mülkiyetin korunması) ile ilgilidir (Tracks4Markets). Dördüncü ana hat ise geleneksel el sanatları bilgisinin toplumsal ve ekonomik değerini artıran ve yayan ağların oluşturulması, el sanatlarının ekosistem içindeki potansiyelinin desteklenmesidir (EUnite4Tracks). Tracks4Crafts; “proje yönetimi”, “mevcut uygulamaların analizi”, “deneme platformu”, “teknoloji denemesi”, “deneme analizi”, “araştırma sonuçlarının bilgi aktarımını destekleyecek araçlara nakledilmesi” ve “proje deneyiminin hedef kitleye iletilmesi ve kullanıma sunulması” olmak üzere yedi iş paketinden oluşmaktadır.

Hedeflerin kısa, orta ve uzun vadeye yayıldığı projede bilgi ve beceri aktarımının mekânı, amacı ve mekânların geleceği gibi konular aynı el sanatı içinde geleneksel çerçevede iş yerinde teke tek ilerleyen usta çırak ilişkisi kapsamında incelendiği gibi, bu ilişkinin belirli alanlara ilgi duyan kişilerin toplanıp somut objeler üzerinde yaratıcı biçimde çalıştıkları açık ortamlarda (makerspace) ve tasarım ve ürün geliştirme imkânı sağlayan ufak çaplı yüksek teknolojiye sahip atölyelerde (fablab) nasıl dönüştürülebileceği gibi hususlar da pilot uygulamalar aracılığıyla araştırılmaktadır. Ayrıca, insanlar

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, ahmet.aral@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0713-8649.

arası ilişkiye ek olarak el sanatlarında insan-makine, insan-mekân ilişkisi de bu çerçevede incelenmektedir. Farklı el sanatlarındaki bilgi ve becerilerin sanatlar arası aktarımı, geleneksel sayılmayan el sanatlarındaki durumun irdelenmesi ve geniş anlamda el sanatlarının yaratıcı ekonomiyle bağlantısı da projenin inceleme alanındadır.

Sekiz ülkede tekstil, ahşap, dikiş, dijital imalat, seramik, kuyumculuk, ipek dokuma ve 3D yazıcıyla metal malzemelerin kaynaklanmasına dayalı hibrit el sanatı gibi alanlarda farklı malzeme, araç, ortam ve tekniklere hitap eden pilot uygulamalarla, el sanatlarının yanı sıra ona karakterini veren bilgi ve becerilerin kuşaktan kuşağa aktarımına yardımcı alet, vasıta ve formatlar test edilmektedir. Somut olmayan kültürel mirasın bir alanı olarak el sanatları geleneği rekabet, yenilik, sürdürülebilir kalkınma ve yaşam kalitesinin artırılmasına yardımcı bir kaynaktır. Bununla birlikte, bu alandaki bilginin aktarım ve kullanımını güçlendirmek için gereken alet, vasıta ve formatlar dünyanın geldiği güncel noktada sürece ayak uyduramamakta ve bu nedenle, el sanatlarının potansiyeli sekteye uğramaktadır. Dolayısıyla el sanatları geleneğinin bu çerçevede araştırılması geçmiş, günümüz ve geleceğe ilişkin anlayışımızı çeşitlendiren bir bilgi, gelenek ve imkânlar dünyasını ortaya çıkarırken Türkiye’de el sanatları geleneğine yönelik algı, araştırma ve uygulamaların çerçevesini yeniden düşünme fırsatı da sunmaktadır.

NOTLAR

1. Projeye ilgili detaylı bilgi için bkz. <https://tracks4crafts.eu>

MİLLÎ FOLKLOR

Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri

Genel İlkeler: 1989 yılında yayın hayatına başlayan Millî Folklor, Bahar, Yaz, Güz ve Kış sayıları olarak yılda dört defa Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında yayımlanır. İki yılda bir cilt oluşturulur ve ikinci yılın son kış sayısına dizin konulur. Üye ve ilgililerine yayım tarihini izleyen 20 gün içinde gönderilir. Yazıların tamamı <<http://www.millifolklor.com>> adresinden ücretsiz okunabilir.

Amaç: a) Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki Halkbilimi ve Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) çalışmalarını Kültür Araştırmaları yöntemleriyle yayımlamak, bu alandaki çalışmaları yerelden ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeye taşımak, b) Dünyadaki halkbilimi ve SOKÜM çalışmalarını izlemek c) Halkbilimi, etnoloji ve antropoloji çalışmalarının ve SOKÜM'ün Korunması Sözleşmesi'nin hedeflerinin kuramsal ve yönetsel gelişimine katkı sağlayacak her türlü çalışmayı – Türkçe (Latin harfli olmak kaydıyla diğer Türk lehçeleri) veya Latin harfli uluslararası dillerden birinde(Fransızca, İngilizce veya İspanyolca) yayımlamak.

Konu: Türkiye ve Türk dili konuşan ülkelerdeki araştırmaya, incelemeye veya derlemeye dayanan halkbilimi, etnoloji ve antropoloji ve SOKÜM konuları ve bunlarla ilgili her türlü kuram ve yöntem sorunlarına Kültür Araştırmaları kapsamında yer veren yazılar ve halkbilimi alan, yöntem ve kuramlarıyla bütünlüklü bir şekilde ilişkilendirilen Disiplinler Arası çalışmalar. (Halkbiliminin de incelediği herhangi bir konuyu başka bir disiplinin amaç, yöntem ve kuramlarına göre ele alan ve disiplinler arası özellik taşımayan yazılar konu kapsamımız dışındadır.)

İçerik: a) Alanında bir boşluğu dolduracak, araştırmaya dayalı özgün makaleler b) Alanın gelişimine katkı sağlayacak tanıtım ve eleştiri yazıları c) Türk kültürü, halkbilimi, etnoloji, antropoloji ve SOKÜM çalışmalarına kuramsal ve yönetsel açıdan katkı sağlayacak çeviri yazıları ç) Alandan veya yazılı kaynaklardan yapılan derlemeler.

Daha Önce Yayımlanmamış Olma: Millî Folklor'da yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler yayımlanmış olarak kabul edildiğinden Millî Folklor'da yayımlanamaz. Bir

yazarın aynı yıl içinde en fazla iki “öz”lü yazısı yayımlanabilir. Aynı yazarın birinci yazısı yayımlanmadan ikinci yazısının inceleme süreci başlatılmaz.

Gelen Yazıların Değerlendirilmesi: Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar öncelikle Editörlük Birimi tarafından amaç, konu, içerik ve yazım kuralları açısından incelenir. Bu yönleriyle uygun bulunanların yazar adları gizlenir ve Yayın Kurulu üyelerinin görüşü doğrultusunda, bilimsel bakımdan değerlendirilmek üzere, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakemlere gönderme aşamasında yazarlardan “Hakemlik Ücreti” alınır ve hakemlere inceleme sonunda “İnceleme Ücreti” ödenir. Hiçbir şekilde hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir ve/veya Yayın Kurulu nihai kararını raporlar üzerinden verebilir. Yazarlar, hakemlerin ve Yayın Kurulu’nun eleştirisi, önerisi ve düzeltme taleplerini dikkate alırlar. Katılmadıkları noktaları gerekçeleriyle birlikte ayrı bir rapor hâlinde Yayın Kurulu’na sunabilirler. Yayın kararı verilen yazılar sıraya konulur ancak editörlük, dosya hazırlama, güncellik, gereklilik gibi dergiciliğe bağlı birçok nedenle kimi değişiklikler yapabilir. Hakemlik süreçlerini tamamlamış ve yayımına karar verilmiş olsa bile hiçbir yazı için “yayımlanacaktır” içerikli yazı verilmez. Dergide yayımlanmasına karar verilen yazıların son biçimi yazara gönderilir ve onayı alındıktan sonra yayımlanır.

Genel Kurallar: Makalelerde uyulması gereken genel kurallar şunlardır:

A) Başlık: 12 kelimeyi geçmemeli, bold ve büyük harflerle yazılmalı ve ikinci dildeki karşılığı küçük harflerle başlığın altında yer almalıdır. (Makale Türkçe veya Latin harfli Türk lehçelerinden birinde ise ikinci dil Fransızca, İngilizce veya İspanyolca, makale Türkçe ve Latin harfli Türk lehçelerinin dışındaki bu üç dilden birinde ise ikinci dil Türkçe olacaktır.)

B) Yazar Adı: Başlığın altına yazılmalı, görev unvanı, kurum adresi ve e-posta bilgileri bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek, ilk sayfanın altında verilmelidir.

C) Öz ve Anahtar Kelimeler: Öz en az 400 (Dört Yüz) kelime ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Özün hemen altında beş anahtar kelime verilmelidir. Anahtar

Kelimelerin makalenin içeriğini doğru bir biçimde sunmasına dikkat edilmelidir. Öz ve Anahtar Kelimeler Türkçe ve ikinci dilde hazırlanmalıdır.

Ç) Makale Metni: Yazılar bilgisayarda 1,5 satır aralıkla ve 12 punto yazılmalı, Türkçe ve İngilizce özler, kaynakça ve sonnotlar dâhil 6000 (Altı Bin) kelimeyi geçmemeli ve özgün olmalıdır. Özlü makalelerde yazarın görüşlerini içeren kısımlar %70'ten az ve alıntı oranı % 30'dan fazla olmamalıdır. Yazılar, MS Word programında ve Times New Roman veya Arial yazı karakteri ile yazılmalıdır. Makale, giriş bölümüyle başlamalı, burada yazının hipotezi ortaya atılmalı, gelişme bölümü (ara ve alt başlıklarla desteklenebilir) veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalardan oluşmalı, Sonuç bölümünde varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

D)Kaynak Gösterme: Kaynak göstermede kesinlikle dipnot kullanılmamalıdır. Metin içinde (Elçin 1988: 8) yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Elçin, 1988a: 22, Elçin 1988b: 24...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Köprülü 1940, Kaplan 1974, Elçin 1988), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Kaplan vd. 1975), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Raglan 1973, Ekici 1988'den) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

E) Kaynakça: Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması hâlinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilmelidir. Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken yerde Yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa ty (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Oğuz, M. Öcal. Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Koz, M. Sabri, haz. Nasreddin Hoca Kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Reichl, Karl. Türk Boylarının Destanları: Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı. Çev. Metin Ekici. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger, der. Geleneğin İcadı. (çev. Mehmet Murat Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Altun, Şafak ve Cenk Sarioğlu. Türk Popüler Tarihinde İlkler. İstanbul: Alfa Yayınları, 2006.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra ve diğer. ifadesi kullanılır.

Oğuz, M. Öcal ve diğer. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Özlü, Tezer”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Düzgün, Dilaver. “Âşıklık Geleneğinin Değişim ve Dönüşüm Sürecinde Barış Manço Olgusu”. Millî Folklor 84 (Kış 2009): 42-51.

Özkan, Tuba. “Bey Böyrek Anlatılarının Kahramanın Yolculuğu Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2006.

Güzel, Abdurrahman. “Prof. Dr. Abdurrahman Güzel İle Söyleşi”. Söyleşiyi yapan: Tuba Saltık Özkan. Millî Folklor 68 (Kış 2005): 13-17.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (— şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Günay, Umay. Türklerin Tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

———. Türk Kültürüne Eleştiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Temelkuran, Ece. “Geleneksiz Kadınlar” (06 Ekim 2006) 16 Şubat 2010.

<<http://www.milliyet.com.tr>>

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Akay, Ezel, yön. Karagöz Hacivat Neden Öldürüldü?. Sen. Ezel Akay, Levent, Kazak. Oyun. Beyazıt Öztürk, Haluk Bilginer, ve diğer. DVD. Özen Film, 2006.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Londra).

F) Dipnot: Kaynak gösterme dışında kalan ve makalenin ana konusu ile dolaylı bağlantısı olan açıklamalar, birden başlayarak dipnot kullanmak suretiyle yapılabilir. Dipnotlar, makaleden sonra ve kaynakçadan önce topluca yer almalıdır ve 10 punto yazılmalıdır.

G)Yazıların Gönderilmesi: Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, dergipark.org.tr adresinden yüklenmelidir. Eğer editörlük ve hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç bir ay içinde gönderir. Aksi durumda yayından vazgeçtiği değerlendirilerek yayım süreci sonlandırılır.

H) Editörlük Düzeltmeleri: Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde TDK Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

I) Telif Hakkı: Yayımlanan yazıların telif hakkı Millî Folklor Dergisi'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

MİLLÎ FOLKLOR

An international and Quarterly Journal of Cultural Studies

The publication principles information for the contributors

General Principles: As an International Folklore Journal, *Millî Folklor*, has been issued as a quarterly journal published as Spring, Summer, Fall and Winter issues. The issues of every two years form a volume. In the end of every two years an index of published articles is prepared and added to the Winter issue. The journal has been mailed to its members and interested people within following twenty days of its publication. The articles can be read online for free on <<http://www.millifolklor.com>> website.

Objectives: a) Publishing the folklore and intangible cultural heritage (ICH) research and scholarly studies in Turkey and other Turkic countries within the “cultural studies” methods, and also elevate these studies from local level to national level and from national level to regional and international level, b) Closely follow up the scholarly works on folklore and intangible cultural heritage, c) Publishing any kinds of scholarly articles on folklore and ICH which contribute theoretical and methodic perspectives for folklore and the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage -in Turkish (or other Turkic dialects as long as they are written in Latin script), or in a language that is commonly used as the language of international journals (French, English and Spanish).

Subjects: The articles may deal with any subject matter ranging from field collecting, evaluating and studying materials from the folklore of Turkey and Turkic

World, to such issues concerning specifically folklore and ICH theories and methods within the cultural studies context.

Content: a) Original research articles that are based upon a research and filling a gap in their field of study, b) Reviews that introduce and criticize new works, and contribute to the development of field of study, c) Literary translations of the articles on folklore which shed new light on and help the theoretical and methodic development of Turkish culture, folklore and ICH studies, d) Articles that contain material collected directly from oral sources and manuscripts are accepted for publication.

It should be noted that an article submitted for publication in *Millî Folklor* should not have previously been published, the papers presented in scholarly meetings are not accepted for publication either. Only two articles of a writer can be published in the journal in one year.

Evaluation of the Articles Sent for Publication: The articles sent for publication in *Millî Folklor* are first examined by the Editorial Board of the journal in accordance with the articles aim, subject, content and writing styles. The articles found publishable by the Editorial Board are sent for evaluation of two judges who are nationally or internationally recognized by their works and studies in the field of folklore. The Board does not send the names of the authors to the judges, and the judges' reports are kept for two years. If one of the two judges approves and another disapproves the article's publication, the article is sent to a third judge. The authors should pay attention to the suggestions and correction advice of the judges and Editorial Board. If an author does not share the views of the judges or the Editorial Board, he/she may present a report on the points where he/she does not agree. The articles completing these processes are put in to the publication order. The final copy of the article is sent to the author for approval, within a given time-frame.

General writing Rules: The major rules to be followed in the articles submitted for publication in *Millî Folklor* are listed below:

A)Title: The title of an article should not be more than 12 words, it should be bold, capitalized. If the language of the article is French, English or Spanish the second

language of the article should be Turkish. The title's Turkish translation should also be written under the original one, and it should also be bold, but not capitalized.

B) The Name of Author: The author's name should be bold and placed under the title. The professional title should be marked with a star and explained at the bottom of the first page.

C) Abstract: Every article must be submitted with an abstract. The abstract should provide information on the professional aims of the article, and should be between 400 words. The abstract should not include any kinds of bibliographies, figures, notes etc. The author(s) must present five to ten key-words. Key words must exclude words used in the title and choose carefully to reflect the precise content of the paper. The abstract and key words must be both in original language of the article and standard Turkish.

D) The Text of Article: The articles must be typed as 12 punt with 1,5 spaces. An article should not contain more than 6000 words. It should be written by MS word program, and the chosen characters should be Times New Roman or Arial. An article should begin with an introduction which should include the main thesis of the article, the development part should include observations, interpretations, citations, and discussions, (and may be divided into and supported by subtitles). In the conclusion part, the results should be explained and supported by suggestions.

E) Citations and Bibliography: The MLA (Modern Language Association) citation style is preferred but other scientific citation styles are also accepted.

G) Footnotes: The explanations need to be mentioned other than showing a cited source should be marked by footnotes following from the number one. The footnotes should be placed following the main text of an article and before the bibliography, and they should be written in 10 punt.

H) Submission: An article conforming the above mentioned criteria should be sent to the dergipark.org.tr e-mail address. Following the evaluation of the judges, if some corrections asked from the author, the author needs to send a new copy to same addresses within a month. During the process of publication, minor changes that have nothing to do with the main structure of the article may be made by the Editorial Board.

D) Authors' right: The juridical rights and responsibilities of the published articles and translations belong to the authors/translators.

MİLLÎ FOLKLOR

Revue internationale et trimestrielle d'études culturelles

Les principes de publication

Les principes générales : *Millî Folklor* est une revue des arts et traditions populaire et du patrimoine culturel immatériel (PCI) centrée sur la Turquie et les pays qui parlent la langue turque, créée en 1989. Ouverte à la recherche internationale et aux autres disciplines de sciences sociales et humaines, *Millî Folklor* publie les articles des auteurs turcs et étrangers, folkloristes, ethnologues, anthropologues et les chercheurs travaillant sur le PCI. *Millî Folklor*, paraît aux mois de mars (numéro de printemps), juin (numéro d'été), septembre (numéro d'automne) et décembre (numéro d'hiver). Tous les deux ans forment un volume. À la fin de tous les deux ans un index des articles édités est préparé, et ajouté au numéro d'hiver. La revue est expédiée à ses membres et personnes intéressées dans vingt jours de sa publication. Les articles, qui ont été édités, peuvent être lus en ligne du site Web de *Millî Folklor*, <<http://www.millifolklor.com>>

Note à l'attention des auteurs: Les articles peuvent traiter n'importe quels thèmes concernant les arts et traditions populaires et du PCI de la Turquie et des communautés turcophones. La revue peut publier n'importe quels genres d'articles scientifiques sur les arts et traditions populaires et le PCI qui contribuent des perspectives théoriques et méthodiques, en turc (ou d'autres dialectes tant qu'ils sont écrits en manuscrit latin), ou dans une langue internationale en manuscrits latin (anglais, espagnol et français). Tout article doit être proposé à la rédaction de *Millî Folklor* sous la forme d'un manuscrit de 6 000 mots dont la version, saisie sur Word, doit être adressée en document attaché (.doc) par le courrier électronique à <dergipark.org.tr>. L'auteur veillera à préciser son rattachement institutionnel et ses adresses électronique et postale. Le texte doit être saisi en corps 12 et double interligne (de préférence en Times New Roman ou Arial) sans autre enrichissement typographique que l'emploi de l'italique. Il doit comporter un seul niveau d'intertitres courts, des notes en numérotation continue, l'ensemble des références bibliographiques en fin d'article, ainsi

qu'un titre en deuxième langue et un résumé (en deux langues) de 400 mots maximum accompagné de cinq mots clés (en deux langues). Le renvoi aux ouvrages de références dans le texte courant et les notes se fait par la simple mention du nom d'auteur, de la date de parution et, le cas échéant, du numéro des pages citées. Les articles refusés ne sont ni conservés ni retournés. Les droits et les responsabilités juridiques des articles et des traductions édités appartiennent aux auteurs/aux traducteurs.