



Hacettepe
Üniversitesi



KAZAN
ULUSLARARASI
Halk Kültürü
Sempozyumu



Kazan
Belediyesi

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Türk Halkbilimi Bölümü
ve
KAZAN BELEDİYESİ

IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu

IV. Kazan International Folk Culture Symposium

29 Eylül-1 Ekim 2016

Kazan-Ankara

BİLDİRİLER

PROCEEDINGS

Editörler

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Zehra KADERLİ
Dr. Pınar KARATAŞ
Arş. Gör. Başak ACINAN

Hacettepe Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları :2
Ankara 2016

Adres : Hacettepe Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Türk Halkbilimi Bölümü 06800 Beytepe/Ankara

Basım : Kıvanç Ofset Matbaacılık 0312 345 31 40
1.Basım, 650 Adet,
Basım Yılı : 02.02.2017
ISBN : 978-975-491-442-9

Kitapta yer alan yazıların fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

ONUR KURULU

Prof. Dr. A. Haluk ÖZEN/Hacettepe Üniversitesi Rektörü
Dr. Lokman ERTÜRK/ Kazan Belediye Başkanı
Prof. Dr. Emrullah İŞLER/ Ankara Millet Vekili
Prof. Dr. Şükrü Haluk AKALIN / Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekan V.
Prof. Dr. Alaybey KAROĞLU/Çankırı Karatekin Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanı
Orhan YEĞİN/ Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Bakan Yardımcısı

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU / Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZ/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU SIVACI/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Metin EKİCİ/ Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Muhtar KUTLU/ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YAKICI/ Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL/ Muğla Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa SEVER/ Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali DUYMAZ/ Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AÇA/ Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Alimcan İNAYET/ Ege Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim DİLEK/ Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Darhan HİDİRALİ/ Türk Akademisi
Prof. Dr. Ayten SEZER ARIĞ/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Nuran KAYABAŞI/ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Zeynep ERDOĞAN/ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Feriha AKPINARLI/ Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim SOLAK/ Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. İlsayar ZAKİROVA/ Tataristan İlimler Akademisi
Prof. Dr. Alfina SİBGATULLİNA/ Rusya Bilimler Akademisi
Prof. Dr. Sulayman GAYIBOV/ Çuy Üniversitesi
Prof. Dr. Dan BEN-AMOS/ Pensilvanya Üniversitesi
Prof. Dr. John ZEMKE/ Missouri Üniversitesi
Prof. Dr. Mrinal KUMAR BORAH/ Chhaygaon Üniversitesi Koleji
Prof. Dr. Louise S. MILNE/ Edinburgh Üniversitesi
Prof. Dr. Ülo Valk/ Tartu Üniversitesi
Prof. Dr. Elek BARTHA/ Debrecen Üniversitesi
Prof. Dr. Georgios KOUZAS/Atina Üniversitesi

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU/ Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN/ Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. R. Gülin ÖĞÜT EKER/ Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulsalam ARVAS/ Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Nurgül BEGİÇ/ Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. R. Bahar AKARPINAR/ Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şirin YILMAZ / Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra KADERLİ/ Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Feryal SÖYLEMEZOĞLU/ Ankara Üniversitesi
Yrd. Doç. Arzu EVECEN/ Çankırı Karatekin Üniversitesi
Yrd. Doç. Emine KOÇAK/Çankırı Karatekin Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Pınar TAŞDELEN/ Hacettepe Üniversitesi
Dr. Serdar ERKAN/ Hacettepe Üniversitesi
Dr. Pınar KARATAŞ/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Başak ACINAN/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Hicran KARATAŞ/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Erkan KALAYCI/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Gülperi MEZKİT/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Hasan Ali DİKEN/ Hacettepe Üniversitesi
Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN/ Çankırı Karatekin Üniversitesi
Okt. Şenay SARAÇ/ Hacettepe Üniversitesi
Cengiz GEVREK / Kazan Belediyesi Başkan Yardımcısı
Dilşat TAŞ POLAT/ Kazan Belediyesi Kültür Müdürü
Derya OVACIKLI/ Kazan Belediyesi Meclis Üyesi

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU/ Hacettepe Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra KADERLİ/ Hacettepe Üniversitesi
Dr. Pınar KARATAŞ/ Hacettepe Üniversitesi



4 Temmuz 1987'de İlçe, 23 Temmuz 2004 tarihinde Metropol İlçe olarak tarihteki yerini alan Kahramankazan'ın bilinen en eski ismi Murtaza Abad'tır. Kahramankazan ve civarı 1217 yılında Türk hakimiyetine girmiş 1402'de ise Ankara savaşı sonrasında kısa bir süre Moğol hakimiyetinde kalmıştır. 1414'den itibaren yeniden Osmanlı topraklarına katılmıştır. İlçeye ait ilk kayıtlar Osmanlı'nın 1463 yılı Ankara tahrir defterinde yer almaktadır. O zaman ki ismi ile Mürted Ova olarak karşımıza çıkan ilçe 67 köy ve mezraya sahipti. Neredeyse her mahalle ve köyde tarihi eserlere ve tarihi çeşmelere rastlayabileceğiniz ilçemiz köklü bir tarih ve kültür birikimine sahiptir.

Hızla küreselleşen kocaman bir köy haline gelen dünyada, kendi kültürümüzü ve sanatımızı korumak ülkenin başındaki yöneticilerden çok yerel yönetimlere düşüyor. Biz bu bilinç ile Türk Kültür ve Sanatının güzel bir örneği olan Kahramankazan İlçemizde, bu kültür ve sanatı yaşatmak ve gelecek nesillere aktarmak için çok iddialı çalışmalar yapıyoruz. Uluslararası Halk kültürü Sempozyumları, Türk dünyası buluşması panelleri, Uluslararası fotoğraf çalışmaları, yine dünyaca ünlü ressamların katıldığı resim çalışmaları yapıyoruz.

Türk dünyasının kültürel ve sanatsal değerlerini kalıcı eserler haline getirdik, tüm kütüphanelerde, yurt içi ve yurt dışı üniversite kütüphanelerinde kültür ve sanat değerlerimizin yaşatıldığı bu kitaplar yer aldı.

Göreve geldiğimiz ilk dönem, ilçemizin tüm alt yapı sorunlarını bitirdik, ikinci dönemde üst yapı; kamu binalarından spor tesislerine, parklardan yüzme havuzlarına kadar ilçe halkının yaşam standartlarını yükseltecek yapılaşmayı tamamladık. Üçüncü dönemimizde ise tüm enerjimizi kültürel ve sanatsal etkinliklere ayırdık. Bu büyük kültürel ve sanatsal organizasyonlarla da ismi ile müsemma kültür ve sanat Kazan'ı olacağız. Tüm bu çalışmalarımızı yalnızca ülkemizde değil, uluslararası arenada da tanıtmak gayreti içerisindeyiz.

4.sünü yaptığımız Kahramankazan Uluslar arası Halk Kültürü Sempozyumumuzda 3 gün boyunca çok değerli kültürel hazinelerimizi araştırıp bizlere sunan katılımcılarımıza, sempozyumu birlikte organize ettiğimiz Hacettepe Üniversitesi'ne, Prof.Dr.Özkul Çobanoğlu'na ve emeği geçen herkese çok teşekkür ederim. Gelecek nesillere ışık tutmasını dilediğim bu kitabın ülkemize hayırlı olmasını diliyorum.

Dr.Lokman Ertürk
Kahramankazan Belediye Başkanı

İÇİNDEKİLER

Sempozyum Programı	13
Doç. Dr. Abdulselam ARVAS ve Sonuç AKYOL	30
<i>“Sırduu Sandık” Adlı Masal Kitabında Dönüşüm Motifleri</i>	
Doç. Dr. Abdülmecit MUTAF	37
<i>Osmanlı Dönemi Halk Hekimliğinde Koruyucu Sağlık Formülleri ve Uygulama Örnekleri</i>	
Doç. Dr. Adem ÖGER	40
<i>Uygur Türklerinde Yağmur Yağdırma Törenleri ve Yada Taşı</i>	
Doç. Dr. Ahmet Ali ASLAN	52
<i>Sibirya Şamanlarının Ölümü: Silinen ve Tahrip Edilen Türk Kültür Hafızası</i>	
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	63
<i>Türk Kültüründe Ocaklık (Ankara/Karaali ve Civarındaki Ocaklar)</i>	
Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN	70
<i>Türk Halk Kültüründe Zenginleştirilmiş Kitap: Göç Destanı Örneği</i>	
Okt. Alev ÖZTÜRK MERDİN	84
<i>Ankara’ya Hizmet Etmiş, Basın-Şeref Kartı Sahibi Bir Halkbilimci: Cahit Beğenç ve Sedef Kız Kitabı</i>	
Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK	96
<i>Yarenlik Geleneğinin Dramaturjik Teori Bağlamında İncelenmesi</i>	
Prof. Dr. Ali YAKICI	103
<i>Anadolu Köy Düğünlerinde “Kazan”ın İşlevselliği ve Geleneksel Edebiyata Yansımaları</i>	
Dr. Alim Koray CENGİZ	107
<i>Antakya Halk Kültüründe Kaybolan Gelenekler: Sıra Geceleri, Yüzük Oyunu ve Cille Sayma</i>	
Alparslan SANTUR	115
<i>Ankara Yöresi İrrasyonel Görünümlü Bazı Halk Hekimliği Uygulamaları</i>	
Yrd. Doç. Arzu EVECEN	123
<i>Kazan Yöresi Geçiş Dönemi Doğum Uygulamalarında Giysilere Yönelik Sembolik Bir Yaklaşım</i>	
Yrd. Doç. Dr. Arzu MAMMADOVA	133
<i>Türk Dünyasının Kültür Başkenti Şeki - Halk Mimarisini Ve Geleneksel Sanatları Yaşatan Şehir</i>	
Prof. Dr. Aydın UĞURLU	144
<i>Nedim Yapar Usta ve İstanbul Kandilli Yazmaları ile İlgili Proje</i>	
Doç. Dr. Aysun SUNGURHAN	151
<i>Nedim’in Şiirlerine Yansıyan XVIII. Yüzyıl Eğlence Hayatı</i>	

Dr. Ayşem YANAR ve Doç. Dr. Sema ÖZKAN TAĞI	157
<i>Coğrafi İşaretlerin El Sanatı Ürünlerinde Kullanılması Yöre ve Kurumlara Özgü Hediyelik Turistik Eşya Tasarımı: Ankara Örneği</i>	
Prof. Dr. Ayten SEZER ARIĞ	165
<i>Türk Siyasî Hayatında Ankara'nın Kadın Milletvekilleri (1935-2002)</i>	
Arş. Gör. Başak ACINAN	175
<i>Mit ve Edebi Yaratıcılık: İhsan Oktay Anar'ın "Amat" Eserinde Yaratılış</i>	
Doç. Dr. Behiye KÖKSEL	180
<i>Gaziantep'te Yeme-İçme Kültürünün Toplumsal İşlevleri</i>	
Berna Turan	187
<i>Karadeniz Ereğli Yöresinde Eski Bir Halk İnanç ve Âdeti: Ocağa Tükürme ve Vurma</i>	
Yrd. Doç. Dr. Birnaz ER ve Öğr. Gör. Zeliha Sarıkaya HÜNEREL	194
<i>Etnografya Müzelerinin Kent Kültürü Açısından Önemi</i>	
Burhanettin BAYKURT	203
<i>Kazan ve Çevresinde Hayvancılıkla İlgili Maddi Kültüre Ait Terimler</i>	
Bünyamin ZİLE	216
<i>Ankara Divan Geceleri</i>	
Dr. Cavit GÜZEL	226
<i>İyi Talihin Nesne İle Aktarımı Üzerine Tespitler ve Tahliller</i>	
Yrd. Doç. Dr. Çiğdem AKYÜZ	230
<i>Dağ ve Su Kültürleri Bağlamında Hüseyin Gazi'nin Tarihî -Kutsal Kişiliği</i>	
Yrd. Doç. Dr. Çulpan ZARİPOVA ÇETİN	239
<i>Manilerde Kazan Tatarlarının Kaybolmakta Olan Kültürel Mirası</i>	
Doç. Dr. D. Ali ARSLAN ve Gülten ARSLAN	252
<i>Halk Kültürünün Temel Bileşenlerinden Halk Ozanlarının Dizelerinde Göç Olgusu: Ankara Uruş Yöresi Ozanlarından Âşık Şefkati Örneği</i>	
Derya ERSÖZ ve Nükte Sevim DERDİÇOK	261
<i>Halk Kültürü Bağlamında İzmir'deki Kentsel Dönüşüm Alanlarında Meydana Gelen Değişim ve Dönüşümün Boyutları</i>	
Yrd. Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS	268
<i>Modern Türk Edebiyatında Memoratlar Ve Büyü İnançlarının Bir Örneği: Sadık Yemni Romanları</i>	
Prof. Dr. Durmuş ARIK	276
<i>Kazan ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar</i>	
Duygu Ümitli TULGA ve Prof. Dr. Filiz Nurhan ÖLMEZ	289
<i>Isparta İli Uluborlu İlçesinde Kaybolmaya Yüz Tutmuş El Sanatları</i>	
Elnaz SARDARİNİA	303
<i>İran Azerbaycan'ında Geçiş Dönemlerinin Vasıtaları</i>	

Dr. Emel ŞENOCAK	316
<i>Ankara ve Çevresinde Derlenen Türkülerin Temalarına Ve Makamla Göre Dağılımı</i>	
Doç. Dr. Emine KOCA ve Doç. Dr. Fatma KOÇ	326
<i>İç Anadolu Bölgesi Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Kadın Entarileri</i>	
Arş. Gör. Erdem AKIN	337
<i>Elazığ Evliya Menkıbelerinin İşlevsel Özellikleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ	344
<i>İntihal mi, Mîrî Malı mı? XIX. Yüzyılda Yazılı Kültür Ortamının Âşıklar Üzerindeki Olumsuz Tesiri Üzerine Bir Değerlendirme</i>	
Doç. Dr. Farah CALİL	353
<i>Ağıtların Şekillenmesinde Paralelizmlerin Mitolojik Fonksiyonları</i>	
Feride MİRİŞOVA	357
<i>Azerbaycan'ın Güney Bölgesinin Müzik Folkloru</i>	
Prof. Dr. H. Feriha AKPINARLI ve Yaprak Pelin ULUIŞIK	364
<i>Yerel Kalkınmada Halk Kültürü Projelerinin Önemi “Şanlıurfa Örneği”</i>	
Yrd. Doç. Dr. Feryal SÖYLEMEZOĞLU ve Prof. Dr. Sevinç ARCAK	372
<i>Kırsal Kalkınma Açısından Kazan İlçesine İpek Kültürünün Kazandırılması</i>	
Prof. Dr. Gıyasettin AYTAŞ	380
<i>Gelenekten Geleceğe Kültürel Kodlar ve İzler</i>	
Dr. Gonca KUZAY DEMİR	387
<i>Kosova/Prizren'de Yaşayan Türklerin Bahar Bayramları</i>	
Arş. Gör. Göktürk ERDOĞAN	394
<i>Bir Geleneğin Son Demleri: Sivas'ta Davul Zurna Pratikleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Gönül REYHANOĞLU	409
<i>Bir Kadın Alanından Başka Bir Kadın Alanına Anlam ve İşlev Kayması: Kıbrıslı Türklerde Lohusayı Yataktan Kaldırma Ritüelinde “Civit”</i>	
Yrd. Doç. Dr. Gürol PEHLİVAN	418
<i>Erol Güngör'de Halk Anlayışı</i>	
Prof. Dr. Gürsel DELLAL, Dr. Ayşem YANAR ve Prof. Dr. Zeynep ERDOĞAN	425
<i>Ankara Keçisinin Ankara İlinin Kültürel Mirası Açısından Önemi</i>	
Doç. Dr. Hacer Nurgül BEGİÇ	439
<i>Toplumsal Hafızada Kalanlar: Ankara-Kazan Örencik Köyü'nün Unutulmuş Dokumacılığı “Pala” Üzerine Bir İnceleme</i>	
Doç. Dr. Halil Altay GÖDE ve Fatma KOÇER ERTÜRK	447
<i>Anadolu Halk Masallarında Bir İmtihan Unsuru Olarak “Sabır”</i>	
Arş. Gör. Hasan GÜZEL	454
<i>Eski Uygur Sivil Belgelerinde İktisat Terimleri</i>	

Yrd. Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR	478
<i>Ankara Ferfene Günleri</i>	
Hilal TAVUKÇU	485
<i>Efsanelerle Kazan</i>	
Doç. Dr. Hürrem Sinem ŞANLI ve Özge EZER	491
<i>Mitolojilerde Zümrüd-ü Anka Sembolü</i>	
Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ	501
<i>Kazan ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar</i>	
Prof. Dr. İlhami DURMUŞ	516
<i>Kazan ve Çevresinde Eski Türk Kültürünün İzleri</i>	
Prof. Dr. İlseyar ZAKİROVA	532
<i>Ebe Ninelerinin Halk Hayatındaki Görevi ve Yeri</i>	
Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK	540
<i>Kazan'da Yaşayan Halk Sanatçısı Ali Seven'in Halk Müziği Besteleri ve Müzikal Çözümlenmeleri</i>	
Doç. Dr. Leman SULEYMANOVA ve Mesheti SULEYMANOVA	551
<i>Haylaçı Senem'in Hayatı ve Yaratıcılığı</i>	
Öğr. Gör. Leyla ÇINAR ALGÜL	563
<i>Kıbrıs Halk Mimarisinde Geleneksel Konut ve Değişen Mekan Kullanımı</i>	
Dr. Lokman ERTÜRK (Kazan Belediye Başkanı)	575
<i>Kazan Kavunu</i>	
Prof. Dr. Lütviyye ASGERZADE	581
<i>İnanclarımızda Su: Nahçıvan Bölgesi Üzere Bir Arastırma</i>	
Mahmut DAVULCU	588
<i>Polatlı Yöresinde Halk Mimarisi Geleneği Ve Yapı Sözlüğü</i>	
Yrd. Doç. Dr. Mayramgül DIYKANBAYEVA	598
<i>Sovyet Döneminde Oluşmuş Din İle İlgili Kırgız Atasözleri</i>	
Mazhar NARŞAP	605
<i>Dede Korkut Hikayeleri Işığında Toy Geleneği ve Çeşitleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKPINAR	611
<i>Ankara ve Çevresi Halk Müziğinin Genel Özellikleri ve Yabanabat Yöresi Örneği</i>	
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU	621
<i>Folklor Çalışmalarında İşlevselcilik</i>	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Onur HASDEDEOĞLU	629
<i>Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinden Hareketle Azınlıkların Folkloru Bağlamında Milli Kimlik İnşası Meselesi</i>	
Doç. Dr. Mehmet YILMAZ	636
<i>Şehirlileşme Kültürü Ve Estetize Edilmiş Yaşam Bağlamında Gaziantep'te Suriyeliler</i>	

Arş. Gör. Meltem YILMAZ	643
<i>İslâmî Türk Destanlarında Rüyaların İşlevleri ve Ebâ Müslim-Nâme</i>	
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN	670
<i>Totem Yapmak: Spor Müsabakaları <Futbol Maçları> Örneğinde Uğurla İlgili Kimi Uygulamalar</i>	
Minara GULİYEVA	677
<i>Azerbaycan Anlatularında Hıl`At Geleneği</i>	
Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA	686
<i>Âşıklığın Ankara İcra Yapısına Bir Örnek: Türkiye Diyanet Vakfı Âşıklar Şöleni</i>	
Prof. Dr. Mustafa SEVER	699
<i>Yaşayan Müze ve Kazan</i>	
Doç. Dr. Muvaffak DURANLI	704
<i>Saha Türklerinde At Bağlama Direklerinin (Sergeler) İnanç ve Kültür İçindeki İşlevleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Nabi KOBOTARIAN (Azeroğlu)	711
<i>Azerbaycan Âşık Kahvehanelerinde Destan Anlatma Geleneği</i>	
Doç. Dr. Najdat Yashar MURAD (Necdet Yaşar BAYATLI)	717
<i>Irak Türkmen Halk Şiirinin İncelenmesi</i>	
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR	736
<i>Kent Yaşamında Yerel ve Gelenek Kültürü İmgesi</i>	
Prof. Dr. Necati DEMİR	762
<i>Kazan İlçesine Bağlı Peçenek Mahallesi ve Tarihi Alt Yapısı</i>	
Numan GÖKTAŞ	772
<i>Kazan'da Geleneksel Köy Odalarından, Modern Köy Konaklarına Geçiş Sürecinde Kültürel Değişim</i>	
Nur Sena TAŞÇI	779
<i>Dil-Kimlik İlişkisi Bağlamında Ankara ve Çevresi Nogayca Örneği</i>	
Prof. Dr. Nuran KAYABAŞI ve Doç. Dr. Hürrem Sinem ŞANLI	785
<i>Ankara İli Kazan İlçesinde El Sanatları Kursuna Katılan Kursiyerlerin Beklentileri ve Memnuniyet Dereceleri</i>	
Yrd. Doç. Dr. Orhan ÇELTİKÇİ	795
<i>Türklerde Su Kültürü ve Sarnıçlar (Denizli/ Tavas Örneği)</i>	
Osman YİĞİT	814
<i>Türk Halk Kültüründe Gündelik Yaşamda Kimlik Yapıcı Bir Unsur Olarak Sinsin</i>	
Yrd. Doç. Dr. Ömer Can SATIR	821
<i>Yeni Ankaralı Müziğinin Tanımı Üzerine</i>	

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	831
<i>Yerel Bilgi ve Ulusal Kimlik Bağlamında Konuşma ve Düşünme Etnografyaları Açısından İlk Kurşun Tepesi</i>	
Özlem AYDOĞDU ATASOY	835
<i>Sözleşmenin Onuncu Yılında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Farkındalığı</i>	
Yrd. Doç. Dr. Özlem DEMREN	845
<i>Tarihi Bir Türk Dokuması “Sof” ve Turistik, Ticari Halkbilimsel Bir Ürün Olarak Sürdürülebilirliği</i>	
Yrd. Doç. Dr. Özlem KARAKUL ve Prof. Dr. Neriman ŞAHİN GÜÇHAN	854
<i>Ankara Kırsalında Geleneksel Konutların Yapım Tekniklerine Bir Örnek: Fethiye Köyü-Kazan</i>	
Öznur ÖZCAN TUNA ve Prof. Dr. Sema ETİKAN	866
<i>Sinop İli Ahşap El Sanatları; Kotracılık</i>	
Dr. Pınar KARATAŞ	876
<i>“Selamünaleyküm Allah’ın evi, Aleykümselam Kambak’ın Ali, Şurdan bir iki halı alsam bi şey den mi? Gir gir al çık çık al, sana da mı teklif var” İlçe ve Ailenin Sözlü Tarihi Bağlamında Kalecik İlçesinde Lakaplar</i>	
Doç. Dr. Qalib SAYILOV	883
<i>Türk Etnik-Kültürel Düşünce Tarihinde Çoban Paradigması</i>	
Yrd. Doç. Dr. Recep TEK	887
<i>Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme</i>	
Arş. Gör. Dr. Reyhan Gökben SALUK	897
<i>Türk Folklorunda Doğum Lekesi</i>	
Doç. Dr. Salahaddin BEKKİ	903
<i>Kadın Yaratıcılığının Ürünü Olarak Anonim Halk Edebiyatı Türleri</i>	
Selin GÜMÜŞGÜL	911
<i>Tüketim Kültürü ve Taklit “Çakma” Ürünler Üzerinden Kimlik Oluşturma</i>	
Selnur Şarman KORKUTAN	918
<i>Geleneğin Kentsel Dönüşümü Bağlamında İzmir Düğünleri</i>	
Öğr. Gör. Serap MUTLU ve Öğr. Gör. Selma YAKUT	930
<i>Tokat İli Yöresel Kadın Giysilerinin Günümüz Kadın Giysi Tasarımlarında Kullanılması</i>	
Dr. Serdar ERKAN	945
<i>Bu Halk Müziğini İstemiyoruz! Ankara Oyun Havaları Kültürü ve İstenmeyen Kültürel Canlanma</i>	
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ, Doç. Dr. Meryem BULUT ve Doç. Dr. Günseli BAYRAKTUTAN	950
<i>Proje Çalışması Deneyimini Paylaşmak: “Tübitak Sobag 114k576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması” Projesi</i>	

Öğr. Gör. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU	956
<i>Bir Yağma Geleneği Olarak “Başsak”</i>	
Öğr. Gör. Servet Senem UĞURLU	963
<i>Avunya Halılarının Desen Özellikleri ve Karabağ-Bardız-Avunya Bağlantıları</i>	
Dr. Shurubu KAYHAN	970
<i>Kırgızlar’da Kız Seçiminden Düğüne Kadar Olan Gelenekler</i>	
Öğr. Gör. Süleyman FİDAN	976
<i>Kültür Ortamlarında Asker Folkloru</i>	
Okt. Şenay SARAÇ	983
<i>Yarı Zorunlu Kültür Öğrenimi Bağlamında Geleneklerin Yeri ve Rolü</i>	
Tanju OZANOĞLU	994
<i>Burdurlu Mahalli Sanatçı Hafız Rıza Yağız ve Yörede Okunan Gurbet Havaları</i>	
Tülay ASLIHAK UĞURELLİ	1001
<i>Anadolu’da Alkarısı/Al Basması İnancına Psikanalitik Bir Yaklaşım</i>	
Yrd. Doç. Dr. Uğur BAŞARAN	1012
<i>Otto Rank’ın Geleneksel Kahraman Kalıbına Göre Tarkan</i>	
Uğur DURMAZ	1019
<i>Türk Kültüründe Sohbet Toplantıları ve Balıkesir Sohbet Toplantılarında Köy Seyirlik Oyunlarının Durumu</i>	
Veli Cem ÖZDEMİR ve Necat ÇETİN	1025
<i>Şahsenem ve Âşık Garip Hikâyesi Torbalı Varyantı Derlemesi</i>	
Dr. Yasemin KESKİN	1041
<i>Osmanlı Kadınlarının Cilt Bakımı ve Güzellik Reçeteleri</i>	
Dr. Yaşar KALAFAT	1047
<i>İran Türkolojisinde Halk Bilimi Çalışmaları ve Genel Türkoloji İçerisindeki Yeri</i>	
Doç. Dr. Yunus KAPLAN	1063
<i>Klasik Türk Şiirinde Hayvanlarla İlgili Bazı Halk İnançları</i>	
Yücel ÖZDEMİR	1073
<i>Kentsel İmge Olarak Geleneksel Kutlamalar “Kuşadası Hıdırellez Şenliği” Örneği</i>	
Yrd. Doç. Dr. Zehra KADERLİ	1081
<i>“Her Bulgaristan Göçmeninin Evinin bir yerlerinde saklı bir gofreti vardır” Göç Deneyiminin ve Göçmen Folklorunun Yorumcul Çerçevesi Bağlamında “Göçmen Gofretinin-Vaflasının” Anlam ve İşlevleri</i>	
Prof. Dr. Zeynel ÖZLÜ	1091
<i>Osmanlı Döneminde Gaziantep’te (Ayıntab) Isınma Kültürü</i>	
Zöhre ÇETİN	1104
<i>Kırgız-Kazak Destanlarında Olağanüstü Yaratıklar ve Mitolojik Kökenleri</i>	



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Türk Halkbilimi Bölümü

ve

KAZAN BELEDİYESİ

IV. Kazan Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu
29 Eylül-1 Ekim 2016

Kazan-Ankara

Sempozyum Programı / Symposium Program

PERŞEMBE / Thursday, 29/09/2016

08.30–09.30 **Kayıt /Registration** Kazan Belediyesi

09.30–10.30 **Açılış Oturumu/Opening Session**

Welcome addresses by:

Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Başkanı/ Sempozyum
Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu

Kazan Belediye Başkanı Dr. Lokman Ertürk
“Kazan Kavunu”

10.30–12.00 **Açılış Konferansı/Plenary Lecture**

Prof. Dr. İlhami Durmuş
Kazan ve Çevresinde Eski Türk Kültürünün İzleri

12.00–13.00 **Öğle Yemeği/ Lunch**

1. OTURUM 1A / PAPER SESSION 1A

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu ve Prof. Dr. İlseyar Zakirova

- 13.00–13.15 Prof. Dr. Durmuş Arık
Kazan ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar
- 13.15–13.30 Doç. Dr. Hacer Nurgül Begiç
Toplumsal Hafızada Kalanlar: Ankara Kazan Örencik Köyünün
Unutulmuş Dokumacılığı “Pala” Üzerine Bir İnceleme
- 13.30–13.45 Yrd. Doç. Arzu Evecen
Kazan Yöresi Geçiş Dönemi Doğum Uygulamalarında Giysilere
Yönelik Sembolik Bir Yaklaşım
- 13.45-14.00 Öğr. Gör. Hülya Kaynar
Ankara Kazan Yöresi Çorap ve Patik Motifleri ve Çağdaş Tasarımlar
- 14.00-14.15 Burhanettin Baykurt
Kazan ve Çevresinde Hayvancılıkla İlgili Maddi Kültüre Ait Terimler
- 14.15-14.30 Değerlendirme/Commentaries
- 14.30-15.00 Ara/ Refreshments**

1. OTURUM 1B / PAPER SESSION 1B

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. İlhami Durmuş ve Doç Dr. Abdülmecit Mutaf

- 13.00–13.15 Prof. Dr. Mustafa Sever
Yaşayan Müze ve Kazan
- 13.15–13.30 Doç. Dr. Kubilay Kolukırık
Kazan’da Yaşayan Halk Sanatçısı Ali Seven’in Halk Müziği Besteleri
ve Müzikal Çözümlemeleri
- 13.30–13.45 Yrd. Doç. Dr. Feryal Söylemezoğlu – Prof. Dr. Sevinç Arcak
Kırsal Kalkınma Açısından Kazan İlçesine İpek Kültürünün
Kazandırılması
- 13.45-14.00 Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş
Kazan ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar
- 14.00-14.15 Numan Göktaş
Kazan'da Geleneksel Köy Odalarından, Modern Köy Konaklarına
Geçiş Sürecinde Kültürel Değişim
- 14.15-14.30 Değerlendirme/Commentaries

14.30-15.00 Ara/ Refreshments

1. OTURUM 1C / PAPER SESSION 1C

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Ali Yakıcı ve Doç. Dr. Aysun Sungurhan

- 13.00–13.15 Prof. Dr. Necati Demir
Kazan İlçesine Bağlı Peçenek Mahallesi ve Tarihî Alt Yapısı
- 13.15–13.30 Prof. Dr. Nuran Kayabaşı ve Doç. Dr. Hürrem Sinem Şanlı
Ankara İli Kazan İlçesinde El Sanatları Kursuna Katılan Kursiyerlerin
Beklentileri ve Memnuniyet Dereceleri
- 13.30–13.45 Doç. Dr. D. Ali Arslan
Halk Kültürünün Temel Bileşenlerinden Halk Ozanlarının Dizelerinde
Göç Olgusu: Ankara Uruş Yöresi Ozanlarından Âşık Şefkati Örneği
- 13.45-14.00 Yrd. Doç. Dr. Özlem Karakul ve Prof. Dr. Neriman Şahin Güçhan
Ankara Kırsalında Geleneksel Konut Yapım Tekniğine Bir Örnek:
Kazan-Fethiye Köyü
- 14.00-14.15 Hilal Tavukçu
Efsanelerle Kazan
- 14.15-14.30 Değerlendirme/Commentaries

14.30-15.00 Ara/ Refreshments

2. OTURUM 2A /PAPER SESSION 2A

**Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Metin Özarslan ve Prof. Dr. Serpil Aygün
Cengiz**

- 15.00–15.15 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akpınar
Ankara ve Çevresi Halk Müziğinin Genel Özellikleri ve Yabanabat
Yöresi Örneği
- 15.15–15.30 Dr. Emel Şenocak
Ankara ve Çevresinde Derlenen Türkülerin Temalarına ve
Makamlarına Göre Dağılımı
- 15.30-15.45 Bünyamin Zile
Ankara Divan Geceleri
- 15.45-16.00 Yrd. Doç. Dr. Hatice Kübra Uygur
Ankara Ferfene Günleri
- 16.00–16.15 Yrd. Doç. Dr. Ömer Can Satır
Yeni Ankaralı Müziğinin Tanımı Üzerine
- 16.15-16.30 Değerlendirme/Commentaries

16.30-17.00 *Ara/ Refreshments*

2. OTURUM 2B /PAPER SESSION 2B

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Gıyasettin Aytaş ve Yrd. Doç. Dr. Şirin Yılmaz

- 15.00–15.15 Prof. Dr. Ayten Sezer Arığ
Türk Siyasî Hayatında Ankara'nın Kadın Milletvekilleri (1935-2002)
- 15.15–15.30 Hakan Yılmaz
Ankara Ahi Cumhuriyeti: Siyasi Otorite Boşluğunda Ara Dönem
Düzen Gücü Örneğinde
- 15.30-15.45 Prof. Dr. Gürsel Dellal, Dr. Ayşem Yanar ve Prof. Dr. Zeynep
Erdoğan
Ankara Keçisinin Ankara İlinin Kültürel Mirası Açısından Önemi
- 15.45-16.00 Yrd. Doç. Dr. Gürol Pehlivan
Erol Güngör'de Halk Anlayışı
- 16.00–16.15 Okt. Alev Öztürk Merdin
Ankara'ya Hizmet Etmış, Basın-şeref Kartı Sahibi Bir Halkbilimci:
Cahit Beğenç ve Sedef Kız Kitabı
- 16.15-16.30 Değerlendirme/Commentaries

16.30-17.00 *Ara/ Refreshments*

2. OTURUM 2C /PAPER SESSION 2C

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Nebi Özdemir ve Doç. Dr. Süheyla Sarıtaş

- 15.00–15.15 Doç. Dr. Leman Suleymanova ve Mehseti Suleymanova
Haylaçi Senem'in Hayatı ve Yaratıcılığı
- 15.15–15.30 Dr. Serdar Erkan
Bu Halk Müziğini İstemiyoruz! Ankara Oyun Havaları Kültürü ve
İstenmeyen Kültürel Canlanma
- 15.30-15.45 Yrd. Doç. Dr. Nabi Kobotarian (Azeroğlu)
Azerbaycan Âşık Kahvehanelerinde Destan Anlatma
- 15.45-16.00 Feride Mirişova
Azerbaycan'ın Güney Bölgesinin Müzik Folkloru
- 16.00–16.15 Zhuldyz Zanadil, K.Zhanboz, M.Baymuhambet ve S.Medeubek
Kazak Kültüründe Terme
- 16.15-16.30 Değerlendirme/Commentaries

16.30-17.00 *Ara/ Refreshments*

3. OTURUM 3A/PAPER SESSION 3A

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Fuzuli Bayat ve Yrd. Doç. Dr. Çulpan Zaripova Çetin

- 17.00–17.15 Yrd. Doç. Dr. Zehra Kaderli
“Her Bulgaristan göçmeninin evinin bir yerlerinde saklı bir gofreti vardır” Göç Deneyiminin ve Göçmen Folklorunun Yorumcul Çerçevesi Bağlamında “Göçmen Gofretinin-Vaflasının” Anlam ve İşlevleri
- 17.15–17.30 Dr. Pınar Karataş
“Selamünaleyküm Allah’ın evi, Aleykümselam Kambak’ın Ali, Şurdan bir iki halı alsam bi şey den mi? Gir gir al çık çık al, sana da mı teklif var”
İlçe ve Ailenin Sözlü Tarihi Bağlamında Kalecik İlçesinde Lakaplar
- 17.30-17.45 Arş. Gör. Başak Acınan
Mit ve Edebî Yaratıcılık: İhsan Oktay Anar’ın “Amat” Eserinde Yaratılış
- 17.45-18.00 Okt. Şenay Saraç
Yarı Zorunlu Kültür Öğrenimi Bağlamında Geleneklerin Yeri ve Rolü
- 18.15-18.30 Değerlendirme/Commentaries
- 18.30-21.00** *Akşam Yemeği/ Dinner*

3. OTURUM 3B/PAPER SESSION 3B

Chair: Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu ve Yrd. Doç. Dr. Gönül Reyhanoğlu

- 17.00–17.15 Prof. Dr. Nebi Özdemir
Kent/li ve Yerel/Gelenek İlişkileri Kapsamında Kentte Yerel ve Gelenek Kültürü İmgesi
- 17.15–17.30 Yrd. Doç. Dr. Mayramgül Dıykanbayeva
Sovyet Döneminde Oluşmuş Din İle İlgili Kırgız Atasözleri
- 17.30-17.45 Yrd. Doç. Dr. Erhan Çapraz
İntihal mi, Mîrî Malı mı? XIX. Yüzyılda Yazılı Kültür Ortamının Âşıklar Üzerindeki Olumsuz Tesiri Üzerine Bir Değerlendirme
- 17.45-18.00 Öğr. Gör. Serap Mutlu ve Selma Yakut
Tokat İli Yöresel Kadın Giysilerinin Günümüz Kadın Giysi Tasarımlarında Kullanılması
- 18.15-18.30 Değerlendirme/Commentaries

18.30-21.00 *Akşam Yemeği/ Dinner*

3. OTURUM 3C/PAPER SESSION 3C

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Ayten Sezer Arığ ve Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş

- 17.00–17.15 Doç. Dr. Muammer Mete Taşlıova
Âşıklığın Ankara İcra Yapısına Bir Örnek: Türkiye Diyanet Vakfı
Âşıklar Şöleni
- 17.15–17.30 Tanju Ozanoğlu
Burdurlu Mahalli Sanatçı Hafız Rıza Yağız ve Yörede Okunan Gurbet
Havaları
- 17.30-17.45 Arş. Gör. Göktürk Erdoğan
Bir Geleneğin Son Demleri; Sivas'ta Davul Zurna Pratikleri
- 17.45-18.00 Doç. Dr. Zakiya Mamutova
Müzik-Kültür Olaylarının Karşılaştırarak Eğitim Sisteminde
Öğrencilerle Çalışmasında Etnik-Kültürolojik Bilgilerinin Oluşması
İle İlgili İncelenmesi
- 18.00–18.15 Değerlendirme/Commentaries

18.30-21.00 *Akşam Yemeği/ Dinner*

CUMA/FRIDAY 30/09/2016

1. OTURUM 1A/ PAPER SESSION 1A

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Mustafa Sever ve Doç. Dr. D. Ali Arslan

- 10.00–10.15 Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu
Yerel Bilgi ve Ulusal Kimlik Bağlamında Konuşmanın Etnografyası
- 10.15–10.30 Prof. Dr. Nurettin Demir
Ağız Dokümantasyonu ve Kültür Dokümantasyonu
- 10.30-10.45 Arş. Gör. Hasan Güzel
Eski Uygur Sivil Belgelerinde İktisat Terimleri
- 10.45-11.00 Nur Sena Taşçı
Dil-Kimlik İlişkisi Bağlamında Ankara ve Çevresi Nogayca Örneği
- 11.00–11.15 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 *Ara/Refreshments*

1. OTURUM 1B/ PAPER SESSION 1B

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Durmuş Arık ve Yrd. Doç. Dr. Zehra Kaderli

- 10.00–10.15 Prof. Dr. İlseyar Zakirova
Ebe Ninelerinin Halk Hayatındaki Görevi ve Yeri
- 10.15–10.30 Yrd. Doç. Dr. Gönül Reyhanoğlu
Bir Kadın Alanından Başka Bir Kadın Alanına Anlam ve İşlev
Kayması: Kıbrıslı Türklerde Lohusayı Yataktan Kaldırma Ritüelinde
“Civit”
- 10.30-10.45 Arş. Gör. Dr. Reyhan Gökben Saluk
Türk Folklorunda Doğum Lekesi
- 10.45-11.00 Tülay Aslıhak Uğurelli
Anadolu’da Alkarısı/Al Basması İnancına Psikanalitik Bir Yaklaşım
- 11.00–11.15 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 **Ara/Refreshments**

1. OTURUM 1C/ PAPER SESSION 1C

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Zeynel Özlü ve Dr. Yaşar Kalafat

- 10.00–10.15 Prof. Dr. Ali Yakıcı
Anadolu Köy Düğünlerinde “Kazan”ın İşlevselliği ve Geleneksel
Edebiyata Yansıması
- 10.15–10.30 Dr. Shurubu Kayhan
Kırgızlar’da Kız Seçiminden Düğüne Kadar Olan Gelenekler
- 10.30-10.45 Elnaz Sardarinia
Iran Azerbaycanı’nda Geçiş Dönemlerinin Vasıtaları
- 10.45-11.00 Selnur Şarman Korkutan
Gelenegin Kentsel Dönüşümü Bağlamında İzmir Düğünleri
- 11.00–11.15 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 **Ara/Refreshments**

2. OTURUM 2A/ PAPER SESSION 2A

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Necati Demir ve Yrd. Doç. Dr. Özlem Demren

- 11.45-12.00 Prof. Dr. Metin Özarslan
Totem Yapmak: Spor Müsabakaları “Futbol Maçları” Örneğinde
Uğurla İlgili Kimi Uygulamalar
- 12.00–12.15 Yrd. Doç. Dr. Ali Osman Abdurrezzak
Yarenlik Geleneğinin Dramaturjik Teori Bağlamında İncelenmesi
- 12.15-12.30 Dr. Alim Koray Cengiz
Antakya Halk Kültüründe Kaybolan Köklü Bir Gelenek: ‘Cille’ ve
Ünlü ‘Cilleciler’
- 12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
12.45-14.00 Ögle Yemeği/ Lunch

2. OTURUM 2B/ PAPER SESSION 2B

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Abduselam Arvas ve Yrd. Doç. Dr. Hatice Kübra Uygur

- 11.45-12.00 Doç. Dr. Muvaffak Duranlı
Saha Türklerinde At Bağlama Direklerinin (Sergeler) İnanç ve Kültür
İçindeki İşlevleri
- 12.00–12.15 Yrd. Doç. Dr. Pınar Taşdelen
İngiliz Kültüründe Halk İnanıcı Geleneği ve Popüler Halk İnançları
- 12.15-12.30 Berna Turan
Karadeniz Ereğli Yöresinde Eski Bir Halk İnanç ve Âdeti: Ocağa
Tükürme ve Vurma
- 12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
12.45-14.00 Ögle Yemeği/ Lunch

2. OTURUM 2C/ PAPER SESSION 2C

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Selahaddin Bekki ve Yrd. Doç. Dr. Erhan Çapraz

- 11.45-12.00 Doç. Dr. Ahmet Ali Aslan
Sibirya Şamanlarının Ölümü: Silinen ve Tahrip Edilen Türk Kültür
Hafızası
- 12.00–12.15 Yrd. Doç. Dr. Şirin Yılmaz
Geçmişten Günümüze Çocuk Oyunları: Beypazarı Örneği
- 12.15-12.30 Öğr. Gör. Dr. Sertan Alibekiroğlu
Bir Yağma Geleneği Olarak “Başşak”

12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
12.45-14.00 *Öğle Yemeği/ Lunch*

3. OTURUM 3A/ PAPER SESSION 3A

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Sevinç Arcaç ve Yrd. Doç. Dr. Ali Osman Abdurrezzak

14.00–14.15 Prof. Dr. Fuzuli Bayat
Geleneksel Bir Uygulama Metodu Olarak Çöpçülük

14.15–14.30 Doç. Dr. Abdülmecit Mutaf
Osmanlı Dönemi Halk Hekimliğinde Koruyucu Sağlık Formülleri ve Uygulama Örnekleri

14.30-14.45 Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu
Folklor Çalışmalarında İşlevselcilik

14.45-15.00 Dr. Gonca Kuzay Demir
Kosova/Prizren’de Yaşayan Türklerin Bahar Bayramları

15.00-15.15 Değerlendirme/Commentaries

15.15-15.45 *Ara / Refreshments*

3. OTURUM 3B/ PAPER SESSION 3B

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. H. Feriha Akpınarlı ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Onur Hasdedeoğlu

14.00–14.15 Arş. Gör. Ahmet Serdar Arslan
Türk Halk Kültüründe Zenginleştirilmiş Kitap: Göç Destanı Örneği

14.15–14.30 Yücel Özdemir
Kentsel İmge Olarak Geleneksel Kutlamalar “Kuşadası Hıdırellez Şenliği” Örneği

14.30-14.45 Yrd. Doç. Dr. Birnaz Er ve Öğr. Gör. Zeliha Sarıkaya Hünerel
Etnografya Müzelerinin Kent Kültürü Açısından Önemi

14.45-15.00 Değerlendirme/Commentaries

15.15-15.45 *Ara / Refreshments*

3. OTURUM 3C/ PAPER SESSION 3C

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Zeynep Erdoğan ve Doç.Dr.Behiye Köksel

- 14.00–14.15 Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu
Türk Kültüründe Ocaklık (Ankara/Karaali ve Civarındaki Ocaklar)
- 14.15–14.30 Alparslan Santur
Ankara Yöresi İrrasyonel Görünümlü Bazı Halk Hekimliği Uygulamaları
- 14.30-14.45 Doç. Dr. Adem Öger
Uygur Türklerinde Yağmur Yağdırma Törenleri ve Yada Taşı
- 14.45-15.00 Dr. Yasemin Keskin
Osmanlı Kadınlarının Cilt Bakımı ve Güzellik Reçeteleri
- 15.00-15.15 Değerlendirme/Commentaries
- 15.15-15.45 Ara / Refreshments**

4. OTURUM 4A /PAPER SESSION 4A

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Lütviye Asgerzade ve Doç. Dr. Adem Öger

- 15.45–16.00 Doç. Dr. Halil Altay Göde ve Fatma Koçer Ertürk
Anadolu Halk Masallarında Bir İmtihan Unsuru Olarak Sabır
- 16.00–16.15 Doç. Dr. Abdulselem Arvas ve Sonuç Akyol
“Sırduu Sandık” Adlı Masal Kitabında Dönüşüm Motifleri
- 16.15–16.30 Doç. Dr. Salahaddin Bekki
Kadın Yaratıcılığının Ürünü Olarak Anonim Halk Edebiyatı Türleri
- 16.30-16.45 Yrd. Doç. Dr. Uğur Başaran
Otto Rank’ın Geleneksel Kahraman Kalıbına Göre Tarkan
- 16.45-17.00 Veli Cem Özdemir ve Necat Çetin
Şahsenem ve Âşık Garip Hikâyesi Torbalı Varyantı Derlemesi
- 17.00-17-15 Değerlendirme/Commentaries
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

4. OTURUM 4B /PAPER SESSION 4B

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Muhittin Eliaçık ve Yrd. Doç. Dr. Gürol Pehlivan

- 15.45–16.00 Yrd. Doç. Dr. Çiğdem Akyüz
Dağ ve Su Kültürleri Bağlamında Hüseyin Gazi'nin Tarihî -Kutsal Kişiliği
- 16.00–16.15 Arş. Gör. Erdem Akın
Elazığ Evliya Menkıbelerinin İşlevsel Özellikleri
- 16.15–16.30 Yrd. Doç. Dr. Çulpan Zaripova Çetin
Manilerde Kazan Tatarlarının Kaybolmakta Olan Kültürel Mirası
- 16.30-16.45 Mazhar Narşap
Dede Korkut Hikayeleri Işığında Toy Geleneği ve Çeşitleri
- 16.45-17.00 Değerlendirme/Commentaries
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

4. OTURUM 4C /PAPER SESSION 4C

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Nuran Kayabaşı ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem Arıoğlu

- 15.45–16.00 Doç. Dr. Naile Asker
I. Dünya Savaşı ve Sonrasında Doğu Cephesindeki Mücadelenin Türk Halk Edebiyatında Yansıması
- 16.00–16.15 Doç. Dr. Behiye Köksel
Gaziantep'te Yeme-İçme Kültürünün Toplumsal İşlevleri
- 16.15–16.30 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Onur Hasdedeoğlu
Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinden Hareketle Azınlıkların Folkloru Bağlamında Milli Kimlik İnşası Meselesi
- 16.30-16.45 Doç. Dr. Ranetta Gafarova
Cengiz Dağcı'nın Eserlerinde Türk Folklorunun İzleri
- 16.45-17.00 Doç. Dr. Aysun Sungurhan
Nedim'in Şiirlerine Yansıyan XVIII. Yüzyıl Eğlence Hayatı
- 17.00-17-15 Değerlendirme/Commentaries
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

CUMARTESİ/SATURDAY 01/10/ 2016

1. OTURUM 1A/ PAPER SESSION 1A

Oturum Başkanı/Chair: Doç. Dr. Hacer Nurgül Begiç ve Yrd. Doç. Dr. Uğur Başaran

- 10.00–10.15 Prof. Dr. Lütviyye Asgerzade
Halk Kültürümüzde Su: Nahçıvan Bölgesi Üzerine Bir Araştırma
- 10.15–10.30 Yrd. Doç. Dr. Orhan Çeltikçi
Türklerde Su Kültürü ve Sarnıçlar (Denizli/ Tavas Örneği)
- 10.30-10.45 Dr. Yaşar Kalafat
İran Türkolojisinde Halkbilimi Çalışmaları ve Genel Türkoloji İçerisindeki Yeri
- 10.45-11.00 Dr. Cavit Güzel
İyi Talihin Nesne İle Aktarımı Üzerine Tespitler ve Tahliller
- 11.00–11.15 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 **Ara/Refreshments**

1. OTURUM 1B/ PAPER SESSION 1B

Oturum Başkanı/Chair: Doç. Dr. Muammer Mete Taşlıova ve Yrd. Doç. Dr. Nabi Kobotarian

- 10.00–10.15 Yrd. Doç. Dr. Arzu Mammadova
Türk Dünyasının Kültür Başkenti Şeki - Halk Mimarisini ve Geleneksel Sanatları Yaşatan Şehir
- 10.15–10.30 Öğr. Gör. Leyla Çınar Algül
Kıbrıs Halk Mimarisinde Geleneksel Konut ve Mekanların Kullanım Özellikleri
- 10.30-10.45 Mahmut Davulcu
Polatlı Yöresinde Halk Mimarisi Geleneği ve Yapı Sözlüğü
- 10.45-11.00 Duygu Ümitli Tulga ve Prof. Dr. Filiz Nurhan Ölmez
Isparta İli Uluborlu İlçesinde Kaybolmaya Yüz Tutmuş El Sanatları
- 11.00–11.15 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 **Ara/Refreshments**

1. OTURUM 1C/ PAPER SESSION 1C

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Aydın Uğurlu ve Doç. Dr. Ahmet Ali Aslan

- 10.00–10.15 Öznur Özcan Tuna ve Prof. Dr. Sema Etikan
Sinop İli Ahşap El Sanatları; Kotracılık
- 10.15–10.30 Arş. Gör. Fatih Köse ve Arş. Gör. Murat Hilmi Arıç
Geçmişten Günümüze Türk Eyer Tipleri ve Kaybolan Formların
Yeniden Üretilme Çalışmaları
- 10.30-10.45 Dr. Ayşem Yanar ve Doç. Dr. Sema Özkan Tağı
Coğrafi İşaretlerin El Sanatı Ürünlerinde Kullanılması Yöre ve
Kurumlara Özgü Hediyeelik Turistik Eşya Tasarımı; Ankara Örneği
- 10.45-11.00 Değerlendirme/Commentaries
- 11.15-11.45 **Ara/Refreshments**

2. OTURUM 2A/ PAPER SESSION 2A

Oturum Başkanı/Chair: Prof. Dr. Sema Etikan ve Yrd. Doç. Dr. Recep Tek

- 11.45-12.00 Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Osmanlı Fetvâ Kitaplarında Halk İnanç ve Adetlerine Dair Fetvâlar
- 12.00–12.15 Doç. Dr. Yunus KAPLAN
Klasik Türk Şiirinde Hayvanlarla İlgili Bazı Halk İnançları
- 12.15-12.30 Yrd. Doç. Dr. Dilek Çetindaş
Modern Türk Edebiyatında, Memoratlar ve Büyü İnançlarının Bir
Örneği: Sadık Yemni Romanları
- 12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
- 12.45-14.00 Öğle Yemeği/ Lunch**

2. OTURUM 2B/ PAPER SESSION 2B

Oturum Başkanı/ Chair: Prof.Dr. Gürsel Dellal -Doç. Dr. Halil İbrahim Göde

- 11.45-12.00 Doç. Dr. Mehmet Yılmaz
Şehirlileşme Kültürü ve Estetize Edilmiş Yaşam Bağlamında
Gaziantep'te Suriyeliler
- 12.00–12.15 Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem Arıoğlu
Halk Kültürünün Müzelenmesi ve Sunulması: Altındağ-Altınköy
Örneği
- 12.15-12.30 Derya Ersöz ve Nükte Sevim Derdiçok
Halk Kültürü Bağlamında İzmir'deki Kentsel Dönüşüm Alanlarında
Meydana Gelen Değişim ve Dönüşümün Boyutları
- 12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
- 12.45-14.00 *Öğle Yemeği/ Lunch***

2. OTURUM 2C/ PAPER SESSION 2C

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Muvaffak Duranlı ve Doç. Dr. Naile Asker

- 11.45-12.00 Selin Gümüşgül
Tüketim Kültürü ve Taklit “Çakma” Ürünler Üzerinden Kimlik
Oluşturma
- 12.00–12.15 Osman Yiğit
Türk Halk Kültüründe Gündelik Yaşamda Kimlik Yapıcı Bir Unsur
Olarak Sinsin
- 12.15-12.30 Uğur Durmaz
Türk Kültüründe Sohbet Toplantıları ve Balıkesir Sohbet
Toplantılarında Köy Seyirlik Oyunlarının Durumu
- 12.30-12.45 Değerlendirme/Commentaries
- 12.45-14.00 *Öğle Yemeği/ Lunch***

3. OTURUM 3A/ PAPER SESSION 3A

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Nurettin Demir ve Doç. Dr. Zakiya Mamutova

- 14.00–14.15 Prof. Dr. Gıyasettin Aytaş
Gelenekten Geleceğe Kültürel Kodlar ve İzler
- 14.15–14.30 Doç. Dr. Najdat Yashar Murad (Necdet Yaşar Bayatlı)
Irak Türkmen Halk Şiirinin İncelenmesi
- 14.30-14.45 Irina Yuzvyak
Türk ve Ukrayna Halk Atasözleri ve Deyimlerinde Aile Kavramı
(Kültürel ve Dil Karşılaştırmalı Özellikleri)
- 14.45-15.00 Minara Guliyeva
Azerbaycan Anlatılarında Hil’at Geleneği
- 15.00-15.15 Değerlendirme/Commentaries
- 15.15-15.45 Ara / Refreshments**

3. OTURUM 3B/ PAPER SESSION 3B

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Yunus Kaplan ve Doç. Dr. Farah Calil

- 14.00–14.15 Prof. Dr. Aydın Uğurlu
Nedim Yapar Usta ve İstanbul Kandilli Yazmaları ile İlgili Proje
- 14.15–14.30 Prof. Dr. H. Feriha Akpınarlı ve Dr. Yaprak Pelin Uluişik
Yerel Kalkınmada Halk Kültürü Projelerinin Önemi “Şanlıurfa
Örneği”
- 14.30-14.45 Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, Doç. Dr. Meryem Bulut ve
Doç. Dr. Günseli Bayraktutan
Proje Çalışması Deneyimini Paylaşmak: TÜBİTAK SOBAG
114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik
Çalışması Projesi
- 14.45-15.00 Özlem Aydoğdu Atasoy
Sözleşmenin Onuncu Yılında Somut Olmayan Kültürel Mirasın
Farkındalığı
- 15.00-15.15 Değerlendirme/Commentaries
- 15.15-15.45 Ara / Refreshments**

3. OTURUM 3C/ PAPER SESSION 3C

Oturum Başkanı/ Chair: Prof. Dr. Filiz Nurhan Ölmez ve Doç. Dr. Mehmet Ali Yolcu

- 14.00–14.15 Doç. Dr. Mustafa Aksoy
Kazan/Tataristan Tarih Müzesindeki Etnografya Eserlerindeki Damgalar
- 14.15–14.30 Doç. Dr. Emine Koca ve Doç. Dr. Fatma Koç
İç Anadolu Bölgesi Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Kadın Entarileri
- 14.30-14.45 Yrd. Doç. Dr. Özlem Demren
Tarihi Bir Türk Dokuması “Sof” ve Turistik, Ticari Halkbilimsel Bir Ürün Olarak Sürdürülebilirliği
- 14.45-15.00 Öğr. Gör. Servet Senem Uğurlu
Avunya Halılarının Desen Özellikleri ve Karabağ-Bardız-Avunya Bağlantıları
- 15.00-15.15 Değerlendirme/Commentaries
- 15.15-15.45 Ara / Refreshments**

4. OTURUM 4A /PAPER SESSION 4A

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Mehmet Yılmaz ve Doç. Dr. Ranetta Gafarova

- 15.45–16.00 Doç. Dr. Qalib Sayılov
Türk Etnik - Kültürel Düşünce Tarihinde Çoban Paradğmisi
- 16.00–16.15 Yrd. Doç. Dr. Recep Tek
Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme
- 16.15–16.30 Öğr. Gör. Dr. Akbar Anvarian Aghdam
Çağatay Dönemi Geleneksel Meslek Risalelerinden Hareketle Şaman-Pir İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme
- 16.30-16.45 Öğr. Gör. Süleyman Fidan
Kültür Ortamlarında Asker Folkloru
- 16.45-17.00 Değerlendirme/Commentaries
- 17.00-18.00 Kapanış Oturumu / Closing Session (A Salonu)**
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

4. OTURUM 4B /PAPER SESSION 4B

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Kubilay Kolukırik ve Doç.Dr. Leman Suleymanova

- 15.45–16.00 Doç. Dr. Farah Calil
Ağıtların Şekillenmesinde Paralelizmlerin Mitolojik Fonksiyonları
- 16.00–16.15 Doç. Dr. Hürrem Sinem Şanlı ve Özge Ezer
Mitolojilerde Zümrüd-ü Anka Sembolü
- 16.15–16.30 Zöhre Çetin
Kırgız-Kazak Destanlarında Olağanüstü Yaratıklar ve Mitolojik Kökenleri
- 16.30-16.45 Değerlendirme/Commentaries
- 17.00-18.00 Kapanış Oturumu / Closing Session (A Salonu)**
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

4. OTURUM 4C /PAPER SESSION 4C

Oturum Başkanı/ Chair: Doç. Dr. Mustafa Aksoy ve Doç. Dr. Najdat Yashar Murad

- 15.45–16.00 Prof. Dr. Zeynel Özlü
Osmanlı Döneminde Gaziantep'te (Ayıntab) Isınma Kültürü
- 16.00–16.15 Doç. Dr. Süheyla Sarıtaş
Türk Mutfak Kültüründe Kadının Tasarruf Anlayışı
- 16.15–16.30 Arş. Gör. Meltem Yılmaz
İslâmî Türk Destanlarında Rüyalarda İşlevleri ve Ebâ Müslim-Nâme
- 16.30-16.45 Değerlendirme/Commentaries
- 17.00-18.00 Kapanış Oturumu / Closing Session (A Salonu)**
- 18.00–21.00 Akşam Yemeği/Dinner**

Doç. Dr. Abduselam ARVAS ve Sonuç AKYOL (Yüksek Lisans Öğr.)
Çankırı Karatekin Üniversitesi
arvasnarin@gmail.com/sonucgungor51@hotmail.com

“Sırduu Sandık” Adlı Masal Kitabında Dönüşüm Motifleri

Motif, genelde halk anlatılarının en küçük parçası olarak tarif edilir ve yapısal açıdan bir halk anlatısı için önemli fonksiyonlar icra eder. Bilindiği üzere halk anlatısı motifleri üzerine yapılan kapsamlı araştırma kısaca “Motif İndeks” olarak bilinen Stith Thompson’un kataloğudur. Bu katalogta yer alan dizinlemede “D Sihir” ve bu başlık altında ise “Dönüşüm motif” dünyadaki tüm milletlerin halk anlatılarında önemli bir yer tutmaktadır. “Dönüşüm” destandan masala, mitolojiden efsaneye, hikâyeden menkıbelere vb. gibi Türk Dünyasının halk anlatılarında da sık sık rastlanan bir motiftir. Türk halk anlatıları motifleri üzerine çok sayıda araştırmaların yanı sıra bu anlatılarda yer alan “Dönüşüm” motif hakkında da bugüne kadar hatırı sayılır çalışmalar yapılmıştır.

Bu araştırmada Kırgız masallarındaki dönüşüm motifleri incelenecektir. Ancak ele alınan masallar “Sırduu Sandık/Sihirli Sandık” adlı kitaptaki metinlerle sınırlanmıştır. Masal kavram olarak olağanüstü öge, kahraman ve olaylara yer veren yaşanmamış öyküler olarak tarif edilebilir. Masallar genelde “hayvan”, “olağanüstü ve gerçekçi”, “güldürücü”, “zincirlemeli” gibi başlıklar altında tasnif edilir. Bu bağlamda, otuza yakın masal metni içeren “Sırduu Sandık” daha ziyade “hayvan” ve “olağanüstü ve gerçekçi” masalları içinde barındırmaktadır. Döötü Menen İtelgi, Karışkır Kantip İt Bolgon, Kıdır Ake bu kitaptaki masallardan birkaçıdır. Kitaptaki masallarda insandan hayvana, hayvandan insana, hayvandan hayvana dönüşme gibi “dönüşüm motifleri” sıklıkla görülmektedir. Örneğin Döötü Menen İtelgi masalında çok hırslı bir kişi olan Balban, masalın sonunda itelgi adlı kuşa dönüşmektedir.

Kısaca bu bildiride Kırgızların “Sırduu Sandık” adlı masal kitabı ve bu kitapta yer alan dönüşüm motifleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu motiflerin Şamanizm ile olan bağlantıları irdelenecektir.
Anahtar Kelimeler: Masal, kitap, Sırduu Sandık, motif, dönüşüm.

Transformation Motifs in the Fairy Tale Book Titled “Sırduu Sandık”

Motif is generally described as the smallest part of public narrations and they perform important functions for a public narration from structural aspects. As it is known, the most comprehensive research made on public narration motifs is Stith Thompson’s catalog, briefly known as “Motif Index”. In the index included in this catalog, “D Magic” and under this title “Transformation motif” has an important place in the public narrations of all nations throughout the world. “Transformation” is a motif that is often seen in public narrations of Turkish World from epics to fairy tales, mythology to myths, stories to legends etc. Several researches have been made on Turkish public narrations and also significant amount of studies have been carried out up to day about “Transformation” motif that is included in these narrations.

In this research, the transformation motifs included in the Kirgiz fairy tales will be analyzed. However, the fairy tales that have been reviewed were restricted to the texts included in the book titled “Sırduu Sandık/Mysterious Case”. Fairy tale can be described as unreal stories that include extraordinary elements, heroes and events as a concept. Fairy tales are generally classified under titles such as “animal”, “extraordinary and realistic”, “humorous”, “chain”. In this context, “Sırduu Sandık”, which contains around thirty fairy tale texts, rather contains “animal” and “extraordinary and realistic” fairy tales. Döötü Menen İtelgi, Karışkır Kantip İt Bolgon, Kıdır Ake are some of the fairy tales included in this book. “Transformation motifs” like transformation from human to animal, animal to human, animal to animal are often seen in the fairy tales in the book. For example, in the fairy tale Döötü Menen İtelgi, Balban, who is a very greedy person, transforms into a bird named itelgi in the end of the fairy tale.

Briefly, the Kirgiz fairy tale book titled “Sırduu Sandık” and the transformation motifs included in this book will be analyzed in this paper. Furthermore, connections of these motifs with Shamanism will be examined.

Keywords: Fairy tale, book, Sırduu Sandık, motif, transformation.

Giriş

Masal, hemen hemen dünyanın tüm milletlerinde görülen ve uzun süre icra edilen önemli sözlü gelenek ürünlerinden biridir. Bu bağlamda masal denince hemen herkesin ilk aklına gelen eserler Hintlilerin “Pançatantra”, Arapların “Binbir Gece Masalları”, Fransızların “Ezop Masalları” vb. gibi masal kitaplarıdır. Masallar, köklü bir geçmişe ve zengin bir kültüre sahip olan Türklerin de şüphesiz en önemli halk anlatılarından biridir. Orta Asya’dan Balkanlara, Sibiry’a dan Kuzey Afrika’ya kadar geniş bir coğrafyada yaşayan Türk halkları bu sözlü halk anlatısını son zamanlara kadar yaşatmıştır. Türk boyları, farklı coğrafi alanlarda yaşadıkları hâlde ortak kültürlerinin sonucu yarattıkları masalları pek çok açıdan genetik benzerlikler taşımaktadır. Bu bildiride Kırgızlara ait “Sırduu Sandık/Comoktor” (Sihirli Sandık/Masallar) adlı masal kitabı üzerinde durulacak ve bu masal kitabındaki dönüşüm motifleri incelenektir. Ancak evvela masal hakkında mevcut bilgilere kısaca göz atmakta fayda var.

a. Masalın Tanımı:

Türkiye’nin yetiştirdiği önemli halkbilimcilerinden P. N. Boratav masalı “*Nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamiyle hayal ürünü, gerçekte ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı*” diye tarif etmiştir (Boratav 2013: 85). S. Sakaoğlu ise masal “*Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyenleri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür*” der (Sakaoğlu 1973: 5). Bu halk anlatısına yönelik bir başka tanımı da Ensar Aslan şöyle ifade etmiştir:

Sözlü kültürün en önemli ürünlerinden olan masalı, karakteristik özelliklerini dikkate alarak; kendisine ait kavramları ve anlatım dili ile, olağan ve olağanüstü olayları anlatan eğitici nitelikli, geleneksel ve kolektif karakter taşıyan nesir ürünleri olarak tanımlayabiliriz. Bu tanıma ayrıca, masalarda zaman ve mekân kavramının olmadığını, herhangi bir zamanda ve genellikle herhangi bir yerde (ülkede) geçtiğini de eklemeliyiz (Aslan 2010: 278).

b. Masalların Tasnifi:

Masal, araştırmacılar tarafından farklı farklı sınıflandırılmıştır. Masalları tiplerine göre ilk sınıflandırma girişimini, Alman masal araştırmacısı J. G. Von Hahn yapmıştır. Bu çalışmadan sonra Antti Aarne’nin hazırladığı çalışma, masal sınıflandırılması konusundaki ilk önemli araştırmadır. Aarne, masalı *hayvan masalları*, *asıl halk masalları* ve *fıkralar* şeklinde sınıflandırmıştır. Stith Thompson ise bunlara *zincirlemeli masallar* ve *sınıflamaya girmeyen masallar* olmak üzere iki ana başlık daha eklemiştir (Çıblak 2005: 128). Türk masallarının sınıflandırılması hakkında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Boratav Türk masallarını *olağanüstü masallar*, *hayvan masalları*, *güldürücü masallar*, *yalanlamalar* ve *zincirleme masallar*, *fıkra* ve *latifeler* olmak üzere beş gruba ayırmıştır (Boratav 2007: 341).

c. Masalların Genel Özellikleri:

Bu bilgilerden hareketle denebilir ki *masalı* diğer halk anlatılarından ayıran, onun hayal ürünü oluşudur. Masallar *destan* ve *halk hikâyesine* göre kısa, *efsaneye* göre uzun metinlerdir. Masalarda “olağanüstülük”, “yer, zaman ve kahraman belirsizliği”, “anonimlik”, “mutlu sonla bitme”, “kalıplaşmış bir tekerleme ile başlama ve bitme” gibi özellikler göze çarpmaktadır. Ayrıca olayların ve kahramanların olağanüstü özellikler içermesi, kahramanları arasında olağanüstü varlıklar (cin, peri, melek) veya hayvanlar bulunması, ahlaka dayalı, yararlı, eğitici anlatılar olmaları, inandırıcılık iddiası taşımama, çoğunlukla nesirle söylenme, kaynakları çok eski devirlere dayanan ama söylendiği zaman ve devirden izler taşıması vb. gibi özellikler masalın başka birkaç genel özelliği olarak sıralanabilir.

d. Motif Kavramı ve S. Thompson'un Katalogu

Motif, tüm geleneksel sözlü eserlerde yer alan önemli bir unsurdur. Motifler, kimi zaman basit ama dikkat çekici bir öge kimi zaman ise etrafına pek çok unsuru toplayan bir tip, başka deyişle suje oluşturuçu motif olabilmektedir. Ancak bu bildiride, motif kavramı, basit ama dikkat çekici bir öge olarak ele alınmıştır. Nitekim motif üzerine bugüne kadar en kapsamlı araştırmayı yapan Thompson kavramı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Gelenekte yaşama gücüne sahip olan masalın en küçük unsurudur*” (Çobanoğlu 2015: 141). Thompson, ilk baskısı 1932-36 yıllarında yapılan altı ciltlik “Motif Index of Folk Literature” adlı çalışmasını motif hakkında hazırlamıştır. S. Thompson, 23 ana başlık altında topladığı motifleri kendi aralarında da alt başlıklar halinde tasnif etmiştir. Eserin ilk beş cildinde konular aşağıdaki listeye göre sıralanmış, altıncı cilt ise bunlarda yer alan kavramların ve kaynaklarının alfabetik indeksini oluşturmuştur. Motif dizininin içeriğini oluşturan ana başlıklar ve bunların ifade ettiği harflerin sıralanışı “Motif Index of Folk Literature” (Thompson 1955, C. I: 29-35) adlı eserde mevcuttur. Bu eserin alt başlığında yer alan “anlatı elementi” veya “motif” kavramının anlamı dikkat çekici veya sıra dışı tekrarlanan birim demektir. Bunlar bir obje, olağanüstü bir hayvan, bir karakter, bir karakter tipi veya yapısal bir özellik olabilir (Çobanoğlu 2015: 141).

Bu bildiride, Kırgız Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarılan “Sırduu Sandık/Comoktor” adlı masal kitabındaki yedi masal metni Stith Thompson’un “Motif Index of Folk Literature” adlı eserinden hareketle incelenmiş ve “D Sihir” başlığı altında yer alan *dönüşüm* motifleri belirlenmiştir.

1. KIRGIZ MASALLARINA YÖNELİK ARAŞTIRMALAR VE TASNİF

Kırgızlar yaşadıkları coğrafya itibarıyla pek çok tarihî olaya tanıklık etmiş, çok zor sosyal problemler yaşamış önemli Türk boylarından biridir. Onların çok zengin halk anlatıları mevcuttur. Yaşamları, gelenek-görenekleri, kültürleri, inançları edebî ürünlerinde yer bulmuştur.

Türkiye’de Kırgız masalları üzerine yapılan çalışmalar nicelik açısından yetersiz görünmektedir. Yaptığımız literatür taraması neticesinde şimdilik Kırgız masalları üzerine yapılan yedi çalışmaya ulaştık. Bu araştırmalardan biri yüksek lisans tezi olup, tez Kırgız masal metinleri üzerine yapılan bir gramer çalışmasıdır (Karayanık 2001). Kırgız masallarıyla ilgili ilk halkbilimsel araştırma ise A. Abbas Çınar’ın “Türk Dünyası Halk Kültürü Üzerine Araştırma ve İncelemeler” adlı kitabındaki “Kırgız Folkloru” başlıklı bölüm olup burada Kırgız masallarından kısaca bahsedilmektedir (Çınar 1997). Konuyla ilgili en önemli araştırmacının S. Kayıpov’un gerek “Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi/Kırgız Edebiyatı” (Kayıpov 2005) gerekse “Folklor Üzerine Yazılar” (Kayıpov 2009) adlı eserlerinde Kırgız masalları üzerine verdiği bilgiler oluşturmaktadır. Sabri Doğan ise konuyla ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Doğan 2009). Kırgız masalları üzerine Zekeriya Karadavut’un biri kitap (Karadavut 2006) diğeri ise makale (Karadavut 2010) olmak üzere iki araştırması bulunmaktadır.

Süleyman T. Kayıpov, Türkiye’de Kırgız masallarıyla ilgili ilk tasnifi yapmıştır. Sözlü eserlerin önemli bir bölümünü “cöo comoktor”un yani masalların oluşturduğunu belirten Kayıpov, onların esas temasını kahramanlık olaylarının oluşturduğunu söylemekte ve Kırgız masallarını şöyle sınıflandırmaktadır: *Kahramanlık masalları, sihirli masallar, hayvan masalları, toplumsal masallar, mizah masalları*. Bilim adamı, *mizah masallarının* daha sonra yerini *anekdotlara* bıraktığını ifade ediyor (Kayıpov 2005: 16).

Zekeriya Karadavut ise Kırgız folklorunda anlatmaya dayalı türler için “comok” kelimesinin kullanıldığını, anlatılan eser in şekil, konu ve hacim olarak ele alındığı zaman ise “comok” un biraz daha özelleşerek *destanı* karşıladığını belirtmiştir. O, halk masalları içinse “comok” veya “cöö comok” kelimelerinin kullanıldığını, masallarla ilgili bilgi veren kitaplar, ansiklopediler, kitap bölümleri ve masal kitaplarının genellikle “comok” başlığını kullandığını ve konu anlatılıp tasnif edilirken “cöö comok”lardan bahsedildiğini söylemiştir. Karadavut, Kırgız masallarını *hayvan masalları*, *sihirli masallar* ve *realist masallar* şeklinde tasnif etmiştir (Karadavut 2006: 7-9). A. Çınar da Kırgız masallarının tasnifini “*Hayatla ilgili (gerçekçi), olağanüstü ve hayvan masalları şeklinde çeşitli gruplara bölünürler*” cümlesiyle dile getirmiştir (Çınar 1997: 82).

2. “SIRDUU SANDIK/COMOKTOR” ADLI MASAL KİTABI

Bu masal kitabının yazarı Saparalı Koykelov’dur. Kitap, derleme tarzında olup muhtemelen yazar, duyduğu masalları yazıya aktarmıştır. Çünkü kitapta masal metinlerinin derleme olduğu yazılmaktadır (Koykelov 1996: 3). Bu yüzden her ne kadar bu masal kitabı belli bir müellif tarafından yazılmışsa da sözlü gelenekten işitilen metinler yazıya geçirildiği için bu masal kitabının sözlü gelenek ürünü olduğu söylenebilir. Nitekim bu masal kitabının önsözünde kitabın ortaya çıkış hikâyesi anlatılırken yazarın başta ebeveynleri Koykel ve Süyünbübü olmak üzere ninesi Altınay, babaannesi Tolgonay, amcası Kalıgul gibi birçok yakın akrabasından küçüklüğünden beri masal dinlediği ve bu kitabın da bunun neticesinde ortaya çıktığı yazılmaktadır (Koykelov 1996: 5).

1933 yılında Kant şehrinde doğan yazar, ilk ve orta öğrenimini başarıyla tamamladıktan sonra 1956 yılında Eczacılık Enstitüsünü bitirmiştir. Kırgızistan’ın değişik bölgelerinde eczacı olarak çalıştıktan sonra 1963 yılında tayini başkent Bişkek’e çıkmıştır. Daha sonra Eczacılık Enstitüsünde öğretim üyesi olarak çalışmaya başlayan Saparalı Koykelov Doç. Dr. ünvanına (muhtemelen çoktan Prof. olmuştur çünkü ünvan kitabın basım tarihi olan 1996’da yazılmıştır.) sahiptir (Koykelov 1996: 3-4).

Doç. Dr. Koykelov’un yazdığı bu masal kitabında yirmi beş metin yer almaktadır. Bir metin efsane olup (Ekmeğin Efsanesi), ekmeğin nasıl ortaya çıktığını anlatmaktadır. Geriye kalan metinler ise masal olup Boratav’ın tasnifine göre bunların içinde *olağanüstü masallar*, *hayvan masalları*, *güldürücü masallar*, *yalanlamalar* ve *zincirleme masallar* bulunmaktadır.

2.1. “Sırduu Sandık/Comoktor” Adlı Kitaptaki Bazı Masallar

a. Döötü Menen İtelgi (Davud ile Doğan Kuşu)

Konu: Hünerli Döötü ile hırslı Balban arasındaki rekabet.

Kısa muhteva: Döötü ile Balban arasındaki iddialaşma sonunda Döötü, aklıyla Balban’ı yener. Balban, masalın sonunda akılsızlığını anlar ve itelgi kuşuna dönüşür.

Motif: İnsanın hayvana dönüşmesi (Balban’ın doğana dönüşmesi).

b. Kurkuldaylar Adam Bohuunu Engseyt (Serçelerin İnsan Olma İsteği)

Konu: Serçeye dönüşen anne ve kızın tekrar insan olmayı istemeleri.

Kısa muhteva: Akrabalarının evinde kalan genç bir kadın ve kızı evsiz kalırlar. Rüyalarına bir ihtiyar girer ve onları kuşa çevireceğini, vereceği kirmenle ev yapabileceklerini söyler. Uyandıklarında kuş olan anneyle kızı çok yer gezerler ve bir nehrin kıyısında ev yaparlar. İnsanlar iyi olduklarında, serçelerin dileği gerçekleşecekmiş.

Motif: İnsanın hayvana dönüşmesi (Anne ile kızı serçeye dönüşmesi).

c. Uşakçı (Dedikoducu)

Konu: Kötü kalpli Eşekbay'ın eşeğe dönüşmesi.

Kısa muhteva: İnsanlar günde beş vakit ibadet ederken Eşekbay hep kötü düşünür. İnsanlar ona çok nasihat eder fakat o dinlemez. Eşekbay, masalın sonunda eşeğe dönüşür.

Motif: İnsanın hayvana dönüşmesi (Eşekbay'ın eşeğe dönüşmesi).

d. Taşbaka (Kaplumbağa)

Konu: Zenginleşen oğul, babasının bedduasıyla kaplumbağaya dönüşür.

Kısa muhteva: Fakir bir köylünün oğlu olan Taşmurat, babasına köylü olmak istemediğini söyler ve zengin bir tüccar olur. Fakat halka çok kötü davranır. Babası ise fakirlikten dilenir. Babasının bedduasını alan Taşmurat sonunda kaplumbağaya dönüşür.

Motif: İnsanın hayvana dönüşmesi (Zengin Taşmurat'ın kaplumbağaya dönüşmesi).

e. Karışkır Kantip İt Bolgon (Kurt Nasıl Köpek Olmuş)

Konu: Kurnazlık atı yemeye çalışan kurtun köpek oluşu.

Kısa muhteva: Köylünün akıllı doru atı yolunu şaşırır. Kurt ise onu türlü hilelerle yemeğe çalışır. Ancak at, aklını kullanır ve sahibiyile birlikte kurtu yakalar. Günler geçer, kurtun kötü bir niyeti görülmez. Böylece köylü önce atım, sonra itim der. Kurt, köpeğe dönüşür. Masala göre köpeklerin soyu bu kurtla başlar.

Motif: Hayvanın hayvana dönüşmesi (Kurtun, köpeğe dönüşmesi).

f. Taz Coru (Kelaynak)

Konu: Kibirli akbabanın kelaynağa dönüşmesi.

Kısa muhteva: Kibirli akbabayı sevmeyen diğer kuşlar onu cezalandırmak isterler. Puhu kuşu bir plan yapar. Yiyecek kelimesini duyunca dayanamayan akbaba yiyeceğin nerede olduğunu sorar. Puhu kuşu da ateşin içinde, der. Ateşe giren akbabanın tepesindeki tüyler yanar. Akbaba, kelaynak adını alır.

Motif: Hayvanın hayvana dönüşmesi (Akbabanın, kelaynağa dönüşmesi).

g. Kıdır Ake (Hızır Baba)

Konu: Fakir Rüstem'in zengin olması ve oğlu Kadir'in Hızır Baba'ya dönüşmesi.

Kısa muhteva: Fakir bir köylü olan Rüstem kendini öldürmek isterken karşısına bir evliya çıkar. Ona çok çalışmasını, on yıl sonra tekrar geleceğini söyler. Köylü sonunda zengin olur. Oğlu Kadir de babası gibi çalışkandır. Sonunda gelen Evliya, Kadir'e Hızır Baba olduğunu söyler ve kaybolur.

Motif: İnsanın ruhanî/manevî bir varlığa dönüşmesi (Kadir'in, Hızır Baba'ya dönüşmesi).

3. STITH THOMPSON'UN KATALOGUNA GÖRE MASAL METİNLERİNDEKİ MOTİFLER

“Sırduu Sandık/Comoktor” adlı masal kitabındaki yedi masal incelenmiştir. Neticede bu masalarda S. Thompson'un katalogundaki **D0-D699. Dönüşüm** (Thompson 1955, C.I: 30) motifi yoğundur. Kitaptaki masalarda yer alan dört masalın “**D100-199. İnsanın hayvana dönüşümü**” (Thompson 1955, C.II: 13), iki masalın “**D400-499. Dönüşümün diğer biçimleri**” (Thompson 1955, C.II: 35) ve bir masalın ise “**D10-99. İnsanın farklı insana dönüşümü**” (Thompson 1955, C.II: 8) ana motif başlıklarını içerdiği tespit edilmiştir. İncelediğimiz metinleri daha da detaylandırmak mümkündür.

Örneğin “Döötü Menen İtelgi”de Balban adlı yiğit doğan kuşuna dönüşmektedir. Öyleyse bu motif **D150. İnsanın kuşa dönüşmesi** (Thompson 1955, C.II: 20; Arvas 2012: 120) alt başlığında yer alır. Bunun Thompson'un kataloğundaki tam numarası ve adı *D152.1. İnsanın doğana dönüşmesidir* (Thompson 1955, C.II: 21; Arvas 2012: 120). “Kuruldaylar Adam Boluunu Engseyt” masalında da insanın kuşa dönüşmesi söz konusudur. Bu motifin katalogdaki karşılığı ise şöyledir: *D151.8. İnsanın serçeye dönüşmesi* (Thompson 1955, C.II: 21). Üçüncü ve dördüncü masalda da (Uşakçı, Taşbaka) insanın hayvana dönüşümü

görülmektedir. Ancak bu defa motifler, **D130. İnsanın evcil memeli hayvana dönüşmesi** (Thompson 1955, C.II: 18) ve **D190. İnsanın sürüngen ve çeşitli hayvanlara dönüşmesi** (Thompson 1955, C.II: 25) alt başlıkları altında yer almaktadır. Üçüncü masaldaki motifin katalogdaki numarası ve adı *D132.1. İnsanın eşeğe dönüşmesidir* (Thompson 1955, C.II: 18). Dördüncü masalın numarası ise şöyledir: *D193. İnsanın kaplumbağaya dönüşmesi* (Thompson 1955, C.II: 25)

“Dönüşümün diğer biçimleri” alt başlığında yer alan beşinci ve altıncı masaldaki motiflerin detayları şöyledir. “Karışkır Kantip İt Bolgon” metninde **D410. Bir hayvanın başka bir hayvana dönüşmesi** (Thompson 1955, C.II: 35) söz konusu olup her ne kadar bu motifin “D411. Memeli (vahşi) hayvandan başka bir hayvana dönüşme” (Thompson 1955, C.II: 35) motifi yer alsada masalımızdaki *kurdun ite dönüşümü* motifi Thompson’un katalogunda bulunmamaktadır. Onun için bu motif Kırgızca “Sırduu Sandık” adlı masal kitabında yeni bulunmuştur. Başına **Türkleri** ifade etmek üzere yukarıdaki alt başlığa **T** harfi ile başlayan şu yeni numara verilmiştir: **(T)D411.11. Kurttan köpeğe dönüşme**. “Taz Coru” masalı da her ne kadar “D413. Kuştan başka bir hayvana dönüşme” (Thompson 1955, C.II: 37) motifi altında değerlendirilebilirse de spesifik açıdan bu motif masalımızdaki *akbabanın kelaynağa dönüşümü* motifini karşılayamamaktadır. O yüzden bu motife de az önceki gibi yeni bir numara ve isim vermek gerekir: **(T)D413.3. Akbabadan kelaynağa dönüşme**.

“Kıdır Ake” masalındaki *Kadir’in Hızır’a dönüşümü* motifi, hem **D20. Kişinin farklı sosyal sınıfa dönüşmesi** (Thompson 1955, C.II: 9) hem de **D90. İnsanın farklı insana dönüşmesi – çeşitli** (Thompson 1955, C.II: 13) alt başlığı altında değerlendirmek mümkündür. İlk seçenek düşünülürse, bu motifin katalogdaki numarası ve adı *D22. Sıradan insanın yüceltilmiş şahsiyete dönüşümüne* (Thompson 1955, C.II: 9) uygun olur. Eğer diğer seçenek ele alınırsa, bu motif *D96. Normal insandan münzeviye dönüşme* (Thompson 1955, C.II: 13) başlığına yerleştirilebilir. Kanatimize göre birinci seçenek daha isabetlidir.

4. MASALLARDAKİ MOTİFLERİN KAYNAĞI

Bu masallardaki *dönüşüm* motiflerinin Türk şamanlığından kaynaklanma ihtimaline dikkat çekmek gerekir. Yukarıda Thompson’un kataloguna göre tespit edilen *dönüşüm* motiflerini Türk şamanlığında bulmak mümkündür. Ancak, meseleye dikkat çekmek için burada iki örnekle yetineceğiz. Mesela Hakasların bir “şaman anlatısı”nda Şaman Abumov’un, Kam Suras’tan “tös”lerini (töz) aldıktan sonra kartala dönüşerek ona saldırdığı anlatılmaktadır (Butanayev 2006: 43). Başka bir Hakas anlatısında ise “çocuk ruhu”nu (hut=kut) kaçırmak için Tuva’ya giden Şaman Sarajakov’un, Tuvalı şamanlarla mücadelesi ve onun atmacaya dönüşmesi konu edinmektedir (Butanayev 2006: 151).

Bu iki şaman anlatısı, insandan hayvana dönüşüm örneklerini içeriyor. Bunların içinde ise kuşa dönüşme göze çarpmaktadır. Ancak Türk şamanlığında insanın diğer hayvanlara dönüşümü veya hayvanların insana dönüşümü hakkında da pek çok örnek var. Kırgızca “Sırduu Sandık” kitabındaki metinlere yansıyan bu dönüşüm motiflerin Türk şamanlığından gelme ihtimali yüksektir. Bunun sebebi ise Türklerin yaşadığı ilk inanç biçimi olan Şamanizm olmalıdır. Türkler, daha sonra farklı medeniyet çevrelerine girse de ilk inançlarının izleri saklanmıştır. Bu yüzden Kırgız masallarına yansıyan bu motiflerin kaynağı buradan geliyor olmalı.

SONUÇ

Bu çalışmada, ilkin masalın tanımı, tasnifi ve genel özellikleri üzerinde durulmuş; ayrıca motif kavramına ve Thompson'un "Motif Index of Folk Literature" adlı çalışmasına değinilmiştir. Müteakiben Kırgız masalları üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilmiş, Kırgız masallarına yönelik yapılan tasnifler ele alınmış ve incelenen metinlerin masal tipi belirlenmiştir. Boratav'ın tasnifi dikkate alındığında incelediğimiz metinler *olağanüstü* ve *hayvan* masallarına dâhil olmaktadır. Kayıpov'un tasnifi açısından değerlendirildiğinde ise onların *sihirli*, *hayvan* ve *toplumsal* masallar grubuna girdiği söylenebilir.

Bildiride, ayrıca Kırgız Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktardığımız "Sırdıu Sandık" (Sihirli Sandık) adlı masal kitabı ve yazarı hakkında bilgi verilerek bu kitaptaki yedi motif açısından incelenmiş ve bu masal metinlerindeki "Dönüşüm Motifleri" tespit edilmiştir. Burada çok önemli bir tespit de Thompson'un katalogunda yer almayan yeni motiflerle karşılaşınca onlara yeni numara verilmiş ve Türklere ait olduğunu ifade etmek üzere motifin başına (T) harfini ilave edilmiş olmasıdır. Bu da, Türk dünyası halk anlatılarının dünya halk anlatılarına bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kırgızların incelediğimiz bu masallarındaki tespit edilen motiflerin şamanizm kültürüyle münasebeti olacağı da dile getirilmiştir. Netice itibarıyla bu bildiride, bir taraftan Türkiye'de az sayıda yapılmış olan Kırgız masal araştırmalarına bir katkı sağlanırken öte taraftan Türkiye'de bilinmeyen bir Kırgız masal kitabı tanıtılmıştır.

KAYNAKLAR

- ARVAS, Abdulselam, (2012), *Kitab-ı Dedem Korkut ve Kıpçak Sahası Epik Destan Geleneği*, Ankara: Hâkim Yayınları.
- ASLAN, Ensar, (2010), *Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Maya Yayınları.
- BORATAV, P. Naili, (2007), *Az Gittik Uz Gittik*, Ankara: İmge Kitabevi.
- BORATAV, P. Naili, (2013), *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- BUTANAYEV, V. Ya., (2006), *Traditsionniy Şamanizm Hongoraya*, Abakan: Hakas Devlet Üniversitesi Yayınları.
- ÇIBLAK, Nilgün, (2005), "V. Propp'un Masal Çözümleme Metodu", *Türk Dili*, 638: 127-140.
- ÇINAR, Ali Abbas, (1997), "Kırgız Folkloru", *Türk Dünyası Halk Kültürü Üzerine Araştırma ve İncelemeler*, Muğla: Muğla Üniversitesi Matbaası, s. 71-83.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2015), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARADAVUT, Zekeriya, (2006), *Kırgız Masalları*, Konya: Kömen Yayınları.
- KARADAVUT, Zekeriya, (2010), "Kırgız Masallarında Mitolojik Unsurlar", *Milli Folklor*, 85: 71-80.
- KAYIPOV, Süleyman, (2005), *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi/Kırgız Edebiyatı 31*, Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KAYIPOV, Süleyman, (2009), *Folklor Üzerine Yazılar*, Bişkek: KTMÜ Yayınları.
- KOYKELOV, Saparalı, (1996), *Sırdıu Sandık/Comoktor*, Kant: Kant Basımevi.
- SAKAOĞLU, Saim, (1973), *Gümüştane Masalları Metin Toplama ve Tahlil*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- THOMPSON, Stith, (1955), *Motif Index of Folk-Literature*, C. I-II, Bloomington&London: Indiana University Press.

Doç. Dr. Abdülmecit MUTAF
Balıkesir Üniversitesi
abdulmecit_mutaf@hotmail.com

Osmanlı Dönemi Halk Hekimliğinde Koruyucu Sağlık Formülleri ve Uygulama Örnekleri

İnsanların var oldukları tarihten itibaren hastalıklara çareler arama çabaları tıp hekimliği mesleğini ve onların yazdığı eserleri ortaya çıkarmıştır. Hekimlerin yazdıkları bu eserler; bitkiler, kimyasal maddelerden hazırlanan ilaç formülleri ve cerrahi müdahaleleri içermektedir. Ancak özellikle de halk kesiminin her zaman tabip ve ilaçlara ulaşamaması, tıp hekimliğinin yanında alternatif olarak “halk hekimliği” mesleğinin doğmasına sebep olmuştur. Halk hekimliği bir kültür olup genellikle tecrübe sonucu elde edilen ve nesilden nesile aktarılan bilgilere dayanmaktadır. Çoğu bitkilerden hazırlanan formüller ve bunların uygulanış şekilleri zaman zaman yazıya da dökülmüştür. Bu eserlerde, hastalıklar için bitkisel ilaç terkiplerinin yanında, hasta olmamak ve sağlıklı yaşamak için de bazı formüller ve uygulamalar bulunmaktadır. Tıbbi tedavi imkanının kısıtlı olduğu dönemlerde oldukça önemli olan bu çözümler iki çeşittir: Yılın oniki ay boyunca yapılması gereken hastalık önleyici hususlar ve kuvvet verici macun ve içecekler. Bu bildiride Osmanlı döneminde hekim olmayan İsmail Hakkı Efendi adlı kişi tarafından Osmanlıca olarak kaleme alınmış bir halk hekimliği eserindeki koruyucu sağlık formül ve uygulama örnekleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Koruyucu Sağlık, Halk Hekimliği, Macun, Şerbet.

The Protective Health Formulations and Practices of Ottoman Folk Healers

Since their existence date, people's efforts to search for a remedy illnesses, have introduced medical science job and worst, they wrote. These works, written by them, include herbs, medicine formulas, prepared with chemicals and surgical operation. However, especially the community's not getting at doctor and medicine all the time resulted in the introduction of the folk medicine as an alternative, beside medical science. Folk medicine is a culture and based on knowledge that is generally acquired by experience and passed down from generation to generation. Formulas, prepared with many herbs, and their applications not to be ill and to live healthily. Within the periods, when medical treatment opportunities are limited, the solutions that are considerably important are two different kinds: Ways of preventing illnesses that should be done in twelve months of a year, strenghtening poste and beverages. In this proceeding, examples of dope preventive health formulas and applications in a work folk medicine that was written in Ottoman Turkish by İsmail Hakkı Effendi who was not a doctor during the Ottoman period, will be discussed.

Key Words: Ottoman, Preventive Health Care, Folk Medicine Paste, Sherbet.

Giriş

Tıp biliminin tarihi şüphesiz insanlık tarihi kadar eskidir ve bugünkü seviyesini de o zamandan bugüne kadarki gelişmelere borçludur. Gerek tarih öncesi çağlardan ve gerekse sonraki devirlerden bu yana insanlar zaman zaman hastalanmış ve tedavi yolları aramışlardır. Bulunan bazı tıbbi aletler çok eskiden beri ameliyatların bile yapıldığını göstermektedir. Diğer taraftan bilgisi, tecrübesi ve yeteneğiyle bu işle uğraşanlar sayesinde hekimlik mesleği doğmuş ve tabipler teşhis, tedavi ve gerekirse cerrahi işlemleri icra edegelmişlerdir. Hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçların yapımında bitkiler en temel malzeme olmuştur. Eski zamanlardan günümüze intikal eden ve modern tıp ve eczacılığın gelişmesinde önemli kilometre taşı olan pek çok eserin olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan bu tür eserlerde dikkat çeken bir özellik de hasta olmamak, sıhhati korumak ve sağlıklı yaşamak için yıl boyunca uyulması ve tatbik edilmesi gereken uygulamalar, yiyecek-içecekler, macunlar da yer almaktadır.

Tıp hekimliğinin yanı sıra tarih boyunca var olan bir başka meslek ise halk hekimliğidir. Bu mesleğin sahipleri bir tıp eğitimine sahip olmayıp bazı tıbbi bilgilerin yanında geleneklere, bazı kişisel olağanüstü kabiliyetlere ve tecrübeye dayalı daha ziyade kültür olarak ifade edebileceğimiz bilgilerle halka şifa dağıtmışlardır. Eski Türklerdeki Otacılık ve Şifacılık gibi meslekler olduğu bilinmektedir. Bu kişiler de bilgilerini hekimler kadar olmasa da yazılı hale getirmişlerdir. Bu tür eserlerde de yine çoğunlukla bitkilere dayalı ilaçların yanında hasta olmamak için uygulamalar kültürel bir bilgi olarak yer almaktadır. Bizim bu bildiride yer verdiğimiz eser de bu çeşit bir kaynaktır. Yazarı Balıkesir’de yaşamış ve aslen kendisi hekim değil bir bürokrat (katip) olan İsmail Hakkı adlı kişidir. Asıl mesleğinin dışında bu tür bir meşgale ile de uğraştığı anlaşılan yazarın “Defter-i Hayatım” ismini taşıyan defterinde “Her sene oniki ay zarfında vücudca icab eden tedabir-i sıhhiye” başlığı altında sağlıklı yaşamak ve hasta olmamak için bir yıl boyunca yapılması gereken uygulamalar şöyle sıralanmıştır:¹

Her Sene Oniki Ay Zarfında Vücutca İcab Eden Tedabir-i Sıhhiye

1-Mart ayı: ² Bahar başlangıcı olan bu ayda tatlı yemek ve tatlı şerbet içmek ve kaynamış tarhana hoş kokulu otları kaynatıp vücudu temizlemek ve yıkamak faydalıdır. Kan almaktan miklab ? ve şerbet içmekten kaçınmak gerekir. Sarf-ı ula (sade-i ula) suyu içmek gözler için gayet iyidir.

2-Nisan ayı: Baharın bu ikinci ayında kan almak, miklab ve şerbet içmek ve taze et yemek faydalıdır.

3-Mayıs ayı: Üçüncü bahar ayı mayısta her fırsatta başı yıkamak, iyi yemekler yemek ve çeker (toplar) damarlarından kan aldirmek iyidir. Raz-ı yaman ? yiyip suyunu içmek faydalıdır zira safrayı giderir.

4-Haziran ayı: Yazın ilk ayında aç karnına bir kadeh beyaz şarap içmek faydalıdır. Fakat şaraptan perhizi olanlar ardıç suyu içeler ve sike ile salata -ki meşhur olanı maruldur- yemek yararlıdır. Zira midede galiz taamlardan hasıl olan haşeratı ve fuzulatı giderir.

5-Temmuz ayı: Bu ayda avrat ile cima etmek yaramaz. Kan almak, şerbet içmek zarardır. Sedef otu yemek ve soğuk su içmek yararlıdır.

6-Ağustos ayı: Yazın bu son ayında ekşi yiyecekler ve koruklu yemekler faydalıdır. Fakat lahana yemek zararlıdır çünkü kara safra ondan olur. Bu safradan üç günde bir tutan şemse peyda olur. Kan almak zarardır.

7- Eylül ayı: Güz mevsiminin ayı olan eylülde her türlü yiyecekleri yemek faydalıdır zararlı değildir.

8-Ekim ayı: Güz mevsiminin ortasındaki bu ayda yiyip içmede perhiz yapmak gerekir. Fazla yemek yemek ve kan almak zararlıdır.

¹ İsmail Hakkı (Hattatoğlu) isimli zatın ailesinden edindiğimiz defterlerin üçü de (Defter No 1 - Defter No 2 - Defter No 3) bitkiler ve bunlardan yapılan ilaçlara aittir. Bizim alıntı yaptığımız bölüm Defter No 1’dedir. Defter No 2 ise “Defter-i Hayatım” başlığını taşımaktadır. Kapağında kişinin bir fotoğrafının yanında, doğum tarihi, yapmış olduğu memuriyet görevleri ve Hayreddin, Cemaleddin, Selahaddin ve Nureddin adlarındaki oğulları yazılıdır. H. 11 Rebiulahir 1289 (M.) doğduğu anlaşılan İsmail Hakkı’nın sırasıyla Balıkesir’de şu görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır: Tahrirat Kelemi Mübeyizliği, Ziraat Bankası İkinci Katipliği, Liva Tarik Tahsilat katipliği, Nafia Komisyonu Katipliği, Maarif Müdürlüğü Katipliği, Maarif Hesap ve Tahrirat Katipliği, Darümuallimin Katiplik ve Hesap Memurluğu ve tekrar açılan Maarif İdaresi Hesap ve Tahrirat Katipliği. Şubat 1305 tarihinde memuriyete başlayan yazarın bu görevlerinin en azından 6 Eylül 1339’a kadar devam ettiği anlaşılmakta olup bu tarihlerde de muhtemelen emekli olmuş olabilir.

² Rumi (Mali) takvime göre yılın ilk ayı mart olup şubat son aydır. Mevsimlere göre düzenlenememiş olan bu takvime göre mart ayı aynı zamanda baharın da ilk ayıdır.

9-Kasım ayı: Güzün son ayında gezinmek ve avlanmak, çeker damarlardan kan almak, hamama çok girmek zararlıdır, zira vücutta kan hareket etmez. Hamama çok girilirse kan ... ile hareket eder ve bazı hastalıklara sebep olur.

10- Aralık ayı: Kışın ilk ayında çok faydalıdır çünkü kara safra hasıl olmaz. Hamama çok girilirse zarar eder..... İnsanda olan yelleri tahlil (teclil) eder.

11-Ocak ayı: Kışın ortasındaki bu ayda çok gerekli değilse kan almak iyi değildir. Macun yemek iyidir. gelmiş biber ile aç karnına şerbet içmek faydalıdır. Baş yıkamak ise fevkalade zararlıdır.

12-Şubat: Kışın son ayında kan almak iyidir. Kilab ? ile bal yemek gayet faydalıdır. Elbette miklab ve şerbetle müshil gereklidir.

Her kim bu şekilde hareket ederse bundan sonra zarar görmez ve o sene bir hastalığa yakalanmaz.

Sonuç

Görüldüğü gibi bu tavsiyede herhangi bir ilaç veya tedavi uygulaması bulunmamakta olup mevsimsel özelliklere göre yiyecek-içecek veya bazı fizyolojik öneriler yer almaktadır. Yazarın bu formül ve uygulamalarının daha ziyade hasta olmamak ve sağlıklı yaşamak mantığına dayalı olduğu görülmektedir. Doktor, ilaç ve tedavi imkanı olmayan yerlerde yaşayanlar için oldukça önemli olsa da yine de her biri günümüz modern tıbbının araştırma ve incelemelerine muhtaçtır. Burada sağlıklı yaşamak için dikkat çekilen bir şey de macundur. Başta kuvvet verenler olmak üzere muhtelif çeşitleri ve formülleri bulunan macunların hem saray mensuplarınca hem de halk tarafından yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ancak bu ayrı bir araştırma konusudur.

Kaynakça

(Hattatoğlu), İsmail Hakkı, “*Defter-i Hayatım*”, Defter No:2.

Uygur Türklerinde Yağmur Yağdırma Törenleri ve Yada Taşı

Türk inanç ve düşünce sisteminde bereketin, bolluğun, hayatın kaynağının simgesi olan su ve yağmur, birçok inanç ve uygulamayı beraberinde getirmiştir. Kuraklıktan kurtulmak ve temel ihtiyacı olan suya kavuşmak isteyen insanoğlu, çeşitli sihri-büyüsel işlemlere başvurmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya ve Balkanlara uzanan coğrafyada, farklı isimlerle adlandırılan “yağmur duası”, Uygur Türklerinin geçmişten günümüze canlı olarak yaşattığı kültürel değerlerin başında gelmektedir. Merkezinde “yada taşı” bulunan ve zaman içinde “yadacılık” şeklinde adlandırılan bir mesleği ve mesleğin piri olan “yadacı”yı da ihtiva eden yağmur yağdırma törenleri, Türk kültürünün bir çok unsurunu taşımakla birlikte Uygurların kültürel kimliğini korumalarında da önemli bir işleve sahiptir. Bildirimizde öncelikle yada taşı ve özellikleri, daha sonra Uygurların yağmur yağdırma törenleri ile yada taşı ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Uygurlar, Yağmur, Yada Taşı, Yağmur duası.

Yada Stone And Rain Ritual of The Uighur Turks

Water and rain are symbol of plentifulness, abundance and source of life in Turkish belief and thought system. These have accompanied much belief and practice. Humanbeing have asked that it get rid of drought and gain to water which is basic need. Thus, they have applied various sorcery-magic transactions. “Rain prayer” which is called with different names in geography where it go back to from Central Asia to Anatolia and the Balkans is the leading cultural value of the Uighur Turks. Rain rituals include a occupation which is named by “yadacılık” and “yadacı” which is father of the occupation. These contain many elements of Turkic cultural and protect cultural identity of the Uighurs. In declaration, we will firstly mention yada tashy and its feature, later will be examined relation to yada tashy and rain rituals of the Uighurs.

Keywords: Uighurs, Rain, Yada Tashy, Rain Prayer.

Giriş

Yada taşı, Türk kültüründe yağmur, kar ve dolu yağdırma, fırtına çıkarma gibi tabiat olaylarıyla ilişkili sihri-büyüsel işlemlerin merkezinde yer alan ve hakkında çeşitli anlatılar bulunan bir taştır. Türklerin “yada” olarak adlandırdığı taşla ilgili Çin, Arap ve Fars kaynaklarında önemli bilgiler mevcuttur (Tanyu 1968: 41-55). Arapça kaleme alınmış İslami kaynaklarda *hacerü'l-metar*, Farsça kaynaklarda *seng-i metar* (yağmur taşı), *seng-i ceda* (ceda taşı) şeklinde geçen taş, muhtelif Türk lehçelerinden Yakutça'da *sata*, Altaycada *cata*, Kıpçak grubu lehçelerinde *cay* adı verilmektedir (İnan 1995:160-161).

Türk kavimlerinde çok eski devirlerden beri yaygın bir inanca göre, büyük Türk tanrısı Türklerin cediti âlâsına yada (yahut cada, yat) denilen sihirli bir taş armağan etmiştir ki bununla istediği zaman yağmur, kar, dolu yağdırır, fırtına çıkarırdı. Her devirde Türk kamlarının ve büyük Türk komutanlarının ellerinde bulunan bu taş, şamanistlere göre zamanımızda da büyük kamların ve yadacıların ellerinde bulunmaktadır (İnan 1995: 160)

Yada taşının Türk inanç ve düşünce sistemi içinde var olduğu ve yayıldığı, onunla ilgili ritüel ve anlatılar vasıtasıyla da Moğollar başta olmak üzere diğer kültürlerle geçtiğini söylemek mümkündür (Roux 1994: 78-79). Çin kaynaklarında bu taşın kaynağının Türkler olduğu ve 5. yüzyılda Hunların idaresinde bulunan Yüeban ahalisinde yağmur yağdırın, fırtına çıkaran kâhinlerin yer aldığı belirtilmektedir. Örneğin, Çin tarih kitaplarından “Cu Sülalesi Tarihi” (557-581)'nin 50. cildinde “Eski Türklerin ecdatları acayip bir keramete sahip olup, boran ve yağmur yağdırırlar.” şeklinde bilgi yer almaktadır (İnan 1995: 160; Sulayman 2011: 619-620; Osman 1990: 174).

Türklerin yada taşıyla yağmur, dolu ve kar yağdırdığına ilişkin bilgiler İbn-ül-Fakih, Ebu'l-Abbas, Ebu Dulef gibi İslam kaynaklarında da geçmektedir (İnan 1995: 161-162; Tanyu 1968: 55; İshak 2000: 56). İbnü'l-Fakih'in Kitâbü'l-Büldân isimli eserinde, yada taşını eski zamanda bir Türk şehzadesinin doğudaki (küntoğar) bir dağdan bulduğu anlatılır (Utğur 2010: 1)

Yada taşı ile ilgili kaynaklardan biri de Divanü Lügât-it-Türk'tür. Kaşgarlı Mahmud eserinde bu taşla ilgili şu bilgilere yer verir: “Yat: bir tür kamlıktır (kâhinliktir). Belli başlı taşlarla (yada yaşı ile) yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır; rüzgâr estirilir. Bu Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle kar yağdırıldı ve ulu Tanrı'nın izniyle yangın söndürüldü (Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III 1999: 3, 159)

Türklerin sosyal hayatında ayrı bir yeri olan yada taşı, Çağatay sahası divan şairlerinin şiirlerine de yansımıştır. Örneğin, Ali Şir Nevâyi'nin Fevâyidü'l-Kiber adlı eserinde geçen bir beyit şöyledir:

Yada taşığa kan tegeç yağın yağkandek ey sâki

Yağar yağmurdek eşkim çün bolur la'lin şarab âlûd (Osman 1990: 179; İnan 1995: 162).

Yada taşı hakkında Molla Musa Sayrami'nin kaleme aldığı Tarih-i Emîniye (1903) ve Tarih-i Hamidi (1908) isimli eserlerde de önemli bilgiler mevcuttur (Baytur 1986: 45-46; Zunun 2000)

Türk kültüründe önemli yer tutan ve tabiat olaylarına hükmetme aracı olarak bilinen yada taşının rengi, şekli, kaynağı ve kullanımı hakkında araştırmacılar önemli çalışmalar yapmıştır (Tanyu 1968; İnan 1995; Roux 1995). Bu nedenle burada, Uygur Türkleri arasında yada taşıyla ilgili inanış ve uygulamaları vermek yerinde olacaktır.

1.Uygur Kültüründe Yada Taşı

Uygurlar arasında yada kelimesi hem “yağmur” hem de “taş” anlamına gelmektedir. (Uygur Tiliniñ İzahlık Luğiti 1998: 419). Kumul'da yağmur yerine “yada” kelimesi kullanılmaktadır (Utğur 2010: 3). Yağmur dilemek için “Allah'din yada tilemek”, yağmur yağdırma törenleri için ise “yadilikka çıkış” veya “yadilik kılış” denilmektedir. Hatta bu tören için “nezir” ifadesi de kullanılmaktadır (İmin 2008: 9; Hemdulla 2007: 17; Osman 1990: 179). Yine aşırı yağmur yağdığına “Yadacı yağdırıyor.” denir (Osman 1990: 179)

Yada taşının kaynağı ve rengi ile ilgili farklı bilgiler mevcuttur. Bu konuda Mançu tarihçi Çün Yüen 1777 yılında yazdığı eserinde, yada taşının gök, sarı, kırmızı, ak, yeşil ve kara renklerde olduğunu ve bunların bazılarının evcil hayvanların karnından, bazılarının ise kertenkelenin kuyruğu ve domuzun kafasından çıktığını belirtir (Sulayman 2011: 621-622; Hemdulla 2007:18). Jean-Paul Roux ise yada taşının günümüzde hayvanların, ineklerin, atların, domuzların midesinde bulunan bir salgı şeklinde algılandığını kesin bir olgu olduğunu ifade eder. Ancak bu taşın meteorit olduğu, yani gökten düşen taş olduğunu söyler (Roux 1994: 79). Yada taşının her zaman aynı şekilde kullanılmış olması tahmin edilmiyor. Genel olarak onun suya batırıldığı, yıkıldığı ve suya batırmak için bir söğüt dalına bağlandığı ifade edilmektedir (Roux 1994: 79). Uygurlarda “yada taşı” olarak kullanılan taşın kaynağını üç başlıkta ele almak mümkündür:

Birincisi, koyun, inek, at, keçi ve kurt gibi hayvanların bağırsak ya da midesinden çıkan taştır. Bu taş, buğday tanesinden yumruk büyüklüğüne kadar olabilir ve kullanıldıkça gücünü kaybeder, genellikle üç yıl içinde etkisi yok olur. Yadacılar bu taşı genellikle hayvan derisi

veya kuş tüyüne sararak saklarlar. Bu taşı kadınlar ya da sıradan insanlar görürse veya dokunursa özelliğinin kaybolacağına inanılır (Utğur 2010: 3).

İkincisi, belirli yerlerde bulunan ve “yada taşı” olarak adlandırılan büyük (koramtaş) taşlardır. Kumul’un Aratam semtinde bulunan bir taş ve Guma ilçesinin Kuştağ Köyü’ne bağlı İsmetsala semtindeki büyük kara taş bunlara örnektir (Utğur 2010:3).

Üçüncüsü ise çeşitli pınar ya da ırmak etrafında bulunan taşlardır. Kumul’un Tañritağ Köyü Şüyti Mahallesinde bir pınarın içinde bulunan küçük ve temiz taşlar ile eski dönemlerde Hoten’in Yoruñkaş nehrinde bulunan kaş taşı buna örnektir. 1812 yılında İzzetullah isimli biri tarafından yazılan Farsça bir eserde Hoten’de bulunan taş ile ilgili olarak şu bilgiye yer verilir: “Mezkûr vilayetteki (Hoten) cavahiratlar içinde bir çeşit taş olup, ona ‘kaştaşı’ denilir. Yağmur dileyen sihirçiler, onunla kar ya da yağmur yağdırır. İster Yarkent ister Hoten olsun, böyle yadacılar az değildir. Ama ben onların sihir yaptıklarını göremedim. Orada yaşayanlar bu yadacıların kerametine şaşırılmazlar. Meydanda birkaç hayvan kurban edilir, yadacılar bu sihirli taşı kurbanın kanına batırıp sonra da suya atarlar, bu esnada da efsun okurlar. Ta ki boran çıkıp kara yağmur veya katı kar yağana kadar durmazlar” (Utğur 2010: 4).

Yada taşı, yadacılar tarafından canlı bir taş olarak düşünülür. Bu taşı yadacı ya da kamlar kendileri saklarlar. Bunlar aynı zamanda yada ile ilgili efsunları bilen kişilerdir. (Hemdulla 2007: 20).Uygurlarda yada taşı önemli sağaltma araçlarından biridir. Örneğin; attan elde edilen yada taşı ağrıyı dindirmek ve balgamı sökmek için, zehre karşı panzehir ve şiddetli ateşi düşürme gibi durumlarda kullanılır (Hemdulla 2007: 18).

Uygurlar yağmur dilediklerinde, söğütün çubuğu ile taşı bağlayıp temiz suya atarlar. Boran dilediklerinde, taşı erkek atın kuyruğuna bağlarlar. Sis dilediklerinde, taşı atın beline bağlarlar. Her iş için okunan efsun ise farklıdır. Uygurlar çoğunlukla bu taşı yaz aylarında sefere çıktıklarında serinlemek için kullanırlar. Bunu yapanlar “yada salduk” derler. Lamaistler ise yada salsa kerametinin çok çabuk sonuçlanacağına inanırlar (Sulayman 2011: 621).

2.Uygurlarda Yağmur Yağdırma Törenleri

Uygur araştırmacıların yada taşı ile ilgili verdikleri bilgilerden, yada taşı ile yağmur yağdırma törenlerinin ilk devirlerde yeni yılın başlangıcı kabul edilen Nevruz bayramında yapıldığı, sonraki dönemlerde ise bu törenlerin kurak mevsimlerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Gayretcan Osman bu konuda, “Bu tören, Uygurların çok eski dönemlerden beri düzenledikleri ve 22 Mart tarihinde gerçekleştirdikleri bir merasimdir. Bu törende Tanrı’dan bol mahsul ve yağmur dilendiği için ‘su yamğur tileş (su yağmur dileme)’olarak adlandırılmıştır. Bu tören İslamiyetin kabulünden sonra ‘zarahetme’ adıyla da gerçekleştirilmeye başlanmıştır(Osman 1990: 179) demektedir.

Yağmur yağdırma törenleri günümüzde ise kurak devirlerde yapılmaktadır. Kumul’a bağlı Tanrıdağ köyünde 2007 yılında yağmur yağdırma törenine ilişkin derleme yapan Busarem İmin, bu törenlerin düzenlenme zamanına ilişkin şu bilgileri verir: “Aslında yağmur yağdırma törenlerinin belli bir dönemi yoktur. Yazın ve ilkbaharda ne zaman kuraklık olsa bu tören düzenlenir. Ancak bazı yaşlılar bunun 4. ayda yapılmasının iyi olduğunu belirtirler.” (İmin 2008: 9). Ayrıca bu törenin gerçekleştirildiği alanlar da dikkat çekicidir. Bu törenler, genellikle dağda, pınar başında, ırmak veya kanal kenarında, son dönemlerde ise mescitlerde veya mezarlıkların yanında gerçekleştirilmektedir. Burada törenlerin özellikle su kenarında ve insan ayağı değmeyen temiz bir yerde olması önemlidir. Buralarda yapıldığında duanın kabul olacağına inanılmaktadır (İmin 2008: 10; Sulayman 2011: 488).

Günümüzde Uygur Türklerinin yaşadığı coğrafya çok geniştir ve yağmur yağdırma törenleri bölgelere göre bazı farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle burada üç farklı şehirde (Kumul,

Hoten, Turfan) gerçekleştirilen yağmur yağdırma törenlerini örnek olarak vermek yerinde olacaktır. Kumul’da yağmur yağdırma törenleri şu şekilde gerçekleştirilmektedir: “Yağmur törenine katılmadan önce herkes temiz elbiseleri giyip abdest alır. Köy halkı koyun, inek, keçi gibi hayvanları törenin düzenleneceği alana getirir. Kadınlar, evlerindeki yiyeceklerden hazırlık yaparlar. Bu törene köyde bulunan yediden yetmiş herkes katılır ve burada hazırlanan yemeklerden tadar. Törene katılamayan hastalar için evlere yemek götürülür. İmam ve mollalar Kur’an okurlar. Burada belirli ayetleri belirli sayıda okuma esastır. Törende belirli ayetlerin 70.000 ya da 7777 defa okunması gerekir. Bu sayıyı belirlemek için insanlar ırmak ya da kanal kenarındaki küçük taşları ya da burçak tanelerini avuçlarına toplarlar. Törenden sonra bu taşlar suya atılır. Cemaat iki rekât hacet namazı kılar. Hayvanlar kesilip kan akıtılır ve yemekler hazırlanarak ikram edilir ve ardından dualar yapılır (İmin 2008: 11). Tören sona erdikten sonra, imam ve bu törenin kaidelerini bilen yaşlılar bir araya gelerek kesilmiş bir atın başına ayet yazıp onu akarsuya, bir pınarın gözüne veya ark suyuna bırakırlar. Atın kara ya da gök renkli olması daha iyi görülür.¹ Bu işlemden sonra yağmur yağacağına inanılır (İmin 2008: 12). Eskiden yadacılar, risalalara göre yada töreni yaparken Çin’de Kültür Devrimi (1966-1976) sırasında el yazması kitaplar yakılınca, günümüzde bu uygulama yaşlıların bilgi ve görgüsü çerçevesinde yapılmaktadır (İmin 2008: 10).

Hoten’de yağmur yağdırma törenleri şöyle gerçekleştirilir: “Aşırı kuraklık olduğunda bahşı yağmur diler ve Mezar Hocam’a gidip kırk bir gün boyunca aralıksız Kur’an okutur. Ayrıca yağmur yağdırma töreninde kesilen hayvanın bağırsağından çıkan yada taşını (uyuyan taş) hayvanın kanının olduğu bir kaseye koyar ve söğüt çubuğu ile durmadan karıştırır ve ayet okur. Böylece yağmur yağması beklenir. Eğer yağmur yağmazsa, bahşı ağır cezalandırılır.” (Hotenniñ Kiskiče Tarihi 2005: 344). Diğer taraftan Hoten’in Guma ilçesine bağlı Kuştağ Köyü’nde ise bu tören biraz daha farklı bir özellik gösterir: “Köyde Uluğ Tekin olarak adlandırılan dağın yamacındaki mezarın yanında bulunan bir metre uzunluğunda ve yumurta şeklinde olan taş “yada taşı” denilmektedir. Kuraklık olduğunda halk burada toplanır, hayvanlar kesilir, namaz kılınır, sonra yadacı elindeki yada taşını burada mevcut bulunan büyük taşla sürterek yada koşakları okur (Sulayman 2011: 621). Daha sonra Kur’anlar okunur ve at kesilerek kanı bu taşla damlatılır ve atın kafasına bir yılan bağlanarak suya bırakılır. Buraya getirilen yavrulu hayvanların yavruları analarından uzaklaştırılır ve onların bağışmaları sağlanır. Bu esnada imam, ahunlar ve yadacı ‘Ey Uluğ igimiz! Bizim işlediğimiz günahları af edip bu dilsizleri otsuz, sütsüz, bizi ekmezsiz koyma!’ diye dua ederler. Burada bulunan herkes yedi taş ya da dalı eline alıp ona okuyup üfleyerek suya atar.² Bu esnada yılanın göğe bakarak Allah’a yalvaracağı ve yağmur yağacağına inanılır (Sulayman 2011: 623; İshak 2000: 58).

Turfan’ın Lükçün ilçesinde ise bu tören şöyle yapılır: “İnsanlar bir akarsuyun kenarında toplanır, hayvanlar kesilir. Mollalar, imamlar bu tören için okunacak durutları (ayetleri) paylaşırlar. İnsanlar ırmak kenarından küçük taşlar toplayıp bununla okunan ayetlerin sayısını belirlerler. Ayetleri okuma sayısının tek sayıyla bitmesi gerekir. Daha sonra iki rekât nafil namaz (hacet namazı) kılınır. Durut okunan taşlar, dini yönü güçlü olan kişi tarafından ırmağa atılır (Hemdulla 2007: 19).

¹ Başlangıçta yağmur yağdırma törenlerinde kesilen gök atın etini insanlar yer, başı ise suya salınırdı. Zamanla gök atı bulmak zor olduğu ve at eti yemeden vazgeçtikleri için günümüzde atın rengi önem arz etmez olmuştur (İmin 2008: 13).

² Bazı bölgelerde kesilen hayvanın kemikleri de ırmağa ve kırlara saçılır (Hebibulla 2000: 307).

İslamiyet'in kabulünden sonra yağmur yağdırma törenlerinde değişimler olmuş ve bu tören "zarahetme"³ olarak da anılmaya başlamıştır. Bu törende köy veya mahallenin bütün sakinleri toplu şekilde mezarlıkta veya mezarlığın yakınındaki geniş bir meydana toplanır. Daha sonra insanların yanında getirdiği büyük ve küçükbaş hayvanlar kibleye çevrilerek kesilir ve büyük kazanlarda pişirilir. Yemekler pişerken imam, müezzin ve aksakallar tarafından Kur'an okunur. Kur'an okuma sona erince çocukların dışında herkes eline küçük bir taş (taş yok ise mısır veya koyun gübresi) alıp dua eder. Bu törenin temel özelliği, kurbanlar sunmanın yanı sıra Kur'an tilavetiyle Tanrı'dan yurt için huzur ve refah, bereket ve bolluk dilenmesidir. Bu törene katılan her bir aile yanına bir tencere ve biraz da mısır unu alır, Undan "umaç" (mısır unu çorbası) yapar. Yemekler yendikten sonra imam ve müezzin tekrar Kur'an okur ve eller açılarak dualar edilir. Tören böylece sona erer (Hebibulla 2000: 308-309; Ğerbi 1997: 74; Hemdulla 2007: 18).

3.Uygurlarda Yada Koşakları (Şiirleri) ve Yadacılık Risalesi

Yada taşının kullanıldığı yağmur yağdırma törenlerinde, yadacıların efsun mahiyetinde tören tekerlemeleri okudukları bilinmektedir. Törenlerde canlı olarak icra edilen bu şiirlerden bazıları Uygur Türkçesi ve Türkiye Türkçesiyle şöyledir:

Lopnur'danDerlenen YadaŞiiri⁴

Hudayimdin tileymen
Uçup kelgin bulutum

*Huda'mdan dilerim,
Uçup gelen bulutum.*

Pirimcandin tileymen

Pirimden dilerim,

Yügürüp kelgin bulutum

Koşup gelen bulutum.

Guman taptim havadin

Şüphelendimhavadan,

Yetip keliñ şamalim

Ulaşıp gel rüzgârım.

Şamal kelse bulutlar

Rüzgâr gelse bulutlar,

Güdürligin güdürle

Gürüldeyip gürüldeyip.

Köçkin qara bulutum

Göç kara bulutum

Güdürligin, güdürle

Gürüldeyip gürüldeyip.

Türtüp tuman bulutni

Dürtüp duman bulutu,

Güdürligin güdürle

Gürüldeyip gürüldeyip

Derya köldin su alıp

Nehirden gölden su alıp,

Abusni sürüp-qoğlap

Abus'u sürüp kovalayıp,

Tört yenedin yeğip kel

Dört yandan yağıp gel.

Bovihandin essina

Bovihan'dan es,

Miñ bulutum yetip kel

Bin bulutum yetip gel.

Köçkin qara bulutlar

Göçün kara bulutlar,

Uç menimu razi qıl

Uç beni de razi et.

Çoñdur qara bulutum

Büyüktür kara bulutum,

³Zarahetme (zahire hatimi): Bereket ve bolluk için Kur'an'ı hatmetme anlamına gelmektedir. Uygurlarda bu ifade, yağmur yağdırma töreni için kullanılmaktadır.

⁴ Bu şiir, 1980 yılında 100 yaşının üzerinde olan Yadacı Kasım Yava'dan derlenmiştir (Utğur 2010: 1-2; İshak 2000: 57-58).

Dil karidin-havadin
Ak bulutum teşnadin
Qarar tapqan caylardin
Derya sudin çekip kel
Yette Hocam heqqide
Qara bulut men digen
Ervahlarniñ heqqide
Bulutlarni yağduray
İncildin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
Zeburdin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
Furqandin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
İncili ğayıptin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
Sekkiz Buhara heqqi-hörmitidin,
Bulutlirim kelgeysen
Ya pir piridin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
Şamallarni keltürüp
Bulutlarni purqitip
Cimi alem ot bolsa
Bulutlirim su bolsa
Eqip eqip kelgeysen

Guma'dan Derlenen YadaŞiiri⁵

Alla hümme esqına
Tazğunni sel basqına
Gumadin su taşqına
Qut nurini saçqına
Bovihandin essina
Men Teñrimdin tileymen

*Gönlü karadan havadan.
Ak bulutum arzuyla,
Kararlaştırdığın yerlerden,
Irmak suyundan çekip gel.
Yedi Hocam aşkına,
Kara bulut benim dediğim.
Ruhların aşkına,
Bulutları yağdır.
İncil'den dilerim,
Bulutlarım gelesin.
Zebur'dan dilerim,
Bulutlarım gelesin.
Kur'an'dan dilerim,
Bulutlarım gelesin.
İncil-i gaipten dilerim,
Bulutlarım gelesin.
Sekiz Buhara hakkı hürmetine
Bulutlarım gelesin.
Ya pirlerin pirinden dilerim,
Bulutlarım gelesin.
Rüzgârları getirip,
Bulutları toplayıp,
Cümle alem ateş olsa,
Bulutlarım su olsa,
Akıp akıp gelesin.*

*Allahümme es,
Tazğun'i sel bas,
Guma'dan su taş,
Kut nurunu saç,
Bovihan'dan es.
Ben Tanrı'mdan dilerim,*

⁵Bu şiir, 1992 yılında Guma ilçesinin Sağan Köyü'nde Tohti Ahun Niyaz'dan ve 1996 yılında da Kuştağ Köyü'nde Tohti Kürşat'tan derlenmiştir.

Uçup kelgin bulutum
Quranimdin tileymen
Yügürüp kelgin bulutum
İncilimdin tileymen
Sekrep kelgin bulutum
Zeburumdin tileymen
Güdürligin bulutum.
Tevratimdin tileymen
Köçkin qara bulutum
Uçup kelgin bulutum
Çöçüp kelgin bulutum
Yette iqlim buluñdin
Su élip kel bulutum
Toşup ketsun sularğa
Éqin derya kölengem
Qaraqurumdineçip kel
Tağ davanni eşip kel
Mölçer tağniyalap kel
Hingan tağni boylap kel
Boynakçalni çenlep kel
Cin şeytanni qoğlap kel
Derya sudin çikip kel
Koramtaşni yérip kel
Ol Mustefa hörmitidin
Bulutlirim kelgeysen
Sutuk Buğrahörmitidin
Möldürlirim çüşkeysen
Men ğayıptin tileymen
Bulutlirim kelgeysen
Uluğlardin tileymen
Bulutlurum kelgeysen
Şamallarni keltürüp
Bulutlarni purkitip
Cemi alem ot bolsa
Bulutlurum su bolup

*Uçup gelen bulutum.
Kur'an'ımdan dilerim,
Koşup gelen bulutum.
İncil'den dilerim,
Sekip gelen bulutum.
Zebur'umdan dilerim,
Gürüldeyip gürüldeyip.
Tevrat'ımdan dilerim,
Göç kara bulutum.
Uçup gelen bulutum,
İrkilip gelen bulutum
Yedi iklim köşeden,
Su alıp gel bulutum.
Taşıp gitsin sulara,
Coşkulu ırmak gölgem,
Karakurum'dan açıp gel,
Dağı yamacı aşıp gel.
Mölçer dağını yalayıp gel,
Hingan dağını dolaşıp gel.
Boynakçal'ı nişan alıp gel,
Cin-şeytanı kovalayıp gel,
Irmak suyundan çıkıp gel.
Koramtaş'ı yarıp gel.
O Mustafa hürmetine,
Bulutlarım gelesin.
Sutuk Buğra hürmetine,
Dolularım düşesin,
Ben gaipten dilerim.
Bulutlarım gelesin.
Ululardan dilerim,
Bulutlarım gelesin.
Rüzgârları getirip,
Bulutları toplayıp
Cümle alem ateş olsa,
Bulutlarım su olup,*

Éqip-éqip kelgeysen

Akıp akıp gelesin.

Bir şaman duası niteliğindeki bu şiirlerde, yadacı Allah'tan kuraklığı sona erdirmesi ve yağmur yağdırmasını dilemektedir. Ancak şiirde Tanrı, Pirimcan (Perihun), Yette Hocam mezarı, Abus, Sekiz Buhara Evliyası, Zebur, Tevrat, İncil, Kur'an gibi hem ilahi dinlere ait kutsal kitaplardan hem de Uygur kültüründe önemli yer tutan evliya, mezar ve pirlere yardım dilenmektedir. Dolayısıyla şiirler, Türk kültürünün oluşum ve gelişim evrelerindeki "kutsal" inancına ait birçok unsuru içinde barındırmaktadır.

Yadaşiirleri "yada taş sihirgerliki" adı verilen törenlerde "yadaçi" denilen kişiler tarafından okunmaktadır. Ancak bunların bir kısmı halk arasında yayılarak halk şiirine dönüşmüştür. Aşağıdaki şiir bu türdendir:

Kaşgar'dan Derlenen YadaŞiiri⁶

Durus bolsa tilikiñ

Dürüst olsa dileğın,

Yada yağar cahanğa

Yağmur yağar cihana.

Cahan bolsa toqqilik

Cihan olsa tok,

Aqyağ toşar qazanğa

Ak yağ dolar kazana.

Étiyazda baharda

İlkyazda baharda,

Yada yeğip kelsiçu

Yada yağıp kelse ya.

Mamurçiliq beriket

Bolluk bereket,

Hemme yerde bolsiçu

Her yerde olsa ya.

Yada yağsa başıñğa

Yada yağsa başına,

Amet kelur kaşiñğa

Mutluluk gelir karşına

Yamğur yeğip su eqip

Yağmur yağıp su akıp,

Temler kirsun aşımğa

Tatlar girsın aşıma.

Yada yağsa cahanğa

Yada yağsa cihana,

Qara yamğur dep kalma

Kara yağmur deyip durma.

Amet kelur su kelur

Mutluluk gelir su gelir,

Meyuslinip ah urma

Ümitsizlenip ah etme.

Yadiçini döt dimeñ

Yadacıya deli demeyin,

Meliñizdin ket dimeñ

Malınıza engel demeyin.

Yağdurmisa yadini

Yağdırmasa yadayı,

⁶ Bu şiir, Kaşgar'a bağlı Beşkerem-Kazirik'ten 1970'li yıllarda derlenmiştir (Utğur 2010: 3).

Bu şiirde “yağmur” için “yada” ifadesinin kullanıldığı ve “yadacı”nın yağmur için hayati önem taşıdığı görülmektedir.

Uygurlarda yada taşı ile yağmur, kar, dolu yağdırma ve fırtına çıkarma gibi sihri-büyüsel işlemler içeren ritüele genel olarak “yadacılık” denilmektedir. Uygurlar arasında sözlü gelenekte şekillenen bu ritüelin bir meslek şeklini aldığı ve ona ait inanç ve uygulamaların zaman içinde yazıya geçirildiği görülmektedir. “Yadacılık risalesi” olarak bilinen bu eserler, yadacılığa ilişkin kuralları ve kaideleri, okunması gereken şiir, ayet ve duaları içeren eserlerdir. Çağatayca yazılmış bu eserlerin bir kısmı 19 ve 20. yüzyıllarda araştırmacı, seyyah ve misyonerler tarafından farklı ülkelere taşınmış, bir kısmı da Çin Kültür Devrimi (1966-1976) sırasında yok edilmiştir. Bu eserlerden biri, 1929-1930 yıllarında Kaşgar’da Gunnar Jarring tarafından Rozi Ahun’dan alınmış olup (Yarring 1998: 147-148) günümüzde Lund Üniversitesi Gunnar Jarring Koleksiyonu’nda Prov. 53’te yer almaktadır. Eserde, yadacılık ritüelinin nasıl yapılacağı, bu ritüelde okunması gereken ayet ve dualar, çeşitli şiirler yer almaktadır.

Günümüzde Uygurlar arasından yaşamaya devam eden yağmur yağdırma törenlerinin Orta Asya’dan Anadolu’ya taşındığını, zaman ve mekâna bağlı olarak birtakım değişim ve dönüşümle beraber mevcudiyetini koruduğunu söyleyebiliriz (Tanyu 1968: 41-55; Acıpayamlı 1963a: 1-39; 1963b: 221-250; Şimşek 2003: 78-87; Öğreten 2000: 863-900; Kılıç 2014: 177-193).

Sonuç

Türk inanç ve düşünce sistemi içinde ayrı bir yere sahip olan yada taşı ve onun etrafında oluşan ritüellerin Uygurlar arasında günümüzde de devam ettiğini görmekteyiz. Kutsal kabul edilen ve kurban ile birlikte özel bir anlam kazanan yada taşının Uygurlarda yağmur yağdırma başta olmak üzere tarihi dönemler içinde kar, dolu yağdırma, fırtına ve sis çıkarma, çeşitli hastalıkları tedavi etme gibi uygulamalarda kullanıldığını söylemek mümkündür. Eski dönemlerde bir meslek olarak icra edilen “yadacılık”, İslamiyet’in etkisiyle ayet ve çeşitli duaları bilen ve Uygurlar arasında “İşan, Molla, Ahun, İmam” olarak adlandırılan kişiler tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Son zamanlarda “zarahetme” adıyla anılmaya başlayan yağmur yağdırma törenleri hem eski Türk dinine ait unsurları (kurban, at, yılan, söğüt dalı vb.) hem de namaz kılma, dua etme, Kur’an okuma gibi İslam dinine ait akideleri içinde barındırmaktadır. Yağmur yağdırma törenlerinde okunan yada koşakları (şiirleri) ve “yadacılık risaleleri” Türk inanç ve değerler sisteminin bir ritüel etrafında nasıl harmanlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Uygurlar için yağmur yağdırma törenleri, kuraklığı sona erdirip bereket ve bolluk nişanesi yağmuru yağdırma işlevinin yanı sıra kültürel kimliği koruma ve sürdürmenin önemli araçlarından biridir.

Kaynakça

ACIPAYAMLI, Orhan, (1963a), “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metodla İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, C.XXI, 1: 1-39.

ACIPAYAMLI, Orhan, (1963b), “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metodla İncelenmesi”, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, C.XXI, 2: 221-250.

Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III(1999), (Çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- ĞERBİ, Enver Semet, (1997), “Yadataş Sihirgerliki Hekkide Mulahize” *Şıncañ Tezkiriçiligi*, 2: 69-75.
- HEBİBULLA, Abdurehim, (2000), *Uygur Etnografiyisi*, Ürümçi: Şıncañ Halk Neşriyatı.
- HEMDULLA, Mehmud, (2007), “Kedimki Yamğur Tileş Aditi ve Uniñ Lükçüñ Rayonidiki Sakindiliri”, *Şıncañ Pedagogika Üniversitesi İlmij Jurnili*, 4: 17-20.
- Hotenniñ Kiskiçe Tarihi 1*, (2005), Ürümçi: Şıncañ Halk Neşriyatı.
- İMİN, Busarem, (2008), “Yamğur Tileş Murasimi Hekkide Dala Tekşürüş”, *Miras*, 1: 8-14.
- İNAN, Abdulkadir, (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK Yayınları.
- İSHAK, Yüsüp, (2000), “Uygurlardiki Yamğur Tileş Aditi Toğrisida”, *Miras*, 2: 58.
- KILIÇ, Ebru, (2014), “Doğu Türkistan’dan Anadolu’ya Yağmur Törenleri”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 3: 177-193.
- OSMAN, Ğayretcan, (1990), “Uygurlar Arisidiki Yada Taş Çüşençisi ve Uniñ Hekkidiki Rivayetler”, *Şıncañ İctimaiy Penler Tetkikati*, 2: 174-184.
- ÖGER, Adem, (2013), *Uygur Türklerinde Törenler ve Bayramlar*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖĞRETen, Ahmet, (2000), “Türk Kültüründe Yada Taşı ve XVIII. Yüzyıl Sonu Osmanlı-Rus Savaşlarında Kullanılması”, *Belleten*, TTK Basımevi, 241: 863-900.
- ROUX, Jean-Paul, (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- SULAYMAN, Abdulla, (2011), *Dunyada Birla Hoten Bar (2)*, Ürümçi: Şıncañ Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı.
- ŞİMŞEK, Esmā, (2003), “Anadolu’da Yağmur Duasına Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: “Çömçeli Gelin”, *Millî Folklor*, 60: 78-87.
- TANYU, Hikmet, (1968), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tarih-i Eminiye* (2000), (Yay. Hz. Muhemmet Zunun), Ürümçi: Şıncañ Halk Neşriyatı.
- Tarih-i Hamidi* (1986), (Yay. Hz. Enver Baytur), Pekin: Milletler Neşriyatı.
- UTĞUR, Ğ. O., (2010), “Uygurlar Arisidiki Yada Taş Koşakları Toğrisida Mulahize”, *Hoten Pedagogika Aliy Tehnikomi İlmij Jurnili*, 4: 1.
- YARRİNG, Gunnar, (1998), *Keşkerge Kayta Seper*, (Çeviren: Abduğupur Seidin), Ürümçi: Şıncañ Halk Neşriyatı.

۱۰۰
اول غسل کلمات قیلب ایله کون
سماز استغفار و تهاک کرس اولقم رکعتده
برفاقه تبرت لایلاف قریشتا ایکن
رکعتده نماز کچوک اون مرالته اخلاک
او قوماق کرس بو نماز کیت شوابی
حرفت قوافیم طه باغشلاماق
کرس بسم الله الرحمن الرحیم یا ایها
المرسل قمر اللیل الاقلیل بفضله
اول قوماق

Yada Taşı: (Şincañ Üniversitesi Milletler Folklor Müzesi)



Doç. Dr. Ahmet Ali ASLAN
Ardahan Üniversitesi
aaarслан2002@yahoo.com

Sibirya Şamanlarının Ölümü: Silinen ve Tahrip Edilen Türk Kültür Hafızası

Şamanizm Sibirya ve Orta Asya Türk halk kültürünün en önde gelen ve dikkatleri üzerine çeken özelliğidir. Bu bölgelerin dini düşünceleri hep buna bağlı olarak Şamanizm’le özdeşleştirilerek izah edilmektedir. Buna rağmen, Şamanizm bir din değildir. O, farklı dini merasimler ve inançlarla çok farklı dini sistemlerle bağı olan şaman faaliyetlerini sarmalayan karmaşık bir inançtır. Şaman trans vaziyetindeyken onun Aşağı Dünya’nın kutsal ruhları ve temsilcileriyle doğrudan doğruya iletişime geçebilme kabiliyetine sahip olduğuna inanılır. Şaman hastalıkları iyileştiren biri olarak hareket eder. Zaten, her yerli halk hekimi veya hekimlik yapan büyücü şaman değildir. Eğer bir şaman hastasının çalınan koruyucu hayvanının gücünü Aşağı Dünya’dan kurtarmak istiyorsa, o zaman Aşağı Dünya’ya nasıl ulaşılacağına, koruyucu hayvanı orada bulup sağ-salim geri getirmenin yollarını bilmek mecburiyetindedir. Sibirya Türk Şamanizm’ine göre, normal bir insanın iki tane ruhu vardır; onların bir tanesi insanın vücuduna hapis edilmiştir, insanın ikinci ruhunun ise insan uykudayken, trans vaziyetindeyken veya hastayken vücuttan çıkıp serbestçe dolaşabilme kabiliyetine sahiptir. Sibirya Türk Şamanları görevlerini yerine getirirken rüyadaymış gibi hareket ederler, fakat rüyalarında yürüyerek her şeyi gerçekmiş gibi hissederek o yürüyüşlerinde hareketlerini kontrol edebilir ve Aşağı Dünyada iken yaşadığı maceralara kendisi yön verebilir. Sibirya Türk Şamanlarının ortadan yok edilmesiyle, onların mistik faaliyetleri ve Türk Kamplarının gizli olan asıl ana sırları tahrip edilmiştir ve bunun sonucu olarak, dünyanın dört bir yanına yayılmış olan Türkler, Türk Halk Kültürünün Türk Şamanizm’i içinde gizli kalan asıl ana sütunlarının sırlarını anlama ve onları yorumlamada büyük zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Gökçek Fatma ile Ğara İney’in arasındaki ilişkileri; Şah Yusuf ile Bengiboz arasındaki ruh dünyasının sırlarını; Saha Sire’de Yeraltı Dünyasına Kaçırılan Eles Batur’un Kız Kardeşlerinin sırrını; Türkiye’nin Kars bölgesinden teyple sahadan derlediğimiz ve bugüne kadar özel Sesli Arşivimizde sakladığımız Zümrüd Kuşu ile Ejderhanın sırları hala çözülmeden kalmıştır. Bu tebliğimde, Sibirya ve Orta Asya Türk Şamanlarının yok edilmesiyle bağı konuları çözümlenmeye çalışarak, bu tahrip edici temizleme hareketinin bugün Türkiye’de hala canlı olarak varlığını devam ettiren Türk Halk Kültürü üzerindeki olumsuz tesirini değerlendirmeye gayret edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Sibirya, Şaman, Halk Bilimi, Tahrip etme, Kültürel Hafıza, Halk Kültürü, Masallar, Kars.

The Death of Siberian Shamans: Destructed and Erased Turkish Cultural Memories

Shamanism is a fundamental and striking feature of Siberian and Central Asian Turkish folk cultures. The religious thoughts of these regions have therefore described as shamanistic. Shamanism itself is not a religion, however. It is a complex of different rites and beliefs surrounding the activities of the shaman connected with very different religious systems. While in a state of trance, the shaman is regarded as capable direct communication with representatives and souls of the Lower World. The shaman acts as a healer. Furthermore, not every kind of medicine man or witch doctor is a shaman. If the shaman wishes to recover a patient’s stolen guardian power animal from the Lower World he must know the techniques for reaching the Lower World, finding the power animal and bringing it back safely. According to Siberian Turkish Shamanism an ordinary man has one soul confined to the body and a second one capable of leaving the body freely during sleep, trance or sickness. The experiences of Siberian Turkish Shamans are like dreams, but walking ones that feel real and in which the shaman can control his actions and direct his adventures during his journey in the Lower World. By the destructions of the Siberian Turkish Shamans mystical practices and the main secrets of Turkish Khams demolished then the remained Turks who spread around the world have been in difficulties to understand and evaluate the major pillars of Turkish Folk Culture that hidden in Shamanism. Such as the relations between Goyçek Fatma and the Ğara İneh; the inner relations between Shah Yusuf and Benghiboz; the Stolen Sisters of Eles Bator in Sakha Sire; the meaning of Gigantic Serpent in Zümrüd Khushu folktales that we have collected from the field by type recorders in Kars Regions of Turkey and have been kept up to date in my own Sound Archive still remain unsolved. In my paper, I will try to evaluate

the destruction of Turkish Shamans in Siberia and Central Asia and the negative influence of this destructive cleansing upon Turkish Folk Culture alive in Turkey.

Keywords: Siberia, Shaman, Folklore, Destruction, Cultural Memory, Folk Culture, Folktales, Kars

Hafızamız bize geçmişimizde olanları unutmak yerine, devamlı olarak geçmişimizde olanları hatırlamamız gerektiğini telkin eder. Hafızamızda sakladığımız olayların arasında mutlaka kötü olanları da vardır. Hafızamızda saklı tuttuğumuz kötü olayları hatırlayarak, geçmişten ders alıp, o hataları bir daha yapmaktan kendimizi geri çekeriz. İnsan hafızası, geçmişte olan iyi ve kötü olaylarla beraber hatıraları bünyesinde saklayan çok değerli bir hazinedir. Hafızada kendisine yer bulan hatıralar ve olaylar birbirine bağlanarak, güçlü ve kırılmaz zinciri oluşturan halkalara benzerler. O kopmaz sandığımız halkalardan birisi koptuğu zaman, hafızada saklı tutulan hatıralar ve olaylar zinciri dağılır. Hatıralar zinciri var olan bütünlüğünü kaybeder.

Türk Kültür Hafızasının zinciri oluşurken, bu zincirin olmazsa-olmazı olan her Kam, bu zincirin sağlam bir halkasını oluşturur. Bu zincirin oluşumunda yer alan Türk Kamlarından her birinin herhangi bir şekilde ortadan yok edilmesi veya öldürülmesi sonunda, sözünü ettiğimiz kültür hafızasının zinciri, güçlü bir halkasını kaybetmiş olur. Hafızanın birliği ve bütünlüğü kaybolur. Türk Kamları, Türk Kültür Hafızasını oluşturan kültür zincirinin önemli birer halkasıdır.

Hafızada saklı tutulan hatıralar ve olaylar zinciri bir bütün olarak ele alınlıkta; her hatıra halkasının hafıza zinciri içerisinde, ay kadar, güneş kadar, yıldızlar kadar çok özel ve önemli bir yerinin olduğu görülür. Ah, keşke bu hatayı yapmasaydım, sözünün kaynağı hafızalarımızda sakladığımız, gerçek bir derinliği olan hatıralarımızın belleklerimizde saklı kalan halkalarından biridir. Bir toplum içerisinde yaşayan herhangi bir fert veya onun içinde yaşadığı toplum için ölüm ve yok olmak bir anlık bir olaydır ve kolaydır. Ama o toplumun içerisinde yaşarken, bireylerin çektiği acıya ortak olmak, onun acısını paylaşarak yaşamak çok zordur ve büyük bir cesaret gerektirir.

Sibirya Kamlarının Toplumsal Olaylara Liderlik Etmesi

Kamlar, Türk toplumu içerisinde bireylerin çektiği acıyı kendi bedeninde yaşatarak, onlara çare bulmaya çalışarak, bu cesareti göstermiş olan çok seçkin kişilerdir.

Amerika’da Sibirya Şamanları ile ilgili yapılan bilimsel araştırmalardan elde edilen sonuçlara bakıldığında, Sibirya Şamanlarıyla ilgili çalışmaların çok eskilere dayandığı görülmektedir. Ronald Hutton, araştırmacı Richard Johnson’un 1557 de Şamanlıkla ilgili olarak yazmış olduğu ilk kayıtlara dayanarak Kuzey Batı Sibirya’da karşılaşılan ilk Şamanlar hakkında şu notları aktarmaktadır:

“Dini merasimi yöneten şahıs şeytani bir kılığa bürünmüştü. Başına beyaz bezemelerle süslü, balık kemikleri ve yabancı hayvan dişleriyle süslenmiş bir başlık takmıştı. Şaman elindeki düngürü çalarak, yüksek sesle yakarışlar söylemeğe başladı. Bu dini merasimde beş tane geyiği kurban ederek şaman merasimini tamamladı. Şaman bu merasim sırasında elindeki hançeri kendi bedenine sapladı. Hançerin saplandığı yer kontrol edildiğinde Şamanın bedeninde herhangi bir yara izi olmadığı görüldü.”

Sibirya’da ve Saha Sire, Altay, Tuva, Hakas ve Televit Türk yurtlarında Kamların neden yok edildiğinin sebepleri birden fazladır. Çarlık Rusya’sında ve Sovyetler döneminde Sibirya ve Orta Asya Türk Kamları büyük bir baskıya, takibe ve işkencelerle ölüme mahkûm

edilmişlerdir. Bütün bu hareketlerin tek bir sebebi vardı: Türk devlet ve topluluklarında halkın en çok güvendiği ve saygı duyduğu kamları ortadan kaldırarak, halka önderlik eden varlıkları ortadan kaldırmak. Bunu böyle yaparak, Merkezi Moskova'nın emir ve buyruklarına boyun eğmeyen kitleleri başsız ve lidersiz bırakmaktı. Büyük uğraşlar ve toplu katliamlarla ortadan kaldırılan Türk Kamlarının mücadelesi de bir o kadar zorlu geçti. Kamlar Moskova'ya kolay teslim olmadılar.

1917 Lenin ihtilalinden tam 143 yıl önce, 1860 yılında Çarlık Rusya'sında başlatılan yenilik hareketleri ve kısmi özerklikler döneminde Sibirya'da bazı yenilik hareketleri görülmeğe başladı. Sibirya'nın Çarlık Rusya'sından tamamen ayrılarak kendi başına bağımsız bir Cumhuriyet olma hareketleri içerisinde Sibirya Kamlarının önemli bir rolünün olduğunu görüyoruz. Sibirya'da yaşayan başta Türk toplulukları olmak üzere, diğer halkların o dönemde yerli halktan olan Kamlara olan güveni ve saygısı cemiyet içerisinde önemli bir yer tutuyordu. Lenin ve arkasından gelen Stalin tarafından başlatılan ve devam ettirilen halkların kanaat önderlerinin yok edilmesi, Kamların öldürülmesi ve halkların lidersiz ve öndersiz bırakılması konusunda önemli bir yer işgal eder. Lenin'in başlattığı ve Stalin tarafından en üst seviyeye çıkarılan; "Çobanları öldürün," emrinin neden bu kadar önemli olduğunu biraz derinlemesine araştırmamızın faydalı olacağına inanıyoruz. Halk için ve onun çıkarları için yaşayan, geleneğin, milli halk kültürünün, milli sözlü halk tarihinin ve en önemlisi yerli Halk Tababetinin, hastalıkların tedavi edilmesinde Kamlar tarafından istifade edilen ilaç bitkilerinin gizli şifrelerini taşıyan Kamların toplu olarak katledilmesinin yarattığı sonuçları daha iyi anlamak için o "temizleme" harekâtını kapsayan yılları içine alan tarihin kısaca gözden geçirilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Çarlık Rusya'sında rejimin her türlü baskı, takip, tutuklama ve idam kararlarına rağmen Yakutistan'daki Kamların halkın önderliğini yapmaya devam ettikleri tarihi belgelerle kendini göstermektedir. Tarihi kayıtlardan anladığımız bize Kamların halka önderlik ettiğini, hatta bazı ayaklanmalarda halkın önderliğini yaptığını işaret etmektedir. S. A. Tokarev bu konuda şunları yazmıştır: "Yazılan çeşitli resmi raporlar Yakut Şamanlarının 17. Yüzyılda hala halkın sosyal hayatında önemli rol oynadıklarını göstermektedir. Şöyle ki; 1642 yılında baş veren Yakut ayaklanmasında Şamanlar bu ayaklanmanın liderliğini yapanlar ve ayaklanmaya önyak olanlar arasındaydı."

Rusya'da Türk ve diğer halkların Kamlarına karşı başlatılan baskı ve devlet eliyle yürütülen takip, tutuklama, hapis etmeler ve idamla cezalandırmalar on yedinci yüzyılın sonlarına kadar devam ettirildi. Bu konuda, G. A. Popov'un iki cümlelik açıklaması konunun gözler önüne serilmesine yetmektedir: "On yedinci yüzyılın sonlarına kadar Şamanlar Çarlık rejiminin yetkili daireleri tarafından tutuklanıp, muhakeme edilmekteydi. 1696 yılında Yakutların, Yakuts şehrinin merkezinde ve etrafındaki kasaba ve köylerinde Şamanların dini maksatlı ayinler yapması kesinlikle yasaklanmıştı ve Rusların bu tür ayinlere katılmaları çıkarılan bir kanunla önlenmişti. Şaman ayinlerine Rusların katılmaları yasaktı."

Amerika'nın Kaliforniya eyaletindeki Stanford Üniversitesinin bünyesinde kurulmuş olan Hoover Enstitüsü'nün Rusça arşivlerinde Elena Varneck Koleksiyonu bulunmaktadır. Bu koleksiyonun içerisinde yer alan "3 Numaralı Kutuda" sözü edilen "Sibirya Otonomi Hareketinin" Rusça belgeleri yer almaktadır. Bu belgeler arasında yer alan Bölgeciler" terimi bir "şemsiye" teşkilatın adıdır. Bu şemsiye teşkilatın altında Tam otonomi, Federalciler ve Ayrılık Taraftarlarının hepsi yer almaktadır. Bölgeciler, Sibirya halklarının Fin-Uygur ve Türk-Moğol karışımı ırklardan oluştuğuna inanıyorlardı. Bu kendi ürettikleriyle kendisine yetebilen, Rusya'nın merkezîyetçi idaresinden uzak insanlar ve topluluklardan oluşan çok özel bir birlikteliktir. "Sibirya, kendi çıkarları ve içinde yaşayan Rusların çıkarları arasında çok

sert ve kırılması zor tezatlar arasında olduğunun bilincinde bir ülkedir. Rusya Sibirya'nın bütün yer altı servetlerini ve verimli topraklarını kendi çıkarları için kullanmaktadır. Bütün bunlara rağmen Sibirya'da federalist görüşte olanlar Sibirya'nın Rusya'dan ayrılmasıyla, gelecekte kendi başına elde edeceği kalkınmaya ve gelişmeye herhangi bir engel oluşturmayacağına inanmaktadırlar.”

Rusya'da 1860 yılından sonra neler oldu ki, Sibirya'da Kamlar toplu olarak yok edildi, düngürleri yırtıldı, balağanları ateşe verilip yakıldı. Stalin devrine gelindiğinde 1930 da “Halk Düşmanı” ilan edildiler? Avrupa, Amerika ve özellikle Kanada'da bilimsel kurum ve kuruluşlar Rusya'nın Sibirya'da uyguladıkları siyaseti yakından takip etmektedirler. Sibirya'da 1860 lı yıllarda giderek hız kazanan bağımsızlık fikirleri Moskova'yı ciddi şekilde rahatsız etmiş ve rejimin bütün resmi organlarını bu hareketi durdurmak için seferber etmiştir. Moskova'nın bu seferberliği binlerce Sibirya Kamının canına mal olmuştur. Konuyla ilgili Kanada'nın akademik araştırmalarından sadece birine göz atalım:

“20. Yüzyılın başlarında Sibirya'da henüz yeni başlayan bölgesel uyanma ve bağımsızlık şuuru, Kırım Savaşını takip eden yıllarda açıkça kendini göstermeğe başlamıştır. Rusya'da 1860lı yıllar yeni fikirlerin filizlendiği dikkatleri üzerinde toplayan, sıra dışı yıllardı. Sibirya'nın çeşitli okullarından St. Petersburg ve Moskova'da okumaya gelen üniversite öğrencileri bu yeni fikirlerle tanışmış ve bu yeni gelişmelerin, yeni fikirlerin tesirinde kalmışlardı. Bu Sibirya'lı vatanperver gençler, Sibirya'da Federal bir sistem kurulmasını isteyen fikirlerin teorisyenleri N. I. Kostomarov ve A. P. Schapov'un yeni fikirlerinden ilham almışlardı. Sibirya'nın Rusya'dan ayrılarak tamamen bağımsız bir yapıya kavuşturulması fikrini savunduğu için hapsedilen A. P. Schapov hapisneden Çar II. Aleksandır'a bu fikirlerini savunan bir mektup yazdı. Lenin ihtilalinin 1917-1920 yılları arasında gelişen olayları anlamak için bu kritik dönemde yazılmış bu mektubun önemi büyüktür.”

Çarlık Rusya'sında Sibirya'da 1860lı yıllarda başlayan bağımsızlık ve bunların hareketlerine önyak olan Sibirya Kamlarının faaliyetleri devam etmektedir. Moskova ve St. Petersburg üniversitelerinde okuyan öğrenciler Sibirya'da evlerine döndüklerinde üniversitelerin imkânlarıyla hazırlamış oldukları bildirileri beraberlerinde getirerek yerli halka dağıtmışlardır. Bu bildirilerden biri 1865 yılında yapılan bir ev aramasında ele geçirilmiştir: “1865 yılında Omsk şehrinde evlerde arama yapan yetkililer Sibirya'nın Vatanperver Evlatlarına başlığını taşıyan bir bildiri ele geçirdiler. Bu bildiri de yerli halka Sibirya'nın Rusya'dan tamamen ayrılması ve bağımsız bir Cumhuriyet ilan edilmesi, Kuzey Amerika'da olduğu gibi, Federal Eyaletlerden oluşan bir sistemin kurulması gerektiği anlatılıyordu.”

Sibirya'nın bağımsızlığı ile ilgili fikirler süratle yayılıyor ve özellikle gençler arasında büyük taraftar topluyordu. Bağımsızlık hareketinin öncüsü A. P. Schapov hapisteydi, fakat fikirlerinin yayılmasına hapisane duvarları ve demir parmaklıklar mani olamıyordu. “Schapov, gençlerden oluşan taraftarları arasından çıkan bağımsızlık ve Rusya'dan ayrılma fikrine inananlar ve oldukça aktif olan üyeleri arasından çıkan tarihçi S. S. Shashkov, yazar ve ekonomist olan N. M. Iadritsev ve kendisi gezgin, araştırmacı, aynı zamanda bir devlet adamı olan G. N. Potanin Rusya'da başlayan bu serbestlik ve özgürlüklerden faydalanarak adını Nezavistimost Sibiri, yani, “Sibirya'nın Bağımsızlığı” koydukları bir teşkilatın etrafında toplandılar.”

Lenin ihtilalinin ardından başta Sibirya Kamları olmak üzere, Sibirya'da bağımsız bir Cumhuriyet kurmak isteyen Sibirya'lı aydınların ve bağımsızlık taraftarlarının kanlı bir şekilde susturulmasından sonra 1918 de ilan edilmiş olan Bağımsız Sibirya Cumhuriyetinin ömrü sadece dört ay sürdü. “İhtilalin yetkili organları tarafından bütün siyasi faaliyetlerine son verilmesi emrinden sadece beş gün sonra, Omsk şehrindeki yetkili dairelerin iki yetkili

memuruna her şeyin teslim edilmesiyle 31 Ekim 1918 tarihinde daha önce bağımsızlığını ilan etmiş olan Sibirya Cumhuriyeti yıkılmış ve ömrü sadece dört ay sürmüştür.”

Varlıklarını Çarlık Dönemi ve Lenin İhtilalinde Devam Ettiren Kamlar

1860 yılında Çarlık Rusya’sında başlayan sözde hoşgörü ve serbestlik Sibirya halkları için fazla uzun sürmedi. Sibirya Kamlarının faaliyetleri büyük şehirler ve yerleşim merkezlerinin civarındaki köy ve yerleşim yerlerinde yasaklandı. Israr eden Kamlar yakalandı, hapsedildi ve sonra idama mahkûm oldular.

“Rus Çarlığının Sibirya’da yerli inançlara karşı sürdürdüğü hoşgörü, 1706 yılında son buldu. Yerli halk Hristiyanlığı kabul etmeğe zorlandı. Sibirya halklarının Hristiyanlığa zorlanması Rusya’da Çarlık rejiminin sona ermesine kadar devam etti. Bu süre boyunca Hristiyanlık, Sibirya’da Şamanizm’in yanı sıra Sibirya’nın Güneyinde yerleşen Türk bölgelerinde İslam ve Budizm’le rekabet ve mücadele içinde oldu. Çarlık Rusya’sında 19. Yüzyılın başlarında Sibirya’da yaşayan yerli halkların tamamı Hristiyanlaştırılmıştı. Özellikle Şamanizm bu süre boyunca Sibirya’da Rus Ortodoksları ile mücadele etmek mecburiyetinde bırakıldı. Çarlık rejiminin sonlarına doğru ve 20. Yüzyılın başlarında Şamanizm yer yer açıkça faaliyetlerini sürdürmesine bakmayarak, bu bölgelerden tamamen temizlenmiş gibi görünüyordu”

Ama durum pek de Rus dairelerinin Moskova’ya rapor ettikleri gibi değildi. Sibirya Kamlığı iddia edildiği gibi ortadan kaldırılamamış ve halkın Sibirya Kamlarına olan bağlılığı kırılmamıştı.

Sibirya’nın Kuzeydoğu bölgesinde, Viliuisk şehri civarında 1930’lu Stalin dönemine rastlayan yıllarda yaşayan Alykhardaakh adlı kadın bir şamanın hikâyesi bugüne kadar halk arasında dilden-dile aktararak yaşatılmıştır. Dönemin Sovyet rejiminde büyük baskı altında yaşayan eski inançların maruz kaldığı zor günleri anlatan sayısız hikâyeler günümüze kadar ulaşmıştır. Bu hikâyelerden birini, Amerika’nın başkenti Washington DC de yerleşen Georgetown Üniversitesinin Sosyoloji Bölümünün antropologlarından Balzer şöyle aktarmaktadır:

“Alykhardaakh’ın ölümünden önce onun üzerinde büyük bir baskı vardı. Yetkililer ona Şamanlığı bırakmasını ve kendisinin bir “şarlatan” olduğunu halkın önünde söylemesini istiyorlardı. Fakat o kendisinin asla bir şarlatan olmadığını, eğer isterlerse köyde bulunan Sovyet yetkililerine kendisinin de yaşadığı Yakut köyünde gücünü göstermeğe hazır olduğunu söyledi. Yakut köyündeki Sovyet yetkililerini kendisinin yaşadığı “balağan”ına davet etti. Yetkililer geldiler ve onun küçük evinin içindeki oturaklara oturdular. Kadın Şaman ilk önce ateşin yanına oturdu. Bir müddet sonra dans etmeğe ve yardımcı ruhları kendisine yardım etmeleri için çağırmağa başladı. İlk önce Su İyelerini yardımına çağırdı. Oturaklarda oturan yetkililerin hepsi kendilerini topuklarına kadar suyun içinde buldular. Sonra, kadın şamanın emriyle suların yükselmesi durdu. Şaman kadın daha sonra Turna balığını çağırdı. Gücünü yetkililere göstermek için onu suyun içinde tuttu ve sudan çıkarıp yukarı kaldırdı. Son olarak küçük balağanında oturan Sovyet yetkililerinin hepsinin pantolonlarını aşağı indirmelerini söyledi. Yetkililer Şamanın söylediklerini yaptılar. Sonra adamlara kendi elleriyle erkeklik organlarını tutmalarını söyledi, o anda yaptığı Şaman merasimini durdurdu. Yetkililere ne yaptıklarına dönüp bakmalarını söyledi. Onların hepsi hala oturdukları yerdediler ve hepsinin pantolonları inik vaziyetteydi. Onların hepsi, Şamanın gücünü küçümsedikleri için ondan özür dilediler. Bir daha kendisini rahatsız etmeyeceklerine dair söz verdiler. Oradan ayrıldılar.”

Üzerinde araştırma yaptığımız konunun ana temasında yer alan canlı varlığa Avrupa ve Amerikalı bilim adamları Şaman, Ruslar Şamanstvo, diyorlar. Konuya yakın olan milletler bu kelimeyi kendi ana dillerinde söylüyor ve anıyorlar. Altay, Hakas, Tuva Türkleri Kham, Saha Sire Türkleri, Oyun, Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Afganistan Türkleri Bahşı veya Bakşı, Moğollar ve Buryatlar Bo, Eskimolar Angokok, Kuzey Amerika Yerli Kızılderili kabilelerinden Komançiler ise Puhakuk diyorlar.

Saha Sire'de Kam'ın Balağanında

Balağan'da olan diğer misafirleri dışarı çıkardı. İçerde sadece tercümanımız Andrei Nazarov kaldı. Ocağa birkaç tane odun daha attı. Çam çırası hemen alıştı ve alevler çıtırtıyla yükselmeye başladı. Odayı çam kokusuyla karışık mistik bir hava kapladı. Balağan'ın içini tamamen odadan yayılan ışık kapladı. Ocağın önüne bir kabın içinde “pişi (Alaacı) ve üç küçük deste ak atın yelesinden kesilmiş at kılı koydu. Kendi sırtını ateşte iyice ısıttı ve sonra üzeri çeşitli sembollerden oluşan metal parçalarıyla kaplı abasını giydi. Tahminen 20 kg ağırlığında olan bu özel abayı dikkatle giydi. Benim ona yaklaşmama ve dokunmama kesinlikle izin vermedi. Buna kadınlar da yaklaşamaz ve dokunamaz. Abasının önünü düğme yerine dikilmiş karşılıklı sicimlerle ilikleyip, kapattı.

Ateşin önüne yerleşti. Ateşe tabağın içindeki “pişi”leri ve at yelesinden kesilmiş “ak kılları” atarak, “ateşi besledi”. Bu arada ben, onun arkasında yüzüm ateşe dönük olarak bir taburenin üzerinde oturarak sessizce Şamanın yaptıklarını izliyor ve yaptıklarını sırasıyla izlemeye çalışmaktaydım.

Sonra, aniden yüksek sesle Saha Türkçesiyle “ateşle konuşma”ya başladı:

-Huuuwww.... Eeeeeaaaahhhh....Heeehhhhhaaaaa....

-Aal uotum iççite... Ey Al Ateşin ruhu...

-Birca bitik Xatan temeriye... Aksakallı Xatan Temeriye

-Aan Uxxan ehkeem... Atam Aan Uxxan (Orhan; Ateş Ruhunun adı)

-Sinim doydum iççide... Ana doğma vatanımın ruhu...

-Ulu caan öbügelerim tinnara... Hürmetli Ulu Soyumun ruhları...

-Agam tına, ehelerim, ebelerim tinnara... Atalarımın ruhları, dedelerimin, ninelerimin ruhları...

-Köstübet külümeex kömölöhöççülerim... Göze görünmeyen yıldırım güçlü yardımcılarım...

-Üörderim, süürükterim... Akarsu gibi soyum, sopum...

-Köskeeççilerim, aranaççılaaççılarım, kömölöhöççülerim... Kurtarıcılarım, koruyucularım, yardımcılarım...

-Abaahılarım... Ey cinlerim...

-Üs sırdık uluu küüstex aann'al ayl kömölököççülerim... üç parlak, ulu, büyük ve güçlü melek ruhlu yardımcılarım...

-Çugas çugas buolun... Bana doğru yaklaşın...

-Bu min balaganım ihiger... Benim bu balağanımın içinde girip oturun.

-Kırcagas omuk kihitger kömölöhügün, ıraastıağın, arçılığın, kömüşlüögün, alıağın... Tarihi milletin temsilcisine beraberce yardım edelim, onu temizleyelim, kutsayalım, koruyalım ve dua edelim...

-Suolun tördün çöllörütüögün... Eğilmiş yolunu doğrultalım...

-Aaartıkların arıyağın... Ona doğru yolun kapısını açalım...

-Meheleyn moholun ıraastıağın... Yolundaki engelleri ve zorlukları kaldıralım...

-Üs sılınan buoluoxtaax kuhagan bıhını tuoratağın... üç yıl sonra başına gelecek belayı defedelim.

-Kuhagan tüülün barıtın ıraastıağın... Görmekte olduğu kötü düşlerin tamamından onu kurtaralım...

-Doruabuyatın könnörüögün... Onun sağlık ve sıhhatini düzeltelim.

-Kırcar saahıgar etenne olorum onoruogun... Yaşlılığında hiçbir sıkıntı geçirmeden yaşamasını sağlayalım.

-Bu min balaganım ihiger kiiren olur eder kihini innikitintüstüögün, alıhın etiegin, ömüskelitüheriegin... Bu benim balağanımın içinde oturan kişinin geleceğini parlak kılalım. Onu dileğine erdirelim. Ona Yukarı Dünyanın koruyucu ruhlarını indirelim...

-Kördöhübün... Kördöhübün... Kördöhübün. Sizlere yalvarıyorum... Sizlere yalvarıyorum... Sizlere yalvarıyorum...

-Aal uotum nönnüö ahattagım buollunç Küöx uotum nönnüö kündüleetegim buollun. Arılaax-sıalaax alaacınan ayax tuttagım buollun... Al ateşim vasıtasıyla, Gök ateşin vasıtasıyla size ikramda bulunuyor, size tereyağında pişmiş pişi (Alaacı) sunuyorum...

-Sieri kehemmin, sıt sımar tahaardagım buollun. Sizi rahatsız ettim. Üstelik etrafa koku yayarak sizin keyfinizi kaçırdım.

-Kömüskel kömö kördöstögüm buollun... Bana yardım etmenizi sizden rica ediyorum...

-Huuuuuhhhhhh...

Ateşe doğru eğilerek içindeki havayı ateşe doğru kuvvetlice üfledi. Sonra düngürünü eline alarak "Huuuwww..." diye bir ses çıkararak davul çalıp kendi etrafında dönmeğe başladı:

-Tuox baar xara caydargın, tuox baar ogustarbıkkın, möltöbükkün, con kuhagan sanatın barıtın eyigitten, meheygin moholgun barıtın ıraastıbın, ıraastıbın, ıraastıbın... Size kötü ruhların yaptığı kötülüklerin, onlardan yediğiniz kötü darbeleri, zayıf düşüğünüz anlarınızı, kötü insanların size karşı olan kötü düşüncelerini, içine düşüğünüz sıkıntılarınızı ve önünüze çıkarılan engellerin tamamını bu üflememle ortadan yok edip kaldırıyorum... Temizliyorum... Temizliyorum... Temizliyorum.

Yukardan aşağıya oturduğum yerde beni boydan boya üç defa üfledi. Başımın tam ortasından öptü. Saçımın o kısmı tamamen döküldüğü için dudaklarının temasını bedenimde hissettim. Sanki onun öptüğü yere bir buz parçasıyla temas edilmiş gibi kesinlikle serinlik hissettim.

Başımın ortasından öptüğü yere elindeki düngürü çalmakta olduğu tokmağını koydu ve şu sözlerle ayinine devam etti:

-Min bu olurur kihini kömüsküübün, kömüsküübün, bierbeppin... HUUUUWWWWW... Ben burada oturan bu kişiyi sıkıntılarından kurtarıyorum, onu sıkıntılarından kurtarıyorum... Onu size vermiyorum... Vermiyorum işte... HUUUUWWWWW...

Sonra ateşin başına giderek, içindeki bütün havayı öğürürcesine olanca kuvvetiyle ateşe doğru üfledi. Kesinlikle tükürmedi. Sadece üfledi. Düngürüne kuvvetlice üç defa vurdu. Ardından şu sözleri söyledi:

-Kihî xara buol, kihî süöhü tördö buol. Col sorgu argıstan, üörüü-kötüü kötöllön, uygu-bıyan oloxton, ütö cohun ürdük üleni bul, ogolorgun öydösüöyös, kergennineen eyeles, kırcar saahın colox buollun, üyeleex buollun, üörüüleex buollun, kömükelleex buollun... Dom!...Dom!...Dom!... Sıkıntılarından kurtulmuş biri olarak yaşa, senden sonra soyun türesin, mutluluk ve sevgi her zaman seninle olsun, sevgi ve neşeyle dolu olarak yaşa, hayatın huzur dolsun, en yüksek makamlara erişmek nasibin olsun, çocuklarınla birlikte ol, onlara sevgi ile yaklaş ve destek ol, hanımınla mutlu yaşa. Bundan sonra hep mutlu ol. Nice yıllara neşe ile var. Bunlar hep senin olsun. Çünkü artık senin de koruyucuların var... Âmin! Âmin! Âmin!

Saha Şamanı Vasiliy Nikiforov'un "balağan"ından ayrılıp başkent Yakutsk'a doğru yola koyulduğumuzda kendimi çok huzurlu ve sıkıntılardan kurtulmuş gibi hissettim.

Güney Sibiryaya ve Altay şamanlarında, şamanlığın atadan oğula geçmesi geleneği vardır. Şaman ataların ruhları, şaman olacak kişinin görülen bir rüyada seçilmesinden sonra, bazan ilk adımda ataların şaman ruhları tarafından Aşağı Dünyaya götürülürler. Bu arada şamanlığa aday olarak seçilen genç, köyün yaşlıları ve yaşlı şamanlar tarafından devamlı olarak eğitilirler. Aday olarak seçilmiş bu genç şamana mensup olduğu Türk boyunun soy kütüğü, bozulmadan tarihi süreç içinde süre gelmiş gelenek-göreneklere, Şamanizm'in geçirmiş olduğu tarihi süreç ve mitolojisi, en önemlisi konuşmak mecburiyetinde olduğu ana dili öğretilir. 2001 yılının Mart ayında Saha Sire'de geçirdiğim saha araştırmasında tanıştığım ve benimle "şamanca" konuşmayı kabul eden Loomtuka Köyünün şamanı Vasiliy Nikiforov'un konuşmalarında çok önemli bir durumla karşılaştım. Normal hayatında, köylülerle ve hükümet yetkilileriyle ve Şamanizm hakkında genel bilgiler verirken hep Rusça konuşuyordu ve konuşmalarını tercümanımız Saha Türkçesi'ne aktarıyordu. Ama kendi özel balağanında benim üzerimde denediği bir Şaman yakarışında Yukarı ve Aşağı dünyanın ulu ruhlarıyla konuşurken hep Saha Türkçesi ile konuşuyordu. Onun bu durumu bana anlatılan metinler içinde yer alan: Aday olarak seçilmiş bu genç şamana mensup olduğu Türk boyunun soy kütüğü, bozulmadan tarihi süreç içinde süre gelmiş gelenek-göreneklere, Şamanizm'in geçirmiş olduğu tarihi süreç ve mitolojisi, en önemlisi konuşmak mecburiyetinde olduğu ana dili öğretilir. Yolundaki açıklamayı doğrular nitelikteydi. Benim için bu durumu öğrenmek önemli bir bulguydu. Hangi Türk boyuna mensup olursa olsun, Kuzey Sibiryaya, Güney Sibiryaya, Altaylar, Kazakistan ve Kırgızistan'da yaşayan ve Şamanlıkla meşgul olanlar, normal hayatında Rusça konuşur, ama Şaman yakarışlarında mutlaka kendi ana dilleri neyse onunla ulu ruhlarla temas kurar ve konuşurlar, onlardan yardımlarını isterler.

Şamanlar Ak Şamanlar ve Kara Şamanlar olmak üzere iki grupta toplanırlar. Altay Şamanlarına göre, şaman adayı olarak seçilmiş gencin ruhu ulu ruhlar tarafından doğuya doğru götürülmüşse, o şaman Ak Şaman olacaktır demektir. Eğer gencin ruhu batıya doğru götürülmüşse, o şaman adayı ileride Kara Şaman olacaktır. Ak Şamanlar her zaman Yukarı Dünya'ya, yukarı dünyada yaşayan iyilikten yana olan Ulu Ruhların mekânına doğru uçarlar.

Sadece Ak Şamanların Yukarıya uçma yetkileri vardır. Kara Şamanlar, Yukarı Dünya'nın ulu ruhlarıyla temas kuramazlar. Ulu Yaratan tarafından, dünyanın kuruluşundan sonra, yer altında yaşamaya ve taraftarlarıyla birlikte ilahi ve sonsuz karanlıklar ülkesi olan Karanlık Dünya'ya sürgün edilmiştir. Biz ölümlülerin hayatı iki parçaya bölünmüştür. Gev ve Gündüz. Bu yaratılış kuralı içinde yaşayan Tuva şamanları taşıdıkları tepeliklerinde üç kutsal Kartal tüyü taşırlar. Bunlar, Yukarı Dünya, Orta Dünya ve Aşağı Dünyayı temsil ederler. Tuva şamanlarının düngürlerinde yer alan “yılan” motifıyla ilk defa karşılaşırız. Yılan sembolü Tuva inançlarına göre doğrudan doğruya hayat gücü ve sürekliliği ile bağlıdır, hastalıklardan iyileşerek kurtulma gücünü ve şanslı olmayı temsil eder. Ölüm yeniden dirilme olgusunda yılan değişmez ve yerini koruyan sembollerin en başında gelir. Yılanların görüş kabiliyetleri zayıftır ve dışta görebileceğimiz bir kulağı yoktur. Tabiatıta, etrafında olup-bitenleri dilini dışarı uzatıp ağzına çekerek, havada uçuşan molekülleri ağzının içinde tadararak, etrafında olan canlı veya cansız varlıkları algılar. Yılanlar, hiçbir zaman gözlerini kapatamazlar. Göz kapakları yoktur. Tuva şamanlarının düngürlerinde yer alan yılan motifi, kendimizi ve düşüncelerimizi etraftaki tehlikelerden korumamız lazımdır ve bunun için gözlerimizi değiştirmeli manada da olsa hep açık tutmamız gerekmektedir. Tuva şamanları Yukarı ve Aşağı Dünyalara ilahi seyahatlerinde ellerinde döverek dolandırdıkları düngürlerini ilahi “at” ve düngürlerini kalp atışlarına uygun bir tempoda vurdukları “tokmağı” da bir ilahi “kamçı” olarak kullanırlar. Ak Şamanlar Yukarı Dünyaya yaptıkları ilahi yükselişlerinde kollarını belirli bir açıda aşağı doğru uzatarak, ayaklarını belirli bir şekilde bitiştirerek kalkarlar. Aldıkları şekille, Türk Dünyası'nda “Turan” damgası olarak kabul edilmiş olan, Orhun ve Yenisey yazıtlarında, “Türk” adının yazıldığı “T” harfinin şekline bürünürler. Orhun Alfabesinde yer alan ve Türk kelimesi yazılırken kullanılan “T” harfiyle, bir Ak Şaman'ın Yukarı Dünyaya yaptığı ilahi yükseliş arasındaki bağı bu şekilde anlıyorum.

Türk kamlığını ve gizli sırlarını anlayıp, anlatmamızda önümüzü kesen en büyük engel, Türk Dünyası'nda İslamiyet'ten çok önce yaşanmış sosyal olaylar dizisini, Arap kültürünün tesirinde kalarak, yanlış olarak yorumlama gayretlerimizdir.

Eğer Kamlık bu kadar anlaşılması zor bir hayat tarzı olsaydı, dünyaca ünlü Doktor Carl Gustav Jung, kendi tabiriyle Şamanlığı ruhi durumları bozulmuş hastalarını tedavide kullanmazdı. “Bir Hristiyan din adamı, papaz ve bir Halk Hekimi olan Şamanın ortak yönlerinin olduğunu düşündüğümüzde bunun o kadar imkânsız olmadığını görürüz.” Türk Kamlığı ve buna bağlı değerlere bağlı olan halk tekrar tedavi için Çarlık Rusya'sında ve Stalin döneminde gizli olarak gittikleri Kamlara artık serbest olarak gidebiliyorlar. Tuva'da yeniden geri dönen Türk Kamlığı ile ilgili gelişmeleri incelemesi için Washington Post gazetesi tecrübeli araştırmacı yazarlarından David Brown'u Tuva'ya göndermiş ve geri döndükten sonra Traditioanal Healing Returns to Tuva” (Geleneksel Tedavi Tuva'da Geri Dönüyor) başlıklı uzun bir makale yayınlamıştır. David Brown Tuva'nın başkenti Kızııl'da 7. Göbekten Kam olan Sarayglar Borbakkol ile görüşüyor ve onun hastalarını nasıl tedavi ettiğini Borbakkol'un muayene odasında izliyor. Tanıştığı bir Kadın Hastalıkları tıp doktorunun da artık geleneksel tedavi yollarına döndüğü David Brown'ın dizi yazısında yer alıyor.

Göktanrı'nın Orta Dünya'da yaşayan askerleri olarak kendilerini tanımlayan Türk Kamları ve onların ilahi haykırıları ve yakarıları, klasik tarihi dünya görüşüyle başta Tuva olmak üzere, Altay, Şor, Hakas ve Saha Sire Türk yurtlarında tekrar geri dönmeye başladı. Tuvalar ve Hakaslar arasında yeniden hayat bulan klasik Türk Kamlığı dünyanın diğer dini inançlarıyla bir ahenk ve barış içinde yaşamayı hiçbir zaman mevcut olan sisteminden çıkarmamıştır. Diğer dünya inançlarından kendisine uygun unsurları katarak, özellikle 1917 Lenin ihtilalinden sonra sarsılan ve Stalin döneminde büyük Kam katliamlarına hedef olan Türk

Kamlığı eski tarihi günlerine geri dönmektedir. Bu inanç Altay yöresi Türk toplulukları arasında yeniden dirilip hayat bulma yolundadır. Fakat bu doğruluş ve ayağa kalkma hareketi sanıldığı kadar kolay olmayacaktır. Eski Sovyet rejiminin kalıntıları ile işbirliği içinde olan Hristiyan Misyonerlerinin başta Azerbaycan olmak üzere, Merkezi Asya ve Sibirya Türk topluluklarını Hristiyanlaştırma faaliyetleri bütün hızıyla devam etmektedir. Hakas Eli'nin aydınları ve bilim adamları bu gidişatın farkındalar. Larisa Anjiganova bu konuda şunları kaydetmiştir:

Dünyanın şu ya da bu dinsel sistemlerinin temsilcileri Şamanlığı ' karanlık güçlerin' veya 'şeytanın dini' olarak göstermekteydiler. Dinsel çıkarlarından hareket eden misyonerler Şamanların fiziki olarak ortadan kaldırılmasına dek varan oldukça katı çizgilerini devam ettirmekteydi. Resmi kilise ve devlet tarafından Sibirya halklarının geleneksel dinine karşı izlenen böylesine olumsuz tutumun günümüzde de devam ettiği söylenebilir. Çünkü en eski dinsel sistem olan Kamlık, ulusal dinler olarak tanınan dinlerin arasına dâhil edilmemiştir.

Türk Kamlığı hakkında araştırma yapanların dikkat etmeleri gereken bir konuya burada değinmeden geçmek istemiyorum. Kamlarla sohbet ederken, onlarla konuşurken sert hareketlerden ve "bilgiçlikten" kaçınmın. Yanınızda mutlaka geliştirilmiş bir ses kayıt cihazı bulundurun. Aksi halde Kamların Yakarışlarını yakalayamazsınız. Anokhin bu konuya yıllar önce değinmiştir: "Bir Şamanın yerine getirdiği bir dini merasimde kullandığı sözlerden oluşan sözlü metni elde etmek için, merasimin başından sonuna kadar bir ses kayıt cihazıyla mutlaka kayda alınması lazımdır. Bir derleyici Şamanın konuştuğu dile ne kadar hakim olursa olsun, Şamanın merasim boyunca tam olmayan, parça-parça söylediği yakarışlarının tamamını o anda yazıya geçmesi mümkün değildir."

Kaynaklar

HUTTON, Ronald, Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination, New York, 2001, pp:29-44.

TOKAREV, S. A. "Shamanstvo u iakutov", XVII v. Sovetskaia etnografia, no: 2, 1939, p:93

POPOV, G. A., Ocherki po istorii Iakutii, Yakutsk, 1924, p: 114.

VERNECK, Elene Collections, Hoover Institution Archives, "Siberian Authonomy – Early 1917", Novae vremia (7. April. 1917), Box: 3, Stanford University, California.

PEREIRA, N. G. O., "Regional Consciousness in Siberia before and after October 1917", Canadian Slavonic Papers, Vol: 30, No: 1. Canadian Contrabutions to the X. International Congress of Slavists, Sofia, March 1988.p: 112.

SIBIRI, Volnail, 17 February, 1918, p: 1. Ayrıca bakınız: M. G. Sesiunina, "K voprosu ob evolitsii sibirskogo oblastnichhestra (70-e-nachalo 90-kh godov XIX v.)," Trudy Tomskogo Universiteta , Vol: 190, 1967, p:91

OKLADNIKOV, A. P, Istoriia Sibiri, Vol: 3, Leningrad, 1968, pp: 137-146.

SEREBRENNIKOV, I. I., "The Siberian Authonomus Movement and its Future", Pasific Historical Review, 3-No: 4, 1934, p: 412.

BALZER, Marjorie Mandelstam , Shamanic Worlds, New York, 1997, p: XIII.

ASLAN, Ahmet Ali, “Orta Asya Türk ve Amerika Yerli Kızılderili Şamanlarının Giysileri”, Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni Bildirileri, Hacettepe Üniversitesi Bilgi Şöleni, 16-17 Nisan, 2007, Ankara, s: 50.

ARSLAN, Ahmet Ali, Kızılderili ve Türk Şamanizmi, Ankara, 2011, s: 50-53.

JUNG, Carl Gustav, “To father Victor White, Bollingen, 8 January 1949”. Jung’un Papaz Victor White’e yazmış olduğu bu mektup, “Carl Jung, Letter. Priest, Shaman, Vol. I” adı altında 6. Ocak. 2015 tarihinde yayınlanmıştır. pp: 516-517.

BROWN, David, “Traditional Healing Returns to Tuva”, Washington Post Health, 18. July (Temmuz), 1995, pp: 10-11.

ANJIGANOVA, Larisa, “Geleneksel ve Çağdaş Hakas Kamlığı”, Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara, 2007. (Timur B. Devletov’un tercümesi), s: 15.

ANOKHIN, A. V. , Materialy po shamanistvy u altaitsev sobrannye vo vremia puteshestvii po Altaiu v 1910-1912gg. Po porucheniiu Russ kogo komiteta dlia izuchiia stednei i Vostochnoi Azii, SMAE Vol: 4, Issue 2, Leningrad, 1924, s: 65.

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
eroglu@divinity.ankara.edu.tr

Türk Kültüründe Ocaklık (Ankara/Karaali ve Civarındaki Ocaklar)

Türkler tarihten beri kültür içerisinde tecrübelerini sonraki nesillere aktarmışlardır. Halk hekimliği de bu tür tecrübelerdendir. Tıbbın çare bulamadığı konularda veya tıbbi imkânlarla sahip olunamadığı durumlarda hastalıklardan şifa bulmak veya hastalıklardan korunmak için farklı çarelere müracaat edilmektedir. Müracaat edilen yerlerden birisi de ocaklardır. Halk arasında bazı hastalıklardan korunma ve bu hastalıkların sağaltılması konusunda yetkili aileler bulunmaktadır. Bu ailelere “ocak” denilmektedir. Ocak olarak kabul edilen ailelerin bu görevi nasıl elde ettikleri çoğu zaman bilinmemektedir. Bu görev, el verme yöntemi veya doğrudan aynı soydan gelmiş olmakla gelecek nesillere aktarılmaktadır.

Ankara'nın Gölbaşı ilçesinin bir mahallesi olan ancak Gölbaşı ilçesine 30 km. uzaklıktaki Karaali köyü civarı bu tür ocaklar bakımından zenginliği ile bilinmektedir. Bu bildiride genel olarak Türk kültüründe ocak anlayışı ile Karaali ve civarındaki köylerdeki ocaklar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ocaklık, Karaali, Gölbaşı, Halk Hekimliği

System of Ocaklık in Turkish Culture (Ocak Healers in Ankara/Karaali and Its Surroundings)

Turks have passed on their experiences to the next generations by culture during history. Traditional medicine is also one of these kind of experiences. Various remedies are applied to be cured and prevent illnesses in the matters which modern medicine has no cure for them and in case having no access to medical care. One of this remedies applied is Ocak (Folk Healers). Among the people, there are some families who are qualified to prevent particular illnesses and heal these illnesses. These families are called “ocak” (folk healer) as well. It is generally unknown how these families obtain this duty. This duty is transmitted to the next generations by initiation or coming from the same lineage directly.

Karaali Village which is a neighborhood in Ankara-Gölbaşı, however 30 km. far away from Gölbaşı, is known for its abundance of these kind of Ocaks. In this paper, ocak concept in Turkish Culture in general and ocaks in Karaali and its surrounding villages will be examined.

Keywords: System of Ocaklık, Karaali, Gölbaşı, Tadtional Medicine

Giriş

Türk milleti, kökü tarihin en derinlerine kadar uzanan kadim bir millettir. Tarih boyunca geniş coğrafyalarda farklı kültür ve dinlerle karşılaşmıştır. Sahip olduğu bu derin tarih içinde yaşanan tecrübeler sözlü ve yazılı olarak gelecek nesillere aktarıla gelmiştir. Bu tarihi miras Türk kültürünü oluşturmaktadır. Türklerin, günümüz de dâhil olaylar karşısında takındıkları tavırlarının kökeni bu kültür mirasında aranmalıdır. Türklerin evren ve dünya anlayışı, devlet ve millet anlayışı, öbür dünya anlayışı, geçmiş atalarıyla ilgili inanışları, yer, vatan anlayışı, yer altı anlayışı kadar gök anlayışı, görünen varlıklar kadar görünmeyen varlıklarla ilgili inanışları kabul ettikleri dinlerde de kendini göstermektedir. Özellikle kutsallaştırma ile ilgili inanışlar son derece önem taşımaktadır. Türkler, önem verdikleri yerleri, varlıkları, kişileri, eşyaları, zamanları kutsallaştırmaya kadar götürerek tutumlarını buna göre ayarlarlar. Bir aileye güç/kutsiyet atfetme, o ailenin bir veya daha fazla hatta her konuda yetkili olduğunu kabul etme anlamına gelmektedir. Bu da ocak anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu yüzden Türk kültürünü oluşturan öğeleri yaşatılan ve yaşatılmayanlarıyla birlikte araştırmak, öğrenmek, analiz etmek son derece önemlidir.

Bizim tebliğimizin konusunu teşkil eden ocak ve ocaklı anlayışı, Türklerin olaylar karşısındaki vaziyet alışlarını ve gelecekle ilgili tasarımlarını anlamada katkı sağlayacaktır. Ocakların temel işlevi hastalıkları sağaltma ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında ocaklar Halk

Hekimliği çerçevesinde ele alınmalıdır. Halk hekimliğinin çeşitli boyutları vardır. Halk hekimliğinin bir yönü tecrübe ile ilgilidir. Daha önce her hangi bir uygulama sonucunda iyileştirilen bir hastalık, aynı yöntemle sağaltılmaya çalışılır. Halk hekimliğinin dini bir yönü de bulunmaktadır. Özellikle günümüzde sıgama, çizme, tu tu deme gibi işlemler yapılırken ayet, sure okunmakta, şifası Allah'tan dilenmektedir. Halk hekimliğinin bir yönü de sihri uygulamalarla ilgilidir. Özellikle ocak olarak bilinen ailelerin veya kişilerin uygulamalarında bu husus çok belirgindir.

Yukarıda da özetle anlattığımız gibi Halk Hekimliği geniş bir alanı içine almaktadır. Sınıkçılıktan (kırık-çıkıkçı) bitkilerle tedaviye kadar uzanan bir alanı kapsamaktadır. Ocakların sağaltma yöntemlerinde ise maddi olmaktan ziyade manevi mahiyet ön plandadır. Ocaklının hastalığı iyileştirmek için yaptığı işlemler çoğu zaman manevi bir anlam ifade etmektedir.

Ocak veya ocaklık kavram olarak farklı yerlerde kullanılmıştır. Aile ocağı, Yeniçeri Ocağı, yurtluk ocaklık gibi kullanımların temelinde ateş ve ocak anlayışı yer almaktadır. Birkaç kök ağacın veya bitkinin dikildiği daire şeklindeki yere de ocak denilmektedir.

Ocak; ateş yakmak için oluşturulan yere denir. Ancak ocak aynı zamanda soy, boy, kök, dirlik, düzenlik anlamlarına gelmektedir. İnsanoğlu çok değerli olan ateşin devamını ve kontrolünü sağlamak için ocaklar yapmıştır. Türkler için ocak hem saygı duyulan hem de aileyi temsil eden bir unsur olarak görülmüştür. Ocak aynı zamanda aileyi ve ailenin devamını temsil etmiştir. Ailenin devamının sağlanması aile ocağının yanmasıyla anlatılmıştır. Atalar kültüyle ilgili olan bu anlayışa göre, ocağın yanmaya devam etmesi soyun devam etmesi anlamına gelmiştir. (Şahin 2007: 33/316). Bir ailenin kökünün kurummasına yol açacak durumlarda “ateşi sönüyor” denmektedir.

Bir de ocaklık kavramı bulunmaktadır. Ocaklık kavramı Osmanlı öncesinde hizmet karşılığında bir yerin belirli bir aileye verilmesi ve bunun irsiyet yoluyla nesilden nesile aktarılmasıdır. (Orhan Kılıç 2007: 33/317).

Yukarıdaki kullanımların hepsinde bir araya gelme ve güç odağı oluşturma söz konusudur. Ayrıca ocak, ateş kültüyle de ilgilidir. Türklerde ateş, genelde arındırma işlevi görmekte, dağ, ağaç, taş gibi nesnelere olduğu gibi ateşin de bir sahibi/iyesi olduğuna inanılmaktadır.

Konumuzu teşkil eden ocak anlayışı ve uygulamalarının kökeni hakkında net bilgi bulmak mümkün gözükmemektedir. Olayın hem dini hem sihri hem de gelenekle ilgili boyutu vardır. Ocak anlayışı eski Türk inanışlarıyla çeşitli yönlerden benzeşmektedir. Ocaklı olmanın belirli soydan gelmesi, atalar kültü ve kamlık/şamanlıkla benzerlik göstermektedir. Türk topluluklarında kamlar/şamanlar/baksılar hastalıkların sağaltılmasında belirli bir rol oynamışlardır.(Özdemir 2015: 250) Bununla beraber kanlık şamanlık soydan devam eden bir şey değildir.

Farklı Türk topluluklarında “iye”, “izi”, “ebe” olarak adlandırılan varlık tasavvuru bulunmaktadır. Bu varlıklar bir mekânın sahibi olarak bilinir ve o mekânlara gidilerek yardım dilendiğinde o mekânın sahibinin yardımının sağlanacağına inanılır. Bu gibi yerlere usulünce yapılmayan ziyaretler kutsiyeti ihlal sayılır ve bir musibetin gelmesine neden olabilir. Bu durum özellikle boş, sahipsiz zannedilen yerlerde daha çok belirgindir. Böyle yerlere teklifsiz, tedbirsiz bir şekilde girmek o yerin sahibine karşı bir hakaret sayılır. Benzer bir anlayışa eski Arap kültüründe de rastlanılmaktadır. Cahiliye dönemi Araplarının boş bir vadiye girecekleri

zaman o vadinin sahibine sığındıkları bilinmektedir. Onların bu inancı Gul dedikleri varlığın kendilerine zarar vermesini önlemeye matuftur. Türkiye’de de boş, تنها, mezbelelik yerlerden geçerken “Tu Destur” denilmektedir. (Çelik, 1995: 133-136).

Ocak anlayışının kökenini Türklerde kadimden beri var olan “kut” anlayışıyla da ilişkilendirmek mümkündür. Tanrı’nın kut verdiği kişiler veya topluluklar bir anlamda kutsiyete sahip olmaktadır. Onların yapacağı uygulamalar Tanrı tarafından kendilerine bahşedilen kut sayesinde hastalıkların iyileşmesini, kıtlığın giderilmesini, bereketin gelmesini sağlayacaktır. Bu yönden bakılınca kut anlayışı, ocaklı kişilerin uygulamalarının işlediği fonksiyon ile benzerlik göstermektedir.

Ocaklar

Karaali köyü ve civarında pek çok ocak vardır. Bunlardan bir kısmı hala işlevini yerine getirmektedir. Her ocağın kendine ait alanı ve tedavi yöntemi bulunmaktadır. Bununla beraber bazı durumlarda, hastalığın hangi ocağın yetkisinde olduğuna karar verilememektedir. Kendi yetkisinde olmayan bir vakaya yönelik her hangi bir ocak uygulama yapsa bu durumda sağaltmanın gerçekleşmeyeceğine inanılmaktadır. Her hangi bir sıkıntısı olan kişi sıkıntısının hangi ocakla ilgili olduğu konusunda tereddüt geçirdiği durumlarda; her ocakla ilgili bir iğne belirler ve bu iğneleri bir kap içindeki suya atar. Bu iğnelerden hangisi ilk paslanırsa o iğnenin temsil ettiği ocağa gider. (KK 1; KK 2).

Bu tebliğimizde sağaltma ocaklarını ele aldık Ancak “kurt ağzı bağlamak” da ocaklı tarafından gerçekleştirilen bir uygulama olduğu için bu konuya da kısaca yer verdik. Şimdi bu ocakları işlevi, uygulaması ve kaynağı açısından ele alacağız.

1.Tırnak Yazma

İşlevi: İdrar yapmada zorlanan insan (genellikle iki üç günlük bebekler) veya hayvanların tırnağı yazılarak idrar yapmaları sağlanır.

Uygulaması: İnsanın veya hayvanın tırnağı sure okuyarak çizilir/yazılır. Sonra bebeğin sırtı ve karnı sıvazlanır. Hayvanın sadece sırtı sıvazlanır. Allah şifasını versin diye dua edilir.

Kaynağı: Bu ocağın menşei hakkında şu anda uygulamayı yapan ocaklı şunları anlatmıştır: “Babama Hatıp dayı (Eskiyazı okuyup yazmayı bilen, dini konularda vukufiyet sahibi kişi) babama el vermiş. ‘Benim oğlum bu işlerle pek alakalı değil elimi sana veriyorum, sen yaz’ demiş. Babam eski Türkçe yazmasını bilirdi. Getirilen insan veya hayvanın tırnağına bazı şeyler yazardı. Yazarken de muhtemelen sureler okurdu. Tam olarak ne yazıp ne okuduğunu bilmiyorum. Babam bana el vermedi. Onun vefatından sonra bazı komşular idrarında zorlanan hayvanlarını getirerek tırnaklarını yazmamı istedi. Ben de ne yazacağımı bilmediğim için yazmak istemedim. Ancak komşular sanki ben bir iyilik yapmadan imtina ediyormuşum gibi davranınca ben de şifası Allah’tandır diyerek Ayete’l-kürsi üç İhlas ve Fatiha surelerini okuyup kalemle hayvanın tırnağını çizdim, üç beş dakika sonra hayvan idrarını yaparak rahatladı.” (KK 1).

2.Çakmaya Tükürme (Tu Tu Deme):

Ocağın İşlevi: Yüzde meydana gelen çatlaklı yaralara (çakma) tu tu deme (tükürme).

Uygulaması: Yüzünde yara çıkan kişi gelir, ocaklı kimse onun yarasına doğru yaklaşarak tu tu der ve şifa diler.

Kaynağı: Bu ocağın menşei hakkında şu anda uygulamayı yapan ocaklı şunları anlatmıştır: “Babam bu uygulamayı yapıyordu. Bu özelliğinin deniz suyundan üç yudum içmesinden kaynaklandığı rivayet ediliyor. Babamın vefatından sonra komşulardan yüzünde çatlaklar

oluşan çocuklarını getirip tu tu dememi rica ediyorlar ben de kırmamak için tu tu diyorum, şifa vermesi için Allah'a dua ediyorum. Geçtiğini söylüyorlar". (KK 1).

3. Termeye Kurum Sürme

Ocağın İşlevi: Terme denilen vücutta çıkan yaralara baca kurumu sürme.

Uygulaması: Ocağa mensup olan sülalenin oğul veya kızından gelen herkes bu uygulamayı yapabiliyor. Ocaklı ailenin bacasından, ocağından, sobasından alınan kurum hastanın terme olan yerlerine ıslatılarak sürülür. Şifası Allah'tan istenir. Ancak kişinin şifa bulması için para veya bir hediye vermesi gerektiğine inanılır. Bu yüzden cüz'i de olsa mutlaka ocaklıya para verilir.

Kaynağı: Ocağın kaynağı bilinmiyor. Ballı sülalesinden gelen herkes bu uygulamayı yapmaya hak sahibidir. Hatta gelinler ve damatlar bile. (KK 3; KK 4).

4. Taş Tutma

Ocağın İşlevi: Vücutta meydana gelen sızılıların iyileştirilmesi

Uygulaması: Ocaklı ailede un içinde saklanan bir taş bulunuyor. Bedeninde sızılı olan kimse ocaklı aileye müracaat ediyor. Ocaklı aile kişinin bedeninde sızı olan yerleri üzerinde bu taşı gezdiriyor. Böylelikle sızı ortadan kaldırılıyor. Eğer sızı tekrar ediyorsa taş kişiye bir beze sarılı olarak veriliyor. Ağrısı sızılı olan kişi sızılı başladıktan bu taşı sızılıyan yerleri üzerinde gezdiriyor ve taşı yeniden beze sararak koruma altına alıyor. Beze sarılmayıp tedbirsiz bir şekilde bir kenara bırakıldığında taşın kaçıp tekrar ocaklı ailesinin ununun içine döneceğine inanılıyor. Hatta böyle olayların vuku bulduğuna dair örnekler anlatılıyor. (KK 2).

Kaynağı: Bu uygulamanın nasıl başladığına dair bilgi bulunmuyor. Aile içinde nesilden nesile aktarıldığı anlatılıyor.

5. Bakır Basma

Ocağın İşlevi: Bedende meydana gelen şişme, kızarma, kaşınma durumlarında bakır basma işlemi. Bu uygulama Fadime Ezer tarafından yapılmış.

Uygulaması: Bedeninde yukarıda belirtilen kızarma, kaşınma, şişme görülen kişinin bu belirti görülen yerleri üzerinde bakır bir kap hafifçe ısıtılır ve okuyup üfleyerek gezdirilir. Hastalık Allah'ın şifa vermesiyle iyileşiyor. Etkisini hemen gösteriyor. Bu uygulamanın ocaklı olan Fadime Ezer. Sema Eroğlu; eşinin vücudunda kabarma, kaşınma, kızarma olduğunda Fadime Ana'ya (Ezer) niyetlenip, bakır ılıtıp eşinin kaşınma, kızarıklık ve şişkinlik olan yerleri üzerinde gezdirdiğini ve bu uygulama sonucunda eşinin hemen şifa bulduğu tecrübesini anlatıyor.

Fadime Ezer, "parpı yapma" olarak adlandırılan başka bir uygulamayı da gerçekleştiriyor. İnsanların veya hayvanların kelleşen derileri üzerine yonşa denilen kırmızı bir boya sürüyor ve kelleşmeyi gideriyor. (KK 2).

Kaynağı: Bilinmiyor.

6. Bulgur Püskürtme

Ocağın İşlevi: Kaşıntılı sivilcelerin iyileşmesi için yapılıyor.

Uygulaması: Vücudunda kızarıklık, aşırı kaşınma, nokta nokta sivilce olanlar bulgur püskürtmek için bu ocağa geliyorlar. Ocaklı, ağzına bir miktar bulgur alıp hafif hafif hastanın yüzüne püskürtüyor. Bir avuç toprak ıslatılıp kaşınma, kızarıklık olan yerlere bez ile sürülüyor. Üç kulhü (İhlas Suresi) bir Elham (Fatiha suresi) okunuyor Allah'tan şifa vermesi dileniyor. 3 gün acılı ve sarımsaklı yememesi tenbih ediliyor. Şifa bulmak için cüz'î de olsa mutlaka para vermek gerektiğine inanılıyor.

Kaynağı: Ocaklı, bu özelliğin dedesinden geldiğini, öncesini bilmediğini annesinin ona “sana elimi vereyim” diyerek yetkiyi verdiğini belirtiyor. (KK 5).

7.Gece Yanığı

Ocağın İşlevi: Gece vücutta çıkan kabarcıklar. Buna “gece yanığı” deniliyor.

Uygulaması: Sofular adı verilen bir sülalenin evinin önündeki dibegin etrafından ev sahibi görmeden (ev sahibi gorse de görmezden geliyor) bir avuç toprak alınıyor. Toprak suya ıslanarak kabarcıkların üzerine sürülüyor.

Kaynağı: Bilinmiyor.

8.Siğil Okuma

Ocağın İşlevi: Elde çıkan siğillerin yok edilmesi.

Uygulaması: Bir cimcik tuza okuyarak verir. Siğili olan tuzu bir su kenarına gomer. Tuz eriyip yok oluncaya kadar sigil de geçer.

Kaynağı: Ocaklının dedesine bu uygulama rüyasında öğretilmiş. (KK 2)

9.Sarılık Kesme

Ocağın İşlevi: Sarılığa yakalananın bundan kurtarılması.

Uygulaması: Sarılık olana haberi olmadan, ocaklı tarafından aniden tokat atılıyor ve sarılık geçiyor.

Kaynağı: Bilinmiyor.

10.Öksürük Taşı

İşlevi: Geçmeyen öksürüğün tedavisi.

Uygulaması: Karaali köyü sakinlerinden Esat Kamanlı'nın bahçesinde bulunan delikli taşın deliğinden üç Kulhü, bir elham okunarak geçiliyor. Etrafa kurt, kuş yesin diye bir avuç buğday saçılıyor. Öksürük geçiyor. (KK 1).

Kaynağı: Bilinmiyor.

11.Aydaş Ocağı

Ocağın İşlevi: Çok zayıf ve akranlarına göre gelişimi geri olan geç yürüyen çocukların iyileştirilmesi.

Uygulaması: Bu ocak, Karaali'ye 8 km uzaklıkta bulunan Çavuşlu köyünde bulunuyor. Çavuşlu köyüne çocuğu götüren kişi anlatıyor: “Yürüyemeyen çocuğu Çavuşlu köyündeki ocağa götürdük. Ocaklı, 3 taş üzerine büyük bir tencere koydu. Tencerenin içine çocuğu oturttu. Bir iki çer çöp aldı, tencerenin altında tutuşturdu. Çocuğu üç defa tencereyle birlikte dolaştırdı. Her defasında bana tenbih ettiği üzere ben ‘hala ne pişiriyorsun?’ diye sordum. O da her defasında ‘aydaş pişiriyorum’ dedi. Sonra çocuğu Karaali'ye getirdik. Çocuk köye gelir gelmez yürümeye başladı”. (KK 2)

Kaynağı: Bilinmiyor.

12.Köstü Ocağı

İşlevi: Vücutta çıkan yumruk gibi şişler.

Uygulaması: Bu ocak, Karaali'ye 15 km mesafede bulunan bir köyde bulunuyor. Ocaklı bir toprak, yumurta kadar içinde kırmızı ip olan çamur veriyor. Çamur özenle saklanıyor. Çamur kuruyuncaya kadar şişlik de kayboluyor. Eğer çamur ıslanırsa şişlik yeniden çıkıyor. (KK 1).

Kaynağı: Bilinmiyor.

13. Terme, Yara Çizme

İşlevi: Terme, sulu yaralar, ay eskiyince kaybolan yenilenince tekrar çıkan yaralar.

Uygulaması: Yaranın etrafı çiziliyor, içinden de birkaç çizikle hafif kanatılıyor. Ayetel kürsi, 3 İhlas ve 1 Fatiha okunuyor. Şifası senden diye Allah'a dua ediliyor. Allah'ın izni ile yaralar iyileşiyor. (Hakverdi Doğru). Kaynak kişilerden Halilibrahim Eroğlu, oğlunun sırtında yaralar çıktığını doctor doctor gezdirmelerine rağmen yaranın iyileşmediğini, Ankara'daki ünlü bir doktorun "siz ocak bilmez misiniz? Çocuğu ne diye doctor doctor gezdirdiklerini söylediğini bunun üzerine çocuğu Karahasanlı köyündeki ocağa götürdüklerini ve çocuğun Allah'ın izni ile iyileştiğini anlatıyor.

Kaynağı: Ocaklı olan Hakverdi Doğru annesinin babası tarafından dedesinin dedesinin hoca olduğunu ve yaraları çizdiğini söylüyor. Bu yetkiyi kendisine "çizebilirsin diyen annesinden aldığını söylüyor. (KK 6).

14. Kurt Ağzı Bağlama

İşlevi: Akşam vakti kaybolan hayvanların kuttan korunması.

Uygulaması: Ocaklı, sahibine hayvanın ne tarafta kaybolduğunu sorar. (Uygulamada tüm hayvanların ağzı bağlandığı için günah olmasın diye sadece hayvanın kaybolduğu yöndekilerin ağzının bağlanması amacıyla). Bıçağı eline alır ve Şems suresini (91. Sure) okunmaya başlar. Okuyup üfler bıçağın ağzını biraz katlar, tekrar aynı uygulamayı yapar. Üçüncüde bıçağı tamamen katlar. Hayvanını kaybeden kişiye sabah erkenden bıçığı açacağını, o kadar aç kalan hayvanın vebali olacağını bu yüzden Sabah ezanında hayvanını bulması konusunda ikaz eder. (KK 1, Ocaklının kızı).

Kaynağı: Bilinmiyor.

Sonuç

Karaali ve civarındaki ocaklar işlevlerini halen yerine getirmektedirler. Bu köyde yaşayanlar dışında ocakla ilgili bilgisi olanlar da köye gelerek ocaklara müracaat edebilmektedir. İnsanlar bu ocaklara; ya derdine deva bulamadıkları için ya da "hastane, tahlil, ilaç kim uğraşacak bunlarla, annenden babandan gördüğünü devam ettir" zihniyetiyle gitmektedir.

Ocaklarda kullanılan yöntemlerin hem sihri hem tecrübi hem de inanç boyutu bulunmaktadır. Sihri uygulamalar yapılsa da dua okuma ve şifasını Allah'tan isteme ocak uygulamalarının inanç boyutunu teşkil etmektedir. Perhiz verme yaraya bir şeyler sürme uygulaması ise ocakların tecrübi boyutunu ortaya koymaktadır.

Ocaklarla ilgili ortak olan bir anlayış ise ocağa gelenin mutlaka fayda bulduğu ile ilgili hikayelerdir. Her ocakta; gelenlerin hiç bir yerde dermen bulamadıkları, ocağa geldikten sonra şifa buldukları anlatılıyor.

Ocakların ya kaynağı bilinmiyor ya da rüyada uygulamanın öğretildiğine inanılıyor.

Ocakilara inanmadığını söyleyenler arasında bile ocakilara gidenlerin şaşkırtıcı bir şekilde şifa bulduklarını hayretle anlatıyorlar.

Kaynakça

Sözlü Kaynaklar

KK 1. Halilibrahim Eroğlu: Karaali Köyünde ikamet ediyor. 79 yaşında. Ocaklı.

KK2. Sema Eroğlu: Karaali Köyünde ikamet ediyor. 77 yaşında. Ocaklı.

KK 3. Vahide Ballı: Karaali Köyünde ikamet ediyor. 85 yaşında. Ocaklı.

- KK 4. Nurhayat Ballı: Karaali Köyünde ikamet ediyor. 60 yaşında. Ocaklı.
KK 5. Ahmet Ayçiçek: Karaali Köyünde ikamet ediyor. 48 yaşında. Ocaklı.
KK. 6 Hakverdi Doğru: Karahasanlı Köyünde ikamet ediyor. 50 yaşında. Ocaklı.

Yazılı Kaynaklar

- Altun, Erman (2005), Türk Halkbilimi, İstanbul: Kitabevi.
Çelik, Ali (1995), İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları, İstanbul: Beyan.
Kılıç, Orhan (2007), "Ocaklık", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. C. 33.
- Özdemir, Nebi (2015), "Türk Halk Kültürü", Türk Kültürü El Kitabı: Grafiker Yayınları
Şahin, Haşim (2007), "Ocak", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. C. 33.

Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
a.serdararslan@gmail.com

Türk Halk Kültüründe Zenginleştirilmiş Kitap: Göç Destanı Örneği

Toplumun her bir üyesi içinde bulunduğu kültür hazinesinin birer parçasıdır. Günümüzün teknolojik dünyasında geleneğin yeniden yaratımı da kültür hazinesinin bu ortamda değerlendirilmesiyle sağlanabilir. Sinema, televizyon ve internet aracılığıyla büyük kültür aktarımlarının gerçekleştiği ortamlarda kültürel açıdan var olmak; hem kültürün devamlılığı hem de yeniden üretimini sağlamak açısından büyük önem kazanmaktadır. Özellikle sözlü kültür ürünlerinin yazılı kültür ürünlerine dönüştüğünden beri var olan metin tutkusu; günümüzde yerini elektronik araçların varlığı ile dijital ortama aktarıma bırakmıştır. Hem sözlü hem de metne dayalı yeni bir ortamda diğer ikisinden daha farklı metinlerin gelişmesine bağlı olan bu ikincil sözlü kültür ortamında yeni gelişen ürünlerinden birisi de zenginleştirilmiş kitaplardır. Bir kitabın dijitalleştirilmiş ve etkileşimli hale getirilmiş versiyonu olarak nitelendirilen z-kitaplar, geleneğin yeniden aktarımında etkin yollardan biri olabilir. Bu çalışma, geleneğin yeniden yaratımı kapsamında zenginleştirilmiş kitapların rollerini, Göç Destanı örneğinden hareketle sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dijital Kültür, Geleneğin Aktarımı, İkincil Sözlü Kültür, Z- Kitap, Göç Destanı.

Usage in Enriched Book of Turkish Folklore: Migration Epic Example

Every single person in a society is a part of that societies's culture treasure. In today's tecnology world the recreation of culture with technology can be provided with evaluation of culture treasure. It's very important to use vehicles like Tv, cinema and network to ensure culture's reproduce and continuity. Especially when we think that young people prefer to spend time in technology world instead of books that are recorded as verbal culture materials. By the way there are two different culture world, one of them is in technology world. The other is in books. In this world, one of the things that gains importance is enriched books. Enriched books which will be identified the version of interactive and digital books can be one of the effective ways in culture's transfusion. This study aims to present the role of enriched books including culture's recreative by taking an example of Migration Epic which is an interactive book.

Key Words: Digital Culture, Traditional Tranferring, Secondary Orality, Enriched Book, Migration Epic.

Halk Kültürü ve Gelenek Ortamları

Halk kültürü, içinde yaşanılan toplumun geçmiş bilgi ve birikimlerinin bütünü olarak tanımlanır. Malinowski (1995: 39) kültür tanımını, "açıkçası aletlerden ve tüketim mallarından, çeşitli toplumsal gruplaşmalar için yapılan anayasal belgelerden, insana özgü düşünce ve becerilerden, inanç ve törelerden oluşan bütünsel bir toplamdır" şeklinde açıklamış ve o toplumun kullandığı bütün birikimleri kültür bağlamında değerlendirmiştir. Kültür ve gelenek sadece geçmişte bulunmayan, bugüne ve yarına da etki eden bir hazinedir. Yönetilebilir bir kaynak olarak kültür, sürekli bir biçimde ihtiyaçlar etrafında kendini yeniler, üretir ve tüketir.

William Bascom tarafından (1954: 344) ortaya konulan folklorun işlevlerinden kültürün gelecek kuşaklara aktarımı, teknolojik gelişmeler etrafında aktarım aracına uygun olarak halk kültürü ürünlerinin güncellenebilirliğinin de kanıtıdır. Kültüre bağlı gelenek bir kuşaktan sonrakine aktarılmalıdır. Ancak bu onun değişmeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu değişimi belirleyen temel olgu ise ihtiyaçtır. Kültürün geçmişteki deneyimcilerinin ortaya koyduğu ürün, o dönemin ihtiyaçlarına göre çeşitlenmiş ve bir ürüne o günkü şartlar dâhilinde ihtiyaç duyulan fonksiyonlar yüklenmiştir. O halde ihtiyaçlara göre oluşan kültür ve geleneğin işlevi değişmese bile çağına göre kullanılan araçları, amaçları veya tutumları değişmektedir.

Halk kültürü, yaşandığı çağın unsurlarına bağımlı hale gelecek veyahut işlevini yerine getiremeyerek kaybolacaktır. Bu açıdan kültürün ve geleneğin teknolojik dünyanın getirdiği yeniliklerle yeniden üretilmesi, anlamlandırılması, ayrıca geleneksel kültür yoluyla yeni ve bireysel ürünlere kaynak oluşturması; gelecek kuşaklara aktarım işlevinin yerine getirilmesi açısından önemlidir. Bilgisayar, sinema, televizyon, radyo gibi elektronik araçlar yoluyla kültürün ve geleneğin aktarımı ve yaşatılması beraberinde birkaç problemi de getirmektedir. Özdemir (2012a: 9), küreselleşmenin etkilerinin özellikle kültürel alan esas alınarak incelendiği belirtir. Ancak bu yeni dönem, kültürün kimler tarafından ve nasıl aktarıldığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Adorno (2008: 109) kültür endüstrileri tarafından kitlelerin aldatılarak aydınlanması olarak tanımladığı bu durumu; kültürel endüstrilerin kültürü metalaştırarak ve tektürleştirerek yönetilmesine bağlamaktadır. Pazarlanabilir ve tüketilebilir bir meta haline getirilen kültür ürünü, küreselleşmeye karşı yerel olanı daha değerli bir hazine olarak görmektedir. Özdemir (2012a: 9) ulusal kültürün kendi varlığını dönem içinde anlamlandırarak yeniden üretmesi kapsamında tanımlanan kültürel küreselleşmeyle ilgili şunları söylemektedir:

“Kitle kültürü, gündelik yaşamı, anlamları, imgeleri söylemleri, ilişkileri, iletişimi, doğal olarak da edebiyat başta olmak üzere tüm sanat alanlarını biçimlendirmeye, değiştirmeye, dahası yeniden üretmeye başlamıştır. Kültür ekonomisinin belirginleşmesi, kültür sektörlerinin gelişmesi, kültür endüstrilerinin (yazılı, işitsel ve görsel-işitsel medya, sinema, müzik vb.) özerkleşmesi ve güçlenmesi, bu sürecin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.”

Özdemir (2012b: 15), kültürü; bilim, teknoloji ve ekonomiyle bir araya getiren temel kavramın yaratıcılık olduğunu belirtir. Bu bilgiden hareketle kitle kültürünün yanında bireysel hareketler de kültür ve geleneğin yeniden inşasında etkin rol oynamaktadır. Bugünün teknolojisinde birey sadece tüketici değil, tüketileni tekrar üreten bir kimliğe sahiptir. Bütün bu tanımlardan kültürün ve geleneğin “geleneksel aktarım” yöntemlerinin dışında teknolojiye uygun araçları kullandığı ortaya çıkmaktadır. Bu araçlar en genel ifadeyle televizyon, sinema, radyo gibi medya araçları ile bilgisayar, internet gibi dijital ortamlardır. Yeni ve farklı rollere sahip bu araçların kullanımı ve aktarım biçimi, gerek eğitim gerekse eğlenme ihtiyaçları açısından temel unsur haline gelmektedir.

Sözlü Kültür, Yazılı Kültür ve Dijital Kültür

Sözlü kültür, internet ile birlikte boyut değiştirerek bir yönüyle zamanda telafi sağlamaya açık hale gelmiştir. Bir sohbetin yaratıldığı anda ki iletişim süreci dijital ortamda tekrarlanabilir bir özelliğe sahiptir. Kulaklıktan anlık çeviri yaparken aynı anda metinle iletişimi sağlayan yazılımlar, ne sadece sözlü kültürün ne de sadece yazılı kültürün ürünüdür. Ong (2013: 50), sözlü kültürde bir konu üzerinde düşünmek iletişime bağlıdır, diyerek sözlü biçimlenen düşüncenin geliştikçe hazır deyişlerin kullanımını ortaya çıkardığını vurgular. Dolayısıyla iletişimin karşılıklı etkileşimini temel alarak internet ortamında var olan modern yazılımlar veya internet siteleri; kendine has bir internet dilinin varlığıyla beraber hem sözlü hem yazılı kültürü barındıran yeni bir süreçtir. Gülücük simgeleri, kısaltmalar ve evrensel internet dili yazılı kültürün hazır deyişlerini oluşturmaktadır. Ong’un kitabının *Platon, Yazı ve Bilgisayar* başlıklı bölümünde (2013: 98), bir zamanlar yazı için getirilen eleştirinin günümüzde bilgisayar için getirildiği belirtilmektedir. Ancak Ong, burada bilgisayarı yeni bir boyut olarak değil, teknolojik bir gelişme aracı olarak ele almıştır. Platon tarafından ortaya konmuş “Yazı, edigendir ve kendi gerçekdışı, yapay dünyasına kapalıdır” tespitinin bilgisayar içinde geçerli olduğunu belirten Ong, yazının ‘teknoloji’ olarak görüldüğünü belirtir. Bugün ise internet ortamı ve etkileşimli programlarla beraber yazı tek başına yeterli bir teknoloji değildir. Yazı, başka teknolojilere muhtaç olarak gelişmekte ve metnin simgelerini oluşturmaktadır. Anlamlandırma süreçleri ise değişen yaşam şartlarıyla birlikte farklılaşmaktadır.

Okuryazarlığın yayılışına değinen Ong'un (2013: 113) tespitlerinden hareketle bilgisayara bağı olarak internetin yayılışı da yazının yayılışına denk bir süreç içermektedir. Toplumdan topluma değışen dilsel yapı ise daha evrensel bir hale dönüşmektedir. Bellekten yazıya geçişte Ong'un bahsettiğı kùltürlere göre yazı veya sözlü kùltürün kabullerinin değışimi bugünkü teknoloji ile birlikte hem yazılı hem sözlü iletişim süreçlerinin kaydedilmesiyle benzerlik göstermektedir. Bugün genel olarak dijital ortamlar sayesinde hem yazılı hem de sözlü metinden çıkarılan bilginin daha fazlasını elde edebiliriz. Sözlü bellek ile literatürün sakladığı bilgiyi, bilgisayarın belleklerinde saklayabiliriz. O anın etkileşimi ve etkisi geçmişte yaşanmış ve yine o anın performansına özgüdür ancak akılda kalıcılığı, aktarımı ve sunduğı bilgi yine de her iki süreçten daha farklıdır.

Ong (2013: 160) elektronik araçlar olarak değerdendirdiğı dijital kùltürü, ikincil sözlü kùltür dönemi olarak adlandırmaktadır. Elektronik araçların basılı kitapları azaltmayıp arttırdığını vurgulayan yazar, bu ikincil sözlü kùltürün yazı ve matbaaya ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. İkincil sözlü kùltür, birincisine göre daha evrenseldir ve her iki kùltürden de unsurlar barındırır. Ong'un tespitleri televizyon, ses kayıt cihazı gibi araçlar için hala geçerlidir ancak yeni bir boyut olarak facebook, twitter, whatsapp gibi yazılımların karşılıklı hem görüntü hem sesli hem de çeşitli araçların vasıtasıyla ortaya çıkan bu yeni iletişim süreci de göz ardı edilmemelidir.

Kùltür Ekonomisi Kapsamında Geleneğın Dijital Ortamda Kullanımı

Sözlü kùltürden sonra yazı ve matbaanın medeniyet tarihine yön verdiğine ve onu dönüştürdüğüne dair bir yaklaşım olduğunu vurgulayan ve bunların kitle iletişim araçlarının kaynağı olduğunu da ortaya koyan Özdemir (2012a: 46), bugün sürdürülebilir ekonomik kalkınmanın temel kaynaklarından birini kùltür olarak niteler (Özdemir, 2012b: 5). Geliştirilen ya da geliştirilecek olan alanlarda mutlaka "kùltür" vurgusu yapılmakta, sözü edilen alana, unsura, kuruma veya sisteme "anlam, derinlik, güç" kazandırılmaya çalışılmaktadır (Özdemir, 2012b: 27). Küreselleşme de kùltür ekonomisi kapsamında farklı açılardan değerdendirilmektedir. Amerikan pop kùltürünün dünyayı tektürleştirici, ulusal ve yöresel özgünlükleri yok edici etkileri, bu kapsamda sıkça dile getirilen bir değerdendirmedir (Özdemir, 2012b: 39). Dolayısıyla ulusal ve yöresel kùltür; küreselleşmekte olduğundan Türk halk kùltürü ve geleneğinin de aynı hızla güncel olana, teknolojiye uyarlanması ihtiyacı ortaya çıkar. Bu derece baskın bir evrensel özelliğe sahip dijital kùltür içinde; geleneğe sahip çıkan, kendi kimliğini ve yerelliğini iletişim sürecinde kullanan bireyler oldukça teknoloji içinde geleneği reddetmek mümkün olamaz. Dolayısıyla geleneğe sahip çıkmanın dahi ilk şartı çağa uygun ihtiyaçlara göre kùltürü değerdendirmekten geçer. Folklorun kùltürün aktarımı ile eğitim işlevini yerine getirmesinin de yegâne yolu çağın araçlarına, iletişim kanallarına onu uyarlamakla olacaktır. Ancak bu tutum kùltürü bilinçli olarak bozmaya, onu değıştirmeye ve daha az değersizleştirmeye çalışmak olarak görülmemelidir. Özellikle 18 yaş altı bireylerin bu iletişim kanallarını takip ettiği düşünülürse, kùltürel ve geleneksel hazineye sahip çıkma da bu aktarım üzerinde durulmalıdır. Dijital ortam denince televizyondan radyoya, bilgisayar ve yazılımlardan internete kadar geniş bir alan akla gelmektedir. Bu yazının asıl konusunu dijital ortamdaki zenginleştirilmiş kitaplar teşkil etmektedir.

İnternet, sürekli artış gösteren bilgi ve belgenin, kolaylıkla saklanması, paylaşılmasını, dolaşımını, ulaşımını ve yenilerinin üretilmesini sağlayan bir teknoloji olarak kendi içinde zaman ve mekân sınırları yok eden ve diğerdere iletişim araçlarının hemen hepsini de kapsayan ağlar bütünü; sınırları belirsiz bir kùtüphane, arşiv, mağaza, toplantı, tartışma, oyun ve sohbet

salonu, galeri, müze ve kitabevidir. Kültürün bütün geleneklerini sanallaştıran ve kendi başına kültür oluşturan bir dinamiktir (Özdemir 2012a: 388). Bilgisayar, bilişim ve iletişim; son dönemdeki temsilcisiyle internet alanındaki icat ve gelişmelerle birlikte yaşamın bütün yanları gibi, kültür de sanallaşmaya, sanal ortamda yaratılmaya, yaşanmaya, yaşatılmaya, aktarılmaya, değiştirilmeye başlanmıştır. İspir (2013: 18) ise geleneksel medyada izleyici, okuyucu, dinleyici olarak tanımlanan bireylerin, yeni medyada kullanıcı olarak tanımlandığını belirtir. Bu bilgiden hareketle internet bağlantısı olan bilgisayarların en yüksek etkileşim deneyimini sağlayan ortamlar olduğu; internetten yararlananların ise en aktif bireyler olduğu söylenebilir. Kitle iletişim araçları bileşkesi internet, bugün başlı başına bir kültürel bağlam ve önceki kültürel ortamlarda yaratılan gelenek ve ürünlerin temel yaşam alanı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de sadece yazılı kültür ürünleri değil, sözlü kültür ürünleri de sanal dünyada yaratılmaya, aktarılmaya, paylaşılmaya ve değiştirilmeye başlanmıştır. Özellikle yerelin küreselleşme çabası kapsamında pek çok sözlü kültür ürünü sanal âleme taşınmıştır (Özdemir, 2012a: 389).

Bozkurt (2014: 4), dijital dünyada eğitim alanındaki paradigmanın da değiştiğini vurgulayarak bu dönüşümün bir gereksinimi olarak yeni eğitim anlayışlarının ortaya çıktığını aktarır. Bunlardan birisi de 21. yüzyıl becerileridir. 21. yüzyıl becerileri eğitimin hedeflerini yeniçağın gereksinimleri doğrultusunda tekrar tanımlamayı amaçlayan küresel bir harekettir. Bu hareket içinde halk kültürü ürünlerinin de yerini alması kaçınılmazdır.

Elektronik Kitapların Özellikleri

Basılı bir kitabın resim, metin, video biçimlerini kullanarak tarama veya aktarım yoluyla bilgisayar veya internet ortamında yayımlanmış şekli olan elektronik kitap (e-kitap); pdf, rtf, doc, dox, Epub gibi formatlarla desteklenen dijital ortam kitaplarıdır. Genel adıyla e-kitaplar; yayıncısına, üreticisine veya ortamına göre çeşitli formatlarla yazılabilmektedir. Bu formatları destekleyen birçok farklı cihaz ve yazılım bulunmaktadır. Sony Reader tarafından desteklenen “.BBEB”, Microsoft Word tarafından desteklenen “.doc” veya “.docx”, taşınabilir doküman formatı olan “.pdf”, Wordpad tarafından desteklenen zengin metin oluşturma uzantısı “.rtf”, Uluslararası Dijital Yayıncılık Forumu tarafından belirlenmiş açık kodlu kaynak uzantısı olan “.epub” ve yeni dijital yayıncılık standartları tarafından oluşturulmuş özellikle zenginleştirilmiş metinleri destekleyen uzantı olan “.epub3.0” bu formatlardan biridir.¹ Günümüzde bilgisayar yazılımı (.exe) veya android telefon ve tabletlere (.apk) uyumlu olarak birçok formatın kullanılabilmesi değişik yazılımlar ve codeçler üretilmektedir. Android bir cihaza yüklendiği anda bu uygulamalarla birlikte birçok format açılabilir. Ayrıca standart olarak tüm dünyada kabul edilmiş format, açık kaynaklı “.epub”tır. E-kitaplar; 3 boyutlu kitaplar, sesli kitaplar, video kitaplar, animasyon kitaplar, zenginleştirilmiş kitaplar vb. şekilde özellikle kullanılan teknolojiye ve unsura göre isimlendirilmektedirler.

İnteraktif kitap, etkileşimli kitap olarak da adlandırılan zenginleştirilmiş kitap ise bütün bu özellikleri veya bir kısmını içeriğinde barındıran daha kapsamlı materyallerle donatılmış olduğundan zenginleştirilmiş olarak tanımlanmıştır. Zenginleştirilmiş kitap, ortaya çıkardığı etkileşim bağlamında sadece kitap olarak düşünülürse sadece yazı algısına yol açmaktadır. Zenginleştirilmiş kitap, özü itibarıyla dijital bir metindir. Metinleştirilmiş dijital bir oyundur. İşlev ve fonksiyonlarının geleneksel kitaba benzerliğinin yanında oyun, video, araştırma gibi unsurlarını tek bir araç içinde toplama amacı taşır. İçerikle bütünleşmiş anlatıları; müzik, animasyon, kısa oyun, video gibi yardımcı unsurlarla okunabilen zenginleştirilmiş kitabı şöyle tanımlamak mümkündür:

¹ E-kitap formatlarına dair genel bilgi <http://www.e-book.com.au/software.htm#epubread> adresinden alınmıştır. E-kitap formatları hakkında daha fazla için bilgi için bakınız.

“Zenginleştirilmiş e-kitap, bir kitabın dijital ortamdaki şekli olup internet sitesi (html), e-pub veya herhangi bir format kullanarak; resimler, metinler, sesler, videolar, araştırma aktiviteleri ve verilerin grafik haline getirilmiş sunumları gibi öğrenim araçlarını veya eğitici oyunlar, pratik alıştırmalar, örnek olaylar, değerlendirme araçları, gösteri, sunum ve eğitici senaryo, rol model, sözlükler, referans kitapları, görüntülü internet yayını gibi öğretim kaynaklarını veya özel işaret kapasitesi olan ve bilgi taşıyan, üzerine bağlantı verilerek oluşturulmuş ikonlar kullanarak dijital ortamda zenginleştirilmiş kitaptır.” (Gasouka, Kapaniaris, vd., 2013: 4177).

Z-kitapların birçok avantajı ve dezavantajı bulunmaktadır. Örneğin bir z-kitap ekonomiktir, üretimi hızlıdır, taşınabilir olduğundan çok fazla kitap taşımaya fırsat verir, yazdırılabilir ve dönüştürülebilir, güncellemesi kolaydır; öte yandan bilgisayar ekranının çözünürlüğü ve gözü yorması, formatların uyumsuzluğu, batarya vb. enerjiye ihtiyaç duyması, yüksek boyutlu olması, lisans hakları ve izinsiz çoğaltılabilirliğinin kolaylığı dezavantajları arasında sayılabilir (Bozkurt, Bozkaya; 2013: 5).

Bir z-kitap okuyucuya geleneksel kitaptan daha fazlasını sunmaktadır. Öncelikle okuyucu, geleneksel metinde olduğu gibi kendisine sunulan bilgiyle sınırlı bir alanda değildir. Daha özgür bir ortamda internetten bilgi arama, video, konu ile ilgili bütüncül bilgilere ulaşma, bir konunun detaylarını adım adım takip etme, araç oluşturma, birden fazla kitap üzerinde çalışabilme, başka kitaplara yönelme, not oluşturma vb. birçok özelliği kullanılabilir (Gasouka, Kapaniaris vd.,2013: 4178).

E-kitapların günümüzde eğitim alanında kullanılmasıyla ilgili birçok kaynak mevcuttur. Bu kaynak çalışmalardan Corlett-Rivera ve Hackman (2014: 255) tarafından farklı çeşidi ve formatı bulunan e-kitaplar hakkında yapılan araştırma sonuçları ilginçtir. Araştırmaya göre, öğrenciler ve akademisyenler günümüzde basılı kitabı tercih etmektedirler. Bu da e-kitap ile geleneksel kitap arasında henüz çözilemeyen başka bir ikilem olduğunu doğrular. Ne var ki her yeni kuşağın bu ortama daha fazla bağımlı olduğu ve özümlediği de gözle görülen bir gerçektir.

Son olarak değinmemiz gerekirse dijital içerikli metinlere erişmek kolaydır. İdefix, Google-kitaplık, Turkcell kitaplık, Ttnet kitaplık gibi dijital yayıncılık yapan ticarî siteler; belirli bir ücret karşılığı veya ücretsiz literatür taraması yapan Project Muse, Jstor gibi siteler; internet kullanıcıları tarafından oluşturulmuş ve genellikle telif sorununa yol açan torrent gibi kaçak yayın yapan siteler ve yandexdisk, dropbox gibi dosya arşivleri; üniversitelerin dijital ortama aktarılmış veritabanları; metin okuma araçları tarafından sağlanan kütüphaneler; Wattpad gibi yazarları tarafından gönüllü olarak yayımlanan kitaplar bu kaynaklardan birkaçıdır. Geliştirilebilir olan bu sınıflamada görüldüğü üzere, internetten erişilen dijital metinlerin henüz sınırlarının çizilmediği ve bir standardının olmadığı da açıktır.

Türkiye’de Zenginleştirilmiş Kitap Çalışmaları

Türkiye’de z-kitap kavramı, ilk defa eğitim alanında Millî Eğitim Bakanlığının (MEB) Fırsatları Arttırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi (FATİH) projesi ile adını duyurmuştur. Özellikle yapılandırmacı eğitim anlayışı ışığında geliştirilen FATİH projesi, var olan ders içeriklerini ve kaynaklarını dijital ortama aktararak z-kitap oluşturmayı amaçlamaktadır. Bir diğer temel proje ise TÜBİTAK tarafından yürütülen 5000 - Dijital İçerikli Açık Ders Kaynakları Destekleme Programıdır. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi² ders içeriklerinin etkileşimli kitaba dönüştürülmesine dair bir proje de tamamlanma aşamasındadır.

² Anadolu Üniversitesi tarafından dönüştürülmüş metinlere ulaşmak ve daha fazla bilgi almak için bkz. <https://ekampus.anadolu.edu.tr/>

Dijital yayıncılık alanındaki çalışmalar genellikle eğitim alanındaki kurumlar ve kökleşmiş yayınevleri tarafından yürütülmektedir.

Zenginleştirilebilir e-kitap oluşturmak için çeşitli programlar bulunmaktadır. Bunlardan dünyada en çok bilineni Adobe Indesign yazılımıdır. Yunanistan’da bulunan E-Anagnosis³, kendi içeriğini üretmek isteyenler için Marginalia Composer ve Marginalia Paspertu isimli iki yazılım üretmiştir. Türkiye’de ise Linden Tech firması tarafından TUBİTAK projesi olarak yürütülen “OKUTUS” programı üzerinde çalışılmaktadır.⁴

Zenginleştirilmiş kitaplara yönelik projeler kapsamında hazırlanarak çoklu ortam bileşenleri ile desteklenen, farklı öğrenme stillerine uygun ve çok yönlü etkileşim unsurlarına e-içerik denilmektedir. E-içerikler; animasyon, video, sunu, e-sınav, eğitici oyunlar ve interaktif haritalar gibi öğrenme nesnelere oluşturulmaktadır. FATİH projesi kapsamında içeriklerin üreticileri olarak okullardaki öğretmenler ile içerik sağlayıcı firmalar gösterilmiştir. Bu kapsamda etkin materyaller kullanmak amacıyla Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü tarafından tasarlanan; sınıf seviyelerine uygun, güvenilir ve incelemeye geçmiş doğru e-içerikleri bulabileceğiniz sosyal bir platform⁵ olarak tanıtılan EBA (Eğitim Bilişim Ağı), android cihazlar için market hizmeti vermektedir. Öğrencilere, öğretmenlere, kamuya ve herkese uygun olmak üzere dört gruba ayrılmış içerik kategorilerinde; kelime grupları, coğrafya sözlüğü, matematik sözlüğü, tarih atlası, ebru boyama gibi ders içerikleri; çeşitli firmalar tarafından oluşturulmuş soru bankaları, sözlükler ve kütüphaneler, antik kentler, müzeler, sanal gezinti, şehirlerimiz gibi çeşitli zenginleştirilmiş e-kitap ve içerik uygulamalarının yer alması planlanmaktadır. Günümüzde EBA dükkân adıyla kitaplığında sadece etkileşimli ders kitaplarına erişime izin veren uygulama⁶ tarafından sağlanan dört farklı içerik üretim aracı da yer almaktadır.

Dijital Yayıncılık ve Diğer Projeler

İspir (2013: 17), teknolojik yakınsama sonucunda yayıncılığın; mobil yaşama uyumlu, alıcı cihaz serbestliği sağlayan, etkileşimli, zaman ve mekân kısıtı olmayan, bireyselliğin var olduğu bir uygulama boyutuna sahip olduğunu belirtir. Dijital yayıncılığın Türkiye’deki durumuyla ilgili olarak Işık⁷ şu istatistiklere yer vermiştir:

“Elektronik Yayıncılık sektörü, ülkemizde henüz yeni gelişmektedir. 2011 yılında ülkemizde yayınlanan e-kitap sayısı 1314 iken, 2012’de 2928 e-kitap yayınlanmıştır. Özellikle 2010 yılı Nisan ayından sonra İdefix’in başlattığı projeye birlikte beklendiği kadar olmasa da e-kitap satışları artmıştır.”

Kitaplarını z-kitaba dönüştürmek isteyenler için kurulmuş çeşitli firma ve yayınevlerinin sayısı ülkemizde gün geçtikçe artmaktadır. Ancak bu çabalar yayıncılıktan ziyade var olan içerikleri zenginleştirilmiş metine dönüştürmeye yönelik çalışmalarla sınırlıdır. Fernus⁸, Motto Eğitim Bilişim⁹, Morpa¹⁰ gibi kuruluşlar ders materyalleri vb. içerikleri üreterek z-kitap formatına dönüştürmektedir.

³ <http://www.eanagnosis.com/> linkinden Marginalia yazılımlarına ulaşılabilir.

⁴ Google Play Store aracılığıyla android işletim sistemine uygun olarak indirilebilir “OKUTUS” programı yayındadır. Uygulamayla ilgili daha detaylı bilgi için Youtube video sitesinde yer alan “OKUTUS Editör Arayüzü ve Bazı Temel Özellikleri” başlıklı videoya bakınız. (<https://www.youtube.com/watch?v=y4faeVNmtMY>)

⁵ Bu paragraftaki bilgiler Eğitim Bilişim Ağı’nın (EBA) 24.08.2016 tarihindeki içeriklerini esas almaktadır. (<http://www.eba.gov.tr/>)

⁶ İçerik geliştirme programları hakkında daha fazla bilgi için bakınız: (<http://www.eba.gov.tr/fatihicerikgelistirme>)

⁷ Dijital Yayıncılık sektörü ve istatistikleri hakkında detaylı bilgi için bakınız. (<http://www.e-kitap.com/e-kitap-hayatimizi-nasil-farklilastiriyor-ii-yayincilik-sektoru-ve-bazi-istatistikler/>)

⁸ <http://www.fernus.com.tr/>

⁹ <http://mottobt.com/>

Dijital yayıncılık çözümleri kapsamında 2012 yılında hizmete Linden-Tech, bugünkü adıyla Ihlamur Dijital Yayıncılık A.Ş.¹¹ ders içeriklerinin dönüştürülmesinin yanında yerelleşmeye ve halk kültürüne büyük önem vermiştir. TÜBİTAK projesi kapsamında yerli e-kitap okuma ve z-kitap oluşturma uygulamaları üzerinde çalışan şirketin amacı, özellikle dijital dönüşüm olarak belirlenmiştir.¹² Bu alanda örnek olması açısından Keloğlan ve Çilli Tavuk isimli masal kitabı ile Okutus isimli içerik üretim aracına ücretsiz olarak Google Play Store üzerinden erişilebilmektedir.¹³ Microsoft Ofis yazılımları, pdf ve html formatlı dijitalleştirilmiş metinleri uluslararası yayın formatı olan “epub3” formatına dönüştürerek mobil cihazlardan ve internet üzerinden okunmasını sağlayan bu programla, birden fazla kişinin aynı anda bir yayın üzerinden çalışmasına imkân sağlayan imece, test, anket, galeri, grafik, kayan yazı, açılır pencere, grafik, tablo gibi etkileşimli araç ekleyebilme vb. özellikler kullanılarak birçok materyal üretilebilmektedir. Şirketin Eğitim Bilişim Ağı’nda (EBA) üç adet uygulaması bulunmaktaydı. Etkileşimli Coğrafya Sözlüğü, Göç Destanı ve ülkemizdeki şehirleri tanıtan bir oyun olan Gaza Geldik uygulamalarına ne yazık ki bugün erişim imkânı bulunmamakta sadece erişim tarihinde yüklü olan cihazlardan erişim sağlanmaktadır. Ne yazık ki yabancı dilde yayın yaparak kültürünü sunan ürünler karşısında Türk kültür ürünleri çeşitli sebeplerden direnç gösterememektedir. Oceanhouse media¹⁴ vb. yabancı dildeki yayınlar; çocuklara ve onların eğitime yönelik masal, hikâye, fabl türünde zenginleştirilmiş kitap hizmeti sunarken kültürün aktarımı aşamasında örnek uygulamalar üretmeye ve özendirme ihtiyacımız vardır.

Google Play Store isimli android uygulama mağazasında uluslararası ve yerel şirketler, telekomünikasyon hizmeti veren kuruluşlar tarafından oluşturulmuş e-kitaplıklar mevcuttur. Ayrıca ücretli veya ücretsiz birçok bağımsız kullanıcı ve üretici tarafından yayınlanan binlerce içerik yine bu mağaza aracılığıyla indirilebilmektedir. Bu bağımsız yazılımlardan biri olan ve 2 milyona yakın kullanıcısı bulunan “Wattpad”¹⁵ çoğu 18 yaş altı olduğunu gözlemlediğimiz kullanıcılarının kendi içeriklerini oluşturup yayınlamasına imkân tanıyan bir uygulamadır. Tüketici- üretici döngüsü içerisinde Amazon Kindle, Google Play Kitaplık gibi birçok farklı uygulama; e-içerik üretiminin ne kadar büyük bir pazar oluşturduğunu da gözler önüne sermektedir.

¹⁰ <http://www.morpa.com.tr/>

¹¹ Ihlamur Dijital Yayıncılık A.Ş.’nin ürettiği android uygulamalara erişmek için bakınız: (<http://bit.ly/2bgHtg2>)

¹² Kurtuluş Yıldız ile 2014 Mayıs ayında yapılan görüşmelerde elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Ne yazık ki 2016 yılında Linden Tech firmasının resmî sitesine erişilememekte; sadece Google Play Store üzerinden Ihlamur Dijital Yayıncılık A.Ş.’nin yayınlarına erişilebilmektedir.

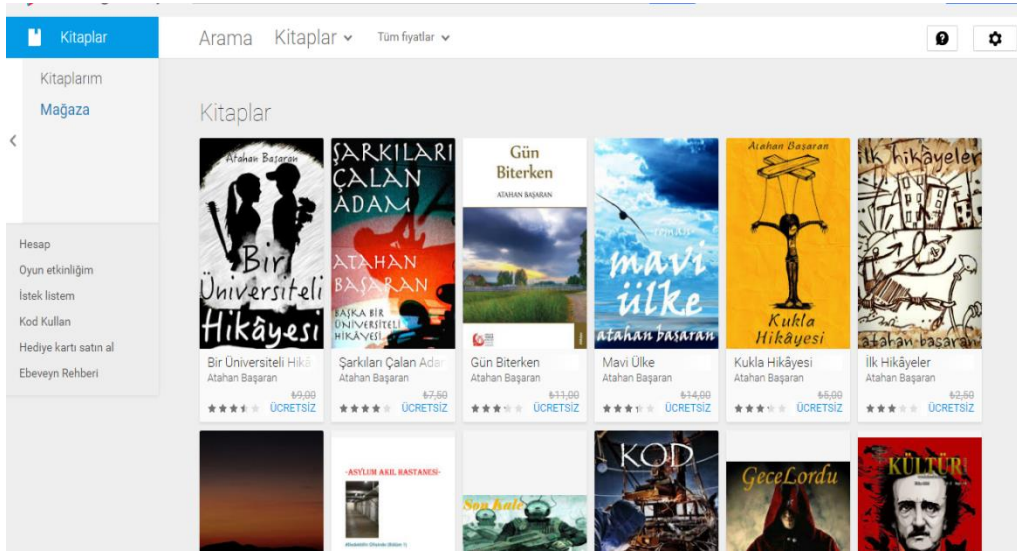
¹³ Bu masal kitabı şu linkten indirilebilir:

<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.linden.story.keloglan>

¹⁴ <http://www.oceanhousemedia.com/apps/>

¹⁵ Uygulama hakkında daha fazla bilgi için bakınız:

<https://play.google.com/store/apps/details?id=wp.wattpad>



Resim 1: Google Play Kitaplık Uygulamasının Ekran Görüntüsü

Türkiye’de dijital yayıncılık alanında özellikle üzerinde durulması gereken konulardan ilki hem içerik üretip hem de içeriği zenginleştirilmiş metine dönüştüren yayıncılık faaliyetinin azlığıdır. Genel olarak dijital yayıncılık sektörü, içerik sunan yayınevleriyle anlaşmalı olarak dijital ortama aktarım sağlayan bilişim hizmeti vermektedir. Ancak dijital yayıncılığın yazar ve içerik; yayıncı ve dağıtıcı; teknolojik dönüştürme hizmeti sunan bilişim ve yazılım sektörü olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır. Disiplinler tarafından dijital yayıncılığa gösterilen ilgi de bu anlamda gün geçtikçe artmaktadır. Ortak çalışmanın gerekliliğini doğuran bu yeni ortamın karmaşası dijital yayıncılık üzerinde birçok sorunu açığa çıkarmıştır. Bu sorunlara çözüm olması açısından 2011 yılında Marmara Üniversite tarafından düzenlenen “E-Kitap 2011: Bütünden Parçaya Yeni Felsefeler Yeni Sektörler” isimli konferansta e-kitabın sorunları, yarattığı sektörler ve e-kitap uygulamaları üzerinde durulmuştur. Yine V. Ulusal Yayın Kongresinde de e-kitap ve dijital yayıncılık üzerine bildirimler sunulmuştur.¹⁶ Dijital yayıncılıkla ilgilenmek üzere Dijital Yayıncılık Forumu¹⁷ adıyla Türkiye Yayıncılar Birliği Dijital Yayıncılık Komisyonu'nun inisiyatifiyle bir sivil örgüt kurulmuş olup dijital yayıncılığı geliştirmek, gelişmeleri takip etmek, standartlaşmayı sağlamak gibi hedefler belirlenmiştir.

Dijital yayıncılık alanında en önemli sorun ise telif hakkıdır. Var olan telif hakları kanunu ve sözleşmelerinin yanında sadece internet ve dijital yayıncılık alanına özgü telif hakları sorunu güncelliğini korumaktadır. Dünya’da ise bu doğrultuda eksikliklerin giderilmesi için çeşitli toplantılar ve anlaşmalar yapılmıştır. Özellikle 1967 yılında fikri mülkiyet kavramını geliştirmek amacıyla kurulan WIPO (Dünya Fikri Mülkiyet Örgütü), UNESCO’nun “Evrensel Telif Hakları Sözleşmesi” temelinde hareket etmiş ve 20 Aralık 1996’da elektronik ortamdaki mülkiyet haklarını içeren uluslararası anlaşma niteliğinde “WIPO Telif Hakları Anlaşması (Copyright Treaty)” ve “WIPO İcra Sanatçısı ve Fonogram Anlaşması (Performances and Phonograms Treaty)” isimli iki anlaşma hazırlamıştır (Ünal, Selçuk; 2000: 185). Elektronik yayınların telif hakları konusunda Creative Commons ve DRM (Digital Right Management) sistemleri de geliştirilmiştir. Creative Common, bütün elektronik yayınların telif haklarının korunarak paylaşımının yaygınlaşmasını (Önder, 2010: 220); Dijital Haklar Yönetimi (DRM) ise fikrî mülkiyet üzerinde kontrol uygulanması için yazılım ve/veya donanım üzerinden kullanıcıyı erişim ve kullanımda sınırlandıran (zaman, ücret, içeriğe erişim, yazdırma,

¹⁶ <http://www.ulusal yayinkongresi.gov.tr/bildirimler.html> sayfasından bildiri metinlerine ulaşılabilir.

¹⁷ Daha fazla bilgi için bakınız: <http://dijital yayincilikforumu.org/hakkimizda>

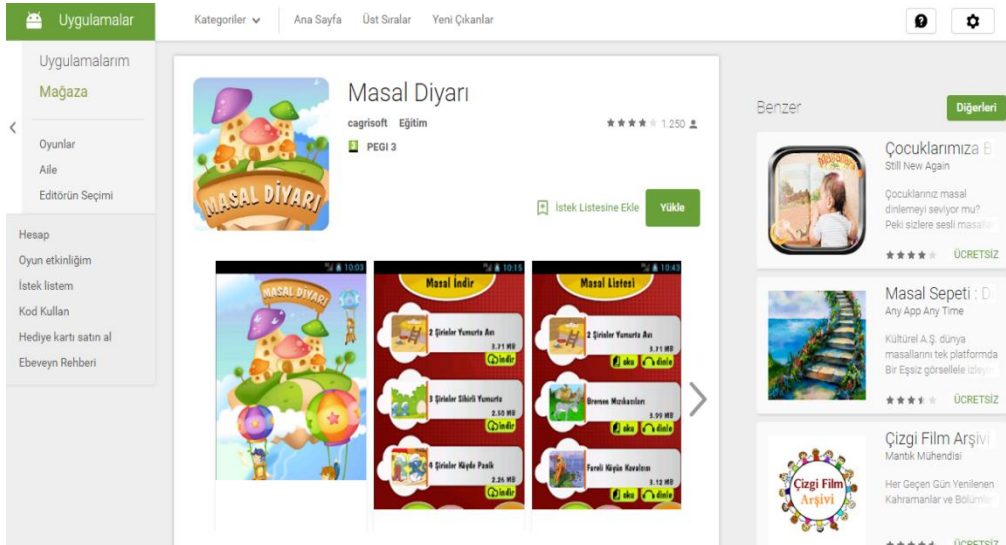
kopyalama vb.) bazı kurallar getirerek eser sahiplerinin telif haklarının korumasını amaçlamaktadır (Önder, 2010: 189). Önder'in (2010: 259) verdiği bilgilere göre, Türkiye'de 2007 yılında Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ve Derleme Kanunu ile birlikte özellikle yayıncılık sektörünü ilgilendiren 5651 sayılı "İnternet Ortamında Yapılan Yayınların Düzenlenmesi ve Bu Yayınlar Yoluyla İşlenen Suçlarla Mücadele Edilmesi Kanunu" hazırlanmış; 2007 yılı Ocak ayında (26412) Resmi Gazete' de yayınlanarak yürürlüğe giren "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenecek Telif ve İşlenme Ücretleri Hakkında" yönetmeliğinin birinci ve dördüncü maddeleri de dijital yayıncılığı ilgilendirerek elektronik yayınları dolayısıyla e-kitapları koruma altına almıştır.

Dijital Kitap ve Folklor Eğitimi

Öğrenciler günlük yaşamları itibariyle dijital okumalara açıktırlar. Basit ve karmaşık öğretim objelerinin gelişimi aracılığıyla folklor eğitiminde dijital okumalar önemli bir yer tutabilir. Öğretim objelerinin gelişmesiyle birlikte halk kültürü ürünlerikullanılarak hazırlanacak e-kitapların dijital zenginleştirme süreci de HTML veya herhangi bir format ile sağlanabilir (Gasouka vd. 2013). Schwartzman ve Tuttle (2002: 180), elektronik öğrenme yollarının geleneksel sınıf ortamının zenginleştirilmesinde kullanımının; eğitimdeki verimliliği artıracaklarını iddia etmektedirler. Zenginleştirilmiş e-kitaplar da Çoklu Ortamlardan Öğrenme Yaklaşımı açısından bakıldığında sahip oldukları özelliklerle ideal bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır (Bozkurt- Bozkaya; 2013: 31). İnternet ve çoklu medya kaynaklarının gelişmesiyle birlikte taşınabilir e-kitap okuyucularının ve akıllı telefonların kullanımının yaygınlaşması e-kitaba olan ilgiyi arttırmıştır. Ayrıca hassas dokunmatik teknolojisiyle birlikte çoklu medya unsurları içeren anlatılar, müzikler, animasyon, video ve oyunların kullanımına yönelik e-kitap okumaları gün geçtikçe popülerleşmektedir (Gasouka, Zisiadis vd., 2013: 317).

Zengin içeriklerin sunumu z-kitapların folklor alanındaki kullanılabilirliğini arttırmaktadır. Popüler kültür ürünleri; müze, kütüphane ve sergi gibi eğitici yerler ve bunların çevrimiçi ziyaretleri, yöresel ürünlerin sunumu daha kolay ve hızlı bir şekilde sunulabilmektedir. Bununla beraber mit, destan, masal, efsane, bilmece, halk türküleri, hikâyeler ve geleneksel sanatlara yönelik bilgiler ister yeniden üretilerek ister geleneksel anlatıya bağlı kalınarak okuyucunun konuya olan ilgisini bu ortamda da çekmeyi başarabilmektedir. Geleneksel masal anlatımına ilginin azaldığı günümüzde 2014 Ekim ayında yayınlanan Masal Diyarı¹⁸ isimli uygulama 1250 kullanıcı tarafından indirilmiştir. İçerik olarak incelendiğinde uygulamada yer alan masalların evrensel kültüre ait unsurlardan oluştuğu gözlemlenmektedir. Android uygulama platformu içinde buna benzer yüzlerce masal uygulaması bulunmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki "Fairly tale, tales" gibi terimler aranarak gözlemlenen yabancı dildeki uygulamaların kullanıcı sayıları Türkçe masal uygulamalarına göre daha fazladır. Bu uygulamaların gözlemlenen ortak noktası, masal metinlerinin oyunlaştırılarak zenginleştirilmesi ve yeniden üretilmesidir.

¹⁸ Masal Diyarı uygulamasının 18.08.2016 tarihinde çekilmiş ekran görüntüsüdür. (<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.cmgmobilsoft.MasalDiyari>)



Resim 2: Masal Diyarı Uygulaması

Bu kapsamda televizyon, akıllı telefon ve bilgisayar başında saatlerini harcayan kullanıcılara özellikle de öğrencilere yönelik bir anlatı metni; görsel materyaller, ses ve metin etkileşimi ile konunun geçtiği coğrafya üzerinden anlatılabilir. Anlatılanlarla ilgili çeşitli testlere, bilgi sorularına yer verilerek konunun anlaşılması veya ilgi çekiciliği artırılabilir. Türk halk kültürünün herhangi bir unsuru bu ortama aktarılarak folklorun işlevleri bu ortamda canlı tutulabilir. Böylelikle kullanıcı doğrudan ses, görüntü ve yazıyla etkileşimde bulunarak merak ettiği konuları daha detaylı araştırma imkânına sahip olacak, bilmediği bir kelimenin anlamını o kelimenin üzerine tıklayarak anında öğrenebilecek, anlatıyı kendi ortamı içinde dinleme imkânına sahip olacak ve kendi içeriğini üretebilecektir.

Bir Z- Kitap Örneği: Göç Destanı

Türk halk kültürü ürünlerinin dijital ortama aktararak yeniden kullanımına kaynak oluşturulabilecek örnek metinlere ihtiyacımız vardır. Bu kapsamda Google Play Store’da masal, halk hikâyesi, destan, efsane terimleri aratılmıştır. Flash tabanlı, görüntülü, sesli olarak sunulan uygulamaların pek azında etkileşim unsurları yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Play Store’da en çok uygulamaya sahip anlatı türü olan masalarda genellikle Keloğlan imajının vurgulandığı gözlemlenmiştir. Halk anlatıları çerçevesinde sunulan oyunlar incelendiğinde yabancı dilde yayın yapan yüzlerce popüler uygulamanın daha zengin olduğu söylenebilir. Örneğin Epik Savaşlar olarak tanımlanan oyun kategorisinde yer alan; masal, destan ve mitoloji karakterlerinden oluşturulan League Of Angels oyununun 5 milyonun üzerinde kullanıcı sayısı bulunmaktadır.¹⁹ Yine tarihimizden epik kahramanlar kullanılarak oluşturulan Ottomania²⁰ isimli oyun 100.000’nin üzerinde kullanıcı tarafından oynanmaktadır.

Zenginleştirilmiş kitap türünde ilk ürünlerimizden olması nedeniyle seçtiğimiz Göç Destanı’nın²¹ senaryo uyarlaması ve etkileşimleri Tolunay Sandıkçıoğlu tarafından hazırlanmıştır. Kitabın yayın amacı, etkileşimli ve zenginleştirilmiş unsurlarla özellikle çocuklar açısından okumayı eğlenceli hale getirmek ve akılda kalıcılığı arttırmak olarak

¹⁹ Bu rakamlar net istatistikler oluşturmamaktadır. Farklı oyunların aynı türün kullanıcıları tarafından indirilebileceği, aynı kullanıcının tekrar yükleyebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁰ Ottomania isimli oyuna erişmek için bakınız “Google Play Store: Ottomania”(https://play.google.com/store/apps/details?id=com.vertigo.ottomania&hl=tr)

²¹ Destanın örnek videosu için bakınız: <https://www.youtube.com/watch?v=h0u75hnm4NMI>

belirtilmektedir. Bir sözlü anlatı olarak destan metni; dijital ortamda metin, görüntü ve ses unsurlarına sahiptir. Aktarım aşamasında kültüre uygunluk gözetilerek empati uyandıracak şekilde metni özelleştirmek, hedef kitle olarak belirlenen çocuklara ürünü sevdirmek açısından önemlidir. Metnin aslına sadık kalınarak içinde bulunulan coğrafyanın ve dönemin canlandırılması; 7,40 gibi önemli formellerin, göç gibi olguların bağlam içerisindeki mantığının kavratılması, metnin önemli motiflerinin etkileşimli hale getirilerek öğrenmeyi kolaylaştırması ve bu üç unsurun bütünlüklü bir şekilde sunulması; kültürün doğru ve eksiksiz bir biçimde aktarılmasında önemli bir yer tutar. Etkileşimli metne dönüştürülmüş Göç Destanı'nda da metne uygunluk, motif ve mekân araştırılmıştır.

Dijital metin arka planda Hulin dağlarının görüntüsüyle başlamaktadır. Ova içinde keçeden yapılmış, bacasından dumanlar tüten otağlar görülmektedir. Rüzgâr kuvveti uygulayarak bu dumanlar okuyucu tarafından yönlendirilmektedir. Uygur halkı yurtlarını bu kutlu dağın eteklerine kurmuştur. Önemli bir motif olarak kayın ağacının mavi ışıkla kutsanması ve yarılarak içinden beş ayrı çocuğun çıkması bir diğer etkileşim unsurudur. Okuyucu durağan görüntüyü hareketlendirerek olayları gözünde canlandırabilmektedir. Ağacın içindeki beş ayrı odacıkta bulunan beş ayrı yurttan gelen bu çocuklar, sallanan ve ucundan süt akan gümüş emzikten süt içerler. Kurt, geyik ve at gibi Türk kültürü içinde önemli yeri olan hayvanlar bu kutlu dağın eteğinde mutlu bir şekilde yaşamaktadırlar.

Adı gökten doğmuş kahraman anlamına gelen ve elinde okuyla tasvir edilen Böğü Tekin bir diğer etkileşim unsurudur. Elinde tuttuğu okla okuyucu atış yapabilmektedir. Böğü Tekin'in uyurken rüyasına giren; elinde asası, avucunda yeşil kutlu taşı getiren Aksakallı Dede'yi gördüğü sayfa ise karanlıktır. Bu sayfa kandil lambasıyla yardımıyla okunabilmektedir. Aksakallı Dede kutlu taşı yitirmeyin diye Böğü Tekin'i uyardıktan sonra sislerin arasında kaybolur. Bütün bu olaylar metinle eşzamanlı etkileşim unsuru olarak sunulmakta ve önemli motifler canlandırılmaktadır.



Resim 3: Duman etkileşiminin yer aldığı sayfa



Resim 4: Aksakallı Dede'nin Taşı Getirmesi



Resim 5: Ağacın içinden çıkan mavi ışık



Resim 6: Kutlu Kaya'nın yok edilmesi

Çinli prenses Kiu-Lien'in kervanının getirdiği değerli taşlar ve asalet simgesi boynuzlu altın işlemeli şapkayı giymesi metnin diğer sayfalarında yer alan etkileşim unsurlarıdır. Buna göre Kiu-Lien'e bir hain kutlu taşın önemini anlatmaktadır. Kutlu kayayı ele geçirerek yaktıkları sayfalar ile sonrasında gökyüzünde beliren şimşekler okuyucu tarafından yönlendirilebilmekte; okuyucu kayadan düşen parçaları bir sepette toplayabilmektedir. Kaya yok olduktan sonra karga sesi uğursuzluk alameti olarak kupkuru kalmış ovada yankılanmakta; kurtlar ve kuşlar "Göç, Göç" diye bağırılmaktadır. Kitabın sonunda bunu alamet sayan Uygur halkının üstüne tekrar güneş doğar ve göç ederler.

36 sayfadan oluşan ve baskılı resimli kitabın dijital ortama aktarılarak etkileşimi artırılmış versiyonu olarak bu anlatı, şiirsel bir dille yazılmıştır. Kitabın hemen her sayfasında o sayfada anlatılan önemli olaylar etkileşim unsuru haline getirilmiştir. Ses, görüntü ve metin eş zamanlı sunularak metnin akılda kalması ve destanın çocuklara öğretilmesi amaçlanmıştır. Son olarak açılan pencerelerden bilinmeyen kelimeleri araştırmaya yönelik işlem yapılabilmektedir. Metnin hitap ettiği yaş aralığı göz önünde bulundurulsa dahi geliştirilmeye muhtaç olduğu açıktır. Özellikle günümüz teknolojisinin ulaştığı noktaları düşünürsek, bu kitapta yer alan etkileşimler henüz başlangıcı temsil etmektedir.

Dijital metnin zenginleştirilmesi, anlatısı ve yazılımı disiplinler arası bir ekip işidir. Aynı metin, üreticilerine göre bu ortamda çok daha farklı şekilde sunulabilir. Daha etkileşimli, daha zengin, daha ilgi çekici ele alınması disiplinlerin bir araya gelerek ortak çalışmasıyla mümkündür. Zenginleştirilmiş e-kitaplar üzerine yapılan çalışmalar daha başlangıç düzeyinde olup genellikle eğitim alanına yönelik olarak düzenlenmekte ve piyasa eğitim üzerinden şekillenmektedir. Ülkemizde yaratıcı endüstri alanında kültürel teknoloji konusu olan dijital metnin üretimi ise henüz yok denecek kadar azdır. Bireyselliğin ön plana çıktığı bir ürün olarak herkesin kendi içeriğini üretmeye başlaması, z-kitapların buna imkân tanıyacak forma sokulması kullanılabilirlik açısından değerli görülmektedir. Çünkü z-kitaplar çok daha fazlasını okuyucuya sunabilme kapasitesine sahip bir kültür endüstrisi ürünüdür. Geliştirilebilir boyutuna örnek olarak, kişinin profil resminin kitabın ana karakterine entegre

edilebilen kitapların varlığının yanında; okurken not alma, yazı tipi ve boyutunu ayarlama, sesli okuma vb. özellikler bugün için basit denilebilecek düzeyde kalmaktadır. Eğitim, kişisel okuma, roman vb. eğlence amaçlı okumalarda seçenек sunularak geliştirilmiş bir z-kitap modeli ise henüz yoktur. Genellikle amaç belirli bir yaş grubuna uygun olarak eğitim alanındaki materyallerin geliştirilmesidir. Halk kültürü ürünleri ise dijital ortama dahası z-kitaplara birçok yönden içerik sağlayabilmekte veya doğrudan içeriğin kendisini teşkil etmektedir. Gelecekte piyasaya bağlı olarak geliştirilecek formlar sayesinde bireysel okuyucu, bugün video oyunlarında sunulan birçok teknolojiyi dijital metin olarak görsel, sesli ve yazıya bağlı biçimde sunulabilme potansiyeline sahiptir. Bu açıdan sadece z-kitap olarak değil aynı zamanda oyun, film, sosyal medya vb. her tür dijital ortam içerisinde kültür taşıyıcılarının zevk ve beğenisini kazanacak, bilgi paylaşımına imkân tanıyacak ürünlere ihtiyacımız vardır. Amacımız özellikle eşzamanlı erişimin mümkün olduğu dijital ortam içerisinde, Türk dünyası halklarının ortak kültürünü tanıyarak bilgi paylaşımı yapabilmesi; ortak zevklerinin ve estetiğinin geliştirilmesidir.

Kaynaklar

- ADORNO, W. Theodor, (2008), *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*, (Çev. N. Ünler, M. Tüzel, E. Gen), Ankara: İletişim Yay.
- BASCOM, William, (1954), “Four Functions Of Folklore”, *Journal of American Folklore*. C. 67/ 266: 333- 349.
- BOZKURT, Aras ve Müjgan BOZKAYA, (2013a), *Etkileşimli e-Kitap Değerlendirme Kriterleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- BOZKURT, Aras ve Müjgan BOZKAYA, (2013b), “Etkileşimli E-Kitap: Dünü, Bugünü ve Yarını”, *Akademik Bilişim*, Akdeniz Üniversitesi, Antalya. (<https://www.academia.edu/2536903/>) [Erişim Tarihi: 10.01.2015]
- BOZKURT, Aras, (2014), “Homo Ludens: Dijital Oyunlar ve Eğitim”, *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi*, 5/1: 1-21.
- CORLETT- RIVERA, Kelsey ve Timothy HACKMAN, (2014), “E-Book Use and Attitudes in the Humanities, Social Sciences, and Education”. *Libraries and the Academy*, Vol. 14/2, April: 255-286.
- GASOUKA, Maria, Alexandros KAPANİARİS vd., (2013), “Folk Culture and Digital Enriched Books: The Case Study of The Digital Enriched Tool ‘e- Anagnosis””, *Proceedings of INTED 2013 Conference*, 4th-6th March 2013, Valencia, Spain: 4176-4184.
- GASOUKA, Maria, Dimitris ZİSİADİS, vd., (2013), “Digital Books Taxonomy: From Text E-Books to Digitally Enriched E-Books in Folklore Education Using the Ipad”. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, MCSER Publishing. Vol 4/11: 316-322. <http://bit.ly/2bgHtg2> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- http://linden-tech.com/goc_destani.html [Erişim Tarihi: 20.05.2014]
- <http://www.eba.gov.tr/> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <http://www.e-book.com.au/software.htm#epubread> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <http://www.e-kitap.com/e-kitap-hayatimizi-nasil-farklilastiriyor-ii-yayincilik-sektoru-ve-bazi-istatistikler/> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <http://www.oceanhousemedia.com/apps/> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.cmgmobilsoft.MasalDiyari> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.linden.story.keloglan> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]
- <https://www.youtube.com/watch?v=h0u75hnm4NM> [Erişim Tarihi: 24.08.2016]

- İSPIR, Burçin, (2013), “ Yeni İletişim Teknolojilerinin Gelişimi”, *Dijital İletişim ve Yeni Medya*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay, 2-21.
- MALINOWSKI, Bronislav, (1995), *İnsan ve Kültür*, (Çev. F. Gümüş), Ankara: V Yay.
- ONG, Walter J, (2013), *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözlün Teknolojikleşmesi*, İstanbul: Metis.
- ÖNDER, Işık, (2010), *Elektronik Kitap Olgusu ve Türkiye’de Durum*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2012a), *Medya Kültür ve Edebiyat*, Ankara: Grafiker Yay.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2012b), *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Ankara: Hacettepe Yay.
- SCHWARTZMAN, R. ve TUTTLE, H.V, (2002), “What Can Online Course Components Teach About Instruction And Learning?”, *Journal of Instructional Psychology*, 29, 3, 179-188.
- ÜNAL, Y ve N. SELÇUK, (2000), “Elektronik Bilgi Kaynakları İçin Entelektüel Mülkiyet ve Dijital İçerik Hakları, Düzenleme ve Dijital Ödeme Sistemleri”, *Bilgi Dünyası*, 1/1: 180-19.

Okt. Alev ÖZTÜRK MERDİN
Ahi Evran Üniversitesi
alevozturk48@gmail.com

Ankara'ya Hizmet Etmiş, Basın-Şeref Kartı Sahibi Bir Halkbilimci: Cahit Beğenç ve Sedef Kız Kitabı

Cahit Beğenç, asıl alanı gazetecilik olmasına rağmen, tarih, sosyoloji, edebiyat tarihi, folklor ve sosyal bilimlerin diğer alanlarıyla ilgilenmiş, araştırmalar yapmış, kitap, dergi ve denemelerini yayımlamıştır. Ulus Gazetesi ve Selam Dergisi'ndeki yazıları başta olmak üzere; folklor araştırmalarında çeşitli yazılı ve sözlü kaynaklardan bol miktarda çeviri ve derleme yapmıştır. Doğum, ölüm, evlenme adetleri, inanç yapıları, türküler, tekerlemeler, atasözü ve deyimlerin yoğun olarak kullanılması, çeşitli yörelerin ağız özelliklerini aktarması açısından eserleri oldukça önem taşımaktadır.

Cahit Beğenç, gazete yazıları dışında hikâye, roman, masal, deneme, anı, gezi yazısı türlerinde çeşitli eserler vermiştir. Fransızcadan çeviriler yapmıştır. Hikâye ve masal kitapları çocuk edebiyatı alanında değerlendirilmiştir.

Sedef Kız kitabı Türk Dili ilk hikâye ödülünü alması açısından önemlidir. Çalışmamızda, Türk kültür hayatında unutulmayacak izler bırakan, Ankara'ya uzun yıllar hizmet etmiş, unutulmaya yüz tutmuş bir yazar olan Cahit Beğenç'in, Sedef kız kitabı başta olmak üzere eserlerindeki halkbilimi unsurları ve yazarın Türk kültürüne katkıları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cahit Beğenç, Türk kültürü, Halkbilimi, Sedef Kız.

A Press-Honored Card Holder Folklorist who served to Ankara: Cahit Beğenç and the book "Sedef Kız"

Cahit Beğenç, has dealt with history, sociology, history of literature, folklore and the other fields of social sciences, although his main area has been journalism, has done researches, has published books, journals and his essays. He has had plenty of translations and compilations from various written oral sources in folklore research, manly in his works in Ulus Newspaper and Selam Magazine.

His works have had a great importance in terms of transferring dialectic features of various regions and being intensively used of birth-death-marriage customs, beliefs, songs, rhymes, proverbs and idioms.

Cahit Beğenç has several works in the genre of novel, story, fairy tale, essay, memoir and travel writing except the newspaper articles. He has translations from French. His story and fairy tale books have been evaluated in the area of children's literature. "Sedef Kız" book is important in terms of being awarded the first story of Turkish Language.

In our study, it will be attempted to assess the folklore elements in works of Cahit Beğenç, who has left unforgettable marks in Turkish cultural life, served to Ankara for a long time, has been about to be forgotten, and his contributions to Turkish Culture.

Keywords: Cahit Beğenç, Turkish Culture, Folklore, Sedef Kız

1.1.Çalışma İle İlgili Genel Bilgiler

1.1.1. Konu

Bir ulusun, bir halkın tüm yaşamıyla ilgili gelenek, görenek, ve inançlara bağlı pratiklerin yazıya geçirilmesi yazılı kaynakları oluşturur. Halkbilim(folklore), halkın maddî ve manevî kültürünü, belirli metotlarla araştıran, derleyen, tasnif eden ve elde ettiği malzemeyi analiz etmek suretiyle kültür üzerine değerlendirmelerde bulunan bilim dalıdır. Folklor, sosyal bir bilim olarak insanı ele alıp kültürel bağlamda inceler. Folklor bilimi ile inceleme altına alınan, insanın bağlı bulunduğu kültür dairesi ve o kültür dairesini oluşturan unsurlar, küreselleşen dünyada evrensel değerlere katkıda bulunur.

Cahit Beğenç, Türk şuurunu uyandırma ve yaratma gayreti doğrultusunda kaleme aldığı eserlerinde Türk kültürünü, gözlemeleme fırsatı bulduğu diğer kültürlerle kıyaslayarak, Türk kültürünün özelliklerini ve zenginliklerini ifade etmiştir. Bu çalışmanın konusunu Türk insanın Anadolu coğrafyasındaki serüvenine bilhassa Ankara ekseninden tanıklık eden, Cahit Beğenç'in tecrübeleri ve gözlemlerinden yola çıkarak kaleme aldığı eserlerindeki folklorik unsurların tespiti ve tasnifi oluşturmaktadır.

1.1.2. Amaç

Alanı çok geniş olan halkbilimi, halkla ilişkili tüm konuları kapsamına alan bir bilim dalıdır. Bir ulusun, bir zümrenin, kültür, sanat, giyim, kuşam, dil, edebiyat ve halkı ilgilendiren tüm uğraş ve eylemler halkbiliminin anlamı etrafında toplanmaktadır.

Toplum ve kültürünün araştırılıp incelenmesi, bir ülke insanı ve o ülkeyi tanımanın ana unsurlarındandır. Cahit Beğenç'in eserlerindeki folklorik unsurları tespit edip, incelemekteki amacımız, halk kültürü bağlamında, geçmişten günümüze kadar süre gelen kültürel değerlerimizin tespit edilerek; değerlerimizin farkına varılması hususunda katkıda bulunmaktadır.

1.1.3. Kapsam ve Sınırlar

Çalışmamız; Cahit Beğenç'in hayatı, edebî-fikrî şahsiyeti ve eserlerindeki folklorik unsurlar olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Yazarın yakın tarihte vefat etmesine rağmen bugüne kadar yazar hakkında otobiyografik çalışmanın yapılmamış olması, yazarın eserlerinin büyük bir bölümünün basımının yapılmaması, yazarın eserleriyle ilgili bir arşivin bulunmaması ve eserlerinin çeşitli kütüphanelerde dağınık bir biçimde bulunması, çalışmada karşılaşılan başlıca güçlüklerdir.

1.1.4. Yöntem ve Teknikler

Çalışmamızın teorik kısmı oluşturulurken alan ve konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalar, yazılı kaynaklar taranmıştır. Çalışmamızda amaçlanan hedefe ulaşmak için alan araştırması teknikleri, temel halkbilimi kuramlar ve metin merkezli inceleme yöntemleri kullanılmıştır. Çalışmaya, Cahit Beğenç'in eserlerinin derlenip toplanması ve hakkında bugüne değin yapılmış, araştırma ve yayınlarla ilgili kaynak taramasıyla başlanmıştır.

Tespit edilen malzemelerin doğru anlamlandırılabilmesi ve tasnif edilebilmesi için, kütüphane araştırmaları yapılmıştır. Araştırmalar neticesinde folklorik unsurların türleri, şekil- yapı, işlev, içerik, dil ve üslupları göz önünde bulundurulurken inceleme altına alınmıştır.

Folklorik unsurların tespitinden sonra Türk halkbilimi çalışma kadroları incelenmiş, tespit edilmiş olan folklorik unsurlar çalışmaya en uygun şekilde bu halk bilimi kadroları düzenlenmiştir. Belirlenen unsurlar halkbilimi kadrosu içinde alt başlıklar altına alınarak, konularına göre ayrıldıktan sonra eserlerin basım tarihleri ve eser içindeki sıralarına uygun olarak tasnif edilmiş, altlarına ait olduklarının eserinin kısaltması ile birlikte sayfa numarası verilmiştir.

Bu tasnif yapılırken farklı eserlerde bulunan aynı unsurlar kronolojik olarak daha eski yayınlanmış eserdeki haliyle çalışmaya dâhil edilmiş, diğer unsurun eser ismi ve numarası (varsa farklılık) dipnot olarak kaydedilmiştir.

Eserlerde tespit edilen folklorik unsurların içerisinde ismi geçen kişi (memorat) ya da durum hakkında mülakat yöntemi kullanılmıştır. Mülakat sonucundan elde edilen bilgilerle folklorik

malzeme değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda elde ettiğimiz sonuçlar “sonuç” kısmında ve çalışmamız esnasında yararlandığımız kaynaklar “kaynakça” kısmında verilmiştir.

BÖLÜM II

1.1. CAHİT BEĞENÇİN HAYATI

Çalışmamızda incelenen Cahit Beğenç(Orhun), 1910 yılında Fethiye’ye bağlı İncirköy’ünde doğmuştur. Cahit Beğenç’in ailesinin kökeni, Türkistan’daki akıncı beylerinden Osman Kâhya Bey’e kadar uzandığı kızı Meltem Beğenç tarafından söylenmiştir. Babası, Emin Efendi, annesi bilge bir kadın olarak anılan Ayşe Hanım’dır. Annesi, annesinin hocası, yazar Hüseyin Cahit Yalçın’ı çok beğenmesinden ötürü kendisine Cahit adı verilmiştir. Cahit Beğenç’in asıl soyadı “Orhun”dur. 1934 yılında Soyad Kanununun kabul edilmesi üzerine dönemin Milli Eğitim Müdürü Niyazi Yamut tarafından, Cahit Orhun’a Fransızcasının çok iyi olması ve bilge kişiliğinden dolayı Türkiye’de hiç kimsede olmayan “beğen-“ fillinden meydana gelen “Beğenç” soyadı verilmiştir.

Cahit Beğenç, 1942 yılında kendisinden 18 yaş küçük olan Melahat Hanımla evlenmiştir. Yaşadığı dönemde İncirköy tarafından bir kızla evlilik yapan ilk kişi de Cahit Beğenç olmuştur.

Cahit Beğenç, 1989 yılından itibaren havanın kirlenmesi, insanların yozlaşması, geçimin zorlaşması gibi sebeplerle Ankara ve İstanbul’da yaşamaktan vazgeçip Fethiye’de İncirköy halkının yoğun olarak yaşadığı Çiftlik Beldesi’ne yerleşmiştir. Eşi Melahat Hanım ve Fethiyeli yazarların desteğiyle edebiyatımıza yeni eserler kazandırmıştır. Cahit Beğenç’in, Ümit Beğenç (dr) ve Meltem Beğenç (ziraat müh.) olmak üzere iki çocuğu bulunmaktadır.

Ülkemizde kitap ve makalelerinde Türkçeyi en iyi kullanan yazarların başında sayılabilecek Cahit Beğenç, 20 Aralık 1994 tarihinde memleketi Fethiye’de PTT binası önündeki otobüs durağında geçirdiği kalp krizi sonucunda 84 yaşında, yaşamını yitirmiştir. Cenazesi, ertesi gün İncirköy mezarlığına defnedilmiştir.

Cahit Beğenç hakkında yapılan çalışmaların yetersizliği, onun halk tarafından az tanınmasına ve unutulmaya yüz tutmasına neden olmuştur. Çalışmamız sonucunda vardığımız genel kanı bu ideal bilim araştırmacı ile ilgili yeterli bilgi ve kaynağın olmayışıdır. Yazarın hayatta olmaması, birinci derecede akrabaların kaynak temini konusundaki yetersizliği, yayımlanmamış eserlerinin kaybolması bu fikri doğrulamaktadır.

1.1.1 CAHİT BEĞENÇ’İN ANKARA’DAKİ ÇALIŞMALARI

Cahit Beğenç, yükseköğrenim için Ankara’ya gitmiş, 1936 yılı Ocak ayında Ankara’da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi açılmış, yeterince öğrenci bulamadığından ilk öğretmen okulu mezunlarına da şans tanınmıştır. Bu sayede 1940 yılında Fransız Dili ve Edebiyat Bölümü’nde yükseköğrenimini tamamlamıştır. Bölümün ilk mezunları arasındadır. Ticaret ve Turizm Yüksek Öğretmen Okulu’nda Fransızca, Beşeri Münasebetler ve Halkla İlişkiler dersi vermiştir. Zafer Mühendislik ve Mimarlık Okulu’nda ve Başkent Gazetecilik Okulu’nda öğretim görevlisi olmuştur.

Cahit Beğenç’in derleyici kimliği ve yazarın folklora olan ilgisi, Ankara’da çalıştığı dönemde başlamıştır. Gazetecilik mesleğinin etkisiyle Ankara’da bulunduğu yıllarda – (48 yıl) – (1936-1984) mesleki etkisiyle Türkiye’nin birçok iline gitmiş, başta doğup büyüdüğü Fethiye yöresi olmak üzere, gezip gördüğü yerler hakkında, çevreden çok kıymetli derlemeler yapmış

ve bunları tasnif ederek defterlere geçirmiştir. Yöre halkıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Beğenç'in telif ve tercüme olmak üzere 24 yayımlanmış eseri bulunmaktadır. Türk Edebiyatı Dergisi ve Ulus Gazetesi'nde hikâye ve denemeleri bulunmaktadır. DTCF'de öğrenimgörürken hikâye yazmaya başlamıştır. Sedef Kız,adlı hikâye kitabı böyle bir başlangıcın ürünüdür.Köyünde ve çevresinde gördüklerini, duyduklarınıhalk diliyle yazınca hikâyeleri büyük ilgi görmüştür. Fakültede okurken Ankara Halk Evi'nin çalışmalarına katılmıştır.Bir yandan da köyünden ve çevresinden tekerlemeler, masallar, fıkralar derlemiştir.

Sedef Kız, Cahit Beğenç'e Ulus Gazetesi'nin kapılarınıaçmıştır. Ulus Gazetesi'nin yazarlar için düzenlemiş olduğu yarışmada, Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı okunun Fransızcadaki karşılığısorulmuş, soruyu doğru yanıtlayarak 149 kişi arasından 1. olmuştur. Ulus'taki yazılarıyla dönemin yazarlarının, politikacılarının ve Cumhurbaşkanı İnönü'nün ilgisini, saygısınıkazanmıştır. Gazeteci olarak bulunduğu seyahat esnasında İsmet İnönü, tekerlemelerini beğenmiş, Dede Korkut Hikâyeleri'ni okuyup okumadığını kendisine sormuştur. O zamana kadar Dede Korkut Hikâyeleri'ni okumamış olan Cahit Beğenç, gezi dönüşünde bu hikâyeleri okuyup Dede Korkut'ta yer alan boy boylamaların, soy soylamaların Sedef Kız kitabında yer alan tekerlemelerine çok benzediğini fark ettiğini söylemiştir. Türk Mitolojisi adlı kitabında Dede Korkut Hikâyelerini okuduktan sonra yazdığını söylemiştir. (Dirlik 1995: 4)

1948'de yayımladığı Bizim Köy ile köy edebiyatının öncüleri arasında yerini almıştır. İlk sayısını 27 Şubat 1958 tarihinde çıkardığı *Selam: Kırk Bin Köyün Dergisi'ni* dönemin Başbakanı Adnan Menderes'in de desteğiyle yıl boyunca yayımlanmıştır. Mütevazıbir hayatı olan Cahit Beğenç'in dergisi, maddî yetersizliklerden dolayı uzun ömürlü olamamıştır. Cahit Beğenç'in uzun ömürlü olmayan bir diğer dergisi de İngilizce öğretim görenler için çıkardığıEnglish Turkish Dergisi'dir. Çalışmamız boyunca, bu derginin nüshalarına ulaşılammıştır. Cahit Beğenç, Ankara Radyosu'ndaki Köy Saati programında sunuculuk da yapmıştır. Johannes Ailesi Türkiye'de adlı İsveçli aile gözüyle Türkiye'yi tanıtmaya yönelik radyo oyunu dizisi, Ankara Radyosu'nda seslendirilmiştir. Gazetecilik ve dergi yayın çalışmalaridolayısıyla Basın Şeref Kart sahibidir.

1.2.CAHİT BEĞENÇ'İN EDEBİ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Cahit Beğenç, memleketinden aldığı malzemeyi derleme ve üretme yoluna gitmiştir. Derlemelerinde Anadolu'nun sosyal ve kültürel hayatıyla ilgili çok önemli bilgiler yer almaktadır. Doğum, ölüm, evlenme adetleri, inanç yapılar, türküler, tekerlemeler, atasözü ve deyimlerin yoğun olarak kullanılması, çeşitli yörelerin ağız özelliklerini aktarmasıaçısından eserleri oldukça önem taşımaktadır.

Cahit Beğenç'in eserlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Eserlerini destansı bir anlatımla yazan yazarın eserlerinde görülen bir diğer unsur da kullandığı şiirsel anlatımdır. Öykülerde yabancı sözcüklerin yerine Türkçe karşılıklarınıkullanmayıtercih eder. Atasözü ve deyimleri sıkça kullanan yazar, kısa ve öz bir anlatım sağlar. Cahit Beğenç'in eserlerinde diyaloglar oldukça sık karşımıza çıkar. Kahramanların karşılıklıkonuşmaları, metinlerde geniş yer tutmaktadır. Eserlerde, kahramanın fiziksel ve ruhsal özellikleri çoğu zaman bu diyaloglar aracılığıyla okura sunulmaktadır. Sedef Kız'da yer alan "Dombal Dede" öyküsünde olduğu gibi kimi zaman öykünün tamamıdiyalogdan oluşur. Kimi zaman da kahramanların karşılıklı konuşmalarolayın akışınıkesmeyecek şekilde öyküye yerleştirilir. "

Cahit Beğenç, Türkçenin olanaklarını zorlayarak dilin inceliklerini yakalamış önemli bir yazardır. Dilin kullanımikonusundaki titizliği nedeniyle yazar, dil ustasıolarak anılmıştır. Türk Dil Kurumu tarafından Sedef Kız öykü kitabıyla ilk dil ödülünü alan yazarımız Cahit

Beğenç'tir. Cahit Beğenç'in öykülerinde dilin kullanımı çevreden soyutlanmadan o bölgeye has deyişlerle konuşur. Öykülerde yöresel söyleyişlerin çokluğu dikkat çeker.

Gazeteci ve yazar Cahit Beğenç'in basılan ilk eseri 1943 yılında Türk Dil Kurumu ilk ödülünü alan Sedef Kız, son eseri ise Denemelerim adını verdiği 1994 yılında Memleket Matbaacılık ve Gazetecilik tarafından basımı yapılan kitabıdır.

Cahit Beğenç, gazete yazıları dışında hikâye, roman, masal, deneme, anı, gezi yazısı türlerinde çeşitli eserler vermiştir. Fransızcadan çeviriler yapmıştır. Hikâye ve masal kitapları çocuk edebiyat alanında değerlendirilmiştir. Basılmış kitapları şunlardır:

Hikâye: Sedef Kız (1943, 1948, 1966, 2002), Deli Dere (1948), Sarı Çamın Hikâyesi (1986,1987), Bizim Köy (1948, aynı yıl ikinci baskı)

Roman: Koca Küp (1969).

Masal: Kız Kuşu (1946), Sihirli İğ (1968) Kuru Kelle (1946)

Gezi-Röportaj: Yol Üstü (1944), Toroslardan Aşağı (1945), Diyarbakır ve Raman (1949), Kayseri (1950), Söğüt (1952).

Deneme: Denemelerim (1944).

İnceleme-Eğitim: Canlı Metot (Fransızca-Türkçe), Turizm (1952), Anadolu Mitolojisi (1967,1974), Köy ve Şehir Münasebetleri (1969).

Çeviri: Laf Ebesi: Kuru Kelle (Efsane, Charles Dulin'den, 1946) Ekmekçi Kadın (Roman, X.de Montepain'den,1965), Hayat Hakkında Düşünceler (A. Carrel'den, 1988).

BÖLÜM III

HALKBİLİMİ ARAŞTIRMACISI OLARAK CAHİT BEĞENÇ VE ESERLERİNDE FOLKLORİK UNSURLAR

Halk kültürü bir milletin aslî karakterini teşkil eder. Üzerinde çalışılacak araştırma konusuyla ilgili halk kültürüyle ilgili bilgi edinmek için bu bilgilerin yaşadığı topluluğa gidilerek çalışmalarda bulunulmasına "alan araştırması" denir(Çobanoğlu,1999:45).Alan araştırması sırasında araştırmacının başvurduğu alan araştırması teknikleri vardır.Cahit Beğenç, Muğla'nın Fethiye ilçesinde dünyaya gelmiş, sosyolog, gazeteci, yazar, araştırmacı kimlikleriyle kendisini kültür ve ülke hizmetlerine adanmış önemli bir bilim adamıdır. Cahit Beğenç de içinden çıktığı toplumun değerlerini eserlerinde en iyi şekilde yansıtan bir yazarımızdır.

Ege, Orta Anadolu ve Doğu Anadolu gözlemleri, yazarın çalışmalarını besleyen zengin bir kaynaktır. Cahit Beğenç, gazeteci kimliğinin etkisiyle çeşitli yöreleri gezmiş, gezip gördüğü yerlerdeki halk bilimi unsurlarında kitaplarında ve dergilerinde yayımlamıştır.Cahit Beğenç, 60 yılı aşan sanat yaşamı boyunca, Ulus gazetesindeki yazıları başta olmak üzere edebiyatın çeşitli alanlarında eserler vermiş bir yazardır. Çalışmanın başından beri önemsenen ilkelerin başında, halkbilimi disiplini çerçevesinde Cahit Beğenç'in eserlerinin incelenip değerlendirilmesi gelmektedir.

Cahit Beğenç, araştırmalarında derleme ve mülakat yoluna gitmiştir.Gazetecilik yaptığı dönemde çeşitli illerdeki yolculuklarında edindiği izlenimlerini inceleme ve gezi kitapları olarak yayımlamıştır. Kayseri, Söğüt, Diyarbakır ve Raman gezip gördüğü yerleri ve edindiği izlenimleri aktardığı kitaplarıdır.Cahit Beğenç gezi yazılarında, gezip gördüğü yerlerin hem kendisi hem de okuyucular için tarihî ve coğrafi açıdan ilgi çeken yönlerini, özelliklerini, kültürel, jeolojik güzelliklerini, halkının gelenek, görenek, töre ve âdetlerini akıcı, ilgi çekici ve etkili bir üslûpla kaleme almıştır.Cahit Beğenç yaptığı derlemelerin hepsini kendisi

düzenlemiştir. Yazar, derleme yaptığı kişileri, onlarla nerede ve nasıl görüştiklerini kaydetmiştir. Bu çalışmaların bir diğer önemi de yazar, konuştuğu kişilerin ağız özelliklerini de metne başarıyla yansıtmıştır.

Yazar, derleme için gittiği yörelerde kimi zaman zorluklarla da karşılaşmıştır. *Toroslardan Aşağı* kitabında yer alan “Beni Casus Sandılar” başlıklı yazısında derleme için gittiği Beyerli köyünde, yöre halkının sorduğu sorulardan dolayı kendisini “casus” olarak gördüklerini, karakola götürülerek sabaha kadar alıkonulduğunu, karakoldaki görevli Jandarmanın Ulus gazetesindeki yazılarını takip ettiğini söylemesi üzerine serbest bırakıldığını belirtmiştir. (Beğenç, 1945: 58-59)

1.1. KIRK BİN KÖYÜN DERGİSİ OLARAK NİTELENDİRDİĞİ SELAM DERGİSİ

Yazarın Ankara’da kaldığı dönemlerde, maddî yetersizliklerden dolayı uzun süre devam ettiremediği Selam Dergisi, halk bilimi malzemelerinin zenginliği açısından dikkate değer bir önem teşkil etmektedir. İlk sayısını 27 Şubat 1958 tarihinde çıkardığı Selam: Kırk Bin Köyün Dergisi’ni dönemin Başbakanı Adnan Menderes’in de desteğiyle yıl boyunca yayımlamıştır. Ankara Güven Matbaası’nda “Haftalık mecmua” olarak basılmış olan Selam dergisi, 28 Şubat 1958 yılındaki basımıyla yayım hayatına başlamıştır. 16 sayfa ve haftalık olarak yayımlanan derginin yirmi dokuzuncu sayısında yayım hayatı sona ermiştir.

Cahit Beğenç Selam dergisini çıkarma amacını derginin onuncu sayısında dile getirmiştir. Yazar, kendilerini sorumlu tuttukları köy kalkınmasına, bu ülkenin maddî ve manevî değerlerine sahip çıkan herkesin katkısına istemektir. Bu katkıyı sağlarken de Selam dergisini birleştirici bir unsur olarak görmekte bu dergi vesilesiyle kendini köy kalkınmasında sorumlu hisseden aydınların bu konuya eleştirmelerini istemektedirler. Beğenç, Selam dergisinin temel hedefinin köy sorunlarının çözümü için fikrî anlamda mücadele etmek olduğunu belirtir. Derginin 8. sayısında içeriği hakkında geniş bir bilgi vermiştir: “Bu dergi, havadan sudan, taştan topraktan, yaştan yapraktan, ottan ocaktan, maldan maşattan, hünerden marifetten, ilimden sanattan, aşktan muhabbetten, inançtan merhametten, hasretten firkatten, dünyadan ahiretten, faldan kehanetten, sihirden kerametten, âlemden kâinattan, tabiattan cemiyetten, köyden kentten bahsediyor.”

Selam dergisinin kapaklarında o sayıdaki anlatmak istediği en önemli konuyu, özetleyen resim vardır. Derginin içinde yer alan yazıların bazılarında, yazılan o yazının vermek istediği mesajı karşılayan karikatürler ve resimler bulunmaktadır. Görsel unsurlarla desteklenen yazılar ise sözlü kültürel ortamda bulunan Türk insanı için daha etkili fikirler edinmesini sağlamıştır. Derginin kapağındaki resimler ise o derginin siyasete bakış açısını ve o sayıdaki siyasi konularla ilgili yazılarının içeriğiyle ilgili çok önemli ipuçları vermektedir. Beğenç’in de belirttiği gibi Selam dergisi geniş kitleleri etkilemek için ise görsel kültür unsurlarından yararlanılmıştır. Derginin bazı sayılarındaki yazılarında kopukluklar vardır. 1950 yılında çıkan derginin son sayfalarında reklamlara yer verilmiştir.

Amacıyla yayım hayatında yer almaya çalışan dergide köye yönelik fikriyle, köylünün sorunlarını ifade eden yazılara sıkça yer verilmiştir. Okuyucularından gelen şiirler, hikâyeler ve dergiyle ilgi eleştiriler de dergide sıkça yer almıştır. Bunların yanında, günlük olaylarla ilgili, köşe yazılarına yazarın kaleminden yer verilmiştir.

Çalışmamızda, Cahit Beğenç’in dergilerinin tüm sayılarının derli toplu bir şekilde muhafaza edilmeyişi, arşivleme konusundaki eksikliklerden dolayı derginin yedinci ve on ikinci sayısındaki bazı metinleri inceleyememiş bulunmaktayız. Cahit Beğenç’in Selâm Dergisinde yayımlanan yazıları şunlardır:

1.Behenç, Cahit, “Yılan”, Selam Dergisi, s.2, 1958:2-3 2.Behenç, Cahit, “Laf Ebesi”, Selam Dergisi, s.2, 1958:8-9. 3.Behenç, Cahit, “Kültür”, Selam Dergisi, s.4, 1958:1-2 4.Behenç, Cahit, “İk Okul Üzerine”, Selam Dergisi s.20, 1958:7-8 5.Beğenç, Cahit, Selam “Hayat Seviyesi”, Selam Dergisi, s.20, 1958:13-14 7.Behenç, Cahit, “Adlarımız ve Lakaplarımız”, Selam Dergisi, s.21, 1958:14-15

1.2.TÜRK DİL KURUMU ÖDÜLÜNÜ ALAN KİTABI SEDEF KIZ

Cahit Beğenç’in 1943 yılında ilk basımı yapılan 7 hikâye 1 masal ve 1 efsaneden oluşan Sedef Kız kitabının ilk metni kitaba da adını veren Sedef Kız masalıdır. Yazıldığı dönemde ilgiyle karşılanan kitaba 1943 yılında Türk Dil Kurumu dil ödülü verilmiştir. İncirköy ve çevresinde gözlemediği olaylardan oluşan ve köyünün yaşlılarından derlediği, Dede Korkut hikâyelerindeki üslubu benimseyerek kaleme aldığı altı hikâye ve bir masal ve bir efsaneden oluşan Sedef Kız kitabı, 1943 yılında yayımlanmıştır. Kitapta kullanılan dil hakkında Gazeteci-Yazar Cahit Beğenç, Sedef Kız adlı kitabının önsözünde şunları söylemiştir: “Türkiye’de en güzel Türkçeyi Ege Bölgesi konuşur, Ege Bölgesi’nde en güzel Türkçeyi Muğla, Muğla’da en güzel Türkçeyi İncirköy konuşur. Dil, 150 evli küçük köyün dili.Sırttan yerler varsa ben’imdir. Çünkü köyümün diline toz kondurtmam.” Kitap, kullandığı dili ve işlenen konular dolayısıyla döneminde ilgiyle karşılanmış, Türk Dil Kurumu ilk dil ödülü verilmiştir. 1945’te yeni baskısı yapılan kitap, 1966 yılında Milli Eğitim Bakanlığınca, 2002 yılında da Fethiye Belediye Başkanlığınca yayımlanmıştır.

Cahit Beğenç, Sedef Kız’ın önsözünde Türkçeye ve köyünün diline verdiği önemi açıkça ortaya koymuştur. “Yabancı lügatlerin, Türkçe fiillerle hakkından geldim. Gel gelelim, tutukluk vermesin diye, demir gibi birçok öz Türkçe kelimeleri kurban ettim gitti! Dil, 150 evlik küçücük köyümün dili, sırttan yerler varsa bellidir. ”Ben’imdir çünkü... Köyün diline toz kondurtmam. Ufacıkkenden beri, seksenlik anamın dilinden dinlediğim öğütleri buraya almayı kendime borç sayıyorum, öğünüyorum da üstelik (Beğenç,1943:6-10)

Kitap, 6 hikâye, bir masaldan ve bir efsaneden oluşmuştur. İlk metin kitaba adını veren Sedef Kız adlı masalıdır. Kitabın devamında, Satılık Kız Var, Dombal Dede, Gülperi, Pullu Eşe, Gavurun Nasuh’u, Yüzbirlik hikâyeleri yer almaktadır. Son metin ise Gılgamış adlı efsanedir. Sedef Kız’da yer alan hikâyeler, yazarın çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği İncirköy ve çevresinde geçmiştir. Hikâyelerde İncirköy’ün yanında Fethiye, Üzümlü, Nif ve Akdağ yörelerinde geçen olaylar da anlatılır.

1.2.1.SEDEF KIZ KİTABINDA HALKBİLİMİ UNSURLARI

Cahit Beğenç, eserlerinde halk kültürü ve halk edebiyatı materyallerine bolca yer vermiştir. Beğenç, hikâyelerinde basit olaylar seçer; ayrıntılarına girerek anlatır. Seçtiği olaylarla ruh dünyası ve hayata bakış açısı arasında benzerlikler vardır. Halkın içinde doğup büyümesi, halktan biri olması, halkla iç içe yaşaması, halkın derdiyle dertlenmesi onu zaten halka ait olan her şeyle ilgilenmeye itmiştir. Beğenç, halkla bu içli dışlı oluşu sonucunda halkın dilini, üslubunu, kültürünü ve edebiyatın bir gözlemci ve araştırmacı gibi incelemiş ve ele almıştır. Çalışmanın devamında yazarın Sedef Kız kitabı esas alınarak eserlerindeki halk bilimi unsurlar örneklerle açıklanacaktır.

AGİZ ÖZELLİKLERİ

Cahit Beğenç eserlerinde, kahramanlarını, yaşadığı yörenin ağzıyla konuşturmuş, böylelikle eserlerine canlılık kazandırmıştır.

Elimde eriyip gider, durdukça farıyıp gider... Derinlerden bir dil geldi: "Bas bağına balkıt, kat koynuna kalkıt!"(Sedef Kız/7)

Türüdü suyu buğular içinde... Gönlüm ileri aktı, göğdem geri çöktü, durakodum: -Ar elolu! dedi... Arlana koydum(Sedef Kız/8)

LAKAPLAR

Lakaplar, insanlara sonradan verilmiş isimlerdir. Lâkaplar, kişinin fizikî görünüşüyle, karakteriyle, yaptığı iş veya ailesiyle bağlantılı olarak verilebilir. Fiziki özelliğine göre de verilmiş lakaplar bulunmaktadır. Cahit Beğenç'in eserlerinde kullandığı lakaplar halk arasında duymaya alışık olduğumuz seslenmelerin yanısıra yaşadığımız yörenin sosyolojik özelliklerini de yansıtan seslenmelerdendir.

-Bana "efendi" demeyen, bana "bey" demeyen, bana "muallim" demeyen, bana sadece "Cahit", "Eminlerin Cahidi" diyen; havalarında sadece taş parladığım, tepelerinde höyük sıraladığım, hendeklerinde dizlerimi yaraladığım güzel köyümün taşında toprağında... (Sedef Kız/12)

- Güssün'ü Çobansin'lere, Allah'ın susuz dağlarına düştü. Omar dayı dersin hangi birini düşünsün... Dolamarların Zühre'yi yok serecek, çapudu yok gelecek demez. (Sedef Kız/14)

- Bir gün Koyuncuların o belek gözlü, ak benizli Ayvaz oğlu Kel Molla karısıyla Zühre'ye haber yolladı...

DEYİMLER VE ATASÖZLERİ

Cahit Beğenç'in ele aldığımız eserlerinde deyimler çok sık kullanılmaktadır. Çalışmada yazarın kullandığımız deyimlerin tümü değil önemli görülenler tespit edilmeye çalışılmıştır. *Ciğerindekileri boşaltmak: kadın da gözlerimin içine baka baka ayağa kalktı. "ooohh" diye ciğerinde ne varsa hepsini boşalttı. (SK: 12)*

el ulağı olmak: Zühre devşirimlidir de. Çocuklar büyüüp te el ulağı olunca, Zühre'nin eli boşanıverdi. (DD: 52)

tavı açmak: Deveayağında iki evlek nadasın tavı açıyor, onu mu düşünsün. (SK: 14)

Cahit Beğenç, eserlerinde deyimlerde olduğu kadar atasözlerinden çok sık yararlanmaz. Anlatıma canlılık, renk katmak amacıyla yazarın kullandığı atasözlerinde konu açısından herhangi bir bütünlük veya yoğunluk tespit edilmemekle birlikte az sayıda kullanılan atasözlerine rağmen çeşitlilik göze çarpmaktadır.

-Kokulmadık gül olmaz, aşılımadık bel olmaz: Kokulmadık gül olmaz, aşılımadık bel olmaz dedi, madem açan aylarda doğan günlerde leke var Zühre'de yok diyorsunuz, ben de aldım kabullendim. (SK:22)

-Kulun ahı asılı kalmaz, kasabın koyunu besili olmaz: Duy bunu oğlum: "Kulun ahı asılı kalmaz, kasabın koyunu besili olmaz." (SK:24)

-Kardeşi kardeş yaratmış, ırzını malını ayrı yaratmış: Baba ne diyormuş: kardeşi kardeş yaratmış, ırzını malını ayrı yaratmış. (SK:36)

ALKIŞ VE KARGIŞ

Alkış (dua)ve kargışlar (beddua) konuşmayirenklendiren kısa kalıp sözlerdir. Bunlar konuşmayısüsleyen, duygular belirten, anlatımı güçlendiren dil öğeleridir. Alkış, kişinin iyiliğini; kargış, kişinin kötülüğünü isteyen söz kalıplarıdır (Artun 2001:121). Cahit Beğenç, eserlerinde kargışlarıdaha yoğun kullanmıştır.

-Etmesen de kıymasan da demeseydin e a kızım ebih:! Benim doruk Hatçacığım deli olur da dağlara ağar a! Nahha gözleri kör olsun dizleri topal olsun, âmalar olsun da sürünsün kahpe. (SK:19)

-Zühre koyuncuların oğluna, gelen gidenle haber yolladı. “Gençliğime doyumadı, gençliğine doymasın. Onmasın gülmesin iki yakası bir araya gelmesin. Bir ayağı nalın bir ayağı pabuç sürünsün, bakacak koyacak kalmasın da benim oğlan baksın. Nahha, yağlı kurşunların önüne gelirsün! Nahha, koltuk değnekleri kaysın da otuz iki dişlerinin üstüne kapansın!(SK:21)

ARGO İFADELER

Edebiyattaki kullanımlar çoğu zaman tartışma konusu olan argo terimler Beğenç’inhikâye türündeki eserlerinde yoğunluk kazanmıştır.

...Omar Dayının bunlar kulağına çalınmadı değil ama “erkektene kabahat, kabahat kahpede” diye düşündü.(SK:14)

-Şunun yürüyüşüne bak hele, aygır gibi!(15)

Bizim oğlan alacak, fakat “fahşağrı karı“ göklere çıkıyor.

-Bizim oğlumuz köy kahbesini mi bulmuş alacak, bize gelin içerden gelecek(SK:21) Başkasındandır, kimbilir o yılбір (şıllık) karı kimden, buldu?(SK:28)

BATIL İNANMALAR

Bu başlık altında halk arasında yaşayan bazı batıl inançlara değinilecektir. Ancak burada sözü edilen batıl inançlar herhangi bir ayırım yapılmadan(eşya,hayvan,olay)olarak değerlendirilmiştir.

Beyköyü’nde kadınlar cine, şeytana pek inanırlardı. Geceleri civcivli tavuk görürler, çamların başında kuzuların meleştğini duyarlardı. Kocakarılar büyücülük ederlerdi. Çocuğu olmayan kadınları delik taştan geçirirler, erkeği eve bağlamak için domuz yağı ile tılsım ederlerdi. (DD:6)

Başı ağrısa anası tasalanırdı: “Sakın şeytan çarpmasın kızcağızımı?” diye babasına sorardı. (DD:7)

Bugün birçok kişinin batıl olarak adlandırdığı halk inanışlarına kültürel düzeyi ne olursa olsun birçok insanın yaygın olarak inandığı bir gerçektir.

Beğenç’in ele aldığı inanmalardan bir kısmıhalk inanmalarında yaygın olarak kullanılan kadınlarla ilgili inanmalardır. Unutma kızım, kızartırsan bu vakit, öğleden sonra kızart, hava meltemlerse kokusu komşuların burnuna dolar mis gib. Bir şey değil ya, Esmе gelinin tez çocuğu var, kızcağızın canı çeker, göğüsleri tulum gibi şişiverir. Allah göstermesin zordur. (SK:49)

Halk arasında merdiven ile ilgili “merdivenin altından geçmek uğursuzluktur”batıl inancını anımsatan aşağıdaki alıntılar, uyumanın mekânlarla ilgisini ve batıl inançlara örnek teşkil etmesi bakımından önemlidir:

Öteden beri, Kapıkaya yolunu uğursuz sayarmış. Bana anlatırdı. Günün birinde Yörükoğlu develere göç yükünü sarmış, yaylaya yollamış, kendi de ata binmiş, ardından yollanmış. Tam Kapıkaya'nın altına gelince bir şey “çat” etmiş, Yörükoğlu başını kaldırmışmış, geyik tekesinin biri kayanın başında, güneşe karşı gerilmiş de Geyran dağına bakıp durmuş. Adam o zaman mavrızlanmış.(SK:63)

HALK ÖLÇÜSÜ VE HALK TAKVİMİ

Halk arasında eski çağlardan beri kolaylık olması açısından bir takım ölçü birimleri kullanılmıştır. Bu birimler daha çok a, uzunluk ve zaman kavramlar ile ilgilidir. Beğenç'in eserlerinde halk takvimi, halk ölçüsü gibi unsurlara geniş yer verilmiştir.

Hemen ertesi gün, Memiş çamlığa indi. Size taş çekivereyim, kütük kesivereyim, on kantarcık kireç de bana verin, bir göz evceğiz yapacağım” dedi. (SK:28)

Köy bir avuç, yol bir kulaç, yaşama zorluğu Genyan dağı gibiydi...(SK:23)

Beğenç'in eserlerinde tespit edilen halk ölçüleri genellikle zaman kavramile ilgilidir. Evvel zaman içinde dağlar duman içinde böyle teker meker yuvarlanırken...(SK:25) Gel zaman git zaman. Şurda değirmen burada harman, aradan yirmi yıl geçti. Kel Şabanlar o tarafta dam aldılar, Koyuncularla komşu oldular.(SK:23)

GEÇİŞ DÖNEMLERİ

Türklerin İslamiyet'ten önce Orta Asya'da kendilerine özgü bir yaşama biçimleri ve inançlar olduğu gibi, yine kendilerine geçiş dönemlerine ait gelenekler bulunmaktadır.Geçiş dönemlerine ait unsurlar, Cahit Beğenç'in eserlerinde önemli bir kültür unsuru olarak kullanılır.İlkel toplumlardan günümüze kadar çeşitli amaçlarla düzenlenen törenler, Beğenç'in eserlerinde ölüm, eğlence, yarışma, evlenme gibi kavramlarla birlikte kullanılır:

Eşe Nine uyuyor dediler. Selam verdiler, ses yok. Ocağa çalı attılar. Gelenlerin farkında bile değildi. Dombal Dede, o iri gözlerini kaldırdı, bir gelenlerin üstüne, sonra yanında upuzun yatana çevirdi, sonra bir de alt yanındaki karanlık deryasına devirdi. Başını üç dört defa öne öne salladı. Bel tarafında bir canavar uludu. Geyran Dağının üstünden Kızıl saçlı bir yıldız kalktı. Hatçana dağının tepesine indi. Yukarıda rüzgar çağladı.Söğüt dağları ağladı. Köylüler bir defterin silindiğini anladılar. Eşe Nine ölmüştü(SK:30)

Kırk gün kırk gece düğünleri olmadı, gün dağlarda iken bir kar şerbeti, eşe dosta iki tavuk eti, böyle olurmuş böyle düğünün zeketi, dediler de evleniverdiler.(SK:22)

Oğul uşak, çoluk çocuk savuldu, bir “Allah'ın emriyle”dir dediler. Sülükler de “cık” demediler. Köye oku(fincan) dağıtıldı. Oku giden evlerden birer çanakdolusu öteberi geldi. Biri uçtu, Meğeri ovasından iki davul zurna getirdi. Düğün bölmesi, yük vermesi, kınası, güreşi derken, evlendiler(SK:27)

“Oğlumuzun üstünde kalmasın“diye,Öte taraftan çanak çanak zehirler yollandı, “İç de kurtuluver” dediler, Zühre içmedi. Tutam tutam baldıran kökleri geldi, tutup hepsini pencereden fırdırdı. (SK:20)

SONUÇ

Türk kültür hayatında unutulmayacak izler bırakan Cahit Beğenç, roman, hikâye, masal, mitoloji, gezi yazısı türlerinde vermiş olduğu eserlerinde akıcı üslubu, gerçekçi anlatım ve doğup büyüdüğü İncirköy yöresi ağzının kelimelerini maharetle kullanmasıyla edebiyatımızda boşluğu kolay kolay doldurulmayacak bir yer edinmiştir.

Cahit Beğenç, in eserlerinde İncirköy ve Ankara iki temel mekân konumundadır. Yazarın eğitim gördüğü ve gazetecilik mesleğini uzun yıllar devam ettirdiği şehir olan Ankara, eserlerinin şekillenmesinde oldukça merkezi bir konumdadır. Yazar, yaklaşık 60 yıllık bir süreçte bu şehirden beslenmiştir. Ulus gazetesindeki çalışma hayatı, derleme ve çeşitli araştırmalar yapması için Anadolu'nun değişik yörelerine gitmesine vesile olmuştur. Gazetecilik mesleğinin etkisi ve Cahit Beğenç'in gerek Selam Dergisindeki yazılarından gerekse gezi yazıları ve hikâye türündeki kitaplarından 1900'li yıllardaki Anadolu'nun sosyal yaşantısını görmek mümkündür. Selam Dergisindeki yazılarında köye yönelik fikriyle köylü sınıfın sorunlarıyla almış, hikâye, masal, şiir, türkü, mani, tekerleme gibi anlatılarla derginin içeriği zenginleştirilmiştir. Ayrıca Cahit Beğenç'in eserlerinde halk biliminin temel kadroları olarak kabul edilen mutfak kültürü, inanç yapısı, giyim-kuşam ve süslenme ile ilgili uygulamalar, doğum, evlenme ve ölüm törenleri, halk dansları ve eğlenceleri ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Çalışmamızda; tespit edilen unsurlar, kütüphanede gerçekleştirilen kaynak taramaları neticesinde, halk bilimi kadrolarına uygun olarak tasnif edilmiştir. Halk edebiyatı unsurları, geçiş dönemleri, lakaplar, argo ifadeler, alkış ve kargışlar, halk bilgisi ve halk takvimi, deyimler ve atasözleri başlığı altında incelenmiştir.

Cahit Beğenç'in eserinde Sedef Kız kitabı başta olmak üzere; dil ve üslup açısından değerlendirildiğinde, doğup büyüdüğü İncirköy yöresinin ağız özelliklerini yoğun olarak kullandığı, böylece anlatım dilini zenginleştirdiği tespit edilmiştir. Cahit Beğenç'in eserlerinde 82 adet atasözü tespit edilmiştir. Cahit Beğenç'in dil ve üslubunun en belirgin özelliklerinden bir diğeri deyimlere ve kalıplaşmış sözlere yer vermesidir. Bir dilin önemli zenginlikleri arasında yerini alan deyimler sayesinde kıvrak bir üslup yakalamıştır. Cahit Beğenç, Sedef Kız kitabında 124 adet deyim yer vermiştir.

Atasözleri ve deyimler dışında eserinde kullanılan hayır dualarından ve beddualardan da bahsetmiştir. Eserlerde 28 adet alkış-hayır duası, 2 adet kargıbeddua ve 2 adet yemin tespit edilmiştir. İşlev ve muhtevalarına uygun olarak eserlerinde 5 adet tekerleme mevcuttur. Genel olarak kalıplaşmış sözler dediğimiz atasözü, deyim, alkış-kargış, yemin ve tekerlemelerin dağılımı şöyledir:

Cahit Beğenç'in Sedef Kız adlı eseri; halk kültürüne dair çok zengin bir kaynak niteliği taşımaktadır. Kitapta, tüm evreleriyle geçiş dönemleri; doğum, evlilik ve ölüm, bayramlar ve halk mutfağı ile ilgili pek çok unsur yer almaktadır.

Metin merkezli ve alan araştırmasının bir arada kullanıldığı çalışmamızın sonucunda, Cahit Beğenç'in eserlerinin halk bilimi unsurları açısından çok zengin olduğu ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

ARTUN, Erman (2005), Türk Halkbilimi, Kitabevi Yay., İstanbul.

BEĞENÇ, Cahit (1943), Sedef Kız, Titaş Basımevi, Ankara.

- _____, (1974), Anadolu Mitolojisi, MEB, Ankara.
- _____, (1948), Deli Dere, Ulus Basımevi, Ankara.
- _____, (1994), Denemelerim, Fethiye Belediyesi Kùltür Hizmetleri, Fethiye.
- _____, (1949), Diyarbakır ve Raman, Ulus Basımevi, Ankara.
- _____, (1965), Ekmekçi Kadın, Başkent Yay., Ankara.
- _____, (1950), Kayseri, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara.
- _____, (1969), Koca Kùp, Ülker Matbaa, Ankara.
- _____, (1968), Sarı Çamın Hikâyesi, Kùltür Bakanlığı Yay., Ankara.
- _____, (1952), Söğüt, Başkent Yay., Ankara.
- _____, (1945), Toroslardan Aşağı, Doğuş Basımevi, Ankara.
- _____, (1944), Yol Üstü, İmge Basımevi, Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (1999), Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Akçağ Yay., I. Baskı, Ankara.
- EKİCİ, Metin (2004), Halk Bilgisi Derleme ve İnceleme Yöntemi, Geleneksel Yay., Ankara.
- OĞUZ, M. Öcal (2004), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1991), Türk Kùltür Tarihine Giriş, Kùltür Ba, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993), Türk Mitolojisi, Atatürk Kùltür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., TTK Basımevi, Ankara
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2000), Türk Halkbilimi Bankası Yay., Ankara.
- ÖZKANLI, Cahit (1943), Yayla Çiçeği, Fethiye Belediyesi Yay., İzmir.

Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ABDURREZZAK
Kastamonu Üniversitesi
ali-37@hotmail.com

Yarenlik Geleneğinin Dramaturjik Teori Bağlamında İncelenmesi

Sosyal bilimlerin inceleme alanının temelinde insan davranışları yer almaktadır. Toplum içerisindeki bireyin bulunduğu ortama göre günlük yaşantıda sergilediği davranışlarında farklılıklar görülmektedir. Bireysel davranışların sosyal ortamda bağlama göre değişime uğraması belli başlı sosyal normların varlığı ile açıklanabilir. Belli zaman dilimi içerisinde mekânsal farklılıkların insan davranışlarını yönlendirdiği, rol ve statü açısından değişime neden olduğu söylenebilir. Sosyal ortamlardaki bireylerin tutarlı ve kabul görmüş benlik duygularını ortaya koymak için yansıttıkları davranışlar ritüelin gerektirdiği işlevler içerisinde yer alır.

Bu çalışmada dramaturjik teorisinin çıkış noktası, sosyolojide öne sürülen varsayımlar ele alınarak yaren sohbetleri değerlendirilecektir. Türk sözlü kültürünün yaşatıldığı, sosyalleşmenin sağlandığı yaren sohbetlerinin insan davranışları üzerindeki etkileri ortaya konularak bir topluma ait kültürün neden ve nasıl varlığını sürdürdüğü, bağlamın performansa etkisi, icracıların ve izleyicilerin rolleri, teatral bir kavram olan sahne arkası ve sahne önü açısından yaren sohbetlerindeki katılımcıların davranışlarındaki dönüşüm incelenecektir. Bireyin toplumsal yaşamı içerisinde belli bir alanı oluşturan yaren sohbetleri ses, hareket, davranış kuralları, sahne, aktör gibi kavramlar açısından dramaturjik teori bağlamında açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yarenlik, dramaturjik teori, sosyoloji, kültür

A Research on Friendship Custom in the Context of Dramaturgical Theory

Human behaviours take part in the basic of social sciences' research field. It is seen that there are differences in the behaviours of individual in the society during the daily life according to the environment. That individual behaviours changes according to the context in the social environment can be explained to be derived from presence of certain social norms. It can be said that the spatial differences direct the human behaviours, cause to change in terms of role and statue in the certain period. The behaviours which individuals reflect to reveal their consistent and accepted sense of self in the social environment take place in the necessary functions of ritual.

In this study the starting point of dramaturgical theory, theory's projected assumptions in terms of sociology will be discussed and friend conversation will be interpreted. It will be studied why and how the culture belonging to a society carries on, the effect of context on performance, the roles of performers and audiences, transition of participants' bahaviours in the friend conversations in terms of backstage and frontstage which is a theatral concept by discoursing that the friend conversations in which keeping alive Turkish oral culture, being socialized are effects on human bahaviours. It will be tried to explain that the friend conversations which make a certain place in social life of the individual in terms of concepts such as sound, behaviour, bahaviour rules, stage, actors in the context of dramaturgical theory.

Key words: Friendship, dramaturgical theory, sociology, culture

GİRİŞ

Bireyin sahip olması beklenen olumlu davranışların öğretilmesine yönelik yarenlik gibi kurumlar müzikten dansa, oyundan sohbe, yemek kültüründen giyim kültürüne kadar birçok kültürel mirası belli bir ritüel bağlamında aktaran sosyo-kültürel mekan olma özelliği taşımaktadır. Yarenlik örgütü Ahilik teşkilatının uzantısı olup “Orta Asya Kültürünün göçer yoluyla” Anadolu’da yaşatılması olarak düşünülebilir (Er 1988: 76). Bu bağlamda, diğer sosyal ortamlar gibi yarenlik kültürü de yerleşik hayata geçmenin sonunda köylerde ve kentlerde başlatılan birlik, dayanışma, yardımlaşma mekânları olarak görülür.

Genellikle sosyal toplanma mekânlarındaki gibi “Yaren toplantıları da sıkı bir düzen bağı, birtakım görgü görenek kurallarına uyarak sürüp gider; yenir, içilir, sohbet edilir, oyunlar

oylanır, dans edilir” (And 2003: 121). Adına yaren denilen bu teşkilatın da asıl amacı, sosyal çevre içerisinde kültürel alışverişin, eğlence kültürünün aktarımının sağlanmasıdır. “Kendimizi evimizde hissettiğimiz yerdir kültür” (Donald 1996:129), sözü ile Yarenlik bir ocak, ortak kullanılan bir ev olduğu ifadesi kültür ve mekân arasındaki bağın kurulabileceğini göstermektedir. Kültür bağlamında kolektif şuur ve kimlik yaratılarak paylaşılan değerler toplumsal bir nitelik kazanarak “etkileşim halinde ve ortaklaşa” üretilen miras olma özelliğine sahip olur (Melucci 2014: 83).

“Geçmişin bilinci, bireyler için olduğu kadar, toplumlar için de söz konusudur ve bu anlamda kişisel, bireysel kimliğin yanı sıra ortak veya kolektif bellekte” varlığını sürdüren kültürel değerlerin saklanması ve belli zamanlarda yaşatılması bireyin sosyalleşme sürecinde başvurduğu bir durumdur (Bilgin 207: 211). Bir kültürü meydana getiren maddi ve manevi unsurların zamana ve mekâna göre yeniden yapılanması “kültür konservesi” diye adlandırılan geçmişten geleceğe belli değişimlere maruz kalsa da korunarak, yaşatılarak gelen sözlü ve yazılı kaynakların devamlılığı ile açıklanabilir (Bilgin 2007: 211).

Çobanoğlu (2002: 226) ’nun işlevi “bir ihtiyacın içinde insanların işbirliği yaptıkları, zanaat ürünleri kullandıkları ve malları tükettikleri bir etkinlik karşılaştırması olarak tanımlanabileceği” ifadesinden hareketle yarenlik geleneği, bireylerin sosyal davranışları arasındaki ilişkinin nasıl düzenlendiği, planlandığı ve uygulandığı sosyolojik bir teori olan dramaturjik teori bağlamında incelenmeye çalışılacaktır.

DRAMATURJİK TEORİ VE TEMELLERİ

Günlük yaşamda sergilenen davranışların sergilendiği mekanlar birer sahne olarak düşünülürse bireylerin birer aktör olduğu ve bu doğrultuda üstlenilen rolleri yerine getirme zorunluluğu bağlamında sosyal çevrenin ve normların çizdiği çerçevede var olan etkileşim ile davranışların ritüel bir özellik taşıdığı söylenebilir. Aktör, performans, icra ortamı bağlamında bireyin üstlendiği roller belli bir süre için yerine getirilecek kurallar çerçevesinde kusursuz bir şekilde ortaya konulma süreci gerçek yaşamın provası şeklinde de algılanabilir. Nitekim Erving Goffman bizler yaşadığımız sürece devam edecek olan hayatımızın sevinçlerini, üzüntülerini, şaşkınlıklarını oynarız diyerek hayatı bir tiyatro sahnesine benzeterek oyun süresini yaşam süresine, oyuncularını yaşayan bireylere, sahne dekorlarını doğada o anda bulunduğumuz ve çevremizi saran maddi unsurlara, performansı bulunduğumuz sosyal çevreye uygun tutum ve davranışlarımıza, sosyal çevreden uzaklaştığımızdaki durumumuzu, sahne arkasına uyarlamıştır (Coser, 2012:496).

Yaren toplantılarındaki hiyerarşi, kurallar yumağı, eğlence gerçekleştirilecek ritüelin birer unsurudur. İnsan davranışı ve dış görünüşünün dönüşüme uğraması ile uyarıcı güç olan mekânsal değişiklikler aynı doğrultuda olduğunu ifade eden Goffman’a göre (1956: 15) icracının dış görünüşünün sosyal statüsünü hakkında bilgi verdiği, davranışında bu görünüş doğrultusunda sergileneceği ve dramaturjik teori bağlamında ortaya konulacak davranışların mekâna göre değişiklik göstereceği anlaşılmaktadır. Performansın “ışıklandırma, elbise” gibi dış faktörlerin yanında “ses, hareket ve davranış kuralları” gibi uyarımlar ile ilişkili olduğu bilinmektedir. (Stone 2008: 118). “Sahne önü” ve “sahne arkası davranışlar arasındaki farklılık” ortaya konulması gereken icranın önceden şekillenmesi ile performansın gerçekleştiği zaman sürecinde değişikliğe uğrayabileceği performansın bağlama göre değişiklik göstereceğini göstermektedir (Stone 1956: 78).

Dolayısıyla sosyoloji bilimine ait dramaturjik teori ile spor, politika, müzik, tiyatro gibi sosyal bilimlerin konuları çözümlenmeye çalışılmıştır. “Mikro teoriler arasında yer alan ve bireyi merkeze koyan dramaturjik teori”, “toplumsal hayatın belli bir alanına yaslanarak ve kendisine özellikle belli başlı çalışma alanları seçerek açıklamalar yapmaktadır” (Kılıç 2015: 145, Dever 2014: 380). Dramaturjik analizin “toplumsal etkileşimlerin incelenmesine yönelik, tiyatrodan alınan metaforların kullanılmasını temel alan bir yaklaşım” olduğu ifadesi sosyalleşmenin yaşandığı her evrede dramaturjik teorisinin kullanılmasının mümkün olabileceğini göstermektedir (Giddens 2012: 1057).

“İş yaşantısında her gün karşılaşılan durumlarda bir bireyin kendini ve faaliyetlerini başkalarına nasıl sunduğu, başkalarının kendisi hakkında oluşturduğu izlenimi nasıl yönlendirdiği ve denetlediği, onların karşısında performansına devam ederken neler yapabileceği ve yapamayacağı” önceden düşünülmesi ve planlanması gereken birtakım şartların yerine getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir (Goffman 2014: 13).

TEORİNİN YAREN KÜLTÜRÜNE UYGULANIŞI

Performans

Goffman’ın (2014: 29) kişinin performansını ve sahnelediği gösteriyi başkaları için yaptığına dair popüler bir görüşünü onaylar nitelikteki yaren sohbetlerinde de hiyerarşik bir yapılanma ve seyircilerin önünde ortaya konulan performansların tamamında böylesi bir durum söz konusudur. Yarenlik geleneğindeki kuralların içerisinde toplumun değer yargılarına uygun davranışlar neler olduğu ve ahlaki değerlere göre sosyal düzenin nasıl işlediğinin mikro ölçüde sergilendiği söylenebilir. Bu yapı içerisindeki katılımcıların tamamı gerçek dünyada olması gerekenin küçük bir provasını yapar niteliktedirler. Eğlenirken, eğitmek ve sahip olunan milli ve kültürel değerleri öğretmek büyükten küçüğe doğru ilerleyen bir süreç halinde işlemektedir. Bu bağlamda oyuncu rolündeki katılımcılar rollerini doğru şekilde yerine getirebildikleri takdirde sahenin, oyunun, izleyicilerin de süreklilik kazanacağı bilinir. Diğer bir deyişle farklı bir karakter ortaya koyulduğunda benlik, içerisinde bulunulan duruma göre şekil alabilir. Dramaturjik teorisinin temsilcilerinden olan Goffman’ın en çok etkilendiği George Mead (1972: 196) “*Mind, Self and Society*” adlı çalışmasındaki “ben (ferdi) toplumun tutumuna karşılık bireyin kendi tecrübelerinde ortaya çıkan tepkisi iken ben (sosyal) geleneksel, alışlagelmiş her zaman bu alışkanlıklara sahip olmak zorunda olan bireydir. Aksi takdirde toplumun üyesi olamaz” ifadeleri ile benliği ferdi ve sosyal olarak ayırarak bireyin kendi benliği ile sosyal benlik arasındaki farkı ortaya koymaktadır (Mead 1972: 196).

Bu bağlamda “karakter, kendi arzularımıza ve diğer insanlarla aramızdaki ilişkilere yüklediğimiz etik değerdir” ifadesi ile kendi benliğimizde başka bir karakter yaratıp performans teori bağlamında bağlamın gerektirdiği şekilde rol üstlenme ve sergileme sürecinde bireyin başvurduğu geçici olan ritüel durumun bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır (Sennett 2008:10). Bireyin kişiliğini inşa eden benlik kavramı bireyin içsel ve dışsal yapılanmasını sağlayan sosyolojik ve psikolojik sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Performansı Ortaya Koyan Aktör

Yaren sohbetlerindeki hiyerarşik düzen “Ahi Baba, Yiğitbaşı, Ustabası ve İşçi başı/Hakem Heyeti, Yolatası, Usta, Kalfa, Çırak, Yamak şeklindeki sıralanışı gibi bir hiyerarşi yaren meclislerinde de başağalar, yaren reisi, çavuş, sazende heyeti, yaren üyeleri şeklinde yer almaktadır” (Demirhttp://www.ahilik.net/, 2012). Sosyal yaşantı içerisinde farklı meslek gruplarına mensup bireylerden oluşan yaren meclisine dâhil olan üyeler hangi iş sektöründe

ve statüleri ne olursa olsun yarenlik geleneğinin birleştirici, dönüştürücü işlevlerinden dolayı yaren ocağı yakıldıktan ve bu sohbetlere dâhil olduktan sonra yerine getirilen her türlü etkinlik süresince yaren meclisinin gerektirdiği statü hiyerarşisi geçerlidir. Statüler ve roller yaren meclisinin belirlediği şekilde sadece o mekânda geçerli olacak şekilde verilmektedir.

Bu bağlamda sosyal rol, bireyin statüsünün ölçülmesinde kullanılan sayısız ölçütlerden biri olduğunu ifade eden Fichter (2001: 96) kazanılmış ya da verilmiş statü her ne olursa olsun bireyin sosyal yaşam içerisinde üstlendiği çeşitli rollerin varlığının altını çizmektedir. Yaren meclisindeki birey bir aktör gibi gerektirdiği gibi davranış sergilemesi zorunluluğundadır. Bu bir tiyatro sahnesinde oyuncuya verilen replikler gibi düşünülebilir. İyi bir performans oyuncunun becerisi ile yakından ilişkilidir. “Bir kimse performansı sırasında ideal standartlara uygun bir ifade ortaya koymak istiyorsa bu standartlarla uyuşmayan eylemlerden vazgeçmek veya onları gizlemek zorunda kalacaktır” (Goffman 2014: 50). Dolayısıyla ortama uygun olmayan davranışlar hoş görülmez ve böyle kişiler yaren meclisinde kabul görmeyip ya cezalandırılır ya da bir daha yaren toplantılarına katılamaz.

Eric Fromm (1960: 160) bu durumu otoriter uyumculuk olarak adlandırmaktadır ve bireyin çeşitli etkinliklere dâhil olduğunda benliğinin buharlaşmasına dikkat çekmektedir. Bireyin kültür kalıplarının kendisine sunduğu kişilik türünü benimsediğini, bu yüzden diğer kişilere benzediğini ve onların kendisinden bekledikleri kişiye dönüştüğünü ifade eden Fromm bireylerin davranışlarının uygun görüldüğü sürece bireysel kimliği içerisinde kendilerini güvende hissedebileceklerini belirtir. Bu durumda yaren üyelerinden doğru davranışlar sergilenmesinin istenmesi önceden bilinen davranış şemasının ortaya konulduğunu gösterir. Bu sayede yaren üyeleri herhangi bir sürprizle karşılaşmaz ve de yanlış ve uygunsuz davranışlar sonunda karşı tepkilere karşı savunmaya geçemezler.

Sahne Önü ve Arkası

Önünde, içinde veya üzerinde sürekli sergilenen insan faaliyetlerine ortam ve sahne sunan mobilya, dekor, fiziksel tasarım ve diğer arka plan düzenlemelerini içeren "set" in varlığı ile icra ve icracıyı etkileyecek sahne önünde yer aldığı diğer bir deyişle bireyin topluma karıştığı zamana benzer nitelikte olan izleyiciler karşısına çıktığı bir mekâna işaret etmektedir (Goffman 2014: 33).

Bir aktörün bir oyunda oynadığı dramatik rolün anlamını herkes bilir. Aktör, kurgusal veya tarihsel bir karakterin kişilik ve davranışlarını geçici olarak üstlenir ve canlandırdığı kişiymişçesine oyundaki rolünü oynar. Sosyal rol kavramı bu dramatik role benzer. Temel fark, sosyal rolde bireyin kendini oynamasıdır. Sosyal rol ne geçicidir ne de kurgusaldır. Sosyalizasyon sürecinde öğrenilir. Kişinin katıldığı çeşitli gruplarda oynanır. Ve bireyin sosyalleştiğinde içselleştirilir (Fichter 2001: 94).

Görüldüğü gibi bireysel kimliğe sahip olan insanın yaş, cinsiyet, meslek, mevki gibi unsurlara bağlı olarak sahip olduğu statüler belli ortamlarda değişikliğe uğrayarak verilen roller gereği farklı davranışlara dönüşebilir. Yarenlik geleneği bağlamında düşünüldüğünde her bireyin kendi yaşantısında farklı kimlik ve statüye sahip olmasına karşın yaren meclisinde önceden belirlenmiş kurallara göre davranışlar sergilenmeleri sosyal rollerini terk edip geçici olarak dramatik roller üstlendiği söylenebilir.

Dekor/Mekân

Yaren meclisindeki üyelerin kendi yaşantılarının, mesleklerinin, dünya görüşlerinin kısacası sosyal hayatlarını meydana getirecek her türlü unsur ve faaliyetin birbirlerinden farklı oluşuna

karşılık yaren sohbetlerine iştirakle başlayan tek tip kıyafet giyimi, değişmeyen ve belli kurallara sahip etkinlikler, davranışlar, ritüeller mekânında belli bir kalıba girmesini zorunlu hale getirmektedir. “Kişilerden oluşan bir takım vardır ve bu takımın sahne üzerindeki faaliyetleriyle mevcut dekorların birleşiminden, canlandırılan karakterin benliği ortaya çıkar; ayrıca yorumlayıcı faaliyetleri bu oluşum için gerekli olan, seyirciler dediğimiz bir diğer takım daha vardır. Benlik bütün bu düzenlemelerin bir ürünüdür ve her parçasında bu oluşum sürecinin izlerini taşır” (Goffman 2014: 235). Giddens birleşme/parçalanma ikilemi içerisinde bireyin farklı karşılaşma ve ortamlarda yer almak zorunda kalan bireylerin uygun davranış biçimlerini sergilemesi gerektiğinin altını çizerek Goffmanın bu olguyu en iyi teorileştiren yazar olduğunu belirtmiş ve “birey bir karşılaşmadan ayrılır veya yeni karşılaşma içine girerken benlik sunumunu ilgili durumun gereklerine göre dikkatle uyarlar” diyerek bireyin etkileşimde bulunduğu ortama göre farklı benliklere sahip olabileceğini göstermiştir (Giddens 2010: 239).

Bunun yanında Giddens’a (1990: 18) göre “mekân, ya da ‘mahal’, toplumsal faaliyetin coğrafi olarak konumlandırılmış fiziksel ortamıdır”. Yaren meclisinde daha otantik bir hava vermek için duvara asılan kilimler, “u” şeklindeki sedir, yerdeki halılar ve yarenlerin giydikleri yöresel elbiseler toplumsal işlevin bir parçasıdır. Ortam olarak, gerçekleştirilecek faaliyetlere uygun geleneğe özgü bir yapı olma özelliği taşımaktadır.

İnandırıcılık

Bir performans tarafından dramatize edilen gerçekliğin kırılabilirliği ve bu gerçekliğin tutarlı bir şekilde ifade edilmesi talebini göz önünde bulundurduğumuzda, çoğu zaman öyle olgular vardır ki performans sırasında dikkat onlara çekilirse performansın yarattığı izlenimi lekeleyebilir, aksatabilir veya işe yaramaz kılabılırlar (Goffman 2014: 137). Yaren ocağının yakılması ile başlayan ve haftanın belli günlerinde icrasını gerçekleştiren Yaren meclisinde yer alanların uyması gereken birtakım kurallar ve yerine getirmeleri gereken görevler mevcuttur.

Dolayısıyla “toplumun resmi olarak onaylamış değerleri” öğrenmeği ve yaşatmayı şiar edinmiş bireylerin sergiledikleri performanslar da yarenlik geleneğinin öngördüğü “ideal standartlara uygun” olmalı ve “bu standartlarla uyuşmayan eylemler” yaren meclisinin dışında bırakılmalıdır (Goffman 2014: 45/50). Aksi takdirde yukarıda belirtildiği gibi kurallar çerçevesinde birtakım cezalara maruz kalmak kaçınılmaz olacaktır.

Tören

Normalde yukarı doğru hareketliliğin uygun performansların sergilenmesini gerektirdiğini ve yukarı çıkma çabaları ile aşağı inmeme çabalarının vitrinin ayakta tutulması için yapılan fedakârlıklarla ifade edildiğini görürüz (Goffman 2014: 45). Müzikli ve müziksiz sergilenen oyunlar ritüelin bir ögesidir. Belli başlı oyunların oynanması, yemeklerin yenmesi, çay-kavme içilmesi ve türkülerin söylenmesinde belli bir düzen yer almaktadır. Yaren meclisinde üye olanların yaşlarına göre statü kazanmaları alt statüdekilerin üst statüye geçmek için kabul görmüş davranışları ve tutumları kazanmalarını amaç edinmiş etkinlikler kültürel koruma, yayılım ve uygulama rollerine sahiptir. Aristo’nun (1987: 23) bir şiir türü olarak nitelendirdiği tragedyanın sahip olduğu dil ve müzik için taklit araçları, dekorasyon için taklit tarzı ve öykü, karakterler, düşünceler için ise taklit nesnelere olduğunu belirterek sözlü iletişim aracı olan dil ve müziğin performansı etkileyen unsurlar olduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda müziğin mekâna ve zaman göre değişen ritüelin önemli bir parçasını oluşturan belli sınırlar çerçevesinde sergilenen performans olduğu söylenebilir.

Zaman

Yaran üyelerinin odaya girişleri belirli bir selamlaşma ile gerçekleşir. Bundan sonra, baş ağanın oturuş biçimine göre, diğer yaran üyeleri oturusharını düzenlerler ve müzik çalmaya başlar. Kısa süren sohbetten sonra baş ağanın işaretiyle müzik ve eğlence başlar. Görüldüğü üzere yaren meclislerindeki toplantı ve eğlenceler, “Türk eğlence sisteminin en kurallı eğlence türlerinden birini oluşturmaktadır” (Özdemir 2005: 53). Bu yönüyle gerçek hayatta farklı mesleklere, karakterlere, tepkilere, sosyal çevrelere sahip bireylerin belli ortamlarda davranışlarının kontrolüne izin verilmesi sosyal normların beraberinde getirdiği sonuç olarak görülmelidir. “Performansın yarattığı izlenim ve anlayış bölgeyi ve zaman dilimini dolduracak, böylece bu yer ve zaman kesişmesinde bulunan kişiler performansı gözlemleyip onun yarattığı durum tanımını tarafından yönlendirilebilecek konumda olacaklardır” (Goffman 2014: 107).

Bu bağlamda başı ve sonu belli olan önceden planlanmış bir süreç dâhilinde sergilenen geçici performansın ortaya konulması olarak düşünüldüğünde müzik eşliğinde söylenen Cezayir türküsü “Çankırı yâren sohbetlerinde kapanış havası olarak çalınır” ve bu marş yemek ve sohbet sonrası ikram edilen misafirlere dağılmalarını işaret etmek için bir mesaj niteliği taşıyan “kalk git kahvesi” sonrasında icra edilir (Mirzaoğlu 2003. 120). Bu türküden hareketle türkünün tarihsel bir niteliğe sahip olması, pek çok yörede sosyal toplanma mekânlarında icra edilmesinin yanında Turner’ın ritüelleri “sosyal”, müziği ise “kültürel drama” olarak ele almasından yola çıkarak söylenen türkülerin eğlence kültürünün bir unsuru olduğu ve işlevlerinin ise sosyolojik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür (Stone 2008: 118-119).

Sonuç

Yaren meclisinde her katılımcı statü farklılıklarına göre maske takar ve kendilerine yüklenen görevler doğrultusunda sembolik davranışlar ve icralar sergilerler. Dramaturjik teori bağlamında değerlendirilen bu çalışmada yârenlik kültürünü meydana getiren unsurlar, bu kültürün gelenek içerisindeki sürekliliği ve bireyin ferdi ve sosyal davranışlarında meydana gelen değişikliklerin nedenleri üzerinde durulmuştur. Sosyoloji bilimine ait dramaturjik teorinin halk bilimsel bir çalışma ile birleştirilmesi, disiplinler arası bakış açısı sergilenerek pek çok kez üzerinde çalışılan konuların farklı bakış açıları ile tekrar tekrar değerlendirilebileceği görülmüştür. Günlük hayatta yerine getirilmesi gereken görevlerin, üstlenilen rollerin, kazanılan statülerin bir tiyatro senaryosundan ibaret olduğu düşünüldüğünde her bireyin birer aktör olduğu ve bu durumun mikro düzeyde yaren meclisindeki yansımaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Benliğin mekâna ve zamana göre şekillendiği sonucuna varılarak ferdi ben kavramının yaren sohbetlerinde sosyal ben olarak şekillendiği görülmüştür. Geleneksel ve alışılmış davranışlara sahip olmak bireyi toplumun üyesi yaptığı anlaşılmıştır. Sosyal roller bireyin sahip olduğu statülerden farklı olarak yerine getirmesi gereken davranış kurallarıdır ve bu sayede sosyal yapının bir üyesi olabilmektedir. Goffmanın temsilcisi olduğu dramaturjik teorinin performans, performansı ortaya koyan aktör, sahne önü ve arkası, dekor/mekân, inandırıcılık, tören, zaman açısından değerlendirmesi yapılarak yârenlik geleneğine uygulanabildiği görülmüştür.

KAYNAKLAR

- AND, Metin, (2003), *Oyun ve Būgū*. İstanbul: YKY.
- ARISTOLES (1987) *Poetika* (Çeviren İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- COSER, Lewis (2012), *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları “Tarihsel ve Toplumsal Bağlımlarında Fikirler”*, (Çeviren H. Hülür – S. Toker – İ. Mazman), Ankara: De ki Basım Yayım Ltd Şti.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2002), *Halkbilim Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEVER, Ayhan (2014). Sosyolojik Bir Teori Olarak Dramaturjik Teorinin Futbola Uygulanması, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (32).
- DONALD, James, (1996), *“Ne Kadar İngiliz? Popüler Edebiyat Ve Ulusal Kültür”*.(Çev. Türkan Yöney), Yitik Ülke Masalları, İstanbul: Sarmal Yayınevi,
- ER, Tülay, (1988), *Simav İlçesi ve Çevresi Yaren Teşkilatı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay. No: 101.
- FICHTER, Joseph (2001). *Sosyoloji Nedir?* (5.bs.), (Çeviren N. Celebi). Ankara: Atilla Kitabevi
- GIDDENS, Antony (1990), *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GIDDENS, Antony (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- GOFFMAN, Erving (1956). *The Presentation Of Self In Everyday Life*, Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- GOFFMAN, Erving (2014), *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- KILIÇ, Metin (2015). Dramaturjik Teori Ekseninde Spor. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Research*, 18 (1), (126-152).
- MEAD, George (1972). *Mind, Self and Society* (18th impression). USA: The University of Chicago Press.
- MİRZAOĞLU, Gülay, (2003), Bir Tarihi Türkü: “Cezayir”, *Türkbilig*, Sayı: 6, 117-126,
- ÖZDEMİR, Nebi, (2005), *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SENNETT, Richard (2008). *Karakter Aşınması*. İstanbul ayrıntı yayınları

Prof. Dr. Ali YAKICI
Gazi Üniversitesi
yakici@gazi.edu.tr

Anadolu Köy Düğünlerinde “Kazan”ın İşlevselliği ve Geleneksel Edebiyata Yansıması

Türklerde düğünün, düğülerde ise kazanın önemli bir yeri vardır. Türklerde düğün, berekete yönelik uygulamalardan olduğu için aş vermek, yoksulu doyurmak, insanları yemekte buluşturmak önem arz etmektedir. Bu bakımdan Anadolu düğün mutfağı zengindir. Çünkü Anadolu köylerinde gerçekleştirilen düğünlerin mutfağında genellikle yüzlerce, binlerce insana aş verilmektedir. Bu nedenle kazan düğün mutfağının birinci derecede önemli unsuru haline gelmektedir. Konya vb. kimi illerin düğünlerinde onlarca kazanın yer aldığı düğün mutfakları görülmektedir. Bu düğünlerde kazan çeşitleri de farklılık göstermektedir: Pilav kazanı, çorba kazanı, helva kazanı, zerde kazanı, bamya kazanı, hoşaf kazanı vd. Yine Anadolu düğünlerinde kazanın farklı işlevsel özelliklerine de tanık olunmaktadır. Örneğin Çankırı düğünlerinde görülen “kazanda köçek oynatma” bunlardan biridir. Düğünlere kazanın önemli bir işlevselliğinin olması geleneksel edebiyata da yansımasını sağlamıştır. “Kazan yağlamak, kazan çamurlamak, kazan altı kurmak, kazan ağzı açmak” vb. halk deyimleri oluşmuştur. Kazanın bu işlevselliği mani ve türkülerin de konusu olmuştur. Bu bildiride kazan, Anadolu köy düğünlerindeki işlevselliği bakımından değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Anadolu, düğün, işlevsellik, kazan, geleneksel edebiyat

The Functions of the Cauldron/Kazan in Anatolian Village Wedding and Its Reflection to the Traditional Literature

Wedding has significance among the Turks, likewise a Cauldron in a marriage ceremony. As a ceremony associated with fertility and blessing, traditional patterned acts of feeding, giving food to the poor, bringing people together at feasts is quite significant. Therefore, Anatolian wedding cuisine is rich, because hundred kinds of food are served to thousands of people from the wedding kitchens of Anatolian villages. Thus, a cauldron has a primary function in a wedding kitchen. There are also other wedding kitchens, as in Konya and other regions, in which there is a cauldron. The types of cauldrons also vary in these weddings.: Rice cauldron, Soup cauldron, Halva cauldron, Zerde cauldron, Okra cauldron, Compote cauldron. Moreover, in Anatolian weddings, different functions of a cauldron can be witnessed. For example, Köçek dance is one of these functions. A Cauldron's having a significant function also has made its reflection into literature. Several idioms such as “oiling a cauldron”, “moulding a cauldron”, “prepare for the grounds of cauldron”, “opening a cauldron's mouth” have come out. This function of a cauldron has become a topic of folk poetry and ballads. In this presentation, cauldron will be handled in accordance with its functionality in its Anatolian village weddings.

Key Words: Anatolia, wedding, functionality, cauldron, traditional literature.

Maden işlemeciliği ve işletmeciliğinde çok eskilere dayanan bir becerisinin olduğu bilinen Türklerde özellikle bakır vb. madenlerden yapılan “kazan”ın aş pişirmede ve berekete yönelik toylarda/ kutlamalarda hangi tarihlerde kullanıldığına dair kaynaklarda somut bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte; Türklerin bolluk ve berekete yönelik ritüeli olarak kabul gören şölen/ kurban törenlerinden itibaren “yoksulların aşıyla doyurularak dualarının alındığı” bütün toy, düğün vb. kutlamalarda önemini koruduğu ve işlevini yerine getirdiği görülmektedir.

Kazanın Milattan önceki asırlardan beri Türklerin sosyal, kültürel ve dini hayatında görülen bu özelliğini günümüzde Türkiye'yi vatanlaştırmış olan insanların sosyal, kültürel ve dini hayatında da sürdürdüğü görülmektedir. Türkiye'nin az yağış alan bölgelerinden olan İç Anadolu'da ve özellikle de Konya'da düğün mitolojik dönemin ritüelleri olarak kabul gören şölen/ kurban törenlerinin bugün hâlâ yaşamakta/ yaşanmakta olan yağmur dualarında ve düğünlere işlevselliğini sürdürdüğüne tanık olunmaktadır.

Anadolu'daki bütün illerin düğünlerindeki yerini tespit ve değerlendirme bir bildiri/ makale boyutunu aşacağı için konumuz, kazanın düğünlerde iki farklı işlevinin görüldüğü Konya ve Çankırı illerinden örneklerle sınırlandırılmıştır.

Bu illerden Konya düğünlerinde kazanın daha çok yemek yapımında ve berekete yönelik işlevinin olduğu görülürken Çankırı düğünlerinde berekete yönelik işlevinin yanı sıra eğlence unsuru olarak da değerlendirildiği bilinmektedir.

Konya düğünlerinin asırlardır değişmeden devam eden geleneksel yemeklerinin ortaya konmasında, bereket ve lezzet unsuru olarak kabul edilen kazanların önemli bir işlevinin bulunduğu bilinmektedir. Konya düğünlerinin günümüzdeki düğünlerde de devam eden geleneksel yemekleri sofraya konuş sırasına göre şöyledir:

Düğün çorbası, etli pilav, bamya, helva, pilav ile zerde ve hoşaf...

Dolayısıyla kazan çeşidi de yemek sırasına göre değişmektedir. Yemeklere göre kazanlar da; çorba kazanı, et kazanı, pilav kazanı, bamya kazanı, helva kazanı, zerde kazanı ve hoşaf kazanı olarak işlevine göre adlandırılmaktadır.

Çankırı'da kazanın tarhana yapımından elma, armut, ahlat vb. ekşisi yapımına; bulgur kaynatmaktan keşkek yapımına; aşure yapımından kuşburnu kaynatmaya; külbastı yapımından yahni pişirmeye; salça yapımından kumaş boyamaya; diş bulguru kaynatmaktan konserve yapımına; pekmez yapımından pilav yapımına birçok alanda işlevinin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kazanın asıl işlevini düğünlerde yerine getirdiği belirgindir.

Düğünlerde, mevlitlerde vb. toplu yemeklerde keşkek, şerbet vb. yapılmaktadır. Anadolu'nun diğer bölgelerinde pek görülmeyen "kazanın süslenmesine" Çankırı'da rastlanmaktadır. Bunlara hayrat kazanı denilmektedir:

Eskiden her esnaf teşkilâtının büyük kazanları olurdu. Bu kazanlar elli kilodan yetmiş beş kiloya kadar pirinç pilavı alırdı. Bu kazanlar esnaftan yiğit başlarının evlerinde saklanırdı... Bazı büyük mahallelerin de kazanları olurdu. Bu kazanların hepsi Birinci Dünya Savaşı'nda orduya verilmiş, bir daha iade edilmemiştir.

Bu kazanlar kulplarına bir sıruk geçirilerek iki veya dört kişi tarafından taşınırdı. Düğünlerde bu kazanlar hangi esnaftan gelecekse davullar, zurnalar, köçekler oraya giderek kazanları alırlar, her kazanın içine bir köçek girerdi. Bu suretle beş altı kazan sıraya dizilerek davullar çalınır, kazanların içindeki köçekler oynayarak çarşı içinden geçip mahalle aralarından dolanarak oğlan evine gelinirdi (Uslu, 2005: 92-93)

Hasan Üçok'un nakline göre Çankırı düğünleri on gün sürerdi. Davullar, zurnalar çalar, köçekler oynar, davetlilere en az beş-altı sofraya kurulurdu. İlk davetler çeyizin oğlan evine gittiği gün başlardı. Düğüne başlanılan ilk Cuma günü katırlarla gösterişli şekilde davul, zurna, köçeklerin oyunları eşliğinde çeyizin nakli gerçekleştirilirdi. Sonrasında eğlenceler devam eder, halaylar çekilir, köçekler oynatılırdı. Arkasından cirit oynanır, kazanlarda yapılan yemekler davetlilere ikram edilirdi.

Düğün ekmeği komşu ve akrabalarla yapılır. Daha sonra düğüne davet için okuyucular gezdirilir. Perşembe gün bayrak dikimi var düğünümüze buyurun denir. Tüm hazırlıklar bittikten sonra bayrak dikimi Perşembe günü ikindi namazı sonrası camide imam eşliğinde oğlan evine bayrak dikilir. Arkasında koç kesilir, dua yapılır ve oğlan evi kazanlarda düğün çorbası, etli pilav, keşkek aşı, yayık ayran ve kazanda düğün şerbeti kaynatılırdı

Geçmiş dönemlerde ve özellikle Çankırı'nın köylerinde kazanın pek çok işlevi bulunmaktadır. Çankırı merkezde ise bu işlev özellikle geçmişten günümüze giderek zayıflamıştır (Üçok, 1932: 118-128, 262).

Fıkralarda Kazan:

Türk halk anlatılarının birçok türünde görülen kazanın fıkralarda da yerini aldığı belirgindir. Kazan üzerine oluşturulmuş fıkraların başında Nasrettin Hoca'nın Kazanın Doğurması konulu fıkrası gelmektedir:

*Nasrettin Hoca, bir gün mal canlısı bir komşusundan kazan istemiş. İş bittikten sonra da içine yerleştirdiği bir tencereyle birlikte kazanı komşusuna götürmüştü.
“Sağ ol komşu”, demiş, “bu kazanın, bu da yavrusu, doğurdu!”*

Komşunun canına minnet, fırsatı kaçırır mı? Tencereyi aldığı gibi mutfağa yerleştirmiş. Gel zaman git zaman Hoca komşudan tekrar kazan istemiş. İlkinde gönülsüz veren komşu be sefer seve seve getirmiş kazanı. Getirmiş getirmesine ya; bir gün değil, beş gün değil Hoca'dan kazan gelmiyor.

*Komşusu, dayanamayıp Hoca'ya kazanı sormuş:
“Hocam”, demiş, “işin bittiyse şu kazanı getirsen”.
Nasrettin Hoca üzgün bir ifadeyle; “Başın sağ olsun komşu”, senin kazan öldü”, demiş.
“Allah aşkına Hoca”, demiş komşusu, “kazan bu, ölür mü hiç”?
“Niye ölmesin”, demiş Hoca, doğurduğuna inanıyorsun da öldüğüne neden inanmıyorsun!*

Türkülerde Kazan:

*“Şu kışlanın kapısına” dizesiyle başlayıp
“Yüce dağlar olmasaydı
Laleleri solmasaydı
Ölüm Allah'ın emri de*

Şu ayrılık olmasaydı” kavuştağıyla biten türkünün ikinci bentinde kazanın işlevi dile getirilmektedir:

*“Kara kazan kaynamasın
Atım cirit oynamasın
İki sene asker oldum
yârim ağlamasın”*

Nazlı

Çankırı yâreninde söylenen türkülerden biri yine kazan ve kazan yapımcıları üzerinedir:

*“Bakırcılar döğür kazan
İçimizde yoktur kızan
Kazan sat da para kazan
İç ağam afiyet olsun
İçmezsen uğurlar olsun”*

Manilerde kazan:

“Kara kara kazanlar
Kara yazı yazanlar
Murat yüzü görmesin
Aramızı bozanlar”

Kazanla ilgili atasözleri:

Ağır kazan geç kaynar,
Ağustosta beyni kaynayanın zemheride kazanı kaynar,
Bir baş soğan bir kazanı kokutur,
Gürültü istemeyen kazancı dükkânına girmez,
İki baş bir kazanda kaynamaz,
İkisini bir kazana koysalar kaynamazlar,
Kaynayan kazan kapak tutmaz,
Kazan kaynamayan yerde maymun oynamaz...

Kazanla ilgili deyimler:

Biri kazan biri kepçe olmak,
Kazan ağzı açmak,
Kazan dibi dövmek,
Kazanın dibine inmek,
Kazan kalaylamak,
Kazan kaldırmak,
Kazan kaynatmak.

Sonuç olarak denilebilir ki; Türklerin sosyal, kültürel ve dini hayatında önemli bir yeri olan kazanın; başta Konya ve Çankırı merkezli Anadolu düğünleri olmak üzere düğün, toy ve kutlamalarda bir kut ve bereket sembolü, bir lezzet sembolü ve yerine göre de eğlence sembolü olduğu bilinmektedir. Günümüzde geleneğe bağlı düğün adetlerinin devam ettiği özellikle kırsal bölgelerde ve kimi şehirlerde de bu özelliğini koruduğuna tanık olunmaktadır. Modernleşme süreci yaşayan toplulukların yaşadığı mekân ve ortamlar ile düğün salonları, otel, lokanta vb. mekânlarda ise içinde bulunulan şartlar gereği kazanın dönüşüm yaşadığı gözlemlenmektedir. Elektrik, doğalgaz vb. enerji kaynakları kullanılarak teknik dönüşüm yaşayan ve modern yaşantıya uygun hale getirilen kazanın, yine benzer görevlerini yerine getirmek üzere işlevselliğini sürdürdüğü ve kültürel ve ekonomik hayata katkıda bulunmaya devam ettiği belirgin bir biçimde görülmektedir.

KAYNAKLAR

Uslu, Necati Asım (2005), *Karatekin Eli, Yâren Diyarı Çankırı'da Sözlere*, İstanbul: Kelebek Matbaası.

Üçok, Hacışeyhoğlu Hasan (1932), *Çankırı Tarih ve Halkiyatı*, İstanbul: Okuyan Adam Yayınları.

Dr. Alim Koray CENGİZ
Mustafa Kemal Üniversitesi
cengiz.koray@yahoo.com

Antakya Halk Kültüründe Kaybolan Gelenekler: Sıra Geceleri, Yüzük Oyunu ve Cille Sayma

Antakya ile ilgili yakın geçmişteki çalışmalara bakıldığında eğlenme amacıyla gerçekleştirilen etkinlikler arasında “sıra geceleri”nin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Yine bu gecelerde toplanılan evlerde veya evlerin avlularında yüzük oyunu adı verilen bir oyunun oynandığı anlaşılmaktadır. Oyun sonunda kaybeden kişiyi hicvetmek amacıyla cille okunmakta ya da yerel tabirle cille sayılmaktadır. Muhammet Hariri de bir zamanlar cille sayma konusunda kentte bilinen ve tanınan renkli bir simadır. Günümüz Antakya’sında ise burada belirtilen kültürel etkinlikler sadece yazılı kaynaklarda yer almaktadır. Bu bildiri çalışması kapsamında sıra geceleri, yüzük oyunu ve cille sayma ile ilgili bilgisi olduğu düşünülen 9 farklı kişiyle etnografik görüşmeler gerçekleştirilmiş ve bu kişilere sorular yöneltilmiştir. Görüşülen kişilerin söz konusu kültürel etkinliklerle ilgili anlatılarına bu çalışmada yer verilmiş ve literatür çalışması ile de anlatılar desteklenmiştir. Çalışmada, söz konusu kültürel etkinliklerin zaman içerisinde hangi sebeplerden ötürü azaldığı ya da ortadan kalktığı gibi sorulara da cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antakya, Cille, Gelenek, Gündelik Yaşam, Eğlence.

Missing Traditions in Antakya Folk Culture: Sıra Night Activities, Ring Game and Cille Telling

Elocution, oratory and making poetical explanations have always taken an important place in a society. Conversationalists, good speaking people have always had privileged positions. As it is understood from the written sources related to Antakya, telling ‘Cille’ takes an important place in Antakya traditional culture in the recent past of the city. Men, who came together to talk, entertain and chat usually at nights, used to talk spontaneously in a poetical way and with rhyme was called Cilleci (Cille teller). As we understand from the written sources of Antakya, we notice that Cille has a special place in Antakya culture and Cille tellers used to be known with their full names and respected by the dwellers of the city. This research aims to find the traces of Cille tradition in daily life and Cille tellers who doesn’t somehow exist today in Antakya folks culture. We will try to find an answer why the tradition does not exist today and the reason of disappearing. The study doesn’t only revolve around the tradition of Cille and the rules related to it but also aims to have some findings on recreation activities in the city, social relations of locals and intellectual life of the period. In the frame of the study, ethnographic methods will be used.

Keywords: Antakya, Cille, Tradition, Daily Life, Entertainment.

Giriş

Söz konusu Antakya kenti olduğunda etnisitelerin çeşitliliğinden, yeme içme kültürüne, dil çeşitliliğinden müzik kültürüne kadar sosyal bilimler alanında göz önüne getirilebilecek her türlü konudan bahsetmek mümkün. Kentin çok etnili atmosferinin, kültürel unsurların çeşitliliğine de yansıdığını söyleyebiliriz. Antakya ile ilgili kültürel çalışmalar ve yazılı kaynaklar incelendiğinde bu kültürel çeşitlilik içerisinde “eğlence kültürü”nün de önemli bir yer tuttuğu görülür. Türk (2009: 49) de Antakya kültürü söz konusu olduğunda eğlencenin başat bir öge olmasına vurgu yapar. Bu çalışmadaki kalkış noktası yazılı kaynaklarda yer alan ve kent insanını bir araya getiren sıra gecelerinin, bu sıra gecelerinde bir zamanlar oynanmış olan yüzük oyunu ve cille sayma geleneğinin şimdilerde olmayışdır. Çalışmada, bir zamanlar kent kültüründe kendisine yer bulmuş olan az önce sayılan lakin günümüzde olmayan bu geleneklerin peşine düşülmesi amaçlanmıştır. Yakın geçmişte yer alan sıra geceleri ve bu sıra gecelerinde yer alan yüzük oyunu, cille sayma etkinliği ele alınacak ve kentin gündelik yaşamında eğlence kültürünün izleri takip edilecektir. Son olarak da adı geçen bu etkinliklerin

gündelik yaşamın satır aralarından kaybolup gitmesinin sosyal ve kültürel boyutları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Çalışma esnasında kent sakinleri ile etnografik görüşmeler gerçekleştirilmiş, cille sayma geleneği denilince adı anılan Muhammet Hariri ile ilgili bilgilere ve anılara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın asıl amacı karşılıklı görüşmelerden elde edilen bilgiler yardımıyla kentin kültürel yaşamına etki eden bu unsurları fenomenolojik yöntem aracılığıyla gündeme getirmektir. Söylem aracılığıyla da şimdilerde olmayan bu gelenekler üzerinden kentin kültürel dönüşümüne dair söz söylemek mümkün olabilecektir. Bu kapsamda, ilk bölümde Antakya’da müzik ve eğlence kültürü, ikinci bölümde bu tür kültürel etkinliklerin sosyal işlevleri, üçüncü bölümde ise bu geleneklerin kaybolmasının sebeplerinin anlaşılması üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise çalışmayla ilgili değerlendirmeler yer almaktadır.

Antakya’da Müzik ve Eğlence Kültürü

Müzikal etkinlikler kapsamında değerlendirebileceğimiz Antakya türküleri çeşitlilik gösterir. İpek (2003) “Antakya Türküleri” adlı eserinde, araştırmacı Kalaycıoğlu (2011) da ‘Hatay Halk Bilimi’ adlı eserinde bu çalışmalara geniş bir şekilde yer vermektedirler. Araştırmacı Mehmet Tekin (1991), ‘Hatay Manileri’ adlı çalışmasında ‘ha ha’lama adı verilen manilerden de bahseder. Tekin (1991: 18) ha ha’lamaların Antakya’da ve çevre köylerde görüldüğünü ve bunların düğünlerde ve toplantılarda yüksek sesle söylenen manzumeler olduğunu belirtir. Tatar (2006: 70), ‘ha ha’lamaların düğün öncesi çeyizlerin taşınması sırasında pohur (buhur) yakılıp zılgıtlar eşliğinde söylendiğini de belirtir. Benzer bir müzikal etkinlik de Arı’nın (2013: 133) ele aldığı ‘sallangaç türküleri’dir. Arı, geçmişte sulak yerlere piknik yapmaya ya da yerel tabirle söylemek gerekirse ‘seyrana çıkan’ Antakyalıların ağaçlara salıncak kurduklarını ve salıncığın sallanma ritmiyle uyumlu olacak şekilde türküler söylediklerini belirtir. İşte bu nedenle de bu türküleri ‘sallangaç türküleri’ adı verildiğini belirtmektedir. Antakya türkülerinin, sallangaç türkülerinin ve ha ha’lamaların Antakya müzik kültürünün ve eğlence kültürünün geçmişte önemli bir parçası olduğunu söylemek mümkün. Aynı zamanda ‘ha ha’lamalar Arapçada da benzer bir şekilde kullanılmaktadır (Cengiz; 2016: 237). Geçmişten bu güne müzik ve eğlence kültürü içerisinde Harbiye’ye ve oradaki müzikli restoranlara gitmek de olmazsa olmazlardandır ve bu gün seçenekler sadece Harbiye ile de sınırlı değildir. Harbiye’deki restoranlara, kentin eğlence aksını genişletecek şekilde Kuzeytepe ve Güzelburç’taki restoranlar da eklenmiştir (Cengiz; 2016: 208).

Bu çalışmanın temel konusu ise geçmişte Antakya eğlence kültüründe önemli bir yer tuttuğu anlaşılan sıra geceleridir. Sadık Ayhan İpek geçmişte eski Antakya evlerinde düzenlenen bu etkinliklerin kadınlar için olanına ‘gece’, erkekler için olanına da ‘sıra’ denildiğini belirtir. Her ne kadar İpek insanların bir araya geldiği bu etkinlikleri cinsiyet ayrımına göre tanımlasa da saha çalışmasındaki görüşmelerde birbirini tanıyan ailelerin kadın erkek ayrımı gözetmeksizin birlikte oturduğu anlaşılmaktadır:

R.Ş.: “Toplam 20-25 kişi olur. On aile gelir hemen hemen, akrabalar geniş oldukça, eşinle, çocuklarınla, çocuklarını saymıyorum, ayrı gayrı yok”.

F.Ş.: “Şimdi toplantılar yapılırdı. Her gece değil. Hafta sonu. Cuma günü toplantılar yapılırdı. Akrabalar birbiriyle kardeşler (gelirdi)”.

E.K.: “Toplantılar oldu mu toplanılır. Bir hafta sende, bir hafta onda. Kaç kişi var. Beş orada, beş orada”.

Hatta bu toplantılarda müzik aleti kullanmayı bilenler de müzik yapmaktadır:

C.K.: “Hepsinin bir kere çizgili pijaması var. Herkes enstrüman çalardı”.

N.Ö.: “Bunun babası cümbüş çalar. Benim enişte klarnet çalar. Gençler darbuka çalar”.

E.K.: “Ben darbuka çalardım. Hasan ağa klarnet çalardı. Ekrem vardı, keman çalardı....Müzik ekibi kuruktuk (kurmuştuk) ”.

İpek (2003: 64), sıra gecelerinin değişmez eğlencesinin yüzük oyunu olduğunu belirtir. Anlatıldığına göre gelen misafirler oyunda iki gruba ayrılır; bir tepsi altına dokuz tane fincan konulur ve bu fincanlardan birisinin altına da yüzük saklanır. Grup üyeleri ilk seferde bu yüzüğü bulmaya çalışırlar:

R.Ş.: Toplantıda yüzük oyunu, yüzük saklama, yedi tane fincanın altında. Bir tane(si) yüzüğünü çıkar(ır). Birinin altında. Onu bulacaksın. Ne zaman bulacaksın. Ya ilk bulacaksın ya son ikide bulacan. Arada buldun mu kaybedersin. Ya ilk, ya son. Yedi tane fincanı ters çeviriyorsun. Karıştırıyor kimse görmeden. Bunu bulacaksın. Bu oyun var”.

E.K.: “Her zaman dokuz tane fincan vardı. Bu dokuz fincandan birinin altına yüzük koyar, ilk bulan kazanırdı”.

Kimilerine göre fincan sayısı dokuzdur kimilerine göre ise yedi lakin en önemlisi yüzüğü bulmaktır. Yüzük oyununda adı geçen en önemli kişi ise renkli bir sima olduğu anlaşılan Muhammet Hariri’dir. R.Ş., Muhammet Hariri’nin yüzük bulmadaki ustalığından bahseder.

R.Ş.: “Şöyle alttan görüyormuş gibi şeyini de yapar onun. Ama en çok dikkat, altıncı his. Çeviriyor, bakıyor. Zannedersin görüyor. Halbuki öyle bir şey yok. Ama altıncı hissini çalıştırıyor ve her zaman Hariri şak diye biliyor. Kesinlikle ilkini bulurdu, ilkten. Demek ki karşındakinin düşüncesini okurdu”.

Yine anlatıldığı kadarıyla kaybeden tarafa da cille sayılırdı. Tekin (1991: 19), geçmişte özellikle kış aylarında yapılan sıra gecelerinde oynanan oyunlarda kazanan tarafın doğaçlama bir şekilde söylediği hiciv içeren dörtlüklere cille denildiğini belirtir. Bilinen örnekler göre de 8 heceli ve kafiye düzeninin de “a a b a” şeklinde olduğunu söyler. Bu arada Tekin’in ‘ha ha’lamaları ve cilleleri maniler başlığı altında ele aldığını da belirtelim. Antakya’da son ünlü cillecinin de Hariri hoca olarak bilinen Muhammet Hariri olduğunu ekler:

M.T.: “Mevlid makamında okunduğu için “yemek mevlidi” deniyor. Bir kere davet etmişler, orada okumuş, meşhur olmuş”.

R.Ş.: “Yani mesela mevlid okur gibi söylüyor bunları. Şiir gibi, işte bu cille oluşuyor. Cillenin anlamı bu. Hem makamlı hem şiir gibi uyumlu kafiyeli her şeyi anlatıyor”.

Araştırmacı Mehmet Tekin’in belirttiği üzere Hariri hoca yemek mevlidlerine davet edilmektedir ve cille sayma (söyleme) konusunda oldukça iyidir. Hariri eğlence gecelerinin renkli bir simasıdır ve herkes onu hicvetmedeki ustalığıyla anar:

E.K.: “Hoca hepsine sayardı”.

F.Ş.: “Seni görürse sana hep sayardı. Beni yeni görünce hemen sayardı. Adamlar anında, babam da dahil bunlara. Ayaküstü bile (cille sayıyorlar)”.

Hariri'nin doğaçlama bir şekilde cille söyleme becerisi ile ilgili bir anısını da anlatır R.Ş.

R.Ş.: “Mesela babamla annem çarşıdan geliyorlar Hariri de yukarıda camda oturuyor ve bunları görüyor. Ordan başlıyor cille saymaya, babama”.

F.Ş.: “Aşağıdan gelir sesi, ahu canım ya lelli. Acep kimin nesi? Doldur zevalı”.

R.Ş'ye göre cille yapıları devamlı kullanıldığı için söyleyenler de bu konuda tecrübelidir ve kafiyeli yapıları hemen kurabilmektedirler ve burada tekrarlanan “Ahu ye lelli” cillenin nakarat kısmıdır.

F.Ş.: “Evet, aynen makamlı yani. Babam da bunu aynı tonla, aynı makamla ahu ye lelli'leri falan katarak hece taşına benzeterek kafasını. Hem şiir hem şarkı, armonili. Çok keyifli üstelik”.

Hariri hocanın bir başka cille söyleyişi de yine gülümsemelerle anlatılır:

F.A.: “Onun da bir göz odası var. “*Saçak altı kurudur. Misafirin yoludur*”. Yani yol gösteriyor. “*Yağmur yağıyor, biz bu gece burada yatar*”, diyor, misafir. Yüzsüzlüğe almış. O da bakıyor, “*saçak altı kurudur, misafirin yoludur*”; yol gösteriyor, yani git. Kibarca gönderiyor”.

İpek her ne kadar sıra gecelerinin değişmez eğlencesinin yüzük oyunu ve cille sayma olduğunu belirtse de yüzük oyunu ve cille saymayı duymayanlar da vardır:

N.Ö.: “O Hariri'nin icat ettiği bir şey. O kendi kafasından oyun üretmiş. Yüzüğü bulan kazanır”.

M.S.: “Bildiğim kadarıyla fincanın altına konulur. Ama başka bir şey bilmiyorum”.

Saha görüşmelerinde karşılaşılan bir başka oyun da havlu oyunudur. Havlu oyununda gruplar birbirlerine sorular sorarlar ve bilemeyenlere de cezalar verilir:

R.Ş.: “Güncel sorular, aile arasındaki mesela ne sorusu (sorulur)? Dili yanıltma soruları var, nakarat nakarat, ama şeyle ilgili, şiir gibi onu sorarlardı”.

Kaybeden cille sayılır. Cille sayılırken hicvedilir, kısa yollu eleştirilir, bir bakıma tanıdıklarının önünde kırmadan, dökmeden ve incitmeden gülünç duruma düşürülür. Saha çalışmaları esnasında görüşülen F.Ş. ve R.Ş. o günleri net bir şekilde hatırlar ve anlatırlar:

R.Ş.: “Cilleyi zaten devamlı söylerlerdi. Kaybedeni bir şeye benzetirler... İletişim aracı. Kırmadan, dökmeden incitmeden bunu yansıtabiliyorsun. Mesela günlük yaşamda komik bir şey oldu. Onu söylüyorlar. Büyük bir olay oldu, onu anlatıyorlar sohbet arasında. Aile kavgasını duymadım, dedikodu duymadım, geçimsizlik hiç duymadım. Genellikle kendi güncel hayatlarıyla. İş için ben kimsenin ortaya bir konu attığını duymadım İş zorluğu, parasızlık, fakirlik asla yok bunların arasında. Kesinlikle yok. Hep bir saygı var, hep bir sevgi var”.

F.Ş.: “İçlerinde bir uhde varsa onu söylerlerdi”.

M.T.: “Cille gerçekten usta işi. Hem ölçü tutacak hem kafiye tutacak. Hem iğneleyecek hem de karşıdakini kırmayacak. Karşıdakini hem eşek yerine koyacak hem köpek yerine koyacak ama hakaret içermeyecek”.

Anlaşılan cille bir bakıma sosyal iletişim ve aktarım aracı olarak da işlev görmüştür. Kaybedenlere cille söylenmesinin yanı sıra bir sonraki toplantıyı düzenleme görevi de yüklenmiştir ya da Harbiye’de künefe yapmak:

R.Ş.: “Sen buldun kazandın. Haftaya o diğerlerinin evine gidilecek, künefeler yapılacak, işte çiğ köfte kıymalar yapılacak, yenecek bunlar ve o kaybetmiş oluyor yani. Kaybeden bu şekilde kaybediyor, veriyor ama nasıl. Giden insanlar bir şeyler götürüyor evine. Yani oraya yüklenmiyor. Her şey bütün yük orada olmuyor. Sevgi paylaşımı, hep bir paylaşım. Ama bunun içinde oyun da var”.

E.K.: “Kaybeden Harbiye’ye gideceğiz künefe yapacak. (Orada) 10-12 sini (tepsi) pişer. Nazir kamyonu ağacın altına çeker”.

Tabii bu arada akşamları oyunlar ve sohbetler sonrası yemeklerin yendiği, tepsi tepsi künefelerin yapıldığını ve hemen orada yenildiğini de eklemek lazım.

Sıra Geceleri, Yüzük Oyunu ve Cille Sayma’nın Antakya’daki Sosyal İşlevleri

Antakyalılar yeni gelenlere kentlerini anlatmayı çok severler hele de tarihi ve geçmişi söz konusu olunca anlatacak birçok hikâyeleri vardır. Komşuluk ilişkilerine dair anılar da bu anlatılar içerisinde çokça yer alır (Cengiz; 2016: 2). Komşuluk ilişkileri Antakya kültürü içerisinde önemli bir yer tutar ve bu ilişkilerin geçmişe dair izleri günümüzde dahi dile getirilmektedir:

R.Ş.: “Avluda, kışın büyük odada. Soba yanar. Sobanın yan tarafına bir masa konur, büyükler pinaki oynar. İkili pinaki. Genellikle bunlar. Sonra yemek faslı olur Gece 12’de kemmunlu (kimyonlu) biberli aş yapılır. Nasıl yenir ama”.

F.Ş.: “Esnafi, bakkalı, bilmem memuru, öğretmeni, aynı yerde. Sınıf farkı yok”.

Toplumun her kesimden ve her kültürden insanı bir arada aynı avluda ya da aynı evde toplanıp oturmakta ve sohbet etmektedir

R.Ş.: “...Biz eskiden Tutdibi mahallesi vardı. Orada. Nenemgil yani anneanemgil Hıristiyan mahallesinde otururlardı. Yahudilerle beraber otururlardı. O Yahudiler gelirdi anneme, neneme. Onlar geçirdi birbirine (evine) ...Çünkü şey ayrımı yoktu”.

Anlatılanlar 1960 ve 1980 arası yıllara ait anlatılardır ve insanlar kimi zaman bahçeli evlerin avlusunda kimi zaman da evlerin içinde bir araya gelmektedir. Böylesi bir ortamda sözel kültüre ait anlatıların izlerini taşıyan manileri, cilleleri, vakit geçirmek ve eğlenmek amacıyla oynanan bazı oyunların varlığını görüyoruz. Walter J. Ong (2012: 21), hikâye anlatımı, söz ustalığı ve kıvraklığı gerektiren etkinliklerin kültür aktarımına doğrudan katkısı olduğunu belirtir. Bir mani türü olarak değerlendirilen cille, tüm aile fertlerinin bir arada olduğu ortamda oynanan oyunlar da kültürel yapının aktarımı için oldukça önemli bir yer tutar.

Austin (2009: 18-19), gündelik dilin kuşaktan kuşağa süzülerek gelen büyük bir deneyim ve sezgi mirasını, onlardan kaynaklanan ayrımları içinde barındırdığını söyler. Buradaki maniler, cilleler, söz oyunları ve oynanan oyunlar kültürel bir mirasın aktarıcısıdır. Öte yandan, günümüzde tüm bu etkinliklerin sözlü ortamdan yazılı kaynaklara aktarılmasıyla birlikte yok olduğunu da gözlemliyoruz.

Antakya’da Sıra Geceleri, Yüzük Oyunu ve Cille Sayma Gibi Geleneklerin Kaybolması Üzerine

Günümüz Antakya’sına ait kültürel çalışmalarda ne sıra geceleri, ne yüzük oyunu ne de cille sayma ile ilgili bir bilgiyi göremiyoruz.

R.Ş.: “Bunlar ne zaman bitti biliyor musun? Televizyondan sonra bitti. Televizyonlar yerleşti eve. Bitti, bıçak gibi. Toplantılar bitti, cilleler bitti, oyunlar bitti. Ondan sonra ne başladı? Yaşam savaşı başladı. Ekonomik darboğaz başladı. Halbuki herkes daha iyi para kazanıyor ama ee yaşamda hız başladı. Herkesin evi bu sefer Asi’nin bu tarafında ev alma havası başladı. Borçlandı insanlar. Dairelere girdi, kapalı dairelere girdiler. Orada avlulu evi bırakıp kapalı evlere girdiler.”

E.K.: “Radyo çıktı sonra televizyon. Herkes birbirini görmez oldu. Akrabalar daha birbirine yakındı. Şimdi altı tane kardeşim var aylardan beri görmüyorum heç (hiç) birini.”

Eski Antakya denilen bölge kentin en eski yerleşim birimlerinin yer aldığı Habib-in Neccar dağı ile Asi nehrinin arasında kalan bölgedir. Yaşar Çelebi (1982 : 164), ‘Bir Grup Eski Antakya Evi’ adlı çalışmasında 1900’lerin başlarına değin Asi nehrinin batı yakasında yerleşim olmadığını ve bu tarihten sonra söz konusu bölgede yerleşimin arttığından bahseder. Ataman Demir (1995: 92) de aynı şekilde Osmanlı-Rus harbi sonrası yerinden yurdundan olan Çerkes göçmenleri için Asi’nin karşı tarafında Muhacirin Osmaniye ya da Yeni Mahalle adıyla yeni bir yerleşim yeri kurulduğunu belirtir. Cengiz (2014: 117) de Asi nehrinin öte yakasında ve çevresinde bulunan Atatürk, Cumhuriyet, Gündüz, İnönü ve Harbiye caddelerindeki en eski binaların girişinde yazan yapıım tarihlerine bakılarak genellikle 1980’li yıllarda inşa edilmiş olduklarının anlaşıldığını yazmaktadır. Kentin bu yakasına göçün ağırlıklı olarak bu tarihlerde gerçekleştiğini belirtir. Saha görüşmelerinde görüşülen kişilerin de belirttiği gibi Eski Antakya’daki bahçeli evler bırakılarak kentin öte yakasına yani Batı yakasındaki modern tabir edilen apartman dairelerine yönelim başlamıştır. Komşuluk ilişkilerinin daha yoğun yaşandığı bahçeli evlerden, insanların birbirlerinden daha yalıtılmış bir halde yaşadıkları apartman dairelerine göç etmelerinin ilişki ve iletişim biçimlerini de önemli ölçüde kesintiye uğrattığını anlamak mümkün. Apartman daireleri kişiler arası ilişkileri ve komşuluk ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Her iki görüşmeci de geleneklerin zarar görmesini sadece apartman dairelerine taşınmaya değil aynı zamanda radyo ve televizyonun gündelik yaşama dahil olmasına bağlamaktadırlar. Neil Postman (2016: 92), televizyonun sadece dünyaya ilişkin bilgimizi değil aynı zamanda bilme yollarına ilişkin bilgimizi de yönlendiren bir araç olduğundan bahseder. Kısacası televizyon gündelik yaşantımıza girdiği andan itibaren eski haber alma stratejilerinin önemli bir parçası sayılan komşuluk ilişkilerine de ciddi bir darbe vurmuştur. Postman (2016: 102), eğlencenin televizyondaki her türlü söylemin üst-ideolojisi olduğunu ifade eder. Postman’a göre televizyonun üst anlatısı eğlencedir ve orada her şey eğlence modunda verilir. İşte bu noktada kişiler arası ilişkilerden ve bir zamanların akşam sohbetlerinden alınan eğlencelerin ve sair oyunların televizyonla ikame edildiğini görebiliyoruz. Hem 1980’lerle başlayan kentin batı yakasına göçlerin hem de televizyonun gündelik yaşama dahlinin bu çalışmanın da temelinde

yer alan sıra gecelerinin, yüzük oyununun ve cille saymanın hızla ortadan kalkmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

Sonuç Yerine

Bu çalışmanın kalkış noktası Antakya kültürüne ait çalışmalarda sıra geceleri, yüzük oyunu ve cille sayma gibi kültürel etkinliklerden söz edilirken günümüzde ise fiili olarak gündelik yaşamda yer almamaları ve bu etkinliklerin kaybolma nedenlerini anlama konusunda çaba göstermektir. Çalışma kapsamında yüzük oyunu ve cille sayma ile ilgili bilgi sahibi olduğu düşünülen kent sakinleri ile görüşülmüş ve kentlinin belleğinde kalan anılar yardımıyla yakın geçmişte kaybolan bu kültürel etkinlikler hakkında bilgi sahibi olmaya çalışılmıştır. Kentlinin geçmişe dair kültürel belleğini ifade ederken görüşmelerden elde edilen söylemlere çalışmada doğrudan yer verilmiştir. Nüfusun artması ve yeni eğilimler doğrultusunda 1980’li yıllarla birlikte Eski Antakya’dan Asi nehrinin batı yakasındaki apartman dairelerine doğru bir nüfus hareketliliği olduğunu da anlıyoruz. Göçlerin ve yine 1980’li yıllardan itibaren televizyonun gündelik yaşamda yer almasının komşuluk ilişkilerine zarar verdiğini de görüyoruz. Televizyon artık insanlar arası sohbetlerle alınan zevkin yerini alan yeni bir araç olmuştur. Çalışma, daha detaylı ve kapsamlı olması amacıyla geliştirilebilir ve aynı şekilde görüşmeci sayısı da artırılabilir.

KAYNAKLAR

- ARI, B., (2013) Antakya Sallangaç Türküleri, Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi Bildiri Kitabı-I, International Burch University.
- AUSTIN, J. L., (2009), **Söylemek ve Yapmak**, İstanbul: Metis Yayınları.
- CENGİZ, A. K., (2014), "Eski Antakya Evlerinin İkamet Edenler Tarafından Günümüzde Kullanımı ve Anlamlandırılma Biçimleri, **MKÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 11 Sayı:25 s.111-130.
- CENGİZ, A. K., (2016), “Bi(r) Yerli” Olmak: Anlatılar ve İmgeler Üzerinden Antakyalılık, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**.
- ÇELEBİ, Y., (1982), "Bir Grup Eski Antakya Evi", **Türk Etnografya Dergisi**, Sayı 17, s.163-201.
- DEMİR, A., (1996), **Çağlar İçinde Antakya**, İstanbul: Akbank Kültür Sanat Müdürlüğü.
- İPEK, S.A., (2003), **Antakya Türküleri**, Hatay: Mehmet Tekin Yayınları.
- KALAYCIOĞLU, M., (2011), **Hatay Halk Bilimi**, Hatay: Antakya Belediyesi Yayınları.
- ONG, W.J., (2012), **Sözlü ve Yazılı Kültür - Sözüün Teknolojileşmesi**, İstanbul: MetisYayınları.
- TEKİN, M., (1991), **Hatay Manileri**, Hatay Folklor Araştırmaları Derneği, Hatay: Ofset Basımevi.

POSTMAN, N., (2016), **Televizyon Öldüren Eğlence – Gösteri Çağında Kamusal Söylem**, Çev. Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TATAR, E. P., (2006), Antakya ve Çevresindeki Düğünlerin Sosyal/Kültürel Değişim ve Etkileşimleri, MKÜ S.B.E. Antropoloji A.B.D. **Yüksek Lisans Tezi**.

TÜRK, H., (2009a), **Etkileşim ve Değişme Boyutunda Antakya Geleneksel Kültürü İnançlar Gelenekler ve Ritüeller**, Hatay: Antakya Kent Akademisi Yayınları.

Kaynak Kişiler

GÜLER, Sefa (2016), 1948 Antakya doğumlu, lise mezunu, emekli ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

KANMAZ, Emin (2016) 1932 Antakya doğumlu ortaokul mezunu, emekli ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

KANMAZ, Fatma (2016) 1940 Antakya doğumlu ilkokul mezunu, ev kadını ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

SEMERCİOĞLU, Mehmet (2016) 1947 Antakya doğumlu lise mezunu, emekli ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

ÖZVAR, Cemile (2016), 1963 Antakya doğumlu, lise mezunu, emekli ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

ÖZVAR, Nazir (2016), 1928 Antakya doğumlu, ortaokul mezunu emekli ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

ŞAŞMAZ, Fatih (2016), 1969 Antakya doğumlu, Üniversite mezunu öğretim görevlisi ile Temmuz 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

ŞAŞMAZ, Rüstem (2016), 1954 Antakya doğumlu, Üniversite mezunu Beden Eğitimi öğretmeni ile Temmuz 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

TEKİN, Mehmet (2016), 1947 Isparta doğumlu, Eğitim Enstitüsü mezunu, araştırmacı ile Ağustos 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.K.C. arşivindedir.

Ankara Yöresi İrrasyonel Görünümlü Bazı Halk Hekimliği Uygulamaları

Anadolu'da halkın geçmişten günümüze taşıdığı sağlık/hastalıkla ilgili geleneksel uygulamaların (Halk Hekimliği) büyük bir bölümünü irrasyonel, yani hastalıkla doğrudan ilgisi bulunmayan, genellikle büyüsel veya dinsel/büyüsel pratikler oluşturmaktadır.

Geleneksel düşünce sisteminden kaynaklanan söz konusu pratiklerde özellikle büyüün taklit/temas ilkeleri ön plana çıkmakla birlikte ad, sayı, renkle bağlantılı büyüsel uygulamalar da görülmekte, dini uygulamaların katılımıyla birlikte pratikler dinsel/büyüsel bir görünüme bürünebilmektedirler.

Modern sağlık hizmetlerinin yaygınlaşması ile büyük ölçüde geçmişte kalan ilgili uygulamaların Etnolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi planlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ankara Yöresi, Halk Hekimliği, İrrasyonel.

Some Folk Medicine Practice In Irrational Appearance In Ankara Region

In the past the people in Anatolia today to move the health/illness related to traditional practices (Folk Medicine), a large part of the irrational, so no direct involvement in the disease, usually magical or religious/magical practices constitute.

Magic, especially in the practical question arising from traditional thinking counterfeit/ contact principles name, although the forefront, numbers, colors associated with magical practices are also seen, practices with the participation of religious practice religious/magic can turn into a look.

With the spread of modern health care greatly about the bygone practice is planned to evaluate the terms of an Ethnological point of view.

Keywords: Ankara Region, Folk Medicine, Irrational.

Giriş

Halkın sağlık/hastalıkla ilgili bilgi birikimi (Halk Hekimliği), bir yönüyle tıp ve eczacılık araştırmaları ile kanıtlanmış yöntem ve ilaç bileşenlerini kapsamaktadır. Halk arasında sıklıkla kullanılan bitkilerin bir bölümünün, bitkisel kaynaklı ilaçların hammaddesini oluşturması bu konunun en önemli örneğini teşkil etmektedir. (Örn. doğrudan bitkilerle hazırlanan tıbbi çaylar veya aktif maddelerini bitkilerin oluşturduğu ilaçlar.) (Çubukçu 1989: 2) Daha az olmakla birlikte, halk arasında çeşitli hastalıklarda kullanımı söz konusu olan bazı hayvansal ve madensel ürünlerle, modern tedavi uygulamaları arasında da paralellikler görülebilmektedir.

Diğer yandan halk hekimliğinin önemli bir bölümünü, doğrudan hastalıkla ilgili olmayan ilaç bileşenleri ile çeşitli yöntemler oluşturmaktadır. İrrasyonel veya bazı uygulamaları ile tedavideki yararları tartışmalı olduğu için irrasyonel görünümlü olarak değerlendirilebilecek bu tür sağlık/hastalık yöntemleri, doğrudan halkın geleneksel düşünce sisteminden kaynaklanmaktadır.

Bu düşüncede tesadüflere ve benzerliklere büyük önem verilmekte, konumuzu oluşturan uygulamaların çıkış nedenleri, görünümler ve söz konusu durumlarla bağlantılı olduğuna inanılan olaylar bu düşünce ile değerlendirilmekte ve genel olarak, olumsuz olarak nitelendirilen bazı unsurların vücuda giren bir takım kötü ruhlardan kaynaklandığı, dolayısıyla öncelikle bu kötü ruhların kovulması gerektiği inancı ile büyüsel işlemler devreye girmektedir.

Konuyu biraz daha açacak olursak, bu tür uygulamalar çerçevesinde, sempatik büyü ile ilgili olarak olumsuz sayılan bir durumun benzer yollarla taklit edilerek olumluya dönüştürülmesine dayanan taklit (analoji, homeopatik maji) büyüsü ile “Parça bütüne aittir.” ilkesine göre çalışan ve bütünden ayrılan parçaların, bütünü etkilemeye devam etmesi inancına dayanan temas büyü (kontajiyöz maji) işlemleri gerçekleştirilmektedir.

Ayrıca olumsuzlukların adı ile bağlantılı ad büyü, halk arasında uğurlu veya uğursuz sayılan sayıların tekrarına dayanan sayı büyü, bazı renklerin de büyüsel güçlerle yüklü olduğu inancına dayalı renk büyü ve olumsuz bir durumu, zıttı bir uygulamayla olumluya dönüştürmeye yönelik allopatik büyü yine bu tür büyüsel işlemleri oluşturmaktadır.

Büyüsel uygulamaların zaman zaman dini içerikli sembol, yazı ve dualarla birlikte kullanılarak, dinsel/büyüsel bir görünüme büründükleri de sık rastlanan bir durumdur.

Konumuzda işleneceği üzere toplumun iyiliğine yönelik özellikle hastalık ve geçiş dönemlerinde karşımıza çıkan büyüsel işlemler aynı zamanda **ak büyü (pozitif maji)** olarak da adlandırılmakta ve burada dini değerlerden de yararlanılmaya çalışılmaktadır. Bu büyüün zıddı yani insanın zararına işleyen büyüsel uygulamalar ise **kara büyü (negatif maji)** olarak adlandırılmaktadır.

Zararlı etkenleri uzaklaştırmaya yönelik büyüsel işlemler aynı zamanda **pasif büyü** olarak adlandırılmaktadır.

KONUNUN ANKARA YÖRESİNDE GELİŞİMİ

Ağrı

-Mehmet adındaki üç kişiden bıçak alınır. Hastayla kan bağı olmayan bir kişiden her bıçak için bir ziyaret yeri söylemesi istenir ve bıçaklar suya bırakılır. Sudan çıkarılan bıçaklarda pas izi aranır. Pas tutan bıçak hastaya yalıtılır ve o bıçak için belirtilen ziyaret yerine gidilir. (Karalar Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 213)

Dini bir görünümü olan “Mehmet” adı ile sayı büyüyle ilişkili “üç” sayısı birlikte kullanılarak uygulama dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmekte ve son olarak temas büyü çerçevesinde bir ziyaret yerinden şifa beklenmektedir.

Alazlama (Vücutta çıkan kaşıntılı kızartılar.)

-Ocaklı tarafından hastanın üzeri bir örtü ile örtülüp, dualarla üzerinde süpürge otu yakılır. (Güvenç Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 213)

Ocaklıda var olduğuna inanılan güçten yararlanma ve hastalığın adı ile benzer bir işlem çerçevesinde ateş yakılarak taklit ve temas büyüleri işletilmeye çalışılmaktadır.

Baş Ağrısı

-Nazardan kaynaklandığına inanılan baş ağrısında ocaklı eline bir oklava alıp, hastanın başı üzerinde tutulan bir bazlama tahtasına “Selamün aleyküm, Aleyküm selam, Tatar nerden geliyorsun, Tatar handan geliyorum, Ne vurursun, Sancı vururum, Vurmam, vururum.” diyerek yavaşça vurur. Bu uygulama üç kez tekrarlanır. (Erdoğan 1999: 232)

-Kurbağa hastanın alnına sarılır. Ölürse ağrının geçeceğine inanılır. Ölmezse eti hastaya yedirilir. (Erdoğan 1999: 234)

Bazlama tahtası ile sembolleştirilen baş ağrısının, ocaklının elindeki oklava ile yok edilmesine yönelik taklit büyüsünün işletilmeye çalışılması yanında, işlemin “üç” kez tekrarlanması ile sayı büyüsü de devreye girmektedir.

İkinci örnekte hastalığın bir canlıya geçirilmesi uygulaması çerçevesinde kurbağanın ölmesi ile hastalığın da kurbağaya geçtiğine ve böylece hastanın iyileşeceğine inanılmaktadır. Kurbağanın ölmemesi durumunda ise bu kez eti hastaya yedirilerek iyileşme beklenmektedir. Pratik, doğrudan temas büyüsü ile ilgilidir.

Boğmaca

-Boğmacalı çocuk Arslanhane’de caminin önündeki taşa yatırılıp, ocaklı tarafından bir bıçakla boğazı sıvazlanır. (Erdoğan 1999: 233)

-Ak Şemsettin Türbesinin anahtarı çocuğun boğazına sürülür. Çocuğun bir gece türbede bırakılan gömleği giydirilir, kırk gün çıkarılmaz. (Erdoğan 1999: 233)

Birinci örnekte ocaklıda var olduğuna inanılan güçten temas büyüsü vasıtasıyla yararlanmanın yanında, “cami” ile pratik dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

İkinci örnekte türbede ve anahtarda var olduğuna inanılan güçten temas büyüsü yoluyla yararlanılmaya çalışılmakta, ayrıca türbedeki gücün çocuğun giysisine de bulaşması beklenerek yine temas büyüsü ve “kırk” sayısı ile sayı büyüsü işletilmeye çalışılmaktadır.

Bulgur Püskürmesi

-Vücutta çıkan kırmızılıklar için Hacettepe’de bulunan ocaklı kadın ağızına doldurduğu bulguru hastalıklı bölgeye püskürtüp, okuyup, üfler ve bulgurla sıvazlar. (Erdoğan 1999: 233)

-(Bulgurlama) Aynı işlem üç gün tekrarlanır. (Güvenç Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 212)

Her iki örnekte de öncelikle hastalığın adı ile bulgur arasında sempatik bir bağ kurularak taklit, sonrasında da temas büyüleri, ikinci örnekte sayı büyüsü işletilmeye çalışılmakta, ayrıca birinci örnekte ocaklının duası ile pratik dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Çakma (Vücutta çıkan kaşıntılı, sulu yara.)

-Ocaklı tarafından bir ağaca götürülen hasta, yüzü ağaca bakacak şekilde dururken, dualarla başı hizasında ağaca çivi çakılır. (Güvenç Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 212)

Ağaca bir çivi çakılarak, hastalığın adıyla benzer bir işlem gerçekleştirilmekte ve böylece taklit büyüsü işletilmeye çalışılmaktadır.

Çıban

-İskender Dede türbesi yakınında bulunan çeşmenin önündeki çamur çıbana sürülür. (Hacı Memi Mahallesi, Ayaş) (Ergun 2004: 830)

Türbeden kaynaklanan ve bu nedenle şifalı olduğuna inanılan çamurdan temas büyüsü yoluyla yararlanılmaya çalışılmaktadır.

Dolama

-Ocaklı dolama olan parmağı üç kez ağzının içinde döndürerek ısıtırıp, tükürükle okuyup, üfler. (Erdoğan 1999: 237)

Ocaklının kutsal olduğuna inanılan gücünden öncelikle temas büyüğü yoluyla yararlanılmaya çalışılmakta, ayrıca ocaklının parmağını ağzının içinde döndürüp hastalığın adı ile bağlantılı bir işlemi taklit etmesi ile taklit büyüğü işletilmeye çalışılmakta, işlem “üç” kez tekrarlanarak sayı büyüğü devreye girmekte ve son olarak dualarla uygulama dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Düşük

-Gebeliği zor geçen veya düşük yapan kadınların beline, hocanın okuyup üflediği kilit takılır ve kırk gün çıkarılmaz. Daha sonra dualarla çıkartılır. (Elecik Köyü, Akyurt) (Erdoğan 1996: 186)

Kilitte sembolleştirilen düşük, bu yolla önlenmeye çalışılarak taklit büyüğü ve ardından “kırk” sayısı ile sayı büyüğü işletilmeye çalışılmakta, dualarla pratik dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Erikleme (Vücutta çıkan iri, sert, kaşıntılı kızarıklıklara verilen ad.)

-Ocaklı tarafından yedi erik kaynatılır. Dualar eşliğinde, kaynatılan sudan hastanın yüzüne sürülür. Hasta eriklerin dördünü yer, diğerlerini el değmeyecek bir yerde kurutmaya bırakır. (Yazıbeyli Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 211-212)

Hastalığın adı ile erikler arasında ve eriklerin kuruması ile hastalığın da kuruması, iyileşmesi beklentisi arasında sempatik bir bağ kurularak öncelikle taklit büyüğü, ardından “yedi” ve “dört” sayıları ile sayı büyüğü işletilmeye çalışılmakta, dua ile uygulama dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Eşleme (Sulu ve kırmızı yara.)

-Ocaklı tarafından okunan kırmızı toprak çamur haline getirilerek yaraya sürülür. (Orhaniye Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 213)

Gelincik (Çocuklarda görülen kızamık benzeri küçük yaralar.)

-Ocaklı tarafından okunarak hastalıklı bölgelere kırmızı toprak sürülür. Ayrıca hastaya gelincik eti yedirilir. (Kazan) (Beğiç 2013: 292)

Her iki hastalıkta da, hastalığın fiziki (renk) görünümü ile kırmızı toprak arasında sempatik bir bağ kurularak taklit ve temas büyüğü işletilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca gelincik hastalığı ile gelincik hayvanı arasında da yine sempatik bir bağ kurularak taklit ve temas büyüğü işletilmeye çalışılmakta, dua ile uygulamalar dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedirler.

Göz Çıbanı

-Bir koyunun gözü, kına ve su ile ezilip çıbana sürülür. (Erdoğan 1999: 234)

-Göz Pınarı Dedesi yatırı yakınındaki göz pınarının suyunun iyi geldiğine inanılır. (Ayaş) (Bayat 1992: 56)

Birinci örnekte hastalıkla koyunun gözü arasında sempatik bir bağ kurularak taklit ve temas büyüğü işletilmeye çalışılmaktadır. İkinci örnekte ise gücünü yatırdan aldığına inanılan sudan yararlanılmaya çalışılarak temas büyüğü işletilmeye çalışılmaktadır.

İt Dirseği

-Ocaklı dirseği ile yarayı sıvazlar. (Erdoğan 1999: 234)

Hastalığın adı ile ocaklının dirseği arasında sempatik bir bağ kurularak, taklit ve temas büyülerini işletilmeye çalışılmaktadır.

Kösti (Vücutta çıkan fındık veya ceviz büyüklüğünde şişlikler.)

-*Ocaklı tarafından köstebeğin dışarıya attığı toprak çamur haline getirilerek, dualar eşliğinde şiş olan yerlere sürülür.* (Orhaniye Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 213)

-(Köstü) *Ocaklı dualarla birlikte hastaya, ekmek arasında kurutulmuş köstebek eti yedirir.* (Kazan) (Begiç 2013: 292)

Burada da hastalığın adı ile köstebek arasında sempatik bir bağ kurulmakta, birinci örnekte toprağın hastalıklı bölgelere sürülmesi, ikinci örnekte ise köstebeğin etinin yenilmesi ile uygulamalarda taklit ve temas büyülerini işletilmeye çalışılmakta, dua ile pratikler dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedirler.

Kulak Ağrısı

-*Ocaklı dualar okuyarak hastanın kulağına tükürür.* (Güvenç Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 212)

Ocaklının tükürüğünde de var olduğuna inanılan kutsal güçten temas büyüsü vasıtasıyla yararlanmaya yönelik, aynı zamanda dinsel/büyüsel bir pratik.

Nezle

-*Hastanın başına deve yünü sarılır.* (Erdoğdu 1999: 233)

İslami bir sembol olan deveden temas büyüsü vasıtasıyla yararlanmaya yönelik, aynı zamanda dinsel/büyüsel bir uygulama.

Sarılık

-*Bir altın parçası suya atılıp, bu suyla hasta ıslatılıp, yine bu su hastaya içirilir.* (Erdoğdu 1999: 232)

-*Sarılık olan bebeğin her yerine bal sürülür. Ateşte ısıtılan iğnenin ucu vücudunun yedi yerine batırılır. Yüzüne sarı yemeni örtülür.* (Kargın Köyü, Çubuk) (Erdoğan 1995: 104)

-*Hastaya kara tavuk eti yedirilir.* (Altan 2000: 117)

-*Sarılık olan çocuğun başına sarı başörtüsü örtülür.* (Altan 2000: 118)

Yaygın uygulama, hastalığın fiziki (renk) görünümü ile aynı renkteki objeler arasında sempatik bir bağ kurmaya yönelik taklit ve temas büyülerinin işletilmeye çalışılmasıdır. Demirde var olduğuna inanılan güçten temas büyüsü ile ve aynı zamanda “yedi” sayısı ile sayı büyüsünden yararlanılmaya çalışılmaktadır. Diğer bir uygulamada hastaya kara tavuk eti yedirilerek, kötü bir durum (hastalık), halk arasında yine iyi sayılmayan bir durumla (kara renk) etkilenmeye, dolayısıyla temas ve taklit büyülerini işletilmeye çalışılmaktadır.

Sıtma

-*Hasta bir türbeye götürülüp, bileğine ip bağlanır.* (Erdoğdu 1999: 232)

-*Bir çalı yığını sökülmeden yere yatırılıp, üzerine taş konur ve “Kendimi, oğlumu veya kızımı sıtma ve benzeri hastalıklar bırakırsa ben de seni bu taşın altından kurtarırım.” denir.* (Çamlıdere) (Ergun 2004: 816)

Birinci örnekte, türbede var olduğuna inanılan kutsal güçten temas büyüsü yardımıyla yararlanmanın yanında, hastalığın ipile bağlanması sembolize edilerek taklit büyüsü işletilmeye çalışılmaktadır. İkinci örnek ise tamamen taklit esaslı büyüsel bir uygulamadır.

Siğil

-Aynı ilk Çarşamba günü eldeki siğil kadar buğday tanesi kaynatılıp, bir ipe dizilir ve sokak kapısına asılır. Kuşların buğdayı yemesi ile siğilin de geçeceğine inanılır. (Erdoğan 1999: 235)

-Ocaklı tarafından okunarak siğilin etrafına sürülen yedi arpa tanesi, tepesinde küçük bir delik açılan çiğ yumurtanın içine atılır. Daha sonra yine dualarla bu yumurta bir ağacın dibine gömülür. (Orhaniye Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 213)

-Kuşburnu dalı bükülüp, üzerine bir taş konur. Dalın kuruması ile siğilin de kuruyacağına inanılır. Siğillere karınca yumurtası sürülür. (Altan 2000: 123)

-Kuşburnu ağacının dalı bükülüp, kırılır. (Süleler Köyü, Kızılcacahamam) (Ergun 2004: 780)

-Bir parça kurban eti okunduktan sonra siğile sürülür ve bir yere gömülür. (Çamlıdere) (Ergun 2004: 816)

İlk iki örnekte siğille benzeşen buğday, arpa taneleri ve karınca yumurtaları kullanılarak; kuşların buğdayı yemeleri, yumurtanın ve kurban etinin çürümesi, kuşburnu dalının kuruması ile hastalığın da geçmesi, iyileşmesi beklenecek öncelikle taklit büyüsü işletilmeye çalışılmaktadır. Siğillere sürülen arpa taneleri, karınca yumurtaları ve kurban eti ile ayrıca temas büyüsü işletilmeye çalışılmakta, “yedi” sayısı ile sayı büyüsü devreye girmekte, dua ve kurban eti ile uygulamalar dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Temre

-Ocaklı bir iğne ile okuyarak yaranın çevresini dolandırır. (Güvenç Köyü, Kazan) (Erdoğan 1997: 212)

Demirde var olduğuna inanılan güçten yararlanmaya yönelik bir temas büyüsü uygulaması olup, dua ile pratik dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedir.

Verem

-Hastaya kara eşek sütü içirilir. (Erdoğan 1999: 234)

Sarılık hastalığında olduğu gibi kötü bir durum, halk arasında iyi sayılmayan kara renk vasıtasıyla etkilenmeye, yani temas ve taklit büyüleri işletilmeye çalışılmaktadır.

SONUÇ

Anadolu Halk Hekimliğinde özellikle bazı hastalıklarda irrasyonel görünümlü, dinsel/büyüsel uygulamaların ön plana çıktığı görülmektedir. Ankara yöresinde de görülebileceği üzere sıtma, siğil, sarılık, it dirseği bu hastalıklara örnek olarak verilebilir.

Sarılık, Gelincik, Eşleme gibi hastalıklarda hastalığın fiziki görünümünden kaynaklanan, örneklerimizde sarı ve kırmızı renk önem kazanmakta ve bu hastalıkların tedavisinde de, bir durumun (hastalığın) benzeriyle etkilenmesine (iyileştirilmesine) yönelik inanışa bağlı olarak sempatik büyüünün taklit ve temas ilkeleri önem kazanmaktadır. (Örnek 1981:106)

Yerel dilde adlandırılan bazı hastalıkların geleneksel tedavilerinde hastalıkların adı ile sempatik bağ kurulan bir obje, canlı veya uygulama görülmektedir. Başka bir deyişle hastalıkların adının bir işlemi, bir insan uzvunu, bir meyveyi veya canlıyı hatırlatması, hastalıkların da bir şekilde bunlarla bağlantılı olduğu inancını doğurmuştur. (*Alazlama*→ *Ateş Yakma İşlemi*, *Bulgur Püskürmesi*→ *Bulgur Tahılı*, *Çakma*→ *Çivi Çakma İşlemi*, *Dolama*→*Dolandırma Hareketi*, *Erikleme*→ *Erik Meyvesi*, *Gelincik*→ *Gelincik Canlısı*, *İt Dirseği*→ *Dirsek uzvu*, *Kösti*→ *Köstebek Canlısı*) Dolayısıyla söz konusu uygulamalarla öncelikle taklit ve ardından temas büyülerini işletilmeye çalışılmaktadır.

Bazı renklerin majik güçle yüklü olduğu inancı çerçevesinde Anadolu inançlarında kara rengin kötü güçlerle yüklü olduğu, dolayısıyla iyi sayılmaması, kötülüğü hatırlatması inancının bir yansımasını örneklerimizde “Kara Tavuk” ve “Kara Eşek” olarak görmekteyiz. Bu nedenle sarılık ve verem hastalıklarındaki uygulamalarda kullanılan hayvanların cinsinden daha çok renkleri önem kazanmaktadır. Dolayısıyla kötü bir durumun yani hastalığın, yine kötü bir güçle yani kara renkle tedavi edilmeye çalışılmasına yönelik sempatik büyüünün temas ve taklit ilkeleri devreye girmektedir.

Uygulamalarda zaman zaman devreye giren türbe, ocaklı, işlemin tekrar sayısı, dini içerikli ad ve dualarla bir yandan uygulamaların etkisi güçlendirilmeye çalışılırken, dini uygulamalarla birlikte, bazı pratikler dinsel/büyüsel bir görünüme bürünmektedirler.

Özellikle modern sağlık hizmetlerinin yaygınlaşması söz konusu uygulamaların azalmasına veya yok olmasına sebep olmakla birlikte bazı hastalıkların, modern tedavinin yanı sıra, daha çok eren/evliya mezarları çevresindeki uygulamalarda görüleceği üzere, dinsel/büyüsel pratiklerle birlikte şifa bulması beklenmektedir.

KAYNAKLAR

ALTAN, Selim, (2000), *Manisa Tıp Folkloru*, İzmir: Emek Matb.

BAYAT, Ali Haydar, (1992), “Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları”, **IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri**, IV. Cilt: 43-58.

BEGİÇ, H. Nurgül, (2013), “Ankara Kazan Yöresinde Halk Hekimliği”, **2. Uluslar arası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu ve Uluslar arası Sanat Çalıştayı**: 289-293

ÇUBUKÇU, Bayhan, (1989), *Türkiye’de İmal Edilen Bitkisel İlaçlar*, İstanbul: byy.

ERDOĞAN, Zübeyde, (1995), “Ankara Çubuk Kargın Köyü’nde Doğumla İlgili Adet ve İnanmalar”, **Türk Halk Kültüründen Derlemeler**, 1993: 101-106.

ERDOĞAN, Zübeyde, (1996), “Ankara’nın Akyurt İlçesine Bağlı Elecik Köyünde Doğumla İlgili Adet ve İnanmalar”, **I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri II**, 1996: 185-189.

ERDOĞAN, Zübeyde, (1997), “Ankara’nın Kazan ve Kalecik İlçelerinde ve Bunlara Bağlı Köylerde Halk Hekimliği”, **V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyon Bildirileri**: 207-216.

ERDOĞDU, Şeref, (1999), *Ankaram*, Ankara: Moro Yayıncılık.

ERGUN, Pervin, (2004), *Türk Kùltüründe Ağaç Kùltü*, Ankara: THK Basımevi.

ÖRNEK, Sedat Veyis, (1981), *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: DTCF Basımevi.

Yrd. Doç. Arzu EVECEN
Çankırı Karatekin Üniversitesi
arzuterli@gmail.com

Kazan Yöresi Geçiş Dönemi Doğum Uygulamalarında Giysilere Yönelik Sembolik Bir Yaklaşım

Her toplum kendi kültürel ortamında şekillendirdiği değer yargılarını görünür biçimde aktarma yoluna gider. Kimileri giysilerine, kimileri bedenlerine, kimileri davranışlarına dökerek somutlaştırdığı manevi değerlerini bir inanç ögesi haline dönüştürür. Ortak yaşamda insana fayda ve güven sağlamaya yönelik olarak düşünülen manevi değerler, birlikte hareket etme anlayışıyla bir süreklilik arz ederek halk inanışlarını oluşturur.

Anadolu halk inanışlarının arkasında birçok farklı uygarlığın ve inancın birlikteliği gizlidir. Yüzyıllardır aynı topraklarda yaşayan farklı ulusların birbirlerinden ödünç aldıkları kültürel izler inanç ve yaşam biçimindeki birtakım benzerliklerin de oluşmasına yol açmıştır. Anadolu'da nazardan korunma, çocuk isteme, kismet açma, hastalıktan kurtulma gibi yaşamla ilgili olarak insana manevi fayda sağlayacak batıl ya da hakkâki birçok inanç biçimi vardır. İnsan hayatının önemli evrelerinden olan geçiş dönemi uygulamalarında kültürlere yönelik çeşitli inanç biçimlerine sıklıkla rastlanır.

Çalışmada deneyimler sonucu ortaya çıkan ve halk arasında nesilden nesile aktarılan halk inanışlarının giysi ve donatılara kazandırdığı sembolik değerler, Kazan yöresi halk söylemleriyle ortaya konulmuştur. Yapılan alan araştırmasında karşılıklı görüşme ve katılımlı gözlem yöntemiyle kaynak kişilerin görüşlerine başvurularak elde edilen bilgiler, halk kültüründeki geçiş dönemlerinden biri olan doğum uygulamalarını kapsayan inanç öğeleriyle sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kazan, Giyim, Gelenek, Halk İnanışları

A Symbolic Approach To Clothes Of Birth Practices Of Transition Period In Kazan Region

Each society visually transfers its value judgements which are shaped in its own cultural environment. Some on their clothes, some on their body and some with their acts embody their sentimental values and transform them into elements of faith. Sentimental values which are thought to be devoted to provide benefit and reliance to people in common life, form folk believes by presenting a continuity with the idea of acting together.

Behind the folk believes of Anatolia, hides the togetherness formed by a lot of different civilizations and faiths. Cultural indications that different nations borrowed from each other, which had lived on the same lands for centuries, have caused some similarities to be formed in terms of their life-styles and faiths. In Anatolia, there are a lot of superstitious or non-superstitious types of belief which are about the life itself and can be spiritually useful for people, such as protection from nazar (the evil eye), recovery from an illness, wish for a child and being in luck. In transition period practices which are among the important phases of human life, one can encounter various kinds of believes.

In this study, symbolic values of clothes and equipments shaped by folk believes which come out as a result of experiences and are transferred among the folks by interpersonal interactions, are put forward. In the field study, information which is obtained with the interview and observation methods, by applying source people's opinion, is confined to elements of belief including birth practices which is one of the transition periods in folk culture.

Key Words: Ankara, Kazan, Clothing, Tradition, Folk Beliefs

1. GİRİŞ

Anadolu halk inançları Anadolu yaşamının bir parçası olarak geçmişten beri süregelen inanış ve pratikleri kapsar. Bu inanç şekillerinin ve uygulamalarının bir kısmı dini kaynaklı olmakla birlikte toplum tarafından ortaya konulan kurallar ve uygulamalar bütünü şeklinde de gerçekleşir. Yaşanan olaylarla ilişkili olarak ortaya çıkan ve genellikle insana fayda sağlamaya yönelik uygulamalar inanç biçimine dönüşerek toplumun hareketlerine yön verir.

Anadolu’da günlük ve özel yaşamda yapılan tüm eylemler halk inanışlarıyla iç içedir. Bu inanışlar halk türkülerine, düğünlerine, bayramlarına kısaca yaşamına karışmış birçok davranıştan oluşur. Anadolu inançları, doğayla ve doğa olaylarıyla kısaca günlük yaşamla ilgili olup bir bakıma yaşamın düzenleyicisi ve yardımcısı konumunda yer almaktadır. Bu inançların oluşumunda eskiçağ Anadolu dinlerinin, Sümer, Akad, Mısır gibi komşu ulusların düşünce kalıntılarının ve tektanrıci dinlerin varlığından söz edilmektedir. Birçok kültürün kalıntılarıyla yoğrulan Anadolu inançları Anadolu’da erimiş ve özümşenerek yeni bir biçim kazanmıştır. Bu açıdan bakıldığında birbiriyle karışıp kaynaşan herhangi bir inancın kökenini sınırlandırmak mümkün değildir (Eyüpoğlu, 1987:46-49).

Halk inanışlarıyla ilgili uygulamaların insan davranışlarını olumlu ve olumsuz açılardan şekillendirdiği ifade edilmektedir. Bu inanışların özünde geçmişe dayalı inançların yanı sıra çeşitli psikolojik, sosyolojik ve coğrafi sebepler de yer almaktadır. Büyü, nazar gibi birtakım inanışlar toplumda neden-sonuç anlayışıyla şekillendirilmektedir. İslamiyet öncesi din ve inanışların bazıları günümüzde halen daha varlığını sürdürmekte, bazıları ise birtakım değişikliklere uğratarak toplum tarafından uygulanmaya devam edilmektedir. Bunların bir kısmı dini bir değer ve inanç biçimi olarak kabul edilerek günlük yaşamı ve dini şekillendiren bidat, hurafe, batıl inanışlara dönüştürülmüştür (Uygur, 2011:833).

Yaşamın her alanında varlığını sürdüren halk inanışları belirli dönemler içerisinde sınıflandırarak ele alınmaktadır. İnsan hayatında geçiş dönemi olarak adlandırılan ve kişiye değişim kazandıran dönemler vardır ki bu dönemler halk inanışlarının çevrelenmiş bir başka uygulama alanını oluşturmaktadır. Bu dönemleri kapsayan her bir süreç, kendi bünyesinde farklı inanç ve ritüellere sahiptir.

Birçok araştırmacının da benzer şekilde ele aldığı üzere Örnek (1995:131) insan yaşamındaki başlıca üç önemli dönemi kapsayan geçiş dönemlerini “doğum, evlenme ve ölüm” olmak üzere sınıflandırır ve bu dönemlerde yer alan uygulama ve inanç şekillerini şu şekilde açıklar:

Herbirinin kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayrıldığı bu üç önemli aşamanın çevresinde birçok inanç, adet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek söz konusu “geçiş”leri bağlı buldukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun biçimde yönetmektedirler. Bunların hepsinin amacı da kişinin bu “geçiş” dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilere korumaktır. Çünkü yaygın olan inanca göre insana bu tür dönemler sırasında güçsüz ve zararlı etkilere açıktır.

Geçiş dönemleri doğum uygulamaları “doğum öncesi” süreciyle başlar. Ardından “doğum sırası” ve “doğum sonrası” süreçlerini içeren birçok inanç ve pratiklerle devam eder. Doğumu takip eden bir diğer süreç olan evlilik ise “evlilik öncesi”, “evlilik (düğün) sırası” ve “evlilik (düğün) sonrası” inanış ve uygulamalarını kapsar. Son dönem olan ve dünya hayatının bitişini temsil eden ölümse “ölüm öncesi”, “ölüm sırası” ve “ölüm sonrası” süreçleriyle sona erer (Kalafat, 2009:23-80; Artun, 2015:152). Bu süreçleri ve uygulama biçimlerini birbiri içerisinde sınırlandırmak mümkün olmamakla birlikte her bir süreci Anadolu’nun yaşam ve inanç öğretileriyle bütünleştirerek birbirinin devamı niteliğinde görmek mümkündür.

Geçiş dönemlerini kapsayan tüm inanç ve pratikler öğrenilmiş, taklit edilebilen ve istendik davranış kalıplarıyla uygulamaya konulmaktadır. Bu davranış kalıpları bedensel hareketlerle yapıldığı gibi maneviyata yönelik ruhsal uygulamalarla da desteklenebilmektedir. Bu davranışlara hizmet eden ve özellikle doğadan elde edilerek birtakım kutsal, koruyucu, tılsımlı ve büyüsel anlamlar yüklenen birçok sembolik nesne, materyal v.b. bulunmaktadır ki bunlardan en görünümlerini giyim ve diğer giyim elemanlarında görmek mümkündür.

Giysiler örtünme işlevi bir tarafa geçmişten bugüne doğaüstü güç ve inanç değerlerine de sahip olmuşlardır. Dolayısıyla yaşam biçimine bağlı olarak toplum tarafından uygulanan ve genellikle insanlara fayda sağlama düşüncesiyle kutsal bir misyon yüklenen birtakım değerler,

renk ve biçimlerle giysi ve donatılarda somut göstergelere dönüştürülerek simgesel bir değer kazanmıştır.

Toplumların giysi kültürünü giysi ile ilgili değer yargıları ile inançlar tarafından şekillendirilen obje, renk ve biçimlerin oluşturduğundan söz edilmektedir. Anadolu giysi kültürü içerisinde birtakım inanışların gereği olarak ters çevrilerek giyilen, lekelenen giysilere, çeşitli inançlardan ödünç alınanlara, giysilerle yapılan birtakım büyüsel uygulamalara, renk ve takılara yüklenen yorumlamalara, ölüm, evlenme, sünnet gibi geçiş dönemlerinde farklı işlevler yüklenen giysilere günümüzde halen daha rastlandığı ifade edilmektedir (Erden, 1998:6,10,18).

Bu söylemlerden yola çıkarak çalışmada Kazan yöresinde doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrasında yapılan insana fayda sağlayacak türden şifa kaynaklı geleneksel yaklaşım, inanç ve uygulamalar, giysi ve donatılara yüklenen sembolik değerlerle ilişkilendirilerek ortaya konulmuştur. Saha çalışmasında Kazan ilçesi ile bu ilçeye bağlı Çimşit Mahallesi, Emirgazi mahallesi, Tekke mahallesi, Yazıbeyli mahallesi doğumlu yirmi beş kaynak kişilerle görüşülmüştür. Sadece araştırmaya destek veren ve fikir beyan eden kaynak kişiler araştırma arşivinde yer almıştır. Saha çalışmasında kaynak kişilerle yapılan görüşmeler neticesinde yörede doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrası dönemlerine yönelik inanç bulgularının saptanmış olması; evlilik ve ölüm dönemlerine yönelik bulguların ise beklenen nitelikte elde edilememesi çalışma konusunu sınırlandıran ana etkenlerden biri olmuştur. Bu bağlamda doğum öncesi, doğum sırası ve doğum sonrası yapılan geleneksel yaklaşım, inanç ve uygulamalar, giysi ve donatılara yüklenen sembolik değerlerle ilişkilendirilerek çalışmada ortaya konulmuştur.

2. KAZAN YÖRESİ HALK İNANIŞLARI

Yöre ait gelenek ve adetler “doğum adetleri”, “düğün adetleri” ve “cenaze adetleri” olarak değerlendirilmektedir. Doğum adetlerinde çocuğun doğumuyla birlikte aile yakınları hediyelerle bebek görmeye gelirler. Ardından kız ailesinin hediyesi olan “beşik getirme”, çocuğun rahat yürüyebilmesi amacıyla yapılan “köstek kesme”, çocuğun dişleri çıkmaya başladığında yapılan “diş bulguru” töreni ve genç kızların ailenin ilk ve tek çocuğunu kaçırmamasıyla yapılan “çocuk kapma” yörede diğer doğum gelenek ve inanışlarında yer alan uygulamalar arasındadır. Yine asker uğurlama ve bayramlaşma törenleri, düğün gelenekleri içerisinde yer alan kız beğenme, söz şerbeti, nişan, kına, gerdek ve duvak adetleri ve cenazede yapılan birtakım adetler yörede yer alan diğer gelenek ve uygulamalar arasında sayılmaktadır (Erdoğan,2009:554-561).

Bununla birlikte yörede doğum, evlenme ve ölüm dönemleriyle ilgili bazı uygulama ve inanç biçimleri de yer almaktadır. Bu inanış ve uygulamalar geçmişte çok daha yaygın olarak görülmekle birlikte çoğu yaşamla iç içe olan davranış kümelerinden oluşmaktadır. Geleneksel toplum anlayışının yaşandığı Kazan ve çevre mahallelerinde halk inanışlarının yaşandığı evlilikler özellikle geçmişte görücü usulüyle yapılmıştır. Erkek tarafı ile kız tarafının ebeveynlerinin arasında kararlaştırılan evlilik kararı kız isteme merasimiyle başlar. Ardından düğün merasimleriyle devam ederek mutlu bir beraberliğe ilk adımlar atılmış olur. Evliliğin ardından çiftlerden bir sonraki istenecek adım elbetteki çocuktur. Günümüzde ender rastlansa da yörede çocuk sahibi olmak için araştırma süresince tespit edilen birtakım uygulamalara başvurulmaktadır.

3. KAZAN YÖRESİ GIYSİ VE DONATILARINDA DOĞUMA İLİŞKİN İNANÇ UYGULAMALARI

Çocuk sahibi olma isteği özellikle geleneksel toplumlarda oldukça arzu edilen bir olaydır. Aile toplumun çekirdeğini oluşturur ki çocuk da ailenin temel taşıdır. Çocuk sahibi olunamaması durumunda aileler çeşitli çareler ararlar. Çocuk sahibi olamayan ailelerde temel sorumluluk genellikle kadına yüklenir. Dolayısıyla dinsel ve büyüsel nitelikte olan uygulamalar¹, halk hekimliği uygulamaları ve doktor muayenesi gibi başlıca tedavi yöntemlerine öncelikli olarak kadınlardan başlanır.

Öyle ki, toplum içinde çocuk sahibi olmak anne ve babaya ayrı bir saygınlık kazandırır. Yaşamın başlangıcı olan doğum benlik ve bütünlük duygularıyla anneye, kazandırdığı güven duygusuyla babaya ve eşe dosta manevi bir güç sağlar. Bu bağlamda doğum olayı olağan hayatta birtakım geçiş törenlerini uygulamalarını da beraberinde getirir. Doğum olayı da bir geçiş töreni olarak düşünüldüğünde toplum tarafından kabul gören inanç ve ananeler ile bu adetlerin gerektirdiği işlemlerin uygulanması çocuk sahibi olma düşüncesinden başlar (Örnek, 1995:132).

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum uygulamalarında doğum öncesi yapılan inanç ve pratikler “kısırlığı giderme-gebe kalma”, “gebelikten korunma”, “çocuğun sağlıklı doğması ve yaşaması için yapılan pratikler”, “aşırma”, “çocuğun cinsiyeti” ve son olarak “gebenin kaçınmaları gerekenler” şeklinde ele alınmaktadır. Doğum sırası uygulamaları ise doğumun kolay geçmesi amacıyla yapılan birtakım inanış ve uygulamalardan oluşur. Yine “doğum sonrası kaçınmalar ve uygulamalar”, bebeğin nazardan korunması, bebeğe ad koyma, göbek ve eşi, lohusalık, alkarısı, kırk basması, kırk gezmesi, sarılık, al basması, kırklama işlemine yönelik uygulamalar “doğum sonrası” dönemi altında yer alan ana başlıklar arasında yer almaktadır (Başçetinçelik, 2009:41; Artun, 2015:151; Örnek, 1995:132).

Kazan yöresinde doğum öncesi yapılan inanç ve pratikler “kısırlığın giderilmesi” ve “çocuğun sağlıklı doğması ve yaşaması” için yapılan uygulamalar bağlamında şekillenmektedir. Kısırlığın giderilmesi uygulamaları, giysilere yönelik sembolik bir değer aramadan öte konuya ilişkin bir bilgi aktarımı sağlama gereksinimiyle aktarılmıştır.

Yörede çocuk sahibi olmak isteyip olamayan kişiler yatır ve türbe ziyaretlerinde bulunmuşlardır. En sık ziyaret edilen yer ise Ankara ili Çamlıdere ilçesinde bulunan Şeyh Ali Semerkandi türbesidir. Buraya ziyarete gelen kişiler bu evliyaya dua ederek evliyanın hürmetiyle çocuk sahibi olmak isterler ve sonrasında kurban adağında bulunurlar.

Yine bir başka benzer uygulama Kazan ilçesi Kınık mahallesinde Bul Hasan türbesine yapılan ziyarettir. Bu türbenin ve hamamın Bul Hasan’a ait olduğu çocuk sahibi olmak isteyen kişilerin hamamda yıkandıktan sonra adak adayıp türbenin yanındaki ağaca bez bağladıklarından söz edilmektedir (Erdoğan, 2009:493). Bununla birlikte yörede çocuk sahibi olmak isteyenlerin hocalara gidip okunarak muska yazdırdıkları ve bilirkişilere bel çektirdikleri de ifade edilmiştir.

Doğum uygulamalarında istenmedik ve üzücü olayların başında doğmamış çocuğun anne karnında ölmesi ya da doğan çocuğun yaşamama durumu gelir. Uzun ve zahmetli bir süreç

¹ Konuyla ilgili olarak bkzn. Örnek, V. (1995). Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki s.132

sonunda gebeliğin devam etmesi, çocuğun sağlıklı doğması ve yaşaması için birtakım önlemlere ve davranışlara başvurulur. Kadının önceden doğan çocukları yaşamamışsa hamileliğin başlangıcından itibaren dinsel ve büyüsel uygulamalar yapılır (Başçetinçelik, 2009:50).

Örneğin Anadolu'da doğumdan sonra bebeğin yaşaması için birtakım sayılara, bazı isimlere ve bazı ziyaretlere kutsal inanmalar yüklenmiştir. Bu duruma ilişkin Örnek (1966:66), “ölüm sebebi olarak kabul edilen çocuktaki ve annedeki tıpkı'yı başkalarına geçirmek” olarak ifade etmekte ve bu sayıların göze çarptığı örnekleri şu şekilde ifade etmektedir: “1) Kırk evden toplanan parçalardan dikilen gömlek çocuğa giydirilir 2. (Bedirli, Gürün, Hafik, Bostankaya) 2) Evlerinde Mehmet adında kimseler olan “yedi” evden yağ toplanıp, kete pişirilir; çocuğun boynuna takılır. (Çallı, Eskiköy, Koyuncu, Kurtlapa, Sivas) 3) “ Yedi” Mehmet adlı kimselerin bulunduğu evden gümüş toplanıp, küpe yaptırılır. Çocuğun kulağına takılır. (Sivas)” (Örnek, 1966:66).

Kazan yöresinde doğan çocuğu yaşatmak için yukarıda belirtilen inanışlara benzer bir uygulamaya hâkimdir. Yörede yaşamayan çocuklara “durmayan çocuk” ya da “çocuğu gelincik boğdu” denilmektedir. Doğumdan sonra çocuklarını arka arkaya kaybeden aileler, bunu önlemek için hanesinde Mehmet ismi bulunan 7 evden kumaş parçası alıp bebek zıbını (göğnek) diker. Bu zıbını evinde bulduran ya da doğar doğmaz bebeğine giydiren kadınların çocuklarının yaşayacağına inanılır. Böylece bebeğe giydirilen zıbın birinci işlevi olan bebeği soğuktan koruma anlamını kaybederek bebeği yaşatmaya yönelik sembolik bir anlam kazanır.

Konuyla benzer biçimde Anadolu'da yaşaması şüpheli olan çocuk için yapılan bu uygulamaya örnek oluşturacak diğer bir inanış “kırk evden toplanan bez parçalarından dikilen gömleğin çocuğa giydirilmesidir”. Candan (2008:413)'a göre buradaki temel istek çocuğun yaşamasına devam etmesidir ki bunu şu sözlerle ifade eder:

Kır evi dolaşırken hem evleri dolaşanların gösterdikleri çabanın sonunda ortaya çıkan konsantrasyon, hem de her bir ev sahibinin istek ve düşünceleri sonucunda ortaya çıkan ve gittikçe artan imajinatif istek, sonunda büyük bir enerji topunun oluşumuna neden olur. Daha sonra ise toplanan bez parçalarının dikimi sırasında o enerjiler gömleğe otomatik olarak aktarılır. Ve sonuç olarak o gömleğin çocuğa giydirilmesiyle o enerjiler de çocuğa aktarılmış olur. Temaşa geçtiğimiz her maddeye bizler farkında olsak da olmasak da birçok tesir bırakırız. Böylelikle her bir ev-sahibi kendilerine gelen kişiye verdikleri beze o tesirlerini bulaştırmış olmaktadırlar.

Yukarıda belirtildiği gibi Anadolu'da sayıların ve kişilere verilen adların kutsal bir nitelik kazandığı birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu sayılara mistik bir güç yüklenmekte ve bir davranışta yapılması arzulanın ya da gerekli görülen sayının tamamlanamaması, sonuçtaki başarısızlığın sebebi olarak görülmektedir. Sayılar sabit olmamakla birlikte inançlara ve koşullara göre değişmektedir. Bu sayıların 3, 7, 9, 40, 41 rakamlarından oluştuğu, bunlardan en yaygın biçimde kullanılanlarının ise 3 ve 7 rakamları olduğu ifade edilmektedir (Örnek, 1966:53).

Genellikle uğurlu bir sayı olduğu düşünülen yedinin kutsallığı yaşam koşullarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkinin soyut inançlardan ziyade doğada görülen somut olaylarla bağlantılı olduğu görülmektedir. Yedi sayısına ilişkin inançların bir kısmı gerçek ve olağan durumlarla ortaya çıkmış, bazıları ise toplum tarafından türetilmiştir (Eyüpoğlu, 1987:197,198).

Yörede Mehmet adı bulunan yedi kapıdan toplanan bezlerle zıbın dikilmesi, bebeğin yaşaması için yapılan isim inanışına atıfta bulunan bir diğer görüştür. Anadolu'da çocuğu durmayan veya üst üste birkaç kez ölen kişiler çocuklarını yaşatmak için Dursun, Durdu, Durmuş, Yaşar

gibi isimler koyar. Bununla birlikte peygamber adları ve sıfatlarıyla ya da tanrının adı ve sıfatlarıyla ilgili olan Abdullah, Abdurrahman, Mehmet, Ahmet gibi adlar verdiği ifade edilmektedir (Boratav, 1969: 108; Boratav, 1974:89'dan akt. Artun, 2015:163).

Bu bilgilere ek olarak Kazan'da annenin doğum anında acı çekmemesi, sağlıklı bir doğum gerçekleştirmesi amacıyla yapılan uygulamalar arasında doğum yaklaştığından itibaren anneye hurma yedirme inancı gelmektedir. Yörede başka inanış ise aile büyükleriyle birlikte yaşayan gelinin doğumun hemen öncesinde evde anlayamadığı birinin elinden su içmesidir. Yörede yapılan bu uygulamalarla annenin çabuk ve kolay bir doğum yapılacağına inanılır.

Anadolu'da doğum sonrasında yapılan çeşitli uygulamalara oldukça önem verilmektedir. "Doğum yapan kadının ve çocuğun korunması için birtakım tedbirler alınır. Bununla birlikte "çocuğu gelecekteki olumsuzluklardan koruma, geleceğini olumlu etkileme amacına yönelik pek çok inanç ve pratik vardır" (Artun, 2015:172).

Bu inanç ve pratiklerin başında "çocuğun nazardan korunması" inancı gelmektedir. Anadolu'da oldukça yaygın olan ve günümüzde halen daha çoğu kişi tarafından var olduğuna inanılan "nazar"a, giysilerin yanında genellikle bir süslenme ögesi olarak kullanılan çeşitli donatılara yüklenen büyüsel ve koruyucu güçlerle karşı gelinmektedir. Toplum tarafından iyileştirici özelliği olduğuna inanılan bu donatılar çoğunlukla doğadan alınan nesnelere oluşmaktadır.

Anadolu'da "Göz Değmesi", "Göze Gelme", "Nazara Uğrama", "Nazara Gelme", "Nazar Değmesi" gibi ifadelerle anılan ve temelinde Arapça bir sözcük olan ve çoğu kaynakta benzer açıklamalarla ifade bulan "Nazar" ifadesi, "bazı kimselerin bakışlarında bulunduğu kabul edilen ve insanlara, özellikle de çocuklara, evcil hayvanlara, çeşitli eşyalara zarar verdiğiğine inanılan kuvvet" (Candan, 2008:440) şeklinde tanımlanmaktadır.

Nazarın kıskançlık ve çekememezlik gibi kötü duygulardan meydana geldiği görüşünün yanısıra aşırı sevgi temelli de olduğu düşünülmektedir. Nazarda asıl etki gözlerde meydana gelmekte ve kişi duygularını göz yoluyla karşısındakine iletmektedir. Nazar değmesini önlemek içinse kötü gözden korunmak gerektiğine inanılır. Kötü ve olumsuz enerjiden kurtulmanın yolu olarak "göze gözle" karşı koyma fikri öne sürülmektedir. Bu amaçla göz rengi ya da biçimine benzeyen nesnelere kullanılması nazarı uzaklaştırılan bir savunma aracı olarak görülmektedir (Erginer, 2006:58).

Nazarlık olarak adlandırılan bu nesnelere çoğunlukla mavi renkten yapılmış boncuklardan oluşur. Özellikle nazarlıklarda mavi rengin kullanılmasının sebebi gök gözlü olarak tabir edilen mavi göz renginin daha çok nazar yüklü bakışlara sahip olma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Boncukların yanında nazarlık görevi yüklenen ve kötü duyguları uzaklaştıran birçok nesne kullanılmaktadır. Özellikle kabuklu hayvanların kabukları, yeşil kahve, iğde çekirdeği, şap gibi nesnelere kötü bakışları üzerine çekerek nazarı engelleyeceğine inanılır (Boratav, 1969:147).

Nitekim yörede de benzer biçimde doğumdan sonra anne ve bebeğin özellikle kırk günü doldurana kadar negatif etkilerden korunması gerekmektedir. Aynı zamanda yeni gelinlere, çocuklara, gençlere hatta kendileri için geçim kaynağı olarak gördükleri bazı hayvanlara (koyun, inek v.b.) nazarı önleyici birçok nesne takılmaktadırlar. Daha çok doğadan elde edilen bu nazarlıklar tek başlarına omuza takılabildiği gibi vücudun herhangi bir üst bölgesine

kutsal ve koruyucu değerinin oldukça fazla olduğu düşünölen ve içerisinde ayet yazılı olan muskalarla birlikte ya da renkli kumaş parçalarıyla birlikte takılmaktadır. Üzerlik, karaağaç, yılan kemiği, gök boncuk, sarımsak tepesi, karaağaç, iğde dalı gibi malzemeler Kazan’da nazardan korunmak için takılan başlıca donatılar arasında yer almaktadır. Ayrıca kurşun döktürmek nazardan korunmak ve nazarı atmak için yapılan bir diğer uygulama arasındadır.

Yörede doğum sonrası uygulamalarında görölen bir başka inanış bebeklerin sarılık olmasını önlemeye yöneliktir. Anne ve bebeğin kırk gün içinde korunması gerektiği inancı Anadolu’da oldukça yaygındır. Kazan yöresinde bebeklerin kırk gün içinde sarılık hastalığına yakalanmamaları ve bu hastalıktan zarar görmemeleri için bebeğe sarı renkli kumaşlardan dikilen zıbın giydirilmiş ya da bebeklerin yüzüne sarı renkli yazma örtölmüştür. Böylece ifade ve görünüşte aynı olan rengin birbirinin olumsuz yönlerini alması sağlanır. Bir bakıma bebeğin sarılık hastalığının renginden ötürü yazmaya geçeceğine ve bebeğin iyileşeceğine inanılmıştır.

Esasında sarı rengin Türk inanç ve milli gelenekleri arasında oldukça önemli bir yer tuttuğundan söz edilir. Genç (2009:35), Türklerin sarı rengi dünyanın merkezinin sembolü olarak kullandığından bu anlayışın ise en eski inançlarından olan Şamanizm’den kaynaklandığını ifade eder. Bir başka açıdan konuya yaklaşan Ögel (1991:479) ise sarı rengin Türk inanışları ve duygularında iyi bir yer tutmadığını, onun “sarılık” sözünde olduğu gibi hastalığın, kötölüğün, yokluğun sembolü olduğunu vurgular (Ögel, 1991: 479).

Yörede bir diğer yaygın inanış, loğusa kadınlara veya kırk günü geçmemiş bebeklere musallat olacağına inanılan “albastı” inancıdır. Şaman ve İslam Türklerindeki halk hurafelerinden günümüze kadar gelen ve “Al karısı”, “Alkansı”, “Alkızı”, “Albız” “Albıs”, “Almıs” ve “Abası” gibi çeşitli adlandırmaları bulunan “Albastı”nın, loğusa kadınlara ve çocuklara, nadir olaraksa gebe, gelin, damat, erkek, yolcu ve atlara musallat olan kötü bir ruh veya hastalık olduğuna inanılmaktadır (İnan,1987:259; Acıpayamlı, 1974:75).

Genç (2009:16,17), albastının al rengiyle olan geleneksel inanç biçimini Türklerin en eski inançlarından olan şamanizmdeki al ruhuyla ilişkilendirmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde al rengin tarihimizin geçmişine dayanan milli ve manevi duyguları harekete geçiren bir renk olarak algılandığını ve tarih süresince inançları ve Türk duygusu ile ruhunu anlatan bir milli sembol kimliği kazandığını ifade etmektedir.

Anadolu Türk inanışına göre loğusa kadın yalnız kaldığında peri kızları loğusanın ciğerini alır, loğusayı da böylece al basarmış. Eğer peri kızları loğusanın ciğerini suya bırakırsa loğusanın öleceğine inanılmış. Bazı yörelerde “Cadı Karısı” olarak da nitelendirilen bu varlığın yalnız kalan ve kırk günü çıkmamış bebekleri boğarak öldürdüğüne veya onları kaçırdığına inanılmaktadır (İnan,1987:261; Şişman, 2002:451’den akt. Artun, 2015:187). Bu sebeple ilişkili olabileceği düşünöldüğünde yörede loğusa kadının evden dışarı çıkması ya da evde tek başına kalması pek uygun görölen bir davranış değildir.

Bir başka hurafeye göre “Alkarısı tüfek sesinden, ocaklı adamlardan, demirden ve kırmızı renkten korkarmış. Bunun içindir ki loğusa yatakta iken başına beyaz yaşmak ve kırmızı töl bağlarlar. Kırmızı altın takarlar kırmızı şeker hediye götürörler” (İnan,1987:259,261).

Kazan yöresinde al basmasından sakınmak için loğusa kadınların yüzüne al yazma örtölmesi, yukarıda ifade edilen inanışa gönderme yapar niteliktedir. Kırkı çıkmamış bebekleri al basmasından önlemek içinse beşiğine babasının elbiselerinden birini asılmış olduğundan söz edilmiştir.

Yörede giyim kuşama yönelik uygulamalara ek olarak doğum sonrası inanç ve pratiklerden “kırk çıkarma, kırk uçurma ve köstek kesme uygulaması” da yer almaktadır. “Kırk çıkarma” annenin doğum yaptığı kırkıncı günde yapılan bir uygulamadır. Doğan bebek kız ise sayı sayabilen güzel ahlaklı bir kız çocuğu, bebek erkek ise yine iyi huylu bir erkek çocuğu eve getirilir ki bebek büyüdüğünde aile tarafından huylarının bu çocuklara benzemesi istenir. Bu çocuklar bebeğin yıkanacağı suyu 40 adet bir kaptan diğer kaba döker ve bu suyla bebek yıkanır. Bu uygulamaya yörede “kırk çıkarma” denir. Kırk uçurma ise kırk güne kadar hiç evden çıkmayan anne ve çocuğun kırk günün sonunda diğer aile büyüklerini ziyaret etmesi olayıdır. Aile büyükleri ise bu ziyaret karşılığında bebeğe altın ya da para hediye ederler.

Kazan yöresinde halen daha uygulanan “köstek kesme” ise çocukların düşmeden yürümesini sağlamaya yönelik bir inanıştır. Bu inanışa göre yeni yürümeye başlayan çocukların iki ayak bileği ip, kurdele, kumaş parçası v.b. ile bağlanır ve cami önüne getirilir. Camiden çıkan ilk kişi iki bileğinin arasındaki ipi dua ile keser. Bu uygulamanın sonunda aile bu kişiye hediyeler verir.

4. SONUÇ

Kazan yöresinin metropol bir ilçe olmasının yanı sıra verdiği göç ve hızlı kentleşmeyle birlikte meydana gelen değişimler geleneksel değerlerin yitirilmesini ve kültürel yozlaşma sonucu çoğu geleneğin yok olmasını beraberinde getirmiştir. Ayrıca aileden başlayarak toplum içerisinde geçmişe nazaran uygulama alanı bulamayan geleneksel inanç ve uygulamalara dair anlatı ve pratikler de zamanla yok olmuştur. Bu durumla ilişkili olarak geçiş dönemlerinden doğumu kapsayan inanç ve pratiklerin Kazan yöresi giysi ve donatıları üzerindeki sembolik anlamlarının incelendiği saha çalışmasında doğum uygulama ve pratiklerini içeren az sayıda bulguya rastlanmış olması bu durumun bir göstergesi niteliğindedir.

Elde edilen bulguların çoğu geleneksel toplum anlayışıyla birtakım inanç ve pratiklerin nadir de olsa yaşatılmaya çalışıldığı Kazan’ın çevre köylerinden elde edilmiştir. Ataerkil bir anlayışa dayanarak aile büyükleriyle bir arada birlik ve bütünlük içerisinde yaşama ya da özel günlerde bir arada olma geleneği günümüzde halen daha sürdürülmektedir. Bu durum da geçmişteki geleneksel inanç ve öğretilerin aile bireyleri tarafından bilinmesine katkı sağlamaktadır.

Yöredeki halk inanışlarının çoğunlukla dinin gereklerine uygun, geçmişten gelen inanç şekilleri ve pratiklerini kapsamaktadır. Bununla birlikte toplum tarafından yaratılan hurafe ve batıl inanmalar da bu inanışların içerisinde yer alan diğer uygulama biçimleridir. İnanışların çoğunun kötü güçlerden korunmaya yönelik ve gündelik hayata yarar sağlayacak türden uygulamalar olduğu görülmüştür.

Kazan yöresindeki giyim kuşam uygulamalarına gelindiğinde bunların geçmişten gelen inanca dayalı söylemlerle ilişkili olduğu görülmüştür. Saha çalışması sırasında ifade edilen giysi türlerine rastlanamamış olmakla birlikte bu örnekler sadece kaynak kişilerin anlatılarından yola çıkılarak derlenmiştir. Giysilerin ve renklerinin simgesel değer kazanması onların birincil ve temel işlevi olan soğuktan korunma ve örtünme amacına hizmet etmek dışında kötü değerlerden alıkonma inancından gelmektedir. Genellikle süslenme ögesi olarak kullanılan giyim elemanlarının da bu inanç değeriyle örtüştürüldüğü görülmüştür.

KAYNAKÇA

- ACIPAYAMLI, O. (1974). *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Sevinç Matbaası, Ankara.
- ARTUN, ERMAN (2015). *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitapevi, 12. Baskı, Adana.
- BAŞÇETİNÇELİK, A. (2009). *Adana Halk Kültüründe Doğum-Evlenme-Ölüm*, Altın Koza Yayınları, 1. Baskı, Adana.
- BORATAV, N. P. (1969). *100 Soruda Türk Folkloru*, C.2, K.1, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- CANDAN, E. (2008). *Türklerin Kültür Kökenleri*, Sınır Ötesi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- ERDEN, A. (1998). *Anadolu Giysi Kültürü*, Dumat ofset, Ankara.
- ERDOĞAN, A. (2009). *Geçmişten Günümüze Kazan*, Kazan Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, Ankara.
- ERGİNER, G. (2006). *ElemtereFiş Anadolu’ da Büyü ve İnanışlar*, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- EYÜPOĞLU, İ. Z. (1987). *Anadolu İnançları Anadolu Mitolojisi*, Geçit Kitapevi, İstanbul.
- GENÇ, R. (2009). *Türk İnanışları ile Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 4. Baskı, Ankara.
- İNAN, A. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara.
- KALAFAT, Y. (2009). *İslamiyet ve Türk Halk İnanışları*, Berikan Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- ÖRNEK, S. V. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 174, Ankara.
- ÖRNEK, S. V. (1995). *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ÖGEL, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. 6, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- UYGUR, H. (2011). *Halk İnanışları Midyat Örneğine Halkbilimsel Yaklaşım*, Mardin Artuklu Üniversitesi Uluslararası Midyat Sempozyumu, Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin.

Kaynak Kişiler

- ERTÜRK, Elife (2016), 1955 Kazan ilçesi Yazıbeyli mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- YAMANER, Nezire (2016), 1944 Kazan ilçesi Çimşit mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- KIRMIZI, Lütfiye (2016), 1940 Kazan ilçesi Tekke mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 14.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.

- ÖZÇELİK, Süriye (2016), 1936 Kazan ilçesi Tekke mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 14.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- ÖZTÜRK, Satı (2016), 1954 Kazan ilçesi Kazan ilçesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 14.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- DOĞAN, Elfize (2016), 1936 Kazan ilçesi Yassıören mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- GÜNDAM, Kadriye (2016), 1942 Kazan ilçesi Çimşit mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- AVAN, Zeynep (2016), 1933 Kazan ilçesi Emirgazi mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- ÖZTÜRK, Ulviye (2016), 1938 Kazan ilçesi Çimşit mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.
- KUBAT, Behiye (2016), 1961 Kazan ilçesi Çimşit mahallesi doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 12.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni A.E. arşivindedir.

Yrd. Doç. Dr. Arzu MAMMADOVA
Bakü Devlet Üniversitesi
arzuashraf74@gmail.com

Türk Dünyasının Kültür Başkenti Şeki - Halk Mimarisini Ve Geleneksel Sanatları Yaşatan Şehir

2016 yılında Türk Dünyası Kültür Başkenti Azerbaycan'ın tarihi şehirlerinden olan Şeki ilan edildi. Şeki Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilen V şehirdir. Ortaçağ mimarisini koruyan şehir bu statüyü en fazla hakeden şehirlerdendir. Türk kültürünü, geleneklerini yaşatan şehir aynı zamanda kendine özgü, spesifik gelenek ve kültüre sahiptir. Bu sebepten bildirin ana konusu Şeki şehrinin halk mimarisinin, geleneksel sanatlarının tanıtımıdır.

Hazar Denizi'nden Karadeniz'e uzanan ana yol üzerinde, Büyük Kafkas Dağları'nın eteğinde Şeki adlı tarihi bir şehir bulunmaktadır. Azerbaycan'da eski, özellikle erken orta çağ tarihinin, kültürünün, yüzyılların süzgecinden geçerek günümüze ulaşmış örf ve geleneklerin taşıyıcısı olan bu şehir, bir çok ünlü yazarın eserlerine konu olmuştur. Fransız yazar Alexandre Dumas da Kafkasya seferinin sonucu olan Sayahatnamesi'nde Şeki'den, "en çok sevdiğim şehir" olarak bahs etmiştir.

Şeki'nin kesin yaşı bilinmemektedir. Fakat Yunan kaynaklarından, şehrin ilk adı eski türk boyları olan Saklarla bağlantılı olarak Sakasena olduğu anlaşılmaktadır. Buraya Sakların gelmesi ise m.ö. VII. yüzyıla denk gelmektedir. Bu yüzden söz konusu dönemde kurulduğu düşünülmektedir. Şeki'yle ilgili bilgiler, bu şehrin ve halkının tarih boyunca Azerbaycan devletçiliğinin bölgede temel savunucusu, aynı zamanda da önemli kültür ve ticaret merkezi olduğunu göstermektedir.

Şehirde halk sanatlarının çeşitli türleri bugün de yaşatılmaktadır. Burada ipekçilik, halıcılık, kuyumculuk, bakır gibi özel zanaat dallarını zikretmek gerekir. Şeki zanaatkarları, çeşitli alanlarda çığır açabilmişlerdir. Örneğin Şeki, kelağayı olarak isimlendirilen ipek başörtülerinin, Tekelduz olarak isimlendirilen özel nakış sanatının, küçük renkli camlardan hazırlanan şebeke sanatının vatanıdır. Şeki'nin yöresel yemekleri ve tatlıları da yaygındır.

Anahtar kelimeler: Türk dünyası, Şeki, halk kültürü, Kelagayi, Tekelduz

Capital of the Turkic World Culture Sheki - the City that has Preserved National Architecture and Traditional Areas of Handicraft

In 2016, one of the old cities of Azerbaijan, Sheki was declared the cultural capital of the Turkic world. Sheki is the fifth city chosen as cultural capital of the Turkic world. The city that has preserved architecture of the Middle Ages have qualified itself to this status. The city that has preserved all-Turkic culture and traditions, at the same time has its own specific traditions and culture. For this reason, the subject of the article's abstract will be the architecture and traditional crafts of the Sheki city. On the main highway that stretches from the Caspian Sea to the Black Sea, at the foot of the Caucasus Mountains located an ancient city called Sheki. This city carrier of ancient, especially the early medieval history, culture, customs and traditions that passing over the centuries have survived so far in Azerbaijan has been the subject of works of many famous writers. The great French writer Alexandre Dumas in his travel notes written at the end of his visit to the Caucasus dealt about the city with a particular love.

The exact age of Sheki is not known. However, it appears from the Greek sources that, the city's first name was Sakasena, originated from the name of the ancient Turkic tribes Saks. The arrival of Saks here coincides with the seventh century of the I millennium B.C. Therefore, this date is assumed as the presumable age of the city. The data about Shaki shows that the city and its population has always been the main defender of Azerbaijani statehood in the region, and also has become an important cultural and commercial center.

Different types of folk art is still alive in the city. Special craft areas such as silkworm breeding, carpet-weaving, jeweller's art, copper-smith art can be cited as an example. Sheki masters opened their own way in these areas and created unique examples of art. For example, Sheki is the birthplace of the silk kerchief-headgears called kelaghayi, a special embroidery art called tekelduz, the decorative pattern art called shebeke, that made of small colored glasses. Sheki is famous for its specific dishes and sweetmeats.

Key words: Turkic World, Sheki, Folk Art, Kelaghayi, Tekelduz

GİRİŞ

2016 yılında Azerbaycan'ın tarihi şehirlerinden biri olan Şeki, Türk Dünyası Kültür Başkenti ilan edildi. Hazar'dan Karadeniz'e kadar uzanan ana yol üzerinde ve Büyük Kafkas Dağları'nın güney eteklerinde bulunan bu şehir, Türk Dünyası'nın Kültür Başkenti olarak seçilen beşinci şehridir. Ortaçağ mimarisini, gelenek ve göreneklerini muhafaza eden Şeki, bu statüyü en çok hakeden şehirlerdendir.



Han Sarayı, kervansarayları, camileri, İslam öncesi döneme ait mabetleri, pazarları, zanaat atölyeleri, küçük nehir taşlarıyla döşenmiş eğri sokakları, şehri ikiye bölen nehri, sokak kenarlarından, bazen de ortasından akan arkları, yol boyunca dizilen çınar ve pelit ağaçları, çatısı kırmızı kiremitli iki katlı evleri ile Şeki, tarihi ortamını günümüze kadar muhafaza etmektedir. XIX. yüzyılda Fransız yazar Alexandre Dumas da hayran kaldığı Şeki'yi aynen bu şekilde tasvir etmiştir. 1859 yılında Paris'te Fransızca, 1861 yılında Tiflis'te Rusça yayımlanan "Kafkasya Seferi" başlıklı seyahatnamesinde, Nuha (Şeki) günlerine ayrıca yer veren Dümas şunları kaydetmekteydi:

"... sokağın ortasıyla çakıllı küçük bir nehir akmaktaydı. Nehrin bir kıyısında evler, diğer kıyısında ise dükkanlar sıra ile dizilmişti. Dükkanların önü seyrangahdı. Sokağın her iki tarafında yükselen ağaçlar, bir birine kavuşarak köpüklenen suyun üzerinde hem gönül okşayan gölgelik oluşturmuş, hem de dağın eteğinde şairane bir manzara yaratmıştı... Az aralıda başı bulutlara değen, şairane ve sefalı dağlar öyle güzel manzaralar oluşturmaktaydı ki, bu manzaraları sözle ifade etmekte zorlanıyorum. Uçsuz bucaksız arazisine göre kısmen Kızlar'a (günümüzde bu şehir Rusya Federasyonu sınırları dahilindedir ve Rusça Kizlyar şeklinde seslendirilmektedir-A. M.) benzeyen böyle icazkar manzaralı yeri, hiçbir zaman görmedim". (Düma 1985: 116)

Ünlü şair A. S. Puşkin'in yakın arkadaşı General N. Rayevski de 1826 yılında akrabalarına yazdığı mektubunda Şeki'den hayranlıkla bahsetmektedir:

"Ben, Şeki Hanlığı'nın başkenti Nuha'dan iki menzil uzaktayım. Gezdiğim bu ülke füsunkardır. Kampımız nar, incir, ılgın ve çınar ormanlarının ortasında bulunmaktadır... Nuha çok güzeldir, bu büyük anlamda Bahçesaray'dır. Bu şehir, dağların eteğinde manzaralı bir yerdedir, 3 bin evi, 14 bin sakini vardır." (Efendizade 1986:34)

Şeki, Kafkasya'nın eski yerleşim birimlerinden biridir. Şehrin gerçek yaşı bilinmese de, isminin etimolojisi yaşıyla ilgili tahmini fikir yürütme imkanı vermektedir. Ortaçağ kaynaklarında Şakaşen, Şeke, Şaki, Şaka, Şakki, Şakke, Şeken, Şakkan, Şekkin gibi çeşitli şekillerde kullanılan, hatta bir süre Nuha, Nohu olarak da isimlendirilen Şeki, milattan önce VII. yüzyılda buraya gelmiş Sakalarla bağlantılıdır. Antik yazarlardan Arrian, resmi kayıtlara

dayanarak kaleme aldığı “Aleksandr’ın Seferi” eserinde, Sakaların İskit boylarından olduğunu kaydetmektedir. (Aliyev 2001: 77)

Sakalar, Büyük Kafkas Dağları’nı aşarak milattan önce IV-VIII. yüzyılların başlarında, tarihi Azerbaycan topraklarında mevcut olmuş kadim Albanya Devleti’nin arazisine gelmiş ve Şeki’nin bulunduğu topraklarda Çarlık kurmuşlardır. Alban tarihini araştıran K. Trever’e göre, Alban boy birliğine Saka boylarına bağlı soylar da dahil olmuşlardır. (Trever 1959: 49)

Şeki’den Balaken’e kadar uzanan Kanıh kıyısı arazilerde bulunan kurganlar, bir zamanlar buraları mesken edinmiş Saka İskit boylarına mahsustur. Azerbaycan’ın, Şeki’in de bulunduğu kuzeybatı bölgesinde Saka etnonimini muhafaza eden Zakatala (Zak-sak-a-tala), Sakan (Sak-an), Sakandere, Saklar Talası gibi etnotoponimler de Sakasena/Şeki’nin kurulduğu arazide Saka boylarının yaşadığını göstermektedir. (Eşref gızı 2009: 68; Letifova 1999: 9; Mabud oğlu-Behareddin gızı: 2004: 14) İlginç olan şudur ki, Arrian, Makedonyalı İskenderle savaştan Hahameniş hükümdarının ordusundan bahsederken, Baktriyalı, Soğdianalı, Parfiyalı, Sakalar, Arakhosiler, Midiyalılar ve onlarla birleşen Kadusi, Alban ve Sakasenleri zikretmektedir. Yazar her defasında Albanlarla Sakasenleri birlikte anmaktadır. (Aliyev 2001:77; Trever 1959: 52) Buna dayanan Trever, bu iki komşu boyun, yüksek askeri keyfiyetleriyle diğerlerinden ayrılan ve daha iyi silahlanmış en büyük boy birlikleri olduğunu düşünmektedir. (Trever 1959: 52) Böylece Şeki haline gelinceye kadar, uzun tekamül yolu geçen bu şehrin isminin ilk şekli Sakasen veya Sakasena olmuştur. (Memmedova 1993: 86; İsmayıl-Bağirova 1997: 4)

Tarihi Azerbaycan topraklarında mevcut olmuş kadim Albanya Devleti’nin kültürel, dini ve ticari merkezlerinden biri olan Şeki, IX. yüzyıldan itibaren bölgenin aynı zamanda siyasi merkezine dönüşmüş ve burada devlet geleneklerinin yaşatılmasında önemli rol oynamıştır. Bu bölgede sırasıyla mevcut olmuş bağımsız Şeki Çarlığı (886-XI. yüzyılın başları), Şeki Hakimliği (XIV-XVI. yüzyıllar) ve Şeki Hanlığı’nın (1743-1819) başkenti olmuştur.

Rus İmparatorluğu’nun işgal ettiği Şeki’de, 1819 yılında Hanlık sistemi tamamen kaldırıldıktan, yani 1840 yılından 1968 yılına kadar Şeki, resmi şekilde Nuha olarak isimlendirilmiştir. Şeki’deki isim değişikliği, Kiş nehrinin taşması sonucu yıkılması ve kurtulanların göçerek Nuha isimli küçük köyün yerinde yeni şehir kurmaları ile ilişkilendirilmektedir.

İstatistiklere göre Şeki, 1772-1992 yıllarında 29 defa Kiş Nehri’nin taşması sonucu yıkıma uğramıştır. 1772 yılındaki sel sonucunda eski Şeki tamamen yıkılmış, halkın bir kısmı ölmüş, bir kısmı başka bölgelere göç etmiş, bir başka kısmı ise şimdiki şehrin bulunduğu araziye, yani yukarıda kaydettiğimiz gibi Nuha’ya yerleşerek yeni bir şehir kurmuşlardır. Lakin ilginç olan şudur ki, bu şehir 1840 yılına kadar Nuha değil, Şeki olarak isimlendirilmiştir. Bu da 1840 yılında Şeki’nin isminin değiştirilmesinin, sadece doğanın şımarıklığı ile ilişkili olmadığını göstermektedir. Şeki, Rusya İmparatorluğu’na karşı direnişinin cezasını ismini kaybetmekle çekmiştir.

ŞEKİ’NİN MİMARİSİ

Sırayla dizilen Büyük Kafkas Dağları’nın oluşturduğu düzlüklerin birinde kurulan çağdaş Şeki, ortasından geçen Gurcanaçay’ın eğri büğrü yatağı boyunca uzanmaktadır. Muhtemelen 1772 yılına kadar Şeki, Kış Nehri’nin Eyriçay’la birleştiği yerde kurulmuştur. Bu şehirle ilgili XVII. yüzyıl gezgini Evliya Çelebi “Seyahatname”sinde şunları kaydetmektedir:

“Taştan inşa edilmiş güzel Şeki Kalesi yükseklikte bulunmaktadır. Kalenin “Şirvan” ve “Gence” olarak isimlendiren iki kapısı vardır. Şehirde 3 bin ev, 7 cami bulunmaktadır. Bu camilerden Pazar meydanındaki Mirza Ali Camii ve kaledeki iki cami, daha fazla dikkat çekmektedir. Şehrin kervansarayları, hamamları ve küçük pazarı vardır. (Çelebi 1983: 290; Memmedzade-Salamzade 1987: 4-5; Gasimov 2008: 331)

Evliya Çelebi’nin bahsettiği Şeki, Kış Nehri’nin taşması sonucunda tamamen yıkılmıştır. Söz konusu olayla ilgili XIX. yüzyıl yayın organlarından olan “Gafgaz” gazetesinde şunlar kaydedilmekteydi:

“Ovada süratle akan Kış Nehri’nin taşması sonucunda Nuha yerle bir oldu, evler ve zengin dut bahçelerinin yerinde büyük taşlık çöl ortaya çıktı, binlerce insan kudurmuş selin kurbanı oldu. O zamandan Nuhalılar (Şekililer-M.A.) ovanın doğusunda bulunan dağ eteklerine göç ettiler ve şimdiki Nuha’yı (Şeki’yi-M.A.) kurdular. (Mabud oğlu-Behareddin gızı: 2004: 17)

Çağdaş Şeki’nin inşası ve planlamasında rölyefe uygunluk temel alınmıştır. Şeki’de şehirleşme ve ev inşasıyla ilgili oluşmuş bir gelenek vardı. Ana caddeler küçük nehir taşları ile döşenir, sokağın sağ ve sol kısımlarında arklar açılırdı. Bazen de su, yolun ortasıyla akıtılırdı. Dağlardan gelen su, bu arklar vasıtasıyla bağların ve bahçelerin sulanmasında kullanılırdı. Arkların kenarında bölgenin doğasına uygun olan pelit ve çınar ağaçları dikilirdi. Dev ağaçların gölgesindeki arklardan sakince akan su, hem serinlik vermekte, hem de şırlıtısı hoş bir ahenk oluşturmaktaydı. Tüm evlerin mutlaka küçük de olsa bahçesi bulunurdu. Bu bahçelerin caddeye açılan “dervaze” olarak isimlendirilen kapısı genellikle, her zaman açık olan ve insanların giriş çıkışı için küçük ve çoğu zaman kapalı olan, yük, araba, daha sonra otomobillerin kullanımı için planlanmış büyük kanattan oluşmaktaydı. Kapılar genellikle sağlam ağaçlardan yapılmaktaydı. Kapı ustaları, ustalıklarını göstermek için kapıların üzerinde oyma yöntemiyle çeşitli nakışlar atarlardı. Evler, birbirinden “barı” olarak isimlendirilen taş duvarla ayrılan bahçelerin en yüksek ve görkemli kısmında, yerli inşaat malzemesi olan nehir taşından (bazen temeli nehir taşından atılırdı, diğer kısmı ise yerli üretim olan kare biçimli pişmiş ve çiğ tuğlalardan yapılırdı), çatısı yerli üretim olan kiremitle örtülmekteydi. Evler genellikle iki katlı (genellikle birinci ve ikinci kat arasında dahili yol bulunmazdı, yukarı katlara açık eyvandaki merdivenle kalkmak mümkündü), önü eyvanlı veya aynabentli (camlı balkon) olurdu. Durumu müsait olmayanlar ise tek katlı evleri tercih ederlerdi.



XVIII. yüzyılda şehir, şimdilerde Yukarıbaş olarak isimlendirilen kısımdan oluşmaktaydı. Şehrin Şeki Han Sarayı'nın da bulunduğu bu tarihi kısmı, daha Sovyetler döneminde Tarihi-Mimari Sit Alanı olarak ilan edilmiş, 2001 yılında UNESCO'nun dünya mirası listesine eklenmiştir.

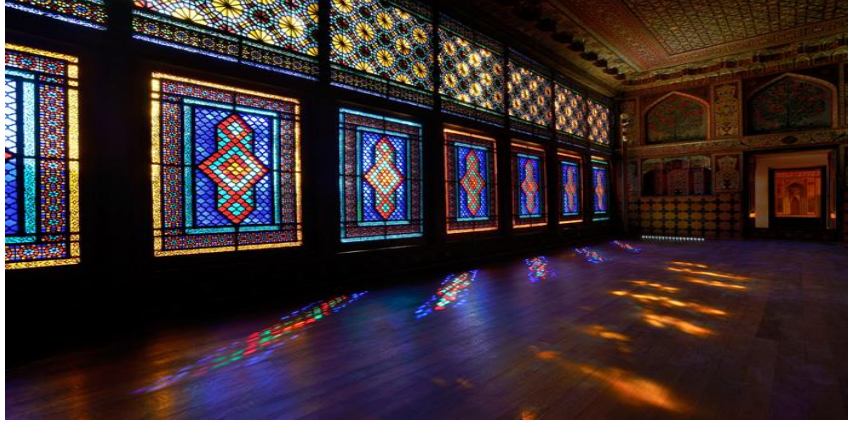
Şehrin bir zamanlar merkezi rolünü oynamış Yukarıbaş kısmının tam ortasında şehir kalesi mevcuttur. Şeki Hanlığı'nın kurucusu Hacı Çelebi Han'ın (1743-1755) nehir taşından inşa ettirdiği bu kale, Han'ın asıl ikametgahı idi. Burçlarla güçlendirilmiş ve mazgallarla donatılmış olan kale duvarlarının toplam uzunluğu 1300 m, kalınlığı ise 2,2 metredir. Kalenin yeri sadece askeri açıdan değil, şehrin bu kısmında mikroklimanın daha hoş olması açısından da elverişliydi. Şeki, Rusya'ya birleştirildikten sonra, kaledeki yapılar Şeki'de bulunan Rus Askeri Garnizonu tarafından kullanılmıştır. 1853 yılında askerlerin çizdiği plana dayanarak, kalenin arazisinde 40'a yakın çeşitli amaçlı yapılar bulunduğunu söyleyebiliriz: kompozisyon açısından birbiriyle iyice ilişkilendirilmiş saray kompleksi, çok sayıda yerleşim binaları, havuzlar, fiskiyeler. (Şeki Memarlığı Abideleri 2003.: 7-9) Sarayın dört tarafında ise Han'ın emriyle gül bahçeleri salınmıştır. Günümüzde bu kompleksten Han'ın yaz sarayı, havuz ve çifte çınarlar kalmıştır.

Kale duvarlarının içindeki en ünlü mimari yapı UNESCO tarafından muhafaza altına alınan Han Sarayı'dır. 1762 yılında Şeki hanı Hüseyin Han'ın mimar Usta Zeynal'a yaptırdığı iki katlı saray, altı oda, dört koridor, iki aynalı eyvandan oluşmaktadır. Bu yapı önceler "Divanhane" olarak isimlendirilmiştir. Şeki Hanlığı, Rusya tarafından işgal edildikten sonra ise binada şehir mahkemesi kurulmuştur.

Sarayın her iki katının merkezi odaları daha ihtişamlıdır. Birinci kat resmi kabüller, ikinci kat ise hanın ailesi için düşünülmüştü. Sarayın güneye bakan ana fasadı daha ilginçtir. Bu duvarın çözümü ve dekoratif bölümleri, salon ve koridorları ayırmakla, binanın iç planlamasını yansıtmaktadır. Fasadın merkezi kısmı, tamamen renkli camlar giydirilmiş geometrik nakışlı ağaç "şebeke" pencerelerle çözülmüştür. Bu renkli camlardan süzülerek içeri akan güneş ışınları, salonda renklerin çok ilginç ahengini oluşturmaktadır.

Şunu da kaydedelim ki, Azerbaycan mimarisinde geniş şekilde kullanılsa da, en zarif, ince ve güzel şebeke, Şeki Han Sarayı'nda bulunmaktadır. Normal bir şebekenin bir metre karesine 5 bin parça düştüğü halde, Han Sarayı'ndaki pencere şebekelerinin her metre karesine yapışkan ve çivi kullanılmadan, geçirme yöntemiyle birleştirilen 14 bin parça ve renkli cam

düşmektedir. Şebekenin yapılmasında yerli orman ürünleri kullanılmıştır. Şebeke ustaları özellikle fıstık ağacını tercih etmekteydiler. Günümüzde şebekenin tahta parçaları, buharda pişirme ve bu yolla suyu akıtıldıktan sonra bol yağda bekletilmekle hazırlanmaktadır. Bu yöntem, şebekeyi daha sağlam hale getirmekte ve ağaç kurtları, yağmur, kar ve güneşin zararlı ışınlarından korumaktadır. Şüphesiz kullanılan teknoloji, yüzyılların deneyimine dayanmaktadır. Şunu da kaydedelim ki, günümüzde burada yerli ustalar evlerin kapı ve pencerelerini yaparken de dayanıklılığı sağlamak için aynı yöntemi kullanmaktadırlar.



Saray inşa edilirken ilk şebekelerin camları Venedik'ten getirilmişti ve kalınlığı 1 milimetreydi. Sarayın son restorasyonu sırasında yapılan şebekelerde kullanılan renkli camlar ise Almanya'dan getirilmiştir. Fakat bu camların kalınlığı Venedik'te üretilenlerden farklı olarak 2 mm'dir.

Nakkaşlar, uygulamalı sanatın en üstün örneklerini sarayın duvar resimlerini işlerken sergilemişlerdir. Sarayın duvarlarına, birbirinden farklı nakışları çizen ressamardan 5 tanesinin ismi bilinmektedir. Usta Abbasgulu, sarayın duvarlarındaki tasvir ve nakışların müellifidir. Usta Karabağı II. kattaki, Usta Mircafer I. kattaki, Usta Aligulu ve Gurbanali yan odalardaki duvar resimlerini çizmişlerdir.

Burada ilginç bir noktaya temas etmek isterdik. Duvarların resim eserleri ile süslenmesi, Şeki'nin yerli mimarisinin karakteristik özelliklerindedir. Şeki'de evlerin tavan, yan duvarlar, ana duvardaki şöminenin üstü ve çevresi, duvarda simetrik olarak yerleştirilmiş tahçalar ve rafların üzerinin resimlerle süsleme geleneğinin mevcutluğu, bu alanda isimleri tarihte kalmayan yerli ustaların ve yerli ekolün varlığını söyleme imkanı vermektedir. Duvarları ilginç resimlerle süslenmiş, pencereleri ise şebekeden yapılmış evler, günümüzde de Şeki'de mevcuttur.

Han Sarayı'nın duvarlarındaki tasvirlerde, tüm renklerin tonlarından yararlanıldığını söylemek mümkündür. Kompozisyonlarda daha fazla sıcak renkler ve tonları tercih edilmiştir. Renkler arası geçiş doğru belirlendiğinden, gözü kesinlikle yormamaktadır. Duvar resimlerinde doğal boyalar kullanılmaktaydı. İşte bu doğallık, renklerin solmadan, uzun süre eski şuhluğunu muhafaza etmesinin temel nedenidir.

Araştırmacılar, sarayın duvarlarındaki resimleri genel olarak 4 gruba ayırmaktadırlar: konulu, geometrik, biktisel ve kuş, hayvan tasvirleri.



Şeki Han Sarayı'nın ikinci katındaki salonunun duvarlarında, iç bölümün birinci ve ikinci kısmında haşiye gibi savaş ve av sahneleri çizilmiştir. Sarayın yan odalarındaki duvar resimleri, ana salonlardakinden farklıdır. Ana salonların duvarlarındaki resimlerin konusu açık iken, yan odalardaki resimler insanı düşündürmeye yöneliktir. Ateş yerine ağzında çiçek buketi püsküren ejderhalar ve her 600 yıldan bir kül altından kalkan Simurg kuşları, şüphesiz mitoloji ile sıkı bağlantılıdır.

Sarayın mimari çözümü, duvarlarındaki resimler, ziyaretçisini ilk bakışta sadece, göz okşayan renk seçimi ve ihtişamıyla hayretlendirebilir. Fakat ziyaretçiye asıl hayret, duvarlardaki resimlerin asıl felsefi anlamını derkettikçe, her konuda hanlığı idare eden Han'a hatırlatmaları gördükçe ve insanlığın hayat mücadelesinin resimlerin diliyle nasıl açık şekilde tasvir edildiğini anladıkça, hakim olmaktadır.

Anlaşılan, şair Nazım Hikmet'i de yukarıda kaydettiklerimiz hayrete düşürmüştür. O şunları kaydetmekteydi: "Eğer Azerbaycan'ın başka eski yapıları olmasaydı, sadece Şeki Han Sarayı'nı dünyaya göstermek yeterli olurdu"

Şehrin merkezindeki ana ticaret sokağı, kale duvarlarından başlayarak nehir boyunca uzanmaktadır. Şehrin asıl mimari yapıtları da işte burada bulunmaktadır.



Sırayla dizilmiş Yukarı ve Aşağı Kervansaraylar (XVIII. yüzyıl), camiler, zanaat atölyeleri, hamamlar ve XVIII-XIX. yüzyıl tarihli evler bütünlük oluşturmaktadır. Şunu da kaydedelim ki, XVIII-XIX. yüzyıllarda şehirde beş büyük kervansaray mevcuttu. Bu kervansaraylardan yalnız ikisi-Güney Kafkasya bölgesinde kayıt altına alınmış en büyük kervansaraylar olan Yukarı ve Aşağı Kervansaraylar, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Yerli ustalar

tarafından yapılan kervansaraylar, kale şeklindedir: orta kısmı düzenli, yeşili ve havuzu olan avlu ve bu avlunun 4 tarafı kare şeklinde bitişik büyük iki katlı yapı. Yağmadan korunmak için kale şeklinde yapılan kervansarayların alt katlarında depo, üst katlarında ise tüccarların kalması için odalar bulunurdu. Akşamlar kervansarayların dış kapıları kapanır ve şehirle bağlantısı kesilirdi. (İsmayıl-Bağirova 1997: 66) Şehrin mimari bütünlüğünün bir parçası hamamlar ve köprüler de aynı şekilde, nehir taşı ve pişmiş tuğladan yapılmıştır.



Böylece Şeki, ortaçağ şehircilik geleneklerini günümüze kadar muhafaza etmiş önemli tarihi şehirlerden biridir.

TEMEL ZANAAT DALLARI

Hazar'ı Karadeniz'le birleştiren ticaret yolunun üzerinde bulunan Şeki'de halkın asıl uğraşı alanı ipekçilik, zanaat ve ticaretti.

İpekçilik, halıcılık, kuyumculuk, bakırcılık gibi özel halk zanaat dalları halen şehirde yaşatılmaktadır. Şeki zanaatkarları bu alanlarda çığır açmış ve mühürlerini basmışlardır. Şeki, Keleşayı olarak isimlendirilen ipek başörtülerin, Tekelduz olarak isimlendirilen özel nakış sanatının, küçük resimli camlardan hazırlanmış Şebeke sanatının vatanıdır. Aynı şekilde kendine özgü yemekleri ve tatlılarıyla ünlüdür.

XVIII. yüzyılın sonu-XIX. yüzyılın başlarında Şeki'de 147 başmakçı, 33 keçeci, 178 derici, 39 boyacı, 36 taş yontma ustası, 56 demirci, 22 kalaycı, 29 değirmenci, 154 terzi, 235 kalpakçı, 42 ahşap ustası, 82 kaytancı, 41 kuyumcu, 20 nalbant vardı.

Bu şehirde sokak isimleri, orada yaşayan zanaatkarların mesleği ile belirlenmekteydi: kuyumcular, dericiler, dulusçular, bahçıvanlar vs.

Şeki, ortaçağdan itibaren Azerbaycan'ın en büyük ipek üretimi ve dokuma merkezlerinden biriydi. İpekçiliğin gelişimi bu şehri büyük kervan yolları ile birleştirmiş, yeni kervansarayların inşasına ve şehir hayatının canlanmasına neden olmuştur. Şeki zanaatkarlarının ham ipektan dokudukları zarif kumaşlar, güzel elbiseler, elvan başörtüleri, yabancı ülkelere ihraç edilmiş, şehir, ipeği ile tüm dünyada ün kazanmıştır.

XIX. yüzyılda dünyada en büyük ipek sarma fabrikası Şeki'de bulunmaktaydı. Şeki ipeği sadece Azerbaycan'da değil, aynı şekilde Doğu ülkelerinde, Avrupa'da, Rusya'da da bilinmekte ve değer verilmekteydi. Hatta II. Nikolay döneminde Rusya'da tedavüle çıkarılan 500'lük kağıt paraların ezilmemesi ve kırışmaması için Şeki ipeği kullanılmaktaydı. 1862 yılında Londra'da düzenlenen uluslararası fuarda Şeki ipeği madalya kazanmıştır. Fransa'nın Lyon şehrinin Sent Etyen Şirketi, Şeki ipeğinin devamlı alıcılarından idi. Tesadüfi değil ki, XIX. yüzyılın başlarında Şeki, ipekçilikteki başarılarına göre "Kafkasya'nın Lyonu" olarak

isimlendirilmekteydi. 1931 yılında Şeki’de eski SSCB’nin en büyük ipek sanayii kuruluşlarından olan “İpek Kombinasi” faaliyete başlamıştır.

İpek’ten üretilen çeşitli ürünler arasında baş örtüsü olan “Keleşayı” ve ipek ipliklerle işlenen “Tekelduz” dikme nakışlar son derece ünlüdür.

Yüzlerce yıl tarihi olan Keleşayının karmaşık üretim sürecinde, dokumacı, boyacı, kalıpcı ve keleşayıcı (süslemeci) rol almaktadır. Ağırlığı 125 gram olan ve bir yüzükten geçebilen bu benzersiz örtünün boyanıp nakışlanması iki gün sürmektedir. Ocakta kaynayan renklerle ve kalıpla çalışmak zor olduğundan, kadın başörtüsü erkekler tarafından üretilmekteydi. Genellikle beyaz, siyah, soğan rengi ve yeşil renklerde 150x150 sm ve 160x160 sm ebadında olan Keleşayının boyanmasında sumak, zirineç, bergamot, yabani elma, safran, frenk üzümü vs. kullanılırdı.

İpekçilikle ilgili zanaat dallarından biri de sadece Şeki için karakteristik olan Tekelduz dikme nakış sanatıdır. Bu dikme türü, kadınların sevimli zanaatı olsa da, buna talep arttıkça küçük işletme düzeyine yükselmiş ve bu zanaatla erkekler de ilgilenmişlerdir. XIX. yüzyılda Tekelduz’un merkezi Şeki’de Mövsüm Meşedi Ali oğlu, Meşedi Yusif Süleyman oğlu, Meşedi Settari, Usta Aliabbas, Cabbar Alizade, Rıza Tağızade, Abuzer Latifov dönemin en ünlü tekelduz ustalarıydı.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Şeki’de mahut kumaş üzerinde çeşitli renkli ipek ipliklerle Tekelduz dikme, diğer zanaat dallarını gölgede bırakmıştı. Bu sırada burada sadece eyer süsleyen 22, başmak süsleyen 50, sırt minderi yüzü diken 16 dükkan vardı.



Üzerine Tekelduz işlenen günlük eşyalardan, özel mahut ve kadife kumaşları, yastık yüzleri, masa örtüleri, tahça ve pencere perdeleri, çeşitli seccadeleri; giysilerden ise arkalık, cepken, çilpuş, belbağı ve kuşakları örnek olarak göstermek mümkündür. Bu sıralanan günlük eşyaların üzerine, kullanım alanlarına göre çeşitli kompozisyonlarda Tekelduz işlenmekteydi.



Kısaca olarak, farklı ve Şeki için karakteristik olan el sanatlarından Şebeke'den de bahsetmek istiyoruz. Şebeke sanatı mimariyle sık bağlantılıdır ve dekoratif-tatbiki sanatların özel alışkanlık, tecrübe ve teknoloji gerektiren zor dallarından biridir. Şebekenin temel özelliği, figürlerde yapışkan ve çivinin kullanılmamasıdır. Tahtadan yapılan ve renkli cam ile süslenen bu tür çerçeveler, kapı ve pencere yerine kullanılmaktadır. Genellikle şebeke ustaları geleneksel doğa süslerini tercih etmektedirler.

Kapı ve pencerelerde kullanılan şebekeler yapılmadan önce taslağı çizilmekte, sonra tahta bölümler hazırlanmaktadır. Bir milimetrelilik bir hata bile şebekenin bozulmasına neden olduğundan, özel dikkat talep etmektedir. Şebeke üretiminde kullanılan renkli camlara göre bazen Şebeke'de eski Türk halısının görsel özelliklerini barındıran gonca gül ve madalyon nakışları kullanılmaktadır. Şimdiye kadar kayıt altına alınan en eski şebeke örnekleri 250 yıl önce inşa edilmiş olan Şeki Han Sarayı'nın pencerelerindeki şebekeler olarak bilinmektedir. Ceviz, şimşir, pelit gibi sert ağaçlardan yapılan şebekenin, "Caferi", "Sekiz", "Onaltı", "Gülabi", "Şems", "Gollum" ve "Bend-i Rumi" gibi türleri vardır.



Günümüzde Azerbaycan'da sadece abidelerin restorasyonlarında değil, yeni yapılarda da şebeke kullanılmaktadır.

SONUÇ

Küreselleşen dünyanın bir parçasına dönüşen ve farklı devletler tarafından temsil edilen Türk Dünyası'nda, gelenek ve göreneklerin, milli, kültürel ve manevi mirasın hızla kaybolduğu ve yabancı kültürlerle yer değiştirdiği bir zamanda, Türk Dünyası'nın tamamını içine alan önlemlerle tarihimizin, gelenek ve göreneklerimizin ve bunların muhafaza edildiği yerlerin tanıtımı son derece önemlidir. 2016 yılı için Türk Dünyası Kültür Başkenti statüsünün, Azerbaycan'ın tarihi şehirlerinden biri olan Şeki'ye verilmesi, bu şehrin Türk tarihini, gelenek ve göreneklerini, milli, manevi ve kültürel mirasını günümüze kadar muhafaza edebilmesinden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALİYEV, K., (2001), *Pisateli antiçnosti ob Azerbaydjane*, SPb., Baku.
- ÇELEBİ, Evliya, (1983), *Kniga Puteşestviye (İzvlеçeniya iz Soçineniya Tureçkogo Puteşestvennika XVII veka)*, Vıp. 3, Zemli Zakavkazya i Sopredelnih Oblastey Maly Azii i İrana, M., Nauka.
- DÜMA, Aleksandr (1985), *Gafgaz Seferi*, Bakü, Yazıçı.
- EFENDİZADE, R. M., (1986), *Arkhitektura Sovetskogo Azerbaydjana*, M., Stroiizdat.
- EŞREF GIZI, Arzu, (2009), *Car-Balaken Camaatlığı (XVII esrin sonu – XIX esrin 30-cu illeri)*, Bakü, UniPrint.
- GASIMOV, H., (2008), *Orta Esrlerde Azerbaycan Medeniyeti*, Bakü, “ASPOLİQRAF”.
- İSMAYIL, Mahmud-BAĞİROVA, M., (1997), *Şeki Hanlığı*, Bakü, Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- LETİFOVA, Elvira, (1999), *Severo-zapadny Azerbaydjan: İlisuyskoye sultanstvo*, Baku, Altay.
- MABUD OĞLU, Zekeriyya-BEHAREDDİN GIZI, Sevinc, (2004), *Şekide Mahalle Adları, Soy lar ve Legebler*, I Kitab (Gorug Erazisi), Bakü,,”Nafta-Press” Neşriyyatı.
- MEMMEDOVA, F., (1993), *Azerbaycanın Siyasi Tarihi ve Tarihi Coğrafiyası*, Bakü, Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı,
- MEMMEDZADE, -SALAMZADE, E., (1987), *Şekinın Memarlıg Abideleri*, Bakü, Elm.
- Şeki Memarlıg Abideleri*, (2003), Bakü, Çaşıoğlu.
- TREVER, K., (1959), *Oçerki po istorii i kulture Kavkazskoy Albanii*, Moskva-Leninqrاد, İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR.

Prof. Dr. Aydın UĞURLU
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
aydinmsu@hotmail.com

Nedim Yapar Usta ve İstanbul Kandilli Yazmaları ile İlgili Proje

Bildiride, İstanbul Boğazı'nda dokumacılık ile bağlantılı oluşumlar incelenerek yazmacılığın değişimi araştırılacaktır. Osmanlı coğrafyası Rumeli ve Anadolu'da geniş ve çeşitli kullanımı bilinen ahşap kalıp yazmacılığının son ustalarından Nedim Yapar'ın Kandilli Yazmaları ve kalıplarının ele alınacağı bildiride, İstanbul "Kandilli Yazmaları İhya Projesi" kapsamında yazmacılığın değişim süreci anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nedim Yapar, Kandilli, Kandilli Yazmaları, Yazmacılık.

Master Nedim Yapar and Related Project with the Kandilli Block Printing

In this paper, it will study entities with weavings in the Bosphorus and research block printing's change. The Wooden Block Printing Technique, in the Rumelian and Anatolian in Ottoman Period was known to wide and varied uses. in the paper will come up with the last master of wooden block printing Master Nedim Yapar, his printing blocks and Kandilli Block Printing. Istanbul "Kandilli Yazmaları İhya Projesi" will explain change process of the wooden block printing process.

Keywords: Nedim Yapar, Kandilli Kandilli Block Printing, Block Printing.

GİRİŞ

Toplumlaşma geliştikçe insanlar toplumdaki yerlerini vurgulayıp yaşantılarını sürdürür. Desmond Morris'in tespitiyle insan, göz alıcı, süslü ve gösterişli giysiler giyer. Bu durum, yöneticilerde, din görevlilerinde, yargıçlarda, askerlerde ve üniversite üyelerinde öne çıkar. Süslü ve gösterişli ile sade ve işlevsel giysiler ve eşya kullanımı Diogenes ile Büyük İskender öyküsünde ve Nasrettin Hoca'nın "Ye kürküm ye" hikâyesinden bu yana günümüze gelmiştir.

Yüzeyleri, dokusal yüzeyleri ve yaşam mekanlarını süsleme yöntemleri; öncelikle tekstil ve dekor dünyasının vazgeçilmez uğraşlarından. Aslında kaliteli dokumanın yüzeyini, süslemeye gerek yoktur. Fakat insanlardaki doğal süslenme içgüdüğü, dokuma ve giysi gereksinimi olmayan ortamlarda bile ortaya çıkmıştır. Bu durum insanı "tatoyaj" ve "makyaj" gibi tekniklerle süslenmeye yöneltmiştir.

Estetik alanda "Süsleme" bir sanat kavramı olmasına karşın her alanda olduğu gibi süslemenin gereksiz ve aşırısı "güzel" değerlendirmesi dışında kalır. İşlev dışı çok süslü eserlere, Sanat Tarihinin Barok döneminde çok rastlanır. Günümüzde bunlar, "demode" ile "rüküş" sınırları içinde değerlendirilir. Goethe yazılarında süslemenin güruh için olduğunu söyler. "Güzel" niteliği için ise, sadelik ve mükemmellikten bahseder. Doğu ülkelerindeyse süse önem verilir, mükemmellik ise tanrıya aittir, kul hatalıdır.

Eğitim - Zanaat - Sanat

Güzel sanat eğitiminin verildiği güzel sanatlar akademilerinde, Resim ve Heykel dışında kalan; Seramik, Tekstil, Grafik, Geleneksel Sanatlar, İç Mimarlık gibi bölümlerin eğitimi, "Süsleme Sanatları" adı altında yapılırdı. Bu alanların hoca ve öğrencileri arasında, "Sanat" ve "Zanaat" kavramları için kırılganlıklara varan tartışmalar olurdu. Yazmacılık, Keçecilik, Dokumacılık gibi Halk Sanatlarına önem verilmezdi. Halk Sanatlarına önem veren Bedri Rahmi Eyüboğlu ise "süslemeci" olarak isimlendirilerek küçümsenmeye çalışılırdı.

1950'li yıllarda İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi¹ öncülüğünde ilk defa “Türk Sanat Tarihi” gündeme getirilip okullarda okutulması kararı alınmıştır. Nedense, Geleneksel Sanatlar konusunda eğitim veren kurumlar, bu alana ilgi duyan sanatseverler, Saray Sanatlarını ön planda tutarken, çok geniş alanlara yayılmış olan Halk Sanatlarına pek rağbet etmediler. Oysa günümüz sanat değerlendirmeleri, halk tabanına yaygınlığına göre yapılmaktadır.

1960'lı yıllarda İ.D.G.S.A. (İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi) Dekoratif Sanatlar, Tekstil Bölümünde okuduğum sıralarda, Bedri Rahmi Eyüboğlu öğrencilerine, İstanbul Beyoğlu İstiklal Caddesi'nde bulunan Narmanlı Han'daki Atölyesinde, ahşap kalıplar ile bayram ve yılbaşı tebrik kartları hazırlatırdı, Tekstil Bölümü öğrencileri ise bu çalışmalara katılamıyordu. Bu olumsuz durum yüzünden ben bu işin ustalarını aramaya başlamıştım. Şerafettin Yapar Usta ve oğlu Nedim Ustayı Kumkapı'daki işyerinde tanıdım.

Yazmacı Ustası Nedim Yapar

Anne tarafından Rumeli, Babası İstanbul kökenli olan aile; Mustafa ve Ali Dedeler, Baba Şerafettin Yapar Ustanın dört çocuğundan, Nedim Yapar Usta ile aile üç kuşak Ahşap Kalıp Baskıcılığı yapmaktadır. 2 Nisan 1958 İstanbul doğumlu Nedim Usta, mesleki alandaki teknik değişimler, yönetimlerin el sanatlarını önemsememesi ve toplumsal beğenin geleneksel el sanatlarına ilgisizliği gibi olumsuz durumlara rağmen, mesleki birikimini elinden geldiğince korumuş ve meraklılara bilgilerini paylaşmıştır.



Fotoğraf 1. Nedim Yapar Usta ve Atölyesi, İstanbul 2015.

Yüz yılı aşkın kalıpların çoğu, Makedonya göçmeni Oymacı Rauf Usta, Mahmutpaşa – Çakmakçılar, Yeni Handa Serkez ve Rafael Ustalar tarafından oyulduğunu söyleyen Nedim

¹ İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, 1883 yılında Osman Hamdi Bey'in girişimleri ile Sanayi Nefise Mektebi olarak kurulmuştur. Günümüzde adı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'dir.

Usta; Kumkapı- Samatya Sahilindeki atölyelerde, Ohannes Usta, Agop Usta Tokatlı Hasan Ustaların çalıştığı sokaklar günümüzde birahane ve lokantaya dönüştüğünü söylüyor. Daha acı olan günümüzde bu meslekle ilgili bilgilerin verildiği müze ve galerinin bulunmayışından yakınarak, mesleğini sürdürme olanağının kalmadığını vurguluyor.



Fotoğraf 2. Nedim Yapar'ın Hamamiye örnekleri, İstanbul, 2002, Servet Senem Uğurlu Koleksiyonu.

Kumaş süslemede Ahşap Kalıp Baskı yöntemi, başta İstanbul olmak üzere Rumeli ve Anadolu'da birçok kentte yapılırdı. Bunlar geleneksel yaşamda, geleneksel giyimde ve iç mekânlarda çok kullanılırdı. Türkiye'de Ahşap Kalıp ile Kumaş Basmacılığı; Mavicilik, Yemenicilik, Yazmacılık, Çit Basmacılığı gibi çeşitli adlarla yapılırdı. İstanbul'un, Bebek, Arnavutköy, Üsküdar, Samatya gibi pek çok semtine de yapılan Yazmacılık-Mavicilik, 1970 ve 1980'li yıllara kadar devam eden meslek olmuştur. Günümüzde ise çoğu müzelere giremeden, bir avuçtan fazla olmayan araştırmacı ve koleksiyoner dışında, belgelenmeden yok olma durumuna gelmiştir.



Fotoğraf 3. Nedim Yapar'ın kullandığı babasından kalan yazma kalıpları, İstanbul 2015.

Kandilli Yazmalarını İhya Projesi

Görev yaptığım Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinin Güzel Sanatlar Kampüsü, Kandilli sırtlarındadır. Kampüsün bu durumundan yararlanarak, yazılı literatürde geçen Kandilli Yazmaları konusunu, yönetim ile paylaşarak, ilgili öğrencilerime konuyla ilgili ödevler verdim.

Konuya ilgi duyan Üniversite ve Fakülte yönetimi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Musa Duman, Üniversitemizin Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüsrev Subaşı ve Sivil Toplum Kuruluşu “Kandilli Derneği” Başkanı Sayın Aykut Taluy ile Üsküdar Belediye Başkanı Sayın Hilmi Türkmen’in destekleri sağlanmıştır. Projeye Nedim Yapar Ustanın katılımı sonucunda “Kandilli Yazmaları İhya Projesi Uygulama Merkezi”, 21 Nisan 2016’da açılmıştır.



Fotoğraf 4. Nedim Yapar Usta, Kandilli Yazmaları Merkezinde, İstanbul 2016.

Merkez açılışının ardından Güzel Sanatlar Fakültesinde düzenlenen “Yazmacılık” başlıklı Panelde, konuyla ilgili bilgi, açıklama ve sohbetler yapılmıştır. Üniversitemiz Güzel Sanatlar Fakültesi Öğr. Üye. Prof. Dr. Aydın Uğurlu “Boğaziçi Yazmacılığı”, Öğr. Gör. Akın Oktay “Ahşap Yazma Kalıpların Yapısal Özellikleri”, Sanatçı Rahmi Eyüboğlu, “Dedesi Bedri Rahmi Eyüboğlu’nun Halk Sanatlarına Verdiği Önemi, Kalamış Baskıları ve Mavi

Kaplumbağa Sanat Evi’ni, Yazmacı Veliye Martı “Yazmacılığın Günümüz Piyasa Durumu”nu, Yazma Ustası Nedim Yapar, “Üç Kuşak Yazmacılık” yapan ailesinde yaşadıklarını anlatmışlardır. Yazmacılığın, dünü, bugünü ve geleceği hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.



Fotoğraf 5. Nedim Yapar Usta ve Proje Yürütücüsü Prof. Dr. Aydın Uğurlu, İstanbul 2016.

Kandilli Yazmaları İhya Projesi, Uygulama Merkezi Açılışı ardından Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sergi Salonunda, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi’nde öğretim görevlisi olarak çalışan Servet Senem Uğurlu’nun Anadolu’nun cengaver kadınlarına adanmış “Bâcıyan-ı Rûm Yazmaları” başlıklı kişisel sergisi ile aile yadigârı Rumeli ve Anadolu’da kullanılan Ahşap Kalıp Baskılı Başörtülerini kapsayan yazmalardan oluşan koleksiyonu, sanatseverlerin beğenisine sunulmuştur.



Fotograf 1. Kandilli Yazmaları İhya Projesi Açılış Afişi

SONUÇ

Projenin amacı; “Kandilli” olarak bilinen yazmaların motif kataloğunun derlenmesi, yenilerinin tespit edilmesi, Nedim Ustanın arşivinde bulunan Kandilli yemenilerine ait ahşap kalıplar ile geleneksel örneklerin ve yeni gereksinimlere yönelik uygulamalarını sağlamak, öğrenci ve meraklılara mesleği öğretmek bu geleneksel Halk Sanatının günümüz koşullarında devamını sağlamaktır.

Etnografya müzesi ve sanat akademisi olmayan bir kent sakini olarak, kültür ve sanat alanında ulusal gerçeği öğreneceğimizi ümit ediyorum.

KAYNAKLAR

AKKENT, Meral ve Gaby FRANGER, (1987), *Das Kopftuch / Başörtüsü*, Frankfurt (Main), Deutschland: Dağyeli Verlag.

- DERNSCHWAM, Hans, (1987) *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çeviren: Yaşar Önen), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,
- DURUL, Yusuf, (1978), “Kandilli Kalem İşi Yazmaları”, *Türkiyemiz*, 24: 62-66.
- EYÜBOĞLU, Bedri Rahmi, (1986), *Resme Başlarken*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- EYÜBOĞLU, Sabahattin, (1997), *Sanat Üzerine Denemeler*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- İNCİCYAN, P.C., (1976), *XVIII. Asırda İstanbul*, (Çeviren: Hrand D. Andreasyan), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları.
- KAMUT AKTÜRK, Belkız, (04.04.2016), <http://www.frmtr.com> .
- KAYA, Reyhan, (1988), *Türk Yazmacılık Sanatı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KURTULUŞ, İsmail Hakkı, (2004), “Dünden Bugüne Bağlarbaşı Altunizade ve Kısıklı'daki Kültür Mirasımız”, *Üsküdar Sempozyumu-I, Bildiriler*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, I, 382-408.
- OMUR, Ozanay, (2005), “Üsküdar'da Yazmacılık Üsküdar, Kuzguncuk, Çengelköy, Beylerbeyi, Kandilli, Vaniköy, Çizgi İşi ve Kalıp İşi Yazmaları”, *Üsküdar Sempozyumu-II, 12-13 Mart 2004, Bildiriler*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Üsküdar Araştırmaları Merkezi Yayınları, II, 336-343.
- ÖZEMRE, Ahmet Yüksel, (2007), *Hasretini Çektiğim Üsküdar*, İstanbul Kubbealtı Neşriyatı.
- TANSUĞ, Sabiha, (1996), “Kandilli Yazmaları”, *Antik Dekor*, 34: 146-147.
- TEZCAN, Hülya, (01.04.2016), “Osmanlı Dokumacılığı”, <http://www.frmtr.com> .
- TÜRKER, Kemal, (1996), *Ağaç Baskı Tokat Yazmaları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- UĞURLU, Aydın, (1999), “Yazma'ya Güzelleme – Stencil block fabric printing”, *Brilliance*, 3: 34-37.
- UĞURLU, Aydın, (2007), “Son Yazmacı Nedim Usta, Dört Kuşaktan Beri Çalışan Yazma Atölyesini Kapatıyor”, *Sultanahmet Gazetesi*, 31: 10-11.

Doç. Dr. Aysun SUNGURHAN
Kırıkkale Üniversitesi
aysunsungurhan@hotmail.com

Nedîm'in Şiirlerine Yansıyan XVIII. Yüzyıl Eğlence Hayatı

XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti için yenilgi ve toprak kayıplarının yanı sıra malî sıkıntıların yaşandığı bir dönemdir. Ancak bilim, kültür ve sanat bu olumsuzluklardan fazla etkilenmemiştir. Özellikle "Lâle Devri" diye adlandırılan bu dönem, baharın gelişyle birlikte kutlanmaya başlanan Çerâgân eğlenceleriyle, kışın da saray ve köşklerdeki Helva sohbetleriyle dikkat çekmektedir. Ayrıca Ramazan ve Kurban Bayramı kutlamalarında da birçok oyun ve eğlencelere yer verilmektedir. Bütün bu eğlence ve sanatsal faaliyetlerin çoğu da sanattan anlayan, zevk ve eğlenceye düşkün Sultan III. Ahmed (d.1673-ö.1736) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Klâsik Türk Edebiyatı şairleri, içinde yaşadıkları toplumun sosyal ve kültürel hayatını, bağlı buldukları edebiyatın kurallarına uyarak şiirlerinde sanatsal bir üslûpla işlemişlerdir. Nedîm de dönemin eğlence hayatını ve mesire yerlerini, şiirlerinde çoğunlukla mum, gül ve lalenin etrafında oluşturduğu hayallerle söz konusu etmektedir.

Bu çalışmada Nedîm'in şiirlerine yansıyan XVIII. yüzyıl eğlence hayatı ve anlayışı üzerinde durulmakta; bir inceleme ve değerlendirme yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nedîm, Çerağan Eğlenceleri, Helva Sohbetleri, Ramazan ve Kurban Bayramı, XVIII. Yüzyıl

Eighteenth Century Entertainment Life in the Poems of Nedîm

The eighteenth century was a period that brought defeat, loss of territory and financial problems for the Ottoman Empire. However, science, culture and art were not influenced by these negative situations. This period, named as the Tulip Period, captures attention with its spring Çerâgân entertainments and its winter Halva conversations in palaces and mansions. Many games and entertainments were also included in Eid al-Fitr and Eid al-Adha celebrations. Many of these entertainments and artistic activities were held by Ahmed III (1673-1736), who knew art and was fond of pleasure and entertainment.

Classical Turkish poets described their social and cultural lives in an artistic style that complied with the rules of their literary era. Nedîm depicts the entertainment life and recreation mainly with allusions to candles, roses and tulips in his poems.

This paper addresses, reviews and evaluates eighteenth century entertainment life in Nedîm's poems.

Keywords: Nedîm, Çerağan Entertainments, Halva Conversations, Eid al-Fitr and Eid al-Adha, Eighteenth Century

XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti için isyan, karışıklık, malî sıkıntıların, yenilgilerin ve toprak kayıplarının yaşandığı; bilim, kültür ve edebiyatın ise siyasî çöküntüden fazla etkilenmediği bir dönemdir (İpekten vd., 1992: 185). XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti çoğu sanattan anlayan; şair, musikişinas, ama sakin yaradılışlı, zayıf, savaştan kaçınan sultanlar tarafından yönetilmiştir. Ancak Devlet'in eski gücünü yitirdiğini, bir felakete doğru sürüklendiğini; buna karşı Avrupa ülkelerinin bilim ve teknikte her gün biraz daha ilerlediğini; savaş usullerinde de üstünlük kazandığını görmekte idiler. Kurtuluşun Avrupa'yı güçlendiren bazı kurumları ülkeye getirmekte olduğuna; artık yetersiz kalan kurumları ve usulleri değiştirmek gerektiğine inanıyorlardı. Bunun için de ilerleyen ve gelişen ülkeleri tanımak gerektiğini düşünmeye başlamışlardı. Yüzyılın başında Osmanlı tahtında yumuşak tabiatlı, zevk ve eğlenceye düşkün, güzel sanatlardan anlayan Sultan III. Ahmed (saltanatı 1703-1730) bulunmaktaydı. Bu yüzyılda "Lâle Devri" (1718-1730) diye adlandırılan dönemdeki eğlence ve imar faaliyetlerinin çoğu da Sultan III. Ahmed tarafından gerçekleştirilmiştir (İpekten vd., 1992: 186-187). Bu dönemde bahar ve yaz aylarında düzenlenen Çırâgân eğlencelerinde lale ve

sümbül bahçelerinde gezilmekte; geceyi aydınlatmak amacıyla mum ve meşaleler yakılmakta; halk için çadırlar kurulmaktadır. Baharın gelişiyle birlikte başlayan eğlence faaliyetleri kışın bile devam etmekte; saray ve köşklere gerçekleştirilen Helva gecelerinde çeşitli helvalar, şerbetler hazırlanmakta; sohbetler edilmekte; şiirler okunmaktadır (İpekten vd., 1992: 188). Lale Devri'nin önemli şairlerinden Nedîm de şiirlerinde bütün bu eğlence faaliyetlerini çoğunlukla mum, gül ve lale etrafında oluşturduğu hayaller ile dolaylı yoldan betimlemektedir.

Nedîm “Ey gönül, gül mevsiminde içki içmeyeceğine dair ettiğin yeminden sanırım sen de benim gibi pişmansın” derken, bahar mevsimiyle birlikte düzenlenen eğlencelere telmih yapmaktadır.

*Vakt-i gül-geşt-i çemen seyr-i kenâr eyyâmıdır
Lâle faslı ıyd hengâmı bahâr eyyâmıdır
İ'tidâl u revnak-ı leyl ü nehâr eyyâmıdır
Lâle faslı ıyd hengâmı bahâr eyyâmıdır*

(Macit, 2012: 228)

Klasik Türk şairlerine göre eğlence için en güzel mevsim ilkbahardır. Şarap içmeğe tövbe edenler bile bu mevsimde tövbelerini bozmaktadır. Bu gül mevsiminde ham sofuluğu bırakmalı, güzel günlerin tadını çıkarmalıdır. Nedîm de Divan'ında bu duruma değinmektedir.

Gül mevsiminde tevbe-i meyden benim gibi

Zannım budur ki sen de peşmansın ey gönül

(Macit, 2012: 293)

Dehân-ı goncayı bâz it zebân-ı sevseni ter kıl

Şikest-i tevbeye dahlidene hâzır cevabımsın

(Macit, 2012: 81)

Ancak Nedîm “gül faslı, lâle faslı, ıyd hengâmı, bahâr eyyâmı” gibi ifadelerle daha çok o dönemdeki Çırağan eğlencelerini hatırlatmaktadır. Çırağan vakti geldiğinde lale bahçeleri bile bu eğlencelerden ötürü mutlu olmakta; bahçeler açılan gül ve laleler ile sevgilinin yüzüne dönmektedir.

*Erişdi nev-bahâr eyyâmı açıldı gül-i gülşen
Çırağan vakti geldi lâlezârın dîdesi rûşen
Çemenler döndü rûy-ı yâra reng-i lâle vü gülden
Çırağan vakti geldi lâlezârın dîdesi rûşen*

(Macit, 2012: 241)

Güzelin yüzü perdeye benzeyen saç ve ayva tüylerinden kurtulduğu vakit, eğlence meclisinin mumu gibi parlayacaktır.

Baksak ki şem'-i bezmine benzer mi rûy-ı yâr

Etse güşâde perde-i iğlâkı zülf ü hat

(Macit, 2012: 282)

Bahçeler kırmızı renkteki lalelerle süslenirken, Çırağan faslı, bayram zamanına denk gelmişse, yaşanan sevinç daha da artmakta ve padişahın teşrifi sevince sevinç katmaktadır. Ayrıca bu eğlencelere devlet büyükleri de icabet etmektedir.

*Bilirsin kim efendim lâlenin nâzükdür eyyâmı
Tamâm olur heman bir haftada âğâz u encâmı
Kerem kıl tizce teşrîf eyle bilsin bâri bayramı
Çırağan faslı ıyd eyyâmıdır şevketlü hünkârım*

(Macit, 2012: 237)

Nedîm Çırağan eğlencelerini “Müjdeler gülşene kim vakt-i Çırağan geldi” nakaratlı şarkısında dolaylı olarak tasvir etmektedir. Çiçek ve bülbül sesleriyle dolu bahçelerde rebap, çeng ve tanbur çalınmakta, ney üflenmekte, dans edilmekte, gazeller okunmakta, geceyi aydınlatmak

amacıyla mumlar yakılmaktadır. Ayrıca eğlence ortamını sultan gelişiyle şereflendirmekte ve bulunduğu ihsanlarla halkı sevindirmektedir.

*Yine bezm-i çemene lâle fîrûzan geldi
Müjdeler gülşene kim vakt-i Çerâgân geldi
Bülbül âşüftelenip bezme gazel-han geldi
Müjdeler gülşene kim vakt-i Çerâgân geldi*

*Çıkıp ikbâl ile gülzâra şehenşâh-ı cihan
İltifâtiyle eder gülleri şâd ü handan
Lâlezâra gelir elbet yine sultân-ı zaman
Müjdeler gülşene kim vakt-i Çerâgân geldi*

*Seyr olup raksı yine dil-ber-i mümtâzların
Yine eflâke çıkar naleleri sâzların
Câna âteş bırakır şu 'lesi âvâzların
Müjdeler gülşene kim vakt-i Çerâgân geldi*

*Ney ü santur u rebâb ü def ü tanbûr ile çeng
Nağme-i bülbül ü kumrîye olup hem-âheng
Pür eder âlemi şevk u tarab-ı reng-â-reng
Müjdeler gülşene kim vakt-i Çerâgân geldi*

(Macit, 2012: 246)

Genellikle “çerâg”, mum ve Çıragan eğlenceleri anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli kullanılırken, eğlencelerin Helva sohbetlerini kıskandığı ifade edilmektedir. Meclisteki ümit mumunun parlaması sultanın veya sevgilinin gelişine bağlanmaktadır. O dönemdeki bir havuzun mermerleri mübalağalı şekilde övülürken, güneşin bu parlaklık karşısında mum ışığından farksız olduğu söylenmektedir.

*Habbezâ hurrem bahâr-ı zevk u şâdî vü tarab
Kim bu helvâ bezmini reşk-i çırâgân eyledi
(Macit, 2012: 100)*

*Şarâb-ı âteşinin keyfî rûyun şu 'lelendirmiş
Bu hâletle çerâg-ı meclis-i mestan mısın kâfir
(Macit, 2012: 274)*

*Meclis-i helvâsına teşrîf edüp ikbâl ile
Lutfun anun şem '-i ümmîdin dırahşân eyledi
(Macit, 2012: 102)*

*Ruhâmında ol denlü var ferr ü tâb
Ki yanında çün şem '-i rûz âftâb
(Macit, 2012: 202)*

Kimi zaman “mumla davet etme” âdetine “feleğin haberi geldi” sözüyle telmih yapılmakta; mum fitilinin kesilmesi hüsn-i talil sanatıyla verilmekte ve böylece eğlence zamanının geldiği belirtilmektedir. Bu ifadelerden dönem eğlencelerine mumla davetin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

*Hudâvendâ bana şimdi peyâmı geldi gerdünün
Demiş kim ey çerâg-ı dûdmân-ı nükte-pîrâyî
(Macit, 2012: 53)
O sadr-ârâ ki bir eşkeste tohm-ı penbedir kalmış
Kamer şem '-i harîm-i cûdunun çîn-i fetîlinde
(Macit, 2012: 152)*

Klasik Türk Edebiyatının alışılmış konularından biri olan mum-pervane ilişkisi de Nedîm'in şiirlerinde söz konusudur. Ancak Nedîm'in şiirlerinde pervane eğlence meclisine gelen ve bir devlet büyüğünün lütfundan faydalanan kişiye sıklıkla benzetilmektedir.

Sensin ol nûr-ı mülâhhas ki eger bulsa cevâz

Şem 'i hurşîd senin bezmine pervâne gelir

(Macit, 2012: 73)

Türk toplumunda önemli bir yere sahip olan Ramazan ve Kurban Bayramı, özellikle kasidelerin nesib bölümlerinde olmak üzere gazel, kıta gibi nazım şekilleriyle yazılan idiyelerde (bayram şiirlerinde) belli başlı bir tema olarak ele alınmaktadır. İleri gelen kişilere sunulmak amacıyla yazılan idiyelerde dönemin bayram anlayışı, düzenlenen bayram törenleri, oyun ve eğlenceler vs. ayrıntılı biçimde sanatsal bir üslûpla anlatılmaktadır (Sungurhan, 2011: 20).

Fatih Sultan Mehmet döneminde resmî şekil kazanarak düzenlenmeye başlanan bayram törenleri idiyelerde, edebî bir üslûpla tasvir edilmektedir (TDEA 1977: 1/361). Tören, bayram sabahı, bayram alayının padişahla birlikte bayram namazını kılmak için bir camiye gitmesiyle başlamaktadır. Bayram namazı kılındıktan sonra bayram alayı padişahla bayramlaşmak üzere düzenlenen alana gelmektedir. Padişah tören alanına gelene kadar çevganlar sallanmakta, Hicaz makamında nameler söylenmekte ve davullar çalınmaktadır. Divan erkanı da bir düzen içinde padişahı heyecanla beklemektedir. Tören alanına gelen padişah, önünde süslü halıların serildiği tahta, şaşaalı bayram giysisiyle çıkarken, tanbur sesleri de etrafa yayılmaktadır. Şehzadeler de padişahın solunda yerlerini aldıktan sonra bayram alayı, bir düzen içinde bir bir yücelik eteğini öpmeye başlamakta; bayramlaşma tamamlandıktan sonra bayram yerinin her bir köşesini ellerinde kaplarla süsleyen halk, padişaha arzu ve isteklerini bildirmekte; padişah da gelenlere lütufta bulunmakta ve zengin, fakir bütün halka ziyafet vermektedir. Sınırsız sayıda yiyeceklerle donatılan sofraya Halil İbrahim sofrasına dönerken, halk oruçtan yanmış yüreğinin bol bol şerbet içerek gidermektedir. Ayrıca idiyelerden, gelen kişilere paranın yanı sıra çeşitli cevherlerin dağıtıldığı, herkesin bayram bahşisi aldığı ve söz konusu cömertliğin ilkbahar bulutu gibi dünyayı ihya ettiği, büyük sevinç yarattığı da anlaşılmaktadır (Sungurhan 2011: 61-67).

Tutsun cihâni debdebe-i tabl-ı haşmetin

Olsun felekde devlet ü câhın cihan cihan

(Macit, 2012: 96)

Durup tertîb ile yerli yerinde ehl-i mansıb hep

Tamâm oldukda dîvân-ı felek-unvânın erkânı

(Macit, 2012: 49)

Kuruldu taht-ı âlî-baht tarz-ı dil-pesend üzre

Döşendi pîşgâha ol murassa ferş-i hâkânî

(Macit, 2012: 58)

Hezârân zîb ü ziyet sad hezâran ferr ü şevketle

Cülûs etdi çıkup dehrin şehenşâh-ı cihanbânı

(Macit, 2012: 58)

Yesârında durup şehzâdegân izz-ü saâdetle

Sipîhr-i haşmetin her biri oldu mihr-i tâbânı

(Macit, 2012: 58)

Bayram zamanında At Meydanı'na atla gelinip dolaşıldığı; özellikle Hazret-i Eyyûb semti ile Tophane Meydanı'na daha çok gençlerin gittiği; Üsküdar ve Sadabad seyirlerinin yapıldığı; bayram yerini seyretmek için padişahın atıyla gelip onurlandırdığı; sevgiliyle birlikte kayık sefalarının yapıldığı; havuz kenarlarında bayram harçlıklarının dağıtıldığı; peri yüzlü güzellerin peçelerini kaldırdığı; bu durumdan memnun olan aşıkların ikinci bir bayram sevinci

yaşadığı; aşıkların birbirlerine sarılarak yürüdüğü idiyyelerde ifade edilmektedir (Sungurhan 2011: 74-78). Nedîm de şiirlerinde bütün bunlara değinmektedir.

*Velikin bu mübârek ıyd dahı eyleyüp teşrîf
Sitanbûlun ferahla ıyd-ber-ıyd oldu her yanı*
(Macit, 2012: 61)

*Husûsa Hazret-i Eyyûb ile meydân-ı Top-hâne
Birer takrîb ile elbette cezb eyler cüvânânı*
(Macit, 2012: 61)

*Ye Sa'd-âbâd-ı dil-cûnun efendim sorma hiç vasfın
Kulun bir vech ile ta'bîre kadir olamaz anı*
(Macit, 2012: 62)

*Havzın safâsını edemem hiç san beyan
Düştük bu gün o şûh ile zevrakte yan be yan*
(Macit, 2012: 97)

*Yine iydiyye bahşişler verip fevvâre-i dil-cû
Dem-â-dem etmede etrâf-ı havza sîm-efşânî*
(Macit, 2012: 62)

*Binersen zevraka deryâda cûş etsin dür ü gevher
Süvâr olursan esbe deşt ü sahrâ lâlezâr olsun*
(Macit, 2012: 114)

Gül ve lale etrafında oluşturulan hayallerle Ramazan Bayramı'nın gelişi "O gonca dudaklı güzelin bayram geldiğinde güldüğünü; acı sözler söyleyen dilinin ise tatlı, güzel sözler söylediğini gördük" şeklinde verilirken Ramazan Bayramı'yla şeker arasında ilgi kurulmaktadır. Böylece güzelin acı sözleri, azarlamaları, gül dikenine de benzetilmektedir.

*Hele ıyd oldu ol gül-gonca handân olduğun gördük
Dimâğ-ı telh-kâmın şekkeristân olduğun gördük*
(Macit, 2012: 284)

*Letâfet lehçesinde şöyledir kim nerm ü nâzûkdür
İtâb-ı telhi de mânende-i hâr-ı gül-i zîbâ*
(Macit, 2012: 180)

"Teşrîf-i Sadr-ı Âlî İbrahim Pâşâ Be-Serây-ı Mustafâ Pâşâ Be-Şeb-i Helvâ" başlıklı kasidede Helva gecesi için İbrahim Paşa'nın Mustafa Paşa sarayına teşrifi "Şafak feleği büyötmek için çoktan beri bağına lale dikmek ister" sözleriyle anılmakta; "Laleyi bir iki gün anmayalım, şimdi Helva sohbeti yapalım" denilmektedir.

*Perveriş bulmağ için çarh-ı şafak lâlesini
Bağına dikmeği çokdan beri eyler tahmîn*
(Macit, 2012: 105)

*Lâleyi bir iki gün anmayalım şimdi hele
Kâmlar sohbet-i helvâ ile olsun şîrîn*
(Macit, 2012: 105)

Kimi zaman lalenin geç açması ile şehzadenin eğlence yerine geç gelişi arasında da ilgi kurulduğu dikkat çekmektedir.

*Şehzâdeden evvel meger kılmış te'eddüb gelmege
Bu sâl oldu lâlenin te'hîrinin sırrı bedîd*
(Macit, 2012: 138)

Klasik Türk şiirinde içkiyle ilgili terimler kullanılarak çeşitli benzetmeler de yapılmakta; bu şekilde o dönemin eğlence hayatı hakkında kısa da olsa bilgi verilmektedir. Kullanılan kadehlerin özellikleri detaylı olmamakla birlikte dile getirilmektedir.

*Sâkiyâ hûşum alan zemezme-i çeng midir
Yohsa destindeki peymâne-i gül-reng midir*

(Macit, 2012: 267)

*Müdüâm ey lâle-i hâtır-güşâ dür olma gülşenden
Seninle neş'e tahsil eylerim câm-ı şarâbımsın*

(Macit, 2012: 82)

Bahâr kim güle bir câm-ı lâle-gûn sundu

Nihâl-i kaddin onun neş'e-i residesidir (Macit, 2012: 267)

Eskiden kadehlerin üzerinde çeşitli resimlerin olduğu bilinmektedir. Ancak Cem'in kadehinin üzerinde lalenin safasının tasvirini bulmak mümkün değildir.

Nigâr ü nakşı bir resm üzre kim bulmak değil mümkün

Safâsın lâle-i tasvîrinin peymâne-i Cemde

(Macit, 2012: 167)

Ayrıca Nedîm, eğlence meclisinde şuh niteliğindeki şiirlerinin kadehler gibi elden ele dolaşmasını istemektedir. Bu ifadeden o dönemde eğlence meclislerinde şiirlerin okunduğu anlaşılmaktadır.

Bezîm-i ehl-i tab'da devr eylesin elden ele

Nazm-ı şûhun tohm-ı pâk-i lâle-i hamrâ gibi

(Macit, 2012: 78)

SONUÇ

Sonuç olarak XVIII. yüzyılın önemli şairlerinden Nedîm'in şiirlerinde o dönemin eğlence hayatını çoğunlukla mum, gül ve lale etrafında oluşturulan hayallerle bulmak mümkündür. Nedîm kendinden önceki şairlerden farklı olarak mum, gül ve lalenin etrafındaki hayaller, benzetme ve mecaz unsurlarıyla birlikte dönemin sosyal hayatının bir parçası olan Çırâgân eğlencelerini ve Helva sohbetlerini söz konusu etmiştir. Ayrıca Nedîm, şiirlerinde yaşanan bayram sevincini, yapılan hazırlıkları, düzenlenen resmî bayram törenini, verilen ziyafet ve seyir yerlerini de dile getirmiştir. Nedîm, sıklıkla mum ile pervaneyi birlikte anmış; ancak klâsik anlayışın dışına çıkarak sultan-mum, ihsan gören kişi-pervane benzerliği üzerinde durmuştur. Kısacası Nedîm, kendinden önceki Klâsik Türk Edebiyatı şairleri gibi dolaylı yoldan sosyo-kültürel hayatı yansıtmış; yaşadığı dönem hakkında bilgi vermiştir. Bütün bunlar Klâsik Türk Edebiyatı şairlerinin kuşaktan kuşağa kültür aktarımında önemli bir rol oynadığını; yaşadıkları topluma yabancı olmadıklarını açıkça göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Devellioğlu, Ferit (1986), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- İpekten, Halûk, Mustafa İsen (1992), "XVIII. Yüzyıl Divan Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.
- Kurnaz, Cemal (1992), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ahmet Talât Onay, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Macit, Muhsin (2012), *Nedîm Divânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (e-kitap), (<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10635,nedim-divanipdf.pdf?0>) (03.08.2016, saat 14.31).
- Pala, İskender (1989), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Sungurhan, Aysun (2011), *Klasik Türk Edebiyatında İdiye-Bayram Şiirleri (İnceleme-Şiirler)*, Ankara: Grafiker Yay.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977), "Bayram", İstanbul: Dergâh Yay., c.1.

Dr. Ayşem YANAR ve Doç. Dr. Sema ÖZKAN TAĞI
Ankara Üniversitesi
ayanar@ankara.edu.tr /s.tagi@gazi.edu.tr

Coğrafi İşaretlerin El Sanatı Ürünlerinde Kullanılması Yöre ve Kurumlara Özgü Hediyeelik Turistik Eşya Tasarımı: Ankara Örneği

İnsanlar yaşadıkları yerden farklı bir şehre veya bir ülkeye gittikleri zaman gittikleri yöreye özgü hatıra eşyaları almak isterler. Bu eşyaların az yer tutması ve kolay taşınabilir olmasının yanında yörenin sahip olduğu kültürel mirası ve değerleri yansıtmaları da önemlidir. Diğer tarz hediyeelik eşyaların aksine, el sanatı ürünleri her zaman daha fazla turistik eşya olma özelliğine sahiptir. Türkiye’de geleneksel el sanatı ürünü olan turistik hediyeelik eşya ilden ile hatta ilçeden ilçeye göre farklılık ve çeşitlilik göstermektedir. Ankara tarih boyunca keçisiyle, tiftiğiyle ve tiftik dokumacılığıyla, kedisiyle anılmasına, sevgi çiçeği (*Cyanus tchihatcheffii*), Ankara çiğdemi (*Crocus ancyrensis*) gibi endemik bitki türlerini barındırmasına, Anıtkabir, Meclis gibi sembolik binalara sahip olmasına rağmen günümüzde piyasada bu değerlerin kullanıldığı turistik hediyeelik eşyaya çok az rastlanmaktadır.

Bu çalışmada Ankara’ya özgü coğrafi işaretlerin (endemik bitkiler, yöreye özgü hayvan türleri, önemli binaları vb.) neler olabileceği belirlenmiş ve bu işaretler kullanılarak hediyeelik ve turistik eşya örnekleri tasarlanmıştır. Tasarlanan bu ürünler Ankara merkez ve Gölbaşı ilçelerinde bulunan sanatçı ve el sanatı ustalarına yaptırılarak örnek bir koleksiyon hazırlanmıştır. Böylece hem Ankara’ya özgü hediyeelik eşya örnekleri hem de sanatçı ve el sanatı ustalarına bir pazar olanağı potansiyeli sağlanarak onlara destek olunmuştur. Ülkemizin en köklü eğitim kurumlarından biri olan Ankara Üniversitesi’nin logosu da bu tasarlanan ürünlerde kullanılmıştır. Ankara Üniversitesi tarafından da desteklenen bu çalışma ile yurt içi-yurt dışından gelen ve başka şehirlere-yurt dışına gidecek olan öğrenci ve personelin hem yaşadığı bölgeyi hem kurumunu temsil eder nitelikteki turistik hediyeelik eşyaya ulaşılabilirliği ve bunların üretim boyutuna geçirilmesi hedeflenmektedir. Bildiride bu ürünlere ait örnekler fotoğraflarla sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara, coğrafi işaret, turistik hediyeelik eşya, el sanatı

Use of Geographical Indications for Handicraft’s Products and Design of Souvenirs for Districs and Institutions: Ankara Case

People tend to buy indigenous products as souvenir when they visit a different city or a country. It is important that these products reflect that region’s cultural heritage and values in addition to ease of handling and transportation. Unlike other types of souvenirs, handicrafts have always the property to be a tourist souvenir. In Turkey, souvenirs vary and differ from county to county even from neighboring town. Although Ankara has been known for its Angora goat and mohair, Angora cat, and harbours endemic plants species such as Ankara crocus (*Crocus ancyrensis*), sevgi çiçeği (*Cyanus tchihatcheffii*), hosts symbolic monuments such as Atatürk monumental tomb (mousoleum), and national assembly building, souvenirs that use these symbolic figures have been scarce.

In this study, likelihood geographical indications specific to Ankara (endemik plants, animal species indigenous to region, monumental building etc) were determined and some souvenir samples were designed. A set of sample was prepared after having the designed samples made by the craftsmen and artists in Ankara city and Gölbaşı towns. In this way, not only samples of souvenirs indigenous to Ankara were produced but also a support for the craftsmen and artists in sense of market potential. Also, logo of Ankara University, one of the well-established educational institution of the country, was used in the current designed products. In the current work, it has been aimed to implement the production and availability of the products to domestic or foreign visitors or students and staff of domestic institution in that it would be possible fort them to attain souvenirs or gift items that represent his/her institution. In this presentation some samples from the collection will be shown.

Key Words: Ankara, geographical indication, souvenir, handicraft

1. GİRİŞ

İnsanlar içinde buldukları toplum kurallarına göre yaşamlarını biçimlendirmekte, sosyal ve ekonomik yapılarına göre tavır sergilemektedir. Sosyo-ekonomik yapının temel taşı kültürdür. Kültür, toplumun yaşam biçiminde yer alan yeme içme alışkanlıkları, doğum, ölüm, düğün gibi özel günlerde sergiledikleri gelenek ve görenekleri, giyim şekilleri, yaşadıkları mimarinin şekli, yöreye özgü ürünleri ile ilgilidir. Kültürün devamlılığı sözü edilen unsurların yaşatılması yoluyla sağlanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında kültür unsurlarının belgelenmesi önem taşımaktadır. Son yıllarda bu konuda farkındalık ve bilinç oluşmuş kültürel değerlerin korunması adına coğrafi işaretleme yoluna gidilmeye başlanmıştır.

Coğrafi işaret ile korunmayan bir ürün piyasa kimliğinden yoksun olduğu için neredeyse maliyet fiyatına alıcı bulacaktır (Wipo 2003). Coğrafi işaret, belirgin bir niteliği, ünü veya diğer özellikleri itibariyle kökenin bulunduğu bir yöre, alan, bölge veya ülke ile özdeşleşmiş bir ürünü gösteren işaretlerdir (Anonim 2015). Türkiye’de “coğrafi işaretlerin korunması hakkında 555 sayılı kanun hükmünde kararname” 1995 yılında Bakanlar Kurulu tarafından kabul edilmiştir. Bu kanun hükmünde kararnameye göre; coğrafi ürünler kapsamına doğal ürünler, tarım, maden, el sanatları ve sanayi ürünleri girmektedir (<http://www.mevzuat.gov.tr>).

Dünya Ticaret Örgütü (WTO), Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO), Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansına (UNCTAD) göre bir ülkenin el sanatları o ülkenin kültürel mirasının en önemli parçasıdır.

UNESCO tarafından 20-23 Ekim 2004 tarihlerinde Japonya’da düzenlenen "Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Uluslararası Konferansı: Bütüncül Yaklaşımlara Doğru" başlıklı Yamato Deklarasyonu’nda somut olmayan kültürel mirası korumanın somut kültürel mirası korumak kadar önemli olduğu ifade edilir. Bununla birlikte, otantiklik kavramının maddi kültürel mirastaki uygulamasının somut olmayan kültürel mirastakinden farklı olduğu, somut olmayan kültürel miras kavramının sürekli olarak yeniden yaratıldığı vurgulanmaktadır (Metin Basat 2013:64).

Coğrafi işaretler el sanatları açısından büyük öneme sahiptir. El sanatları ürünlerinin korunmasına ve belli bir standartta üretiminin sağlanmasına, diğer bölgelerde üretilen ürünlerle karışmasının önlenmesine, yurt içinde ve yurt dışında ürünlerin kolayca tanıtılmasına olanak sağlamaktadır. Geleneksel, yöresel ürünleri korumak ve bunların kullanım hakkını belgelendirmek için coğrafi işaret tescili önemlidir.

Yöreye/ülkeye özgü hammadde, yöresel ürünler, hayvanlar, endemik bitkiler, kişiler, toplumsal olaylar, özel gün ve tarihler, taşınır ve taşınmaz kültür varlıkları coğrafi işaret olabilme özelliğini yansıtan unsurlardır. Bu unsurların el sanatları ürünlerinde kullanılması ya da ürün üzerinde bulundurulması yöreye ait olma özelliğini kuvvetlendirmektedir.

Gelişen teknoloji ve buna bağlı olarak değişen yaşam biçimleri, nüfus artışı yanında sosyo-ekonomik değişmelerle birlikte insan ihtiyaçlarının, alışkanlıklarının ve zevklerinin yeniden şekillenmesine bağlı olarak tüketim yapısı da değişmektedir. Özellikle tarım, gıda ve diğer temel ihtiyaçların üretiminde yoğun olarak kullanılan yeni teknolojiler, geleneksel ve yöresel ürünlerin talebini ve önemini arttırmıştır (Şahin ve Meral 2012).

Bir ürünün coğrafi kökenini gösteren unsur, madde, motif, malzeme ya da yapım tekniğiyle bir yöreye veya ülkeye pazarlanması o ürüne karşı istek ve güven duyulmasını sağlamaktadır. Bir bölgenin evcil hayvanları, bitkileri, gıda ürünleri, halı ve kilim gibi folklorik ürünleri diğer bölgelerde üretilenlerden farklı olabilmektedir. Bu ürünlerde o yörenin adının kullanılması, tüketiciler tarafından o ürünün belli bir kaliteye sahip olduğu düşüncesiyle güvenli bulunmaktadır (Marangoz ve Akyıldız 2006).

Coğrafi işaretler ticari markalardan ayrılırlar. Markalar, fikri mülkiyet hakkına sahipken, coğrafi işaretler tescil ve üretim şartlarına uymak koşulu ile birçok kişinin kullanımına açık olan haklardır (Ertan 2010:162).

Kurumlara özgü logoları ve bulunduğu coğrafyanın izlerini taşıyan el sanatı ürünlerinin özgünlük değeri yüksektir. Özgün el sanatı ürününün üretilmesi adına bu çalışmada Ankara Üniversitesine yönelik Ankara'nın coğrafi işaretleri kullanılarak özgün turistik hediyelik eşya tasarımı yapılmıştır.

Bu çalışmada Ankara'ya özgü coğrafi işaretlerin (endemik bitkiler, yöreye özgü hayvan türleri, önemli binaları vb.) neler olabileceği belirlenmiş ve bu işaretler kullanılarak turistik hediyelik eşya örnekleri tasarlanmıştır. Tasarlanan bu ürünler Ankara merkez ve Gölbaşı'nda bulunan sanatçı ve el sanatı ustalarına yaptırılarak örnek bir koleksiyon hazırlanmıştır. Böylece hem Ankara'ya özgü turistik hediyelik eşya örnekleri hem de sanatçı ve el sanatı ustalarına bir pazar olanağı potansiyeli sağlanarak onlara destek olunmuştur. Ülkemizin en köklü eğitim kurumlarından biri olan Ankara Üniversitesi'nin logosu da bu tasarlanan ürünlerde kullanılmıştır.

Ankara Üniversitesi tarafından da desteklenen bu çalışma, personel ve öğrencilerin hem yaşadığı bölgeyi hem de kurumunu temsil niteliği yüksek turistik hediyelik eşyayı edinmesi ve tasarlanan bu ürünlerin üretim boyutuna geçirilmesi hedeflenmektedir.

2. MATERYAL METOT

Ürün tiplerini ve ürünlerin üzerinde kullanılacak coğrafi işaretlerin neler olabileceğini belirlemek için Ankara Üniversitesi çalışanlarına e-posta yolu ile uygulanan anketlerden elde edilen bilgiler, Ankara ilinin taşınır ve taşınmaz kültür varlıkları, yöresel ürünleri, hayvanları, endemik bitkileri gibi coğrafi işaretlerin kullanıldığı ve aynı zamanda Ankara Üniversitesi logosunun yer aldığı el sanatı ürünleri ve dijital ortamda tasarımı yapılan turistik hediyelik eşya araştırmanın materyalini oluşturmaktadır.

- Ankara Üniversitesi çalışanlarına yönelik ürün tercihlerini belirlemek için hazırlanan anket e-posta yoluyla uygulanmıştır.
- Ürünlerde kullanılacak coğrafi işaret sembolleri ve ürün tasarımları Adobe Creative Cloud Öğrenci ve Öğretmen Sürümü kullanılarak yapılmıştır.
- Geliştirilen ürün prototipleri arasından el sanatları alanında uzman olan kişilerden oluşturulan bir komisyon tarafından asıl ürünler seçilmiştir.
- Komisyon tarafından belirlenen asıl ürünler araştırmacının kendisi tarafından ya da el sanatları ustalarından destek alınarak yapılmıştır.
- Ürünün özelliklerini yansıtan, yapıldığı hammadde, boyutu, ürün bakımı hakkında bilgiler kullanılarak bir kimlik kartı oluşturulmuştur.

3. ARAŞTIRMA BULGULARI

Anket Sonuçları

Ankara Üniversitesi uzantılı e posta grubu olan Ank-club listesine kayıtlı olan akademik ve idari personele anket çalışması uygulanmıştır. Geri bildirimde bulunan anket sayısı 121'dir.

Ankete katılan çalışanların %53.7'si kadın, %46.3'ü erkektir. Katılımcılar %29.8 ile 51-60 yaş aralığı, %28.9 ile 31-40 yaş aralığı, %23.1 ile 41-50 yaş aralığı, %8.3 ile 60 yaş üstü, %9.9 ile 20-30 yaş aralığındadır. Ankete katılan Ankara Üniversitesi çalışanlarının %74.4'ü, akademik personel, %25.6'sı ise idari personeldir.

Yapılan literatür araştırmaları sonucu sembolize edilerek ürünlerde kullanılabilir Ankara'ya özgü hayvanlar Ankara kedisi, Ankara keçisi ve Ankara Tavşanı olarak belirlenmiştir. Katılımcılara hangisinin ürünlerde kullanılması istendiği sorulduğunda Ankara keçisi %54.2, Ankara kedisi %36.4, Ankara tavşanının ise %9.3 oranında ürünlerde kullanılmasının istendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Ankara taşınmaz kültür varlıkları Anıtkabir, Atakule, Ankara kalesi, İlk Meclis Binası olarak belirlenmiştir. Ankete katılanlar, %54.2 ile Anıtkabir'in , %22.5 ile ilk meclis binasının ürünlerde yer almasını istediklerini belirtmişlerdir.

Ankara'ya özgü ürünlerde kullanılabilir endemik bitkiler Sevgi çiçeği, Ankara çiğdemi ve Ankara karanfili olarak tespit edilmiştir. Katılımcılara sorulduğunda %44.5 oranında Ankara çiğdeminin, %31.9 oranında sevgi çiçeğinin ürünlerde kullanılmasını bunu takiben Ankara karanfilinin (%21) kullanılmasını istedikleri görülmektedir.

Ankara'ya özgü değerlerin hangi tip ürünlerde kullanılmasını istersiniz sorusunu cevaplandırdıklarında en fazla %69.3 ile anahtarlık, %67.8 ile kupa, %66.9 ile buzdolabı süsü (magnet), %57.9 tişört, %57 kitap ayracı, %36.4 kağıt ağırlığı olarak tercih ettikleri görülmüştür.

Birden fazla fonksiyonu olan turistik hediyelik eşya için önerilerinin neler olduğu sorulduğunda %82.4 ile USB depolama aygıtı aynı zamanda anahtarlık olan ürünün tasarlanması istenilmiştir. Bu ürünü takiben %59.7 oranında buzdolabı süsü aynı zamanda açacak olan ürünü tercih etmişlerdir.

Ankara Üniversitesi Logolu ürünlerde kullanılmasını istediğiniz Ankara Üniversitesi yazısı yerine çeşitlendirmek amacı ile ne yazılmasını istersiniz sorusuna ise % 49.2 ile AÜ kısaltmasının yer almasını istedikleri belirlenmiştir.

Anket sonuçlarının değerlendirilme aşamasından sonra ürün önerileri dikkate alınarak yapılacak ürün tipleri, Ankara Üniversitesi logosu ile birlikte yer alacak coğrafi işaret sembolleri belirlenmiş. Öncelikli olarak coğrafi işaret olarak düşünülen öğeler bilgisayar ortamında sembolleştirilerek çizilmiştir.

Seçilen Coğrafi İşaretlerin Sembolize Çizimleri

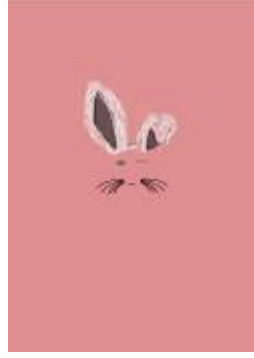
Doğal hayvan ve bitki varlığı içinde yer alan bazı türler, sadece buldukları bölgeye özgü tür ve ırklardır. Ankara çiğdemi, Sevgi çiçeği gibi endemik bitkiler, Ankara armudu, Ankara balı gibi yöresel ürünler, Ankara kedisi, Ankara tavşanı, Ankara keçisi gibi hayvan türleri Ankara'ya özgü varlıklar olarak anılmaktadır. Ankara adını da içinde bulunduran üç hayvanın ürünlerde yer alması istenilmiş ve sembolleştirme çalışmaları yapılmıştır (Şekil 1).

Şekil 1. Sembolleştirilen hayvan figürleri

Ankara keçisi



Ankara tavşanı



Ankara kedisi



Sevgi çiçeği, Ankara çiğdemi Ankara ili ve çevresinde yetişen endemik bitki türleridir. Sevgi çiçeği özellikle Gölbaşı'nda yetişen bir tür olup turizm açısından önemli görülmektedir. Endemik bitkilerin sembolleştirme çalışmalarının bazı örnekleri Şekil 2'de verilmiştir.

Şekil 2. Sembolleştirilen endemik bitkiler

Sevgi çiçeği

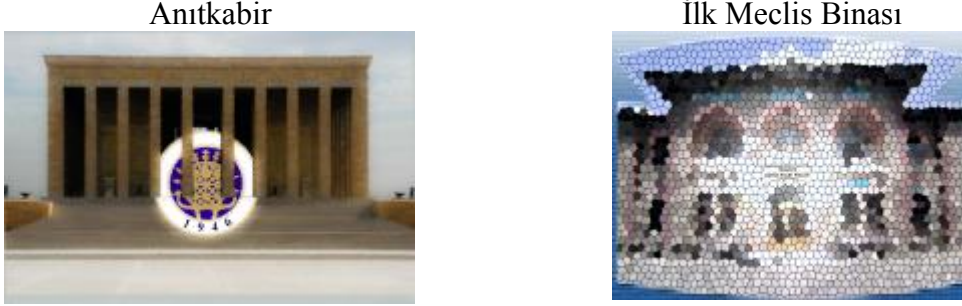


Ankara çiğdemi



Anıtkabir ve İlk meclis binası Ankara İli açısından önem taşımakta ve turistlerin ziyaret ettiği mekanların başında gelmektedir. Şekil 3'te Anıtkabir ve İlk meclis binasının sembol haline getirilmiş figürleri verilmektedir.

Şekil 3. Sembolleştirilen bina görünümleri



Ankara Üniversitesi Logosu ve Coğrafi İşaretlerin Yer Aldığı Ürün Örnekleri

Ankara üniversitesi çalışanlarının istekleri doğrultusunda belirlenen ürünler talep edilen coğrafi işaretler ve Ankara üniversitesi logosu kullanılarak tasarımları yapılmıştır. Anahtarlık, duvar saati, peçete, Mouse pad (fare altlığı), kağıt ağırlığı, tablet kabı, ajanda kabı, kadın erkek tişörtleri, bez çanta, sırt çantası, kitap ayracı, bozuk para cüzdanı, cüzdan, tabak altlığı, zarf açacağı, çakı, USB, bakır sahan tasarımı yapılan ürünlerdir. Tasarlanan bu ürünlerden bazıları el sanatları ustaları ve sanatçılara yaptırılmıştır. Şekil 4’te duvar saati, bez çanta ve tişört örnekleri yer almaktadır. Duvar saatinde Ankara keçisi, kedisi ve tavşanı, Ankara çiğdemi, Sevgi çiçeği, Anıtkabir ve İlk meclis binası rakamların yerine kullanılarak tasarımı yapılmıştır. Bez çantada ise sevgi çiçeği ve logolar serpmeye şeklinde yerleştirilmiştir. Resimdeki erkek tişörtünde ise Ankara keçisi figürü olarak kullanılmıştır.

Şekil 4. Dijital ortamda tasarlanan ürün örnekleri



Şekil 5’te yörede bulunan sanatçı ve ustalara yaptırılan ürün örnekleri görülmektedir. Deri cüzdanda sevgi çiçeği kullanılmıştır. Gölbaşı’na özel olarak düşünülen sevgi çiçeği figürlü çakı ise Gölbaşı/Mogan’da bulunan bıçak ustasına yaptırılmıştır. Keçeden kaplanmış ajanda da ise Ankara tavşanı ve Ankara Üniversitesinin kısaltma adı kullanılmıştır.

Şekil 5. Ustalara ve sanatçılara yaptırılan ürün örnekleri



4. SONUÇ

Yöresel geleneksel ürünler üretildikleri bölgeye ait özellikleri yansıtır ve o yörenin özellikleriyle bilinir. Bunlar arasında özellikle el sanatı ürünlerinin coğrafi işaret tescilini alması ürünün kalitesinin ve yöresel özelliklerinin devamlılığı açısından önemlidir. Coğrafi işaret tescilini alan veya coğrafi işaret temsil yeteneği yüksek olan yöresel ürünlerin üzerinde kimlik bilgisinin bulunması ürünün hikayesinin gelecek kuşaklara aktarılması açısından önem taşımaktadır.

Coğrafi işaret herhangi bir ürünün kendini koruma altına aldığı kadar doğrudan üreticinin dolaylı olarak da tüketicinin korunmasına yönelik bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yolla belirli ürünün üretiminde tüketici aleyhine olabilecek olumsuz uygulamalar da kontrol altına alınmış olacaktır. Ülkemizde gittikçe artan sayıda ürünün coğrafi işaret tescili alması olumlu bir gelişmedir.

Turizmde el sanatlarının en önemli rolü turistik hediyelik eşya olarak görülmektedir. Türkiye’de turistik hediyelik eşya da yozlaşma yaşandığı gözlemlenmektedir. Sözü edilen yozlaşmanın önlenmesi adına yöreye özgü özellikleri barındıran ürünlerin pazarlanmasının gerekli olduğu düşünülmektedir. Turistik hediyelik eşyanın özgün niteliğinin olması için yöreye özgü coğrafi işaretlerin bu ürünlerde kullanılması gerekmektedir.

Yörelere uygulanabilecek coğrafi işaret konuları aynı zamanda kurumlara da uyarlanabilir. Tüm kurumların personel ve müşterileri için bu tip ürünler geliştirmesi hem kültürümüze sahip çıkmamıza hem bu el sanatlarının üretiminin devam etmesini sağlayacaktır.

Bu tip projeler diğer kurumlar içinde örnek oluşturmaları ve kurumlar kendilerine ve yörelerine özgü ürünlere sahip olma yanında yöresel değerlerini korumuş ve yörelerindeki el sanatı ustalarını, sanatçıları desteklemeli yani her tür yöresel kaynaklarını harekete geçirmelidirler.

Coğrafi işaretleri ve yörenin özelliklerini ön planda sergileyen ürünler özgün olması nedeniyle turist tarafından daha fazla ilgi görmektedir. Ankara’ya özgü coğrafi işaretlerin yanı sıra Kazan ilçesi içinde kendine has yöresel ürünlerinin bulunduğu turistik hediyelik eşya tasarımları yapılabilir. İlçeye gelen yerli ve yabancı turistlerin ilgisini çekebilecek ürünlerle

ilçenin tanıtımına katkıda bulunabilir. Bu konuda Belediyelere ve Halk eğitim merkezleri gibi el sanatı ürünü ile uğraşan kurumlara görev düşmektedir.

Kazan ilçesi coğrafi konumu nedeniyle ulaşımı kolay olan ilçelerden biridir. Bu avantajı sayesinde turizm açısından önemli bir konumu bulunmaktadır. Gelenekselliğın devamlılığı, kültür birikiminin aktarımı açısından turistik hediyelik eşya turizmde vazgeçilmez bir unsur olarak görölmektedir. Kazan ilçesinin kavun gibi yöreye özgü ürünleri bulunmaktadır. El sanatları açısından geleneksel giyim elemanlarından özellikle tiftik çorapları vardır. Bu ürünlerle birlikte Ankara'yı temsil yeteneği bulunan bildiride sözü edilen sembollerin yöresel ürünler üzerinde kullanımı sağlanabilir.

Kaynakça

- Anonim. (2015). 'Coğrafi İşaretler Başvuru Kılavuzu'. Türk Patent Enstitüsü.
- Ertan, A.(2010). 'Prestijli Tarım Ürünlerinin Pazarlanmasında Kalite ve Coğrafi İşaret Kavramlarının Tutundurulması ve Bu Bağlamda Tarım Satış Kooperatiflerinin Önemi', **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** 12:157-170.
- Marangoz, M., Akyıldız, M. (2006). 'Doğal ve Kültürel Mirasın Korunması Açısından Coğrafi İşaretlerin Önemi ve Buldan Bezi Örneği'. Buldan Sempozyumu: 285-297.
- Metin Basat, E. (2013). Somut ve Somut Olmaya Mirası Birlikte Koruyabilmek, **Milli Folklor** Dergisi. Yıl:25, 100: 61-71.
- Şahin, A., Meral, Y. (2012). 'Türkiye'de Coğrafi İşaretleme ve Yöresel Ürünler', **Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi**, 5/2:88-92.
- Wipo (2003). "Economic Importance of Trademarks and Geographical Indications and Their Use in Commerce" National Seminar o the Protection of Trademarks and Geographical Indications,
- <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/4.5.555.pdf>. Erişim tarihi: 20/04/2015

Prof. Dr. Ayten SEZER ARIĞ
Hacettepe Üniversitesi
sezer.ayten@gmail.com

Türk Siyasî Hayatında Ankara'nın Kadın Milletvekilleri (1935-2002)

Toplumun en küçük yapı taşı aile, ailenin de en temel yapı taşı kadındır. Tarih boyunca Türk kadınının durumu pek çok çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Türk toplumunda kadının değişim ve gelişimine yönelik çalışmalar Osmanlı'nın son yüzyılında başlamış ve Cumhuriyet ile beraber devam etmiştir. Siyasal, sosyal, kültürel, eğitim, hukuk vb. alanlarda yaşanan modernleşmenin sonucu 1923'te kurulan yeni Türkiye Devleti'nde kadının siyasal hakları gündeme gelmeye başlamıştır. İlk kez bu tarihte ilk kadın partisi olarak Nezihe Muhittin'in başkanlığında "Kadınlar Halk Fırkası" kurulmuşsa da kadınların oy hakkı olmadığından bu parti çok uzun ömürlü olamamış, ancak bu konudaki girişimler 1930'lardan sonra amacına ulaşmış ve kadınlar 1930'da yerel, 1934'te de genel seçimlere katılma hakkını elde etmişlerdir. Seçme ve seçilme hakkını elde eden kadınlar ilk kez 1935 yılında yapılan milletvekili seçimlerine katılarak parlamentoya girmişlerdir. 1936'da yapılan ara seçimle sayıları 18 olan bu kadınlardan sadece biri Ankara milletvekili olarak seçilmiştir. Bu kadın "Satı Kadın" olarak tarihe geçen Ankara'nın Kazan ilçesinden seçilen ilk kadın milletvekilidir. Cumhuriyetle beraber başkent olma şerefini kazanan Ankara her alanda olduğu gibi siyasetin de kalbinin attığı bir yer olarak önem arz etmektedir.

Bu tebliğde, 1935'ten 2002 yılına kadar Ankara'dan seçilen kadın milletvekilleri, eğitimi, çalışmaları, giyim ve kuşamı ile halka ve siyasete yansıyan yönleri bakımından ele alınmıştır. Altmış yılı aşkın sürede seçilen bu kadınların Türk siyasi tarihine ve kültürüne yaptıkları katkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun için milletvekillerinin özgeçmişleri, eğitim durumları ve faaliyet alanları daha çok Türkiye Büyük Millet Meclisi Arşivindeki tutanaklara, dönemin basınına ve bu alanda yapılan çalışmalara dayalı olarak incelenmiştir. Bu çalışma ile Ankara ili örneğinde seçilen kadınların siyasal hayatta ve halk üzerinde bıraktıkları etki ve izlerinin neler olduğuna dair sorulara açıklık getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kazan, Kadın, Milletvekili, Parlamento

Ankara's Women Members of Parliament in Turkish Political Life (1935-2002)

The smallest unit of a society is the family, and the family's fundamental unit is the woman. Throughout the history women's situation has been the concern of many studies. The studies directed to the innovation and development of women started at the end of the Ottoman Empire and continued with the Republic. As a result of the modernization in political, social, cultural, educational areas and in the area of law women's political rights began to come to the forefront by the establishment of the new Turkish government in the year 1923. Although for the first time in this year under the heading of Nezihe Muhittin 'The Women's People's Party' is established as women had no right to vote at that time this party did not have longevity, the trials on this issue reached its purpose only after the year 1930 and woman gained the right to attend local elections in 1930 and general elections in 1934. Women who gained the right to select and elect entered the parliament by attending the delegate elections for the first time in 1935. By the year 1936 the number of the women reached to 18. Only one of these women were chosen as the deputies of Ankara. This woman was the first woman to be recorded in history as "Satı Kadın-Hatı Çırpan" and she was chosen from the Kazan district of Ankara. Together with the emergence of the republic as does in very field Ankara gained the status of becoming a capital and a place where the heart of politics beat.

In this presentation the women deputies selected from Ankara during the years 1935 to 2002, were considered by their studies, their clothing styles, and their features that were observed by the public and politics. In this study these women who were selected during the sixty years period and their contribution to Turkish political history and culture was put forward by this study. Depending and the reports Grand National Assembly of Turkey Archive, that periodical news and the studies carried out on this area the background of the delegates, their educational status and activity areas were analyzed. By this study we aim to pave the way for the questions regarding the political life of women selected from Ankara sample and their impression and traces they had on the public.

Key Words: Ankara, Kazan, Women, Member of Parliament

GİRİŞ

Ankara, Milli Mücadele döneminde gerek cepheler, gerekse İstanbul'a ve diğer şehirlere demiryolu ve karayolu ile bağlı olması ve elde kalan mevcut topraklar açısından ülkenin ortasında bulunmasından dolayı yeni Türkiye Devleti'nin idare merkezi olarak seçilmiştir. 19.yüzyılın sonunda Merkez Ankara, Yozgat, Kırşehir, Kayseri ve Çorum sancaklarından meydana gelen Ankara tarih boyunca jeopolitik ve jeostratejik açıdan önemli bir yer olmuştur. 1892'de demiryoluna kavuşan Ankara (Ortaylı 2000:109) Anadolu'nun ortasında zengin bir üretim bölgesindedir. Ne var ki, şehrin nüfusu 17. ve 18. Yüzyıllarda 100.000 civarında iken (Türsan 1981) yaşanan susuzluk ve kıtlık gibi sebeplerle şehirde sıkıntı baş göstermiştir. Osmanlı sayım belgelerine göre 1880'lerde nüfusu 50.000 civarında olan Ankara (Ortaylı 2000) 1917'de yaşadığı yangın ile eski ticari ve ekonomik gücünü kaybetmiş, zenginliği kalmamıştı. Bununla beraber Osmanlı'nın son yüzyıllarında kaybettiği Avrupa topraklarıyla payitaht şehri olan İstanbul'un kıyıda kalması ve güvenliğinin tehlikeye düşmesi üzerine başkentini Anadolu'ya taşınması konusu 19.yüzyılın sonu ile 20.yüzyılın başında tartışılmaya başlanmıştır.

Anadolu topraklarının işgaline tepki olarak başlayan Milli Mücadele döneminde 27 Aralık 1919'da Ankara'ya gelen Mustafa Kemal Paşa, 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgali üzerine 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisini (TBMM) bu şehirde açmış ve ülkenin kurtuluşu ile ilgili önemli kararları hayata geçirmiştir.

Halkıyla Mustafa Kemal Paşa'yı sevgi ve coşkuyla karşılayarak Milli Mücadeleye büyük destek veren Ankara, 13 Ekim 1923'de yeni Türkiye Devleti'nin başkenti olmuştur.(Şimşir 1988). 29 Ekim'de Cumhuriyetin ilanı ile Türkiye'nin modernleşmesi için önemli adımlar atılmış ve bu konudaki engeller kaldırılmaya başlanmıştır. Milli, laik ve çağdaş bir toplumun meydana gelebilmesi için başta eğitim olmak üzere hemen her alanda topyekûn bir değişim hareketini sağlayan inkılablar gerçekleştirilmiştir.

Bu tebliğde yeni Türkiye'nin kalbi olarak görülen Ankara'da alınan kararlardan biri olan kadınlara siyasal hakların tanınması, bunun önemi ve Ankara'dan seçilen kadın milletvekilleri ile onların faaliyetleri üzerinde durulacaktır.

Türk Kadınına Siyasal Hakların Tanınması

Birinci Dünya Savaşı sonrası yıkılan Osmanlı'nın yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin gelişmiş toplumlar arasındaki saygın yerini alabilmesi için yaptığı çalışmalar arasında, kadının toplum ve ailedeki yerinin belirlenmesi önemlidir. Bu konudaki çalışmalar Tanzimat'a kadar gitmekle beraber, yeterli olmamış ve Cumhuriyet'in de gündemini teşkil etmeye devam etmiştir. Zira, Osmanlı'nın devraldığı sorunlardan biri ekonomi diğeri ise eğitimdeki yetersizlikti. Osmanlı'nın son on yıllarında yaşanan zorlu savaş yılları sonrası Milli Mücadele'de yaşananlar erkekler kadar kadınları da etkilemişti. Erkeğin cepheye gitmesi kadınlara hem cephede, hem de cephe gerisinde önemli sorumluluklar yüklemişti. Kadınların bu fedakârlığını 1923'te Konya'da kadınlara hitaben yaptığı konuşmasında,

”...Dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir milletinde, Anadolu köylü kadınının üstünde kadın çalışması söylememize imkân yoktur ve dünyada hiçbir milletin kadını ‘Ben Anadolu kadınından daha fazla çalıştım, milletimi kurtuluşa ve zafer götürmekte Anadolu kadını kadar gayret gösterdim’ diyemez” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 1952;148) diyen Atatürk bir başka konuşmasında “...şuna inanmak lazımdır ki, dünya yüzünde gördüğümüz her şey kadının eseridir” sözleri ile dile getirmiştir.

Ülkedeki okuryazar oranının özellikle kadınlar arasında çok düşük olmasından dolayı eğitim ve öğretime büyük önem verilmiştir.¹1930'lu yıllarda kadınların %90'a yakını okuryazar olmadığından düzenlenen kurslar ile okuryazar olanların oranı arttırılmaya çalışılmışsa da, istenilen rakama ulaşamamıştır. Zira, 2000 yılı rakamlarına göre 60 milyona yaklaşan Türkiye'de kadınlar arasında okuryazar olanların oranı ancak %81'e ulaşmıştır.

Bir taraftan kadınlardaki okuryazar oranını arttırmak için 1920'li yıllarda eğitim ve öğretim alanında çalışmalar yapılmış, diğer taraftan da 1926'da kabul edilen yasa ile hukuk alanında kadın erkek eşitliği sağlanmış, öte taraftan ise 1930'lu yıllarda siyasal alanda eşitlik için adım atılmıştır. Bu amaçla ilk olarak 3 Nisan 1930'da kabul edilen Belediye Kanunu ile kadınlar belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkını, 26 Ekim 1933'te Köy Kanunu'nda yapılan değişiklikle de muhtar ve ihtiyar heyetini seçme ve seçilme hakkını elde ettiler. Nihayet 5 Aralık 1934'te Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yapılan değişiklikle milletvekili seçme ve seçilme hakkını kazandılar. Değişliğe göre kadın erkek her Türk'ün seçme yaşı 22, seçilme yaşı 30 olarak belirlenmiştir. Kadınların pek çoğu bu gelişmeyi büyük bir memnuniyetle karşılamış ve 6 Aralık'ta bazı Ankaralı kadınlar Mustafa Kemal Atatürk ve diğer büyüklere teşekkür için Halkevi'nde bir toplantı düzenlemişler, ardından Meclise giderek memnuniyetlerini belirtmişlerdir. (Cumhuriyet 7 Aralık 1934, Kurun 7 Aralık 1934). Yapılan değişiklikle kadınlar ilk kez 8 Şubat 1935'te yapılan seçimlere katıldılar. İki dereceli seçim sisteminin uygulandığı bu dönemde, sadece tek parti olarak Cumhuriyet Halk Fırkası(CHF) vardı. 5. Yasama Dönemi (1935-1939) olarak bilinen bu dönemi belirleyen seçime katılım üç büyük şehirde (Ankara, İstanbul, İzmir) %80'lerde olup, oy verenlerin yarıya yakını kadındı. Seçim sonuçlarına göre 399 milletvekilinden 17'si kadın olmak üzere 386 milletvekili CHF adaylarından oy birliği ile 4'ü azınlıklardan olmak üzere 13 bağımsız aday oy çokluğu ile seçildiler. (Sezer 1998, Cumhuriyet, 9 Şubat 1935).

Bu tarihten 2002'ye kadar olan dönemde yapılan 17 seçimde² TBMM'ne seçilen kadın milletvekili sayısı toplam 161'dir. Bunlardan 50'si 1935-1946 yılları arası tek parti döneminde, 111'i de 1946-2002 yılları arasında yapılan çok partili seçimlerde seçilmişlerdir. Bu zaman zarfında Ankara'dan seçilen kadın milletvekili sayısı ise sadece 18'dir.

Ankara'dan Seçilen Kadın Milletvekilleri

Kadınların milletvekili seçme ve seçilme haklarını kazanmasını takiben 8 Şubat 1935'te yapılan seçimde TBMM'ne 17, 1936'da yapılan ara seçimde bir kadının daha seçilmesiyle bu sayı 18 olmuştur. Yaklaşık % 4.5 oranında temsil edilen kadın milletvekillerinden sadece biri Ankara'dan seçilmiş olan Satı Kadın'dır. Satı Kadın diğer kadın milletvekillerinin çoğunluğu gibi Atatürk'ün isteği ve tercihi ile Meclis'e giren kadınlardan biridir. 1890 yılında Ankara Kazan'da doğmuştur.³ Eşi milli savaşta malûl olmuş biriydi. Beş çocuğu vardı ve çiftçilikle uğraşıyordu (Cumhuriyet 6 Şubat 1935). Hususi eğitim gören Satı Kadın seçildiğinde Kazan Köyü muhtarıydı ve sadece bu dönemde milletvekilliği yaptı. Atatürk tarafından ismi Hatı

¹ Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre 1935 yılında 6 yaş üstü nüfusun toplamı 12 862 754'dür. Bunun 6 649 478'i kadındır ve bunun da 5 997 138'i yani %90,2'si okuryazar değildir. (*TÜİK, Milletvekili Genel Seçimleri, 1923-2011.*)

² Kadınların katıldığı seçim tarihleri; 1935, 1939, 1943,1946, 1950, 1954, 1957, 1961, 1965,1969, 1973, 1977, 1983, 1987, 1991, 1995, 1999, 2002'dir. Bu yazıda 5. Yasama dönemi(1935-1939)'nden, 21.Yasama Dönemi (1999-2002) dahil toplam 17 Yasama Dönemi ele alınmıştır.

³ TBMM Arşivi'ndeki Hatı Çırpan'a ait 871 nolu özlük dosyasında doğduğu yer ve yıl Kızılcahamam 306, nüfusa kayıtlı olduğu yer Teke(Tekke olması gerekir) yazmaktadır. Kendisi "1306 senesinde Ankara'nın Kazan Köyünde doğduğunu ve bir sene evvel Köy Muhtarlığına seçildiğini ve çiftçilikle uğraştığını belirtmiştir.

olarak değiştirilen Satı kadının adı Meclis tutanaklarında Hatı Çırpan(TBMM Albümü) olarak geçmektedir. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'nden seçilen Satı Kadın modern bir Türk kadını gibi giydirilmiş, mecliste Ziraat Encümenliğinde görev yapmış, dönemin sona ermesiyle köyüne tekrar geri dönmüş ve 1956'da vefat etmiştir.

1939'da yapılan seçimde 6. Yasama Dönemi (1939-1943) için seçilen 16 kadından biri Ankara'dan seçilmiştir. Kadınların % 3.7 oranında temsil edildiği Meclise seçilen Belkıs (Rukiye) Baykan 1899 İstanbul doğumludur. İlköğrenimini İstanbul Beşiktaş Kız Rüştüyesi, Orta ve Lise öğrenimini Bezm-i Alem Valide Sultanisi'nde, yüksek öğrenimini ise Kız Darülfünun Tabiiye Kısmında tamamlamıştır.(TBMM Albümü, I:307). Fransızca bilen Baykan, Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'ya gelmiş, Kız Lisesinde biyoloji öğretmenliği yapmış, iki dönem üst üste Ankara'dan CHP milletvekili seçilmiştir. Türk kadınına ilk seçim hakkı verildiğinde CHF Ankara İl Yönetim Kurulu üyeliğine seçilmiştir. Kadın Esirgeme Kurumu ve Kızılay Gençlik Kolları üyeliği görevlerinde bulunmuştur.(Tercümeihal Kâğıdı Örneği No:1019) Seçildikten sonra Maarif (Milli Eğitim) komisyonunda görev yapmıştır. Yardım Sevenler Derneğinin yöneticiliğinde de bulunan ve 2 çocuk annesi olan Baykan 83 yaşında vefat etmiş ve Ankara Asri Cebeci mezarlığına defnedilmiştir. (Milliyet 2 Temmuz 1983).

1943'de yapılan seçimde ikisi Ankara'dan olmak üzere Meclise 16 kadın seçilmiştir, Bunlardan biri bir önceki dönemde de görev yapan Belkıs Baykan, diğeri ise Emine Mebrure Aksoley'dir. Aksoley 1902'de Selanik'te doğmuş, Balkan Savaşı'na kadar Selanik'te kalmış, Birinci Dünya Savaşı'nda Bandırma ve Alaşehir'de bulunmuştur. İstanbul Çamlıca Lisesinden mezun olan Aksoley 1922'de Ankara'ya gelmiştir. Almanya'da çalışmalar yapmış, 1938'de Ankara Hukuk Fakültesinden mezun olmuş ve Ankara Halkevi Köycülük İş Kolunda çalışmıştır. Yardım Sevenler Cemiyeti'nin Umumi Katipliğini de yapan Aksoley, Mecliste Maliye ve Dilekçe Komisyonu üyesi seçilmiştir. 1949'da kurulan Türk Kadınlar Birliği'nin kurucuları arasında yer almıştır. Almanca ve Fransızca bilen Aksoley, 1984'te İstanbul'da vefat etmiştir. (Çufalı 2012, III;119-120, Çoker 1998,I:585-586).

8. Yasama Dönemi (1946-1950) için 1946'da yapılan seçiminde seçilen toplam 9 kadından ikisi Ankara milletvekilidir. Bunlardan biri 7. Dönemde de seçilen E. Mebrure Aksoley, diğeri ise Fakihe Öymen'di. Fakihe Öymen, 1900'de İşkodra'da doğdu. 5., 6., ve 7. Yasama Dönemlerinde İstanbul, 8. Dönemde ise Ankara milletvekili olarak seçilmiştir. İlköğrenimini İstanbul'da Koca Mustafa Paşa ilk mektebinde, ortaöğrenimini İstanbul Kız Muallim Mektebinde, yükseköğrenimini de İstanbul Darülfünunu Coğrafya şubesinde yapan Öymen, 1922'de Kandilli Kız Lisesinde coğrafya, 1923'te Bursa Kız Muallim Mektebinde tarih ve coğrafya öğretmenliği yapmıştır. Milletvekilliği döneminde Bütçe Komisyonu üyeliği ve Seçim Tutanaklarını İnceleme Komisyonunda görev yapmıştır. Evli iki çocuk annesi olan Öymen İngilizce bilmektedir. 1983'te vefat etmiş ve Ankara Cebeci Asri Mezarlığına defnedilmiştir. (Güneş, 2001, II:350)

1954'te yapılan seçimde ise toplam 4 kadın milletvekilinden biri Ankara'dan seçilmiştir. Demokrat Parti (DP)'den seçilen Aliye Temuçin Coşkun 1916'da İzmir'de doğdu. İzmir Cumhuriyet Kız Lisesi, Ankara Kız Meslek Öğretmen Okulundan mezun oldu. Çeşitli tarihlerde kız sanat ve teknik okullarında öğretmenlik ve müdürlük yapan Coşkun, Ankara Kız Teknik Öğretmen Okulunun Müdürlüğü görevinde bulunmuş, evli ve çocuğu yoktu. Maarif Komisyonu Katip üyeliğinde bulunmuştur.19 Mart 2006'da vefat etmiştir.(Gökçimen 2009:375-376).

11. Yasama Dönemi(1957-1960)ni oluşturan 1957 seçiminde 7'si DP'den biri CHP'den olmak üzere toplam 8 kadın seçilmiştir. CHP'den seçilen tek Ankara milletvekili Ubeyde Elli'dir. 1907 İstanbul doğumlu olan Elli Erenköy Kız Lisesi' mezunu olup, 1939'da sosyal ve siyasi çalışmalara başladı. Yardım Sevenler Yurdu, Kızılay Veremle Mücadele ve Türk Kadınlar Birliği gibi hayır kurumlarında çalıştı. Eğitim, sağlık ve köycülük komiteleri idareciliklerinde bulundu. CHP teşkilâtlarında çalıştı. Türk Kadınlar Birliği Genel Başkanlığı, Çankaya İlçe Maarif Encümenliği ve Belediye Meclis Üyeliği de yapmıştır. Evli ve iki çocuk annesidir. Fransızca biliyordu. Türk Kadınlar Birliği Genel Kurul Üyesi ve CHP Kadın Kollarının Merkez Heyeti Başkanı iken 1957 seçimlerinde milletvekili oldu ve dönem içinde Maarif Komisyonunda görev aldı. İki çocuk annesi olan Elli, 1991'de vefat etti.(Arslan 2011:136-137).

1960 askeri müdahalesi sonrası 1961 ve 1965'deki seçimlerde Ankara'dan milletvekili seçilmedi. 1969'da yapılan seçimde Ankara'dan Millet Partisi (MP)'nden seçilen milletvekili Fatma Suna Tural'dır.1927 İzmir Karşıyaka doğumlu olan Tural, İstanbul Üniversitesi Türkoloji mezunudur. Trabzon ve İstanbul'da öğretmenlik yaptı. E.Orgeneral Cemal Tural ile evliydi ve çocuğu yoktu. Fransızca bilen Tural'ın Mecliste yazılı ve sözlü önergeleri vardır. 2005'te vefat etti. (Gökçimen 2009:399-400).

15.Yasama Döneminde (1973-1977) Ankara'dan CHP'den seçilen tek kadın milletvekili Feriha Fatma Öztürk'tür. 1928 Ankara doğumlu olan Öztürk Lise mezunudur. Ankara Belediye Meclis üyeliği, Türk Kadınlar Birliği Genel Başkanlığı, CHP'de İl Kadın Kolu Başkanlığı ve Altındağ Belediye Meclis üyeliği ile Altındağ Kızılay yöneticiliği yaptı. Bekar olan Öztürk Mecliste KİT Komisyonu üyesi seçilmiştir. (Gökçimen 2009:322-323).

1980 Askeri müdahalesi sonrası 1983'te yapılan seçimde Ankara'dan 3 kadın milletvekili seçilmiştir. Bunlardan biri Halkçı Parti'(HP)den seçilen Neriman Elgin, diğerleri ANAP'tan seçilen Göksel Kalaycıoğlu ile Fatma Ruken Şahinkaya'dır. Neriman Elgin 1921 Malatya doğumlu olup, HP kurucuları arasındadır. Erenköy Kız Lisesini son sınıfta terk etmiş, 1980-1983 arası Ankara Belediyesi Meclis Başkan Vekilliği yapmıştır. Dört çocuk annesi olan Elgin Mecliste Dışişleri Komisyonunda görev yapmıştır. 1994'te vefat etmiştir.

Göksel Kalaycıoğlu 1936 Ankara doğumludur. Üsküdar Amerikan Kız Koleji, ABD Virginia Intermont College Eğitim mezunu. İngilizce ve Almanca bilen Kalaycıoğlu Amerika'da eğitim alanında çalışmalarda bulunmuş ve Meclis'te KİT, Dışişleri, Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi üyeliği yapmıştır. Bekar olan Kalaycıoğlu pekçok ülkenin dostluk grupları üyeliğinde de bulunmuştur.

1987'de yapılan seçimde Göksel Kalaycıoğlu, Ankara'dan tekrar ANAP milletvekili olarak seçilmiştir. Bu dönemde seçilen diğer milletvekili Fatma Rezan Şahinkaya 1924 İzmit Darıca doğumludur. Ankara Kız Lisesi ve 1945'te Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesinden mezun oldu. Aynı fakültede asistan olarak göreve başladı. 1954'te docent olan Şahinkaya Amerika, Almanya, Fransa ve Avusturya'da araştırmalar yaptı. İngilizce ve Almanca bilen Şahinkaya ANAP'tan Ankara milletvekili seçildi. Evli ve üç çocuk annesiydi KİT, Milli Eğitim, Tarım, Orman ve Köyşleri komisyonlarında çalıştı.

1999'da yapılan seçimde ise Ankara'dan 21.Yasama Dönemi (1999-2002)'nde görev yapan 4 kadın milletvekili seçilmişlerdir. Bunlardan biri Demokratik Sol Parti (DSP)den seçilen Melda Bayer'dir. Bayer 1950 Sivas doğumlu olup, Ankara Kız Lisesi ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme mezunudur. İngilizce bilen Bayer, evli ve iki çocuk annesidir.Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde çalışmış, Ankara Cumhuriyet Lisesinde İngilizce öğretmenliği yapmış ve Ecevit'in kurduğu 57.Hükümette Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet

Bakanı olmuştur. TBMM Katip üyeliği de yapan Bayer, Bakanlığı döneminde sokak çocuklarının hayata kazandırılması amacıyla Ankara Pilot Bölge merkezli uygulama başlatmıştır. Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Fonundan kırsal kesimdeki çiftçi ve köylünün desteklenmesi için çalışmıştır.

1939 İzmir Karşıyaka doğumlu Oya Akgöneç Muğisuddin, Fazilet Partisi(FP)'nden Ankara milletvekili seçildi.. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Hukuk Fakültesi mezunudur. The American University Washington DC. Uluslararası İlişkiler Bölümünde Yüksek Lisans ve Doktorasını tamamlamıştır. The American University, Çukurova Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesinde Öğretim Üyeliği yapmıştır. Doçent ve Profesör oldu. Uluslararası İlişkiler, Produktivite Merkezi ve Dünya Bankası Kalkınma Uzmanıdır. İngilizce ve Fransızca bilen Akgöneç evli ve iki çocuk annesidir. Dilekçe Komisyonu ve Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi Türk Grubu üyeliğinde bulunmuştur. (Gökçimen 2009:45-46)

Bu dönemde Ankara'dan seçilen diğer milletvekili Ayşe Gürocak'tır. 1949 Gaziantep/İslahiye doğumlu olup, DSP'den seçilmiştir. İlk ve orta öğretimini İslâhiye'de yapmış, liseyi Adana Kız İlköğretmen okulunda okumuş, sonra Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Ön Lisanstan mezun olmuştur. Ankara'da öğretmenlik yapmıştır. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, Bayındırlık ve İskan Bakanlığı Müsavirliği ve Tunceli İl Milli Eğitim Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. yapmıştır. Üç kız çocuğu annesidir. Meclis'te Milli Eğitim, Kültür ve Gençlik ve Spor, Plan ve Bütçe Komisyon üyeliği yapmıştır.

21. dönemin Ankara'dan Demokratik Sol Parti (DSP)'den seçilen 4. Kadın milletvekili Esvet Özdoğu'dur. 1948 Tetova doğumlu olup, Yenimahalle Kız Lisesi ve Hacettepe Üniversitesi Diş Hekimliği mezunudur. Konya, Adana, Kütahya ve Ankara'da diş hekimliği yaptı. İngilizce ve Makedonca bilen Özdoğu evli ve iki çocuk annesidir. Çevre, Sağlık, Aile, Çalışma ve Sosyal İşler komisyonlarında çalıştı. Kendisini siyasete meclisteki düzeysizlik ve siyasette yaşanan kirliliğin soktuğunu ifade etmiştir.(<http://arsiv.sabah.com.tr/1999/04/27/g09.html>)

Görüldüğü üzere Ankara'dan en fazla sayıda kadın vekil 21. Yasama döneminde parlamentoya girmiştir.

SONUÇ

Ankara, Türkiye Cumhuriyeti'nin hem başkenti, hem de devlet ve toplumun modernleşmesi için kadın erkek eşitliğini sağlayacak önemli kararların alındığı yeni Türkiye'nin yeni yüzü olmuştur. 1920'li yıllarda yapılan eğitim ve hukuk alanındaki düzenlemelerden sonra 1930'ların başında siyasette de eşitliği getiren yasalar demokrasinin de bir gereği olarak toplumun yarısını oluşturan kadınların yönetime katılmasını sağlamıştır. Karar Ankaralı kadınlar arasında sevinçle karşılanmış ve 5 Aralık 1934 tarihi bir bayram günü olarak nitelendirilmiştir. Ne var ki, 67 yıllık süreci, Ankara'dan seçilen kadın milletvekilleri açısından ele alan bu çalışmada ortaya çıkan sonuçlardan biri kadının TBMM'nde istenilen oranda temsil edilmediğidir. Zira, toplam 7980 erkek milletvekiline karşılık seçilen kadın milletvekili sayısı sadece 161'dir. Bu oran yaklaşık % 2 civarındadır. İlk üç seçimde (1935, 1939, 1943) Meclise 50 kadın milletvekili seçilmiş, çok partili hayata geçilen 1946 ve sonrası yapılan 14 seçimde toplam 111 kadın milletvekili parlamentoda görev yapmıştır.

Bu dönemde Ankara'dan seçilen kadın milletvekili sayısı 18'dir. Üçü üst üste iki dönem seçildiğinden toplamda 15 kadın Ankara milletvekili olarak görev yapmıştır. Partilere göre

dağılımlarına bakıldığında 8'i CHP, 1'i DP, 1'i MP, 3'ü DSP, 1'i HP, 1'i FP, 3'ü ANAP'tan seçilmişlerdir. Eğitim durumu bakımından bir Millet mektepli, 2 lise, diğerleri yüksekokul ve üniversite mezunudur. Meslekî olarak ise biri çiftçi, diğerleri öğretmen, öğretim üyesi, diş hekimi ve hukuk mezunudur. Kadın vekilleri ortalama iki-üç çocuk sahibi olup en fazla çocuğu olan Satı Kadındır. 5 milletvekilinin çocuğu yok. En yaşlı kadın ilk kadın milletvekillerinden olan Satı Kadın, en genci de 1950 doğumlu Melda Bayer'dir. Doğum yeri Ankara olan toplam 3 milletvekili vardır. Diğerleri, Türkiye'nin diğer şehirlerinden olduğu gibi Tetova, Selanik ve İşkodra gibi Türkiye dışında doğanlar da vardır.

Çoğunlukla siyasetin içinden gelen kadın milletvekilleri Meclis'te daha çok Maarif, Bütçe, Dış ilişkiler ve Aile gibi çeşitli komisyonlarda görev almışlardır, Pek çok konuda söz almışlar ve kanun tekliflerinde bulunmuşlardır. Kısacası erkek ağırlıklı bir mecliste medeni cesaretleri, eğitimleri, kanun teklifleri ve giyim kuşamları ile toplumun önünde ve topluma örnek olan bu kadınların takdire şayan bir davranış gösterdiklerini kabul etmek gerekmektedir. Ayrıca siyasi şahsiyetleri ile Türk siyasi kültürüne ve halkına örnek olmalarının yanısıra Türk kadınına yurtiçinde ve yurtdışında temsil etmeleri yeni Türkiye devletinin önemli bir kazanımı olduğu da söylenmelidir.

KAYNAKLAR

- ARSLAN, Zühtü (2011), *Türk Parlamento Tarihi, TBMM XI. Dönem, 1957-1960*, III. Ankara: TBMM Yayını.
- Cumhuriyet*, (1934), "Türk Kadınının Sevinci", 7 Aralık.
- Cumhuriyet*, (1935), "Müstakil ve kadın namzedler" 6 Şubat.
- Cumhuriyet*, (1935), "Saylav Seçimi Dün Bitti", 9 Şubat.
- ÇUFALI, Mustafa, (2012), *Türk Parlamento Tarihi*, III; Ankara: TBMM Yayını.
- ÇOKER Fahri, (1998), *Türk Parlamento Tarihi, Cumhuriyet Senatosu Üyelerinin Özgeçmişleri*, I, Ankara: TBMM Yayını.
- GÖKÇİMEN, Semra, (2009), *Türk Parlamento Tarihinde Kadın Parlamentarler (1935-2009)*, Ankara: TBMM Basımevi.
- GÜNEŞ, İhsan, (2001), *Türk Parlamento Tarihi, TBMM V. Dönem, 1935-1939*, II. Ankara: TBMM Yayını.
- Kurun*, (1934), "Türk Kadını Büyük Sevinç İçinde", 7 Aralık.
- Milliyet*, (1935), "Toplantıdan İntibalar", 2 Mart.
- Milliyet*, (1965), "Kadınlar daha çok 'Kadın aday' istiyor", 23 Temmuz.
- Milliyet*, (1983) "İlk Kadın Milletvekillerinden Belkıs Baykan Öldü", 2 Temmuz.
- ORTAYLI, İlber, (2000), "19.Yüzyıl Ankara'sına Demiryolunun Gelişi ve Bölgedeki Üretim Eylemlerinin Değişimi", *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim Makaleler 1*, Ankara: Turhan Kitabevi, 109-120.
- SEZER, Aytan, (1998), "Türkiye'deki İlk Kadın Milletvekilleri ve Meclis'teki Çalışmaları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XIV, 42: 889-905.
- ŞİMŞİR, Bilal N., (1988), *Ankara...Ankara Bir başkent'in Doğuşu*, Ankara.
- TÜİK, Milletvekili Genel Seçimleri, 1923-2011.*)
- TÜRSAN, Nurettin, (1981) Derleyen, *Ankara'nın Başkent Oluşu*, Harp Akademileri Komutanlığı yayınları, İstanbul 1981.

EK 1: TBMM SEÇİLEN KADIN MİLLETVEKİLLERİ⁴

Dönemi	Yıllar	Toplam M.vekil Sayısı	Kadın M.vekiller	Ankara'dan Seçilen Kadın M.vekil	Kadınlara Temsil Oranı
5.Dönem	1935-1939	399	18	1	%4.5
6.Dönem	1939-1943	429	16	1	%3.7
7.Dönem	1943-1946	455	16	2	%3.5
8.Dönem	1946-1950	454	9	2	%2.0
9.Dönem	1950-1954	472	3	-	%0.6
10.Dönem	1954-1957	535	4	1	%0.7
11.Dönem	1957-1960	587	8	1	%1.3
12.Dönem	1961-1965	450	3	-	%0.7
13.Dönem	1965-1969	450	8	-	%1.8
14.Dönem	1969-1973	450	5	1	%1.1
15.Dönem	1973-1977	450	6	1	%1.3
16.Dönem	1977-1980	450	4	-	%0.9
17.Dönem	1983-1987	399	12	3	%3.0
18.Dönem	1987-1991	450	6	1	%1.3
19.Dönem	1991-1995	450	8	-	%1.8
20.Dönem	1995-1999	550	13	-	%2.4
21.Dönem	1999-2002	550	22	4	%4.0
Toplam	-	7980	161	18	%2.04

EK:2 ANKARA'NIN KADIN MİLLETVEKİLLERİ (1935-2002)



Hatı (Satı) ÇIRPAN (CHP) Emine Mebrure AKSOLEY(CHP) Belkıs BAYKAN (CHP)

⁴ Tablonun hazırlanmasında TBMM yayınlarından yararlanılmıştır.



Esvet ÖZDOĞU (DSP) Aliye Temuçin COŞKUN (DP) Fatma Suna TURAL (MP)



Feriha Fatma ÖZTÜRK(CHP) Neriman ELGİN (HP) Göksel AYCIOĞLU(ANAP)



**Fatma Rezan ŞAHİNKAYA
(ANAP)**

Oya AKGÖNENÇ (FP)

Melda BAYER (DSP)



Ayşe GÜROCAK (DSP)



Fakihe ÖYMEN (CHP)



Ubeyde ELLİ (CHP)

Mit ve Edebî Yaratıcılık: İhsan Oktay Anar'ın “Amat” Eserinde Yaratılış

Toplumların ortak belleğinin bir parçası olan mitler, insanı anlama ve tanımlama sürecinde bir model oluşturur. Sözlü kültür ortamı ürünü olan mitler, yazılı kültür ortamı yaratıcılığı için önemli bir kaynak durumundadır. Son dönem edebî eserlerde; mitsel unsurlar aynı şekilde veya dönüştürülerek kullanılmaktadır. Yazarın bunu yaparken okurun belleğinde hazır olarak bulunan mitsel bilgiye başvurması toplumla bağlantı kurmayı kolaylaştırır. Ayrıca mitsel unsurlar aracılığıyla toplumsal değerler ve kurumların sorgulaması yapılır. Konumuzu oluşturan İhsan Oktay Anar, eserlerinde sözlü kültür ortamı ürünü olan mitleri sıklıkla kullanır. Amat eserinde de; yaratılış miti ve bununla ilgili diğer mitleri anlatısının çatısını kurarken kullanmıştır. Mitlerdeki kahramanların özellikleri ve rollerini roman karakterlerine aktararak yeni bir anlatı oluşturmuştur. Bu çalışmada; İhsan Oktay Anar'ın Amat eserinde yaratılış mitlerinin nasıl ele alındığı ve anlatının inşa sürecindeki işlevi incelenecektir. Buradan hareketle; sözlü kültür ortamının yazılı kültür ortamı üzerindeki etkileri, yazarın yaratım sürecine sözlü kültür ortamının katkısı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mit, sözlü kültür, yazılı kültür, anlatı, edebî yaratıcılık

Myth and Literary Creativity: Creation in Ihsan Oktay Anar's Work 'Amat'

Myths, which are a part of shared memory in societies, provide a model for understanding and defining the human being. Being a product of oral culture environment, myths are important sources for written culture environment creativity. In the recent literary works, mythical elements are being used as same or with some transformations. Author's reference to the available mythical information in the mind of the reader in the process facilitates establishing connections with the society. Besides, mythical elements help to question social values and institutions. In his works, Ihsan Oktay Anar, whom we write about, frequently makes use of myths which are products of oral culture environment. He uses creation myth and other relevant myths also in Amat while setting the framework of the narrative. He created a new narration by transferring the features and roles of the characters in the myths to characters of the novels.

This paper looks into how creation myths are used in Ihsan Oktay Anar's works as well as their function in setting the narrative. From this point, the impacts of oral culture environment on written culture environment, and the contribution of oral culture environment on the author's creative process will be evaluated.

Key Words: Myth, oral culture, written culture, narrative, literary creativity.

1.Giriş

Halkbilimi çalışmalarında Özkul Çobanoğlu'nun (1999:65) belirttiği gibi; sözlü kültür ortamında kollektif olarak yaratılma ve icra ediliyor olma düşüncesinin etkisiyle yazılı kültür ortamı ürünleri saha dışında kabul edilerek bunların çalışılması edebiyatçılara ve tarihçilere bırakılmaktadır. Toplumların ortak belleğinin bir parçası olan mitler, insanı anlama ve tanımlama sürecinde bir model oluşturur. Sözlü kültür ortamı ürünü olan mitler, yazılı kültür ortamı yaratıcılığı için önemli bir kaynak durumundadır. Bunların incelenmesi ve yorumlanması sözlü kültür-yazılı kültür ilişkilerini anlama, yorumlama ve çözümleme noktasında önemlidir.

Edebi eserlerin mitsel olarak çözümlenmesi oldukça önemlidir.¹ Son dönem edebî eserlerde; mitsel unsurların ya aynı şekilde veya da dönüştürülerek kullanıldığı görülmektedir.

¹ Dursun Ali Tökel çeşitli çalışmalarında bunu ele almıştır. Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar isimli eseri, bu konuda öncü çalışmalardandır. Ayrıca bu husus ile ilgili makaleleri de mevcuttur. Bkz. Tökel 2000, 2001, 2006.

Çalışmamızın konusunu oluşturan İhsan Oktay Anar'da; edebi yaratıcılık sürecinde mitler, kutsal metinler ve tarihi kaynaklara sıklıkla vurgu yaparak, romanlarının kurgusunda bu unsurları kullanmıştır.

İhsan Oktay Anar, Amat eserinde; tarihsel bir kurgu içerisinde insanlığın evrensel sorunlarını mitleri anlatısının çatısına yerleştirerek işlemiştir. Tarihsel gerçeklik ile mitsel gerçekliği birarada kullanarak mesajlarını vermiştir. Romanda yeniden yazılarak oluşturulan mitler aracılığıyla toplumsal değerler sorgulanmıştır.

2. Mit-Kutsal Metin ve Roman İlişkisi Bağlamında Amat

2.1. Amat Romanının Özeti

Romanda olaylar Konstantiniye şehrinin Galata semtinde bir gece vaktinde başlar. Deli Marangoz lakaplı bir şahsın Kasımpaşa'daki rıhtımda bulunan kalyona ulaşması ile devam eder. Sabahleyin denize açılacak olan kalyona tüm mürettebat biner. Romanın merkezinde kalyonun iki reisi olan Süleyman Reis ile Divayol Paşa arasındaki ilişki vardır. Süleyman Reis'in amacı ölümsüzlüğün sırrına ulaşmaktır. Ölümsüzlüğün sırrı ise Divayol Paşa'nın kamarasındaki kitaplardadır. Günün birinde Divayol Paşa, Süleyman Reis'e kamarasındaki bir kitap dışındaki tüm kitapları okuyabileceğini ifade eder. Bir tatbikat sonrasında ise Ali Reis yerine Süleyman Reis'i koca reis olarak seçer. Bu durum Ali Reis'in Süleyman Reis'e düşman olmasına neden olur. Süleyman Reis, kalyonu fırtınadan kurtarır ve Venedik gemisiyle savaşı. Savaşta Amat ağır hasar alır. Tamirat için Malta'ya uğranır ve gemi yola devam edilecek hale getirilir. Bu sırada oyalanmak için tayfalar zar atmaktaydılar. Geminin marangozu olan Nuh Usta herkese öldürdükleri bir şahsı hatırlatmaktadır. Herkesin günahkar olduğunu bilen Divayol Paşa, geminin sancağı yerine siyah bir sancak astırır ve siyahın günahkarların rengi olduğunu söyler. Venedik donanmasının iki gemisinden biri yağmalanırken, gemideki veba mürettebata bulaşır. Gemideki herkes sırayla ölmeye başlar. Ali Reis, Süleyman Reis'e yaklaşıp ölümsüzlüğün sırrının Divayol Paşa'nın kamarasındaki yasak kitabı okuması ile mümkün olduğunu söyler. Süleyman Reis'in yasak kitabı okumasından sonra Divayol Paşa, Süleyman Reis'in yetkileri elinden alarak vebalılarının yanına atar. Burada bulunan cesetlerin altında amat yazısı görünmektedir. Burada geminin teyakkuz borusu aylakçı İsrail tarafından üflenir. Romanın sonraki kısımlarında Galata ve Arap İhsan'ın kahvehanesine geçilir. Kahveye gelenler Deli Marangozu izleyip, Amat'ın hikâyesini merakla takip eden 10 kişidir. Romanda bu karakterlerin hikayeleri ve Amat'ın hikâyesi anlatılır.

2.2. Adem ve Havvanın Yaratılışı

Mitolojilerden kutsal metinlere yaratılış anlatılarının ilk insanın yaratılışı, ilk günah kavramı, çekilen acılar, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiler işlenir. Bu anlatılar insanlara yol gösterici bir özelliğe sahip olup günahattan kurtulmanın da yollarını göstermektedir. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'da Adem'den sonra Havva'nın yaratıldığı bilgisi verilmektedir. Eski Ahit'te Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilirken, Yeni Ahit sadece kadının erkekten yaratıldığı söyler. İslami kaynaklarda da; kadının kaburga kemiğinde yaratıldığı veya kadının kaburga kemiğine benzetildiği ile ilgili bilgilerle karşılaşılır. (Şentürk 2011: 33-34).

Romanın başlangıcına baktığımızda; Eski Ahit'in ilk bölümü olan Tekvin(Yaratılış) kısmından bir alıntı ile karşılaşırız. Bu alıntı; "Kendine Gofar ağacından bir gemi yap; gemide odalar yapacaksın ve onu içeriden ve dışarıdan ziftle ziftleyeceksin." (Anar 2014: 7). Bu alıntı ile birlikte yaratılış ve Amat romanı arasındaki ilişki kurulmuş olur. Romandaki olaylar

sürecinde de kutsal kitap kaynaklı yaratılış mitlerinden yararlanmış; insanın yaratılışı, Tanrı ile kurduğu ilişkileri ve cennetten kovuluş gibi meseleler olay örgüsü içerisinde sembolize edilerek verilmiştir.

Adem'in yaratılışı ile ilgili kaynaklara baktığımızda Tanrı'nın cennetteki tüm varlıkların Adem'e tapmasını istediği belirtilmektedir. Şeytan ise; "Kendimden aşağı herhangi bir varlığa tapmam" diyerek Tanrı'nın emrine karşı gelmiştir. Bunun üzerine Tanrı'nın huzurundan kovulmuş ve o günden sonra insan soyunu doğru yoldan uzaklaştırmak için uğraşır. Romanda da; geminin kaptanı Divayol Paşa, Kırbaç Süleyman yerine Ali Reis'in yerine ikinci kaptan olarak seçer. Bunun üzerine Ali Reis, "Ben, kendimden daha aşağı birinin emirlerini asla dinlemem. Hele Süleyman denilen o cahilin! Asla! (Anar 2014 : 74). Bundan dolayı Divayol Paşa, Ali Reis'i huzurundan kovar. Bu davranış, kutsal kitaplardaki Şeytan'ın Tanrı'ya karşı gelişi ve kovulmasını anımsatmaktadır. Romanın başından itibaren kutsal kitaplardaki Adem ve Şeytan arasındaki mücadele semboller aracılığıyla aktarılır. Divayol Paşa Tanrı'yı, Süleyman Reis Âdem'i, Ali Reis ise Şeytanı temsil eder.

Havva'nın yaratılışı ise romanda şu şekilde işlenir: Romanın başında geminin rotasından saparak, kible yönüne doğru seyretme eğiliminde olduğu söylenir. Amat'ın kible yönüne seyrederek ilerlemesinin nedeni aslında, geminin sol tarafındaki postalarından birinin büyük olması ve bu nedenle de geminin dengesinin bozulmasıdır. Süleyman Reis de bu sorunu araştırarak, postalardan birinin büyük olduğunu fark ederek, sorunun çözülmesi için geminin marangozu Nuh Usta'ya "Sen en iyisi kaburgadan bir kadın heykeli yont."(Anar 2014:48) emrini verir. Daha sonra postadan büyük bir kesilip yontularak oluşturulan kadın heykeli geminin baş kısmına yerleştirilir. Postadan kadın heykelinin yapılması, kutsal metinlerdeki Adem'in kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılması anlatısına benzemektedir.

2.3. İlk Günah: Yasak meyveden yasak kitaba dönüşüm

İnsanın yaratılışı ve ilk günahı işlemeden sonra cennetten düşüşü mitolojiler ve kutsal metinlerde sıkça karşılaşılan temalardandır. Genellikle bu anlatılara baktığımızda; benzerlikler olduğu görülür. Tevrat ve Kur'an'da yaratılış ve ilk günah şu şekilde ele alınır:

Tevrat'ta iki farklı kaynağa bağlı yaratılış hikayesi ile karşılaşılır. İlkinde Tanrı, insanı yaratılışının son gününde, kadın ve erkek olarak yaratır ve burada "Cennetten düşüş" olayı verilmez. Bu hikayede ilk insan çifti Tanrı tarafından kutsanarak, her bir ağaç onlara yiyecek olarak sunulur. İkinci hikayede ise; yer ve gökler yaratıldıktan sonra Tanrı, topraktan şekil vererek ilk insanı yaratır. Daha sonra Aden'de bir bahçe yapar ve güzel görünümlü meyve veren ağaçlar bitirir. Tanrı, yarattığı adamı bahçenin bakımıyla ilgilendirir. Ancak onun yalnız kalmasının uygun olmadığını düşünerek o uykuda iken kaburga kemiğinden kadını yaratır. Kadının yaratılmasından sonra yılan, kadına bahçedeki ağaçlarla ilgili bilgi sorar. Kadın her ağaçtan yiyeceklerini ancak bahçenin ortasındaki ağaçtan yemenin ve ona yaklaşmanın yasak olduğunu belirtir. Bunun üzerine yılan kadına ağaçtan meyve yediklerinde ölmeyeceklerini, iyi ve kötünün bilgisine ulaşmada Tanrı gibi olacaklarını söyler. Bunun üzerine önce kadın sonra da adam ağacın meyvesinden yerler. Tanrı tarafından cezalandırılarak Aden bahçesinden kovulurlar. (Gürkan 2003: 6-7).

Kur'an'da ise, ilk günah şu şekilde aktarılır. Tanrı meleklerle yeryüzünde halife olmak üzere topraktan bir insan yaratacağını söyler. Bu konuda melekler hayretlerini dile getirirler. Bunun üzerine Tanrı onlara kendilerinin bilmediği şeyi bildiğini söyler ve bunu göstermek için Adem'e eşyanın isimlerini öğretir. Daha sonra meleklerle isimleri sorar. Bilememeleri üzerine

Adem'den meleklerle isimleri haber vermesini ister. Bunun üzerine meleklerden insana secde etmesini ister. İblis hariç hepsi secde eder. İblis Cennet'ten kovulur. Daha sonra Tanrı, Adem'e ve eşine Cennet'te oturmalarını ve biri hariç istedikleri her ağaçtan yiyebileceklerini, İblis'in onları Cennet'ten çıkarmak istediğini belirtir. İblis gelerek onlara yasak ağaçtan yedikleri takdirde ebedi yaşayanlardan olacaklarını söyler. Ağaçtan yiyen Adem ve eşi cennet yapraklarıyla üzerlerini örterler. Tanrı onlara yasak ağaç ve İblis ile ilgili sözlerini hatırlatır. Sonra onları yeryüzüne gönderir. (Gürkan 2003:13-14).

Yukardaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere; kutsal metinlerde Tanrı, Adem ve Havva'ya cennetteki tüm ağaçların meyvesinden yiyebileceğini söylemiş, fakat sadece iyiyle kötünün bilgisinin ağacının meyvesini yasaklamıştır. Romanda da, Divayol Paşa, Süleyman Reis'e "Madem ki ölümün ve ölümsüzlüğün bilgisine erişmek istiyorsun, kamarama istediğin zaman girebilir, arzu ettiğin her kitabı okuyabilirsin. Ama şu kitap hariç."(Anar ? : 94). der. O kitabı okuması yönünde ısrar eden kişi Ali Reis'tir. Onun yönlendirmesi ile birlikte Divayol Paşa'nın yasakladığı kitabı okuyarak Süleyman Reis, ölümsüzlüğün sırrına ulaşamaz ama kendisi ve çevresindekilerle ilgili gerçeği farkına varır. Adem'in yasak elmayı yiyerek cennetten kovulması gibi Süleyman Reis de görevinden kovulmuştur. Romanın sonunda da, Süleyman Reis'in okuduğu kitabın adının Amat olduğu belirtilerek gerçek anlamına geldiği söylenir. Süleyman Reis, romanda ölüm ve ölümsüzlüğün sırrını aramaktadır. Bu sır aslında insanlığın evrensel olarak merak ettiği meselelerdendir.

Gemideki herkes günahkar olup, geçmişte birilerini öldürmüşlerdir. Bilindiği gibi, kutsal kitaplarda Kabil'in kardeşi Habil'i öldürmesi ilk cinayet olarak kabul edilir. Bu günah sonrasında kendisinden sonra gelen soyuyla birlikte lanetlenir. Aynı şekilde gemideki günah işlemiş tayfalarda günahlarının sonunda lanetlenir. Günahkarlığın simgesi, Divayol Paşa'nın kalyonun direğine çektiği siyah sancak ile sembolize edilir. Bu durum, Kabil'in işlediği cinayetten dolayı Tanrı tarafından işaretlenmesine de karşılık gelmektedir. Aynı şekilde geminin sefere Salı günü çıkması, "Kabil'in kendi kardeşi Habil'i öldürdüğü o uğursuz gün!" (Anar 2014: 40) olarak ifade edilmesi, ilk cinayetin çağrışım yoluyla hatırlatılması durumuyla karşılaşırız.

Romanda, kötü özelliklere sahip ve günahkar olan insanların Amat adlı gemide toplandıklarını görmekteyiz. Divayol Paşa, gemiyi yöneten kişi olarak büyük ölçüde de olayları yönlendiren kişidir. Gemideki diğer kişiler gibi o da günahkardır. İşlediği günahı unutmak ve telafi etmek için sürekli olarak içer. Aynı günahı tekrar tekrar işler.

Romanın başında Divayol Paşa'nın emri ile Nuh Usta'ya bir gemi yaptırması, Nuh Peygamber ile ilgili anlatılara bir gönderme yapılmaktadır. Nuh Tufanı ile ilgili anlatılarda gemi günahsız insanların kurtuluş yeri iken, romanda günahkar insanların toplandığı bir yerdir.

Romanda; Divayol Paşa, Süleyman Reis ve Ali Reis başta olmak üzere kişiler üzerinden yapılan sembolizasyonlar yoluyla günah, insan-Tanrı ilişkileri vb. birçok evrensel sorun sorgulanmıştır.

3. Sonuç:

Mitler, yazılı kültür ortamı yaratıcılığı bakımından önemli bir kaynak durumundadır. Edebi eserlerde mitsel unsurlar ya aynı şekilde ya da dönüştürülerek kullanılmaktadır. Yazar, böyle

bir yol izleyerek okurun kollektif belleğinde hazır olarak bulunan bilgiyi kullanması toplumla bağ kurması ve istediği mesajı vermesi noktasında önemlidir.

İhsan Oktay Anar'ın *Amat* eserinde yaratılış temasını örneklerle açıkladığımız bu çalışmada; yazarın romanının olay örgüsünü kurarken mitler ve kutsal metinlerden yoğun bir şekilde yararlanmışır. Adem ve Havva'nın yaratılışı ve ilk günah olgusu ile ilgili kutsal metinler ve mitlerdeki bilgileri anlatısının çatısını oluştururken kullanmıştır. Mitlerdeki kahramanların özelliklerini ve rollerini, roman karakterlerine aktarmıştır. Oluşturduğu yeni anlatı ile kullandığı mitler aracılığıyla romanda toplumsal düzen ve değerlerin sorgulaması yapılmıştır. Bunu yaparken de tarihsel gerçeklik ve mitsel gerçeklik biraraya getirilmiştir.

KAYNAKLAR

- ANAR, İhsan Oktay, (2014), *Amat*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (1999), "Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş Bağlamında Erken Dönem Osmanlı Tarihlerinden Âşıkpaşazâde'nin Epik Karakteri Üzerine Tespitler", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 16: 65-82.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2001), "Mitlerin Sözlü Kültür Ortamında Teşekkül Sürecinde Tematik Yapılanışları ve Uygarlık Bakımından İşlevleri Üzerine Tespitler", **Folklor/Edebiyat**, VII(25): 33-45.
- GÜRKAN, Salime Leyla, (2003), " Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 9: 1-48.
- ŞENTÜRK, Mustafa, (2011), "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın", **Journal of Islamic Research**, 22(1): 32-43.
- TÖKEL, Dursun Ali, (2000), *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TÖKEL, Dursun Ali, (2001), "Sanatın ve Edebiyatın Kaynağı Olarak Mitler", **Bilig**, Kış(16): 59-79.
- TÖKEL, Dursun Ali, (2006), "Edebî Metin ve Mitoloji", **Hece Dergisi**, 119: 76-85.

Doç. Dr. Behiye KÖKSEL
Gaziantep Üniversitesi
koksel@gantep.edu.tr

Gaziantep'te Yeme-İçme Kültürünün Toplumsal İşlevleri

Gaziantep'in geleneksel mutfak kültürü, yeme-içme çeşitliliği, artık sadece bu kente özgü bir çalışma alanı olmaktan çıkmış, kentin UNESCO tarafından gastronomi alanında yaratıcı şehirler arasına alınmasıyla yerel, hatta uluslararası bir ilgi alanı olmasını sağlamıştır.

Bildirimiz Gaziantep'teki yeme-içme kültürünün toplumsal işlevlerini incelemektedir. Ayrıca bölgemizde devam eden toplu yemek, ziyafet adetinin tarihî-kültürel boyutuna dikkat çekmektedir. Gaziantep'te yeme-içme sadece bireysel bir ihtiyaç değildir. İşlevsel açıdan sosyalleşme, statü göstergesi olma, düğün, ölüm yemekleriyle geleneklerin yaşatılması gibi toplumsal rolleri de mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Gaziantep, Yemek Kültürü, Folklor.

The Social Functions of the Eating and Drinking Culture in Gaziantep

Gaziantep is taken as a creative city in the world in gastronomy field in 2015 by UNESCO. Thus the traditional cuisine culture and eating and drinking of Gaziantep are not belong to only Gaziantep. The cuisine culture becomes a field of interest both in a national and international levels.

This study has investigated the social functions of the eating and drinking culture in Gaziantep. Moreover, it has focused on the historical and cultural dimensions of the feast and celebration dinner.

In Gaziantep eating and drinking are not only an individual need. In a functional aspect, they have the social dimensions like socialization, an indicator of status and maintaining the tradition.

Keywords: Gaziantep, Eating Culture, Folklor.

1.Giriş

Gaziantep'in geleneksel mutfak kültürü, yeme-içme çeşitliliği, artık sadece bu kente özgü bir çalışma alanı olmaktan çıkmış, kentin UNESCO tarafından gastronomi alanında yaratıcı şehirler arasına alınmasıyla ulusal, hatta uluslararası bir ilgi alanı olmasını sağlamıştır. Bu bildiri, yemek çeşitliliği ve lezzetleri bakımından dünyanın en seçkin mutfaklarından birisi olarak kabul edilmiş olan Gaziantep'in yeme içme kültürünü sosyal ve kültürel bağlamı ile ele alıp incelemektedir. Eğer yemek, sadece biyolojik bir ihtiyaç olarak görülecek olsaydı, onun toplumsal bir bağlamı olmasaydı, bu mutfak ne geleneksel yapısını böyle koruyabilirdi, ne de zenginliğini. Şüphesiz yöre mutfağının zengin olması, yöresel tadlar, birçok unsurun, yapı taşının birleşmesi ile oluşmuştur. Bunlar arasında toprağın, iklimin, yörede yetişen baharatın, meyva ve sebzelerin rolünden başlayarak ilişkili olunan komşu kültürlerle kadar pek çok şey sayabiliriz. Bizim bu bildiride vurguladığımız nokta ise yeme-içmenin, biyolojik bir ihtiyacın ötesinde bir kültür olduğunu, özel günlerin, törenlerin bir parçası olarak kendini gelenekte muhafaza ettiğini, işlevlerini, tarihî-kültürel arka planı da göz önüne alarak ifade etmektir.

Gaziantep, geleneksel lezzetlerine âdeta tutucu bir şekilde bağlı kalmış bir şehirdir. Şehirdeki yemek kitabı yazarları ya da geleneksel yemekler konusunda ustalığı ve bilgisi olanlar, birbirlerini eleştirirken yemeklerin yapılışındaki geleneksel uygulamalardan kopma noktasında acımasız davranmaktadırlar. Yemek kitaplarının hazırlanması, sözlü ortamda geleneksel yolla anneden, nineden öğrenmenin yerini kitap tariflerinden öğrenmeye bırakmaya da başlamaktadır. Birinci sözlü kültür ortamı folklorun pek çok alanında olduğu gibi yemekte de yerini ikinci sözlü kültür ortamına ve yazılı ortama bırakmaktadır. (Ong, 2013) Kentin folklorik yaşantısına baktığımızda sadece geleneksel tatlara bağlı olunmakla

kalınmamış, aynı zamanda geleneksel ortamların ve dönemlerin yeme-içme âdetleri de muhafaza edilmiştir. Aşure ayında aşure muhakkak yapılıp dağıtılmakta, Hidrellez'de muhakkak Alleben başta olmak üzere piknik alanlarına gidilerek köfte (ince bulgur, yağ, baharat ve yeşillik ile yapılır) yapılmakta, taziyelerde mutlaka toplu yemekler yenmektedir. Bascom'a göre folkloru işlevlerinden birisi de kültürün onaylanması, ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasıdır. (Bascom, 2010:78-79) Eğer yemek, ritüellerin bir parçası olarak gelenekte kendini muhafaza etmeseydi Gaziantep mutfağı bugünkü anlam ve önemini taşıyamazdı.

Yemek, yalnızca karın doyurmak değildir. Özellikle ritüellerin bir parçası olan yemek o ritüelin işlevini paylaşmaktadır. Geleneksel sofralar, tören ve âyin yemekleri, doğum, ölüm gibi özel günlere ait yenilenler ve içilenler kimi zaman özel anlam ifade ederler. O törene bir katkı sağlarlar. "Beslenmenin eşsiz birleşik doğası, yemeği kutsal ve önemli bir sembol haline getirir. Gurupla tanrı arasındaki ilişki, cemiyet üyeleri arasındaki ilişki gibi rızık paylaşma ve değişme halinde açıkça görülmektedir." (Goode, 2005:172) Bir ritüelin parçası olan yemek gizli katılımcıların gücünü de taşır, bazı yiyeceklerin tedavi maksadıyla kullanılmasının geri planında bu sembolik anlam vardır.

Geleneksel sofralar, tören ve âyin yemekleri ve benzerlerini sunulduğu ortamdan farklı değerlendirmek, tek başına ele almak bir anlam ifade etmez. Elimizde ne kadar süslü ve gösterişli olursa olsun ait olduğu kültürden kopmuş basit bir yemek kitabı kalır. Oysa bir ritüelin parçası olarak ele aldığımız yemek, diğer folklor malzemeleri gibi kültürün bir aynasıdır. İşlev teorisinin öncüleri William R. Bascom, Bronislaw Malinovsky, Mellville Herkovits, halk bilgisi ürünlerine işlevsel açıdan yaklaşmışlar, malzemenin kaynağının, metnin kendisinin ötesinde ne işe yaradığı ve toplumda hangi yansımaları bulduğu sorularıyla ilgilenmişler, sosyal bağlamına bakmışlardır. Yaratıcı şehirler ağına girerek Unesco tarafından gastronomi kenti seçilen Gaziantep'te yemeğin bilhassa toplumsal işlevlerinin olması, bu mutfak kültürünün yaşatılmasında çok mühim bir role sahiptir. Yemeğin bir törenin, ritüelin bir parçası olması, yeme-içme kültüründe geleneksel olanın yaşatılmasında da pay sahibidir.

2.Gaziantep'te Yeme-İçme Kültürünün Toplumsal İşlevleri

2.1.Dayanışma-Yardımlaşma:

Yeme-içme kültürünün kimi zaman toplu yemekle, kimi zaman da elbirliği ile hazırlanması gereken yiyecek ve içeceklerle ilgili olarak toplumsal dayanışmaya, yardımlaşmaya, birlik, beraberlik duygusunu geliştirmeye destek veren bir işlevi olduğu görülmektedir.

2.1.1.Ölüm-Taziye Yemekleri

Ölüm ve yas törenleri ilkellerden bu yana toplumun geniş katılımıyla gerçekleşen ve geride kalanların birbirleriyle bağlarının kuvvetlenmesini sağlayan törenler olmuştur. Bu törenler dünyadan ayrılanın yeni bir hayata başlaması, ruhun yaşamaya devam etmesi; ölümün, yeni bir hayatın başlangıcı olması, yaşamın sonlu olduğunu hatırlatması gibi karmaşık duygular sunar. Ölüm törenlerinde yakın ve uzak akrabalar, eş, dost, tanıdıklar bir araya gelir, bu tören geride kalanları birbirlerine yaklaştırır. Ölümün karmaşık yansımaları taşıyan yas ritüellerinden bir tanesi de toplu yemek yeme geleneğidir. Gaziantep'te cenaze defnedilene kadar cenaze evinde yemek yenmez, cenaze defnedilip mezardan döndüğü zaman yakın akrabalar tarafından getirilen yemekler taziye için gelenlere ikram edilir. Yas yemekleri yas evinde toplu olarak yenir ve yemekten sonra yapılan dualarda bu şu inanç dikkati çeker: Yemeği getiren kişi sevap kazanmakta ve getirdiği yemeğin sevabı geçmiş ölülerinin ruhunu

sevindirmekte, bu inanç atalar kültürünün izlerini de muhafaz etmektedir. Yemek ikram edene "Ölülerinizin ruhuna değsin" diye dua ve teşekkürde bulunulur. (K.K.1)

Malinowsky yas törenlerinin işlevi için erginlenme törenlerinde olduğu gibi geleneğin kutsanmasını sağladığını belirtir. "Yiyecek kültleri, âyin yemekleri ve kurbanlar insanın kismetle, iyicil bereket güçleriyle bağını sağlar." (Malinowsky, 2014:50) Bu durum kendini yas yemeklerinin çeşitinde de gösterir. Birçok yörenin kendine has yas yemekleri vardır, helva gibi. Adana yöresinde cenaze toprağa verilir geldikten sonra ocağa helva konur. Bu helva muhakkak yapılmalıdır. Kavrulmuş un veya irmiğin kuvvetli bir kokusu olup bu kokunun ölüye ulaştığı inancı vardır. (K.K.1.). Helva, o kadar önemli bir âyin yiyeceğidir ki kimi zaman birinin öldüğünü ifade etmek için "helvasını yedik" ifadesi kullanılır. Yas törenleri ve onun yüzyıllardır önemli bir parçası olan ölü yemekleri geleneğin sürdürülmesidir.

Tarihî-kültürel boyutuyla eski Türk Türk kültüründeki toyların, şölenlerin bir devamı olan cenaze yemeklerinin bir başka işlevi de dayanışmayı ve yardımlaşmayı sağlamaktır. Cenaze sahibi üzüngündür, yemek yapacak psikolojide değildir. Çevre komşular ve tanıdıklar, akrabalar ona bu durumundan dolayı destek olmaktadır. Malinowsky'ye göre doğum törenleri, erginlenme âyinleri, cenazeye saygı, gömü, yas ve anma törenleri, kurban ve totem âyinleri kamusal ve kolektiftir, çoğunlukla bütün soyu etkiler ve onun bütün enerjisini emer. (Malinowsky, 2014:53)

Gaziantep'te helvanın yerini son zamanlarda baklava almıştır. Taziye evine tepsilerle baklava getirmek ya da göndermek âdeta bir âdet halini almıştır. Pahalı bir tatlı olduğu için bu, aynı zamanda bir statü göstergesidir de. Neredeyse her yerde helva pişirilmekte ya da dağıtılmakta iken ve helvanın da kokusu itibarıyla ölüye ulaştığı inancı hâkimken Gaziantep'te baklavanın ön plana çıkması, helvayı unutturmuş olması ticarî bir karakter taşımaktadır. Gaziantep'te baklava sektörünü ayakta tutan sadece düğün, bayram gibi törenler değil belki onlardan da fazla yas törenleridir. Değişim sadece helvanın unutulmasında değildir. Daha kolay ve pratik, sunumu rahat olduğu için fırınlarda pişirilmiş lahmacun ve benzeri yemekler de yas yemekleri arasında son zamanlarda yerini almıştır.

2.1.2. Yardımlaşma ile Hazırlanan Yiyecekler:

Şire/Şıra yapımı, sonbaharda kadınların yardımlaşarak yaptıkları bir kış hazırlığıdır. Gaziantep iklim bakımından kaliteli üzümün yetiştiği bir yerdir. Üzüm sadece meyva olarak yenmez, üzümden şire adı verilen işlemlerle sucuk, bastık, pekmez gibi yiyecekler yapılır. Şirelikler, yardımlaşarak yapılır, komşulardan birinin şire veya ekmek yaptığı gün diğeri ona yardım edeceği için çoğunlukla bu işleri sıraya koyarlar. Şire yapımının bu yardımlaşma işlevi, artık çoğunlukla şire yapmak için evlerde uygun alan ve malzeme bulunmayışından dolayı şire yapımının terk edilmesinden dolayı unutulmuştur.

Dede Korkut Kitabı bize Oğuzların yaşadıkları bölgelerde bağların ve üzüm yetiştiriciliğinin olduğunu gösteriyor:

"Tökmesi büyük bizim tağlarımız olur

Ol tağlarımızda bağlarımız olur

Ol bağların kara salkumlu üzümü olur

Ol üzümü sıkırlar al şarabı olur" (Ergin, 1981:141)

Gaziantep halkı üzüm yetiştiriciliğini belki de atalarından miras almıştır. Şire yapımı gibi biber ve domates salçası yapımı, patlıcan, biber ve kabakların kuruluk olarak hazırlanması sırasında da bu yardımlaşma göze çarpar. Yardımlaşma ile yapılan bir diğer yemek de

ramazan bayramlarından önce yapılan yuvarlama yemeğidir. Emekli, zahmetli bir yemek olduğu için bayramdan birkaç gün evvelinden başlayarak komşular birbirlerine yuvarlamaya yardıma giderler. Yuvarlama ramazan bayramının değişmez yemeğidir. Mutlaka her evde yapılır. Evinde bir sebepten yuvarlama pişirememiş olanlara komşuları gönderirler. Bir bayram yemeği olarak gelenekte kendisini muhafaza etmiş olan yuvarlama, bugün Gaziantep'in özel bir yemeği olarak yemek turizminde sofralarda yerini almıştır.

2.2. Düğün, Şenlik ve Sahre Geleneğinde Eğlencenin Bir Parçası Olarak Yemek:

2.2.1. Dügünler: Dügün, şenlik ve kutlamalarda yenilen ve içilenler eğlencenin bir parçasıdır. Gaziantep'te düğün, çehiz alma töreni ile başlar. Çehiz töreni düğünden ortalama bir hafta önce yapılır, çoğunlukla düğünden önceki son pazar günüdür. Çehiz eğlencesi gündüz yapılır, bu eğlence erkeklere özgü ve içkili olup damat adayının evinde yapılır. Davul-zurna eşliğinde eğlence tertip edilir, bu eğlencede antep fıstığı başta olmak üzere çeşitli çerezler, kebab, lahmacun gibi yöreye özgü yemekler, mezeler tüketilir, düğünü hazırlayanın tercihi doğrultusunda misafirlere rakı sofrası hazırlanır. Bu sofraya çehiz günü geleneğinin en önemli parçasıdır. Dügün yemeği bir mutluluğun paylaşılması, birlikteliğin sevinci amacıyla verilir ve böylece eğlencenin bir parçası olarak işlev görür. Günümüzde maddi durumu iyi olanlar lüks tabir edilebilecek düğün salonlarında ve otellerde yemekli düğün yapmaktadırlar. Buralarda da çoğunlukla kebab, içli köfte, etli firik pilavı gibi geleneksel yemekler ikram edilir. Dügünler salonlara taşınmadan önce evlerin bahçelerinde, kırsal kesimlerde meydanlık yerlerde yapılır, bu düğünlerin yemeklerinin hazırlanması ve misafirler için koyunlar kesilir ve çoğunlukla üzeri etli pilav, mevsimine göre patlıcan doğrama, kabaklama, etli patates, dolma gibi yemekler hazırlanırdı. Halfeti'de bu düğün yemekleri için özel aşçılar tutulur (bunlar çoğunlukla kadınlardır), düğün yemekleri ocaklık olarak tabir edilen mutfakların odunla ateşlenen ocaklarında büyük teşterde veya don kazanlarında pişirilirdi. Dügün yemeği statünün göstergesidir, hali vakti yerinde olanlar düğün için koyunlar kesebilir, aşçılar tutabilirdi. Dügün yemeği geleneğinin eski kaynaklarımızdaki en canlı tasvirini Dede Korkut Kitabı'nda görürüz. Bamsı Beyrek Boyu'nda Banı Çiçek'in düğünü için hazırlanmakta olan bir düğün yemeğinden bahis vardır. Kam Pürenüm Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Beyrek düğüne geldiğinde şöyle söyler:

Bağır gibi üginende yoğurttan ne var

Kara sakaç altında gömeçten ne var

Kendürükte etmekten ne var (Ergin, 1981:141)

Yukarıda geçen yoğurt, eski Türklerin hayvancılıkla geçinmelerine bağlı olarak süt ve türleri ile vazgeçilmez gıdalarından birisi idi. Gaziantep mutfağında yoğurt gerek başlıbaşına yenmesi, gerekse yemeklere ilavesi ile vazgeçilmez bir gıdadır. Gaziantep'te yoğurtlu olarak yapılan yemeklerin sayısı bir hayli fazladır: Yoğurtlu patates, yoğurtlu şiveydiz, (yoğurtlu) yuvarlama, yoğurtlu çorba, yoğurtlu bakla, alenazık,v.s.. Gaziantep'te en geleneksel içecek ise ayrandır. Her mevsimde her sofrada en fazla tercih edilen içecektir.

Yukarıda geçen gömeç külde pişmiş buğday ekmeği, Kaşgarlı'da kömeç olarak geçiyor. Bir nevi ekmeğin olduğu anlaşılıyor. Etmek de ekmeğin anlamındadır. Eski Türklerin buğdaydan sac üzerinde pişirdikleri ekmeğin, Gaziantep'in geleneksel halk mutfağında mevcuttur. Özellikle düğün ve bayram gibi toplu yemeklerin yenebileceği zamanlardan önce evde ev ekmeği yapılır, bu ev ekmeği sac üzerinde pişirilir. Yukarıdaki metin bize bir düğün yemeğinin hazırlanmakta olduğunu ifade ediyor, metnin devamında deli ozan kılığında nişanlısı Banı Çiçek'in düğüne gelmiş olan Beyrek bu yemek kazanlarını devirmeye, yemekleri dökmeye kalkacaktır. Şüphesiz burada da bu yemek bir statü simgesidir. Banı Çiçek, bir bey kızı, Pay Piçen Bey'in kızıdır.

2.2.2. Sahre (Piknik) Geleneği: Gaziantep'in yeme-içmenin önemli bir parçasını teşkil ettiği geleneklerinden bir tanesi de sahre geleneğidir. Sahre, pazar günleri ailece, ya da birkaç aile ya da akraba birleşilerek yeşillik, serin bir alana gidilerek burada hazırlanan yemeklerin yendiği, ip atlamak, top oynamak gibi oyunların oynandığı bir nevi eğlencedir. Sahrelerde veya benzeri toplu yemeklerde et veya tavuk ile yapılan kabaplar önemli yer tutar. Erkek saharelerinde veya erkeklerin de bulunduğu saharelerde mangal hazırlanarak kebab ve etli çiğköfte hazırlanırken kadınların kendi aralarında gittikleri saharelerde etsiz olarak hazırlanan kısır veya yağlı köfte, çerez ve kızartmalar, piyazlar yer alır. Sahreler esnaf sahresi, nişanlı sahresi, Hıdrellez sahresi gibi özel sebeplerle de yapılabilir.

2.3.Statü Simgesi :

Yemek, düğün, sünnet gibi törenlerle, misafir ağırlama, ikramlama gibi toplumsal yapı içindeki durumlarda ortaya çıktığında yemeği veren için bir statü simgesidir. Yemeği verenin yemekteki ikramları hem kendi maddi gücünü, hem de konuklarına verdiği değeri gösterir. Aile yaptığı ikramla aynı zamanda ailesinin statüsünü sağlamlaştırmakta ve gücünü ispatlamaktadır. Yemeğin kalitesi ve miktarı, yemek çeşitinin fazla oluşu yemeği verenin toplumsal statüsünü gösterir. (Tezcan, 2000:16) Sadece yemek çeşiti değil, yemekteki oturuş düzeni ve masadaki yiyeceklerin ikramı da statüye göredir. Gaziantep'te kebab, şehrin en karakteristik yemeklerinden biri olup, kuzu eti ile hazırlanarak misafire ikram edilir; et kuşbaşı, kıyma kebabı çeşitleri hali vakti yerinde olmanın işaretidir. Dede Korkut Kitabı'nda en fazla geçen yemeklerden birisi koyun etinden yapılan şişliktir. Şişlik şişe geçirilerek pişirilmiş et demektir. Şişliğin koyun etinden yapıldığını "Ağayıldan tümen koyun virgil bu oğlana / Şişlik olsun erdemlüdür./ (Ergin,1981:83) dizeleri açıkça göstermektedir. Gaziantep'te yaygın olarak koyun eti tercih edilir ve kuşbaşı kebab olarak yöre mutfağında bilinen şişlik ya da şiş kebab muhakkak koyun ve kuzu etinden yapılır.

2.4.Geleneğin Sürdürülmesi: Sofra Âdabı

Sofra, aile bireylerinin bir sofraya, ya da masa etrafında bir araya geldikleri bir ortam olup, burada yemeğin, büyüklerle küçüklerin bir arada olmasının âdâbına riayet esastır. Sofranın başına, en muteber yere aile reisi oturur, yemeğe o başlar. Yemeğin en kıymetli, en lezzetli kısmı sofrada bulunanların statü bakımından en üstün olanına ikram edilir. Eğer sofrada hatırlı bir misafir varsa bu ikram ona yapılır. Yemek yerken çok fazla konuşulmaz, ekmeğe ve nimete saygı esastır. Çoğunlukla yemeğe besmele ile başlanır. Anneler, Bismillah demeden yemeğe başlarsa insanın karnının doymayacağını, o zaman çocuğun çok şişman, insan azmanı irilikte olabileceğini söyleyerek çocuklara besmele ile başlamayı telkin ederler. Yemekten sonra ekmek parçalarının çöpe atılmamasına, ekmek kırıntılarının toplanmasına özen gösterilir, ekmek yere düşmüş ise onu alıp öpüp başa koymak ve sonra yerine bırakmak gerekir. Ekmek, en önemli nimet olarak kabul edilir. Su isteyen iki kişiden önce küçük olana su verilir. "Su küçüğün, sofraya büyüğün" atasözü de bunu ifade eder. (K.K.1) Bu davranışlar alışılmış davranış kalıplarının sürdürülmesinde önem arz etmektedir. Folklorun bir işlevi de bilhassa okuma-yazması olmayan kültürdeki eğitim işlevidir. Bir başka işlevi de, önemli, fakat sıklıkla gözden kaçmış olan kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme işlevini yerine getirir. (Bascom, 2010:80-81) Sofra âdâbı ile gelenek yaşatılmaktadır. Sofra, aynı zamanda bir eğitim yeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ailenin küçük bireyleri yemekte nasıl davranacaklarını, ekmeğe, suya nasıl önem vereceklerini sofrada öğrenmekte, topluca yemek yeme ile bir eğitim sürecinden geçmektedir.

Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde özellikle yaşı ileri olanlar, sofraya âdâbının değiştiğini, eskiden çocukların büyüklerle aynı sofraya oturtulmadığını, gelinlerin kayınpeder ile aynı sofraya oturmadıklarını, ancak bir çocuk sahibi olduktan sonra sofraya beraber oturulduğunu

ifade etmektedirler. Kaynak kişi bu eski gelenek hakkında şunları söylemiştir: "Benim annem on yıl boyunca hiç dedemlerle aynı sofraya oturup yememiş, hep halamlarla mutfakta yerleşmiş, kayınbabanın yanında yemek yemek ayıpmış." (K.K.2) Bu sofraya geleneği aslında kadınla ilgili başka geleneklerle de ilgilidir. Eskiden Gaziantep ve çevresinde söylemezlik âdeti vardı. Bu âdete göre yeni gelin kayınpederinin, kimi zaman da kayınvalidesinin yanında konuşmazdı. Bu konuşma yasağı çoğunlukla ilk erkek çocuk doğunca bozulsa da ömür boyu devam edebildiği de olurdu. (K.K.3) Gaziantep'te bazı kırsal kesimlerde kısmen bu eski gelenekler yaşasa da büyük ölçüde değişim olmuştur.

2.5.Yemek Turizmi: Son zamanlarda Gaziantep'te yemek turizmi ön plana çıkmaya başlamıştır. Gaziantep'e yurt içinden ve dışından pek çok kişi yöresel lezzetleri tatmak için gelmektedirler. Gaziantep mutfağının UNESCO tarafından yaratıcı şehirler arasına alınması, var olanın ortaya çıkmasını, kentin bu alanda tanınmasını sağlamıştır. Özellikle bir ketin kültürünü tanımayı, anlamayı hedefleyen turistler gittikleri yerlerin yöresel yemek anlayışını bilhassa tanımak ve yöresel yiyecekleri tatmak istemektedirler. Bu, genel bir durum olup yabancı turistlerin büyük bir çoğunluğunun Türkiye'ye ilk gelişlerinde Türk mutfağı ile tanışmayı istedikleri gözlemlenmektedir. (Şanlıer, 2012:1539) Böylece bu kentin yemek kültürü, farklı milletlerden insanları, aynı lezzet durağında buluşma noktaları bakımından birbirine yaklaştırmaktadır.

3. Sonuç

Gastronomi kenti Gaziantep'in mutfak kültürünü, yemek çeşitliliğini, özel lezzetlerini besleyen kültürel katmanlardan birisi de yeme-içmenin toplumsal işlevleridir. Bu kentin mutfak kültürünün ontolojisine bakıldığında kentin ikliminden, yetişen baharatlardan, tarihî, kültürel zenginliğinden, İpek Yolu üstünde bulunmasıyla birçok kültürle tanışmış olmasından kaynaklanan birçok katmanın bulunduğu görülmektedir. Konunun genişliği bir bildirinin hacmini aşmaktadır. Gaziantep'in yeme-içme kültürü, muhtevasında yukarıda sayılanlara ilaveten halk hekimliğinden, yiyecek-içeceklerden şifa elde edilmesinden, aşure günü, lokma paylaşımı, zekeriya sofrası, yemekli mevlidler gibi birçok dinî ritüeli, yiyecek, içeceklerin övgüsü niteliğindeki destan, türkü ve şiirleri, yiyeceklerle ilgili halk inanışlarını da bulundurmaktadır.

KAYNAKLAR

- ARSUNAR, Ferruh,(1962), **Gaziantep Folkloru**, İstanbul: MEB Yayınları
- GÜZELBEY, C.Cahit, (2015), **Gaziantep Halk Kültürü Yazıları**, (haz. Mustafa Gültekin, Cevdet Avcı), Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Matbaası.
- BASCOM, R. William, (2010), "Folklorun Dört işlevi", **Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar**, (haz. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- DORSON, M.Richard, (2011), **Günümüz Folklor Kuramları**, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- ERGİN, Muharrem, (1981), **Dede Korkut Kitabı**, Ankara:TDK Yayınları.
- GOODE, Judith, (2005) "Yemek", (çev. Fatih MORMEKNEKŞE), **Milli Folklor**, 9/67, 172-176
- MALİNOWSKY, Brotislav, (2014), **Büyük Bilim ve Din**, İstanbul:Kabalıcı Yayınları
- ŞANLIER, Nevin ve diğerleri, (2012), "Gençlerin Türk Mutfağına Bakış Açısı", **Milli Folklor**, 94, 152-161.
- ONG, J. Walter, (2013), **Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü Teknolojileşmesi**, İstanbul:Metis Yayınları.

TEZCAN, Mahmut, (2000), **Türk Yemek Antropolojisi Yazıları**, Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynak Kişiler

K.K.1:KÖKSEL, Suna , (2015), Adana doğumlu, 60 yıldır Gaziantep'te ikamet ediyor, ortaöğrenim mezunu, 74 yaşında, derleme 15 Aralık 2015'te Gaziantep'te tarafımdan yapılmıştır.

K.K.2:AKKUŞ, Asiye,(2015), Gaziantep doğumlu, lise mezunu, ev hanımı, 36 yaşında, derleme Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans öğrencisi Deniz Baran tarafından 2105 kışında Gaziantep'te yapılmıştır.

K.K.3:AĞAR, Hatice , (2015), Halfeti doğumlu, ortaöğrenim mezunu, 84 yaşında, derleme Haziran 2016'da Gaziantep'te tarafımdan yapılmıştır.

Berna Turan (Yüksek Lisans Öğr.)
Hacettepe Üniversitesi
bernaturan91@gmail.com

Karadeniz Ereğli Yöresinde Eski Bir Halk İnanç ve Âdeti: Ocağa Tükürme ve Vurma

Zonguldak ilinin Ereğli ilçesinde ve bu ilçeye bağlı bazı köy ve beldelerde geçmişi çok eskilere dayanan ve ne kadar zamandır uygulandığı tam olarak bilinmeyen fakat bir asırdan fazla zamandır kendisini güncelleyerek bugünlerde dahi uygulanmaya devam eden geçiş dönemlerinden evlenme de gelin tarafından yapılan pratik çalışmamızın malzemesi ve konusudur. Çalışmamızda ilk olarak yörede uygulanan bu halk pratiği patolojik olarak incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda öncelikle Ereğli'nin kısa tarihçesini anlattıktan sonra yöreye özgü pratiğin geçiş dönemine ait bir ritüel olduğunu, ocağa tükürme ve vurma eylemlerinin Eski Türk inanç sistemine ait inançların ve öğelerin İslamlaşarak (İslam'a ait unsurlar eklenerek) devam ettiğini ve pratiğin temas ve taklit büyülerine ait eylemleri de içerdiğini çalışmamızda gösterdik. Çalışmamızda ikinci önemli bir konu ise bu halk pratiğinin geleneğin güncellenmesine örnek teşkil etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Karadeniz Ereğli, Halk İnanç ve Âdeti, Şamanizm, Ocak, Ateş, Geleneğin Güncellenmesi, Vurma ve Tükürme.

An Old Belief and Tradition in Karadeniz Ereğli Region: Hitting and Spitting into the Oven

In Zonguldak's county, Ereğli and in some villages and towns existing in Ereğli, it is the topic and material of our practical study applied by the bride in the wedding, that is not known how long it is applied, which has an ancient history but has been revising itself for a period of more than a century and which has still been applied in recent times. Firstly in this study this public practice applied in region is examined patologically. In our study, after Ereğli's brief history is told, we showed in our study that this regiona lpractice is a ritual related to transition period, the practices of hitting and spitting into the oven, beliefs and items of Old Turkish belief system are continuing while at the same time being Islamized.(While at the same time Islamic facts being added) and at the same time including actions of contact and imitation magic. These cond important topic is that this regional practice is setting an example of the revision of tradition.

Keywords: Karadeniz Ereğli, Public Belief and Tradition, Shamanism, Oven, Fire, Revision of the Tradition, Hitting and Spitting.

GİRİŞ

Eski kayıtlarda Heracleia Pontike, (Yunan mitolojisi'nin efsanevî kahramanı Herakles'e (Latincesi: Hercules) dayandırılmaktadır) Osmanlı döneminde Bender-i Ereğli olarak adlandırılan Türkiye'nin kuzeyinde Batı Karadeniz bölgesinde yer alan Zonguldak ilinin Ereğli'sinin tarihsel kökleri M.Ö. 2000'li yıllara kadar uzanmaktadır. Türk egemenliğine kadar ilçenin İyon, Yunan, Roma, Bizans, Ceneviz gibi bir çok devlete ev sahipliği yaptığı bilinmektedir.

14.yy.da Ereğli'nin planlı ve bilinçli bir şekilde Türkleştirilmeye çalışıldığını bu amaçla Oğuz Türklerini bölgeye yerleştirildiğini biliyoruz. Osmanlıdan önce de Selçuklular tarafından bölgeye Türklerin yerleştirildiği söylenmektedir. Bu söylenene kanıt olarak Ereğli'ye bağlı şu köy isimlerini söyleyebiliriz: Bayat, Danişmentler, Saltuklu¹

¹ Zonguldak tarihi hakkında daha fazla bilgi için Hamit Kalyoncu, Kömürde Açan Çiçek adlı araştırma-derleme kitabına bakınız

1829 yılında Karadeniz Ereğli’de yeni bir dönem başlayacaktır. Karadeniz Ereğli’nin Kestaneci Köyü’nden Uzun Mehmet gezinti yaptığı sırada taş kömürünü bulacak ve Osmanlı sarayını bu buluştan haberdar edecektir.1848 yılında Abdülmecit zamanında kömür ocakları işletmeye açılır. 1853'ten 1923' e kadar kömür işletme hakkı İngilizlere, Fransızlara, Almanlara verilmiştir. Bu zaman diliminde ilçede Rum ve Ermeni nüfusunda artış görülmüştür. 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi anlaşması gereği Karadeniz Ereğli’deki Rum ve Ermeniler bölgeyi terk etmişlerdir. Kömür İşletmelerinde ülkenin pek çok yerinden gelen işçiler çalışmıştır.1965 yılında Ereğli Demir ve Çelik Fabrikalarının açılmasıyla ilçe bölgenin ağır sanayi merkezlerinden biri olmuştur.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz tarihçede de görüldüğü gibi Ereğli nüfus mübadelesine kadar bulunduğu konum ve yeraltı zenginlikleri sebebiyle birçok milleti bünyesinde barınmıştır. Bölgenin ağır sanayi merkezlerinden biri olduktan sonra da ilçeye göçler devam etmiştir. Bugün Ereğli’de ülkenin pek çok yerinden gelen göçlerle ve ülkenin pek çok yerine giden göçlerle de nüfus hareketliliği devam etmektedir.

Kısaca Ereğli'nin tarihinden bahsettikten sonra çalışmamızın asıl konusu ve malzemesi olan yörede uygulanan halk pratiğinin nasıl uygulandığını açıklayalım. Pratik şu şekilde uygulanmaktadır: Ereğli ve Ereğli'ye bağlı bazı belde ve köylerde (Kandilli, Danişmentler) düğün günü geline baba evinden çıkmadan önce ocağa üç defa tükürttürülür (buradaki tükürme eylemi ağız dolusu tükürmek değil hafifçe tükürür gibi yapmaktır) ve üç defa da sağ ayağı ile vurdurulur. Gelin bu uygulamayı yaparken " ne kötü huyum varsa bu evde kalsın" der. Sonra gelin üç defa Fatiha suresini, üç defa da İhlas suresini okuyup elini yüzüne sürüdükten sonra uygulamayı bitirir.

Yöreyle ait bu halk pratiği içerisinde halkbilimine ait birçok konu vardır ve bu konular birbiriyle bağlantılıdır.

GELİŞME

Yöreyle ait bu pratik öncelikle geçiş dönemlerinin biri olan evlilikte uygulanmaktadır. Geçiş dönemleri, insanın eski durumundan kopuşunun ve yeni bir hayata geçişinin başlangıç noktaları olan; doğum, evlenme ve ölümdür. Her birinin kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayırdığı bu üç önemli aşamanın çevresinde birçok inanç, âdet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek söz konusu "geçiş"leri bağlı buldukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedirler. (Örnek 1997:131) "Geçiş törenleri bir halden diğerine geçişte, “eşik” basamağında yapılır. Kişi bu basamakta ne önceki ne sonraki duruma aittir (Günay 1995:2). Yukarıdaki tanımlar öncülüğünde bu pratiği incelediğimizde su sonuçlara varmaktayız:

Geçiş döneminin ikincisi olan "evlilik"te bu halk pratiği uygulanmaktadır.Gelin bu uygulamayı yaparken hem zaman olarak hem de medeni durumu olarak eşiktedir. Bir adım öncesi bekar olan medeni durum bir adım sonra evli olarak değişecektir.Kişiler geçiş dönemlerindeki halk pratiklerini yerini getirirken eşikte olduklarını bilirler. Bir adım öncesi hayatlarıyla bir adım sonrası hayatlarının sorumlulukları farklı olacağından kişilerin hayatlarındaki bu değişikliklere uyum sağlamları için halk pratikleri bir hazırlık sürecidir aslında. Bu halk pratiğinde de görüldüğü gibi gelin ocağa tükürerek kötü huy ve davranışlarından arınarak yeni hayatına başlama hazırlığı yapmaktadır.

Bu arınma işlemini ritüelistik bir hava içerisinde gerçekleşmektedir aynı zamanda. Şöyle ki geline uygulamayı yaptıran kadın (Yaşça olgun ve evlenmiş biri olmalıdır) yapılacak eylemleri sırasıyla anlatır. Uygulama sırasında yanlış yaptığı yerde de müdahale eder. Çünkü arınmak için bu uygulamalar sırasıyla eksiksiz yerine getirilmelidir. Gelinin "Reglim duaları okumasam olur mu?" sorusuna karşılık uygulamayı yaptıran kadının cevabı "Hayır öyle olsan bile okumalısın yoksa âdet yerini bulmaz." diyerek reddettiğini araştırmalarımız sırasında şahit olduk.

Gelin ocağa tükürdükten sonra, sağ ayağı ile vurmadan önce sure okumaya geçtiğinde geline bu uygulamayı yaptıran kadın (Bu halk pratiğinde bir nevi şaman gibidir) sureleri okumadan önce sağ ayağın ile ocağa üç defa vurmalısın diye müdahale etmiştir. Gelin söylenenleri yaptıktan sonra sureleri okuyup uygulamayı bitirmiştir. Uygulamayı yaptıran kadın uygulama eksik yapılırsa eğer, sonra gelin gittiği evde eşine, ailesine kötü davranabilirmiş. O yüzden uygulamanın içeriği ne ise o aynen yerine getirilmelidir. Ayrıca pratikteki sayılar önemlidir. Tükürme ve vurma da üçten ne az ne de çok olmalıdır. Üç burada formülistik sayıdır.

Yani gelenek içerisinde yer alan halk inanç ve âdetlerini uygulamak için bazen resmi dinin şartlarının göz ardı edildiğini görmekteyiz. Tamamen din olmayan ve dinin tamamen de dışında kalmayan halk inancı, bu yönü bakımından dinin halka göre algılanış ve hayata geçiriliş biçimidir. (Kalafat,1999:88) Halk inanç ve âdetleri aslında kişilerin ve toplumların yaşamlarını düzenleyen, karakterlerini şekillendiren güçlü davranışlardan biridir diyebiliriz.

Arınmanın gerçekleşebilmesi için kritik bir zaman dilimi olmalıdır. Yörede uygulanan bu halk pratiğinin zamanı kritik bir zamandır. Çünkü uygulama sadece bu zaman diliminde yani gelin baba evinden çıkmadan önce yapılırsa etkili olacağına inanılır. Bu yüzden gelin eşikteyken, eğer kötü huyu varsa ya da zamanında ailesine kötü davrandıysa bu uygulamayı yaparak kötü huy ve davranışlarından arınır. Bir adım sonrası evliliğindeki yaşamına kötü huylarından arınmış olarak başlayacağına inanılır. Halk arasında bazen evlendikten sonra da bazı kötü huyları değişmeyen gelinler için gelinin annesine biraz ciddi biraz latife olarak "siz falancayı evden çıkarmadan önce ocağa tükürtmediniz mi ?" diye sorularla hem gelini hem de gelinin annesini eleştirirler. Çünkü gelinin evinde uyumlu, geçimli olması için bu uygulamanın işlevsel önemi olduğuna inanılır.

Yörede uygulanan bu halk pratiğinde Eski Türk halk inanç ve âdetlerine ait unsurlar görmekteyiz.

"Halk İnançları" eski dinlerden aktarılanlarla resmi dinin inançlarının türlü nedenlerle geniş halk yığınları arasında çeşitlenerek aldığı yeni yorum ve inanış şeklidir. (Çobanoğlu 2003:12) Türkiye’de ve Türk dünyasında da halk inançları oldukça yaygın ve etkilidir. Bu inançların bir kısmı eski Türk inançlarından, bir kısmı da Türklerin karşılaştığı toplumlardan gelmiştir. Bu bakımdan halk inançları, bir tarihî köke, derinliğe sahiptir ve her açıdan anlamlıdır, değerlidir.(Eroğlu, 2006:88)

Yukarıda halk inançları tanımlarında ortak söylenen halk inançlarının bir "geçmiş" ve "kökeni" olduğudur. Bu pratikte Türklerin eski inanç sistemine ait "Şamanizm ve Animizm"e ait unsurlar olmakla birlikte Fatih ve İhlas Surelerinin okunmasıyla da İslamlaşmıştır. Yani eski dine ait unsurlar ile resmi dinin birleşerek yörede uygulanan halk inancının oluştuğunu görmekteyiz.

Şamanizm'de ateş temizlenmek için önemlidir. Roux Türklerin ve Moğolların Eski Dini adlı kitabında Türklerin ateşle arınmalarında şunları söylemektedir: *"Konumu dolayısıyla bir şey bilmemesi ve kolayca hata işleyebilmesi nedeniyle saf olmayana karşı duyulan sürekli korku ve bulaşma tehlikesi karşısında duyulan çekingenlik, devamlı olarak arınma işlemlerini gerekli kılar. En azından, yası olan kimselerin, mezarlıktan gelenlerin ve kampa giren yolcuların veya eşyaların arındırılması gerekir. Aslında tek arındırıcı güç ateştir. Dolayısıyla toplumlara ve çağlara göre saflığından kuşkulanan her şeyin kor halindeki iki ateş arasından geçip, ocağın çevresinde dönmesi ve üstünden atlaması gerekir "*. (Roux, 2011:233)

Görüldüğü gibi Esi Türk inancına göre bilinmeyene karşı önlem olarak ya da bazı kritik zamanlarda ateşle arınmak gereklidir. Yörede uygulanan halk pratiğinde de görüldüğü gibi gelin evlendikten sonraki yaşamında bilinmeyen durumlara karşı önlem olarak bu halk pratiğini uygulamaktadır. Gelin ateşe tükürerek (tükürme eylemi burada kişinin bütünü temsil etmektedir.) ve vurarak arınma işlemini başlatıyor ve ne kötü huyum varsa bu evde kalsın diyerek niyetini dile getiriyor. Şunu da söyleyebiliriz ki ateşin etrafında dönme ve atlama eylemi de ocağa üç defa vurma eylemine dönüşmüştür.

Eski Türk inancı Şamanizm'de gelenekler o kadar önemlidir ki Cengiz Han döneminde *yasak* adı altında yasalaştırılmıştır. Altaylılar ve İranlılarda ortak şekilde bulunduğu üzere, saflığın simgesi olan suyun kirletilmesi yasaklanmıştır. Bıçağın ateşe sokulması yasaklanmıştır. Eski adetlerini koruyan Anadolu Tahtacıları "çocuklar bazen ellerinde bir bıçakla ateşe yaklaştıklarında, kendilerine sakın ateşi kesmeyiniz " dediklerini söylerler. Ağacı ateşe yakın yerde devirmek, atların kamçılандığı kamçı üzerine dayanmak, bir kırbaçla oklara dokunmak, baltayla ateş yanında oynamak ve bunun gibi birçok şey yasaktır. (Roux 2011:231-232) Ateşe tükürmek, saç atmak ya da onu pisletmek doğru değildir.

Yukarıda yasaklar içerisinde görüldüğü gibi ateşe tükürmek yasaktır ve yasakların cezası genellikle ölümdür. Yöredeki halk pratiğinde gelin ocağa tükürerek ve ocağa vurarak ateşe hakaret etmek, onu pislemek amacıyla bu uygulamayı yapmaz. Ateşin arındırıcı gücüyle kötü huylarından arınmak için yapar.

Tükürmek halk inanç ve âdetlerinde yaygın bir eylemdir. Elazığ'da gerdek gecesi, kız tarafı tatlı şerbet yapıp geline getirir, ikram eder gelin damadın şerbetine üç kere sezdirmeden tükürür gibi yapar. Gelin bunu yaparsa evliliğin daha muhabbetli geçeceğine inanılır. Nazar değmemesi için kişiye yine tükürür gibi yapılır.(Kalafat, 2013:271-286) Eliade, Yakutların şamanlığa geçiş töreninde usta şamanın, çırağa hastalıklarla ilgili bilgi verirken her vücut kısmının adını söyledikçe çırağın ağzına tükürdüğünü ve yeraltı belalarının yollarını öğrenmek için çırağın bu tükürüğü yutmak zorunda olduğunu bildirir.(Ekici, 2014:45)

Şamanlığa geçişte ustanın çırağın ağzına tükürmedeki eylem ile Ereğli'de uygulanan halk pratiğindeki tükürme eylemi esasında parça bütün ilişkisine dayanmaktadır.

Frazer, Altın Dal kitabında temas ve taklit büyüsü olarak büyüün dayandığı esasları açıklar. Temas büyüünde parça bütün ilişkisi vardır. Yani kişiye ait bir parça tırnak, saç, tükürük vs. kişinin bütünü temsil eder/simgeler. Simge bir anlamda temsil ettiği varlık ya da nesne gibi algılandığından/hissedildiğinden burada temsil etme sözcüğü birebir olarak "o an için orada olmasını sağlamak" anlamına gelmektedir (Bruhl 2007: 186). Gelin ateşin arasından geçemez ama tükürüğü ona ait bir parçadır ve gelinin kötü huy ve davranışlarını temsil eder. Bu

tükürük ateşte yanarak yok olmakta ve böylelikle kişinin kötü huy ve davranışları da yok olmaktadır. Bu uygulamada yapılan eylemlerin temas büyüğü olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı inanç ve âdetlerin içeriğinin değişmeden, devrin getirilerine uygun olarak devam ettiği görülmektedir. Ne demek istediğimizi makalemizin konusu ve malzemesi olan evlilikte uygulanan halk pratiği ile açıklayalım: Yörede bugün gelinler önceleri evlerde odunla yanan ocak yerine, teknolojinin getirisi olan gazla ya da elektrikle çalışan ocaklara tükürtülmekte ve sağ ayağı ile vurmaktadır. (bkz. fotoğraf 1,2,3) Görüldüğü gibi halk pratiğinin içeriği değişmemiş, sadece devrin getirilerine uygun olarak değişmiştir. O halde burada tartışılacak konular gelenek ve geleneğin güncellenmesinin ne olduğudur.



(fotoğraf 1)



(fotoğraf 2)



(fotoğraf 3)

Türk Dil Kurumu gelenek sözcüğünü; “*Bir toplumda, toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup, kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre, davranışlar ve ananeler*” şeklinde açıklamaktadır. Sedat Veyis Örnek ise; “*Türkçe gelmekten türetilen gelenek sözcüğü bir toplumda kuşaktan kuşağa geçen kültür kalıtları (mirasları), alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar vb.dir. Nitelikleri bakımından genellikle tutucu olan gelenekler aile, hukuk, din ve politika gibi toplumsal kurumlar üzerinde daha etkilidirler.*” (Örnek 1997:126) Metin Ekici ise gelenek tanımına yaratıcılık ve değişme kavramlarını ekleyerek yeni bir tanım yapmaktadır: “*Eskiden beri devam edip gelen, gayri resmi yol ve yöntemlerle kazanılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan ve zamanın ihtiyaçlarına göre her kuşakta belli ölçüde bireysel yaratıcılığa ve değişmeye ve de gelişmeye izin veren bilgi, hareket ve materyal ürünleri üretme ve kullanma tarzı*” (Ekici 2008: 35)

Bu tanımlarda görüldüğü gibi geleneğin işlevleri geçmişten gelmesi, kuşaktan kuşağa aktarılması ve saygın ve tutucu olmalarının yanında yaratıcı ve değişebilir oldukları da geleneğin işlevlerinden biridir. Pekâla Ereğli’de uygulanan halk pratiğinin teknolojiye göre değişimi gelenek içinde nasıl değerlendirilmelidir? “*Geleneksel yaratmalar; sözlü, görsel, işitsel veya materyal olsun kendi şekil, yapı, içerik, işlev ve de yaratma ve aktarma özelliklerine sahiptir. Güncelleme veya bunu sağlayacak değiştirme veya yenileme olarak adlandırılan olgu da bu özelliklerin biri veya birkaçı üzerinde yapılmaktadır.*” (Ekici 2008:37) Ereğli’de uygulanan halk pratiği işlevini ve uygulama alanını kaybetmemiş bugün teknolojinin getirisi olarak uygulama yöntemi değiştiği için geleneğin güncellendiğini söyleyebiliriz. Çalışmamız için anneanne ve torun olan kaynak kişilerin anlattıklarını

geleneğin aktarımı- dönüşümü ve güncellenmesine örnek olarak gösterebiliriz: Seksen iki yaşında olan kaynak kişimiz bundan atmış beş yıl önce düğününde baba evinden çıkmadan evdeki ocağa üç defa tükürdüğünü, üç defa da sağ ayağı ile vurduğunu, bunları yaparken de ne kötü huyum varsa hepsi burada kalsın dediğini bize anlatmıştır (Keskin,82). Yakın zamanda gelin olan torun da düğün günü baba evinden çıkmadan önce mutfakta bulunan ocağa (gazla çalışan) üç defa tükürüp, üç defa da sağ ayağı ile vurarak ne kötü huyum varsa burada kalsın dediğini bize aktarmıştır (Irmak, 23).

Bu halk pratiğinde görüldüğü gibi gelenek aktarımı kuşaktan kuşağa devam etmektedir ve gelenek aktarımında değişen tek şey ocağın şeklidir. Gelenek işlevinden, saygınlığından ve aktarımından bir şey kaybetmediği ve sadece devrin teknolojisine uygun olarak dönüştüğü için bu halk pratiği geleneğin güncellenmesine örnek teşkil eder. Gelenek işlevinden ve özünden bir şey kaybetmeden içinde barındırdığı yaratıcılık ve değişimle devrin getirilerine uygun olarak çoğu zaman güncellenebilir. Gelenek yaratıcılık veya değişmeye engel değildir. Aksine kültür repertuarıdır, arşivdir. bu repertuar zamanla güncellendiğinde - bu güncelleme çoğu kez kendiliğinden olur- gelenek devam edecektir.

SONUÇ

Halkbilimi insan davranışlarını ve geleneklerini çalışarak, objesi olan insanı daha iyi anlamaya ve onun hakkında daha derin bir bilgiye kavuşmak amacıyla on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan bağımsız bir bilim dalıdır (Çobanoğlu 2012:19). Bu tanımdan yola çıkarak çalışmamızda Kdz Ereğli yöresine ait halk inanç ve adetini halkbilimsel olarak incelemeye çalıştık. Görülen o ki gelenek içerisindeki davranışlar sosyal öğrenmedir. Sosyal öğrenmenin iki temel ögesi olan gözlem ve taklit geleneğin yapı taşıdır. İnsan, üyesi olduğu toplumda geleneği model alma ve taklit yoluyla kuşaktan kuşağa aktarırken devrin koşullarına uygun olarak da güncellemektedir. Çünkü kişi ait olma ihtiyacını karşılamak için çoğu zaman davranışlarını devrin koşullarına göre güncelleyerek devre uyum sağlamaktadır.

Gelenek yaratıcılığı engellemez; aksine toplumun parçası olan insanı çevresiyle uyum içinde olması için yaratıcılığa iter. Gelenek statik değil, dinamiktir. Dinamikliği insana kültürel bağlamında yaratıcılık için geniş malzeme çeşitliliği sunar.

Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız üzere çoğu insanın halk inanç ve adetlerine boş inanç, batıl inanç dediği uygulamalar köksüz değildir. Halk inanç ve âdetleri kültürün bir parçasıdır. Toplumun düzeni ve sağlığı için görülmeyen normlardır. Modernleşmenin beraberinde getirdiği yozlaşmaya ve tek tipleşmeye karşılık direnmenin bir yoludur. Çünkü bu halk inanç ve âdetleri kimliğimizdir, geçmişimizdir, yabancılaşmaya² karşılık herhangi bir yere aitliğimizdir. Kültüre ait gelenek görenek, halk inanç ve adetleri coğrafyalar değişse de bir topluluğun, milletin kimliği olarak devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmet Hikmet Eroğlu, Türk Halk İnançlarının Güncel Değeri, I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri,(25 26 Mayıs 2006)Beytepe/ Ankara, 2006
Erhat, Azra Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitap Evi, 1996

² Belli tarihsel koşullarda insan ve toplum etkinlikleri ürünlerinin (emeğin, paranın, toplumsal ilişki sonuçlarının, insanın özelliklerinin ve yeteneklerinin) bu etkinliklerden bağımsız ve bunlara egemen ya da özlerinde olduklarından değişik biçimde kavranması.(*BSTS / Toplumbilim Terimleri 1975*)

- Günay Umay, Ritüeller ve Hıdrellez, Milli Folklor 26, 1995
http://turkoloji.cu.edu.tr/makale_sistem/umay/gunay)
- Halil İbrahim Şahin, Türkmenistan'da Şamanlık/Kamlık Geleneğinin Günümüz Yansımaları: "Şaman Od" ve "Küştdepti", TÜRÜK Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi 2013 Yıl:1, Sayı:1
- Jean Paul Roux (Çeviren: Aykut Kazancıgil), Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Kabalcı Yayınevi, 2011
- Jean Paul Roux (Çeviren: Aykut Kazancıgil), Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm, Kabalcı Yayınevi, 1999
- Lucien Lévy- Bruhl (Çeviren: Oğuz Adanır), İlkel İnsanda Ruh anlayışı, Doğu Batı Yayınları, 2006
- Lévy- Bruhl (Çeviren: Oğuz Adanır), İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler, Doğu Batı Yayınları, 2007
- Mübeccel Kiray, Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası, İletişim Yayınları, 1964
- Mihály Hoppál,(İngilizce'den Çeviren: Gürbüz Erginer) Sibiryaya Şamanizmde Doğa Tapınımı, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 41, 1 (2001)
- Metin Ekici - Pınar Fedekar, Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu, Milli Folklor Dergisi, Yıl 26, Sayı 101,2014
- Metin Ekici, "Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme." *Millî Folklor* 80, (Kış 2008):33-38.
(https://www.academia.edu/Metin_Ekici_Geleneksel_Kulturu_Guncellemek_Uzerine_Bir_Değerlendirme_PDF)
- Orhan Acıpayamlı, Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1974
- Özkul Çobanoğlu, Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları, Akçağ Yayınları, 2003
- Özkul Çobanoğlu, Halkbilimi Kuramları ve araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Akçağ Yayınları, 2012
- Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, İş Bankası Kültür Yayınları, 1977
- Sedat Veyis Örnek, Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları,1971
- Sedat Veyis Örnek, 100 soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane, Gerçek Yayınevi,1995
- Yaşar Kalafat, "Gök Tanrı İncından Günümüze Kadar Efsunlama "Tu-tu-tu" lama Uygulamaları." *II. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Adana (20 -24 Kasım 1991) Adana (1993): 271-286
http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_2/kalafat.pdf Erişim tarihi: [14.Aralık.2013].
- Yaşar Kalafat, Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi, Milli Folklor 44,(Kış 1999): 88
- Kdz Ereğli Kaymakamlığı web sitesi

Kaynak Kişiler

- Keskin Sabriye, 82 yaşında,evli, ev hanımı, Kandilli-Gökçeler
- Irmak Belma, 23 yaşında, evli, hemşire, Kdz Ereğli
- Erdem Yelda, 26 yaşında, evli, İşletme mezunu, Kandilli-Gökçeler
- Güldal Funda, 32 yaşında,evli, lise mezunu, Kandilli- Gökçeler
- Turan Hava, 44 yaşında, evli, ev hanımı, Kandilli Gökçeler
- Keskin Ruşan, 60 yaşında, evli, ev hanımı, Kandilli Gökçeler
- Eraslan Leyla, 47 yaşında, evli, ev hanımı, Bayat Köyü
- Cıvık Tuğçe, 23 yaşında,evli, iktisat mezunu, Kdz Ereğli

Yrd. Doç. Dr. Birnaz ER ve Öğr. Gör. Zeliha Sarıkaya HÜNEREL
Dumlupınar Üniversitesi- Gazi Üniversitesi
birnazer@hotmail.com/zelihasarikaya@hotmail.com

Etnografya Müzelerinin Kent Kültürü Açısından Önemi

Müzeler, toplumların kültürel yaşamında etkin bir eğitim kurumu rolünü üstlenmiştir. Bu bağlamda müzelerin geçmişin geleceğe aktarımında yol gösterici olduğu unutulmamalıdır. Müzeler, toplumların geçmişlerine ait olan materyalleri ve bu materyallerin bulunduğu çevreyi araştırarak korumaya alır. Araştırmalar sonucu elde edilen materyalleri sergileyerek halkı, kültürel açıdan eğitmeyi, onlarda toplum bilinci yaratmayı hedefler. Böylece müzeler, toplama, arşivleme, belgeleme, koruma, sergileme ve eğitme işlevlerini yerine getirir.

Etnografya müzeleri toplumun kimliği ile doğrudan bağlantılıdır ve toplumun aynası niteliğindedir. Etnografya müzeleri bireyleri, toplumun kültürü ile doğrudan karşı karşıya getirerek, toplumun yaşam biçimini, el sanatlarını görebilmesine, tanınmasına yardımcı olur ve bireylere, sanat, tarih ve kültür nesnelerini bire bir tanıyarak, bilgi edinerek değerlendirme olanağını sağlar.

Bu bildiriye, Etnografya müzelerinin toplumun kültürel bağlantıları ve nitelikleri açısından önemine ve topluma sunduğu katkılara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Müzecilik, Etnografya müzeleri, kültür, sanat

Importance of Ethnography Museum In Terms of Urban Culture

Museums have the role of an effective educational institution in the cultural life of society. In this respect, it should be noted that museums are guiding in the transfer of the past in to the future. Museums protect and search the materials which are belongs to the past of society and the area where they found. Museums aim to create society conscious, educate public culturally by display the materials which are obtained as a result of researches. So that, museums fulfills its functions which are collecting, archiving, documentation, preservation, exhibition and educating.

The museum of ethnography is directly connected to the identity of society like mirroring society. It also confronting people directly with the culture of society and provides the opportunity to gain information about the life style of society, handcrafts. Moreover, it provides to recognizing one of the object of art, history and culture.

In this research, cultural connection of the museum of ethnography, its importance in terms of qualifications and also, its contribution to the society are going to be evaluated.

Key Words: Museums, The museum of ethnography, culture, art

1. GİRİŞ

Müzeler, uygarlık tarihine ait her türlü objenin, bilimsel kurallar altında sergilenerek, halkın beğeni ve kültürel birikimini zenginleştiren, araştırmacıların çalışmalarını kolaylaştırıcı ve geliştirici tarihi verilerin gelecek kuşaklara aktarıldığı mekânlardır. (<http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,69904/turkiyede-muzecilik.html>)

Müzeler, uygarlıkların yaşam biçimlerini, onların sanat amaçlı veya temel yaşam biçiminin gereği olarak ortaya koyduğu eserleri bilim, teknik ve sanat yönüyle bir araya getirip sergileyen, sahip olduğumuz kültürel mirasın, geçmişten günümüze kadar olan sürecini, tanıtım ve eğitim amaçlı olarak sergileyerek milli bir bilinç yaratmayı hedefleyen kurumlardır.

Bugün kullanılan şekliyle “Müze” sözcüğü, Grekçe “Mousein” kelimesinden türemiştir. (Gerçek 1999). Yunan Mitolojisinde, “Musalar” (ilham perileri) adı verilen tanrıçalara adanan tapınak ve “Atina’da Musalara ayrılan tepe” anlamına gelmektedir. Aynı kelime “Museum” şeklinde Latinceye ve diğer dünya uluslarının dillerine geçmiştir. Müze fikrine hizmet eden

ilk kurum güzel sanatlara ayrılmıştır. M.S II. Yüzyılda yaşamış Yunanlı yazar Pausanias'tan nakledildiğine göre; Atina Akropolünde 'deki büyük tören kapısı Propylon'un sol kanadına bitişik bir binada resim koleksiyonlarının sergilendiği bir galerinin olduğu ve buranın da halka açık bulunduğu belirtilmektedir. (Mercin ve Buyurgan, 2010).

Müzeler, modern toplumların ihtiyaç duyduğu kurumlardan biri olarak, çoğu zaman kütüphaneler ve üniversitelerle birlikte bilginin toplanıp sınıflandırıldığı, erişimin sağlandığı ve toplumda dönüştürücü rolü olan önemli kurumlardır. Müzeler ilk kurumsal yapılanmalarına kavuştuklarında, toplama, koruma ve sergileme işlevlerini yerine getirebilecek şekilde kurgulanmış ve nesne merkezli etkinlikler gerçekleştirmişlerdir. Toplanan nesnelerin sınıflandırılması, kayıt altına alınması, belirli bir bütünsellik içerisinde sergilenmesi gibi uygulamaları gerçekleştiren kişiler, genellikle sanat tarihçisi, arkeolog, botanikçi, zoolog gibi belli bir konuya odaklanmış disiplinlerden gelen uzmanlardan oluşmaktadır (Çınar, 2009).

Arkeolojik kazılar incelendiğinde eski çağlardan beri, insanların kendileri için değerli gördükleri eşyaları biriktirdikleri, sakladıkları görülmektedir. Bu kazılardan çıkan ürünleri sergileme, saklama ve insanlara ulaştırma gereksinimi sonucu müzeler ortaya çıkmış ve süreç içinde gelişerek farklı müze türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Müzeler, cinsine, statüsüne, bağlı olduğu kuruma göre vb. sınıflandırılabilir. Koleksiyonların içerikleri veya nitelikleri, bağlı oldukları kurumlar, hizmet alanları, hizmet ettikleri toplum, koleksiyonlarını sergiledikleri mekânlar ve işlevleri doğrultusunda müzeler çeşitli gruplara ayrılmıştır.

Koleksiyonlarına Göre Müzeler: Görsel sanatlar eğitiminin uygulama alanı olmaları açısından koleksiyonlarına göre sınıflandırılan müzeler arkeoloji, sanat, tarih, etnografya vb. müze türlerinden oluşur.

Görsel sanatlar eğitimine hizmet etmemekle birlikte, koleksiyonlarına göre müzeler grubunda doğa tarihi müzeleri, bilim müzeleri, endüstri müzeleri, eko-müzeler, genel müzeler de yer alır.

Bağlı Oldukları Kurumlara Göre Müzeler

Devlete bağlı müzeler, belediye müzeleri, askerî müzeler, üniversitelere bağlı müzeler, vakıfların veya kişilerin oluşturduğu özel müzeler bağlı oldukları kurumlara göre müze türlerindedir.

Bölge Müzeleri

Şehir merkezlerinden uzakta bulunan ve sadece bulunduğu bölgeye veya yöreye özgü konularla ilgili olan müzelere bölge müzesi denir. Yeri neresi olursa olsun, şehirden uzakta olan bir müze çoğu kez bölge müzeleri (açık hava müzeleri) olarak tanımlanır. Efes ve Bergama açık hava müzeleri (antik kentler) gibi.

Halk Müzeleri

Ata hatıralarının canlı örneklerini yansıtan eserlerin sergilendiği halk müzeleri, hem maddi kültür belgelerini barındırması hem de geçmişi yaşanan günlere bağlaması bakımından önemli bir görev üstlenir. Bu müze türüne örnek olarak Safranbolu evleri verilebilir.

Toplum Müzeleri

Bir yörenin ve o yöreye bağlı yaşam biçimlerinin sergilendiği müzelerdir. Bursa Cumalıkızık köyünü bu müze türüne örnek olarak verebiliriz.

Hizmet Ettikleri Topluma Yönelik Müzeler

Eğitici müzeler, uzmanlık müzeleri ve genel toplum müzeleri bu tür müzelerdendir.

Koleksiyonlarını Sergiledikleri Mekânlarına Göre Müzeler

Açık hava müzeleri, anıt müzeler ve müze evler bu sınıflandırmanın arasında yer alır.

İşlevlerine Göre Farklı Müzeler

Tek kişilik müzeler, devrim müzeleri ve sanal müzeler işlevleri bakımından farklı müzelerdendir. Tek kişilik müzelere, Atatürk evleri örnek verilebilir. Devrim müzeleri, içinde barındırdıkları nesnelere bakımından diğer müzelerden farklıdır. Bu müzelerin koleksiyonlarını devrimi belgeleyen fotoğraflar, maketler, gazeteler, grafikler, afişler oluşturur. Sanal müzeler ise günümüzde her alanda olduğu gibi müze eğitimi alanında da önemli bir yere sahip olan İnternet aracılığıyla ulaştığımız müzelerdir. Müzeye gelemeyen ama eserlere ulaşmak isteyen bireylere sanal ortamda erişim imkânı hazırlar. Bunlara Eczacıbaşı Sanal Müzesi, Selçuk - Efes Müzesi, Ankara ve İstanbul Resim ve Heykel Müzeleri örnek verilebilir (Mirza Ve Denizci 2012).

Müzeler toplumun geçmişine ait materyalleri, toplumun yaşam biçimini ve değerlerini anlamak ve anlatmak için, bu materyalleri belgeleyerek ve onları halka sunarak sergileme ve eğitme işlevini görür. Müzeler kar amacı gütmeyen kurumlardır. Toplumu kendi değerlerinin farkında olarak ve onlara sahip çıkarak milli bilinçle modernleşmesini sağlar.

Müzeler Toplama İşlevini, satın alma, kazı, bağış (hibe) ve değiş tokuş yöntemleriyle elde etmektedirler. Müzeler belgeleme İşlevini, eserleri belgeleyerek, kaydederek, arşivleyerek, araştırarak ve sistemli olarak sıralayarak gerçekleştirirken, koruma işlevini, müzelerde, eserlerin korunması için malzemelerin bozulmasına, yıpranmasına neden olan yıkıcı etkenlere karşı önlemler alınmaktadır. Müzelerin Sergileme işlevi ise, müzelerdeki sergilenen eserlerin insanlarla buluşturarak kültürel bir etkileşim sağlamaktır. Bunların yanı sıra, müzelerin eğitim işlevi de oldukça önemlidir. İnsanlara somut veriler sunarak, ilgi çekici ve özgür bir öğrenme ortamı sağlar.

2. TÜRKİYE'DE MÜZECİLİK

Türk tarihindeki müze ve müzecilik fikrinin ortaya çıkışı çok eskilere dayanmamaktadır. Çünkü Avrupa'dakinin aksine Türk kültüründe biriktirme merakı ve nadire kabineleri olmamıştır. Özellikle Orta Asya Türk kültürüne ait Şamanlık geleneğinde ve kültürcü inancında bizzat tabiatın kendisi değerli olmuştur. Bu nedenle Türk tarihindeki müzecilik çalışmaları da Avrupa'nın örnek alınması ile başlamıştır. Bir başka ifade ile müzecilik çalışmaları da aslında Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreçlerinden birisi olmuştur. Osmanlı'da kurumsallaşmış müzecilik yolundaki ilk çalışmaların 1845 yılından itibaren Harbiye Nazırı Fethi Ahmet Paşa'nın girişimleriyle başladığı bilinmektedir. 16. yüzyıldan sonra sanat eserleri de toplanmaya başlanmıştır. Çünkü Osmanlı Devletinde müzecilik açısından Avrupa'da hâkim olan düşünce yapısı şekillenmeye başlamıştır. Eski eserler büyük bir güç, ihtişam ve otorite sergilediği gibi halkın eğitime de katkısının bulunduğu fark edilmiş, böylece müze kurumunun gerekliliği anlaşılmıştır(Gümüş,2013).

Türkiye'de müzecilik, Avrupa'dan yüz elli yıl sonra eski eserlerin belirli mekânlarda depolanmasıyla başlamıştır (Yaraş, 1996). Başlangıçta yabancı uzmanların öncülüğünde devam eden Türkiye'de müzecilik, daha sonra Osman Hamdi Bey'in Aya İrini Kilisesi'nde oluşturulan müzeye müdür olması ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Osman Hamdi Bey

müze müdürü olduktan sonra ilk olarak, Çinili Köşkü onarmasını sağlamış, ardından bugün “Eski Şark Eserleri Müzesi” olarak adlandırılan o zamanki adıyla “Güzel Sanatlar Okulu’nu” inşa ettirmiştir. Osman Hamdi Bey, gün geçtikçe çoğalan eski eserlerin korunması ve depolanması için mimar Valaury’e planlarını çizdirerek bugün İstanbul Arkeoloji Müzeleri olarak bilinen binayı yaptırmıştır. 1910 yılında ölümüne kadar müze müdürlüğünde kalan Osman Hamdi Bey, ülkemizde müzeciliğin modernleşmesi yönünde büyük çabalar göstermiştir (Atasoy, 1984).

Cumhuriyet’in ilanından sonra Türk müzeciliği çağdaş bir atılımla çalışmalarını sürdürmeye başlamıştır. Bu gelişmede Atatürk’ün büyük payı olmuş, onun isteği doğrultusunda yeni müzelerin açılması yanında, arkeoloji kazılarına da büyük önem verilmiştir. Atatürk, milli kültürümüzü yansıtan müzelerimize Milli Mücadelenin başlangıcından itibaren önem vermiştir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin açılışının hemen ardından kurulmuş olan Milli Hükümetin 9 Mayıs 1920 günü meclis toplantısında okunan hükümet programında “Milli eski eserlerimizi bir an önce derleyerek korumanın amaçlandığı” belirtilmiştir. Sonra da yeni kurulan hükümette Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı bir müdür ve bir kâtip kadrolu ‘Türk Asar-ı Atika Müdürlüğü’nü kurdurmuştur (Yücel, 1999). Atatürk sayesinde modern bir seviyeye yükselen Türk müzeciliği ile beraber ulusal mirasımızı barındıran müzelerin birçoğunun geçmişleri ancak, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarına dek gitmektedir. Atatürk, Topkapı Sarayı’nın müze olmasını Bakanlar Kurulu’nun 1 Nisan 1924 günlü kararı ile uygun bulmuş, sarayın bir bölümü 1927’de, tamamı da 1934’te ziyarete açılmıştır (Özgören, 2007).

Cumhuriyetten sonra ülkemizde müze binası olarak tasarlanan ilk yapı ise Ankara Etnografya Müzesi (1925-1930)’dir. Diğer taraftan, 1960’lı yıllar Türkiye’de müzecilik ve özellikle müze binaları açısından yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bu dönemde çok sayıda yeni müze kurulmuş, bu müzelerden bazıları Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlatılmış olan bir “müze projesi”ne göre inşa edilmişlerdir. Bu projeye göre yapılan müze binaları Yalvaç Müzesi (1965), Alanya Müzesi (1967), Erzurum Müzesi (1968), Edirne Müzesi (1971), Gaziantep Müzesi (1969), Kayseri Müzesi (1969), Sinop Müzesi (1970) ve Edirne Müzesi (1971)’dir.

Gerek müzeciliğimizin başlangıcında, gerekse Cumhuriyetin ilk yıllarında, çoğunlukla arkeolojik, tarihi, etnografik, el sanatları ve İslam sanatlarına ait eserlerden oluşan müze koleksiyonları, 1980’li yıllara dek aynı alanlarda gelişim göstermiştir. Bu koleksiyonlar özel müzelerin kurulmasına olanak sağlayan, 1983 tarihli ve 2863 sayılı “Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu”nun yürürlüğe konmasının ardından göreceli olarak çeşitlenmişse de, korunması gerekli kültürel miras dikkate alındığında bu çeşitlenmenin de yetersiz kaldığı görülmektedir. Müzeleri ilk kez devlet idaresi içerisinde ele alan bu düzenleme ile Türk müzeciliğinde yönetim erki de oluşmaya başlamış, müzecilik çalışmaları bu tarihten günümüze kadar merkezi otoriteye bağlı olarak yürütülmüştür. Söz konusu çalışmaların merkeziyetçi bir sistemle, bakanlık uhdesinde yürütülmesi, her ne kadar Osmanlı’dan günümüze kadar süreklilik göstermişse de, bağlı olunan bakanlık açısından bu istikrar gösterilememiş ve müzeler 1971 yılından bu yana hükümetlerin tercihlerine göre, bazen Milli Eğitim, bazen Kültür, bazen de bakanlıkların birleştirilmesiyle, Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı ya da Kültür ve Turizm Bakanlığı’na yönetilmişlerdir (Özkasım ve Ögel, 2005).

1983’te yayımlanan 5879 sayılı Kültür ve Tabiat varlıklarını Koruma Kanunu’nun 26. maddesine göre; kültür ve tabiat varlıklarına ait müzelerin kurulması, geliştirilmesi Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın görev alanı içerisinde bulunmaktadır. Türkiye’de Kültür ve Turizm Bakanlığı’na bağlı 191 müze ve 138 düzenlenmiş ören yeri olmak üzere, ziyaret edilebilir 328

ünite aynı zamanda birer eğitim ve bilim kurumu olarak hizmet vermektedir. (Kervankiran, 2014)

20. yüzyılın ortalarında uluslararası kuruluşların oluşturulması müzeciliğin gelişimi açısından önemli kırılma noktalarından biridir. Avrupa müzelerinin bina ve 9 koleksiyonlarının İkinci Dünya Savaşı sırasında ağır zarar görmesi, bu konuda uluslararası önlemler alınması gerekliliğini gündeme getirmiştir. Bu amaçla, koleksiyonları elde etme ve koruma gibi konularda faaliyet yürüten uluslararası kuruluşlar oluşturulmuş, müze kavramsal olarak yeniden tanımlanmış ve toplumda kültürlerarası diyalog sağlayabilecek bir kurum olduğu vurgulanmıştır. Bu tarihten itibaren meslek birlikleri, müzelerin kavramsal şekillenmelerinde, mesleki standartların oluşturulup geliştirilmesinde etkili olmuşlardır. Özellikle UNESCO (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu) şemsiyesi altında 1946 yılında oluşturulan ICOM (Uluslararası Müzeler Komitesi) ve alt birimleri, çok daha yoğun bir kavramsal gelişim sürecini tetiklemişlerdir. Bu organizasyonlar, koleksiyonların elde edilmesi ve korunması başta olmak üzere müzenin tanım ve işlevlerine ait uluslararası standartların oluşturulması konusunda ilk adımları atmışlardır. ICOM, müze kavramının evrensel tanımını yapmış ve bu tanımları yıllar içerisinde geliştirmiştir. (Kartaler Çınar, 2009)

2.2. Etnografya Müzeleri

2.2.1. Etnografya Müzelerinin Kent Kültürü Açısından Önemi

Etnografya, kavimleri karşılaştırarak inceleyen, kültür oluşumlarını araştıran toplum bilimidir. Bir grup, toplum ya da kültürün ana niteliklerini, o toplumun içinde var olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmak antropolojinin alanını oluşturur. Etnografya ise küçük toplulukların yerel davranış, inanç, toplumsal yaşam ve din gibi faaliyetlerini inceler. Etnografya müzeleri, insan topluluklarına ait tüm maddi kültür unsurlarını barındırarak, kültürün gelecek nesillere aktarılmasını sağlar. (Denizci ve Mirza 2012)

Kültür, bireyleri ait oldukları ortak paydada birleştirip ve kaynaştıran önemli bir değerdir. Bir ulusun sahip olduğu mirası temsil eden kültür, kuşaktan kuşağa kalıtım yoluyla geçmektedir. Bu nedenle bireyle sahip oldukları kültürü yaşatmak, geliştirmek ve gelecek kuşaklara aktarmak sorumluluğu altındadır. Bu nedenle etnografya müzeleri kültürlerin tanıtılması, yaşatılması, korunarak gelecek kuşaklara aktarılması için önemli bir araçtır.

Etnografya müzeleri, bireylerin ulusal bilince sahip olmasına, geçmişiyile geleceği arasında bağ kurmasına ve yurttaş olma bilincinin yerleşmesine katkı sağlayan önemli kurumlardır. Bu nedenle etnografya müzelerinde, kültürel değerler, toplumun tarihsel geçmişi, gelenek ve görenekleri, sanatsal bakış açısı, teknolojik olanakları ile maddi ve manevi değerlerini şimdiki zamana aktararak bireyleri geçmişleri ile ilgili olarak bilgilendirmeyi ve eğitmeyi hedefleyen yerleridir. Bu bağlamda bu müzeler ülkenin kimliğini temsil eden, farklı uluslara da tanıtan ve diğer uluslarla ortak payda oluşturulmasına vesile olan önemli bir köprü niteliğindedir.

Etnografya müzeleri amaçları bakımından kültür ve kültürün korunmasının gerekliliği etrafında birleşmiştir. Türkiye’de etnografya müzeleri kapsamında ele alınan konu ve yöntem somut olmayan kültürel mirasın korunması ve yaşatılmasını amaçlamaktadır. Ulusal kalıtın en iyi ifade edildiği yer ise elbette ki müzelerdir (Gümüş, 2013).

“Kent” bilim terimleri sözlüğünde, “sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun, yerleşme, barınma, gidiş geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinmelerinin karşılandığı, nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimi” olarak tarif edilmektedir. (BSTS/ Kent Bilim Terimleri Sözlüğü, 1980). (BSTS / Coğrafya Terimleri Sözlüğü, 1980). (Birsin, 2015).

Günümüzde ekonomik kaygılar, eğitim, sağlık, terör gibi birçok etkenden dolayı sürekli bir göç hareketliliği mevcuttur. Kendilerini güvende hissetmeyen veya çeşitli nedenlerle yaşadıkları yerleri terk eden topluluklar genellikle sanayisi güçlü olan büyük kentlere göç ederek bir anlamda yoksunluklarını giderme ve daha iyi yaşam koşullarına sahip olmayı hedeflemektedirler. Kentleşme çabasıyla sahip olduğu değerleri yitiren bireyler etnik çatışmayla karşı karşıya kalmaktadırlar. Kendi kimliğinden, kültüründen uzak olma, kent yaşamına adapte olmaya çalışma bireylerde kültürel karmaşa yaratarak onları yalnızlaştırmakta ve sosyal yönlerini zayıflatmaktadır. Kent içerisinde kimlik çatışması yaşayan bu bireylerin adaptasyonunu sağlamak, birlikte yaşadığı kişilerle sağlıklı bir iletişim kurmasına yardımcı olmak için kimliğini ve kentlilik bilincini geliştiren, kentte yaşayan değişik gruplar arasında karşılıklı anlayış, saygı ve ortak yaşam kültürünü güçlendiren iletişim, eğitim, araştırma, koruma ve kültür merkezlerinin ve müzelerin gerekliliği oldukça büyük önem arz etmektedir.

Kentlileşmeye çalışan bireylere, kendi kültürel değerlerini hatırlatmak ve diğer bireylerin de kültürel değerlerine saygı göstererek demokratik bir biçimde yaşayarak, ortak kültürel paydada kent yaşamını geliştirme bilinci etnografya müzeleriyle aktarılabilir.

Kentlerde bulunan etnografya müzeleri ile zamanla kent yaşamına uyum sürecinde girilen karmaşada bireylerde kaybolan kültürel bellek canlı tutulmaktadır. Böylelikle bireyin kent yaşamına uyumu kolaylaşmakta ve bireye kentleşme bilinci daha kolay yerleşmektedir. Etnografya müzeleriyle bireyler hem kendi kültürel kimliklerini canlı tutmakta hem de diğer topluları da kültürlerini tanımakta, onlara saygı duymakta ve kendi kültürüyle bağdaştırarak ortak bir paydada buluşabilmektedir. Böylece, tüm farklı etnik, dinsel, dilsel, kültürel farklılıklar arasında iletişim kurabilme ve çok yönlü bir kültür paylaşımı olanağı sağlanmaktadır.

Kentlerde bulunana etnografya müzeleri, birbirinden farklı toplulukların kültürel değerlerini bütün yönleriyle araştırıp toplayarak, kültürel sorumluluk bilinciyle sergilemektedir. Müzelerde bulunan maddi kültür öğeleri, farklı disiplinlerden uzmanlarla birlikte ve dayanışma içinde çalışma sonucu toplanmış, incelenmiş ve sergilenmiştir.

Kentlerde bulunan etnografya müzeleri, kenti oluşturan tüm farklı etnik kimliklerin sahip oldukları değerlerinin, tarihsel süreçlerinin, çevresel faktörlerinin, yaşam biçimlerindeki değişim ve gelişmelerin araştırılması, belgelenmesi, toplanması, değerlendirilmesi ve tüm bu verileri gerek kentlilerle gerekse kent dışından kişilerle paylaşmayı hedefleyen kurumlardır. Bu bağlamda kentlerdeki etnografya müzelerinin topluma karşı sorumluluğunu belirterek, kentin yaşam kalitesinin yükseltmek, sosyal bir yaşam alanı haline getirmek ve bilgi erişimini kolaylaştırarak kentliyi bilinçlendirmeyi hedeflemektedir.

Etnografya müzeleri ayrıca kültür turizminin önemli bir parçasıdır. Turizm sayesinde etnografya müzelerinde bulunan koleksiyonların tanınırlığı artarken, farklı kültürler tarafından kendi milli kültürümüzün tanınması sağlanmakta ve ekonomik gelir elde edilerek kent yaşamına katkı sağlanmaktadır. Kendi ülkelerinin dışında başka bir ülkeye giden turistler, o ülkenin tarihini ve kültürünü daha iyi tanımak, deneyim kazanmak ve kendi kültürlerine dair izler bulmak amacıyla özellikle müze ziyaretlerine önem vermektedir. Etnografya müzelerinin turistler tarafından ilgi görmesi turizm olanaklarının çeşitlenmesine katkı sağlamakta, böylelikle yerel yönetimler tarafından maddi kültür öğelerine verilen önem artmakta ve müzelerin sayısı da artmaktadır.

Kentlerde bulunan etnografya müzeleri sayesinde, toplumsal yaşamdaki benzerlikler ve farklılıklar bireyler arasında kültürel etkileşim sağlayacak, yerel değerlerden evrensel değerlerle ortak paydada yaşam olanağı sağlanmaktadır.

Sanayi ve teknolojik gelişmelerle sürekli bir değişim ve gelişim içinde olan kent yaşamı, sürdürülebilirlik açısından kendisine yeni pazarlar bulmak ve alternatif üretim olanakları yaratmak zorundadır. Günümüzde popüler hale gelen kültür turizmi sayesinde turistik hediyelik eşya üretimi kent yaşamında yeni bir akım olarak var olmaktadır. Turistik hediyelik eşya üretiminde, yerele sadık kalma ve kültürel değerleri korumak adına etnografya müzeleri önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Etnografya müzelerindeki somut kültürel miras ürünlerinden esinlenerek üretilen turistik hediyelik eşyalar hem kültürümüzün evrensel boyut kazanarak tanıtılmasını sağlamakta hem de yeni bir Pazar alanı oluşturarak, kent yaşamında var olmaya çalışan bireyler için yeni pazar olanakları sunmaktadır.

Kent yaşamındaki karmaşa, ekonomik güç elde etme savaşı gibi ekonomik yoksunluklar beraberinde sosyal açıdan bireyi yalnızlaştırmakta, kendi çevresinde ve kültüründen soyutlamaktadır. Kent yaşamına uyum ve statü elde etme çabası bireyi kendi kültürel miras bilincinden de uzaklaştırmakta ve toplumla olan en önemli bağından kopartmaktadır.

Günümüzde sanayileşmenin bir sonucu olan göç yoğunluğundan dolayı kentler bir çok etnik grubun bir arada yaşadığı merkezler haline gelmiştir. Farklı kültürlerin bir arda yaşaması için birbirlerinin gelenek ve göreneklerinin bilincinde olması ve buna saygı duyarak, kendi gelenek ve göreneklerinden uzaklaşmadan ortak bir paydada buluşmak adına diğer kültürlerin bilincinde olması önemlidir. Bu noktada yine etnografya müzelerinin kent içinde farklı etnografik grupların kültürünü somut olarak tanıtan kurumlar olması bireyleri toplumsal bütünlüğü sağlamak ve devam ettirmek bakımından eğitmektedir.

3. Sonuç

Müzeler bir toplumun tarihini günümüze taşıyarak, insanların geçmişlerini tanımalarını, anlamalarını ve geleceklerine bilinçli bir şekilde sahip çıkmalarını eğitim yönüyle de sağlayan kurumlardır. Müzeler her yaştaki, her ulustaki, her etnik kültürdeki insan topluluklarına hitap eden ve onlara bizzat yaşam deneyimi sağlayarak öğrenme olanağı sunar. Böylelikle müzeler, birey ve zaman ayrımı yapmadan, onlara yerinde gözlem ve inceleme olanağı sunarak eğitim misyonunu yerine getirmektedir.

Oldukça zengin bir tarihe ve kültüre sahip olan ülkemizde, kendi öz kimliğine sahip çıkması, geleceğini bu temeller üzerinden şekillendirmesi için belgeleme, koruma ve arşivleme oldukça önemlidir. Bu bağlamda müzeler, sahip olduğumuz kültürel çeşitliliği tarihsel serüveni içerisinde aktarmada, milli bir bilinç oluşturmada oldukça önemli görevler üstlenmektedir.

Etnografya müzeleri, maddi kültür ürünlerinin sergilenmesi, toplumun ortak duygu ve düşüncelerini dile getirmesine ortam oluşturması, kültürün korunması ve yaşatılmasında önemli sorumluluklar üstlenen kurumlardır. Etnografya müzelerinde halk kültürüne ait maddi ve manevi tüm kültür öğelerini aktarılmaktadır.

Küreselleşme ile birlikte, tarım toplumu yaşadığı yerleri terk ederek sanayi toplumu olabilmek için kentlere göç etmektedir. Bu durumun doğal sonucu olarak kentler, kültürel çeşitliliğin olduğu yerler haline gelmektedir. Kent yaşamında var olma mücadelesi sonucunda bireyler kendi kültürlerinden, maddi kültür öğelerinden uzaklaşmakta, sosyal bir birey olmak yerine giderek yalnızlaşan, kendi kültürüne yabancılaşan bireyler haline gelmektedir. Bireylere, uzaklaştıkları kültürel değerleri bir arda sunma, onlarda milli bir bilinç oluşturma, farklı kültürlerin bilincinde olma ve birlikte yaşama duygusu geliştirme ve böylelikle yalnızlaşmak yerine toplumsallaşmak adına müzelerin birleştirici rolü bulunmaktadır.

Etnografya müzeleri, kent yaşamında var olma mücadelesinde olan bireylerin, sahip oldukları kültürel öğeleri üzerinden yeni pazarlama olanakları geliştirmesi için önemli kaynaklardır. Etnografya müzelerinde birbirinden farklı kültürlerin maddi kültür ürünlerinin bir arada bulunması, günümüzde popüler hale gelen folklorik turistik eşya üretim çeşitliliğini oluşturmak için gerçek bir kaynak durumundadır. Böylelikle bireyler sahip oldukları maddi kültür öğelerini araştırmakta, onlara sahip çıkmakta ve onları çağın gereklerine uygun olarak yeniden canlandırmaktadır.

Kentlerde bulunan etnografya müzeleri bireylerde, milli bir bilinç oluşturmakta, farklı toplumların ortak duygu ve düşüncelerini dile getirmekte, toplumda uyum sağlamakta, birlikte yaşama duygusunu geliştirmekte, dayanışmayı artırmakta, kültürel mirasın bir bütün olarak korunmasında ve geleceğe aktarılmasında bütünleştirici bir rol oynamaktadır.

KAYNAKÇA

- Altunbaş, Aysun ve Özdemir Çiğdem (2012). Çağdaş Müzecilik Anlayışı Ye Ülkemizde Müzeler, <http://teftis.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/4655,makale.pdf?0>, erişim tarihi:26.08.2016.
- Atasoy, Sümer, (1984) “Türkiye’de Müzecilik” Cumhuriyet Dönemi Türk Ansiklopedisi 46, ss.1458-1471.
- Birsin, Serpil (2015). Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Müzecilik Bağlamında Butik Müze, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Ve Tasarım Anabilim Dalı, İstanbul.
- BSTS/ Kent Bilim Terimleri Sözlüğü, 1980.
- BSTS / Coğrafya Terimleri Sözlüğü, 1980.
- Çankaya, Esra (2006). Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzecilik Bağlamında Korunması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çetin, Yusuf (2002). Çağdaş Eğitimde Müze Eğitiminin Rolü ve Önemi, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, Sayı:8, sf:57, Erzurum.
- Çınar, Yeşim Kartaler (2009), Müzecilik Eğitiminde Yeni Eğilimler Türkiye’de Müzecilik Ve Mesleki Eğitim,
- Demir, Zehra Sema(2013). Halk Bilimi Müzeciliğinde Deneysel Yaklaşımlar: Yaşayan Müze, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/9 Summer 2013, p. 1111-1125, Ankara.
- Emre Eroğlu, Müjgan (2013). Ege Üniversitesi Etnografya Müzesinde Bulunan Takıların Teknik Ve Tasarım Özelliklerinin İncelenmesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tekstil Ve Moda Tasarımı Anasanat Dalı, İzmir.
- Gerçek, Ferruh (1999). Kültür bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Gümüş, Elife (2013). Etnografya Müzelerinde Sergileme Ve Teşhirin Hikâyesi (Ankara, Çankırı, Eskişehir, Yozgat Etnografya Müzeleri Örneği İle).
- Mercin, Levent ve Buyurgan Serap, (2010). Görsel Sanatlar Eğitiminde Müze Eğitimi, Görsel Sanatlar Eğitimi Yayınları, Ankara.
- Kartaler Çınar, Yeşim (2009). Müzecilik Eğitiminde Yeni Eğilimler Türkiye’de Müzecilik ve Mesleki Eğitimi,
- Kervankiran, İsmail (2014). Dünyada Değişen Müze Algısı Ekseninde Türkiye’deki Müze Turizmine Bakış, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 9/11 Fall, P. 345-369, Ankara-Turkey)

Keleş Vedat (2003). Modern Müzecilik Ve Türk Müzeciliği, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 1-2,, Sf:01-17, Erzurum.

Mirza, Hasan ve Denizci, Aynur (2012). Müze Eğitimi, MEB yayınları, Ankara.

Özgören, Ferahnur (2007). Boş Zaman Pazarlaması ve Müzecilikte Bir Uygulama. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul.

Özkasım, Hale. ve Ögel, Semra. (2005). Türkiye’de Müzeciliğin Gelişimi, İTÜ Dergisi/b, Sosyal Bilimler, 2/1, s:96-102.

Anabilim Dalı Üretim Yönetimi ve Pazarlama Bilim Dalı, İstanbul.

Yaraş, Ahmet, (1996) “ Çağdaş Müzecilik Yolunda Devlet Müzelerinde Çalışan Müzecilerin Sorunları” Kuruluşunun 150. Yılında Türk Müzeciliği Sempozyumu III, Bildiriler, ss. 64-70.

Yücel, Erdem. (1999). Türkiye’de Müzecilik. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, Kanaat Matbaası, İstanbul.

Anonim, Türkiye'de Müzecilik, <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,69904/turkiyede-muzecilik.html>, erişim tarihi:27.08.2016

Burhanettin BAYKURT

bbaykurt@ankara.edu.tr

Kazan ve Çevresinde Hayvancılıkla İlgili Maddi Kültüre Ait Terimler

Türkler Anadolu'ya yaptıkları göç esnasında sahip oldukları her nesneyi bu ülkeye getirdiler. Yani; çadırlarını, orta boylu fakat uzun yola dayanıklı ve süratli atlarını, koyunlarını, tiftik ve kıl keçilerini, develerini, kağnılarını, silahlarını, kıyafetlerini, destanlarını, edebi değerlerini, törelerini, kısaca göçebe ve yerleşik hayatlarına ait maddi ve manevi kültür değerlerinin hepsini Anadolu'ya getirdiler.

Türk kültür hazineleri köylerde saklı olduğu için biz de Kazan ve çevresindeki köylerde geleneksel hayvan yetiştiriciliği ile ilgili yaptığımız araştırmalardan elde ettiğimiz maddi kültüre ait terimleri derlemeye çalıştık. Günümüzde köylerin boşalması sonucu hayvancılık ve buna bağlı yaşam tarzı kaybolmaya başlamış, bir zamanlar binlerce tiftik keçisinin otladığı ve her hafta cirit oyununun oynandığı köylerde günümüzde hayvancılık yok olmanın eşiğine gelmiştir.

Son yüzyılda özellikle sanayileşme, şehirleşme ve küreselleşme sonucu çok hızlı bir değişimin yaşandığı günümüzde, yöremize ait maddi kültürel zenginlikler unutulmaya yüz tutmuştur. Bu kültürel zenginliklerin tespit edilerek yazılı hale getirilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması bir zaruret haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hayvancılık, koyun, tiftik keçisi, çoban, çoban köpeği.

Kazan and Around the Cultural Property Belonging to Terms Animal Husbandry

Every object they have during their migration to Anatolia, the Turks brought to this country. So; tents, of medium height, but long way to durable and fast horses, sheep, angora wool and goat hair, the camels of, oxcart to, weapons, clothes, epics, literary values, mores, material belonging to briefly nomadic and sedentary life and brought all of the spiritual values of Anatolia .

Turkish cultural treasures also wins because we reserved in the village and in the surrounding villages have tried to compile the material culture of the terms that we obtained from our research on traditional animal husbandry. Today the village as a result of discharge of livestock and related lifestyle began to disappear once grazed in the villages where thousands of Angora goat and play the game each week javelin was on the brink of extinction animal today.

Last century, especially industrialization, urbanization and tangible cultural richness of our region are experiencing today as a result of globalization has kept a very quick change into oblivion. The identification of these cultural riches to be made in writing and be passed on to future generations has become a necessity.

Key Words: Livestock, sheep, angora goats, shepherd, sheepdog

Ağız: Koyun, keçi, inek doğurunca ilk sağılan süt

Ağıl: Koyun evi, barınağı

Ak davar: Tiftik keçisi sürüsü

Aksaman: Buğday, arpa samanı

Almazlağa: Ağılın içerisinde kuzusunu almayan koyunların konulduğu dar bölme

Alınmak: Dişi hayvanların döl tutması

Arkaç: Dağdaki ağıl

Avlağa: Ağılın bir bölümü, kuzuluk

Bağacak: Çobanın gece yatınca kendine ve koyuna bağladığı ip

Bakanak: Koyun, keçi tırnağı

Badı: Ördek yavrusu



Resim: 1-2 ağa Kasabası-Güdü

Bota: Ağılda sıcaklık yüzünden meydana gelen bir hastalık. Tedavisi için hayvanların kulağı delinip bota otu takılır.

Burma – Bükme: Koç, teke, tosunu hadım etme

Canavar: Kurt

Celepçi: Koyun inek toplayıp satan kimse

Cıba: Kırkılmış keçi. Keçiler genellikle Mart ayında kırkılır. Çoban yeni kırkılan keçileri soğuktan ve yağmurdan koruması gerekir. “**Cıba güden bulut güder**” atasözü bunun için söylenmiştir. Cıbaların derisindeki konak düşünce altından bembeyaz yeni tüy çıkar, buna **kumaşlama** denir. Kumaş biraz daha uzayıp büklüm büklüm olmaya başlayınca buna **turayı büktü** denir. Cıba, turayı büktükten sonra soğuktan ve yağmurdan etkilenmez.



Bilmece: Dağdan gelir, taştan gelir, kıçı açık enişten gelir (cevabı: cıba) Resim 3:Güdül

Çalgı: Ahır süpürmek için dağdaki ince sert ağaçtan yapılan süpürge

Çağa gelmek: Koça gelmek

Çağastak: Yüne yapışan pislik

Çara: Etene

Çebiş: Bir yaşındaki dişi keçi

Resim 4-5-6:Pinaryaka Köyü Ayaş



Çiğindirik: Kışın hayvanlara yem olarak verilen söğütün ince dalları

Çımışkı: İnce, esnek deynek

Çoban Ateşi: Çobanın yaktığı ateş





Çoban hakkı: Çoban ücreti

Çoban evi: Ağıldaki çoban odası

Çoban Gonağı: Çobana yemek gönderme sırası

Çöne: Çoban yamağı



Resim 7: Çayırhan-Beypazarı

Çotura: Çam ağacından yapılan çobanın su kabı

Davar: Koyun, koyun sürüsü

Resim8-9: Fethiye Köyü-Kazan



Dam: Ahır

Don: Saman çekmek için kağınya ve at arabasına takılan kıl çadır



Resim 10: Başköy-Kızılcahamam

Döl tutma: Kuzuların doğmaya başlama tarihi

Düve: İki yaşındaki dişi sığır

Düven: Tane ayırmaya ve saman yapmaya yarayan, altına çakmak taşı çakılmış tahta alet

Düven Halkası: Düven sürerken malamanın halka şeklinde kenara yığılması

Dişleme: Düvene yeniden taş çakılması

Düven öküzü: Düvene koşulan öküz. *Deyiş: Düven öküzü malamadan (taneli saman) yayılır.*

Değnek: Çoban sopası

Emlik Süt emen küçük kuzu kuzu

En: Damga veya hayvanın kulağına yapılan işaret

Enik: Köpek yavrusu

Erkeç: İki yaşından büyük enenmiş (bükülmüş) erkek keçi

Fengire: Kirmen, yün eğirmeye yarayan tahta alet

Fışkı: Davar pisliği öbeği

Ganere: İşe yaramaz köpek

Garaçav: Tarladan sap getirmeye yarayan ve kağınya çapraz uzatılan üç kalın ağaç. *Parçaları:*

1 – Çatal kazık: Garaçav'ın ucuna (yanlarına) çakılan kazıklar

2 – İğre: Çatal kazıkların üstüne konulan ince ağaç

- 3 – Yan gergisi: İğreyi garaçava bağlayan urgan
- 4 – Çağcı: Garacavın ön ve arkasındaki küplere (ağaçlara) çakılan kazık
- 5 – Halka: Yüklenen sapı bağlamaya yarayan urgan sarılı tahta alet
- Gezdal: Bir yaşından doğurma çağına kadar dişi keçiye verilen ad
- Gezik: Hayvan otlatma sırası
- Gıdı: Koyun, keçi gibi hayvanların taze pisliği. *Atasözü: Olacak oğlak gıdısından belli olur.*
- Göğlez: Bir yaşındaki genç köpek
- Göcen: Tavşan yavrusu
- Göve gelmek: İneğin çiftleşmek istemesi
- Gök ot: Taze yeşil ot
- Güvelek tutmak: Asalak sineklerin büyükbaş hayvanları rahatsız edip, delirtmesi
- Gokmuk: Ağıldan kazılarak çıkarılan sertleşmiş koyun tezeği
- Gütmek: Hayvan otlatmak
- Gülü: Hindi (Erkeğine Papaz Gülü denir)
- Gunnamak: Yavrulamak - Gunnacı (Gebe kedi köpek)
- Hokra: Hayvanlarda çibanın içinden çıkan kurt
- İkileme: İkinci sağım
- Kağnı: Genellikle çam ağacından yapılan eski tasıma aracı. *Parçaları:*
- 1 – Boyunduruk
- a – Sırt: Boyunduruğun ortasından düvene takılan ağaç
- b – Ok: Boyunduruğun ortasından sabana takılan ağaç
- c – Zelve: Boyunduruğa takılan ve öküzün boynunun geçtiği ince ağaçlar
- 2 – İsan: Kağnı tekerinin ortasından geçen uçları dört köşe ortası yuvarlak ağaç mil
- 3 – Azı: İsan'ın kağnıyla temas ettiği ağaç şase (sürekli yağlanan yer)
- Kakkağan: Tos vurmaya adet edinmiş hayvan
- Kan tutma: Koyunlarda karın şişmesi hastalığı
- Karabaş: Türk çoban köpeği



Karayaka: Unutulan ve nesli tükenen çoban köpeği.

Resim 11-12: Kazan-Kızılcahamam



Kancık: Dişi köpek veya eşek
Karasığır: Yerli sığır cinsi
Kis kis: Köpeği kışkırtma emri
Kerme: Büyükbaş hayvanların gübresinin mayıs ayında düz bir yere dökölüp ayakla çığnenerek kare şeklinde kesilip kurutulmasından elde edilen yakacak
Kene: Asalak hayvan
Kepenek: Keçeden yapılan çoban atkısı veya yorganı
Kurik: Kulağı dik olan keçi
Kömüş: Manda, dombay
Köşşek: Deve yavrusu
Kelebek: Akciyer hastalığı
Kes: Kışın yedirilen ot samanı
Kıçı: Bahçelerde kullanılan koyun gübresi
Kırklık: Kırkım yapılan makas
Kılkurdu: Koyun hastalığı
Kramcı: Kırbaç
Kızana gelmek: Kancık köpeğin tava gelmesi
Koç katımı: Koçların bir süre ayrı güdölüp sonra kına yakılarak sürüye katıldığı an
Kurtçu: Kurt boğan köpek
Kuzulacı: Gebe koyun keçi
Malak: Manda yavrusu
Macar: Erkek manda
Matcalı: Pis,sümüklü hayvan
Mayıs: Büyükbaş hayvanların pıslığı
Mısmıl: İslami esaslara göre kesilen - eti temiz hayvan
Mundar: İslami esaslara uygun boğazlanmamış- eti yenmeyen
Oğlak: Yeni doğmuş keçi yavrusu



Oğursak: Kuzusu ölen koyun, keçi

Resim13: Sarılar Köyü-Kazan

Oluk: Ahşaptan yapılan yemlik, hatıl

Örüne kalkmak: Geceleyin davarları kaldırıp otlatmak

Pereenti: Sürülerini birleştirerek çoban tutan, menfaat birliği yapan gurup

Saban: Tarla sürülen ahşap alet. *Parçaları:*

1 – Saban tutacağı: Elle tutulan kısmı

2 – Boyunduruk: Öküzün boynuna geçirilen kısmı

3 – Ökçe: Ucuna demir takılan ağaç

4 – Ok: Boyundurukla ökçe arasındaki uzun ağaç

5 – Saban kılıcı: Oku ve ökçeyi birbirine bağlayan sert ağaç

6 – Kolçak

Salak: Ağılın önünde ya da yaylada etrafı çalı ile çevrilmiş üstü açık yer

Sargı (Çıkın): Çobana ekmek sarılan bez veya torba

Seyis: Bir iki yaşında bükülmüş (enenmiş) erkek keçi

Sığıra Salma: Sığırları sabahleyin sığır sürüsüne katma

Siyek yeri: Köpek ve kurdun işediği çalı

Soğulmak: Sütü kesilmek

Soyak: Ayak izi, patika

Şişek: İki yaşındaki dişi koyun

Sütlük: Geceleri sütü soğutmak için ahşaptan dam üstüne yapılan tertibat.

Teke: Damızlık erkek çeci

Tezek: Kurumuş sığır pisliği

Tohmalama: Fazla yem yenmesi sonucu meydana gelen karın şişme hastalığı

Top: Arpa kırmasından yapılan köpek yiyeceği

Toklu: Bir yaşını geçmiş kuzu

Tongurdak: Davarların boynuna takılan büyük zil (çan)

Turan (Turfan): Toprak kaptan (küpten) yapılan bir çeşit yayık

Tuzlağa: Koyunlara tuz verilen yassı taşların olduğu yer

Tömek: Damdan mayıs atılan delik

Üvendere: Öküze dürtülen ucu çivili değnek

Yal: Hayvanlara verilen çorba

Yapağı: Yazın kırılan yün ve tiftik topağı

Yatak yeri: Yaylakta sürünün gecelediği yer



Resim 14: Pınaryaka Köyü - Ayaş

Yavsı: Kenenin küçüğü asalak

Yayılm: Ot

Yoz: Kısır, hadım, ihtiyar koyunlar

Zaar: Av köpeği

Zahra: Davara verilen yem, buğday, saman

KAYNAKÇA

Burhanettin BAYKURT, Ankara Akıncı Ovası Tarihi ve Kültürü, Ankara, 2003

Fotoğraflar: Alparslan Ali BAYKURT

Bunyamin ZİLE (Planlama Uzmanı, Araştırmacı Yazar)

Kazan Belediye Başkanlığı
bunyaminzile@gmail.com

Ankara Divan Geceleri

Ankara uzun tarihi geçmişi ve kendine özgü gelenekleri, sosyal düzeni ve zengin folkloru ile çeşitli açılardan araştırılmaya değer illerimizin başında gelmektedir. Ne yazık ki Ankara gelenek, görenek ve töresiyle tarihin karanlık sayfalarına gömülüp giden bir şehir niteliği arz etmektedir. Geçmiş Hacı Bayram Veli zamanına kadar giden, daha öncesi bilinmeyen “Ankara Divan Geceleri” de unutulmaya yüz tutmuş kültürümüzün bir parçasıdır. Bazı illerimizin geceleri vardır. Şanlıurfa’nın “Sıra Gecesi”, Çankırı’nın Yaren Gecesi” gibi Ankara’nın da “Divan Gecesi” vardır.

Bu çalışmada Ankara Divan Geceleri bütün yönleriyle incelenecektir. Divan gecesinde neler yapılır? Hangi Seymen oyunları oynanır? Seymen oyunları sadece halk oyunu mudur? Ankara Saz çalma geleneği nedir? Divan geceleri sadece eğlence midir? Manevi yönleri var mıdır? Ankara Kültürüne katkıları nelerdir? İnsanlara ve Gençlere neler kazandır? Divan gecelerinin felsefi ve tasavvufi boyutları nelerdir? Gibi sorulara yanıtlar aranacaktır. Ankara’da ve ilçelerinde yapılan bu gecelere benzer geceler vardır. Örneğin Kazan Kılıçlar köyünde yapılanına “Sıra Gecesi” denilmektedir. Bu Sıra Gecesi Şanlıurfa yöresine aittir. Kazan’da yapılan bu gece için doğru isim nedir? Ankara’nın diğer geceleri “Ferfene” ve Cümbüş”le birleşen yönleri ve ayrılan yönleri ortaya konularak bu alanda oluşan kavram kargaşasına son vermeye çalışılacaktır. Ankara kültürünün duayenleri ile söyleşiler yapılacaktır, Yazın alanında konuyla ilgili kaynak taramaları yapılarak konu detayları ile incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Divan, Gece, Kültür, Seymen, Felsefe, Tasavvuf, Türkü, Ferfene, Cümbüş.

Ankara Night Court

Ankara with its long history, distinctive traditions, social order and richness of its own folklore is among top of the cities that worth to study from various aspects.

Unfortunately some valuable traditions of Ankara has become lost in the mists of time. One of these almost forgotten traditions is Ankara Divan Nights. The nights gathering people together for performing folk songs and dances is dating back to Hacı Bayram Veli times. Similar to Ankara Divan Nights, some provinces in Turkey have that kind of traditional meetings like Sıra Nights of Şanlıurfa and Yaren Nights of Çankırı.

This study will examine Ankara Divan Nights from all aspects. In this paper we will present the main goal of the nights and the effects of social and cultural transmission to the next generations. At the same time, folk dances like Seymen and musical instruments performing in the nights are among the study subjects.

The study will try to reveal the contribution of the nights to the culture of Ankara and discuss the influence of mystical dimensions on Ankara people.

Beside, one of the aim of this study is putting an end to confusion between other nights in Ankara like Ferfene and Revel (Cümbüş) through interviews with veterans of Ankara culture and review of literature.

Key Words: Sofa, Nights, Culture, Seymen, Philosophy, Sufism, Turkish Folk Music, Ferfene, Revel

I. GİRİŞ

Neolitik dönemden Galatlara, Ahilik döneminden Osmanlılara ve Cumhuriyet dönemine kadar binlerce yıllık bir kültürel birikime sahip olan Ankara’da kültürel dokunun korunması ve gelecek nesillere aktarılması büyük önem arz etmektedir.

Ankara Divan Geceleri diğer geceler ve kültürel etkinliklerle birlikte, bu kültürel dokunun korunmasını ve bozulmadan gelecek nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Türk kültürünün bir nüvesi olan seymenlik kültürünün yaşatılmasında katkıları yadsınamaz bir gerçektir.

Bu çalışmada Ankara divan geceleri bütün aşamalarıyla anlatılmıştır. Ayrıca diğer gecelerimizden de kısaca bahsedilmiştir. Bu gecelerin içerisinde önemli bir yer tutan Ankara saz çalma geleneği de ayrıntılı bir biçimde işlenmiştir.

Bu çalışmada Ankara kültürünün önde gelen isimleriyle yüz yüze görüşmeler yapılarak, yüz yüze görüşme yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca kaynak tarama yöntemi de kullanılmıştır.

II. SEYMEN

Seymen, eski Türk boylarında göçebe kervanlarını koruyan silahlı birlik ve kolculara verilen isimdir. Seymenlik: Oğuzlardan günümüze gelen gelenek, görenek ve töredir. Ankara bu töreye sahip çıkarak günümüze kadar yaşatmıştır. Dolayısıyla her Ankaralı seymendir.

Seymenler cesur, kahraman, fenalıktan kaçınan, iyiliği ve yardımı seven, kahraman, gözü pek, ve fedakâr insanlardır. O nedenle “Maneviyatsız seymen olmaz, seymen eğlence için, eğlenmek için, para saz çalmaz, düğünlerde saz çalıp oynamaz.” diyor Necmettin PALACI. Çünkü Necmettin PALACIYA göre “Bizim zeybeklerimizin çoğu zikirdir”. Ankara zeybeklerinde Allahın adı anılmaktadır. Ankara manevi bir şehirdir.

Eskiden Türkler devletsiz kalınca Seymen Alayı Düzülürdü. "Seymen Alayı Düzülmesi"ni Enver Behnan ŞAPOLYO şöyle anlatmaktadır.

“Ankara halkı, tarihin pek eski devirlerinden beri Seymen düzülme adı verilen bir Türk ananesini millî vicdanında gizli bir sihir olarak yaşatmakta idi. Seymen Alayı, daima kızılca günlerde kurulurdu. Yani millî felâket günlerinde, bir beyliğin ve devletin yıkılış sıralarında, halk yeni bir devlet kurmak ve başlarına yeni reis seçmek için Seymen Alayı kurulurdu. Bu alay yeni devleti kurar, yeni reisi seçerdi. Bu töre Türkün mucizevi bir mefkuresiydi. Bu sebeptendir ki, Türkler tarihin hiçbir devrinde devletsiz kalmamışlardır.”(Şapolyo 2002: 22)

III. ANKARA GECELERİ

A. ANKARA DİVAN GECELERİ

Her yörenin kendine has geceleri vardır. Şanlıurfa'nın sıra Gecesi, Çankırı'nın Yaren'i gibi Ankara'nın da geceleri vardır. Divan Gecesi bunlardan bir tanesidir.

Seymenlerin ön büyüğü Hacı Bayram-ı Veli hazretleridir. Ankaralı kendisini seymenlerin seymeni olarak görür. Ankara Divan gecelerinin hangi tarihte başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Necmettin PALACI'ya göre Ankara Divan Geceleri Hacı Bayram'ı Veliden sonra başlamış ve günümüze kadar gelmiştir.

Divan Gecelerinde insanların Felsefi duyguları ön plana çıkarılır. Divan geceleri Ankaralının Manevi yönünü güçlendirir, tasavvufi yönü vardır. Ankaralının kendisine çeki düzen vermesini sağlar. Kendisini uyanık tutmasını sağlar. Kendi kendini terbiye etmeye çalışır.

“Divan gecelerinin amacı: Ankaralıyı uyandırmak, bilinçlendirmek ve kültürümüzün tam özünü vermektir. Çalmak, çığırnak değil, oynamak değildir.” diyen Necmettin PALACI “Zaten bizim seymen oyunlarımızın çoğu zikirdir.” diye ekliyor.

Divan gecelerinde sosyal içerikli konulara girildiği olurdu. Ankara'nın sorunları tartışılır. Çözüm yolları aranır. Gençlerin durumu vb. gibi konularda tartışılırdı. Gençliğe özel önem verilirdi. Günlük meseleler anlatılırdı.

Divan Gecesi Seymen Zeybeği ile başlar. Sonra bir konuşma yapılır. Bu konuşmada seymenlik geleneği, seymen oyunları ve Ankara kültürü konusunda bilgiler verilir. Sonra Türkülere geçilir. Türküler Ankara Saz Çalma Töresine göre çalınır, söylenir.

Şeref ERDOĞDU Ankara geleneğinde saz çalmanın bir töreye bağlı olduğunu şöyle ifade eder. “Ankara folklorunda saz çalmak bir töreye bağlıdır. Bu eski gelenek Ankara’da maalesef Genç Osman’da son bulmuştur.” (Erdoğan,2001: 308). Necmettin PALACI ile yaptığımız yüz yüze görüşmede Ankara saz çalma töresini şu şekilde gruplandırmıştır.

1. Divan
2. Kırat
3. Kırık havalar
4. Ağıtlar
5. Zeybek
6. Düz oyunlar

Şeklinde devam eder. Ankara kültüründe bir töreye bağlı olan saz çalma geleneği maalesef Genç Osman sonra son bulmuştur. Bu gelenek şimdilerde Ankara Divan Geceleri ile yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Saz çalma geleneğine göre türkülerimizden örnekler verecek olursak:

1.Divanlar

Ankara saz çalma töresine uyarak; “Divan Gecesi”nde türküler önce divanlardan başlar. Divanlar Türk’ün hayat felsefesidir. İçerisinde tasavvuf vardır. Zikir vardır. İnsanı uyandırıcı büyük sözlerle doludur. Bir öğüt, bir hayat dersi mahiyetindedir. Dinleyenler ruhlarını terbiye ederler, kendilerine çeki düzen verirler, derin düşüncelere dalarlar.

Necmettin PALACIYA’ya göre divan ayakları “manevi tarzdadır, manevi bir anlamı vardır. Eğer maneviyat taşıyorsanız dinlerken tüyleriniz diken diken olur.”

Ankara Divanlarının bazıları şunlardır: Anasır Gömleği, Güzel Senin İle, Asalet, Kul Başına Gelen’dir.

Genç Osman’a ait bir divan:

Kul Başına Gelen

Efendim yahu kul başına gelen
Alemde hüküm kaderdir (yahu)
O hükmü kader bizlere mirası pederdir (yahu)
(Efendim yahu)

Ben hayırsızı hayırsız beni görmek nice mümkün (yahu)
Ben vefasızı vefasız beni görmek nice mümkün (yahu)
Görmez göze duymaz kulağa sor ne haberdır (yahu)

Efendim yahu
Ben kapımı kitler yatarım il neme lazım

Ben kapımı kitler yatarım il neme lazım
Çok il şuli zevkime gayetle kederdir (yahu)
Ankaralı Cevat BABAYİĞİT'e ait bir başka divan:

ASALET

Asalet bir altın idi pul oldu
Türlü türlü, bedenlere çul oldu
İmanın yolu keseden geçeli
Kimi çula, kimi pula, kul oldu

Kim arıyor ilim ile irfanı
Fazileti, hamiyeti, vicdanı
Endamın güzel, kesen dolu ise
Sensin herkesin beyi sultanı.

2.Kır at

Yiğit olurda hiç kır atsız olur mu? “Kır at Türkün hamaset ve kahramanlık menkıbelerine girmiş, yiğitlere arkadaş olmuş, Candaş olmuş, onunla vuruşmuş, onunla ölmüştür.” (Erdoğan,2001: 315).

Kır at ile ilgili çeşitli hikayeler ve bu hikayelerin türküleri vardır. İşte Ankara kır atının hikayesi:

Taşımıcılığın kervanlarla yapıldığı devirlerin birinde kervan sahibi ağanın bir atı varmış, dillere destan olan bu kır at çok güzelmiş. Kır at çayırda otlarken, bir gün Çingeneler kır atı kaçırmaya kalkmışlar ama kır atı zapt etmek ne mümkün. Bir türlü tutup kaçırmayı başaramamışlar. Çingenelerden biri kır ata büyük bir odunla vurarak kanlar içinde yere yıkmış ve bayıtarak kaçırmışlar. Bir daha da izine rastlanamamış kır atın. (Erdoğan,2001: 316).

KIR AT TÜRKÜSÜ

İşte bu ünlü kır at için yakılan kır at türküsü:

Kır atın üstü de bir büyük yayla
Çok ekmekler yedik gel helal eyle
Varınca pedere doğruyu söyle
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Ördek utçuda viran kaldı gölümüz
Kır at gitti de nice olur halımız?
Nerde kaldı da garip ölümüz?
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Şu dereden çağıl gider de, kuş gelir
Bizim develerde dolu gider boş gelir
Enli kızın da gözlerinde kanlı yaş gelir
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Gezdir ağam da gezdir kır atı gezdir
Belki lazım olur nalını düzdür

Kargının ucuna arzuhaller yazdır
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Kır atın üstüne ben binemedim
Sağıma soluma çark gibi dönemedim
Dostumu düşmanımı ben bilemedim
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Kır atın üstü de bir büyük yayla
Ne diyeyim ağalar kaderim böyle
Kör olası cingan çayıra kondu
Çayırın ortasına körüğünü kurdu
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

Akşam olurda kır at yimez yemini
Çakın sikkesin gevsin gemini
Ben süremedim de cingan sürsün demini
Alnı top kaküllü bir gelin vurdu beni!

3.Kırık Havalar

Kırık Havalar Ankara saz töresinde üçüncü sırada yer alır. Divan gecesinde kırık havalar söylenirken diğerlerinde olduğu gibi sessizce dinlenir. Saz çalan seymene müdahale edilmez. Şunu ya da bunu çal diye istekte bulunulmaz. Saz çalan saz çalma töresine göre kendi inisiyatifine bırakılır.

Kırık havalar bazıları şunlardır:“Karpuz Kestim”, “Sarı Kız” “Şu Gelen Kimin Kızı” Ketenim Var Bezim Var” “Al Kağıt Mavi Kağıt”

Kırık Havalardan Ankara'nın en çok sevilen türkülerinden biri Genç Osman'ın “Karpuz Kestim” türküsüdür.

KARPUZ KESTİM

Karpuz kestim kan gibi
Kızın gönlü var gibi
Açtım yorganı baktım
Taze yağmış kar gibi

Yar yar aman ayrılamam
O kız da seni beni ağlatır aman
Sevdamın gözleri yollardadır aman

Karpuz kestim yiyen yok
Halin nedir diyen yok
Yenile bir yar sevdim
Gözün aydın diyen yok

Yar yar aman ayrılamam
O kız da seni beni ağlatır aman
Sevdamın gözleri yollardadır aman

Karpuz kestim kırmızı
Şu gelen kimin kızı
Gerdanında beni var
Sandım seher yıldızı

Nakarat

Karpuz kestim tazeden
Yavrum al bir kere mezeden
Sefasına sürmemiş
Güzel aşkına naz eden
Nakarat

4. Ağıtlar

Divan gecelerinde dördüncü sırada ağıtlar söylenir. Her ağıtın bir hikayesi vardır. Ya genç yaşta öldürülen bir efeye yakılmıştır, ağıtlar ya da kız kaçırma olayı ile ilgilidir. Yani bazı ağıtlar kaderi anlatır ve onu hicveder, bazıları kız kaçırma olayını, bazılarıysa bir aşkı anlatır. “Ağıtlar daima hüznü, kederi, bir acıyı ve vakitsiz bir ölümü ifade ederler.”(Erdoğan2001: 315)

Bu ağıtlardan bazıları: Yağcı Oğlu Fehmi Efenin babasına yaktığı “Yağcı Oğlu Ağıtı”, bir genç kızın gurbetteki yavuklusuna bir an önce kavuşması için Çubuk çayına yaktığı “Çubuk Çayı Ağıtı”, yine bir gencin kavuşamadığı yavuklusu Emine’ye yaktığı “Eminem Ağıtı”dır

YAĞCIOĞLU AĞITI

Ben bir yağcıoğluyum tükenmez derdim
Vilayetim Ankara mert oğlu merdim
Otuz üç yaşında toprağa girdim
Vekilim Mustafa Fehmi evlat

Zeybeğim, zeybeğim, şanlı zeybeğim
Ankara'nın içinde ünlü zeybeğim

Çekin kır atımı nalbant nallasın
Örtüverin bürüncüğümü sinek konması
Beni öldürene bu dünya kalmasın
Zalim kurşun ilen giden Ahmedim

Zeybeğim, zeybeğim, şanlı zeybeğim
Ankara'nın içinde ünlü zeybeğim

Evimizin önü bir büyük bostan
Yağcıoğlu vurulmuş dillere destan
Her ana doğurmaz böyle bir aslan
Azgın yara ile giden Ahmedim

Konma bülbül konma mezar taşıma
Şu gençlikte ölüm geldi başıma

Kahveden çıktım başım selamat
Meyhaneye vardım koptu kıyamet
Üç körpe kuzum kime emanet

Vekilim Mustafa Fehmi evlat

Zeybeğim, zeybeğim, şanlı zeybeğim
Ankara'nın içinde ünlü zeybeğim

5. Zeybekler

Ankara Seymenlerinin Zeybek Oyunları yiğitliğin mertliğinin birer ifadesidir. Bu oyunlarda her bir hareketin, her bir figürün bir ifadesi vardır. Örneğin oyunlarda sağ kolun kısık sol kolun biraz daha açık olması ok atmayı anlatır. Yine oyunlarda yere diz vurulması toprağa bağlılığın ifadesidir. Daha önce maneviyatsız seymen olmaz demiştik ya işte bu bağlamda yere diz vurma hareketi (toprağa bağlılığı göstermesi) ile “Ondan Geldik, Yine O na döneceğiz” Ayeti Kerimesine atıfta bulunulur.

Halk Bilimci Serdar ÇİMEN'e göre “Seymen Oyunlarında yere diz vurmakla bu yöre benimdir, ben bu yöreye hakimim demek isteniliyor.”

Ankara'nın 11 adet zeybek oyunu vardır. Bunların başlıcaları; Ankara Zeybeği, Seymen Zeybeği, Karaşar Zeybeği, Yağcıoğlu Zeybeği, Mendil Zeybeği'dir.

KARAŞAR ZEYBEĞİ'NİN TÜRKÜSÜ

Zeybek misin zeybek donu giyecek efem.
Katil misim tatlı cana kıyacak
Cahil misin el sözüne uyacak efem

Koç gibi meydanlarda dönenlerdeniz
Bir ahbap uğruna ölenlerdeniz

Döküldü mü maşrapamın kalayı efem
Bozuldu mu zeybeklerin alayı
Düşmanları öldürmenin kolayı efem

Yattım uykulardan uyanamadım
Yağlı kamalara dayanamadım

Aliverin martinimi atayım efem
Atayım da Karaşarı katayım
Fırsat virin düşmanları haklayım efem

Koç gibi meydanlarda dönenlerdeniz
Bir millet uğruna ölenlerdeniz

Zeybekleri yaylalarda bastılar efem
Cepkenini çam dalına astılar

Beşkardeşi bir tahtada kestiler efem
Öldürmen Üseyin'i kıymayın Ali'ye
Kelleleri bahşiş gitti Veliye
Üseyiminde biber gibi benleri efem
Al kan oldu cepkeninin yenleri
Şan verdi de bu diyarın efeleri efem

Öldürmen Üseyin'i kıymayın Ali'ye
Kelleleri bahşiş gitti Veliye

Üzengim kırıldı indim bağladım efem
Çektim martinimi kabzasından kavradım
Ben annemi nafile yere ağlattım efem.

6. Düz Oyunlar

Ankara Divan Gecesi düz oyunlarla son bulur. Şeref ERDOĞDU düz oyunları Şöyle anlatır. “Düz oyunlarda bir tatlılık, bir akılcılık vardır. Pınardan akan su gibi, yanık dudaklara serinlik, tutuşan kalplere ferahlık verir. Sazın tatlı yanık sesi bazen durulur, sessiz akan su gibidir, bazen coşar deli deniz gibi, bazen işveleşir kız gibidir. (Erdoğan 2001: 294)

Ankara'nın 33 adet düz oyunu vardır. Başlıcaları; Misket, Hüdayda, Mor koyun, Name Gelin, Yandım Şeker Oğlan, Yıldız, Cezayir'dir. Genelde geceler Cezayir türküsüyle son bulur.

MOR KOYUN

Morkoyun meler gelir
Dağlar deler gelir
Hakikatli yar olsa
Uykuyu böler gelir

Esine de yavrum esine
Gül koymuş dal fesine
Doyulmuyor o yarın cilvesine

Mor koyun meşelerde
Gül suyu şişelerde
Her kez yarını almış
Biz kaldık köşelerde (Nakarat)

Mor koyun kuzusuna
Can kaynar bazısına
Ne diyimde ağlayım
Anlığın yazısı (Nakarat)

Mor koyun dağlar gelir
Gül suyu bağdan gelir
Al topuk beyaz gerdan
Her gün pınardan gelir (Nakarat)

Kar yağar kar dağına
Gül koymuş bardağına
O yar bizi davet etmez
Gül sine çardağına (Nakarat)

Divan gecelerindeki oynanan Seymen Oyunları ve söylenen türkülerin şöyle bir faydasının da olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Müzik ruhu ateşler, alevlendirir. Bunalmış gönüllere ferahlık verir, şenlendirir. Hele bu müzik insanın kendi öz malı olursa insan o müzikte kendini bulur. Onu sindirir. Derdini,

efkarını, umudunu, aşkını onda bulur. Kendini onunla teselli eder. İçini ona döker. Onunla neşelenir. Müzik direk ruha hitap eder. İşte onun için müzik ruhun gıdasıdır sözü söylenmiştir.

İşte bu sayede divan geceleriyle Ankara insanı özünü dinler, günlük sıkıntılardan kurtulur, yüreği ferahlar, bedeni ve kafası dinlenir, Güne zinde başlar, geleceğe umutla bakar.

Divan gecelerine bazen yörenin ünlü sanatçılarının çağrıldığı da olur.

Serdar ÇİMEN'e göre divan geceleri eskiden Ankara ve İlçelerinde belli bir olgunluğa erişmiş, seymenlikte ehil olmuş, seymenler tarafından yapılırdı. Ferfene ve cümbüş geceleri aslında daha ehil olmamış seymenleri divana hazırlama geceleri gibi bir işlev de görürdü.

B. FERFENE

Ankara Kulübü Başkanı Metin ÖZASLAN'a göre Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri bir gelenek olan ferfene yemekli bir toplantıdır. Eskiden insanlar köylerde, kasabalarda ve kentlerde yaşadıkları yerle ilgili konularda bilgi almak, görüş alışverişlerinde bulunmak, yörelerinin sorunlarını tartışmak, birbirini anlamak ve aydınlatmak için toplandıkları bir gün ya da gece toplantısıdır. Araştırmacı Haluk BALABAN'a göre ferfenenin binlerce yıllık bir geçmişi vardır. Oğuz Türklerine Özgü bir gelenektir.

Ferfene eskiden açık alanlarda yapılırdı. Ferfene kalabalıkta olurdu. Sonraları kadınlar ve çocuklarda katılmaya başladı.

Günümüzde Ankara Kulübü'nde her Çarşamba günü Ankara'da ferfene yapılmaktadır. Divan gecelerinden ayrılan yönü burada herkes kendi kesesinden yemek yemektedir. Divan gecesinde yemek yoktur. Burada Ankara saz geleneğine pek uyulmamaktadır. Daha esnek bir yapı vardır. Türkü isteği yapılabilenekte, Şiirler okunabilmektedir. Ferfenelerin sosyal içeriği de vardır. Eskiden Burada da mahallenin sorunları tartışılırdı, fakir fukaranın durumu gözden geçirilir ve ihtiyaç sahiplerine yardımlar yapılırdı. Bunla birlikte ferfene daha çok eğlenceye yöneliktir.

Günümüzde Kazan Kılıçlar (Köy.) Mahallesiinde "Sıra Geceleri" isminde her yıl (yılıda bir defa) ferfene benzeri bir gece yapılmaktadır. Bu gecenin isminin "Ferfene" olarak değiştirilmesi Ankara kültürüyle bağdaşması açısından daha doğru olacaktır.

C. CÜMBÜŞ

Araştırmacı Haluk BALABAN'a göre eskiden kapalı kapılar ardında kalın duvarlar arasında yapılan içkili gecelerdir. Cümbüş gecelerinde yine Ankara türküleri söylenir, Ankara Oyunları oynanırdı. Ancak kalın duvarlar, kapalı perdeler ardında sazlı sözlü yapılan bu gecelerde kadınlar sakilik yapardı. İçkiyi çok kaçıran sarhoş olanlara bardağın dibinde az bir içki verilirdi. Bu geceye katılan biri yanlış yaptıysa ayakkabısı ters çevrilirdi. Ayakkabısı ters çevrilen biri bir daha bu gecelere gidemezdi.

Cümbüş gecesine benzer gecelerin 1970'li yılların sonlarına kadar, Kazan'ın Çimşit, Bitik, Saray, Kışla gibi köylerinde orta yaşlı ve askerliğini yapmış gençlerin katılımıyla (kış aylarında) yapıldığı görülmektedir. Kazan'da yapılan bu geceler de kadınlı, içkili sazlı sözlü gecelerdi.

IV. DİVAN GECELERİN ANKARA KÜLTÜRÜNE ETKİLERİ

Divan gecelerinin öncelikle Ankaralıların birbirleriyle kaynaşmalarına, birbirlerini anlamalarına ve dayanışma duygularının gelişmesine katkı sağladığı bir gerçektir. Divan gecelerinden sonra mahallelerde sıra gezmeleri yapılırdı. Bu gezmelerde fakir fukaranın durumu görüşülür, yardıma ihtiyacı olanlara, Mahallede düğünü olan düğün sahiplerine yardımlar yapılırdı.

Divan gecelerinin eğitici bir özelliği vardı. Gerek divanlarda gerekse ağıtlar ve diğer türkülerde özlü, insanı kendine getiren, felsefi, tasavvufi içerikli sözler vardır. Aynı zamanda

seymen oyunlarında her bir figürün bir anlamı vardır. Yani anlatılmak istenen tasavvufi duygular, kahramanlıklar her bir figürde sembolleşmiştir. Bu yönüyle insanları eğitir.

Divan gecelerinde gençlere büyük önem verilirdi. Onların kendi kültürlerini bu yoldan öğrenmeleri sağlanırdı. Kültürlerine ısınmaları, yabancı kalmamaları bu yolla öğretilirdi. Aynı zamanda gençlerin içki gibi zararlı alışkanlara meyil etmemeleri sağlanırdı. Edepli, saygılı, anlayışlı vatanını milletini seven bir gençliğin yetişmesinde divan geceleri büyük katkı sağlardı.

Divan geceleri Ankaralının kültürel bilinçlenmesine katkı sağlıyor. İnsan kendine çeki düzen veriyor. İnsana öğütler veriyor.

V.SONUÇ

Kültürümüzün geçmişten gelip gelecek nesillere giden bu uzun yolculuğunda Ankara gecelerinin, koruyucu, taşıyıcı, öğretici bir rol oynadığı görülmektedir. Yok olmakla karşı karşıya olan gecelerimiz son zamanlarda Ankara Seymen Ocağı gibi çeşitli dernekler yoluyla yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Ankara Kulübü, Ankara Seymen Ocağı ve benzeri dernekler göç kültürüne direnen Ankara'nın birer sembolü olmuşlardır. 1920'li yıllardaki (Yaklaşık.) kırk bin nüfuslu Ankara'nın sahip olduğu kültürümüzü günümüze kadar taşıyan birer köprü görevini üstlenmişlerdir. Üstlenmeye de devam etmektedirler.

Yapılan çalışmada görülmüştür ki gerek divan geceleri, gerekse diğer gecelerimiz Ankara kültürünün özünü anlatmaktadır. Seymenlik geleneğinin yaşatılmasında ve sürdürülmesinde büyük katkılar sağlamaktadır.

Bu çalışma sırasında yapılan kaynak taramalarında Ankara ile ilgili birçok kaynak bulunmasına rağmen Ankara geceleri ve özellikle de Ankara Divan Geceleri konusunda yazın alanında bir kaynağa rastlanamamıştır.

Bu sempozyumun Ankara Kültürü konusunda farkındalık yaratması dileğiyle.

KAYNAKLAR

ERDOĞDU, Şeref, (2001) *Ankaram*, Ankara Kültür Bakanlığı.

ŞAPLOYO, E.Behnan, (2002) *Atatürk ve Seymen Alayı*, Ankara: Ankara Kulübü Derneği.

KAYNAK KİŞİLER

BALABAN, Haluk, (2016), 1940 Ankara doğumlu, üniversite Araştırmacı Yazar. 27.04.2016 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme.

BALABAN Rıfat (2016) 1936 Ankara Doğumlu, meslek lisesi mezunu, saz sanatçısı, besteci, derlemeci, Türkücü. 27.04.2016 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme.

ÇİMEN, Serdar, (2016), 1973 Denizli doğumlu, üniversite mezunu, Halk Bilimci, 25.08.2016 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme.

ÖZASLAN, Metin (2016), 1967 Ankara doğumlu, üniversite mezunu, Kalkınma Bakanlığı Uzmanı, Ankara Kulübü Başkanı, 18.03.2016 tarihinde yapılan yüz yüze görüşme.

PALACI, Nurettin, (2016), 1952 Ankara doğumlu, lise mezunu, Ankara Seymen Ocağı Derneği Başkanı, Seymen Başı. 20.04.2016 tarihli yüz yüze görüşme.

Dr. Cavit GÜZEL
Ahi Evran Üniversitesi
cvtgzl40@gmail.com

İyi Talihin Nesne İle Aktarımı Üzerine Tespitler ve Tahliller

Halk inanışları ve buna bağlı olarak gelişen uygulamalar, geçmiş ile gelecek arasında bağ kuran önemli kültür değerleridir. Halkın içerisinde canlı bir şekilde yaşayan, zamana karşı oldukça dirençli, ümit, korku ve saygı hisleriyle iç içe geçmiş inanışların ve bu inanışları yaşatan uygulamaların halkın kültürü üzerinde önemli etkilere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Bu inanışlar ve uygulamalar üzerinde yapılan çalışmalar hem bir varlık olarak insanı değerlendirirken hem de öznesi insan olan toplumsal yapıların özellikleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Türk kültürü, halk inanışları açısından oldukça zengindir. Türk kültür coğrafyasının her yerinde birbirine benzer halk inançlarının yaşandığını görmek mümkündür.

Tarihin derinliklerinden gelen ve çok geniş bir coğrafyada görülen halk inanışları, içinde yaşanılan dönemin resmi din anlayışıyla çelişse bile canlılığını devam ettirme gücüne sahiptir. Halk inanışlarının ve bunlara bağlı pratiklerin sahip olduğu bu sınırlanamayan güç, onu kültür araştırmalarının vazgeçilmez konularından biri haline getirmektedir. İnanışlar içerisinde iyi talihin nesne ile aktarıldığına dair inancın da Türk kültür coğrafyasında yaşandığı görülmektedir.

Bu bildiride, Kırşehir’de yaşayan iyi talihin nesne ile aktarılabildiğine dair oluşturulmuş inanışlar ve bu inanışlara bağlı uygulamalar, yukarıda anılan bakış açısıyla ele alınacaktır. İyi talih beklentisinin hangi durumlarda ortaya çıktığı, iyi talihin taşınmasına aracılık eden nesnelere neler olduğu ve özellikleri ile taşıma sürecinde uygulanan pratikler de bildiride işlenecek konulardandır. **Anahtar Kelimeler:** İnanç dünyası, halk inanışları, inanma ve pratikler, talihin aktarımı, kader-nesne ilişkisi

Detections and Analyses upon the Transfer of Good Fortune with Object

Folk beliefs and in parallel with practises are important cultural values connecting past and future. It is a known fact that the beliefs, living vividly among public, and quite resistive against time, interwoven with the feelings of hope, fear and respect and practises keeping alive these beliefs have profound effect on public's culture. The studies upon these beliefs and practises present information about both evaluating the human as a creature and the features of social structures whose subject is human.

Turkish culture is quite rich in terms of folk beliefs. It is possible to see the folk beliefs which are different from each other or similar to each other in every part of geography of Turkish Culture. Folk beliefs coming from the depth of history and being seen in an immense geography have the power to keep their aliveness even if they contradict with the formal religion mentality of the period. The non-determinable power of folk beliefs' and practises allied to these, transform it one of the most essential subjects of cultural studies. It is seen that the belief with regard to the transfer of good fortune with object has also an immense agreement in geography of Turkish Culture among beliefs.

In this study, the beliefs and the practises allied to these beliefs which are constituted with regard to the transferring of good fortune with object in Kırşehir, will be dealt with the viewpoint which is referred above. In what circumstances the expectation of good fortune comes to sight, what the objects, which intercede transferring good fortune, are and their features with the practises applied during transferring process are also the topics which will be processed in this study.

Key words: Belief world, folk beliefs, belief and practises, transferring of good fortune, the relation of fate and object.

İnanma, en geniş anlamıyla “kabul etme” olarak tanımlanabilir. İnanma yani kabul etme, insanın karmaşık zihni özelliklerinden biridir. İnsanoğlu bu özelliği sayesinde gündelik hayatının her alanında geliştirdiği kabuller ile iç içe yaşar. Sabah okula gitmek için hazırlanan

bir öğrencide okul binasının yerinde durduğuna ya da emekli ikramiyesi yatıran birinde gelecekte emekli olacağına dair oluşmuş bir kabul vardır.

İnsanın zihin sisteminin bir parçası olan kabuller oluşturma özelliği üzerinde, tarihsel süreç içerisinde sistemli ya da sistemsiz yapılar gelişmiştir. Bir kurumsal yapı olan dinden, fantastik boyutlarıyla çeşitli öğretilere kadar geniş bir yapılar zinciri bu temel inanma, kabul etme özelliği üzerine inşa edilmektedir. Bu inşa ediliş sürecine insan hem bireysel hem de toplumsal yönü ile dâhil olmaktadır. İnsanın ve insanlığın gelişmesi, aklın evrimi, oluşan toplumsal birlikler, bu birliklerin geçirdiği derin tarihi süreçlerin oluşturduğu kültürel miras, zengin bir inanç dünyasını da meydana getirmektedir.

Türk kültürü, zengin inanç dünyasına sahip önemli sosyolojik yapılarıdır. Bilinmeyen zamanlara uzanan tarihi kökleri, yayıldığı geniş coğrafya, temas ettiği farklı kültürler bütüncül olarak değerlendirildiğinde oldukça çeşitli inançlara ya da daha yerel olan inanışlara sahip olması doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşayan her genel inancın ya da yerel inanışın bu tarihsel birikimden beslendiği, zamana ve müdahalelere karşı oldukça dirençli olduğu ve kültürün mensuplarınca bir kod aktarımı halinde sonraki nesillere bir takım pratikler içerisinde iletildiği görülmektedir.

Kırşehir’de varlığını tespit ettiğimiz iyi talihin, kismetin nesne aracılığı ile aktarılabilceği inanışı tarihin derinliklerinden ve kültürel zenginliklerden günümüze intikal etmiş kabullerden biridir. Bu inanış resmi din anlayışından bağımsız olarak yaşamaktadır. Boratav’ın ifadesiyle “...resmi islam dininin (medresenin, kitapların) öğrettiklerinin dışında kalan bölüğü” (1984: 7) olması yönü ile de halk bilimi çalışmalarının konusu haline gelmektedir.

Bu inanışın ve buna bağlı unsurların tahliline geçmeden önce Kırşehir’de yapılan bazı uygulamaları şöyle sıralamak mümkündür.

-*Düğün yapılırken kız evinden bardak, kaşık kimse görmeden alınır. (K.K. 2)*

-*Düğün evinden şimşir kaşık çalınır. (K.K. 3)*

-*Güzel geçmiş, hiçbir sıkıntı olmadan tamamlanmış olan düğün evinden düğünde kullanılan çerez tası ya da kına tabağı alınır. (K.K. 2)*

- *Kız evine kına yakmaya gidildiğinde tandırdan kül, çuvaldan un, duvardan çivi, mutfaktan bakır tas çalınır. Karşı tarafın haberi olmaz olursa büyük kavga kopar. Kül evin surudur (Koruyucu duvar), un evin bereketidir, çivi binanın sağlamlığıdır, bakır da himidir (Ana temel). Bunlar oğlan evine gelince kül küle, un una, çivi duvara, bakır tabak mutfaka girer. Kız evinin kismetini, oğlan evine aktarılır. (K.K. 2)*

-*Düğünde gelinin ayağının altında kırılan testinin parçaları yeni düğün yapacak olanlar tarafından alınır. (K.K. 1)*

-*Başarılı olan biri varsa gömleğinden bir parça alınır. (K.K. 2)*

-*Maharetli kızın evinden dikiş iğnesi alınır. (K.K. 4)*

-*Askere zor yere gidip gelenlerden gömlek alınır. Yeni gidecek olana giydirilir. (K.K. 2)*

-*Askere gidenler için bir muska yazılır. O muska askere gidip gelen kişi tarafından yeni gidecek olana verilir. (K.K. 2)*

-*Zenginden kuruş alınır. Bu kuruş ceketin iç cebinde veya cüzdanının bir köşesinde saklanır. (K.K. 2)*

-*Tereyağın güzel olduğu, bol olduğu yıl bir parça tereyağı dibinde bırakılır. Sonraki yılın içine besmele çekilip karıştırılır. (K.K. 3)*

-Çok verimli olan yılın buğdayından bir kenara saklanır. Sonraki yılın buğdayının içine karıştırılır. (K.K. 3)

-Koyunu çok olan, ikiz doğuran kişilerden süt alınır. O süt alanlar tarafından kendi kuzularına içirilir. (K.K. 3)

-Doğan çocuk durmaz ölürse, çocuğu ölmeyen evden elbise alınır ve çocuğa giydirilir. (K.K. 2)

Örneklerden anlaşılacağı gibi iyi talih, baht, kısmet, bereket olarak nitelenen soyut bir olgunun varlığı tüm anlatıcılar tarafından kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak iyiyi, olumluyu, başarıyı elde etmiş olan kişilerde ya da ürünlerde bu soyut unsurun bulunduğu yönünde bir algı mevcuttur. Başarı, bolluk ve bereketin olması talih, baht, kısmet olarak adlandırılan unsurun kanıtı olarak görülmektedir. Türk kültür dairesi içerisinde olanların yabancı olmadığı bu bakış derin bir tarihi anlayışın günümüze değişmeden ulaşması olarak değerlendirilebilir.

Orhon yazıtlarından tespit edilmiş olan bazı unsurlardan “...Kut, Tengri'nin kağanlara bahşettiği kutsallık ve egemenlik tözüdür. Küç gene onun kağanlara bahşettiği fizikî güçtür. Ülüg, Tengri'nin inayetiyle kağanların sağladıkları bereket ve doğurganlıktır.” (Divitçioğlu, 2000: 43) Buna göre yazıtlarda “ülüğ” olarak geçen ve kısmet, bereket, doğurganlık olarak çevrilen kavram bizi Türkler’de Tengri tarafından özel insanlara bahşedilen soyut bir gücün varlığından haberdar etmektedir.

Bilge Kağan, Tanrı’nın verdiği “ülüğ” sayesinde yani bahtı ve talihi sayesinde ölecek halkı diriltip doyurmaktadır. (BK-D.23) (Tekin, 1988: 45)

Kırşehir’de tespit ettiğimiz, yaratıcı tarafından bahşedilen ve başarı, bolluk, bereket sunan manevi bir gücün varlığı inancı, derin Türk tarihinin yazıya alınan kısmında “ülüğ” olarak karşılık bulmaktadır. Bu temel inancın üzerine inşa edilen inanış ise derlenen uygulama örneklerinden anlaşılabilir gibi iyi talihin, kısmetin, bereketin bir nesne aracılığı ile başka bir yere veya başka bir kişiye aktarılabiliridir.

Uygulamaların geneline bakıldığında iyi talih, kısmet, soyut unsuru, bir eşyaya aktararak somut hale getirilmektedir. Bu aktarım sürecinde insan elinin değdiği, durağan olmayan işlevsel nesnelere tercih edilmektedir. Aktarım esnasında iyi talihin sahibinin haberinin olmaması gerekmektedir. Haberi olursa rıza göstermeyeceği için aktarımın gerçekleşmeyeceği ifade edilmektedir. Hatta iyi talihi çalındığı için kavgaların bile çıkabileceği vurgulanmaktadır. İnanışa göre bu süreç belirtildiği gibi gerçekleştiği takdirde nesne son sahibine, geldiği yerdeki iyi talihi de getirmektedir.

Kısmet aktarımında dikkat çeken husulardan biri evlenme, askere gitme gibi geçiş dönemleri ile tarım ve hayvancılık yani geçinmeyle ilgili uygulamaların daha yoğun bir şekilde görülmesidir. Ayrıca bu aktarımın iyi talihin ortaya çıktığı dönem içerisinde (Düğün, askerden gelme, hasat) alınan bir nesne üzerinden yapıldığı da dikkat çeken bir diğer husustur.

İyi talihi aktarmada iki anlayış olduğu anlaşılmaktadır. İlki iyi talihin tecelli ettiği dönem elde edilen ürünler (tereyağı, buğday) üzerinden sonraki dönemlere aktarma yoluyla talihin sürekliliğini sağlama, ikincisi iyi talihi başka bir yerden veya başka birinden alınan nesne (Düğme, gömlek, elbise vb.) ile aktararak elde etme şeklindedir.

Transfer nesnesi olarak görülen unsurlara (Bardak, kaşık, gömlek, düğme, iğne, testi parçası, kül, çivi, un, buğday, muska) bakıldığında insana temas edebilmesi ve taşınabilmesi bu nesnelere ortak özellikleri olarak tespit edilebilir.

İnanış ile ilgili uygulamalar değerlendirildiğinde kadim Türk inançlarının ve inanç sistemlerinin izlerini görmek mümkündür. Eşyayı kutsal olanın taşıyıcısı yapma anlayışı soyutu somutla bütünleştirme, fetiş inancının izlerini taşımaktadır. Kül ile ateş kültü inancının da etkileri tespit edilmektedir. Yedi yıl süresinin belirtildiği uygulamadan Türk kültürü açısından önemli olan yedi sayısını görmekteyiz.

İyi talih (ülüg), yönetme hakkı (kut), gibi manevi güçlerin seçkinlere verildiği kabulü açısından bakıldığında iyi talihi bir nesne ile taşıyabilme inancı sıradan insanların da bu güçlere ulaşabilmesinin yolunu açmış gibi görünmektedir. Bu bakımdan sıradan insanlar, ayrıcalıklı konumdakilerin güçlerini elde etmek için kendilerine has bir çözüm üretmiş gibi düşünülebilir. Bu inanış sosyal boyutuyla değerlendirildiğinde gücün aktarılabilmesi açısından toplumda keskin kastların oluşmasının da önüne geçtiği şeklinde yorumlanabilir.

İyi talihin nesne ile aktarılabilmesi inancının Türklerin eski defin geleneklerinde karşılaşılan ölüyü eşyaları ile birlikte gömme geleneğine destek verdiği de düşünülebilir. Yani ölenin “kut”unu, “ülüg”ünü, “küç”ünü nesnelere aracılığıyla başkaları almasını diye ya da ölen bu unsurları, eşyalarıyla yanında götürebilsin diye eşya ile gömülme geleneği manevi bir zemin daha kazanmış olabilir.

Bu inanışın izlerini sadece geçmişte değil günümüzde de bulmak mümkündür. Avrupa ve Amerika menşeli sinema filmlerinde gördüğümüz gelinin çiçek atması ve bekâr bayanların bu çiçeği yakalamaya çalışması uygulamasının son yıllarda ülkemizdeki düğünlerde de yaygınlık kazandığını görmekteyiz. Çiçeğin yakalanmasıyla gelinde evlenebildiği için var olan kısmetin çiçeği yakalayana aktarılacağına dair bir anlayış gelişmiştir. Bu uygulamanın arkaik nesne ile iyi talihi transfer etme inancından beslendiği için Türkiye’de yaygınlık kazandığı kanaatindeyiz. Yani halk tarafından benimsenen ve yeni bir durum olduğu düşünülen bazı uygulamalar kültür köklerimizde var olan belki de unutulmuş bazı inanışların zaman içerisinde tekrar canlanması olarak değerlendirilebilir. Çobanoğlu, bu durumu “*eski anlam ve işlevi kaybolmuş, sembolikleşmiş unsurların, yeni yorumlamalar sonucu mevcut sosyo-kültürel bağlam içinde yeniden anlamlandırma ve buna bağlı işlevler kazanma*” (2003: 70) olarak tespit etmektedir.

Sonuç olarak Kırşehir’de canlılığını devam ettiren iyi talihin nesne ile aktarılabilmesi inancı kadim Türk kültüründen ve inançlarından zamana, coğrafyaya ve değişen kültürel şartlara rağmen günümüze taşınanlarından sadece biridir. Bu inanışları ve uygulamaları tespit etmek, analiz etmek hem geçmişi hem şimdiki hem de geleceği doğru anlamlandırmak olarak görülmelidir. Bu dirençli yapıya sahip genel inançlar ve daha yerel olan inanışlar, ortaya çıktığı, yaşadığı, zaman zaman unutulduğu ve farklı formlarda yeniden canlandığı kültür ve onun mensupları hakkında değerli bilgiler içermektedir.

KAYNAKLAR

BORATAV, Pertev Naili (1984), **100 Soruda Türk Folkloru**, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2003), **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**,

Ankara: Akçağ Yayınları.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer (2000), **Köktürkler (Kut, Küç, Ülüğ)**, İstanbul:

Yapı Kredi Kültür Yayınları.

TEKİN, Talat (1988), **Orhon Yazıtları**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

KAYNAK KİŞİLER DİZİNİ

K.K. 1: Hanım Metin, 1954, İlkokul, Demirli Köyü, Çiçekdağı/Kırşehir

K.K. 2: Hacıekber Yağmur, 1948, Okur-Yazar Değil, Karaarkaç Köyü, Mucur/Kırşehir

K.K. 3: Döndü Şahin, 1960, İlkokul, Demirli Köyü, Kaman/Kırşehir

K.K. 4: Fadime Yılmaz, 1944, Okur Yazar Değil, Külhöyük Köyü, Boztepe/Kırşehir

Dağ ve Su Kültleri Bağlamında Hüseyin Gazi'nin Tarihî -Kutsal Kişiliği

Yeryüzünü sabit tuttuğuna inanılması bakımından yerin çivisi ve yeryüzünün en yüksek noktalarını teşkil etmesi bakımından da Tanrı'nın mekânı olarak tasavvur edilen dağ, eski Türk inanç sistemlerinde bir kült olarak geleneksel pratikleri ve sosyal yaşamı şekillendirir. Dağ, aynı zamanda çağlayan nehirlerin, pınarların ve akarsuların kaynağını barındırır. Su ise maddi ve manevi yaşamın kaynağı ve idame ettiricisi olarak tüm inanışlarda kutsal kabul edilir. Bu bakımdan birçok kutsal anlatının, dağ ve su etrafında teşekkül ettiği, ifade edilebilir. Kutsal mekân olarak kabul edilen dağ, aynı zamanda kutsal kişiliklerin de tefekkür mekânıdır. Nitekim Ankara'nın Mamak ilçesinde yaşadığı belirtilen Anadolu erenlerinden Hüseyin Gazi'nin, bölgede kendi adı ile anılan bir dağ, türbesi ve onun kutsal kişiliği ile ilintili anlatılar mevcuttur. Diyalektik bir etkileşimle hem dağı hem Hüseyin Gazi'yi kutsayan bu anlatılarda, su metaforu da dikkati çeker. Söz konusu anlatılar, bölgedeki yükseltilerin isimlendirilmesi bağlamında kutsal dağ metaforuna, bölgedeki su kaynaklarının menşei hakkında bilgiler vermesi bağlamında da kutsal su metaforuna atıf yapar.

Bu çalışmada, Hüseyin Gazi etrafında teşekkül eden anlatılar, dağ ve su kültleri bağlamında ele alınacak, tarihî kişiliklerin fenomenlere evrilmesi irdelenecek ve yer adlarının efsanevi menşei, söz konusu anlatılardan yola çıkılarak analiz edilecektir. Hüseyin Gazi hakkında anlatılagelen verilerden yola çıkılarak sözlü kültürün sakladığı tarihî-kültürel verilere ulaşılmaya çalışılacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Hüseyin Gazi Dağı, Hüseyin Gazi Türbesi, Dağ Kültü, Su Kültü

The Historical-Holy Personality of Huseyin Gazi in the Context of Mountain and Water Cults

Mountain is believed to be hard to keep the earth as nails and conceived as a space of God to carve out the highest point of the earth. They formule traditional practices and social life as a cult in the old Turkish belief system. It contains rushing rivers, the springs and the sources of rivers. Water is the source of the material and spiritual life and it is considered sacred. In all beliefs as inducer maintenance. In this regard, it can be expressed many sacred narrative formed around the mountains and the water. Mountain, also is a contemplation place for the divine personality. Hüseyin Gazi, one of Anatolian holy people, who believed to lived in Mamak of Ankara, there is a mountain and a tomb by his name and narrative associated with his sacred personality. Water metaphor is also noteworthy in a dialectical interaction with both mountain and Hüseyin Gazi blessing in that narrative. In this regard, such narrative refers naming the places in the context of the sacred mountain metaphor and providing information about the origin of water resources in the context of the metaphor of holy water.

In this study, it will be handled narratives which created around Hüseyin Gazi in the context of the cult of mountains and water and will be discussed the evolution of a historical personality to a legendary phenomenon. It will be analyzed the the legendary origin of place names starting from the mentioned narrative. We will try to reach the historical-cultural data not included in written sources but conserved by oral culture starting from the foregoing oral narrative about Hüseyin Gazi.

Key Words: The Mountain of Huseyin Gazi, The Tomb of Huseyin Gazi, The Cult of Mountain, The Cult of Water.

Giriş

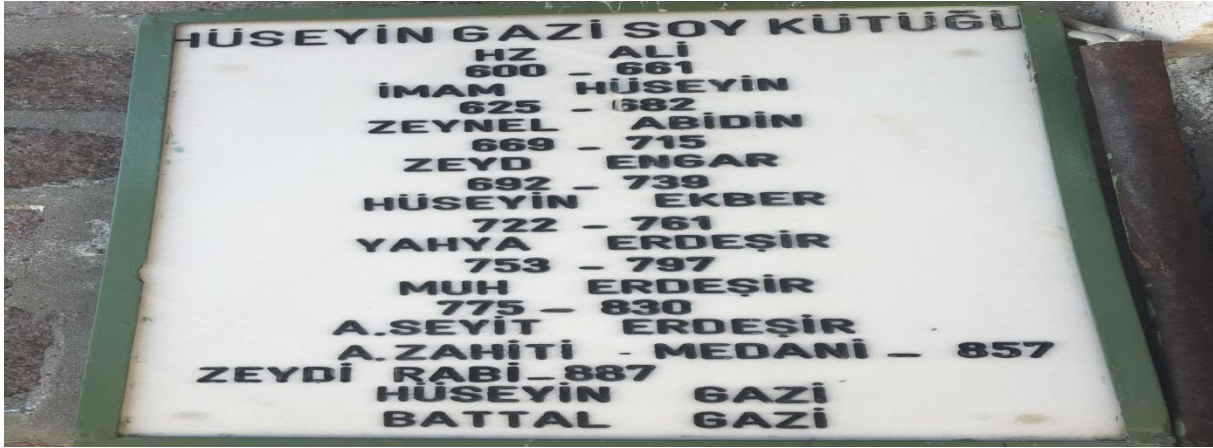
Sözlü tarih verileri, geçmiş bugüne aktaran kaynak niteliğine haizdir ancak bilgilerin normatif olmaması durumunu söz konusudur. Özellikle kahramanlıkları ile ön plana çıkan tarihî kişiler, rasyonelliği sorguya açık, inanç bağlamında geniş kitlelerin kabul ettiği olayların içerisinde konumlandırılırlar. Toplumun geçmişte kutsadığı, bugün de var olmasını dilediği sosyal değerleri yüklediği bu kişiler, efsanevi kahramanlara evrilirler ve kendilerine atfedilen

nitelikleri ile toplumsal düzeni kurgulamanın önemli aktörleri olurlar. Bu bağlamda Hüseyin Gazi de Anadolu'nun manevi mimarlarından biri olarak kabul edilir ve özellikle Alevi-Bektaşî geleneğinin kültür aktarıcısı bir ekol/okul kimliği ile geçmişi bugüne taşır.

Hüseyin Gazi'nin efsanevi-menkıbevi kişiliğini konu alan, daha çok destan türünde olan muhtelif kaynaklar tarihte yapıp-ettikleri ile ilgili farklı bilgiler içerse de, genel olarak 8. yy.'da yaşadığı, *seyyid* (Hz. Hüseyin'in soyundan gelen) ve Battal Gazi'nin babası olduğunu kabul ederler. Hüseyin Gazi'nin İslamiyet'i yaymak amacıyla gazalarda bulunduğu, Emeviler döneminde ehl-i beyte karşı takınılan tavırdan dolayı Anadolu'ya geldiği ve Bizanslılara karşı Ankara kalesini korumaya çalışırken şehit düştüğü bilgisi de kaynaklarda yer alır. Daha çok efsanelere dayandığı düşünülen bu bilgiler, Anadolu'nun fetih mücadelesini anlatan *Danişmendname* ve *Battalname* yanında Evliya Çelebi'nin *Seyhatname*'sinde (2006, 222-223) de yer alır. *Seyhatname*'deki bilgiler şu şekildedir:

“Malatıyyeli Seydî Battâl Ca'fer Gâzî'nin peder-i azizidir. Bir ulu âsitâne-i Bektâşîyandır...Hüseyin Gâzî, İmâm Hüseyin evlâdından sâdât-ı kiramdan olup İmâm Hüseyin gibi bu Hüseyin Gâzî dahi dest-i küffârda din-i Mübin uğruna sene 244 târîhinde Hârûnû'r-Reşîd hilâfetine şehîd olmuştur.”

Türbenin güncel durumunda giriş kapısında asılı olan aşağıdaki levha Hüseyin Gazi'nin soy kütüğünü gösterir:



George Jacob (1992, 245) ve Frederick William Hasluck (2006, 96) gibi tarihçilerin eserlerinde de (sözlü kaynaklardaki efsanelere dayanır) Hüseyin Gazi ile ilgili benzer bilgiler bulunur ve bu kaynaklar da Ankara'da medfun bulunduğu bilgisi verilir. Ancak Anadolu coğrafyasının çeşitli bölgelerinde Hüseyin Gazi efsanelere konu olur ve medfun bulunduğu yerlerin çoğulluğu söz konusudur. Çorum-Alaca, Kütahya-Körs ve Tokat-Zile gibi birçok yerde Hüseyin Gazi'nin mezarı ya da makamı bulunur. Bu bağlamda Hüseyin Gazi'ye atfedilen kutsallığın onun veli kimliği üzerinden mekâna aktarılmak istendiği ifade edilebilir.

Tarihsel kişiliğinden ziyade menkıbelerle örülü efsanevi kimliği Hüseyin Gazi'yi, İslam mistisizmi içerisinde bir fenomene dönüştürür ve yaşadığı düşünülen coğrafyalara ve geçtiği yerlere adı verilerek onun şahsına yüklenen kutsallıktan istifade edilmek istenir. Annemarie Schimmel, bu durumu, “Önemli bir kişinin defin yeri bilinmediği ya da Müslümanlar onun bereketinin bir kısmını kendi köy ve ilçelerine mal etmek istediklerinde bir *makam*, anıt inşa edilir.” (1994, 83) şeklinde tespit eder. Zira Çorum'daki *Hüseyin Gazi Mahallesi*, Ankara'daki *Hüseyin Gazi Köyü* ve *Hüseyin Gazi Dağı* isimlendirmeleri, bu durumun sonucudur.

Dağ ve Su Kültleri Bağlamında Hüseyin Gazi

Toplumların yazılı tarih dışında tarihe dair sözlü anlatıları, hatırlamayı korumak bağlamında toplumsal kurum ve mekanizmaları destekler, efsanevi geçmişte izlerin kaybolmadan

toplumsal tarih bilinci vasıtasıyla bugünün asıl dayanağı olan geçmişin, yeniden yok olmasının önüne geçer (Assmann 2015 s. 76-83). Bu bilgilerden olmak üzere Hüseyin Gazi ile ilgili sözlü kültürün sakladığı tarihî, kültürel ve sosyolojik verileri derleme çalışması yapılmıştır. Ankara'nın Mamak ilçesinde bulunan Hüseyin Gazi dağı ve Hüseyin Gazi türbesi ile ilgili sözlü bilgiler aktarabilecek kaynak kişiler ile görüşmüş onlardan edinilen bilgilerden yola çıkılarak konu irdelenmeye çalışılmıştır. Kaynak kişiler metin içerisinde numaralandırılarak verilmiş, metnin sonunda kaynak kişiler listesi ile haklarında detaylı bilgi verilmiştir. Elde edilen bilgilerin ortak noktası geçmiş verileri de destekleyecek nitelikte Hüseyin Gazi etrafındaki anlatıları Alevi-Bektaşî inanisına dayandırmalarıdır. Zira Hüseyin Gazi'nin şu an medfun bulunduğu türbesinin inşası ile ilgili verilen bilgiler, türbenin Hacı Bektaş Veli tarafından yaptırıldığı yönündedir.

Bu konu ile ilgili bilgiler veren kaynak kişi (2), Hacı Bektaş Veli'nin ilahi bir yol ile Hüseyin Gazi'nin defnedildiği yeri bulduğu ve buraya bir türbe ve tekke yaptırdığını anlatır. Hacı Bektaş Veli'nin *Vilayetname*'sinde de bu konuya değinilir ancak rüyayı Sultan Alaaddin'in gördüğü bilgisi yer alır:

“Hazret-i Seyyid mezarın ol aziz
Hoş ziyaret eyleye ve döne tiz
Ol zamanlarda mezarı anların
Zahir olmuş idi ol gerçek erün
Dahı evvel ma'lum değildi ol mezar
Olmamışdı Rum içinde aşikâr
Mezarın sultan Alaeddin padişah
Gördi düşinde anı ol yüzü mah
Bu mezarumdur benüm izhar it
Bu mezarumdur benüm ikrar it
Yapdı kubbe hoş ma'mur eyledi
Hoş belürtdi mülkte meşhur eyledi” (Vilayetname 1996, 360)

Hüseyin Gazi dağındaki bu türbe, geleneksel bir okul görevini haizdir. Hasluck da Hüseyin Gazi türbesinin Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinin eğitim gördüğü bir medrese olduğu bilgisini verir (2006, 82-96). Türbenin diğer Bektaşî dergâhlarına hocalar yetiştirmesi ve en görkemli cem törenlerinin burada tertip edilmesi de söz konusudur. Cumhuriyet Dönemi'nde tekke ve dergâhların kapatılması ile gelenek taşıyıcısı tüm somut ürünleri Ankara Etnografya Müzesi'ne taşınan türbenin tekrar yapımı yine bir efsane etrafında anlatılır.

Türbenin tekrar yapımı ile ilgili kaynak kişilerin (2 ve 3) verdiği bilgi şu şekildedir: Hacca gitmek için hazırlık yapan bir kişi, rüyasında Hüseyin Gazi'yi görür ve kendisinden yıkık ve harap durumda olan mezarını onarmasını ve türbesini inşa ettirmesini ister. Bu rüya üzerine hacca gitmekten vazgeçen kişi, mezarın onarımını ve türbenin inşasını gerçekleştirir. Türbenin inşası üzerine yine bir rüya gören kişinin, rüyasında kendisini hacda görür ve kendisine bir hac sevabından daha fazla sevap verildiği söylenir. Türbenin yapımını üstlenen bu kişi Alevi cemaatine mensup değildir ve söz konusu rüyayı görene kadar Hüseyin Gazi hakkında bilgi sahibi olmadığını belirtir.

Hüseyin Gazi adının söz konusu dağa atfedilmesi, dağ kültü ile ilintilidir. Kaynak kişilerin aktardığı diğer bilgiler de dağ, su ve mağara metaforunu içerir. Eski Türk inanisında evren *yer-su* şeklinde tasarlanır. Bu bağlamda dağ ve su, fiziki yaşam açısından önemi kadar metafizik yaşamı şekillendiren nitelikleri de haizdirler. Dağlara ve su pınarlarına verilen isimler de bu bağlamda kutsal ile ilişkilendirilir. Türkçede dağlara kutsallık izafe eden “mukaddes, büyük ata, büyük kağan” kelimelerinden mülhem “Han Tanrı”, “Buztağ Ata”, “Sayın Ula” vb. gibi isimler konur (Ocak 1993, 401-402). Yine Eski Türk inanisında her

soyun kendisi ile ilişkilendirdiği bir kutsal dağı bulunur. Bu kutsal dağ algısı, fiziksel olarak varlığını deneyimlediğimiz dünya ile fizikötesi/metafizik dünya arasında sırlara, gizlere açılan bir kapı niteliğini haizdir (Bayat 2006, s.48).

Yer-suyun Türkler için evreni daha özel anlamı ile vatanı işaret etmesi eski Türk inanç sisteminde *yer-suyu* koruduğuna inanılan iye/ruhların varlığına inanılmasını doğurmuştur. Oğuz Kağan'ın oğullarının Gök, Dağ, Deniz isimlerini taşıması da söz konusu geleneksel evren algısı ile ilintilidir. Dağların zirvelerinde kutsal fenomen/kişiliklerin defnedilmesinin, aynı zamanda söz konusu mukaddes ruhların bu yerleri koruyacağı düşüncesinden kaynaklandığı belirtilebilir. Bu durum, Eski dağ ve su iyesi anlayışının mukaddes ruhlara transfer edildiğini gösterir. Bu bağlamda *yer-suların* fertler için kutsallığı yanı sıra devlet geleneği, vatan fikri ve milli birlik açısından da önemli olduğu kabul edilir (Çobanoğlu 1993, 292-294, Ögel 1988, 420-431).

Başka bir anlatıya göre (kaynak kişi 1) Hüseyin Gazi'nin Ankara Kalesi'ni korumak için savaşırken başı kesilir ve kesilen başını koltuğunun altına alarak bu dik dağı tırmanır. Bastığı her yerde çiçekler biter ve etraf yeşillenir.

Teoloji perspektifinden kutsal kişiliklerin ruhlarının huzura erdiği, kendileri ve evren ile ilgili farkındalık oluşturdukları, İlahi mesajların mistik bir yolla iletildiği mekânların başında mağaralar gelir. Bu bağlamda İlahi gücün kendisine transfer edilmesi ile bireylikten kerametler gösteren kutsal bir veli fenomenine dönüşüm mekânı dağ ve mağaradır. Dış dünyanın çeldirici, kendisine çeken karmaşasından uzaklaştıkça kendi içerisini ve dolayısıyla gerçekliği görmeye başlayan birey, kutsal ile ilişkisini artırır.

Kaynak kişinin (4) verdiği bilgiler, kutsal dağ kültü ile ikiz bir görünüm arz eden mağara metaforunu da içerir. Hüseyin Gazi dağının şehre bakan yüzünde -bu konumundan dolayı geçmişte bir yaşam alanı olarak kullanılmış olabileceği tahmin edilir- bir mağara bulunur. Hüseyin Gazi mağarası olarak adlandırılan bu doğal yapının Hüseyin Gazi'nin yaşam alanı olduğu ayrıca içerisinde akan soğuk suyun, Hüseyin Gazi'ye manevi bir işaret sonrası bahşedildiğine inanılan şifalı bir kaynak olduğu belirtilir. Başka bir rivayete göre de Hüseyin Gazi yaralanınca atı ile birlikte bu mağaraya sığınır ve bir müddet mağaradaki su sızıntısı sayesinde hayatta kalırlar (Erdoğan 2004, 20). Söz konusu mağara günümüzde askerî bölge sınırları içerisinde yer alır:



Mağaranın mitolojilerden başlayarak tüm kutsal kabullenişlerde önemli bir metafor olması ve buna ilaveten kutsal su metaforunun mağaraya ilişkin anlatıda yer bulması, kolektif bilinçaltına atıf yapar. Zira Plathon'un mağara metaforu ile bu dünyanın niteliğini açıklaması

ve Carl Gustav Jung'un İslam mistisizmini de referans alarak ifade ettiği mağara arketipi, özellikle sıradan bireylikten kutsal kişiliğe geçen birey için söz konusu dönüşümün yaşandığı mekândır. Bu bağlamda dağ, kişinin kendi benliğini bulmak için yaptığı yolculuğu temsil eder (Jung 2012, 89).

Su kültü ile ilgili metafizik bilgiler, dünya ötesi algıda özellikle cennet tasavvurlarında yer bulur. Cennette akan nehirler, ırmaklar ve pınarlar cennete girmeye hak kazanan bireylere sunulan hediye/lütuf olarak tanımlanır. Yağmurun ise sadece ilahi olanla gökten veya göksel olarak rahmet anlamını taşıması ile birlikte canlı-cansız tüm varlıklara tesir eden evrenin sürekliliğine işaret eden niteliği söz konusudur. Ölümsüzlük suyu olarak adlandırılan ab-ı hayat metaforu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Suyun sağaltıcı, şifa verici özelliği ise özellikle halk hekimliğinde pratik uygulamalar ile yer bulur. Yağmur duaları, suya okunan dualar, sudan fal bakma gibi pratikler de kutsal su metaforu ile ilişkilidir (Akman 2002, 7-9). Bu bağlamda, mitik anlatılardan günümüz sözlü kültüründe olağanüstülüklerle ilişkilendirilen anlatılara değin suyun kutsandığı ifade edilebilir.

Kaynak kişiden (3) derlenen bir anlatıda da, Hüseyin Gazi'nin, bugün adının verildiği dağa çıkarken takatının tükenmek üzere olduğu sırada yere esasını vurduğu ve yerden kendisine şifalı bir su ihsan edildiği yönündedir. Türbenin yakınlarındaki bu suyun *zemzem* olarak adlandırılması söz konusudur. Bu anlatı, Hz. İsmail ve annesi Hacer'in Safa ile Merve tepeleri arasında susuz kaldığı ve Hz. Cebrail'in işareti ile Hz. Hacer esasını yere vurarak yerden (zemzem) suyunun fışkırması durumunu hatırlatır. İslam referanslı anlatılardaki kutsal sular, bugün zemzem olarak adlandırılan hem kutsal hem şifalı olduğuna inanılan bu suya sıklıkla atıf yapar. Bir başka anlatı da (kaynak kişi 1) Hüseyin Gazi'nin bu dağın çok sarp ve dar bir geçidinde bir su kaynağı çıkardığı ve atına bu sudan içirerek ona çeviklik kazandırdığı yönündedir. Bu suyun sağaltma niteliği bulunduğu ve bir şifa kaynağı olduğuna bugün de inanılır. Bunun dışında dağdaki birçok pınarın hatta ince su sızıntılarının da zemzem olarak adlandırılması ve şifa vereceği düşüncesi ile bu suların kutsanması söz konusudur.

Kaynak kişiden (2) derlenen bir başka veri de yine su metaforu ile ilişkilendirilebilir. Buna göre, namaz vakitlerinde özellikle sabah namazı vaktinde türbe etrafında abdest alma sesleri duyulur. Abdest almak başka bir ifade ile suyun temizleme özelliğinden madden istifade etmek, manevi ibadete hazırlanmanın ilk şartıdır.

Vilayetname'de Hacı Bektaş Veli'nin Hüseyin Gazi ile manevi anlamda buluştuğunu tasvir eden kısımlar da su kültü ile ilintilidir. Bir deniz üzerinde iki velinin buluşmasını konu alan kısımlar şu şekildedir:

“Dahi gördiler mezarın Seyyid'in
Nicesi olurrümüzü guş idün
Bir azim derya olur bî-giran
Hazret-i Hünkar-ı ol kutb-u cihan
Bir gemi misali yüzdi yürüdi
Bir me'ani sır içinde sırrıdı
Gördü Hünkar oldu bir derya misal
Pür olub dutar cihanı malamal
Bir kabak misli olur gördi mezar
Yüzüben yürüdü bulmayub kenar
Bu rümûzlar olıcak n'eyledi
Birbirine sırrı izhar eyledi” (Vilayetname 1996, 364)

Anlatıda Hüseyin Gazi'nin denize dönüşmesi söz konusudur ki deniz, suyun taşıdığı metafizik anlamların ötesinde ilmin bolluğunu bir başka ifade ile bilgi ve görgüde sınırsızlığı ve arifliği ifade eder.

Türbenin Bugünkü Durumu

Tarihte birkaç kez kapatılan ve tekrar açılan Hüseyin Gazi türbesinin 13. yüzyılda restore edilerek açıldığı türbede bulunan aşağıdaki kitabede yazar:



Bugünkü durumunda kırık bulunan kitabeyi Ahmet Yaşar Ocak günümüz Türkçesine aktarır ve türbenin tarihçesini içeren bu yazı, yapının içerisinde bulunur:



Türbelerin bahçesinde bulunan ağaçlara çaput bağlanması ve birtakım dileklerin bu vesile ile kabul olacağına inanılması durumu, Hüseyin Gazi türbesi için de söz konusudur. Ancak türbenin bahçesindeki ağacın yanması sonucu sadece gövdesi kalır ve bugünkü durumu şu şekildedir:



Hüseyin Gazi'nin beş metre büyüklüğündeki mezarı ise şu şekildedir:



Mezarın üzerinde dikkati çeken yeşil örtüler, ziyaretçiler tarafından kutsal kabul edilir. Kaynak kişinin (2) verdiği bilgilere göre herhangi bir dileği için türbeye dua etmeye gelen ziyaretçiler, bu yeşil örtüleri üzerlerine örterek uyduklarında isteklerinin gerçekleşeceğine inanırlar. Özellikle türbe ziyaretinde çocuk dileğinde bulunup erkek çocuk sahibi olanlar çocuklarına Hüseyin Gazi adını verirler.

Türbe sınırları içerisinde bulunan müze ise yağmalanmasından dolayı tarihî eserler bakımından fakirleşir. Müzenin bugünkü durumu şu şekildedir:



Sonuç

Hüseyin Gazi'nin tarihi kişiliği ve türbesi etrafında oluşan anlatıların ortak noktası, Anadolu'nun İslamlaşmasına öncülük eden kahramanlık vasfı yanında kutsal referanslarla

örülü veli kimliğine haiz olduğudur. Kerametler gösterdiğine inanılan Hüseyin Gazi'nin ismi birçok yerde yaşatılır ve mekânın kutsallığı onun üzerinden tanımlanmaya çalışılır. Özellikle Ankara'daki Hüseyin Gazi dağı, hem bünyesinde Hüseyin Gazi türbesini ve Hüseyin Gazi mağarasını barındırması hem de tarih kaynaklarının Hüseyin Gazi'nin burada defnedildiğine dair ortak kanaati sebebi ile ön plana çıkar. Özellikle Alevi-Bektaşî inanışında birçok menkıbeye konu alan Hüseyin Gazi, seyyid, savaşçı, kahraman, veli ve bilge niteliklerini haizdir. Bu bilgilerden yola çıkarak Hüseyin Gazi'nin efsanevi kimliğinin tarihi kişiliğinin önüne geçtiği ifade edilebilir.

Hüseyin Gazi türbesi, sadece Alevi cemaati yanı sıra farklı inanışlara mensup kişiler tarafından da ziyaret edilir. Geçmişteki medrese hüviyetini bugün haiz bulunmayan türbedeki cem evi ise her Pazar düzenlenen büyük cem toplantıları ile bir ritüel mekanı olmanın yanı sıra toplumsal birliktelik bağlamında sosyolojik bir işlevi de haizdir. Ziyaret esnasında uygulanan folklor verileri zamanla ritüellere dönüşerek Hüseyin Gazi vasıtası ile birtakım isteklerde bulunmak yaygınlaşmıştır. Ziyarete gelenlerin buradan toprak ve su almaları da dağ ve su kültü bağlamında mekânın kutsandığını ve bu kutsal mekânın hamisi olarak Hüseyin Gazi'nin ruhuna işaret edildiğini gösterir.

Kaynakça

- AKMAN, Eyüp, (2002), “Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler”, *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 10, No: I, ss.1-10.
- ASSMANN, Jan, (2015), (Çev. Ayşe Tekin), *Kültürel Bellek*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli, (2006), “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”, *Folklor/Edebiyat*, Cilt:12, Sayı:6, ss.47-60.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (1993), “Türk Kültür Tarihinde Su Kültü”, *Türk Kültürü*, Sayı 361, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, ss. 288-298,
- ERDOĞAN, Abdülkerim, (2004), *Unutulan Şehir Ankara*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Evliya Çelebi, (2006), (Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman vd.) *Seyahatname Cilt II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HASLUCK, Frederick William, (2006), (Çev. Ragıp Hulusi), *Bektaşîlik Tedkikleri, Anadolu'nun Dini Tarih ve Etnografyasına Dair*, İstanbul: Tetkikat Merkezi Neşriyatı.
- JACOB, George, (1912), “Sejjid Gazi”, *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, Srasbourg.
- JUNG, Carl Gustov, (2012), *Dört Arketip*, İstanbul: Metis Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1993), “Dağ” Maddesi “Eski Türklerde Dağ Kültü”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt:8, TDV Yayınları ss. 401-402.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1988), *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- SCHIMMEL, Annemarie, (1994), (Çev. Ekrem Demirli), *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Kaynak Kişiler

Kaynak Kişi 1

Adı Soyadı: Hüseyin Öz (Hıdır Abdal silsilesinden gelen türbenin bugünkü dedesi)

Yaşı: 63

Eğitim: Yüksek Öğrenim (Lisans)

İkamet Yeri: Küçük Esat/ANKARA

Kaynak Kişi 2

Adı Soyadı: Volkan Kahraman

Yaşı: 40

Eğitim: Lise

İkamet Yeri: Mamak/ANKARA

Kaynak Kişi 3

Adı Soyadı: Ayşe Kara

Yaşı: 45

Eğitim: İlkokul

İkamet Yeri: Merkez/Sivas

Kaynak Kişi 4

Adı Soyadı: Ali Gündoğdu

Yaşı: 29

Eğitim: Lise

İkamet Yeri: Çankaya/ANKARA

Manilerde Kazan Tatarlarının Kaybolmakta Olan Kültürel Mirası

Kazan Tatar manilerini Tatar Türklerinin sadece duygu ve davranışlarının aynası olarak kabul etmek pek doğru olmaz. Onlarda biz bu halkın en eski çağlarda sahip oldukları ve duygularına doğal bir şekilde örülen inanış, gelenek ve görenek, milli bayramlar, günlük kullanım eşyaları, yiyecek-içecek, giyim-kuşam, süs eşyaları ve çalgılar gibi kültürel mirasın izlerini de görebiliriz. Kazan Tatarlarının asırlarca hafızasında ve hayatında korunan fakat son yüzyılda Rus ve Avrupa medeniyetleri etkisi altında kaybolmaya başlayan bu soyut ve somut değerleri öğrenme ve onları gelecek kuşaklara da aktarma işinde, en eski çağlardan günümüze dek yaşayan ve halk tarafından hala sevilerek söylenen manilerin rolü çok büyüktür.

Anahtar Kelimeler: Kazan Tatarları, maniler, giyim kuşam, takılar, kültürel miras.

Disappearing National Values of the Kazan Tatars in Short Songs

It would be wrong to perceive short songs of the Kazan Tatars only as a mirror of their experiences. They also contain information about the beliefs, traditions, folk festivals, household items, national dishes, traditional costumes, objects and jewelery, musical instruments of this nation. In addition, short songs play an important role in the study and the transfer of the next generation of all these moral and material values of the Kazan Tatars, preserved in their minds and lives of many centuries, but in the last century began to disappear under the influence of Russian and European cultures.

Key Words: Kazan Tatars, short songs, clothing, jewelry, cultural values.

Kazan Tatar manilerini Tatar Türklerinin sadece duygu ve davranışlarının aynası olarak kabul etmek pek doğru olmaz. Onlarda biz bu halkın en eski çağlarda sahip oldukları ve duygularına doğal bir şekilde örülen inanış, gelenek ve görenek, milli bayramlar, günlük kullanım eşyaları, yiyecek-içecek, giyim-kuşam, süs eşyaları ve çalgılar gibi kültürel mirasın izlerini de görebiliriz. Kazan Tatarlarının asırlarca hafızasında ve hayatında korunan fakat son yüzyılda Rus ve Avrupa medeniyetleri etkisi altında kaybolmaya başlayan bu soyut ve somut değerleri öğrenme ve onları gelecek kuşaklara da aktarma işinde, en eski çağlardan günümüze dek yaşayan ve halk tarafından hala sevilerek söylenen manilerin rolü çok büyüktür. Maniler bu konuda araştırmacılar için paha biçilmez bir kaynak olmaktadır.

Kulaktan kulağa, kuşaktan kuşağa aktarılan ve hayatın bütün gerçeklerini, insana özgü bütün duyguları en iyi şekilde anlatan maniler, Türkiye’de meşhur olduğu kadar Türkiye dışında yaşayan başka Türk boylarında da yaygındır. Maniler, her toplumda kendine özgü bir gelenekle söylenerek, parçalanıp yaşamaya mecbur olsa da aslında bir bütün olan Türk milletinin hayat felsefesini yansıtır.

Kazan Tatarlarında *kıska cırlar* adı verilen maniler, genelde başka Türk boylarında da olduğu gibi Nevruz ve Nardugan bayramları, akşam oyunları, oturmalar, gençleri askere uğurlama ve düğün sırasında söylenilirdi. Fakat Tatar Türklerinde bütün bunların yanında maniler bir de sonbaharda ve uzun kış gecelerinde çuha doldurma, kendirden ip yapma ve dokuma tezgâhı başında kumaş veya yolluklar dokuma ve kaz yolma imecelerinde de söylenirdi.

Manilerde Tatar Türklerinin bir zamanlar hayatlarının parçası olan ama artık yaşam şartlarının ve toplumsal hayatın değişmesi sonucu kaybolan ekin ve ot biçme işleri, ip eğirme, çeyiz hazırlama, kızları görücü usulü evlendirme, kız kaçırma, kızın sevdiği erkeğe kaçması gibi gelenekler ve örf adetlerle ilgili bilgilere rastlıyoruz.

Manilerde mevsimlerle ilgili gelenekler, bayramlar

Nevruz.

Kazan Tatarları, bayramlaşma manilerini ancak Nevruz ve Narduğan bayramlarında söylerlerdi. Hasattan önce yapılan geleneklerin içinde ilk sırayı Nevruz almaktadır. Nevruz bayramına en aktif katılanlar, her zaman çocuklar olmuştur. Nevruz bayramı, soğuk kışın sona erip doğanın canlanmasına sevinme, köylüleri neşelendirme gibi duygu ve hareketleri de içine almış bir bayram olmuştur. Nevruz bayramında söylenen birkaç mâniden örnek verelim:

Kazanga barmak kirek,
Balıkka karmak kirek,
Şekértke akça kirek,
Nevrüz möberekbad.

Kazan'a gitmek lâzım,
Balığa olta lâzım,
Öğrenciye para lâzım,
Nevruz mübarek olsun!

Aç işégęñ kérebéz,
Heyér doga kılábız,
Nevrüz eyte kilebéz.

Aç kapıyı geliyoruz,
Hayır dua ediyoruz,
Nevruz diye geliyoruz.
Yiyecekler bekliyoruz
Nevruz mübarek olsun!

Aş-sıy kötép torabız
Nevrüz möberek bulsiné (Urazman 1992: 13)

Komşulara söylenen bu manilerin bitiş sözleri hep aynıdır: “Bayramınız mübarek ola!”

Nardugan

Tatarlar, XVIII. yüzyıldan itibaren Julian takvimini kullanmaya başladılar ve bu tarihten sonra yılbaşı kutlamalarının ismi, *Nardugan* olarak değişir. Aslında bu bayramı sadece Julian takvimine bağlamak pek doğru olmaz. Tatar bilim adamı İlbaris Nadirov'un verdiği bilgilere göre bu sözün etimolojisi, Moğolca “nar”(güneş) kelimesi ile Türkçe “duğan”(doğan) kelimesinin birleşmesinden oluşmuştur. Yani o, “güneşin, yeni yılın doğduğu gün” anlamına gelir (Türkiye Dışındaki 1991: 72). 24–25 Aralık'tan itibaren gün uzamaya başlar. Demek ki doğaya çok dikkatli olan atalarımız, güneşin doğmasına adanan bayram yapmayı uygun görmüşler.

İnsanların, kimsenin tanıyamadığı kılıklara girip eğlenmeleri, farklı yörelerde farklı adlandırılmıştır: *Nardugan Bulıp Cerü*, *Nardugan Çabu*, *Nardugan Babaları*, *Babaylar Narduganı* vb. Bu iki hafta içinde kızların kendi aralarında ağırılanmasına da *Kızlar Narduganı* derlerdi. Tatar Türkçesi uzmanı R. Ahmetcanov, *Nardugan* terimine Orta İdil ve Ural boyu halklarının hepsinde de rastlandığını söylemektedir. Tatarlarda *Nardugan*, Mordva-Mukşılarda *Nardvan*, Mordva-Erzelerde *Nardava*, Marilerde *Nardugan*, Çuvaşlarda *Nartavan*, *Nartukan*, Udmurtlarda *Nardugan* olarak bilinir. Aynı fikre İlbaris Nadirov çalışmalarında da rastlıyoruz. Fakat titizlikle yapılan incelemeler, bu kelimenin Tatar Türkçesi'ne ait olduğunu göstermektedir. Orta İdil ve Ural boyu halklarında bu sözcüğün, sadece yerli halkın Kreşin ve Mişerler ile sıkı ilişkide yaşadıkları yörelerde kullanıldığını görüyoruz. Çuvaş bilim adamı V. G. Rodionov da *Nartuhan* kelimesinin Çuvaşça'ya Tatar Türkçesi aracılığı ile girdiğini söyler.(Urazman 1992: 78). Ayrıca, *Nardugan* oyunlarına İran halklarında, Kızılbaş Türklerinde, Türkmenlerde, Bessarabiya Ermenilerinde ve Komi halkında da rastlayabiliriz (Möhemmetcanov 1982: 17).

Çeşitli yemekler hazırlamak, kimsenin tanıyamadığı kılığa girerek ev ev dolaşmak, çeşitli falların aracılığıyla gelecekte bilgi almaya çalışmak vb. safhalar, bu bayramın en önemli özelliklerindedir. Fal açma sırasında söylenen manilerden örnekler:

Nerduganım narına, Bakma kéşé yarına. Kürşé avıl Alpayda, Mulla kötü kartaygan. Narduganın narı bar, Miçte péşken tarı bar; Bu kéşénéñ yugarı oçta Özélép söygen yarı bar. Nardugan, hucalar, Kotlı möberek bulsın, Tormış tügerek bulsın, Mal-tuarıgız artsın, Kolınnarıgız çapsın, İğénnerégéz uñgan, Kükey kébék tuk bulsın!	Narduğan'ım narına, Bakma elin yârine. Komşu köyü Alpay'da Hoca bekliyor, yaşlanmış. Nardugan'ın narı var, Ocakta pişmiş darı var; Köyün öbür ucunda Sevgilisi yâri var. Narduğan sahipler Kutlu mübarek olsun, Hayat huzurlu olsun, Mal-hayvanınız artsın, Kulunlarımız koşsun, Ekinleriniz iyi, Yumurta gibi tok olsun!
---	---

Péçen Çabu (Ot Biçme)

Yazın orak işi başlamadan temmuz ayı ortaları, Tatarlarda *Péçen Östé* (Ot Biçme İşleri) zamanı olarak bilinirdi. Tatarlarda, yaşadıkları iklimden dolayı geniş otlaklara sahip oldukları için hayvanlar, yazın otlatılır ve sürüye çıkarılır. Kışın ise ahırda kalırlar. Kış için hazırlık olarak yaz aylarında geniş otlaklara, çayrlara çıkıp ot biçilir. Eskiden yapılan düzene göre erkekler, orman kenarında bir veya iki gün otu tırpan ile biçerlerdi. Bunu takiben otu kabartıp çevirmek ve sonra da toplamak için orman kenarına kadınlar ve kızlar toplanırdı. İş bitirdikten sonra gençler, hep birlikte eğlenceli bir şekilde türküler söyleyerek at arabasıyla köye dönerlerdi (Bayazitova 1995: 96-98). Ot biçme geleneğine Tatar manilerinde sık rastlanır:

İké de yégét péçen çaba, Üter de ütmes çalgısı; Üter idé de çalgısı, Yöregénde dönya kaygısı (Tatar Xalık İcatı 1976: 39).	İki yiğit ot biçiyor, Keskin olur kör olur tırpanı; Keserdi de tırpanı, Yüreğinde dünya kaygısı.
--	---

Tula basu, Kindér Sugu (Çuha Doldurma, Kendir Yapma)

Çok verimli kara topraklı bir coğrafyada yaşayan Kazan Tatarları bahar ve yaz mevsimlerinde tarımcılıkla uğraşırlardı. El işi, dokumacılık ve çeyiz hazırlamak için de ancak sonbaharın son ayı ve kış mevsimi müsait olurdu. Dokuma tezgâhı her köyde, durumu iyi olan her ailede mutlaka bulunması gereken araçlardan sayılırdı. Kendiri ve çuhayı kendileri yetiştiren Kazan Tatarları bu bitkilerden elde edilen iplerden kumaşları da kendileri dokurlardı. Çok zahmetli olan işi genelde imece şeklinde yaparlar ve onu kolaylaştırmak için bu imeceye eğlence havası katmayı da unutmazlardı. Bu imecelerde yaşlı kadınlardan genç kızlar sadece işi değil, mani söylemeyi de öğrenirlerdi. Bazen yardıma gelen gençler ve çalışan kızların arasında mani atışmaları da yapılırdı (Bayazitova 1995: 88-90). Örneğin, *tula basu* –çuha doldurma-esnasında söylenen şöyle maniler korunmuştur:

Ay tulası, tulası,	Ah çuhası çuhası
--------------------	------------------

Tulası kayçan bulası? Çuhası ne zaman olacak?
Bu tulalar bulmasa, Bu çuhalar olmazsa
Béz şuşında kunası Bizler burada konacak.
(Bayazitova 1995: 99).

Çuhayı ıslatırlar ve elle ovalayıp, kalınlaşmaya başlar başlamaz nehir kenarına götürüp, yıkarlardı. Bu esnada söylenen mani şöyle idi:

Ekéren basıyk, iplep basıyk, Yavaş bastıralım, iyice bastıralım
Buldirayık tulasın. Elde edelim çuhayı.
Bulsa bulsın can söydérgéc, Olsa olsun can sevdiren,
Can köydérgen bulmasın Canı yakan olmasın.
(Bayazitova 1995: 98-99).

Kendir yapma işine başlamadan önce kendir yapılacak yeri belirlerler ve uğurlu sayılan pazartesi ve çarşamba günleri oraya kendir tezgâhını kurarlardı. Sonra yıkanan kendiri, üzerine kar yağsın diye yere sererler ve kar altında bırakırlardı. Baharda kar sularında yıkayıp, yeşil çimin üzerine sererler ve güneşte ağarınca kendirin kiri iyice çıksın ve pürüzsüz olsun diye yine imece yaparak kendiri topaçla döverlerdi. Topaç aletinin sesine gençler toplanır ve dövme işini kızlar ve gençler sırayla yaparlardı. Topaçlanan kendir, bembeyaz olur ve ondan damat gömleği, damat pantolonu, yastık, yastık kılıfı, hatta başörtüsü dikerlerdi. Elden yapılan havlular, masa örtüleri, perdeler ve seccadeler, eskiden her evin gözbebeği olur ve köylerde bu işleri yapmasını bilmeyen tek bir kıza dahi rastlamak zor olurdu. Çuha doldurma ve kendirden kumaş yapma işlerini genelde kızlar yapsa da bazı safhalarına erkekler de katılırdı. Öğle yemeğinde işe ara verdikleri sırada ellerine akordeona benzer bir müzik aleti – *garmun*- alan gençler pencereye gelir ve kızlar onlara pencereden *koymak* –krep- ikram ederlerdi. Bu sırada karşılıklı olarak türkü ve mâniler de söylenirdi (Bayazitova 1995: 88-90).

Tula Basu geleneği sırasında söylenen manilerde hizmet ve aşk konusu el ele gelmektedir:

Sölgé sugam, sölgé sugam Havlu hazırlıyorum, havlu hazırlıyorum,
Sölgé sugam aklıkka. Yüzün ağı olsun diye.
Kızıl başlı sölgélerém Kırmızı başlı havlularım
Yazsın behet-şatlıkka. Nasip olsun mutluluğa.
(Bayazitova 1995: 91).

Günümüzde eski gelenek ve yaşayış tarzı değişmiş olup, *tula basu* –çuha doldurma-, *kindér sugu* –kendir hazırlama- gelenekleri de aynı *péçen çabu* -ot biçme- işleri gibi artık unutulmaya yüz tutan geleneklerden sayılmaktadır.

Cép Érlev (İp Eğirme)

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Tatar köylerinde koyunculuk önemli yere sahiptir. İlkbahar ve sonbahar mevsimlerinde koyunların yünleri kırpılır ve onlardan ip eğirip kışlık çorap ve eldivenler örülür. Bu tür el işi, genelde sonbahar ve kışın uzun akşamları ve geceleri yapılır.

Eskiden ip eğirme işleri de imece şeklinde yapılırdı. Kızlar, imeceye ip eğirmek için ağaçtan yapılmış çalışma aletlerini getirirlerdi. Kızların yanına köyün gençleri de gelir ve eğlenmek için kendilerini eve almalarını isterlerdi. Kızlara bekçi olarak konulan yaşlı kadın, onları genelde eve almaz ama çok nadir durumlarda da olsa gençleri eve almak için izin verirdi. Bu

sırada da gençler kızlara yardıma koşar ama birazdan iş unutulur, kızlar ve gençler bir arada oyun oynamaya, türküler söylemeye, çay içmeye başlar ve böylesine sabah oluncaya kadar eğlenirlerdi. Eğirdikleri ip kar gibi bembeyaz olsun dileğiyle gençler, ip eğiren kızlardan birini dışarıya götürüp karda yuvarlardı (Bayazitova 1995: 96). İp eğirken söylenen manilerden örnekler:

Cegerläybez, cegerläybez,
Ceplär neçkä bulmasın.
Bezneñ bolay utirular
Ükeneçkä bulmasın (Möhemmetcanov 1992:

İp eğiriyoruz, ip eğiriyoruz,
İpler ince olmasın.
Bizim böyle oturmalar
Pişmanlığa olmasın.

Canıkayım yéfek örlidér,
Tégercepten béaz néçkerek;
Canıkayım mine köte miken
İkéndéden béraz kiçkerek.(Tatar Xalık İcatı 1976: 174)İkindiden biraz sonra.

Canımın içi ipek eğiriyor,
Dikiş ipinden daha ince;
Canım beni bekliyor mu

İp eğirme imecesi, artık unutulmuş olmasına rağmen ip eğirme işi Tatar Türklerinde bireysel bir şekilde günümüzde de devam etmektedir. Önce koyun yününü yayararak temizler ve yumuşatırlar. Sonra bu yünden ip eğirirler. Eğrilen ipi iğe dolayıp sağlamlaştırırlar. Son aşamada ise bu ipten kışlık çorap, eldiven ve atkı örerler. Günümüzde bu geleneği, genç kızlardan ziyade yaşlı kadınlar ve nineler yapar oldu.

Birne Ezérlev (Çeyiz Hazırlama)

Eskiden Tatar kızları da aynı başka Türk boylarında olduğu gibi kendi çeyizlerini kendileri hazırlardı. Bunun için her şeyden önce yukarıda anılan çuha doldurma ve kendir yapma işlerine katılır, daha sonra güz ve kız mevsiminin uzun gecelerinde evde yalnız başına ya da Tatarların *avlak öy* diye adlandırdıkları oturmalara gittikleri sırada havlu, seccade, masa örtüsü, cibinlik, güvey gömleği, kaynana ve kayınbaba gömleği, yazma gibi çeyizini hazırlar ve onları el işi ile süslerdi. Kızların çeyiz hazırlamasını ve el işi yapmasını anlatan manilerden örnekler:

Altı gına mıskal yéfek aldım,
Éncé mercen gene tézerge;
Utsız gına yana yeş yöregém,
Niçék kene kirek tüzerge(Tatar Xalık İcatı 1976: 45). Nasıl dayanayım.

Ancak altı mıskal ipek aldım
İnci mercan dizmek için;
Ateşsiz yanıyor genç yüreğim,

Terezeñnéñ töplerénde
Cépké niler tözeséñ?
Üzeklerémné özeséñ,
Üzén niçék tüzeséñ? (Tatar Xalık İcatı 1976: 279)

Pencere diplerinde
İpe neler diziyorsun?
Ateşlere atıyorsun,
Kendin nasıl dayanıyorsun?

Biyék biyék ızbada,
Çigü çige kız bala;
Şul kız balağa küz töşkeç,
Yörek begrém sızlana. (Tatar Xalık İcatı 1976: 309)

Yüksek yüksek ızbede
El işi yapıyor kız çocuğu;
Şu kız çocuğunu görünce
Yüreğim bağrım sızlıyor.

Düğün Gelenekleri

Başka Türk boylarında olduğu gibi Tatarlarda da en büyük, en güzel ve şiirsel açıdan son derece zengin, orijinal olan törenler, düğün ile ilgili olanlarıdır.

Düğün, bir halkın hayat tarzını, bir toplumun hayat görüşünü, aile-nikâh ilişkilerini anlamaya yardım eden en önemli törenlerden biridir. Kökleri en eski çağlara uzanan düğün gelenekleri, insan hayatında önemli yere sahip olup insanlık tarihindeki bütün inançların ve dinlerin izini taşımaktadır. En eski şekliyle bizim günümüze halk edebiyatı eserleri aracılığı ile ulaşan düğün gelenekleri, değeri biçilmez geleneklerden biridir.

Yavçı Ciberü (Görücü Gönderme)

Eskiden Tatarlarda görücü anlamına gelen *dimçé*, *yavçı*, *başkoda* adlarıyla anılan birisi olarak köyde en saygıdeğer, güvenilir, atak, ağzı söz yapan ve sır tutmasını bilen bir büyüğü gönderirlerdi. Görücü usulü evliliklerde kızlar genelde hiç tanımadıkları fakat ailelerinin uygun gördüğü bir erkekle evlendirilirdi. Ama nadiren de olsa bir genç, sevdiği kıza görücü gönderebilirdi:

Yégét kene çağıñ ütmes borın, Gençliğin geçmeden
Yavçı ciber canıñ söygenge (Tatar Xalık İcatı 1976: 76) Görücü gönder sevdiğin kıza.

Yat İllerden yavçı kilse, Yaban yerden görücü gelirse
Söygeném bar disene (Tatar Xalık İcatı 1976: 296) Sevdiğim var desene.

Kız Urlav (Kız Kaçırma)

Günümüzde Tatar Türklerinde artık devam etmeyen bir olaydır. Eskiden güvey adayı bakar ki aile kızı vermeye yanaşmıyor. Bu durumda tek çareyi kızla konuşup, onu kaçırmakta bulur. Aileler izin vermediği halde kız kaçıılır, evlenilir, gerdeğe girilir ve hiç bir şey olmamış gibi ailelere el öpmeye gidilirdi. Bu tip kız kaçırma olaylarında en etkili rolü kız (yani gelin adayı) oynardı. Eğer kızın aile bağları kuvvetli değilse kız zaten kaçmaya meyilli olurdu. Ama tam tersi aile bağları kuvvetli biri ise, ne olursa olsun ebeveynlerinin sözünden çıkmazdı. Örneğin, bir manide de böyle bir durumdan bahsedilir:

Sorap ta sorap birmeseler, İstetip de vermezlerse
Zadurlıkka kalsa, urların. (Tatar Xalık İcatı 1976: 293) Zorlarsa kaçıırım.

Yabışıp Çıgu (Sevdiği Adama Kaçma)

Kızın beğendiği erkeğe gizlice kaçma olayı, Tatar toplumunda pek yaygın olmasa da yine de yer alır. Kızın kaçmasına, yapışarak evlenmek anlamına gelen *yabışıp çıgu* ifadesi kullanılır. Böyle bir durum, anne ve babalar kızlarını başkasıyla evlendirmek istediği ya da gençlerin evlenmelerini bir türlü kabullenemedikleri zaman ortaya çıkar. Bu tür evliliği, her iki tarafın büyükleri kınar. Çünkü o, gençlerin büyüklere saygısızlığı olarak kabul edilir. Bu yüzden de bu tür evliliğe başvuran gençler, ilk başta gizlenmek zorunda kalırlar. Fakat artık kızlarını yeniden baba evine alma çaresi kalmadığından ve kızları rezil olduğunu da unutmuyarak anne ve baba, çocuklarına nikâh kıydırmak zorunda kalır. Doğal olarak, bu olaydan sonra artık düğün yapılmaz. Eskiden oğlan tarafı, belli bir miktarda başlık parası öder ve nikâhı da kendi evinde kıyardı. Bazen de kız evi, kendilerini küçük düşürülmüş sayarak kızlarıyla bir türlü görüşmek ve ona çeyizini de vermek istemezdi. Ancak zaman geçtikçe her iki taraf da yumuşar ve bir araya gelirdi (Urazmanova 1984: 82-83).

Hezér tuylap baru bette, Artık düğünle evlenmeler bitti,
Yabşıp çıksañ, uñarsıñ (Tatar Xalık İcatı 1976: 315) Yapışıp çıkarsan şanslı olursun.

Günümüzde Tatar Türklerinde görücü usulü evlenme, kız kaçırma, sevdiğin erkeğe kaçma gibi olaylar tamamen kaybolmuş durumdadır. Artık gençler kendi kaderini kendileri hal

etmekte ve aileler de gençlerin eş seçme olayına karışmamaktadır. Bütün bu olaylar her zaman hep olumlu olmasa da yine onlar bir kültürün parçasıydı. Maniler de bu kültürel değerleri günümüze ulaştırmaktadır.

Bütün bu soyut mirasla yan yana Tatar manilerinde halkın somut mirası olan giyim kuşam ve süslenme kültürü ile ilgili bilgiler de korunmuştur.

Manilerde Giyim-Kuşam, Süs Eşyaları

Manilere yansıyan giyim kuşam kültürü, halkın duygularına doğal bir şekilde örülerek, manilere özel bir renk katmaktadır. Bir kızın güzelliğini, onun yüzü, endamı ve huyu ile beraber giydiği giysileri ve taktığı takıları da ifade etmekteydi.

Her hangi bir halkın milli kıyafeti, her şeyden önce yaşadığı coğrafya ve oradaki iklim şartlarına bağlıdır. Başka Türk boylarına nazaran Kazan Tatarları, dört mevsimi de doya doya yaşayan bir halktır. Bu, onların milli kıyafetine de yansımış vaziyettedir. Fakat yine başka Türk boylarına nazaran Tatarlar, Rus ve Avrupa etkisi altına daha erken girdiklerinden dolayı kendi milli kıyafetlerinden daha erken -XX. Yy. 30'lu yıllarından itibaren- vazgeçmiş durumdadırlar. Ancak bu kültürün kırıntıları, ufak detayları günümüze kadar ulaşmıştır. Bu açıdan Kazan Tatarlarının manileri, halkın giyim kuşam ve süslenme kültürünü günümüze ulaştırmakta en önemli kaynaklardan sayılır.

İdil Boyu Bolgar, Altın Urda, Kazan Hanlıkları dönemlerinde ve Rusların egemenliği altına girdikten sonra da Tatarlar kendiri, keteni, çuhayı kendileri yetiştirmiş, ondan ip elde etmiş ve kumaş dokumuşlardır. Tatar kızları saatlerce dokuma tezgâhlarının başında oturup, kendilerine çeyiz hazırlamışlardır. Giysiler elden dikilirdi. Dikiş makineleriyle Tatarlar ancak XX. Yy. başında tanıştı.

Tatarların milli kıyafeti nakış işleme, boncukla süsleme, deri mozaığı vb. gibi bütün süsleme tekniklerini barındırmaktadır. Başka halklar gibi Tatarlar da en eski dönemlerden itibaren güzelliği ve sanatı bütün inceliğiyle anlamış ve onları zorluk ve meşakkatle geçen günlük hayata uyarlamak için ellerinden geleni yapmışlardır.

Malum olduğu gibi, hem erkeklerin hem kadınların kıyafetinde en önemli detay, gömlek (kadınlarda elbise) ve *kamzul* dedikleri kısa kollu kadife yelek olmuştur. Kadın elbiseleri genelde atlastan, yünden, ketenden ve *sıtsı* dedikleri basma gibi kumaşlardan geniş biçimde dikilirdi. Elbisenin yenlerinde ve eteğinde genelde üç sıra ya da daha çok katmerler olurdu. Bu tür elbiseler manilerde şöyle anlatılır:

Cité külmek ciñe ozın,
Söyleşik, tön ozın. (Tatar Xalık İcatı 1976: 290)

Keten elbisenin yeni uzun,
Gel konuşalım gece uzun.

Aklı sıtsı külmegémnéñ
Balitegë öç kéne. (Tatar Xalık İcatı 1976: 298)

Beyaz basma elbisemin
Katmerleri ancak üç sıra.

Köylü Tatar kızları ve bayanları çoğu zamanlarını ev ve tarla işleriyle uğraşarak geçirdikleri için elbiseleri kirlenmesin diye üzerinden önlük takarlardı. Genç kızların önlükleri özenle işlenip süslenir ve onlara bakmaya doyumazdı:

Almı alyapkıçlarıñ,
Gölmé alyapkıçlarıñ? (Tatar Xalık İcatı 1976: 302)

Al mı önlüklerin,
Gül mü önlüklerin?

Kamzul dedikleri kısa kollu yelekleri kadınların elbise, erkekler gömlek üzerinden giyerdi. O, genelde kadife veya atlas gibi ağır kumaşlardan dikilirdi. Zengin olanlar *kamzulun* kenarlarına kürk işletirdi. Fakat en sıradan *kamzulun* bile kenarları renkli güzel şeritlerle işlenirdi (Sergeyeva 2005: 7). Örneğin, manilerde bir genç sevgilisinden söz ederken onun *kamzulunu* da anar:

Aç terezeñné cilezge, Aç pencereni havalansın diye,
Ki kamzulıñ kiyezge (Tatar Xalık İcatı 1976: 304) Kamzulunu giy süslü olsun diye;

Tatar erkek kıyafetinin en önemli detaylarından bir tanesi, bel bağı, kuşaktır. Ona Tatarlar *puta*, *bilbav* derler ve o, genelde yeşil ya da kırmızı ipekten yapılır. Bazen ucunda altın püskülü de olur:

Yéfek puta – bil kürké, İpek kuşak, bel görkü,
Matur kızlar – il kürke. (Tatar Xalık İcatı 1976: 129) Güzel kızlar ülke görkü.

Yéfek te gene bilbav çite uka, İpek kuşağın ucu püsküllü,
Çişesém le kilmi bilémnen. (Tatar Xalık İcatı 1976: 117) Çözmek istemem belimden.

Elbise ve *kamzul* üzerinden hem erkekler hem kadınlar kışın hayvan kürkünden dikilen ve *tun* dedikleri kürk giyerlerdi. Köyde ise genelde *bişmet* dedikleri kısa kadife palto giyerlerdi:

Su buyında yöri-yöri Nehir kenarında yürümekten,
Tuşam indée, tunıñ bir. (Tatar Xalık İcatı 1976: 274) Üşüyorum, kürkünü ver.

Yaña tekken bişmetéñne Yeni diktiğın paltonu
Nige billé itmedéñ (Tatar Xalık İcatı 1976: 332) Neden belli yaptırmadın?

Kışın kürkün yanında ellerine Tatarlar mutlaka *biyeley* dedikleri koyun ya da keçi yününden örülen ve sadece başparmağın ayrı yeri olan eldivenler giyerdi. Şehir kızları ise daha şık görünümlü olan *pirçetke* dedikleri her parmağın ayrı yeri olan eldivenlerden giyerlerdi:

Begırkeyém, pirçetkeñne Canım benim eldivenini
Kön sayın kiyeséñmé? (Tatar Xalık İcatı 1976: 311) Her gün giyiyor musun?

Tatarların milli kıyafetine özel bir hava katan bir detay daha vardı. Kadınlarda *kalfak* ve şal, erkeklerde ise *tübetey* ya da *kelepüş*. *Kalfak*, Tatar kızlarının güzelliğine güzellik katardı. Evli olmayan kızlar onu önden saçlarına diker, evli bayanlar ise *kalfak*'ın üzerine ipek şal atarlardı. *Kalfak*, genelde kadife kumaştan elden dikilir ve üzeri altın gümüş iplerle ve incilerle süslenir. Bazen ucuna püskül de takılır (Sergeyeva 2005: 28). XIX. Yy. sonuna kadar *kalfaklar* genelde büyük olur ve kafaya giyilirdi. XX. Yy. başında ve günümüzde önden saçlara takılan küçük *kalfaklar* tercih edilir. Böylece bir baş kıyafeti olmaktan ziyade *kalfak* bir süs eşyası olarak kullanılmaya başlar. *Kalfak*, çalışırken başı eğmek zorunda kalan köylü kızları tarafından pek takılmazdı. Manilerde dahi bir kızın güzelliğini anlatırken mutlaka kafasına taktığı *kalfak* da anılır:

Terezelerdin, hay, karagan, Pencereden ah bakmış,
Kalfagına mercen kadagan (Tatar Xalık İcatı 1976: 177) Kalpağına boncuk takmış.

Ak kalfagıñ ki sene, Beyaz kalpağını giysene

Kıngırt salıp yörsene; (Tatar Xalık İcatı 1976: 296) Kenara eğri taksana.

Günümüzde Tatar kızlarının güzelliğini ve asaletini vurgulayan *kalfak*, artık günlük kullanım eşyası olmaktan ziyade ne yazık ki sadece sahnede görünmektedir.

Tatar Türklerinin hayatında ve halk edebiyatında mavi ipek şal özel bir yer alırdı. Henüz evlenmeyen gençler para kazanma amaçlı gurbete gider ve dönüşte sevdalandığı kıza mutlaka böyle bir şal getirirdi. Ayrıca, Tatar yazarı Kerim Tinçurin'in *Zenđer Şel* (Mavi Şal) adlı bir piyesi de vardır. Bu yüzden mavi şalın manilerde de yer alması hiç şaşırtmıyor:

Bazarlardan şeller aldım – Çarşıdan şallar aldım,
Zenđerlésén, çuklısın (Tatar Xalık İcatı 1976: 305) Mavi, püsküllü olandan.

Köylü kadınlar başlarını genelde beyaz, ufak çiçekli deseni olan ya da kırmızı patiska yazma ile örterlerdi. Evli olmayan kızlar yazmanın uçlarını arkaya doğru, evli kadınlar da çene altından geçirip bağlardı:

Kızıl batist yavlıgım Kırmızı patiska yazmam
Cilferdi cilde géne (Tatar Xalık İcatı 1976: 261) Rüzgârda uçuşmakta.

Tatar erkekleri ise günlük hayatta ve bayramlarda *tübetey* ve *kelepüş* adıyla anılan bir çeşit milli şapka giyerlerdi. Bu şapkanın tarihçesi çok eski zamanlara uzanmakta ve onu hatırlatan resimlere arkeoloji uzmanları eski heykeller, para, resim ve minyatürlerde de rastladılar. İdil Boyu Bolgar devletinde yaşayan Türklerin *tübetey*'i andıran milli şapkaları, X. Yy. Bolgar devletini ziyaret eden ünlü seyyar İbn Fadlan tarafından da tasvir edilmiştir. (Fahretdinov 1993: 71).

Tübetey, Orta Asya'dan İran'a kadar yaşayan ve İslam dininde olan birçok Türk boyunda – Özbek, Uygur, Kazak vb.- erkeklerin giydiği mutlak şapka olarak bilinir. *Tübetey*, *tübe* – tepe- kelimesinden türemiştir. Eskiden her kız çeyiz sandığına gömlek ve çoraplarla beraber mutlaka *tübetey* de koyardı. Günümüzde de *tübetey* (*kelepüş*), Tatarların kendi milletini tanıtmaya amaçlı başka halklara severek hediye ettiği bir nesnedir.

Kadifeden dikilen ve kenarları ile tepesi boncuklarla süslenen *tübetey*, Tatar erkeklerinin giyim kuşam kültürünü tamamlayan en önemli detay idi. usta kızlar tarafından dikilen ve işlenen *tübeteyler* çeşitli yıllarda moda sergilerinde Amerika ve Fransa'da altın madalya kazanmıştır. Dünyanın çeşitli kıtalarında ve ülkelerinde yaşayan tatarlar, bir birlerini her şeyden önce giydikleri *tübetey*'den tanırlar. Günümüzde de geleneksel bir şekilde dikilip, işlenmeye devam eden *tübeteyler*, Tatar milli kıyafetinin simgesi olmuştur. Manilerde de *tübetey* ile ilgili bilgiler bulunmaktadır:

Tübeteylernén tübesé, Tübeteylerin tepesi,
Tübeleré kızıl ölgélé (Tatar Xalık İcatı 1976: 173) Tepesi kırmızı kumaştan.

Tübeteynén tübesé, Tübeteyin tepesi,
Tübeséne güller öyesé (Tatar Xalık İcatı 1976: 134) Tepesine güller yığmak lazım.

Kış mevsiminde Tatarlar sansar kürkünden dikilen şapka giyerdi ve ona *kamçat bürék* derlerdi. Bezen kışın giyilen şapka, kadife ya da deriden dikilmiş olur, kenarları da tilki,

sincap ya da kıvrıkcık koyun –*karakül*- ile süslenirdi. Erkekler onu *tübetey*, kadınlar da *yavlık* –yazma- üzerinden giyerdi (Nasıryi 2005: 235-237):

Kamçat bürkéñné küter, küter, Kamçat börkünü kaldır, kaldır,
Kaş aralarından cil üter (Tatar Xalık İcatı 1976: 169) Kaş aralarından yel geçer.

Kalfak kiyép, şel yabınıp, Kalpak giyip, şal örtünüp,,
Canıym, çıkçı karşıma (Tatar Xalık İcatı 1976: 252) Canım çık sen karşıma.

Köylü kadınlar, kış mevsiminde genelde yazma üzerinden pamuk şal örterlerdi. Bu gelenek köylerde bugün de devam etmekte. Keçi ya da tavşan pamuğundan örülen pamuk şal manilerde de sık anılır:

Mamık şeller beyledém, Pamuktan şal ördüm,
Üzém yabınırmın dip; (Tatar Xalık İcatı 1976: 263) Kendim örtünürüm diye.

Tatar geleneksel giyim kuşam kültürünü *çiték* diye adlandırılan ayakkabı da tamamlamaktadır. Komşu Slav boyları ıhlamur ağacı lifinden örülen ve fakirliğin belirtisi olan Rusça *lapti*, Tatarca'sı *çabata* olan ayakkabı giyerken, İdil Bpyu Bolgar devletinde yaşayan Türkler yumuşak deriden dikilen çizmelerden gezerdi. Ticari ilişkilerin gelişmesiyle bu tür çizmeler daha sonraki zamanlarda Rusya ve Orta Asya'da da yaygınlaşır (Vorobyov, Busıgın 1957: 12). İşte bu çizmeler, Tatar Türklerinin milli ayakkabısı ve gururu sayılır. 1983 yılında *Tatar çitékleri*, Paris'te düzenlenen bir sergide altın madalya kazandı. Bu çizmeleri diken yegane fabrika Kazan'dan uzak olmayan Arça (Arsk) ilçesinde bulunurdu. Günümüzde bu fabrika ne yazık ki artık faaliyetini yitirmiş vaziyette ve sadece nadir korunan ustalar siparij üzerine onları hala dikmektedirler. *Çiték*, elden dikilir. Ustalar renkli deri parçalarını milli bezekler şeklinde bir araya getirir. Yani deri mozaigi usulü yapılır. Erkeklerin giydikleri çizmeler daha sade, kadınların giydikleri de daha süslü ve renkli olur. Yaşlı kadınlar tabii sade ve tek renkli olanları giymeyi tercih eder. *Çitéklerin* en belirgin özelliği, hafif ve ayağa rahat olmasıdır. Bu sıfatlarıyla o, manilerde de anılır:

Çiték kiyem, çiték kiyem, Çiték giyiyorum, çiték
Kiyem çinéllek öçen (Tatar Xalık İcatı 1976: 282) Hafif oluyor diye;

Tabii, çizmeleri bahar ve sonbahar mevsimlerinde giyerlerdi. Yazın aynen deriden ve süslü *başmak* dedikleri sivri uçlu, topuklu ayakkabı giyilirdi. Bazı manilerde *sahtiyan çiték* ve *başmak* yan yana anılır:

Sahtiyan çiték, sarı başmak, Sahtiyan çiték, sarı başmak;
Bassana cirné uygançı (Tatar Xalık İcatı 1976: 169) Bas yeri oyana dek.

Artık bu tür çizmeler de tarihe karıştı ve çok nadiren sahnede sanatçıların ayağında görünür. Eskiden çizme ve başmakları daha çok varlıklı ve zengin aileler alabilirdi. Köylü insanlar genelde ıhlamur lifinden örülen *çabata* giyerdi. Sovyet döneminde ve günümüzde ise yazlık ayakkabı olarak galoş giymeyi tercih ederler. Kış mevsiminde köylerde *iték* dedikleri keçe çizmeler giyilir. Baharda kar erimeye başlayınca bu *itéklerin* üzerinden galoş giyerler.

Ayağındagi galoşın Ayağındaki galoşun
Bişlémé, kiléşlémé? (Tatar Xalık İcatı 1976: 304) Beş numara mı, güzel mi?

Ayağındaki itégén
Bıyılga çıdar elé; (Tatar Xalık İcatı 1976: 304)

Ayağındaki çizmen,
Bu sene dayanır daha.

Bazen bu tür keçe çizmeler kadınlar için bot gibi kısa bir şekilde yapılırdı ve onlara *kata* derlerdi:

Zeñger çiték, kiyéz kata,
Yéfek külmek kém sata (Tatar Xalık İcatı 1976: 171)

Mavi çiték, keçe kata,
İpek elbise kim satar.

En eski dönemlerden geçen yüzyılın 50'li yıllarına kadar Tatarlar kendileri keten yetiştirir ve onlardan ip örerdiler. Bu ipleri çeşitli renklere boyar ve kumaşlar dokurlardı. (Sergeyeva 2005: 3-4). Bembeyaz olan, boyanmamış iplerden *çabata* ile giymek için çoraplar örerdiler:

Ak çabata, ak oyık,
Çabata başıñ kıyık (Tatar Xalık İcatı 1976: 297)

Ak çabata, ak çorap,
Çabata başı eğri.

Fakat bütün bu milli kıyafetler de onlara ek olarak süs eşyaları takılmadığı sırada çok sönük kalırdı. Kadınlar takılarla güzelliklerini vurgularken, erkekler de yiğitliklerini ön plana sürmüşlerdir. Tatar erkekleri altın ya da gümüş takmayı severdi denilemez. Parmaklarına taktıkları yüzük hariç, onların severek kullandığı yegâne süs eşyası, altın ya da gümüş zincirli saat olurdu. Bu tür saat cebe koyulur, zinciri de *kamzulun* üzerine sarkıtılırdı. Varlıklı bir aile kızı çeyizine mutlaka güveye hediye olarak bu tür saat koymaya çalışırdı. Erkek kıyafetini tamamlayan bu süs eşyası, manilerde de anılmaktadır:

Çılbırlı altın segatné
Yörgeñ yégétler tagar (Tatar Xalık İcatı 1976: 78)

Zincirli altın saati
Sevdañ gençler takar.

Kadınların takıları ve süs eşyaları ise daha çeşitli olurdu. Tatar kızları ve kadınları hem altın hem gümüş takıları severek kullanırlardı. Fakat gümüşten olan takıları daha çok tercih ederlerdi. Kadınlar güzelliklerini ve kıyafetlerini *alka* –küpe-, *bélezék* –bilezik-, yüzük, *xasite* –göğse başlanan süsler- ve *çulpı* –gümüş ve bakır akçelerle süslü olan ve belik uçlarına takılan şeritler ile vurgulardı:

Agıydélden agıp kile
Uka bavlı xasite;
Mal hesreté hasret tügél,
Yar xesreté xeste ite (Tatar Xalık İcatı 1976: 58)

Agıydel'den akarak geliyor
Sırma bağı xasite;
Mal hasreti hasret değıl,
Yar hasreti hasta eder.

Tatar kızları özellikle de yüzüklere çok düşküdü. Yüzükleri, bilezikleri eskiden, günümüz Tataristan Cumhuriyetinin Saba ilçesinde yaşayan ustalar gümüş paraları eriterek yapardı. Gümüş yüzükler kadar bakırdan yapılan yüzükler de tutulurdu. Ayrıca, bakırın tedavi edici güce sahip olduğuna da inanılırdı. Çeşitli firuze, akik gibi doğal taşlarla da süslü olurdu bu yüzükler. Ayrıca, kız ile genç arasında yüzük hediye etme, kendi aralarında söz kesme alameti olurdu :

Kömés kéne yözék ay, kıydırdım
Uniké le kömés akçadan. (Tatar Xalık İcatı 1976: 168)

Gümüş yüzüğümü döktürdüm
On iki tane gümüş paradan.

Uñ kulımda kömés baldak,
Sul kulımda bakırı (Tatar Xalık İcatı 1976: 282)
Altın yözék, fireze kaş

Sağ elimde gümüş yüzük,
Sol elimde bakırdan.
Altın yüzük, firuze taş

Cankay barmaklarında (Tatar Xalık İcatı 1976: 266) Canım parmaklarında.

Alka dedikleri küpeler de genelde doğal taşlarla süslü olurdu. Tatar kadınları en çok akik ve firuze taşını severdi. Küpeleri zengin kadınlar kadar köyde pek durumu olmayan kızlar ve kadınlar da takardı ve sadece bayramlarda değil, günlük hayatta da. En eski dönemlerde, Türkler henüz İslam dinine geçmediği zamanlar küpeler yuvarlak şekilde olur ve kulakları tamamen örterdi. Çünkü Şamanizm inancına göre bir insanın vücudundaki deliklerden (burun, göz, kulak) kötü ruhlar sızabilirdi. Bu yüzden o delikleri örtmeye çalışırlardı. XVIII. Yüzyılda küpeler çok hacimli olduğundan dolayı kulağın memesine değil, kulağın arkasına takılırdı. Çok uzun olan 10-13 cm. küpeler ise kafaya giyilen başlıklara kulağı örtecek şekilde takılırdı. İdil Boyu Bolgar devletinde kızlar yarım ay şeklindeki küpeler takardı. Onlar, hala Tatar kadınlarının gözde küpeleridir. Armut ve kalp şeklindeki küpeler de çok yaygındı (Suslova 1980: 20-24). Her harekette küpeler hafif güzel ses verirdi:

Altın alka avır tarta, Altın küpe ağır oluyor,
Altı mıskaldan arta (Tatar Xalık İcatı 1976: 53) Alt mıskaldan fazla.

Bilezikler de hem zengin hem fakir kesim Tatarların en sevildiği takısıydı. Onları genç kızlar genelde tek bileğe takarken, evli bayanlar eşler arasında huzuru koruma amaçlı her iki bileğe de takardı. En çok gümüş bilezikler tutulurdu. Bu metalin de tedavi edici gücüne inanılırdı. Zengin kadınlar tabii altın bileziklere gönül verirdi. Bileziklerin genişliği bazen 6 cm. kadar olurdu. Genç kızlar dar bilezikleri severken, yaşlı kadınlar daha çok geniş bilezikleri tercih ederdi (Suslova 1980: 48-52). Bilezik de aynen başka takılar kadar manilerde sık anılır:

Bélezékleréñ bélekte, Bileziklerin bilekte
Asıl kamzulıñ kélette (Tatar Xalık İcatı 1976: 169) Güzel kamzulun kilerde.

Çoğu zaman bilezikler Arapça yazılarla –Kuran’dan ayetler, Orta Çağ Bolgar şairi Kul Ali’nin Kıssayı Yusuf adlı kitabından ibarelerle- süslenirdi. Özellikle de doğal taşlar ve akçelerle süslü bilezikler güzel olurdu (Suslova 1980: 48-52):

Bélezégém firuze, Bileziğim firuze,
Arasınnan cil ise (Tatar Xalık İcatı 1976: 307) Arasından yel eser.

Çulpi denilen, belik uçlarına takılan akçelerden oluşan takılar, Tatar kadınların en özel takılarından. Bir şeride iki, üç, altı, bazen dokuz sıra olarak takılan gümüş akçelerden oluşan bu takı bazen su taşımak için kullanılan çingiraklı terazileri andırırdı (Suslova 1980: 28-30). Bir inanca göre, bu akçelerin ağırlığından dolayı saçlar daha çabuk uzarmış. Ayrıca, bu ağırlık kız çocuklarına başlarını ve vücutlarını dik tutma imkânı da sağlıyordu. Böylece Tatar kızları hep endamlı olurdu. *Çulpi*, manilerde en sık anılan takılardan.:

Çeç oçlarımda sumlı teñke, Belik uçlarımda akçe
Ak bélegém tala ürgende (Tatar Xalık İcatı 1976: 189) Ak bileğim yorulur örerken.

Agıydélden su alganda Agıydel’den su alırken
Çıltıratım çulpımını (Tatar Xalık İcatı 1976: 121) Zıngıldattım çulpımını.

Sovyet döneminde Tatarların hem erkek hem kadın kıyafeti kökten değişir, milli detaylar arka plana atılır. Erkekler dar siyah palto, başlarına kep, ayaklarına da siyah çizme giymeye başlar.

Kadınlar ise uzun elbise ile kamzulu geride bırakıp, hırka ile eteğe geçerler. *Kalfak* ile *tübeteyden* de vazgeçerler:

Yarnı söyseñ, söy maturnı,
Garmun uynıy bélgenén;
Kara palto, kara iték,
Kara kékpa kiygené (Tatar Xalık İcatı 1976: 332)

Seversen yakışıklı olanı sev,
Akordeon çalabileni;
Kara palto, kara çizme,
Kara kepi giyeni.

Çöyden çöyge élép kuyam
Kofta-yubkalarımını; (Tatar Xalık İcatı 1976: 282)

Çividen çiviye asıyorum,
Hırka ile eteklerimi.

Günümüzde Tatar Türkleri tamamen Avrupalı giyime geçmiş durumda. Erkekler hala *tübetey* giyer. Kadınlar ilerleyen yaşta başlarına beyaz yazma örter, kışın da hala keçi pamuğundan şal kullanırlar. Takılardan da mutlaka küpe, yüzük ve bilezikler takarlar.

Göçebe hayattan oturak hayata çok erken dönemde geçen Tatar Türkleri, kıyafete ve takılara büyük önem verir ve onlara bayağı bir para harcarlar. Eskiden, bir aile maddi durumunu eşinin takılarıyla sergilerdi. Bir kadın güzel kıyafet ve değerli takılara ne kadar çok sahip olursa, eşinin o kadar eli açık ve zengin olduğunun göstergesi idi (Nasıyri 2005: 235).

Tatar Türklerinin günümüzde tarihe karışan soyut ve somut kültürel mirası -gelenekleri, milli kıyafet ve takıları- manilerde korunmuş olup, maniler bu milli değerleri geleceğe de götürmektedir.

KAYNAKÇA

- Bayazitova, F. (1995). *Tatar Halkının Beyrem Hem Könürés Yolaları*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Fahretdinov, Rizaetdin (1993). *Bolgar Hem Kazan Törékleré*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Möhemmetcanov, R. (1982). *Başkortstan İk Buyı Tatarlarının Yola İcatı*. Ufa.
- Nasıyri, Kayum (2005). *Saylanma Eserler*. T. 3, Kazan: Tatarskoye Knijnoye İzdatelstvo.
- Sergeyeva, Nurziya (2005). *Tatar Çigüvé. Tatarskaya Vişivka*. Kazan: Megarif.
- Suslova, Svetlana (1980). *Jenskiye Ukraşeniya Kazanskih Tatar Seredini XIX-Naçala XX Veka*. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Tatar Xalık İcatı* (1976). Kısa Cırlar (Dürtyullıklar). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi* (1992). Tatar Edebiyatı. 17. Cilt, Ankara: .
- Urazman, Reüfe. (1992). *Tatar Halkının Yolaları Hem Beyremneré*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Urazmanova, Raufa. (1984). *Sovremenniyı Obryadı Tatarskogo Naroda*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Vorobyov, N. İ.; Busıgin, Y.P.(1957). *Hudojestvenniye Promıslı Tatarii v Proşlom i Nastoyaşem*. Kazan.

Doç. Dr. D. Ali ARSLAN ve Gülten ARSLAN
Mersin Üniversitesi
aliarslan@mersin.edu.tr/gultenb.arslan@hotmail.com

Halk Kültürünün Temel Bileşenlerinden Halk Ozanlarının Dizelerinde Göç Olgusu: Ankara Uruş Yöresi Ozanlarından Âşık Şefkati Örneği

Köyden kente göç olgusu ve yarattığı toplumsal-ekonomik sorunlar, günümüz Türk toplumunun en önemli sorunlarından biridir. Bu sorunların her geçen gün daha da artmasının temel nedenlerinden biri, “insanları doğduğu yerde doyuramama ve insanca yaşatamamaktır.” Bu nüfus hareketlerinin başında iş bulmak, meslek edinme gibi ekonomik nedenler ve eğitim olgusu yatmaktadır. Köydeki üretim araçlarının sınırlılığı ve iş olanaklarının kıtlığının yanı sıra, genç kızların evlenmek için şehirde yaşayan-çalışan erkekleri tercih etme eğilimleri ve evlendiklerinde eşlerinin şehre göç etmeye zorlamaları da, göçün hızını arttıran bir başka etkidir. Halk ozanı, Uruşlu Âşık Şefkati bu gerçeği dizelerinde, oldukça özgün ve vurgulu bir şekilde dile getirir. Şefkati 1951 yılında, Ankara'nın Uruş bucağında doğmuştur. Asıl mesleği mobilyacılık ve marangozluk olup, ilkököl mezunudur. Evli ve beş çocuk babasıdır.

Betimleyici bir sosyolojik araştırma türünde gerçekleştirilen çalışmada, içerik analizi ve halkbilimin derleme tekniği kullanıldı. Ankara kırsalında gerçekleştirilen saha araştırmaları esnasında, halk ozanı Uruşlu Âşık Şefkati ile yapılan yüz yüze görüşme ve derlemelerden elde edilen veriler sosyolojik açıdan analiz edildi.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kavaközü Köyü, Uruş, Türk Halk Kültürü, Âşık Şefkati, Halk Ozanı, Göç, İç Göç, Köy.

Immigration within the Folk Poetry Which is the Main Components of the Folk Culture: Aşık Şefkati Case Study Who is One of the Ankara Region Bards

Social-economic problems which were caused by migration are amongst the major problems of the contemporary Turkish society. Of course the main reason of this problems is the reality of the failure to survive the people humanely where their birthplace. Social-economic and educational problems can be counted among the main reasons of the migration. In addition to that, the requests of country girls to live in the urban areas increase this tend to migrate. Local Poet Uruşlu Âşık Şefkati express this fact within his poems quite effectively and accurately.

Âşık Şefkati was born in Ankara-Bey pazarı-Uruş in 1951. He is graduated elementary school. His main occupation is the furniture and carpentry. He is married and has five children. He is still living in Uruş. This study has mainly the characteristics of the descriptive sociological research. The content analysis and data collection techniques of folklore were used for the paper. The research was realised by the researcher by using the face to face interview techniques within the rural areas of Ankara.

Key Words: Ankara, Kavaközü, Uruş, Turkish Folk Culture, Âşık Şefkati, Bard, Migration, Village.

GİRİŞ VE YÖNTEM



Bu çalışmada, iç göçün kırsal hayata etkileri araştırıldı. Betimleyici sosyolojik (Haralambos, 1987; Giddens, 1992) araştırma (Neuman, 2006-a; 2006-b; Gilbert, 1997; 1995; Denzin, 1984) türünde gerçekleştirilen çalışmada, büyük ölçüde sosyoloji ve halkbilimin veri toplama tekniklerinden faydalanılmıştır. Bu bağlamda özellikle de temel veri toplama tekniği olarak, halkbilimin derleme teknikleri kullanılmıştır.

Farklı dönemlerde Ankara kırsalında, özellikle de Kavaközü Köyü ve Uruş'ta gerçekleştirilen saha araştırmaları esnasında, halk ozanı Uruşlu Âşık Şefkati ile yapılan yüz yüze görüşmeler ve derlemeler çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Buna ilaveten araştırmada, telefonla görüşme tekniğinden de büyük ölçüde faydalanılmıştır. Ozan'ın kaleme almış olduğu dört kitabındaki şiirler de çalışmanın temel veri kaynaklarından birini oluşturdu. Farklı zamanlarda Ozanla gerçekleştirilen telefon görüşmeleri de, araştırmının şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Derleme çalışmalarında elde edilen veriler ise sosyolojik açıdan içerik analizi tekniğinden (Gilbert, 1994: 287-306; Arseven, 2001: 85-100) de yararlanılarak analiz edilmiştir.

BİR SOSYOLOJİK OLGU OLARAK GÖÇ

Türk toplumunun en önemli sosyal sorunlardan biri kır-kent ikilemi, kır-kent çelişkisidir. Kırsal alanlar ile kentsel yerleşim birimleri arasında gözlemlenen gelişmişlik farkı, köylerin iticiliğini arttırmakta, kentleri de cazibe-çekim merkezi gibi göstermeye devam etmektedir. Bu durum, uzun yıllardan beridir yaşana gelen kırdan kente göç sorununu çözümsüzlüğe mahkûm etmektedir. Bu göç furyası, yalnızca kent yaşamını değil, göç veren kırsal alanların sosyal, kültürel ve ekonomik yapısını da derinden etkilemektedir. Tabiri caizse, kırdan kente doğru yaşanan bu göç akımı, özellikle kırsal Türkiye'nin toplumsal ve ekonomik yapısında (Kongar, 1985-a; 1985-b) derin yaralar açmaktadır.

Dün olduğu gibi bugün de insanlar, çeşitli sebeplerden dolayı, doğduğu toprakları bırakıp başka coğrafyalara göç etmeye devam etmektedirler (Arslan, 2016). Bu mekânsal devinimin ya da göç olgusunun temelinde bazen kuraklık, işsizlik, bazen alt yapı ve barınma yetersizlikleri gibi nedenler etkili olurken, kimi zaman da kız kaçırma, kan davası gibi kültürel sebepler etkili olabilmektedir. Göç bazen de salgın hastalıklar, iç savaşlar ve doğal afetler gibi sebepler yüzünden gerçekleşebilmektedir.

Farklı ölçütler kullanılarak göç olgusu tasnif edilebilir: Göçler iç göç şeklinde olabileceği gibi, ülkeler arasında demografik yer değiştirme yani dış göç şeklinde de gerçekleşebilir. Göç olgusunu, tarihin her devrinde Türk toplum ve kültür hayatında ayrı bir yer ve öneme haiz olmuştur. Bugün de, hem dış göç ve hem de iç göç, toplum hayatımızın en önemli hakikatlerinden biri olarak varlığını devam ettirmektedir.

Kırdan kente göç sorununu en derinden yaşayan bölgelerimizden biri de İç Anadolu Bölgesidir. Bu çalışmada halk ozanının gözünden göç olgusu, özellikle de kırdan-kente doğru gerçekleşen iç göç olgusu ele alındı. Bunu yaparken, İç Anadolu Bölgesi'nde, Ankara yöresinde doğmuş, Beypazarı-Uruşlu halk ozanı Âşık Şefkati'nin dizelerinden yola çıkıldı.

HALK OZANI URUŞLU ÂŞIK ŞEFKATİ



Şefkati ya da gerçek adıyla Yaşar Büyükgedik 1951 yılında, Ankara'nın Beypazarı ilçesi, Uruş bucağında doğmuştur. Nüfus cüzdanındaki resmi ismi ise Muhammet Reşat BÜYÜKGEDİK'tir. Asıl mesleği mobilyacılık ve marangozluk olup, ilkokul mezunudur. Evli ve beş çocuk babasıdır. Şefkati, 2 yıla yakın Uruş Belediye Başkanı olarak da yöresine hizmet etmiştir. Şefkati'ye, Şefkati mahlasını Fevzi Halıcı vermiştir. Katıldığı yarışmalarda birçok dereceler alan Şefkati halen Uruş'ta hayatını sürdürmektedir.

Ağartma Taşı, Yaradana İltica, Kan Çiçekleri ve Üvey Evlatlar adı altında dört şiir kitabı yayınlanmış olan Ozan'ın beşinci şiir kitabının yayın hazırlıkları devam etmektedir.

Âşık Şefkati (Yaşar Büyük Gedik) yalnızca yaşadığı yörenin sorunlarına karşı duyarlı ve bu sorunları dile getiren bir halk ozanı değildir. Mahalli gözlemlerinin ve yöresel sorunların yanı sıra, ülkenin ve toplumun içinde bulunduğu sorunlar da Ozanımızın şiirlerinde ayrıcalıklı bir şekilde yer bulur. Okumayı çok seven Ozan bununla da yetinmez, insanlığın sorunlarına da yakın ilgi gösterir ve onlara şiirlerinde yer verir.



HALK OZANI GÖZÜYLE, KIRDAN KENTE GÖÇÜN TOPLUMSAL SONUÇLARI

Kırdan kente göç olgusu, gelişmekte olan birçok ülke gibi ülkemizin de uzun yıllardan beridir aşına olduğu toplumsal gerçeklerden biridir. Son yıllarda, kentin sahte çekiciliğini yitirmesinin de etkisiyle, şiddeti bir nebze de olsa azalmış olsa da, kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru ya da göreceli de olsa az gelişmiş kentlerden daha gelişmiş kentlere doğru insan hareketliliği halen sürmektedir. Bu türden göçler başta sosyal, ekonomik ve kültürel sebepler olmak üzere, birçok sebeplere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

İç Anadolu kırsalından, başta başkent Ankara olmak üzere büyük şehirlere doğru yaşanan nüfus hareketlerinin başında iş bulmak, meslek edinme gibi ekonomik nedenlerle eğitim olgusu yatar (Arslan, 2011: 86). Köydeki üretim araçlarının sınırlılığı ve iş olanaklarının kıtlığının yanı sıra, genç kızların evlenmek için şehirde yaşayan ve çalışan erkekleri tercih etme eğilimleri ve evlendiklerinde eşlerinin şehre göç etmeye zorlamaları da, göçün hızını arttıran bir başka olgudur. Halk ozanı, Uruşlu Âşık Şefkati bu durumu "Miras" isimli şiirinde, şu dizeleri ile vurgulu bir şekilde dile getirir (Arslan, 1992; 1991):

“Göç büyüdü dostum köylerden kente
Güzelim köyleri yoz bıraktılar.
İlkokul bittiyse, haydi git sen de
Gence bir vedalık söz bıraktılar

Anaların bağı mangala döndü
Nice göz gurbete bakarak söndü
Sevdalar gurbetin yolunda yandı
Geride bir yürek, köz bıraktılar.

Tarlalar bakıma muhtacı arttı
Ancak ekmeksize göç etmek şarttı
Düşüncüyü heves kapattı, örttü
Geride çok yaşlı göz bıraktılar

Kız vermez oldular köyde kalana
Söz verdiler kentten haber salana
Fırsat verip köy gencini talana
Yeşilin yerine boz bıraktılar



Bakımsız bakımsız bağlar dağ oldu
Keçiler kemirdi, hırsızlar yoldu
Baharda dalların çiçeği soldu
Geride bir harap iz bıraktılar

Şefkati gerçeğin dilinden yazdın
Ananın, babanın halinden yazdın
Kendini bilmeyen gelinden yazdın
Sana da kalemle saz bıraktılar”.



KIRDAN KENTE GÖÇÜN, KIRIN TOPLUMSAL YAPISINA YANSIMALARI

Türk toplumunun (Gökalp, 1999; 1989; 1976) en önemli kurumu denildiğinde hiç kuşkusuz akla aile kurumu gelir. Tarihin her döneminde aile kurumu, milletimizin toplumsal, kültürel ve demografik varlığını sürdürebilmesinde hayati derecede önemli roller ve işlevler üstlenmiştir. Evlilik ise bir yetişkin erkek ile bir yetişkin kadın arasında gerçekleşen, toplumsal olarak kabul edilmiş, genellikle de yasal olarak tanınıp onaylanmış birliktelik ya da bir arada yaşam ilişkisidir (Arslan, 2013: 285; Newman, 2012: 93-96).

Kır kavramı kasaba, köy, köy altı yerleşim birimleri gibi kent dışı yerleşim birimleri ve toplulukları kapsayan oldukça geniş kapsamlı bir kavramdır. Genel olarak kır ya da kırsal yerleşme, “kent dışı bir mekânda varlığını sürdüren ve kente oranla daha sınırlı sayıda nüfusu bünyesinde barındıran, sosyal-ekonomik ve kültürel yönleriyle de kentlerden farklılık gösteren sosyal ve fiziki çevrelerin oluşturduğu toplumsal yerleşmeler” şeklinde tanımlanabilir (Tarım ve Köyişleri Bakanlığı, 2005).

Köy ise “iktisadi faaliyetleri ağırlıklı olarak tarım, hayvancılık ve el sanatları olan; mekanik iş bölümü, cemaat ruhu ve gelenekçi-fatalist bir hayat anlayışının egemen olduğu; aile içinde geleneksel ilişkiler yaygın olan; nüfusu en fazla binlerle ifade edilebilen, coğrafi bir sınırı, kendine ait bir adı ve kendine özgü bir toplumsal örgütlenmesi bulunan; toplumsal değişme sürecinin görece olarak yavaş işlediği; kırsal bir mekânda varlığını sürdüren sosyal ve fiziki çevrelerin oluşturduğu, bütün bu yönleriyle de kentlerden farklılık gösteren toplumsal yerleşmelerdir” (Arslan, 1992: 12; Arslan, 2011: 21). Köy ve kır kavramları birbirinden farklıdır. Kır kavramı daha genel bir kavram olup köyün yanı sıra, kasabaları ve köy altı yerleşim birimlerini de kapsar.

Yukarıda vurgulanan faktörlerin de etkisiyle, araştırmaya konu edilen Ankara Güdül ve Beypazarı yöresi kırsalında, “egzogamik evlilik” türü yaygınlaşmaktadır. Bu değişimde, genç kızların, köyde yaşayan gençlerle evlenmeme eğilimi oldukça etkili olmaktadır. Yörede gözlemlenen, özellikle kızların köy dışından bir eşle evlenme eğilimindeki artışı Âşık Şefkati “Köye Kız Vermez Köylüler” isimli şiirinde vurgulu bir şekilde dile getirir (Arslan, 1992):

KÖYE GIZ VERMEZ KÖYLÜLER

“Zengin olsan para etmez,
Köye gız vermez köylüler.
Köyde yeni ocak tütmez,
Köye gız vermez köylüler.

Şehirdeyse hindi olsun,

Varsın damat gındı olsun,
Evi damdan gondı olsun,
Köye gız vermez köylüler.

Köyün gapısını çalan,
Bu tükenmez, bitmez talan,
Köyler çöktü, çöker galan,
Köye gız vermez köylüler.

Adı çıkmış, köy işi zor,
Önüne hiç bakmıyor kör,
Köyde en lüks hayatı ver,
Köye gız vermez köylüler.

Şehir olsun, zehir olsun,
Her saati kahr olsun,
Şehir olsun, ahır olsun
Köye gız vermez köylüler”.

Herkesin birbirini tanıdığı ve hatta belli ölçülerde de olsa herkesin birbiriyle, uzak ya da yakın, akrabalık bağıyla bağlı olduğu kırsal yerleşim alanlarında daha çok birincil ve yüz yüze ilişkiler egemendir. Bu birincil ve yüz yüze ilişkilerin başında da komşuluk ilişkileri gelir. Özellikle kırsal alanlarda bireylerin, komşuları ile olan ilişkileri, onların yaşam kalitesi üzerinde de belirleyici rol oynar.

Halkın halinden ve dilinden yazmayı kendilerine vazife edinmiş olan halk ozanlarının da gözünden bu gerçek elbette kaçmaz. Ozan Şefkati de Uruş ve havalisinde yaptığı gözlemlerden yola çıkarak, göçün toplumsal ilişkilerde ve özellikle de komşuluk ilişkilerinde ne derin yaralar açtığını, “Komşularım Nerdesiniz?” şiiriyle özlü bir şekilde dile getirir. Yakın ilişki içinde olduğu komşularını, yöresel lakapları ile tek tek sayarak, onların göç ederek yöreyi terk etmelerinin günlük hayata yansımalarını şöyle dillendirir:

KOMŞULARIM NERDESİNİZ?

Mahallede her kapıda bir kilit,
Bu evlere gelenlerim nerede.
Dut dibinde şenlik bitmiş ses bitmiş,

Hani komşu olanlarım nerede?
Soruyorum bakıp bakıp irkilip,
Harmancılar çayırlayı terk etmiş,
Alıççı'nın bacaları buz tutmuş,
Kahkahayla gülenlerim nerede?

Düğün olur köy şenlenir coşardı,
İmeceye bütün gençler koşardı,
Hep komşular beraberlik yaşardı,
Dost yolunda ölenlerim nerede?

İğdeciler, Desticiler, Kaltallar,



Nerde hani yaşlılardan masallar,
Bir kâbus ki anlatamaz misaller,
Dost dilinden bilenlerim nerede?

Ömür gitti bahar gitti yaz gitti,
Mehmet ağa, Ahmet ağa tez gitti,
Onlarının nükte gitti söz gitti,
Şu kapıyı çalanlarım nerede?

Koca evi viran koydu kadılar,
İstanbul'a yanın eydi Badı'lar,
Sordum sebep ekmek derdi dediler,
Filanlarım filanlarım nerede?

Derviş ağa, Çobanlar, Kelteciler,
Hacı Osman'ı harap etti acılar,
Yedi dağa yuva kurdu Eciler,
Erginlerim, delenlerim nerede?

Bilom vardı tükürürdü teklerdi,
Halil usta binbir kahır saklardı,
Komşularım ne kadarda çoklardı,
Ağırlarım çelenlerim nerede?

Terzioğlar, İçağsılar, Balcılar,
Karadede, Şükrüfendi, Çölcüler,
Osman komşu, Kestürükle Zilciler,
Bize adı kalanlarım nerede?

Gide gide tükettiler yolları,
Boş mu kaldı Şefkatinin elleri,
Etliebeler, Avoları, Çölleri,
Gözyaşımı silenlerim nerede.

Şefkati'nin de ifade ettiği gibi, göçün altında yatan en önemli unsur ekonomik nedenlerdir. Aşığın tabiriyle "ekmek derdidir" göçün altında yatan temel neden. İş ve aş derdiyle göç edenlerden geriye yadigâr kalan isimleridir. Bir de viran olan haneler, kilitli kapılar, yitirilmiş dostluk bağları, tütmeyen baba ocakları, buz tutmuş bacalar, imecenin ortadan kalkmasıyla yok olmaya yüz tutan birlik-beraberlik ve dayanışma ruhu...

Göçün köyün toplumsal ve kültürel hayatından yaptığı tahribatı, "Köyüm" adlı şiirinde daha bir veciz dile getirir Ozan Şefkati:

KÖYÜM

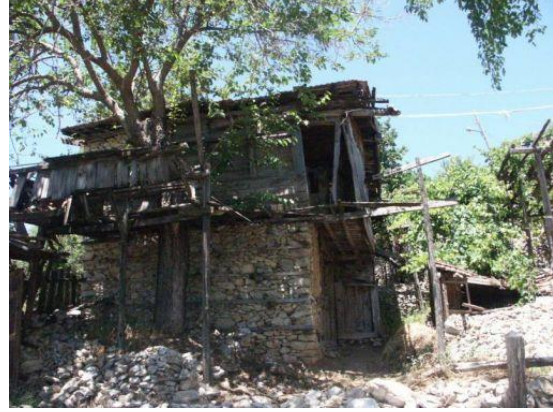
Seher vakti horozların ötmüyor,
Artık uyurların kalkmıyor köyüm.
Kapı örtük bacalarda tütmüyor,
Kimse ışığı yakmıyor köyüm.

Ne haldeydik geldik nerden nereye,
Çare vardı fitne girdi çareye,
Bir şey oldu boz bulanık dereye,
O da deli deli akıyor köyüm.

Yerle yeksan olup gitti odalar,
Gök kubbede kaldı güzel sedalar,
Gurbet elde meyve verdi fideler,
Kimse geri dönüp bakmıyor köyüm.

Ekmek çıkarırdı tam on bir fırın,
Daha bir sessizlik bekliyor yarın,
Uğruna can gitti şu tarlaların,
Kimse çeltik bile ekmiyor köyüm.

Şefkati ağlama şişer gözlerin,
Kime tesir etsin acı sözlerin,
Keklik gibi al kınalı kızların,
Süvari yolunda sekmiyor köyüm.



Göç sebebiyle iyice azalan nüfus, geride yalnızca kilitli kapılar, tütmeyen bacalar bırakmamıştır. Kışın köy odalarında, yazın da genellikle gölgesi koyu ve serin olan dut ağacı diplerindeki dostça muhabbetleri ve hararetle tartışmaları da alıp götürmüştür, göç edenler köyden giderken. Harabeye dönen yalnızca evler, uğruna can verilen-cinayetler bile işlenen tarlalar, bakımsızlıktan dağa dönen bağlar değildir. Günlerce süren ve şenlik havasında geçen düğünler artık susmuş; köy hayatının üzerine kâbus gibi çökmüş olan sessizlik, her geçen gün daha da ağırlaşmaya başlamıştır. Bu sessizliğe horozlar bile ayak uydurmuştur.

En kötüsü de, Milli kültürün en önemli unsularından olan halk kültürünün neşri nema bulduğu, toplumsal ve kültürel hayatta kurumaya, çoraklaşmaya başlamış, neredeyse kendi kaderine terkedilmiştir. Yaşlıların ocak başlarında çocuklara ve gençlere anlattıkları hikâyeler, efsaneler ve masallarla; köy odalarında çoğunlukla da abartılarak paylaşılan askerlik hatıraları av anıları artık işitilmez olmuştur. Kulaklar paslanmış, gözler dolmuş, yürekler yaslanmış kırsal Türkiye’de.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Daha önce vurgulandığı gibi, Türk toplumunun dünden bugüne yaşamakta olduğu en önemli sosyal sorunlardan bir tanesi kır-kent ikilemidir. Kır ile kent arasında gözlemlenen ve her geçen gün daha da belirginleşen, gelişmişlik farkı köylerin iticiliğini arttırmakta, kentlerin cazibe-çekim merkezi olma özelliğini de pekiştirmektedir. Bu da, uzun yıllardan beridir artarak yaşana gelen köyden kente göç sorununu daha da hızlandırmaktadır.

İç Anadolu Bölgesi ve özellikle de Ankara kırsalında yaşayan nüfusun büyük bir bölümünün başlıca ekonomik uğraş alanı tarımsal etkinliklerdir. Tarım sektörünün bir ayağını bitkisel üretim oluştururken, bir diğer ayağını da hayvancılık teşkil eder. Hayvancılık bakımından yöre çok önemli bir potansiyele sahip olmasına rağmen, bu potansiyelin yeterince ve gerektiği gibi değerlendirildiği söylenemez. Uzun yıllardan beridir toplumsal ve ekonomik yapı içinde,

tarım sektörüne reva görülen üvey evlat muamelesi, kırsal Türkiye’yi çözümü her geçen gün zorlaşan sorunlar yumağı içine sürüklemiştir. Bu çetrefil sorunlar, kırdan kente göçü tetikleyici etkileri de beraberinde getirmiştir.

Kısacası, köyden kente göç olgusu ve yarattığı toplumsal-ekonomik sorunlar, günümüz Türk toplumunun en önemli sorunlarından biridir. Bu sorunların her geçen gün daha da artmasının temel nedenlerinden biri, “insanları doğduğu yerde doyuramama ve insanca yaşatamamaktır.” Bu nüfus hareketlerinin başında iş bulmak, meslek edinme gibi ekonomik nedenler ve eğitim olgusu yatmaktadır. Köydeki üretim araçlarının sınırlılığı ve iş olanaklarının kıtlığının yanı sıra, genç kızların evlenmek için şehirde yaşayan-çalışan erkekleri tercih etme eğilimleri ve evlendiklerinde eşlerinin şehre göç etmeye zorlamaları da, göçün hızını arttıran bir başka etkidir. Halk ozanı, Uruşlu Âşık Şefkati bu gerçeği dizelerinde, oldukça özgün ve vurgulu bir şekilde dile getirir.

Özetle, kırsal Türkiye’nin sosyal ve ekonomik kaynaklarının son derece kıt ve sınırlı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak daha önce de defaten ifade edildiği gibi (Arslan, 2011; 2010; 2005; 2004; 1992), kaynak yetersizliği, kırsal Türkiye’nin ve özellikle de başkent Ankara kırsalının geri kalmışlığına bir gerekçe, bir mazeret olarak gösterilemez. Sorunların temelinde yatan asıl neden kaynakların yetersizliği değil, mevcut kaynakların etkin ve verimli bir şekilde kullanılmıyor olmasıdır.

KAYNAKÇA

ARSEVEN, Ali (2001). *Alan Araştırma Yöntemi*. Ankara: Gündüz Yayıncılık.

ARSLAN, Durmuş Ali (2016a). Konya’nın Bozkır İlçesinin Demografik Yapısının Sosyolojik Tahlili. *Uluslararası Bozkır Sempozyumu Selçuk Üniversitesi*, Konya, 6 - 8 Mayıs 2016.

ARSLAN, Durmuş Ali (2016b). Kocaeli’nin Demografik Yapısının Sosyolojik Tahlili. *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu – III*, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi - Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli, 25 - 27 Mart 2016.

ARSLAN, Durmuş Ali (2015). Kırsal Türkiye’de Geçmişten Geleceğe Kadın, Evlilik Ve Aile. *Selçuk Üniversitesi, Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 37, 629-684.

ARSLAN, Durmuş Ali (vd.) (2015). Türk Toplumunda Aile Kurumunun Dünü, Bugünü Ve Yarını. *ACED Uluslararası Aile Çocuk ve Eğitim Dergisi*. 6, 149-172.

ARSLAN, Durmuş Ali (2013-a). *Sosyoloji: Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek*. Ankara: Nobel Yayınevi.

ARSLAN, Durmuş Ali (2012-b). *Sosyoloji Ve Yöntem Yazıları*. Ankara: Kalkan Matbaacılık.

ARSLAN, Durmuş Ali (2011). *Uygulamalı Köy Sosyolojisi: Kırsal Yapı Ve Kalkınma Dinamikleri İle 17 Yıl Öncesi Ve Sonrası Ankara Kavaközü*. Mersin: Mersin Üniversitesi.

ARSLAN, Durmuş Ali (2010). Kırsal Türkiye’de Değişmeyen Tek Şey Yoksulluk: 17 Yıl Öncesi Ve Sonrası İle Ankara-Güdül Kavaközü Köyü. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi -*

International Journal of Human Sciences. 7-2, 373-426, 2010-2

- ARSLAN, Durmuş Ali (2005). Kırsal Kalkınmada Bir Türkiye Gerçeği: Kavaközü Köyü'nden Görünümler. *TÜRK TARIM Tarım ve Köyişleri Bakanlığı Dergisi*. 165, 58-63.
- ARSLAN, Durmuş Ali (2004). Bir Ankara Köyü (Kavaközü'nün) Sosyolojik İncelemesi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 17-2, 53-70.
- ARSLAN, Durmuş Ali (1992). *Kalkınma Dönemecinde Kavaközü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (Lisans Tezi).
- ARSLAN, Durmuş Ali (1991). *Uruşlu Âşık: Âşık Şefkati*. Konya: Selçuk Üniversitesi Halk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi (Folklor Derleme Çalışması).
- ÇAĞLAR, Yücel (1990). *Köy, Köylülük Ve Türkiye'de Köy Kalkınması Sorunu*. Ankara: TZD Yayınları.
- DENZİN, Norman (1984). *Sociological Methods*. London: McGraw-Hill.
- GIDDENS, Anthony. (1992) *Human Societies*. Oxford: Polity Press.
- GILBERT, Nigel (1997). *Analysing Tabular Data*. London: Sage.
- GILBERT, Nigel (1994). *Researching Social Life*. London: Sage.
- GÖKALP, Ziya (1999). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (1989). *Türk Ahlakı*. İstanbul: Toker Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HARALAMBOS, Michel (1987). *Sociology: Themes And Perspectives*. London: Bell & Hyman
- KONGAR, Emre (1985a). *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı 1*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KONGAR, Emre (1985b). *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı 2*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- NEUMAN, Lawrence (2006a). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1: Nitel Ve Nicel Yaklaşımlar*. İstanbul: Yayın Odası.
- NEUMAN, Lawrence (2006b). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2: Nitel Ve Nicel Yaklaşımlar*. İstanbul: Yayın Odası.
- OZANKAYA, Ö. (1995). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- TÜİK (2016). *Türkiye 2015 Nüfusu*, 24.08.2016, <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/>

Derya ERSÖZ (Doktora Öğr.) ve Nükte Sevim DERDİÇOK (Doktora Öğr.)
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
nuktederdicok@yahoo.com/ersoz.derya@hotmail.com

Halk Kültürü Bağlamında İzmir'deki Kentsel Dönüşüm Alanlarında Meydana Gelen Değişim ve Dönüşümün Boyutları

Türkiye’de 1950’li yıllardan sonra sanayileşme ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak köyden kente göç hızla artmış ve bunun sonucunda büyük şehirlerde “çarpık kentleşme” diye adlandırılan bir sorun ortaya çıkmıştır. Bunun başlıca sebebi göçmenlerin çeşitli sebeplerle yapılar imar edip altyapı yetersizliğine yol açmalarıdır. Kentsel dönüşüm projeleri bu soruna çare olarak üretilmiş olup hem alt yapı yetersizliğine hem de şehrin bozulduğu düşünülen portresine çare aramaktadır. Proje kapsamında; göçmenlerin inşa ettikleri yapılar yıkılıp yerlerine modern yapılar imar edilmekte, dinlenme ve eğlenme mekânları oluşturulmaktadır. Bu çalışmanın amacı; İzmir şehrinde oluşturulan kentsel dönüşüm alanlarında ortaya çıkan kültürel değişimleri, dönüşümleri ve bozulmaları tespit etmektir. Öncelikle, kentsel dönüşüm projesi kapsamında olan; ama henüz değişmemiş alanlarda araştırma yapılmış ve burada yaşayan halkın istekleri ve şikâyetleri tespit edilmiştir. Ayrıca, bu yapılarda yaşatılan kültürel kimlik ve doku da ortaya konmuştur. Sonraki aşamada, kentsel dönüşüme uğramış ve daha önce yaşadığı yerden ayrılarak modern yapılara taşınmış kişilerin ortaya koydukları halk kültürü unsurlarının değişim ve dönüşümü incelenmiştir. Son aşamada ise Kentsel Dönüşüm Projesi ile birlikte kültürel yapının değişip dönüştüğü mü yoksa bozulduğu mu sorusu tartışılmıştır. Bu çalışma kapsamında İzmir’in kentsel dönüşüm alanlarına giren Bayraklı ilçesi ile Karabağlar ilçesine bağlı Uzundere ve Cennetçeşme mahalleleri ve Konak ilçesine bağlı Ballıkuyu, Gültepe ve Kadifekale mahallelerinde gözlem ve mülakat yöntemleri kullanılarak araştırma ve derleme yapılmıştır. Yapılan saha araştırması sonucunda söz konusu bölge halkının meydana getirdiği halk kültürü ürünlerinin değişimi, olumlu (gelişim) ve olumsuz (bozulma) olmak üzere iki boyutu ile ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kentsel dönüşüm, halk kültürü, değişim, dönüşüm, bozulma, İzmir.

The Dimensions of Change And Transformation In The Fields of Urban Transformation In Izmir Within The Context Of Folk Culture

After the 1950s, depending on the industrialization and economic development in Turkey, migration from villages to cities has increased rapidly and as a result of this in large cities, a problem has arisen called as "unplanned urbanization." One of the main reasons of that is that migrants are causing infrastructural deficiencies and failures by constructing constructions by several reasons. Urban transformational projects are produced as a solution to this problem and is finding a solution both to the portrait that is thought to be impaired and infrastructural inadequacies. Within the scope of the project, the structures the migrants constructed are torn down and modern constructions are replaced and recreational and entertainment places. The purpose of this study is to reveal the cultural changes, conversions and degradations that are formed in the area of urban transformation in Izmir. First, there have been researches in such fields that are not transformed due to the fact that they are in the scope of urban transformation project and requests and complaints of the people living there have been identified. Moreover, cultural identity and tissue viable in these structures have also been set forth. In the next stage, the changes and transformations of folk culture elements that people formed who were exposed to urban transformation and moved to modern structures have been examined. In the final stage, the question of whether it is broken or it is the transformation of the cultural change after with the Urban Renewal Project has been discussed. In the context of this study, in the district of Bayraklı that has been included as urban transformation area and the neighborhoods of Uzundere and Cennetçeşme connected to Karabağlar district; and in the neighbors of Ballıkuyu, Gültepe and Kadifekale that are connected to the district of Konak, researches and compilations were made by using observation and interview methods. After the field research results, the changes of the products of folk culture that people caused have been handled in two dimensions as positive (development) and negative (corruption).

Key Words: Urban transformation, folk culture, change, transformation, deterioration, Izmir

GİRİŞ

Türkiye’de 1950’li yıllardan itibaren sanayileşme, ekonomik gelişmeler ve diğer sebeplere bağlı olarak köyden kente göç hızla artmıştır. Söz konusu göç, sadece bir insan hareketliliği değil; toplumdaki pek çok dinamiği etkileyen sosyolojik ve kültürel bir olgudur. Göç ve bunun sonucunda büyük şehirlerde “çarpık kentleşme” diye adlandırılan sorun, 1950-1980 yılları arası, 1980-2000 yılları arası ve 2000’li yıllar olmak üzere üç farklı aşamada ele alınmış ve bu tasnif üzerinden kentsel dönüşümün çeşitli neden ve sonuçları da ortaya konmaya çalışılmıştır (Ataöv ve Osmay 2007: 60).

“Ekonomik politikalar”, “demografik değişim”, “konut sunum biçimleri”, “işgücü-konut ilişkisi”, “yetkilerin dağılımı”, “planlama uygulamaları”, “politikalar ve yasal düzenlemeler” gibi pek çok değişken (Ataöv ve Osmay 2007: 60) etrafında “kurgulanan” kentsel dönüşümün başlıca sebebi göçmenlerin çeşitli sebeplerle yapılar imar edip altyapı yetersizliğine yol açmalarıdır. Kentsel dönüşüm çalışmaları da bu soruna çare olarak üretildiği ileri sürülen projeler olup hem alt yapı yetersizliğine hem de şehrin bozulduğu düşünülen portresine çare aramaktadır. Proje kapsamında; göçmenlerin inşa ettikleri yapılar yıkılıp yerlerine modern yapılar imar edilmekte, dinlenme ve eğlenme mekânları oluşturulmaktadır. Ancak, bir anlamda “tektipleştirme” olarak ele alınabilecek konutların inşa edilmesi ve bu konutların çeşitli eğlence mekânları ile “zenginleştirilmesi”, bu bölgede önceden yaşayan insanların hayatın ikamet dışında kalan alanları ile tüm bağlarını koparmaktadır.

Bu noktada, kentsel dönüşüm kavramındaki “dönüşüm”ü ele almak gerekmektedir. Dönüşüm, bir değişimdir ve değişim her zaman iki boyutludur: Gelişme ve bozulma/yozaşma. Kentsel dönüşümü de değişimin iki boyutu doğrultusunda ele almak mümkündür. Bir tarafta şehrin altyapı, güvenlik, temizlik gibi sorunlarına çözüm sunulurken diğer taraftan bölgedeki kültürel yapıya, insan ve gelenek arasındaki ilişkiye ve yöre halkı tarafından ortaya konan halk bilgisi ürünlerine birtakım zararlar verilmiştir.

Çalışmamızda örneklem olarak seçtiğimiz İzmir’deki kentsel dönüşüm alanlarından Bayraklı ilçesinin üç ayrı mahallesi, Karabağlar ilçesine bağlı Uzundere ve Cennetçeşme mahalleleri ile Konak ilçesine bağlı Ballıkuyu, Gültepe ve Kadifekale mahallelerinde gözlem ve mülakat yöntemleri kullanılarak araştırma ve derleme yapılmıştır. Yapmış olduğumuz alan araştırması sonucunda söz konusu bölgelerdeki halk kültürü unsurları ve geleneksel yapıdaki değişim ortaya konmuştur.

1. KENTSEL DÖNÜŞÜM ALANLARI VE KAYNAK KİŞİ GRUBU

Kaynak kişi grubumuzu, kentsel dönüşüm projesi kapsamına giren Cennetçeşme, Uzundere, Ballıkuyu, Kadifekale, Bayraklı ve Gültepe gibi alanlarda hâlâ yaşayanlar ve bu alanlardan modern yapılara taşınanlar olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Birinci gruptakiler, proje dâhilinde olup henüz dönüşmemiş alanlarda yaşayanlar, ikinci gruptakiler ise, dönüşüm sonucunda “müstakil evlerini” terk edip “apartman dairesine” yerleşenlerdir. Birinci grup ile ikinci grup arasındaki belirgin farklılıklar; kentsel dönüşüm projelerine bakış açıları ve halk kültürü unsurlarını yaşatarak koruma ve devam ettirme dereceleridir.

2. KENTSEL DÖNÜŞÜM VE HALK KÜLTÜRÜ

İzmir’deki söz konusu alanlarda yapılan alan araştırması sonucunda doğum, düğün, ölüm gibi geçiş ritüellerinin uygulanma dereceleri; kadınların sosyal yaşamı, nüfus kontrolü, çocuk eğitimi ve oyunları gibi aile folkloru unsurları; sofraya geleneği, kışlık yiyecek hazırlığı, mutfak

düzeni gibi halk mutfağı unsurları; imecenin uygulanma dereceleri; kültürel bellek aktarımı, komşuluk ilişkileri, değişim ve dönüşüm bakımından ele alınmıştır.

2.1. Değişim ve Dönüşüm Bakımından Geçiş Ritüelleri

İnsan yaşamının üç önemli olayını ifade eden “geçiş dönemleri” doğum, evlenme ve ölüm ile bunlar etrafında şekillenen inanış ve uygulamaları içermektedir. Geçiş dönemleri kapsamında yapılan her türlü uygulama ve bu uygulamalara kaynaklık eden inanışlar ise bizzat kültürü oluşturmaktadır.

Kentsel dönüşüm projelerinin en belirgin şekilde etkilediği geleneksel uygulamaların başında geçiş ritüelleri gelmektedir. Bu ritüellerin inanç ve uygulama olmak üzere iki boyutu vardır. İnanç boyutu değişmemesine rağmen, yaşam alanı değişikliği uygulamaların zayıflamasına sebep olmuş; bu da özellikle 15 yaş altı neslin ritüel bakımından kültürel belleğinin yavaş yavaş kaybolmasına yol açmıştır.

Geçiş ritüellerinin uygulanma dereceleri, kırsaldan gecekonduya ve gecekondudan da kentsel dönüşmüş alana doğru gidildikçe zayıflamaktadır. Örneğin; kaynak kişilerimizden Zübeyde Sağman ile yaptığımız görüşme sırasında, doğup büyüdüğü yer olan Mardin’in bir köyünde düğün ritüeli üç gün boyunca köy meydanında bulunan geniş bir alanda uygulanırken; evlendikten sonra taşındığı Kadifekale’de düğün süresi aynı kalmış, ancak alan daralmış ve erkekler arasında oynanan yüzük oyunu gibi birtakım geleneklerin uygulanmasında zorluk yaşandığı öğrenilmiştir. Kaynak kişinin Kadifekale’den kentsel dönüşmüş alan olan TOKİ’ye taşınması ile birlikte, ritüelin hem uygulama süresinde hem de uygulama alanında daralma artmıştır. Düğün, herkesin katılabileceği açık bir alandan salona taşınmış ve günlerce süren geleneksel uygulamalar, birkaç saat içerisinde sıkıştırılmıştır.

Değişim ve dönüşümün görüldüğü bir diğer örnek ise; kaynak kişilerimizden Sultan Çakmak ile yapılan görüşme sırasında, doğup büyüdüğü yer olan Sivas’tan önce İzmir’in Ballıkuyu mahallesine oradan da TOKİ’ye taşınması sürecinde kendisinin ve ailesinin doğum ritüeli bakımından yaşadıkları ve gözlemledikleri inanış ve uygulamalardaki değişimi aktarmıştır. Loğusalık dönemi, tuzlama, kırklama, diş buğdayı gibi geleneksel uygulamalarda aynı şekilde kırsaldan kentsel dönüşmüş alana doğru bir zayıflama olduğu aktarılmıştır. Kaynak kişinin doğduğu yer olan Sivas ve İzmir’e taşındığında ilk olarak ikamet ettiği Ballıkuyu mahallesinde, özellikle yeni doğum yapmış kadınların tüm komşuları tarafından ziyaret ve tebrik edildiği; ancak TOKİ’ye taşındıktan sonra apartmanda doğum yapmış birinin olduğundan dahi haberi olmayan komşuların olduğu aktarılmıştır.

Bunun yanı sıra kaynak kişilerimizden Birsen Ağaoğlu ile yaptığımız görüşme sonucunda, kayınpederinin vefatında ölüm adetlerinin apartmanda da aslına uygun bir şekilde uygulanabildiğini; kendi ve çevre apartmanlardaki tüm komşularının uygulamalar sırasında yardım ettiğini, cenaze yemeklerinin imece usulü ile yapıldığını aktarmıştır.

2.2. Değişim ve Dönüşüm Bakımından Aile Folkloru

Alan araştırması sırasında kaynak kişilerle yapılan görüşmeler sonucunda, çocuk yetiştirme, nüfus kontrolü, çocuk oyunları ve kadının sosyal yaşamı ile ilgili elde edilen bilgiler, “aile folkloru” kapsamında değerlendirilmiştir.

2.2.1. Nüfus Kontrolü, Çocuk Yetiştirme, Çocuk Oyunları

Kentsel dönüşüm projelerinin etkilediği önemli diğer alanlardan biri de ailenin nüfus yapısı, çocuğun yetiştirilmesi ve sonraki dönemde büyüdüğü sosyal ortamdır. Kentsel dönüşmemiş alandan dönüşmüş alana gidildikçe aile nüfusunda azalma, çocuğun yetiştirilmesinde aile büyüklerinin rolü ve çocuğun sosyal ortamında daralma görülmektedir.

Kaynak kişilerimizden Saniye Ebru Arıcan ve Zübeyde Sağman, kentsel dönüşmüş alana taşındıktan sonra, apartman hayatının çok çocuklu aile yapısına uygun olmadığını gördükleri için nüfus kontrolü konusunda daha dikkatli davrandıklarını belirtmişlerdir. Birden fazla küçük çocuğun apartman sakinleri için sorun teşkil ettiğini, gürültü vb. durumlara sebep olabildiklerini söylemişlerdir.

Kaynak kişilerimizden Döndü Tarım ile yaptığımız görüşmede, Uzundere’de ikamet ettiği dönemde evli ve çocuklu olan 3 erkek çocuğuyla birlikte aynı ortamda yaşadığını belirtmiş; kentsel dönüşmüş alana taşındıktan sonra çocuklarıyla ayrı apartmanlarda yaşamaya başladığını ve yaşam şekillerinde önemli bir değişiklik meydana geldiğini ifade etmiştir. Önceden aynı ortamda yaşadığı için torunlarına kendisinin baktığını, gerek torunları ve kendisi arasında gerekse torunlarının birbirleri arasında sıkı bir iletişim olduğunu, bu iletişim sayesinde çocukların rahat bir oyun ortamı ve oyun arkadaşlarına sahip olduğunu dile getirmiştir. Farklı apartmanlara taşındıktan sonra torunlarını daha az gördüğünü, torunlarının da eskiye göre daha sınırlı ve yapay bir oyun alanına geçtiğini aktarmıştır.

Kaynak kişilerin birçoğundan edindiğimiz ortak sonuca göre, kırsaldan gecekonduya, gecekondu kentsel dönüşmüş alana gelindikçe oyun arkadaşlarından oyuncaklara, oyuncaklardan da dijital ve sanal ortama doğru bir eğilim gösterdikleri ortaya çıkmaktadır. Bu durum, çocukları giderek yalnızlaştırmakta ve kültürel bellek aktarımını da olumsuz yönde etkilemektedir.

2.2.2. Kadının Sosyal Yaşamı

Kentsel dönüşüm projeleri ile yaşam alanının değişmesi en çok kadının sosyal yaşamı üzerinde etkili olmuştur. Ortak yaşam alanının daralması ile birlikte imecenin azalması, kadının üzerine daha fazla iş yükü almasına neden olmaktadır. “Müstakil ev”lerde uygun ortamın olması sebebiyle kışık yiyecek hazırlığı gibi imecenin ön planda olduğu uygulamalar, apartman dairelerine geçildikten sonra bireysel bir şekle dönüşmüştür. Ayrıca dönüşüme uğramamış alanlardaki kadınların çocuk bakımı konusunda çevrelerinden gönüllü olarak yardım aldıkları; bununla birlikte, birbirleri için doğal bir “çocuk bakıcısı” konumunda oldukları gözlemlenmiştir. Ancak apartman dairelerinde komşuluğun azaldığı ve böylece kadının çocuk bakımı konusunda da yalnız kaldığı görülmektedir. Dönüşüme uğramış alanlardaki bu durumun da çocuk bakımı konusundaki geleneklerin uygulanabilirliğini azalttığı söylenebilir.

Kadının sosyal yaşamına ilişkin diğer bir sorun ise; apartman dairelerine geçen çocukların doğal oyun alanı bulamadıkları için hırçınlaştıkları ve anneye daha fazla zorluk çıkarmalarıdır. Dar alanda yalnızlaşan çocuk, tüm ilgiyi annesinden beklediği için kadının sosyalleşmesinde engel teşkil etmektedir. Bu durum, çocuk kadar kadının da yalnızlaşmasına sebep olmaktadır.

Yukarıdaki olumsuz etkilerin yanı sıra, yaşam alanının değişmesi ve daha bireyselleşmesi, kadının yaşamına olumlu birtakım değişiklikler de getirmiştir. Kaynak kişilerimizle yaptığımız görüşmeler sonucunda, özellikle genç yaştaki kadınlar, aile büyüklerinden bağımsız bir hayat sürmelerinin kendileri için olumlu bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Şöyle ki dönüşmemiş alanlardaki evli kadınlar, genellikle eşlerinin ailesiyle birlikte yaşamakta; bu durum onların bireysel yaşantısını kısıtlamaktadır. Ancak, apartman dairesinin sunduğu bireysel yaşam kadını özgürleştirmekte ve bu sayede kadının sosyal yaşamı da olumlu bir değişime uğramaktadır.

2.3. Değişim ve Dönüşüm Bakımından Halk Mutfağı

Kentsel dönüşüm alanlarında tespit edilen sofraya düzeni, saklama yöntemleri, kışlık yiyecek hazırlığı, mutfak düzeni gibi unsurlar halk mutfağı başlığı altında ele alınmıştır.

Öncelikle kentsel dönüşüm alanlarında sofraya düzeninin geleneksel biçimden uzaklaştığı görülmektedir. Bahçe ve teraslara sahip “müstakil evler”, daha kalabalık ve yer sofrası gibi geleneksel biçimlere uygunken; apartman daireleri çekirdek ailenin sığabileceği daha modern sofraya biçimlerini beraberinde getirmiştir.

Bahçe ve teras gibi doğal yaşam alanı bulunan müstakil evlerde kadınlar tarafından imcece usulü ile tarhana, salça, sebze kurutması ve konserve gibi kışlık yiyecek hazırlığı yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum aile bütçesine katkı sağlarken kadınlar arasında usta-çırak ilişkisinin doğmasına da zemin hazırlamaktadır. Ancak, kentsel dönüşüm projeleri ile birlikte bu hazırlıklar için doğal ortamın yitirilmesi, hem imcece hem de usta-çırak ilişkisinin kaybolmasına neden olduğu gibi hazır gıdaya yönelme ve daha fazla tüketime yol açmıştır. Ayrıca, müstakil evlerdeki doğal alanların genişliği özellikle kış için yapılan hazırlığın saklanması için de son derece elverişlidir. Örneğin; kaynak kişilerimizden Sündüz Koçak ile yaptığımız görüşmede, 76 kavanoz domates konervesini saklayabilecek yere sahip olduğunu belirtmiştir. Ancak, söz konusu alan, apartman dairelerine gelindiğinde küçük bir balkonla sınırlanmaktadır.

Apartment dairelerinde mutfak düzeninin halk kültürüne uygun bir biçimde düzenlenmediği görülmektedir. Kışlık yiyecek hazırlığı, mutfakta geçirilen zaman, saklama alanı düşünülmeden düzenlenen mutfaklar, geleneksel uygulamaların devamlılığı bakımından engel teşkil etmektedir. Kentsel dönüşüm projeleri kapsamında inşa edilen apartmanlarda en azından kiler ve benzeri düzenlemelerin yapılmasının, mutfak kültürü açısından olumlu bir etki yaratacağı düşünülmektedir.

SONUÇ

İzmir’deki söz konusu kentsel dönüşüm alanlarında yaptığımız araştırmanın sonucunda, halk kültürünün geçiş ritüelleri, aile folkloru ve halk mutfağı unsurları bağlamında olumlu ve olumsuz birtakım etkilerin ortaya çıktığı görülmüştür. Olumlu etkileri şu şekilde maddelendirebiliriz:

1. Gecekondu mahallelerinde yaşayan ve topluma zararlı olabilecek davranışlar sergileyen kişilerin söz konusu alanlardan uzaklaştırılması, alanların daha güvenilir hale getirilmesi; bu sayede sosyal yaşamın iyileştirilmesi,
2. Kentsel dönüşüm projeleri ile birlikte belirtilen alanlardaki altyapı yetersizliğinin ortadan kaldırılması, çevre bakımında daha temiz ve düzenli bir alan oluşturulması, ulaşım gibi problemlerin çözülmesi,

3. Apartman dairelerinin çok nüfuslu aile yapısına uygun olmaması sebebi ile doğal olarak gelişen nüfus kontrolü,
4. Kadının sosyal yaşamında daha özgür hareket edebilmesi.

Olumsuz etkilerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kentsel dönüşüm projelerinin daha çok bireysel yaşama dönük olmaları sebebi ile kültürel bellek aktarımının zayıflaması,
2. Apartman dairelerinin mekânsal sınırlılığı sebebiyle, sosyal yardımlaşmanın Türk kültüründeki karşılığı olan imecenin zayıflaması,
3. Komşuluk ilişkilerinin azalması,
4. Geçiş ritüellerindeki gelenek ve göreneklerin uygulanabilirliğinin azalması,
5. Geleneksel çocuk oyunlarının unutulmaya yüz tutması,
6. Geleneksel sofr düzeninin bozulması, kışık yiyecek hazırlığının sınırlandırılması, kadınlar arasındaki usta-çırak ilişkisinin bozulması, aile bütçesinin belirli oranda zarar görmesi.

Sonuç olarak, İzmir'in Bayraklı, Uzundere, Cennetçeşme, Ballıkuyu, Gültepe ve Kadifekale mahallelerinde yaptığımız alan çalışması ile birlikte, altyapı sorunlarının çözülmesi ve çevre düzenlemesi gibi hususların dışında kentsel dönüşüm projelerinin halk kültürünün geçiş ritüelleri, aile folkloru ve halk mutfağı alanlarındaki geleneksel yapıya zarar verdiği görülmüştür.

KAYNAK KİŞİLER

- AĞAOĞLU, Birsen, (2016), 1971 Batman doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 21.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ALTIN, Gaffur, (2016), 1978 Mardin doğumlu, ilkokul mezunu, bakkal ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ARICAN, Ahmet, (2016), 1946 Tokat doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ARICAN, Saniye Ebru, (2016), 1991 İzmir doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ÇAKMAK, Ahmet, (2016), 1952 Çorum doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 25.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ÇAKMAK, Serdar, (2016), 1979 İzmir doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen ile 25.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ÇAKMAK, Sultan, (2016), 1954 Sivas doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 25.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- DURAK, Fatma, (2016), 1975 Uşak doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 28.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- DURAK, Hayrettin, (2016), 1973 Konya doğumlu, lise mezunu, işçi ile 28.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.

- DURAK, Meryem, (2016), 2001 İzmir doğumlu, lise öğrencisi ile 28.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- DİNAR, Gülistan, (2016), 1980 İzmir doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- KARAAĞAÇ, Rabia, (2016), 1983 Siirt doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- KOÇAK, Sündüz, (2016), 1979 Tokat doğumlu, lise mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- OLCAY, Döndü, (2016), 1965 Nevşehir doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ÖZTÜRK, Şevki, (2016), 1952 Mardin doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- ÖZTÜRK, Yıldız, (2016), 1959 Mardin doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- SAĞMAN, Mustafa, (2016), 1986 Mardin doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf ile 21.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- SAĞMAN, Zübeyde, (2016), 1986 Mardin doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 21.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, Döndü, (2016), 1957 Karaman doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, Funda, (2016), 1992 İzmir doğumlu, lise mezunu, ev hanımı ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, Hüsnü, (2016), 1982 İzmir doğumlu, lise mezunu, işçi ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, İsmail, (2016), 1956 Karaman doğumlu, ilkokul mezunu, emekli ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, Ömer, (2016), 1980 İzmir doğumlu, lise mezunu, esnaf ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- TARIM, Özlem, (2016), 1994 İzmir doğumlu, üniversite öğrencisi ile 24.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.
- YILMAZ, Ayşe, (2016), 1966 Manisa doğumlu, ilkokul mezunu, tuhafiyeci ile 22.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.E. ve N.S.D. arşivindedir.

KAYNAKLAR

- ATAÖV, Anlı ve Sevim OSMAY, (2007), “Türkiye’de Kentsel Dönüşüme Yöntemsel Bir Yaklaşım”, *METU JFA*, 24/2: 57-82.

Yrd. Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAS
Erzurum Teknik Üniversitesi
dilekchetindas@erzurum.edu.tr

Modern Türk Edebiyatında Memoratlar Ve Büyü İnançlarının Bir Örneği: Sadık Yemni Romanları

Türk halk bilimine ait tüm birikim, modern edebiyat içerisinde de hem bir malzeme hem de tema değeri olarak kullanılmaktadır. Disiplinler arası alışveriş içerisinde modern edebiyat, en yakın ilişkiyi de yine halk kültürü ile kurar. Gerek destanlar, gerekse romanlar, bu birikimin bütünüyle yansıdığı sahalara olarak, anılan anlamda daha önemli bir konumdadır.

Modern Türk romancıları içerisinde yer alan Sadık Yemni, kaleme aldığı Muska ve Yatır isimli iki ayrı romanında, kahramanı Sarp'ı gotik/fantastik bir maceranın içerisinde atarsa da romanın tüm tematik yapısı ve entrik düğümleri halk inançları üzerine kurulur.

Ana kahramanın çevresinde ona yardımcı olan yaşlı kadınların her biri, birtakım şaman güçlerine sahip kadınlardır ve aynı zamanda halk hekimliği konusunda da uzmandırlar. Bununla birlikte büyü yapmak, muska yazmak, birtakım kötü varlıkların, kahramana ulaşmalarını engellemek noktasında yaptıkları rituel ve büyüsel ayin ve dualar yine romanların entrikalarını oluşturur. Ayrıca halk inançlarının önemli bir bölümünü oluşturan memoratlar da romanın temel konuları içerisinde yer almaktadır. Yatır romanında sırrı çözülemeyen bir ruhun varlığı söz konusudur ve burada da sonucu halk inançlarının yardımıyla çözer.

Bu bildiri modern edebiyatın romancılarından olmakla birlikte, Hollanda'da yaşayan ve öz kültürünün unsurlarını fantastik ve polisiye ile harmanlayarak, dünyaya da tanıtma becerisini gösteren Yemni'nin, iki romanında yer alan halk kültürü birikimi incelenerek, halk inançlarının önemli noktalarını teşkil eden büyü, memorat geleneği ve yatır algısının romanda nasıl işlendiği değerlendirilecek; ayrıca kadın şaman algısı ve halk hekimliğinin izleri sürülecektir. Böylece halk kültürünün modern edebiyatta kullanılışının, kültürün daha geniş kitlelere yayılması anlamında ki önemi de tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Memorat, büyü, halk hekimliği, yatır, kadın şaman

Memorates in Modern Turkish Literature and An Example of the Magic Belief: Novels of Sadık Yemni

All accumulation of Turkish folklore, are used as both a material value themes in modern literature. In modern literature exchange between disciplines, it builds close relationships with the still popular culture. Both epics, both novels, this accumulation as a whole reflected the pitches, it is a more important position in the sense mentioned.

Located Sadık Yemni in modern Turkish novelists in penned the Muska and Yatır is two novels, the hero steep gothic / throws into a fantastic adventure in all the thematic structure of the novel and ruse nodes based on folk beliefs.

Each of the older women who helped him around the main character is the number of women with shamanic powers, and they are also expert on folk medicine. However, to grow together, amulets letter, some bad assets, they make the point rituel to block access to heroes and magical rites and prayers are still create the intrigue of the novel. Also in the basic subjects of the novels memorates make up a significant portion of the people of faith. Yatır is novel in the secret existence of such a soul can not be solved and solved with the help of the people here, the result of faith.

Although the modern literary novelist In this paper, in the Netherlands and blends elements of self-culture with fantasy and mystery, Yemni is showing promote your skills to the world, two novels located in examining the folk culture of accumulation, growth which constitute important points of public faith, memorates tradition perception of the deposit will be assessed and how it is processed in the novel; will also traces the perception of female shamans and folk medicine. Thus, the usage of modern literature of folk culture, the importance of culture in the sense that spread to a wider audience will also be discussed.

Key Words: Memorates, magic, folk medicine, tilt, female shamans

Giriş

Kültürel belleğin önemli bir yanını oluşturan inanç kavramı, (Eren 2013) “belli bir toplumun eski dinlerinden miras alıp kendi çağının şartlarına uygulayarak yaşattığı yeni dininde, yaşam şartlarının gerektirdiğince yeni biçimler, yeni içerikler ve anlatışlarla oluşturduğu inanışlar”dır. (Boratav 1999). Sözlü ve yazılı olarak birey hafızasında depolanan inanç unsurları, kültürün tüm uzuvları gibi zamanla toplumsal kodlara ve kolektif bilinç/altı unsurlarına dönüşür (Assmann 2001). Bellek yitimini durduran ve ikincil sözlü kültür dönemine geçişi (Ong 1995) sağlayan edebî metinler ise kolektif hafızaya dair unsurların, bilinçaltından alınarak ortaya çıkarılması, işlenmesi, dönüştürülmesi, hatta yeniden üretilmesi (Ricoeur 2012) ve folklorun bir işlevini yerine getirerek, modern aktarımını yapması açılarından mühimdir. (Bascom 2007)

Halkın inanç birikimi içerisinde yer almakla birlikte, bilinç dışına itilmek istenen memoratlar ise mitolojik kültüre ve fantastiğe yönelik birikimleri ile dönüştürülme ve yeniden işleme konusunda önemlidir. Memoratlar, “hatırlama ve hatırlayan” anlamlarına gelir. Halkbilim terimi olarak ise anlatıcının kendi geleneksel inanç pratikleri ekseninde yorumladığı, olağanüstü varlıklar veya paranormal olaylarla karşılaşma deneyimlerini açıklar (Simpson, Roud 2000). Dolayısıyla memoratlar, bünyesinde yer alan tekinsiz durumlar nedeniyle, modern edebiyatın gotik romanları için, halkın gotik hafızasını oluşturan birikimleri taşıması noktasında mühim bir malzeme değeri taşır ve romanın imkânlarını genişletir.

Batı edebiyatında, aydınlanma çağına tepki ve romantizmle doğan ilkel kültürlere yatkınlığın sonucu olarak varlık gösteren gotik romanlar, dinsel ve olağanüstüye duyulan ihtiyacın periyodik olarak canlanması sayesinde, edebî geleneğini oluşturmayı başarır (Kilgour, 1994). Türk edebiyatında romana gelene dek çeşitli anlatılar içerisinde memorat unsurlarının kullanıldığını görürüz. Ancak cinler, periler, devler gibi varlıklar, Arap ve Fars edebiyatının etkileriyle gotik bilinçle değil, fantastik arayışlar noktasında kullanılır. Kahramanın gücünü artırmak için oluşturulan yapay atmosfer inandırıcılık etkisini sarstığı gibi, memoratların hayal unsuru olarak algılanarak fanteziye kaydırılması riskini getirir. Tanzimatçıların, gerçekçi bir edebiyat anlayışıyla yola çıktığı ve yerli romanı örneklediği dönemde, folklorla yaslanan ürünleri fantastik kabul ettikleri için küçümsediklerini görürüz (Türkeş 2008). Namık Kemal’in “kocakarı hikâyesi nevinden” (Yetiş 1996) görerek eleştirdiği bu metinler, “akla, hayale ve tabiata” uygun metin arayışında, özellikle natüralizmin hakim olduğu devrelerde, “birer hastalık” olarak görünmeye başlanır (Moran 1998). Dolayısıyla ilk devrede Türk romanının tarihi, “edebiyattan cin/peri kovma savaşının tarihi” olarak görülmelidir (İnci 2005).

Gotik roman doğaüstü unsurları, karanlık bir atmosfer ve uygun bir mekan seçimi ile aktaran ve amacı, okuyucu üzerinde tekinsize dayalı bir korku oluşturmak olan romandır. Tarihî ve epik romanlardan sonra en millî roman türüdür. Toplumların korku unsurları, kültürel bir bilincin neticesidir ve değişiklik gösterir. Hıristiyanlarda, bedene giren şeytanlar, vampirler, ucube yaratıklar korkuyu sağlarken, Türk okuru, İslâmî kaynaklardan ve hurafe olarak değerlendirilen itikatlardan doğan unsurları korkutucu bulur. Halk inançları ile bu kadar örtüşen gotik roman, halkın korku belleğini ve olağanüstüye dayanan inançlarını işler.

Tekinsiz ve ürpertici mekânlar, hayalet ve cinler, lanet, kehanet, batıl inançlardan doğan olaylar, kötü ruhların neden olduğu intikam veya sonsuzluk arzuları Türk gotiğinin kaynağıdır. Ayrıca gotikte millî mitolojilere ve ilkel inanç sistemlerine ait unsurlar da yer alır. Şamanizmin gotik edebiyat üzerinde katkısı, İslâmî pratiklerin katkısı kadar yoğundur.

Bununla birlikte mitolojinin gotik edebiyata kattığı bir diğer özellik, ölümsüz kahraman mitinde ve şaman kültüründe gizlidir (Bayat 2015). Özellikle arkaik dönem için, Tanrılardan sonra ilk kez insanın kahraman olması ile birlikte, Tanrıların dünyasında gezen, yer altı ve üstünü dolaşan, çeşitli olağanüstü varlıklarla savaşan, bir tılsım vb sayesinde hayatta kalmak konusunda yardım alan, kötü ruhlar, canavarlar, devlerle savaşan bu kahraman, gotik edebiyatın tipolojisinde önemli bir konumda bulunur (Campbell 2010). Gotik romancı, romanı için “arketipsel imgeler” bulup, “onları bilince” salarken, (Le Guin 2015) memoraatları kullanarak, “mitlerin oluşumu hakkında bilgi” de üretir (Çobanoğlu 2003).

Anlaşıldığı üzere Batı toplumu gibi “korku kültürü oluşturamayan” Türk toplumunun hafızasında, hurafe olarak tanımlanan inançlar ve olağanüstü varlıklarla ilgili büyük bir birikim vardır (Türkeş 2005). Modern romancının bu birikimi fantastiğe bulanmamış gotik anlatılarında kullanması, geleneğe dair dönüşümün sağlanması noktasında önem arz eder. Gotik romanın memoraatlara yaslanan tarafı, tekinsizliği beslerken, türün asıl amacı olan korku unsurunun, dinî ve millî kabullere en uygun tarzda sunulması anlamında da başarı sağlar.

Ömrünün büyük kısmını Hollanda’da geçiren ve orada kaleme aldığı eserlerle, Türk kültürü hakkında tanıtıcı çalışmalar yapan Sadık Yemni, eserlerinde, modern imkânlar içerisinde dönüştürdüğü memoraat inançlarını, kültürel asimilasyon riskine karşı koruma altına aldığı gibi kolektif hafızaya dair unsurları birleştirerek, halk hafızasını diri tutmayı başarır.

Yemni’nin gotik nehir roman özelliği gösteren romanları, Sarp isimli Şaman kahramanın insanlar ve dünya lehine olağanüstü varlıklarla giriştiği mücadeleleri konu edinir. Sarp, *Muska*, *Yatır*, *Öte Yer* ve *Ağrıyan* romanlarında cinlerle savaşta veya işbirliğindedir.

Muska romanında bahçeli bir evin yer aldığı mahallede yaşanan ölümlerin kaynağının bulunması ve alt edilmesi meselesi vardır. İzmir’in işgali sırasında, iki düşman askeri bir kız çocuğuna tecavüz eder. Bu askerlerden birisi, daha önce de bir erkek çocuğuna tecavüz etmiştir. Çocuk, askeri öldürerek, intikamını alır ve ölü bedeni de bahçeli evin kuyusuna atar. Bu asker, oldukça yaşlı ve çirkin olmasına rağmen, kendisini o zamanlar büyü ile gençleştirip güzelleştiren Kara Nesne’nin sevgilisidir. Kötücül varlık, sevgilisinin intikamını almak için, kuyulu evde yaşayan insanları evden uzaklaştırmak ve öldürmek ister. Bu ev ile ilgilenirken, kuyunun ikincil hayatlara giden eşik olduğunu fark eder ve gücünü kuyunun enerjisinden almaya başlar. Kendisine yardımcı olarak seçtiği süt kızı Ayten, beğendiği erkeklerin eşlerini sabun büyü yapmak suretiyle ortadan kaldırmaktadır. İlk kurbanı fizik öğretmeni Halit Bey’in eşi ve Halit büyü yapılan eşinin ölümünden sonra aklını yitirir. Mahalledeki son kurban Necla’dır. Necla’ya yapılan sabun büyü fal açarak öğrenen Şaman nineler, bunun arkasında yatan isimlerin mahalledeki bohçacı Zehra ve Ayten olduğunu; yönlendirici ismin ise kuyudaki eşik vasıtasıyla ölümsüzlüğe ve dünyayı yok edecek kadar büyük bir güce erişme amacı taşıyan Kara Nesne olduğunu fark ederler. Büyük bir tehlike içerisinde olan Sarp’ı korumak için ona bir muska hazırlarlar ve gerekli eğitimlerden geçirdikten sonra bahçeli evde yaşanan büyük mücadeleye hazırlarlar. Sarp’tan beklenen büyülü sabunu ve anahtarı ele geçirmesidir. Sarp, Ayten ve Kara Nesne’yi kuyuya hapsedmeyi başarır. Bu mücadelede Sarp’a yardımcı olacak tekinsiz bazı mahalleli tipler, düşsel dostlar ve aynı evi paylaştığı olağanüstü yetenekleri, şifacılıkları olan şaman nineler Cemile, Ayzıt ve Seher’dir.

Yatır’da, Hızır Arif İzmir’de yaptırılmaya başladığı ev tamamlanamadan vefat edince, bahçeye yaptırılan mermer lahde gömülür. On yıl sonra Fuad Bey’in evi satın alması ile yirmi bir yılda bir gerçekleşen ve ailenin erkeklerini hedef alan ölümler başlar. Alınan tedbirlerin hiçbirisi ölümleri durdurmaz. Ev, başka ailelere kiralandığında da lanet, hedef değiştirmez. Sarp, aile

fertlerinin çocuk ve torunlarından Şahin ve Mustafa ile olayın gizemini çözmeye çalışır. Sarp'ın parlak taşa dokunması ile İzmirli'ya ulaştıklarında burada yaşayanların, yedi bin yıl önce semada beliren bir ışık etkisiyle evrim geçirmiş cinler olduğunu öğrenirler. İzmirli'nın yeniden belirmesi için uzay yaratıklarından kalan bir sondanın izolasyonun kaldırılması gerekmektedir ki bunu Hızır Arif gerçekleştirmiştir. Arif, uzaydan gelen bu enerji sayesinde ölümsüz olmak için aparatı, bodrumdaki taşın altına gömerse de amacına ulaşamaz. Sarp cinleri kendi evrenlerine göndermek için aparatı bodrumdan almayı başarır ancak karşısına Arif çıkar. Sarp'ın zor anında gökyüzünden beliren bir asansör onu alarak kuyulu evin bahçesine götürür. Böylece Kara Nesne ile Arif'in cinleri anayurtlarına dönmek konusunda engelledikleri anlaşılır. Bir mücadeleden sonra, cinler kendi alemlerine, Sarp da arkadaşları ile birlikte İzmir'e döner. Yatırlı evin bodrumundan kendilerini dışarı atar atmaz, evin yandığını görürler.

Romanlarda Gotik Unsurlar ve Memoratlar

Sadık Yemni romanlarında gotik unsurların başında, karşı güç veya yardımcı güç konumunda bulunan cinler bulunur. "İslam teolojisinde tanrının insandan önce siyah ve dumansız ateşten yarattığı varlıklar" (Öztürk 2009) olarak adlandırılan cinler, romanların memorat değerini oluşturur. *Muska* romanında görülen cinler içerisinde ilk sırada Kara Nesne vardır. Henüz çirkinliği nedeniyle dışlanan küçük bir çocukken siluet değiştirebileceğini keşfeden Kara Nesne, gücünün tamamını kullanabilmek için kırk bir yıl boyunca kuluçkaya yatar. Hayatını yaptığı büyüler ve bitkiler satarak kazanan varlık, "hiçbir şeye benzemeyen; yoğun bir zift gibi ağır, akışkan, kapkara bir nesne"dir. Kimi büyüleri insanların çıldırmalarına neden olur. Don değiştirme motifini kullanan bu kötücül varlık, gözleri kor gibi yanan, hemen hemen üç metre boyunda, ürktücü bir cindir ve erliği anımsatır.

Sarp'a Kara Nesne ile olan mücadelesinde yardım eden Beyaz (parlak) nesne ise, mitik dünyadan gelen ak-kara karşıtlığını iyi ve kötü olarak sistemleştirir. Sarp'ın anlattığı papaz hikâyesi sonrasında, anlatıdaki papazı yanında görmesi, ata binen cin anlatısı ile uyuşur. Sarp'ın arkadaşlarıyla top oynarken, topun üç kez yaşlı bir kadına çarpması ve kadının topla birlikte kaybolması bu kadının cin tayfasından olduğunu gösterdiği gibi, cinlerin yakalanabilir olduğu yönündeki inançlarla örtüşür. Sarp'ın arkadaşı Esmâ, üst tarafı kelebek, alt tarafı insan olan varlıklar görür ve cin olduklarını anlar.

Ziya'yı tam da Hıdırellez gününde ölümden kurtaran ve onunla hiç konuşmayarak denizde kaybolan Esrar Dede, Hızır-İlyas kültürünün yansıması olarak görülebilir. Yeşilimsi gözeneklerden oluşan, bedeni bulunmayan, yüzü ve gözleri olmakla birlikte ağız olmayan ancak iyi kalpli bir varlık olan Dede, Hızır hizmetkârı bir cin olarak değerlendirilebilir.

Yatır'ın olumsuz gücü Arif, yatır kültürünün olumsuz örneğini verir. Yıldırım hızında hareket eden, yüz yılın üzerinde yaşayan, başını çevirmeden arkasını görebilen, insanlara verdiği paralar kırkinci günün sonunda bakıra dönüşen bir cindir.

Sarı bir sandıkta saklanan Cimon ise dışarı sızma yoluyla çıkabilen ancak eşiklerden geçemeyen kötücül bir cindir. Deniz anası benzeri Cimon, yere basan altı ayağı mor tırtıllı kıllarla kaplı, ayaklarının ucunda siyah halkaları olan ucube bir varlıktır. Mor ve sarının anlatı içerisinde cini işaret etmek için kullanılması ölüm ve tekinsizliği, sır kavramını işaret eder (Gabain 1968).

Padahto, mor ipekten sade bir maske ile yüzünü kapatan, çıplak ayaklı, bastığı yeri eriten

kötücül bir varlıktır. Padahto, roman içerisinde “hayalet, gulyabani, cin anlamlarını barındıran” bir varlık olarak, neredeyse tüm mahallenin anlattığı bir memorat biçiminde sunulur.

İletişim tecrübesi yaşanan olağanüstü varlıklardan biri de İzmirli’yi yöneten ve zeybek kıyafetleriyle donanmış Cevdet Ağa isimli cindir. Sarp, bu mekanın cinlere ait olduğunu yanındaki iyisaaateolsunölçeri ile keşfeder ve oradaki cinlerin yardımıyla tüm sorunları çözer.

Sarp’ın arkadaşı olan Şahin’in bir ölüm tehlikesi atlattığından ondan ona musallat olarak hayatını cehenneme çeviren ve nihayetinde gencin ölmesine neden olan Göz Dede, ölmüş kişilerin kılığına girip, onların gözlerini taklit eden kem varlıktır. Şahin’i öldürdükten sonra gözlerini oyar.

Mustafa, bodrumdaki parlak taş dokunduktan sonra, tef ve konuşma sesleri duyulan varlıklar ona musallat olur.

Yazarın olumlu cin ve ev sahibi anlamında değerlendirdiği ateş cini ise aileyi korumaktadır. Sahiplerince Huzursuzkaradayı olarak adlandırılan soba içerisinde yaşayan ateş cini, aileyi kiradıkları yatırlı evden kurtarmak için, sobayı yürüterek, taşınmalarını sağlar.

Hortlak

Hortlaklar, öldükten sonra gömülmüş olan ve çeşitli nedenlerle gömüldükten sonra mezarından çıkarak insanlara görüldüğüne inanılan varlıklardır. Muska’da Türkler için önemli bir mevsimlik inanç bayramı olan Hıdırellez gününde daha önce ölmüş kişilerin giyim kuşamları ile farklı zamanlardan gelerek, dileklerini yazdıkları kağıtları denize attıkları görülür. Bu hortlaklar, geleneğin aksine iyidirler ve mahallenin delisi Çatlak Şadiye’yi, Ziya’nın evinde çıkan yangından kurtarırlar.

Fiziksel yaşamını terk etmiş kişilerin, henüz hayatlarını kaybettiklerini bilmeden Cemile’nin yanına gelmeleri, Şamanların ruhları kurtarmak amacıyla seyahatler gerçekleştirmelerini anımsatır (İnan 1986). Bu anlamda en dikkat çeken gelinliği ile korkulu ve şaşkın vaziyette gelen genç kadın olmak üzere Cemile’ye gelen bu hortlaklar, Şamanist inançlar ile memoratların birleştiği bir saha oluşturur.

Romanda kötücül güçlerin kahramanları kışkırtmak ve ele geçirmek için geçmişten gelen öfkeleri, psikolojik baskıları, baba düşmanlığını, küllenmiş suçluluk duygularını harekete geçişlerine şahit oluruz. Örneğin Sarp ile birlikte limon almaya giderken, araba çarpması sonucu ölen Saniye, yıllar sonra Sarp’ı ölüm eşiğine getirmek için hayallerine dolar, kendisini bodrumdan kurtarmasını ister, ancak Sarp iç görüşü sayesinde bunun Kara Nesne’nin bir oyunu olduğunu anlar.

Ayzıt’ın ölmüş olan oğlunun ruhu, Kara Nesne’nin verdiği rahatsızlık sonucu eşiği aşır, annesinin yanına geldiğinde, Ayzıt onu ikna ederek, yerine gönderir. Yatır romanında ise ölmüş olan Ayzıt’ın ruhu, dualarda destek olmak ve istişarelere katılmak için Cemile ve Seher’in yanlarına gelir.

Büyü

“İyi veya kötü bir sonuç almak için tabiat öğelerini, yasalarını etkilemek ve olayların olağan düzenlerini değiştirmek için girişilen işlem” (Boratav 1999) olan büyü, *Muska*’nın temel entrikasıdır ve kötücül güçlerce yapılır. Kara Nesne, yardımcılar eliyle Semra ve Necla’ya sabun büyü yapılarak ilkinin ölümüne, ikincisinin de ağır biçimde hastalanmasına neden olur.

Ayrıca Sarp'ı öldürebilmek için arkadaşının annesinin gözüne, evdeki limonları soğan olarak gösterir. Kadın kızını ve Sarp'ı limon almaya yollar ve Sarp'ın mucize eseri kurtulduğu kazada, kız ölür. Burada limonun soğan olarak görülmesi de soğan kabuklarını para olarak kullanan cinlerle büyü münasebetini kurması bakımından önemlidir.

Büyünün bozulması içinse ateşin sağaltıcı gücünden faydalanan yazar, büyülü sabunun ateşte yakılması gerektiğini Ayzıt ağzından söyletir. Sarp'ı korumak isteyen Cemile, ona bir ateş yaktırır ve Sarp için dualar okur.

Fal

Şamanların kaybolan eşyalardan haber almak için ayna falına baktığı bilinmektedir (Boratav 1999). Kahve falı yanında kurşun dökmek de fal misyonuyla değerlendirilmiştir. Necla'ya yapılan sabun büyü, Ayzıt, Cemile ve Seher hanımlarca kurşun dökmek yoluyla tespit edilir.

Sarp'ı kötü güçlerden korumak ve mücadelenin nihyeti hakkında bilgi sahibi olmak için de onun saç tellerini kullanarak, kurşun dökme yoluna gidilir. Ayzıt'ın geleneksel yapıdan farklı olarak, bu ritüelin uygulanımı sırasında “*kurşun piri, kurşun cini, suyu al, havayı al, de bize bildigini*” (118) sözleri ile kurşun cini kavramının oluşturulması geleneğe yazarca eklenen unsurdur.

Koruyucu Unsurlar

Muska romanında kötü güçlerin saldırısından korunmak için ateşin nihaî göstergesi olan kül kullanılır. Sarp'ın yatağının altına ve çevresine dökülen küller, kötü ruhların erişmesine engel olmak amacını taşır ki burada da geleneğe dair dönüşümler mevcuttur.

Muska ise “hastalıkları sağaltma”, “düşmandan gelebilecek kötülükler, görünmez kazalar” gibi “herhangi bir zararı önleme amacıyla üstte taşınan” (Boratav 1999) bir nesne olarak, romana hem adını verir hem de gidişatı değiştirir. Muska, *Yatır* romanında da evi korumak maksadıyla duvarlara asılmış koruyucu bir nesne konumundadır.

Mekânlar

Gizli yer altı geçitleri, gotik edebiyatın mekanları içerisinde önemlidir (Hennessy 1978). Romanlarda bahsedilen eşikler, asansör, kuyu, ayna, bodrumlar, özellikle de mahzenler, insanın korkularıyla yüzleşmesi noktasında önemli bir konumdadır (Bachelard 1996). Memoratlara dair anlatılarda, cinlerle karşılaşma alanlarının bu tarz yerler olması da gotik hafızaya vurgudur.

Yemni romanlarında geçitler, şamanların yer altı seyahatlerini, astral gezinmelerini vurgularken, ikincil alemlere geçiş eşikleri de olurlar. Mitolojik dönemlerden itibaren eşik kutsal kabul edilir. Hayat ile memnatı ayıran çizgi olan eşik, kişinin sığınma alanıdır. Bir “adapte sorunu” olarak, kötü varlıklar eşiği aşmamaktadırlar.

Romanda kullanılan kuyu motifi modern edebiyat için gotik mekanların tekinsizliğini destekler. Kuyunun Türk-İslam inanç sisteminde, arınma, baht dönümünü sağlama gibi işlevleri vardır. Modern edebiyatta kişinin kendini buluşu ile açıklanabileceği gibi psikanalist ve mitik açıdan da kahramanın yaşadığı ikincil evren maceralarının eşiği veya düşmanların hapsedildiği, kötülüğün yenildiği alan olarak kurgulanır.

Yatır romanında psikanalitik bir unsur olarak mağara motifi de dönüştürülmüş olarak yer eder. Jung, mağaranın bilinç ile bilinçdışı arasında, kişinin kendisini dönüştürme sürecini

görür (Jung 2013). Mustafa, bir eşik kabul edilen parlak taşa dokunduğunda zihninde uyanan iki mağara ile konuşmaya başlar ve zamanla olumsuz bir kişiye dönüşür.

Tekinsizlik

Memoratlara dair unsurlar içerisinde, ayna tekinsiz durumu destekleyen bir unsurdur. Bir taraftan fal ve büyü ile ilgili olan cephesi, bir yandan da inanç pratiği olarak gölge varlıkların yansıma alanlarından biri olarak kabul edilmesi, ayna ile memoratların ilişkisini güçlendirir. *Muska*'da ayna, uğursuzluk nesnesi olarak kabul edildiği gibi, cinlerin yansıma alanı olarak da kullanılır.

Şamanlar, aynaları metafizik alemle ilişki kurmak amacıyla kullanırlar ve bu anlamda ayna daha da önem arz eder. (Çetindağ 2009) Aynanın *Muska* romanında yüklendiği konum, *Yatır*'da da korunur. Burada yine aynaya dair itikatlara bağlı olarak kırılmayan bir ayna söz konusudur. Aynaya yüklenen tekinsiz rol, onun cinlerle olan ilişkisine bilinçaltı noktasında işaret etmesi bakımından mühimdir.

Gotik anlatıda resme dair unsurların kullanılması, tekinsizliği tetikler. *Yatır* romanında lanetten kaçmaya çalışan kahramanın resim tablosunun içerisine hapsolmesi bu anlamda manidardır. (Sedgwick 1986)

Sonuç

Sadık Yemni paranormal romanlarında memoratların gücünü kullanır ve geleneğin dönüştürüldüğü sinematografik eserler yazar. Toplumsal kimliği şekillendirmek, çizmek veya korumak için memoratların imkanlarını kullanmak ve sınırları değiştirmek, geliştirmek gerekebilir. Toplumda ait kadim anlatıların ve inanç pratiklerinin romanlarda kullanılması, anlatılara yeni bir güç ve ivme kazandırmak, belki de parlak epik zamanlara yeniden dönmek arayışının bir neticesi olur.

KAYNAKÇA

- ASSMANN, Jan, (2001), *Kültürel Bellek*, (Çeviren: Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı.
- BACHELARD, (1996), *Mekânın Poetikası*, (Çeviren: Aykut Derman), İstanbul: Kesit
- BASCOM, William R., (2007/4), "Folklorun Dört Işıklevi", (Çeviren: A. Tansel), *Folklor/Edebiyat*, 52: 7-28.
- BAYAT, Fuzuli, (2015), *Türk Mitolojik Sistemi*, İstanbul: Ötüken.
- BORATAV, Pertev Naili, (1999), *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek.
- CAMPBELL, Joseph, (2010), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (Çeviren: Sabri Gürses), İstanbul: Kabalıcı.
- ÇETİNDAG, Yusuf, (2009), *Ayna Kitabı*, İstanbul: Kitabevi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ.
- GABAİN, Annemarie von, (1968), "Renklerin Sembolik Anlamları", (Çeviren: Semih Tezcan), *Türkoloji Dergisi*, III, 1: 101-113.
- EREN, Metin, (2013), "Halk İnançları Kavramının Sınırları ve Sınırlılıkları Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, 8/13: 857-865.
- HENNESSY, Brendon, (1978), *The Gothic Novel*, Harlow: Longman
- İNAN, Abdulkadir, (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: TTK
- İNCİ, Handan, (2005), "Aziz Efendi'nin Reddedilen Mirası Türk Romancısının Gerçeklikle Savaşı", *Kitaplık*, 80: 73-83.
- JUNG, Carl Gustav, (2013), *Dört Arketip*, (Çeviren, Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: Metis

- KILGOUR, Maggie, (1994), *The Rise of the Gothic Novel*, New York: Routhledge
- LE GUIN, Ursula K., (2015), *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar*, İstanbul: Metis.
- MORAN, Berna, (1998), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, III, İstanbul: İletişim.
- ONG, Walter J., (1995), *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojilesimesi*, (Çeviren: S. Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis.
- ÖZTÜRK, Özhan, (2009), *Folklor ve Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: Phoenix.
- RICOEUR, Paul, (2012), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, (Çeviren: M.E. Özcan), İstanbul: Metis.
- SEDGWICK, Eve K., (1986), "The Structure of Gothic Conventions", **The Coherence of Gothic Conventions**, New York: Methuen.
- SIMPSON, J. ve S. ROUD, (2000) *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press.
- TÜRKEŞ, Ömer, (2005), "Korkuyu Çok Sevdik Ama Az Ürettik", **Radikal Kitap**, 16-17.
- (2008), "Korku Türünde İnsan Özgü Çok Sey Bulmak Mümkün", **Hürriyet Gösteri**, 292: 118-119.
- YEMNİ, Sadık, (2013a), *Muska*, İstanbul: Nar Kitap
- (2013b), *Yatır*, İstanbul: Nar Kitap
- YETİŞ, Kâzım, (1996), *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul: Alfa.

Prof. Dr. Durmuş ARIK
Ankara Üniversitesi
arik@divinity.ankara.edu.tr

Kazan ve Çevresinde Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamalar

İnsan yaşamında önemli geçiş dönemlerinden biri de ölümdür. Ölüm hayatın bir gerçeğidir. Dinlerdeki yaygın inanişe göre insana canlılık veren ruhun bedenden ayrılmasıyla ölüm gerçekleşir. Ölümle birlikte insanın hayatı fonksiyonları sona erer, ruh ise geldiği kaynağa geri döner. Ölüm sonrasıyla ve ölünün ardından yapılan işlemlerle ilgili olarak geçmişten günümüze Türk topluluklarında pek çok inanış ve uygulama yaşatılmaktadır. Bunlar arasında eski kültürün izlerini taşıyalar olduğu gibi İslami motifli inanış ve uygulamalar da vardır: Ölüm habercisi sayılan inanışlar, ölüm sırasıyla ve sonrasıyla ilgili inanış ve uygulamalar, kaçınmalar, anmalar ilk akla gelenlerdir. Türk boylarının Anadolu'daki otantik yerleşim birimlerinden biri Kazan ve çevresidir. Bu bağlamda bildiride Kazan ve çevresinde halk kültüründe yaşatılan ölümle ilgili inanış ve uygulamalar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Mezar, Anma, Kaçınma, Kazan

Beliefs and Practices About Death in Kazan and Around

One of the important rites of passage in human life is death. Death is the reality of life. According to common belief in religions, death happens with the leaving of soul -which gives vitality to human- from the body. With death the vital functions of human comes an end, and soul turns back to the source where is came from. From past to present, in Turkish communities, so many beliefs and practices about post-death and operations which is done after the dead person are still maintained. Among them both the ones carrying the traces of the old culture and the ones which has Islamic themes and practices: Beliefs which is believed as messenger of death, beliefs and practices about moment of death and after, avoidings, remembrances are flashes first. One of the authentic accommodation unit of Turkic tribes in Anatolia is Kazan and around. In this context the beliefs and practices about death which is maintained in Kazan and around in folk culture are going to be analyzed.

Key Words: Death, Grave, Remembrance, Avoiding, Kazan

Giriş

Yaşam gibi ölüm de evrensel bir olaydır. İnsan doğar, yaşar ve ölür. İnsanın ölümlü bir varlık olduğu kabul edilse de aslında insan tarih boyunca yaşamı öne çıkarmaya, ölümü ise mümkün olduğu kadar kendisinden ve çevresinden uzak tutmaya gayret etmiştir.

İnsan yaşamında doğum ve evlilik yanında üç ana dönemden biri ölümdür. Ölüm etrafında hemen her kültürde sayısız inanış ve uygulamaya rastlanır. Türk kültüründe ölümle ilgili inanış ve uygulamalar da oldukça zengindir. Bu bağlamda çok sayıda bilimsel yazı kaleme alınmıştır. (Ersoy, 2002; Arık, 2010; Tryjarski, 2012; Onay, 2013) Hemen hemen bütün Türk topluluklarında ölümle ilgili inanış ve uygulamalar birbirine benzer özellikler taşıyor olması her zaman dikkat çekici nitelikte olmuştur. (Güngör-Argunşah, 1993: 79-81; Polat, 2005: 195; Seroşevsky, 2007: 198 vd.; Arık, 2012: 97-20; Dilek, 2014; 150-153; Günay-Güngör, 2015: 87-89)

Genellikle halk biliminde bu konu çalışılırken şu içerik aranır. Ölümü düşündüren belirtiler, ölüm sırası (ölümün duyurulması, ölümden hemen sonra yapılan işlemler, ölünün gömülmeye hazırlanışı; yıkama, kefenleme, cenaze namazı, tabut, cenazenin taşınması, mezara konması, telkin, devir ve iskat; ruhla ilgili tasarımlar) ve ölüm sonrası (mezarlıklar, ölenin geride bıraktığı eşyasıyla ilgili işlemler, ölünün belli günleri, yas, ölü yemeği, başsağlığı, ölümle ilgili atasözleri, deyimler, ilençler...). (Örnek, 1971)

Bildiride hem yazılı kaynaklara hem de sahada yapılan araştırma ve gözlemlere dayalı olarak Kazan ve çevresinde ölümle ilgili inanış ve uygulamalar sunulmaya çalışılacaktır.

Ölüm Öncesi İle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Genellikle ölüm, insanlar için en ürkütücü olaylardan biridir. İnsanoğlu kendi sonunun kaçınılmaz bir şekilde ölüm olduğunu bilir. Diğer yandan da insan güçlü bir yaşama arzusuna sahiptir. Bu bağlamda insan ölümü mümkün olduğu kadar geciktirmeye çalışırken, ölüm ve sonrası ile ilgili çok çeşitli inanış ve uygulamalara da sahiptir.

Ölüm İşareti ya da Belirtisi İnanışlar

İnsan üzerinde ölüm korkusu bazı psikolojik etkiler yapar, hatta bazı durumlar ölümün bir ön belirtisi sayılır. Kazan ve çevresinde ölümün ön belirtisi olarak sayılan bazı durumlar şunlardır:

Kaynak kişilerin yaşadıkları tecrübeler dayalı olarak verdiği bilgilere göre; bazen kişi kendisinin öleceğini hisseder.

Yıldız kayması, birinin ölümüne yorulur.

Köpek uluduğunda ya uğursuz bir şey olacağına ya da yakında bir ölümün gerçekleşeceğine, evden cenaze çıkacağına inanılır.

Evin çatısında bir baykuşun ötmesi o evden yakın bir zamanda ölü çıkacağına yorumlanır. Bunu önlemek için baykuşun hemen oradan uzaklaştırılması gerekir. Böyle bir ev yörede eskilerin deyimiyle “*virane*” olarak nitelendirilir.

Bir eve baykuş konması birkaç sene sonra evin “*virane*” olacağı anlamına gelir.

Vakitsiz öten horoz ölüm habercisidir. (Büyük, 2016)

Rüyada evin orta direğini veya evin duvarını yıkılmış görmek aileden birinin öleceğinin işareti sayılır. Ya da rüyada evin önüne kazan bırakılması aileden birinin öleceğine yorumlanır. Evin önünde görülen kalabalık da ölüm işaretidir. (Örnek, 1971: 29)

Rüyada diş çektirmek, dişlerin dökülmesini ya da kırılmasını görmek ölüme yorulur. Azı dişlerinden birinin çıkması aile büyüklerinden birinin ölümüne, diğer dişlerden birinin çıkması ise daha genç olanlardan birinin ölümüne işaret sayılır. (Örnek, 1971: 26)

Rüyada kara yün, kara ip, kara yumak, kara üzüm, manda görmek, ya da rüyada evin perdelerinin çekildiğini görmek ölümün işaretidir. (Örnek, 1971: 26-28)

Kazan ve çevresinde rüyada ölü görmek, dirinin geleceğine yorulur. (Tiryaki, 2016)

Rüyada ölmüş biri tarafından çağrılmak ölüm işaretidir, böyle durumlarda “*vadem yaklaştı.*” denir. (Tiryaki, 2016)

Hastaya öleceği rüyasında gösterilir.

Hastanın ayağa kalkmak isteyerek “gitmem gerek” veya “ben gidiyorum” demesi ölümün belirtisidir.

Hasta sevdiği birini görmek isterse, ölümden söz açarsa, gaipten ses duyduğunu ya da bazı kişileri gördüğünü söylerse ölümünün yakın olduğuna yorulur.

Tabutun taşınırken eğri gitmesi ve gıcırdaması, ölü yıkamak için su ısıtılan kazanın devrilmesi, ölü yıkanırken etinin yumuşaması, cesedin boynunun eğik olması, cesedin evde uzun süre bırakılması da ölümün işaretleri arasında sayılır. (Örnek, 1971: 35-36)

Ölüm Anı İle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Öleceği anlaşılan kişi mümkünse kibleye doğru çevrilir.

Kelime-i Şehadet ya da *Kelime-i Tevhit* söylenir. *Selavat* getirmesi için yardım edilir.

(Karagöl, 2016)

Hastanın ölüm anında can çekişme acısını hafifletmek için ağzına, varsa zezem suyu, yoksa normal bir su damlatılır.

Başında Kur'an okunur. Böyle durumlarda genellikle Kur'an'dan Yasin suresi okunur.

Öleceği anlaşılan kişinin yakınları ve sevdiği çağırılır. İnanışa göre çok sevdiği yakınlarını görmezse "ölemedi" denir. "Oğlu veya kızı geldi, napıyon ana ya da baba dedi kucaklaştı, hemen sonra ölüverdi. Böyle durumlarda oğlunu ya da kızını bekliyormuştu", denir. (Bal, 2016)

Çok can çekişen hastanın sevdiği birini görmek istediğine inanıldığından, uzakta bulunan sevdiklerinin varsa resimleri gösterilir.

Bir hastanın, yüzünün sapsarı olması, soğuk soğuk terlemesi dilinin tutulması, çırpınması, gözlerinin tavana dikilmesi, gözlerinin ferinin kesilmesi, sulanması (Örnek, 1971: 34), vücudunun ve özellikle ayaklarının şişmesi ve soğuması, yanına gelenleri tanımaz hale gelmesi, çok sayıklaması, durumlarında ölüm anının çok yaklaştığına, kısa zamanda öleceğine yorulur.

Hastanın nefesinin tükenmesi, dudaklarının ferinin kalmaması ölümün yaklaştığının işaretidir. Yüzünde donmuş bir gülüş bulunan ölü yerini görmüş (Allah'ı görmüş) sayılır. (Örnek, 1971: 36)

Ölecek kişi (Yemeğinin verilmesi, cenaze namazının kılınması/kimin kıldıracağı, cenazeyi kimin yıkayacağı gibi) vasiyette bulunur. (Büyük, 2016)

Hasta birinin öleceği anlaşıncaya odada ölenin ağzını bağlamayı, gözlerini sıvazlamayı becerecek biri kalır. Hasta son nefesini verip ruhunu teslim ettiği anda bu kişi ölenin çenesini bir tülbentle bağlar, gözlerini sıvazlayıp bacaklarını düzeltir.

Kişi günün hangi saatinde ölmüş olursa olsun gömülünceye kadar biri/birileri ölünün başında bekler. Bunun halk arasındaki amacı, şeytanın ölüye yaklaşmasını ve onun imanını çalmasını engellemektir.

Ölüm Sonrası İle İlgili İnanış ve Uygulamalar

Kazan ve çevresinde ölüm sonrası ile ilgili inanış ve uygulamalar arasında rutin olan işlemlerle birlikte defin, telkin, kaçınmalar, devir-iskat, ölünün ardından tutulan yas, yemek ve anmalar vardır.

Ölümün hemen ardından;

Ölenin gözleri kapatılır, elleri yan tarafına konur, çenesi ve ayakları bağlanır.

Sevdiği birini göremeden ölürse gözleri kapanmaz. Bu durumda sevdiği (oğlu, kızı ya da başkası) kişinin bir eşyası üstüne bırakılır. (Akbal, 2016)

Şimdilerde pek uygulanmasa da, yaz mevsimiyse, ölünün karnı şişmesin diye demirden bir eşya (bıçak, demir, makas, bakır vb.) konur, genellikle köylerde maşa koyarlar. Yakınları cenazenin başında otururlar. (Bayan cenazenin yanında bayanlar, erkeğin yanında erkekler oturur.) Bazen ölecek kişi erkekse kadınların odadan çıkması istenir. (Karagöl, 2016)

Ölen kişi çok yaşlı ya da çok hasta ise “Allah kurtardı” denir. Ölüm gerçekleştikten hemen sonra sela verilir, selanın sonunda vefat eden kişinin adı duyurulur, yakınlarına haber gönderilir. Köylerdeki ölüm, komşu köylerde de ilan ettirilir. (Erdoğan, 2009: 561)

Ölünün üzerinden herhangi bir şey alınıp verilmez. Üzerinden bir şey geçirilmez. Üzerinden bir şey alınıp verilirse ölünün hortlayıp sık sık evi ve evdekileri rahatsız edeceğine inanılır. Ölünün yatağı toplanır. Çok yaygın olmasa da bazen evdeki ve komşu evlerdeki su dolu kaplar boşaltılır. (Örnek, 1971: 38)

Eskiden gasilhaneler yaygın değildi, cenazeler evlerin önünde geniş bir bezle perdelenen bir yerde yıkanır. Ölüm haberini alan komşular hemen büyük bir kazanla su ısıtmaya başlardı. Kazanlarda su kaynar, ılıştırılır, cenaze öylece yıkanır. Şimdilerde cenaze yıkama işlemleri çoğu zaman gasilhanelerde gerçekleştirilmektedir.

Mezar kazıcılar cenaze için mezar kazarlar. Mezar kazmaya gelenler “kabri geniş olsun, toprağı bol olsun” derler. (Baykurt, 2003: 198)

Mezar kazıldığında, ölünün gömülmesine hazır hale getirildiğinde mezar üzerine kazma ve kürekleri çapraz şekilde koyarlar; şeytan girmesin diye; mezara şeytan girer diye inanılır. (Bal, 2016)

Ölen kadımsa suyu kadınlar, erkekse erkekler ısıtır ve cenazeye ilgilenir.

Ölü yıkanırken evdeki ve yakın komşulardaki bütün uyuyanlar uyandırılır.

Ölü yıkandıktan sonra su ısıtılan kazan ters çevrilir. (Örnek, 1971: 39)

Ölünün kefenine gülsuyu dökülür, güzel koksun diye.

Ölünün kefeni içine ayrıca çörekotu konur. Çörekotunun konulmasıyla ilgili inanış; çörek otu döküldüğünde belli bir süre ölünün vücuduna haşeratın yaklaşmasını önlemesidir. (Bal, 2016)

Birçok yerde olduğu gibi Kazan ve çevresinde de halk arasında, kişinin sağlığında kefenini alıp bir köşeye saklaması ya da bunun için bir para ayırması adetine rastlanır. Daha çok bir tedbir niteliğindeki bu adet Kazan ve çevresinde: o sırada bir telaş olmasın diye, kendi helal parasından olsun diye ya da öldüğünde başkalarına yük olmamak için uygulanır.

Kefenin üzerine hacca ya da umreye gitmiş olanlar ihramının da sarılmasını ister. Bazen kutsal topraklarda Mekke’de alınan ve orada zemzemle yıkanan kefenler de bu amaçla kullanılır. Zaten günümüzde hazır kefen paketlerinin içinden çıkan malzeme arasında gülsuyu, çörekotu ve kanamayı engelleyici bir malzeme çıkmaktadır. (Bal, 2016)

Eskiden bazı hocalar cenazenin göğsüne ya da kefenine elleri ile “*Bismillahirrahmanirrahim*” veya “*Lailahe illallah*” gibi mübarek sözleri yazarlardı. Ancak bu uygulamayı günümüzde yapan bulunmamaktadır. (Bal, 2016)

Cenaze tabuta konulduktan sonra tabutun üzerine bazen seccade örtülür. Eğer cenaze kadın ise tabutun üzerine bir de yemeni konur.

Tabutun üzerine ölen kız ya da gelinse al renkli, pullu veya ipekli bir örtü konur. (Örnek, 1971: 57)

Cenazenin fazla bekletilmemesi gerekir. Cenazeyi fazla bekletmenin ölüye azap vereceğine inanılır.

Tabut içindeki ceset ağırsa günahkar, hafifse sevapkar olduğuna inanılır. (Örnek, 1971: 36)

Cenaze taşınacağı zaman, *sal tahtası* önce cenazenin en yakın akrabaları kaldırır.

Cenaze evden çıkınca arkasından su dökülür.

Cenaze namazı ya cami yanında ya da mezarlığın yakınında kılınır. Cenaze namazının ardından defin işlemine geçilir.

Cenaze mezarlığa götürülürken cenaze salının (sal tahtası) altına girerek, her bir köşesinden tutup onar adım olmak üzere toplamda kırk adım götürmenin çok sevap olduğuna inanılır.

Cenaze geçerken uyuyan kimseler uyandırılır.

Mezar önceden kazılır ve hazırlanır. Kazan ve çevresinde mezarın tabanında kibleye gelen tarafta cenazenin yerleştirileceği kadar bir genişlikte “kertiğe” açılır. Bu kertiğe yörede “sapıtma” ya da “sapma” denir. Cenaze buraya yüzü kibleye gelecek şekilde yerleştirilir.

Mezar genellikle cenazenin ölmüş akraba ve yakınlarının yanında uygun bir yere kazılır. Akrabaların yan yana defnedilmesine gayret edilir.

Ölü kabre yerleştirilirken mezara en yakın akrabası girer ve ölüyü yerleştirir. Hiç akrabası yoksa en yakın komşusu girer. Kadın cenazelerde kardeşi, oğlu, amcası gibi nikah düşmeyecek mahrem bu işi yapmasına dikkat edilir.

Cenaze mezara sağ tarafa meyilli olarak bırakılır. Cenazenin üzerine doğrudan toprakla teması kesmek için *sapma* tahtaları kapatılır. Bazı köylerde bu tahta yerine günümüzde tuğla kullanılır.

Ölenin yakınlarından başlamak üzere, mezara *bessmele* ile toprak atılır.

Mezar kazanlar ya da örtenler kazma ve küreği elden ele vermezler; kazma kürek ilkin yere bırakılır ve yerden alınır. Bu araçların doğruca bir elden ötekinin eline verilmesi sürekli mezar kazılacağına işaretler; bu kaçınmaya dikkat edilmezse, başkalarının da art arda öleceğine inanılır. (Örnek, 1971: 40)

Kürek, yere bırakıldıktan sonra bir başkası kürekle toprak atmaya devam eder. Kazan ve çevresinde yaşlı kesim buna bir kural olarak uymaya özen gösterir, genç nesil bu kuralı iyi bilmediğinden bazen yaşlılarca uyarılır. (Bal, 2016)

Cenaze üstüne yağmur yağdığına kıtlık olacağına inanılır.

Mezarın üzerine su serpilip toprak pekleştirilir.

Mezarın üstüne genellikle arpa, buğday taneleri bırakılır. Buğday üstüne su dökülür. Yeşil Allah'ı zikreder diye inanılır. (Büyük, 2016)

Kuran okunur, sevabı o gün defnedilen ölüye, mezarlıkta bulunan bütün ölülerin ruhlarına bağışlanır.

Cenaze defnine mezarlığa kadınlar gitmez, erkekler defin işlemi yapar.

Cenaze İslami kurallara göre defnedildikten sonra hoca cenaze başında dua eder.

Cenazenin defni tamamlandıktan sonra, hemen sual meleklerinin geleceğine inanıldığından sual melekleri gelmeden cemaat mezarlıktan hızlıca uzaklaşır. Geride kalan imam mezarlıkta ölüye “telkin” (*talkin*) verir. İmam, Münker-Nekir sorgusunun kolay olması için kabrin başında ölüye şunları söyleyerek telkinde bulunur: “*Rabbim Allah, Dinim İslam, Kitabım Kur'an, Kiblem Kabe...*” Bu uygulamada, ölenin ruhunun bu telkinleri duyup tekrarlayacağına, meleklerin sorularına kolayca cevap verebileceğine inanılır. (Bal, 2016)

Ölenin ruhunun cemaati, mezarlığa gelenleri, cenazeye katılanları gördüğüne inanılır. Sedat Veyis Örnek Kızılcahamam'da, erkek ve kadın mezarlarına kimi yerlerde belli işaretler bulunduğu, kadın mezarlarına “yenge mezarı” denildiğini ve mezarların başına beş kollu, çatala ya da yabaya benzer bir tahta dikildiğini belirtmekte (Örnek, 1971: 70), Kazan ve çevresinde de bu uygulamaların varlığı görülmektedir.

Zaman geçirilmeden ölenin “ıskat”ı verilir. Eskiden “devir” uygulamasının da oldukça yaygın olduğu bölgede günümüzde artık bundan vazgeçilmiş gibidir. Ama yine de ölen kimse için “devir çevirmek” ya da “altını üstünü kaldırmak” diye bilinen geleneğin uygulandığı olur. Bu gelenek, ölenin sağlığında kılamadığı namazlar, tutamadığı oruçlar ve boş yere ettiği yeminleri için kefaret olsun diye verilen bir fidye niteliğindedir.

Çocuk yaşta ölenler için o sübyan (çocuk) cennetlik derler. Ölenin giyecekleri yeniyse ve kullanılacak gibiyse ihtiyacı olanlara, yoksullara verilir.

Kazan çevresinde cenazenin defninden sonra genellikle komşu kadınlar gelip, evdeki bütün çamaşırları toplayarak çamaşırhanede yıkarlardı. Çamaşırları yıkanıp temizlenmez ise ölünün ruhunun geri gelip bunların üstünde döndüğüne inanılırdı. (Baykurt, 2003: 198) Ölenin maddi durumu iyiyse ve parası varsa, onun adına fakirlere yardım edilir. Mezar kazan, ölüyü yıkayan ve suyu ısıtana para verilir, yemek yedirilir.

Bir evden ölü çıkınca birkaç gün (genellikle üç gün ya da yedi gün) o evde ocak yanmaz, bu günlerde cenaze sahiplerinin yiyeceğini komşular sağlar. Komşuların verdikleri yemek toplumsal dayanışmanın ve komşuluk ilişkilerinin güzel bir örneğini gösterir. Acılı ve üzüntülü olan ölü evinde ilk günler ocak yanmadığı, kazan kaynamadığı ve yemek pişmediği için bu işi onlar adına komşular sıraya koyup yemek yapar ve ölü evine gönderirler.

Ölünün bulunduğu oda sabaha kadar ya da iki gün aydınlatılır. Eskiden cenazenin çıktığı odada oturulur, taziyeler burada kabul edilirdi. (Örnek, 1971: 47)

Cenaze gömülünceye kadar ölünün ruhunun evinde-evinin etrafında gezdiğine inanılır. Definden sonra mezarda başını vurup öldüğünü anlar. (Akbal, 2016)

Ölünün arkasından yas etmek adettir. Ancak erkeklerin sakal bırakmama vb. şeklinde belli bir yas alameti yoktur. Günümüzde yas sürecinde sakal kesilmez, ancak bu yas alameti olarak değil, ölenin arkasından güzel giyinmek, traş olmak gibi davranışların hoş olmayacağı düşüncesiyle yapılır.

Yaşlılar, eskiden ölenin arkasından ağıtlar okunduğunu söylemektedir. Eskiden bazı durumlarda, “*falanca öldü ağlayanı olmadı*” denirdi. Bazen hiç olmazsa para verin biri benim arkamdan ağlasın diye vasiyet edilirdi. Günümüzde “*Kendiniz ağlayın, içinizden ağlayın*” anlayışı yaygındır. (Fidantek, 2016)

Mezar

Mezar; ölen kişinin cesedinin konulduğu yerdir ya da mevtanın teslim edildiği topraktır. Mezarın üzeri toprak atılarak kapatıldıktan sonra mezarı belli etmek amacıyla, baş ve ayakucuna ağaç ya da taştan başlıklar yerleştirilir ve bir ibrik su dökülür. (Erdoğan, 2009: 561)

Mezarın üstü, toprak çöktükten sonra yapılır. Bu süre genellikle bir yıl sonradır. Bölgede cenazenin 40'ı geçince mezarın yaptırıldığı da olur. Mezarlar önceleri yaygın olarak taştan yapılırken son zamanlarda mermerden yapılmaktadır.

Mezar üzerine, genellikle su bölmesi ya da kabı konur, çiçek dikilir, buğday, arpa serpilir. Mezar taşına, ölen kişinin adı-soyadı, doğum ve ölüm tarihi, bazen edebi niteliği olan sözler yazılır. Kazan ve çevresinde, yetişkinlere ait mezar taşlarının cinsiyete göre farklı şekillerdeki örneklerine de rastlanır. Günümüzde bu fark taşta yazılan ad-soyad gibi bilgilerden dolayı fazla öne çıkmamaktadır.

Mezar taşlarına yazılan yazılar genellikle çok sadedir. “*Hüve'l- Baki*” (Baki olan O'dur/Allah'tır.) sözü hemen her mezarlıkta en çok görülen yazıdır. Bu, insanın faniliğini ve yalnızca Allah'ın ebediliğini belirten Arapça bir sözdür, mezar taşına da genellikle Arap harfleri ile yazılır.

Kazan Kayı Mahallesindeki mezarlıkta bulunan mezar taşı yazılarından bazı örnekler:

“*Ana rahminden geldim pazara,*

Bir kefen aldım döndüm mezara.” Ruhuna Fatiha, Hacı Mehmet Akyer, D:1933 - Ö:2004

“*Mezarıma güller dikin, bülbüller konsun,*
Yanımdan geçen herkes, ruhuma fatiha okusun.”

Seni seven eşin ve çocukların, Nizamettin Öztürk, D: 01.02.1945 – 30.10.2008.

“*ANNEM,*

Kıyamet günü yüzün ak, bineğin Burak,

Yedi cehennem senden uzak,

Sekiz cennet sana durak olsun,

Mekanın cennet olsun, Sevgili Anneciğim.” Ayşe Oral, D:09.07.1927 - Ö:10.09.2015,

Ruhuna Fatiha.

“*Annem,*

Sevgini taşımak değil, hasretini çekmek zor,

Gülmeyi özlemek değil, ağlamaya alışmak zor,

Sevmek ya da ölmek değil, özleyince görememek zor.” Şerife Yalçın, D: 28.01.1956 -

Ö:17.02.2015, Ruhuna Fatiha.

“*Ölümlle yaşamı ayıran çizgi,*

Siyahla beyazı ayıramaz ki,

Her yolun sonunda ölüm olsa da,

Seni bizden kimse ayıramaz ki.” Hacı Şahin, Ruhuna Fatiha, D: 01.09.1959 - Ö:

11.11.2016.

“*Canım babamız, ruhun şad olsun,*

Mekanın cennet olsun” Çocukların

Canım Babamız Ahmet Akyol, D:01.01.1969 - Ö: 10.07.2007.

“*Kefen kefen değil, bir kundaktır,*

Ölüm ölüm değil, yeniden doğmaktır.” Bekir Kızı Songül Kargı, D: 1985 -

Ö:17.10.1999.

“*Canım Anacığim,*

Fani dünyada hiç gülmedin,

Ahirette gülsün yüzün inşallah,

Seni çok seven hiç unutmayan,

Kızın Güler ve Aynur, Torunların Berat, Ersin, Banu, Ebru ve Çiğdem.” Fatma Fethiye Yeşilçimen, D: 17.02.1930-04.12.1999, Ruhuna Fatiha.

*“Yarım sana doyamadım,
Ben yarımı saramadım,
Yavrularım bizi sorar,
Sorular da yaram kanar,
Bilmezler ki gelemeyiz,
Ne kış ne yaz ne de bahar.”*

Gülbahar Akdemir, Ruhuna Fatiha, D: 1941-Ö:29.06.2004

Mezar taşlarına yansıyan en yaygın motif, yukarıda da belirtildiği gibi yalnızca “*Allah’ın Baki, insanoğlunun ise fani oluşudur.*” Hemen her mezar taşına yansıyan bu inanç, mezarda yatanların bir dua ve bir fatiha beklentisi ile tamamlanmaktadır.

Daha çok ölenin arkasından duyulan üzüntü, ona olan sevgi, özlem ve hasret ile birlikte ölünün öbür dünyadaki konumu ile ilgili dua ve beklentiler mezar taşlarına yansıyan duygu ve düşüncelerdir.

Yaygın inanışa göre mezarlığın gayri ihtiyari parmakla işaret edilmesi ya da gösterilmesi iyi sayılmaz.

Kazan ve çevresinde yaygın bir inanış da “gece sakız çiğneyenin, ölü eti çiğneyeceği”dir.

Mezarlıkta yatılır, ancak iki mezar arasında yatılmaz. Tek bir mezarın üzerinde yatılır, o ruh insanı sabaha kadar korur. İki mezarın arasında yatılırsa; her bir mezardaki ruh, “o benim misafirim, diğeri de bu benim misafirim” diyerek yatan kişiyi bunaltır, inanışı vardır.

Kazan ve çevresinde yaygın olan; “yer altında kilitli sandık” bilmecesinin cevabı ise “mezar”dır.

Ölünün Ardından Yapılan Anma ve Uygulamalar

Ölümü dilemeyen ve mümkün olduğu kadar geciktirmeye çalışan insan, ölen yakınlarına duyduğu sevgi ve yakınlığını hayattayken tam olarak ifade edemediğini düşünmekte, onlarla ilgili ölüm sonrasında da bir şeyler yapmak istemektedir. Bu isteğinde yaşayan kimsenin ölen için hala bir şeyler yapabileceği inancı yanında ölen kimsenin yaşayanlara etkide bulunabileceği, yaşayanlara fayda ya da zarar verebileceği gibi kuşkular da etkili olmaktadır. (Eroğlu, 2016: 129) Bu nedenle ölenin ardından çeşitli inanışlara bağlı olarak bazı anmalar ve bu anmalarda yapılan uygulamalar hemen her kültürde dikkat çekmektedir.

Kazan ve çevresinde de ölünün ardından yapılan anma ve uygulamalar vardır.

Ölünün genellikle 3, 7, 40’ı ve/veya 52’si verilir. Bu günler ölünün anma günleri olarak değerlendirilir. Bu ya aile içinde olur, ya da daha geniş katılımlı olarak gerçekleştirilir.

Ölenin ruhu ya da canı için yakınlarla, eş-dost ve komşulara yemek verilir. Geçmişten bugüne bütün Türk topluluklarında bu yemek “*ölü aşısı*” adıyla uygulanagelmıştır. Ölenin öbür dünyaya uğurlanışının tamamlanması için dini kuralların yanında geleneksel olarak ölü yemeğinin de verilmesi gerekir.

Kazan ve çevresinde de ölenin ardından mutlaka yemek verilmesi beklenir. Eskiden kişi kendi veremese dahi komşuları yemek verirdi. (Akbal, 2016)

Yaygın olarak ölünün defninden sonra cenaze merasimine katılanlar hep birlikte, gelen misafirlerin yemek yemesi ve dinlenmesi için köy odasına ya da cenaze evine geçerler.

Yemek verilmezse kınanır. Ölü Yemeğine akrabalar, komşular, cenaze törenine katılanlar, hocalar, yıkayıcılar, mezar kazıcılar, yoksullar çağrılır. Yemeğe ne kadar çok kimse katılırsa o kadar sevap olduğuna inanılır. Ölü yemeğine katılanlar, ölünün ruhu için dua ederler.

Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Kazan ve çevresinde de ölü yemeğinin zamanı değişiklik gösterebilir. Yemek, mezar dönüşünde (daha çok köylerde görülür), mezar kaldırma sırasında, ilk perşembesinde, ilk akşamında verildiği gibi ölüm olayının üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci günlerinde ya da yıldönümünde verilebilmektedir.

Yemek vermeyenler için; *“Babasının (Anasının) yemeğini veremedi diye kişi kınanır. Yemek verilmezse akrabaları feryat eder: Yahu adam hiç mi çalışmadı, hiç mi kazanmadı derler.”* (Fidantek, 2016)

Günümüzde köy dernekleri organize biçimde cenazenin ardından yemek vermektedir. Ölümünden sonra yedinci günde ölenin yakınları “şebit” (yufka) arasına helva koyarak bütün komşulara dağıtırlar. (Erdoğan, 2009: 561)

Genellikle ölüm tarihinden başlayarak her gün Yasin okunur. 40. Gün Yasin tamamlanır ve komşulara, akrabalara yemek verilir. Buna “kırk yemeği” denir. İsteyen bugün camide mevlit okutur. (Baykurt, 2003: 199; Erdoğan, 2009: 561)

52. Günde, ölünün kemiklerinin etinden ayrıldığına inanılır. Bu acıyı hafifletmek için 52. Günde yemek verilir, hayır yapılır, Mevlit ve Kur'an okutulur.

Ölülerin her perşembe akşamı ve mübarek gün ve gecelerde, evleri ziyaret ettiğine, bir *“fatıha”* ya da *“hayır”* beklediğine, yakınları tarafından anılmak istendiğine inanılır. (Bal, 2016)

Ölümün yıl dönümünde aileler, duruma göre evinde ya da camide mevlit okuturlar. Arefe günü, bayram günleri mezar (kabristan) ziyareti yaygındır.

Yas Uygulamaları ve Aza Vermek (Başsağlığı Dilemek)

Acıyı ve hüznü belli etme, belli bir süre yeni duruma alışma, acıyı azaltma ve bu durumdan kurtulma amacına yönelik olarak yas uygulaması gerçekleşir. Yas süresi Kazan ve çevresinde kesin bir zamanla sınırlı değildir. Bu süre 3 gün ile birkaç ay sürebilir.

Yas süresince aile üyeleri gösterişli ve süslü elbiseler giymez, bu süre zarfında süslenilmez, eğlenilmez, eğlenceye gidilmez. Bölgede kadın ve erkekler için bir yas giysi biçimi ve rengi tespit edilememiştir.

Kazan ve çevresinde ölü evini teselli, “aza vermek” ya da “Başsağlığı” deyiimiyle ifade edilir. Genellikle 3 veya 7 gün başsağlığı için uygun görülür. Ancak yörede yaklaşık bir aya kadar başsağlığına gidildiği olur. Bu süre içinde ölü çıkan evde ve yakın akraba ve komşularda yaygın olarak TV açılmaz, eğlence olmaz, yakın akrabanın düğünü vs. planlandıysa bunlar ya ertelenir ya da eğlencesiz bir şekilde yapılır. Burada *“Bir göz ağlarken, diğeri gülmez.”*

anlayışı vardır. Bunun yanında “Ölüm de Allah’ın emri, düğün de Allah’ın emri, ikisi de geri kalmaz.” anlayışından hareketle, düğünlerin makul ve eğlence yapılmadan gerçekleştirildiği durumlar da olur.

Başsağlığında genellikle şu içerikte sözler söylenir:

Aklını başına al, akıllı yan, akıllıca yan.
Allah çoluk çocuğunuza ömür versin.
Allah ecir sabır versin.
Allah elden ayağa düşürmesin, iyi baktınız, sizinkilerde size baksın.
Allah gani gani rahmet etsin.
Allah gençlere ömür versin.
Allah geride kalanlara ömür versin.
Allah rahmet eylesin.
Allah sizlere ömür versin.
Başınız sağolsun.
Bu dünyada kim kalmış ki.
Bugün sana yarın bana.
Cenabı Hak cennette buluştursun.
Çoluk çocuğunun önü sıra az yan, saklıca yan.
Emir büyük yerden.
Hüküm Allah’ın.
Hüküm Allah’tan.
Mekanı cennet olsun.
Neylersiniz, hepimizin gideceği yer orası.
Ölü dirinin düşmanı, akıllıca yan.

Atasözleri

Ana ölünce baba apça/abıca olur.
Attan düşen ölmemiş, eşekten düşen ölmüş.
Bir göz ağlarken, diğeri gülmez.
Çıkmadık canda ümit vardır.
Ecel geldi cihane, baş ağrısı bahane.
Ne oldum deme, ne olacağım de.
Ölü de komşuyla, diri de komşuyla.
Ölü gözünden yaş, ölü evinden aş çıkmaz.
Ölüm hak, miras helal.
Ölüye varan ağlar, düğüne varan güler.
Yatan ölmez, eceli gelen ölür.
Yiğidi öldür ama hakkını yeme.

Deyimler:

Ahretlik
Akıllı yanmak.
Bu dünyada umduğunu bulamamak.
Bugün dünya, yarın ahiret.
Dünyada mekan, ahirette iman.
Eceline susamak.
Gözü açık gitmek.
Hakkın rahmetine kavuşmak.
İki ayağı çukura girmek.
İmamın kayığına binmek.
Karada ölüm yok.

Kefeni yırtmak.
Muradına erememek.
Ölmekten değil, ölemekten korkmak.
Tahtalı köye gitmek.
Tahtalı köye muhtar olmak.
Üç gün döşek, dördüncü gün toprak.

Alkışlar (Dualar):

Adıyla yaşasın.
Allah dert verip derman aratmasın.
Allah geçinden versin.
Allah iman-Kuran nasip etsin.
Allah sıralı ölüm versin.
Allah saklasın.
Allah son nefeste imandan ayırmasın.
Çok yaşa, bin yaşa.
Ölmüşlerin/geçmişlerin canına değsin.
Ömrün, devletin çok olsun.

Kargışlar (İlençler):

Allah belanı versin, oğul ekmeği yedirmesin.
Bacasına baykuş tünese.
Başını, bağrını yesin.
Boyu bosu devrilesi / devrilsin emi.
Boyu devrilesice.
Boyun bosun devrilsin.
Gağış gağış yıkılsın.
Gönenmeyesice / Gönenmesin.
İrmeyesice (Ermeyesice).
Kara haberi, kanlı gömleği gelsin.
Karaltısı kalkasica.
Kıran girsin / Soyuna kıran girsin.
Ocağı sönesice / Ocağın sönsün.
Ocağında baykuş ötsün.
Onmayasica.
Tahtaya gelesice.
Tahtaya konasica.
Teneşir paklayasica.
Teneşire gelesice.
Yığıla kalasica.
Yiğit salına binsin.
Yurdu yuvası dağılsın.

Yaygın olarak eskiden beri halk arasında ölü evi ve düğün evi ile ilgili söylenen bir de halk sözü vardır:

“Mahmuz vurmadan gitmezse at,
Sözünü tutmazsa evlat,
Bi’de kafana uygun değilse avrat,
Cenazeye ne gerek var, gir ağla, çık ağla.
Mahmuz vurmadan giderse at,
Sözünü tutarsa evlat,
Bi’de kafana uygunsu avrat,

Düğüne ne gerek var, gir oyna, çık oyna.” (Bal, 2016)

Sonuç

Kazan ve çevresinde halk inanışlarına göre ölüm de doğum ve evlilik gibi etrafında pek çok inanış, adet ve geleneğin yaşatılmasına sahne olan dönemlerden biridir. Ölümün bazı belirtileri olduğuna inanılır. Bu belirtiler kimi zaman rüya ve ölecek kişinin fizyolojisi ile kimi zaman da bazı eşya ve hayvanların durumuyla ilişkilendirilir.

Ölümün duyurulmasında günümüzde kitle iletişim araçlarının hemen hepsinden yararlanılmaktadır. Belediye hoparlöründen ilan etmek yanında “sela okumak” hala bunların en yaygınıdır. Ölünün gömülmeye hazırlanmasında dini kurallara uyulur. Ölenin yıkanması, kefenlenmesi ve namazının kılınması bu bağlamda önemlidir. Ancak ölünün defin sürecinde bazı geleneksel inanış ve uygulamalar da yok değildir. Ölümü uzaklaştırmak veya saptırmak amacıyla cenaze için su kaynatılan kazanın ters çevrilmesi, evdeki suların dökülmesi, ölümün gerçekleştiği anda ya da cenaze taşınırken uyuyanların uyandırılması gibi, kaçınma niteliğinde bazı işlemler de yapılır.

Yas ve taziye, ölümün gerçekliğini, herkes için kaçınılmaz olduğunu vurgulayan, ölenin ardından üzülmeyen de bir sınırı olduğunu öğütleyen, ölü yakınlarının ölünün acısını paylaşmaya, azaltmaya ve onları günlük yaşama alıştırmaya yardımcı olan dayanışma örneği olarak değerlendirilmelidir. Ölenin arkasından hayır yapmak, onu hayırla anmak önemlidir. Ölünün anılması için belli günler seçilir. Bu günler içinde en yaygın olanları 40. ve 52. günleri ile yıldır. 3. ve 7. günleri ise diğerleri kadar olmasa da önem taşır. Mezar veya mezarlık ziyareti için perşembe, cuma gibi İslam dinince kutsal sayılan günlerle arife ve bayram gibi kutsal sayılan zamanlar tercih edilir.

Sonuç olarak Kazan ve çevresinde ölümle ilgili inanışlar günümüzde daha çok İslami motiflerle varlığını sürdürmektedir. Ölüm öncesinden, ölüm sırasındaki inanış ve uygulamalara, ölüm sonrasında cenazenin gasil (yıkanması), tekfin (kefenlenmesi) defin (gömülmesi), ve ölünün anılmasında gerçekleştirilen pratiklere varıncaya kadar her aşamada genel olarak İslam ilmiyelerinde belirtilen hususlar dikkate alınmakta ve uygulanmaktadır. Bu süreçte yine de geleneksel inanış ve uygulamaların etki ve izlerinden söz edilebilmektedir. Ölümle ilgili halk inanış ve uygulamaları ölen kişinin ruhunun öbür dünyaya gidişini kolaylaştırmak, ölümün geride kalanlara sirayetini engellemek, öleni öbür dünyada rahat ettirmek, ölenin yakınlarının acı ve ıstıraplarını azaltmak ve yeniden onların topluma katılmalarını sağlamak gibi işlevleri içermektedir.

Kaynakça

- ARIK, Durmuş, (2010), “Türk Halk İnanışlarında Örtmece ve Gerçeği Gizleme İle İlgili Uygulamalar: Doğum ve Ölüm Örneği”, **Dini Araştırmalar**, XIII, 36: 1-20.
- ARIK, Durmuş, (2012), *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- BAYKURT, Burhanettin, (2003), *Ankara Akıncı Ovası Tarihi ve Kültürü*, Ankara: Kazan Ofset.
- DİLEK, İbrahim, (2014), *Türk Mitoloji Sözlüğü*, Ankara: Grafiker.
- ERDOĞAN, Abdulkerim, (2009), *Geçmişten Günümüze Kazan*, Ankara: Kazan Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, (2006), *Türk Halk İnançlarına Giriş*, Ankara: Aziz-Andaç.

- ERSOY, Ruhi, (2002), “Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller”, **Milli Folklor**, 54: 86-101.
- GÜNAY, Ünver, GÜNGÖR, Harun, (2015), *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Kayseri: Berikan.
- GÜNGÖR, Harun - ARGUNŞAH, Mustafa, (1993), *Dünden Bugüne Gagauzlar*, Ankara: ONAY, İbrahim, (2013), “İslamiyetten Önce Türklerde Ölüm Anlayışı ve Defin Yöntemleri”, **Gümüşhane Ün. Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi**, 7: 232-244.
- ÖRNEK, Sedat Veyis, (1971), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: POLAT, Kemal, (2005), *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SEROŞEVSKY, V.L. (2007), *Saka Yakutlar*, Çev. Arif ACALOĞLU, İstanbul: Selenge.
- TRYJARSKI, Edward, (2012), *Türkler ve Ölüm – Geçmişten Bugüne Türklerde Ölüm Kültürü*, (Çev. Hafize ER), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kaynak Kişiler

- AKBAL, Ayşe, (2016), 1935 Örencik doğumlu, ev hanımı, 11.09.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.
- BAL, Şaban, 1961 Ciğir doğumlu, emekli din görevlisi, 30.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.
- BÜYÜK, Yakup, (2016) 1933 Ciğir doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf emekli, 30.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.
- FİDANTEK, Kazım (2016), 1933 Aydın doğumlu, emekli, 30.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.
- KARAGÖL, Zeki, (2016), 1939 Aşağıkaraören doğumlu, emekli, 30.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.
- TİRYAKİ, Vesile (2016), 1946 Ciğir doğumlu, ev hanımı, 11.09.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni D.A. arşivindedir.

Duygu Ümitli TULGA (Yüksek Lisans Öğr.) ve Prof. Dr. Filiz Nurhan ÖLMEZ
Süleyman Demirel Üniversitesi ve Ahi Evran Üniversitesi
duyguluca81@hotmail.com/filnurol@gmail.com

Isparta İli Uluborlu İlçesinde Kaybolmaya Yüz Tutmuş El Sanatları

Batı Anadolu'da ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan Uluborlu tarih boyunca birçok milletin medeniyet kurduğu önemli bir merkez olmuştur. Türkler tarafından ilk defa 1074 senesinde fethedilen Uluborlu coğrafi konumu, siyasi ve sosyal yapısından dolayı, önemli bir bilim, kültür ve sanat merkezi olmuştur. Türkler öncesi dönemlere ait pek çok medeniyet eserine ev sahipliği yapan ilçe, Selçuklu ve sonrası dönemlere ait pek çok tarihi eseri de sinesinde barındırmaktadır. Yüz yıllar boyunca kent kültürünün egemen olduğu Uluborlu bilim ve sanat merkezi olmasının yanında Türklere özgü pek el sanatının da gelişip ürünlerin verildiği yerleşim yerlerinden biri haline gelmiştir. Zamanın değişen koşullarına dayanamayan semercilik, Keçecilik gibi bazı el sanatları ömrünü tamamlamış olmasına rağmen demircilik, bakırcılık, kilitçilik gibi zanaat olarak yürütülen yani ticareti yapılan el sanatları son yıllara dek hayatta kalmayı başarmışlardır. Bu bildiride Uluborlu yöresinde kaybolmaya yüz tutmuş el sanatları ele alınacak, kullanılan malzeme, uygulanan teknikler, elde edilen ürünler ve ürünlerin pazarlanabilme olanakları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Uluborlu, El Sanatları, Bakırcılık, Kalaycılık, Çilingirlik, Demircilik, Semercilik.

The Handicrafts Which Fade Into Oblivion In Uluborlu County of Isparta City

Uluborlu, where is in the junction point of trade routes in the Western Anatolian, was an important center that a lot of nations built civilizations throughout history. Uluborlu that was first conquered by Turkish nation in 1074 became an important scientific, cultural and artistic center because of its geographical location, social and political structure. The county where hosted a lot of works of civilizations belonged to pre-Turkic era embodies a lot of historical artifacts of the period of Seljuq Empire and its later. As well as being a scientific and artistic center, Uluborlu, where city culture prevailed for centuries, was one of the settlements in which Turkish handicrafts progressed. Even though some handicrafts, like carpet-weaving and saddle-making, couldn't exist so long because of the conditions of the time; coppersmith, forging and iron workshop, in one sense the handicrafts done for trade, could manage to survive up to the present. In this assertion, the handicrafts which fade into oblivion in Uluborlu County will be discussed and materials, techniques that have been used and their products and potentials of merchantability of the products will be examined.

Key words: Uluborlu, Handicrafts, coppersmith, tinsmith, forging, iron-workshop, saddlery

1. Giriş

Geleneksel sanatlarımız yıllar boyunca Türk insanının duygularını yetenekleri ile birleştirerek ürüne dönüştürmüştür. El sanatları; resim, heykel gibi plastik sanatların dışında tutulan, araç gereç ve teknik yönden genellikle geleneksel yolları tercih eden ve bir toplumun geleneksel kültürünü yansıtan ürünlerdir.¹ Bazı sanatlar zanaatla birleşerek ticari kazanç kapısı olsa da genellikle ihtiyacımızı karşılayan ve manevi değer taşıyan unsurlar olarak günümüze kadar gelmiş olsa da kaybolmaya yüz tutmuştur.

Batı Anadolu'da ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan Uluborlu tarih boyunca birçok milletin medeniyet kurduğu önemli bir merkez olmuştur. Türkler tarafından ilk defa 1074 senesinde fethedilen Uluborlu, coğrafi konumu, siyasi ve sosyal yapısından dolayı, önemli bir bilim, kültür ve sanat merkezi olmuştur. Türkler öncesi dönemlere ait pek çok medeniyet

¹ Gülnur İZ YILMAZ, *T.C.KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI ARAŞTIRMA VE EĞİTİM GENEL MÜDÜRLÜĞÜ GELENEKSEL TÜRK EL SANATLARININ TURİSTİK ÜRÜN BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*, 2008, ANKARA S 4

eserine ev sahipliği yapan ilçe, Selçuklu ve sonrası dönemlere ait pek çok tarihi eseri de sinesinde barındırmaktadır. Bu medeniyet ve kültür eserlerinden özellikle Türkiye Selçuklu dönemine ait olanlarından birçoğu günümüzde hâlâ ayakta. Sultan I. Alaeddin Keykubad zamanında inşa edilen Alaeddin Keykubad Camii ve aynı adla anılan kütüphane, Kargılılala medresesi, Sultan Hamamı -Baltabey Hamamı ile pek çok çeşme, köprü² bizleri adeta geçmişimize doğru tarihsel bir kültür yolculuğuna çıkarmaktadır. (Fotoğraf 1) Uluborlu eski yerleşim yerinde bulunan 1230 tarihli Alaeddin Camisi halen ibadete açık haldedir.



Fotoğraf 1: Alaeddin Camii 1230



Fotoğraf 2: Salih Efendi Mahallesi'ndeki Sallanan Minare ve Çeşme

Uluborlu'da daha sonra Hamitoğulları Beyliği kurulmuştur. Hamitoğulları Beyliği sürecinden kalan birçok çeşme, minare vb. eser günümüze ulaşmıştır. Eserlerden en önemlilerinden birisi sayılan ve halk arasında *Sallanan Minare* adıyla bilinen Salih Efendi Mahallesi'ndeki caminin minaresidir. Adı geçen minarenin kitabe yeri bulunmasına rağmen kitabesi kayıptır. Ancak caminin bulunduğu yerde üzerinde Hamidoğulları dönemini yansıtan kitabenin bulunduğu *Şeyh Muhiddin Çeşmesi* bulunmaktadır. Bu da caminin dönemi hakkında bize bilgi vermektedir. Salih Efendi Mahallesi tarihte Hamidoğulları'nın soyundan gelen Dünder Beyin ailesinin yaşadığı mahalle olarak bilinmektedir.³ Hamidoğullarının 1327 yılında İlhanlıların Anadolu valisi Timurtaş'ın eline geçmesiyle, Uluborlu da kendiliğinden bu hudutlar içine girmiş olur. Timurtaş'ın Uluborlu'ya ilim ve imar bakımından ehemmiyet verdiği⁴, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde de ilçenin sahip olduğu kültürel değerini koruduğu Selçuklulardan kalma Alaeddin, Kılıçaslan, Gargılılala (taş medrese) vb. medreselerine ilaveten Osmanlılar döneminde pek çok medresenin yapılmış olmasından anlaşılmaktadır.⁵ Fotoğraf. 2'de halk tabiri ile Sallanan Minare ve Şeyh Muhiddin çeşmesi görülmektedir.

² Said Demirdal, *Bütünüyle Uluborlu, "Monografi"*, İstanbul, 1968, s.41.

³ Abdullah BAKIR, *"Ortaçağ'da Bir Türkiye Selçuklu Kenti Uluborlu"*, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta, 2013, s.62-63.

⁴ Ahmet Mahir ÇADIRCI, *ULUBORLU, Cemal Azmi Matbaası*, İstanbul, 1950, s.10.

⁵ Prof. Dr. Ali SARIKOYUNCU Yrd. Doç. Dr. Esra SARIKOYUNCU DEĞERLİ, *Milli Mücadelede ULUBORLU*, Kütahya, 2009, s.35.

Yüz yıllar boyunca kent kültürünün egemen olduğu Uluborlu bilim ve sanat merkezi olmasının yanında Türklere özgü pek el sanatının da gelişip ürünlerin verildiği yerleşim yerlerinden biri haline gelmiştir. Uluborlu’da yaşayan halk yaz günlerinde ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla “şehir” adını verdikleri yerleşim yerinden sulak arazide bulunan yazlık evlerine göç etmektedirler. Kış mevsiminin gelmesiyle tekrar “şehir”deki kışlık evlerine dönen ahaliden çeyiz hazırlığında olan genç kızlar ve el sanatlarına ilgisi olan bayanlar uzun geçen kış mevsimi boyunca oya, işleme vb. el sanatları ile uğraşmışlardır.

2. KAYBOLMAYA YÜZ TUTMUŞ EL SANATLARI

Bilindiği gibi bir gelinin olmazsa olmazı çeyiz sandığıdır. Bu sandığın içerisinde gül oyası ile hazırlanmış yazmalar, oyali havlular, örme patikler vb. birçok el sanatı ürünü bulunmaktadır. Ticari amaç gütmeyen, halkın kendi ihtiyacını karşılamaya yönelik görünümde olan bu el sanatlarından çoğu günümüze kadar gelememiştir. Şu an için ilçede gül oyali yazma örneklerine rastlanmaktadır. Bu örnekler birçoğu önceki kuşaklardan kalmış olup çeyiz sandıklarında yeni nesiller için saklanmaktadır. İlçede yaşayan hanımlar yöreye özgü olan bu oyayı, ellerinde kalan iplerle kızlarına veya torunlarına hatıra kalması amacı ile üretimini azda olsa yapmaktadırlar.

2. 1. Oyacılık

İlçeye özgü olan gül oyası halen daha kadınlar tarafından örülmektedir. 70 numara pamuk ip kullanılarak tığ ile örülen oyanın ilk önce *kök* olarak adlandırılan yeşil kısmının örümü yapılmaktadır. Genellikle ebruli iplerle de *gül bölümü* örülmektedir. Bu ipe *findık koko* da denilmektedir. Fotoğraf, 3’de findık koko ip örneği görülmektedir.

Bu örneğin tığ numarası 22’dir. Örülme süresi ise ortalama 4 gündür. Sarı, mor, pembe, kırmızı renkler Gül Oya’nın geleneksel renkleridir. Kesinlikle naylon iplik kullanılmamaktadır. Her şeyden önce yazmanın, yöredeki adıyla çekinin, içindeki renklere uygun olarak ip rengi belirlendikten sonra dıştan içe doğru örülerek motifler tamamlanmaktadır. Daha sonra yazmaya dikimi yapılmaktadır. Fotoğraf. 4’de örgüsü tamamlanmış Gül Oya örneği görülmektedir. Eskiden şekerli su ile veya geven otlarından alınıp ıslatılan kitle ile kolalanmakta olan oyalar günümüzde sanayi ürünü olan “kola” ile kolalanmaktadır.⁶ Fotoğraf 5’de Gül Oyanın tamamlanıp yazmaya yörede ki adıyla *Çekiye* dikilmiş ve kolalanmış bir örneği görülmektedir.



Fotoğraf 3: Findık Koko Geleneksel Gül Oya İpi

⁶ Şengül TOPGÜNER,56, Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı. Şayes TOMBURLAK,67, Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı Hanife KİREZLİ, 55, Uluborlu, Lise, Ev Hanımı.



Fotoğraf 4: Gül Oya



Fotoğraf 5:Gül Oya

2.2.Çorapçılık

1960'lı yıllarda ilçede ev ekonomisine katkısının olduğunu öğrendiğimiz *çorapçılık* ve *örgü* örme işinin günümüzde ilgi görmediği gözlenmiştir. Şu an sadece yaşlılar tarafından ve ticari amaç güdülmeyen aile içerisinde hediyelik olarak çorap örülmektedir. 1960'lı yıllarda hemen her evde doğal bir uğraş olarak görülen çorap örme işiyle uğraşan bir kadının, ev işlerinden arta kalan zamanda senede 50-70 çift çorap örebildiği, bu ürünlerin Ege, Antalya ve civar pazarlarda satıldığı, bu işin ailelere katkısının diğer el sanatlarına nazaran daha düşük olduğu anlaşılmaktadır.⁷ Fotoğraf. 6 ve 7'de *Vesile Pehlivan* ait yün çorap örnekleri görülmektedir.

Çoraplar koyun kuzu ve keçi ipleri eğirilerek örülmektedir. Yünler yıkandıktan sonra kadınlar tarafından tengirekle eğirilir. Beş şiş ile motifli veya motifsiz olarak düz bir şekilde burundan topuğa doğru örülmeye başlanan çorapların lastik kısmında belirli bir sıra yoktur. Ölçü dört beş parmakla gösterilerek belirlenmektedir. Kadınlar için örülen çoraplarda başlangıç kıvrımından sonra diz boyunda ters örgü yapılabilmektedir. Taban ve topukları da erkek çoraplarına göre daha küçük olup boyları ise daha kısa örülmektedir.⁸ Fotoğraf. 8'de Uluborlu müzesinde bulunan motifli ve düz yün çorap örnekleri görülmektedir.



Fotoğraf 6: Yün Çorap



Fotoğraf 7: Yün Çorap

⁷Said DEMİRDAL, Bütünüyle ULUBORLU "monografi", İstanbul, 1968, s.153.

⁸ Vesile PEHLIVAN, 76,Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı.



Fotoğraf 8: Uluborlu Müzesi

Zaman içerisinde değişen sosyo-ekonomik koşullar nedeniyle semercilik, keçecilik gibi bazı el sanatları ömrünü tamamlamış olmasına rağmen demircilik, bakırcılık, kilitçilik gibi zanaat olarak yürütölen yani ticareti yapılan el sanatları son yıllara dek hayatta kalmayı başarmışlardır.

Kaybolmaya yüz tutmuş el sanatlarının son temsilcileri Uluborlu’da mesleklerini halen sürdürmektedirler. Bunlar arasından yöreye has kullanımı olan geleneksel eşyalar üreten demirciler, bakırcılar ve Türk kilit sanatını devam ettiren çilingirler dikkati çekmektedir. Çalışmamızda sözü edilen bu sanat dallarından bakırcılık, kalaycılık, çilingircilik ve demircilik sanatını icra eden iki sanatkârı ele alacağız.

2.3. Demircilik-Çilingirlik

Tarihsel süreç içerisinde demircilik Uluborlu’da önemli bir zanaat kolu olarak günümüze kadar gelmiş ve bunların son ustalarından bazıları da halen hayatlarını devam ettirmektedirler. Bunlardan biri *Edip Çilingir* Ustadır. 1927 doğumlu ustamız bu mesleğin altıncı kuşak temsilcisidir. Dükkânında halen dedelerinin bıraktığı aletler yerli yerinde asılı olmasına rağmen yaşı itibariyle kendisi sanatını icra edememektedir. Mesleğine 1940-194’li yıllarda başlamıştır. Her zanaatın piri olduğu gibi demirciliğin de piri olduğu bilinmektedir. Ona piri sorulduğunda “*pirimiz hazreti Davut’tur*” diye cevap vermiştir.⁹ Ahilik geleneğine sahip olunan her zanaatta olduğu gibi Edip Usta da demircilik ve çilingirlik zanaatına çıraklıktan başlamış, kalfalığa ve ustalığa yükselerek mesleği devam ettirmiştir. Her gelenin çıraklığa kabul edilemeyeceğini, çırak seçiminin de bazı kriterleri olduğunu ifade eden Edip ustaya göre, ustalar her şeyden önce çırak olacak olanın boyuna bakıp kısa ise terziye veya berbere gidip çırak olmalarını tavsiye ederlermiş. Uzun boylu ve güçlü olup demiri ezebilecek olanları ise kendisi çırak olarak kabul edermiş. Çıraklık, kalfalık ustalık sürecini Edip usta şu şekilde açıklamaktadır: Çırak olarak kabul edilen kişi, her zaman ustanın emrinde olup dükkândaki küçük işlerden sorumludur. Bu süreçte ustayı izleyerek zanaatı yavaş yavaş öğrenir. Kalfalığa geçmek de çırak için yine zorlu bir süreçtir. Eline iş yakışacak, güzel çekiç vuracak, çekici örsü kaçırmayacak; çekici örsü kaçırsa örsü bereler, örsün tamiri zordur. Bunlar gibi ustanın belirlediği kabiliyetlere sahip olması gerekmektedir. Ustalığa geçebilmek için ise adayı zorlu bir sınav beklemektedir. Bu sınavın hakemleri sadece kendi ustası değildir. Kuşak kuşanmak, usta olarak tanınmak için keser, kilit vb. gibi bir şey yapması ve yaptığı bu eserin ustalardan oluşan kuruldan onay alması gerekir. Bu eser ustalığını yansıtan nitelik taşıyan bir ürün olmalıdır ki ustalığı kanıtlanmış ve diğer ustalar tarafından da ustalığı kabul edilsin. Böylece aday ustalık düzeyine ulaşır. İlçede lakapları, yaptıkları zanaatları ile anılanlara çilengerler

⁹ Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası.

denilmektedir. Atatürk zamanında soyadlarında değişme olmuş, ustanın babası -e leri -i yapmış *Çilingir* olmuştur. Bu soyad hem sülale adı hem de soyadı olarak uzun yıllardır kullanılmaktadır.”¹⁰

Demirdal’dan öğrendiklerimize göre, Ahi Bahaeddin mahallesinde ikamet eden Çilingir oğullarından Halil Efendi adlı bir ustanın yaptığı mengenerler, kilitler takdire değer ürünlerdir. Bu şahsın kendi el işi olan, üzerinde kakma yazı ile 1115 yazan mengene ve anahtar uydurulamayan kilitler hâlâ büyük beğeni toplamaktadır. Halil Efendi burada çıraklığa başlamış, İstanbul’a giderek bilgi ve görgüsünü artırdıktan sonra Uluborlu’ya dönmüştür. Burada da birçok çırak yetiştirerek mesleğe hizmet etmiştir.¹¹

Çilingir ustalarının sayısı geçen yıllar içinde giderek azalmış, günümüzde ise bu sanatın yaşayan son temsilcisi olarak sadece Edip usta kalmıştır. Edip ustanın kırklı yıllarda mesleği nasıl icra ettiğini kendi ifadeleri ile şu şekilde anlatmıştır: “*Aklımın erdiği kırklı yıllarda 12-13 tane demirci vardı, çilingir tek tabanca peygamber şefaati için bizim sülale beş göbek geliyor. Her kapının kilidinin farklı olması bu zanaatın keskinde bir zekâ gerektiğini bize göstermektedir. Her kapının kilidi ayrı, ocakta bütün parçaları yayları sürgüleri delikli dişi anahtar burada akşama kadar taslak yaparsın, parçaları hazırlarsın, ertesi gün de mengenenin başına gelip onları tesviye yaparsın. Bir anahtar her kilidi açar ama anahtarın ucundaki perde anahtarın ucunda da var. Yayları kendimiz yaparız, suyu da kendimiz veririz anahtara suyu vermedin mi yumulur görevini yapmaz sert olur kışın soğukta kırılır. Çilingirlik sanatı ihtiyaca göre çalışılmıştır. İnşaat yaptın gelir kilit lazım der*”¹²

Bu mesleğin devam edememesinin en önemli sebebi zanaatın günümüz teknolojisine yenik düşmesidir. Çünkü yeni teknoloji ürünü kilitler vatandaşlar tarafından tercih edilmektedir. Çilingir dükkânlarında yapılan kilitlerin sanat ve zanaat barındırmış olması sebebi ile bir kilidin yapım süresi üç günü almaktadır ve bu yüzden de fiyat yükselmektedir. Günümüzde çırak bulunamamakta, usta yetişmemektedir. Fotoğraf 9’da Edip Usta araştırmamız esnasında dükkanında zanaatı hakkında bilgi verirken görülmektedir.



Fotoğraf 9: Edip Çilingir

Fotoğraf 10’da ilçe merkezindeki halen ibadete açık olan musluk camii görülmektedir. Edip ustanın babası çilingir Mustafa’nın Musluk camisine yapmış olduğu kilitte kendi ismi, kilidin yapılış tarihi ve Osmanlıca olarak Uluborlu yazmaktadır. Bu caminin yapım yılı 1953’tür. Fotoğraf 11 ve 12’de Çilingir Mustafa’nın yapmış olduğu Musluk Camii kilidinden ayrıntı görülmektedir.

¹⁰ Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası.

¹¹ Said DEMİRDAL, Bütünyle ULUBORLU “monografi”, İstanbul, 1968, s.145.

¹² Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası.



Fotoğraf 10: Musluk Camii 1953



Fotoğraf 11: Musluk Camisi Kilit Ayrntı



Fotoğraf 12: Musluk Camisi Kilit Ayrntı



Fotoğraf 13: Edip Çilingir

Demircilik zanaatının uygulanabilmesi, malzemenin temini ile başlamaktadır. Malzeme çevredeki yakın illerden sağlanmaktadır. Demirciliği usta kendi ifadeleri ile şu şekilde anlatmaktadır: “Malzemeyi biz Burdur’dan, Isparta’dan, temin ediyoruz. Malzemelerin

hepsinin adı demir olarak geçiyor. Demiri döverek çelik oluyor, biz ona sertel diyoruz. Dövmeden yapılırsa o çelik olmaz karbonu azdır içinde karbon var, yarım saat döverek demir sertelir sıkışır ve gözenekler kapanır. Fazla tav olmasın, kırmızı renkte iken suya batırılır”¹³ Fotoğraf. 13’de Edip Çilingir usta Pullukçu dükkânının kapısında iken görülmektedir.

Bütün olarak temin edilen malzeme dövme tekniği kullanılarak işlenmekte, biçimsiz, sert ve o kadar da soğuk bir maden olan demir, ustanın hüneri, gücü ve alın teri ile birleşerek adeta sanat eserine dönüşmektedir. Fotoğraf 14’de araştırma esnasında Edip Çilingir usta bilgi verirken görülmektedir.



Fotoğraf 14: Edip Çilingir

Edip ustanın dükkânının 1943 yılında açıldığı dükkânının duvarında asılı olarak duran tabloda yazan tarihten anlaşılmaktadır. Dükkânın kapı kilidi babası Mustafa ustanın eseridir ve şu anda halen kullanılmaktadır. Fotoğraf. 15’de Edip Ustanın babadan kalma demirci ocağının yapım yılı olan 1453 tarihli levha görülmektedir.

O babasının, aynı zamanda ustasının miras olarak bıraktığı dükkânı şöyle tanıtmaktadır: *“Peygamber şefaati için, o gündən beri burası hiç işlem görmedi. Bugün gabirden çıksın gelsin babam aletlerini yerinde bulur aynı o günkü gibi”¹⁴*. Onun bu sözü bize bu zanaatın hangi yollarla yıllar boyunca hiç bozulmadan gelmiş olduğunu ve gelenekselliğini açıkça göstermektedir. Aynı zamanda yıllar önce yapılmış kilitlerin günümüze ulaşarak işlevselliğini sürdürüyor olması da ustalıklarının kanıtıdır.



Fotoğraf 15: Edip Çilingir dükkânındaki yapılış tarihi

Kurtuluş Savaşı yıllarında Türk Ordusu için gerekli olan silah ve malzeme yapımında aktif görev alan Uluborlu’lu sanatkârlardan birisi de Edip Çilingir’in babası “Mustafa Çavuş”tur.¹⁵ Fotoğraf 16 ve 17’de Edip ustanın babası Mustafa Ustaya ait kılıç şeklindeki damga örnekleri görülmektedir. Hicri 1311 doğumlu Mustafa ustanın zanaat damgası kılıç şeklinde, kendi damgası ise tüfek şeklindedir. Edip usta bundan başka ismini de eserlerine işlemektedir. Fotoğraf. 18 ve 19’da Edip Ustaya ait tüfek şeklindeki damgası görülmektedir. Fotoğraf. 20ve 21’de Edip Ustaya ait isim damgası görülmektedir.

¹³ Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası

¹⁴ Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası

¹⁵ Prof. Dr. Ali SARIKOYUNCU Yrd. Doç. Dr. Esra SARIKOYUNCU DEĞERLİ, Milli Mücadelede ULUBORLU, Kütahya, 2009, s.178.



Fotoğraf16: Mustafa Çilingirin dam



Fotoğraf17: Mustafa Çilingirin damgas



Fotoğraf18:Edip Ustanın damgası



Fotoğraf 19: Edip Ustanın damga



Fotoğraf 20: Edip Ustanın İsim damgas



Fotoğraf 21: Edip Ustanın İsim damgas

Demircilik zanaatının en önemli unsurlarından biri olan ocak, dükkânının en önemli noktasındadır. Duvarlarında yılların emektarları el aletleri asılıdır. Ocağın alt kısmında ateş yanmaktadır onun önünde ise *pür* denilen kısım vardır burada kömür yanmakta kenarları ise su ile ıslatılmaktadır. Bunun sebebi ise ustanın demiri eriteceği çalışma alanındaki ısıyı kontrol altında tutmak istemesi, ateşin yayılmasını ve buna bağlı oluşabilecek tehlikeleri önlemektir. Bu şekilde ıslatılarak ateşin kontrolü sağlanmaktadır. Fotoğraf. 22’de Edip Usta demiri ateş üzerinde eritme anı görülmektedir.



Fotoğraf 22: Edip usta Kaynak Abdullah BAKIR.

Edip usta mesleğin inceliklerini şöyle anlatmaktadır: “*Demir ateşe kısaçlar ile tutularak uzatılır ve erimesi sağlanır. Bu esnada ateş için kömür kullanılmaktadır. Kömür Denizli Çelekçi’den gelmektedir. Bizde eriyen kömür kullanılmaktadır, mangal kömürü demiri ısıtmaz. Katran ağacı veya çam ağacından olan kömür, esas olur. Uluborlu’da kömürcülük yapan yoktu. Kozluca’dan gece kaçak olarak muhacirler kömür getirir, biz de erkenden dükkâna gelip çuvalları içeriye alırdık.*”

Demircilik sanatında ustalar yıllar boyu kullanacakları el emektarı aletlerini kendi ekmek teknelerinde kendileri üreterek aslında zanaatlerine bir de sanatlarını eklemiştir. Ustalar, usta çırak ilişkisi içerisinde mesleklerinin inceliklerini çıraklarına ulaştırmayı başarmışlardır. Kendi oğulları ve torunlarını çıraklar arasında görmek alışılmadık bir durum değildir.

Uluborlu'ya yaptığımız araştırma gezimizde dede mirası olan birçok aleti görme ve kayıt altına alma şansı yakaladık. Demirlerin birbirlerine kaynaklanması zahmetli bir iştir. Öncelikle, *ulama* denilen iki demir ocağa yanyana tutulup ısıtılır. Bu esnada ateşi gür *harlı* tutabilmek için *körük* denilen aletle hava verilir. Demirler ısının vermiş olduğu etki ile kırmızı, beyaz ve mavi renklere bürünür. Bu esnada mermer tozu ısınan yüzeye atılır ve bu sayede yanma geciktirilerek iki demirin ısısının aynı dereceye gelmesi sağlanır. İki demire aynı şiddetle vurup kaydırmadan kaynağı sabitlemek ise ustanın ustalığındadır.

Ocakta ısıtılan demir, kendi ürünleri olan demir makası ile kesilir. Demirin şekil verilerek sanata kavuşması ise örs denilen alet üzerinde olmaktadır. Demir makası ve Edip ustanın yaptığı aletler aşağıdadır. Fotoğraf. 23'de Edip Usta ve babasının el emekleri olan demirci aletleri görülmektedir.



Fotoğraf 23:Demirci Aletleri

Ustanın yaptığı orak, pulluk, tahra, çapa, orak, satır, bel, çapa, keser, koç burnu nacak, vb. aletler halkın günlük kullanımına yöneliktir. Bu sanatın kaybolmasını usta, çırak bulunamaması ile fabrikasyon ucuz ürünlerin yaygınlaşmasına bağlayan Edip ustaya göre, kendi ürettikleri ürünler beş yüz sene dayanmasına rağmen fabrikasyon olarak nitelendirdiği alüminyum ürünlerin ömrü ancak on senedir ve on senede bir değiştirmek zorunda kalmaktadır. Daha iyi maddi gelir getirmesi sebebiyle İlçe ahalisinin kiraz, elma vb. meyve üretimini (sulu tarım) tercih etmesi günümüz koşullarında bu sanatın sürdürülebilmesini imkânsızlaştırmaktadır. Fotoğraf 24'de Edip Ustanın demiri örs üzerinde döverek şekil verme ve Fotoğraf. 26'da Uluborlu müzesinde bulunan demir aletler görülmektedir.



Fotoğraf 24: Demirin Örs Üzerinde Dövülmesi.
Kaynak Abdullah BAKIR.



Fotoğraf 25: Uluborlu Müzesi

2.4. Bakırcılık-Kalaycılık

Halkın kullandığı günlük kullanım eşyalarının birçoğunun üretim malzemesi çok yakın zamana kadar bakır idi. Bölgenin bakır işlerini yapan kalaycı ve bakırcıların çoğu Uluborlu'da bulunmaktaydı. Bu sanatı icra eden pek çok usta Uluborlu'da yaşamaktadır, hatta soy ismini ve lakabını bu meslekten alan *Bakırcı* veya *Kalaycı* aileler vardır. Sağ olan bu ustalardan bakırcı ve kalaycı ustası İsmail Terzi halen sanatını icra etmektedir. Bu zanaatımız geleneksel yöntemlerle, atalarından kalan alet ve malzemelerle bakırcılık ve kalaycılık yapmaktadır. İsmail Terzi'nin mensup olduğu ailenin lakabı *Terzi oğulları*'dır. Onun

bildirdiğine göre “*Beyit Han Bağcı Oğulları*” olan sülale adı Cumhuriyetten sonra yerini “Terzi” ye bırakmıştır.¹⁶

İsmail usta çıraklığa babasının yanında başlamıştır. Evlerde kullanıma yönelik bakır mutfak eşyalarının ilk olarak bakımını yapmaktadır. Ustamıza göre, bu meslek iki merhaleden (boy) oluşmaktadır. Birinci merhalede kullanımdan kaynaklı yamulmalar, delinmeler düzeltilmektedir. Bu bakırcılık zanaatının ilk kısmıdır. İkinci merhalesi ise kalaylanma kısmıdır. Bakırcıların pirinin dev gibi güçlü olan *Dev Neccar*, kalaycıların pirinin ise *Abdul Cabbar Pak* olduğunu söyleyen İsmail Usta ikisinin de Türk olduğunu özellikle vurgulamaktadır.



Fotoğraf 26: İsmail Terzi

Ahilik geleneğine bağlı olarak ilçede eskiden çok fazla bakırcı ve kalaycı bulunmaktaymış. İsmail Terzi, zamanında ilçede 6-7 kalaycı, 7-8 bakırcının olduğunu bildirmektedir. Ona göre, bu zanaatta da kolay değildi, çırak birçok elemenden geçirilir, titizlikle seçilmekteydi. Çırağa sülalesinden birinin kefil olunması gerekir, bundan sonra çırak günlerce aylarca denenirdi. Dükkânın bir köşesine para bırakılır, kaybolup kaybolmayacağına bakılırdı. Çırak ustanın evine yollanır, terbiyesizlik yapıp yapmayacağı kontrol edilirdi. Çırağın ilk vazifesi su doldurmak, dükkânı temizlemektir. Esnaflık ve ustalığın gözleyerek kapılacağı, ustanın neyi nasıl yaptığını iyice gözlemlenmesi, yani mahalli söyleyişle *gözden kafaya alınacağı* usta tarafından çırağa öğütlenirmiş. Fotoğraf 26, 'da İsmail Terzi bakırcı kalaycı dükkânında görülmektedir.

Her zanaatta olduğu gibi bakırcılık ve kalaycılıkta da gözlem yapmanın önemini İsmail usta da bu şekilde vurgulamıştır. Kendi mesleklerinde çırağın ilk yetişme aşamasının yağ tavası olduğunu, tavayı ateşe hemen kapatan çırağa ustasının çekil, tavanın çivisinin olduğu sap kısmını ateşe koyan çırağa ise devam etmesini söylediğini ifade eden İsmail Terzi, çıraklık süresinin ortalama iki sene olduğunu, becerilerine göre çıraklar arasında hiyerarşik bir sıralamanın da meydana geldiğini belirtir. Zanaatın inceliklerini öğrenen aynı zamanda davranışları ve ahlakı ile de ustanın onayını alan yetenekli çıraklar kalfalığa geçmektedirler. Çırağın kalayladığı kevgir, kaşık, su bardağı ile semaver ustası tarafından beğenilince ustası ona “oğlum sen kalfasın” demektedir. Kalfalığa geçtiği diğer esnaf tarafından derhal duyulur.¹⁷

İsmail Usta, ustaların çıraklarını aileden biri olarak kabul ederek ayağındaki çoraptan giydiği elbiseye kadar dikkat ettiklerini ifade ettikten sonra bakırın genellikle Burdur ve Denizli'den tablalar (uzun olanlara korumluk denilmektedir) halinde temin edildiğini söylemiştir. Onun ifadelerinden civar illerden de ilçeye siparişler geldiğini, bakır kesmek için elektriğe ihtiyaç duyulmadığını, kalaycı makasıyla elle kestiklerini öğrenmekteyiz.

Kalaylanan malzemelerin Uluborlu'da halkın sıklıkla kullandığı malzemeler olduğu görülmektedir. Kıyma tabağı (ayaklı tabak da denir), bakreş (yazın ovaya yemek gider), kuru fasulye tabağı, çorba taşı, nevbeki (taze fasulye tabağı), Ayran-goruk taşı, banak tabağı, at

¹⁶ İsmail Terzi, 68, ilkokul, bakırcı-kalaycı ustası.

¹⁷ İsmail Terzi, 68, ilkokul, bakırcı-kalaycı ustası.

iliyeni (çamaşır yıkanır), kelle-kuzu tenceresi, kaymak-süt tavası, meydan zinisi (18 kişilik), semaver, güğüm, ıbrık (ıbrık) ilçede halk tarafından kullanılan ve kalaylanan bakır ürünlerdir. Fotoğraf. 27’de geleneksel Uluborlu yemeği olan banak tabağı, Fotoğraf.28’de çamaşır ve çocuk bezlerinin yıkandığı At iliyeni, Fotoğraf. 29’da süt tavası ve meydan zinisi bakır ürünleri görülmektedir.



Fotoğraf 27: İsmail Ustanın bakır ürünleri



Fotoğraf 28: İsmail Ustanın bakır ürünleri At iliyeni



Fotoğraf 29: İsmail Ustanın bakır ürünleri

Ustamızın anlattığına göre; kalaycılık ile bakırcılık bir birini tamamlayan iki unsurdur. Kalay yapmadan önce bakırcılık gelmektedir. Kalay yapılacak malzemelerin önce eğilen yerleri düzeltilmeli, üzerlerinde bulunan kalıntılar temizlenmeli ve delik kısım varsa kapatılmalıdır. Kalaya başlamadan ustamız *Topak Örs* ile kalay yapacağı eşyaları düzelterek daha sonra tamirini yapar

Kalaylama işini ustamız şöyle anlatmaktadır: “*Kalaylanacak malzemenin içi önce tuz ruhu ile temizlenir. Sonra kumlama işlemi yapılır. Kumlama işleminin yapıldığı, kap yıkanan yere yalak denilir. Her kumla kumlama yapılamaz. Dişli kum olmalıdır. Kumlama sırasında kullanılan deri dana derisidir. Tüyü kabarması için deri, kirece yatırılır ve tüy dökmesi sağlanır. Tabağın içine kum konur ve deri üzerine kapatılır. İki ayakla içine basılır dönerek içi sürtülür. Kalan yerleri el ile temizlenir. Suyu batırılarak kumlama bitmiş olur*”¹⁸. Fotoğraf 30’da İsmail ustanın dükkânındaki bakıra kumlama yapılan yalak denilen kısım görülmektedir.



Fotoğraf 30: İsmail Ustanın dükkânında kumlama yeri

Tadilatı yapılan ürünler kalaylanma sürecine girmektedir. Her uygulamanın bir sırası olduğu gibi kalaylama sürecinin de ilk işlemi *nişadır* ile başlamaktadır. Ustamız bize bu süreci şöyle anlatmaktadır: “*Ammonium Chloriol yani nişadır denilen kalayı tutturmuş toz şeklinde malzemedir. Eskiden kalıp şeklinde olan bu maddeyi kazıyıp muşta ile ezerek kullanırdık. Nişadır nemden etkilenen bir malzeme olmasından dolayı yağışlı havalarda çamur gibi olmaktadır. Tavanın içerisinde ateşe tutulup çevirerek kurutulur.*”

Kalaycı ocağındaki ateş, körük vasıtasıyla canlı tutulur. Ateşe konan ürün belli ısı derecesine gelinceye kadar ateşte tutulur. Bu ısı ustamızın tabiri ile gözle anlaşılır. Zanaatın inceliklerinden biri de ürünün gözle ısısının anlaşılmasıdır. Isıtılan ürünün üzerine nişadır sepelenir ve üzerine kalay sürülür. Daha sonra ateşte çevrilerek etrafının bu malzeme ile

¹⁸ İsmail Terzi, 68, ilkokul, bakırcı-kalaycı ustası.

kaplanması sağlanır. Bu uygulama esnasında İsmail ustanın mahareti gözle görülür şekildedir. Ustamız bundan sonraki süreci şöyle anlatır: “*Pambuk taşına sürülen pambukun yanıkları alınır. Kalaylanan tabak ateşten alıp silinir fazlalıkları alınır. Kalaylandıktan sonra tabak üzerinde kalan nişadırın barı silinir.*” Silme işlemi ile süreç tamamlanmış olur. Halkın yıllarca kullanımı sonucu yıpranan ürünler, tamirleri yapıldıktan sonra İsmail ustanın ellerinde kalaylanarak yeniden hayat bulmuştur. Fotoğraf. 31’de kalayın ilk aşaması olan ve kalayı tutturana malzeme nişadırı görülmektedir.



Fotoğraf 31: Nişadır malzemesi.

Bakırcılık ve kalaycılık zanaatı ilçede kaybolmaya yüz tutmuş sanatlar içerisinde olup günümüzde Uluborlu’da çırak ve usta yetişmemektedir. Buna ek olarak halk, mutfak eşyalarını piyasadaki hazır ürünlerden temin etmektedir. Bu sebeplerden sanata ilgi giderek azalmış ve meslek ekonomik bakımdan önemini kaybetmiştir.

Nebi Özdemir’den, Arıkan ve Bayraktar’ın aktardığı şekliyle Türkiye’deki kültür çalışmaları uzun süre gerçek değerlendirmelerden uzak bir şekilde ele alındıktan sonra ancak son on on beş yılda olması gerektiği gibi kapsamını genişletmiş, *sağlık kültürü, spor kültürü, eğlence kültürü, siyaset kültürü, kent kültürü, çalışma kültürü, kültür ekonomisi* gibi kavramlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu anlayış değişikliğinin sayesinde *kültürel bellek, kültürel imge araştırma ve uygulamaları, kolektif bellek* gibi kavram ve çalışma konuları ile kültürün bütünü incelenmeye başlamıştır. Yine Nebi Özdemir, toplumsal yani kolektif belleğin toplum yaşantılarının ürünü olduğunu ifade ettikten sonra asıl önemli olanın bu belleğin oluşturulması, korunması, geliştirilmesi, aktarılması ortam ve vesileleri üzerinde yapılacak tartışmalar olduğunu belirtir. Ona göre uzun tarihi süreç içinde oluşan sosyal kültürel belleği, yeni kültür ortamına aktararak geçmiş ile geleceği birleştiren Yunus Emre, Mevlana, Nasrettin hoca gibi şahsiyetler için düzenlenen anma toplantıları ve kutlamaların toplumsal belleği yeşertici, geliştirici, benimsetici işlevleri vardır.”¹⁹ Ekonomik bakımdan bakırcılık, kalaycılık gibi geleneksel meslekleri canlandıramazsak bile geleneksel ürünler ile bu mesleklerin yapıldığı mekânları, dükkânları, çarşıları kültür turizmi içerisinde değerlendirebiliriz.

3. Sonuç ve Öneriler

Isparta ili Uluborlu ilçesinde gelenek sanatlarımızdan olan oyacılık, demircilik, çilingirlik, bakırcılık, kalaycılık sanatlarımızın son ustalarını araştırmamız kapsamında yakından tanıma fırsatını bulduk ve bu kapsamda sanatlarımıza ilgi ve alakanın gelişen teknoloji ile birlikte giderek azaldığını çırak ve usta yetişmediği için kaybolma sınırında olduğu sonucuna ulaştık.

Kaybolma sebepleri içerisinde halkın piyasada ki kullanım malzemelerine daha ucuz olarak ulaşabilmesi, el sanatı olan ürünlerin malzemesi ve işçiliğinin daha pahalı olması gibi sebepleri sıralayabiliriz.

Geleneksel yollarla elde edilen ürünlerin yaşadığımız süre içerisinde daha sağlıklı olduğunu fark etmekteyiz. Bu kapsamda yeni nesillere bu sanatları tanıtmak ve öğretmek için kurslar açılarak sürdürülmesi yaşayan sanatçılardan işin ehlinin öğrenilmesi gerekmektedir.

¹⁹ Nebi Özdemir; *Kültürel Ekonomik İmge Olarak Nasrettin Hoca*”, Milli Folklor, S. 77, Ankara 2008, s. 11-20. (Metin Arıkan, Tuğba Bayraktarlar, Arzu İle Kamber Hikâyesinin Nevşehir Varyantları İle Azerbaycan Varyantının Mukayesesi”, 1. Uluslar arası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri 16-19 Kasım 2011, C. V, Grafiker Yayınları, Ankara 2011, s. 175-197.

Devlet destekleri ve iş kur gibi kuruluşların sayesinde ilçedeki eski el sanatlarını icra eden dükkânların yeniden canlandırılması ve hali hazırda yaşayan el sanatları ustalarının tecrübelerinden faydalanarak bu sanatların tekrar gün yüzüne çıkması sağlanmalı. Bu sayede eskiden uygulanan ahilik geleneğine göre usta çırak ilişkisi toplumda sürdürülmelidir.

KAYNAKLAR

Abdullah BAKIR, “Ortaçağda Bir Türkiye Selçuklu Kenti Uluborlu”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Isparta, 2013, s.62-63.

Ahmet Mahir ÇADIRCI, ULUBORLU, Cemal Azmi Matbaası, İstanbul, 1950, s.10.

Prof. Dr. Ali SARIKOYUNCU Yrd. Doç. Dr. Esra SARIKOYUNCU DEĞERLİ, Milli Mücadelede ULUBORLU, Kütahya, 2009, s.35.

Gülnur İZ YILMAZ, *T.C.KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI ARAŞTIRMA VE EĞİTİM GENEL MÜDÜRLÜĞÜ GELENEKSEL TÜRK EL SANATLARININ TURİSTİK ÜRÜN BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*, 2008, ANKARA S 4

Said Demirdal, , *Bütünüyle Uluborlu, “Monografi”*, İstanbul, 1968, s.41.

Nebi Özdemir; Kültürel Ekonomik İmge Olarak Nasrettin Hoca”, Milli Folklor, S. 77, Ankara 2008, s. 11-20. (Metin Arıkan, Tuğba Bayraktarlar, Arzu İle Kamber Hikâyesinin Nevşehir Varyantları İle Azerbaycan Varyantının Mukayesesi”, 1. Uluslar arası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri 16-19 Kasım 2011, C. V, Grafiker Yayınları, Ankara 2011, s. 175-197.

KAYNAK KİŞİLER

Yrd. Doç. Dr. Abdullah BAKIR, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

Edip ÇİLİNGİR, 89, İlkokul, Çilingir Ustası.

Hanife KİREZLİ, 55, Uluborlu, Lise, Ev Hanımı..

İsmail Terzi, 68, ilkokul, bakırcı-kalaycı ustası.

Doç. Dr. Metin ARIKAN , Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü Halk Bilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Şayes TOMBURLAK,67, Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı

Şengül TOPGÜNER,56, Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı.

Vesile PEHLİVAN, 76,Uluborlu, İlkokul, Ev Hanımı.

Fotoğraflar: 2016 Yılında Duygu Ümitli tarafından Uluborlu yöresinde çekilmiştir.

Elnaz SARDARİNİA (Yüksek Lisans Öğr.)
Tebriz Devlet Üniversitesi
elnazsardar@gmail.com

İran Azerbaycan'ında Geçiş Dönemlerinin Vasıtaları

Her insanın hayatında önemli olan üç geçiş dönemi var: Evlenmek, Doğum ve ölüm. Bu üç aşamayı daha sağlam, kolay ve güvenilir bir şekilde geçip, ve aynı zamanda yeni durum ve yaşam aşamasında (sosyal statüsünde) gerekli olan uygulamaları yapmak için insanoğlu yaşadığı ortam ve çevreden yardım alarak faydalı ve yardımcı araçlar bulunmaktadır.

A. Van Genepp'in açıklamalarına göre esasen geçiş döneminde kişi geçmişteki yaşamından ayrılıp yeni aşamaya giriyor ve ardından yeni statü ve işlemleriyle görevlendirilmektedir. Bu teoriyle yola çıkarak İran'da, Azerbaycan bölgesinde geçiş dönemlerinde yaygın olan "geçiş vasıtaları" kişisel ve nesne formunda araştırılıp ve tipoloji bakımından ayarlanmaktadır. Bu araç ve vasıtalar Azerbaycan halkının inanç ve düşünce sistemi, yaşadıkları ortam ve koşullara uygunlaşarak bulunmaktadır. Çalışmamızda geçiş dönemlerinin bugüne kadar yeterince ele alınmayan ve kanaatimizce temel unsurlarından birisi olan "geçiş vasıtaları" ele alınarak tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Geçiş Dönemleri, geçiş vasıtaları, Azerbaycan, İran

Mediums of Transition Periods in Azerbaijan of Iran

Every human being's life has three important transition period: Marriage, Birth, Death. For passing these three stages more robust, easy and reliable and also in new situation and stage of life (social status) to make the necessary applications, human being getting help from environment and occasion for making helpful and useful tools.

According to the statement of A. Van Gennep, essentially in transition period people leave the life of the past, entering in new stage and then undertaking their new status and operation. Based on this theory this article researched which is common in the transition period "Transition means" in Iran, in Azerbaijan region. These means have personal and object forms that in this research evaluated in the typology aspect. These tools and mediums appropriate to belief system of the Azerbaijani people, their living environment and conditions. Until today transition periods not study sufficiently and in our opinion "Transition Means" which is one of the basic elements for analyzing.

Key Words: Mediums of Transition, Transition Periods, Azerbaijan, Iran

Giriş

Bir toplumun tarihsel süreç içinde ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı her türlü maddi ve manevi özelliklerin bütününe kültür denir. Kültür bir toplumun kimliğini oluşturur, onu diğer toplumlardan farklı kılar. Kültür, toplumun yaşayış ve düşünce tarzıdır. Aslında kültür insan eseridir. İnsanlar hem kültürü oluştururlar hem de kültürden etkilenirler. Bu çalışmada bir toplumun kültürünü oluşturan önemli unsurlarından olan "Geçiş Dönemleri"nde kullanılan "Vasita"lar araştırılmıştır.

Geçiş dönemi ritüelleri, kişinin yaş değişimi, onun toplumdaki rolü, sosyal konumunu değişimi ve aile konumundaki mesleki veya görev dönüşümü olarak irdelenebilir. Bu dönüşüm genellikle akrabaları davet etmek, bir araya toplanmak ve ziyafet vermek kutlamayla beraber yapılır. Bireysel veya toplumsal hayat geçişlerinin tümünde, geçişe uygun olarak konum, statü veya yeni durum kişiye yeni bir kimlik hazırlar. Örneğin ergenlik döneminde, genç birey sınırdan geçer gibi yetişkinlik dünyasına giriş yapılır. Dini açıdan bir sıra işleri yapmakla mükellef ve görevli olup önceki serbestlikleri sınırlanır. Aslında birey toplumsal açıdan yeni değer bulup özgürlükler kazanmış olur.

Geçiş dönemin daha güvenilir ve kolay geçirtmek için “Vasıta”lardan yardım alınır. “Vasıta”lar iki türdürler: birincisi, insani unsur olarak “Geçiş Bakıcıları”; ikincisi, maddi nesnelere ve unsurlar şeklinde olanlar; örnek için: taş, kına, ayna v.b. Bu çalışmanın alan araştırma konusu “İran”dır. İran çok uluslu bir ülkedir; bu çalışma için İran’da yaşayan Azerbaycan Türkleri seçilmiştir. Son yüz yılda “Evlilik” aşamasında uygulanan işlemler, inançlar ve törenler incelenmiştir.

“1909 yılında “Van Gennep” tarafından “Geçiş Ayinleri” (The Rites of Passages) kavramı oluşturulmuş ve popüler hale gelmiştir; insanın günlük hayat döngüsü içinde, ritüel niteliği taşıyan işlemlerin genel adlandırılmasıdır. Geçiş ayinleri kişilerin bir durumdan başka duruma geçmesini sağlar veya ona eşlik eder” (Emirgasemi 2011:10).

Toplum bireyleri ayini mesajlarla bir araya gelir ve gruba çevrilirler, gerçek bu ki ritüellerle grup üyeleri arasında bir tür ortak inanç ve birleşim oluşturur. Bazı ritüel uygulamalar yaşam genelinde büyük değişiklikleri belirlerler, yani ritüeller yalnız ibadet eylemin anlatmıyorlar, aynı zamanda bireysel ve toplumsal deneyimlerin önemli geçit ve değişikliklerinde ve hayatın farklı evrelerinde de bulunmaktadır.

Yukarıda söylenilenlere dayanarak toplumlarda ritüeller, gelenek ve görenekler toplumu oluşturan üyelerinin inanç ve itikatlarının ifadesidir. Ayrıca tüm toplumların ritüel ve gelenekleri sosyal kodlarını oluşturur ki bu durum toplumun yapısını belirlerler. Kodlanmış işaretler insanların aralarındaki ilişkiden, diğer canlılar ve evrenle olan münasebetlerinden söz ederler. Bu sistemde insanlar hem işaretleri taşırlar, hem de temelini oluştururlar. Bu ayinler hayatın bazı dönemlerinde yani “doğum”, “ergenlik”, “evlilik” ve “ölüm” zamanlarında yapılır ve “Geçiş Ritüelleri” olarak tanımlanırlar. (Bates 1996: 89)

Geçiş ayinleri kişi veya toplumu doğaüstü tehlikelerden korumaktadır. Ayinler geçiş yapan kişiyi önceki ve şimdiki hali arasında bir statüye dâhil eder ve askıya alınma durumu oluşturur. Genellikle ritüellerin yapısı gereği, odak noktasındaki bireyler sembolik şekilde belirli bir süre için diğer toplum bireylerinden ayrı tutulurlar ve bu sürecin sonunda yeni konum kazanarak topluma entegre edilirler. Geçiş yapan kişiden beklentiler ve aynı zamanda hak ve yükümlülükleri gibi kişi statüsünde yapılan değişiklikler sonucunda çevresindeki bireylerin hayatında da değişiklik yaratırlar. Ritüellerin öngörülebilir ve sabit formalitelerden oluşturduğu için yeni statüye geçişe kolaylık sağlar.

“Hayatın başlıca önemli birkaç “geçiş dönemi” vardır: Doğum, Ergenlik, Evlilik, Ölüm. Van Gennep, söz konusu törenlerin teoride üç aşamada gerçekleştiğini açıklamıştır.

1- Ayrılık aşaması (Seperation)

2- Mekân değişimi aşaması / Geçiş (Transition)

3-Toplanma aşaması (Aggregation)“ (Bates1996: 414).

Bu arada özel gelenek ve adetlerle bir araya gelinerek, kişi ıstırap ve yalnızlıktan kurtulur. Kişileri resmi biçimde yeni rolleriyle tanıştırmamanın en etkili yolu, insanların geçiş ritüellerine katılmasıdır. Geçiş ritüeli, büyük toplumlarda bireyin üstlendiği rollerin değişmesi hakkında, önemli işaretler taşımaktadır. Bu çalışma Van Gennep’in teorisine dayanarak geçiş dönemlerinde yaşanan üç önemli aşamayı ele alıp ve İran Azerbaycan’ında evlilik geçiş döneminde, uygulanan ritüelleri ve “Geçiş Vasıtaları”nı araştırmıştır. Öncelikle bu üç aşamayı açıklamak gerekir:

-*Ayrılık aşaması:*

Kişi veya grubun önceki konum veya yaşamından ayrılması demektir. Geçmişten ayrılma aşamasında, kişi yaşam tarzını devam ettirmek ve kendisini yenilemek için toplumun kültürel

detaylarını öğrenir; bu kişiye “geçiş izni” verilmiş gibidir. Geçmişten ayrılmak, evrim ve geçiş aşamasında, en önemli bölümdür.

-*Geçiş aşaması:*

Önceki durumdan ayrıldıktan sonra kişi veya grup, ağır ve bazen yorucu ritüeller geçirerek doğaüstü güçlere sarılıp belirsiz ve yoğun duygusal psikolojik karmaşıklıkları atlatarak önceki konumundan geçer ve yenedünyaya girer. Böyle ritüellerde, geçiş yapan insan bir “çocuk” olarak düşünülür ve geçiş sürecinde yeniden doğmuş gibi olur.

- *Toplanma aşaması:*

İkinci aşamayı atlattıktan sonra, kişi yeni sosyal konumuna ve statüsüne ulaşır. Kişi yeni hayatında eski şeyleri tamamen unuttur. Dönemin doğal kazançları, yeni bir isim, yeni dil ve puanlardır.

“Van Genepp”in geçiş dönemler ile ilgili yürüttüğü fikirlere dayanarak “Viktor Turner” daha gelişmiş bir kuram ortaya koymuştur. “Turner” 1964 yılında yazdığı bir makalede “Liminality” kuramı ile ayinin yapısı ve işlevini açıklamıştır. Turner, Van Genepp’in teorisini tamamlamış; geçiş yapan kişi ilk başta ayinden önceki durumundan ayrılıp, sonra liminal duruma girer, bu liminal durum kişiyi geçiş yapmağa hazırlar ve sonunda yeni bir statü kazanarak tekrar topluma döner. Turner kendi araştırmalarında, Van Genepp’in üç aşamadan oluşan geçiş ayinlerinde ikinci aşamayı esas alarak vurgulamıştır. Turner, Liminal terimini Van Genepp’ten ödünç alarak, bu özelliği tüm ayinlere uygulamıştır. Turner’e göre geçiş ayinleri “Liminality”nin gizemli ve kutsal özellikleriyle ilgilidir. (Keremipur 2015:91)

Turnere göre “Liminality” döneminin özelliği belirsizliğidir. Geçiş yapan kişinin liminal durumu ile ilgili belli bir statüsü yoktur. Çeşitli toplumlarda kültürel ve sosyal değişiklikler, ayin (rite) şeklinde görüntülenir yani yeni durumu anlatıp ve özelliklerini söylemek için çeşitli sembol koleksiyonları kullanmaktadır; örnek olarak Liminal dönem ile şu konuların benzerliği vardır: ölüm, rahimde olmak, belirsizlik ve karanlık, güneş tutulması ve ay tutulması. Liminal durumda olup geçiş yapanların hiç ayırt edici özellikleri yoktur, onlar pasif ve teslimdirler ve yeni yetkileri kabullenmek ve topluma yeni statü ile dönmek için hazırdırlar. (Turner 1969:96-97)

Van Gennep ve Turner’in teorileri bağlamında, geçiş eylemi geçmiş yaşamında ölmek ve yeni yaşamda hayat bulmak süreci olarak yorumlanmaktadır. Bu zor ve psikoloji bakımından tehlikeli geçişler, basit ve otomatik olarak gerçekleşmiyor; çevredekiler geçiş yapan kişiye yardım edip destek vermelidirler. İnsanlar geçiş dönemi ve özellikle liminal durumun daha güvenilir ve kolay geçmek için bir sıra tedbirler düşünmüşler. Bu tedbirler sırasında, insani unsuru “Geçiş koruyucu”su olarak ve doğal maddelerin sembolik kullanımında görür ve mercek altına alabiliriz.

Geçmiş zamanlarda geçiş dönemlerini ayinlerin “Geçiş korucu”su ile tanıyorlardı. Çağdaş insan zaman sürecinde toplumun yapı, kimliğinin ve ardından halkın yaşam tarzının değişmesin anlayarak, geçiş dönemlerin önem ve ihtişamın koruyarak, ayinlerin değişmiş şeklini devam ettirir. Geçiş dönemlerinin ayinleri karmaşık, gizemli ve sembolik gelenekler ile yapılmaktaydı. Bu işlemlerin yapılma amacı, geçiş yapan kişiye gerekli eğitimleri öğretmek için yeterli zaman tanımaktır. Bu zaman sürecinde kişiye eğitimden ilave, bu dönemin önem ve sağlamaştırmasını vurgular. Bu bağlamda “Geçiş koruyucuları” güvenilir, deneyimli ve olağan üstü güçlere sahip bir insanlardı.

1.Evlilik Geçiş Dönemi

Yaşamın önemli ikinci geçiş dönemi “Evlenmek”tir. Evlenmek, bir kadınla bir erkeğin aile kurmak üzere sosyal kuralların uygun gördüğü şekilde bir araya gelmesidir. Bu doğrultuda

fiziksel ilişkileri meşrulaştırır; bir diğer deyişle ilişkinin gerçekleşmesi için toplum şartlarının onaylanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

“Strauss’a göre evlenmek kültür ve doğanın dramatik çarpışması veya sosyal kurallarla cinsel faaliyetlerdir, böylece doğal hayatı değiştirmeye ve yeni bir sonuca neden olur.” (Saruhani 2002:73)

Günümüze kadar korunan evlenme töreni, diğer ayinler gibi istemeden ve kazara oluşmamıştır. Bütün törensel davranışlar toplumu ve toplumsal yapıları oluşturarak diğer kurum ve davranışların ilgisini çeker ve uygun hale getirir. Genelde davranışların kökeni, dünya halkı ve olaylarının inanç türlerine, bakış açılarına ve çıkarımsallığına bağlıdır.

Aile her toplumun en temel ve çekirdek kurumu sayılır. Bu bünyeyi kurmak, korumak ve ardından değer ve önemini muhafaza etmek için özel kurallar düzenlemekle beraber ayinsel, dinsel ve toplumsal törenlerle ritüeller ve gelenekler oluşmuştur.

Evlenme kararı almış iki gencin birleşmesiyle evlilik gerçekleşir. Evlilikle beraber insanlar karı-koca olurlar ve ana-baba olmak için toplumun öne sürdüğü en önemli şartı yerine getirmiş olurlar.

Dünyanın her yerinde görülen bu evlenme törenleri, içinde bulunduğu toplumun kültürüne göre belli kurallara uyularak gerçekleştirilir. Bu nedenle evlenme olayı gelenek, görenek, âdet, töre, tören bakımından zengin bir tablo çizer.

Evlilik törenlerinin aşamalarında yapılan çeşitli geleneklerin yerine getirilmesi ve törenlerin düzenlenmesinde geçiş yapan kişilere (Gelin ve Damat) aile, akraba ve arkadaşlarından ilave başka insani ve maddi vasıtalar da yardımcı olurlar.

Evlilik öncesi iki aileyi ve özellikle kız ve oğlanı hazırlamak için bir dizi aşamalardan geçilmesi gerekmektedir. Azerbaycan’ın çeşitli bölgelerinde geçirilen bu aşamalar genellikle birbirine fazlasıyla benzerler, yalnız kültür, bağlam, ailenin maddi durumuyla ilgili bazı detaylarda farklılıklar görünmektedir. Bu hazırlıklar, köy ya da şehir merkezi olup olmamasına bakılmaksızın her ailenin uyması gereken kural ve yasalardan oluşur. Bu gelenek, görenek, kural ve ritüeller kuşaktan kuşağa aktarılarak, zamana göre yeni şekiller kazanıp, günümüze gelmiş bir bütündür. Azerbaycan’da son yüz yılda evlenme geçiş döneminde yaygın olan insani vasıtaları, “Geçiş Bakıcıları” adlandırır biliriz. “Geçiş Bakıcıları” şeklinde görevlerini yapan insanlar daha kutsal ve sezgisel kuvvetlere sahip olmasalar bile dürüst, güvenilir ve deneyimli insanlar olarak kabullenmişlerdir.

1.1.İnsani Vasıtalar

1.1.1.Müşata

Azerbaycan’ın şehir ve köylerinde geçmişten bugüne kadar en çok yaygın olan evlenme türü “Görücülük usulü” yaygındır. Bu evlilik yönteminde, oğlan ailesi akraba ve komşulardan uygun ve iyi bir kızı olan aileyi sorup öğrenir, aileden randevu alıp “kız görmeye” giderler. Kırk yıl önceye kadar hiç randevu almadan birkaç kadınla kız görmeye gidilirdi, bu aniden gidişle aslında evin kadını ve kızının düzen ve temizliğini görmek istemişlerdir. Bu aşamada kadınların rolü oldukça önemlidir, erkeklerin herhangi bir rolü yoktur ve bu süreç tamamıyla kadınların yöntemiyle ilerlerdir. Bu ziyaret sonrasında, görülen kız hakkındaki düşünceler olumluysa hem erkek tarafının hem de kız tarafının düşünceleri ve birbirlerini araştırmaları için zaman tanınırdı. Eğer düşünceler karşılıklı olumsuz ise bu hemen belli edilirdi. Her iki tarafın kararı da olumlu ise bu aşamada görücülerin işi bitmiş olurdu. Bundan sonraki süreçte “Kız İsteme”, “Kebın Kesme”, “Nişan” ve “Adaylanmak” (adaxlanmak) gibi daha bağlayıcı aşamalar yer almaktaydı.

Bu işlemler daha kolay, düzenli ve usullü yapılması için ilk adımdan sonuna kadar sabit bir insanı vasıta veya “Geçiş Koruyucusu” vardır. Bu vasıtanın adı “Müşata”dır. Müşata sözcüğünün kökü, Arapça "Meşate" kelimesindedir ve anlamı gelini süsleyen kadındır. Geçmişlerde her mahallenin güvenilir, akıllı ve çevik bir “Müşata”sı olurdu. Bu kadın sosyal yaşamı daha kolaylaştırıp geçiş dönemlerinde yapılan tören ve ritüellerde bir sıra kendine ait işleri ve uygulamaları yapmaktaydı. Yaptığı işlerin karşılığında para veya armağan alırdı. Çeşitli törenlerde misafirleri davet ederdi, yas töreninde ev sahibinin iyi durumda olmadığı için yapılan töreni yönetirdi (helvanın pişirilmesi, gelen misafirlere ikram etmek, yemeğin hazırlanması ve dağıtılması...).

Düğünde de kendine ait işlemleri vardı. İlk olarak kız bulup, aileleri birbirlerine tanıştırmış. “Müşata” başka kadınlara göre sosyal yaşamı daha güçlüydü ve birçok aileyi tanıyıp kiminde bekâr kız ve oğlan olduğundan haberdardı ve onları birbiriyle tanıştırdı. İlk defa kız görmeye gidince “Müşata” da gidermiş ve iki aileyi tanıştırap konuyu başlarmış, sonra işin gidişatına bakarak ailelerin evet/hayır cevaplarını iletirdi. Bu tanışma olumlu olarak sonuçlanırsa “Müşata”nın kaç yönlü görevleri devam ederdi. Kız ve oğlan aileleri birbirlerine aldıkları nesnelere “Honça¹” olarak birkaç tane büyük bakır tepsiye dizip üzerlerine kırmızı kumaş sererlerdi. Erkekler bunları başları üstüne alıp, önce oğlan evi kıza “Honça” gönderirdi sonra karşılıklı olarak kız evi oğlana gönderirdi. Bu sırada “Müşata” erkeklerle beraber “Honça”yı evlere götürüp evdekilere “Honça”daki nesnelere tanıtırırdı.

“Gelin hamamı” töreninde, misafirleri bu törene davet edip toparlar, tef çalıp gelini hamama götürürdü ve orda da gerekli yardımları sağlardı. “Kına gecesinde” gelinin eline kına yakardı. Gelinin makyajına, süslenmesi ve giyimine yardımcı olurdu.

Bazı “Müşata”lar kuaför olarak da çalışırlardı ve gündelik yaşamda kadınlar bir eve toplanıp “Müşata”yı çağırırlardı; hem onlara değişiklik olsun gülüp eğlenmek amaçlanırdı hem de kadınların kaşları alınıp, ipe yüzleri alınırdı ve mahallede olan yeni haberleri öğrenirlerdi.

“Müşata” düğünden önce kız ve oğlan evi tarafından misafirleri düğüne davet ederdi. Düğünde müşata Tef çalıp kız – gelinleri dansa davet ederdi. Bazı kız- gelinler “Müşata”dan onları da düğüne davet etmesini rica ederlerdi ve düğünde dans edip topladıkları “şabaş” (armağanları) müşataya verirlerdi.

Düğün gecesinde müşata ve yenge, gelinle beraber damat evine giderdi ve yataklarını hazırlardı. Ertesi sabah gelin ve damadın yastığı altında konulan paraları armağan olarak alırdı. Damadın bıraktığı para gelinin parasından daha çok olurdu. Bu para onları birbiriyle tanıştırdığı, düğüne kadar gerekli işleri yaptığı ve düğün gecesinde de onları yalnız bırakmadığı için verilirdi.

Müşata çok sosyal ve iyi davranan bir kadın olmalıydı. Günümüzde iletişim araçlarının (telefon, davetiye ve ...) yaygın olması nedeniyle artık “Müşata”ya ihtiyaç duyulmadığı için bu konum çoğu yerlerde kaldırılmıştır.

Evlilik geçiş döneminin çeşitli aşamaları vardır, “Müşata” ilk adımdan sonuna kadar iki aile ile beraber emek vermektedir. Düğün gününe yaklaştıkça “Geçiş Bakıcılar”ın sayısına artırırlar.

1- **Honça**: Genel olarak geçiş dönemlerinde özellikle doğum ve evlenme sırasında, kız veya erkeğin ailesi diğer aileye gönderdiği hediyeye “Honça” denir. Geçmiş zamanlarda hediyeler büyük bakır tepsilere konulurdu, önce tepsinin üzerine “Tirme” -İran’a ait olan geleneksel kumaş- ile örtülürdü, sonra ailenin maddi durumuna bağlı olarak çeşitli hediyeler özellikle aile üyelerine kumaş, tatlı, kuru yemiş ve ... konulurdu. Erkekler şu tepsilere kafalarına koyup karşı ailenin evine kadar taşıyorlardı. Bazen Honçaların önünden Zurna, Balaban ve Tef çalan kişiler yürüyür ve ortamı şenlendirirlerdi. Karşı ailenin evine vardıklarında bahşiş almadan tepsilere yere bırakmazlardı.

1.1.2. Sağdış – Solduş

“Evlenme geçişi sırasında, düğün hamamı töreni kişiye hayatının yeni aşamasına geçmesine izin verir. Yeni hayata girmeden önce sudan geçmek, kişiyi saf ve kutsal yapar. Gelin güveyin kutsallığının en belirgin konumu suda arınmasıdır, köy gençleri hamamdan eve olan mesafeyi damadı omuzlarında veya at üzerinde taşırlardı. Gelin damadın evinin önünde ters küvetin üzerinden geçmesinin nedeni, ayağı toprağa değmeden kutsallığı korunup öyle temiz ve dürüst olarak yeni eve ayak basmasıdır.” (Eliade 1996: 246).

Bu arada, en ilginç konu damat yıkandıktan sonra hamam dışında saz, şarkı ve dansla karşılanmasıdır, kürsü² üzerinde yeni damatlık elbisesi, anne veya ablası tarafından giydirilir. Törenin bu kısmında anaerkillik sisteminin izlerini görmek mümkündür. Geçiş yapacak birey arandıktan sonra ev üyelerinin en önemli kişisi tarafından, yani dişi üyesi anne veya abla, törensel bir ayinle damada elbisesini giydirir. Bu durum toplumun iktisadi-sosyal yapısında ve inanç sistemlerinde kadın konumunun değerini, önemini ve gücünü gösteriyor.

Van Genepp’in teorisine göre düğün gecesi, bir geçiş dönemi olarak, ikinci ve birinci aşama yani “Ayrılmak” ve “Geçiş” eylemleri yapılmaktadır. Bu bağlamda Turner’in açıklaması esasta geçiş yapan kişi “Ayrılmak” aşamasının sonunda ve “Geçiş” bölümünün başında “Liminality” durumuyla karşılaşmaktadır. “Liminality” durumunun özelliklerinden belirsizlik ve askıda olmaktır. Bu zor durumdan daha kolay ve güvenilir şekilde geçmek için geçiş yapan kişiye insani ve maddi vasıtalar yardım ederdiler. “Düğün Hamamı” araştırdığımız gibi çok önemli ve kutsal bir eylem sayılır. Bu aşamaya girmeden bir gün önce gelin ve damada en uygun yardımcı veya “Geçiş Koruyucusu” seçilmektedir. Gelin ve Damat için iki kişi yani “Sağdış” ve “Solduş” seçiliyordu. Düğün gecesi gelinin “Sağdış” ve “Solduş”u yerlerini “Yenge”ye veriyorlardı.

Kına gecesinden önce damat kendi evli akrabalarından “Sağdış” veya akrabalarından “Solduş” seçerdi. İki kişi de güvenilir, dürüst ve kendi evliliklerinde başarılı olmalıydılar. Kına gecesinden görevleri başlayıp damadın gerdeğe girmesine değin damadın kenarında olup, koruyucu ve yardımcısı olurlar.

Geçmişte “Hamama aparma” töreninde kına ve düğüne hazırlanmak için gelin ve damat hamama götürülüyordu. “Gelin hamama aparma” töreninde gelini, genç kızlar hamama götürürdü. Bu tören için damat evi hamama çay, semaver, meyve, tatlı ve kuru yemiş gönderirdiler. Karşı evde, damadı hamama götürme akşamında kız evi üç tane “Honça” erkek evine gönderirdi, biri damadın, ikisi ise sağdış ve solduşun. Bu akşamda damada sağdış ve solduş seçmek için damadın erkek akraba ve arkadaşları arasında yarışma olurdu. Bazen bu gece kına gecesi ile aynı zamana denk geliyordu. Damat da sağdış ve solduşu ile hamama götürülürdü ve akşamdan sabaha kadar sürürdü. Hamam ve kahvaltı masraflarını sağdış, dellek ve başka yemeklerin parasını da solduş üstlenirdi. Sabahleyin damat hamamdan çıktığında “Yalancı Bey” adlı gülmece bir oyunla tören devam ederdi. Bu oyun kahvaltı yaptıktan sonra başlardı, birisi damadın adına onun takımlarını giyer hamamdan eve kadar eşlik ederlerdi, sonra gerçek damat yalan ve önemsiz suçlarla suçlanıp cezalandırılırdı. Ardından gerçek damadı ağaca bağlayıp döverlerdi, bu cezalandırma damat ailesinden birisi ceza eden kişiye Halat (hediye) verene kadar devam ederdi. Sonra başka birisi damadın takımını giydirirdi ve damat evi bu kişiye önceden hazırlanan özel halatını verirdi. (Hacmuhammedyari 2008:152)

Bu törensel yıkanmadan sonra gelin ve damat kutsal olurlar ve bundan sonra dokundukları eşyalar veya gittikleri yerler kutsallaşır; hastalar, çilleleri (Türkiye’de kırk basma denilir)

2- **Kürsü**: geçmişlerde Azerbaycan’da kış mevsiminde odayı sıcak tutmak için odanın ortasında olan sobanın üzerine ahşaptan yapılan kısa bir masa koyulur ve Kürsü adlanırdı. Kürsüyü büyük ve kalın bir yorgan ile örtüp, ev üyeleri sıcak kalmaları için bacaklarının üzerine yorganı çekerlermiş.

olanlar bu eşyalara dokunsalar veya suları içseler çilleleri kaldırılır veya hastalıkları iyileşir. Ayrıca kutsallığın devamında, gelin ve damat yeni sosyal statü ve kişisel durum ve görevlerine hazırlanıp toplum tarafından onaylanırlar. Bu kutsallık onları düğün törenine, birleşmelerine ve ardından törensel bir inzivaya doğru yöneltir. Bu inziva gelin ve damadın düğününden sonra 2-3 gün dışarıya çıkmayıp kimseyle yüz yüze olmamalarıdır.

Kına gecesinde damadın sağ ve solunda “Sağdış” ve “Solduş” durup ve onu misafirler olan odaya kadar eşlik ederler. “Sağdış” ve “Solduş” ellerinde ışık tutmalıdırlar, bu eylem damadın geçiş sırasında ve çıktığı yola aydınlık getirmek anlamındadır.

“Sağdış” ve “Solduş”un başka önemli görevlerinden damadı çevredeki misafirlerin muhtemel zararlarından korumaktır. Damat özellikle düğün hamamından sonra kutsal birisi olur ve geçmişlerde onun eşya ve giysilerinden çalmak çok yaygındır. “Sağdış” ve “Solduş” bu çalmak ihtimalini bilerek önlemleri gerekirdi veya çalınmış eşya ve giysileri bulup damada geri vermeliydiler; bulmazsa yenisini alıp damada vermek zorundaydılar. Ayrıca geçmişlerde geçiş yapan kişiyi dövmüşler. Bu dövmek çeşitli anlamları olabilir. Geçiş yapan kişi durum ve statüsünün yenilik şokundan kurtulmak için çevredekiler önceden o kişiye sembolik ve ön hazırlılık niteliğinde olarak yeni bir şok verirmiş. Bu eylem kız çocukların ilk adet olduklarında anneleri tarafından da yapılmaktaydı. Askere giden genç erkeği de arkadaşları dövmekle, bu yeni durum ve sorumluluğa hazırlamışlar. Bazı köylerde ağaç daha barlı olsun diye ağaca darbe yaparmışlar. Bu arada “Sağdış” ve “Solduş”un bir görevi de damadı bu dövmekten korumaktır, çünkü bazen geleneksel dövmek yerini geçmişlerdeki sorunlar esasında olan intikama veriyordu.

“Gelin Getirme” gününde damat “Sağdış”, “Solduş”, aile ve akraba üyeleriyle birlikte gelinin evine giderlerdi. Her kes evin önünde veya bahçesinde durup, damat ve sağdış eve girerlerdi. Sağdışın görevi solduştan daha ağırdı, çünkü düğünün çeşitli bölümlerinde damadın yapması gereken gelenek ve davranışları öğretip veya hatırlatırdı. Kızın evinden çıkıp damat evine giderken sağdış ve solduş damadı eşlik ederlerdi ve bazen gelinden daha ileri yürürlerdi veya gelin ve damat ata binip beraber giderlerdi. Damadın evine varırken damat sağdış ve solduşla beraber evin tavanına çıkıp ve gelin olan semte Elma atardı, aynı anda sağdış ve solduş da havaya ateş açar ve gelinin damat evine gelmesini her kese haber verirlerdi.

Gerdeğe girmeden önce “Sağdışın” bıçağın alıp damada verirlerdi ve bele düşünülürdü ki damat güçlenip cinsel ilişkisi daha iyi olacak. Bu gelenek Türklerin demirin kutsal gücüne olan inancından kaynaklanmaktadır. Gelini “Yenge” ve damadı “Sağdış” gerdeğe götürüp, utangaç ve stresli olmamak için onlara moral verirlerdi.

Gelin akrabalarından olan genç evli kadınlardan sağdış ve solduş seçilirdi. Bunların görevlendikleri iş, kına gecesinde kızı giydirip hazırlamak, eline kına yakmak, kına gecesinde gelinin stresin azaltmak için gelinin yanında olup onu yalnız bırakmamaktır. Kına gecesinin sabahı, kahvaltı ve öğle yemeklerin sağdış üstlenirdi ve sonra “Gelin Götürme” töreninde gelini “Yenge”ye bırakırlardı.

1.1.3. Yenge

Evlenmek geçiş döneminin başka önemli unsuru Gelin ve onun hazırlanmasıdır. Gelin de bu geçiş dönemini daha rahat ve bilgili geçirtmesi için iki “Yenge” seçilirdi. “Yenge”ler evli, yaşlı ve deneyimli kadın olmalıdırlar. Bu kadınlar kendi evliliğinde başarılı olup, kısır olmamalıdırlar. “Yenge”lerin biri gelin akrabasından ve biri de damat akrabasından seçiliyordur. Yengenin asıl görevi düğün gününden başlar, gelini gerdeğe bırakıp geceyi

gelinin evinde geçirir, bazen muşata da geceyi orada geçirirdi. “Yenge” gelinin sırdaşı olarak onu evlilik aşamasının en önemli bölümüne hazırlardı.

Geçmişte bilgi sistemi ve sosyal medya olmadığı için düğüne ait gelenek, görenekler, eş ve ailesi ile nasıl davranması ve cinsel ilişkiyi anlatmak, kültürden gelen bazı kısıtlamaları çözmek için bu kişiler (Sağdış – Solduş – Yenge) yardımcı olup ve bu işle görevleniyorlardı. Ayrıca halk inancında esas olarak, düğün geçiş dönemi kutsal bir tören ve dönemdir, onu öğretip geçirtmek için anne-baba değil başka özel ve seçilmiş kişiler bunu öğretmeleri gerekir.

“Gelin Getirme” günü öğle zamanı damat evinden seçilen “Yenge” gelin evine gelip, tavuk, tuz ve ekmek alıp damat evine götürürdü. Bunlar bereket ve nimet simgesi sayılırlar. Gelin koca evine gitmeden önce bolluk ve bereketi kocasının evine göndermiş olur. “Gelin aparma” sırasında gelinin anne babası damat evine gitmezlerdi, yakın akraba ve “Yenge”ler gelini eşlik ederlerdi. Gelin evden çıktığı andan damadın evine varana kadar, gelin akrabasından olan “Yenge” gelinin önüne baht aynasını tutar, gelin çevreye bakmadan sadece kendisinin ayna içinde görmektedir.

Evlenme bir geçiş dönemi olarak “Hicle”ye girmekle sonlanır. “Hicle” Arapça bir kelimedir ve yuvarlak kubbe bina anlamındadır. Türkiye’de ve Azerbaycan’ın bazı bölgelerinde “Gerdek” diye adlandırılmaktadır. Geçmişte gelin getirme aşamasında, yenge ve muşata önceden “Hicle”yi hazırlarlar ve gelin damadın evine geldikten sonra oğlanı sağdış ve gelini yenge veya muşata hicleye yönlendirirlerdi. Önceden sağdış ve yenge, gelin ve damada cinsel ilişki hakkında gerekli bilgileri verirlerdi. Tören bitip herkes kendi evine döner sadece yenge, muşata ve sağdış geceyi evde geçirirler. “Hicle” odasına sadece Sağdış ve Yengeden girer ve başkası girmez, inançlar esasında başkası girerse gelin “çille”ye yakalanıp ve çocuğu olamaz. Gelinin iki elini de iki “Yenge” tutup, “Hicle” ye götürüp gerekli olan son sözleri söyleyip stresi ondan uzaklaştırıp, kendileri dışarıda beklerlerdi.

Ülkemizde gelinin “masum” ve “temiz” olması bekâretiyle ölçülür. Bu çok önemlidir. Bunun üzerinde ısrarla durulurdu. Ertesi sabah “Muşata” veya “Yenge”, “Destmal Gösterme” denilen gelenek esasında gelinin yatağına serilen beyaz kumaş kızın bekâretinin kanıtı olarak kaynana ve akrabalarına götürüp onlardan bahşiş alırdı.

Üç güne kadar gelin ve damat toplum içine girmezler ve odalarından sadece önemli bir iş yapmak için çıkarlardı. “Van Genep”in tanımladığı “Geçiş dönemleri” esasta bu üç gün inzivada kalma, “Geçiş aşaması” sayılır. Geçiş dönemin birinci aşaması yani “Ayrılmak” geçtikten sonra “Geçiş” aşaması başlıyor ve çok ağır olur ve bazen olağanüstü güçlerden yardım alarak geçmişteki durumundan ve statüsünden ayrılıp ve yeni durumuna giriyor, sanki yeniden doğar ve bebek gibi sayılır. “Geçiş” aşamasını her kişi kendisi yalnız yapmalıdır ve kendi korkularını ve zaaflarını yenip ve tehlikelere karşı dayanıp, güçlü olmalıdır. Bu nedenle inzivada kalınır ve bu aşamayı bireysel irade ve gücü ile geçirir.

Van Genepp’in teorisi esasta düğün gecesi, bir geçiş dönemi olarak, ikinci ve birinci aşama yani “Ayrılmak” ve “Geçiş” eylemleri yapılmaktadır. Bu bağlamda Turner’in açıklamasına göre geçiş yapan kişi “Ayrılmak” aşamasının sonunda ve “Geçiş” bölümünün başında “Liminality” durumuyla karşılaşmaktadır. Önceden söylenildiği gibi “Liminality” durumunun özelliklerinden belirsizlik ve askıda kalmaktır. Bu zor ve belirsiz durumu daha kolay ve güvenilir şekilde geçmek için dürüst ve tecrübeli olan kişilerden yardım alınırdu. Evlilik geçiş döneminde, “Sağdış”, “Solduş” ve “Yenge” insani vasıtalar olarak tanımlanmaktadır. Bu insani vasıtalar damat ve gelin ailelerinden hiç maddi beklentileri olmadan, sadece bu geçiş

dönemi iyice geçirilmesi için yardımcı olurlar. Sonra gelin ve damat bu kişilerin yardımlarının karşılığında, çeşitli konularda gereken yardımları ederler.

Düğün sonrası işlemleri aslında Van Genepp'in geçiş dönemine tanımladığı üçüncü aşama yani "Uyum" aşamasıdır. Bu aşamada gelin ve damat topluma girer ve akrabalar tarafından karşılanıp, yeni statü ve durumunu toplum tarafından kabul edilmesini gösterir.

Evlilik geçiş döneminin ikinci aşamasını geçtikten sonra, üçüncü aşama yani bir araya gelme/birleştirme (aggregation) aşaması başlıyor. Kişi yeni hayatına katıldıktan sonra önceki yaşamı unuttur ve yeni ad, yeni dil, yeni imtiyazlar bu aşamanın başarıları sayılır. İnsan yaptığı her bir geçişte sosyal statüsü ve aile durumunu değiştirir ve yeni avantajlar aldıktan sonra buna ilaveten daha yüksek değer, geçerlilik ve doğruluk kazanır. Evlilik yapan kişi yaşı az olsa bile sosyal ve akrabalık yaşamında yeni statüsünde dolaylı saygıyla karşılanıp ve güvenilir.

Azerbaycan'da evlilik geçişinde inzivada olan gelin ve damat bu aşamadan sonra "**Duvak kaptı**" aşamasına giriyorlar. Bu dönem özellikle gelin için hazırlanır ve gelinin başarı ve dürüstlüğü kutlanılır. Kız çoklu aşamaları geçip (kız görme, söz danışma, nişanlama, kına gecesi, gelin getirme, hicle) ve sonunda kadın olarak yeni statü ve görevler kazanmış ve sonra ondan annelik statüsü beklenecektir.

Duvak, gelinin başının ve yüzünü örten dantel veya tül örtüye denilir. *Karadağ*'da (Alipur muggedem 2009: 29) geçmişte gelin getirdikten üç gün sonra "Duvak kapma" töreni olur. Bu tören kadınlara aittir ve eğlencelidir, meyve ve tatlı ikram edilir. Gelinin yüzünü kırmızı bir tülle kapatırlar, sonra bir oğlan çocuğu gelinin duvağını çalar, bey ailesi çocuğa armağan verip duvağı alırlar.

Duvak kapma aslında gelinin yüzünü açıp yeni aileye girişinin ve yeni duruma açılış yapma uygulamasıdır. Oğlan çocuğunun bu işlemi yapmaya seçilmesi gelinden oğlan çocuğu beklenmesinin simgesidir. Duvağı verimli bir ağaç üzerine atmakla çok sayıda çocuğu olup yaşamı bereketli olsun diye yapılır. Şimdi "Duvak kaptı" denilmez, "Eyleşme", "Benteytaht" gibi isimler verilir ve sadece eğlenmek, ikram etmek ve geline hediye getirme işlemi yapılır.

1.2.-Maddi vasıtalar

Evlilik geçiş dönemin daha kolay ve güvenilir geçip, yeni statü ve göreve varmak için insanoğlu doğada olan eşyalardan ve olarda olan olumlu ve verimli enerjiden faydalanıp, donanımlı olup ilerlemek istiyormuş.

1.2.1.Ocak – Ateş

Köylerde gelin, baba evini terk etmeden önce, babası elini tutup yedi veya üç kere ev tandırı çevresine dolanıp sonunda eğilerek tandırı öpermiş, yaptığı işin anlamı baba evinin nimetlerine saygı gösterip koca evine bereket ve hayır götürmektir. Sonralar bu gelenek yerini sofranın (bereket, hayır ve nimet simgesi olarak) çevresine dolandırmaya vermiştir. Bugün bu gelenek böyle yapılır, nikâh yapma töreninde büyük bir sofranın ortasında açılır ve üzerine çeşitli hayır ve bereket simgesi olan nesnelere konulur. Bu işlemden sonra, kızın babası hayır dua verip, kızın erkek kardeşi veya akrabadan olan başka erkek çocuğu gelinin belini kırmızı kurdelenle bağlardı.

"Ateş kültüyle ilgili tüm inançlarda, dinlerde, ateşin izi ve etkinliği görülmektedir. Ateşi sembolize eden tapınaklar yapılmıştır. Kısacası ateş, insan yaşamının parçası, tarih koruyucusu sayılmıştır. Türkler, öteden beri ateşe saygı gösteriyor, onda kutsal ve

temizleyici bir güç görüyorlardı. Ateş yoluyla temizlenmenin ve böylece ateşe kutsal ve temizleyici bir anlam vermek Türkler arasında oldukça yaygın bir inançtır. Hastalıkları, evleri, ölüleri "tütsüleme" uygulamasıyla temizlemeyi görmekteyiz. Türklerde ateş ayrıca kehanet aracı olarak da kullanılmıştır. Öte yandan Türklerde ateş kültürünün, "aile ocağı kültü" ile yakından ilgili olmasına da dikkate etmeliyiz. Aile ocağı kültü ise, çok büyük bir ihtimalle, "atalar kültü" ile ilgilidir" (Güngör 2002: 263).

Işık, mum, lamba, lale (Azerbaycan'da bir türlü geleneksel şamdan) şeklinde kullanılması fark etmez, onun kutsal ve etkileyici gücüne olan inanç tarih boyu dünya çapında devam etmesi önemlidir. Cooper'e göre (2000: 257) nikâh sofrasında mum yakmak genel anlamda, ışık vasıtasıyla ruhları yönlendirmek, demektir. Mum yakmak ölümün ve karanlığın kötülüklerinden ayrılmak ve hayatın sürdüğünü göstermek içindir.

1.2.2. Demir

Başka önemli maddi vasıtalarından "Demir"dir. Gelin ve damadın daha güçlü ve sağlıklı geçişleri için demir çeşitli şekillerde yardımcı olurdu. Gelin ve genelde kadınlar demiri, takı olarak veya madeni para şeklinde kendi elbiselerinden asarlardı. Damat gerdeğe girmeden önce sağdıışın bıçağın alırdı, böyle bir inanç vardı, bıçak (demir) onu güçlendirip ilk kez cinsel ilişkisi iyi ilerleyecektir.

Demir dünyanın birçok yerinde ayrı bir öneme sahip olduğu gibi Türkler için de kült olarak kendisine önemli bir yer bulmuştur. Türklerde demir kutsaldır. "Gök demir" olarak adlandırılmıştır. (Koçak 2016:83).

"Demirin genel olarak sağlamlık, sertlik, dayanıklılık, keskinlik gibi sembolik anlamları olduğu "Dictionnaire des Symboles" Sözlüğünde de belirtilmektedir. Demir Türklerde ihtişam, güç ve kuvvet sembolüdür. Tarihçiler, sağlamlık ve dayanıklılığın Türk eserlerinde (Oğuz Kağan, Kutadgu Bilig gibi) sık sık kullanıldığını göstermektedirler. Demir, bir güç sembolü olması sıfatıyla aynı zamanda koruyucudur. Hastalıklardan, ölüm ve büyülerden, tabii afetlerden, doğum, evlenme ve ölüm olaylarının içinde, halk hekimliğinde hep demirin koruyuculuğundan faydalanılmıştır" (Türkmen 2014:5-7).

12.3.Kına

Yaşamın özellikle iki geçiş döneminde mevcut bulunan önemli maddi vasıtalarından biri "Kına"dır. İnsanın kutsal bitki ile birleşmesi ve onun özelliklerinden yararlanması, insanın eski deneyimlerinden sayılır, çünkü bitkilerin kutsal tedavi gücüne inanmıştır. "Mucizevi bitki ve meyveler çeşitli anlamlar taşımaktadırlar: bazıları gençlik faktörü, bazıları uzun hayat verici, ve bazıları da ölümsüzlük ve ebedilik mirası sayılırlardı" (Eliade 1997:282).

Düğünün diğer önemli geleneklerinden biride kına yakma törenidir ki tecerrüt ve evliliğin son safhasında gerçekleşir. Van Genepp'in teorisin esas alarak, evlilik geçiş dönemin ikinci aşamasında olan kişi, bir bitki ile (kına) bu inzivaya girer. Bu şekilde, bir bitkiye yeniden doğuş mümkünse, geçiş yapan kişiye de yeni hayat verebilir. Bu yeni hayat hemen ebedilik anlamına gelir. Ayrıca, zamanla eski inançlar İslamlaşmışlar. İslam inançlarında Kına cennet bitkisidir ve ilk kez peygamber ve Hz. Fatime'nin kına kullanmalarından söz edilmiştir. Bu bağlamda, kesilecek kurbanı kına yakılmasının temelinde Allah yoluna kurban verilerek Allah'a karşı görevini yerine getirmenin sevincinin simgesidir.

Başka bir bakışla "Geline kına yakılmakla, gelinin ailesi kızını gelenek ve göreneklerimize göre baba ocağından başka bir eve göndermekle, kocasına ve yeni evine kurban etmektedir. Kına aynı zamanda temizliğin, saflığın, iyi niyetin ve bereketin simgesi olduğu için kına yakma töreni coşku ile kutlanmakta ve bu törene de kına gecesi adı verilmektedir." (Kalafat 1990:307-310)

Bazı yörelerde ise kına gecesinde gelinin ellerine, ayaklarına veya başına yakılan kına ertesi sabah hamamda bir kutlama yapılarak yıkanmakta, bu kutlamaya da bazen kına hamamı denilmektedir.

1.2.4. Tavuk

Doğadan alınmış başka simgesel maddi vasıtalarından “Tavuk”tur. Gelin çeşitli şekillerde baba evinden koca evine kendisiyle “Tavuk” götürmektedir. “Gelin aparma” gününde bazı köylerde öğle zamanı damat evinden bir kadın gelin evine gelip, tavuk, ekme ve tuz alıp kendisiyle damat evine götürür. Bazı yörelerde “Gelin aparma” töreninde kızın babası geline hayır dua verdikten sonra, gelin evden çıkıp damat evine gitmeden önce kendisiyle koca evine tavuk ve ekme götürürdü. Tavuğu bazen kurban kestirmişler bazen de dokunmadan yıllarca yaşarmış.

Gelinle tavuk beraber olmaları, annelik ve doğurganlığın en belirgin göstergesi olarak sayılabilir.

“Tavuğun yumurta yapması, kâinatın yaratılış gücü gibidir ve hayatın devamlılığı ve neslin sürdürülmesini, kendinde taşıyor. Tavuk şüphesiz doğurganlık ve gebeliğin simgesidir ve yanı sıra bu doğurganlık gücünü yeni geline aktarmasını arzu ederler” (Emirgasemi 2011:163).

1.2.5. Ayna

Akit sofrasının en başköşesinde, önemli ve sabit elemanı aynadır. Geçmişten bugüne kadar evlilik geçiş döneminin ayrılmaz parçaları, “Ayna” ve “şamdan”dır. “Ayna” ve “şamdan” en gerekli ve ilk temin edilmesi gereken eşyalardır ki Kuran’la beraber damat ailesi gelin için satın alır. Bu set evliliğin sonuna kadar korunup, evin başköşesinde durur. Ayna sofrada tam gelin ve damadın önünde olur ve birbirlerine oradan bakarlar.

Ayna gerçek, akıl simgesi olarak, insanın kendisini tanıma aracıdır, ayrıca olağanüstü güçler ve ilahi hikmet olarak tanımlanmıştır. Ayna hem ilahi hikmettir ve hem insanı kötü ve olağanüstü güçlerden korur. “Ayna gerçeği, kendini tanıma, akıl, fikir, can ve ilahi bilgelik ve doğaüstünü yansıtan simgesel nesnedir” (Cooper 2000: 301).

Ayna kendi sembolik farklı yüzüyle ilahi gerçeği ve akıllı yansıtır, sihirli özellikleriyle kötü ruhlar ve görünmez sinsi yaratıkları insanoğlunun çevresinden uzaklaştırır. “Aynada yansıma, yani maddi ve görünür dünyanın yansıması ayrıca insanın kendine olan marifetidir” (Cooper 2000: 302).

1.2.6. Elma

Azerbaycan Türklerinin kültüründe güvey tarafından geline takdim ettiği aşk göstergesidir ve evliliğin ilk çağında güvey tarafından geline atılır. Damat tarafından geline atılan elmayı düğünün genç davetlileri havada yakalamak isterler buda onlara aşk, bereket ve mutluluk getirir. Bugün bu geleneğin yerin batıdan alınmış adet, yani gelin çiçeğin atıp bekâr misafirler alması, tutmaktır.

Azerbaycan halk hikâyelerinde çocuğu olmayan bir aileye, akıllı birisi veya arkadaş tesadüfle bir elma verir, çocuğu olmayan kadın elmayı yiyip hamile kalır.

Elmanın yuvarlak şekli bütünlük ve birlik simgesidir ve narın çoğunluk anlamının aksinedir.

Aşk, doğurganlık, sevinç, marifet ve akılla eşittir. (Cooper 2000: 153).

1.2.7. Ekme

“Birlik sembolüdür. Ayrıca ruh ve beden gıdası sayılır ve dinsel törenlerde örneğin Hıristiyanlarda kutsallık ve bereketi devreden üründür” (Emirgasemi 2011: 157).

Ekmek bir evin bereketi ve bolluk simgesi olarak, sadece gıda gözüyle bakılmaz hatta kutsal ve değerli bir yaratıcı olduğu için kişiler yerde onu gördüklerinde öpüp gözlerinin üzerine koyarlar. Yeni kurulan ailenin evinde bereket ve nimet simgesidir. Önceden söylendiği kimi düğün gününde gelin “Yola Salma” geleneğinde gelinin babası, gelinin elinden tutup onu evin ortasında olan ocağın çevresine dolandırıp hayırlı dualar okur. Sonra kızın beline ekmek bağlar veya eline ekmek verir ve bu işlem baba evinden koca evine bereket ve bolluk götürme sembolüdür.

1.2.8. Eşarp

Nişanlı kızın başına başörtüsü koymak, nişanlılık ilanından yani bir kızın bir oğlana ait olma anlamından daha ziyade bir kavramı taşımaktadır. Eski bir inanç esasında, insanın kafası hayatının koruyucusudur ve dışarıdan bir örtü ile korunmalıdır. Antik inançlara göre kafayı başörtüsü veya şapka ile örtmek, kişinin sosyal, dini veya namusun korumaktan daha çok kafasında olan hayat enerjisini korumaktadır.

“İster kral veya kabile reisi ister normal halk için başı kutsal düşünmek nedeniyle kafayı özel olarak korumuşlardır. Kafayı kapatmanın başka anlamı, kişinin gücünü karşıdaki kişiye göre sınırlandırmaktır; gelin ve rahibelerin başörtü kullanmaları bu anlamdadır. Ayrıca, kurbanlık ve eski yaşamından ayrılmak (ölmek) anlamındadır ve bu nedenle kurban olanın başına çelenk veya örtü takarmışlar” (Cooper 2000:162).

Rahibe veya gelinin başörtüsü, teslim ve iffet anlamındadır. Böyle sembol ve işaretlerin kavramı kızın başı bir erkek veya ailesi tarafından başörtüsü ile kapatıldığında, bu kız ya kutsallaşır veya erkeğin gücünün önünde teslim olur. Ayrıca, kapatmak veya süslemek kurbanlığın bir simgesi sayılırdı. Gelin bir kurbanlık olarak, geçmiş yaşamında (bekârlık) öldürülür, yeni yaşamında (evlilik) doğulur; bu nedenle yüzü ve başı tüm kurbanlar gibi süslenip ve örtü ile korunur.

Düğünden sonra gelinin başörtüsü başından bir erkek çocuk tarafından (duvak kapmak) çıkarılır veya kapılır; kızın bir aşamadan yeni aşamaya geçmek anlamı taşıyabilir(Cooper 2000:134). Böyle bir örtü ve perdeden geçmenin sembolik anlamı, gizli tanık ve bilgiye daha yaklaşımdır.

Sonuç

Bu çalışma Van Gennep’in ortaya koyduğu “Geçiş Ayinleri” kavramın ele alarak, Evlilik aşamasın daha kolay ve güvenilir şekilde geçirmek için yararlanılan vasıtaları konu olarak irdelemiştir. Vasıtalar iki bölümde: insani ve maddi olarak araştırılmıştır. Vasıtalar geçiş yapan kişiyi daha güvenilir ve kolay geçiş yapmak için yardımcı olurlar. Alan araştırması İran’da yaşayan Azerbaycan Türkleri, evlilik geçiş töreninde, son yüz yılda uyguladıkları gelenek ve göreneklerdir.

Van Gennep’in teorisi esasta insanlar her bir geçiş döneminde üç aşamayı geçirtmelidirler: 1- Ayrılık 2- Mekân değişimi/ Geçiş 3- Uyum / Toplanma aşamaları. Ardından “Victor Turner” şu teoriyi mükemmelleştirip ve “Liminality” kavramın ortaya koymuştur. “Liminality” kavramında geçiş yapan kişi geçmişteki durum ve statüsünden ayrılıktan sonra, geçiş yaparken durumu belirsiz ve aksıya alınmış olur ve zor anlar geçirir. Bu esasta geçiş yapan kişi daha güçlü, güvenilir ve kolay geçiş yapmak için geçiş döneminin üç aşamasında, özellikle “Liminality” bölümünde maddi ve insani vasıtalarından yararlanırlar. Geçmişte bilgi sistemi ve sosyal medya olmadığı için düğüne ait gelenek, görenekler, eş ve ailesi ile nasıl davranması ve cinsel ilişkiyi anlatmak, kültürden gelen bazı kısıtlamaları çözmek için “Geçiş Koruyucuları” (Sağdıç – Solduş – Yenge) yardımcı olup ve bu işle görevleniyorlardı. Ayrıca halk inancında esas olarak, düğün geçiş dönemi kutsal bir tören ve dönemdir, onu öğretip geçirmek için anne-baba değil başka özel ve seçilmiş kişilerin bunu öğretmeleri gerekir.

“Geçiş Korucu”ları toplumun yapısı ve düzenin korumak için kuşaklar boyu atalarının öğrendiklerin yeni nesillere aktarırlardı. Onlar sorumlu, bilgili ve olağan üstü güçlere sahip insanlardırlar. Geçiş koruyucuları, toplumun çekirdek kurumu olan aileyi korumak ve devam ettirmek için resmi olmayan eğitimler esasında gerekli bilimleri öğretiyorlar. Bu insani vasıtaları sosyal pragmatik olarak düşünebiliriz.

Öte yandan, “Maddi Vasıta”lar mitolojik ve olağan üstü enerjileriyle geçiş yapan kişiyi donanımlı ve güçlendirirdi. İnsan tarih boyunca tarımcılık, hayvancılık, göç ve konut yoluyla öğrendiklerine dayanarak, doğada olan bazı maddelere önem verip onlarda üretilen olağan üstü güçlere inanır. Bu maddeler zaman içerisinde kutsallaşır ve her bir önemli olayda yardımcı, korucu veya danışman rolünde bulunur. İran Azerbaycan'ında bu vasıtalar dünyanın birçok halkıyla ortaklığı olursa da görünüm ve kalıpları farklı olabilir.

Evlilik geçiş ayinlerinde, gelin ve damadı yeni statü ve göreve hazırlamak ve aynı zamanda stres ve bunalımları gidermek için aile ve akraba dışında vasıtalar özellikle yardımcı olurlar.

Kaynaklar:

- Alipur Mogeddem, Muhammed. (2009). “Muğdem’de Düğün Sevinci” **El bilimi**. S. 5, s.19-30.
- Bates, Daniel G. (1996). **Cultural Anthropology**. (Çev. M. Salasi). Tehran: Elmi.
- Cooper, Jean C. (2000). **An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols**. Çev. Melihe Kerbasian. Tehran: Ferşad.
- Eliade, Mirchade. (1997). **Dinler Tarihi Üzerine Bir Tez**. Çev. Celal Settari. Tehran: soruş.
- Emirgasemi, Minu ve Fettane Hacilu. (2011). **Geçiş Dönemlerinin Tipolojisi**. Tebriz: Sutude.
- Güngör, H. (2002). “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, **Türkler**, C. III, s. 261- 282.
- Hacmuhammed yari. (2008). “Tesuc Kentinde Düğün Töreni”. **İran Folkloru**. S. 13, s. 143-164.
- Kalafat, Yaşar. (1990). **Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri**. Ankara.
- Karamipur, Allahkerem, Salehi Erdekani, Mustafa. Rituelin kimliği ve işlevi Turnerin bakış açısından din araştırmaları. **Dinsel Araştırmalar**. Cild 2. Sayı 5. Güz 2014, Kış 2015. 79-98.
- Koçak, Kürşat. (2016). Bozkır Türk Kültüründe Demirin Ortaya Çıkışı ve İşlenip Yayılması. **Turkish Study**. S.11.s. 77-88.
- Saruhanı, Bager. (2002). **Aile Sosyolojisine Giriş**. Tehran: Soruş.
- Turner, V. W. (1969). **The Ritual Process: Structure And Anti-Structure**, Hawthorne, NY: Aldine De Gruyter.
- Türkmen, Fikret, Türker, Ferah. (2014) Geleneklerde ve İnançlarda “Demir”. **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**. XIV/1 (Yaz 2014). s.1-8.

Dr. Emel ŞENOCAK
İTÜ.Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
senocakemel@hotmail.com

Ankara ve Çevresinde Derlenen Türkülerin Temalarına Ve Makamla Göre Dağılımı

İlk çağdan itibaren çeşitli uygarlıklar Anadolu topraklarında farklı kültür hazinelerinin izini bırakmışlardır. Anadolu coğrafi konumu nedeniyle, birçok ulus için kültür köprüsü durumunu taşımaktadır. Anadolu kültürü, yüzyılların deneyimlerinden süzülerek biçimlenmiş ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir değerler bütünü haline gelmiştir.

Yaşamın her evresinde, insan doğumdan ölüme kadar, en etkileyici iletişim aracı olan müzik, bir anlatım sanatıdır. Sanat olarak müzik duygu, düşünce tasarım ve izlenimleri sesler ve ses kaynaklarının katkısıyla, ifade eden bir bütündür. Farklı olguları belli amaç ve yöntemlerle, güzellik anlayışıyla ortaya koymaktadır.

Geniş bir kültür birikimine sahip olan Türk topluluğu, duygu ve düşüncelerini, yaşam evrelerini, kendine özgü müzikal yapılarını, melodilerle birleştirerek, Türk Müzik Kültürünün belirlenmesini sağlamıştır. Toplumun bulunduğu coğrafi şartlara göre, tarihine, kültürünü, örf ve adetlerini, dinini, dilini, edebiyatını, ekonomik ve sosyal yapısının müzikle ifade edilmesi “Türk Halk Müziği” kültürünü yaşama geçirmiştir. Halk müziği, halkın kendi kültürel özellikleriyle yarattığı bir müzik türüdür. Kültürün diğer özellikleriyle de ilişkili olduğundan yöresel özelliklere sahiptir. Milletlerin melodik yapıları, yaşadığı coğrafya, sosyal, ekonomik şartları, dini, edebi ve tarihi, diğer tarzlara göre, melodik yapı biçimini ortaya koymaktadır. Türk Halk Müziğinin melodik yapısı dizi, tonolite, seyir renk ve ahenk bakımından çok zengin, halk müziğinde farklı karakterde ayak adı altında nitelendirdiğimiz farklı diziler ortaya çıkmıştır.

Ankara ve çevresi coğrafi konumu nedeniyle doğu ve batı arasında bir köprü durumunda olduğundan dolayı iki kültürün etkileşim merkezi halindedir. Halk oyunları ve müziğiyle folklorik zengiliğe sahiptir. Araştırmalara göre Ankara ve çevresinde 300’e yakın Türkü ve Oyun havası bulunmaktadır. Temalarına, Ezgisel ses genişliklerine, usullerine ve makamlarına göre incelemeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kültür, Türkü, Tema, Makam

Distribution of Folk Songs Compiled in Ankara Area by Theme and Makams

Since the ancient times, countless civilizations left marks of different cultural treasures in Anatolia. Thanks to its geographical location Anatolia acts as a bridge between different cultures. Anatolian culture has been shaped by countless different civilizations and has become a heritage bequeathed from generation to generation.

Music is the most effective narrative art at every stage of the life. As a form of art, music is a way of communication through sound and sound sources. It expresses different phenomena and notions through different ways with a sense of aesthetics.

Turkish society formed its own musical culture and heritage by combining its endemic musical structures with musical melodies. Obviously, Turkish folk music culture was heavily influenced by the geographical conditions, history, culture, literature, religion, economics, religion, customs and traditions. Folk music is a genre created by the people with their own cultural characteristics. It also features regional characteristics as it’s influenced by several aspects of culture.

Thanks to its geographical location, Ankara and its surrounding are in the centre of interaction of western and eastern culture. It has a very rich folkloric affluence with its folk dances and music. According to the researches, there are about 300 different regional folk songs and dances in the Ankara area. This study includes an analysis about their themes, melodious sound widths, time signatures and *makams*.

Key Words: Ankara, Culture, Folk Songs, Theme, Makam

GİRİŞ

Ankara ve çevresi coğrafi konumu nedeniyle doğu ve batı arasında bir köprü durumunda olduğundan dolayı iki kültürün etkileşim merkezi halindedir.

Ankara'nın tarih, Paleolitik Çağ'a kadar uzanmaktadır. Ankara'nın en parlak dönemi, Eski Tunç Çağ'ında başlamıştır. Gavurkale, Ahlatlıbel ve Etiyokuşu'nda yapılan kazılar, bu döneme ışık tutmaktadır. Kazılardan elde edilen bulgulara göre, Ankara ve çevresinde hayvancılık ve tarım yapılan bir bölgedir. Bu günki Ankara kentinin yerleşimi, Ankara Kalesi'nin yer aldığı tepe olduğu tahmin edilmektedir.(Ankara Belediyesi Web sayfası)

İç Anadolu Bölgesinin Yukarı Sakarya bölümünde bulunan yüzölçümü ve nüfus bakımından Türkiye'nin ikinci büyük ilidir.Kuzeyinde Bolu ve Çankırı, doğuda Çorum, Yozgat ve Kırşehir, Güneyde Konya, Batıda Eskişehir illeriyle çevrilidir. İlin Güneyinde çıplak platolar ile bunların arasında çöküntüler yaygındır. Platolar üzerinde yer yer orta yükseklikte kimi dağlar (Paşadağ, Dinek dağı) yer alır. Kuzeyine inildikçe engebelik artar. Ankara'nın güneyinde Elmadağ, doğusunda İdris dağı, kuzeybatısında Ayaş sırtları platolar üzerinde birbirinden ayrılmış olarak güneybatıya doğru uzanır. Daha kuzeyde Köroğlu dağları ile engebelik ve ormanlık alan bulunmaktadır. Başlıca yollar, dağlar ve platolar arasında yer alan bölgelerde ovalar bulunmaktadır. Başlıca ovalar, Çubuk, Ankara, Mürted be Balaban ile ilin batı sınırındaki Polatlı ovası bulunmaktadır. Ankara ilinin topraklarını sulayan akarsular Kızılırmak ve Sakarya ırmaklarına kavuşur. Sakarya ırmağı üstünde Sarıyer baraj gölü, Kızılırmak üstünde Hirfanlı baraj gölü , Çubuk çayı üstünde Çubuk I ve Çubuk II Baraj gölleri, Bayındır çayı üstünde Bayındır baraj gölü, İstanbul –Ankara karayolu üstünde Kurt Boğazı baraj gölü bulunmaktadır (G.G.K.A.s.210-215)

Geçmişten günümüze, yaşanmışlığın her evresinde, geniş bir kültür birikimine sahip olan Türk topluluğu, duygu ve düşüncelerini, yaşam evrelerini, kendine özgü müzikal yapılarını, melodilerle birleştirerek, Türk Müzik Kültürünün belirlenmesini sağlamıştır. Yaşamın her evresinde, insan doğumdan ölüme kadar, en etkileyici iletişim aracı olan müzik, bir anlatım sanatıdır. Sanat olarak müzik duygu, düşünce tasarım ve izlenimleri sesler ve ses kaynaklarının katkısıyla, ifade eden bir bütündür. Farklı olguları belli amaç ve yöntemlerle, güzellik anlayışıyla ortaya koymaktadır.

Ankara ve ilçeleri, bulunduğu coğrafi şartlara göre, tarihine, kültürünü, örf ve adetlerini, dinini, dilini, edebiyatını, ekonomik ve sosyal yapısına göre “Türk Halk Müzik” kültürünü yaşama geçirmiştir. Halk müziği, halkın kendi kültürel özellikleriyle yarattığı bir müzik türüdür. Kültürün diğer özellikleriyle de ilişkili olduğundan yöresel özelliklere sahiptir. Türkülerin melodik yapıları, yaşadığı coğrafya, sosyal, ekonomik şartları, dini, edebi ve tarihi, diğer tarzlarını biçimini ortaya koymaktadır. Her yörede olduğu gibi Ankara yöresinde de halk müziği, halkın yaşam biçimini, duygu ve düşüncelerini yansıtan halk bilimi öğelerinden biridir ve çoğunlukla, yöre oyunları ile iç içedir. Yörelere arasındaki yaşam farklılıkları müzik ve oyunlarında değişiklikler görülmektedir. Türkülerin temalarının hazırlanmasındaki sebeplerin başında, aşk, gurbet, ölüm, seferberlik, doğal afetler, oymak kavgası, eşkıya baskını, kahramanlık ve buldukları coğrafi konumuna göre yakılmaktadır. Türk Halk Müziğinin melodik yapısı, dizi, tonolite, seyir renk ve ahenk bakımından çok zengin, halk müziğinde farklı karakterde ayak adı altında nitelendirdiğimiz farklı diziler ortaya çıkmıştır.

DİZİLER

Yahyalı Kerem, Düz Kerem, Yanık Kerem, Bozlak, Misket, Müstezat, Muhalif, Kalenderi, Beşiri, ve Garip dizileridir.



Müziğin en önemli öğelerinden biri ritimdir. Ritmik yapı bölge ve yörelere göre değişim gösterir. Müzaffer Sarısözen'e göre Türk Halk Müziğinde usullerin üç esasa dayandığını söylemektedir. Ana usuller , Bileşik usullar, Karma usuller. Türk Halk Müziğinde usullerin temelini kapsayan Ana usuller iki üç ve dört vuruşlarla bunların üçerli şekilleri çok, üçlülerle üçlülerin içerli şekli azdır. Türk Halk müziğinde yer alan 5,6,7,8,9 10 ve 12 zamanlı usuller diğer milletlerde ender görülmektedir.

Kırsal kökenli ve din dışı özellikte olan Türk halk müziği, şirden de güç alarak halkın sorunlarına eğilmiş, ustalıklı ezgisel ifade düzeyini geliştirmiştir. Bu müziğin önde gelen özellikleri, makamsal, anonim ve din dışı olmasıdır. Bütün formlarında geleneksel Türk müziğinin perde dizgesi kullanılmıştır. Ritmik açıdan ise "usûllü" ve "usûlsüz" olarak ikiye ayrılır: Kırıkhavalar, uzunhavalar. Kırıkhavalar, genelde "türkü" adıyla tanınan ritmik ezgilerden oluşur. Bu grupta yer alan formlar, koşma, varsağı, mâni, karşılama, semai gibi adlarla belirlenmiştir. Uzunhavalar ise doğaçtan söyleniyor izlemini veren usûlsüz ezgilerdir. Çeşitleri genellikle bölgesine göre adlar almıştır: Maya, bozlak, hoyrat, gurbet havalarıdır.

Halk müziği formları yalındır, genellikle bir bölümlü biçimden oluşmuştur. Seslendirme öğeleri ise Ağız, tavır, düzen olarak. üç yönden önem kazanmaktadır. Türk halk müziğinin kökeninde türkü bulunur. Türkçe söylenmiş şiir anlamına gelen "Türkü" nün "Türkî" sözünden geldiği görüşü ittifakla kabul edilmiş bir görüştür. Yani, "Türk" kelimesine Arapça "î" ilgi ekinin getirilmesiyle vücut bulmuştur. "Türk'e has" anlamına gelen bu söz halk ağzında "Türkü" şekline dönüşmüştür.

Türkü; Halkın ortak malı olan bir edebiyat türüdür. Dilden dile kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü edebiyatın en güzel türüdür. Türküler genellikle bir olay, bir heyecan üzerine yaşanılmış duyguların dile getirilmesi ile doğar. Türkülerin temalarına baktığımız zaman genellikle, aşk, ölüm, gurbet, seferberlik, doğal afetler, oymak kavgaları, eşkıya baskınları, kahramanlık gibi sosyal olaylarla, sevda, tarihe kızma, şansa küsme gibi duygulardır. Olaylar karşısında bu duyguları taşıyan sanatçı kişinin, halk şiiriyle ifade etmesi türkülerin yakılmasına neden olmuştur. Başlangıcında sahibi belli olan Türkü'ler zamanla halkın dilinde dolaşarak farklı coğrafyalara dağılmış ve halkın ortak malı haline gelmiştir.

Konularına göre Türküler; Lirik Türküler, İnsan duygularının en etkili ve coşkulu bir şekilde anlatıldığı Türkülerdir. Kendi içinde ,Aşk, sevda türküleri, Gurbet türküleri, (Ayrılık,asker ve mapushane türküleridir). Ağıtlar, (Doğal afet ve ölüm üzerine yakılmaktadır). Ninniler ve çocuk türküleri. Keder, dert ve Hastalık türküleri. **Satirik Türküler,** Kişiyi ve toplumu kınayan, yeren türkülerdir. Mizahi ve taşlamalar bu katagoriye girmektedir. **Olay Türküleri;** TarihiTürküler, destanlar, kahramanlık ve serhat türküleri. Eşkıya Türküleri; Cinayet ve derebeyi türküleridir. **Tören Türküleri;** Düğün Türküleri; Kına, Başörtme, Gelin alma, Gelin karşılama, Güvey , halk oyunları (Halay, bar, horon, zeybek) türküleri olarak sıralanmaktadır. **Merasim Türküleri;** Ayin-i Cem, Sayacı, Oturak türküleri olarak isimlendirilmektedir.

İş ve Meslek Türküleri ; Esnaf türküleri, **Didaktik Türküler;** Öğretici ve öğüt verici türküler. **Pastoral Türküler;** Tabiat güzelliklerini konu alan türkülerdir. **Oyun Türküleri;** Temsil ve Ritmik Dans Türküleri, (Özbek,s84-86).

Ankara ve çevresinde halk müziğini, oyunlarını yaşatan başlıca geleneksel eğlenceler- olaylar, düğün, bayram, imece, sohpet, sıragecesi ve cem ayinidir. Ölüm olaylarında da ağıtların yakılmasına neden olmuştur.

Halil Bedii Yönetkene göre; Ankara, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde önemli bir Ahîlik merkeziydi. Ahîler, genellikle şehir ve kasabalarda örgütlenmişlerdi. Ankara'da ve bazı illerimizde yaşayan Seymen örgütünü Ahilikten ayrı düşünemeyiz. Ahiliğin bir uzantısı saymamız gerekir. Seymen kuruluşundan dolayı, Ankara şehir merkezinin oyunları ve halk ezgileri, çevre köy ve ilçelere göre oldukça farklıdır. Diğer yandan, Ankara Kaleiçi'nde "Cümbüş", ilçelerde gene "Cümbüş" veya "Oturak" adıyla düzenlenen içkili, kadın oyunculu toplantılar, "Muhabbet", "Sohbet" adıyla düzenlenen içkisiz, kadın oyuncusuz müzik-oyun meclisleri, "Ferfene" adlı sıra gezmeli eğlenceler, ve özellikle düğünler halk müziğini,

oyunlarını yaşatan çok önemli kültürel ortamlardır. Beypazarı'nda içkili, kadın oyunculu eğlencelere de "Muhabbet" denmektedir (Yönetken; 1966, 20).

Ankara merkezinde de Seymenler türkölere,oyunlara sahip çıkmışlardır. Asker ocağında, hapishânedede öğrenilip dile getirilen türköl ve oyunlarla gezgin köçeklerden-çengilerden öğrenilenler de Ankara'nın müzik ve oyun repertuarına eklenmiştir (Tan, Turan,s2)

Ankara, genel olarak İç Anadolu Bölgesi halk müziği dairesinde yer alır. İlin türkölünün büyük bir bölümü civar illerde de çalınır, söylenir. Ankaralı bir araştırmacıya göre Ankara ilinin 300 kadar türköl ve oyun havası bulunmaktadır (Erdoğan; 1965, 272).

Ankara Halk müziği; Çankırı, Çorum, Bolu, Kastamonu, Eskişehir, Konya, Aksaray, Kırıkkale, Kırşehir, Yozgat, Nevşehir ve Kayseri illerinin müziklerinden öğeler almış bir birleşimdir. İl merkezinin türköl ve özellikler halk oyunları ile ilçe ve köyler arasında eskiden oldukça büyük farklar görülüyordu. Bu farklar, 1950 'li yıllardan sonra azalmaya başlanmıştır denilebilir. Şehir merkezinde genellikle düz oyunlar, Zeybekler oynanır, bunların ezgileri,divanlar, ağıtlar, kırık havalar çalınır ve söylenir. Halay çekilmez, bozlağa rastlanmaz. Bozlakların ve köçek oyunlarının Keskin'den, Çorum'dan, geldiğine inanılır. İlçelerden, Çubuk, Kızılcıhamam, Haymana, Şereflikoçhisar ve Bala da halay çekilir, Bozlak okunur. Çubuk ve Bala da Samah'da oynanır. Nallıhan'da halay çekilir. Zeybekler ve düz oyunlar oynanır Bozlak söylenir. Beypazarı'nda halay çekilmez Bozlak yok denecek kadar azdır. Bu ilçede zeybek ve karşılamalar ön plana çıkar. Ayaş'ta kaşık oyunu ve zeybek oynanır Bozlak söylenir. Güldür'de zeybek oynanır. Alevi deyişleriyle Bala'da sıkça karşılaşılır (Yönetken; 1966 s; 17-18). Ankara Halk Müziği'nin temel çalgıları, Cura, Bağlama, Divan Sazı, Kaval, Düdük, Zurna Davul, Def, Darbuka, Zil, Zilli Maşa, Kaşık ve Armoniktir. Ankara Devlet Konservatuvarı'nın 1945 yılı derlemelerinde Kemane çalan kaynak kişidende derleme yapılmıştır. Mahmut Ragıp Gazimihal, "Turgi" adlı bir çalgıdan da bazı kaynaklarda söz edildiğini yazmıştır(Gazimihal; 1991, s;159)

ANKARA İLİ VE İLÇELERİNDE DERLENEN TÜRKÖLER

ANKARA

Açıl ey ömrümün varı (Oyun Havası)
Ah öleyim vah öleyim
Al kahat mavi kahat
Alim gitme pazara
Altın yüzük var benim
Anasır gömleğini giymeden evvel
Ankara sürmelisi
Ankara'nın bağlarında üzüm var
Ankara'nın taşına bak (Marş)
Atım araptır benim (Oyun Havası)
Atım kara ben kara (Çeşitleme)
Bacacılar yüksek yapar bacayı
Bağda gülü budadım
Bağlamamın düğümü
Baş bıçağın namlısı
Başına bağlamış karalı yazma
Başına bağlamış oyalı yazma
Bir dalda iki elma
Bir elinde kantar

Bir gemim var adalara yaslanır
Bir suç ile altın ayağı kesilmez
Bu gece uyumamışım
Bulguru kaynatırlar (Hüdayda)
Bülbüle su verdim altın tas ile
Cebine koyar kestane
Çiçek Dağı
Dağda davar güderim
Denize Dalmayınca
Deveyi düzde gördüm
Dilbere arz ettim aşkın badesin (Oyun havası)
Evleri var Engin (Oyun havası)
Evlerinin önü tahta daraba
Gökte yıldız tekerlendi
Göle giderim göle (Halay)
Gönül kuşu uçtu gitti havaya
Göster ey allahım göster
Gülmedim dünyaya geldim geledi
Güvercin uçuverdi (Misket Oyun havası)
Harman yeri yaş yeri
Havuzun ortasında
Haydan olur huydan olur (Yandım şeker oğlan)
Her sabah gelir geçersin
Hırka diktim pamuklu
Höyüklünün etirafı köşk olsun
Irmağın geçeleri
İki bülbül geldi konu çimene
İlimon ektim taşta
Kalenin bayır düzü
Kara tavuk tepeli
Kara koyun etl'i olur
Karakaş kara göz sende var
Karpuz kestim yiyen yok
Kayadan bakan oğlan (Şeker oğlan)
Kasap esnafından bir et bir et istedim (Kasap havası)
Ketenim var bezim var.
Keziban'ın alt odası sekili
Kırda Erik ağacı
Kış gelince kar düşer
Kız saçların taralı
Kızım sana fincan aldım vardım ola
Kul başına gelen (Divan)
Madem dilber meylin yoğudu bende
Merdivenin altında (Fındık fıstık)
Mor koyun meler gelir (Oyun havası)
Odaya serdim halı
Oğlan kolunu sallama
Pınar senin ne belalı başın var
Potinimin bağına
Sap yükledim kağnyaya

Sarı kızın saçları
Sarı yazma dizece
Sarı yazma oyası
Seherde bülbül zarı kıldırđın
Silindimi maşrapamın kalayı?
Su sızıyor sızıyor
Suya gider allı gelin
Şu kavak meşe kavak
Tık dedi kapı (Kadın Oyun havası)
Vara vara vardık bağa (Kolcu bşı zeybeği I-II)
Yürü dilber yürü (Ankara koşması)
Ziybekmisin ziybek donu giyecek (Karaşar zeybeği I-II)

AĞIT, BOZLAK, DİVAN, KALENDERİ

Ankara'dan aldım dantel yumağı
Asalet bir altın idi pul oldu
Ben bir yağcı oğlu'yum tükenmez derde
Bende düştüm bir geyik avına
Gezdir anam gezdir kır atı gezdir
Müptelayı derd olandan bir talip buldunmu sen (Ankara divanı)
Sen çubuk çayıdım da yoktur nazirin (Çubuk çayı ağıtı)
Yatıvermiş de kargılı'nın düzüne (ağıt)

AYAŞ

Merdivenden indirdiler
Armut idim günden yarım yarıldı
Ayaş yollarını aştımda geldim
İkimizi bir odaya da koysalar
Süpürün gayfeyi Osman'ım geliyor

BALA

Çay aşığı çim tutar
Duman geliyor duman
Sabahınan kalktım elimi salladım
Şu derede İsmail Çavuş yatıyor
Pencerenin perdesi

BEYPAZARI

Çay kuşu (Kalenin bedelleri)
Çayırılıkta çimenlikte evim var
Elmanın alına bak
Erisin dağların karı erisin
Evlerinin önü susan
Ezmeyiyen ezmeyiyen
Gözleme yaptım yağlı yağlı
Kayanın bedenleri
Kayaların arını
Kaleden çekerler bir siyah perde
Keten gömlek geyme dedim
Meşeli dağlar meşeli

Toksu köprüsünden saat beşte geçtim

ÇUBUK KARAKÖY

Altın yüzük yaptırdım (Karanfili var ali var)
Ak üzüm üzüm
Armut alçak olurmu
Asker oldun vatana
Aslın paktır hiç kin yoktur özünde
Bahçalarda gün döndü
Başında acem şalı
Biner atın iyisine
Çekinde halay yürüsün
Dama koydum yakacak
Ela gözlerini sevdiğim dilber
Evlerinin önü bir ince yokuş
Garanfili var ali var
Garşıda çam kesiyor
Gabah (Bahçelerde gün döndü)
Gönül arzumanın sensin ezelden
İndim koç babayı tavaf eyledim
Samanlıktan kaldıramadım samanı (Zühtü)
Seher vakti kalkan kervan
Tarlalarda örene
Taş dönmüyor dönmüyor
Taze açmış güle benzer
Tiren gelir gışladan
Viran bahçelerde bülbül ötermi

AĞIT, BOZLAK, DİVAN, KALENDERİ

Gine bir ayrılık düştü serime (Bozlak)
Gök yüzünde bölük bölük uçarsın
Hasan dede sen keskinin erisin

HAYMANA

Ay dolanaydı
Bahçelerde ayda bar
Değirmenin taşları
Karpuz kestim yiyecek yok
Vur testiye gümlerin

KIZILCIHAMAM- KALECİK

Ay bulutta bulutta
Çayıra vurdum gazmayı
Durnam gelirden yele yele
Eski evin merteği
Sabah oldu sabah oldu
Sabah oldu güneş doğdu bacadan
Meşeler güvermiş varsın güversin
Köprü'nün altı diken
Vardım baktım süt büşürür

ŞEREFLİ KOÇİSAR

Aman fatma gül fatma
Aman köylü kızı
Akan sular ben olsam
Bir kuşum var benli
Camilerde minare
Cimdallı
Çırahmada taşm' olur
Dağda da duvar güderim
Dere geliyor dere
Evlerinin önü arpa
Hanım evi geçelenmiş
Gara guşun havada olur oyunu
Garşıdan gel güreyim
Gaynananın kilimi
Gökte uçan tayyara
Karakaş altına çekmiş sürmeler

Ankara il sınırları içinde derlenen 300' e yakın türkü ve oyun havalarının 138 türkünün notası bulunmaktadır. Ezgi yapısı, yanaşık seslerle tiz seslerden başlayıp, peslere doğru aşamalı bir akış gösterir. Ritmik yapıda iki ve dört zamanlı usuller yaygın olup, yanısıra, dokuz zamanlı usullerdeki türkülere ve ölçüsüz bozlaklara da rastlanmaktadır. Ankara yöresinde çeşitli makamlarda (Ayaklarda) türkü, halay, oyun havaları, deyiş, zeybek, karşılama, semah havası, muhabbet (cümbüş) havası, sinsin, güreş havası ve taklitli oyun havası çalınır, söylenir. Bu makamlardan bazıları kerem, yahyalı kerem, yanık kerem, misket, garip, bozlak, müstezat, muhalip, beşeri. kalenderi dizileri (ayakları) kullanılmaktadır. Makam olarak isimlendirdiğimizde Hicaz ve ailesi, Kürdi, Hüseyini makamlarının daha fazla olduğu görülmektedir.

Ankara yöresi halk müziğinin özelliği ; Orta Anadolu bozkır yaşam tarzı ile yöre halkının Orta Asyadan taşıdığı yaşam biçiminin ortak ürünüdür. Orta Asya geleneklerin etkisi yöre halk oyunlarında ve seğmenlik töresinde açık olarak görülmektedir. Yörenin tavrı ön plandadır. Yöre ezgilerinin motifleri kendine has özellik göstermektedir. Ezgilerin notaya alınmasında, yörenin tavrının belirlenmesinde motifler önemli rol oynamaktadır.

Kızılcahamam ve köylerinde kırık hava, misket ve bozlaklar görülmektedir. Yöreye özgü türkü söyleme tarzı bulunmaktadır. İcralarında cümlelerin sonları uzatılmakta, uzun bir esten sonra aynı türküye devam edilmektedir.

Haymana ve çevresinde, Türkmen kültürü hakimiyeti görülmektedir. Halay, Misket, Sinsin, Değnek, Şeker, Yardım, Zabahi oyun müzik türleridir. Geleneksel olarak, Bozlak, Ağıt ve Düğün havaları gelenekleri sürdürülür.

Çubuk ilçesinde, Orta Anadolu'nun müzik karakteriyle paralellik görülmektedir. Bu paralellik, dizi ve usul bakımından, Ankara, Keskin, Kırıkkale il ve ilçeleriyle benzerlik bulunmaktadır. Kültürel bakımdan farklı kültürlerin bir arada yaşaması çeşitlilik, müzikte kendini göstermektedir. Yörede Alevi- Bektaşî meşrepli kişilr kendi kültürleri doğrultusunda yazdıkları şiirleri Orta Anadolu Bölgesi müzik dizileriyle seslendirilmiştir. Alevi- Bektaşî

kültürüyle Orta Anadolu kültürüyle özümsemiştir. Yörede “Deyiş” tarzı ezgilere rastlanmaktadır. Çubuk ilçesinde, Misket, Ankara Koşması, Zeybek türü oyun müzikleri ve ezgileri “Cümbüş” denen söyleşi toplantılarında sıkca rastlanmaktadır.

Kazan ve köylerinde, İl ve ilçelerin repertuarı hakimiyeti görülmektedir. Kadın ve Erkek icracılarının mani , koşma gibi geleneksel kına ve düğün türküleri yakılmıştır. Notaya alınan belli başlı türküleri kayıtlarda bulunmamaktadır. Kırık hava , Bozlak ve Misket türü ezgiler bulunmaktadır.

Ayaş, Beypazarı ve Nallıhan gibi ilçelerin’de Bozlak ve halay görülmemektedir. İl ve ilçelere göre Kırık havalar ve oyun havalar hakimdir. Kadınların def eşliğinde söyledikleri ezgilerle ve ritim fazlaca görülmektedir..

Sonuç olarak;

138 türkünün notası bulunmaktadır. Türkülerin temalarında aşk, gurbet, , aşk, gurbet, ölüm, seferberlik, doğal afetler, oymak kavgası, eşkıya baskını, kahramanlık ve buldukları coğrafi konumuna göre yakılmaktadır Ritmik kalıplarında,2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 12 ve 17 zamanlı usuller kullanılmıştır.Ağırlıklı olarak 4 zamanlı usuller görülmektedir.

Ezgi yapısı, yanaşık seslerle tiz seslerden başlayıp, peslere doğru aşamalı bir akış gösterir. Ritmik yapıda iki ve dört zamanlı usuller yaygın olup, yanısıra, dokuz zamanlı usullerdeki türkülere ve ölçüsüz bozlaklara da rastlanmaktadır. Diziler inici – çıkıcı bir seyir karakteri göstermektedir. Türkülerin icraları genellikle bozuk düzen ve bağlama düzeni ile icra edilmektedir.

Ankara yöresinde çeşitli makamlarda (Ayaklarda) türkü, halay, oyun havaları, deyiş, zeybek, karşılama, semah havası, muhabbet (cümbüş) havası, sinsin, güreş havası ve taklitli oyun havası çalınır, söylenir. Bu makamlardan bazıları kerem, yahyalı kerem,yanık kerem, misket, garip, bozlak, müstezat, muhalip, beşeri. kalenderi dizileri (ayakları) kullanılmaktadır. Makam olarak isimlendirdiğimizde Hicaz ve ailesi, Kürdi, Hüseyini makamlarının daha fazla olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ankara Belediyesi Web sayfası

Gelişim Hacettepe Genel Kültür Ansiklopedisi,CI,s.210-215

ERDOĞDU, Şeref: Ankaram, Ankara 1965; *Hüdayda*, Ankara 1970.

TAN,Nail- TURAN, Salih;” Ankara Halk Müziği ve Etkileşim Sahası” Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı e ğitim ve Kültür Dairesi Başkanlığı Yayınları 2; Ankara, s. 23-24.

TRT Kurumu Nota Yayınları.

TUĞRUL Mehmet: Ankara Örencik ve Ahî Köylerinin Türküleri. Ankara 1945.

TURHAN, Salih; Anadolu Halk Türküleri ve Ezgileri, Ankara 1992.

KÖSEMİHAL (GAZİMİHAL), Mahmut Ragıp-KARSEL, Hulusi Suphi; Ankara Bölgesi Musikî Folkloru I, İstanbul 1939.

YÖNETKEN, Halil Bedi; Ankara'da Cümbüş, Ankara Müzik Folkloru, Ankara Dolayları Müzik ve Oyun Folkloru, Sivas 1945; Derleme Notları I, İstanbul 1966.

İç Anadolu Bölgesi Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Kadın Entarileri

Giyim kuşama önemli atıflar yapılan gelenekli toplumlarda giysilerin şekillenmesi toplumun kültürel etkenlerine bağlı olarak gelişim gösterir. Giysiler ile giysilere ilişkin diğer donanım unsurlarının bir araya gelerek oluşturduğu giyim kuşam biçimleri rastgele veya gelişigüzel birleşim göstermezler. Birlikte kullanılan giysi parçalarının türü, sayısı, kullanım özelliği ve donanım unsurları gibi sınırlılıkları vardır ve bu sınırlılıklar hem görsel hem de iletişimsel farklılıkları ile bölgesel giyinme kültürlerini yaratmaktadır. Ancak modern yaşam koşulları doğrultusunda halk giyim kuşamına ilişkin pek çok unsurun kullanım özelliğini yitirmesi ile bu kültürel çeşitliliğin de kaybolmaya başlaması giyim kuşam ürünlerinin araştırılması ve orijinal özelliklerinin belirlenmesi gerekliliğini gündeme getirmiştir.

Türk halk giyimi; giysilerin parçaları ve parça sayıları yörenin özelliğine göre farklılık göstermesine rağmen, temel olarak içe giyilen gömlekler ile iç donları, üste giyilen entariler, dışa giyilen kaftanlar ve sokak giysileri olmak üzere dört katman üzerinde biçimlendirilmiştir. Bu katmanlar içerisinde Orta Asya'dan gelen pek çok özelliğini koruyan kadın entarilerinin önemli bir yeri vardır.

Bu çalışmada; pek çok farklı kültürü üzerinde barındıran İç Anadolu Bölgesinde kadınların kullandıkları entarilerinin biçimsel özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. İç Anadolu'nun il, ilçe ve köylerinde farklı zaman dilimlerinde araştırmacılar tarafından yapılan alan araştırmasında ulaşılan kadın entarilerinin fotoğrafları çekilmiş, teknik çizimleri yapılmış, biçim ve kullanım özellikleri açısından sınıflandırılarak, malzeme ve süsleme özellikleri alanın gerektirdiği sistematik bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

Günümüzde öneminin ve kullanım alanlarının giderek azaldığı belirlenen yöresel halk giyim kuşamına ait bir değer olan entarilerin orijinal özelliklerinin belgelendiği bu çalışma, kültürel değerlerin geleceğe aktarılmasına katkı sağlaması açısından önem taşımaktadır. Ayrıca çalışma Türk halk giyimi bölgesel atlaslarının oluşturmasına ve bu konuda yapılacak benzer çalışmalara örnek teşkil etmesi açısından da önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel, halk giyimi, kadın, entari

Women's Entari Used in Folk Clothing of Central Anatolia Region

In traditional societies where important references are made to clothing, the modeling of clothes develops depending on cultural factors of the society. The clothing styles, which emerge as a combination of clothes and other accessories, do not join each other in a random way. They have limitations such as type, number, usage characteristic and accessory elements of clothes used together and these limitations create regional clothing cultures with their visual as well as communicational differences. However, that many elements regarding the folk clothing have lost their characteristic of use and such cultural diversity falls into oblivion due to modern living conditions has led to the need to research clothing products and identify their original characteristics.

Although the Turkish folk clothing has differences in terms of clothing pieces and the number of pieces depending on the characteristics of a given region, they are basically shaped in four layers, namely briefs, entari, caftan and street clothes. The women's entari, which has preserved many of its features originating from the Central Asia, has an important place among these layers.

In this study, the aim is to determine stylistic features of the entari used by women in the Central Anatolia Region, which has many different cultures in it. The researchers conducted field studies at different times in provinces, districts and villages of the Central Anatolia, took photos of women's entari, created technical drawings, classified their style and characteristics of use, and interpreted their materials and ornamentation features with a systematic approach as required by the field.

Documenting original characteristics of entari, which is a value for the local folk clothing that is losing its importance and usage today, this study constitutes an importance as it contributes to transferring cultural values to the future and keeping them alive. Also, this study is important in creating Turkish folk clothing maps and setting an example for similar studies on this subject.

Key Words: Traditional, folk clothing, woman, entari

1. GİRİŞ

Bir toplumun kültürel dokusunda önemli yeri olan giyim kuşam biçimleri, aynı zamanda o toplumun giyinme kültürünü de yansıtır. Giysi parçalarının türü, sayısı, kullanım özellikleri ve giysi donanım öğeleri gibi pek çok unsur toplumun örf, adet, gelenek, görenek, inanç gibi değerlerine bağlı olarak şekillenerek, giyim kuşam biçimlerini oluşturmada, böylece hem görsel hem de iletişimsel farklılıkları ile bölgesel giyinme kültürlerini yaratmaktadırlar. Ayrıntılarda küçük değişiklikler olsa da temel biçimleri kuşaktan kuşağa aktararak süregelen giyim kuşam biçimleri, bu nedenle geleneksellik özelliği kazanmış ve kültürel belge niteliğinde kabul görmüştür.

Türk halk giyimi incelendiğinde; birbiri üzerine katman oluşturacak şekilde giyilen giysiler ve giysilere ilişkin diğer donanım unsurlarının bir araya gelerek oluşturduğu giyim kuşam biçimlerinin uzun yıllar değişmezlik gösterdiği açıkça gözlenebilmektedir. “Giysilerin parçaları, genellikle tek başına kullanıldıklarında bir anlam ifade etmezken, giysi parçaları bir araya getirilerek takım oluşturulduğunda, Türk kültür zenginliğini tüm göz alıcılığıyla ortaya koyarak giysiye inanılmaz bir estetik görünüm kazandırılmıştır” (Koç ve Koca 2011:11). Türk halk giyiminde giysilerin parçaları ve parça sayıları yörelerin özelliklerine göre farklılık göstermesine rağmen, temel olarak içe giyilen gömlekler ile iç donları, dışa giyilen entariler, üste giyilen kaftanlar ve sokak giysileri olmak üzere dört katman üzerinde biçimlendirilmiş olduğu görülmektedir. Bu katmanlar içerisinde Orta Asya’dan gelen pek çok özelliğini koruyan entarilerin önemli bir yeri vardır.

Barışta (1999:209) tarafından “kaftan hırka içine giyilen yakası başın geçmesine uygun bir biçimde açılmış, uzun kollu giysi” olarak tanımlanan entari, Türk halk giyiminde hem kadın hem de erkekler tarafından uzun dönemler kullanılmıştır. Entarilerin beden üzerindeki yerine göre iç entari, dış entari, kullanım alanına göre ev entarisi, yatak entarisi, ölçülerine göre uzun entari kısa entari gibi isimler aldığı, temel biçimlerinin değişmediği, ancak beden genişliği, ön açıklığı ve kapama türü, giysi ve kol boyu, kesim ve süsleme gibi özelliklerinin farklılık gösterdiği bilinmektedir. Gelenekli yaşamda günlük veya özel günlerde kullanılan entariler biçim olarak aynı olmakla birlikte, kumaş, süsleme ve donanım malzemeleri ile farklılık kazandırılarak kullanılmıştır. Özellikle kadın entarilerinde bu özellikler, giysilerin semantik boyutunu oluşturarak kültürel bir işlev de görmektedirler. Örneğin, günlük giyimde kullanılan entari ile aynı biçimdeki bir entari, farklı kumaş, süsleme ve donanım unsurları ile gelin giysisi özelliği kazanabilmekte veya rengi ve kullanım biçimi ile kişinin sosyal yapısına yönelik mesajlar iletebilmektedir. Tarihi süreçte de entarilerin statü belirleyici mesajlar ilettiği pek çok kaynakta yer almaktadır. Saz (1974) Osmanlı’da entarilerin uzun eteklerinin yere sürülmesi veya belde toplanmasının kadınların statülerinin belirlenmesinde kurallara bağlı bir araç olarak kullanıldığını belirtmektedir.

Entariler, kullanıldığı toplumun kültürel yapısına göre peşli, üçetek, üç peş, zıbın, fistan, libas, urba, entare gibi yörelere özgü farklı isimler alabilmektedirler. Aynı bölgenin farklı illerinde veya aynı ilin farklı yörelerinde değişik entari türlerine rastlamak mümkündür. Bu nedenle, yörelere özgü biçim, kullanım, süsleme özellikleri ve adlandırmalarıyla çeşitlilik ve zenginlik

gösteren entariler, giyinme amacının dışında iletişimsel işlevleri nedeniyle kültürel açıdan da ayrı bir değer taşımaktadırlar.

Ancak modern yaşam koşulları doğrultusunda halk giyim kuşamına ilişkin pek çok unsurun kullanım özelliğini yitirmesi ile bu kültürel çeşitliliğin de kaybolmaya başlaması, giyim kuşam ürünlerinin araştırılması ve orijinal özelliklerinin belirlenmesi gerekliliğini gündeme getirmiştir. Geleneksel kültürün önemli bir ögesi olan ve sayıları her geçen gün azalan kadın entarilerinin orijinal özelliklerinin belgelenecek bölgesel atlasların oluşturulması ile kültürel çalışmalara katkı sağlanabileceği düşüncesi araştırmanın çıkış noktasını oluşturmuştur. Bu çalışmada; pek çok farklı kültürü üzerinde barındıran İç Anadolu Bölgesinde kadınların günlük yaşamda kullandıkları entarilerinin biçimsel özelliklerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

2. YÖNTEM

İç Anadolu Bölgesi kadın halk giyiminde günlük yaşamda kullanılan entarilerin biçimsel özelliklerinin belirlenmesinin amaçlandığı çalışmada, konu ile ilgili literatür taranmış ve İç Anadolu Bölgesinde yer alan 9 ilin ilçe ve köylerinde farklı zaman dilimlerinde araştırmacılar tarafından alan araştırması yapılmıştır. Toplam 18 yörede ulaşılan kadın günlük giyiminde kullanılan 23 adet entari örneği araştırmacılar tarafından hazırlanan gözlem formu (giysi inceleme formu) doğrultusunda incelenmiştir. Ulaşılan giysilerin fotoğrafları çekilmiş, biçimsel çizimleri yapılmış ve biçim, kesim, malzeme ve süsleme özellikleri açısından alanın gerektirdiği sistematik bir yaklaşımla yorumlanmıştır. Araştırma kapsamında alan araştırması yapılan İç Anadolu bölgesindeki il, ilçe ve köyler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Alan Araştırması Yapılan İller

Ankara	Çorum*	Kayseri	Kırşehir	Konya	Nevşehir	Sivas	Tokat*	Yozgat
Çubuk	Sungurlu	Tomarza	Mucur	Ilgın	Ürgüp	Arpaya	Dodurga	Çekerek
Elmadağ				Beyşehir		Kızılcaak	Kızık	Sorgun
Kızılcahamam						Kolluc	Turhal/Ça	
Şereflikoçhisar								

*Orta Karadeniz bölgesinin iç kesiminde yer alan Çorum ve Tokat illeri, Sivas ve Yozgat ile geniş sınırları olan komşu iller olması nedeniyle araştırma kapsamına dâhil edilmiştir.






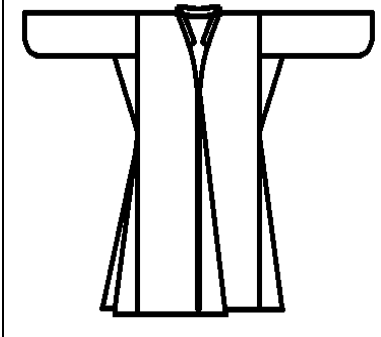
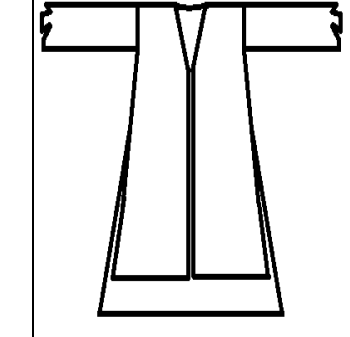
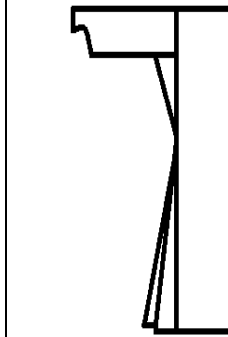
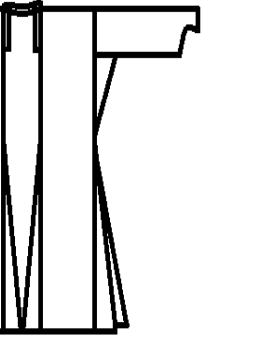
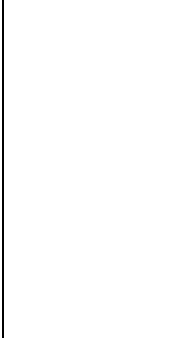
3. BULGULAR VE YORUM

İç Anadolu bölgesinde yapılan alan araştırması kapsamında, diğer giyim kuşam ürünleri gibi entarilerin de kullanımdan kalktığı, çok az sayıda orijinal entari örneklerinin tamamen manevi değer çerçevesinde kişilerin sandıklarında saklandığı gözlenmiştir. Araştırma yapılan yörelerde ulaşılan günlük giyimde kullanılan kadın entari örneklerinin biçimsel olarak birbirine benzerlik gösterdikleri, ancak kumaş, kesim, süsleme özellikleri açısından yöresel farklılıkları olduğu tespit edilmiştir. İki yörede ulaşılan (Çorum/Sungurlu ve Sivas/Kızılcaaköy) örnekler dışında diğer entari örneklerinin boydan açık ön kapamaları, uzun kol ve etek boyları, ince hakim yaka biçimleri ortak ve benzer biçimsel özellikleri olarak belirlenmiştir. Bu entarilerin, bedeni genişletmek amacıyla ön ortası veya yanlarına peş parçaları eklenmiş entariler olduğu, diğer iki entari örneğinin ise peşsiz entariler olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda İç Anadolu bölgesi günlük kadın entarilerinin peşli ve peşsiz entariler olmak üzere iki grup altında incelenmesi uygun görülmüştür.

Peşli entari olarak bilinen entari çeşitleri Anadolu kadınının yoğun olarak kullandığı bir türdür. Dar olan kumaş enleri ile biçimlendirilen entarilerin kalıp formu, belden aşağı kısmının bol ve zengin görüntü alabilmesini sağlamak için dikiş aralarına ve ön ortasına aynı

kumaştan üçgen biçiminde parça eklenerek oluşturulmuştur. Peşsiz entariler ise baştan geçirilerek giyilen ve genellikle ön tarafından bele kadar açık, kol uçları ve yakaları farklılık gösteren dış giysidir. İki etekli peşsiz giyimler 19. Yüzyıldan sonra batı modasından etkilenecek gelişmiştir (Koç, 2013:288-289).

Tablo 2. Ankara Yöresi Kadın Entari Örnekleri

Ankara				
Elmadağ	Çubuk	Kızılcahamam- merkez	Kızılcahamam-Eski	Şereflikoçhisar
				
Üçetek	Siyli	Üçetek	Üçetek	Üçetek
				

Tablo 2'deki Ankara ve ilçelerine ait kadın entarilerinin biçim olarak benzer olduğu, Kızılcahamam merkez dışındaki örneklerin geleneksel dokumalarımızdan biri olan kutnu dokumadan yapılmış ve içlerinin düz veya desenli pamuklu kumaşlarla astarlanmış peşli entariler olduğu görülmektedir. Kızılcahamam merkeze ait üçetek örneğinin pamuklu kumaştan yapılması ve kesim özelliklerinin diğer örneklerden farklı olması dikkat çekicidir. Kızılcahamam Eski yöresine ait entari örneği ile merkeze ait örneğin kesim, süsleme ve kumaş açısından değişiklik göstermesi, aynı ilin farklı yörelerindeki giyim kuşamındaki çeşitliliği gözler önüne sermektedir. Ayrıca aynı biçimsel özelliğe sahip olmalarına rağmen diğer yörelerde üçetek olarak adlandırılan entarinin Çubuk ilçesinde "siyli" olarak isimlendirilmiş olması, kültürel etki ve çeşitliliğin göstergesi olarak görülebilir.

Ankara ve ilçelerinde kullanılan kadın entari örneklerinin kesim özellikleri incelendiğinde; tümünün ayak bilekleri hizasına kadar uzun boyda, ön ortası boydan açık ve uç uca kapamalı, uzun kollu ve yan dikişleri bel hizasından etek ucuna kadar yırtmaçlı olduğu görülmektedir. Bedene düz olarak birleştirilmiş kol uçları yörelere göre değişik şekillerde biçimlendirilmiştir. Kızılcahamam merkez örneğinin dışında diğer yörelerdeki entarilerin beden üzerinde şekillendirilmiş farklı yaka açıklıklarına boynu saracak şekilde ince hakim yaka kullanılması ortak özelliklerdir. Bu entarilerin ön ortası ve yanlarına belden etek ucuna doğru genişleyen üçgen peş parçaları eklenerek etek genişlikleri artırılmış, kol ve beden serbestisi sağlamak amacıyla ise kol altına bele kadar uzanan üçgen kuş parçası yerleştirilmiştir. Koç ve Koca

(2012:152) çalışmalarında, entarilerin bedene düz olarak takılan “düz kol” ve kuş parçalarının şekline göre (üçgen ve kare) adlandırılan “kuşlu kol” olmak üzere iki tür kol biçimi olduğunu belirtmiştir.




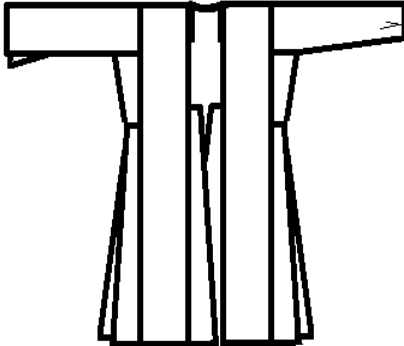
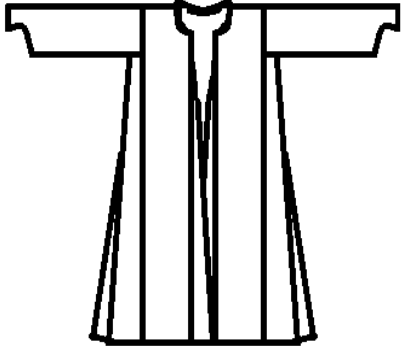
Türk halk giyimini oluşturan giysi parçalarının pek çoğunda giysilerin hareket serbestisini artırmak amacıyla kullanılan peş ve kuş uygulamalarına sıklıkla rastlanılmaktadır. Bu durum, dar olan kumaş enlerinin giysilerin biçimlendirilmesinde etkin olmasından kaynaklanan zorunlu bir uygulama olarak görülmektedir. Koç ve Koca (2012:145), el dokuma tezgâhlarında dokunan kumaş enlerinin dar olması nedeniyle, Türk giysilerinde kumaşların enleri doğrultusunda geliştirilen giysi biçimlerinin uzun yıllar aynı kaldığını, giysiye rahatlık sağlamak amacıyla bedene ve kollara geçirilen eklerin şekil ve boyutlarında farklılıklar oluştuğunu vurgulamışlardır.

Kızılcahamam merkez entari örneğinin kuş ve peş parçalarının olmaması, ön beden boyunun arkaya göre kısa olması ve V yaka biçimiyle diğer örneklerden farklı kesim özelliklerine sahip olduğu görülmektedir.

Süsleme özellikleri incelendiğinde, entarilerin bazılarının süslemesiz olması bazılarının ise kapama ve kol uçlarına hazır şeritler ve kenar şekillendirme teknikleri ile süsleme yapılması, entarilerin günlük kullanım özelliğinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 2’deki sonuçlara göre Ankara ve ilçelerinde kadınların kullandığı günlük entarilerin uzun kollu, ön ortasından boydan açık, peşli entariler olduğu, genellikle kutnu dokumadan yapılmalarına ve üçetek olarak adlandırılmalarına rağmen Çubuk örneğinde olduğu gibi farklı isimler (siyli) de alabildikleri söylenebilir.

Tablo 3. Kırşehir- Konya -Nevşehir Kadın Entari Örnekleri



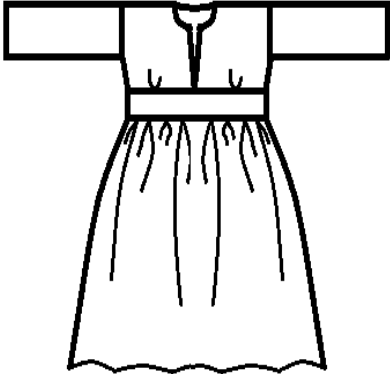
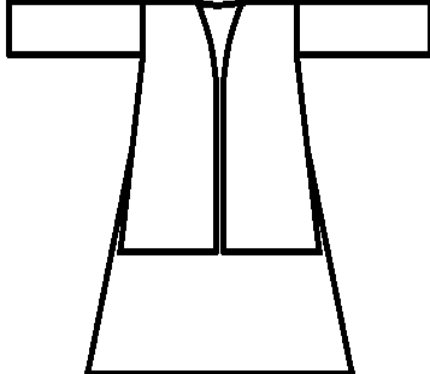
Kırşehir/ Mucur	Konya/ Ilgın	Nevşehir/ Ürgüp
		
Sile	Kaftan	Peşli
		

Tablo 3 incelendiğinde; Kırşehir, Konya ve Nevşehir entari örneklerinin kumaş ve biçim özellikleri benzer ve peşli entari olmalarına rağmen, farklı isimler almaları dikkat çekmektedir. Özellikle birbiriyle aynı olan iki entarinin Konya’da “kaftan”, Nevşehir’de “peşli” olarak adlandırılması, giyim kuşam üzerindeki kültürel etkinin yarattığı yöresel farklılıkların bariz bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır.

Üç ilin entari örneklerinin tümünde kutnu dokuma kullanılmış ve içleri beyaz pamuklu kumaş ile astarlanmıştır. Konya ve Nevşehir entarilerinin kol altından başlayıp etek ucuna doğru genişleyen peş parçaları ile beden genişliği artırıldığı gibi aynı zamanda kola hareket serbestisi de sağlanmıştır. İnce hâkim yakalı olan iki entarinin de ön ortasına bedenden başlayarak etek ucuna doğru genişleyen üçgen peş parçaları yerleştirilmiş ve kol uçları oyuntuları el üzerine gelecek şekilde biçimlendirilmiştir.

Kırşehir entari örneğinin peş, kuş, yaka ve kol ucu özellikleri ile farklılık gösterdiği görülmektedir. Üç entari örneğinin de yanlarında derin yırtmaçları bulunmaktadır. Yırtmaçlar öndeki uzun etek uçlarının belde toplanmasını sağlarken, arka eteğin bedeni kapatma işlevini engellemeyerek, kadınlara iş yaparken rahatlık sağlamaktadır. Ayrıca entarilerin süsleme özelliğinin olmaması günlük giysi olmasından kaynaklanmaktadır.

Tablo 4. Çorum- Kayseri Kadın Entari Örnekleri





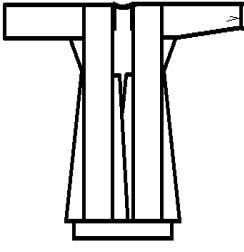
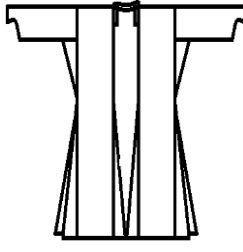
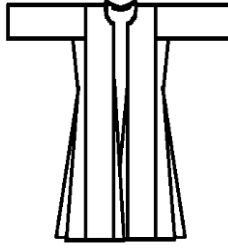
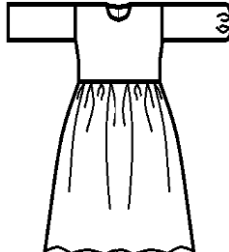
Çorum/Sungurlu- Fındıklı	Kayseri/Tomarza
<p>Fistan</p> 	<p>Üçetek</p> 
	

Tablo 4’deki Sungurlu ve Kayseri entari örneklerinin biçimsel olarak farklı oldukları görülmektedir. Parlak kumaştan yapılmış, belden kesikli, eteği bol büzgülü fistanın kolları bedene düz olarak takılmıştır. Ön ortası bele kadar açık olan giysinin, boyun çevresine göre şekillendirilmiş yaka oyuntusu 1cm genişliğinde biye ile temizlenmiştir. Giysinin korsaj görünümü bel kesiminin üst dikişi arasına siyah kumaştan biye ve üç adet muska biçiminde

kumaş parçaları ile süsleme yapılmıştır. Kol uçları ise siyah ve mavi renkte kumaş şerit geçirilerek süslenmiştir.

Ön beden parçaları kısa olan Kayseri entari örneği bedene düz olarak birleştirilmiş geniş düz kolludur. Ön beden parçalarının arkaya göre kısa tutulmasının, kadınların iş yaparken rahat hareket etmesini sağlamak amacıyla yapıldığı düşünülmektedir. Giysinin beden parçaları etek ucuna doğru genişletilerek biçimlendirilmiştir. Küçük çiçek desenli pamuklu dokumadan yapılmış üçteğün içi kırmızı pamuklu kumaş ile astarlanmıştır. Kol uçları, V yaka ve uç uca kapama kenarları ile belden açılan yırtmaç kenarlarına ince harç geçirilerek süsleme yapılmıştır.

Tablo 5. Sivas Yöresi Kadın Entari Örnekleri

Sivas			
Arpayazı	Kolluca	Kızılcaköy	Kızılcaköy
			
Peşli	Peşli	Peşli	Fisdon
			

Tablo 5’te Sivas’ın üç yöresinde de peşli entarilerin kullanıldığı, ancak Kızılcaköy yöresinde “fisdon” adı verilen peşsiz entarinin de olduğu görülmektedir. Üç yöreye ait peşli entarilerin tümünün yan ve ön ortalarındaki üçgen peş parçaları ile etek genişlikleri, belden açılan yan yırtmaçlarla ise kullanım rahatlıkları artırılmıştır.





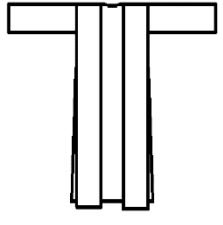
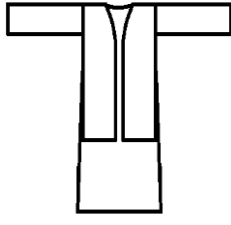
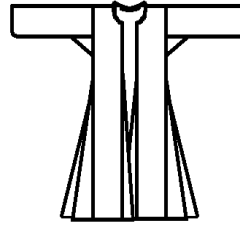
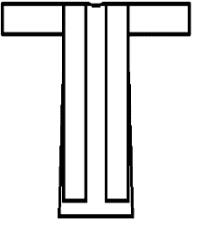
Arpayazı ve Kolluca yöresi entarilerinin bele kadar uzayan üçgen kuş parçası ile kolları genişletilirken, Kızılcaköy örneğinde bu işlevi kol ile birleştirilen yan peş parçaları üstlenmiştir. “Kuşlu kollarda kol altına yerleştirilen kuş parçaları kare veya eşkenar üçgen şeklindedir. Kullanılan kuş parçalarının şekli nasıl olursa olsun, kullanılmalarındaki temel amaç, kolun rahat hareket edebilmesi, yani kişinin hareketlerini kısıtlamamasıdır” (Koca ve Vural, 2013:282).

Arpayazı ve Kolluca yöresi entarilerinin arka yaka oyuntusundan düz olarak inen ön kapama kenarlarına ince hakim yaka geçirilmiştir. Kutnu dokumadan yapılmış olan Arpayazı örneğinin ön etek boyu arkaya göre daha kısadır ve etek ucu, ön peş ve yırtmaç kenarları dilimli şekilde biçimlendirilerek kenarına çiçekli tığ oyası geçirilmiştir. Kol uçları ise pililer yapılarak 1cm biye ile toplanmıştır. Küçük çiçek desenli pamuklu dokumadan yapılmış olan Kolluca örneğinin etek ucu, ön kapama ve yırtmaç kenarları kumaşın dilimli şekilde

biçimlendirilmesi ile süslenmiştir. Kol uçları el üzerine gelecek şekilde biçimlendirilmiştir. Süslemesi olmayan Kızılcaköy'e ait peşli entari örneği de kutnu dokumadan yapılmıştır ve yaka oyuntusu boyun çevresinin şekline göre biye ile temizlenmiş, kol uçları ise düz bırakılmıştır. Üç yöreye ait peşli entarilerin tümünün içi ince pamuklu kumaş ile astarlanmıştır.

Kızılcaköy'e ait ikinci entari örneği "fısdon" kendinden desenli parlak kumaştan yapılmış, belden kesikli, -O- yakalı peşsiz entaridir. Bedene düz olarak takılan kol uçları büzgü ile toplanmıştır. Geniş eteği büzgülerle bele oturacak şekilde üst bedenle birleştirilmiştir. Süslemesi olmayan giysinin kolay giyilmesini sağlamak amacıyla arka ortasında bele kadar tek sıra düğmeli kapaması bulunmaktadır.

Tablo 6. Tokat Yöresi Kadın Entari Örnekleri

Tokat			
Dodurga	Turhal /Çavlı	Turhal /Çavlı	Kızık
			
Enteri	Üçpeşli	Üçpeşli	Dış saya
			






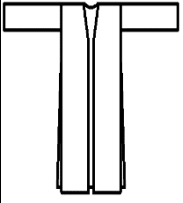
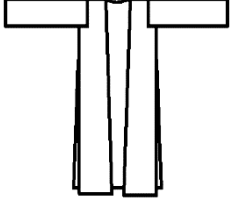
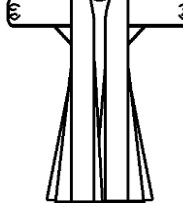
Aynı giysinin bir ilin farklı yörelerinde enteri, üçpeşli ve saya gibi değişik isimlerle adlandırıldığı Tablo 6'da açıkça görülmektedir. Dodurga, Çavlı ve Kızık yörelerine ait entari örneklerinin kesim özelliklerinin benzer olduğu, kollarının bedene düz olarak birleştiği ve uçlarının düz bırakıldığı görülmektedir. Tüm örneklerin yan dikişlerinde belden itibaren bırakılan yırtmaçlar entarilerin ortak özelliklerinden biridir.

Pamuklu kumaştan yapılmış olan Dodurga ve Kızık entari örnekleri kesim olarak aynı özellikleri taşımakla birlikte, enteri ve sayanın tek farklı özelliği ön beden boyunun arkaya göre daha kısa olmasıdır. Yaka oyuntuları olmayan bu entari örneklerinde farklı süslemeler kullanılmıştır. Enterinin beden, kol ve etek uçları renkli sutaşları ve şeritlerle süslenmiş ve yırtmaç kenarlarına yün iplikten yapılmış püsküller dizilmiştir. Saya ise renkli ipliklerle geometrik desen işlenerek, yün iplikten yapılmış püsküllerle süslenmiştir.

Çavlı yöresine ait iki üçpeşli entari örneği de kutnu dokumadan yapılmıştır. Kesim özellikleri birbirinden farklı olan bu örneklerin peşli ve kuşlu olanının dikkat çekici olan kesim özelliği kol altına yerleştirilmiş olan kare kuş parçasıdır. Diğer illere ait entari örneklerinde

görülmeleyen kare kuş parçası, kol oyuntusunu genişleterek rahat hareket sağlamak amacıyla kullanılmaktadır. “Kuş parçası olarak kesilen kare kumaşın ölçüleri büyüdükçe kol oyuntusu derinliği arttığı gibi, kolun hareket alanı da genişler” (Vural, Koç, Koca ve Pamuk, 2006). İnce hâkim yakalı giysinin etek ucu, yırtmaç ve ön kapama kenarları hazır harç geçirilerek süslenmiştir. Diğer üçpeşli örneğinin ön beden parçaları kısa olup, V yaka oyuntusunun çevresine ve etek uçlarına geometrik makine dikişleri ile süsleme yapılmıştır.

Tablo 7. Yozgat Yöresi Kadın Entari Örnekleri

Yozgat				
Çekerek/Demir	Çekerek/Yukarıoba	Çekerek/Sarıköy	Sorgun/Karabalı	Sorgun/Şahmuratlı
				
Simli Saya	Saya	Arulceli saya	Üçetek	Entereşalvar
				

Tablo 7 incelendiğinde, Şahmuratlı örneğinin dışında Yozgat yöresine ait diğer entari örneklerinin benzer kesim özelliklerine sahip olduğu ve süslemelerinin yoğun olduğu görülmektedir. Demircialan örneğinde kol bedene düz olarak birleşirken, Yukarıoba, Sarıköy ve Karabalı yörelerinde kare kol biçiminin kullanıldığı ve tüm örneklerin yakasız olduğu gözlenmektedir. Bu yörelerde entariler kutnu dokuma ve pamuklu kumaşlardan yapılmış ve süsleme özelliklerine göre “simli saya”, “arulceli saya” gibi adlar almıştır. Üç yörede entarilerin saya olarak adlandırılması ve Tokat Kızık yöresinde de aynı biçim ve isimde giysinin kullanılması kültürel etkileşime dikkat çekmektedir.

Şahmuratlı entari örneği isim ve biçim açısından ayrı bir önem taşımaktadır. İsim açısından ele alındığında, yörede “entereşalva”r olarak adlandırılan giysinin, adını şalvarla birlikte giyilme özelliğinden aldığı görülmektedir. Yöreye özgü bir adlandırma olan bu duruma benzer isimlendirme uygulamalarına diğer bölgelerde de rastlanmaktadır. Biçim açısından önemli olan nokta ise, Tokat Çavlı yöresi örneğinde görülen kare kuş biçimi entereşalvar kesiminde de görülmesidir. Araştırma kapsamında olan İç Anadolu bölgesindeki illerin entari örneklerinde görülmeyen bu kesim özelliğinin, Tokat ile sınır olan Yozgat yöresinde görülmesi, kültürel etkileşimin giysi parçaları üzerindeki etkisinin ve giysilerin bir kültür ögesi olduğunun en güzel örneğidir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

İç Anadolu Bölgesinde kadınların günlük yaşamda kullandıkları entarilerinin biçimsel özelliklerinin belirlenmesinin amaçlandığı bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

- İç Anadolu Bölgesindeki günlük kadın entarilerinin genellikle peşli entariler olduğu,

- Üçgen biçiminde olan peş parçalarının ön ortası ve yanlara yerleştirildiği,
- Kol biçimlerinin bedene düz olarak birleştirilmiş ve çoğunlukla üçgen kuşlu olduğu,
- Yaka biçimlerinin V yaka, yakasız ve çoğunlukla ince hakim yakalı olduğu,
- Kutnu dokuma ve pamuklu kumaşlardan yapıldıkları ve içlerinin astarlı olduğu,
- Günlük kullanım özelliklerinden dolayı süsleme detaylarının genellikle az olmasına rağmen en yoğun süslemenin Tokat ve Yozgat yöresine ait örneklerde görüldüğü,
- Süsleme olarak genellikle hazır harç, renkli iplik ve kumaş kenarı dilimlendirme tekniği kullanıldığı
- Yörelerde entariler genellikle “üçetek” ve “peşli” olarak adlandırılmakla birlikte, üçpeş, siyli, saya, sile, fistan, fisdon, kaftan, entere, entereşalvar olarak da isimlendirildikleri belirlenmiştir.

Ayrıca entarilerin biçimsel özelliklerinin belirlenmesinde kültürel etkileşimin önemi ve giysilerin bir kültürel öge olduğunun örneklendirilerek tespit edilmesi açısından, birbirine sınır olan iki ilin (Yozgat ve Tokat) yörelerine ait giysilerdeki benzerliklerin ortaya konması araştırmanın önemli sonuçlarından biri olarak görülmektedir.

Görsel zenginliği yanında kültürel pek çok ögeyi üzerinde barındıran Türk halk giysilerinin küresel kültür karşısında kullanım özelliğini yitirmesinin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Önemli olan bu kültürel öğelerin korunması ve geleceğe aktarılması gereken miraslarımızdan olduğu bilinci ile belgelendirilmesine katkı sağlamaktır. Bu bilinci yaygınlaştırmak ve örnek oluşturmak açısından, bu tür araştırmaların alanın uzmanı kişiler tarafından tüm bölgelerde yaygınlaştırılarak, bölgesel giyim atlaslarının oluşturulması gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- BARIŞTA, H. Örcün, 1999. *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Türk İşlemeleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları Sanat Eserleri Dizisi/253.
- KOCA, Emine, VURAL, Tuba, (2013), “Türk Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Göynekler”, **VII.Uluslararası Türk Kültürü Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri Bildiriler Kitabı**, 26-29 Haziran, Bakü-Azerbaycan, 275-284.
- KOÇ, Fatma, (2013), “19. Yüzyıl Türk Halk Giyim Kuşamında Kullanılan Kadın Entarilerinin Biçimsel Özelliklerindeki Değişim”, **VII.Uluslararası Türk Kültürü Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu/Sanat Etkinlikleri Bildiriler Kitabı**, 26-29 Haziran, Bakü-Azerbaycan, 285-292.
- KOÇ, Fatma, KOCA, Emine, (2011), “The Clothing Culture of the Turks, and the *Entari* (Part 1: History)”, **Folk Life: Journal of Ethnological Studies**, Vol. 49, No. 1, pp.10–29
- KOÇ, Fatma, KOCA, Emine, (2012), “The Clothing Culture of the Turks, and the *Entari* (Part 2: the *Entari*)”. **Folk Life: Journal of Ethnological Studies**, Volume 50, Number 2, October 2012 , pp. 141-168.
- SAZ, Leyla, (1974), *Harem'in İç yüzü* (Düz. S. Borak), İstanbul: Hyman

VURAL, Tuba, KOÇ, Fatma, KOCA, Emine, PAMUK, Beyhan (2006), “Geleneksel Kadın Giysilerinde Kol Formu Özelliklerinin Giysi Konforu Açısından İncelenmesi” **12. Ulusal Ergonomi Kongresi Bildiriler Kitabı**, 16-18 Kasım, Ankara, 343-349.

Arş. Gör. Erdem AKIN
Siirt Üniversitesi
erdemakin19@gmail.com

Elazığ Evliya Menkıbelerinin İşlevsel Özellikleri

Her toplumun kendine has özellikleri dolayısıyla kendine özgü sözlü ürünleri vardır. Bu ürünlerden anonim halk edebiyatı unsuru olan efsanelerde, temel konu, olağanüstü kişilerin kahramanı olduğu olağanüstü olaylardır. Efsanelerin alt dalı olan menkıbeler ise, dini-lirik eserlerdir. Merkezlerine aldıkları dini duruşu olan şahsiyetlerle kutsallık ifade ederler ve baştan sona inandırıcı öğeleri barındırırlar.

Bu çalışmamızda, İsmail Görkem'in "Elazığ Efsaneleri" adlı eserinde derlediği Elazığ evliya menkıbelerinin işlevsel özelliklerini inceleyeceğiz. Genel olarak folklorun bütün işlevleri, menkıbeler için de geçerlidir. Fakat biz kısa tutmak adına, Bilge Seyidoğlu'nun "Erzurum Masalları" adlı eserinde kullandığı dört ana başlıktan hareketle, işlevleri belirlemeye çalışacağız. Bunlar: 1) Efsaneler topluma yön verirler. 2)Efsaneler gelenek ve göreneklerin koruyucusu ve taşıyıcısıdır. 3) Efsaneler etrafında teşekkül ettikleri yerlere mana kazandırılır. 4) Efsanelerin koruyucu ve tedavi edici rolü vardır. İşlevlerin, toplumdaki belli bir ihtiyacı gidermesi, kültür havzamızdaki birtakım değerleri gelecek nesillere aktarması amacıyla anlatılarda yer aldığı yorumu yapılabilir. Bu amaçla, işlevsel unsurları belirledikten sonra metinlerle olan ilişkilerine değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Elazığ, Efsane, Menkıbe, Dini Şahsiyet, İnanç, Evliya

Functional Features of Saint Legends in Elazığ Province

Every society has unique features, it has unique oral products. The main subject in legends, which are a kind of anonymous folk literature, is extraordinary events that heroes are extraordinary people. Hagiographies are sub-branch of legends and they are religious-lyric literal works. They express sanctity with religious people who are centrally located in and entirely contain convincing factors/elements.

In this study, We will examine functional features of saint legends in Elazığ province which collected by Ismail Gorkem. All functions of folklore are generally valid for legends, as well. In brief, we try to determine functions of legends via four fundamental subject from Erzurum Masalları which are written by Bilge Seyidoğlu. These subjects are: 1) Legends give direction to society. 2)Legends are protector and carrier of traditions and customs. 3) Legends make sense places which occurred. 4) Legends have protector and the rapeutic roles. Legends take part in the narratives because they eliminate some specific needs in society and transfer some values in our cultural memory to future generations. For this purpose, after factors of funnctions are identified, we will discuss their relevance with the texts.

Key Words: Elazığ, Legend, Hagiography, Religious Personage, Belief, Saint

GİRİŞ

Efsane terimi, dilimize Farsçadan girmiştir. Batı dillerinde yaygın olarak "legendus" kökünden çıkan "legend" kelimesi, efsane kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır (Sakaoğlu, 1980: 4). Bir tür olarak efsaneyi ilk tanımlayan Grimm kardeşlerdir. Grimm Kardeşler efsaneyi: "Gerçek ya da gerçek dışı belirli bir kişi, olay ya da yer hakkında anlatılan ve inanılan anlatımlardır." şeklinde tanımlamışlardır (Jason 1971: 134). Şükrü Elçin ise, efsaneyi insanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren, aynı coğrafya, muhit veya kavimler arasında gelişen, zamanla inanç, adet, anane ve törenlerin oluşumunda, az çok rolü olan bir çeşit masallar şekilde tanımlar (Elçin 2004: 314).

Çok çeşitli olaylar, mekânlar, şahsiyetler inandırıcılık özelliğine bürünerek efsanelerde yer alırlar. Bu unsurlar, dini nitelikte ise menkıbeyi oluştururlar. Büyük Türkçe Sözlük ile paralel

olarak Mehmet Fuat Köprülü menkıbelerin "Halkın muhayyilesinde kuvvetli izler bırakan şahsiyetlere ait" olduğunu vurgular. Sonrasında anlatıların her zaman şahsiyet öldükten sonra şekillenmediğine "Gerek bu şahsiyetler hayatta iken ve gerekse öldükten sonra çeşitli menkıbeler teşekkül etmektedir." Sözleriyle değinir. Teşekkül aşamasından sonra menkıbeler yüzyıllar boyunca anlatıla anlatıla genişleyerek büyür (Köprülü 1976: 27).

Türk Dil Kurumu tarafından "Bir nesne veya kimsenin gördüğü iş, iş görme yetisi, görev, fonksiyon" şeklinde tanımlanan işlev sözcüğü, Malinowski'nin kendisi ortaya attığı teorisinde "Ancak bir ihtiyacın içinde olan insanların işbirliği yaptıkları, zanaatsal ürünleri kullandıkları ve malları tükettikleri bir etkinlikte karşılaşması" anlamında kullanılmıştır (Çobanoğlu 2015: 271).

Elazığ dini menkıbelerinin işlevsel özelliklerini genel olarak folklorun işlevsel özellikleri içerisinde değerlendirebilmek mümkündür. Bu anlamda efsane, destan, masal, hikâye, fıkra, türkü gibi halk edebiyatı ürünleri sahip oldukları gelenek taşıyıcılığı, eğitime, sosyal motivasyon, yararlılık, bütünleştiricilik, dengeleme, bir düşünceyi destekleme, sosyal eleştiri ve denetim mekanizması, dikkat çekme, az sözle çok şey anlatma, son sözü söyleme, kıssadan sisse kapma, gerilimleri yumuşatma, eğlendirme, güldürme ve rahatlatma fonksiyonlarıyla sosyal yapının güçlü tutulmasında çok önemli görevler üstlenmektedir (Eker 2004: 315-316).

Esasında, folklorun fonksiyonu, işlevi konusunda en kapsamlı çalışmayı W. Bascom yapmıştır (Bazancir, 2010: 15). W. Bascom folklorun işlevlerini şu şekilde sıralamıştır:

1. Eğlendirme, hoşça vakit geçirme,
2. Sosyal değerleri, inanışları ve sosyal kurumları destekleme,
3. Eğitim, yani kültürün bir kuşaktan, ötekine aktarılmasını sağlama,
4. Sosyal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir emniyet subabı görevi yapma.

(Bazancir 2010: 15).

Bilge Seyidoğlu ise efsanelerin işlevsel özelliklerini çok özet olarak dört ana başlık altında sınıflandırmıştır (Seyidoğlu 2005: 271-273). Biz de burada bu dört ana başlık altında Elazığ evliya menkıbelerinin işlevsel özelliklerini değerlendirip örneklerle açıklamaya çalışacağız.

1. Efsaneler Topluma Yön Verirler

Topluma yön vermenin ilk ve en önemli boyutu eğitimidir. Toplum gideceği istikameti, bünyesinde bulunan değerleri genç nesle aktararak belirler. Bu sebeple, Anonim halk edebiyatı ürünlerinden fıkra, masal ve efsanelerde eğitim çok önemli bir konudur. Masallar, efsane ve fıkralara nispeten evrensel değerleri genç nesle aktarım işlevini yerine getirirler. Efsane ve fıkralarda hedef kitle yelpazesi daha geniştir. Fıkralarda kıssadan hisse şeklinde verilen eğitim, efsanelerde inanmışlık ögesi ile yoğrularak ciddi bir şekil alır.

Efsaneler fakir ve kimsesiz, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi teşvik ederler. Bu sayede toplumun bütünleşmesinde olumlu bir etkiye sahiptirler. Bu bakımdan Elazığ dini efsanelerinden "Abdolvahab Gazi" adlı menkıbede, "Ziyaretçiler orada Allah rızası için kurban keserler. Kendileri yiyip içerler, kalan etleri fakir fukaraya dağıtırlar"(Görkem 2006: 143). Şeklinde ihtiyaçların görülerek sosyal yapının güçlü tutulması adına vurgu yapılmıştır. Hemen hemen aynı sosyal sorumluluk duygusunu "Hasan Baba" adlı menkıbede de görmekteyiz. "Kurban etlerini orada pişirip yerler; kalanını da fakirlere dağıtırlar" (Görkem 2006: 147).

Evliya menkıbelerinden “Molla Kasım” adına aktarılan varyantlaşmış iki menkıbe (Molla Kasım-I, Molla Kasım-II) aynı konuyu, yardımseverliği işler. Molla Kasım, yolda kalmış askerin memleketine ulaşması konusunda mucize göstererek sıkıntısını giderir, onu memleketine ulaştırır (Görkem 2006: 151-152). Bu sayede, “Yolda kalmışa yardım” konusunda takınılması gereken temel tutum muhataba aktarılmış olur.

“Hamza Baba” adlı evliya menkıbesinde “Eşkuya Hamza”nın kişiliği üzerinden hırsızlığın nedenli kötü bir davranış olduğuna değinilir. Menkıbe, “Böylesi kötü işleri yapmamak için tövbe etmiş.” şeklinde biter (Görkem, 2006: 158). Menkıbenin son cümlesinde yapılan tövbe vurgusu, muhatapların derin pişmanlık duygusunu hissetmeleri içindir. Bu da iyi alışkanlıklar edinme yolunda gençlere net bir şekilde verilmiş bir mesajdır.

“Hacı Abdullah Efendi” adlı menkıbede, aynı şekilde bir hırsızın yine zor duruma düşmesi aktarılır. Kaçacak yer bulamayan hırsız sabaha kadar sırtında sepetle bağın içinde dönüp durur. Menkıbe dinleyici için bir musibet örneğiyle sona ermiş olur. Aynı menkıbede, Hacı Abdullah Efendi hırsızın bir tanıdığı çıkması üzerine “Aşağıdan yolak açıldı; haydi geç git. Bir daha da gelmeyesin.” diyerek bağışlamıştır. (Görkem, 2006: 159-160). Halk, arasından yetişmiş dini kahramanı örnek alarak bağışlama değerini bünyesine kattığında ya da pekiştirdiğinde işlev amacına ulaşmış olur.

Diğer bir Elazığ evliya menkıbesinde “İmam Efendi” ömründe cebine para koymamış bir kişidir. Bir dilencinin yanına yaklaşması sonucu ona, cebinden çıkarıp yarım lira verir. Bu mucize, temelde yardımseverlik etiği içerisinde topluma yön verme unsurunu içerisinde barındırır. Buna benzer bir diğer topluma yön verme işlevinde bulunan evliya menkıbesi “Şeyh Ali Efendi” için anlatılır. Diyarbakır ile Palu arasında mesafenin yaya olarak iki gün sürmesine karşın Şeyh Ali Efendi’nin müridi Kasım Efendi, mucizevi bir olayla Şeh Ali Efendi’nin yanında namaz kılarken görülür. Bu hadise muhatap için ibadet hassasiyeti konusunda güzel bir öğüttür (Görkem 2006: 155-156).

“Asker Ahmed Baba” adlı menkıbe ise anlayışlı olmaya, zor durumdaki bir insanın müşkülünü gidermeye teşvik eder. Şöyle ki; bu değerlere aksi davranışlarda bulunan subay, bir saatliğine izin isteyen ere olumsuz yanıt verir. Subay, o gece rüyasında boğulup boğulup salınır. Uykusundan uyandığında annesi ne olduğunu, kime ne yaptığını sorar. Subay, Ahmed isminde bir erin izin istediğini fakat vermediğini söylediğinde annesi, “Sabahleyin hemen o askere izin ver.” der (Görkem 2006: 156-157). Menkıbe barındırdığı işlev itibarıyla, Ahmed Baba’nın yaşamı merkezinde, olumlu davranışları pekiştirerek topluma yön vermeyi amaçlar.

Şeyh Ali Efendi’nin kahramanı olduğu bir diğer menkıbede, Şeyh Ali Efendi’nin keramet sahibibi bir hoca olduğunu anlayan Aşağı Çarşı ağaları Şeyh Ali Efendi’nin misafirleriyle sohbet etmesi ve ders vermesi için bir oda, caminin yanı başına da evini yaptırırlar. Menkıbede, halkı eğitmek adına sohbet vermek ve ders işlemek için oda yapılması topluma yön verme işlevi altında değerlendirilebilir (Görkem 2006: 154-155). Aynı şekilde, “Hamza Baba-II” adlı menkıbede, müftünün dedesi olan Halil Efendi’nin İzzet Paşa Camiinin yerindeki eski medresede çocuk okutması, eğitimle topluma yön verme işlevine yapılan bir vurgu sayılabilir. (Görkem 2006: 158).

Evrensel değerleri ve güzel ahlakı dinleyiciye (Yazılı kültür ortamına aktarıldıktan sonra okuyucuya) aktarması bakımından menkıbeler, eğitim kültürümüz açısından oldukça önemlidir. Elazığ evliya menkıbelerinde sadakat değeri adına şöyle bir olaya tanık oluruz: Miyadınlı Mehmet Baba, sabah namazında şeyhine eşlik etmek adına Hızır (a.s.) ın teklifini

kabul etmez. Hızır (a.s.) ile sabah namazı kılma şerefine nail olmak için dahi şeyhine bağlılıktan ödün vermez (Görkem 2006: 152). Menkıbe, sözle veya yazıyla nesilden nesile aktarılacak sadakat değeri konusunda toplumu olgunlaştırıp belli bir seviyeye getirme işlevinde yardımcı olur.

“Septi Hazretleri” adına rivayet edilen evliya menkıbesinde, günümüz gençleri arasında çok yaygın bir davranış bozukluğu olan “zorbalık” eleştirilmiştir. “Onun bunun evini rahatsız etmek” şeklinde aktarılan davranışa, Septi Hazretleri -ellerini birbirine vurmak suretiyle- müdahale eder (Görkem 2006: 150). Zorba kişinin içinden çıkılması zor bir durumla karşı karşıya gelmesi, dinleyici için bir “musibet” anlamına gelir. Toplum huzurunun sağlanması adına menkıbe olumlu bir işlevi yerine getirmiş olur.

Bir dini olgu olarak “harama bakmak” günahını eleştiren menkıbe “Şarik-Şivan” adıyla bilinir. Menkıbede helali olmayan bir kişiye bakmak suretiyle gerçekleştirilen günaha kunduracı, şu çarpıcı sözüyle müdahale eder: “Şivan! Dağ başında insanın kendini muhafaza etmesi, nefisine hakim olması kolaydır. Ama iş o ki, insan kendini böyle şehirlerde mufaza edebilsin.” (Görkem 2006: 149). Tasavvufta seyr-i süluk yoluna çıkmış bir salık için en büyük düşman nefsidir. Salık, 4 kapı, 40 makamdan geçerek nefisini dizginlemeye, onu terbiye etmeye çalışır. Bu amaçla çile denilen sürece girerek kendilerini her türlü dış etkenden soyutlarlar ve iç huzuru, “ben”i bulmaya çalışır. Bu menkıbede inzivaya çekilerek nefisini terbiye etmeye çalışan bir kişinin bunu şehir hayatında devam ettirememesi üzerine, bir uyarıyla dinleyiciye - hedef kitleye - nefisle mücadelenin asıl şehir hayatında yapılması gerektiği vurgulanır.

2. Efsaneler, Gelenek ve Görenek Oluşturucusu Oldukları Kadar, Gelenek ve Göreneklerin Koruyucusu ve Taşıyıcısıdır

Bu bağlamda, Elazığ evliya menkıbelerinde bu işlevi yerine getiren pek çok unsur vardır. Örneğin, Tepecikli Şeyh Mehmet Baba” menkıbesinde, Mehmet Baba ölüm döşeğinde iken ‘Öldüğüm vakit bir köseği getirip başucuma dakin. Köseği göverirse gelir beni ziyaret edersiniz; gövermezse, beni sakın ziyaret etmeyin.’ şeklinde vasiyet etmiş (Görkem 2006: 159). Menkıbe, önce gelenek oluşturucu rolünde türbeye ziyaret zamanlarını belirtir, sonrasında “gövermezse” tabiri ile ziyaretleri kısıtlar. Böylece, gelenek ve görenekleri koruyucu ve taşıyıcı rolünü yerine getirmiş olur.

“Evliya Baba 1” adlı menkıbede ise kaynak kişi ziyaretin önemini “Gider hepimiz türbeyi ziyaret eder, Allah’tan dilediğimizi kendisinden dileriz” şeklinde ifade eder (Görkem 2006: 145). Bu ifade, halkın bölgede türbe ziyaretini nasıl gelenekleştirdiğine dair fikir verir. Böylece, menkıbenin bölgede gelenek oluşturucu işlevi taşıdığı yorumu yapılabilir. Aynı şekilde “Hasan Baba” adlı menkıbede de derdi ve sıkıntısı olan halk, türbeye gidip kurban keserek ve adak adayarak bu durumdan kurtulmayı amaçlar. Bölge halkı için bu ziyaretler tekrarlanarak gelenekleşmiştir.

3. Efsaneler Etrafında Teşekkül Ettikleri Yerlere Mana Kazandırır

Elazığ efsanelerinde bu duruma örnek olarak verebileceğimiz ilk menkıbe “Cemal Abdal” adlı dini nitelikli efsanedir. Bölgede kuru dikme halinde bulunan ağacın varlığını anlamlandırma ihtiyacı “...Adam da “Bismillah” diyerek ağacı omuzlamış ve kömün önüne getirmiş. Ağaç kuru dikme halinde halen orada duruyor.” şeklinde “Cemal Abdal” menkıbesiyle sağlanmıştır (Görkem 2006: 144).

“Şeyh Ali Efendi” hakkında aktarılan ilk menkıbe, teşekkül ettiği çevreyi anlamlandırması bakımından oldukça önemlidir. Bey, Şeyh Ali Efendi’nin keramet sahibi bir zat olduğunu anlaması üzerine Aşağı Mahalleye bir camii, hemen yanı başına, Şeyh Ali Efendi’nin misafirleriyle sohbet etmesi ve ders vermesi için bir oda ve kalması için de bir oda yapılması emrini vermiştir (Görkem 2006: 154). Menkıbe, bir yöredeki çeşitli yerleşim yerleri ve yapılanmalar çevresinde geçer. Böylelikle “Aşağı Mahalle”deki camii, misafir odası ve şeyhin evinin varlığı, bir arka plana sahip olarak anlam kazanmış olur.

“Şeyh Ahmet Pekevi” menkıbesi Hoğu köyündeki dini yapılanmaları anlamlandırması bakımından oldukça önemlidir. Köyde bulunan camii, türbe ve medresenin varlığı, Şeyh Ahmet Pekevi’nin Bağdat seferinde Sultan Murat Hüdavendigâr ve ordusuna yaptığı manevi desteğe bağlı olarak açıklanır (Görkem 2006: 147). Buna benzer bir diğer durum “Şarik-Şivan” adlı menkıbede yer alır. Palu’nun güneyinde Akdağ’da yer alan cami anlamlandırılması bu menkıbenin işlevlerinden birisidir.

4. Koruyucu ve Tedavi Edici Rolü

Bir bölgeye ait efsaneler, oluştukları bölgeyi koruyucu işlevde bulunabilirler. Bu bazen doğal bir tehlikeye karşı, bazen de beşeri bir tehlikeye karşı olabilir. Örneğin; “Cemal Abdal” menkıbesinde, “Haa! Orada bir köm yapıyorum. ‘Hükümet adamı oraya girmeyecek! Diye ferman! Yaz’ demiş. Padişah, “Peki” deyip tutsakları bırakmış; fermanı da yazıp vermiş.” Şeklinde Cemal Abdal’ın padişah’tan bu köme dokunulmayacak şekilde nasıl söz aldığı anlatılır (Görkem 2006: 144). Böylelikle bölgedeki köme, efsane, koruyu bir nitelikte destek olur. Bölge halkı, köme dışarıdan gelebilecek doğal veya beşeri olası bir tehlikeyi böylelikle def etmiş olur.

Aynı menkıbede tedavi edici role de örnek teşkil edecek bölüm vardır. Şöyle ki, “Cemal Abdal’ın mezarının olduğu yerde bir su akıyor; Golan (Kaplıca)’da dağın altındaki maden suyu. Halen gidenler O sudan şifa bulurlar.” Menkıbede suyun tedavi edici ve şifa dağıtıcı özelliğine vurgu yapılmıştır (Görkem 2006: 145).

Genelde tedavi edici rol olarak su karşımıza çıksa da, “Şeyh Ahmet Pekevi” ile “Sultan Murat Hüdavendigâr” arasında teşekkül etmiş menkıbede, tedavi edici unsur olarak bizzat “Şeyh Ahmet Pekevi” karşımıza çıkar. Deli (huysuz) katırın karnını, mübarek eliyle sıvazlamak suretiyle atın bütün huysuzluğunu almış, tedavi etmiştir (Görkem 2006: 147).

Baskil’in Milliüşağı (Doğancık) köyü için Hasan Baba türbesi, tedavi etme ve şifa dağıtma bakımından çok önemlidir. Çevre köylerden ve yöre halkından derdi ve sıkıntısı olan pek çok kişi türbeye gelir. Kurban kesmek, adak adamak gibi ritüelleri yerine getirerek şifa bulmaya çalışırlar (Görkem 2006: 147).

Efsanelerin koruyucu rolüne örnek verebileceğimiz bir diğer Elazığ menkıbesi, “Hacı Abdullah Efendi”dir. Efsane, Hacı Abdullah adındaki şahsiyetin bağının nasıl korunduğu bilgisini şöyle verir; “Hırsız da o esnada, bağda üzüm yoluyormuş. Üzümü derip sırtına aldıktan sonra aynı yolaktan geçmek isterken bakmış ki her taraf kale oldu. Hiçbir taraftan geçememiş” (Görkem 2006: 159).

“Evliya Baba-1” adlı menkıbede Evliya Baba’nın, Rusların Çapakçur (Bingöl)’a dayandıklarında onlara bir top ateşi göndermesi ve Rusları bozguna uğratması koruyucu rol için örnek verilebilir (Görkem 2006: 145). Buna benzer bir diğer menkıbede “Hamza Baba –

II” adlı menkıbedir. Rusların top sesleri Çapakçur’dan duyulmaya başlamıştır. Hamza Baba asasının ucunu Rus askerinin tam göğsüne dayayarak, “Ha ordan –demiş-, bir adım bile bu tarafa geçemezler.” Bundan sonra Rus askeri bozulmuş gerisin geriye memleketlerine çekilmişlerdir (Görkem 2006: 159). Bir diğer koruyucu rol “Beyzâde Hoca” adlı evliya menkıbesinde yer alır. Beyzâde Hoca, bir gün Harput’ta cemaatle namaz kılıyormuş. Beyzâde Hoca’nın sol eli namazın sonuna kadar havada öylece kalır. Palu’da filânca köydeki bir cami, harabe halinde imiş. Bu camideki cemaat çıkmadan elini koy vermemiş. Cemaat kapıya çıkınca da cami yıkılmış (Görkem 2006: 157).

Bazı menkıbeler birden fazla işlevi bünyesinde barındırabilirler. Örneğin “Şeyh Hasan Efendi” adlı evliya menkıbesinde; Hasan Efendi her gece cemaatini toplayıp dini mevzular konusunda sohbet yapan bir dini lider olarak karşımıza çıkar. Bu nitelikteki sohbetler belli aralıklarla tekrar ederek gelenekleşir. Barındırdığı ahlaki ve didaktik konularla topluma yön verir. Bu işlevlerin yanı sıra Şeyh Hasan Efendi müridine: “Yavrum, şeyhin meziyeti budur. Onun yapacağı iş budur. Ben, senin gözüne görünüp seni kötülükten men etmedikten sonra, benim şeyhliğim neye yarar.” şeklinde koruyucu işleve değinmiştir (Görkem 2006: 154).

SONUÇ

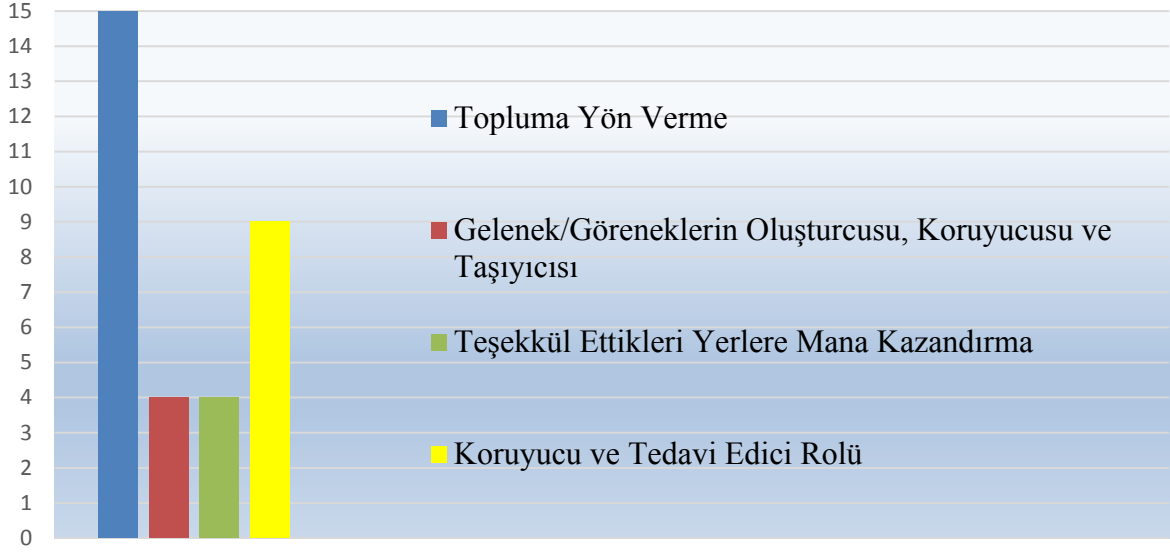
Kültür ortamımızdan derleme yoluyla elde edilmiş evliya menkıbelerinde, konuşma dili hâkimdir. Bu da halk edebiyatı ürünlerinin karakterine uygun olarak sözlü ortamda yayıldığı fikrini vermektedir. Elazığ evliya menkıbeleri genelde bir sayfayı aşmayacak şekilde kısadır. Bir mesaj etrafında şekillenmiştir. Menkıbelerin merkezinde bulunan her mesaj bir işleve karşılık gelir. Mesajı kültürel kodlarına yediren halk, Bünyesinde barındırdığı geleneksel kültürel öğeleri, gayet açık olan mesajlarla harmanlayıp kuşaktan kuşağa aktararak mesaj doğrultusunda yönünü tayin eder.

Elazığ evliya menkıbelerinde, Bilge Seyidoğlu’nun sınıflandırdığı işlevlerin tamamı bulunmaktadır. Bazı menkıbeler bünyesinde birden fazla işlevi barındırır da temelde her menkıbenin bir işlevi merkeze aldığını görmekteyiz. İncelememiz sonucunda, geçmişle günümüz arasındaki kültürel süreç içerisinde, Elazığ evliya menkıbelerinde topluma yön verme işlevinin yoğun olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- BAZANCİR, Recai, (2010), *Bingöl Efsaneleri*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2015), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- EKER, Gülin, (2004), Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ELÇİN, Şükrü, (2004), *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÖRKEM, İsmail, (2006), *Elazığ Efsaneleri İnceleme-Metinler*, Elazığ: Manas Yayınları.s
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, (1976), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- SEYİDOĞLU, Bilge, (2005), *Erzurum Efsaneleri*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Elazığ Evliya Menkıbeleri İşlevlerinin Grafikselle Dağılımı



Yrd. Doç. Dr. Erhan ÇAPRAZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
erhancapraz38@gmail.com

İntihal mi, Mîrî Malı mı? XIX. Yüzyılda Yazılı Kültür Ortamının Âşıklar Üzerindeki Olumsuz Tesiri Üzerine Bir Değerlendirme

*“Esrârını Mesnevî’den aldım
Çaldım velî mîrî malı çaldım”
Şeyh Gâlib*

XIX. yüzyıl, ‘âşık tarzı kültür geleneği’nin zirveye çıktığı bir dönemdir. Tabii bu dönemde, ‘âşık tarzı kültür geleneği’nin ‘divan tarzı kültür geleneği’ ile ittifakı büyük ölçüde sağlanmış; âşıklar şekil, dil, üslup ve nesne dünyası itibariyle klasik şiire yakın bir söyleyişe ulaşmışlardır. Âşıkların böyle bir söyleyişe ulaşmalarında İstanbul başta olmak üzere genellikle büyük şehir merkezlerinde icra edilen ‘âşık fasılları’nın tesiri büyük olmuştur. Mevcut XIX. yüzyıl âşık fasıllarının genel karakterine baktığımız zaman bu durumu tahmin edebilmek hiç de zor değildir. Diğer taraftan âşıklar, bu duruma bağlı olarak, özellikle de ‘yazılı kültür ortamı’nın etkisiyle, ‘ibdâ’larını önceden yazarak mecmualarına kaydetmişler; fasıllarda da genellikle bu ‘ibdâ’larını ‘inşâd’ yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla bu tutum, doğası itibariyle büyük oranda ‘sözlü kültür ortamı’nın malı olan âşık tarzı şiir geleneği ve bu geleneğin temsilcileri (âşıklar) üzerinde bazı olumsuz durumları da beraberinde getirmiştir. Bize göre bunlardan en önemlisi de âşıkların ‘intihâl’ ile suçlanmasıdır. Her ne kadar Tokatlı Nûrî bu durumu ‘mîrî malı’ şeklinde değerlendirmiş olsa da durumun mahiyetinin gerek sözlü kültür ortamı gerekse yazılı kültür ortamı açısından ele alınması elzemdir. Bu bildiride Ürgüplü hattat ve şair Tayyazâde Nuri Gökâşan tarafından Âgâhî’nin bir destanından ‘intihâl’le suçlanan Kayserili Âşık Rûzî’nin intihale mevzu şiiri üzerinden bir değerlendirilme yapılacaktır. Ayrıca tespit edebildiğimiz diğer âşıklara ait bazı şiirlerden hareketle ‘intihâl’e meyyâl bazı şiirlerdeki ‘mahlas geçişleri’ de bu çerçevede ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âşık tarzı kültür geleneği, yazılı kültür ortamı, intihâl.

Is It Plagiarism or Public Good: An Evaluation of the Negative Effect of Written Culture Medium on Minstrels in 19th Century

19th century is a period that the ‘minstrel style culture tradition’ reaches its peak. During this period, consent between ‘minstrel style culture tradition’ and ‘divan style culture tradition’ was largely achieved; the minstrels gained a saying close to the classical poetry in terms of form, language, style and object world. In reaching of the minstrels to such saying, there was a big effect of the ‘minstrel sections’ that generally conveyed in big city centers notably Istanbul. It is possible to estimate the situation when we look at the overall character of the existing minstrel sections of the 19th century. On the other hand, in parallel with this situation and particularly under effect of ‘written culture medium’ minstrels had written their works (ibda’) and saved them on their journals; they generally sing (inshad) their poetry (ibda’) during their sections. Therefore this attitude intrinsically and largely led to some negative effects on minstrel style poetry tradition of verbal culture medium and the representatives (minstrels) of this tradition. According to us, the most important of these is the accusation of the minstrel of Plagiarism. Although Tokatlı Nûrî (Tokatite Nûrî) evaluated this situation as ‘public goods’ (‘mîrî goods’), it is necessary to handle the nature of the condition in terms of either ‘verbal culture medium’ or ‘written culture medium’. In this paper, an evaluation will be made on Kayserili (from Kayseri) Âşık Rûzî’s poem subject to plagiarism that plagiarized from Agahî’s epic by Ürgüplü (from Urgup) calligrapher and poet Tayyazâde Nuri Gökâşan. In addition and with reference to some poems that belongs to other minstrels, the ‘mahlas (pen name) shifts’ in the poems that tend to ‘plagiarized’ will be addressed in this context.

Key Words: minstrel style culture tradition, written culture medium, plagiarism

Giriş

XIX. yüzyıl, ‘âşık tarzı kültür geleneği’nin zirveye çıktığı bir dönemdir. Tabii bu dönemde, ‘âşık tarzı kültür geleneği’nin ‘divan tarzı kültür geleneği’ ile ittifakı büyük ölçüde sağlanmış

(Çobanoğlu 2006: 46-47; Çobanoğlu 2007: 58-59); âşıklar şekil, dil, üslup ve nesne dünyası itibariyle klâsik şiire yakın bir söyleyişe ulaşmışlardır. Âşıkların böyle bir söyleyişe ulaşmalarında İstanbul başta olmak üzere genellikle büyük şehir merkezlerinde icrâ edilen ‘âşık fasılları’nın tesiri büyük olmuştur. Mevcut XIX. yüzyıl âşık fasıllarının genel karakterine baktığımız zaman bu durumu tahmin edebilmek hiç de zor değildir. Zira fasıllarda klâsik kültür, ağırlığını epeyce hissettirmektedir.¹

Diğer taraftan âşıklar, bu duruma bağlı olarak, özellikle ‘yazılı kültür ortamı’nın da etkisiyle, ‘ibdâ’larını önceden yazarak mecmualarına kaydetmişler;² fasıllarda da genellikle bu ‘ibdâ’larını ‘inşâd’ yoluna gitmişlerdir.³ Nitekim Köprülü’den edindiğimiz bilgilere göre âşıklar son zamanlarına kadar kendilerini “kalem şairleri” ve “meydan şairleri” olarak iki şekilde nitelendirmişlerdir. “Yüksek sınıfa mahsus şiirler yazan klasik şairler”, “kalem şairleri”ni oluştururken; “halk toplantılarında *irticâlen de* şiirler tertip eden ve onları sazları ile çalıp söyleyen saz şairleri”⁴, “meydan şairleri”ni temsil etmişlerdir (Köprülü 2012: 165).

Âşıkların önceden mecmualarına kaydettikleri ibdâlarını fasıllarda inşâd etmesi, doğası itibariyle büyük oranda ‘sözlü kültür ortamı’nın malı olan âşık tarzı şiir geleneği ve bu geleneğin temsilcileri (âşıklar) üzerinde bazı olumsuz durumları da beraberinde getirmiştir. Bize göre bunlardan en önemlisi âşıkların ‘intihâl’ ile suçlanmasıdır.

1. İntihâl ve âşıklarda intihâlin sebepleri

İntihâl sözlükte, “bir kimsenin başkasına ait bir şiir veya sözü kendisine nispet etmesi” (Durmuş 2000: 347) anlamına gelmektedir. “Edebiyata yeni başlamış olanların tutuldukları bir hastalık” (Olgun 1936: 58) olarak da kabul edilen intihâl, en geniş manada, “bir sanat eserinden, eserin ve yazarın adını belirtmeksizin birtakım parçalar alma, kendininmiş gibi sunma ya da eserin bütününe kendine mâl etme işi” (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 399) olarak tanımlanmaktadır.⁵

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi’nde intihâlin iki sebebe bağlanabileceği belirtilmektedir. Bunlardan ilki, kendini tekrarlamaktan korkan sanatçının birtakım yenilikler peşinden koşması, bunun için “yeni bir öz” ve bu öze uygun “yeni bir biçim” araması, bu yüzden bazı denemelere girişmesi; başaramayınca da silinip gitmeyi göze alamayacağı için diğer sanatçıların eserlerinden intihâle başlamasıdır. İkinci sebep ise sanatçının yabancı eserlerde gördüğü ilginç bir şeyi kendi eserine aktarmak istemesi, beceremeyince de kaynak

¹ XIX. yüzyıl âşık fasıllarının düzeni için bkz. Ozanoğlu 1940: 22-30; Günay 1999: 35-46; Şenel 2009: 3-43, 118-322.

² Bu bağlamda Ahmet Talat Onay’ın *Tokat’lı Nuri* adlı kitabında Nûrî’ye dair aktardığı şu anlatı bizim açımızdan güzel bir örnek teşkil etmektedir: “Zamanın gençleri Nûrî’den şiir istemişler, vermemiş. Bunun üzerine Osman Efendî, Nûrî’nin mecmuasını aşırarak arkadaşları Mecbur, Hocazade Osman, Hacı Bayramzade Abdullah, Fevzi Efendizade Mustafa Efendilerle bağlardan birine giderek bir iki saat içinde mecmuayı istinsah [etmişler] ve Nûrî tarafından kendilerine birer mahlas verilmek, birer de kıt’a söylenmek şartıyla iade etmişlerdir” (Onay 1933: 37). Ayrıca Kayserili Âşık Rûzî’nin basılmış iki âdet mecmuası olduğu bildirilmektedir (Pakalın 2008: 122).

³ İbdâ ve İnşâd, XIX. yüzyılda âşıkların eser üretim ve icrâ sürecinde kendilerinin kullandıkları tabirlerdir (Ozanoğlu 1940; Onay 1933). İbdâ, “örneksiz olarak bir şeyi ortaya çıkarmak”, “yeni ve güzel bir eser meydana getirmek” tir (Olgun 1936: 46; Pala 2011: 224). İbdâda, güzellik şarttır (Olgun 1936: 47); inşâd ise “şiiri ahengine göre okumak”tır (Olgun 1936: 52; Pala 2011: 233). Bir şiir hem vezne hem de manaya uygun bir şekilde okunmalıdır. Aksi taktirde dinleyenlerin şiirden zevk alması engellenmiş olur (Olgun 1936: 52).

⁴ Vurgu tarafımızdan yapılmıştır.

⁵ İntihâlin çeşitleri de vardır. “Bir şairin, başkası tarafından söylenen anlamı kendine mâl etmesi”ne “ilmâm” ya da “nakl”; “bir şairin, başkasının bir beytindeki kelimeleri değiştirip kendine mâl etmesi”ne “mesh” ya da “selh”; “bazen iki şairin birbirinden habersiz aynı mısraı ya da beyti (çoğunlukla tarih düşürmede) yazması”na “tevârüd” (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 399) adı verilmektedir.

belirtmeksizin bunu alıp kullanmak istemesidir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 399).

Bu sebepleri âşık tarzı kültür geleneği açısından değerlendirdiğimiz zaman, âşıklar için birinci sebebin geçerli olduğunu söyleyebiliriz.⁶ Zira sözlü kültür ortamında her âşık bulunduğu bağlama göre gelenekte dolaşımda olan kalıpları kullanarak icrâlarda bulunmak zorundadır. Bu yüzden onların tüm “malzemesi”, “konuları” ve “kalıpları” “geleneğin malı”dır. “Özgünlük, yaratılan yeni malzemede değil, geleneksel malzemeleri her ayrı ortama uydurabilmekte ve dinleyici topluluğunu derinden etkileyebilmektedir” (Ong, 2007, 78). Dolayısıyla âşıkların sözlü kültür ortamında ‘sözel edebiyat geleneği’ne bağlı olarak ortak bir söylem dünyasından hareket etmek zorunda olmaları onları intihâle sevk etmiş olmalıdır.

Diğer taraftan XIX. yüzyılda âşıkların ‘yazılı kültür ortamı’nda fasıllara dönük bir icrâ süreci yaşamaları, yani klâsik kültürle daha fazla haşır neşir olmaları, onların yazının da etkili olduğu sözlü kültür ortamında sanatlarını icrâ etme lüzumunu doğurmuştur. Nitekim Kayserili Âşık Rûzî’de görüldüğü gibi onların şiirlerini fasıllardan önce yazıp hazırlamaları ve hazırladıkları şiirleri bir araya getirdikleri mecmualarını bastırmak suretiyle geniş kitlelere ulaştırma çabaları doğrudan yazılı kültür ortamının tesiriyle gelişen bir tutum değişikliği olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte âşıkların destanlarının, taşbaskısı (litografya) adı verilen bir teknikle tek yaprak kâğıtların bir yüzüne basılmak suretiyle çoğaltılarak satılması da doğrudan yazılı kültür ortamının ihtiyaçlarından doğmuştur (Çobanoğlu, 2000, 218-219; Çobanoğlu, 2006, 49).

Bu tutum değişikliğiyle birlikte âşıkların yazıyla ibdâda alışkanlık kazanmalarına bağlı olarak intihâle yönelindikleri düşünülebilir. Zira “yazıya alışan unutkan olur, kendi öz kaynaklarından yararlanacağına dış kaynaklara bağımlı kalır ve öz kaynaklarını yitirir” (Ong 2007: 98). Bu durum da başka sanatçıların eserlerine yönelmeye zemin hazırlar. Hatta XIX. yüzyılda âşıkların eser üretim ve icra sürecini ‘ibdâ’ ve ‘inşâd’ olarak ifade etmeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. İbdâ ve inşâd tabirleri sanatsal açıdan daha da dikkate alındığında, âşıkların şiirlerini yazarken ve yazdıkları şiirleri inşâd ederken daha fazla bir çaba içerisine girdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bu çaba âşıkları geleneğin kendilerine sunmuş olduğu imkânların dışına çıkarak daha özgün tarzda eserler verme arzusuyla intihâle sevk etmiş olmalıdır.

2. Türk sözel kültür geleneğinde intihâle yüzleşme

Türk sözel kültür geleneğinde intihâle ait tarihî bir vesika olması açısından Ahmet Talat Onay’ın Çankırlılı kalem şairi Ali Bezlî’nin biyografisini ortaya koyarken Çankırlılı Âşık Zahmî’ye dair aktardığı şu anlatı oldukça değerlidir:

“Ali Efendi kuvvetli bir hafızaya malikti. En uzun bir şiiri bile bazen bir defa okuyuşunda hızzettiği olurdu. Şair Zahmî bir gece zil zurna sarhoş medreseye gelir. Ali Efendi’nin derse bakmasına mani olur. Başındaki fesi mangala atarak ateşleri dağıtır. Ali Efendi, dersine mani olduğunu söyler. Zahmî o halinde Ali Efendi’ye ders takrir [eder] ve yıkılarak evine avdet eder. Evde refikası ‘Duduş’ kadını kaldırır. Mumu yaktırır. O gece Miraç gecesi olduğu için ‘14’ bentli ‘muhammes miraciye’sini yazar. Sabah medresede Ali Efendi’ye okur. Ali Efendi, bu şiiri başkasına ait bildiğini söyleyerek ezberden okumaya başlar ve Zahmî’ye:

Sirkat-i şî’r edene kat’-i zebân lâzımdır

Böyledir şer’-i belâgatte fetâvâ-yı sühan

⁶ İkinci sebep daha ziyade divan şairleri için geçerlidir. Zira, “divan şairleri arasında görülen intihâllerin çoğu, aslında Arapça ve Farsça mısra ve mefhumların Türkçeye çevrilerek sahiplenilmesi şeklindedir” (Durmuş 2000: 350).

beytini okuyarak nasihatlerde bulunmaya başlar. Bi't-tabi endişeye düşen, terler döken Zahmî çalmadığını, 'tevârüd' ihtimali olduğunu söyleser de tutturamaz. Fevka'l-hadd nevmid olarak kimseye bir şey söylememesini rica eder. Ali Efendi, bir baklava yedirirse bir çaresini bulacağını söyler. Ertesi gün baklavayı yerler. Ali Efendi de Zahmî şiiri okurken zabtettiğini söyler" (Onay 1930: 28-29).

Yukarıdaki anlatıda yazıyla ibdâya bağlı olarak bir intihâl olayının yaşandığı görülmektedir. Âşık Zahmî'nin intihâl gerçeği karşısında 'tevârüd'e sığınmış olması da dikkat çekicidir. Daha çok tarih düşürmede karşımıza çıkan, "iki şairin birbirinden haberi olmaksızın aynı mısraı yahut beyti rastgele söyleyivermesi" (Olgun 1936: 154) anlamına gelen tevârüd, bir intihâl çeşidi olmakla birlikte münekkitler tarafından intihâle göre anlayışla karşılanmıştır (Durmuş 2000: 348). Nitekim Âşık Zahmî'nin tevârüde sığınması da bu anlayışı yansıtmaktadır. Fakat gelenek içerisinde tevârüd, nadir olarak vuku bulduğu için şairlerin intihâli perdelemek için kullandıkları bir savunma aracına dönüşmüştür (Olgun 1936: 154).

Âşık edebiyatında intihâller hususunda bazı tereddütler bulunmaktadır. Bu husus *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde şu şekilde ortaya konulmuştur:

"Âşık edebiyatındaki intihâller, uzmanları birtakım tereddütlere yöneltmektedir Çünkü Halk edebiyatı, sözlü geleneğin ürünüdür; şairlerin kendi kalemlerinden çıkma eserleri yoktur; meraklıları 'cönk' adı verilen derlemelerde kendi dönemlerinde duydukları halk edebiyatı örneklerini gelişigüzel tespit etmişlerdir. Bu bakımdan, özellikle aynı yüzyılda yaşamış halk şairlerinin eserlerinde intihâllerin kaynaklarının tespit edilmesi imkânsız gibidir" (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 399).

Bu ifadelerde haklılık payı bulunmakla birlikte, durum XIX. yüzyılın icrâ bağlamı içerisinde değerlendirilirse, "aynı yüzyılda yaşamış halk şairlerinin eserlerinde intihâllerin kaynaklarının tespit edilmesi[nin] imkânsız" olmadığı düşünülebilir. Zira XIX. yüzyılda yazılı kültür ortamının tesirine bağlı olarak ibdâ edilen eserler, âşıkların mecmua ve defterleri sayesinde daha takip edilebilir bir konuma yükselmiştir.

Ansiklopedide bu görüşler öne sürüldükten sonra, Gevherî, Âşık Ömer ve Erzurumlu Emrah'ın Karacaoğlan'ın şiirlerinden yaptıkları intihal örnekleri verilmiştir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 400). Bu örneklerde âşıklar Karacaoğlan şiirlerini, ya kendi şiirleri arasına sokmuşlar ya da birkaç kelime değişikliği ile yeni birkaç dörtlük ekleyerek kendilerine mâl etmişlerdir. Dolayısıyla bu örnekler, âşıkların intihâl şekline dair bir fikir vermesi açısından kıymetlidir.

3. Tayyazâde Nuri Gökaşan'ın âşıklara dair intihâl iddiası

Fahri Bilge'ye ait defterde Kayserili Âşık Rûzî'nin bir koşmasının altına şu şekilde bir not düşülmüştür:

"Tayyazâde Nuri Bey, bu koşmanın Ermeni şairlerinden Emrah muasırı Âgâhî'nin destanından intihâl edilmiş olduğuna kânidir" (Çapraz 2014: 136).

Nottan anlaşıldığı kadarıyla Tayyazâde Nuri Gökaşan⁷, Rûzî'nin intihâl yaptığını açıkça ifade etmektedir. Gökaşan, Rûzî ile 1896'da Kayseri'de görüşmüştür (Çapraz 2015:

⁷ Nuri Gökaşan, 1874 yılında Ürgüp'te doğmuştur. Ürgüp ulemasından Tayyâr Efendi'nin oğludur. Rüşdiye ve medrese tahsilini tamamladıktan sonra 35 sene devlet hizmetinde bulunmuş, 1929 yılında Ürgüp Adliye Başkâtipliği'nden emekliye ayrılmıştır. 1955 yılında Ankara'da vefat etmiştir. Küçük yaşlardan itibaren hattatlığa ilgi duymuş, Ürgüplü Hattat Ali Efendi'den dersler almıştır. Kendisi de çok sayıda talebe yetiştiren Gökaşan, meşhur hattatlardan Mustafa Rakım Efendi, Şefik Efendi ve Esad Yesari Efendi'nin yazılarını taklit ettikten sonra çok değerli bir koleksiyon meydana getirmiştir. Yazılarını sol eliyle yazdığı için 'Yesari Nuri' adıyla şöhret bulmuştur. Hakkaklığı (mühür kazıcılığı) da bulunan Gökaşan, devlet ricali başta olmak üzere pek çok kişiye mühür kazımıştır. Mütevazı, mütedeyyin ve hoş sohbet bir insan olan Gökaşan aynı zamanda şair, ressam ve musikişinastır. Kendi şiirlerinin de yer aldığı "Anadolu Millî Şiirler Külliyyâtı" adı altında yazma bir şiir mecmuası tertip etmiştir (Bayık 1965).

45). Hazırlamış olduğu *Anadolu Millî Şiirler Külliyyâtı* adlı eserde pek çok âşğın yanında Rûzî'nin de çok sayıda şiirine yer vermiştir.

1. Sabâvetden beri tecellîm bu ya
Kime eylik etsem / baş düşmân olur
Nice feryâd edüp âh eylemeyem
Her sâ'at bu gönlüm perîşân olur

2. Her kim ile etsem sıdk ile ülfet
Yüz çevirir benden küser 'âkıbet
Bilmem ki efendim dünyâda 'âdet
Puşt oğlanınsonudervîşân olur

3. **Malı habîs olan eylemez kerem**
Rûzî / nafakadır rüsvâ-yı 'âlem
İlin yumruğunu yemeyen âdem
Kahve güşesinde / **kahramân olur**

8. **Malı habîs olan eylemez kerem**
Zarûrî / nafaka rüsvâ-yı âlem
Elin yumruğunu yemiyen Âdem
Varır tenhâlarda **kahramân olur**

19. İstersin bu sırra olasın mâlik
Ara bul kendine akran mütalik
Kime eylik etsen / bulursun kemlik
Âkıbet o sana / **baş düşmân olur**

26. *Agâhî* her kime eylesem rağbet
Bir kötülük doğar andan nihâyet
Bir zügürd sonradan bulsa variyet
Mağrurluk başında kâmurân olur

(Çapraz 2015: 408)

(Sivaslı Gezuryan Efendi'nin mecmuasında
s.114-116)

Gökaşan'ın Rûzî'nin intihâl yaptığını iddia ettiği şiir ile Âgâhî'nin destanının ilgili bölümlerine yakından baktığımız zaman, Rûzî'nin şiirinin 3. dörtlüğü ile Âgâhî'nin destanının 8. dörtlüğünün birkaç kelime dışında aynı olduğu açıktır. Üstelik her iki şiir anlam bakımından da aynı doğrultudadır. Dolayısıyla Rûzî'nin bu tutumu ya intihâldir yahut daha önce de ifade ettiğimiz gibi Rûzî'nin yazıyla ibdâda alışkanlık kazanmasına bağlı olarak ortaya çıkmış olabilir.

Gökaşan'ın Tokatlı Âşık Nûrî hakkında aktardığı şu bilgiler de intihâlin 'Türk sözel kültür geleneği' içerisinde varlığını açıkça ortaya koymaktadır:

"Mecmuamızda gönderilen listenin haricinde bu iki koşmadan başkasına tesadüf edilememiştir. Nûrî'nin koşmalarında ba'z-ı âhirinin [=sonraki âşıkların] koşmalarına mahlas verdiği vardır. Hele Emrah'ın koşmalarına kendi mahlasını verdiği pek çoktur. Hatta Nûrî'ye 'Emrah'ın mallarına ne için kendi mahlasını veriyorsun?' sualine karşı, 'Pederin malı kime intikâl eder?' cevabını verdiği rivayet olunmaktadır" (AŞE XXV: 30).

Gökaşan yukarıdaki parçada Tokatlı Nûrî'nin Erzurumlu Emrah'ın koşmaları yanında başkalarının koşmalarının altına da kendi mahlasını yazdığını, yani onun hem ustası Emrah hem de başkalarının koşmalardan intihal yaptığını açıkça dile getirmektedir. Onun Emrah'ın şiirlerine daha çok kendi mahlasını vermesini ise -yine onun sözlerinden yola çıkarak- 'mîrî malı' şeklinde değerlendirmeye çalışmaktadır.

Gerçekten de gerek matbu kaynaklarda gerekse Ahmet Şükrü Esen'e ait defterlerde Emrah ile Nûrî'nin şiirleri arasında 'mahlas geçişleri' oldukça fazladır. Yani Emrah'a ait şiirlerin çoğu aynı zamanda Nûrî'ye de ait olarak kaydedilmiştir.

1. Yolunda ziyâde odlara yandım
Pervânenin olsun nâr şimdengerü
Bil âb-ı hicrinle kana boyandım
Bu derd bana yeter kâr şimdengerü

1. Felekte sayısız odlara yandım
Pervânenin olsun nâr şimdengerü
Bir âb-ı visâle kandım boyandım
Bana bu dert yeter kâr şimdengerü

2. Müjgân oklarıyla bağrımı deler

2. Ey yâr bu dertlere kim boyun eğer

Tîğ-1 ebrûların cânıma deger
Ben bu hasretinle ölürsem eğer
Sebebim olursun yâr şimdengerü

Tîğ-1 gamzelerin bağırimi deler
Ben bu hasret ile ölürsem eğer
Sebebim sen oldun yâr şimdengerü

3. *Rûzî* her dil-bere sarup sarışmam
Bu cevri felekle turup yarışmam
Cânın kim(i) isterse konuş karışmam
Kuzum sana destûr var şimdengerü
(Çapraz 2015: 413)

3-*Emrah* her dilbere sarıp sarışmam
Bu cevri felekle durup barışmam
Gönlün kimi isterse konuş karışmam
Kuzum sana destûr var şimdengerü
(XXI: 383)

Yukarıdaki şiir *Rûzî*'ye aittir. Fakat sözlü kültür ortamı içerisinde *Rûzî*'den önce yaşamış *Emrah*'a mâl edilmiştir. Hâlbuki intihal, doğası gereği âşığı kendisinden önce yaşamış ve etkili söylemi ile gelenek içerisinde iz bırakmış bir âşığın eserine yönlendirecektir. Nitekim Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'nde 'intihal' maddesi altında âşık edebiyatına dair aktarılan intihal örnekleri de *Gevheri*, *Âşık Ömer* ve *Erzurumlu Emrah*'ın *Karacaoğlan*'ın şiirlerinden yaptıkları intihallere dayanmaktadır (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1981: 399-400). Ayrıca yukarıdaki şiir, bazı kaynaklarda (AŞE XXI: 383, Göksel 1966: 293 ve Güney 1975: 44) *Emrah* adına kayıtlıyken; bazı kaynaklarda (AŞE XIII: 41, AŞE XXV: 353 ve Talat 1933: 249-250) *Nûrî* mahlası altında kaydedilmiştir. Dolayısıyla *Gökaşan*'ın edebî tenkidine bağlı olarak *Nûrî*'nin *Emrah*'ın pek çok şiirini 'mîrî malı' olarak alıp kendi şiirleri arasına dâhil ettiğini söyleyebiliriz. Bir de 'Emrah kolu'na dâhil olduğunu düşündüğümüz *Rûzî*'nin şiirlerinde gördüğümüz kadarıyla, sözlü kültür ortamında aynı kola mensup âşıklar arasında ifade, ibare ve anlam benzerliği ile mahlas geçişleri fazla yaşanmaktadır.⁸ Fakat aynı kola mensup âşıkların birbirlerine daha çok nazire yazdığı gerçeğinden (*Gayibov* 2007: 49) yola çıkarak bu durumun daha ziyade 'nazire geleneği'ne bağlı olarak geliştiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla aynı kolda olmasına rağmen *Nûrî*'nin tavrı istisnai bir durum sergilemektedir.

Esen'e ait defter ile *Gökaşan*'a ait mecmuadan tespit ettiğimiz *Rûzî*, *Devrî* ve *Nûrî*'ye ait bazı şiirler de *Gökaşan*'ın *Nûrî*'ye dair isnadına uygun bir nitelik arz etmektedir (bkz. Ek 1, Ek 2, Ek 3). *Gökaşan*'a ait mecmuadan anladığımız kadarıyla *Rûzî*'nin şiiri (bkz. Ek 1) *Devrî*'nin şiirine yazılmış bir naziredir (bkz. Ek 2). Fakat *Esen*'e ait defterde ise şiir *Nûrî* mahlasıyla aktarılmıştır (bkz. Ek 3).

Sonuç

Yukarıda verdiğimiz *Onay*'ın *Âşık Zahmî*'ye dair aktardığı anlatı, aynı zamanda âşıkların intihâl dönük bakış açılarını yansıtmaktadır. Anlatıda *Ali Bezlî*'nin intihâl karşısında *Âşık Zahmî*'ye nasihat edip ona *Sünbülzâde Vehbî*'nin beytini hatırlatması, gelenek içerisinde intihâlin hoş karşılanmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Anlatıda *Âşık Zahmî*'nin endişeye kapılıp tevârüde sarılarak intihâli reddetmesi de bu anlayışı aksi yönden pekiştirmektedir. Diğer taraftan *Gökaşan*'ın *Âşık Nûrî*'ye dair aktardığı bilgilere bakılırsa, onun intihâl olayını 'mîrî malı' olarak kabul ettiği gerçeği ortaya çıkar. Bu durumda *Nûrî*'nin kendi şiirlerinin ustası *Emrah*'ın şiirlerinden farklı olmadığını, zira tüm bu şiirlerin ortak bir geleneğin malı olduğu için mîrî malı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Âşıkların sözel edebiyat geleneğine bağlı olarak ortak bir söylem dünyasından hareket etmeleri, yazılı kültür ortamında fasıllara dönük bir icra süreci yaşamaları ve bu sürece bağlı

⁸ *Âşık kolu*, "çıraklık geleneği içinde, birbiri ardınca yetişen âşıklar tarafından, odak hüviyetindeki usta âşığa bağlılık duyularak, ona ait üslup, dil, ayak, ezgi, konu, hatıralar ve hikâyelerin devam ettirildiği mekteptir" (*Kaya* 2003: 29).

olarak şiirlerini önceden yazarak mecmualar oluşturmaları ve yazıyla ibdâda alışkanlık kazanmalarına bağlı olarak sanatlarını icrâ etmeleri onları intihâle yaklaştırmıştır. İntihâlin ortaya çıktığı durumlarda her ne kadar tevârüd perdesi arkasına saklanmaya çalışmışlarsa da intihâl yapmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır.

Âşıkların intihâl yaptığı yüzde yüz ispatlanamasa bile gerek Gökaşan'ın gerekse Onay'ın iddiaları ve bu iddialar bağlamında ortaya koyduğumuz metinler, âşıkların intihâline dair spesifik örnekler olarak kabul edilebilir.

KAYNAKLAR

- AMŞK: Nuri Gökaşan, [Defter], “Anadolu Millî Şiirler Külliyyatı”, Defterin fotokopisi Erhan Çapraz'ın Arşivindedir.
- AŞE XIII: “Ahmet Şükrü Esen Defterleri”, 13 numaralı defter, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- AŞE XXI: “Ahmet Şükrü Esen Defterleri”, 21 numaralı defter, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- AŞE XXV: “Ahmet Şükrü Esen Defterleri”, 25 numaralı defter, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı: Pertev Naili Boratav Arşivi.
- BAYIK, Hüdayi, (1965), “Kıymetli Talebeler Yetiştiren Değerli Hoca Ürgüplü Mehmet Nuri Efendi”, **Zafer Gazetesi**, [Ankara] (17 Ağustos 1965).
- ÇAPRAZ, Erhan, (2014), *Fahri Bilge Derlemeleri / Kayseri ve Yöresi Halk Şairleri*, Kayseri: Talas Belediyesi Kültür Yayınları.
- ÇAPRAZ, Erhan, (2015), *Sosyo-Kültürel Bağlamda Kayserili Rûzî ve Şiirleri (İnceleme-Tenkitledir Metin)*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2000), *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2006), *Eminönü Merkezli Âşık Edebiyatı*, 1. Uluslararası Eminönü Sempozyumu, İstanbul.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2007), *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul*, İstanbul: 3F Yayınevi.
- DURMUŞ, İsmail, (2000), “İntihal”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, XXII, 347-350.
- GAYİBOV, Seyran, (2007), “Hasta Kasım'ın Bir Naziresi Üzerine”, **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, IV, 2: 47-53.
- GÖKSEL, Necati Turgut, (1966), *Âşık Emrah, Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Şiirleri*, Niğde: Tuğrul Matbaası.
- GÜNAY, Umay, (1999), *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜNEY, Eflatun Cem, (1975), *Erzurumlu Emrah Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- KAYA, Doğan, (2003), *Âşık Edebiyatına Giriş*, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, (2012), *Edebiyat Araştırmaları 1*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- OLGUN, Tahir, (1936), *Edebiyat Lügati*, İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı.
- [ONAY], Ahmet Talat, (1930), *Çankırı Şairleri I*, Çankırı: Çankırı Matbaası.
- [ONAY], Ahmet Talat, (1932), *Çankırı Şairleri II*, Çankırı: Çankırı Matbaası.
- [ONAY], Ahmet Talat, (1933), *Âşık Tokat'lı Nuri*, Çankırı: Çankırı Matbaası.
- ONG, Walter, J., *Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözün Teknolojileşmesi*, (Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Yayınları.

OZANOĞLU, İhsan, (1940), *Âşık Edebiyatı*, Kastamonu: Şenkıral Matbaası.
PAKALIN, Mehmet Zeki, (2008), “Rûzî Baba (Çubukçu Rûzî Baba)”, **Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi**, (Haz.: Ayhan Öztürk), XV, 122.
PALA, İskender, (2011), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.
ŞENEL, Süleyman, (2007), *Kastamonu’da Âşık Fasılları*, C. I, İstanbul: Düzey Matbaacılık.
Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, “İntihâl”, IV, 399-400.

EKLER:

Ek 1.

1. Zümre-yi hûbâna eylemiş serdâr
Halk edüp cenâb-ı Kibriyâ seni
Her ne kadar medh eylesem sezâ-var
Seni ey kâmet-i müstesnâ seni

2. Lutf et bu pendimi dinle mâh-rû
Derdime çâreler bul şimdengirü
Zâyî etdîn aklım görelden berü
Seni bî-mürüvvet bî-vefâ seni

3. Cemâlin tal’atı mâh-ı münevver
Ahsen-i sûretsin ey şûh-i server
Abd-ı memlûkündür tâ haşre kadar
Terk ider zannetme *Rûziyâ* seni (Çapraz 2015: 348)

Ek 2.

1. Nedir bu cefâlar ey güzel her dem
Severim cân gibi ey şehâ seni
Zulmet-i hicrine dayanmaz âdem
Seni ey bî-kerem bî-vefâ seni

2. Girdi muhabbetin çıkmaz bedenden
Âşık-ı hayrânım ben cân u tenden
Arasam çok güzel ziyâde senden
Ne çâre sevmişim ibtidâ seni

3. Esrâr-ı uşşâka kimse eremez
Çeşm-i dünyâ ile baksa göremez
Göz göre *Devriyâ* yâda veremez
Seni ey ruhleri gül-i hamrâ seni (AMŞK: 137)

Ek 3.

1. Nedir bu cefâlar ey güzel her dem
Severim cân gibi ey şâh seni
Zulmet-i hicrine dayanmaz âdem
Seni bî-mürüvvet bî-vefâ seni

2. Hep senin için temenni Kerîm
Def için merâkı bunca seferim
Kulağında kalsın pend bu gevherim

Bin belâya salar bu edâ seni

3. Esrâr-ı uşşâka akıl eremez
Çeşm-i dünyâ ile baksa göremez
Göz göre *Nûriyâ* bâde veremez
Seni ey ruhleri mehlikâ seni (XIII: 53)

Doç. Dr. Farah CALİL
Bakı Avrasiya Üniversitesi
farah.calil@rambler.ru

Ağıtların Şekillenmesinde Paralelizmlerin Mitolojik Fonksiyonları

Türk mitolojik tefekküründe insanın doğumu, ergenlik yaşına ulaşması, evliliği ve ölümü özel bir statü olarak kabul edilir ve bu konuda halk arasında törenler düzenlenirdi. "Kitab-ı Dede Korkut" destanından da görüldüğü gibi, ister kahraman doğduğu zaman, veya özel sınavdan geçtikten sonra kazandığı adkoyma töreninde obanın dedesi, özel seçilmiş el aksakalı törene davet edilir ve o, o kişinin şanına değerli sözler diyerek ona hayır-dualar söylerdi. İnsanın yaşamdan köçmesi de bu anlamda özel törenle gözlemlenirdi. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Türklerde ölüm kavramı olmadığı için bu faktör, yani hayattan köçme, öbür dünyaya yola salma ile ilgili yapılan tören ağıtlarla müşahade olunur, bunun için de meclise özel ağıçılar davet olunurdu.

Böylece folklor yaratıcılığının esas türlerinden olan ağıtların ana işlevi yaşla ilgili işlem gören törenler için tasarlanıyordu. Ağıtların metnine göz attığımızda hemen hemen her ağıtın içeriği doğanın ruh hali ile insanın iç hislerinin karşılaştırılması üzerine kurulur. Bu ise mitolojik bağlamda paralelizmlerin oluşmasına yol açıyor. Yani ister insanın yaşamış olduğu sevinçli anlar, ister üzücü anlar doğanın ruh hali ile karşılaştırılır. Bu ise folklorde paralelizmlerin oluşmasına yol açıyor.

Folklor sanatında yer alan paralelizmlerin tetkiki ile ilgili XVIII asrın sonlarından bugüne kadar bir çok dünya alimleri ciddi bilimsel fikirler söylemişler. Bu araştırmacılara R. Laut, C. M. Hopkins, C. F. Davis, P.A. Budberg, V. Şteynis, A.N. Veselovsi, V.M. Jirmunski, R. Yakobson, Y.M. Meletinskini, aynı zamanda Azerbaycan'da K. Abdullah, M. Adilov, A. Hacıyev gibi araştırmacılar çeşitli halkların folklor yaratıcılığında yansımış paralelizmlerle bağlı ciddi eserler alimleri aid edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Türk, ağıt, tabiat, paralelizm, yas, ölüm

Mythological Functions of Parallelisms in The Formation of Elegies

In Turkish mythological thinking the birth, reaching the age of majority, marriage and death of the human being were accepted as a special status and particular ceremonies were organized related to these cases.

As can be seen in the epic of "The Book of Dede Korkut", whether the hero was born or in the naming ceremony where he won after passing the special examination, the father of the land, a specially selected person who was elder in the community was invited to the same ceremony and said valuable words in the name of that hero and blessed him. In cases of the death of human being, a special ceremony was organized in this sense. First of all, we should note that, due to the fact that the Turks don't have the concept of death, this factor i.e. the moments associated with the death were observed with elegies and special mourners were invited to the ceremony for that.

So, the main function of the elegies which are the basic types of the folklore creativity was intended for the ceremonies related to the mourning. When we look at the text of the elegies, we can say that the content of each elegy is based on comparison of the nature's mood with the inner feelings of human being. And this leads to the formation of parallelisms in the mythological context. In other words, whether the joyful or the sad moments experienced by the human being are adapted to the nature's mood. So this leads to the formation of parallelisms in folklore.

In connection with the research of parallelisms reflected in the folklore creativity, many scientists around the world expressed serious scientific thoughts since the end of XVIII century till now. The researchers as R.Lout, J.M.Hopkins, J.F.Davis, P.A. Budberg, V.Shteinis, A.N. Veselovsi, V.M. Jirmunski, R. Jabokson, Y.M.Meletinski, as well as K.Abdulla, M.Adilov, A.Hajiyev in Azerbaijan created serious works on the parallelisms reflected in the folklore creativity of the various nations.

Key Words: Turkish, elegy, nature, parallelism, mourning, death

Folklorda görülen paralelizmlərin doğuşu ile ilgili bugüne kadar bilimde bir takım çalışmalar yapılmıştır. Öyle ki, R. Laut, C. M. Hopkins, C. F. Davis, P.A. Budberq, V. Şteynis, A.N. Veselovsi, V.M. Jirmunski, R. Yakobson, Y.M. Meletinski aynı zamanda Azərbaycan'da K. Abdullah, M. Adilov, A. Hacıyev gibi araştırmacılar çeşitli halkların folklor yaratıcılığında yansımış paralelizmlərlə bağlı ciddi eserler geliştirildiğini. Ağıtların ilkel inanç sisteminden kaynaklanan tören düzenlemelerinden biri olarak folklorda geniş şekilde yer almıştır. Ağıtlar yer alan ana unsur insanın psikolojik durumunun doğayla vəhdətdə alınması ile ilgilidir. Bunun nedeni ise totemistik ve animistik düşünce ile ilgilidir. İşte bu nedenle de ağıtlar insanın iç durumu doğa olayı ile mukayese edilir. Biz bu fikre açıklık getirmek için Nahçıvan topraklarında toplamış olduğumuz ağıtlar üzerinde tahliller yapmaya üstünlük verdik.

Türk mitolojik tefekküründe insanın doğumu , ergenlik yaşına ulaşması , evliliği ve ölümü özel bir statü olarak kabul edilir ve bu konuda halk arasında törenler yapılıyordu . "Kitab - 1 Dede Korkut " destanından da görüldüğü gibi , ister kahraman doğduğu zaman , veya özel test geçtikten sonra kazandığı adqoyma töreninde obanın dedesi , özel seçilmiş el ağsaqqalı törene davet edilir ve o , o kişinin şanına değerli sözler diyerek ona xeyir- dua ederdi . İnsanın yaşamdan köçmesi de bu anlamda özel törenle gözlem olunardı . Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki , Türklerde ölüm kavramı olmadığı için bu faktör , yani hayattan köçme , öbür dünyaya yola salma ile ilgili düzenlenen törenler ağıtlarla müşahede olunur , bunun için de meclise özel ağıtlar davet olunurdu .

Folklor sanatında yer alan paralelizmlərin tetkiki ile ilgili XVIII esin sonlarından bugüne kadar bir çok dünya alimleri ciddi bilimsel fikirler söylemişler. Bu araştırmacıların R. Laut, C. M. Hopkins, C. F. Davis, P.A. Budberq, V. Şteynis, A.N. Veselovsi, V.M. Jirmunski, R. Yakobson, Y.M. Meletinski aynı zamanda Azərbaycan'da K. Abdullah, M. Adilov, A. Hacıyev gibi araştırmacılar çeşitli halkların folklor yaratıcılığında yansımış paralelizmlərlə bağlı ciddi eserler geliştirildiğini. İsimlerini saydığımız bu alimlerden bazıları paralelizmləri mitolojik konteksten çözümləmeye çalışmış, diğərləri ise folklor yaradıcılığında paralelizmləri leksik- grammer hem de şiirsel-sözdizimsel yönünden analiz etmişlerdir. Önce paralelizmlərin ilk varoluş nedenlerine bakalım: Y.M. Meletinski paralelizmlərlə ilişkin görüşünü şöyle ifade ediyordu : " Paralelizm epik yaratıcılığın eski ifade tarzıdır " (6 , s.41) .

Paralelizmlərin folklor sanatında böyle geniş yayılmasının eski dönem için kendi sosyal - psikolojik nedenleri vardı . İnsanın dünyayı derki , onun doğaya yaklaşımı , animistik , totemistik düşünce tarzı zamanla sözlü yaradıcılıqda paralellərin oluşmasına yol açıyordu . Bu anlamda gerek Türk , gerekse diğər eski halkların folklorunda istenilen kadar paralelizmlərə rastlamak mümkündür .

Büyük Rus folklorşünası A. N. Veselovski paralelizmlərin varoluş nedenini aşağıdaki şekilde sınıflaşırdı :

" Paralelizmlərin bünyesinde köçürülmələrin toplama şunlardır :

- 1) Hayatın , hareketin esas nişanəsindən oluşan uygun özelliklerin kompleksi ve niteliğine ;
- 2) Bu belirtiler bizim yaşam qavramımıza uygun olan irade ve eylemi ifade ederse ;
- 3) Diğər nesnelərlə ilişkinin yarattığı bunun gibi paralelizm oyunu ;
- 4) Olayın hayati doluluğundan ve değərlərindən veya nesnenin insana tutumundan oluşur . (3 , s . 102)

İnsanın doğayla müqayisesini A. N. Veselovski ikiüzlü paralelizm adlandırıyordu . O , bu konuda şöyle yazdı: " Bunun genel durum şöyledir : doğanın şekli , onun yanında ise buna (

doğa olayına) benzer insan hayatı ; objektif içeriğin farklılığında onlar bir birini tekrarlıyorlar , onlar arasında uyum oluşur ve anlaşılıyor ki , onlar arasında genellik var " (3 , s.104)

Paralelizmin üyelerinden birinin çizgileri, herhangi ikinci üyenin çizgisinin içeriğine uygun olarak mantıksal şekilde ortaya çıkıyor. Bu hal paralelizmin üyelerinden birinin tahrif edilmesi olayı değil, sadece bilerek susmaktır. Böylece verenin iç durumu nesneyle birlikte kullanılır. Paralelizmin birinci bölümünde sadece doğa olayı tasvir edilir. İkinci bölümde ise doğayla birlikte işlenmekle insanın iç durumu açılır. Buradan ise diğer sonuç ortaya çıkıyor. Paralelizmlerden birinci üye susarken ikinci üyenin 'karakterinde veya anlayışında formal mantıksal gelişme belirtiliyor "(13, s.118).

Buna örnek olarak Nahçıvan bölgesinde toplamış olduğumuz ağılardan birine dikkat edelim:

Kardeşler, ay kardeşler,
Kar keser yağmur başlar,
Tabutum eğri gider,
Yapışmasa kardeşler

Burada biz kederin havanın bozulması, kar ve yağmurla eşlik eden olayları ölen kişinin durumu ile müqayisesini görüyoruz.

Burada biz ikiüzlü paralelizmlə karşılaşırız. Yani burada sadece bir nesneden kullanılır. Burada biz aynı zamanda psikolojik paralelizmin görüyoruz. Psikolojik paralelizmlərdə iki motif qarşılaşdırılır, birbirinden haber veriyor, onlar birbirini açıklar, tercihen insan içeriği ile yüklenmiş bölümün üzerine düşüyor

Enlemlerde bulduğumuz önemli hususlardan biri de karşılaştırma için seçilen nesnenin (doğa örneğinin) her bir halkın sözlü yaradıcılığında devamlılığı ile ilgilidir.

A.N. Veseleovski yazıyordu: "paralelin tam istikrarı (devamlılığı) sadece bu durumlarda elde edilir.

1) Ne zaman ki, hareketin kategorisinin esas uygunluğuna göre nispeten daha anlaşılabilir, ona taraftar çıkan veya reddeden uygun çizgiler seçilir;

2) Ne zaman ki, paralel beğenildi, adiləşərək kült veya adetlere dahil oldu, bu zaman o müeyyenleşir ve uzun süre (Folklor) teşvik. Bu zaman paralel sembole dönüşüyor bağımsız olarak var olur ve diğer uygunluklar genel isim olarak görülür (3, s.116).

Türk folklorunda insanın iç durumu esasen kurşun ağaçla , dağla ve suyla karşılaştırıldığında olunur . Bu ise animistik ve totemistik düşüncenin sonucudur . Esasen

kadının güle , meyveye , ağaca benzetilmesi Türk folkloru için de geleneksel durumdur .

Asif Hacı " Bayatı poetikası " eserinin " Praqmatika " bölümünde Gürcistan Türkleri arasında kayda aldığı bir bayatıya göz atalım :

Anam beni ağlasın ,
Boxçamı ters bağlasın ,
Yaz geldi ben gelmedim ,
Çiçek görsün ağlasın .

Asif Hacı bu bayatının içeriğindeki Türk halkı için kononik ideyalardan olan ölümsüzlük fikri tahlil ederken yazıyordu : " İnsan ve her yaz açan çiçekler arasında paralelizm (Çiçek görsün ağlasın - benim yerime eden , hatırlatan çiçekler) vasıtası ile ölüm , ayrılık , ecel inkar edilir (2 , s.118)

Yahut Nahçıvan bölgesinde kayda alınan ağıtlar birinde deyilir :

Bahçede barı kaldı ,

Yemedi barı kaldı ,

Dünyadan delikanlı gitti ,

Yetim yavrusu kaldı

Burada da biz hayattan erken göçen kadının ağaca benzetilmesi olayını görüyoruz Ağacın barı yani meyvesi ise onun küçük bebeği olarak değerlendirilir . Türk folklorunda istenilen kadar kadının ağaçla karşılaştırılması motivinə rastlamak mümkündür .

Daha iki agıda ise insanın dağa başvurusunun görüyoruz

Bu dağlar ulu dağlar ,

Ağladı ulu dağlar ,

Ben bir kardeş kaybettim ,

Derdime alem ağlar

Yahut :

Bu dağlar yüce dağlar ,

Başını duman bağlar ,

Ben annemi kaybettim

Halimi gören ağlar

Burada ise biz insanın dağa bənzədilməsinin görüyoruz . Tabii ki , bir çok uluslar yanı sıra Türk destanlarında yer alan paralelizmlər de yirminci yüzüylün araştıırma objelerinden biri olmuştu . Ünlü Rus bilim adamı V.M. Jirmunski , Türk halklarının sözlü halk yaratıcılığında yer alan paralelizmləri incelerken kutluyordu ki , çeşitli Türk halklarının sözlü yaratıcılığında paralelizmlər ciddi qanunauyğunluqlar tabidir . V.M. Jirmunski aynı zamanda söylüyordu ki, bu veya diğər Türk halklarının kültürel modelleri eposları dahil ne kadar qədimdirsə , o kadar paralelizmin esasları daha net ifade edilir . (4. s.104) .

Bu fikre atıfta edersək böyle bir sonuca gelmiş oluruz ki , Türk halkının diğər folklor örnekleri gibi ağıtlar da oldukça eski döneme aittir . Bu ise bir daha milletin qedimliyini kanıtlıyor .

İlköğretim inanç sisteminden kaynaklanan bu durum tabii ki zamanla destan yaratıcılığına da etkisi gösteriyordu .

Кайнакча

Abdullayev K. Sır içinde destan veya gizli Dede Korkut - 2 . Bakı , Elm , 1999, 152 s .

Насılı А. Байатı poetikası , Bakı , Elm , 2000. 164 s .

Веселовский А.Н. Историческая поэтика . М .: Высшая школа , 1989 , 406 с .

Жирмунский В.М. Сравнительно- историческое изучение фольклора с.185-191 // Сравнительное литературоведение . Восток и Запад . Л .: Наука , 1979 , 493 с .

Жирмунский В.М. Ритмико - синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха // Вопросы языкознания , №4 1964 с . 3-24 .

Мелетинский Е.М. « Эда и ранние формы эпоса » . М .: Наука , 1968 , 368 с .

Feride MİRİŞOVA (Folklor Arş.)
Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
fmirisova@mail.ru

Azerbaycan'ın Güney Bölgesinin Müzik Folkloru

Tüm halkların müzik serveti olan şarkı yaratıcılığı eski tarihe sahip olmuş, yüzyıllarca yaşamış, gelişmiş ve insanların yaşam tarzının estetik zevkinin ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür. Bu şarkıları toplamak ise güzellik, incelik hıyatsevərlik ve halkımızın adət- geleneklerine bağlılık demektir. Türk dünyasının en eski ülkelerinden olan Azerbaycan zengin müzik kültürüne sahiptir. Onun topraklarında yaşayan az sayılı halkların, çeşitli etnik grupların her birine özgü olan adət-geleneği, müzik kültürü vardır ki, bunlar da genel kültürü ile kopmaz bağlarla bağlıdır.1927'li yılında Ü. Hacıbeyov ve M.Moqamayevin tertib ettikleri "Azerbaycan türk halk türküleri" adlı mecmuasında bu bölgenin de türküleri sergilenmektedir. Güney bölgesinin müzik folkloru sahesindeki araştırmalar gösteriyor ki, bu şarkılar konu ve tür çeşitliliği açısından rengarenktir: Emek şarkıları; Çocuk şarkıları; Düğün şarkıları; Lirik şarkılar; Meişet türküleri..Tarihen güney bölgesine ait olunan Lenkaran Astara bölgesi zengin folklor mirasına sahip olmuştur. Güney bölgesinde düğün ve halay şarkıları kendine özgü bir yer tutmaktadır ve bu şarkılar respublikamızın güney bölgesinde yaygın kitlesel "Halay reqs destesi" tarafından icra ediliyor. Bu şarkılara özgü temel özelliklerinden biri de onların nakaratla başlamasıdır. Kayıt ousmanite gerekir ki, halay dans şarkılarının çoğu kendi isimlerini nəqarətdən almıştır. Böyle bir sonuca varmak oluyor ki, yıllar boyu üzerinde araştırma yapılan bu alan bugün uzun- uzadı ve derinden yapılan analiz gerektiriyor. Yaddaşılarda kalan halk şarkılarımızı toplayıp toparlarsak, yine yüzlerce el havalarını unutulmak tehlikesinden kurtarabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Eyer, Türk Eyeri, Osmanlı Eyeri, Tatar Eyeri, Türkistan Eyeri

Folk Music of Southern Region of Azerbaijan Summary

The song is musical heritage of the every culture internationally, which is also ancient art that lived for centuries, developed and become an integral part of people's lifestyle, aesthetic taste. Collection of these songs is also means devotedness of the culture and traditions. One of the most ancient countries of the Turkish World Azerbaijan has a rich musical culture. As Azerbaijan is multicultural country with the variety nations, customs and traditions that are inherent to each of the different ethnic groups, there is a musical culture, which are inseparably with the local culture and custom. In 1927. M. Moqamayev and U. Hacıbayov prepared Azerbaijan "Folk Songs", which is collection of folk songs of the regions. South region's folk music studies show that these songs theme and diverse in terms of diversity are differs: Labor songs; Children's songs; Songs from the wedding ceremony; Lyrics. Lankaran and Astara are southern regions and had a rich heritage of folklore. Songs and dance music especially for weddings have a special place in the southern region and widespread in the southern part of the Republic and one of those dance songs is Halay performed by "Halay Dance stacks". One of the main features inherent in these songs is that their beginning phrases "nagarat". Must note that the majority of the Halay songs and dance music name taken from these phrases. We can prevent the threat of hundreds forgotten folk in future by collecting all folk songs that we still remember.

Key Words: Azerbaijan, Folklore, Music, Halay dance, Southern

Giriş

Azerbaycan'ı dünya çapında tanıtan ve ünlü yapan değerler çoktur. Bu değerler içerisinde tarihi-kültürel irsimizi özel olarak belirtmek gerekiyor. Bugün Azerbaycan eski tarihe ve kültürel mirasa sahip bir ülke olarak dünya kültürünün bir parçasını oluşturmaktadır.

Doğu'nun en eski ülkelerinden biri olan Azerbaycan zengin müzik folkloruna sahiptir. Onun arazisinde yaşayan az sayılı halkların, çeşitli etnik grupların her birine özgü olan örf ve adeti, müzik kültürü vardır ki, bunlar da ümumazerbaycan kültürü ile kırılmaz tellerle bağlıdır.

Azerbaycan topraklarında yaşayan etnik gruplardan biri de Cumhuriyetimizin güney bölgelerinde yaşayan talışlardır. Eski zamanlardan beri onların emeği, geleneği, sevgi ve güzellik duyguları okudukları nağmelerde yansıtılır. Biz bu türkülerini toplayıp inceleyerek bir kez daha tarihi geçmişimize döner, yaşlı neslin hafızasında kalan güzel folklor örneklerini unutulmak tehlikesinden uzaklaştırmış oluyoruz.

Azerbaycan etnosunun tarihini incelersek görürüz ki, cumhuriyetimizin nüfusunun % 90ını oluşturan Azerbaycan Oğuz Türkleri, bu etnosun bünyesinde yüzyıllardan beri çeşitli az sayılı uluslar ve etnik gruplarla karışmıştır. Azerbaycan'ın coğrafi bölgesine ait (Azeriler, Tatarlar, mehseti Türkleri), ayrıca Hint Avrupa (tatlar, talışlar, dağ Yahudileri, Kürtler), kaf (udiler, lezgiler, Avarlar, sahurlar, buduklular, ingiloylar, gırızlar, hınalıklar), Slav (Ruslar molokanlar, ukraynalılar) dil gruplarının temsilcileri vardır. Talışlar-Azerbaycan'ın az sayıdaki halklarından biridir. Bu halkın dili İran gurubunun batı kolunda bulunan hind avrupa dil ailesine ait olunur. Tarihi ve coğrafi edebiyatta Azerbaycan'ın Güney Doğu arazilerine giren Lenkaran ve Talış Sıra dağları Talış epiteti ile adlandırılmıştır. Tarihi-kültürel faktörlere dayanarak etnograflar bu bölgeyi etnografik Talış bölgesi gibi kutluyorlar. Talış etnografik mekanı beş idari bölge içerir: Astara, Lankaran, Masallı, Lerik, Yardımlı. Bu bölgelerde başka milletlerle birlikte talışlar da yaşıyorlar. Lerik ilçesinin batı, Yardımlı ve Masallı bölgesinin kuzeydoğu kısmında esasen azerbaycanlılar yaşıyorlar. (S.Ferziyeva,(2014a:13)

Artık kaç yıldır, Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde içeren güney bölgesinde halk müziğimizin güzel folklor örnekleri toplanıyor. Bu servet yıllar boyu görkemli musikiçilerimizin dikkatini çekmiştir. Bu konuda henüz 1906 yılında Lenkaran'da çeltik zemlerinde çalışan kızgelerin okudukları şarkıları toplayan görkemli Azerbaycan bestekarı Müslüm Magomayevden soruyorlar:

-Müslüm Öğretmen, kaç yıldır, çeltik zemlerinde okuyan kızlardan, kadınlardan türküler topluyorsunuz, bu nağmeler toplanıp bitmedi mi?

M.Mogamayev ise şöyle cevap verir: - "Ne deryada balık kurtarır, ne de Talış nağmeleri" (Hüseynbalaoğlu B. Talışlı M.(1990:8)

Halk şarkılarının ömrü bir aylık veya bir yıllık olmuyor. Onların ebediliği asla saralıp-solmayan toprak, yazarı ise hep yaşayan halktır .Öz tarihi geçmişini, halkına mensup adet-eneneleri, müzik kültürünü öğrenmek onu gelecek nesillere aktarmak herkesin borcudur. Bu adetlerini, müzik kültürünü öğrenmekle, zarıflığını ve teravetini yıllar geçtikçe kaybetmeyen talış şarkılarını toplamakla ta eskiden sehrkar müzik diyarı olarak bilinen Azerbaycan'ın müzik deryasında bir damlanın da talışların kısmetine düştüğünün görüyoruz.

Respublikamızın güney bölgesinden toplanan şarkılara baktığımızda görüyoruz ki bu şarkılar konu ve tarz çeşitliliğine göre birbirinden seçiliyorlar. Mahnılar arasında çocuk şarkıları, emek şarkıları, düğün tören şarkıları ve lirik şarkı janrlarına rast geliniyor. Mahnıların şiirsel ve müzik içeriğine bakıldığında bunu bir daha görüyoruz.

Çalışma şarkılarından "Ekin çeltiği ekin", "Akşam oldu tavuklar girdi talvara-talvara", "Ben yare name gönderdim", düğün şarkılarından "Ellere kına yaxarlar", "Almanı alma gelin", Kızlar güzel sizdedir", Kınalım-kınalım ", vb misal getirmek olur.

Moderato

I dasta
II dasta

Ki-na-lim ki-na... lim çi-ki... po van - di...

bö-mi-no Ba-na Mıq-ğo-ni roy man-diq bö-mi-no Mi-nu vin-de tı - to ru-bən-

di e-doy Ji-qom zi-ne ba pa - van-diq bö-mi-no Ki-na-lim ki na... lim çi-ki...

po van - di...

Bə bə, boğ da - şim az vil çi-m-me Ji-qo sor-xoş bi - me co-ni

qi-ni-me Bə-ğə-də eş-ği - ku han-dey - də bil - bil Bə xı-ça e-ğə - te az vil

(S.Ferziyeva

2014b:197)

Azərbaycan folk şarkıları ilə kırıılmaz tellerle bağlı olan talış şarkılarını təhlil edərkən bunlar arasında həm bənzər, həm də fərqliliklər olması açıqca görünməkdədir. Oyle ki, Azərbaycan folk şarkıları özü 3/4 və 6/8 veyinləri, inen sekvensyalar, melodi iç gelişmə özelliklerinden, adı təkrarlama, variantlılı və bu gibi özelliklər talış parçalarına özü olan yönlerdir. Azərbaycan folk şarkılarında olduğu gibi talış şarkıları da Azərbaycan makamlarına – seğah, Rast, Şur lad-intonasiyalarına göre ve küçük bir aralığı kapsamaktadır. Dediğimiz gibi şarkılar arasında farklı yanlara da rast gəlinir. Azərbaycan folk şarkılarından farklı olaraq talış bölgəsində toplanan şarkılar respublikamızın güney bölgəsində yaygın kitle "halay dans gurupları" tarafından oynanır. Bu şarkılara özü özelliklerden biri de onların nekaretle başlamasıdır. Ve unutulmamalıdır ki, halay dans şarkılarının çoğunluğu kendi isimlerini nekarettən almıştır.

Talış dilində halaybaşlığı

31. Dərostonə, çəmə vəyü co kinə-co kinə

Çəmə vəyü toğabını çokinə-çokinə

32. Hey badunan babordemun

Ne baduman babordemun

Azərbaycan dilinə tərcüməsi
Bizim gəlin bu binənin naxışdır
Yetirmisən bizim gəlin yaxşıdır

Versənizdə apararıq
Verməsəzdə apararıq

Talış dilində halaybaşlığı
33. Ha kinə pekırın qərdəni
Oftovə-ləqən vardəni

34.Osmonon rangine
Çəmə kinə dıl ğamqine

Azərbaycan dilinə tərcüməsi
Ay gözəl dart gərdənin
Hanı avtafa-ləyənin

Göylər tutqun rənglidir
Bizim qızın qəlbi qəmlidir

Talış dilində halaybaşlığı
35. Kinəlim, kinəlim nomış Gülüstön
Takan zərinə məşo beşi bə buston

Kinəlim, kinəlim tı nozəş məkə
Az bəti aşıqım oşkorəş məkə

Azərbaycan dilinə tərcüməsi
Gözəlim, gözəlim adı Gülüstən
Geyinib zərli ayaqqabı çıxıb bostana
(S.Ferziyeva2014c: 35)

Gözəlim, gözəlim sən naz eyləmə
Mən sənə aşıqəm, aşkar eyləmə

Güney bölgesinde halay ve düğün şarkıları özel bir yere sahiptir. «Halay» dans şarkılarını ilk defa nota alan B. Hüseyinli ise "Azerbaycan Halk dans melodileri. II defter »mecnuesinde« Halay »ı şöyle yorumluyor:" Halay mefhumu birinci anlamda daire, ikinci anlamda ise iki gruba bölüneceği anlamına gelir. Halk arasında "halay çekmek,» «halay kurmak", "halay vurmak» sözlerine tesadüf olunur ki, bu da daire vurmak, durmak, daire üzere oturmak anlamında işleniyor. «Halay gelmek" sözü ise dans etmek için iki gruba bölüneceği anlamına gelir. Hazırda «Halay» iki gruba bölünerek birlikte okuyup, dans etmeye denir »(B.Huseyinli:1966:8)

Yukarıda belirttiğimiz gibi halay iki gruba bölünerek her destenin başında Yallılarda yallıbaşı olduğu gibi halaylarda da bir halaybaşı durur. Əsasən her desteğe 7 -11 kız girer. Desteler çimenlikte serilmiş hasır (hasır) veya halı etrafında tur atarak dans ediyor ve şarkı okuyor. Halayvuran hanımların katılımı ile düzenlenen bu destelerde birinci grup şarkıyı okurken ikinci grup dans ediyor. Yüzyüze duran taraflar değişir ve bu değişim son derece doğal kuruluyor, kim yorulduysa o da oyunu kaybediyor. Bugün halay şarkıları arasında yaygın "Ay lo-lo-lo-lo", haşri basma dolan gel ", "Ay leli yar-düğmeleri mercan ", " Ay kırmızı tepsiler ", "A yordu-yordu -yordu -yordu ", " Set eyler gül eyler ", " Ha leli yar-halayı çevir beri ", " Kızlar güzel sizdedir" ve.s gibi şarkıların adlarını belirtebiliriz.

A yordu-yordu

Allegro

I dasto
II dasto

A yor-du yor - du yor - du. Ev-la-ri bur-da yox-dur.

A yor-du yor - du yor - du. Sa-po-ğu bur-da yox-dur.

A yor-du yor - du yor - du. A-ru-mi zi vu-ran-lar.

A yor-du yor - du yor - du. Bu-ra-lar du lap eox-dur.

A yor-du yor - du yor - du. Gı-rak kim ki - mi yor - du.

A yor-du yor - du yor - du. Qı-zıl-ğul ha-şem el - du.

A yor - du yor - du yor - du. Dı-zı-ma-dım ha-şem el - du.

A yor - du yor - du yor - du.

«Halay» katılımcılarının giyim tarzları küpeler, boyunbağları, qolbağlar, kıyafetlere dizilmiş paralar, kırmızı renkli don (nimtene, baharı), kısa gömlek, kat kat yığılmış tumanlar ile yansır. Halaybaşılar elindeki Qavalla hem şarkının ritmini tutuyor, hem de dans hareketinin tipini belirleyerek oynayıp okuyorlar. Böylece, «Halay» dans şarkıları sesleniyor. Halaybaşılardan bağlı olarak şarkının temposu değişilir yani ağırlaşır, hızlanır ve s. Dediğimiz gibi halayda esas olan nakattir. Söylenen şarkı nakaretle tamamlanır ve yallı gidiliyor.

Lenkeran-Astara bölgesindeki düğün törenlerinin ayrı aşamalarında söylenen «Halay» dans şarkılarının bağlamında ait olduğu etnik grubun eski adetlerinin izleri görünüyor. Bu yazdıklarımıza örnek olarak bir kaç örneğe başvuralım. Örneğin: bayram günü oğlan evi kız evi için rozet tutup bayram payı gönderirler. Honçaya yeterince pirinç, bir çift kuş ya da yaban kuşu, kaşkaldak ve tatlı, elma, fındık koyuyorlar. Balık ise honçada mutlaka olmalıdır. Balığın ağzına geçmişte hil koyarlardı, şimdi ise yüzük koyuyorlar. Nevruz Bayramı honçaları kız evi için özel olarak hazırlanır. Bey oğlan tarafından hazırlanan honçaya pirinç, hurma, kayısı, kuru üzüm, 40 adet ekmek ve poğaçaya koyuyorlar. Bu ekmek ürünleri çeşitli adda

vardır ve çeşitli türde hazırlanır. Örnek: ziren ekmek - yumurta sarısı, yağ, pirinç unundan hazırlanmış Levengisi olan keteye benzer dikdörtgen ekmek türüdür. Bişi - yağda kızartılmış poğaçaya türüdür. Cankuru - pirinç unundan pişmiş poğaçaya türüdür. Külçe - üstü desenli, yuvarlak ekmek çeşitleri gibi bilinmektedir. Bayram honçası ile birlikte kız evine şekerleme, parfüm, yüzük, ayakkabı ve bayram kıyafeti götürülür. Bayram giysilerini kız baba evinden de edinebilir. Honçaların üstüne kırmızı şal örterek şarkı diye diye kız evine götürürler. Gönderilen rozet ile ilgili beyin adına rağmen birçok şarkılar okunur. Buna örnek olarak yukarıda belirttiğimiz, Masallı ili Mahmudavar köy sakini, "Halay" folklor gurubunun şimdiki başkanı Natavan Haşımovanın ifasından elde ettiğimiz «honçaya dizdim noğulu, bademi» misal olarak getirek

The image shows a musical score for a folk song. It consists of eight systems of music, each with two staves: the top staff is for the first voice (I. döstə) and the bottom staff is for the second voice (II. döstə). The music is written in a 2/4 time signature with a key signature of one flat (B-flat). The lyrics are in Azerbaijani and are written below the staves. The score includes measure numbers 7, 13, 19, 25, 31, and 37. The lyrics are: Xon-ça-ya döz - düm no-ğulu - ba-da-mi Mü-ba-rək ol - sun gə-li-nin qə-da-mi. El-lər də-yə mə-rən nız-nəm. Ma-nəm qı-raq. Mən buç kə-si bə-yəm-mə-rən. Xon-ça-ya döz - düm no-ğulu - ba-da-mi Mü-ba-rək ol - sun gə-li-nin qə-da-mi. Ha-şə-nə-şə - du - be-lə. Ha-şə-nə-şə. Xon-ça-ya döz - düm no-ğulu - ba-da-mi. Şəh - e - lə. Gə-lin ağ-lar gü-lə - gü-lə.

(S.Ferziyeva2014d:25)

Şarkıların melodik tahliline gelince belirtmek lazımdır ki, Azerbaycan halk şarkıları gibi bir sesli olmasına rağmen talış şarkıları da melodik yönünden zengindirler. Şarkıların çoğu bir seslidir, ancak bazı şarkılarda ise ikisesliliğin en basit öğelerine rast gelinir. Eyni melodik

özeyin esasına dayanan, tonlama bakımından basit olan talış şarkıları da form açısından da çeşitli olurlar.

Sonuç

Tüm bu özelliklerden konuşurken böyle sonuca varırız ki yıllar boyu üzerinde araştırma yapılan bu alan bugün uzun -uzadı ve derinden tahlil talep ediyor. Bunu dikkate alarak çok sayıda folklor beşiği olan Azerbaycan halk müziği alanında araştırmalarda yine de aramalar yürütülmeli ve bu alanda belli işler görülmelidir.

Kaynaklar

Səadət Fərziyeva. Azərbaycanın Talış Bölgəsinin "HALAY" Rəqs –Mahnıları Bakı – MÜTƏRCİM -2014.216 S
Hüseynbalaoğlu.B. Talışlı.M. LƏNKERAN Maarif. Bakı19990
B.Hüseynli.Azərbaycan xalq rəqs melodiyaları 11 dəftər.Halay rəqs mahnıları.BAKI.1966

Prof. Dr. H. Feriha AKPINARLI ve Yaprak Pelin ULUIŞIK

Gazi Üniversitesi

ferihaak@gmail.com/ypeline@hotmail.com

Yerel Kalkınmada Halk Kültürü Projelerinin Önemi “Şanlıurfa Örneği”

Birçok uygarlığın beşiği olan Anadolu, bu uygarlıkların kültürlerini hala her köşesinde taşımaktadır. Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinden sonra bu eski uygarlıkların kültürleri özellikle Türk halk kültürü ile yeni bir sentez oluşturmuş ve bu sentez günümüze kadar devam etmiştir. Halk kültürü unsurları, Türk halkının duygularını aktardığı vehayatlarından izler taşıyan, en önemli unsurlardır. Geleneksel kültürü yeni kuşaklara aktarma görevinin yanında gelenek, görenek, halk sanatları ve sözlü kültür ile bir ulusun kültürel kişiliğini yansıtırma açısından da en canlı ve anlamlı belgeleridir. Bu kültür unsurları sayesinde Türk toplumunda aile, dostluk, dayanışma ve paylaşma gibi önemli kavramlar gelişmiş ve yerleşmiştir.

Halk kültürünü tanıtmak, yeni kuşaklara aktarmak, geliştirmek ve yaşatmak için bu kültürün araştırılması ve belgelenmesi amaçlı projelerin yapılması gerekmektedir. Bu projeler, bölgelerin yerel kalkınması açısından da önemlidir. Çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından verilen proje desteklerinden yararlanarak yapılan proje örneklerinden biri de “Şanlıurfa El Sanatları ve Sözlü Kültür Projesi”dir. Bu çalışma, Şanlıurfa Valiliği ile Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma Uygulama Merkezi arasında yapılan bir protokolle sürdürülmüştür. Bu proje çerçevesinde il merkezinde, ilçelerde ve köylerde alan çalışması yapılmış, elde edilen veriler kitap haline getirilmiş ve Şanlıurfa Geleneksel El Sanatları Merkezi kurulmuştur.

Bu bildiriye yerel kalkınmada halk kültürü projelerinin önemi vurgulanarak Şanlıurfa El Sanatları ve Sözlü Kültür Projesi'nin yöreye katkıları örneklerle açıklanacaktır.

Anahtar kelime: Yerel kalkınma, halk kültürü, sözlü kültür, el sanatları, gelenek

Importance of Folk Culture in Local Development “Şanlıurfa Example”

Being a cradle of many civilizations, Anatolia still possesses those civilizations' cultures on every corner. After Turks settled in Anatolia, those ancient civilizations' cultures formed a synthesis with especially Turkish folk culture. This synthesis has been carried on until today. Folk culture constituents are the most important ones by which Turkish people pass on their emotions while also carry marks of their lives. Folk culture constituents have the duty to pass traditional culture to the young. Besides, these are the most significant records of culture in the way these constituents reflect the tradition, folk culture, oral culture and cultural identity of a nation. By virtue of these cultural constituents, some important notions like family, friendship, solidarity and sharing have been developed and took hold.

In order to publicize, pass on to new generations, develop and conserve this cultural heritage, projects should be done that aim to investigate this culture and document it. These projects are also important for local development of related regions. One of the examples of such projects is “Şanlıurfa handicrafts and oral culture project”. This work is performed due to a protocol made by Governorate of Şanlıurfa and Gazi University. Within the scope of this project field study has been done in central city, city districts and villages; acquired data has been gathered in a book and Şanlıurfa traditional handcraft center has been founded.

In this paper, by emphasizing the importance of folk culture projects in local development, contribution of Şanlıurfa handicrafts and oral culture project to the region is explained with sample cases.

Key Words: Local development, folk culture, oral culture, handcraft, tradition.

1- Giriş

İlk çağlardan günümüze kadar toplumlar, iç ve dış faktörlerden etkilenecek sürekli gelişim ve değişim göstermiştir ve bu çağda, “küreselleşme” denilen olgular bütünü ortaya çıkmıştır. Dünyada küreselleşme ekonomik, sosyal, kültürel ve politik alanlarda etkindir. Yerel kalkınmada küreselleşme büyük önem taşıdığı için onun karşı dinamiklerini belirlemek ve

vurgulamak gerekmektedir. Bunlar temelde iletişim, çevre sorunları, eşitlik, bilgi toplumu ve standart ekonomidir. Bunların yanısıra uluslararası ve ulusal rekabet, kültürel değişim ve etkilenme, bölgesel anlaşmalar vb. de önemli dinamiklerdendir.

Yerel kalkınma açısından bölgeler arasında ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve coğrafi alanlarda gelişme düzeyini ve dengesizlikleri belirlemede fırsat eşitsizlikleri ile karşılaşmaktadır. Ülkemiz açısından değerlendirdiğimizde ve özellikle AB ülkeleri ile karşılaştırma yapılan çalışmaların sonuçlarına baktığımızda, en fazla bölgesel dengesizliğe sahip olan ülke olduğumuz gerçeği ile karşılaşmaktadır. Ülkemizde bölgesel dengesizliklerin giderilmesi ve ekonomik kalkınmanın sağlanması amacıyla “bölgesel kalkınma planları” (BKP) oluşturulmuş; bunun yanısıra “yatırım teşvikleri”, “kalkınmada öncelikli yöre” (KÖY), “organize sanayi bölgeleri” (OSB), “kurumsal sosyal sorumluluk” (KSS) ve “kırsal kalkınma projeleri” (KKP) gibi araçlar kullanılmıştır (Tutar, Demiral 2007: 66-67).

Yerel kalkınmada, özellikle kültürel açıdan önemli olan bölgelerde üretilen geleneksel ürünler, bir üretim süreci sonunda ortaya çıkan ekonomik değerlerdir. Sadece ülkemizde değil dünyanın farklı bölgelerinde üretilen ürünler bölgenin adıyla bilinmekte, tanınmakta ve pazarlanmaktadır. Geleneksel ürünler niteliklerini o yöreye özgü doğal koşullardan ve üretkenlerin uzun süre boyunca geliştirdikleri bilgi, beceri, yöntem ve tekniklerden almaktadır. Önemli bir halk sanatları potansiyeline sahip olan ülkemiz, yerel ürün çeşitliliği ve üretimi açısından da zengin bir dokuya sahiptir. Bu nedenle halk sanatlarımızı yaşatma, geliştirme, tanıtmaya amacıyla yapılan halk kültür projeleri önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, çeşitli bölgelerdeki geleneksel ürünlerimizin tanıtılması, üretilmesi ve yaşatılması yani yerel kalkınmanın gerçekleştirilmesi için halk kültür projelerinin önemini vurgulamak ve bu konuda gerçekleştirilen Şanlıurfa projesini örnek olarak tanıtmaktır.

2- Yerel Kalkınmada Halk Kültür Projelerinin Önemi

Yerel kalkınma halk kültür projeleri yörelere ve bölgelere kendi ekonomik ve sosyal geleceğini şekillendirme fırsatı sunmakta; kamu ve özel karar verme sürecinin şekillendiği yerel kalkınma politikalarının ön plana çıkmasına katkı sağlamaktadır. Günümüzde ulusal ve uluslararası organizasyonlar, yerel düzeyde ekonomik kalkınma sürecini destekleyen kapsamlı programları uygulamaktadır.

Yerel kalkınma stratejileri ve organizasyonları, ülkelerin kendine özgü tarihi, kültürel, ekonomik, sosyal, politik özelliklerine sahip çıkmaları bakımından ve geleceğe yönelik kalkınma projeleri için gerekli görülmektedir. Dünyanın ve ülkemizin farklı bölgelerinde benzer şekilde farklı yapılar mevcut olduğundan yerel kalkınma için tek bir organizasyonel model oluşturulması objektif sonuçların elde edilmesini güçleştireceğinden temel hedef çerçevesinde bir bölgenin kendi özelliklerine göre modeller geliştirilmelidir. Modelleri geliştirmede, yerel kalkınma projelerinde kurumsallaşmış bir yapı, bölgesel yapının özelliklerini kavrama, veri toplama araçlarını uygun tespit etme, uzman kişilerden oluşan ekipler oluşturma, yerel kalkınmada öncelikleri iyi tespit etme ve iyi planlama yapma, girişimci gelişimine ve sürdürülmesine yardımcı olma, kadın eğitimine önem verme, bölgenin ekonomik varlığını sürdürebilme, çevreyi koruma ve geliştirme, yerel işbirliği için çeşitli kurumlarla ortak olma, ulusal ve uluslararası ağ oluşumuna katkı sağlama konularına önem vermelidir (Onuk ve Akpınarlı 2015: 197).

Ulusal kültürün temel unsuru, halk kültürüdür. Halkın yaratıcılığını göstermesi açısından kültürel değerlerin aktarımında önemli olan halk kültürü, dinamik bir yapıya sahiptir. Türklerin yaşadığı coğrafya ve büyük tarihi olaylar düşünüldüğünde kültürümüzün zenginliği açıkça görülmektedir. Türk halk kültürü yüzyılların deneyimi ile süzülerek biçimlenmiş, kuşaktan kuşağa geçerek bir değerler bütünü oluşturmuştur (Onuk ve Akpınarlı 2016: 130). Toplumların sanat duyarlılığını en kesin ve açık biçimde o toplumun halk kültürünün oluşturduğu halk sanatlarında görmek mümkündür. Halkın ürettiği sanatlar kendi içlerinde mayalanmış, yaşadığı toplumun dokusunu meydana getirmiştir. Anadolu insanına ulaşabilmenin yolu, onun ürettiği ve yarattığı bu sanatları derinlemesine incelemekten geçer. Halk sanatları konusundaki incelemeler, bu sanatların tanınmasını, yaşamasını ve kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlar; bu sanatlarla uğraşan bireyler başta olmak üzere tüm ülkeye de katkı sağlamış olur. Türk halk kültürünü tanımlaması, çeşitliliğini göstermesi, sanat değerini geçmişten geleceğe taşıması özellikleri ile Türk el sanatları, dünyada seçkin bir yere sahiptir. El sanatlarımızı belgelemek, topluma kazandırmak ve onların bozulmalarını önlemek gibi amaçlarla el sanatları ile ilgili kültür projeleri yapmak elzemdir. El sanatları konusunda yapılan projeler sayesinde;

- 1-Geleneksel sanatların ulusal ve uluslararası marka olması,
- 2-Geleneksel hammadde özelliğine önem verilerek tanıtılması,
- 3-Kültürel kimlik olan geleneksel renk, motif ve kompozisyon özelliklerinin korunması,
- 4-Yöre özelliklerinin tanıtılması, ürünlerinin yaşatılması, üretici bireylerin tanınması,
- 5-Geleneksel sanatlarda standartların geliştirilmesi,
- 6-Bireysel çabalardan küçük işletmelere dönüşülmesi ve güçlerin birleştirilmesi,
- 7-Teknolojik gelişmelerden faydalanacak araştırmalara yer verilmesi ve ulusal ve uluslararası geleneksel sanat kuruluşları ile iletişim kurulması,
- 8-Rekabet gücünün geliştirilmesi ve toplumun ihtiyacı olan ürünlerin üretilmesi sağlanır.

Yerel kalkınmada önemli olan halk kültür projeleri birçok kuruluş tarafından yapılmaktadır; ancak ortak çalışmalara çok az yer verilmekte ve proje sonuçlarına dayalı, kalıcı önlemler alınmamaktadır. Dünyada, “yaratıcı endüstriler” adı altında yapılan birtakım çalışmalar söz konusudur. Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı (UNCTAD)’nın yayınladığı 2008 Yaratıcılık Raporunda “yaratıcı ekonomiler” ve onun merkezinde yer alan “yaratıcı endüstriler” iki grup şeklinde verilmiştir. 2007 yılında Hollanda Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı için yaratıcı endüstrilerin ekonomik büyümesini sağlamak adına uygulanan politikaları araştırmaya yönelik on sekiz ülkeyi kapsayan bir çalışma yapılmıştır. Bazı ülkelerde kapsamlı bir ulusal strateji olmamasına rağmen, yaratıcı endüstrilerin büyümesine yönelik ulusal stratejileri bulunan ülkelerin sayısı da artmaktadır. Yaratıcı endüstrilerle ilgili raporlarda Türkiye’nin de, yapısı ve sahip olduğu kültür mirası ile önemli olduğu belirtilmektedir (Hocaoğlu 2015:191).

3- Şanlıurfa El Sanatlarını Araştırma, Geliştirme, Tanıtım, Üretim ve Pazarlama Projesi

Halk kültürümüz içerisinde çok özel bir yere sahip olan el sanatlarımızın bölgesel özelliklerini koruyarak gelecek nesillere aktarılması yani yaşatılması konusunda yapılan alan araştırmaları, kültürel kimliğimizin korunması açısından çok önemlidir. Maddi kültür ürünlerimizden olan el sanatları ürünleri, toplumsal ve teknolojik gelişmelere paralel değişiklikler göstermektedir. Bu değişikliklerin oluşmasından dolayı yok olmaya başlayan, yozlaşan veya yok olan el sanatları ürünlerinin korunması gerekmektedir. Bu nedenle el sanatlarımızı belgelemek ve toplumsal değişimlere yönelik çağdaş üretim alanlarına dönüştürmek elzemdir^[yc1].

Şanlıurfa ili, kültür ve medeniyetin dünyaya yayıldığı bölge olarak kabul edilmektedir. Bu il, arkeolojik bulgulara göre 11.000 yıl önce Neolitik çağ insanları tarafından kurulmuştur. Bu çağda yaşayanlar, avcı ve göçebe yaşamdan yerleşik düzene geçtikleri ilk köyleri kurarak, tarım faaliyetleri yaparak, ilk mimari eserleri meydana getirerek üretimi canlandırmıştır. Bu sayede Şanlıurfa, tarım ve mimarlık tarihi bakımından en eski şehirlerimizden biri olmuştur (Akpınarlı ve diğerleri 2012: 7). Şanlıurfa, doğuyu batıya bağlayan ticari ve askeri yolların kesiştiği, kültür ve inançların toplandığı bir havzadır. Dünyanın en eski heykeli, Göbekli Tepe’de ortaya çıkarılan dünyanın en eski tapınağı ve keşfedilmeyi bekleyen birçok yer bunun en önemli kanıtlarıdır. Dünyanın ilk üniversitesine ev sahipliği yapan tarihi Harran şehri ile Şuayip ve Soğmatar antik şehirlerini barındıran Şanlıurfa, aynı zamanda üç semavi dinin İbrahim peygamberde bulunduğu bir peygamberler şehridir.



Şekil 1. Şanlıurfa ili Balıklı Göl ve Göbekli Tepe

Kültür, tarih ve turizm açısından zengin varlıklara sahip olan Şanlıurfa ilinin eski valisi Sayın Nuri Okutan, Şanlıurfa el sanatlarının yozlaşmaya başladığını ve yok olduğunu çok kısa sürede fark etmiştir. Bunun üzerine, Şanlıurfa el sanatlarını tanıtmak ve yaşatmak amacıyla 15 Ocak 2010 tarihinde Gazi Üniversitesi ile ortak çalışmalar başlatılmıştır. Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi ile Şanlıurfa Valiliği arasında bir protokol imzalanarak yerel bir proje gerçekleştirilmiştir. Projenin amacı, Şanlıurfa geleneksel el sanatlarını tanıma, tanıtmak, araştırma, geliştirme, üretme, pazarlama ve sözlü kültür ürünlerini derleme konularında halkın katılımı ile yaygın eğitim çerçevesinde yeni kuşaklar için devamlılık sağlamaktır.

Proje Yürütücüsü: Prof. Dr. H. Feriha Akpınarlı

Araştırma Grubu: Yrd. Doç. Dr. Hatice Tozun, Yrd. Doç. Dr. Fatma Nur Başaran, Yrd. Doç. Dr. Meral Büyükyazıcı, Öğr. Gör. Pelin Demirtaş Dikmen ve Dr. Yaprak Pelin Uluışık

Şanlıurfa Proje Koordinatörü: Salih Aksoy

Şanlıurfa Geleneksel El Sanatları Merkez Müdürü: Münir Geçimli

ŞURKAV Genel Sekreteri: Şükrü Üzümcü

Yardımcı Personel: Mehmet Ali Ersöz, Celal Aslan, Arif Saraç, Halil Toprak, Mahmut Uçmak ve Mithat Nebi Şengöz

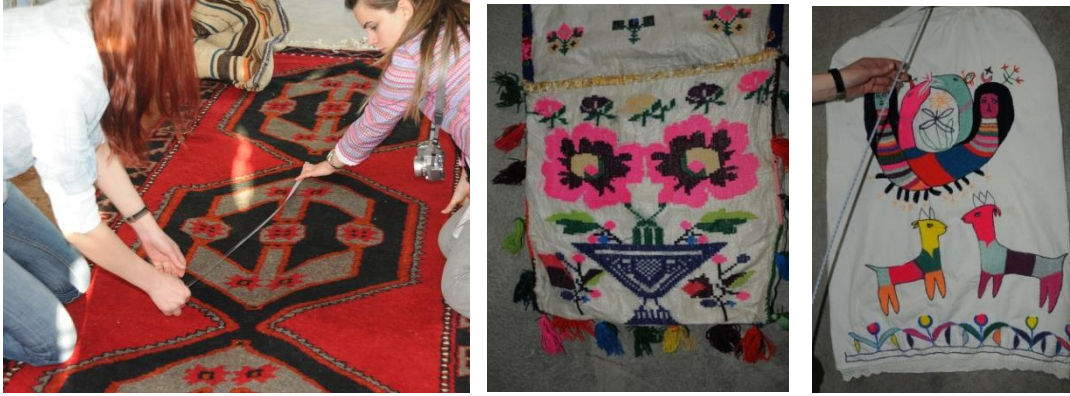
Proje iki boyutta sürdürülmüştür:

1. Şanlıurfa el sanatlarını ve sözlü kültür ürünlerini belgelemek amacıyla alan araştırmasının yapılması
2. Şanlıurfa Geleneksel El Sanatları Merkezi'nin kurulması ve geliştirilmesi

Şanlıurfa il, ilçe ve köylerinde üretilmiş ve üretilmekte olan el sanatlarının belgelenmesi ve üreticilerin değişimlere göre yenilikler yapmalarının sağlanması amacıyla yapılan alan araştırması sonucunda, birçok medeniyetin yaşadığı Şanlıurfa ilinin el sanatları bakımından çok zengin bir yöre olduğu; bakırcılık, dokumacılık, keçecilik, kazazlık, semercilik, tespihçilik, culhacılık, kuyumculuk vb. el sanatlarının bu ilde birer meslek olduğu ve eskiden bu mesleklerle ilgili çarşıların olduğu tespit edilmiştir. Günümüzde bakırcılık ve kuyumculuk mesleğinin Şanlıurfa'da yoğun olarak devam etmekte olduğu; kürkçülük, saraçlık, ahşap ve taş işçiliği meslekleri ile ilgili az sayıda ustanın işlerini devam ettirdiği görülmüştür. İlçelerde yapılan incelemeler, Şanlıurfa Merkez ile aynı özellikleri göstermektedir. Kırsal alandaki bireylerin ihtiyaçlarını karşılayan çok az sayıda ustanın sanatlarını devam ettirdiği saptanmıştır.

Şanlıurfa il merkezi, ilçe ve köylerinde ailelere uygulanan anket çalışması sonucuna göre en çok örücülük sanatının yapıldığı, bunu dokumacılık ve keçeciliğin izlediği; el sanatlarının gelir elde etme amacıyla yapılmadığı, genç kuşak tarafından ilgi görmediği, daha çok çeyiz amacıyla yapıldığı ve genellikle kurslardan öğrenildiği, öğrenen kişilerin yakın çevrelerine öğrettiği; malzeme, motif ve renklerde geçmiş örneklerle göre değişimlerin meydana geldiği tespit edilmiştir.

İl merkezi, ilçe ve köylerde geleneksel halı, kilim ve kumaş dokumacılığının (culhacılık) devam etmediği görülmektedir. Yapılan alan çalışmasında eskiden yapılmış örneklerin de bazı yerlerde sağlıklı bir şekilde saklandığı ve korunduğu, bazı bölgelerde ise eskicilere satıldığı veya iyi korunmadığı tespit edilmiştir. Şanlıurfa Merkez, Hilvan ve Viranşehir ilçelerinde kurulan yeni atölyelerde tüccarların üretim yapması sonucu geleneksel üretimin yapılmadığı; halı ve kilimlerde motif, kompozisyon ve renk özelliklerinin Şanlıurfa dokumalarına ait olmadığı görülmüştür. Siverek İlçe Kaymakamlığı kilim atölyesinde dokunan Karakeçili kilimlerinde, geleneksel özellikler korunmaya çalışılmakla birlikte renk ve motiflerde yozlaşmalara rastlanmıştır.



Şekil 2 Şanlıurfa halı ve işleme örnekleri

Örücülük sanatında, çorap örücülüğünün günümüzde yapılmadığı tespit edilmiştir. Çeyiz geleneğinden ve günümüzde kadınlar kullandığından dolayı oya ve dantellerin üretimi devam etmektedir; ancak ürünler, geleneksel özelliklerden çok günümüz özelliklerini yansıtmaktadır.

İşlemelerden kanaviçe tekniği ile yapılmış ürünler yoğun bir şekilde bütün ilçe ve köylerde bulunmuştur. İşlemeli ürünler genellikle elbise örtüsü veya kılıfı, yatak takımları ve yastık kılıflarıdır. Motif olarak ise şahmeran, keçi ve saksıda çiçek motiflerinin yoğun olarak işlendiği görülmüştür.

Şanlıurfa'nın önemli bir örme sanatı olan kazazlık günümüzde sürdürülmeyen, örnekleri güç tespit edilen ve teknikleri unutulmuş el sanatlarımızdandır. İpek örmeciliği şeklinde ün yapmış olan kazazlık teknikleri ile geçmişte çok güzel örnekler üretilmiştir.

Şanlıurfa el sanatları içerisinde eskiden yoğun olarak yapılan ve yaygın olarak kullanılan keçelerin üretimi, Şanlıurfa Merkez'de yapılmamaktadır. Siverek ve Birecik ilçelerinde mesleği sürdüren birer usta tespit edilmiştir. Bu ustalar, kırsal alandaki bireylerin istekleri doğrultusunda yaygın ve çoğunlukla seccade yaptıklarını ifade etmiştir. Yörede tespit edilen ve kitapta bulunan örneklerin çoğunluğu, daha önce üretilmiş olan ve bireylerin kullandığı keçelerdir.



3.Şanlıurfa Keçe Ürünleri

Çulculuk, yörede devam etmeyen el sanatlarından biridir. Eski ustalardan alınan bilgilere göre kullanım alanı kalmadığından ustalar mesleği bırakmıştır. Siverek ilçesinde bir usta tarafından eski semerlerin onarımı ve minyatür semerlerin yapıldığı tespit edilmiştir.

Ahşap oymacılığı, yörenin önemli el sanatlarından biridir. Bu sanat da Şanlıurfa Merkez'de az sayıda da olsa ustalar tarafından sürdürülmektedir. Özellikle eski mimari yapıların restorasyonu, ahşap ve taş işlemeciliğinin sürdürülmesini sağlamaktadır. Şanlıurfa'da havara taşları işlenmektedir. Yeni binalarda kullanılmasa da onarımlarda ve mezar taşlarında geleneksel yapı, taş işçiliği ile sürdürülmektedir.

Deve kemiğinden yapılan tarakçılığın günümüzde Şanlıurfa bölgesinde yapılmadığı; tahta tarakçılığın ise meslek olarak değil, bir usta tarafından hobi olarak devam ettiği tespit edilmiştir.

Şanlıurfa'da devam eden el sanatlarından biri olan tespihçilik, Gümrük Han'da ve Balıklıgöl civarındaki alışveriş alanlarında bulunan işyerlerinde ustalar tarafından sürdürülmektedir. Tespih yapımında kullanılan doğal malzemeler, yerini sentetik malzemeye bırakmış durumdadır.

Şanlıurfa'da diğer el sanatlarına oranla bakırcılık yoğun olarak sürdürülür; fakat günümüz süsleyici unsurları revaçtadır. Bu nedenle mesleği yapan ustaların birçoğu mesleği bırakmıştır. Mesleğe devam eden ustalar ise yeterli gelir sağlayamadıklarını vurgulamaktadır.

Kuyumculuk, Şanlıurfa'da gelenekselliğini yitirmeden devam eden bir el sanatıdır; geleneksel düğün adetlerinin sürdürülmesinden dolayı önemini korumuştur. Yöreye özgü takıların yapımı günümüzde devam etmektedir. Şanlıurfa Merkez'de yoğun olarak altın işlemeciliği yapılmaktadır.

Debbağlık günümüzde sürdürülememektedir; meslek sahipleri, derileri toplayarak deri fabrikalarına gönderdiklerini ve bu konuda genç nesli yetiştirmediklerini belirtmiştir.

Şanlıurfa Merkez'de az sayıda usta tarafından sürdürülen kürkçülük, aba ve yelek üretimi şeklinde devam etmektedir. Kürk ustaları, kırsal kesimden isteklerin karşılandığını belirtmiştir.

Saraçlık mesleği az sayıda usta tarafından Şanlıurfa Merkez'de sürdürülmektedir.

Şanlıurfa el sanatları özellikle kırsal kesimlerde çok az yapılmaktadır. El sanatlarının kültürümüzü yansıtan en önemli unsur olduğu yeni kuşağa aktarılmamaktadır. Evlerde bulunan el sanatları ürünleri korunmamaktadır. Dokuma tezgahları ve yardımcı araçlar, kullanılmadıkları için saklanmamaktadır. Halk eğitim merkezlerinde geleneksel el sanatları ile ilgili çalışmaların yeterli sayıda olmadığı görülmektedir. Bazı halk eğitim merkezlerinde geleneksel el sanatları ile ilgili projeler yapılmış ve atölyeler kurulmuş; ilçe merkezlerinde geleneksel el sanatlarından bazıları meslek olarak sürdürülmeye çalışılmıştır.

Şanlıurfa'nın zengin kültürel ortamında el sanatları alan çalışması devam ederken Şanlıurfa sözlü kültür ürünleri de derlenmiştir. Şanlıurfa Merkez'den ve diğer ilçelerden, ilin kültürel özelliğini yansıtan çok sayıda mani, hoyrat, türkü ve heket toplanmıştır. İlçe ve köylere ayrılan araştırma süresi içerisinde görüşülebilen kaynak kişiler, ağıt söylemenin uğursuzluk getireceğine inandıkları için bu örnekler derlenememiştir; bu konuda, Şanlıurfa'da daha önce yapılan çalışmalardan yararlanılmıştır. Kaynak kişilerin büyüklerinden dinledikleri Şanlıurfa'ya özgü ninnileri unutmış olmalarından dolayı Şanlıurfa ninnileri konusunda da daha önce yapılmış olan çalışmalar kaynak olarak alınmıştır. Derleme çalışmaları sırasında elde edilen bütün sözlü kültür ürünleri, Şanlıurfa kültürü konusundaengin bilgilere sahip olan değerli Urfalı Abdullah Balak tarafından kontrol edilmiştir; Şanlıurfa sözlü kültürüne ait olmayan ürünler tespit edilmiş ve çalışmadan çıkartılmıştır.

Derlenen ürünlerin değerlendirilmesi aşamasında, Şanlıurfa Merkez'de ve diğer ilçelerde Şanlıurfa halkının aynı sözlü kültür ürünlerini farklı şekillerde dile getirdiği gözlemlenmiştir ki bu da, Şanlıurfa'nın sahip olduğu kültür çeşitliğinin belirgin özelliklerinden biridir. Ayrıca Şanlıurfa sözlü kültürünün dış etkilere maruz kalmamış örneklerinden çoğunun yazıya geçirilmeden kaybolduğu, mevcut örneklerin çoğunun ise popüler kültürün etkisi altında kaldığı tespit edilmiştir. Şanlıurfa ilçe ve köylerindeki yaşlıların çoğu, kendilerinden önceki nesilden kalma sözlü kültür ürünlerini unutmış olduklarını ifade etmiştir. Yetişkinler, kendilerinden önceki nesilden sözlü kültür ürünlerini dinlerken bu ürünlerin değerinin bilincinde olmadıklarını ve bu nedenle tıpkı yaşlılar gibi kendilerinin de bu ürünleri unuttuklarını dile getirmiştir. Genç nesil ise tamamen popüler kültürün etkisindedir ve Şanlıurfa'ya özgü sözlü kültür ürünleri konusunda az sayıda bilgiye sahiptir. Yapılan bu çalışma ile, tıpkı Şanlıurfa kültürü konusunda yapılmış ve yapılacak olan diğer çalışmalarda olduğu gibi, Şanlıurfa sözlü kültür ürünlerinin daha fazla yok olmadan yazılı bir kaynağa geçirilmesi ve bu kaynak aracılığı ile sözlü kültür ürünlerinin gelecek kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır.

Projenin diğer boyutu ise Şanlıurfa Geleneksel El Sanatları Araştırma ve Geliştirme Eğitim Merkezi'nin (GESEM'in) kurulmasıdır. Merkezde culhacılık, kazazlık, keçecilik, kuyumculuk, kürkçülük, halı-kilim dokumacılığı konularında yapılan eğitim ve üretim ile genç kuşağa el sanatları öğretilmektedir. Üretilen ürünler fuarlarda tanıtılmakta ve satılmaktadır. Proje

kapsamında Şanlıurfa için çok önemli olan el sanatları müzesinin temelini oluşturacak “Şanlıurfa El Sanatları Müzesi ve Satış Merkezi”, ŞURKAV tarafından düzenlenmiştir.



Şekil 4. Gesem Kazzaz ,Dokuma Ve Kürkcülük Atölyeleri

Şanlıurfa Valiliği ve Gazi Üniversitesi ortaklığından doğan bu proje, halka ve çevre bölgelere yayıldıkça daha da gelişmiş, çeşitli kuruluşlar tarafından da desteklenmiştir; üretimde artma ve Şanlıurfa ekonomisine katkı sağlama gerçekleşmiştir. Şanlıurfa’da yapılan bu çalışma ve benzerleri, kültürel ürünlerimizi yöresellikten kurtararak ulusal ve evrensel boyutlara taşıyacaktır. Ayrıca küreselleşen dünyamızda ulusal ve uluslararası diyalogların oluşmasında etkili olacaktır.

Kaynaklar

AKPINARLI, H. F., H. Tozun, F. Başaran, M. Büyükyazıcı, Y.P. Ertürk (2012) *Şanlıurfa El Sanatları ve Sözlü Kültür Materyalleri* ŞURKAV Yayınları: 36 Ankara

HOCAOĞLU, Dilek (2015) “Yaratıcı Endüstrilerin Yerel Ekonomilerdeki Önemi ve Tasarımın Bu Endüstrilere Katkısı” *Planlama* 25 (3)

ONUK, T. ve H. F. AKPINARLI (2016) “Somut Olmayan Kültür Mirasımız El Sanatlarımızın Korunması ve Yaşatarak Gelecek Kuşaklara Aktarılması” *VIII. Uluslararası Türk Kültürü, Sanatı ve Kültürel Mirası Koruma Sempozyumu / Sanat Etkinlikleri* 15-16-17 Mayıs Konya ISBN 978-605-389- 247-2 s.129-138

ONUK, T. ve H. F. AKPINARLI (2015) “Geleneksel El Sanatlarımızın Yerel Kalkınmada ve Ekonomideki Yeri ve Önemi” *Halk Kültüründe İktisat ve Ticaret Uluslararası Sempozyumu* 27-29 Nisan 2012 Şanlıurfa Motif Vakfı Yayınları :13 İstanbul s.196-205

TUTAR, F. ve DEMİRAL, M. (2007) “Yerel Ekonomilerin Yerel Aktörleri: Bölgesel Kalkınma Ajansları” *Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/ acarindex-1423880385.pdf> Erişim tarihi: 20.08.2016.

Kırsal Kalkınma Açısından Kazan İlçesine İpek Kültürünün Kazandırılması

1500 yıldan beri ipekli kumaşlarıyla ünlü olan Anadolu'muz, bugün ise bu değerini yitirmek üzeredir. Teknolojinin ilerlemesi ile üretilen naylon ve benzeri sentetik lifler, dayanıklı olması nedeniyle insanlar tarafından tercihinin artmasına neden olmuştur. Ancak yapılan araştırmalara bakıldığında ise sağlık ve rahatlık yönünden ipeğin önemi ortaya konulmuştur. İpek üretimi ise dut ağacı yetiştiriciliği ile ilişkilidir. Kırsal alanlarda aile işletmesi kurularak ipekböcekçiliğinin yaygınlaştırılması çok önemlidir. Burada dut yaprağının gereken miktarda ve kalitede olabilmesi için ise dut ağacı yetiştiriciliği ile sağlanmaktadır. Dut ağacı derin, drenajı iyi olan, arazi eğimi fazla, taban suyu yüksek, yol kenarı tozu olmayan ve besin maddelerince zengin toprakları tercih etmektedir. Dut bahçesi tarımsal savaşım ilaçlama yapılan alanlardan da uzakta kurulmalıdır. Kazan ilçesinde ipekböceği beslemesinde kullanılacak uygun olan yaprağın hangi dut çeşitlerinden olması ile ilgili araştırmaların yapılması son derece önemlidir. Kazan ilçesinde dut yaprağı üretilmesi ve sonra da böceği besleyip barındırmanın öğretilmesi için de eğitim verilmesi gerekmektedir. Kazan ilçesine "ipekböcekçiliği kooperatifi veya birliği" kurarak ülkemizin sahibi olduğu zenginlikleri arasında olan dut ağacının ilçede yaygınlaşmasını sağlayarak ipek elde edilmesini artırmak ve bu ürünleri de ülke –dünya çapında tanıtımını yapmak devlet politikası olmalıdır.

Anahtar kelimeler: Kazan, ipek, ipekböceği, dut ağacı, kırsal kalkınma.

Bringing Silk Culture to Kazan County for Rural Development

Anatolia, which has been very famous for its silk fabrics, is about to lose its value. With the technological developments, many people have started to prefer nylons and similar synthetic fibres as they are more durable. However, the studies have revealed that silk is very important for health and comfort. Silk production is related to cultivation of mulberry trees. It is vital to spread silkworm breeding with the foundation of family farming in rural areas. Sustaining of mulberry tree cultivation is necessary to have enough and qualified mulberry leaves. Mulberry trees grow in areas that are deep, have good drainage and land slope, high groundwater, rich nutrients and do not have roadside dust. Mulberry gardens should be far away from agricultural fighting disinfection areas. It is highly important to determine the appropriate mulberry leaf type that will be used in silkworm breeding in Kazan. There should be an education programme in there to teach on mulberry leaf cultivation and silkworm breeding and hosting. It should be state politics to increase silk production by popularizing mulberry tree by founding "cooperatives or associations of silkworm breeding" and to globalize it.

Keywords: Kazan, silk, silkworm, mulberry tree, rural development.

1.GİRİŞ

İpek medeniyet tarihinde, servetin, siyasal-sosyal prestij ve egemenliğin sembolü, kıtalararası iletişim ve ticaretin konusu, sanat üsluplarının yayılışı için temel madde olmuştur. Buharlı geminin gelmesiyle ağır yüklerin taşınabildiği çağa kadar medeniyetler arasında, karadan ve denizden mal değişim ve iletişimi, yalnız yükte hafif pahada ağır mallar (baharat, ilaçlar, değerli taşlar) özellikle ipek, yün ve ipekli değerli kumaşlar arasında olmuştur. İpek ve ipekli kumaş ticareti listede baharat ile beraber başta gelmiştir.

İpeğin Türk tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Çin ve Orta Asya'dan başlayarak Akdeniz'e kadar ipek ticaret yollarını, bin seneden fazla, Türk devletleri kontrolleri altında tutmuş; bu başarı onların zenginlik, kudret ve medeniyetlerinin temel taşı sayılmıştır. Tarihte Göktürk, Uygur, Selçuk ve Osmanlı devletlerine İpek imparatorlukları denilmiştir (İnalçık, 2008). Uzak Doğu'dan gelen ipek ve baharat Batı dünyası için uluslararası ilişkilerde önemli

bir rol oynamıştır. İpek, ayrıca Doğu kültürünün Batı tarafından tanınmasını da sağlamıştır. Doğunun ipeği ile baharatının kervanlarla batıya taşınması Çin'den Avrupa'ya ulaşan ticaret yollarını oluşturmuştur. İpek yolu güzergâhında bulunan Anadolu toprakları ipekböcekçiliğinin gelişmesinde büyük önem taşımıştır.

Türkiye'de ipekböcekçiliği yardımcı bir tarımsal faaliyet konumundadır. Küçük aile işletmelerinde yaprak kesme ve taşıma işçiliği hariç tüm faaliyetlerin yaşlı, sakat, çocuk gibi emeğini diğer tarımsal sahalarda değerlendirme olanağı olmayan aile fertlerince yapılması, kırsal alanda gizli işsizliğin önlenmesi, kısa zamanda yüksek gelir sağlanmasıyla tarımsal gelirin daha dengeli dağıtılmasında önemli derecede etkili olmaktadır. 35-40 gün gibi kısa bir sürede, diğer tarımsal faaliyetlerin, işgücü ihtiyacının az olduğu bir zamanda yapılması ve üreticinin ürününü nakit olarak değerlendirmesi ipekböcekçiliğinin diğer ürünlere göre tercih nedenleri olmaktadır (Anonymous, 1991).

İpekböcekçiliği dutun yetiştiği her yerde yapılabilir. Ülkemiz iklimi Orta Anadolu'nun kurak bölgeleriyle, Doğu Anadolu'nun yüksek kurak yaylaları hariç İpekböcekçiliğine elverişli ortamdır. İpekböceği yetiştiriciliği ve koza üretimi dut ağacının varlığına bağlıdır. İklim ve toprak isteği bakımından hassas olmayan dut ağacı yurdumuzun çok yüksek ve soğuk yerleri hariç her yerinde kolayca yetişebilmektedir.

Dut yaprağı yüksek protein içerdiği için gerek taze gerek silo yemi olarak hayvancılıkta da kullanılmaktadır. Dut meyvesi de yaş ve kuru olarak çeşitli şekillerde değerlendirilmektedir. Dut ağacı kereste olarak da dayanıklı olduğundan mobilya sanayinde pek çok kullanım alanına sahiptir. Ayrıca ipekböceği beslenmesinden arta kalan senelik sürgün ve dallar kırsal alanda yakacak ihtiyacının karşılanmasında da önemli yer tutmaktadır. İpekböcekçiliği ve ipekçilik hem tarım hem de sanayi kapsamında ekonomik katkıları ile bazı yörelerimizde tarımsal faaliyetlerin başında gelmektedir. Düşük gelirli tarım işletmelerinde yarattığı istihdam kısa bir sürede sağladığı gelir, ipek çekimi, bükümü, boyama gibi ara işlemlerden sonra tekstilde, özellikle halıcılıkta kullanımı ile yaratılan 14 misli katma değer, ülke ekonomisinin karşı koyamayacağı katkılardandır. Özellikle ülkemizde küçük aile işletmelerinde aile çiftçiliği şeklinde ipekböceğinin yapıyor olması, kırsal kalkınma açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Ankara ilinin ve ilçelerinin ipekböcekçiliği potansiyeli açısından değerlendirilmesi ve ilçelerde desteklenmesi ve sürdürülebilirliğinin sağlanması yöre ekonomisi açısından dikkat çekicidir. Bu ilçelerden biride tarihi M. Ö. 2000 yıllarına kadar uzanan birçok medeniyeti topraklarında barındıran ve Osmanlı Devletinin varlığını ve devamını yakından etkileyen Ankara Savaşının yapıldığı Çubuk Ovasının yanında yer alan kazan bölgesidir (Veren, 2012).

2. KAZAN İLÇESİ KONUMU, JEOLJİK ÖZELLİKLERİ, YERYÜZÜ ŞEKİLLERİ, İKLİM ÖZELLİKLERİ

Kazan ilçesi İç Anadolu bölgesinin Yukarı Sakarya bölümünde olup kuzeyinde Kızılcahamam doğusunda Çubuk, güneydoğusunda Keçiören güneyinde Yenimahalle ve Sincan, batısında da Ayaş ilçeleri bulunmaktadır (Erdoğan 2009, Veren 2012).

Kazan ilçesinin jeomorfolojik yapısında Akıncı ovasını çevreleyen dağlık alanlar ile ovayı çevreleyen platolar önemli bir alanı kaplamaktadır. Kuzeyde Çorba Dağı'nın güney yamaçları, güneydoğuda Karyağı Dağı'nın yüksek kısımları, batı da Ayaş dağlarının doğu yamaçları bölgenin dağlık alanlarını oluşturmaktadır.

Kazan ilçesinin kuzeyinde bulunan Avar, Hodulca ve Çorba Dağı, doğu ve güneydoğusunda bulunan Mire ve Karyağdı Dağı ile batısında bulunan Ayaş (Balaban) dağlarının yamaçlarından beslenen ve mevsimsel yağışlara bağlı akarsular bulunmaktadır. Bu akarsular dere ve çay boyutunda olup, en önemlileri Kocadere Çayı, Ova Çayı ve İlhan Çayıdır (Erdoğan 2009, Veren 2012).

Kazan ilçesinde Batı Karadeniz Kuşağına yakınlığı ve dağ bozkırı olması dolayısıyla yerleşmeleri içinde orman köyü sayısı fazladır. Kazan ilçesi 27 360 ha tarıma elverişli arazi, 4 418 ha mera, 12 000 ha orman, 1 400 ha tarım dışı alanlar ve diğer alanlar ile toplam 47 000 ha arazi varlığına sahiptir (Anonim 2015).

Kazan'ın denizden yüksekliği 890 metredir. Karasal iklimin hakim olduğu ilçemizde ortalama yağış miktarı 350-450 mm'dir. Arazilerin büyük bir bölümü Akıncı Ovası üzerinde yer alan Kazan, karasal iklim şartları göz önüne alındığında ideal bir doğaya sahiptir.

Ayrıca Kazan ilçesinin İstanbul yolu üzerinde bulunması, termal su kaynaklarına sahip olması ve önemlisi yoğun bir şekilde bitkisel ve hayvansal üretimleri ile dikkat çekmesi ilçenin tanınmasında ve turizm faaliyetlerinin artırılmasında ön plana çıkmaktadır.

3. KAZAN İLÇESİNİN TOPRAK ÖZELLİKLERİ VE TİPLERİ

Kazan göç alan ilçelerimizden biridir. İlçe topraklarının büyük bir bölümü düz ve verimlidir. Özellikle 1970'li yıllardan itibaren Kurtboğazi Barajı'ndan sağlanan sulama imkanları ve modern araçlarla yapılan tarım faaliyetleriyle, üretimde önemli artışlar sağlanmıştır. Verimli toprakların alternatif tarım ürünleri ile değerlendirilmesi küçük aile işletmelerinde büyük önem taşımaktadır. Kazan topraklarının dut ağacı yetiştirilişine uygun olması bu tarımsal faaliyetin sürdürülebilirliği açısından da önem taşımaktadır.

Kaliteli koza üretiminin önemli koşullarından biride ipekböceklerinin yediği dut yapraklarının kaliteli olmasıdır. Bunun için dut bahçelerinin kurulması, toprağın işlenmesi gübrelenmesi, sulanması gibi hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Dut bahçesi kurulurken dikkat edilecek en önemli nokta zirai mücadele ilaçları ile ilaçlanan ürünlerden uzak olmasıdır. Ayrıca tozlu yol kenarlarına bahçe tesis etmek hiç uygun bulunmamaktadır. Bunun dışında böcek beslenecek yerlere yakın olması, yaprak taşınmasında kolaylık sağlayacaktır. Yine kurulacak bahçenin sanayi tesislerinden uzak olması dut ağaçlarının gelişmesi ve kaliteli ürün elde edilmesi açısından önemlidir.

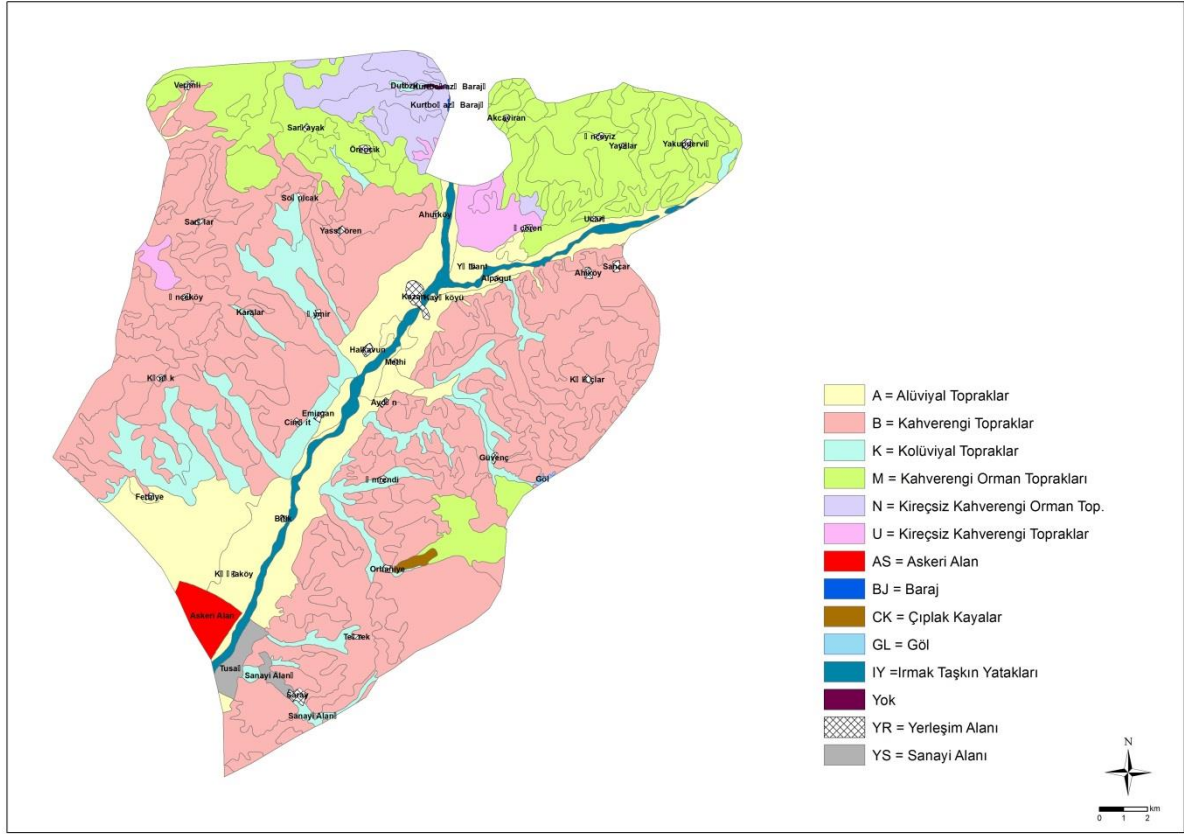
Dikilecek dut fidanlarının üç yaşından yukarı olması gereklidir. Ayrıca köklerinin sağlam olması suyunu kaybetmemiş durumda bulunmasına da dikkat etmek gerekir (Anonim 1989). Dut fidanlarının yetiştirilmesinde ve kapalı dut bahçelerinin tesisinde toprak yapısı da büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan Kazan ilçesinin toprak yapısı incelenmiştir.

Kazan ilçesinde kireçsiz kahverengi topraklar, kahverengi topraklar, kahverengi orman toprakları alüviyal topraklar, kolüviyal topraklar, kireçsiz kahverengi orman toprakları bulunmaktadır. Kazan ilçesinin toprak haritası incelendiğinde ilçenin büyük bir kısmının kahverengi toprakların oluşturduğu, bunu sırasıyla kahverengi orman toprakları, alüviyal topraklar, kireçsiz kahverengi orman toprakları, kireçsiz kahverengi topraklar ve kolüviyal toprakların takip ettiği belirlenmiştir (Erdoğan vd.2015). Çizelge 1'de Kazan ilçesinde yerleşim yerlerine göre bazı toprak çeşitleri görülmektedir.

Çizelge 1: Kazan İlçesinde Yerleşim Yerlerine Göre Bazı Toprak Çeşitleri (Erdoğan vd., 2015).

Yerleşim Yeri	Toprak Çeşidi
Emirgazi	Kahverengi
Karalar	Kahverengi
İğne	Kahverengi
Balakayı	Alüviyal
Gövenç	Kahverengi
Fethiye	Alüviyal
Çalta	Kahverengi Orman
Aşağı Karaviran	Kahverengi Orman
İçviran (ören)	Kahverengi Orman
Doğyaka (Teprek)	Kahverengi
Tekke	Kahverengi Orman
Soğulcak	Kahverengi
Bitik	Alüviyal
Akçaören	Kahverengi Orman
Kışla	Alüviyal
Balaçimsit	Kahverengi
Peçenek	Kahverengi Orman
Çiğir	Kireçsiz Kahverengi
Alpagut	Alüviyal

- Kahverengi topraklar daha çok kurak ve yarı kurak iklimlerde bulunur. Yapılarında çok miktarda kalsiyum vardır. Bitki besinlerince zengindirler. Bu topraklar yazın uzun dönemler için kuru kalırlar (Akalan 1997).
- Kahverengi Orman Toprakları ise genellikle dağlık tepelik, meyilli arazilerde, yapraklarını döken orman örtüsü altında, kireçli ana materyaller üzerinde gelişmekte olan genç topraklardır.
- Alüviyal topraklar akarsular tarafından taşınıp depolanan materyaller üzerinde oluşan genç topraklardır. Genetik horizonlara sahip olmayan bu topraklar taşınmış olan materyalin gösterdiği farklılıklara uyan, değişik katmanları kapsamaktadır. Genellikle buldukları iklime uyabilen her türlü kültür bitkisinin yetişmesine elverişli ve üretken topraklardır. Büyük ırmakların oluşturduğu geniş alüviyal alanlardaki alüviyal toprakların tarımsal değeri yüksektir (Akalan 1997).
- Kireçsiz kahverengi orman toprakları organik madde genellikle asit karakterli olup mineral kısımdan ayrı veya çok az karışma gösterir. Orman ve çalı örtüsü altında zayıf-ileri derecede katmanlaşmış topraklardır. Derinlikleri normal olarak 40-70 cm arasındadır. (Anonim 2001)
- Kireçsiz kahverengi topraklar ise yarı nemli ve yarı kurak iklim kuşağında orman ve fundalıklardan çayır vejetasyonuna geçilen vadi yamaçları ve dalgalı arazilerde genellikle kireçsiz, asit karakterli ana materyaller üzerinde oluşmuşlardır.
- Yaşlı topraklarda alt katlar daha kahverengi sarımsı, kırmızı veya daha kırmızımsı renge sahiptir. Yüzey toprakları, nötr ve hafif asit reaksiyonludur (Akalan 1997).
- Kolüviyal topraklar genellikle dik eğimlerin yer çekimi, toprak kayması yüzey akışı veya yan dereler ile kısa mesafelerden taşınarak biriktirilmiş ve kolüvyum denen materyaller üzerinde oluşmuş bu topraklar genç profilli topraklardır (Anonim 1993). Şekil 1 de Kazan ilçesi toprak haritası aşağıda verilmiştir.



Şekil 1. Kazan ilçesi yerleşim yerlerine göre toprak haritası (Erdoğan vd. 2015).

Toprak deyince aklımıza yalnızca bildiğimiz toprak gelmesin; toprak, bitki ve hayvanların oluşturduğu bir devrenin içinden akan bir enerji kaynağıdır. Besin zincirleri bu enerjiyi yukarılara ileten yaşayan kanallardır; ölüm ve çürüme bu enerjiyi toprağa geri döndürür. Bu bir kapalı devre değildir; bir miktar enerji çürüme sırasında dağılır, bir miktarı havadan emilerek geri gelir, bir kısmı topraklarda, turbolarda, yaşlı ormanlarda depolanır; ancak bu böylece hep sürüp giden bir devredir, tıpkı yavaş çoğalan bir yaşam döner sermayesi gibi (Özdağ 2013:225). Verimlilik, toprağın enerji alma depolama ve açığa çıkarma yeteneğidir. Toprağın enerji devresi olarak basit bir taslağı, üç temel düşünceyi yansıtır:

1. Topraklar deyince aklımıza yalnızca bildiğimiz toprak gelmemelidir.
2. Yöreye özgü bitki ve hayvanlar enerji devresini açık tutar; diğerleri tutabilir de tutmayabilir de.
3. İnsan faaliyetleriyle gelen değişiklikler evrimsel değişikliklerden farklıdır ve istenenden ya da tahmin edilenden daha farklı sonuçlar doğurur.

Bu düşünceler, toplu olarak, iki konuyu gündeme getirir: toprak yeni düzene uyum sağlayabilir mi? Arzu edilen değişiklikler daha az şiddet uygulayarak gerçekleştirilebilir mi? Toprağın sağlığı kendisini yenileme kapasitesidir. Doğa koruma ise bu kapasiteyi anlamak ve muhafaza etmek için gösterdiğimiz çabadır.

4. KAZAN İLÇESİNE İPEK KÜLTÜRÜ NASIL KAZANDIRILIR?

Dut ağacı; en iyi tınlı, kumlu-tınlı ya da killi-tınlı topraklarda yetişir. Toprağın pH değeri 6.5-7.0 olmalıdır. Toprak derin, drenajı iyi olan, arazi eğimi fazla, taban suyu yüksek, yol kenarı tozu olmayan ve besin maddelerince zengin topraklarda iyi yetişebilmektedir. Dolayısıyla iyi kalitede yetiştirilen dut ağaçlarının yaprak verimi ve kalitesi yüksek olmakta; bu yapraklarla

beslenen ipekböceklerinin de koza kalitesi iyi olmaktadır. Bu kozalardan çekilen ipek liflerinin kalitesi üretecek ürünün (ipekli dokuma ipek halı vb.) kalitesini de doğrudan etkilemektedir. Dut ağacı iklim ve toprak koşulları bakımından çok seçici olmadığından ülkemizin hemen her ilinde rahatlıkla yetiştirilebilmektedir. Bu sebeple en çok Malatya, Ankara, Erzincan, Elazığ, Erzurum, Ordu ve K.Maraş şehirlerinde dut üreticiliği fazladır. Bu nedenle Kazan ilçesinde de dut yetiştiriciliği yapılabilir. Dut ağacı, çok fazla bakım istemez uzun ömürlü bir ağaçtır. Meyvesinden faydalanılan ve yaygın olarak yetiştiriciliği yapılan dut türleri *M. alba L.*, *M. nigra L.*, ve *M. rubra L.*'dir. ***Morus nigra L.*** türünün anavatanının Türkiye, Arabistan, Rusya'nın Güney Asya'da bulunan kısımları ve İran olduğu belirtilmiştir (Bellini vd. 2000, Roger 2002). Ancak dutun doğal yayılma alanları insanların müdahaleleri ile büyük oranda değişime uğradığı belirtilmektedir (Zeng vd. 1988).

Çok geniş alanlara yayılmış olmasına rağmen meyvesinden ziyade ipekböcekçiliği yetiştiriciliği amacıyla kullanımı nedeniyle dünya dut meyve üretim miktarına ait kayıtlara rastlanmamaktadır. Birçok meyve türünde olduğu gibi Anadolu, dutun da anavatanı ve en eski kültür alanlarından biridir (Özbek 1977). ***Morus nigra L.*** türün yaprakları ipekböceğinin tercih ettiği kalın, pürüzlü ve koyu yeşil renkli olmasındandır. Bitkinin boyu diğer türlere göre bodur denecek kadar kısa (6-9 m), diğer türlere göre soğuğa en hassas olan türdür. Bitkisi yavaş büyür. Kökleri 15 m kadar derine gidebilir. Dünyanın birçok ülkesinde meyvesi yerine ipekböcekçiliği için yetiştirilmektedir. İpekböceğinin tek gıdası “dut yaprağı”dır. Bir kutu ipekböceği için, 500-600 kg dut yaprağına ihtiyaç vardır. Ayrıca tarımla uğraşanların ekonomilerine katkıda bulunabilecek önemli bir ağaç türüdür. Yaprığın yanında kerestesi de oldukça kaliteli olduğu bilinmektedir. Kazan ilçesinde dut ağacı, hangi toprak özelliğine sahip toprakta daha kaliteli yaprak oluşturur? sorusunun cevabı, projeler yaparak araştırılması gerekmektedir. Kazan ilçesinin toprakları genel olarak değerlendirildiğinde ipekböceği yetiştiriciliğine uygun olarak görülmektedir. Özellikle iç kesimdeki mahallelerde dut fidanı yetiştiriciliğine destek verilmeli ve ipekböceği yetiştiriciliği konusunda yerel halk eğitilmelidir.

Geçmişte Kazan ilçesinin köylerinde yapılan ipekböcekçiliği bugün tamamen kaybolmuştur. Özellikle köylerde çok yaşlı nüfus kalmış olması, gençlerin büyük bir kısmının ilçe merkezinde ve büyükşehirlerde (Ankara, İstanbul, İzmir vs.) bulunması bunun sebeplerinden biridir. Ülkemizde işsizliğin önlenmesinde gençlerin kırsal kalkınma kapsamında tarımda yer almaları büyük önem taşımaktadır. Kırsal kalkınmanın sağlanmasında önemli olan küçük aile işletmelerinin alternatif ürünlerle desteklenmesi özellikle kadınların istihdamını olumlu yönde etkilemektedir.

İpek kültürünün Kazan ilçesine tekrar kazandırılması, Kazan topraklarının ipekböcekçiliği açısından değerlendirilmesi ve yöre halkının bu konuda bilinçlendirilmesinde Kazan Belediyesi ilçe Ziraat Müdürlüğü ve Üniversite İş Birliği içinde olmalıdır. Geçmişten gelen bu kültürümüzü yaşatıp gelecek nesillere taşımamız bu yolla mümkün olacaktır. Kazan ilçesi ve çevresine, uygun ekonomik kalkınmanın ön koşullarını araştırarak öneriler getirilmelidir. Kazan çevresine uygun ekonominin temel koşulu “sürdürülebilir kırsal kalkınmadır”. Ancak sürdürülebilir kırsal kalkınmanın nasıl uygulanabileceği konusunda Kazan ilçesinde bir görüş birliği oluşturulmalıdır. Sürdürülebilir kırsal kalkınma kavramının beraberinde getirdiği fikirler: doğal sermayeyi tüketmeyen, gelecek kuşaklarında kendi gereksinimlerini karşılayabilme olanaklarını ellerinden almayan, ekonomi ile ekosistem arasındaki dengeyi koruyan, ekolojik açıdan sürdürülebilir nitelikte olan ekonomik kalkınmadır. Kırsal kalkınma planlarında çevre faktörlerini ön plana çıkarma önemlidir. Sürdürülebilir kırsal kalkınma, doğanın tüketilmeden kullanımına bağlıdır. Kazan ilçesine ekonomik değer kazandıracak

ipekböcekçiliği eğitimi başlatılarak, ilçe ve mahallelerde yaşayan insanların büyük illere göçü de önlenmiş olacaktır.

Kırsal kalkınma amacıyla,

- Kırsal alanlarda yaşayan insanların hayat standartları ve refah düzeylerinin doğal yapı bozulmadan yükseltilmesi,
- Yöresel ve bölgesel gelişmişlik farklarının giderilmesi,
- Temel ekonomik faaliyetleri oluşturan tarımsal yapının iyileştirilmesi, tarıma dayalı sanayinin geliştirilmesi,
- İstihdamın artırılması,
- Kırsal alt yapı tarımsal altyapı, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, örgütlenme ve bu türden pek çok sosyal, kültürel ve ekonomik alandaki eksikliklerin giderilmesi ve koşulların iyileştirilmesine yönelik faaliyetler de bulunmaktadır.

Kırsal alandan göçü engellemek ve kırsal geliri artırmak amacıyla; doğal kaynak olan toprağın tükenmeden kullanımı için önkoşul, kooperatif ya da herhangi bir yerel üretici grubunun, sözü geçen doğal kaynağı sürdürülebilir bir şekilde kullanmayı üstlenmesi ve bundan sorumlu tutulabilmesidir. Karşılığında, devletin de o üretici grubunun haklarını koruması gerekir. Böylece üretici, doğal kaynağı tüketmeyecek; kendi çıkarına uyduğu için, uzun vadede sürdürülebilir bir şekilde kullanacaktır (Berkes vd.1989). Gelecekte, maddecilik yerine manevi değerler, bireycilik yerine toplumculuk, mal biriktirme yerine temiz havasıyla, suyuyla, yeşilliğiyle yaşamın kalitesi daha önemli olacaktır. Doğal kaynakların kullanımında yerel yönetimlerin önemi artacak, çevre ile ilgili kararlar, daha demokratik, katılımcı yöntemlerle alınacaktır.

Kazan ilçesi için kırsal kalkınma hibelerinden yararlanılması oldukça önemlidir. Bu kısımda belirtilen hibelerden uygun olanları belirlenerek Kazan ilçesine ipek kültürü kazandırılmalıdır. 2016-2020 tarıma dayalı kırsal kalkınma hibeleri (tüm iller), kırsal kalkınma destekleri kapsamında, tarıma dayalı yatırımların desteklenmesine ilişkin kararın Madde 5 de desteklenecek yatırım konuları ve nitelikleri kapsamında, kırsal ekonomik altyapı yatırımları bulunmaktadır. 2014-2020 Kırsal Kalkınma Hibeleri (IPARD-2) IPARD II Kırsal Kalkınma programı çerçevesinde desteklenen proje konularından biri de, zanaatkarlık ve katma değerli ürün işletmeleri, geleneksel el sanatları, yerel tarımsal (gıda-gıda olmayan) ürünlerin işlenmesi ve pazarlanmasıdır. Türk Patent Enstitüsü'nün coğrafi işaret programı kapsamında lisanslı olan ürünler değerlendirme sürecinde daha yüksek önceliğe sahip olacaktır.

Kırsal kalkınma açısından Kazan'a ipek kültürünün kazandırılmasında; dut yaprağı problemi, üretimde arazi sorunu, yeterli olmayan koza işleyen işletme yetersizliği, birlik veya kooperatif kurulması, dut fidanlığı için yörede arazi yetersizliği, dut fidanı dağıtımının koza birlik tarafından dağıtılması, Tarım İl Müdürlükleri nezdinde koordineli bir çalışma yürütülmesi, üreticilerin bir araya gelerek kooperatif kurmalarının sağlanması, ipeğin sağlıklı olduğu konusunda tüketicinin-halkın üniversiteler tarafından bilgilendirilmesi, üretim düşüşü sorgulanmalı, kozanın öğütülmesiyle şeker hâpı, şampuan, krem gibi ürünler üretilmesi, sektör paydaşları arasında iletişim eksikliğinin giderilmesi çok önemlidir.

İpek ve ipekböcekçiliği kültürü; yumurtadan çıkan larvaların beslenerek büyütülmesi bunlardan koza elde edilmesi, kozaların ipe dönüştürülmesi ve bu iplerle yapılan dokumalar ile oya yapımına kadar geçen bütün süreçleri ve bunların etrafında oluşan gelenekleri bünyesinde barındırır. Değerinden hiç bir şey kaybetmeden günümüze taşınan ipeğin, dut

yetiştiriciliğinin azalması ve maliyetlerin yükselmesi gibi sorunlarının çözülmesi gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Akalan, İ, (1997), “Toprak (Oluşu Yapısı ve Özellikleri)”, **Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları:662, Ders Kitabı: 204**, Ankara.
- Anonim, (1989), “İpekböcekçiliği”, Bursa Koza Tarım Satış Kooperatifleri Birliği Ünal Ofset, Bursa
- Anonim, (1991), “İpekböcekçiliği ve Dutçuluk” (Seminer Notları), İpekböcekçiliği Araştırma Enstitüsü Yayınları, No:87, Bursa.
- Anonim, (1993), “Kastamonu İl Arazi Varlığı”, T.C. Başkanlık Köy Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Anonim, (2001), “İzmir İli Arazi Varlığı”, T.C. Başkanlık Köy Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Anonim, (2015), “Kazan Ankara”, Kazan İlçesi Gıda Tarım Hayvancılık Müdürlüğü.
- Bellini, E., Giordani,E., Roger, J.P., (2000), The Mulberry for Fruit,II Gelso daFrutto, L’informatore Agrario, Verona, LVI, 7:89-93.
- Berkes, F, Feeney, D, Mccay, BJ, Acheson, JM, (1989), “The Benefits of The Commans” Nature,340:91-93.
- Erdoğan, A, (2009), “Geçmişten Günümüze Kazan”, Kazan Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, Z., Söylemezoğlu, F., Arcaç, S. ve Yaner, A, (2015), “Kazan İlçesinde Yöresel Ürünlerin Kırsal Turizm Açısından Önemi”, **III. Uluslararası Kazan Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı**, s.: 45-53. Kazan.
- İnalçık, H, (2008), “Türkiye Tekstil Tarihi üzerine Araştırmalar”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Genel Yayın, 1557, Mas Matbaacılık A.Ş. İstanbul (s: 185-366.
- Leopold, A, (1949), “A Sand County Almanac and Sketches Here and There”(Çeviren: U. Özdağ, “Bir Kum Yöresi Almanağı”), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Basımevi.
- Özbek, S, (1977), Genel Meyvecilik, **Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayını:111, Ders Kitapları:6, Adana, 386.**
- Roger,J.P.,(2002),DescriptionofMulberryTree,(www.unifi.it/project/ueresgen29/ds15.htm)
- Veren, E, (2012), “Kazan ilçesinin (Türkiye Ankara) İsmiinin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme”, **1. Uluslararası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu ve Türk-İslam Sanatları ve Karma Resim Sergisi**, Kazan Belediyesi Kültür Yayınları. Ankara s: 20-30.
- Zeng, T., Tan, Y., Huang, G., Fan, H., Ma, B, (1988), Mulberry Cultivation, **FAO Agriculture Services Bulletin**, 73(1), Rome, 127.

Prof. Dr. Gıyasettin AYTAS
Gazi Üniversitesi
gyasettina@gmail.com

Gelenekten Geleceğe Kültürel Kodlar ve İzler

Ülkemizde son on yıl içinde gelişen olaylarda da açıkça görüldüğü gibi toplumumuzun bir birlik ve bütünlüğünü sağlayacak kültürel mirasımız, kentleşme süreci ile birlikte yozlaşmakta ve bu durum da çoğu kere eksik ve yanlış uygulamalara neden olmaktadır. Özellikle birlik ve bütünlüğümüzü ortadan kaldırmak isteyenler tarafından ortaya çıkan boşluklar değerlendirilmekte, ulusal bilincin yaşamasını sağlayan değerlerimizin yerine yenileri konulmaya çalışılmaktadır. Kimi zaman yanlış ve eksik bilgilere dayalı uygulamalar da özgün olmaktan çok yapay bir kültür oluşturmaktadır. Yapılan bilimsel araştırmalar sonucunda ortaya çıkan verilere göre, insan hayatının üç önemli devresi olan doğum, düğün ve ölüm unsurlarından hareketle, ortak kültürel değerlerin izlerini sürerek, kültürel kodları tespit etmek gerekmektedir. Bu kodların belirlenmesinin temel amacı ise önemi ise birlik ve bütünlüğümüz için kullanılabilir kılmaktır. Toplumsal bellek, toplumun tarihinin derinliklerinden gelen kültür birikiminden beslenir. Eğer bir toplumun kültüründe bu birikim yoksa o toplum için moda bir takım değerler hâkim, asıl değerler ise yok olur gider.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, kültürel kod, değer, kimlik, sosyal normlar.

Cultural Codes from Tradition to Future

As it has been clearly observed for the last ten years, our cultural heritage has been degenerated as a result of the urbanization process, and this has caused many incomplete or inaccurate implementations. The gaps are utilized especially by the people who want to damage our unity and integrity, and the national values that keep our national consciousness alive are tried to be altered. The implications based on inaccurate or incomplete information might sometimes create an artificial culture rather than a genuine one.

According to the findings of scientific researches, cultural codes should be identified by tracing the cultural values related to birth, wedding and death, which are the three important phases of a human being's life. The main aim in determining these codes is making them usable for our unity and integrity. Social/ collective memory is nourished with the cultural background of the society which is derived from the depth of that society.

If a society does not have such a background, as the time passes by, some popular values become dominant and the real values disappear in that society.

Key Words: Tradition, cultural code, value, identity, social norms.

Giriş

Geleneğin kodlarını anlayabilmek için hayatın üç eşiği olarak kabul edilen “doğum- düğün – ölüm” olgusunun arka planındaki sırrı keşfetmek gerekmektedir. Bütün insanlık için geçerli olan bu üç eşik, her toplumda farklı geleneklerle birlikte karşılığını bulmaktadır. Türk toplumu açısından bir çarkıfelek olarak kabul edilen hayatın üç eşiği, doğumla başlar, düğünle devam eder ve ölümlerle son bulur. Bunlar insanın ömrü boyunca geçtiği üç önemli eşiktir. Bu eşikler, hayatın kendi içindeki döngüsüdür veya bir başka deyişle dengesidir. İnsan bu denge üzerinde sürekli dönüp durmaktadır. İşte bu döngünün gelenekten geleceğe uzanan kodlarını doğru okumadığımız takdirde hayatın anlamını kavramak mümkün olmayacaktır.

Hayatın döngüsünde başlangıçla bitiş arasındaki olguyu her zaman doğru algılamak mümkün olmamaktadır. Neyin başlangıç, neyin bitiş olduğu, çoğu zaman birbirinin içine girmektedir. Doğumla gelen coşku, ölümlerle acıya dönüşmekte böyle bir algı beşeri algıda anlamlı görülmekle birlikte, inançsal olarak bunun değişebildiği de görülmektedir. Ölümün ebedi bir hayat olduğuna inanan insan, ölüm için üzülme yerine, onu bir düğün gecesi olarak da değerlendirebilmektedir.

Hayatın bu üç eşiği, toplumsal varlığımızın mayasıdır. Bunların oluşturduğu kültürel birikim gelenekle sihirli bir güce dönüşür ve toplumsal kaynaşma ve dayanışmanın ana malzemesini oluşturur. Birlikte var olmanın ve birlikte hayatı paylaşmanın ana ögesi sayılan gelenekler var oldukça toplum var olacak, aksi durumda anlamsız ve tekdüze bir hayat çarkında insanoğlu ezilip gidecektir. Acılar paylaşıldıkça ona dayanma gücünü elde ederiz. Aynı şekilde sevinçler paylaşıldıkça anlamlı kılınır. İşte gelenekler, adetler, töreler hangi eşiğin nasıl geçileceğini bize öğretir. Toplumsal varlığın ana malzemesi olan bu ritüeller, kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılır. Bunlar çok önemli olduğu için, toplumu meydana getiren her birey, bunları anlamak, yaşamak ve aktarmak zorundadır.

Eşiklerden Aşarak Gitmek veya Hayatın Sırrını Keşfetmek

Doğum, gelişmek, çoğalmak ve yerini başkasına bırakmaktır. Doğum yalnızca insan yaşamına özgü bir durum değildir. Yeryüzündeki bütün canlılar, kendi varlıklarını devam ettirmek için doğum bir doğum sancısı yaşar ve bu sancıyı mutlulukla unuttur. Ay, gün, güneş, mevsimlerin birbiri ardınca değişen ve dönüşen ritmi birbiri ardınca incelendiğinde, doğum olgusunun en güzel örneğine şahit olunacaktır. Gözlenebilen bu döngüde, bir ritme bağlı olarak aynı macera biteviye yaşanmaktadır. İşte insanoğlunun yaşam döngüsü bu büyük döngünün bir parçası ve uzantısı gibidir. Bir bilinmezden gelen insanoğlu, kendince somutlaştırabildiği bir durakta son yolculuğa çıkar.

İşte doğumun doğadaki ilk karşılığı olarak kabul edilen Nevruz bu bakımdan Türk toplumu açısından çok önemli bir dönüm noktasıdır. Nevruz, doğanın olduğu kadar, insanın da taze bir başlangıcı olarak kabul edilir. Kışın getirdiği bütün zorluklardan ve çilelerden kurtuluşun, yaşamın zorlukları adına ne varsa, bu yeni günle birlikte kurtulup sevinçle hayata yeni bir başlangıç yapılır. İşte doğanın bu döngüsünü yansıtan Nevruz, Anadolu insanı her yıl yaşamın eşiklerinden birinden geçmesinin de simgesel bir anlatımına zemin hazırlar. Orta Asya'da yüzyıllardır var olan Nevruz kutlamaları, Anadolu üzerinden Balkanlar'a kadar bir kültür zenginliğini olarak izlerini yüzyıllardır sürdürmesi de bu eşiğin doğa ve insan bütünleşmesinin bir göstergesidir.

Anadolu'da doğumun ilk eşiği olarak kabul edilen Nevruz, ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, kimi yörelerimizde farklı kültürel kodlarla karşımıza çıkmaktadır. Iğdır'ın Karakoyunlu ve Melekli köylerinde olanca canlılığı yaşayan Nevruz gelenekleri, Ardahan, Nahcivan ve Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde de aynı şekilde sürdürülmektedir. Iğdır'daki Nevruz kutlamaları içinde "yedi levin" olarak bilinen ve tatlı-tuzlu her türlü yemişin, meyvenin bir araya getirilip "nevruz bohçası" içinde eşe-dosta dağıtıldığı gelenek, kendine özgü bir yapı ile dikkat çekmektedir. Kimi yörelerimizde de (Isparta Gönen ve çevresinde) yeniden doğuş, Nevruz Cemi ile kutlanır.

Nevruzun devamında kutlanan bir diğer gelenek de huzurun, bolluk ve bereketin sembolü olduğuna inanılan Hıdırellez kutlamalarıdır. Nevruz gibi, kış günlerinin bittiği, doğanın bereketinin başladığı günlerde Hıdırellez, birbirinden değişik ve bir o kadar da anlamlı törenlere sahne olur. Hıdırellez şenlikleri, genellikle birlikte paylaşmanın ve bir olmanın vesilesi olarak yerine getirilen geleneksel kutlamalardır. Anadolu'nun hemen her köşesinde olduğu gibi, Türk kültür coğrafyasında da bu kutlamaların birbirine benzediğine şahit oluruz. Bu benzerlik, oba ve oymakların Anadolu'ya yerleşirken belirli bir sistemi takip etmelerinden kaynaklanır. Doğanın bütün haşmetiyle ve bir ritim içinde döngüsünü sürdürürken insanoğluna, bu ritme ayak uydurur ve bu ritmi kendisi ile bütünleştirir.

Doğa ile birlikte hayatın eşiklerini geçen insan, onun kendine verdiğini hayatı ile birlikte özdeşleştirip bu eşikleri aşarak yürümeye çalışır. Doğum da tıpkı bu yönüyle önemli bir başlangıç ve hayatın ilk eşigidir. Doğum hayatın yeni bir patikası ve ana yolun başlangıcıdır. Bu yüzden doğum insan hayatında çok önemli ve anlamlı bir dönüm noktasıdır. Her doğumla kadın yere daha sağlam basar. Kendi varlığını hissetmenin yanında, neslinin devamını da sağlamanın mutluluğunu yaşar ve bu mutluluk onun en büyük onuru ve gururu olur.

Doğumla birlikte başlayan gelenekler, beşiklerle değerlenir. Beşiğin kordonu ile hayat ve ölüm arasında bir çizgi oluşturur. Tıpkı anne karnında yaşamını bir kordonla sürdüren çocuğun, beşikte sallanmak için kullanılan bir kordon ipi ile hayata bağlanması gibi. Bu yüzden bir candan yeni bir canı besleyen göbek bağı, Anadolu’da kesilip atılmaz. Çünkü o kutsaldır ve bebeğin geleceğini temsil eder. Kimi yörelerimizde okusun adam olsun diye göbek bağı bir okulun bahçesine gömülür, kimi evcimen olsun, uzağa gitmesin diye evin bahçesine gömülür.

Doğum gelenekleri içinde kendine özgü kuralların sırrını çözümlenmek kimi zaman derin bir anlam ve analiz yapmayı gerekli kılar. Doğumla birlikte taçlanan anne, loğusa olarak kabul edilir. Onu gören herkesin cennete gideceğine, sevap kazanacağına inanılır. Bu yüzden yedi gün boyunca loğsa kadını ziyaret etmek ve ona yemek götürmek Anadolu’da en yaygın gelenekler arasındadır.

Doğumdan sonra çocuk için en önemli eşiklerden biri de kırk törenleridir. Kırk için yapılan törenlerin en önemli hazırlıklarından biri, bebeğin yıkanmasıdır. Kırk suyu birçok farklı usul ve esasa bağlı olarak hazırlanır. Kimi yöremizde kırk çeşit bitkiyle ısıtılırken, bir başka yörede suya para, altın, gümüş konur. Her birine sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kimi yöremizde bebek dirençli olsun diye kırk taşla su ısıtılırken, Milas’ın Çomakdağ köyünde olduğu gibi, bebeğin yıkandığı su uğurlu sayılarak öncelikle bebeğin eşyalarına, kırk töreninin yapıldığı eve, baba ocağına serpilir. Kimi yörelerimizde de bebeğin yüzüne saçına, ömrü uzun olsun, saçı sakalı ağarsın; bebek kızsın avuçlarına; marifetli, hamurlu olsun diye un sürülür. Bütün geleneklerde olduğu gibi, Kırk törenlerinin de temelinde paylaşımın önem verilir.

Bebeğin gelişimindeki her önemli aşama için törenler düzenlenir. Bunlardan biri de çocuğun dış çıkarması ile ilgili yapılan törendir. Dış hediği adı verilen bu törenler, Anadolu’nun dört bir yanında yaygın olan geleneklerden biridir.

Hayatın eşikleri birbiri ardınca, kimi zaman geçmez, geçilemez gibi görünse de oldukça hızlı geçilir. Be geçişlerden en önemlisi düğündür. Modern anlamda pek karşılaşılmasa da gelenekler arasında dikkat çeken görücülük, dünürçülük Anadolu’da devam edegelmektedir. Kız istendikten sonra ilk yapılan gelenek söz kesme, ardından şerbet içme ve onu takiben de nişan takma gelmektedir. Nişanın ardından düğün hazırlıkları gelir. Bu sırada düğün okuntusu, çeyiz hazırlıkları, gelin hamamı birbirini takip eder. Artık kına gecesi gelip çatmıştır. Ertesi gün kız evinden kız alınacak, nikâh kıyılacak ve tören düğünle devam edecektir.

“Allah’ın emriyle” başlayan düğün gelenekleri, günlerce sürecektir rengârenk başka geleneklerin ve uygulamaların da habercisi olur. Düğün hazırlıkları Anadolu’da çok erken, yıllarında başlar. Erkek tarafı oğullarının geleceğini hazırlamak için çabalaya dursun, kız anaları çevresinde rastladığı her yeni motife kendi elinin özgün ilmeklerini atar. Çünkü “Kız beşikte, çeyiz sandıkta” sözü her kız anasının kulağında sürekli çınlamaktadır. Bu yüzden kız anaları ilk danteline, oyasına dualarla, hayırlı kısmetler dileğiyle başlar. Her ilmekte, her yörede Anadolu’nun bu dilek ve temennilerin ilmekleri dokunur.

Düğünden önce kızın hazırladığı sandık açılır ve gururla sergilenir. Aslında bu sergileme bir emeğin hasadı gibi görünse de hayatın başlangıcı ile bitişi arasındaki geçiş köprüsünde bir başka anlam taşımaktadır. Kızın geçtiği bu köprüde, kendi varlığını ifade etmenin bir aracı olan çeyiz, bir varlıktan öte kültürel zenginliğin anlamı olarak da değer kazanır.

Düğünün olmazsa olmazlarından biri de bayraktır. Bayrak bir temsil unsuru olarak düğüne ayrı bir anlam katar. Bizler bayrağı yalnız milli olma vasfı ile değil, hayatımızın her anına ve her yerine dâhil etmişiz. Düğünlerde de bayrak açma ve bayrak merasimi ile başlangıç yapılır. Bayrak, düğünlerin olmazsa olmazıdır. Anadolu'nun her yöresinde düğün evinin simgesidir. Bayrak, rengârenk ve albenili olacak bir şekilde ve özenle bezenir.

Bayrak süslemelerinde çeşitli simgeler kullanılır. Bunların başında narın özel bir yeri vardır. Yeni kurulan aile nar taneleri kadar çoğalsın, sonsuza uzansın diye bayrak direğinin tepesine nar konur. Kimi yörelerde bayrağa elma, tavuk teleği de takılmaktadır. Bunlar özel bir hazırlığı gerektirmektedir. Kimi yörelerimizde düğün öncesi bayrak dikme merasimi daha büyük bir özenle yapılır. Söz gelimi Çanakkale ve Balıkesir Tahtacıları arasında “Bayrak Dikme” tabir edilen gelenek, Edremit ilçesine bağlı Mehmetalan Köyünde olanca canlılığı ile yaşar. Yörenin genç kızları bir araya gelerek özene bezene hazırlar.

Kına, kızın baba ocağından ayrılmasından bir gün önce yapılan ve anlamca en önemli anlardan biridir. Kına yakmanın Türk kültür ve geleneğinde özel bir anlamı olduğu bilinmektedir. Kıza kına törenlerinde kız evinde bir burukluk olur. Bu nedenle, kına ağıtlarında çok yoğun olarak “ayrılık” ve “gurbet” teması işlenir. Hüzünlü, yanık bir ezgi ile söylenen, lirik “Kına Ağıtları” herkese gözyaşı döktürür.

Kimi yörelerimizde gelinin evinden alındıktan sonra bazı uygulamalara rastlanır. Söz gelimi Milas Çomakdağ'da “hamam” tabir edilen, gelinin köyde gezdirilmesi âdetinde, gelin yeni yuvasına girmeden dolaştırılır. Yöredeki tüm kadınlar, kızlar, çocuklar gelin alayına coşkuyla katılır. Geline köyün içi ve etrafı, evliliğe koruyuculuk kazandıracığı inancıyla cami etrafı dolaştırılır. Çoğunlukla mezarlıkta ataları anmakla ya da türbeleri ziyaret etmekle bu gezi son bulur. Dualar okunur, yaşayanlardan olduğu gibi ata ruhlarından da icazet alınır. Mezarlık gezmenin bir anlamı da geline ve güveye son eşiği göstermektir. Yeni çiftin bu son eşiğe kadar birlikte olmaları için niyazda bulunulur.

Güveyin köy gezmesi ise, birçok yörede uygulanır. Damadın tavrı, davranışlarıyla üstlendiği rol her zamankinden farklıdır. Çok görkemlidir, ciddidir ve mesafelidir. Ritüel böyle kurulmuştur. Pek çok yöremizde gelinle güvey sadece kendi köylerinde dolaştırılmaz, yakın köylere, oradaki eşi, dostu, tanıdığı, tanımadığı da selamlamak için yollara düşer.

Düğünün en önemli işlevlerinden biri de gelinin yeni evine girmesidir. Çok anlamlı bir gelenekle sürdürülen, modern ile yavaş yavaş anlam değiştiren bu gelenekler halen Anadolu'da bütün canlılığı ile sürdürülmeye devam etmektedir. Her yörede farklı biçimde uygulansa da niyetler, dilekler aynıdır: Gelinin yeni geldiği yuvasında düzen iyi başlasın, bolluk bereket olsun diye temennilerde bulunarak birtakım gelenekler uygulanır. Gelinin başına buğday, darı, bazen mercimek, şeker, çoğu kez para atılarak yapılan ve “Saçı” adı verilen gelenek, yuvaya bereketi taşınsın diye yapılır. Kimi yörelerimizde evde kimin sözünün geçtiğini geline göstermek için kaynatayla kaynana güreş tutar ve çoğunlukla da kaynana yener. Burada amaç evde dirlik ve düzenliğin sağlanmasında otoritenin önemini ortaya koymaktır.

Gelinin ayağının dibinde her parçası kadar çocuğu olsun diye testi, bardak, vazo kırılır. Evliliği sağlam olsun diye ayağının önüne çivi çakılır. Bazı düğünlerde, gelin çoğalmanın bir simgesi olarak koca bir aynayla yeni evine gelir. Bir eşiği atlayan gelin, bir durumdan, bir başka duruma geçmiş olur. Bu yüzden eşiği geçerken yaşayacağı evin kapısına ilişkiler yağ bal gibi kolay olsun diye yağ sürer. Bazen de yuvasında ağız tadı olsun diye bal sürerler. Bazen de hamur yapıştırılır ki, gelin evine yapışsın, akli baba evinde kalmassın.

Düğünlerde köy oyunlarının birçok çeşidine rastlarız. Bunlar eğlenmenin yanında, zekânın, sezginin ve bir toplumda rollerin belirlenmesi açısından da oldukça eğitici oyunlardır. Düğünler toplumsal barış ve dayanışmayı sağlar. Bunun için oldukça önemli ve anlamlıdır. Hayatın bir başka eşiği de ölümdür. Bir bilinmeze yol alan insanın dünyadaki son eşiğidir. “Her canlı ölümü tadacaktır” hükmü gereğince, ölüm bilen bilmeyen herkese, zengin-fakir, genç-yaşlı bütün yaratılmışlara uğrayacaktır. İslam inancı gereğince ölüm Hakka yürümektir. Yine İslam inancı ölümü bitiş değil yeni ve ebedi bir başlangıç olarak görür. İslam tasavvufuna göre ölüm, yok olmak demek değildir. Ölümle, Tanrıdan gelen ruh yine Tanrıya döner; böylece gerçek ve sonsuz bir hayata başlar. Bu yüzden ölüm düğün gibi algılanır ve ölen de tıpkı düğünü varmışçasına öbür dünyaya hazırlanır.

Doğumla gelen ilk nefes gibi, son nefes de tazedir. Yeryüzünde öleceğini bilerek yaşayan tek canlı insanoğludur. Onun için bu son eşik ona yabancı olmamakla birlikte, kabul etmesi çoğu kez zor olmaktadır.

Öldüğüm gün tabutum götürülürken,
Bende bu dünya derdi var sanma...
Benim için ağlama, yazık, vah vah deme;

Şeytanın tuzağına düşersen,
O zaman eyvah demenin sırasındır,
Cenazemi gördüğün zaman firâk, ayrılık deme,
Benim kavuşmam, buluşmam işte o zamandır,
Beni toprağa verdikleri zaman,
Elvedâ elvedâ demeye kalkışma,
Mezar, cennet topluluğunun perdesidir.
Batmayı gördün değil mi?
Doğmayı da seyret,
Güneşle aya gurûbdan hiç ziyân gelir mi?
Hangi tohum yere ekildi de bitmedi?
Ne diye insan tohumunda şüpheye düşüyorsun?

“Batmayı gördün değil mi, doğmayı da seyret” diyen Mevlana, doğadaki döngüyle ölüm arasında ilişki ilişkiye göndermede bulunur. Mevlana'nın bu yaklaşımının karşılığı, geleneklerde bütün canlılığı ile devam etmektedir.

Kimi yörelerimizde “Ölü bayramı” olarak anılan törenler düzenlenir. Özellikle Nevruz'da gerçekleştirilen bu tören, “Yeni Gün” olarak kutladığı Nevruz'u, yeniden doğuşu simgeleyen ölümle bir araya getirir. Aynı gün, hem tabiatın doğuşunu kutlar, hem de ölümle gelen yeni gün kutlanır.

Ölüm yaşanacak zor bir an, güç bir eşiktir. Kaderimizdir, kaçınılmazdır. Bir bilinmeze yol alan insanın dünyadaki son eşiğidir. Hayat çarkının son döngüsüdür. İnsan, evvel zamandan beri bu son eşiği kabullenmekte zorluk çekmiştir. Doğada son yoktur. İnsanoğlu bunu bilir.

Bununla birlikte insanoğlu ölümden korkar. Korku ise ölümlle ilgili uygulamaları çeşitlendirir ve zenginleştirir.

İnsanın ölümlü, onu sonsuza kadar kaybetme, geride kalanlarda derin yaralar açar. Bu dünyadaki gibi olmasa da yaşamını bir biçimde sürdüreceğine olan inancı insanoğlunu rahatlatır.

Yaşamını bir başka âlemde sürdürdüğüne inanılan ata, orada hiçbir şeyden yoksun kalmaması ile ilgili inanışın izlerine günümüzde az da olsa rastlanır. Gelenekte ölümlün sıralı olması her zaman beklenen bir durumdur. Ölüml vakitsiz geldiğinde acılar katmerlenir. Böyle bir ölüml anında ağıtlar ve destanlarla acılar dışı vurulur. Çünkü geride kalanların elleri koynunda kalmış, tabir yerinde ise ocağı sönmüş, evinin direğı yıkılmıştır. Tarifsiz bu acı ölümlü sıradan olmaktan çıkarır, adeta bir o mekânı bir yangın yerine dönüştürür.

Türk kültüründe ölümlle ilgili ilk törenlerin adına “yuğ” adı verilir. Bu törenlerin benzer uygulamalarına günümüzde birçok bölgemizde rastlamaktayız. Ölenin arkasından ağıt yakma geleneğı Türk kültür coğrafyasında devam etmektedir.

Türk kültür ve geleneğinde kişi ölmez, ölümlü tadar. Günümüzde Anadolu'nun belirli yöreleriyle sınırlı kalsa da hayatı terk etmiş olana dünyada tamamlayamadığı ibadetleri için İskat yani devir töreni yapılır. Cenaze ritüellerinin arasında topluca yenilen yemek ayrı anlamlar taşır. Yoksulları yedirmek, geleni geri çevirmemek üzere verilen yemekler, ölümlün arkasından yapılagelmektedir. Ancak geleneğimizde ölü evinde kazan kaynamaz. Yemek ritüelleri cenazenin çıktığı gün başlar, üçünde, yedisinde, kırkında, elli ikisinde ve sene-i devriyesinde olmak üzere tekrarlanır.

Tıpkı üçler, beşler ve yedilerde olduğu gibi Kırklar, Türk tasavvufunda önemli bir yapılanmayı simgeler. Kırk rakamı doğum eşiğinde bir ritüele dönüşürse, ölenin ardından da devam ettirilir. Ölenden kopmak, yokluğuna alışmak herkes için zordur. Bu yüzden ölümlün evinde kırk günlük bir yas tutulur.

Sonuç itibariyle, bir çarkıfelek olan bu hayatta, doğumla gelen coşkuyu, ölüml denen son durakta yeni bir eşiğe bağlarız. Bu öyle bir döngüdür ki, hangi eşik başlangıçtır, son dediğimiz, hangi nihayetin başlangıcıdır, bilinmez. Bilmek, anlamak, yaşamak ve aktarmak için geleneklerin izlerini sürmek gerekmektedir. Bu üç önemli eşiğin Anadolu'daki izini sürerken, toplumsal varlığımızın sihirli gücünü de görme imkânına sahip oluruz. Binlerce yıldır yaşanan ve yaşandıkça anlamını kavradığımız kültürümüzün köklerine ulaşırız. Bu kültürel bağlar, tıpkı anne ile bebeğı birbirine bağlayan bir göbek kordonu kadar yakın ve sağlam olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Acıları dayanılır kılan, sevinçleri paylaştıkça çoğaltan sır işte bu geleneklerin içinde saklıdır. Bu sırrın kapısına vardığımızda ait olduğumuz kültürün anahtarını buluruz. Zamanın çarkında yol alan ve kuşaktan kuşağı aktarılan bu uygulamaların geleneklerle zenginleşmiş, toplumsal törelerle bütünleşmiş eşiklerini hep birlikte yaşamının ve yaşatmaya çalışmanın önemini kavradığımızda, bir toplumun parçası olmanın hissini tatmış olacağız.

Çağdaş dünyanın modern kisvesinde eksikliğini hissettiğimiz değerler, Anadolu'da bin bir renklerle yaşamaya devam etmektedir. Bu renkler, kendi gök kubbemizin üzerinde gökkuşağı gibi bizi kuşatmaktadır.

Son Yerine

Gelenekten geleceğe yürürken kültürel kodları görmek ve onları yeniden okumak hem hayatı daha anlamlı kılacak, hem de geleceği daha sağlam inşa etmiş olacağız. Unutulan ve yok sayılan her gelenek, toplumun yapı taşlarından birinin sökülmesi anlamına geleceğinden, bunlar zamanla çöküşe ve yok olmaya neden olacaktır. Modernleşme yok etmek değil, dönüştürerek zenginleştirmek ve anlamlı kılmak olarak anlaşıldığında, gelenekler ötelemek mümkün olmayacak, daha değerli kılacaktır. Postmodern adını verdiğimiz ve herkesin kendince bir tanımını yaptığı bu dünyada, çoğu kimsenin kendi kimliğini doğru anladığını çoğu zaman görememekteyiz. Son söz olarak geleneğin kodlarını eşiklerde ve onları atlarken oluşturduğu gizemde aramak ve somutlaştırmak zorundayız.

Dr. Gonca KUZAY DEMİR
Celal Bayar Üniversitesi
goncakuzay@hotmail.com

Kosova/Prizren’de Yaşayan Türklerin Bahar Bayramları

Evrenin kendini taklit eden bir tekrar halinde olduğunu fark eden insanoğlu, zaman kavramını andan mevsimsel bir döngüye taşınmış ve yıl bilgisine muvaffak olmuştur. Böylelikle halk takvimleri ortaya çıkmıştır. İnsanlar gökyüzü ve yeryüzündeki değişiklikler ile bu döngüsel düzeni algılamaya çalışmış ve kendi yaşantısını bu döngüye göre şekillendirmiştir. İnsanların tabiatın dönüşümünü anlama süreci ve bu süreç içerisinde kendini ve çevresini koruma, kutsama ve sağaltma düşüncesi bahar bayramları gibi pek çok inanma ve ritüeli barındıran kutsal zamanların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hemen hemen aynı işlevlere sahip yapılarıyla pek çok kültürde rastlanılan bahar bayramları, Türk kültüründe de önemli bir yere sahiptir. Tabiatın uyanışının ve buna bağlı olarak yeni bir başlangıcın, bolluk ve bereketin sembolü olan bahar bayramları, Türk kültüründe büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu durum Türklerin ata yurtlarından çıkarak Orta Asya’dan Avrupa’ya kadar geniş bir sahayı yurt edinmelerinin bir sonucudur. Farklı iklim özelliklerine sahip geniş bir coğrafyada yaşayan Türkler, Nevruz ve Hidrellez gibi ortak bahar bayramlarını kutlarken, aynı zamanda bölgesel olarak farklı adlarla anılan bir sıra bahar bayramına da sahiptir.

Balkanların merkezinde yaşayan Kosova Türkleri de baharı birbirinden farklı adlarla anılan bir sıra kutlamalarla karşılamaktadır. Prizren’de Daltulum, Sultan-ı Nevruz, Hidrellez, Naks Salli ve Hıdır Nebi olarak adlandırılan bahar bayramları, Anadolu’daki bahar bayramlarına benzer inanma ve uygulamalar içermektedir. Bu bildiride; öncelikle Kosova/Prizren’de yaşayan Türklerin bahar bayramları tanıtılacak ve bahar bayramlarıyla ilgili inanma ve uygulamaların kutsallıktan sekülere uzanan işlev özellikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kosova, Prizren, halk inançları, bahar bayramı, Hidrellez.

The Spring Festivals of Turks Living in Kosovo/Prizren

Human beings who had realized that the universe imitates itself repeatedly changed the concept of time from momentary to seasonal and realized the knowledge of year. In this way, calendars of people came out. Human beings tried to comprehend this cyclical structure through the changes in sky and on earth and shaped their own lives by this cycle. The process of understanding the alteration of nature and thought of protection, consecration and treatment of themselves and those around them in this process caused to emerge sacred times like spring festivals that contain lots of beliefs and practices.

The spring festivals with the same function that can be encountered in many cultures have an important place in the Turkish culture too. Spring festivals that are the symbols of awakening of nature, a new beginning, abundance and fertility, show a great diversity in the Turkish culture. This case is a result of a large area of the homeland of Turks ranging from the Central Asia and to Europe. While Turks living in a large geographical area with different climatic conditions celebrate the common spring festival as Nevruz and Hidrellez, they have locally many spring festivals known with different names.

Kosovo Turks living in the centre of the Balkans meet spring with a series of celebrations called by different names from each other. The spring festivals called Daltulum, Sultan-ı Nevruz, Hidrellez, Naks Salli ve Hıdır Nebi in Prizren contain similar beliefs and practices of the spring festivals that take place in Anatolia. In this paper, firstly, the spring festivals of Turks living in Prizren/Kosovo will be introduced and then the functions of beliefs and practices of the spring festivals that range from holiness to secular will be focused on.

Key Words: Kosovo, Prizren, beliefs of folks, spring festivals, Hidrellez.

Giriş

İnsanların çevresinde olup biten olayları anlamlandırma çabası, öncelikle doğayı tanıma ve doğa olaylarını kavramasında etkin olmuştur. “Doğada yaşanan kesintisiz bir değişme ve belirli aralıklarla tekrarlanan benzer olaylar zaman kavramının oluşmasına neden olmuştur.” Evrenin kendini taklit eden bir tekrar halinde olduğunu fark eden insanoğlu, zaman kavramını andan mevsimsel bir döngüye taşımıştır. Böylelikle toplumlar kendi yaşadıkları coğrafyanın şartlarına göre, yıl bilgisine sahip olmuş ve çeşitli takvim uygulamaları geliştirmiştir (Koç 1999: 306-308). Geleneksel düşüncede zaman, “kabilenin ritlerine, kutlama ve bayramlarına göre değişkenlik” göstermektedir ve “matematikselsel ve fiziksel olmaktan çok, kültürel bir anlama sahip”tir (Taş 2002: 127). Döngüsel olarak tekrarlanan uygulamalar, “evrende mevcut olan döngüsel zamanın kültürel yansımaları” olarak; “geçmiş, şimdiyi ve geleceği” içermektedir (Taş 2002: 139).

Türk düşüncesindeki kültürel zaman algısına bakıldığında, döngüsel ritüellerin yeniden uyanışın ve başlangıcın temsili olan bahar, yaz ve sonbahar aylarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bahar ve yaz kutlamaları, insanların Tanrılara kışın zorluklarından kendilerini koruduğu için teşekkür etmesi, yeni yılda toplanan ürünlerin iyi olması ve bunun güvence altına alınması amacıyla sürdürülürken; sonbahar kutlamaları ise, Tanrılara şükretmek ve gelecek olan kış mevsiminin rahatlıkla geçirilmesi için dilekte bulunmak amacıyla gerçekleştirilmektedir (Taş 2002: 139-140).

Hemen hemen aynı işlevlere sahip yapılarıyla pek çok kültürde rastlanılan bahar bayramları, Türk kültüründe de önemli yere sahiptir. Tabiatın uyanışının, yeni bir başlangıcın, bolluk ve bereketin sembolü olan bahar bayramları, Türk kültüründe büyük bir çeşitlilik göstermektedir.

Kosova'nın Prizren şehrinde yaşayan Türkler baharı; Daltulum, Sultan-ı Nevruz, Hidrellez, Naks Sali ve Hıdır Nebi olarak adlandırılan bahar bayramlarıyla karşılamaktadır (bkz. Duru 2011). Her yıl Mart ayının başından Haziran ayına kadar süren üç aylık dönemde sıralı biçimde kutlanan bu bayramlar şu şekildedir:

1. Daltulum

Prizren'de 14 Mart tarihinde kutlanan Daltulum, ağır kış koşullarının bitip baharın başlangıcını müjdeleyen gün olarak kutlanmaktadır. Daltulum gününde kutlamalar, Prizren'in Maraş semti ve Âcize Baba Türbesi karşısında uzanan bayırda yapılır (Agim Fişar, 2008). Günümüzde yöre halkı Daltulum gününü kalabalık insan grupları halinde kutlamamakla birlikte, bugün hakkında bilgi sahibi olan ve ailece bugünü kutlayan kişiler bulunmaktadır (Ayşe Bütüçi, 2009).

Daltulum'da kalabalık gruplar halinde insanlar, Daltulum denilen tepeye çıkarlar. Gün içerisinde yenilecek yiyecekleri yanlarında götürürler. Tüm günü çeşitli eğlencelerle geçirirler. Çalgılar eşliğinde Prizren türküleri söyler ve halk oyunları oynarlar. Bugün evlenecek yaşa gelen gençler birbirlerini görür, nasibini arar. Özellikle kadınlar çocuklarına uygun eş bakarlar. Daltulum'a gidenler yanlarında kaynamış yumurta ve sarımsak götürürler. Yumurtalarla bahse girilir ve yumurtalar tokuşturulur. Yumurtası kırılmayan bahsi kazanır ve kırılmayan yumurtalar bayırdan aşağı yuvarlanır. Bugün aynı zamanda adaklar adanır. Adağı olan kişi, sırt üstü uzuvları açık bir şekilde yere yatar. Bir yakını “tesçila” adı verilen keserle yere yatan kişinin vücut şeklini çimlerin üzerine çizer ve bu yerlere sarımsaklar ekilir (Agim Fişar, 2008). Bu sırada “Sarımsak sarımsak sal da git/ Varsa kızımın (oğlumun) hastalığını al da git/ Sarımsak sarımsak sal da gel/ Yoksa kızımın(oğlumun) sağlığını ver da gel” şeklinde

bir söz söylerler. (Vırmiça 2008: 45-46) Aynı uygulama anne ve babalar tarafından sağlıklı olmaları için çocuklara da yapılır (Ferhat Derviş, 2008).

2. Sultan-ı Nevruz

Prizren'de 21 Mart tarihinde kutlanan Sultan-ı Nevruz, baharın gelişinin ve tabiatın uyanışının günü olarak bilinmektedir ve bugünün aynı zamanda Hz. Ali'nin doğum günü olduğu kabul edilmektedir. Prizren halkı Sultan-ı Nevruz'dan önce evlerini temizler ve 21 Mart günü bayramlaşırlar. Bununla birlikte Prizren'de Sultan-ı Nevruz özellikle tarikat çevrelerinde kutlanmaktadır. Her tarikat bugünü çeşitli zikir ve ayinlerle geçirirken, Prizren'deki Rufâi tekkesinde farklı tarikatların şeyh ve dervişlerinin de katılımıyla geniş çaplı bir törenle Sultan-ı Nevruz kutlamaları gerçekleştirilir. Sultan-ı Nevruz'da Rufai tekkesinde düzenlenen zikrin sonunda, şeyh dervişleri şışten geçirir (Hadri Hüseyi, 2009).

3. Hidrellez

Her yıl 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanan ve Hızır'la İlyas'ın bir araya geldiğine inanılan Hidrellez, en önemli bahar bayramıdır. 5 Mayıs günü halk arasında Karabaş Baba Türbesi olarak bilinen ve Karabaş olarak nitelendirilen mevkide başlayan Hidrellez kutlamaları, 6 Mayıs'ta sürdürülür. 5 Mayıs günü Prizren ve çevresindeki yerleşim yerlerinden Karabaş mevkiine gelenler yanlarında yiyeceklerini getirerek gün boyu eğlenirler. Kesilen kurban etleriyle pilavlar pişirilir (Agim Fişar, 2008). Karabaş günü buraya kurulan tezgâhlarda o güne özel hazırlanan renkli kurabiyeler satılır. İpe geçirilen bu kurabiyeler çocukların boynuna asılır. Gün boyu türküler söylenir, halk oyunları oynanır (Mukaddes Peşi, 2008). Aynı zamanda Karabaş Baba Türbesi ve yakınında bulunan Kemanî Rabia Hanım, Şeyh Hüseyin ve Şeyh Abdurrahman Türbeleri ziyaret edilir. Adaklar adanır, dilekler dilenir. Türbelerin etrafında bir sefer tavaf edilir, türbe öpülür ve mum yakılır. Adaklar para vermekle, mum yakmakla, eşya bağışlamakla, kurban kesmekle gerçekleşir. Genellikle şifa bulmak amacıyla ziyaret edenler, Şeyh Hüseyin Türbesi'nde bulunan sudan da su içerler (Vırmiça 2008: 57-58).

Tüm gün Karabaş'ta eğlenen Prizren halkı akşama doğru buradan ayrılır. Bu saatlerde gençlerin birbirlerini görerek nasiplerini aradıkları "korzo" adı verilen karşılıklı yürüyüş yapılır. Bu sayede gençler nasiplerini ararlar. Oğlunu veya kızını evlendirmek isteyenler orada oğluna kız, kızına oğlan bakar. Kadınlar bir arada oturur muhabbet ederler (Mukaddes Peşi, 2008).

Prizren'de yaşayan Türkler, akşam saatlerinde evlerine dönerken topladıkları yeşil ceviz ve diğer ağaç dallarını getirirler. Bu dallarla yıkanmanın, bütün yıl neşe, sevinç ve mutluluk getireceğine inanılır. Akşam toplanan kadınlar ve genç kızlar birlikte eğlenirler. Martifal çekme oyunu için, genç kızlar ve kadınlar su dolu bir küpün içerisine kendi nişanı olan eşyasını atarlar. Üzerine kırmızı örtü örtülen bu küp, 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece boyunca bir gül ağacının altına konur ve Hidrellez günü hep birlikte açılmak üzere bekletilir (Ayşe Bütüçi, 2009). Bu gece evlere bereket gelmesi için ambarların kapıları açık bırakılır, cüzdanların ve çantaların ağzı kapatılmaz (Vırmiça 2008: 57). Bahtlarının açılması için o gece genç kızlar, geceleme üzere bir komşunun ya da akrabanın evine gönderilir (Mukaddes Peşi, 2008).

Akşam saatlerinde erkekler, Toçila Çeşmesi'ne çıkarlar. Burada ateş yakan erkekler gece boyunca eğlenirler (Mukaddes Peşi, 2008) ve sabaha karşı eve dönerken ceviz ve hanımeli

dallarıyla Toçila Çeşmesi'nden su getirirler. Sabah erken saatte evde yatan kişilerin yüzlerine bu yeşilliklerle su serperler. Bu suyun şifa verdiği inandır ve içilir. Evde beslenen küçükbaş veya büyükbaş hayvanların yıl boyunca sağlıklı olması ve bol süt vermesi için, hanımeli dalları onların üzerine de sarılır (Vırmiça 2008: 56). Sabah olduğu zaman sağlıklı olmaları için evin çocukları, içine ceviz dalları ve yumurta kabukları konulan Toçila Çeşmesi'nin suyuyla yıkanır (Mukaddes Peşi, 2008).

Prizren'de Hıdrellez günü erken kalkmanın uğur getireceğine inanılır. Bu nedenle en erken kalkan evin kızları bahçeye salıncak kurar, çayı demler ve komşularının kapılarına tas ve bakraç gibi eşyalar asarak, daireler çalıp gürültü yaparak kalktıklarını duyurur. Hıdrellez'de salıncakta sallanmanın kişiye sağlık ve sıhhat getireceğine, kişinin üzerindeki uğursuzlukların ve hastalıkların atılacağına inanılır (Vırmiça 2008: 58). Salıncakta sallanan kızlar, türkülerin yanı sıra Hıdrellez gününe özgü maniler ve tekerlemeler söylerler: *Hıdrellez ele cirmez/ Kavun karpuz reçel petmez/ İp yandı ibrişim oldu/ Kocakarılar çişli posteçi/ Taze celinlere tezcah/ kızlara cerceç/ Adamlara düçân, çocuklara mitep/ Üte beri, süpürce teli/ Seversen beni, dünersın ceri/ İn aşa, dik aşa kır boynoni Maraşa* (Vırmiça 2008: 60).

Hıdrellez sabahı birlikte yapılan kahvaltının ardından, Hıdrellez yemeği için hazırlıklar başlar. O gün için özellikle kuzu veya oğlak eti pişirmek ve aşure yapmak gerekir. Bu nedenle genellikle Hıdrellez'de kurban kesilir (Mukaddes Peşi, 2008). Öğlene doğru bir evde toplanan kızlar akşamdan gül ağacının altında bekletilen küpü ortaya koyar ve martifal çekme oyunu oynarlar. Martifal (mani) söylemede usta bir kadın küpün başına geçer, yanına da bir oğlan çocuğunu alır. Oğlan çocuğu küpün içinden bir eşyayı çeker ve kadın bir mani söyler. Çekilen eşya, kimin nişanı ise maninin o kişinin niyetine söylendiğine inanılır. Bazen martifallar bir fal gibi söylenen kişilerin durumuna uygun olur (Mukaddes Peşi, 2008; Fikriye Luma, 2008).

Hıdrellez günü hep birlikte eğlenilir, birlikte yemekler yenir. Bugün bir şenlik havasında kutlanır. Hıdrellez günü, Prizren'de yaşayan Türkler uğursuzluk getirmemesi, niyetlerinin gerçekleşmesi ve nasiplerine engel olmaması için bazı davranışlardan kaçınırlar. Hıdrellez günü çamaşır yıkamamak, yeşil ot, dal ve çimenleri koparmamak, çiçek toplamamak, pencere ve kapıları kapamamak bu kaçınmalardan birkaçıdır (Vırmiça 2008: 58).

4. Naks Sali

Hıdrellez'den sonraki ikinci Sali gününde kutlanan Naks Sali, Raif Vırmiça'nın ifadesiyle 7 Mayıs'tan 23 Mayıs'a kadar süren Hıdır Nebi günlerinin ilk kutlamasıdır (Vırmiça 2008: 75). Günümüzde çok az kişinin katıldığı Naks Sali kutlamaları Prizren'in Bülbüldere semtindeki mesire yerinde yapılmaktadır. Raif Vırmiça'nın geçmişteki kutlamalar hakkında vermiş olduğu bilgiler şu şekildedir; Naks Sali gününde panayır yeri haline gelen Bülbüldere'de tüm gün türküler eşliğinde halk oyunları oynanır. Gençlerin oyun marifetlerini gösterdiği bu günde özellikle Prizren'e has bardak oyunu oynanır. Kızların ve erkeklerin birbirlerini rahatça görebildikleri bugün özellikle nişanlılar için görüşme olanağı yaratmaktadır. Gençler başlarına hanımeli ve diğer dağ çiçeklerini toplayarak taç yaparlar. Sabahın erken saatlerinden başlayarak eğlencelerle geçirilen bugün, akşam hava kararınca kadar sürer (Vırmiça 2008: 75-76).

Raif Vırmiça, Naks Sali gününde ki bunun genellikle 15 Mayıs tarihine rastladığını ifade eder, Prizren halkının bir kısmının ise Prizren'e 8 km uzaklıktaki Naşec köyü yakınlarındaki Grajdanic denilen yerde bulunan Suzi Çeşmesi'ne gittiğini bildirir. Hıdır Nebi şenliklerinin bir kısmının burada sürdürüldüğünü ifade eden Vırmiça, buraya gidenlerin Suzi Türbesi'ni,

Delikli Taşı, Suzi Çeşmesi'ni ve Kurban Taşı'nı ziyaret ettiklerini ve burada büyük bir şenlik gerçekleştirdiklerini bildirir. Suzi Türbesi'nde dileklerde bulunan yöre halkı, burada adaklar adar, dileklerde bulunur ve kurban keserler. Dileklerde bulunan kişiler Delikli Taş'tan kolaylıkla geçerlerse dileklerinin olacağına ve bu taştan üç kez geçenlerin kötü ruhlardan arınacağına inanırlar. Suzi Çeşmesi'nden sırma tasla su içmenin şifalı olacağı düşünülür (Vırmiça 2008: 78-79).

5. Hıdır Nebi

Prizren'de 7 Mayıs'tan 23 Mayıs tarihine kadar olan günler, Hıdır Nebi günleri olarak adlandırılır (Vırmiça 2008: 75). Hıdır Nebi günlerinde Hz. Hızır'ın etrafa bolluk bereket dağıtacağına inanılmaktadır (Mukaddes Peşi, 2008). Prizren'de kışın bitip sıcak havaların başladığı günler olarak düşünülen Hıdır Nebi günlerinin son iki günü özellikle Prizren'de yaşayan Romlar tarafından büyük bir kutlamayla geçirilmektedir. Kutlamalara bölgede yaşayan Arnavutlar, Türkler ve Boşnaklar gibi diğer etnik gruplar da sınırlı olsa da katılmaktadır (Agim Fişar, 2008). Osmanlı İmparatorluğu döneminde merkezî otoriteye bağlılığını koruyan Romlara, savaşlarda göstermiş oldukları başarılar nedeniyle Osmanlı sancağı hediye edildiği ve savaşlara sancakla katılmaları sağlandığı rivayet edilmektedir. Günümüzde Prizren'de yaşayan Romlar için kutsal bir emanet olarak görülen bu sancak, her yıl Hıdır Nebi kutlamalarının yapıldığı 22-23 Mayıs tarihlerinde korunduğu sandıktan çıkarılır ve kutlamalarda Rom halkının varlığını göstermesi bakımından kullanılır (Vırmiça 2008: 77). 22 Mayıs günü sabah saatlerinde Rom halkı, sancak önderliğinde Lez köyünde bulunan Lez (Ömer) Baba Türbesi'ne kadar yürür. Türbeye varıldığında sancak, Ömer Baba Türbesi'ndeki sandukanın üzerine serilir. Tüm gün ve gece burada kalan Romlar, ertesi gün yürüyerek Prizren'e döner ve eğlencelerine burada devam ederler (Agim Fişar, 2008). 22 Mayıs günü Lez köyüne gidenlerden bazıları köye 2-3 saat uzaklıktaki Cerman Kuyusu'na ve Kesik Baş Türbesi'ne de uğrarlar. Dilek dileyenler dileklerinin olup olmayacağını anlamak için kuyuya taş atar. Taş atıldığında kuyudan kuşların çıkması halinde dileklerin kabul olacağına inanılır. Lez köyünden dönerken Toçila Çeşmesi'nden geçilir, bu çeşmeden alınan su, Rom mahallesi sakinlerine dağıtılır (Vırmiça 2008: 77).

Buraya kadar açıkladığımız üzere; Prizren'de yaşayan Türklerin bahar bayramları, yöre halkının katılımıyla her yıl sıralı olarak gerçekleştirilen kutlamalar şeklindedir. Sert geçen kışın ardından havaların ısınmasının müjdeleyicisi olan bu bayramlar, yöre halkı için havaların ısınarak ekip biçme zamanının gelmesinin ve doğanın canlanmasının ifadesidir. Günümüzde eskiye oranla kutlamalar oldukça sönük geçmektedir. Tüm Türk dünyasının ortak mirası olan Hıdrellez kutlamalarıyla Prizren'de özellikle tarikat çevreleri tarafından sahiplenilen Sultan-ı Nevruz kutlamaları yöre halkının büyük önem verdiği bahar bayramlarıdır. Günümüzde Daltulum ve Naks Sali bahar bayramları, Prizren halkı tarafından az bir katılımıla sürdürülürken, Hıdır Nebi bayramı Rom halkının sahiplenmesiyle kutlanmaktadır.

William R. Bascom, halk bilgisi ürünlerinin işlevlerini; “1. Eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevi, 2. Toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme işlevi, 3. Eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması işlevi, 4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi” başlıkları altında toplamıştır (Bascom 2005: 125-151). Prizren'de bahar bayramlarını kutlamak amacıyla bir araya gelen Türkler, hep birlikte o günü geçirir, türküler söyler ve oyunlar oynarlar. Günümüzde bu bayramların temel işlevinin eğlenme olduğu söylenebilir. Ortak duygu ve fikir birlikteliğini oluşturması bakımından bayramların bir diğer işlevi, toplumsal birlik ve beraberliği sağlamasıdır. Böylece bahar bayramlarının “toplumsal

kurumlara ve törenlere destek verme işlevi”ni, kutlamalara katılan gençlerin inanma ve uygulamaları öğrenerek yaşatmasının “eğitim ve kültürün gelecek kuşaklara aktarılması işlevi”ni ve geleneğin izin verdiği şekilde davranarak, Bascom’un belirttiği “toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi”ni yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Bunların yanı sıra, Prizren’de yaşayan Türklerin bahar bayramlarına ait inanma ve uygulamaların işlevleri genel olarak değerlendirildiğinde; temel işlevlerinin “kutsama” ve “kutlama” şeklinde iki başlık altında toplanabileceği görülmektedir. Korunma, arınma ve sağaltma amacıyla yapılan; doğanın yeniden uyanışıyla birlikte yüksekçe yerlere çıkma, kutsal suların içme, doğanın yeşillikleriyle yıkanma ve süslenme, salıncaklara binme, türbeleri veya kutsal mekânları ziyaret etme, ateşten atlama, adaklar adama, dileklerde bulunma, kurban kesme gibi inanma ve uygulamalar “kutsama” işlevini yöneliktir. Bir arada olma, birlikte yiyip içme, türküler söyleme ve oyunlar oynama gibi uygulamalar ise bu bayramların “kutlama” işlevini yerine getiren uygulamalardır. “Kutsama” ve “kutlama” işlevlerini bir arada sürdüren inanma ve uygulamalar, Prizren’de yaşayan Türklerin bahar bayramlarının işlevlerinin Anadolu’da da tespit edildiği gibi “kutsal zaman ve mekânlarda yapılan uygulamaların aynı zamanda seküler bir içeriği de beraberinde taşıdığı”nı göstermektedir (Arslan 2015: 102). Bir taraftan adaklar adanır, kurbanlar kesilir, türbe ziyaretleri yapılırken diğer taraftan aynı mekânlarda türküler söylenir, oyunlar oynanır, gençler nasiplerini ararlar. Bu durum bahar bayramlarının kutsal ve seküler özellikleri bir arada içermesinden kaynaklandığı gibi, aynı zamanda birtakım uygulamaların inanç boyutunun unutulmasıyla ve bu uygulamaların bugüne özgü eğlence kültürünün bir parçası haline gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Türkiye dışındaki Türk topluluklarında benzer şekillerde kutlanan bahar bayramları, birbirlerinden farklı olarak adlandırılrsa da en eski Türk inançlarından günümüze kadar sürdürülen inanma ve uygulamaların izlerini taşımaktadır. Prizren’de Mart ayından Haziran ayına kadar sıralı olarak kutlanan Daltulum, Sultan-ı Nevruz, Hıdrellez, Naks Sali ve Hıdır Nebi adlarındaki bahar bayramları inanma ve uygulamaları bakımından Anadolu’daki bahar bayramlarıyla büyük bir benzerlik göstermektedir. Çeşitli inanma ve uygulamalarla sürdürülen bu bahar bayramları benzer işlevleri üstlenmektedir. Prizren’de sürdürülen bahar bayramlarının “kutsama” ve “kutlama” olarak iki ana başlık altında toplanan işlevleri, kendi içerisinde pek çok alt başlığa ayrılabilir. Anadolu’daki örneklerinde olduğu gibi Prizren’deki bahar bayramlarına ait uygulamaların hem kutsal hem de seküler bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu durum bahar bayramlarında sürdürülen uygulamaların “kutsal” ve “seküler” içeriğinin bir arada bulunmasının yanı sıra, bazı uygulamaların inanç yönünün zayıflamasıyla, işlevlerinin de kutsaldan uzaklaşarak seküler nitelik kazanmasından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- ARSLAN, Mustafa, (2015), “Kutsal ve Seküler Arasında: Hıdrellez ve Türbe Kültürleri Çevresinde Gelişen Eğlence Kültürü”, **Birey ve Toplum**, C.V, S.10: 91-104.
- BASCOM, W. R., (2005), “Folklorun Dört İşlevi”, **Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar** 2, Ankara: Geleneksel Yayınları: 125-151.
- DURU, Necip Fazıl, (2011), “Kosova Türklerinin Baharı Karşılama Ritüelleri”, **Millî Folklor**, Y. 23, S. 89: 276-281.
- KOÇ, Talat, (1999), “Sayılı Günler Yöntemi ile Doğal Mevsimlerin Belirlenmesi”, **Ege Coğrafya Dergisi**, S. 10: 305-344.

- TAŞ, İsmail, (2002), *İslâm Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni Kozmoloji*, Konya: Kömen Yayınları.
- VIRMİÇA, Raif, (2008), *Kosova'da Gelenek ve Göreneklerimiz*, Prizren: Kosova Türk Araştırmacılar Derneği.

KAYNAK KİŞİLER

- BÜTÜÇİ, Ayşe, (2009), 1934 Prizren doğumlu, ilkokul, ev hanımı, 25.05.2009 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.
- DERVİŞ, Ferhat, (2008), 1947 Prizren doğumlu, üniversite, öğretmen, 18.08.2008 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.
- FİŞAR, Agim, (2008), 1951 Prizren doğumlu, lise mezunu, emekli, 19.09.2008 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.
- HÜSEYİ, Hadri, (2009), 1969 Prizren doğumlu, lise, Rufaî tekkesi şeyhi, 22.05.2009 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.
- LUMA, Fikriye, (2008), 1937 Prizren doğumlu, ilkokul, ev hanımı, 21.08.2008 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.
- PEŞİ, Mukaddes, (2008), 1942 Prizren doğumlu, ilkokul, ev hanımı, 23.08.2008 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni G.K.D. arşivindedir.

Arş. Gör. Göktürk ERDOĞAN
Erciyes Üniversitesi
erdogangokturk77@gmail.com

Bir Geleneğin Son Demleri: Sivas'ta Davul Zurna Pratikleri

Bu çalışma, Sivas'ta davul zurna etrafında gerçekleştirilen müzik kültürünü konu edinmektedir. Davul zurna çalgıları Türk müzik kültürü içerisinde tarihi, kültürel ve toplumsal açıdan ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır. Geçmiş İslamiyet öncesi Türk kültürüne dayanan ve özellikle Selçuklu ve Osmanlı devlet yapılanmaları ile birlikte sistematik ve kurumsal bir hale dönüşen davul zurna çalgıları, mehterin de çekirdeğini oluşturmaktadır. Bugün özellikle kırsal bölgelerde yapılan düğünlerde hala kullanılmakta olan davul zurna, kentleşme ile birlikte yeni müzik kültürleri ve pratikleri ile iç içe geçmiş ve hayatta kalmaya çalışan bir geleneğin de temsilcisidir aynı zamanda. Bu çalışmada, geçmiş dönemlerin kültür taşıyıcıları ve kültürel miraslarımızdan olan davul zurna çalgılarının bugün ki müzik kültürü içerisindeki yeri, işlevi ve önemi üzerinde durulacaktır. Bildiri metni, derin görüşme ve katılımcı gözlem gibi veri toplama tekniklerinin kullanılacağı etnografik alan araştırmasına dayalı nitel bir çalışma olarak planlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sivas, davul-zurna, mehter, Halkbilimi.

The Last Moments of a Tradition: The Practices of Drums and Clarion in Sivas

This paper deals with the music culture coloured with the drums and clarion in Sivas. Drums and clarion have a privileged position in terms of historical, culturel and social in Turkish music culture. Drums and clarion having an important place in pre-Islamic Turkish culture have gained a systematic and institutional structure thanks to Seljuk and Ottoman state and thus formed the core of mehter music. Drums and clarion which is still used in especially wedding ceremonies in rural areas are also representatives of a tradition merging into new musical cultures and practices and trying to survive due to urbanization. This paper will focus on the place, function and importance of drums and clarion in today's music culture, which are important elements of our cultural heritage. The paper was planned as a qualitative study based on ethnographic field research in which such data collection techniques as depth interviews and participant observation.

Key Words: Sivas, drums-clarion, mehter, folklore

Giriş

XIX. yüzyıldan başlayarak büyük bir ivme kazanan modernleşme, sosyal ve kültürel hayatın köklü bir biçimde değişmesine sebep olan karmaşık süreçleri yaratmış, toplumsal yapı ve kültürel değerler sistemini modern paradigmaya göre yapılandıran etkileriyle toplumların kendilerine dair algı ve tasavvurlarını kökten değiştiren sonuçlar üretmiştir (Şahin, 2013: 143). Hiç şüphesiz müzik de, bu süreçlerden etkilenen, zaman içerisinde değişimler yaşayan önemli kültürel olgulardan biridir. Çünkü müzik, bir toplumun tüm kültürel ve toplumsal kodlarının günlük yaşamdaki izdüşümlerini içinde barındırır. Bu bağlamda kentleşme süreci içerisinde müzik kültürünün de yeni görünüm kazandığı şüphesizdir. Tarım toplumunda mehter olarak da bilinen ve birçok yaşam pratiğinde (düğün, eğlence, güreş, halk oyunları, ramazan ayı sahur vakitleri, mehter müzikleri) başrolde kullanılan davul zurna çalgıları ve temas ettiği folklor, kentleşme ile birlikte modern kent insanının yeni yaşam kalıpları ve değerleri içerisinde yeniden şekillenmektedir. Dolayısı ile davul zurna çalgıları, eşlik ettiği ritüeller ve yarattığı sosyokültürel yaşam pratikleri açısından önemli bir role sahip olduğu düşünülmektedir. Halkın bir arada olduğu ve ortak bir toplumsal hafızayı paylaşarak gelecek nesillere aktardığı gelenekler içerisinde davul zurna pratiklerinin başrolde kullanılıyor olması, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışma, Sivas'ta kentleşmeyle beraber gelişen süreçte, davul zurna pratiklerinin nerelerde kullanıldığını, davul zurna pratiklerinin kent yaşamında yeniden nasıl ve ne yönde şekillendiğini, incelemeyi amaçlamaktadır.

“Toplumsal birlikteliklerin müzik yoluyla dengelenmesiyle toplumsal kimliğin somutlaştığı güçlü bir duygusal deneyim sağlayabilen müzik, kitlelerde ortak bilinç oluşturmada çok etkilidir. Müziğin harekete geçirdiği ilişkiler, bütün bir topluluğu kapsayabilir. Belli toplumlarda müzik ve dans, topluluğu kapsayabilir. Belli toplumlarda müzik ve dans, topluluğun kendisini “o” topluluk olarak görmesini sağlayan tek örnektir” (Kaplan, 2008: 14). “Müzik aynı zamanda sembolik bir ifadedir. Toplumun örgütlenmesini yansıtır. Bu anlamda müzik, insanı ve davranışlarını anlamada ve kültür ve toplumun analizinde değerlidir” (Merriam, 1964: 13). Müziğin toplum ve kültür üzerinde bu denli etkili olduğu ve kültürel olarak topluluklara aidiyet hissi kazandırdığı bir gerçektir.

Çalışmanın ana problem cümlesi, tarihsel ve kültürel yaşamımızda önemli bir yeri olan davul zurna geleneğinin bugünkü durumunun ne olduğu ve kent yaşamı içerisinde ne gibi değişimler yaşadığını tespit etmek üzerine kuruludur.

Yöntem

Bildiri metni, derin görüşme ve katılımcı gözlem gibi veri toplama tekniklerinin kullanılacağı etnografik alan araştırmasına dayalı nitel bir çalışma olarak planlanmıştır. Bu anlamda yerel halkın gündelik yaşamı içerisinde oluşan davul zurna pratiklerinin sağlıklı incelenmesi açısından alan çalışması yapılması büyük bir önem taşımaktadır. “Alan çalışmasının başlıca özelliğinde, bir eylemin katılımcıların bakış açısından tam olarak anlaşılabilmesi ve gerçek yerinin belirlenmesi için, araştırmacının uzunca bir zaman diliminde bu kişilerin gündelik yaşamlarına yakınlaşması ve katılması vardır”. (Emerson v.d, 2008: 14). Bu sebeple de yöntem olarak etnografik yöntem belirlenmiştir.

Çalışmada, veri toplama teknikleri olarak video, fotoğraf ve ses kayıtları gibi araçlardan faydalanılmış, ayrıca alan notları, katılımlı gözlem ve sohbet tarzı görüşmeler tercih edilmiştir. Bu kapsamda kaynak kişilerden gerekli izinler alınarak çeşitli görsel ve işitsel verilerden yararlanılmıştır. Yapılan görüşmeler ve alan notları birbirini tamamlar şekilde ele alınarak metin içerisine dâhil edilmeye olup, çalışmanın alt başlıkları da bu temalar dâhilinde incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma alanı geniş olduğundan dolayı her bölgedeki kaynak kişilere, önceden ulaşmak ve belirlemek zordur. Bu sebeple çalışma için kartopu örneklem modeli seçilmiştir. Veriler “yoğun betimleme” (Geertz, 2010: 32) yaklaşımıyla birlikte yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu betimlemeye kaynaklık eden etnografi süreci ise Geertz’in (2010:35) belirttiği gibi “gözlem, kayıt ve analiz” süreçlerinden oluşmaktadır.

1. Mehter ve Davul Zurna Üzerine Birkaç Not

Mehterhane, özellikle Osmanlıda savaşlarda kullanılan askeri çalgı grubu olmasının yanı sıra gerek İslamiyet öncesi Türklerde gerekse Selçuklu ve özellikle Yeniçerilerle birlikte Osmanlı Devletinde önemli bir kurumdu. 12. Yüzyılda kurumsallaştığı söylenen Mehterhaneler, II. Mahmut tarafından askeriyedeki batılılaşma çabaları ve Yeniçeri ocaklarının işlevini ve güvenini yitirmesi sonucu 1826 yılında tamamen kapatılmış yerine “Muzikay-ı Humayun” kurulmuştur. Jones’in (2013) makalesinde konuyla ilgili olarak şu genel ifadeler yer almaktadır;

Mehterhane (mehter evi) terimi askeri ve törensel amaçlar için oluşturulmuş müzik topluluğuna verilen bir isimdir. Osmanlı Türkiye’sinde mehterhane bazen “davulhane” ya da “davul evi” olarak da adlandırılırdı. Batıda ise Mehter müziği ve onun benzerleri Yeniçeri müziği olarak adlandırılmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu’nun elit (üst düzey) askerlerinden oluşan Yeniçeriler, 1330’lu yıllarda ilk resmi mehter takımlarını oluşturdular. Osmanlı’da pek çok

mehter topluluğu vardı. Doğrudan Sultan'a hizmet eden mehterlerin yanı sıra, sadrazamın, Beylerbeyinin, Sancakbeylerinin ve yeniçeri ağasının da kendi mehter toplulukları vardı. (Bir kaynağa göre III Selim'in resmi mehter takımındaki sayıyı, 177'den 200'e çıkardığı bilinmektedir. Geleneksel mehter takımı katlar halinde düzenlenmekteydi ve topluluktaki katların sayısı bağlı buldukları kişinin önem derecesine göre değişmekteydi. Sadrazamın mehteri 9 katlı, beylerbeyinin mehteri 7 katlı ve örneğin bir gösteri için para karşılığı tutulan resmi olmayan mehter takımları ise 3 ila 5 katlıydı (http://www.rastmd.com/FileUpload/bs473224/File/9-_burcin-yeniceri.pdf).



Mehter Takımı, Sivas Merkez, 2015

Mehterin Osmanlıda sadece savaşlarda kullanılmadığını da görmekteyiz. R. Ursula (2002: 767), mehterin savaşlar dışında geçit törenleri, festival, düğünler ve devletin resmi törenlerinde de kullanıldığını aktarmaktadır. Mehterin farklı yapılanmaları, döneme ve hiyerarşiye göre farklı sayıları olmasının yanı sıra temel çalgıları arasında davul, zurna, boru, kös ve zil olduğu bilinmektedir¹.

Davul zurna çalgıları, Türk tarihinde hem toplumsal hem de sembolik anlamları bakımından önemli halk çalgılarımızdan birtanesidir. Bir tanesidir diyoruz çünkü davul ve zurna her ne kadar iki farklı çalgı olsa da gerek tarihi vesikalar da gerekse toplum bilincinde birbirinden ayrılmayan ve ritim ve ezgi olarak birbirini bütünleyen çalgılar olarak adeta tek bir çalgıymış gibi bahsi geçmekte ve anılmaktadır. Davul zurna çalgıları kökleri Selçuklu ve Osmanlı Dönemleri mehter takımlarına kadar uzanan, ötesinde ise Hunlar ve Göktürkler dönemi askeri ve devlet yapılanmaları içerisindeki tuğ takımları arasında özellikle hâkimiyet sembolü olarak kullanılan kadim halk çalgılarımızdandır.

Bahaeddin Ögel (2000), Türk Kültür Tarihine Giriş adlı 9 ciltlik eserinde davul zurna, mehter ve tuğ takımları ile ilgili olarak şu tarihi bilgileri aktarmaktadır;

Davul ve zurna, bir meydan sazıdır: toplumun dinamizmini korur, geleceğe hazırlar, devlete ve düzene bağlar (Cilt:8, s.9). Ögel, Türk tarihinde, ordunun devletten ayrılmamış olduğunu ve halkın ordu, ordunun ise halk olduğunu söylemekte ve mehteri bir savaş alameti hatta aleti olarak ifade etmektedir (Cilt; 8, s.3). Ögel, “sancak ve mehter Türk devletlerinde birbirinden ayrılmayan bir bütündür... tuğ veya sancak mübarektir. İslamiyetten önce de, Osmanlı devletinde de, tuğlar için kurban verilir veya kesilirdi. Tuğların çıkışları “savaş ilanı” için bir başlangıç ve işaretti...meydan savaşında, tek bir hakanlık kösü bile kendi başına bir mehterdir” (Cilt; 8 s.2,3). “Mehter azamettir, ihtişamdır ve görkemdir. Devletin ululuğu ve kutluluğu, davulların gümbürtüsü ile yankılanır” (Cilt; 8 s.4). “Hunlar, en çetin savaşları, sancağın altı ile davulun yanında veriyorlardı. Çünkü onlar elden gittikten sonra, her şey bitmiş olurdu. Türk devletleri ile Osmanlı devletinde, barışta veya savaşta mehterin ‘nevbet’ vuruşu, bu mana ve anlayış içinde anlaşılmalıdır (Cilt; 8 s.6). “Bayrağın altında mehter vurulması geleneği, büyük Türk devletlerinde yaygın olarak görülür. Hakanlık otağı kurulup, tuğ veya bayrak dikildikten sonra, mehter vuruşu

¹ Detaylı bir inceleme için bkz: Eric Rice, “Representations of Janissary Music (Mehter) as Musical Exoticism in Western Compositions”, 1670-1824 Journal of Musicological Research, 19 (1999). p 41-88. Pars Tuğlacı, (1986). “Mehterhane'den Bandoya”, Cem Yayınevi, İstanbul.

Karahanlı devletinde görülen bir gelenektir. Osmanlı devletinde mehter, seferde otağın önünde ve bayrakların altında çalınırdı (Cilt; 8 s.99).

İbn-i Sinâ (2010) Mûsikî adlı eserinde müzik enstrümanları ile ilgili fasılda “sürnay” ile ilgili olarak “...ayrıca telleri olmayan enstrümanlar da vardır. Bunlar mizmar gibi bir ucundan üfleneler; “yerâ’a” gibi delikten üflenen “sürnay” diye bilinenler gibi...” (s.108)

Müzik Tarihçisi Ahmet Say ise 3 ciltlik Müzik Ansiklopedisi (2010)’nde, davul zurna çalgıları hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır;

Davul; “Tarihin tanıdığı en eski çalgılardan biri olan perdesi tanımsız, ses gücü yüksek, büyük boyutlarda olan vurmali çalgı. Halk müziğimizde zurnanın eşlikçisidir. Yurdumuzun bütün bölgelerinde zurnayla birlikte kullanılır. Geleneksel törenlerde, düğünlerde, güreş meydanlarında, şenliklerde, özel günlerde, fırsat bulunan her yerde dövülür. Mehter müziğinin de önde gelen bir çalgısı olan davul, bu yolla Balkanlardan Ortadoğu’ya, Kuzey Afrikada’ya kadar yayılmıştır. Ayrıca Benzer çeşitleri bütün kıtalarda kullanılır. Davulun Avrupa’da orkestralara girmesi 18. Yüzyıla rastlar. Batı dillerinde şu sözcüklerle karşılır: Fransızca *grosse caisse*, İngilizce *bass drum*, Almanca *türkische trommel*, İspanyolca *bombo*. Tarih öncesi çağlardan beri kullanılan ancak müzik yapma bilinciyle M.Ö. 3000 yılından başlayarak bir çok uygarlıkta yer alan davul, Asya kökenli bir çalgıdır” (Say, 2010, Cilt 1: 419). Zurna; Anadalo halk kültüründe yer alan, çift kamışlı ahşap üflemeli geleneksel çalgımız. (Say, 2010, Cilt.3: 682). M. R. Gazimihal (1939), zurnanın Lehistan’da “Surma”, Macaristanda “Türk sipsisi (Töröksip)” olarak ifade edildiğinden ve davulla birlikte mehter takımlarının ana çalgıları olduğundan bahseder (s.24).

Gazimihal (1939) ayrıca, mehter takımlarının Avrupa Türk münasebetleri dolayısı ile Avrupa’daki bugün bilinen kalabalık orkestralarının da temeline örnek teşkil ettiğinden ve özellikle davul, zil ve zurna çalgılarının Osmanlı mehter çalgılarından taklit edildiğinden bahseder. Bu anlamda ünlü besteciler Gluck ve Mozart’ın operalarında Türk zillerini ve davullarını kullandığı da aşıkardır (s. 24-25-26). Gazimihal Mehterhane’nin Fransa’ya 1770 ile 1772 arasında tesir ettiğini söyler (s.31). Gazimihal, zurnanın etimolojisini şöyle açıklar;

Fârîsî ferhenkler (farklı kaynaklar), zurnanın Türk çalgısı olduğunu söylüyorlar; fakat bir taraftan da adının sur+nay gibi iki kelimeden mürekkep fârîsî bir tasvir olduğu, düğün neyi manasına geldiği iddasının ananesine yol açıyorlar. Bizce bu da bir halk etimolojisidir: zurlamak veya sarnamak gibi zurna sesini tarif edici bir ifadeye bağlı isim olmalıdır. Türkçede zırlamak, cırlamak, curlamak gibi taklitçi ifadeler çoktur.

“Davul zurnasız düğün olmaz” sözünden de anlaşılacağı üzere Türk ananeleri ile en içli dışlı olan zurna, asker müziğimizin de baş melodik çalgısı idi (Gazimihal, 1939: 13). Davul zurna çalgıları ile ilgili olarak Kaya (2000), “Türk milletinin hayatında önemli bir yeri olan davul, vurmali çalgıların sembolü olarak kabul edilir. Davul tarihimizde çok çeşitli amaçlarla kullanılmıştır. Daima egemenliğimizin simgesi olmuştur...davulla birlikte kullanılan ikinci çalgı zurnadır. Zurna, kaba, orta ve cura olmak üzere zurnanın üç ailesi vardır” (s.8). Sivas’ta kullanılan zurna genellikle orta zurnadır ve fa# kararlıdır.

2. Sivas’ta Davul Zurna Pratikleri

Davul zurna, Türkiye’nin hemen hemen tüm bölgelerinde kullanılan halk sazlarıdır. Ancak bu çalışmanın Sivas’ta yürütülüyor olmasının temel sebebi, Sivas’ın davul zurna pratiklerinin hala canlı olarak yaşadığı ve gözlemlenebildiği bir il olmasıdır. Bunun yanı sıra otantik kültürleri ve geleneklerini koruyan Sivas, aynı zamanda kadim bir müzik kültürü ile de önemli bir yere sahiptir. Kent yaşamının küresel anlamda geliştiği, genişlediği illerden biri olmasının yanı sıra Sivas, hala sahip olduğu bir takım otantik kodları muhafaza etmektedir. Bunun yanında dünyada gelişen teknoloji, internet ağları, kent yapılanmasının gerektirdiği yaşam biçimleri ve çok kültürlü yapısı ile de müzik teknolojilerinde ve estetiğinde de önemli kırılmalar yaşayan bir kent niteliğindedir. Bu anlamda baktığımızda yaklaşık 2 yıldır devam eden alan çalışması kapsamında gerek şehir merkezinde gerekse köylerdeki davul zurna uygulamaları temelde şu şekilde olduğu gözlemlenmiştir;

1. Düğünler
2. Köy festivalleri
3. Mehter takımı gösterileri
4. Halk oyunları gösterileri
5. Ramazan ayı sahur vakitleri
6. Güreş müsabakaları

Bu ritüellerin hepsinde davul ve zurna aktif olarak kullanılmakla birlikte yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız üzere davul ve zurnanın birer halk çalgısı olmalarının yanı sıra toplumsal anlamda simgesel bazı göstergeler de taşıdığı bilinmektedir. Bu simgelerin başında özellikle mehter takımının oluşum amacına ve işlevine baktığımızda asker-toplum bir milletin tarihi ve siyasi izdüşümlerini görebilmekteyiz. Özellikle Sivas'ta bu yapılanma Danişmentliler ve Selçuklular zamanında Sivas'a öncü birlikler olarak gelen mehter takımlarının olduğunu, yörede yaygın bir kanaat. Bu anlamda Sivas'ta Poşa² olarak bilinen davul zurna sülalesinin önde gelen icracılarından Pala Bayram Poşaların müzisyenliği ve mehterle ilgili olarak şöyle söylemektedir;

Biz Orta Asya'dan gelmeyiz. Yörük Türkleriyiz. Aslımız odur. Melikşah döneminde gelmeye başlamışız. Elekçiymişiz. Türkü mesela, Türkü temsil eder. Türklüğü temsil eder. İslami temsil eder. Kılıç değse Allah birdir. Resul Hak. Benim dedem Bayraktardır. Soyadımız oradan gelir. Yani Mehterden. Sancaktar yani. Birinci cihan harbinden daha evvel, Osmanlı imparatorluğu dönemindeki harplerde dedemin dedesi yaralanmış sancaktar olarak ancak bayrağı yere düşürmemiş. Soyadımız oradan geliyor. Sonradan da Bayramlı olmuş soyadımız. Bayram Bayramlı adım yani³.

Yine aynı şekilde eski zurnacıları ve Sivas Fasil Heyeti ve Âşıklar Derneği başkanı Ahmet Ayık, Sivas'taki Poşaların ve davul zurna yapılanmasının temellerini, Osmanlı ve Selçuklu dönemindeki mehter birliklerine atıfta bulunarak şunları dile getirmekte;

Bizim mesela büyük dedelerimiz, babadan gelen bir kültürümüz var. Aslımız Selçuklulardan gelme. Nerden baksanız 700-800 yıllık yerlisiniz Sivas'ın yani. Sivas'ın ilk mahallelerinden biri olan "Demircilerardı" mahallesinde oturuyoruz. Ustalarımız dedelerimiz mehterandan dolayı öncü birlik olarak gelip yerleşmişler Sivas'a. Bunlara Poşalar diyorlarmış. Şimdi yanlış farklı anlatıyorlar o başka tabi. Yani gerçek bizim dedelerimizden duyduğumuz böyle. Poşulular derlermiş bize. Eskiden altın yıldızlı poşular vardı. Sarı. Onları takarlarmış başlarına. İsim sanırım oradan geliyor⁴.

Bu tarihi seyir içerisinde mehter takımının ve dolayısı ile davul zurna geleneğinin canlı olarak yaşadığı Sivas'ta davul zurna çalgılarına "mehter" olarak adlandırılması, Sivas'ta sembolik de olsa var olan mehter takımının eski gerçek düzeni içerisinde kalan çekirdek bir yapı olarak hala toplumun hafızasında duruyor olduğunun en temel göstergesidir. Sivas'ta davul zurna ailesi olarak bilinen "poşalar" ve yerel halk (özellikle kırsalda) davul zurnayı mehter olarak çağırılmaktadır. Davul zurna geleneğinin önemli icracılarından olarak kabul edilen Mehmet Asanakut, Ahmet Ayık, Bayram Bayramlı, gibi isimler de bu geleneğin Selçuklu ve Danişment zamanında Orta Asya'dan gelen öncü savaş birlikleri olduklarını, soylarının buraya dayandığını ve bizi bu yüzden hala Sivas'ta "mehter" olarak adlandırdıklarını belirtmektedirler. Yine aynı şekilde Sivas'taki halk -özellikle köylerde-

² Sivas'ta davul zurna geleneğini sürdüren, eskiden elekçilik, kalaycılık gibi mesleklerle uğraşmış bir müzisyen aile. Ayrıntılı bilgi için bkz: Önder, Erdoğan. 1998. "Bir Alt Kültür Grubu Olarak Sivas, Erzincan ve Artvin'de Poşalar" Doktora Tezi, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Türkiye. Duygu Ulusoy Yılmaz, (2012) "Sivas Poşalarında Müzik" KTÜ 1. Uluslararası Müzik Araştırmaları Sempozyumu, Trabzon.

³ Bayram, Bayramlı, 1940 Sivas Doğumlu, eski zurnacı ve halk oyuncu [14.07.2016 tarihindeki görüşmeden kişinin izni ile alıntılanmıştır]

⁴ Ahmet Ayık, 1956 Sivas doğumlu, Sifohad Derneği Başkanı, eski zurnacı [06.02.2016 tarihindeki görüşmeden kişinin izni ile alıntılanmıştır]

“mehter geldi” “mehter olmadan düğün olmaz” “mehter tuttuk” gibi kalıp ifadeleri kullanmaktadırlar. Yapılan görüşmelerde ve gözlemlerde de bu ifade rahatlıkla görülebilmekte olup, toplumsal bir hafızanın da yansımaları bize sunmaktadır. Örneğin Kayseri’deki davul zurnacılarla yapılan sohbetlerde böyle bir ifadenin kullanılmadığı, davul zurna olarak anıldığını görmekteyiz. Bununla birlikte davul zurna geleneği üzerinde çalışılmış tezlerde böyle bir ifadeye de rastlanılmamıştır.



Sivas İmranlı, Gelin Alma, 2015

Çalışmada elde edilen bulgulardan bir diğeri ise davul zurna çalgılarının bayrak ile yan yana temsil ediliyor oluşudur. Bu gelenek çalışmanın girişinde kısaca bahsedilen ve eski Türk gelenekleri ve Osmanlı mehter yapılanmalarından günümüze yansıyan semboller olarak göze çarpmaktadır. Bayrak bağımsızlık sembolüdür. Ancak Türklerde (Göktürkler, Selçuklular, Osmanlılar) özellikle davulda bu bağımsızlığın bir diğeri önemli sembolüdür. Baheaddin Ögel (2000)’in Türk Kültür Tarihine Giriş adlı eserinin XI. cildinde bayrakla ilgili olarak şöyle der;

Türklerde bayrak anlayışının kökleri, çok eski din ve devlet inanışlarının temellerinde yatar. Göktürklerde il, yani devlet ile kağan, Türkleri dünyaya bağlayan iki büyük semboldü...bayrak ve davul yan yana verilir ve birbirinden ayrılmazdı...yabgu Kağan Göktürk tahtına çıktığı zaman, Çin imparatoruna bir elçi gönderdi ve Göktürk kağanı olduğunu bildirdi, Çin imparatoru ona, bir davul, bir boru ve bir de bayrak verdi ve böylece onun kağanlığını tanıdığını bildirdi...Tuğ ve davul daha çok bir savaş aletidir.

Bu yapılanmaların hepsi davul zurnanın gür sesi ve heybetli ezgileri ile özünde kahramanlık, mertlik, bağımsızlık ve egemenlik gibi unsurların ilanı olarak toplumsal hafızamızda ve kültürel kodlarımızda yerini almaktadır. Nitekim güreşlerin temel amacının yiğitlik ve güç gösterisi olduğunu düşündüğümüzde, davul ve zurna ezgileri ile bütünleşen toplumsal bir birlikteliğe ve ortak bir tarihi duyguya hitap ettiği de bir gerçektir. Sivas Doğanşar’daki güreş müsabakalarındaki gözlem ve görüşmeler bu yönde önemli ip uçları sunmakta ve Sivas’ta hala yaşatılan bu geleneğin tam bir birliktelik, güç ve bağımsızlık gibi temalar etrafında birleştiğini göstermektedir. Nitekim güreşler öncesinde çekilen halayların yanı sıra güreş boyunca Köroğlu türküsünün güreşçilere eşlik etmesi önemli bir göstergedir. Halk Oyuncu, eski güreşçi ve zurnacı Osman Çekirdek bu konuda şunları dile getirmektedir;

1960 yılında cazgırlığa başladım. Davul zurna bu güreşlerin baş pehlivanlarıdır. Güreşte mehter olmazsa kavga çıkar. Onlar olmazsa olmaz. Güreşten önce Sivas’ın yöre halayları çalınır. Sivas ağırlaması, Horhon, Ahçık v.s. güreşlerde de Köroğlu çalınır. Ben de 30 yaşına kadar güreştim. Güreş esnasında hiç duyamazsın kendini tamamen güreşe verirsin. Ama seyirciler onu dikkatle dinler⁵.

Bunun yanı sıra köy festivallerinde de davul zurna Sivas’ta tercih edilir ve hala kullanılır. Festivallerin girişlerine Türk Bayrakları asılır. Tıpkı düğünlerde olduğu gibi. Bayrak ve davul

⁵ Osman Çekirdek, 1939 Sivas doğumlu. Cazgır ve Halk Oyuncu. [10/07/2016 tarihindeki görüşmeden kişinin izni ile alıntılanmıştır]

zurna birlikte temsil edilir. Festivaller yılda bir kere yapılır ve köy halkının zamanla şehirlere taşınmasından dolayı tanışma, kaynaşma ve dayanışma amacı ile yapılır. Özellikle Festivallerde tıpkı düğünlerde olduğu gibi Sivas Halayı, Abdurrahman halayı ve Eski Köy Ağırması en çok çalınan repertuarlar arasındadır. Festivallerde gelen kişiler davul zurna ile karşılanır ve uğurlanır. Bu gelenek düğünlerde daha sık görülür. Esas olarak işlevsel bazda davul zurna mevcut tüm ritüelleri yönetmektedir. Gerek düğünlerde gerekse diğer ritüellerde tam anlamıyla bütün bir süreci ezgilerle süslemesinin yanı sıra gelen gideni karşılama ve uğurlama, festivallerde köy derneğine para toplama, güreşlerde çalınan ezgiler ile ortamı havaya sokma ve malum ramazan ayında –artık bir hükmü kalmasada- temsili bile olsa haberleşme gibi çeşitli konularda ortamı yöneten ve ortamın içeriğini anlamlandıran özelliklere sahiptir. Özellikle düğünlerde gelin alma ritüeli eskiden olduğu gibi bugün de Sivas'ta davul zurnasız gerçekleşmemektedir. bu yönleri ile düşündüğümüzde davul zurnanın 2 temel önemi karşımıza çıkmaktadır. Biri bağımsızlık, hakimiyet ve kahramanlık sembolleri ile ortama anlam katması ve topluluğa bir aidiyet hissi uyandırması diğeri ise işlevsel yönden bir organizasyon görevi görerek ortamı gerek ezgileri gerekse davranışları ile yönetmesi. Sivas'ta harman sazi olarak da bilinen bu çalgılar köy yaşantısı ve gelenekleri içerisinde o toplumun ve yaşantının hafızasındaki geleneklerin yaşatılmasına da katkı sağlamakta ve insanları bu minvalde birleştirmektedir. Alanda ki gözlemler ve kaynak kişilerle yapılan sohbet tarzı görüşmelerde bu durumun varlığı açıkça görülebilmektedir. İnsanların diğer çalgılara ve danslara nazaran davul zurna ezgileri ile halay çektiklerinde nasıl bir bütünlük ve uyum içinde oldukları anlaşılmaktadır.



Sivas Alibaba Mah. Kına eğlencesi (2016)

3. Kentleşme Sürecinde Sivas'ta Davul Zurna Pratikleri ve Düğünler

Çalışmanın odak noktalarından birini oluşturan düğün ritüelleri ve eğlencelerini bu başlık altında incelemeyi daha uygun gördük. Çünkü kent ve kentleşme olguları, yapıları gereği kırsal alanlara nazaran daha rasyonel, standart ve seküler oluşumlardır. Ayrıca diğer bahsi geçen ritüeller hem dönemlik hem de yıl içerisinde rutin olarak yapılan faaliyetler değildir. Ancak düğün ritüelleri hem canlı hem de yılın çeşitli dönemlerinde gerçekleşen dinamik süreçlerdir. Halk oyunları, köy festivalleri, mehter gösterileri, güreş gibi ritüeller temsili olarak gelenekselleştirilmiş süreçler olmakla birlikte kuralları ve zamanlamaları bakımından daha keskindir. Düğünler ise bu anlamda daha hareketli süreçlerdir. Ayrıca kent yaşamının kurallı, karmaşık ve modern oluşu, şehirdeki müzik kültürünü ve dolayısı ile düğün ritüellerini de doğrudan etkilemektedir. Bu anlamda mehter (davul zurna) kentin gelişen

değişen ve dönüşen bu yeni yüzünde kendisine yer bulma çabası içinde olmakla birlikte, zamanla kırsal alandaki işlevselliğini ve anlamını da yitirmektedir.

Düğünler Sivas müzik kültürü açısından önemli bir yere sahiptir. Halk oyunlarının ve ezgilerinin zenginliği, yöresel olarak değişen icra ve repertuarın çeşitliliği ve kadim inançlar ve geleneklerin hala yaşıyor olması yönünden Sivas, halk kültürü açısından önemli merkezdir. Bu bağlamda şehrin hem geleneksel hem de kentsel kodların bir arada oluşu, kentte davul zurna ve halk oyunları gibi otantik kültürlerin canlı olarak yaşıyor oluşu, tüm bunların yanı sıra hem teknolojik hem de iletişim açısından gelişen ve değişen bir kültürü de gözlemleme şansı vermektedir. Çünkü şehirdeki yaşam standardı ve yapılanması şehrin müzik kültürünü de doğrudan etkilemektedir.

Düğünler Türk kültür ve inanç dairesinin belki de en eski ritüellerinden biridir ve özellikle tarım toplumlarında davul zurna eşliğinde yüzyıllardan bu yana halaylar ve türküler ile yaşaya gelmiş geleneklerdir. Önemli halk bilimcilerimizden Sadi Yaver Ataman, Eski Türk Düğünleri (1992) adlı çalışmasında düğünlerle ilgili olarak şöyle söylemektedir;

İster ilkel topluluklarda olsun, ister gelişmiş topluluklarda olsun, evlenmenin toplumsal ve genel amacı, birleşmeyi açık surette ilan etmek ve aile yuvasının kurulduğunu etrafa duyurmaktır. Bu yüzdendir ki evlenme düğünlerinin her çağda alabildiğine yaygın ve duyurucu olması için parlak törenlerle kutlanmasına önem verilmiştir. Çalgı çalıp türküler çağırmak, özellikle davul zurna gibi sesini köyden köye duyuracak bir düğün musikisi ile renklendirmek, daha önce de belirttiğimiz gibi görünüşte bütün bunlar bir eğlentiye canlandırmak ise de, aslında kutsal sayılan bir takım adet ve geleneklerle ilgisi olan kaynaşmalardır.

Düğünlerin geleneksel anlamda toplumsal bir birleşmenin kutsal anı olarak kabul edilmektedir. Toplumun en küçük yapı taşı olan aile, bu ritüel ile kurumsallaşmaya ilk adımı atar ve toplumun en küçük yapısı olarak aslında toplumla bütünleşir. Artun (2013), bireyin yaşamındaki geçiş dönemlerinden biri olan evlenmenin kız ve erkek olarak sosyal yaşama katılma sürecinin de başlangıcı olduğunu ifade eder (s.189).

Özellikle kırsal yaşamda hala gelenek, görenek ve ananelerle devam eden düğün ritüelleri çoğunlukla davul zurna eşliğinde gerçekleşmektedir. Sivas'ta yapılan çalışmalarda köy düğünlerinin (giderek azalsa da) 3 gün sürdüğü tespit edilmiştir. Bu düğünler, eski inanç ve geleneklere göre yapılarak evlenen kişilerin dini ve milli ritüeller çerçevesinde gerçekleştiği görülmektedir. Davul zurna çalgıları düğünlerdeki tüm süreci (kına, gelin alma, halk oyunları ve misafir karşılama) yönetmektedir. Düğünler yardımlaşma içerisinde hep birlikte yapılır ve mekânsal anlamda serbest bir seçeneğe sahiptir. Saat ve süre sınırlaması yoktur. Bayrak, mehter ve dualar eşliğinde evlilik ritüeli 3 gün (kına-çeyiz alma-düğün) sürer. Davul zurnacı köy uzaksa 2 gece orada konaklar ve gelen misafirlere yemek çay ve sigara ikram edilir. Kadınlar ve erkekler ekseriyetle ayrı ayrı bölümlerde eğlenirler. Kısacası daha kapalı bir yapıda ancak samimiyet, eğlence ve ritüel anlamında şehirlere göre çok daha zengin bir yapıda gerçekleşmektedir. Oyun türü olarak tamamen halay içerikli bir eğlence kültürü mevcuttur Sivas köy düğünlerinde. Ancak alandaki bazı düğünlerde klavye ve elektro bağlama gibi çalgıların da eğlence kültürüne giderek dahil olduğu saptanmıştır. Sivas Halayı, Abdurrahman halayı, Eski Köy Ağırması, Ellik, Kabak, Hoş Bilezik ve Karahisar halayları repertuarın tercih edilen halaylarını oluşturur.



Sivas Okullararası Halk Oyunları Yarışması, 2016

Şehirdeki davul zurna yapılanması daha ziyade düğün salonlarının organize ettiği bir yapıda gerçekleştiğinden dolayı, saati, günü, katılım sayısı ve düğünün içeriğindeki müzisyen veya müzisyenler belli ve sabittir. Dolayısı ile şehir yaşamının, kentleşmenin ve standartlaşmanın hakim olduğu öngörülebilir unsurlar ağırlıktadır. Bu organizasyon şeması içerisinde düğün sahipleri mekanlara standart ve hepsi dahil bir fiyat ödedikleri için, eğer davul zurna da getirmek isterlerse ayrıca para ödemek durumundadırlar. Bu sebeple davul zurnacıların (ki geneli sadece müzisyenlikle uğraşmaktadır) kent yaşamı içerisinde kendi ifadelerine göre giderek icra sahalarının daraldığı ve tercih edilme oranlarının yıldan yıla düştüğü söylenmektedir. Şehir yaşamının izne ve belli bir saate bağlı olan eğlence kültüründe yaklaşık 3-4 saat süren düğün ritüeli, modern yaşamın standartlarının doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra davul zurna, kırsal yaşamı ve kültürü tecrübe etmiş belli bir grubun estetik zevkini ve yaşantısını da temsil ettiği bir gerçektir. Günümüz dünyasında giderek silikleşen ve zayıflayan geleneksel zevkler, kentleşme ve modernleşme süreçlerinin gereklilikleri doğrultusunda giderek zayıflamaktadır. Özellikle klavyeci müzisyenlerin tek başlarına kent yaşamındaki düğün ritüellerini üstlendiği düşünüldüğünde, davul zurnaya olan ilgi de aynı oranda azalmaktadır. Davul zurna maliyetinin azaltmak adına klavyecilerin zaman zaman tercih edildiği ve giderek yaygınlaştığı da alandaki davul zurna pratikleri açısından önemli bir zorluktur. Burada önemli husus ise şudur; davul zurna ve halay kültürü beraberinde ince bir estetik zevki de yansıtmaktadır. Tarihsel ve kültürel yanı bir tarafa, oyunlarda ki estetik, ezgilerde ki ritimsel ve melodik zenginlik giderek yerini klavyecilerin hızlı ve tek düze ritimlerine bırakarak, kadim bir müzik kültürünü de tehdit etmektedir. Klavye eşliğinde çalınan repertuar neredeyse tamamen popüler Ankara oyun havaları ekseninde tek düzeleşmektedir. Şehirdeki düğün salonları içerisinde kendilerine yer bulabilen mehter (davul zurna) ise, en fazla 30 dakika çalmaktadır. Hal böyle olunca hem fiyat düşmekte hem de çalınan ezgiler giderek kendi otantik ve müzikal yapılarını kaybetmektedirler. Bu doğal olarak halay figürlerine de yansımaktadır. Klavye çalgılarının içerisinde barındırdığı sesler davul zurna seslerini taklit eden sample'lerle çalınan halaylar, davul zurna ezgilerinin ve ritimlerini modifiye etmekle kalmayıp, sadece birkaç halayla geçirtilen ve Sivas yöresine ait olmayan popüler sözlü halaylarla geçirilmektedir. Klavyeden çalınan halay ezgileri ise, ses bankalarındaki davul zurna tonları ile ikame edilmektedir. Modernleşme açısından düşünüldüğünde bu durumun elbette rasyonel bir anlamı ve gerekçesi de vardır. Bu konuda görüşme yaptığım İstanbul Halk müziği devlet korusu şefi ve Sivas halaylarının derlemecisi Uğur Kaya şunları dile getirmektedir;

Günümüzde yaşı yeten insanlar davul zurnayı bir nostalji malzemesi olarak görüyor. Hadi bir çalsalar da dinlese deniliyor. Ama gençlerin içini açmıyor. Yani genç bir kitle ile davul zurna çalan geleneksel eski icracılar pek uyuşmuyor belki de. Bu duruma yani gençlere hitap etmeye çalışan ve popüler eserleri de zurna ile seslendirmeye

çalışan müzisyenler de yöresel ezgilerin genleri ile oynuyorlar bence. Tavır bozuluyor. Çünkü yörelerin karakterleri vardır. Bu sebeple bu Sivas ezgisidir bu falan yörenindir diyoruz. Ama bu da yok oluyor gibi⁶.



Sivas'ın en eski düğün salonlarından 4 işletme Düğün Salonu, 2016

Sonuç

Sivas, tarihi, kültürü ve kadim müzik gelenekleri ile ülkemizin en önemli kentlerinden biridir. Sivas'ta hala mehter olarak anılan ve çağırılan bu gelenek, güreşlerden, festivallere, düğünlerden geleneksel halk oyunlarına kadar birçok yaşam pratiğinde de önemli bir kültür taşıyıcısıdır aynı zamanda.

Günümüz dünyasında etkileri giderek güçlenen iletişim teknolojileri ve kalabalık kent yapılanmaları beraberinde birçok kültürün yeniden şekillenmesine de sebep olmaktadır. Bu değişim Sivas'taki müzik kültürü ve davul zurna pratikleri açısından incelendiğinde davul zurna geleneğinin yaşam alanlarının giderek daraldığı, kentte ki bu modernleşme süreci içerisinde bir takım standartların ve rasyonel anlamda kullanılan klavye gibi çalgıların, davul zurna kültürünü zayıflattığı görülmektedir. Bu zayıflama beraberinde, davul zurnanın eşlik ettiği yaşam pratiklerinde de kendisini hissettirmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak geleneğin taşıyıcıları olarak davul zurnacıların farklı iş kollarına yönelmeye başlamaları, kentte giderek yaygınlaşan düğün salonlarının standart uygulamaları, kentin müzik uygulamaları ve eğlence anlayışındaki bir takım değişimleri de beraberinde getirmektedir. Halayları ezgileri, TRT arşivlerinde sadece nota olarak kalan ve icrasal olarak giderek zayıflayan davul zurna geleneği tüm bu süreçlere rağmen kırsal bölgelerde hala tercih edilen ve özellikle düğünler de olmazsa olmaz olarak kabul edilen unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak köyden kente göçün her geçen yıl hızlandığı bir kentte bu geleneğin daha ne kadar devam edeceği de muammadır. Kentin, tüm Türkiye'de olduğu gibi Sivas müzik ve eğlence anlayışını istila etmiş, ritim odaklı, genellikle 2/4 usullerde, desibeli yüksek, standart ve popüler oyun havalarının/şarkılarının hegemonyasından kurtulması gerektiği de bir gerçektir.

Müziğin hem mekânsal hem icrasal hem de çalgılama boyutundaki değişiklikleri, beraberinde ait olduğu kültürün, tarihsel ve sembolik kodlarında da değişimlere sebep olmaktadır. Davul zurna temelde Anadolu insanının birlik ve bütünlüğünü, canlılığını ve dayanışma ruhunu

⁶ Uğur Kaya, 1962 Sivas Doğumlu, İstanbul Türk Halk Müziği Korosu Koro Şefi. [11.02.2016 tarihindeki görüşmeden kişinin izni ile alıntılanmıştır]

temsil etmekle birlikte, geçmişe ait kahramanlık, bağımsızlık ve mücadele gibi bir takım kavramları da üzerinde taşımaktadır. Bu anlamda kentleşmenin yarattığı standart uygulamaların, bu geleneği giderek işlevsiz hale getirdiği de bir gerçektir. Fakat şunu da unutmamak gerekir, toplumlar değişen ve gelişen koşullara göre oluşturdukları müzik estetiklerinde ve anlayışlarında her zaman bir çıkış yolu yakalamış, hangi kültür olursa olsun bir şekilde hayatta kalma yollarını bulmuştur. Giddens (1998), moderleşmenin, kültürün farklı bileşenlerini, hızlı bir şekilde ‘yerinden çıkarıp’ kendi paradigmasına göre uygun zeminde ‘yeniden yerleştirdiğini’ ifade etmektedir (s.14-24). Müzik kültürü de bu kurala dâhildir.

Kaynakça

- ARTUN Erman (2013), *Türk Halkbilimi*. (Onuncu Baskı). Adana: Karahan Kitabevi.
- ATAMAN Sadi Yaver (1992). *Eski Türk Dügünleri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- EMERSON M. v.d., (2008), *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması (Writing Ethnographic Field Notes)*. Ankara: Birleşik Yay. s.1-2
- GAZİMİHAL Mahmut Ragıp (1939), *Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri*. İstanbul Numune Matbaası.
- GEERTZ Clifford (2010), *Kültürlerin Yorumlanması*. (Çev. Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi.
- GİDDENS Anthony (1998), *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İBN-İ Sînâ, (2013). *Mûsikî*. (Çeviren: Ahmet Hakkı Turabi). İkinci baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- JONES Catherine Schmidt (2013). *Yeniçeri Müziği ve Batı Müziği Üzerindeki Türk Etkileri*. Rast Müzikoloji Dergisi. Cilt:1 Sayı:1 s.196-222. http://www.rastmd.com/FileUpload/bs473224/File/9-_burcin-yeniceri.pdf [Erişim Tarihi: 30.08.2016]
- KAYA Uğur (2000), *Sivas Halay Ezgileri*. Sivas Belediyesi Kültür Yayınları.
- MERRIAM P. Allan, (1964), *The Antropoloji of Music*, Northwestern University pres.
- ÖGEL Bahaeddin (2000), *Türk Kültür Tarihine Giriş* (Cilt:8). Kültür Bakanlığı: Ankara
- REINHARD Ursula. (2002), *“Turkey: An Overview”*. (Garland Encyclopedia of World Music and Dance, Volume 6: The Middle East. Routledge. New York, p. 767.
- SAY Ahmet (2010), *Müzik Ansiklopedisi* (Cilt: I-II-III). Müzik Ansiklopedisi Yayınları, Ankara.
- SİNANOĞLU Oktay (2013), *Göçmen Hamamı*, İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları.
- ŞAHİN İlkay (2013), *Online Alevi Topluluklar*, Konya: Çizgi Yayınevi.
- Sivas Valiliği, <http://www.sivas.gov.tr/il-adinin-tarihcesi> (Erişim Tarihi: 30.08.2016).

Dipnotlar

ERİC, Rice, “Representations of Janissary Music (Mehter) as Musical Exoticism in Western Compositions”, 1670-1824 Journal of Musicological Research, 19 (1999). p 41-88.

TUĞLACI, Pars (1986). “*Mehterhane’den Bandoya*”, İstanbul: Cem Yayınevi.

ÖNDER, Erdoğan. (1998). *Bir Alt Kültür Grubu Olarak Sivas, Erzincan ve Artvin’de Poşalar* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Türkiye.

YILMAZ, Duygu Ulusoy (2012) “*Sivas Poşalarında Müzik*” KTÜ 1. Uluslararası Müzik Araştırmaları Sempozyumu, Trabzon.

Kaynak Kişiler

Ahmet Ayık, 1956 Sivas doğumlu, Sifohad Derneği Başkanı, eski zurnacı. 06.02.2016 tarihinde gerçekleşen görüşmenin ses kaydı araştırmayı yapan Göktürk Erdoğan’ın arşivindedir.

Bayram Bayramlı, 1940 Sivas doğumlu, eski zurnacı ve halk oyuncu. 14.07.2016 tarihinde gerçekleşen görüşmenin ses kaydı araştırmayı yapan Göktürk Erdoğan’ın arşivindedir.

Osman Çekirdek, 1939 Sivas doğumlu. Cazgır ve Halk Oyuncu. 10.07.2016 tarihinde gerçekleşen görüşmenin ses kaydı araştırmayı yapan Göktürk Erdoğan’ın arşivindedir.

Uğur Kaya, 1962 Sivas doğumlu, İstanbul Devlet Türk Halk Müziği Korosu Koro Şefi. 11.02.2016 tarihinde gerçekleşen görüşmenin ses kaydı Göktürk Erdoğan’ın arşivindedir.

Ekler



Sivas Doğanşar Çatpınar Köyü Güreş Şenlikleri, Halk oyuncu Osman Çekirdek 2016.



Sivas Çukuryurt Köyü Festivali, 2015



Sivas İmaret Köyü Düğün, 2015

Sivas ukuryurt Köyü Festivali, 2015



Sivas Sgtck Köyü Dügün, 2016



Sivas Doğanşar Çatpınar Köyü Güreş Festivali, 2016



Sivas Doğanşar Çatpınar Köyü Güreş Festivali, 2016



Sivas Sofular Köyü Sunnet D g n , 2016



Yrd. Doç. Dr. Gönül REYHANOĞLU
Mustafa Kemal Üniversitesi
gonulgokdemir@gmail.com

Bir Kadın Alanından Başka Bir Kadın Alanına Anlam ve İşlev Kayması: Kıbrıslı Türklerde Lohusayı Yataktan Kaldırma Ritüelinde “Çivit”

İnsan yaşamında doğumla başlayıp ölümle sonlanan birçok geçiş dönemi vardır. Bir statüden bir statüye geçilen, fiziksel veya ruhsal açıdan insanı ve yakın çevresindekileri etkileyen, onun için hassas bir dönem olan ‘Geçiş Dönemleri’ değişik ritüellerle kutsanarak, bu geçişte ona ve yakınlarına kolaylık sağlanmaktadır. Anadolu ve Kıbrıs’ta bir geçiş dönemi olarak, doğumu gerçekleştiren kadının yani lohusanın ve doğan bebeğin korunmaya muhtaç olduğuna ve kırk gün boyunca hassasiyetlerini koruduğuna inanılmaktadır.

Çalışmada, doğum sonrası geçiş ritüellerinin bir parçası olan Kıbrıslı Türklerdeki “lohusayı yataktan kaldırma” ritüelinden bahsedilmiş ve bu ritüelde sembolik bir anlam yüklenen ‘çivit’ maddesi irdelenmiştir. Çivit maddesi, bir kadın alanı olan ‘çamaşır yıkama’ alanından yine başka bir kadın alanı olan “lohusayı yataktan kaldırma” ritüeline anlam ve işlev kaymasına uğrayarak geçmiştir. Çalışma, Kıbrıslı Türklerde doğum sonrasında ‘lohusayı kaldırma’ ritüelinde çivitin yaygın olarak kullanıldığı belli bir dönemi kapsamaktadır.

Çalışmanın bulguları KKTC’de alanda görüşme tekniğiyle ve yazılı kaynak taraması suretiyle toplanmıştır. Bulgular işlevsel halkbilimi kuramı ve performans teorisinin çalışma yöntemleriyle analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıslı Türkler, Çivit, Kadın, Geçiş Dönemi, Lohusa, Ayağa Kaldırma, Ritüel, Al karısı

Semantic Shift From A Woman Area To Another: ‘Çivit In Rite of Getting A Puerpera Out Of Her Bed In Turkish Cypriots

A human body has different sorts of rites of passages that start with birth and terminate with death during his/her life. Changing the person’s status from one to another, affecting the people around physically and spiritually, these rites of passages make the person and people around him/her suffer less via different blessing rituals during that time. As a transition period both in Anatolia and in Cyprus it’s believed that both the woman who gave a birth namely, puerpera and the baby is in need of protection and they are in critical period for forty days.

In this study, the ritual of “getting a puerperal out of her bed which is a part of rite of passage of post-partum period in Turkish Cypriots is expressed and indigo which has a symbolic meaning has been analyzed. Çivit substance has a semantic and functional shift from laundering which is a women area to get a puerperal out of her bed which is an other women area. The study comprises of the specific period which the indigo is mainly used in getting a puerperal out of her bed in Turkish Cypriots. Findings of the research has been provided by interview and literature review. The findings are aimed to be examined in the light of the functional folklore theory and working methods of performance theory.

Keywords: Turkish Cypriots, Indigo, Woman, Rite of Passage, Puerpera, Get out of Bed, Ritual, Incubus.

GİRİŞ

İnsan yaşamında doğumla başlayıp ölümle sonlanan birçok geçiş dönemi vardır. Bir statüden bir statüye geçilen, fiziksel veya ruhsal açıdan insanı ve yakın çevresindekileri etkileyen, onun için hassas bir dönem olan ‘Geçiş Dönemleri’ değişik ritüellerle kutsanarak, bu geçişte ona ve yakınlarına kolaylık sağlanmaktadır. “Kültür süreci[nin]... her zaman, birbiriyle belirli ilişkiler içinde bulunan, yani örgütlenmiş olan, insan elinin ürünü nesnelere kullanan ve birbiriyle dil ya da başka tür bir sembolizm aracılığıyla ilişki kuran insanların varlığını gerektirdiği görülür.” (Malinowski 1992: 22). Çalışmada Kıbrıslı Türklerde bir kadın alanı

olan ‘çamaşır yıkama’ alanından yine başka bir kadın alanı olan ‘lohusayı yataktan kaldırma’ ritüeline çivit maddesinin anlam ve işlev kaymasına uğrayarak geçişi irdelenmiştir. Malinowski’ye göre, “Toplumsal davranışın maddi yanını izole etmek, ya da sembolik yanlara hiç girmeden bir toplumsal çözümleme yapmak olanaksızdır...” (Malinowski 1992: 23). Çivit, günlük yaşamda çamaşırları kirden arındırmak amacıyla bir temizlik maddesi olarak kullanılırken; lohusayı yataktan kaldırma ritüelinde anlam ve işlev değiştirerek lohusayı ‘al karısı’, ‘nazar’ gibi kötülüklerden koruma simgesi olarak kullanılmıştır. Malinowski (1992: 25) işlevi tanımlarken “...her etkinlikte teknolojik, hukuksal ya da ayinsel davranışın parçası olarak bir şey kullanılıyor ve bu şey herhangi bir ihtiyacın karşılanması için insana yardımcı oluyor.” Şeklinde ifade eder. Bu bağlamda çivitin hem temizlik hem de ritüel alanında bir işlev yüklendiğini ve bir ihtiyacı karşıladığını görebiliyoruz. Eskiden çamaşır yıkama alanında da, ritüelde de kullanılan çivitin günümüzde her iki alanda da kullanılmaması, ritüeldeki uygulamanın çivitin temizlik maddesi olarak kullanıldığı belli bir dönemi içine aldığı düşünülmektedir. Çalışma bu dönemle ilgili verilmiş bilgileri incelemektedir. Çalışmanın bulguları KKTC’de alanda görüşme tekniğiyle ve yazılı kaynak taraması suretiyle toplanmıştır. Bulgular işlevsel halkbilimi kuramı ve performans teorisinin çalışma yöntemleriyle analiz edilmeye çalışılmıştır.

Lohusa

Kıbrıslı Türklerde doğum, öncesi ve sonrasında birçok ritüelin yer aldığı bir geçiş dönemidir. Yeni doğum yapmış kadına ‘lohusa’ denilmektedir. Yeni doğum yapmış kadın kırk güne kadar lohusa olarak kabul edilir, mezarının kırk gün açık olduğuna (Yeşilmeşe 2016) ‘şeytanlar’ın, ‘al karısı’nın ona zarar verebileceğine inanılır (Balkaya 2014; Sakarya 2003: 62). Bu da lohusa ve bebeği, kötü ruhların/al karısının etkisi altında kalmaya, nazar değmesine açıktır anlamına gelmektedir.

Loğusalık dönemi, kadının yeni bir yaşama uyum sağlama çabasını gerektirir. Lohusa, doğumun zorluğu, kırk gün devam eden kanama, kendisine bağımlı bir canlıyı dünyaya getirmenin kaygıları yanında, endişeli olma ve aşırı yorgunluk halleri yaşayabilmektedir. Tüm bunlar onun ve bebeğinin bakımını zorunlu kılarak, onun için maddi/manevi ‘korunma’ ve ‘arınma’ gerektirir.

Kadın Alanı

Kıbrıslı Türklerde, 1974’ten önce doğumları pratikten yetişme ebe kadınlar yaptırırdı. (Mear 1992: 31). Ebe ayrıca lohusa ayağa kalkana kadar evin işlerinde ve çocuk bakımında lohusaya yardımcı olurdu. (Mear 1992: 31). Bunlar Türk ebeler olmakla birlikte bazı köylerde Rum ebe de olabilmekteydi. Bununla birlikte “Lohusa kırkklanana kadar ona, yakın akrabaları, genellikle annesi bakar” (Sakarya 2003: 60) diğer kadın akrabalar da yine her konuda ona yardım ederlerdi.

Lohusa kadının ‘kırk günü sağlıklı ve her türlü tehlikeden uzak bir şekilde atlatması’ için yapılan ‘lohusayı yataktan kaldırma’ ve sonrasında kırkında yapılan ‘kırklama’, ‘kırkını çıkartma’ ritüeli sadece kadınların katıldığı (Baytunç 2013) bir törenlerdir. Ritüelde mevlidi de yine ‘mevlitçi’¹ bir kadın okumaktadır. Ersoy, “Cinsiyet kültürü, toplumsal sistem içerisinde cinsiyete yönelik tüm nitelermeleri ve değerlendirmeleri kapsamaktadır”(Ersoy

¹ Kıbrıslı Türklerde ‘mevlitçi’ doğum, altı aylık kınası, ölüm, adak mevlitleri gibi geçişlerde kuran ve mevlit okuyan kadındır.

2009:211) şeklinde kaydeder. Dolayısıyla tören, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında bakıldığında tamamen bir kadın alanıdır.

Geçiş ritleri: ayrılma, geçiş/eşiksellik, bütünleme

Kıbrıslı Türklerde lohusa, doğumdan belli bir süre sonra 3, 5, 7 veya 9. gün gibi tek sayılı günlerde (Cengizer 2006: 52), rahatsızlığını ve yorgunluğunu atlattıktan sonra bir törenle yataktan kaldırılırdı. (Mear 1992: 38). Buna 'lohusayı yataktan kaldırma' denir. Kaynak kişiler lohusanın, 'kendisini ve çocuğunu al basmaması' (Sakarya 2003: 60), 'yaşama katılması' (Boral 2014; Erçakıca 2014) 'kanamasının fazla olmaması' (Cengizer2006: 52) gibi sebeplerle yataktan kaldırıldığını söylemektedir. Lohusanın günlük işlerini yapabilmesi ve bebeğine bakabilmesi için ayağa kalkması gerekmektedir. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde 'yarı kırk' denilen 40'ın yarısında yapılan bir tören vardır, ancak buradaki 3, 5, 7, 9. günler kırkını yarılammaktadır. Bu nedenle 'Lohusayı ayağa kaldırma' başlı başına ayrı bir ara geçiştir.

Lohusayı yataktan kaldırma töreni günümüzde yapılmayan doğumu takip eden bir geçiş ritidir. The Rites of Passage' adlı kitabında Van Gennep;

...Evrenin kendisinin insan yaşamındaki etkileri olan bir dönemsellik tarafından yönetildiğini ve tüm toplumlarda bireyin yaşının bir dizi dönemsellerden (doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm) ibaret olduğunu söyleyerek bu dönemleri üç ayrı ayınsal evreye ayırır: ayrılma, geçiş/eşiksellik, bütünleme... (Emiroğlu 2003: 325).

Lohusa, ayrılma evresi (Emiroğlu 2003: 325) ile bir dizi sınırlama ve yasağa maruz kalarak toplumdaki dışlanır: dışarı çıkamaz, dini törenlere katılamaz, cinsel ilişkiye giremez, 'ayhali'/'aybaşı' olanlarla, lohusalarla, cenazeden gelenlerle, kirli ('mundar') olanlarla görüşemez. 'Yataktan kalkma' ritüeliyle birçok korunma ve arınma pratiği gerçekleştirilerek, sınırların bir kısmı kalkar ve lohusaya bir koruma çemberi/yaşam alanı oluşturulur. Yasaklar ve uygulamalar yerine getirilmezse lohusa ve bebeğin sağlığı [sütü kesilir, çocuk hastalanır, ağırlık gelir, çocuğun ateşi çıkar, deli veya serserim olabilir, hasta olabilir, ölebilir] tehlikeye girer veya kötülük ve hastalık bulaşır.

Lohusa ve bebeği bekleyen tehlikelerden en büyüğü alkarısı/şeytan/kötü ruhlar denilen doğaüstü varlık olan kötülüklerdir. Anadolu'da ve Türk dünyasında, alkarısının lohusa kadına musallat olduğuna dair inançlar ve onu uzakta tutmaya dair birçok pratikle ilgili bilgi, doğum etrafında şekillenen gelenekle ilgili yapılmış çalışmalar mevcuttur.

Geçiş/eşiksellik evresinde gerçekleştirilen, birçok simgenin kullanıldığı 'Lohusayı yataktan kaldırma' bir ritir. "...ritüel seyirlik değildir, doğrudan katılımı gerektirir" (Bobaroğlu 1996: 9). "Ritler, insanların ortak anlamlar yükledikleri sembelleri ve tekrarları içeren yapıdadırlar." (Emiroğlu 2003:716). Bu, sembeller benzer özellik göstererek bağlantı yoluyla başka bir nesneyi temsil ederek onu görünür kılar (Bobaroğlu 1996:3). Sembelleştirilen nesnelere insanlar soyut anlamlar yükler. Burada ritüelde kullanılan başta çivit olmak üzere birçok nesne (mum, süpürge, bıçak, kibrit, makas, ay yıldız, kapı, soğan vb.) soyut anlamlar yüklenerek simgesel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geçiş/eşiksellik evresi (Emiroğlu 2003: 325) lohusanın yüzüne veya kapılara çivit sürmek, dua okumak, kapılardan geçmek, yedi defa dönmek, tütsü yakmak bir dizi simgeyi ve tekrarları içerir.

Kırk gün süren simgesel ölümün sona erdiği son aşama olan bütünleşme evresinde (Emiroğlu 2003: 325) kırklanmadan sonra tüm sınırlamalar kalkar ve lohusa ve bebek günlük yaşama katılabilir.

‘Lohusayı yataktan kaldırma’ pratik ve uygulamaları

Lohusanın yakını olan kadınlara, haber yollanarak lohusanın yataktan kalkacağı bildirilir, ‘yataktan kalkmaya buyurun’ şeklinde davet edilir (Mear 1992: 39). Bu arada anne ve çocuk giydirilir (Mear 1992:39). Yataktan kaldırılırken üç defa ‘hayırlı olsun’ denir (Seheroğlu 2014). Çocuğun kundağına da çörek konulur. Çocuğun başı soğan gibi sert olsun, kendisi de soğan gibi kırmızı ve sağlıklı olsun diye lohusanın eline soğan verilir. (Seheroğlu 2014). Ebe, annenin kulağının arkasına ve çocuğun alnına çivit sürerdi. Sonra da çocuğu kucağında, elinde yanan mumla annenin önünde yürümeye başladılar. Lohusa, ebenin arkasında elindeki çivit ve soğanla yürürken, önceden hazırlanan, çerez ve bozuk paralar bereket olsun diye başına serpilirdi. Ebe geçtikleri bütün odaların duvarlarına çivit sıvısından sürerdi (Mear 1992: 40).

Sonunda lohusa sokak kapısına doğru yürür ve başını sokağa uzatarak, ‘al sarılığımı ver kırmızılığımı’ diyerek, elindeki soğanı sokağa fırlatırdı. Çöreği de besmeleyle kapı eşiğine bırakırdı. Bundan sonra lohusanın yataktan kalkması dolayısıyla ‘şükür sağlığa’ mevlütü okutulur, tütsü verilir. (Mear 1992: 40; İslamoğlu 2004: 60).

Yapılan uygulama ve pratiklerin değişik kombinasyonlarının adanın farklı bölgelerinde uygulandığını görürüz. Dolayısıyla ritüelde özel anlamlar yüklenerek simge haline getirilen birçok nesne kullanılmaktadır. Bunlardan biri de çivittir.

ÇİVİTİN KULLANIM ALANLARI

Yukardaki örnekte çivitin tek bir kullanım şeklinden bahsettik, ancak gelenekte birçok farklı kullanım şekli vardır. Kalıcı bir yapısı olduğundan, eski evlerin duvarlarında halen daha görülebildiği söylenmektedir. Çivit, ebe tarafından veya lohusa tarafından duvarlara sürülebilmekteydi. (Erçakıca 2014). Bununla beraber, lohusanın kulağının arkası, bebeğin alını (Mear 1992:40; İslamoğlu 1969:28), lohusanın alını (Sakarya 2003:60); evin duvarları (Sakarya 2003:60; Cengizer 2006:52; Bağışkan 1997:47), kapıları, pencerelerin üst başı (Bağışkan 1989: 20; Bürüncük 2013) da yine çivitin sürüldüğü yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çivitin sürülmesi esnasında yanan mum (Duran 2003:57; İslamoğlu 1969:28; Sakarya 2003:60), tütsü, soğan (Mear 1992:40) pamuk, makas (Sakarya 2003: 60), kibrit çöpü, fincan, (Cengizer 2006: 52), çerez, çörek otu gibi farklı işlev ve anlamlar yüklenen simgesel unsurların da kullanıldığı görülür.

Kaynaklarda çivit otunun ana vatanının Kafkasya yamaçları olduğu ve uzak doğudan Himalayalar’a kadar yayıldığı kaydedilir. Türkiye ne zaman geldiği bilinmemekle birlikte, burada çivitin otuz kadar türü yetişmektedir (<http://www.ot.gen.tr/civit-otu.html>). Çivit otunun, ekme yapımı, deri tabakalama, peynir yapımı, içki mayalanma, ilaç ve boya maddesi olarak, hatta askeri amaçla (<http://www.ot.gen.tr/civit-otu.html>) dahi kullanıldığı kaydedilir. Bir kaynakta da, Eski Mısır’da asaletin simgesi olarak imparator elbiselerinin boyanmasında çivit otunun kullanıldığı kaydedilir (Kızıl vd. 2001: 42) Çivitin XV. yüzyılda bebeklerin ağız mukozasındaki ağrılı yaraları giderici olarak kullanıldığına (<http://www.herbalist.gen.tr/civit.html>), Hepatit A, Menenjit, Grip, Kızamık, Kabakulak,

Faranjit ve İshali önlediğine/iyi geldiğine (<http://www.hastalikvetedavisi.net/civit-otu.html#.V7rXJfmLTIU>) dair internette bilgiler yer almaktadır.

Temizlik maddesi olarak çivit

Dünyanın birçok yerinde ve Türkiye’de çeşitli hastalıkların iyileştirilmesi amacıyla kullanılan çivit otunun, Kıbrıs’ta tedavi için kullanıldığına veya doğum yapan kadınla bebeğe biyolojik olarak fayda sağladığına dair henüz bir bilgiye rastlamadık. Ancak çivitle ilgili olarak sözlü kültürde, belli bir dönemde kadınların çamaşırları temizlemek, kiri uzak tutmak veya hafif mavi yapmak için kullandıkları bakkallardan alınan, şişede bir toz (Baytunç 2013; Şaver 2014; Tozanlı 2014 Yeşilmeşe 2016); çamaşırların içine atılan, çamaşırlara çok güzel bir hava veren, mavi yapan, mikrop öldüren, sıhate yarayan bir yönü olan (Tozanlı 2014) kare şeklinde bir temizlik maddesi (Boral 2014), şeklinde bilgiler mevcuttur.

Bu bağlamda baktığımızda TDK’nın, “Eskiden çivit otundan, bugün yapay yollarla elde edilen, mavi renkli, sarılığını gidermek için çamaşırın son suyuna karıştırılan toz boya” (<http://www.tdk.gov.tr>) şeklindeki tanımı yukardaki bilgileri doğrular. Kıbrıs’a hangi dönemde geldiği bilinmemekle birlikte, İngilizlerin özellikle ticaretinde etken olduğu çivit otu, adaya İngiliz döneminde gelmiş olabilir. Ancak kaynak kişilerin verdiği bilgilerden ve reklam resimlerinden yola çıkarak çivitin Kıbrıs’ta, Türkiye’de temizlik maddesi olarak piyasaya sürülüp kullanıldığı dönemle paralel kullanıldığı söylenebilir.

ÇİVİT’İN RİTÜEL İÇİNDEKİ ANLAMI

Çivitin kullanılma nedeni

Doğumundan kırkına kadar lohusa ve bebeğinin mezarlarının açık olduğuna, her türlü tehlikeye karşı korunması gerektiğine dair var olan inanç, beraberinde çözülmesi gereken bir problemi, korku ve kaygıyı da getirmektedir. Elimizdeki bulgulardan yola çıkarak söyleyebiliriz ki kadın, bu alanda karşılaştığı problemini yine kendi alanı olan diğer bir alandan çözüm yöntemi taşımak suretiyle çözmeye çalışmıştır. Malinowski, insanın, çevresinde ve ihtiyaçlarının giderilmesi sürecinde karşılaştığı özel, somut problemlerini kültür sayesinde daha iyi çözüme durumunda olduğunu (1992: 21) söyler. Çamaşır yıkamakla ilgili kadın alanında, ‘temizlemek’, ‘arındırmak’, ‘korumak’ işlev ve anlamlarıyla kullanılan çivit; yine başka bir kadın alanı olan ‘yataktan kaldırma’ ritüeline ‘temizlemek’, ‘arındırmak’, ‘korumak’ anlamlarıyla somut anlamdan soyut anlama geçiş yaparak taşınmıştır. “Eski antropolojide egemen olan bir başka akım asıl ağırlığı “alma” kavramına veriyordu; bu, bir kültürün bir diğerinin buluşlarını, alet, donanım ya da inançlarını taklit etmesi ya da benimsemesi durumudur.” (Malinowski 1992: 51). Burada başka bir kültürden olmasa da başka bir alandan ‘alma’ söz konusudur.

Ancak temizlik alanından ritüele ne zaman ne şekilde geçtiği ya da daha önce var olan başka bir maddenin yerini mi aldığıyla ilgili henüz bir kayda rastlanılmamıştır. Bu geçişi ritüel içerisinde sadece çivitte değil; diğer sembollerden olan bıçak, makas, kibrit ve süpürge de görmemiz kanımızı güçlendirmektedir. Günlük hayatta bir şeyi kesmek için kullanılan makas ve bıçak; bir şey yakmak için kullanılan kibrit ve kiri süpürmek için kullanılan süpürge nesnelere, ritüelde sembolik anlamlar yüklenerek; kötülükleri kesmek, koparmak, süpürmek, uzak tutmak için kullanıldıklarını görebilmekteyiz. Çivit burada, törenin bir parçası törenin bir aracı halinde, somut anlamından sıyrılarak toplumun ona yüklediği soyut anlamı

yüklenerek bir simge haline gelmiştir. Dolayısıyla çivit seküler² hayatta bir temizlik nesnesi olarak kullanılırken; dini bir ritüelde karşımıza sembolik bir korunma nesnesi olarak çıkmaktadır.

Bu bağlamda baktığımızda inançlarda çivit; ‘albastı garısını’ ve kötü ruhları uzak tutmak (Bağışkan 1989: 20; Mear 1992:40; Sakarya 2003: 61; Musalar 2014, Erçakıca 2014; Yeşilmeşe 2016), göze gelmemek, eve bir şeyin girmemesi, kırk gün boyunca koruma sağlanması (Erçakıca 2014), evde serbestçe dolaşabilmek (Sakarya 2003: 60; Bağışkan 1997:47) kapılardan geçebilmek, halkın arasına girebilmek (Bürüncük 2013), bereket gelmesi (Duran 2003:57), nazardan korunmak (Bürüncük 2013) için simge olarak kullanılmaktaydı. Dolayısıyla çivit kötülüklerden korunmak için kapı, duvar ve pencerelere sürülürken, sürülen yerlerde bir korunma halkası oluşturularak sembolik işlevler yüklenir.

Çivitin kapı ve duvarlara sürülmesi

Çivitle ilgili verilen bilgilerin bazılarında lohusayı yatağa kaldırmada evin kapılarından geçme söz konusudur. Örneklerde lohusa ve bebek, ebe veya ‘mevlitçi’ kadın eşliğinde evdeki kapılardan tek tek geçirilir. Türk dünyasında olduğu gibi, Kıbrıs Türk kültüründe de kapı bir semboldür ve aynı şekilde anlam yüklenmektedir. Kapı eşiktir, eşğin ruhu olduğuna inanılır, eşikte oturulmaz. Bir geçiş sembolü olarak kullanılan kapı başlarına/duvarlara/pencere başlarına nokta, çarpı, elif işareti, üç nokta, artı, ay yıldız şeklinde çivitle iz bırakılması lohusanın tek tek kapılardan geçirilmesi, kapıların lohusalık dönemi boyunca açık bırakılması da eşğe yüklenen anlamdan, eşğin kült olmasından kaynaklanmaktadır.

Kapı bir durumdan bir duruma geçmeyi temsil eder. Lohusa da artık sağlıklı yaşama doğru ‘hamile’likten ‘doğurmuş’, ‘anne’ olmuş bir kadına doğru geçiş yapar. Bebek ise yaşama yeni gelmiş bir bireydir. Bazı uygulamalarda lohusanın, evin kapılarından geçirilirken yedi defa dönülmesi (Musalar 2014) pratiğindeki yedi rakamı; testi oynatma, Zekeriya sofrası gibi Kıbrıslı Türklerin birçok ritüelinde 3, 5, 7 defa dönme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. (Gökdemir 2006). Evin içinde dönerek ve işaretler konarak bir ‘koruma halkası’ oluşturulur, lohusa süresini tamamlayana kadar, bu korunma halkası içinde kalır. Koruma halkasını Eski Türklerin, çadırlarında (yurt) ipe yaptıklarını eski kaynaklarda görülmektedir.

Çivitle odalar veya kapılar işaretlenirken nokta, çarpı, elif işareti, üç nokta veya ay-yıldız da konulmaktaydı. Bazı kaynaklarda çarpıyı Rumların koyduğu Türklerin ise nokta, üç nokta, elif veya ay yıldız koyduğu şeklinde bilgiler vardır. Bu durumda çivitin, al karısından, nazardan korunma işlevlerine yeni bir işlev de eklenerek, çivitle ay-yıldız çizerek etnik kimliğe vurgu yapmak söz konusudur.

Çivitin yüze sürülmesi

Çivit sadece kapılara değil, lohusanın kulak arkasına, bebeğin ve lohusanın alınına da sürülmektedir. Bu bağlamda baktığımızda Emiroğlu (2003: 130), ilkelde geçiş ritleri, dinsel tören ve bayramlarda, savaş ve yas günlerinde bedeni boyama adetinin olduğunu kaydeder. Ayrıca, dinsel ve büyüsel motiflerle yapılan uygulamanın, simgesel ve sanatsal ifade olarak da önemli bir toplumsal kurum olduğunu belirtir. Bu bağlamda beden boyamayla, insan gövdesinin doğal yapısından çıkarılarak kültürel ifadeye dönüştürüldüğünü, bunun da toplumsal üyeliği ve rolü de ifade ederek, toplumsal süreçlerle simgesel süreçleri kaynaştığını

² “Laik yaşama ait, dinden bağımsız olan” (<http://tdk.gov.tr>, Seküler Maddesi, Erişim Tarihi: 24.08.2016).

kaydeder. Çivit geçiş ritinde beden boyama aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'ya baktığımızda, "Düğünlerin önemli ritüellerinden olan kına gecesinde elleri kınalamanın dinsel bir gereklilik olarak kabul edildiği kınaya kutsallık atfedilen yörelerin bu adeti, beden boyamanın Anadolu'da aldığı biçimlerdir" (Emiroğlu 2003: 131). Buradaki uygulamada da halk üç nokta, ay-yıldız, elif işareti şeklinde çivitle yapılan simgesel işarete kutsallık atfeder, onun kadını ve bebeğini doğüstü güçlerden koruyacağına inanır.

Çiviti evin duvarlarına sürmek nazar, bereket, korumak, kadının dolaşma alanını belirlemek içinken; kadın ve bebeğin yüzüne sürmek ise nazar ve korunma içindir. Ancak kapılarda olduğu gibi, lohusanın alına ay-yıldız çizilmesi yine beden dekorasyonu olarak kabul edilirse, sembolün kullanımının büyüsel mistik boyutuna, etnik kimliği ortaya koyma boyutu katılmış olacaktır.

Kaşkay sahası Türkleriyle ilgili çalışmasında Karaaslan (2011: 1444)

... Al adı verilen mevhumun doğum yapmış kadınlar üzerindeki etkilerini bertaraf etmek için uygulanan pratiklerde, lohusa kadının bileğine is ya da tencere karası sürülmesi, lohusa kadının bulunduğu çadırın ipe çevrelenmesi gibi pratiklerin, Türk dünyasının farklı bölgelerinde tespit edilen uygulamaların benzeri, olduğunu...

ifade eder. Albastıdan sakınmakla ilgili inanç ve pratikler hemen hemen tüm Türk dünyasında ve Anadolu'da vardır ve birbirine benzer. Ancak Kaşgaylarda kadının bileğine is ya da tencere karası sürülmesi ve lohusan kadının bulunduğu çadırın ipe çevrelenerek bir koruma halkası oluşturulması pratiklerinin, Kıbrıslı Türklerdeki uygulamalarla benzerliği dikkat çekicidir.

Çivitin nazarlık işlevi

Çivitin koyu mavi olması ve bugün hala eski evlerin kapılarında görülebilen kalıcı bir boya olması (Bürüncük 2013), nazarlık olarak kullanılmasına da neden olmuş olabilir. Boral Ş. (2014) adlı mevlitçilik yapan kaynak kişiye göre çivit 'buraşdan ırıkların', 'şeytanların', 'al karısı'nın bir şekilde evden uzak tutulmasına yardım edecek bir madde olarak, bir kutsiyet ve büyüsel bir güç taşımaktadır. Çivitin mavi renk olması da 'göze', 'haset'e karşı -nazar bocuğuna renk benzerliği nedeniyle- korumadır. (Yeşilmeşe 2016) Mavi renk için Türk kültüründe genellikle gök rengi ifadesi kullanılmaktadır. Kutsal sayılan bu renk, suyu ve göğü temsil eder. Mavi renk olan çivitin de, göğün kutsallığını, suyu veya arınmayı çağrıştırmayı muhtemeldir.

Yukarıda bahsettiğimiz bu adet ve uygulamaların neredeyse birebir benzerlerini lohusanın kırklanma sürecinde ve kırkında çeşitli şekillerde Anadolu'da da olduğu görülebilir (Artun 1998: 5-6). Ancak Anadoludaki kırklamalarla ilgili uygulamalarda 'lohusanın ayağa kaldırılması' ve 'çivit' kullanımı ilgili bir bilgiye henüz rastlanılmamıştır.

SONUÇ

Kıbrıslı Türklerde doğum sonrası önem verilen bir geçiş töreni olan 'lohusayı ayağa kaldırma', doğum yapan kadının ve çocuğun madden ve manen 'arınma'sı ve kötülöklere karşı korunmasının sağlanmaya çalışıldığı, bir kadın dayanışması, bir kadın alanıdır.

Bir kadın alanı olan çamaşır yıkama alanında teknolojik bir temizlik maddesi olarak arındırma, koruma anlam ve işlevleriyle kullanılan çivit, bir başka ritüele kaydırılmıştır. Burada Al karısı ve nazardan korumak için, geçiş olarak kabul edilen eşiklere sürülerek kadın

ve çocuğu bir halden başka bir hale geçirilmektedir. Ayrıca kadın ve bebeğe de sürülerek korunma sağlanmaktadır. Böylece günlük yaşama dair bir kadın alanında bir problemi çözen bir nesne; başka bir kadın alanı olan ritüel bir alanda somuttan soyuta geçerek anlam ve işlev kaymasıyla başka bir problemi çözmüştür. Bu nokta insanlığa ait ritüelleri, dini olguları ve sembolleri anlamak açısından bir ipucu verebilir.

Malinowski'ye göre, "İnsan ihtiyaçlarıyla ve bunların doyrulmasıyla dolaylı ya da dolaysız bir ilgisi olmadan, hiçbir etkili eylem sistemi varlık sürdüremez." (Malinowski 1992: 143). Çamaşır makinelerinin çıkmasıyla ortaya farklı alternatifler çıktığından, çivit artık temizlik maddesi olarak kullanılmamaktadır. Geçiş ritlerinde de kullanılmamaktadır. Kaynak kişilerin verdiği bilgiler doğrultusunda; çivitin, temizlik alanına girişiyle ritüele girişi paralel döneme rastlarken, temizlik alnından çekilişle ritüellerde kullanılmamasında da bir zaman paralelliği söz konusu olduğunu düşünmekteyiz.

Günümüzde kadınlar hastanelerde veya doğum kliniklerinde doğum yaptığından, lohusayı ayağa kaldırma töreni ve birçok pratik yapılmamaktadır. Ancak kırkı çıkan kadınlar evi temizleme/temizletme, kendini ve bebeği yıkayarak abdest alma, evde mevlit okutma ya da kendisi abdest alıp Latin harflerinden 'Yasin' okuma, nazarlık asma, kırmızı giyme, bebeğe kırmızı şal örtme, tütsüleme gibi uygulamaları halen yapmakla birlikte tören şeklinde ve eskiden yapılan şekliyle uygulamamaktadır.

KAYNAKÇA

- ARTUN, Erman, (1998), "Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm, **Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi**, IX,10: 85-107.
- BAĞIŞKAN, Tuncer (1989). "Çocuk Yaşatmayan Kadınlarla İlgili İnançlar ve Sağaltma Uygulamaları", **Halkbilimi**, IV, 16: 14-27
- BAĞIŞKAN, Tuncer, (1997), "Karşılaştırma Yöntemiyle Kıbrıslı Türk ve Rumlarda Ortak İnanç ve Uygulamaları", **Halkbilimi Sempozyumları**, (Yayına Hazırlayan: Kani Kanol) Ankara: II. KKTC Milli Eğitim Ve Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- BOBAROĞLU, Metin, (1996), "Simge Kavramı ve Simgesel Düşünme", http://www.anadoluydinlanma.org/Yazilar/simge_kavrami.pdf, (Erişim Tarihi: 18 Nisan 2016).
- CENGİZER, Gölge, (2006) "Yeniboğaziçi'nde Doğum Uygulaması", **Yeniboğaziçi Halk Kültürü**, (Haz: İsmail Bozkurt ve Fedora Arnaut), KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi.
- DURAN, Aliye, (2003) "Doğumla İlgili İnançlar", **Yeniboğaziçi Halk Kültürü**. (Haz: İsmail Bozkurt ve Fedora Arnaut), KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 55-59.
- EMİROĞLU, Kudret-Suavi Aydın, (2003), **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ERSOY, Ersan, (2009), "Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği)", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, XIX, 2: 209-230.
- GÖKDEMİR, Gönül, (2006), "Kıbrıslı Türklerin Düğün Geleneğinde 'Testi Oynatma Ritüeli'" **VII. Lefke Edebiyat Buluşması- Kuzey Kıbrıs Gelenek ve Görenekler Sempozyumu**, 20-21 Nisan, Lefke: Lefke Avrupa Üniversitesi Anfiler Grubu. <http://tdk.gov.tr>, Seküler Maddesi, (Erişim tarihi:24.08.2016)
- <http://www.hastalikvetedavisi.net/civit-otu.html#.V7rXJfmLTIU>, Çivit Otu Maddesi (Erişim Tarihi: 24.08.2016).
- <http://www.herbalist.gen.tr/civit.html>, Çivit Maddesi (Erişim Tarihi: 24.08.2016).
- <http://www.ot.gen.tr/civit-otu.html>, Çivit Otu Maddesi (Erişim Tarihi: 18.04.2016).

- <http://www.tdk.gov.tr/7>, Çivit Maddesi (Erişim Tarihi: 07.03.2016).
- İSLAMOĞLU, Mahmut, (1969), **Kıbrıs Türk Folkloru**, Halkın Sesi, Nisan.
- İSLAMOĞLU, Mahmut, (2004), **Kıbrıs Türk Folkloru**, Ürün Yayınları. Ankara.
- KARAASLAN, Mehmet (2011) “Kaşkay Türklerinde Doğum Çevresinde Gelişen İnanç ve Pratikler”, **Turkish Studies International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, VI, 3: 1435-1448.
- KIZIL, Süleyman ve Neşey Arslan, (2001), “Bazı Çivit Otu (*Isatistinctoria L.*, *Isatis Constricta* Davis) Türleri ile Yün Halı İpliklerinin Boyanması ve Elde Edilen Renklerin Bazı Haslık Değerlerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma”, **Tarım Bilimleri Dergisi**, VII, 3: 42-47.
- MEAR, Hürey, (1992), **Kıbrıs Türk Toplumunda Doğum, Evlenme ve Ölüm ile İlgili Adet ve İnançlar**, KKTC: KKTC Milli Eğitim Ve Kültür Bakanlığı Yayınları, TTK Basımevi.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1992) **Bilimsel Bir Kültür Teorisi**, (Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi), İstanbul.
- SAKARYA, Sevim (2003), “Aşerme, Lohusalık ve Albasması ile İlgili İnançlar”, **Meslekler Törenler: Kıbrıs Türk Kültürü Çalışmaları II**, (Yayına Haz: Adnan Akgün ve Fedora Arnaut), Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi. 57-65.

KAYNAK KİŞİLER

- YEŞİLMEŞE, Emine, (2016) 85 yaşında Gönyeli, KKTC/Gönyeli doğumlu, işi ev hanımı, eğitimi durumu okuma yazama bilir olan kaynak kişiyle KKTC Akova köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- BALKAYA, Ayşe (2014), 57 yaşında (DT:1957), KKTC/Doğancı doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Doğancı köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- BAYTUNÇ, Münüre (2014) 71 yaşında (DT:1943), KKTC/Mutluyaka doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Mutluyaka köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- ERÇAKICA, Aysel. (2013) 75 yaşında (DT:1938), KKTC/Tatlısu doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Akova köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- BORAL, Şaver (2014) KKTC/Baf doğumluyu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Lefkoşa kasabasında Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- TOZANLI, Münevver (2014) 71 yaşında (DT:1943), KKTC/Doğancı doğumluyu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Doğancı köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- MUSALAR, Halide (2014) 63 yaşında (DT:1951), KKTC/Civisil doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu sanat okulu mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Bahçeler köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- BÜRÜNCÜK, Gülay. (2013) 67 yaşında (DT:1946), KKTC/Gönyeli doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Gönyeli köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.
- SEHEROĞLU, Günay (2014) 67 yaşında (DT: 1947), KKTC/Dereli Köyü doğumlu, işi ev hanımı/mevliçilik, eğitim durumu ilkokul mezunu olan kaynak kişiyle KKTC/Akçay köyünde Gönül Reyhanoğlu'nun yaptığı görüşme notlarıdır.

Yrd. Doç. Dr. Gürol PEHLİVAN
Celal Bayar Üniversitesi
gurolpehlivan@hotmail.com

Erol Güngör’de Halk Anlayışı

Erol Güngör (1938-1983), Türkiye’de milliyetçi düşüncenin en önemli isimlerindedir. Görüşleri itibarıyla “milliyetçi-muhafazak r-modern” olarak tanımlanabilir. 1960’lı yıllarda başlayan yazı hayatı, vefatına kadar sürmüştür. Özellikle 1970’li yıllardan itibaren etki alanını genişleten Güngör’ n yazılarında daimi endişelerinden biri halk ve aydın arasındaki kopukluktur. Bu sebeple konuyu hem müstakil olarak hem de başka çalışmaları içerisinde farklı zamanlarda ele alma gereği duymuştur. Bu bağlamda halk terimini nasıl anlamlandırđđı önem kazanmaktadır. Daha çok aydın karşısında konumlandırđđı halkı, 19. yüzyıl d şncesindeki h kim paradigma çerçevesinde ele aldđđı görülmektedir. Ancak halkı, özellikle aydınlarda pek kalmadığını varsaydığı irfan sahibi olmasıyla devamlı biçimde olumlamaktadır. Bu bakımdan yazdığı pek çok metnin bir aydın eleştirisini olduğu söylenebilir.

Tebliğimizde Güngör’ n halk terimini algılamasının 19. yüzyıl kökleri ve bu bağlamda Ziya Gökalp’le ilişkisi irdelenecektir. Halk terimine bağlı olarak, halk-münevver (aydın), halk-politika, halkçılık konularındaki d ş nceleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Erol Güngör, halk, milliyetçilik, halkçılık, modernleşme.

The Understanding of the Folk in Erol Güngör

Erol Güngör (1938-1983), is one of the most prominent figures of the nationalist thought in Turkey. His works started in the 1960s and lasted until his death, within a frame which can be defined as “nationalist-conservative-modern.” One of the continuous concerns of Güngör, who particularly expanded his influence of sphere as from the 1970s, was the disconnection between the intellectual and the folk. For this reason he felt obliged to elaborate on the issue on its own as well as in his other works at different times. In this context, it gains importance how he made sense of the term the folk. It appears that he considered the folk, which he placed against the intellectual, pursuant to the dominant paradigm of the 19th century thought. However, it is seen that he constantly favoured the folk, who, he believed, still had wisdom, which, he assumed, was lost by the intellectual. In this respect, it can be said that many of his writings are a criticism to the intellectual.

In our paper, the roots of Güngör’s perception of the term the folk in the 19th century and his relation to Ziya Gökalp in this context will be examined. In relation to the term the folk, his views about the folk-the intellectual, the folk-politics, and populism will be discussed.

Key Words: Erol Güngör, the folk, nationalism, populism, modernisation.

Giriş

Erol Güngör (1938-1983), Türk milliyetçiliğinin en önemli düşünce adamlarından olup sosyal psikoloji alanında, yine milliyetçi düşüncenin önemli isimlerinden olan Mümtaz Turhan’ın yanında akademik kariyerini yapmıştır ( zarslan 2007: 17-45). Kendisinin ifadesiyle Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan geleneğini devam ettiren (Güngör 1992: 20) ve görüşlerini, özellikle Turhan’ın düşüncelerinin bir uzantısı (Güngör 1993: 213) sayan Güngör, meslek  çalışmalarının bir yansıması olarak özellikle Türk kültürünün pek çok meselesi üzerinde odaklanan çeşitli kitap ve makaleler kaleme almıştır ( zarslan 2007: 45-48).

Modern Türk milli kültürünün öncelikle yerli kültür unsurlarından inşa edilmesi hususu üzerinde ısrarla duran Güngör, son iki yüz yıl içinde Batı dünyasından alınan manevi değerlerin Türk kültürünü bir çıkmaza soktuğu kanaatinde. Bu sebeple “*bir Türk kültürü teşekkül etmiş değildir*” (1993b: 85). Gerçi milletin büyük çoğunluğunu saran “*geleneekli bir kültürümüz*” veya “*geleneekli halk kültürümüz*” vardır; ama halk kültürünün dışında, yani

“yazılı kültür sahasına” çıkıldığı zaman Türkiye’nin hâli “tam bir yamalı bohça manzarası” gösterir (Güngör 1993b: 85). Hakikaten değeri olan milli kıymetlerin birkaç aydında ve halkın bir kısmında yaşadığını (Güngör 1993b: 260) düşünen Güngör, kendisinin eski terbiyeyle yetişmiş insanlarla tanışmasaydı “Türk terbiyesi” ve “adab-ı muaşeret” denen şeyleri bilemeyeceğini ifade eder. Hasret duyulan geçmiş, zamanın şu veya bu parçasıdır, ancak bunun için de eskiyi bilmek şarttır (Güngör 1993b: 30-33).

Güngör’e göre, milliyetçilerin halk üzerinde özellikle durmasının iki sebebi vardır:

İlk olarak, milliyetçiliğin milli hâkimiyet doktrinini kabulü sebebiyle siyasi iktidarın millet çoğunluğuna dayanması; ikinci olarak, milliyetçiliğin milli kültüre yaslanması. Türkiye’de aydınlar sadece bu kültüre uzak kalmış, yenisini de yaratamamışlardır. Milli kültürü halk muhafaza etmiştir (1992a: 10-11). Kültürde devamlılığı esas alan Milliyetçilik, tarihi ve kültürü korkulacak değil, fakat faydalanacak bir kaynak olarak görmüştür (1993a: 175-176). Güngör’e göre “hafızasını kaybetmiş bir insan gibi” olan Türkiye’nin “kafası bir çeşit tabula rasa, yani üzerinde hiç iz bulunmayan boş bir karatahtadan ibarettir”. Milliyetçiler burada “Türkiye’de mevcut olduğu hâlde farkedilmeyen veya ihmal edilen yerli kültürü ortaya çıkararak, onun üzerinde yeni bir bina kurmaya çalışıyorlar” (1992a: 251). Hâlâ bozgun psikolojisi içinde yaşayan aydınlar, kendi halklarına bakarlarsa ondan daha büyük bir manevi güç kaynağı olmadığını anlayabilirler. “Yeryüzünde tarihin en büyük en yüce devletini kurmuş olan bir milletin kendisinden daha başka örnekler aramaya ihtiyacı yoktur” (1992a: 75).

1. Halk Tanımı

Güngör (1992a: 25), halkın iktisadi sınıf, sosyal kategori veya sosyal tabaka olmadığına işaret eder. Ardından halkı kendi devrindeki sosyal bilim kriterlerine göre “Sosyal ilim mensuplar ‘halk’ terimini bir memleketin bütün insanlarını ifade edecek şekilde, ‘millî’ terimiyle eşdeğerli olarak kullanırlar.” şeklinde tanımladıktan sonra, çok seyrek olarak bir ülke nüfusunun siyasi hayattaki etkisine işaret edecek şekilde de kullanıldığını belirtmekte ve “halk terimi modern milletlerin teşekkülünden önceki devirlerde idareci tabakanın dışındaki geniş kitleyi, yani idare edilenleri gösteriyordu. Osmanlı devrindeki reaya veya ahali (bazan her ikisi birden) bu anlamda halk demektir.” açıklamasını yapmaktadır. Burada önemli olan bir husus, Güngör’ün modern demokrasiyle birlikte “millet” bünyesinin oluşmasından sonra yöneten-yönetilen ikiliğine işaret eden ayrımın halkın “oy” vermesiyle bittiğini ifade etmesidir. (1992a: 25-26). Böylece halk, politik bir kategori olmaktan çıkmıştır. “Sosyolojide ‘millet’ veya ‘modern millet’ denilen merhalenin en önemli özelliği işte bu türlü bir sosyal ve kültürel kaynaşmanın gerçekleştirilmesidir” (Güngör 1992a: 54).

Güngör (1992a: 26), Türkiye’de halk teriminin iki anlama geldiğini ifade eder. Öncelikle, çok partili demokrasiye kadar “idare edilenler” anlamında olup CHP yöneticilerinin hem idareci hem de aydınları oluşturduğunu belirtir. İkinci olarak da “münevver (aydın)”ın tezadı konumundadır. Bu iki grup iki ayrı kıymet sistemi, iki ayrı hayat tarzına sahiptir. Bu iki grup arasında tâlî başka farklar mevcutsa da asıl olan “temel kültür kıymetleri” farkıdır.

Burada özellikle vurgulamamız gereken nokta, Güngör’ün “millet” kavramını sosyal organizasyonun bugün ulaştığımız en ileri aşaması olarak kabul etmesidir. Bu yapı, maddi olmaktan çok manevi bir birliği ifade etmektedir. Milleti yekpare bir sosyal bünye yapan şey kültür birliğidir. İnsanlar, bu birlik sayesinde aynı bütünün parçaları olduklarına inanırlar ki birliği asıl sağlayan şey bu ortak inançtır (Güngör 2000: 165-166). Dikkat edilirse Güngör, “birlik” üzerinde özellikle durmaktadır. Oysa biraz aşağıda ayrıntılarıyla açıklayacağımız üzere, Güngör’e göre (1993b: 260) Türkiye’de böyle bir birlikten bahsetmek mümkün değildir.

2. Halkın Nitelikleri

Halk, sosyal bir sınıf (proleterya) değildir. Dolayısıyla sınıf mücadelesinin taraflarından biri değildir (Güngör 1992a: 10).

Türkler dünyanın en eski milletlerinden biri olarak, bu kadar zaman yaşadığına ve yakın zamana kadar dünyanın en büyük imparatorluğunu yaşattığına göre her şeyden önce eşine az rastlanan bir hayat gücüne sahiptir. Hiç esir olmamış Türk milleti, şu anda Birleşmiş Milletler çatısı altında toplanan pek çok milleti idaresi altında tutmuştur. Bu da demektir ki Türk kültürü, Türkleri başkalarına hâkim kılacak kadar güçlü idi (Güngör 1992a: 77). Bugün de halk, aynı hayat gücünü taşımaktadır. Oysa aydınlar “*biz adam olmayız*” düşüncesiyle ya kendi başlarının çaresine bakmaya ya da halkı zorla kendilerine benzetebilmek için uygun rejim bulmaya çalışıyorlar (Güngör 1992a: 43).

Güngör, Türk milli karakteri hakkındaki bir çalışmasında özellikle yabancı gözlemcilerin 16-19. yüzyıl arasında yazdıklarına dayanarak¹ bir takım özellikler tespit etmektedir. “Ağırbaşlılık/ vekar” bunlardan biridir. Türklerin İslamiyet öncesi kültürlerinde mevcut olan bu özellik, İslamiyet’e geçişle birlikte pekişmiştir (Güngör 1992b: 151-155). 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu üstünlüğün halkta devam ettiği, fakat aydınlarda kaybolduğu görülmektedir (Güngör 1992a: 65-66). Nitekim Avrupa’ya temizlik işçisi olarak giden Türk köylüsünün başı dik, nefesine güvenen bir insan olduğuna işaret eder (Güngör 1992a: 43).

“Paylaşmak/ yardım” İslamiyet öncesinde önemliydi, ama İslamiyet’le şahsi yardım olmaktan çıkarak, medenî müesseseler hâline geldi. Özellikle vakıf kurumu üzerinde duran Güngör, bu müesseselerin sosyal dayanışmayı güçlendirici etkisini vurgulamaktadır (Güngör 1993b: 69-70).

Tüm yükselmelerde “tecrübe-liyakat” şartı aranırdı. Halk çocuğu kabiliyeti sayesinde ordu komutanı veya sadrazam olabilir, başarısızlığı görüldüğünde yeniden eski mevkiine iade edilebilirdi. Bu anlamda Türklerde yönetimde -hanedan hariç olmak üzere- aristokrasi yoktur (Güngör 1992b: 155-156).

Türk halkının geçmişten kalma en kuvvetli geleneklerinden biri “devlet” fikridir. Bu husus üzerinde farklı vesilelerle sürekli duran Güngör, “*Bir yerde Türk varsa devleti de vardır, devleti yoksa Türk yoktur.*” yargısına sahiptir. “Devlet ebed-müddet”, “devlete can borcum var”, “devlet baba” ifadelerinin halkın mâziden getirdiği devlet şuurunu gösterdiğini belirtir (Güngör 1992b: 137-140).

Türklerde devlet nizamı sayesinde “hâkimiyet” fikri gerçekleşir. Türk halkının batı tesirlerine karşı gösterdiği mukavemetin temelinde bu duygu vardır. Kültür değişimleri üzerinde yapılan araştırmalara göre bir kültürün üyeleri, kendilerini karşıdakilerden daha aşağı gördükleri

¹ Bu çalışmanın başında Güngör, milli karakteri tespit etmenin iki yolu olduğunu yazar: 1. Şu anda yaşayan Türklerden bir örneklem alıp bunlarda tekrar edilen vasıfların tüm Türklerde var olduğunu iddia etmek, 2. Geleneksel kültür eserleri üzerinde tarihî bir çalışma yaparak, sosyal çalkantı devrine gelinceye kadar oluşan milli karakteri tespit etmek. İkinci tipteki çalışmaların bir davranış çalışması olmadığını, bu eserlerin yaşanandan çok ideal olanı verdiğini ifade eder. Ancak Türkler için birinci yol da uygun değildir. Çünkü iki yüz yıllık değişim, milli karaktere ait pek çok şeyi ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple Güngör, geçmişteki Türk’ün milli karakterini yine geçmişe ait; ama yabancıların yazdıklarından ortaya çıkarmayı denemektedir. Kendisi bunun sorunların farkındadır, ancak pratik gerekçelerle bunları yok sayar (Güngör 1992b: 127-128; 131-133.)

oranda yabancı kültürün perestîş oluşturan dış görünüşlerine önem vermekte, karşıdakilere hâkim bir tavırla baktıkları zaman da daha çok gerçek ihtiyaçlarını giderecek unsurları almaktadırlar (Güngör 1992b: 140-141).

Büyük oranda hâkimiyet duygusuna bağlı bir özellik olan “hoşgörülük” Türk halkının temel vasıflarındandır. Psikoloji araştırmalarının verilerine göre müsamahasızlık, emniyet duygusunun yokluğundan kaynaklanır. Bir kimse karşıdakinden kötülük gelebileceğine inanırsa müsamahasız olur. Türkler azınlıklara böyle bir his beslemediklerinden müsamahalı olmuşlardır (Güngör 1992b: 141-142).

Türklerle ilgili ilk bilgi veren Çin kaynaklarından bu yana hemen hemen tüm yabancı yazarlar, Türklerin çok “disiplinli” olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada Güngör, kaynakların Akdeniz havzasındaki kavimleri şamatacı-kaygısız olarak tasvir ettiklerini; fakat Türklerin bu yapıya uymadığını belirterek, İstanbul’da zabıta vakalarının genellikle azınlıklar veya Frenkler tarafından çıkarıldığı belirtir. Ayrıca Türk ordusunun disiplini de yazar tarafından vurgulanmaktadır (Güngör 1992b: 148-151).

Güngör (1992b: 70-72), “halk yığınları”nın kendine göre bir tarih anlayışı olduğunu belirtir. Eski tarih anlayışında insanlar, nereden gelip nereye gittiklerini, bugünkü hayatımızı idare eden norm sisteminin kaynaklarının ne olduğu, insanın kâinat içindeki misyonu gibi soruların cevaplarını tarih yoluyla çözüyorlardı. Üstelik bunları sadece tarih veya ilahiyatla uğraşanlar değil, toplumun tüm üyeleri biliyordu. Tarih sadece ilim adamları ve filozoflar tarafından değil, “halk yığınları” tarafından da yorumlanır; çünkü bu yorumların dışında tarih bilgisinin hiçbir kıymeti yoktur. Bu bağlamda tarihin belli bir tarzda yorumu insanın kendi hüviyeti ve misyonu konusunda belli bir fikre varması demektir.

Halk, demokratiktir. Demokrasinin tanımı konusunda Güngör (2000: 178-179), Lincoln’ün çok bilindik cümlesini verir: “*Demokrasi halkın, halk tarafından, halk için idaresidir.*” Seçme hürriyeti sosyal sınıf farkını ortadan kaldırmıştır, öyle ki halk bu durumu bile oylayabilir. Nitekim parlamenter monarşilerde durum böyledir. Türkiye’de demokrasiyi halk sindirmiştir. Esasen başka çıkış yolu da mevcut değildi. Türk halkının psikolojisini Güngör (1993a: 139), veciz biçimde şöyle ifade etmektedir: “*Bu halkın elindeki tek kuvvet dört yılda bir seçim sandığına attığı oydan ibaretti. Her seçimde zafer kazandığına inanıyor, fakat onun kazandığı zafer Ankara’da tez zamanda yenilgiye dönüştürülüyordu.*”

Milletin tarihî karakter vasıfları uzun bir tarihin mahsulüdür ve elli yılda kaybedilmez. Kaldı ki bu vasıflardan ayrılma hâli halkta değil, aydın tabakada görülmektedir. Batı etkisiyle Türkiye’deki kültür bütünlüğü sarsıldığı zaman ortaya “*kozmpolit münevver kültürü*” ve “*geleneksel halk kültürü*” olmak üzere iki ayrı kültür ortaya çıkmıştır (Güngör 1992b: 159-160).

4.Halk-Aydın İkiliği

Gerek millet olmanın şartı gerekse Batılılaşma konularını yukarıda ele alırken işaret ettiğimiz gibi Güngör, Türkiye’de Batılılaşma sonrasında farklı kıymetleri olan halk ve aydınlar olmak üzere iki ayrı zümrenin ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu durum Güngör’e göre (1992a: 29-30, 34) çok tehlikeli olup siyasi bütünlüğü de sarsacak mahiyettedir. Bu noktada Güngör (1993a: 162), halk kavramını kullanırken sosyalist bir jargon kullanmadığını da belirtme ihtiyacı duyar.

Güngör'ün (1993b: 85) Türk aydını hakkındaki fikirleri oldukça karamsardır. Bu zümre arasında bir kültür birliği olmadığından bahseden yazar; batı kültürünü temsil edenler, milli kültür taraftarları ve İslam kültürü taraftarları olmak üzere üç grup olduğunu, bunların da bu hâliyle gevşek bir “*kabileler federasyonu*” manzarası arz ettiğini ifade eder.

Esasen tüm toplumlarda halk-aydın ayırımına rastlanır. Eğitimin gayesi, insanlara özgü değerleri ve bunlara bağlı bilgi ve tecrübeleri benimsetmek olduğundan, toplum içinde alınan farklı eğitimlere göre bir takım farklılıklar oluşur. Milli kültürdeki farklılaşmalar bakımından toplumları birbirinden ayıran asıl özellik, bunun bir derece farkı mı, bir mahiyet farkı mı olduğudur. Mahiyet farkı, “zihniyet farkı” denen şeydir. Örneğin bir şoförün motor karşısındaki tavrıyla bir makine mühendisinin tavrı arasında derece farkı vardır. Buna karşılık materyalist bir filozof ile mistik dervişin dünya görüşleri bir mahiyet farkını aksettirir (Güngör 1992a: 27).

Türkiye'deki durum bundan farklıdır. Bu noktada, yukarıda geçen “milli kültür” ifadesi önemlidir. Buna milletin fertleri arasında “gâye birliği”nin olması gerektiğini de ilave edebiliriz (Güngör 2000: 167). Milli kültür değerleri noktasında aydın ile halk arasında derece farkı olabilir, ama mahiyet farkı olmamalıdır. Oysa Türkiye'de müşterek bir milli kültür (sosyolojik anlamda) olmadığı için halk ile aydın arasında korkunç bir uçurum mevcuttur (Güngör 1992a: 32; 1993b: 23). Görüldüğü gibi Güngör, aydın ile halk arasında gâye birliğinin olmaması sebebiyle çalışmalarında “Türk milleti” yerine “Türk halkı” terimini kullanmayı tercih etmiştir.

Bu noktada Güngör'ün Ziya Gökalp'in aydın-halk ayırımını eleştirisi dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Gökalp, Osmanlı'da aydını kozmopolit, halkın kültüründen uzak görürken; halk kültürünün öz Türk değerlerini yansıttığını düşünüyordu. Halbuki Güngör (1992a: 27-28), böyle düşünmemektedir. Osmanlı'da münevver-halk ayırımı bir derece farkıydı. Aynı kaynaklardan beslenirlerdi.

Halka göre aydın; kibirli, maddi menfaat düşkünü, yabancı taklitçisi, maneviyat düşmanı, saygısız ve köksüzdür (Güngör 1992a: 29). Halk, kendine rehber edindiği kimselerin “yerli” olmasını ister. Ama bu durum bazı aydınların yapmaya çalıştığı gibi yöre ağızlarıyla konuşmak değildir. Çünkü aynı halk bilir ki eğitimin en temel getirisi “*düzgün bir şive ve ifade*” ile konuşmanın öğrenilmesidir (Güngör 1992b: 57). Halk, okumuşlar arasındaki geçimsizlere çok defa hayretle bakar. Çünkü böyle davranışları ancak cahillere yakıştırır (Güngör 1992b: 50). İlim ve fikir adamlarına halkın güvensizliği, biraz da devletin ilim işlerine karışması ve sektörü kendi standartları içinde çalışan bir yer olmaktan çıkarması sebebiyledir (Güngör 1993b: 66).

Aydınlara göre halk; cahil, hurafeci, kıt ve dar görüşlü, “*her şeye kolaca kanan (!)*” bir kitledir (Güngör 1992a: 29).

Halk ile aydın arasında dört temel fark vardır:

Zaman perspektifi açısından halk ile aydın oldukça farklıdır. Aydın tarih şuuru bilgiye dayanır. Halk için ise milli tarihle kutsal tarih iç içedir. Halk, mâzi ile bugün arasını kesintisiz görür. İnkılâpçı aydınlar, Türk tarihini daha çok Türk ırkının tarihi olarak bilirler. Onlara göre atalarımız kılıçla ülkeler fethetmişler; ancak ilim ve ticaretten anlamadıkları için Batılılara yenilmişlerdir. Bunların gözünde milli tarihimiz cumhuriyetin kurulmasıyla başlar. Çünkü milli kültür diye benimsemiş oldukları şeyler ancak batılılaşma sonucunda Türkiye'ye girmiş şeylerdir. Atalarımız at ve kılıçtan başka bir şey bilmeyen insanlar olarak geri kalmamızın

başlıca müsebbibidirler. Bu sebeple inkılâpçı aydının zaman perspektifi geçmişe doğru yüz elli yıl kadar gitmektedir. Geçmişle irtibatları böyle olunca hâl ve istikbalden de ümitsizdirler. Bu sebeple aydınlar, “*biz adam olmayız*” fikrindeyken; halk, nefesine itimat eder ve herhangi bir eksiklik duymaz (Güngör 1993b: 27-28).

Din konusuna bakış bu iki zümre arasında çok farklıdır. Cumhuriyetten önce din eğitimi daha çok okulda alınırdı. Çocuklar, mahalle mektebinden medreseye kadar değişen derecelerdeki eğitim sürecinin içinde bu bilgileri edinirdiler. Cumhuriyet devrinde din eğitimi aileye bırakılınca, bu tarza alışkın olmayan halk bocaladı. Bu süreçte pek çok insan gerekli din eğitimini alamadı. Bunun sonucunda dinle temasa geçmemiş yüz binlerce Türk genci toplumdaki kopuk, “*gökle yer arasında şaşkın dolaşan*” birer yabancı olmuşlardır. Halk ile aydın arasında yaşanan sürtüşmenin başlıca noktalarından birinin din olmasının sebebi budur. Ancak aydınlarımız hâlâ bu sürtüşmenin sebebinin kendi bilgisizliklerinden değil, halkın cahilliğinden kaynaklandığını düşünmektedirler (Güngör 1993a: 89-90).

Halk ile aydınların batılılaşmaya bakışları da oldukça farklıdır. Halka göre batılılaşma, savaşta bizi yenemeyen düşmanların, kendi aydınlarımız vasıtasıyla bize galip gelmesidir (Güngör 1992a: 42-43). Halk, batıdan alınacak değerlerin teknoloji olduğunu düşündüğünden, bunların rahatlıkla alınabileceğini düşünmektedir. Aydınlar ise görgü, muâşeret, sanat gibi kültüre önem vermektedirler. Bu manevi değerlerin alınmasını savunduklarından batı karşısında teslimiyetçi bir tavır gösterirler (Güngör 1993a: 170-171).

Halk, demoktrattır. Bu durum daha çok başka türlü tepkisini gösterememesinden meydana gelmektedir. Aydınlar ise bu konuda iki grupta ele alınabilir:

İnkılâpçılar, özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında yetişen gençlik, demokrasinin aleyhine olmuş, “*halk kitlelerinin*” ülke idaresi üzerinde söz sahibi olmasını hazmedememişlerdir. Cahillerin okumuşlar yerine söz sahibi olmasını inkılâpların elden gitmesi olarak yorumlamışlardır. 1960 darbesinin gençlik tarafından desteklenmesi de yukarıdaki endişe sebebiyledir (Güngör 1993a: 134-135). Bu zihniyet ilmî değildir. Çünkü ilim zihniyeti, mutlak iyi ve doğruyu hiç kimsenin bulamayacağını, dolayısıyla “*sadece benim fikrim doğrudur*” demeye hakkı olmayacağını savunur. Demokrasi düşmanları bu gerçeği anlamamış kimselerdir. Asıl cehalet budur (Güngör 2000: 181). Güngör, halka yakın olmanın doğal bir sonucu olarak, milliyetçilerin daima demokrat olmaları gerektiğini düşünür. Ancak aydın olmaları hasebiyle “modern”dirler ve modernleşmemiş bir toplumda ne kadar “yerli”dirler? Güngör’ün (1992b: 52-58) “Küçük Şeyler” yazısı tamamen bu konuya hasredilmiş olup mevzuyla ilgili endişelerini dile getirmektedir.

Elbette Güngör (1993b: 253-255), halk ile aydın arasında bazı farkların olması gerektiğini bilmektedir. Aydın ile “sokaktaki adam” arasındaki en büyük fark, her ikisinin de olaylara ve bunlar arasındaki ilişkilere bakış tarzında belirir. “Vasat insan”, kendi hayat tecrübesinin kazandırdığı bilgiler ve bu bilgiye dayanan sezgilerle etrafındaki dünyayı anlamaya çalışır. Aydın ise her şeyden önce ileri seviyeden bilgiyi kazanabilecek bir zihnî terbiye ve düşünme metodu kazanmış kişidir. Dolayısıyla “bu nedir?” sorusunu değil, “niçin?” sorusunu sorarak, gördüğü şeyler arasında “sebeup-netice ilişkisi” bulmaya çalışır.

Güngör (1993a: 171), Türk kültürünün halkın temsil ettiği kısmının büyük ölçüde ayakta kaldığını, oysa aynı kültürün aydınlarca temsil edilmesi gereken daha rafine değerlerinin süratle kaybolduğunu vurgulayarak, sorunun halkta değil, aydında olduğunu açıkça göstermiştir.

Sonuç

Güngör'ün halk terimini tanımlamasında, batılaşmanın etkileri sonucu Türkiye'nin kültürel açıdan bölünmüşlüğü birinci derecede etkilidir. Bu bağlamda yazar, Ziya Gökalp'in Osmanlı devri için yaptığı halk-aydın ikiliğini cumhuriyet sonrasına nakletmiş, Osmanlı devrinde bu farkın "mahiyet (zihniyet)" değil, "derece" farkı olduğunu belirtmiş, cumhuriyet devrinde ise halkla aydın arasında birinci tipte bir farklılığın oluştuğunu vurgulamıştır. Bu farklılık, aydınların kültürün manevi değerlerini dönüştürmeye çalışması, halkın ise teknolojiyi almak istemesidir. Birinci grup, temel değerler yönünden değişim geçirdikçe halktan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla Türkiye'de bir "milli kültür"den bahsetmeye imkân yoktur. Çünkü temel kıymetlerin bu derece farklılaşması, sosyoloji tarafından "modern millet" olunamadığının göstergesi olarak açıklanır. Bu sebeple bir sosyal bilimci olarak Güngör, ayrı kompartımanlarda hissiden ve düşünen bu zümreleri bilimsel bir kategori olarak ele almıştır.

Kaynaklar

- Güngör, Erol, (1992a), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, Erol, (1992b), *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, Erol, (1993a), *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, Erol, (1993b), *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör, Erol, (2000), *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özarslan, Ersin, (2007), *Düşünce Ufuklarında: Erol Güngör'ün Sanat, Edebiyat, Dil ve Tercüme Hakkındaki Görüşleri*, Ankara: L

Prof. Dr. Gürsel DELLAL, Dr. Ayşem YANAR ve Prof. Dr. Zeynep ERDOĞAN

Ankara Üniversitesi

gursel.dellal@agri.ankara.edu.tr/ayanar@ankara.edu.tr

zerdogan@ankara.edu.tr

Ankara Keçisinin Ankara İlinin Kültürel Mirası Açısından Önemi

Ankara keçisi, literatürde adı Ankara şehri ile anılan Ankara'nın kültürel miras öğelerinden biridir. Ankara keçisinin orijininin Anadolu ve esas yetiştirilme bölgesinin de Ankara ili ve çevresinin olduğunu gösteren birçok bilimsel kanıt bulunmaktadır. Ankara keçisi Türkiye dışında esas olarak Güney Afrika Cumhuriyeti, Lesotho, Arjantin, Avusturalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Yeni Zelanda'da yetiştirilmektedir. Son 15 yılda Ankara keçisi sayısında Lesotho ve Arjantin'de artış, diğer ülkelerde ise azalış gerçekleşmiştir. Türkiye'de Ankara keçisi sayısında yaklaşık 45-60 yıldır, esas olarak tiftiğin yapay lifler ile rekabet edememesi, modadaki öneminin çok azalması ve Ankara keçisinin et veriminin iyi değerlendirilememesi nedenleriyle sürekli bir azalış yaşanmıştır. Buna karşın, Ankara keçisinin en önemli verim özelliği tiftik lifidir ve yüzyıllar boyunca başta sof dokumacılığı olmak üzere tiftiğe bağlı birçok tekstil ve geleneksel ürünün üretimi yoluyla Ankara ilinin ekonomisine ve folklorik kültürünün oluşumuna çok önemli düzeyde katkıda bulunmaktadır. Ankara keçisinin Ankara iline olan bu katkısının daha da artırılması amacıyla son yıllarda birçok kamu kuruluşu ve sivil toplum örgütü tarafından çalışmalar yapılmaktadır. Bu noktadan hareketle bu bildiride; Ankara keçisinin Ankara ilinin kültürel mirası açısından öneminin analizi ile birlikte, kültürel mirasa olan katkısının daha da artırılması yönünde yapılması gerekenler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara Keçisi, tiftik, Ankara Keçi eti, Ankara'nın Kültürel Mirası.

Importance of Angora Goat in terms of being Ankara's Cultural Heritage

Angora goat that is referred by name of Ankara city to literature is one of Ankara's cultural heritage. There are many scientific evidences showing that Anatolia, the origin and Ankara/surroundings, main breeding area of Angora goats. Angora goat is bred mainly Republic of South Africa, Lesotho, Argentina, Australia, United States of America, New Zealand besides Turkey. When the number of Angora goats has increased in Lesotho and Argentina, decreased in other countries for 15 years. In Turkey, the number of Angora goats has been a steady decline for 45-60 years because of some reasons such as mohair unable to compete with artificial fibers, changes in fashion, lack of good products made from Angora goat meat. However, the most important performance characteristic of the Angora goat is mohair. Sof weaving and other handicrafts made from mohair have contributed significantly to the development of Ankara Province's economic and folkloric culture. In order to increase this contribution, some studies are being studied by many public institutions and private organizations in recent years.

In this paper, importance of Angora goat in terms of being Ankara's cultural heritage will be analyzed and focused on precautions for the future.

Key Words: Angora Goat, mohair, Angora Goat meat, Cultural Heritage of Ankara.

1.GİRİŞ

Türkiye'nin önemli yerli hayvan gen kaynaklarından biri olan Ankara keçisinin orijininin Anadolu ve esas yetiştirilme bölgesinin de Ankara ili ve çevresinin olduğunu gösteren birçok bilimsel bilgi bulunmaktadır. Türklerin Anadolu'ya ve Ankara ili çevresine gelmesiyle Ankara keçisi, Ankara ilinin ekonomisi ve kültürel yapısına önemli düzeylerde katkıda bulunmuş ve bulunmaya da devam etmektedir.

Çizelge 1'den görülebileceği gibi Türkiye'de Ankara keçi yetiştiriciliği ve beyaz renkli tiftik üretimi esas olarak Ankara ilinde yapılmaktadır. Bu ilde yetiştirilen Ankara keçisi sayısı yaklaşık 107 bin baş, tiftik üretimi ise 108 tondur. Türkiye toplam Ankara keçisi sayısı

(177.811 baş) ve tiftik (280. 221 ton) üretimi içinde Ankara ilinin payı ise, sırasıyla % 66 ve % 56'dır (Anonim 2015a).

Çizelge 1. Türkiye’de 2014 yılında illere göre Ankara keçisi varlığı ve tiftik üretimi (Anonim 2015a)

İller	Baş	Tiftik (ton)
Ankara	107.028	180,149
Siirt	13.521	20,481
Bolu	11.959	17,194
Eskişehir	10.177	18,630
Şırnak	8.628	11,086
Kastamonu	5.492	6,973
Bilecik	5.241	5,617
Mardin	3.670	3,784
Karaman	2.366	2,473
Çankırı	2.362	3,024
Niğde	1.460	3,300
Çorum	1.328	1,490
Konya	1.191	1,118
Kırıkkale	1.117	1,795
İzmir	867	1,424
Karabük	276	0,214
Kütahya	210	0,332
Kırşehir	199	0,227
Aksaray	188	0,200
Ardahan	166	0,201
Afyon	150	0,210
Bitlis	87	0,136
Amasya	40	0,046
Adana	26	0,023
Van	15	0,024
İstanbul	14	0,017
Bursa	14	0,017
Samsun	10	0,012
Aydın	5	0,009
Trabzon	4	0,005
TOPLAM	177.811	280,221

Yine Çizelge 2’den görülebileceği gibi 2014 yılı verilerine göre; Ankara ilinde, toplam 21 ilçede Ankara keçisi yetiştiriciliği ve tiftik üretimi gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte, Ankara keçisi sayısının ve tiftik üretiminin en yoğun olduğu ilçeler sırasıyla Güdül, Beypazarı, Ayaş, Polatlı, Kızılcahamam, Nallıhan, Sincan, Elmadağ, Haymana, Çamlıdere ve Bala’dır.

Bu ilçelerden Güdül, Beypazarı, Ayaş, Polatlı, Kızılcahamam, Nallıhan, Sincan, Haymana ve Çamlıdere esas olarak Ankara ilinin batısında bulunurlarken, yalnızca iki ilçe (Elmadağ ve Bala) ilin doğusunda yer almaktadır. Batı bölgesindeki ilçelerde yetiştirilen toplam Ankara keçisi sayısı ve Ankara tiftiği üretimi (sırasıyla 100.193 baş ve 168.723 ton), doğu bölgesindeki diğer iki ilçeden (sırasıyla 3185 baş ve 5.328 ton) oldukça yüksek olup, Ankara ili ve Türkiye toplamının sırasıyla % 93.60; %93.65 ve % 56.30; % 60.20’sini oluşturmaktadır (Anonim 2015b)

Çizelge 2. Ankara ilinde 2014 yılında Ankara keçisi varlığı ve tiftik üretimi(Anonim 2015b)

İlçe Adı	Baş	Tiftik (ton)
Güdül	26.050	45,677
Beypazarı	24.290	38,821
Ayaş	13.688	22,786
Polath	11.000	19,664
Kızılcahamam	10.635	17,383
Nallıhan	8.700	14,571
Sincan	3.255	5,765
Elmadağ	2.168	3,629
Haymana	1.425	2,328
Çamlıdere	1.150	1,728
Bala	1.017	1,699
Çubuk	892	1,605
Kalecik	856	1,201
Kazan	730	1,312
Mamak	694	1,228
Çankaya	173	0,313
Ş.Koçhisar	120	0,145
Evren	74	0,119
Etimesgut	55	0,099
Gölbaşı	36	0,040
Altındağ	20	0,036
TOPLAM	107.028	180,149

Anadolu'da yaklaşık XI. yüzyıldan itibaren Ankara keçisi yetiştiriciliği ve tiftik üretiminin asıl coğrafi merkezi İç Anadolu Bölgesidir. Buna karşın, bu bölgedeki diğer iller ile karşılaştırıldığında, bu üretim kolu, yaşadığı birçok soruna rağmen sürdürülebilir bir şekilde varlığını yalnızca Ankara ilinde gösterebilmiştir. Nitekim Çizelge 2'deki veriler de bu durumu desteklemektedir. Bu nedenle, günümüzde dünyada ve Türkiye'de Ankara keçisi yetiştiriciliği ve tiftik üretiminin asıl coğrafi merkezi yalnızca Ankara ilidir ve bu durum üzerinde esas olarak iki önemli faktörden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki; Ankara ilinin, Ankara keçisi yetiştiriciliği ve tiftik üretimi için gerekli olan çevre faktörleri bakımından çok uygun olmasıdır. İkincisi ise; Ankara ilinde Ankara keçisi yetiştiriciliği, tiftik ve tiftik ürünleri üretimi bakımından yüzyıllardır süre gelen yüksek düzeydeki geleneksel yetiştiricilik ve kültürel bilgi kapasitesidir.

Çizelge 3'den görülebileceği gibi Türkiye, dünya tiftik sektörünün gelişmesinde rol oynayan öncü ülke olmasına karşın, 2014 yılı verilerine göre, dünya tiftik üretimi bakımından dördüncü sıradadır. Türkiye'nin bu yıldaki Ankara keçisi sayısı yaklaşık 178 bin baş, kirli tiftik üretimi ise 280 ton'dur. Buna karşın, Ankara keçisi sayısında ve dolayısıyla tiftik üretiminde yaklaşık 45-60 yıldır, esas olarak tiftiğin yapay lifler ile rekabet edememesi ve modadaki öneminin azalması ve Ankara keçisi etinin iyi bir şekilde değerlendirilememesi nedenleriyle sürekli bir azalış yaşanmaktadır. Bu azalış, 1990'lı yıllara kadar en üst seviyeye ulaşmış ve Ankara keçisi yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır. Buna karşın, başta Prim ve Doğrudan Destek Ödemeleri olmak üzere Ankara keçisinin korunmasına yönelik yapılan uygulamalar, 2009 yılına kadar Ankara keçisi üretiminin durmasının önüne geçmiş ve bu tarihten itibaren keçisi sayısı ve tiftik üretiminde artış başlamıştır. Fakat Ankara keçisi sayısı ve tiftik üretiminde, 1991-2013 yılları arasında gerçekleşen toplam azalış oranları hala çok yüksek düzeydedir (sırasıyla % 85 ve % 80.0) (Dellal ve ark.2010).

Çizelge 3. Türkiye’de Yıllara Göre Ankara Keçisi Sayısı ve Tiftik Üretimi (Anonim 2014c)

Yıllar	Ankara Keçisi Sayısı	Üretim
1991	1.184.942	1.379
1994	797.000	917
1997	615.000	690
2000	373.000	421
2003	255.587	333
2006	209.550	274
2009	146.986	174
2012	158.102	200
2014	177.811	280
1991–2014 Değişim - 85.0		- 80.0

Son yıllarda Ankara keçisinin gen kaynağı olarak korunması ile birlikte tiftik verimi ve kalitesinin genetik ıslahı için Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı tarafından etkin çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Yine Ankara Üniversitesi Ziraat ve Güzel Sanatlar Fakülteleri, Ankara Ticaret Odası (ATO), Ankara İli Damızlık Koyun Keçi Yetiştiricileri Birliği (ADKKYB) ve Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından da bu yerli keçi ırkımızın Ankara iline olan ekonomik ve kültürel katkısını daha da artırmak amacıyla önemli çalışmalar yapmaktadırlar. Nitekim ATO, Ankara Tiftiği ve Ankara Keçisi Erkeç Pastırması ve ADKKYB de, Ankara Keçi Oğlağı Eti isimleri altında Coğrafi İşaret çalışmaları yürütmektedirler.

Bu bildiride, Ankara keçisinin Ankara ilinin kültürel mirası açısından öneminin analizi ile birlikte, kültürel mirasa olan katkısı hakkında bilgiler verilmektedir.

2. ANKARA KEÇİSİNİN BİYOLOJİK ÖZELLİKLERİ

Ankara keçisi (*Capra hircus aegagrus*), Asya kıtasında Himalayalardan veya Tibet’in yüksek bölgelerinden köken almıştır. Anadolu’ya ve özellikle de İç Anadolu Bölgesi ve Ankara ili çevresine XI. yüzyıl esnasında Türklerin göçleri ile birlikte gelmiştir. Daha sonraki yüzyıllar süresince esas olarak Ankara ili ve çevresinde ırk olarak geliştirilmiş ve ismini de bu şehirden almıştır. Literatürde Ankara keçisinin orijini Ankara ili olarak kabul edilmektedir. Dünyaya buradan yayılmıştır ve farklı bölgelerde yaklaşık 150 -200 yıldır yetiştiriciliği yapılmaktadır. Ankara keçisi bir lif hayvanı olup, esas olarak tiftik verimi için yetiştirilmektedir. Bu nedenle, ticari amaçlı bir Ankara keçisi yetiştiriciliği yapan tarım işletmesinde toplam gelirin yaklaşık % 85 tiftik satışından elde edilmektedir (Dellal ve ark.2010).

Şekilden 1’den görülebileceği gibi Ankara keçisinin vücudu küçük yapılı, ince ve zariftir. Başın yandan görünüşü dişilerde hafif içbükey ya da düz, tekelerde ise dışbükeydir. Sağrı omuzdan biraz daha yüksek, arka bacaklar önlerden biraz daha uzundur. Yüz ve bacaklar dışında bütün vücut tarsal ve carpal eklemlere kadar tiftik ile örtülüdür. Vücut rengi beyazdır. Daha az olarak krem, sarı, gümüşü gri, kahverengi ve siyah renkte olanlarına da rastlanır. Boynuz yapısı erkeklerde burğu şeklinde kuvvetli, uzun ve geriye doğru hafifçe kıvrık, dişilerde ise daha zayıf, kısa ve arkaya doğru kıvrıktır. Geç gelişen bir ırktır. Analık içgüdüleri iyi gelişmiştir. Uzun yol yürüyebilmektedir (Anonim 2009).



Şekil 1. Ankara keçisi

3. ANKARA KEÇİSİNİN, ANKARA İLİNİN KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

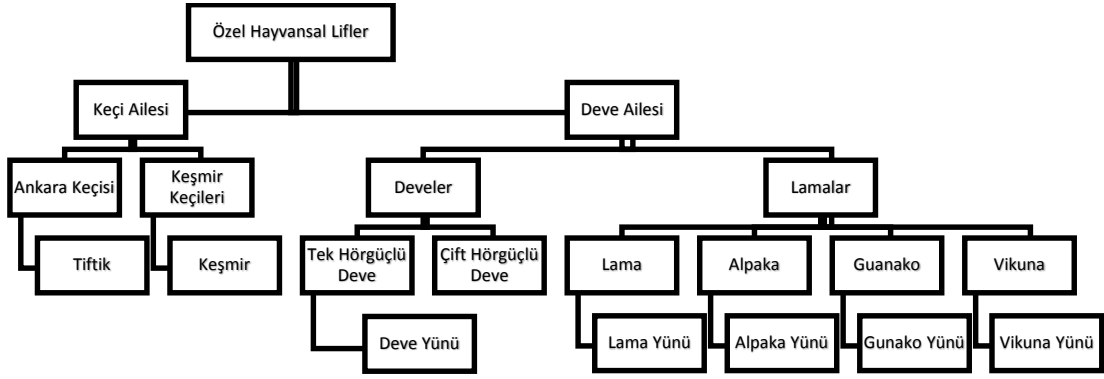
Ankara ilinde Ankara keçisinin yetiştirilmesi, tiftik hasatı ve elde edilen tiftiklerin değerlendirilmesi konusunda yüksek düzeyde teknik ve kültürel bilgiye sahip olmaları da çok olumlu etki göstermiştir. Bu ilde elde edilen tiftiklerin başta “sof kumaş” üretimi olmak üzere iyi bir şekilde değerlendirilmesi ve yeni ürünlerin geliştirilmesi, daha etkili ve üretken bir Ankara keçisi yetiştiriciliğine ve yüksek kaliteli tiftik üretimine neden olmuştur. Tüm bunların sonucunda ise, geçmişte yaşanan çok olumsuz gelişmelere rağmen, Ankara keçisi yetiştiriciliği ve tiftik üretimi İç Anadolu Bölgesinde esas olarak Ankara ilinde varlığını koruyabilmiştir.

Dünyada ABD, Güney Afrika ve birçok Avrupa ülkesinde diğer özel lifler gibi tiftik lifinden de geleneksel ve el sanatları üretiminde etkin bir şekilde yararlanılmaktadır. Bu şekilde, özellikle kırsal bölgelerde bulunan küçük aile işletmelerinin toplam gelirlerine ve dolayısıyla sürdürülebilir bir kırsal yaşamın sağlanmasına önemli katkılar sağlanmaktadır. Özellikle FAO'nun 2009 yılını “Dünya Doğal Lifler Yılı” olarak ilan etmesinin esas amaçlarından biri de budur. Nitekim AB’de de son yıllarda dağlık, kurak ve soğuk alanlar gibi tarımsal üretim için dezavantajlı bölgelerde bulunan küçük aile işletmelerinin gelirlerinin artırılması ve kadınların istihdamı için başta tiftik olmak üzere hayvansal liflerden el sanatları üretimi alanında yararlanılması yönünde etkin çalışmalar yürütülmektedir (Hopkins 1993).

3.1. Tiftiğe Bağlı Endüstriyel ve El Sanatları Üretimi

Tiftik, yalnızca Ankara keçisi ırkının lif gömleğini oluşturan tüm liflere verilen isimdir. Tiftik, dünyada en yaygın olarak mohair ismi ile bilinmektedir ve Arapça’da seçkin anlamına gelen muhayyer kelimesinin İngilizce’de lif anlamına gelen hair kelimesi ile birleşmesinden oluşmuştur. Mohair terimi, esas olarak beyaz renkli tiftikler için kullanılmaktadır ve aynı zamanda yüksek kalitesi nedeniyle elmas iplik ve asil yün olarak da bilinmektedir (Shelton 1993).

Tiftik, özel lifler grubu içerisinde yer almaktadır (Şekil 2) ve başta parlaklığı olmak üzere yumuşaklığı, mukavemeti, elastikiyeti, boyanma yeteneğinin iyi olması ve rengini muhafaza etmesi gibi önemli kimyasal ve fiziksel özellikleri nedeniyle, dünyada birçok ülkede yüzyıllardır tekstil ve geleneksel el sanatları alanında kullanılmaktadır (McGregor 2012).



Şekil 2. Özel hayvansal lifler (McGregor 2012)

Ankara çevresinde mikro iklimsel özel alanların varlığı ve bunun sonucunda Ankara'ya özgü birçok bitki ve hayvan türü tanımlanmıştır. Dünyanın dört fosil ormanından en geniş olanı Çamlıdere'de bulunmaktadır (Aydın ve ark. 2005).

Aysoy (1943), Zooloji ve Zootekni bilim adamlarının Ankara keçisi, Ankara kedisi ve Ankara tavşanı özelliklerini beslenme ve Ankara iklim koşullarına bağladıklarını bildirmektedir. Ayrıca havada negatif ve pozitif iyon miktarının tiftik verimi ve kalite üzerine etkili ve Ankara havasında negatif iyonların hakim olduğunu, negatif iyonların fazla olması vücut ağırlığı, hayvan üzerinde yün miktarı, üreme yeteneği gibi özellikleri olumlu yönde etkilediğini ifade etmektedir.

Tiftik lifinin Phryg'lerden beri üretildiği ve yöreye özgülüğü bilinmektedir. Plinius İS. I. yüzyılda kaleme aldığı Historia Naturalisde Phryg'lerin ünlü moherinden ve ondan dokunan kumaşların güzelliğinden bahseder. Ankara keçisi Ankara'da türemiştir. Moher kullanımının Musa zamanında sözü edildiğine göre Ankara keçisinin İÖ II. binden beri bilindiğini söylemek mümkün olabilir (Aydın ve ark. 2005).

İnalcık (2008), Ankara-Bey pazarı köylerinde ince tiftik keçisi lifinden lüks sof kumaşları imalatının İsa'dan önceki yüzyıllara (Frigler) dayandığını bildirir.

Mellaart (1967), Çatalhöyük Level IV'te mezardan alınan ince dokuma parçasının yün ya da tiftikten muhtemelen ikisinin birlikte kullanılmış olduğunu bildirir.

Çankırı Müzesinde 1894 envanter numaralı taş kabartma parçası hakkında Geç Roma dönemine ait olduğu ve keçilerini kurttan kurtarmaya çalışan çobanla kurdun mücadelesinin işlendiği bilgileri yer almaktadır (Şekil 3).



Şekil 3. Taş kabartma parçası (Anonim 2015)

Müftüoğlu (1975), 1973 yılında Patnos İlçesinde yapılan kazılarda elde edilen Urartulara ait tekstil örnekleri incelendiğini ve bunların kimyasal, morfolojik ve histolojik analizlerinde renkli tiftik veya buna çok benzer bir liften dokunduğu sonucuna varıldığını bildirmektedir. Yazar halen Güneydoğu Anadolu bölgesinde geniş çapta yetiştirilen Ankara keçisinin veya buna çok yakın bir varyetenin Urartular devrinde de yetiştirildiğini eklemiştir.

İnalçık (2008), 1400-1600 arası dönemde Türkiye’de üretilen pahalı ve lüks kumaşlardan kemha ve sofun Balkanlar, Karadeniz’in kuzeyi ve Avrupa ülkelerinin seçkinleri tarafından ilgi gördüğünü bildirmektedir. Ortaçağdan beri Avrupa’ya ihraç olunan hammaddeler tablosunda fazla bir değişiklik olmadığını, önemli değişikliğin hammadde yerine mamul maddenin örneğin, tiftik, yün ve ipliğin yerini lüks soflar, ipekli kumaşlar ve boğası gibi ince pamukluların aldığı ifade etmektedir.

Ergenç (2012), XVI. yüzyıl belgelerinde boyacılar, sof perdahtçıları, sof yucular, sofçular adlı tiftik ile ilgili esnaf kollarını bildirir.

Taş (2006), XVII. yüzyılda Ankaralıların tümünün evlerinde bulunan tezgahlarda sof dokuduklarını, bunları kimi zaman tüccarlar tarafından alındığı kimi zaman kendilerinin çarşı ve pazarlarda sattıklarını bildirmektedir. Ankara Şer’iyye Siciline dayanarak XVII. yüzyıl boyunca sof imalatının Ankara’da yoğun olarak devam ettiğini kuşakçı ve tiftik boyacıları adlarıyla iki esnaf grubunun bu yüzyılda varlık gösterdiğini bildirir.

Sofçuluğun Ankara ve yöresinde ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Sof denilen dokuma, tiftik keçisinden yapıldığına göre bu sanatın meydana çıkışının, Tiftik keçisinin Anadolu’ya gelişi ile yakından ilgili olduğu düşünülmektedir. Tiftik keçisinin yaşadığı alanın kuzey sınırı, Evliya Çelebi’ye göre Çankırı ve Bolu illeridir. Tiftik lifinin eğrilip iplik haline getirilmesi, sonra da iplikten sof denilen kumaşın dokunması, boyanması, cenderleme işinin yapılması, kısacası ‘sofculuk’ Ankara ve yöresine ait özgün bir sanat idi. Evliya Çelebi’ye göre Ankara halkının işi sof ve muhayyerciliktir (Su, 1982).

Ankara ilinde bugüne kadar Ankara tiftiğinden üretilen el sanatlarının detaylı bir envanterinin çıkartılmamasına karşın, ilgili bazı üniversiteler tarafından Ankara tiftiğinden yapılmış çeşitli el sanatı ürünlerinin belirlenmesi ve özelliklerinin tanımlanmasına yönelik araştırmalar da gerçekleştirilmiştir.

Davaslıgil (1966), tiftiğin el sanatlarında önemli kullanım alanları bulunduğunu bildirmiştir. Eskiden ülkenin hemen hemen her yerinde el eğirmesi tiftik ipliği ile el dokuma tezgahlarında tiftik şal, kuşak ve atkılar yapıldığını ifade etmiştir. Ankara'nın İstanos kazasında Kurtuluş Savaşından önce bir kısım halk arasında dokunan bu şal, atkı ve kuşakların çok miktarda üretildiği ve kullanıldığını özellikle el eğirme tiftik ipliğinin Orta Anadolu'nun yukarı kısımlarında çorap, bere ve el dokuması olarak da Tosya'da kuşak olarak kullanıldığını belirtmiştir.

Yıldırım (1989), Ankara ve Bolu illerinde üretilen iyi kalite tiftiklerin ham olarak satıldığı, satılamayan düşük kalite tiftiklerin el sanatları alanında kullanıldığı; Ankara ilinde elde örme çorap, kazak, hırka, yaka, mendil ve elbiselerin günlük yaşamda kullanım amaçlı olarak örüldüğü tespit edilmiştir.

Su (1992), tiftikten eldiven, kalın ve tüylü boyun atkıları, karyola örtüleri, kadın ve çocuklar için ceketler, battaniyeler, oda döşemeleri, yastık yüzleri ayrıca şal kuşak olarak kullanım alanları olduğunu bildirmektedir.

Arlı ve Yazıcıoğlu (1993), tiftik el sanatları çerçevesinde Siirt battaniyesi, şal, hırka, atkı, kazak, yelek, bayan elbisesi, çorap ve eldiven olduğunu bildirmektedir. Bu ürünlerden Siirt battaniyesi özellikle Siirt ilinde yaygın olarak üretilen bir üründür. İmer (1993), Tosya'da üretilen tiftik kumaşların keselik ve telalık olarak kullanıldığını belirtmiştir.

Doğruol (tarihsiz), Ayaş'ta kadınlar tarafından tiftikten çorap örüldüğünü bildirmektedir. Bu çoraplarda kadınların duygu ve düşüncelerini ifade eden motifler kullanıldığını, gelişen teknoloji, moda ve piyasa bulamama gibi nedenlerle tiftik çorap örücülüğünün azaldığını ifade etmektedir. Tamur (tarihsiz), tiftiğin, örgü işleri ve dokuma olmak üzere başlıca iki kullanım alanı bulunduğunu özellikle Ayaş'ta yaklaşık kırk çeşit desen kullanılan çorap örüldüğünü bildirmektedir. Benuğur (1992), Ayaş ilçesinde üretilen tiftiklerin çorap örücülüğünde kullanıldığını ve aile ekonomisine katkı sağladığını bildirmektedir.

Giyim kuşam süslenme sözlüğünde tiftikten sof (kadın ve erkek giyiminde kullanılan tiftikten bir dokuma kumaş) ve şali (tiftikten dokunan yünlü kumaşlara Ankara şalisi denir aynı zamanda seyrek dokunanına kaba şali denir) dokumalar, giyim elemanı olarak Arakiyye (hafif bir külahın adıdır) ile Kerrake (ince softan yapılan hafif bir cübbe ve ilmiye mensupları tarafından giyilirdi) adları görülmektedir (Koçu 1967).

Geçmişte halk tabakasından saray erkanına kadar tüm erkek ve kadınların giyim eşyası olarak rağbet görmüş hatta ölen kimselerin teresinde dahi sof feraceler bulunmaktaydı. Bu durum sofun o devirlerde çok değerli, pahalı olması ve bu yüzden herkes tarafından satın alnamaması ile yabancıların bu dokumaya fazla rağbet göstermesine bağlanmaktadır (Aktan 1983).

Tosya ilçesinde el eğirme tiftik iplikler ile hamam kesesi ve kuşak dokumacılığı az da olsa günümüzde sürdürülmektedir (Tağı ve Erdoğan 2014).

Tiftik dokuma ve örme ürünler hammaddesinin lif olması sebebiyle pek çoğu günümüze ulaşmamış ancak literatürde bu ürünlerin adları, nerelerde kullanıldığını dair bilgilere rastlanmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda tiftikten yapılan dokuma ürünlerin giyim elemanı olarak kadın ve erkek giysilik, başlık, örme ürünlerin çorap, yelek, kazak, patik, eldiven şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dokuma örme ürünler yüzyıllar boyunca kimi zaman anneden kızına kimi zaman ustadan çırağına bilgi aktarımı yoluyla sürdürülmüştür. Tiftik ürünler kültür ögesi olarak Türk hamamlarında, çeyizlerde ve müze koleksiyonlarında karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca tiftik çoraplar halk dansları ekipleri tarafından giyilerek yöresel müzik, dans ve yöreye ait giyim kuşam sergilenmektedir.

3.2. Yemek Kültürü

Ankara keçisinin Ankara kültürüne yaptığı katkılardan birisi de yeme içme kültüründe olmuştur. Ankara ilinde, Ankara keçisi etinden yemeklerin yapılıyor olması ile birlikte bunların içinde erkek pastırması özel bir yer tutmaktadır.

Erkeç pastırması, Ayaş ilçesinin geleneksel bir ürünü olup, nesillerdir bu bölgede yapılmaktadır (Bıçak silimi kasım, Zemperiden Hıdırellez'e kadar dönem içerisinde yapılmaktadır). Özellikle kışa girmeden önce eylül ve kasım aylarında her gün 40-50 adet erkeç keçi (4-5 yaşlı) kesilir, temizlenir ve bu hayvanların etleri ise erkeç pastırması olarak yapılır ve yaza kadar et tüketiminde ve çeşitli yemeklerin içerisinde besleyici bir ürün olarak kullanılırdı. Tabii ki öncelikli olarak da bu ürün kahvaltılık olarak veya arazide çalışırken aperatif olarak bazlama arasında ve pastırmalı pilav olarak da tüketilmektedir. Bu amaç için tercih edilen keçilerin kıl veya tiftik keçisi olması gerekir. Erkeç pastırması çemenleme işleminden sonra %30-40 arasında et fitesi vermektedir. Etlerin idealinde %30 oranında yağlı olması tercih edilmektedir. Erkeç pastırması güneşte kurutulmaz özelliği budur.

Çetin (2016), Nallıhan ilçesi Sobran köyünde ilkbaharın gelişini kutlamada oğlak bayramı yapıldığını bildirir. Köy halkına camiden yapılan çağrı ile oğlak istenir, oğlak yok ise aralarında para toplanır ve oğlak eti alınır. Erkekler tarafından kazanlarda etli pilav pişirilir, Dede adlı tepede köy halkı kaşık kullanmadan etli pilavı yufka ile birlikte tüketir. Oğlak bayramı geleneği yörede hala sürdürülmektedir.

Ankara keçisinin özellikle genç olanlarının eti lezzetlidir (Salname yazarları, Karaman koyununun etinden ayırt edilemediğini söyledikleri Ankara keçisi etini şöyle tavsiye etmektedirler: 'Adi keçi etlerini yiyemeyip kendilerine dokunduğundan şikayet edenler Tiftik keçi etine suhuletle hazm edebilirler') (Aydın ve ark. 2005).

Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Engürü Paçası, Kütahya Paçası ile aynı lezzette olduğunu bildirir. Biber tohumu ile terbiye edilmiş Engürü pastırması hakkında Tiftik keçi etinin misk gibi koktuğundan söz edilmektedir. Bunun nedenini keçilerin dağlarda pınar yaprağı yemelerine bağlamaktadır (Çelebi tarihsiz).

4.GÖRSELLER İLE ANKARA KEÇİSİ

Ankara keçisinin, Ankara ilinin bir öz varlığı olduğunu gösteren birçok görsel bulunmaktadır. Bunlar aşağıda gösterilmiştir.

Yağlı boya tablolar



Şekil 4. Cemal Tollu'nun 'Ankara'da Keçiler' Adlı Yağlı Boya Tablosu (Anonim 2016a)



Şekil 5. Ankara Manzarasında Kır Görüntüsü (Tamur 2008).

Ankara keçi sürüsü, tekeyi boynuzundan tutan çoban kırkım işlemi yapmaktadır. Tamur'un makalesinde yer alan resmin belirli bir kısmı şekil 5'te verilmektedir. Resmin genelinde Ankara görüntüsü bulunmaktadır. Makalede incelenen resim Amsterdam'da sergilenmektedir (Tamur 2008).

Pullar



Şekil 6. Pullar (Anonim 2016b, Anonim 2016c)

Paralar



Şekil 7. Paralar (Anonim 2016d, Anonim 2016e)

Afiş



Şekil 8. Film festivali afişi (Anonim 2016f)

5.SONUÇ VE ÖNERİLER

Ankara keçisi, Türkiye'nin çok önemli yerli hayvan gen kaynaklarından biri olup, Ankara ilinin ve Türkiye'nin ekonomisiyle birlikte kültürel yapısına yüzyıllardır önemli düzeylerde katkılar yapmaktadır. Bununla birlikte aşağıda verilen önerilerin uygulamaya aktarılması bu katkının sürdürülebilir bir şekilde daha da artmasına neden olacaktır:

-Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı tarafından Ankara keçisinin yerli gen kaynağımız olarak korunmasına ve tiftik verim ve kalitesinin genetik ıslahına yönelik çalışmalar etkin bir şekilde devam etmelidir.

-Ankara keçisinin en önemli verimi tiftik olup, tiftik üretiminin ekonomik bir şekilde devam edebilmesi için tüketiminin de istenilen düzeylerde olması gerekmektedir. Bu nedenle son yıllarda çok önemli düzeylerde gerileme göstermiş olan tiftik tüketiminin artırılması yönelik çalışmalara ağırlık verilmelidir. Bu amaçla tiftiğin yeni kullanım alanlarının yaratılması üzerinde özellikle durulmalıdır. Bu konuda ATO başta olmak üzere Ankara tiftiğine coğrafi işaret almak için önemli çalışmalar yürütmektedir.

-Tiftiğin yanında Ankara keçisi etinin tüketiminin artırılması yönelik çalışmalara da ağırlık verilmesi Ankara keçisinin, Ankara ilinin ekonomisine ve dolayısıyla kültürüne olan katkısının artmasına olumlu etkileri olacaktır. Bu amaçla; Ankara İli Damızlık Koyun Keçi Yetiştiricileri Birliği, Ankara keçisi oğlağı etine ve Ankara Ticaret Odası Ankara keçisi erkek pastırması için coğrafi işaret almaya yönelik çalışmalarına devam etmektedirler. Bu çalışmaların yanında özellikle Ankara keçisi etinin, Ankara yemek kültürü içindeki yeri ve önemi artırmaya yönelik çalışmalar üzerinde de durulmalıdır.

-Ankara keçisinin Ankara ilinin kültüründeki yerini daha etkin bir şekilde belirlemeye yönelik arkeolojik, paleontolojik ve tarihsel çalışmalara ağırlık verilmelidir.

Son yıllarda kültür çalışmalarına ağırlık verildiği görülmekte özellikle somut olmayan kültürel miras ve coğrafi işaretleme çalışmalarının somut kültürel miras kadar önemli olduğu ve bu yaklaşımla somut ve somut olmayan kültürel mirasın birlikte incelenerek belgelenmesi gelecek kuşaklara aktarılması bakımından önemli bulunmaktadır.

Tiftik geleneksel el sanatları yoluyla kimi zaman çeyiz, kimi zaman kullanım eşyası olarak işlev görmektedir. Tiftik, kültürdeki yerini birçok örnekle sergilemektedir. Örneğin Türk hamamında hamam kesesi, çeyiz sandıklarında çorap, patik, yer yaygısı, ramazan ayında gelenek haline gelmiş olan ramazan davulcularının giydiği kuşak olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKLAR

- Aktan,S.(1983). ‘Ankara Sofu’. Türk Folkloru Araştırmaları 1982. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları G.Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi ayrı basım, s;7-20, Ankara.
- Anonim, (2015). ‘Mùze kataloğu’. Çankırı Valiliği İl Kùltür ve Turizm Müdürlüđu. 1. Baskı. Kayıkçı Matbaacılık Yay. San. Ltd. şti, Çankırı.
- Anonim (2015a). <http://tuikapp.tuik.gov.tr/hayvancilikapp/hayvancilik.zul> Erişim tarihi: 01.12.2015
- Anonim (2015b) <http://tuikapp.tuik.gov.tr/hayvancilikapp/hayvancilik.zul> Erişim tarihi: 01.12.2015
- Anonim (2015c). www.tuik.gov.tr Erişim tarihi: 01.12.2015
- Anonim (2009). ‘Türkiye Evcil Hayvan Genetik Kaynakları’. T.C. Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı tarımsal Araştırmalar Genel Müdürlüğu Yayınları. Ankara.
- Anonim (2016a). Cemal Tollu’nun ‘Ankara’da Keçiler’ adlı yağlı boya tablosu. <http://lcivelekoglu.blogspot.com.tr/2013/10/tarihten-bugune-dusen-notlar-8-ekim-1933.html>
- Erişim Tarihi:20.08.2016.
- Anonim (2016b). Dörtlü Ankara Keçisi Pul http://mcdn01.gittigidiyor.net/18131/tn30/181310779_tn30_0.jpg Erişim Tarihi:21.08.2016.
- Anonim (2016c). Ankara Keçisi Pul <http://pulhane.com/Tematik/hay.html> Erişim Tarihi:22.08.2016.
- Anonim (2016d). Kağıt Para. http://goldpara.com/kutuphane.asp?islem=goster&m_id=5&title=Eski%20Paralar Erişim Tarihi:22.08.2016.
- Anonim (2016e). Bozuk Para. <http://parakoleksiyonu.com/asp/listgroup.asp?group=hp1> Erişim Tarihi:22.08.2016.
- Anonim (2016f).Film Festival Afişi. <http://www.ankaramiz.com/category/kultur-sanat/sinema-kultur-sanat/page/2> Erişim Tarihi:22.08.2016.
- Arlı,A.,Yazıcıoğlu,Y.(1993). ‘Tiftik El Sanatları’. Ankara Keçisi ve Tiftik Kongresi’93. Tebliğ kitabı. s;35-37. 20-21 Ekim 1993,Ankara.
- Aydın, S., Emiroğlu, K., Türkoğlu, Ö., Özsoy, E.D. (2005). ‘Küçük Asya’nın Bin Yüzü: Ankara’. Dost Kitabevi. 719 s.
- Aysoy, S. (1943). ‘Sun’i menfi ve müspet hava iyonlarının uzviyet üzerine tesiri, Ankara ikliminin kılların neşvünemasında oynadığı rol, Ankara keçisi’. **Yüksek Ziraat Enstitüsü Dergisi**, 1 (1), 54-65.

- Benuğur,M.(1992). ‘Ankara Ayaş Yöresinde Üretilen Tiftikler, Tiftiklerin Değerlendirilme Şekli ve Aile Ekonomisi Katkısı Üzerine Bir Araştırma’. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Teknoloji Eğitimi Anabilim Dalı. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çetin,C.(2016). Karşılıklı Görüşme. Nallıhan ilçesi Sobran köyü. 05.09.2016.
- Çelebi,E.(tarihsiz). Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Tam Metin Seyahatname, Cild: I-II. Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Davaslıgil, Ş.(1966). Türk Tiftiklerinin Kıymetlendirilmesi. TÜBİTAK Araştırma Projesi. MAG-55. Eylül 1966. Ankara Kısım1. 227 s.
- Dellal, G., Eliçin, A., Tuncel, E., Erdoğan, Z., Taşkın, T., Cengiz, F., Ertuğrul,M., Söylemezoğlu,F., Dağ,B., Özder,M., Pehlivan,E., Tuncer,S., Kor,A., Aytaç,M., Koyuncu, M. (2010). ‘Türkiye’de Hayvansal Lif Üretiminin Durumu ve Geleceği’. Türkiye Ziraat Mühendisliği VII. Teknik Kongresi, s. 735-757. Ankara.
- Doğruol,H.(tarihsiz). Bir Anadolu Zenginliğinin Ayaş’ta Biçimlenmesi: Tiftik Yünü. Dün, bugün ve Daima: Tiftik Ürünleri ve Kültürel Zenginlikleri il Ayaş. VEKAM Yayınları.
- Ergenç, Ö. (1995). Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya. Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, Ankara 1995. Alınmıştır: Taş, H. (2004). XVII. Yüzyılda Ankara. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları XXVII. Dizi-Sayı 9. Ankara
- Ertem,F.(1970). Tiftik İhracatının Murakabesine Dair Nizamname Gereğince Sınıflandırılan ve İhraç Edilen Tiftiklerimizin Bazı Teknolojik Özellikleri ve Dünya Standartlarına İtibak İmkanları Üzerinde Araştırmalar. AÜZF Yayınları 394. Bilimsel Araştırma ve İncelemeler 244.(Doktora Tezi).
- Gürtanın, N. (1972). Siirt ili Dahilinde Yetiştirilen Tiftik Keçilerinin Lifleri ve bunların mamulleri üzerinde yapılan bazı teknolojik araştırmalar . Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Lif Teknolojisi ve Köy Sanatları- Ev Ekonomisi Kürsüsü. Ziraat Fakültesi Yayınları:511.
- Hopkins,H.W.(1993). Speciality Fibers and Markets. In: Alternative Animals for Fibre Production(Edited by A.J.F. Russel) Commission of the European Communities. Brussels,pp:5-10.
- İnalçık, H. (2008). ‘Türkiye Tekstil Tarihi Üzerine Araştırmalar’. İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- İmer,Z.(1993). ‘Ankara Sofları’. Ankara Keçisi ve Tiftik Kongresi’93. Tebliğ kitabı. s;38-42. 20-21 Ekim 1993,Ankara.
- Koçu,R.E.(1967). ‘Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü’. Sümerbank Kültür Yayınları 1, I. Basım Başnur matbaası, Ankara.
- Mellaart, J. (1967). ‘Çatal Höyük a neolithic town in Anatolia’. Mcgraw Hill Book Company. Thames and Hudson Ltd.
- McGregor, B.A.,(2012). ‘Performance of Rare and Natural Fibres:A review and interpretation of existing research results’. October 2012;RIRDC Publication No. 11/150.
- Multhaupt,M.(1986). Der Ziegenzuchter Fachzeitschrift für Ziegenzucht und Ziegenhaltung- Organ der ADZ 3/86.
- Müftüoğlu, Ş. (1975). ‘Urartu dokumalarında tiftik’. **Hayvancılık Araştırma Enstitüsü Dergisi** 15(1-2)
- Su.K.(1982). ‘Tiftik ve Sofculuk’. **Türk Etnografya Dergisi**.Sayı:XVIIIs:59-77.

- Shelton,M. (1993). Angora goat and mohair production. San Angelo, Texas.
- Tağı, S., Erdoğan, Z. (2014). ‘The adventure of mohair in Anatolia’. **Journal of Folklife**. 52 (1) 49-61.
- Tamur,.E.(tarihsiz). Tarihte ve Günümüzde Ankara Tiftik Ürünleri. Dün, bugün ve Daima: Tiftik Ürünleri ve Kültürel Zenginlikleri il Ayaş. VEKAM Yayınları.
- Tamur,E. (2008). ‘Amsterdam’da Bir Ankara Resmi’. **Kebikeç Dergisi**, 25: 386-409.
- Taş, H. (2004). ‘XVII. Yüzyılda Ankara’. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları XXVII. Dizi-Sayı 9. Ankara
- Yıldırım,Z.(1989). ‘Ankara ve Bolu İllerinde Üretilen Esas Sınıf Tiftiklerin Bazı Fiziksel Özellikleri ile Kullanım Şekilleri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma’. Ankara Üniversitesi Ev ekonomisi Anabilim Dalı. (Yüksek Lisans Tezi)

Doç. Dr. Hacer Nurgül BEGİÇ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
begicnurgul@gmail.com

Toplumsal Hafızada Kalanlar: Ankara-Kazan Örencik Köyü'nün Unutulmuş Dokumacılığı "Pala" Üzerine Bir İnceleme

Dünyada ulaşım ve iletişim ağının hızlanması, sanayi ve teknoloji alanındaki gelişmeler ve ticaretin küreselleşmesi kültürlerin giderek tek tipleşme tehlikesini beraberinde getirmektedir. İnsanlığın en önemli zenginliklerinden biri olan kültürel çeşitlilik de bu gelişmeler nedeniyle her geçen gün azalmaktadır. Bu bağlamda dünyadaki birçok topluluğun kendine özgü dokuma kültürü de bu gelişmelerden etkilenmektedir. Tarihsel süreçte topluluklar ihtiyaçları olan dokumaları önceleri çevrelerinde kolayca ulaşabildikleri çeşitli liflerden üretmişlerdir. Zamanla meydana gelen gelişmeler yöresel dokumaların giderek ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bu nedenle yok olan kültürel değerlerin kayıt altına alınmasının önemi her geçen gün artmaktadır.

Anadolu'da küçükbaş hayvancılıkla geçimini sağlayan bölgelerde hayvanlardan elde edilen yünler öncelikle kendi ihtiyaçları için değerlendirilmektedir. Bu bağlamda 1960'lı yılların başına kadar Ankara İli, Kazan İlçesi, Örencik Köyü'nde üretimi yapılan ve "Pala" adı verilen düz dokumaların bölgede ilk Türk toplulukların yerleşime geçmesi ile birlikte üretildiği sanılmaktadır. Yörede yetiştirilen koyun ve Tiftik Keçilerinden elde edilen yünler evlerde eğrilmiş ve Örencik Köyündeki dokuyuculara getirilerek tezgâhlarda çuval, mendil, heybe gibi eşyalar üretmek için dokunmuştur. İşlevselliğini zamanla kaybeden dokumalar günümüzde yaşlıların belleklerinde kalmış bir kültürel zenginlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, Örencik Köyünde "Pala" adı verilen ve üretimi bitmiş olan dokuma türü hakkında inceleme ve varılan sonuçlar ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara, Kazan, Örencik, Tiftik, Dokumacılık, Pala.

Things Remaining in the Collective Memory: A Research on the Forgotten Weaving "Pala" of Ankara/Kazan-Örencik Village

Acceleration of transportation and communication network in the world, developments in industry and technology, and globalisation of trade lead to the danger of standardisation of cultures. Cultural diversity which is one of the most important wealthiness of humanity decreases day by day due to these developments. In this context, the unique weaving cultures of many cultures are affected by these developments. In historical process, communities produced the weavings they need by using the fibres they can reach easily around them. Developments emerging in time caused traditional weavings to disappear. For this reason, the importance of recording the disappearing cultural values increases day by day.

In some regions of Anatolia, where people make a living from sheep and goat farming, the wools provided from the animals are utilised primarily for their own needs. In this context, until the beginning of 60s, the weavings named "Pala" which are produced in Örencik village of Kazan county of Ankara province, are believed to start to be produced with the sedentism of first Turkish communities. The wools provided from the sheep and Angora goats of the region are spinned at homes and are weaved by the weavers of Örencik village to produce stuff such as sack, handkerchief and saddlebag. Weaving culture which has lost its functionality in time, welcomes us as a wealth only in the minds of old people. In this study, a research about weavings named "Pala" -which is out-of-production- in Örencik village and the results of this research will be revealed.

Key Words: Ankara, Kazan, Örencik, Tiftik (Angora Wool), Weaving, Pala.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi ile birlikte gelişme gösteren dokumacılık, başlangıçta bitkisel ve hayvansal liflerden oluşturulan ürünlerle olumsuz iklim şartlarından korunmak için kullanılmıştır. Zamanla farklı coğrafyalarda yaşayan toplulukların geliştirdiği dokuma ürünler farklı birçok

fonksiyonu üstlenmiştir. Bu bağlamda, Türklerin Orta Asya'dan Anadolu coğrafyasına uzanan tarihsel süreçte kendi kültürlerine has dokumalarını oluşturmuşlardır.

İki veya daha çok iplik grubunun, çeşitli şekillerde, birbiri arasından, altından, üstünden geçirilerek meydana getirilen ürüne dokuma, dokumanın en basit şekline bez veya bezayağı dokuma denir. Dokumalar, yatay ipler (atkı), dikey iplerin (çözü) arasından, altından, üstünden geçirilerek meydana getirilir. Desen yatay iplerle (atkı) elde edilirse atkı yüzlü dokuma, dikey iplerle elde edilirse çözü yüzlü dokuma adını alır. Anadolu'da, iki veya daha çok iplikle yapılan, yer sergisi, örtü, perde vb. amaçlarla kullanılan dokumalara düz dokuma yaygı denir. Bunlar da kendi arasında, kilim, cicim, zili (sili) sumak (verneh) gibi çeşitlilik gösterir. Bu dokumaların her birinin kendine özgü dokuma tekniği, süsleme özelliği ve türleri vardır. Hattâ, kullanım yerleri birbirinden farklıdır. Halk arasında, dokuma tekniğine bakılmaksızın, adı geçen bu dokumaların hepsine birden kilim denir (Deniz 2002b: 385).

Dokuma Türk toplulukların kültürleri, yaşam biçimleri ve sosyo-ekonomik durumları ile bağlantılı olarak gelişme göstermiştir. Orta Asya'nın geniş düzlüklerinde iklim ve coğrafyanın zorladığı koşullar nedeniyle konar-göçer yaşam biçimini sürdürmüşler ve hayvancılıkla uğraşmışlardır. Hareketli yaşam biçimi nedeniyle sürekli yeşil otlakları takip ederek hayvanlarını beslemişlerdir. Bu dönemde en çok küçükbaş hayvanlar sürüler halinde yetiştirilmiş ve bunların yünlerinden yaşamın birçok alanında kullanılacak ürünler üretilerek yararlanılmıştır. Bunların bir kısmı yaygı, heybe ve çuval yapımında kullanılan düz dokumalardır. “Keçe dışındaki sergiler genellikle dokuma tekniklidir. Kaynaklar, bugünkü dokumak sözünün “eski Türkçedeki Tokımak şeklinde söylendiğini, bunun da tokmak kelimesinden geldiğini belirtmektedirler” (Deniz 2000: 6).

Orta Asya'dan Anadolu topraklarına göç ederek gelen Türkler taşıdıkları kültür ve yaşam biçimlerine uygun olarak burada da dokuma üretimlerini sürdürmüşlerdir. İhtiyaçları olan yaygı, çuval ve heybeleri yetiştirdikleri koyun ve kuzuların yününden elde etmişlerdir. Bu bağlamda, Ankara Kazan yöresinde tarım ve hayvancılıkla geçinen Türkler, atalarından öğrendikleri dokuma üretimini sürdürerek kültürlerinin devamını sağlamışlardır. Bu ihtiyaçlar zamanla değişmiş ve giderek yok olmuştur.

Çalışmada, Ankara Kazan yöresinde “Pala dokuma” olarak bilinen düz dokuma ürünlerin tarihsel gelişimi, yapıldığı yerler, kullanım alanları ve günümüzdeki durumu ele alınacaktır. Bu amaçla yazılı ve sanal kaynaklar taranacak, alan araştırmaları yoluyla gözlem ve mülakatlar yapılarak konu değerlendirilecektir.

TARİHÇE

Türklerin Orta Asya coğrafyasındaki yaşamları bölgenin coğrafi yapısı ve iklimine göre şekillenmişti. Büyük bir bölümü tarım yapmaya elverişli olmayan ve çok sert iklim koşullarının sürdüğü bu coğrafyada konar-göçer yaşam biçimi benimsenmişti. Bu yaşam biçiminde hayvancılık yapmak ve yaşam şartlarını onların beslenmesine göre belirlemeleri gerekiyordu. Sulak ve yeşil otlakları takip ederek hareketli bir yaşam sürmüşlerdir. Belirli bir yerde evleri olmaması nedeniyle bu yaşama uygun eşyalar seçmişlerdir. Birçok eşyalarını besledikleri hayvanlarından elde ettikleri yünleri değerlendirerek üretmişlerdir. “Orta Asya'da Türklerin halı, kilim gibi dokumalarda kullandığı malzemeler yün, keçi kılı (tiftik), deve tüyü ve pamuktu. Yün kendi koyunlarından elde ediliyordu” (Deniz 2002: 199). Yünleri eğirip basit tezgâhlarda dokuyarak çadırları için yer yaygıları, örtüler, yük taşımak için çuval ve heybeleri kendileri dokuyarak yapmışlardır.

İskitlerden başlayarak hareketli yaşam sürdüren Türkler hayvancılıkla geçinmişlerdir. Kültürleri de bu yaşam biçimine uygun olarak gelişme göstermiştir. İhtiyaç duydukları eşyaları ellerinin altında hazır bulunan malzemelerden karşılamışlardır. Döneme ilişkin en önemli kaynaklar atalarını gömdükleri mezar odalarında (kurgan) bulunan eşyalardır. “İskit kurganlarına yalnız insan ve atlar gömülmemiştir. Yapılan arkeolojik kazılar sonucunda fevkalade değerli eşyalar ortaya çıkarılmıştır. Bu eşyalar arasında eyerler, koşum takımları, kazanlar, oklar, bıçaklar, kılıçlar, mücevherler, mobilyalar, halılar, kilimler vb. bulunmaktadır (Durmuş 2002: 23). Buluntular değerlendirildiğinde İskitler döneminde dokumacılığın önemli üretimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Konar-göçer yaşamın gereği kolay taşınabilir ve dayanıklı ürünler üretmişlerdir. “Altay dağlarındaki kazılarda çıkarılan düz dokuma buluntuların teknikleri M.Ö. 2. yüzyılda karmaşık (s sofistik) dokuma tekniğinin ulaştığı yüksek dereceyi göstermektedir. Bölgede üretilen bu tekstiller sadece bu bölgede yetişen bir cins koyun yünü ile dokunmuştur” (Harvey 1996: 69). Özellikle koyun yününden dokumaların bu alanda geniş bir üretim ve kullanım alanı olduğunu göstermektedir.

İskitlerden sonra kurulan Hun devletinde de aynı yaşam biçimi sürdürülmüştür. “Göçebe Hun toplumunda kadınlar ve kızlar zamanlarını keçe yaygı yapımında, halı, kilim ve kumaş gibi ihtiyaçlarını karşılamak için geçirirlerdi. Yerleşik hayatı olmayan bu insanların bütün sanat anlayışları, yine yanlarında taşıdıkları eşyalara yansımıştır. Savaşçı ve göçebe olan Hun toplumu lifleri çok yakından tanımış ve en iyi şekilde kullanmıştır (Salman 2002: 211).

Hun devletinin yıkılmasından sonra kurulan Göktürk ve Uygurlarda da benzer yaşam biçimi sürdürülmüş ve bu yaşama uygun kültür gelişme göstermiştir. “Göktürk, Kanglı ve Uygur Kağanlıkları devri’nde (745-911), Doğu Türkistan’da, Uygurların eski başkenti Koço bölgesi bir kilim ve halı üretim merkeziydi” (Deniz 2002a: 205). Türklerin Orta Asya tarihinde oluşan kültürlerinde hareketli yaşam biçiminin etkisinde gelişme göstermiştir.

XI. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud’un kaleme aldığı Divanü Lûgat-it Türk adlı eserinde “Kiwiz” kelimesini “yaygı; yani halı ve kilim gibi şeyler” (Atalay 2006: I,366.) olarak tarif ettikten sonra “küvüz”ü de “yaygı; yünden dokunmuş döşek, halı, kilim ve yaygı gibi şeyler” (Atalay 2006: I,164). olarak tanımlamaktadır. Dokumacılıkta kullanılan terimler hakkında; **Arış kelimesinin;** eriş, dokumanın tezgâha sarılmış olan ve uzunluğuna bulunan telleri” (Atalay 2006: I,61), **Arkağ kelimesini;** argaç; bez, halı, kilim gibi şeyler dokunurken enlemesine atılan ip veya iplik. (Atalay 2006: I,118) anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu tanımlardan dokumanın Türk kültüründeki köklü geçmişi hakkında önemli bilgiler edinilmektedir.

“Türkler Anadolu’ya geldiklerinde Orta Asya’daki dokuma geleneğine dayanan engin dokuma kültürleri vardı. Bu dokuma geleneklerini burada da devam ettirdiler (Deniz, 2000: 49). Türklerin Anadolu topraklarına göç ederek yeni bir yaşama başlamaları ile birlikte taşıdıkları kültürlerin etkisiyle burada da kendilerine has kültürlerini oluşturmuşlardır. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı İmparatorluğu dönemlerinde dokuma yaşam içinde her zaman önemli bir üretim alanı olmuş ve hayvancılıkla geçinen yörelerde farklı dokuma örnekleri oluşturmuşlardır. “XVIII-XIX. yy.’larda daha çok, konar-göçer yaşantıya uygun, namazlık, seccâde, yer sergisi, duvar örtüsü (duvar kilimi), sedir (makat-divan) örtüsü, yük örtüsü (yük kilimi), yastık, heybe, çuval ve torba gibi dokuma türleri dokunmuştur (Deniz 2000: 56). Üretilen dokumalar yaşam biçimlerine göre şekillenmiş ve yörelere göre farklılıklar göstermiştir. Osmanlı topraklarında yaşayan değişik boyların kendilerine özgü motifleri vardı. Dokudukları halı ve düz dokuma yaygılar da, onların verdikleri isimler ve boylara göre adlar almıştır (Deniz 2002b: 386).

Osmanlı imparatorluğunun çöküşü ile birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyeti döneminde 1950’li yıllara kadar halkın yaşamında köklü değişiklikler olmamıştır. Bu tarihten itibaren

tarım ve hayvancılık alanında modernleşme çabaları ile birlikte işgücü ihtiyacı azalmış diğer taraftan sanayi yatırımlarının hızlanması sonucu yeni kurulan fabrikalarda işçi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Fabrikaların bulunduğu kentlere köylerden göç yaşam biçimlerinin değişmesine neden olmuştur. Köyde yaşayan nüfus giderek azalmaya başlamış ve kentlere yerleşenler sanayi ve teknolojinin ürettiği yeni ürünleri talep etmeye başlamıştır.

ANKARA KAZAN YÖRESİ VE PALA DOKUMACILIĞI

Ankara ve çevresi iklim ve coğrafi yapısı nedeniyle çok eski tarihlere kadar giden yerleşimlere ev sahipliği yapmıştır. “Ankara ve çevresinde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen buluntular burasının tarih öncesi devirlerde iskân edildiğini göstermektedir (Erzen, 1946: 9). Hititler, Frigler, Lidyalılar, Galatlar, Romalılar ve Bizanslılar dönemine ait eserler, Türklerin Anadolu’ya gelmeden önceki sakinleri hakkında bilgi vermektedir. Bakır çağında Ankara ve çevresi büyük önem kazanmıştır. Karaoğlan, Ahlatlıbel ve Etiyokuşu kazılarında ortaya çıkarılan yapılar, araç ve gereçler bu dönemde Ankara çevresinin önemli bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Ankara ve çevresinde köylerin kurulduğu, hayvanların büyük bir bölümünün evcilleştirildiği, tahıl ekiminin yapıldığı ve kısmen dokumacılıkta uğraşıldığı anlaşılmaktadır (Durmuş 1997: 31).

Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya göç etmesi ile birlikte Türk toplulukları Ankara ve çevresine yerleşmişlerdir. “Anadolu’da XIV. yüzyıl vesikalarına göre tespit edilen 890 Oğuz boyu adı taşıyan köyden 49 tanesinin Ankara ve çevresinde olduğu bilinmektedir. Bu köylerden Kayı, Bayad, Yazır, Döğer, Dodurga, Avşar, Kızık, Karkın, Bayındır, Peçenek, Çavundur, Çepni, Eymür, Ala-Yuntlu, Yüreğir, İğdir, Yuva ve Kınık başta olmak üzere 18 Oğuz boyunun adı bu çevrede tespit edilebilmektedir. 24 Oğuz boyu adının 18 tanesinin Ankara ve çevresinde bulunması çeşitli Oğuz boylarının bu bölgeye yerleşmiş olduğunu göstermektedir (Durmuş 1997: 36-37). Kazan ilçesine bağlı Kayı, Kınık, Peçenek, İğdir ve Eymür köy isimlerinin varlığı Oğuz boylarının bu bölgede iskân edildiğini göstermektedir. Kazan Ankara iline bağlı bir ilçe olup, kent merkezinin 50 km. batısında ve Akıncı Ovasında konumlanmıştır. Verimli toprakları nedeniyle her dönem yerleşime konu olmuştur. Başkente yakınlığı ve İstanbul karayolu üzerinde olması hızlı kentleşmeden en çok etkilenen ilçelerden biridir. Bu etkilenme ulaşımın kolaylaşmasına bağlı olarak giderek artmaktadır. 2012 yılında yapılan düzenlemeler sonucunda Büyükşehir Belediyesi Kanunu kapsamında Kazan ilçesine bağlı köyler mahalle statüsüne dönüşmüştür.

Kazan ilçesine bağlı köylerde yapılan araştırmalarda, 1950’li yıllara kadar hemen hemen tümünde kullanılan pala dokumaların ağırlıklı olarak Örencik ve İmrendi’de dokunduğu tespit edilmiştir. Saha çalışmaları da bu köylerde yoğunlaştırılmıştır. Günümüze ulaşan çok az sayıda pala dokuma örneği kaldığı görülmüştür.

Dil Kurumunun Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü’nde düz dokumalardan olan Pala teriminin ilk anlamı yatak, ikinci anlamı, eski bezlerden yapılan kilim (Zanaat Terimleri Sözlüğü), Palaz terimi ise ilk anlamı, keçi kılından yapılan kilim ve ikinci anlamı, bastırık örtüsüdür (<http://www.tdk.gov.tr/>). Bu anlamlara göre, yörede Pala dokuma olarak bilinen dokuma türünü daha çok “Palaz” teriminin karşıladığı görülmektedir. Bir başka tanımda; Palaz (Palas-Pala Bezi): Yaygı amaçlı kullanılan ve üzerinde çeşitli gıdaların kurutulduğu düz dokuma örneklerine denir. Boyuna enine şekiller verecek tarzda dokunur. Çözgüsü şerit halinde ve renklidir. Bazen kıldan olur. Çoğunlukla kaba dokumalardır. ” (Acar 1975: 56). Bu tanımla Pala dokumanın dayanıklı kaba bir dokuma türü olduğu ve yaygı, çuval ve heybe gibi

ürünler yapılarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Anadolu'nun birçok yöresinde benzer yöntemlerle dokunan dokumalara farklı isimler verildiği görülmektedir.

Hicabi Ertunç ile yapılan mülakatta; Örencik Köyü'nde üç pala dokumacısı bulunduğunu, bunlardan birinin babası 1927 doğumlu Mustafa Ertunç olduğunu, bu işi büyükbabası Ali Osman Ertunç'tan öğrendiğini, diğer dokumacının, "Palacıların Hatice" lakaplı kadın olduğunu, kendisinin Yukarı Garaven Köyü'nden Örencik Köyü'ne gelin geldiğini, aynı zamanda yorgan da diktiğini, üçüncü Pala dokumacısının, Omar Ağaların Mustafa Çodur olduğunu ifade etmiştir.

Sonrasında; Babasının pala çuval dokuyup diğer köylere satmaya götürdüğünü ve 1946 yılına kadar dokumaya devam ettiğini, daha sonra Saman Pazarından pamuk çuvaları alınmaya başlandığını, bu nedenle pala dokumalara olan talebin azaldığını belirtmektedir. O yıllarda Kazan ve çevresi tarım ve hayvancılıkla geçimlerini sağlıyordu. Yetiştirdikleri keçilerin kılından, koyun ve kuzuların yününden tüm yün ihtiyaçlarını sağlıyorlardı. "Pala" ismi verilen dokumadan kilim, çuval, heybe ve ekmek mendili yapılıyordu. Kırkım zamanında hayvanlardan elde edilen yünler önce pıtraklardan temizlenerek yıkanır ve evdeki kadınlar tarafından fengire yardımı ile eğilirdi. Pala, çuval ve heybe dokunacak ise iki kat olarak eğrilir, ekmek mendili yapılacaksa tek kat eğilirdi. Hazırlanmış yünler evin erkekleri tarafından Örencik köyüne getirilir ve kilo hesabı ile dokutulurdu. Pala, heybe, çuval ve ekmek mendili genellikle koyunun kendi renginde ağırlıklı olarak beyaz renkte dokunurdu. Dokuma esnasında yörede yetişen bitkilerden boyanmış yünler ile istenirse dokuma çizgi sütunlarla süslenirdi.

Ayşe Sümbül ile yapılan mülakatta; Anam yünleri eğirir, ben de fengireyi ağaçlara dolar ve iki kat olarak bukerdim. Çünkü pala uzun yıllar kullanılacağı için dayanıklı olması gerekirdi. Yünlerin boyanmasında, ceviz kabuğu ve çalı kökünden (ceviz boyası) kahverengi, sadece çalı kökünden ise sarı ve turuncuya yakın renkler elde edilirdi. Boya için tarlalardan çalı kökü getirir, kazanlarda kaynatır, içine yün ipler konularak renk elde edilirdi. Boyaların iyi sabitlenmesi ve boya vermemesi önemlidir. Bir de koyunların kahverengi ve siyah renkte yünü olanlarından kullanılırdı. Ancak, zaman zaman köye gelen dökmecilerden de hazır teneke kutulardaki boya getirilir ve yumurta karşılığı satın alınır ve yünde farklı renkler elde edilirdi. Salı pazarı kurulana kadar köye gelen dökmecilerden daha çok mal karşılığı kutu boya alınmıştır, demiştir. Sahada incelenen örneklerde pala dokuma yaygıların daha çok turuncu, pembe, sarı ve kahverengi renkte çizgili olduğu görülmüştür.

Elfize Doğan ile yapılan mülakatta: O devirde Kazan köylerindeki evlerde yaygı olarak halı, kilim çok azdı. Genellikle varlıklı ailelerin evlerinde gelin odasına bir adet Isparta veya Mucur'da dokunan yer, sedir ve duvar halısı ile altı adet halı yastık alınır. Evin ihtiyacı olan kilim (pala), ekmek mendili, heybe ve çuval besledikleri koyun ve kuzulardan elde edilen yünlerden Örencik köyünde dokutulurdu. Her evde en az otuz adet çuval bulunduğu, yerlerde ve teklemelerde (seki ya da divan) pala dokumaların kullanıldığı ve bu dokumaların dayanıklı olduğu, ancak fareler yerse yıprandığını ifade etmiştir.

İmrendi köyünden Ali Çal ile yapılan mülakatta; yaklaşık 60-70 yıl öncesinde Kızılcahamam'ın Üçbaş Köyü'nden gelin gelen Saniye Çiçek'in pala dokuduğunu belirtmiş ancak sahada yapılan araştırmalarda bu kişinin ürettiği dokumalara rastlanmamış ve bu kişinin yıllar önce öldüğünü öğrenilmiştir.

Sadece çok yaşlı olanların belleğinde bulunan pala dokumadan yaygı, çuval, ekmek mendili ve heybe yapılmıştır. Evlerde basit tezgâhlarda dokunabilen dokumalar yünlerin kalın eğrilmesi ile sağlam ve uzun yıllar kullanıldığından tercih edilmiştir. Dokuma tezgâhları yine yöreden elde edilen elma ve kara ağaçtan yaklaşık 2.50 m. x 2.00 m. ebadında yapıldığı tesbit edilmiştir. Ancak dokuma tezgâhları çürümüş ya da yakıldığı için ulaşılamamıştır. Dokumalar genellikle koyunun kendi yününün renginde beyaz, kahverengi ve siyah renklerde dokunmuştur. Zemin daha çok beyaz, arasına sarı, turuncu, pembe, siyah ve kahverengi ince çizgilidir. Dokumanın atkısı ve çözgüsünde yün kullanılmıştır. Yörede desenli örneğe rastlanmamıştır. Ancak Çamlıdere’de bulunan birkaç örnekte basit serpm motiflerin kullanıldığı görülmüştür. Düz dokumalardan olan Pala dokumalar, geleneksel özellikleriyle yörede yaşayan ve hayvancılıkla geçinen Oğuz boylarının Orta Asya’dan Anadolu topraklarına getirdiği, gündelik yaşamda yaygın olarak kullanılması nedeniyle asırlarca işlevini kaybetmemiş örneklerdendir. Kazan’a komşu Çamlıdere ve Kızılcahamam köylerinde benzer dokumaya kilim dendiği tespit edilmiştir.

SONUÇ

Türk kültür tarihi içinde önemli bir yere sahip olan dokuma, her dönemde toplumun birçok yaşam alanında ihtiyaçlarını karşılamıştır. Tarihsel süreçte yaşam biçimleri ve hayvancılık uğraşısının etkisiyle gelişme göstermiş ve Orta Asya’dan Anadolu topraklarına taşınarak sürdürülmüştür. Yaşamsal ihtiyaçların birçok alanında kullanılan dokumalar, yetiştirilen hayvanlardan elde edilen yünlerin işlenmesiyle üretilmiş ve her döneme özgü ürünlere dönüşmüştür. Bu ürünler Türk kültürünün zenginliklerinin bir parçasıdır.

Ankara Kazan yöresinde Orta Asya’dan gelerek yerleşen Türkler dokuma kültürlerini de taşıyarak buradaki yaşamlarına uygun ürünleri üretmişlerdir. Zamanla değişen yaşam biçimleri ve ihtiyaçlar, sanayi ve teknolojinin getirdiği yeniliklerle farklı liflerden oluşturulan dokumalar tercih edilmiş ve geleneksel olarak üretilen dokumalar giderek yok olmuştur. 1950’li yılların başından itibaren köyden kente göç, hızlı kentleşmenin getirdiği gelişmeler, hayvancılığın azalması ile birlikte çeşitlenen dokumalar, yerel imkânlarla evlerde basit tezgâhlarda dokunan dokumalara olan talebin giderek azalmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler Ankara Kazan yöresinde “Pala dokuma” olarak bilinen ve yörede yetiştirilen hayvanların yünlerinden evlerde basit tezgâhlarda düz dokuma olarak üretilen ve yer yaygısı, çuval, heybe ve örtü olarak kullanılan eşyaların ortadan kalkmasına neden olmuştur. Günümüzde Kazan köylerinde çok az da olsa rastlanabilen yöresel Pala dokuma örnekleri korunmadığı takdirde bir süre sonra tamamen yok olacaktır. Bu sebeple pala dokumacılığının gelecek kuşaklara tanıtılması ve aktarılması sağlanmalıdır.



Pala dokuma yaygı örneği. H. Nurgül Begiç koleksiyonu



Pala dokuma heybe ve çuval örnekleri. Çamlıdere Belediyesi Kültür Evi. 2016



Pala dokuma yaygı örnekleri. Çamlıdere Belediyesi Kültür Evi. 2016

KAYNAKLAR

- ACAR, Belkıs, (1975), *Kilim ve Düz Dokuma Yaygıları*, İstanbul: Akbank Yayınları.
- ATALAY, Besim, (2006), *Divanü Lûgat-İt Türk*. Kâşgarlı Mahmud, Türk Dil Kurumu Yayınları: 521, cilt:I. Ankara: Türk Hava Kurumu Basımevi.
- DENİZ, Bekir, (2000), *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını:215.
- DENİZ, Bekir, (2002a), “Orta Asya Türk Halı ve Düz Dokuma Yaygıları”, *Türkler Ansiklopedisi*, cilt:IV, s:198-207.
- DENİZ, Bekir, (2002b), “Osmanlı Dönemi Halı ve Düz Dokuma Yaygıları”, *Türkler Ansiklopedisi*, cilt:XII, s:385-403.
- DİYARBEKİRLİ, Nejat, (1973), “Kazakistan’da Bulunan Esik Kurganı”, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan*, s:291-304, İstanbul.
- DURMUŞ, İlhami, (1997), “Osmanlı Dönemine Kadar Kızılcahamam-Çamlıdere Çevresi”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam-Çamlıdere Yöresi*, Ankara.
- DURMUŞ, İlhami, (2002), “İskit Kültürü”. *Türkler Ansiklopedisi*. cilt:IV, s:15-25.
- ERZEN, Afif. (1946), *İlkçağ’da Ankara*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- HARVEY, Janet, (1996), *Traditional Textiles of Central Asia*. Lomdon: Thames and Hudson Ltd.
- SALMAN, Fikri, (2002), “Başlangıcından Türkiye Selçuklularına Kadar Türklerde Tekstil ve Dokumacılık Sanatı”, *Türkler Ansiklopedisi*, cilt:IV, s:208-214.
- <http://www.tdk.gov.tr/>(Erişim tarihi: 12.08.2016)

KAYNAK KİŞİLER

- ÇAL, Ali, (2016), 1932 Ankara, Kazan, İmrendi Köyü doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi, 25.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.N.B. arşivindedir.
- DOĞAN, Elfize (2016), 1935 Ankara, Kazan, Yassıören Köyü doğumlu, ilkokul mezunu ev hanımı, 17.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.N.B. arşivindedir.
- ERTUNÇ, Hicabi, (2016), 1947 Ankara, Kazan, Örencik Köyü doğumlu, okuma yazması yok, eski köy muhtarı, 23.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.N.B. arşivindedir.
- SÜMBÜL, Ayşe, (2016), 1928 Ankara, Kazan, Yassıören Köyü doğumlu, okuma yazması yok, ev hanımı, 17.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.N.B. arşivindedir.

Doç. Dr. Halil Altay GÖDE ve Fatma KOÇER ERTÜRK
(Yüksek Lisans Öğr.)
Süleyman Demirel Üniversitesi
halilgode@sdu.edu.tr

Anadolu Halk Masallarında Bir İmtihan Unsuru Olarak “Sabır”

Sabır, Âlem-i Ervah’dan yola çıkan insanın erginlenme yolunda aşması gereken sınavlara dayanabilmesidir. Zira dünyanın bir sınanma yeri olduğu başta kutsal kitabımız Kuran-ı Kerim olmak üzere, peygamberler tarihinde ve peygamberlerin hayatlarının çilelerle dolu olmasında karşılaştığımız bir gerçektir. Türk halk anlatılarının önemli bir bölümünü teşkil eden masallarımızda da kahramanın yolculuğu ‘yola çıkış, erginlenme ve dönüş’ aşamalarından meydana gelir. Masallar olağanüstü kahramanların başından geçen olağanüstü olaylar gibi görünse de, ait olduğu toplumun kültüründen, gelenek ve göreneklerinden izler taşır. Toplumun duyguları, düşünceleri, hayata bakış açısı masalın ruhuna işlenmiş vaziyettedir.

Erginlenme yolunda maceraya çıkan kahraman, çeşitli zorluklarla mücadele etmek, sabır imtihanından başarıyla geçmek zorundadır. Sabır belanın ilk geldiği anda ona dayanabilmek, göğüs gerebilmek, sessiz kalabilmektir. Biz bu çalışmamızda Türkiye’nin farklı bölgelerinden derlenmiş çok sayıda masalı inceleyerek, sabır imtihanlarını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İmtihan, Masal.

‘Patience’ as an Examination Element in Anatolian Folk Tales

Patience is the case of a person being able to endure the examinations s/he has to get over in the way of maturing. The fact that the world is a place of examination is a reality that we can see in the Quran chiefly as well as in the lives of the prophets full of suffering. Likewise, in our tales forming an important part of Turkish folk narrations, the journey of the hero consists of three phases, namely, starting, maturing and returning. Although tales seem to be events that super heroes face, they carry traces of the culture they belong to. Societies’ thoughts, emotions and views of life are imprinted in the spirit of tales. Hero seeking adventure in the way of maturing has to cope with difficulties and pass the exam of patience. Patience is being able to endure and stay silent at trouble’s moment of first coming. In this work, we tried to analyse a lot of tales compiled from different regions of Turkey and determine examinations of patience.

Keywords: Examination, Tales

GİRİŞ

Anadolu’dan derlenmiş birçok halk masalı incelenerek, bu masalarda sabır imtihanları tespit edilmiştir. İnsan için hayatın her safhası imtihandır. İlk insanla birlikte ilk imtihanda başlar. Adem ile Havva’nın sabır sınavı bizim de dünyaya gönderilmemize tüm insanlığın kaderinin değişmesine yol açmıştır. Allah, Adem ile Havva’ya cennetin her şeyinden faydalanmalarını, ancak yasak meyveye dokunmamalarını emretmişti. Adem’e secde etmeyen, kibirlenen İblis cennetten kovulmuştu. Cennete yeniden girmenin yollarını arayan İblis, yılanın dişleri arasında cennete girdi. Yılan dört ayaklı güzel bir hayvan iken Allah bu suçundan dolayı onu cezalandırarak ayaklarını ve güzelliğini almış, onu karnının üstünde sürünmeye mahkûm etmiştir. Cennete giren İblis, yasak meyveyi yemeleri konusunda önce Adem’e, sonra Havva’ya çeşitli hileli sözler söylemiş ve sonunda Havva’yı kandırabilmişti. Havva da Adem’i etkileyince yasak meyveyi yemişler ve Allah’ın emrine karşı geldiklerinden dolayı önce üzerlerindeki elbiseleri alınmış ve utancından mahrem yerlerine birer incir yaprağı örtmüşler, sonra da cennetten çıkarılmışlardır.(Pala, 2000: 15)

Dünyanın bir sınanma yeri olduğu ve insanın bu dünyaya imtihan için gönderildiği kutsal kitabımızda şöyle belirtilir: ‘Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!’ (Bakara s.155.ayet) Kuran-ı Kerim’de birçok yerde imtihan vurgusu yapılarak, sabredenlerin

kazanacağı müjdesi verilmiştir. İnsanlara örnek teşkil etmesi için gönderilmiş olan peygamberler de imtihanlara tabi tutulur. En zor, en büyük imtihanlar da aslında onlarıdır. Sabır timsali bir peygamber olarak bilinen Eyyub da çok ağır imtihanlara tabi tutulmuştur. ‘Çok zengin olduğu, Şam taraflarında birçok emlake sahip bulunduğu, Rahme adında bir hanım ve birçok evladı olduğu, kısacası dünya saadetine malik olduğu için Allah onu imtihan etmek istedi. Malı ve mülkü elinden gitti, O şükretti. Evlatları birer birer öldü, O sabretti. Hastalandı, vücuduna yaralar açıldı, hatta yaralarına kurt düştü, yine sabretti. Sonra Allah’ın emriyle ayağını yere vurdu ve fişkırarak sudan içip yıkanarak bütün dertlerinden, hastalıklarından, yaralarından kurtuldu. Sabır imtihanını kazanmıştı. Allah da ona yeniden mal mülk ve evlat verdi.’ (Pala, 2000: 131)

İmtihan süreci, kahramanın arınması, ayrışması ve olgunlaşması için bir fırsattır. Bu fırsatı kaçırmamak, sabır gömleğini giymeye bağlıdır. Bu zorlu imtihan sürecinde, yer yer aşılması güç engeller karşısında yılmadan mücadele ederek kahraman, sabrının meyvesini yer. Toplumda diğer insanlardan bir adım önde olarak hayat sınavında yol kat eder.

Masallarda Sabır İmtihanı

Masal, doğuştan bir kişinin malı iken, hafıza ve çevre değiştirdikçe söyleyen unutulmuş, sonunda masal, herkesin, topluluğun malı olmuştur. Kendisini yaratan kişinin tesirleri silinince onun yerine toplumun duyguları, düşünceleri, ruh hali bütün masalı sarmıştır. (Tezel, 2001:giriş.) Kültür hazinemizin en önemli ürünlerinden biri de hiç şüphesiz masallardır. Anadolu kültürü, örf ve adetleri, toplumun yaşayış biçimi, hayata bakışı ve hayatı algılayışı masallarda nakış nakış işlenir.

Dünya ikilik üzerinde döner. İyi-kötü, güzel-çirkin, haklı-haksız, saf-kirli, hep çatışma mücadele içerisindedir. Masallarda da bu çatışmalar çok yoğun bir şekilde karşımıza çıkar. Adil ve iyi niyetli padişahın yanında, zalim ve kötü padişah, merhametli annenin yanında, zalim üvey anne, kurnaz ve hilekâr köse tipi, oğulların ve kızların başarı- başarısızlık, güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük gibi kutuplardan oluştuğu görülür.

Mutluluk ve başarı, hüner ve emek karşılığı kazanılır; ana fikri bütün masallarda hâkimdir. Fakir-zengin bütün masal kahramanları zekâ, hüner, dürüstlük ve kuvvetleri denendikten sonra tahta ve taca sahip olur. Kötülük eden bir padişah veya herhangi bir kimse olsun masalın sonunda mutlaka cezalandırılır. (Günay, 1979: 17)

Sabır imtihanı tespit ettiğimiz masallardan biri; Gençlikte mi Kocalıkta mı? adlı masaldır. Yalvaç ve Bayburt Masallarında aynı isimle anılır. Afyonkarahisar da ‘Padişah olan Çoban’, Muğla da ise ‘Talih Kuşu’ adında farklı varyantları tespit edilmiştir.

Gençlikte mi Kocalıkta mı?

‘Osman Bey adında bir bey varmış. Her gün dağa gidermiş, dağa giderken bir kuş: ‘Osman Bey, başına bir iş gelecek. Gençlikte mi gelsin kocalıkta mı?’ dermiş. Bir gün böyle, beş gün böyle karısına olanları anlatmış. Karısı da: ‘Ne gelecekse gençliğimde gelsin, kocalığımda çekemem de.’ der. Osman Bey bunu kuşa iletir. Aradan biraz zaman geçtikten sonra adam bütün servetini kaybeder. O köyden başka bir köye göçmeye karar verirler. Başka bir köyde yurt edinirler, adam köyün sığırlarını gütmeye başlar. Günler böyle geçerken, bir gün köye tahsildar gelir. Tahsildar, çamaşırlarını yıkayacak bir kadın aradığını söyler. ‘Sığır çobanının karısı yıkasın da beş on kuruş alsın.’ derler. Kadın, tahsildarın çamaşırlarını yıkar, ütüler, kokular döküp tahsildara verir. Tahsildar elbiselerinin temizliğini ve kadını görünce, kadına

vurulmuş. Kadını oradan kaçırmış, almış gitmiş. Sığır çobanı akşam eve gelince ikiz çocuklarını ağlar halde bulmuş. Anneleri ortalıkta yokmuş. Aramış taramış bulamamış. 'Bu da Allah'tandır' deyip çocukları alıp tekrar yola düşmüş. Giderken önüne bir nehir gelmiş.' Çocukların ikisini birden atlatamam, birini bir atlatayım ötekini de sonra atlatırım .'der. Birini almış tam suyun ortasına geldiğinde suyun kenarında kalan çocuğu canavar alıp kaçmış. Ona bakayım derken elindeki çocuğu da suya düşürmüş. 'Bu da Allah'tandır' deyip yola devam etmiş. Giderken bir şehre varmış, orada bir kalabalık görmüş. Merak edip kalabalığa yaklaşmış. Orada da bir padişah seçimi varmış. Kuş uçururlarmış. Kuş kimin kafasına konarsa ona padişahlığı verirlermiş. Kuşu uçurmuşlar, kuş sığır çobanının başına konmuş. İtiraz edilmiş, kuş üç denemede de adamın başına konmuş. Sığır çobanı padişah olmuş. Aradan beş on sene geçmiş. Canavarın kaptığı çocuğu avcılar kurtarmış, suya düşen çocuğu da gemiciler. İkisi de büyüüp padişahın yanında asker olmuşlar. Tahsildar da kendisini koruması için padişahıtan iki asker istemiş. Bu birbirini tanımayan iki kardeş, tahsildarın çadırının önünde nöbet beklemeye başlamış. Kapıda beklerken hayat hikâyelerini anlatmışlar, içeride bulunan anneleri bunları duymuş. Annenizim ben diyerek çocuklarına sarılmış, padişah olan babaları bu durumu öğrenmiş. Ve nihayet bir imtihan başarıyla geçilmiş ve mükâfat kazanılmış. (Göde, 2010: 241)

Bu masalda hem kahramanın sabrı denenmiş, hem de gençlik vurgusu yapılmıştır. Başımıza gelen olaylara gençlikte katlanmak ve hayat mücadelesi vermek daha kolaydır. Gençlikte insanın gücü kuvveti yerindedir. Ne iş olsa yapar ancak yaş ilerledikçe hareketler kısıtlanır, çalışmak daha zor hale gelir. Gençlikte kaybedilenin telafisi mümkün olabilir ancak yaşlılıkta bu ihtimal daha düşük olacağı için gençliğin önemi vurgulanmıştır. Hz. Eyyub Peygamberin başına gelen imtihanlar bu masalda karşımıza çıkar. Önce adamın malı mülkü elinden alınır, sonra eşi ve çocukları. Ancak her şeye 'Bu da Allah'tandır' diyerek sabırla karşılık verir. Ve sabrının sonunda padişahlıkla, yeniden eşine, çocuklarına kavuşarak ödüllendirilir.

Sabır imtihanı tespit ettiğimiz bir diğer masal da Anadolu'nun birçok bölgesinde 'Sabır Taşı' adıyla bilinen masaldır. Muğla, Afyonkarahisar, Yalvaç, Kilis ve Taşeli masallarında da aynı adı aldığı tespit edilmiştir.

Sabır Taşı

Yıllarca çocukları olmayan bir karı kocanın, sonradan bir kızları olmuş. Kız büyümüş okul çağına gelmiş, bir kuş penceresine gelip: 'Baban seni ölü diriye verecek.' dermiş. Bunu duyan anne baba, kızlarını hiç yanından ayırmazlarmış. Bir gün uzak bir yere giderken kız 'Ben susadım' diyerek su içmek için bir kapıdan içeri girer. O anda kapı kapanır ve kız içeride kalır. Dışarı çıkmayı başaramayan kız, 'Ne yapayım tecellim, kaderim böyleymiş' diyerek, bütün kapıları açar. Ev kırk odalıymış, kırkinci odada bir ölüye rastlar. Kuran-ı Kerim alıp başında kırk gün okur. Kırkinci gün kız odadan çıkınca, onu takip eden bir Arap kızı ölünün yanına gelir. O sırada ölü canlanır ve yakışıklı bir delikanlı olur. Başında Arap kızını görünce, onu bekleyen ve diriltten kız sanarak onunla evlenir. Kız da onlara hizmetçi olur. Hali vakti yerinde olan adam hacca gitmek üzere yola çıkarken hanımına, hizmetçiye bir isteklerinin olup olmadığını sorar. Hizmetçi kız, sabır taşı ister. Eğer getirmezsen yollar kör duman olsun da geleme, der. Hac dönüşü herkesin hediyelerini alan adam sabır taşını unuttur. Yollar kör duman olur, önünü göremez. Geri döner kızın istediği taşı alır. Sağ salim köyüne döner. Herkese hediyelerini verir. Kız taşı ne yapacak diye merak eder. Kapının arkasına saklanır onu dinler. Kız taşı bağına basıp ağlamaktadır. Başından geçenleri anlatır, sabır taşı çatlar parçalanır. Tam o sırada kendini bıçakla öldürmeye yeltenir. Kapının ardında her şeyi öğrenen

adam, koşup elinden bıçağı alır. Sahtekâr Arap kızını kovar. Kırk gün kırk gece düğün yaparak kızla evlenir. (Özçelik, 2004: 386)

Bu masalda kadın kahramanın yola çıkışı ve sınavlarla dolu günlerden sonra ödüle yani eşine kavuşması anlatılır. Başına gelecekleri bir kuşun önceden bildirmesi, anne babasının korumasına rağmen, kaderden kaçılmayacağı ve sabırla hepsinin üstesinden gelineceği anlatılmıştır. Bu masal kadının, eski toplumlarda kendini ifade edemediği, ona söz hakkı verilmediği algısını hatırlatır.40 gün bekleyip de, ‘Seni bekleyen o değil, benim!’ diyememiştir. Sessiz kalmış, boyun eğmiş ancak sabrının karşılığını almıştır. Sabır taşının dayanamayıp çatlaması, derdinin büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Sabır imtihanı tespit ettiğimiz bir başka masal da Afyonkarahisar’dan derlenen Peri Kızı adlı masaldır. Gümüşhane ve Bayburt Masallarında ‘Konuşan Bebek’, Muğla Masallarında ‘Kurbağa Gelin’, Niğde Masallarında ‘Konuşan Bebek’, Yukarıçukurova Masallarında ‘Kurbağa ile Padişahın Oğlu’ adlarıyla çeşitli varyantları tespit edilmiştir.

Peri Kızı

Bir padişahın üç oğlu varmış. Hanımı ölünce oğullarına, evlenme vakitlerinin geldiğini ve üç ok atacağını söyler. Herkes ok nereye düşerse nasibini orada arayacaktır. Büyük ve ortanca oğlanın nasibi saraya düşer, padişah kızlarını alır. Küçük oğlanın nasibi ise dere kenarındaki kurbağadır. Hepsi kaderine razı olur ve evlenirler. Kardeşler ava giderlermiş. Küçük oğlan akşam eve gelince bakar ki, ev tertemiz olmuş, yemekler hazır, çamaşır yıkanmış. Kurbağaya sorar: ‘Bunların hepsini sen mi yaptın?’ ‘Evet’ der. Aradan biraz zaman geçince oğlan şüphelenmeye başlar. Bir gün ava gitmez, saklanır. Kurbağa kocası gidince silkinir ve güzel bir kız olur. Meğer kız, peri kızı imiş. Oğlan hem şaşırır hem de sevinir. Kızın kurbağa kabuğunu yakar. Kız fark edince: ‘Yiğit bunu yapmayacaktın, hem kendini hem beni yaktın. Şimdi başımıza felaket gelecek. ‘Küçük oğlan, ağabeylerinin karısı padişah kızı olduğu için onunla alay ettiklerini söyleyip, karısını alıp babasına ve ağabeylerine göstermeye götürür. Peri kızı hem çok güzel hem de beceriklidir. Padişahın veziri der ki: ‘Padişahım bu kız oğluna değil, sana layık. Oğlunu öldürelim, gelin de sana kalsın.’ ‘Nasıl öldüreceğiz?’ ‘Zor işlere koşarız, yapamazsan boynun vurulacak, deriz. İşi yapamayınca da öldürürüz.’ Oğlana sırasıyla;

- Ölen annesinin parmağındaki yüzüğü getirme
- Dünya aleme yetecek ama bitmeyecek bir salkım üzüm bulma
- Bir karış boyunda, iki karış sakallı bir adam bulma

görevleri verilir. Yapamazsa cellatlık olacağı söylenir. Peri kızının kardeşlerinin yardımıyla oğlan, babasının istediği şeyleri tek tek bulup getirir. En son istediği bir karış boylu adam dile gelir ve padişaha şöyle seslenir: ‘Padişahım senin bu istediğin şeylerin dünyada gerçekleşmesi mümkün değildir. Sen ve vezirin ölümü hak ettiniz.’ Oğlan ve kız babasından kurtulur, muradına erer. (Özçelik, 2004: 313)

Bu masalda kahraman, babasının isteklerini büyük bir sabır göstererek yerine getirir. Ataerkil toplumlarda, anne-babaya asla karşı gelinmez, itiraz edilmez. Hem saygı hem korku iç içedir. Kahraman maceraya çıkışında her sınavı verişinde biraz daha olgunluk kazanır ve erginlenme yolunda ilerlemiş olur. Burada Türk toplum, örf ve geleneklerine aykırı bir durum vardır. Bir babanın gelinine göz koyması, bizim toplumumuzca hoş karşılanmayan ve bedeli ağır bir durumdur. Burada da padişah bile olsa, bunun kabul edilir bir tarafı olmadığını, cezalandırıldığını görüyoruz.

Sabır imtihanı tespit ettiğimiz masallardan biri de ‘Kıskanç Kız Kardeşler’ adıyla Muğla’dan derlenen bir masaldır. Bu masalın Taşeli Masalları ‘Padişahın Üç Kızı’, Yalvaç Masalları ‘Köpek Eniği Doğuran Kız’, Yukarıçukurova Masalları ‘Üç Bacı’, Afyonkarahisar Masalları ‘Altın Saçlı Oğlanla Altın Saçlı Kız’ şeklinde farklı varyantları tespit edilmiştir.

Kıskanç Kız Kardeşler

Padişahın bir oğlu varmış. Bu padişah bir gün hiç kimsenin evinde gece ışık olmayacak diye emir vermiş. Bekçileri de kontrole yollamış. Bekçi mahallede gezerken bir evden ışık geldiğini görür. Bakar ki üç kız kardeş oturmuş, konuşuyor. Bunları dinlemeye başlar. Büyük kız, ‘Ben padişahın oğluna varırsam onu zengin edeceğim.’ Ortanca kız, ‘Ben padişahın oğluna varırsam bir kuzu besleyip bütün ordusuna yedireceğim, yine de bitmeyecek.’ der. Küçük kız ise, ‘Ben padişahın oğluna varırsam altın saçlı oğlanla altın saçlı kız doğuracağım.’ der. Bekçi duyduklarını padişaha iletir. Padişah o üç kız ister. Kızlara evde ne söylediyse aynı şekilde tekrarlayın der. Kızlar söylediklerini tekrar eder. Padişah bu kızları oğluyula evlendirir. Büyük kız zengin olur ama çocuğu olmaz. Ortanca kız kuzuyu büyütür ama dediği gibi olmaz. Küçük kız hamile kalır. Ablalarının çocuğu yoktur ve onu kıskanmaya başlarlar. Bir oyun düşünürler. Arap birine giderler, para karşılığı yardım isterler da, doğum yaklaşıncaya yeni doğmuş iki köpek eniği bulun der. Kızın ablaları, kardeşleri doğum yapacağı gün iki köpek eniği alıp gelir. Kardeşleri köpek eniği doğurmuş gibi kana bulayıp yanına koyarlar. Doğan bebekleri de sandığa koyup nehire atarlar. Padişaha haber gönderirler, gelinin köpek eniği doğurdu diye. Padişah bu duruma öfkelenir. Üç yol ayırımına bir çukur kazın, bunu da alıp boynuna kadar çukura gömün. Gelen geçen yüzüne tükürsün, der. Bu arada nehre düşen sandığı değirmenci bulup evine götürür. Çocuğu olmayan aile, bu çocukları sahiplenir, büyütür. Aradan yıllar geçmiş, çocuklar büyümüştür. Oğlan ava meraklıdır. Padişahın oğlu da avı sever. Bunlar dağda av sırasında karşılaşır ancak birbirlerinin kim olduğunu bilmezler. Padişahın oğlu her gün ava gitmeye başlar. Bu durumdan şüphelenen kadınlar merak ederler. Arap kadına gidip durumu bildirirler. Padişahın oğlunun çocuklarını bulmasından korkmaktadırlar. Teyzeleri çocukları bulur, Arap kadın bu çocukları kandırıp bir şekilde ölmelerine neden olacaktır. Ancak oğlan onu büyüten babasının yardımıyla bütün imkânsız işleri başarır. Sonunda padişahın oğlu çocuklarına kavuşur ve annelerini de alıp mutlu bir hayat sürerler. (Önal, 2011: 377)

Kıskançlığın kardeşler arasında bile ne kadar kötü sonuçlar doğurduğu ve insanları acımasızlaştırdığı anlatılmaktadır. Küçük kardeşlerinin verdiği sözü tutup altın saçlı bir kız ve erkek çocuk doğurması ablaların kıskançlık damarlarını kabartmış ve kendi sonlarını hazırlamışlardır. Hiçbir suç cezasız kalmaz ve ablalar katıra bağlanıp öldürülür. Masalarda suçun cezası hemen kesilir. Kötülük asla affedilmez. İyilik de karşılıksız kalmaz. Burada küçük kardeşin başına gelen olaylara sabırla bekleyip, tahammül etmesi sonucu çocuklarına ve eşine kavuşarak ödüllendirilmesi anlatılır. Yıllarca çocuklarının varlığından habersiz cezaya uğrayarak eziyet çekmiş ancak sabır göstererek Mevlana misali ‘Hamdım, piştim, yandım.’ seviyesinde bir erginlik kazanmıştır.

Sabır imtihanı tespit ettiğimiz bir masal da ‘Helvacı Güzeli’ adlı masaldır. Bu masal Kilis, Gümüşhane ve Bayburt, Yukarıçukurova Masallarında da aynı adla yer almaktadır. Niğde Masalları ‘İftiraya Uğrayan Kız’, Afyonkarahisar Masalları ‘Kaz Çobanı’, Muğla Masalları ‘Dulkarioğlu Mehmet’in Karısı’, Taşeli Masalları ‘Gelin ve Kayını’, Yalvaç Masalları ‘Asker Karısına İftira’ şeklinde farklı varyantları tespit edilmiştir.

Helvacı Güzeli

Bir zamanlar bir köyde yaşayan aile varmış. Bunlar hacca gitmeye karar vermişler. Hacca giderken kızlarını köyün hocasına emanet etmişler. Hoca bir müddet sonra bu kızdan hoşlanmaya başlar, ona göz koyar. Ancak kız asla taviz vermez. Hoca kızı ikna edemeyince, bir cadı karısını yollayıp kızı hamama getirtir. Kıza tuzak hazırlamıştır. İçeride kendisi beklemektedir. Kız hocayı kandırıp bir şekilde elinden kurtulur. Hoca, bu duruma çok kızar ve kızın babasına kızının kötü yolda olduğunu anlatan bir mektup yazar. Babası mektubu okur, oğlunu namusumuzu temizle gel diyerek köye yollar. Kızı takip eden kardeşi bacısının böyle bir durumu olmadığını anlar. Onu öldürmeye kıyamaz. Ablasının gömleğini ister, bir tavşan vurup kanını gömleğe sürer. Kız da bu arada köyden kaçmış. Bir ormana gelmiş, ağacın başında gecelemiş. Padişahın oğlu da ormana ava gelmiş, ağacın başındaki kızı görmüş, alıp eve götürmüş. Kız güzel olunca onunla evlenmiş, çocukları olmuş. Üç tane oğlu olmuş. Aradan yıllar geçmiş, anasını babasını görmesi için köyüne gitmek istemiş. Padişahın oğlu, başveziri ve emrindeki birkaç askerle hanımını ve çocuklarını ailesinin yanına göndermiş. Yolda başvezir bu kadına göz koyar ve birliktelik teklif eder. Kadın reddedince çocuklarını tek tek keser. Askerleri de öldürür. Kadın kaçıp başvezirin elinden kurtulmayı başarır. Kadın kaçarken yolda bir çobana rastlar ve para verip bir koyun işkembesi alır, kafasına geçirir. Kılık değiştirip Keloğlan olur. Kendi köyüne varır, bir helvacının yanına çırak olur. Çok güzel de helva yaparmış. Adı Helvacı Güzeli'ne çıkar. Aradan bir müddet geçtikten sonra padişahın oğlu ve başveziri ticaret amacıyla seyahat ederken bu kızın köyüne gelirler. Kızın babasının evine misafir olurlar. Helvacı Güzeli de davet edilmiş. Herkes birer hikâye anlatsın demişler. Sıra Helvacı Güzeli'ne gelmiş, kapıyı kilitlemiş ve başından geçenleri bir bir anlatmış. Köyün hocası ve başvezir cezalandırılmış, kadın kocasına kavuşmuş, yeniden düğün yapıp evlenmişler. (Şimşek, 2001: 231)

Bu masalda kadın kahramanın namusunu koruması ve bu uğurda çocuklarından bile vazgeçmesi anlatılır. İnsanın bu dünyadaki en değerli varlığı evlatlarıdır. Özellikle bir anne için bu çok ağır bir imtihandır. Çünkü dünyada çekilen en büyük acı evlat acısıdır. Ancak dünya bir imtihan meydanıdır ve her insan seviyesine göre sınavlara tabi tutulur. Kimi eşyle, kimi çocuğuyla, kimi malıyla, kimi de başka şeylerle imtihan olur. Sabır acıdır ancak sonu güzeldir. Namusunu koruma ve sabretme imtihanında kadın kahraman, bu zorlu yolda mücadele azmini kaybetmeden yürümüş ve erginlenme eşiklerini birer birer atlamıştır.

Umay Günay, masalın teması hakkında şöyle der: 'Bütün masallarda iyilik ve kötülüğün, güzellik ile çirkinliğin, zenginlik ile yoksulluğun, bir başka deyişle olumlu ile olumsuzun mücadelesi anlatılır. Çok az istisna dışında, masallar mutlu sonla iyilerin güzellerin akıllıların kazanması ile biter. Masallarda talihsizlik ve aksilikler gerçek hayattan farklı olarak bir kerede veya birbirine bağlı olarak arka arkaya ortaya çıkar. Bunlar çözümlendikten sonra yeni sıkıntılar söz konusu olmaz, iktidarı, başarıyı ve mutluluğu sembolize eden taç ve evlilik bir daha zarar görmez. Türk masallarında 'Onlar ermiş muradına, biz çikalım tahtına' tekerlemesi sonsuz huzuru, mutluluğu ve zenginliği ifade etmektedir.' (Günay, 1992: 326)

SONUÇ

İncelemiş olduğumuz bütün masalarda, kahramanın geçtiği imtihanların ve çilelerin anlamı, insanın erginleşmesidir. Kahraman olmayı amaçlayan kişi, bu zorlu imtihanları geçmek durumundadır. Bu imtihanlarda çoğunlukla cesaret ve sabır ölçülür. Kahramanın yolculuğu boyunca mücadele sürer. İncelenen masalarda da görüldüğü gibi, imtihanı sabırla karşılayıp mücadelesine devam eden kahramanlar başarıya ulaşmış; sonunda kimi padişahlıkla, kimi zenginlikle, kimi sevdiğine ve çocuklarına kavuşmakla ödüllendirilmiştir.

Anadolu halk masallarında tespit ettiğimiz sabır imtihanları, bize kültürümüzün önemli değerlerini, örf ve geleneklerimizi anlatarak, insanlığın bazı değerlerinin üzerinden yüzyıllar geçse de asla değişmeyeceğini göstermektedir. İlk insanla başlayan imtihan hala vardır ve insan yaşadığı sürece de devam eder. Kutsal kitabımız Kuran-ı Kerim bunu şöyle dile getirir: 'Sizden öncekilerin geçtiği sınavlardan geçmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?' Bütün insanlık çeşitli imtihanlardan geçmiştir. Bu imtihanlara sabredip sonunda mükâfatlandırılanlar olduğu gibi imtihanı kaybedip cezalandırılanlar da olmuştur. Biz de incelemiş olduğumuz Anadolu halk masallarında gördük ki; 'Sabreden derviş muradına ermiş' ifadesiyle de atalarımız konuyu özetlemiştir.

KAYNAKLAR

- Alptekin, Ali Berat,(2002), **Taşeli Masalları**, Ankara: Akçağ Yayınları
Bakırcı, Nedim(2006), **Niğde Masalları**, Niğde: Niğde Yüksek Öğretim Vakfı Yayınları.
Doğramacıoğlu, Hüseyin (2002), **Kilis Masalları Derleme ve İnceleme**, Gaziantep
Göde, Halil Altay (2010), **Yalvaç Masalları**, Isparta: Fakülte Kitabevi.
Günay, Umay (1979), **Çocuk Eğitimi ve Masallar**, Divan Dergisi, S.8 Haziran.
Günay, Umay , "Masal" **Türk Dünyası El Kitabı**, (3.cilt), Ankara Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,1992.
Önal, Mehmet Naci (2011), **Muğla Masalları**, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
Özçelik, Mehmet (2004), **Afyonkarahisar Masalları Araştırma-İnceleme-Metin**, Isparta: Fakülte Kitabevi.
Pala, İskender (2000), **Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü**, İstanbul: Ötüken Yayınları.
Sakaoğlu, Saim (2002), **Gümüşhane ve Bayburt Masalları**, Ankara: Akçağ Yayınları.
Şimşek,Esma (2001), **Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması 1-2 C.**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Tezel, Naki (2001), **Türk Masalları 1**, İstanbul: MEB.

Eski Uygur Sivil Belgelerinde İktisat Terimleri¹

Turfan Uygurları, kendi dönemlerinden önce kurulan Türk devletlerine oranla farklı bir yaşam tarzı benimsemişlerdir. Yerleşik hayat düzeninin tüm özelliklerini yansıtan Uygurlar komşularıyla ticari ilişkilere önem vermişlerdir. Uygur döneminden kalma -çoğu çeviri olan- dini metinlerin dışında, kişisel ve sosyal hayatla ilgili din dışı metinler de önemli yer tutar. Dini metinlere göre daha az olan bu metinler, Uygur halkının sosyal ve ekonomik durumunu yansıtmaları bakımından çok önemlidir. Bu çalışmada eski dönem Türk kültüründe önemli yer tutan iktisat hayatının, Eski Uygur Sivil Belgeleri'nde geçen iktisat terimleri yoluyla ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada kullanılan belgelerin üretildiği alt yapının anlaşılması için öncelikle Eski Uygurların tarihi ve edebiyatı, Eski Türklerin iktisat hayatı ve Uygurların, Türklerin iktisadi hayatına kattığı yenilikler üzerinde durulmuştur. Eski Uygur Sivil Belgelerinde tespit edilen genel iktisat terimleri, ticaretle alan kişilere verilen adlar, ticareti yapılan ürünlere verilen adlar, ticaretle kullanılan ödeme araçlarına verilen adlar, ticaretle kullanılan ölçü adları, vergi adları ve ticaret hukuku ile ilgili terimler incelenmiştir.

Uygur Sivil Belgeleri'nde geçen iktisat ile ilgili tüm terimler semantik açıdan belirlenmeye çalışılmış ve kökenleri hakkında bilgi verilmiştir. Terimlerin, Eski Uygur Sivil Belgeleri dışındaki Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemi eserlerinde geçen anlamlarına da bakılmıştır. Terimlerin, Çağdaş Türk dili ile ilişkilendirilmesi ve bugünkü durumun ortaya konulmasına da çalışılmıştır. **Anahtar Kelimeler:** Eski Uygur Türkçesi, Eski Uygur Sivil Belgeleri, Türk Dili Tarihi, İktisat Terimleri, İktisadi Hayat, Türk İktisat Tarihi.

The Economy Terms in the Old Uigur Civil Documents

Turfan Uigurs adopted a different life style from the other old Turkish states. Representing characteristics of sedentary way of life, Uigurs gave importance to commercial relationships with their neighbours. Except the religious texts remained from Uigur period –which are mostly translations – personal and non-religious texts about social life also have an important role. Non-religious texts are less in number comparing to religion texts. However, they represent social life and economic situation of the Uigur's. In this study it is aimed to discover the economical life of early Turkish culture examining economic concepts of old Uigur civil documents. In order to understand details of the documents used in this study, the old Uigur's history and literature, old Turk's economic life and the Uigur's influence on Turk's economic life is explained, firstly. General commercial terms in old Uigur civil documents, nomenclatures for economical actors and goodsnames, terms of taxes and terms about commercial law is studied.

Beside semantically identifying and morphologically explaining whole terms about economy in the Uigur civil documents, meanings of the terms at Old Turkish and Middle Turkish are studied and also associated with Modern Turkish Language.

Key Words: Old Uigur Turkic, Old Uigur civil documents, The History of the Turkish Language, economic terms, economic life, , Turkish economy history.

0. Giriş

Eski Türk ekonomisiyle ilgili mevcut bilgiler sınırlıdır. Eski Türk hukuk düzeni, kültürel, sosyal ve üretim yaşamları ile ilgili önemli bilgiler elde ettiğimiz için Eski Uygur Sivil Belgeleri (UygSB) Eski Türk tarihi açısından önemli kaynaklardandır. Turfan Uygurlarına ait olan bu belgelerin kesin tarihi bilinmemekle birlikte 9.-14. yüzyıllar arasına ait olduğu düşünülmektedir. Çoğunluğu 13.-14. yüzyıllar arasında yazılmış olduğu düşünülen bu

¹ Bu çalışma Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

belgeler, kişiler arasındaki ticari ve hukuki işlemlerin yanı sıra kişiler ve devlet organları arasındaki çeşitli hukuki ve ticari süreçleri de tanımlamaktadır.

20. yüzyıl başlarında Fin, Rus, İngiliz, Alman, Japon, Fransız ve Çinli araştırmacıların Doğu Türkistan'a düzenlediği araştırmaların sonucunda bulunan bu belgelerin koleksiyonları Berlin'de, Leningrad'ta, Kyoto, Londra, Paris, Helsinki, Pekin, Urumçi ve İstanbul'da bulunmaktadır. Belgeler Çin'in Tarım havzasında elde edilmiştir.

Sivil belgelerin tümüne bakıldığında çoğunun düzenlenme biçimlerinin birbirine benzediği görülür. Bir belgede olmazsa olmaz olan belgenin düzenlenme tarihi, belgenin konusu (belgenin neden hazırlandığı), kişilerin adları, şahitler, imza ve belgenin geçerliliğini gösteren damga ve mühürlerdir. Belge türlerine göre farklılıklar da vardır. Örneğin tarla satış belgelerinde diğer belge türlerinde bulunmayan tarla sınırlarını gösteren ifadeler yer almaktadır. Evlatlık verme belgeleri (Ad), vasiyetnameler (WP) ve köle azat etme (EM) belgeleri, bireyler arasında yapılan ve belli bir ticari eylemi konu edinen belgelerden (Satış (Sa), Değiş-Tokuş (Ex), Kiralama-Ödünç (RH), Rehin Bırakma (Lo) Belgeleri) içerik olarak farklılık gösterir.

1. Tarih
2. Sözleşmenin/Belgenin Konusu
 - a- Malı satma, kiralama ya da borç verme sebebi
 - b- Satın alan, kiralayan ya da borç alan, malın ne olduğu ve fiyat
3. Ödemenin Tasdiki
- [4. Toprak Sınırları]²
5. Malın Yeni Sahibinin Hakları
6. Sözleşmenin İhlaline Karşı Teminat ve Ceza
7. Şahit
8. İmza
9. Yazan

1. Adlar

1.1. Ticaret Yapan Kişiler İçin Kullanılan Terimler

1.1.1. ortuq “ortak, iş arkadaşı”

< *ortaq* “Partner; gemeinsam” (SUK 269), *ortuqlug* “gemeinsam” (SUK 269), MK *ortuq* “partner” (DankKelly III, 43), KSl. *ortaq* “gemeinschaft, artel; teilnehmer (Ramstedt 1976: 290).

Uygurlarda ticaret hukukunun kurumsallaştığını gösteren en önemli terimlerden biri olan *ortuq* terim vasiyetname ve satış belgelerinde kullanılmıştır. Sözcük üzerine Melek Özyetgin şu tespitlerde bulunmuştur:

“Tüccar” anlamındaki *ortak* kelimesi, aynı zamanda bu ortak tüccarlarının bir araya gelerek oluşturdukları, düşük faizli krediler şeklinde devlet sermayesini de arkasına alan bir tür ticari birliğin, şirketin adı olmuştur. Bir anlamda *ortak*, hem şirketin hem de ona üye olan tüccarların genel adı idi. *Ortak* teşkilatını (veya şirketini) oluşturan tüccar zümresinin en büyük kısmını Uygurlar ve bunun yanında Asya Türk coğrafyasındaki diğer Müslüman tüccarlar oluşturmuştur. Sogdların eski dönemde Türkler için ticaretle yaptıkları aracılık işini, Uygurlar Moğollar için yapmıştır (Özyetgin 2004: 171).

² Toprak satışı ve kiralaması ile ilgili belgelerde görülür.

Aşağıdaki vasiyetname türündeki belgede *ortuq* “ortak” anlamında kullanılmıştır:

“...ödäkçi bilä ortuq altı şır yir bilä... “Ödekçi ile ortağı altı şır (büyüklüğündeki) arazi ile...” (WP04)

1.1.2. tanuq “tanık, şahit”

< *tanu-q. tanuq, tnuq* “Zeuge” (SUK 287), MK *tanuq* “Witness” (DankKelly. I: 291). Sözcüğün kökü olan *tanu-* fiili ilgili tartışmalar vardır. Räsänen *tanu-* ve *tanı-* biçimlerini bir maddede saymıştır (VETW 461a). Clauson’a göre *tanı-* “to be acquainted with (someone)” 15.yüzyıldan başlayarak kullanılır (ED 516a). Dolayısıyla 15. yüzyıldan önce yazılan birçok metinde geçen *tanuq* sözcüğünün kökü *tanı-* olmamalıdır. *tanı-* ve *tanu-* fiileri ilgili tartışma için bkz. Eren 1999: 393-394.

Aşağı yukarı her belgede yer alan terimlerden bir tanesidir. Anlaşmanın geçerliliğini gösteren en önemli unsurlardan bir tanesi de sözleşme sırasında yer alan şahitlerdir. Kelimenin kullanım alanı oldukça açıktır. Tanıklar ile ilgili adları dışında herhangi bir bilgi verilmez. Bu kişilerin sözleşmeyi yapan kişilerle akraba olup olmadıkları hakkında bir bilgi yoktur.

Aşağıdaki rehin verme belgesinde gördüğümüz gibi, bir belge oluşturulurken sözleşmenin tarihi, alışverişi yapan kişilerin adları, alınan ya da verilen malın adı, bu ticaretin niçin yapıldığı bilgisi verilmektedir. Belgenin en sonunda da sözleşmenin geçerliliğini sağlayan tanıkların adları yer almaktadır. Tanıklar çoğunlukla iki kişi olmakla birlikte bu sayı bazen daha fazla olmaktadır. Aşağıdaki belgede Aram Kya adlı kişi çav ihtiyacı nedeniyle tarlasını rehin vermiştir. Belgenin sonunda Sısidu ve Toyın adındaki iki tanığın adları geçmektedir:

“*tavışyan yıl aram ay bir yangıqa mä n aram qy-a kınısun birlä yunglaq(?) -lıq ço krgä k bolup töküz-tä ki tarıy tarımaq-qa yir-ni altmış-aq-qa apam-qa on iki sıtır ço yaq-a-sın ilig-tä alıp birürmâ n tanuk sısidu tanuq toyın bu tanıya bizing ol mä n qına özüm bitidim.* “Tavşan yılı, birinci ay, birinci gün. Ben Aram Kya, Kınısun ile kullanmak için çav gerekli olup Töküz’teki tarlayı ekip biçilecek yeri altmış aka(?) on iki sıtır çav faizini öncesinde alıp vereceğim. Tanık Sısidu, tanık Toyın. Bu damga bizimdir. Ben Kına kendim yazdım.” (Yamada RH03, Clark 32)

1.1.3. taypaoişın “kefil, garantör”

Çince *taypaoişın* “kefil” sözcüğü bir belge dışında sivil belgelerde kullanılmamıştır (SUK 288, Clark 320-324). Eski Türkçeye ait diğer eserlerde sözcüğünün kullanımı tespit edilememiştir. Bu nedenle sözcüğün Eski Türkçede başka anlamlar kazanıp kazanmadığı bilinmemektedir.

Taypaoişın, Uygur Sivil Belgeleri’nde borç alan kişilere kefil olanlar için kullanılmış iktisadi bir terimdir. Sadece karışık içerikli bir belgede (Yamada Mi17) kullanılmıştır. Belgeye göre birden fazla olan borçlular ve kefil, günü geldiğinde herhangi bir sorun çıkarmadan senette belirtilen borcu ödemelidir. Senet hazırlanırken günümüzde olduğu gibi kefil olan kişinin adı da yer almaktadır:

... bölük yir-niñ satayı altı yüz yastuq çao içindin yüz yastuq birip qalyan biş yüz yastuq çao qaldı bu çao-nı oylul tigin yängämiz-kä yaz küz kim kälsär tägürüp birürbiz... bu bitig-däki çao-nı birginçä biz inç buq-a aruy iştin taştın bar yoq bolsar-biz birlä alyuçı tungsu *taypaoişın* män in buqa-nıñ inim äsän män aruy-nıñ oylum qar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki çao-nı bitig yosunça nägü-kä m-ä tıdamayın çam-sız köni birür-biz... “... bölük yerin satışı (parası) altı yüz yastuk çav içinden yüz yastuk verip beş yüz yastuk çav kaldı. Bu çav’ı Oğul Tigin yengemize yaz güz kim gelirse ulaştırıp veririz... bu senedi çav’ı verinceye... bu senetteki çav’ı senet şartlarıncı itiraz, karşı çıkmadan doğrudan vereceğiz... Bu senetteki çav’ı verinceye.. ortak borçlu ve kefiller, ben Buka’nın kardeşi Esen, ben Aruy’un oğlu Kara ikimiz bu senetteki düzene göre hiçbir şekilde itiraz etmeden, karşı çıkmadan doğrudan vereceğiz...” (Yamada Mi17)

Sözcüğün Çağdaş Türk dili sahasında tanıklanmaması, Çinlilerle iyi ticari ilişkiler kuran Uygurlardan kalma belgeler dışında başka bir eserde kullanılmamış olması, sözcüğün kısa bir dönemde kullanılıp daha sonra kullanımının terk edildiğini gösteriyor.

1.2. Yaptırımlar İle İlgili Terimler

1.2.1. qın, qıyn, qıyın “ceza, cezalandırma”

< *qın, qıyn, qıyın* “Strafe, Bestrafung” (SUK 275), *kı:n* “punishment, torture” (ED630). MK *qın* “punishment” (DankKelly III, 137). Uygur Sivil Belgeleri’nde *qın, qıyn* ve *qıyın* biçimlerinde yer alan sözcüğün anlamı ceza, ceza parasıdır. Kaşgarlıda da *qın* şeklinde yer alan bu hukuk terimi farklı biçimleriyle ilgili Caferoğlu “... Bütün bu membalarda ‘ceza’ manasında geçen bu tabir hukuk vesikalarında her şeyden evvel ‘cezayı nakti’ istilabı yerinde kullanılmıştır. *qın* telaffuz şekli ise -y- sesinin düşmesinden *qıyın* > *qun* > *qın* ileri gelmiştir. Kaşgari de kelimeyi bu şekilde (I. 285) almıştır. Vesikalar, maatessüf cezanın neden ibaret olduğunu tayin etmiyorlar” şeklinde tespit yapmıştır (1934: 23).

“kim qayu kişi inäçikä çam... qılmazunlar apam çam çarım qılsarlar uluy süükä biş altun yastuq aqa ini tigiltärkä birär altun yastuq qızıut ötüñüp iduqutqa bir altun yastuq kögürüp qoço balıq ayıuçıqa bir kümiş yastuq birip ağır qıynqa täzünlär “Her kim İneçi’ye itiraz... etmesinler, eğer itiraz ederlerse ulu majestelerine 5 altun yastuq, büyük küçük prenslere birer altun yastuq ceza parası ödenip İdiqut’a 1 altın yastuq bırakıp Koço şehrinin danışmanına 1 gümüş yastuq verip ağır cezaya çarptırılınsınlar” (Yamada Mi01)

Teleütçedeki *kıyal* “günah”; *kıyaldu* “günahkâr” (TeleütSl. 2000: 57) sözcükleri ile Kazan Tatarcası *qıyın, qıyannıg* (Caferoğlu 1934: 23) biçimleri sözcüğün korunduğunu gösteriyor.

1.2.2. qor “zarar”; qorluq “zarardan sorumlu olma”; qorsuz “zarardan sorumsuz olma”

MK *qor* “loss” (DankKelly III, 143), KB *qor* “zarar” (Arat 1979: 259); *qora* “zarar” (Arat 1979: 259), İMüh. *qorluq* “zarara uğraşan” (Battal 1997: 45). Satış belgelerinin çoğunda kullanılan bu terim, diğer belge türlerinden sadece Yamada Ex01 belgesinde kullanılır. *qor* terimi için Caferoğlu (1934: 23) “zarar ve ziyan” anlamını vermiştir. Caferoğlu bu terimin kökünü de *qora+maq* olarak vermiştir. Radloff’ta *qor*’un anlamı “haklı”, *qorsuz* “haksız” olarak vermiştir (USp. N. 11). Yamada *qorluq* için “zarardan sorumlu olmak” (für Schaden verantwortlich), *qorsuz* için “zararsız, zarara uğramadan” (schadlos) anlamlarını vermiştir.

Aşağıdaki belgede, anlaşma yapıldıktan sonra eğer anlaşmaya herhangi bir itiraz olursa zarardan satıcının sorumlu olduğunu alıcıların ise zarardan sorumsuz olduğu ifade edilmiştir.

“...içimiz inimiz tuymış-ıız qadaşımız kim ymä çam çarım qılmazunlar çam çarım qılıp alayın yulayın tisärlar bu yir täjñçä iki yir öküz qay-a açarı olar-qa yratu birip yulup alzun yultaçı kişi qor-luy bolsun öküz qay-a olar qor-suz bolsun... “küçük kardeşimiz, büyük kardeşimiz, soyumuz, akrabalarımız, kimse sorun çıkarmasın. Sorun çıkarıp alayım satayım diye söyleseler bu yer denginde iki yer Öküz Kaya Açarı’ye ve onlara verip satın alsın. Satın alan kişi sorumlu olsun Öküz Kaya (ve) onlar sorumlu olmasın...” (Yamada Ex01)

Aşağıdaki köle satış belgesinde kölenin ne kadara satıldığı ifade edilmiş, bu satışta herhangi bir sorun olursa satıcının sorumlu olacağı belgede yer almıştır.

“... toquz çao yastuq-qa toyruru satdıı-bu qrabaş satıyı toquz yastuq çao-nı- män şıvsay tayşı bitig qılmuş kün üzä tükäl sanap birtim... yultaçı kişi qorluq bolsun şıvsay tayşı qorsuz bolsun ... “... dokuz çav yastuka doğrudan sattım. Bu senedin düzenlendiği gün bu köle satışı (nin bedeli olan) dokuz yastuk çav’ı, ben Şıvsay Tayşı, bütünüyle sayıp verdim... Satıcı sorumlu olsun, Şıvsay Tayşı sorumlu olmasın...” (Yamada Sa24, Clark 58)

Sözcük çağdaş Türk dili sahasında Karaçay-Malkarcada, Teleüt Ağzında ve Şorcada fiil türevleriyle birlikte kullanılmaya devam etmektedir: KMalkSl. *qor* “ziyan”; *qora-* “telef olmak, kaybolmak” (KMalkSl. 2000: 269), Teleüt. *qoro-* “eksilmek, azalmak”; *qorom* “zararlı, ziyanlı” (TeleütSl. 2000: 61), Şor *qora-* “1. Sıkıntı çekmek, eziyet çekmek, zarar görmek, ziyan görmek 2. Ölmek, can vermek”; *qorat-* “azaltmak, küçültmek 2.sarfetme, harcama, tüketme”; koratkanı “1. Azaltma, küçültme 2. Sarfetme, harcama, tüketme” (ŞorSl. 1995: 53).

1.2.3. quvar “kefaret parası”

Uygur Sivil Belgeleri içerisinde sadece Yamada Ad02 ve Yamada Sa03 belgelerinde kullanılan bu terim *quvar* (Ad02-14) ve *quvpar* (Sa03-25) olmak üzere iki farklı şekilde yazılmıştır. Sözcüğün kökeni Çincedir. *quvar* < Çin. *quvar*, *quvpar* “Bußgeld, Bestrafung” (SUK 279). Sözcüğün kullanıldığı belgelere baktığımızda, sözleşmenin ihlali durumunda sözleşmeyi ihlal eden kişilerin ödediği bir ceza para cezası anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki evlatlık verme belgesinde Titso adlı kişi ağabeyinin yemek yerken zorlanması nedeniyle küçük kardeşleri Antso’yu süt sevinci (yetiştirme parası) karşılığında akarabaları Toynak Şilavanti’ye vermişlerdir. Verilen bu sözden vazgeçilmesi durumunda birer yastuk quvarı (ceza parasını) ceza olarak ödemeye razı olmuşlardır:

“ud yıl säkizinç ay biş ygrmikä-män titso aqam ançuq ançuq bilä ayışıp-aqam-nıñ boğuzın yigädgli alp bolmış-qa inim antso-nı tuymış-ımz- toynaq şilavanti-qa-süt sävinç-i ygrmi stır kümüş alıp oğul-luq birtimz ... qayu-sı bu sav-tın ayışsar-biz-birär yastuq quvar birüşür-biz... “sığır yılı, sekizinci ay, on beşinci gün. Ben Titso, ağabeyim Ançuk’un yemeğini zorla yemesi nedeniyle, onunla konuşup, küçük kardeşimiz Antso’yu süt sevinci karşılığında (yetiştirme parası) yirmi stır gümüş paraya akrabamız Toynak Şilavanti’ye oğulluk olarak verdik. Bu sözden cayarsak birer yastuk ceza parası veririz.” (Yamada Ad02)

Aşağıdaki arazi satış belgesinde Yrp Yanga ve Edgü adındaki iki kişi, para ihtiyacı nedeniyle arazilerini Kutadmış adlı kişiye satmışlardır. Bu satış anlaşmasından sonra, anlaşmadan cayan kişiler 325 kunpu değerindeki ceza parasını ödemeye razı olduklarını belirtmişlerdir.

“...tanuq qulunçuñ tutuñ [totoq(?)] tanuq taz · tanuq qanturmuş · tanuq abıçuq · män sutayı bizi bular-qa ayıtıp bitidim bu tamya män yrp yaña-nıñ ädgünüñ’ ol · bu sav-ta qayu-sı ayısar-biz üçär yüz bişär otuz qunpu içrä quvpar birüşür-biz... “tanık Kulunçunğ Tutung (Totok), tanık Taz, tanık Kanturmuş, tanık Abıçuq. Ben Sutayı Bizi, onlara söyleyip yazdım. Bu damga, ben Yrp Yanga’nın ve Edgü’nündür. Kim bu anlaşmadan saparsa, 325 qunpu’yu kafa parası veririz.” (Yamada Sa03)

1.2.4. tutuy “rehin; depozito, teminat”

< Tü. *tut-uy*. *tutuy* “Pfand” (SUK 295), MK *tutuy* “Pledge or hostage” (DankKelly. I: 287), TA +u+u “rehin, esir”; İM *tutuy* “rehin, esir, tutsak; TZ *tutu* “esir, tutsak”; DM *tutu* “rehin, esir” (KTSI. 2000: 285) Uygur Sivil Belgeleri’nde *tutuy* (Yamada Pl01) ve *tutuy* (Yamada Pl02) olmak iki farklı şekilde kullanılmıştır. Belgeler incelendiğinde sözcüğün rehin anlamında kullanıldığı gözlenir. İki belgede de para alan kişi rehin olarak oğlunu vermiştir. Caferoğlu’nun bu terimle ilgili tespitleri önemlidir:

“Bu vesikalar haddi zatında bir deyin senedi olarak, muhteviyatı itibarile sairlerinden büyük bir farkla ayrılmaktadır. Muvakkat veya daimi olarak para mukabilinde, amele sıfatı ile yahut << oğulluğa >> terk edilen aile çocukları, borç alarak aile reisi tarafından alınan para mukabilinde, muayyen bir müddet için her bir vazifenin ifası ile mükelleftir. İşte, bu sıfatla yabancı birisine (yani borç verene) terk edilen evlatların terk muamelesi Tutuq ya da Tutuq tabiri ile kaydedilmiştir...” (Caferoğlu 1934: 17-18)

Rehin olarak verilen oğul için ve belgelerde bin yıl on bin yıl gibi ifadeler geçmektedir. Bu ifadelerden yola çıkarak Radloff sözcüğün “mahkûmiyet” anlamına geldiğini. (USp. 88). Caferoğlu bu görüşe katılmayarak sözcüğün Kaşgarlıda olduğu gibi rehin anlamına geldiğini ifade etmiştir (1934: 18).

Aşağıdaki belgede Kytso Tutuñ’a gümüş gerekli olduğu için on satır (sıtır) gümüş karşılığında oğlunu üç yıllığında Çintso Şıla’ya rehin vermiştir:

“... maña qytso tutuñ-qa-yunglqlıq kümüş krgäk bolup özüm-tä tuğmuş-titso 'atly oylum-nı çintso şıla-qa üç yıl-lıq **tutuñ** birtim-tutuñ kümüş-in inçä sözläştüz-on satır kümüş-kä **tutuñ** birtim... “... Bana,Kytso Tutuñ’a gümüş gerekli olup benden doğmuş olan Titso adlı oğlumu Çintso Şıla’ya üç yıllık rehin verdim. Rehlin gümüşü böylece sözleştik. On satır (stir) gümüşü rehin verdim” (Yamada PI01)

Aşağıdaki rehin verme belgesinde Bolmuş adlı kişi *beş satır yarmaq gümüş* karşılığında oğlunu Sambokdu Tutuñ’a vermiştir. İrt birt, sahiplerin köleleri için ödediği bir baş vergisidir (bkz. Özyetgin 2004). Eğer Sambokdu Tutuñ’a rehin verilen çocuk için vergi gelirse bunu ödemeyeceğini söylemiştir. Köleler ile rehin verilen kişiler için kullanılan ifadeler doğal olarak farklıdır. Rehlin verilen çocuk için irt birt vergisinin gelmesi ihtimali bu verginin sadece köleler için değil çalıştırılmak için rehin alınan (çoğu zaman bin yıl- yani ömür boyu) çocuklar için de uygulandığını göstermektedir:

“..... säkiz otuz-qa maña kädirä-kä yunglaq-laq ////////// özüm-tä tuğmuş bolmuş atlay toyın oylum-nı · yägän qay-a ////////// samboqdu tutuñ-qa · yarım yastuq kümüş-kä **tutuñ** ////////// bu **tutuñ** kümüş-üg **tutuñ** birmiş kün üzä män kädirä biş ////////// stir yarmaq kümüş sanap altım · män samboqdu tutuñ tükäl birtim · bu · /// bolmuş-qa · samboqdu tutuñ ärklig bolzun · män birtke /// (.)tsar bolmuş-qa ton ätük adaq baş birmäz-män... “////////// yirmi sekizinci gün. Bana, Kadıra’ya kullanmak için//////////benden doğmuş Bolmuş adlı oğlumu Yägän Kaya //// Sambokdu Tutuñ’a yarım yastuk gümüş’ rehin //// gümüşü rehin olarak verdiği günden sonra ben Kadıra, beş //// stir yarmak gümüşü sayıp aldım. Ben Sambokdu Tutuñ tamamını verdim. Bu /// Bolmuş’a Sambokdu Tutuñ sahip olsun. Ben (Sambokdu Tutuñ) birt’e(birt vergisine) tabi olursam Bolmuş’a elbise, ayakkabı, üst baş vermem...” (Yamada PI02)

1.2.5. töläç “tazminat”

< tölä+ç “Rekompens” (SUK 293), CC *töleç* “beleş, parasız” (KTSI. 2000: 282). Uygur Sivil Belgelerinde kullanım alanı olarak sınırlı olan iktisadi terimlerden biri de *töle-* ‘ödemek’ eyleminden türemiş olan *töleç* sözcüğüdür. İki belgede kullanılmıştır: Yamada USp. 24 ve Yamada Mi19. *Töleç* teriminin birinci belgedeki kullanımını açık olmamasına karşın ikinci belgede terimin anlamı açıktır. Aşağıdaki belgede Taşık adlı kişi aldığı borcu üç yıl içerisinde ödemezse kendisine ait olan üzüm bağı Turi’ya tazminat olarak verilmesini kabul ediyor. Böylece bu terimin kökünde olan (*töle-*) ödeme gerçekleşmiş oluyor. Bu terimin anlamı ile ilgili olarak Caferoğlu şu açıklamayı yapmıştır: “... ben burada töläç kelimesini tazminat diye tercüme etmeyi tercih ettim. Mamafih, oldukça buna yakın ‘tediye’ ve ‘mukafat’ gibi manaları da ifade etmesi ihtimali çok kuvvetlidir.” (1934: 24).

“...män taşık üç yıl-qa tgi yañıp bu ñ ä©älär-ni turı-qa birmäsär-män borluq turı-qa toyrı **töläç** bol’un... “... Ben Taşık üç yıla kadar geri gelip bu eşyaları (ödünç olarak aldığım borcumu) ödemezsem üzüm bağı Turi’ya doğrudan tazminat olsun” (Yamada Mi19)

töle- “ödemek” fiilinden türemiş bu sözcük Çuvaşça dâhil olmak üzere Çağdaş Türk dili sahasında “ödeme, ücret, maaş” anlamında görülür. Çuv. *tülev* “ücret, para, ödeme” (ÇuvSl. 2007: 243), Alt. *tölü* “1.ödeme, ücret 2.borç”; *ödüs tölü* “ödünç” (AltSl. 183), Hak. *töleg* “ödeme, ücret” (HakSl. 2007: 526), Kzk. *tölem* “ödeme, ücret” (KzkSl. 2003: 547), Kum. *tölew* “ücret, para, ödeme” (KumSl. 2011: 341), Özb. *töläv* “ödeme, ücret” (ÖzbSl. 1994: 155), YUyg. *tölem* “ücret, para, aylık”; *töleñ* “tazminat”; tölengen “ödenmiş”; *urus töleñliri* “savaş tazminatı”; töleş “ödeme”; (YUygSl. 2008: 423), Trkm. *töleg* “ücret” (TrkmSl. 1995: 635).

1.3. Sözleşme Metni İle İlgili Terimler

1.3.1. buçung, vuçung “geçersiz; geçersiz kılan senet”

< Çin. *buçung, vuçung* “ungültig” (SUK 299).

Uygur sivil belgelerinde buçung ve vuçung olmak üzere iki farklı şekilde görülen bu sözcük Çince kökenlidir. Belgeler incelendiğinde bu terimin, borç alan ile borcu veren arasındaki anlaşmanın sonlandırılmasından sonra ilk aşamada imzalanan belgenin geçersiz olduğunu gösteren yeni belgeye verilen ad olduğu tespit edilmiştir. *Buçung* veya *vuçung* terimi Yamada Mi06 ve Yamada Mi18 belgelerinde kullanılmıştır.

Aşağıdaki belgede Kâdirâ adlı kişi anlaşma sırasında imzalanan ana sözleşme belgesini kaybetmiş. Bunun üzerine düzenlenen yeni belge ile kaybedilen bu belgenin geçersiz oluşu sağlanmıştır. Bu belgenin geçersizliği için *buçung* terimi kullanılmıştır:

“kâdirâ-kâ birmiş asıy-ıy biş stir kümüş-üg tükâl altım ög bitigi- yoq bolmuş-qa **buçung** bitig birdim- kin öngtün ög bitigi ünsâr yorımzun buçung bolzun... “Kâdirâ”ye faizle verdiğim beş stir gümüşü, tamamıyla aldım. Kaybolan ana sözleşme kâğıdını karşılıksız (geçersiz) kılacak seneti verdim. Sonrasında ana senet ortaya çıkarsa kabul edilmesin. Geçersiz olsun...” (Yamada Mi06)

Aşağıdaki karışık içerikli belgede de Balaq, Umar ve Turı arasında yapılan sözleşme kâğıdının kaybolduğu, ana sözleşmenin geçersiz olması için yenisinin düzenlendiği belirtilmiştir. Eski belgenin geçersizliği için *vuçung* terimi kullanılmıştır:

*yılan yıl arm ay tört otuz-qa män balaq umar ikägü taşıq baş-ındaqtı(ta) yarım tärini yarım torqu-nı turı-tın alıp ög biğ ig-i yoq bolmuş üçün tuğ up turıy yanuğ bitig birtiz so biğ ig ünsâr **vuçuñ g** bolup yorımazun...* “Yılan yılının, ilk ayının, yirmi dördüncü gününde; Balaq ve Umar, her ikimiz Taşıq için yarım (ölçü) deriyi, yarım (ölçü) ipeği; Turı’dan aldık. Ana belge kaybolduğu için alıp durduk ve cevap (niteliğinde) belge verdik. Yazı ortaya çıksa, geçersiz olup, işleme alınmasın...” (Yamada Mi18)

1.4. Faizle İlgili Terimler

1.4.1. tüş “faiz; ürün, meyve”

SUK *tüş* “Zins; Frucht, Ernte” (1994: 296a). Uygur Sivil Belgeleri’nde geçen ticaretle ilgili önemli sözcüklerden biri de *tüş*’tür. Birçok eserde ve sözlükte sözcüğün anlamı ürün, mahsulât ya da meyve olmasına rağmen Uygur Sivil Belgeleri’nde genellikle faiz anlamında kullanılmıştır.

Çağdaş Türk dili sahasında *tüş* sözcüğünün anlamlarının korunduğu görülür. Ürün ve kazanç, gelir anlamlarıyla Kzk. *tüşim* “1. Kar, kazanç, verim 2. Ürün, mahsul”; *tüşimdi* “kazancı bol, karlı”; *tüşimdilik* “karlılık, verimlilik” (KzkSl. 2003: 565), Kum. *tüşüm* “1. Ürün, mahsulât 2. Kar, gelir, kazanç”; *tüşümlü* “berekatli, verimli” (KumSl. 2011: 347), Kırg. *tüş* “ürün, mahsulât” (KırgSl. 201), YUyg. *çüşüm* “Gelir, kazanç, verim” (YUygSl. 2008: 90) biçiminde korunmuştur.

Aşağıdaki ödünç alma belgesinde iki şıy pamuklu beze karşılık iki şıy darı verilmiştir. Darının verileceği tarih geçirilirse devlet töresinin uygun göreceği faizle birlikte darının verilmesi anlaşma metnine konulmuştur. *İl yanınca asıy* gibi *tüş* faiz adı ile de kullanılmıştır:

*yılan yıl üçünç ay iki yanguq-a maña qıryaguz-qa böz kârgäk bolup vapıun-tın iki iki bay böz aldım yangıd-a iki şıy tarıy birürmân birmädin kaçür[sâr]-sâr-män il yanınca **tüş**i bilä köni birürmân...* “yılan yılı üçüncü ay ikinci gün. Bana, Kıryaquz’a pamuklu bez gerekli olup Vaptun’dan iki bağ pamuklu bez aldım. (Güz) başında iki şıy darı

(hububat) veririm. Eğer vermeden (tarihi) geçirirsem devlet töresinin (hükmettiği şekilde) faiziyle hepsini veririm...” (Yamada Lo15)

Aşağıdaki ödünç alma belgesinde borç alınan buğdayın *iki tüşü birlä* “iki kat faiziyle” geri ödeneceği anlaşma metninde ifade edilmiştir:

yunt yıl säkizinç ay altı otuz-qa män quintu bäkümüŝ-tä tuvasti küri üzä toquz şıy toquz küri arıy silig buyday iki-ki tüş-kü birgü birdim · män bäkümüŝ quintu-tun ////// toquz küri buyday arıy silig altım · bu buyday iki tüşü birlä säkizinç ayın quintu-ka yıyıp birür-män... “At yılı, sekizinci ay, yirmi altıncı günde, ben Kuntu Bäkümüŝ’e Tuvastinin (verdiği) darı üzerine dokuz şıy dokuz küri arı, temiz buğday iki kat faiziyle geri ödeme olarak verdim. Ben Bäkümüŝ, Kuntu’dan /// dokuz küri arı temiz (buğday) aldım. Bu buğdayı iki kat faiziyle birlikte sekizinci ayda Kuntu’ya yıyıp vereceğim...” (Yamada Lo17)

Yigedmiş’e darı gerekli olduğu için Vaptso Tutuñ’un küri ölçüsü ile darı ödünç almıştır. Alınan bu darıya uygulanan faiz oranını *arqalıq*’ın “giderleri üstlenen kişi” belirleyeceği ifade edilmiştir. Faiz oranının çoğu belgede birbirine benzer olması ticaretle belirli bir faiz oranının olduğunu düşündürse de bu belge kişilerin kendilerince de faiz oranı belirlediği anlaşılıyor:

“bars yıl altınç ay iki otuz-qa maña yigädmiş-kä tüş-kü üür krgäk bolup-çanaq-ta vaptso tutuñ küri-si üzä-iki şıy üür altım yangı-ta arqalıq tüş-i birlä köni birürmän... “pars yılı, altıncı ay, yirmi ikinci gün. Ben, Yigedmiş’e faizi ile darı gerekli olduğu için, Çagan’dan Vaptso Tutuñ’un ölçüsü ile iki şık darı aldım. (Güz) Başında (ödemeyi) üstlenen kişinin (uygulayacağı) faizle hepsini öderim ...” (Yamada Lo19)

tüş aşağıdaki rehin verme belgesinde ise ürün anlamında kullanılmıştır:

“...yol toyan-taqı yarım äñiz yir-in anuq-qa tudtum bu yir-kä näçä uruy badsar ikägü täñ ündürüp tarır-biz bolmış tüş-in täñ üläŝür-biz bu yir-kä bir-<i>m alım kälŝär ikägü täñ bilir-biz... “...Yol Toyan’daki boş yeri kiraladım. Bu yere ne kadar tohum batarsa (ne kadar tohum giderse) ikimiz eşit temin ederiz, ekeriz. Elde edilen ürünü eşit paylaşıyoruz. Bu yere ne kadar birim alım (vergisi) gelirse ikimiz eşit veririz...” (Yamada RH07)

1.4.2. asıy “faiz, kazanç”

< *asıy* “profit, advantage” (ED 244a); *asıyly* “advantageous” (ED 245b), *asıy* “Zins” (SUK 241); *asıyly* “mit Zinsen” (SUK 241); *asıy* “Nutzen, Vorteil, Gewinn” (VEWT29), Altıyruk VI *asıg* “yarar, kazanç, fayda” (2012: 293), MK *asıy* “profit” (DankKelly III, 14), KB *asıy* “fayda, kar, kazanç” (Arat 1979: 28), UygSl. *asıy* “fayda, kazanç, kar” (Caferoğlu 1968: 40), Irk *asıg* “fayda” (Tekin 2004: 50), CC *asıh* “fayda” (Grønbech1942: 13); *azıthlı* “faydalı” (Grønbech 1942: 20); *azık* “fayda” (Grønbech 1942: 20), KTAM *asıy* “kazanç” (Toparlı vd. 2000: 88).

Tarihi Türk dili sahasında *asıy*, birçok metinde *tusu* “fayda, yarar” kelimesi ile birlikte kullanılmıştır: AltYA VI ... *nom üze yertünçükä ulug asıg tusu kıl[mış sızlär]*... “öğreti ile yeryüzüne büyük fayda sağlamışsınız” (Ayazlı 2012: 63), İyi ve Kötü Prens Öyküsü *asıy tusu kılur* “yarar ve çıkar sağlar” (Hamilton, R.James 1998: 21)

Uygur Sivil Belgeleri’nde *asıy* sözcüğü tek başına kullanılmıştır. Bu metinlerde sözcük asıl anlamı olan fayda, kazanç anlamını yitirmeden yeni bir anlam daha kazanmıştır. Çoğunlukla bireyler arasındaki ticari ilişkileri konu edinen belgelerde *asıy* sözcüğü tamamen iktisadi bir anlama bürünüp “faiz” anlamında kullanılmıştır.

Faiz kavramını Uygur Sivil Belgeleri’nde iki sözcük karşılamaktadır: *asıy* ve *tüş*. Bu iki sözcüğün kullanım alanları ile ilgili bir farklılık tespit edilememiştir.

“... maña torçı-qa süçüg-kä böz kargäk bolup qyımtu-tun bir yarım böz aldım küz yañı-ta otuzar tänbın süçüg-ni bir kap birürmän birmädin kaçür-sär-män il yangınç asıy bilä köni birürmän birginç-ä bar yoq bolsar-män oylum tämür buq-a äv-täkilär bilä köni

birzünler... “... Bana, Torçı’ya beyaz şaraba(ya da üzüm suyu)karşılık pamuk gerekli olup Kıymtu’dan bir yarım pamuk aldım. Güz ayı otuzar tənbin şarabakarşılık bir kap vereceğim. Vermeden bu tarihi geçirirsem o yerin töresince belirlenen faiz ilehepsini vereceğim. Vereceğim tarih geldiği zaman eğer ben yok olursa oğlum Tämür Buka evdekilerle (kişilerle) birlikte hepsini versinler...” (Yamada Lo14)

Aşağıdaki ödünç alma belgesinde Bolmış adlı kişiye gümüş gerekli olmuş, bu ihtiyacını Kra Ogul’dan altı sıtır gümüş alarak karşılamıştır. Faiz miktarı her ay için *yarım baqır kümüş*’tür.

küskü yıl törtünç ay bir yangıqa maña bolmış-qa asıy-qa kümüş kargäk bolup qra oyul-ta altı stır kümüş altım qaç ay tutsar-män ay sayu birär yarım baqır kümüş asıyı bilä köni birürmän... “Fare yılı dördüncü ay birinci gün. Bana, Bolmış’a faiziyle gümüş gerekli olup Kra Oyul’dan altı stır gümüş aldım.(Geri ödemem) kaç ay tutarsa her ay için bir bakır gümüş faiziyle hepsini vereceğim..” (Yamada Lo07)

Aşağıdaki ödünç alma belgesinde ödünç alınan gümüş için aylık faiz uygulanmıştır:

küskü yıl toqzunç ay iki ygrmikä maña bolmış-qa asıy-la kümüş kargäk bolup işirä-tä üç stır kümüş altım · qaç ay tutsar-män ay sayu birär baqır kümüş asıy-ı bilä köni birürmän... “Fare yılı dokuzuncu ay on ikinci gün. Bana, Bolmış’a faiziyle gümüş gerekli olup İşirä’den üç stır kümüş aldım. Kaç ay tutarsa her ay için bir bakır kümüş faizi ile hepsini vereceğim...” (Yamada Lo08)

Sözcük, Çuv. *ozı* “profit” (EDAL II: 1025), Yak. *as* “profit” (EDAL II: 1025), Özb. *as gör-* “to help” (EDAL II: 1025), YUyg. *assı* “profit” (EDAL II: 1025), TTSl. *assı* “Fayda, kar, kazanç, menfaat” (2009: 247); *assı etmek* “fayda vermek” (2009: 250), DSl. *ası* “fayda” (2009: 342) biçimleriyle varlığını sürdürmektedir.

1.5. Genel Ticaret Hukuku Terimler

1.5.1. yang “hukuk, töre”

< *yang, yng* “Art und Weise, Sitte; *il yangınça* “der Landessitte gemäß” (SUK 300), KB *yang* “merkez, adet, kaide, tarz” (Arat 1979: 520).

Yang “hukuk, töre” sözcüğü kullanıldığı tüm belgelerde *il* “devlet” sözcüğü birlikte geçmektedir. Caferoğlu, *yang* sözcüğünün *il* ile birlikte kullanıldığında örf anlamına geldiğini açıklamıştır (1934: 16). Aşağıdaki ödünç alma belgesinde Üsin adlı kişinin pamuk ihtiyacı olmuş ve Saurıyaşiri adlı kişiden faiziyle ödünç pamuk almıştır. Bu borcun anlaşmada belirtilen tarihte ödenmediği takdirde *il yangınça* “devlet töresince” belirlenen faiz miktarıyla geri ödeneceği ifade edilmiştir. Uygur Sivil Belgeleri’nin çoğunda faiz oranının anlaşma metninde geçtiği görülür. Anlaşma sırasında belirlenmeyen faiz oranları ise ödünç veren kişi tarafından sonradan konulur. Faiz oranının devlet töresince belirlenmesi, anlaşmanın ihlali durumunda söz konusu olabilir.

tonuz yıl üçünç ay altı ygrmi-kä maña usin-ä-kä kápaz kăräk bolup saurıy-a-şiri-tın tört tañ {.} kápaz tüş-kä altım küz yañı-ta yiti tañ kápaz köni birürmän birginçä bar yoq boslar-män inim budruq ‘ävdäkiler birlä bärürmän birmädün kaçürsär-män il yangınça asıy-ı birlä bärürmän... “Domuz yıl üçüncü ay on altıncı gün, bana Üsin’a pamuk gerekli olup Saurıyaşiri’den dört teng pamuğu faiziyle aldım. Güz başında yedi teng

pamuğu vereceğim. Vereceğim (gün) yok olursam (olmazsam) küçük kardeşim Budruk evdekilerle birlikte ödesinler. (Ödeme gününü) geçirirsem il töresince (belirlenen) faizle birlikte ödeyeceğim... (Yamada Lo29)

Yukarıdaki belgede faiz adı olarak hem *tüş* hem *asıy*'in kullanılması bu belgeyi diğerlerinden ayırmaktadır. Borç alınırken *tüş-kä altım* "faiziyle aldım" borç verilirken *asıy-ı birlä* "faiziyle birlikte" ifadeleri kullanılmıştır.

//////////////////// säkiz otuz-qa maña kädire-kä yunglaq-laq ////////////////// özüm-tä tuymış bolmuş atlay toyın oçulum-nı · yägän qay-a ////////////////// samboqdu tutuñ-qa · yarım yastuq kümüş-kä tutuñ ////////////////// bu tutuñ kümüş-üg tutuñ birmiş kün üzä män kädire biş ////////////////// stir yarmaq kümüş sanap altım · män samboqdu tutuñ tükäl birtim · bu · /// bolmuş-qa · samboqdu tutuñ ärklig bolzun · män birtke /// (.)tsar bolmuş-qa ton ätük adaq baş birmäz-män äv täg yoğun iş işlätsär män **il-niñ tutuñ yngınça** birürmän · "////////////////yirmi sekizinci gün. Bana, Kadıra'ya kullanmak için////////////////benden doğmuş Bolmuş adlı oğlumu Yägän Kaya //// Sambokdu Tutuñ'a yarım yastuk gümüş' depozito //// gümüşü depozito olarak verdiği günden sonra ben Kadıra, beş //// stir yarmak gümüşü sayıp aldım. Ben Sambokdu Tutuñ tamamını verdim. Bu //// Bolmuş'a Sambokdu Tutuñ sahip olsun. Ben (Sambokdu Tutuñ) birt'e (birt vergisine) tabi olursam Bolmuş'a elbise, ayakkabı, üst baş vermem. Ev işi gibi kaba işle uğraştırırsam törenin gerektirdiğini veririm..."(Yamada PI02)

1.5.2. yasa

< yasa < Moğ. *casa* < Moğ. *casay* "Gesetz, gesetzliche Ordnung, gesetzliche Strafe" (SUK 301), *yasak* < *yasa-* "to construct, arrange" (ED), yasa "Gesetz" (TMEN 1789). Moğolca kökenli *yasa* sözcüğü, yine Moğolca kökenli olan *yosun* sözcüğü ile birlikte Uygur Sivil Belgeleri'nde hukuk ile ilgili terimlerden Terimlerden, Uygurlarda Moğol hukuk anlayışının izleri görülmektedir. Yüzyıllarca bir arada yaşayan Moğol, Türk ve Çinlilerin hukuk anlayışlarının birbirine benzer oluşu araştırmacılar tarafından normal olarak görülmüştür.³

Uygur Sivil Belgeleri'nde yapılan anlaşmaların belirli yasalara dayandığı görülmektedir. Belgelerde geçen yaptırımların kaynağı devletin koyduğu yasalar ve örfi yasalar olmak üzere ikiye ayrılır (bkz. Özyetgin 2005 339). Örfi yasayı gösteren belgelerde il yangınça "il kanununa göre" terimi kullanılmaktadır (bkz *İl yangınça*)

Bir karışık içerikli belge ve bir evlat edinme belgesi olmak üzere iki belgede geçen yasa sözcüğü devletin başındakilerin koyduğu resmi yasaları göstermektedir. Aşağıdaki belgede yapılan sözleşmenin ihlali durumunda yasadaki cezaya razı olunacağı belirtilmiştir:

...toñuz uz yıl onunç ay altı yigirmi-kä män ozmış toyrıl inim basa toyrıl biläki alış biriş tıltay-ınta kıtay yalavaç alp turmuş olar üzkindä tişip alım birim üzüşdümüz män oz-mış toyrıl kin öngdün basa toyrıl-qa kim- niñ qayu-niñ küçin tutup çam çarım qılsar-män **yasa-taqı** qıyın-qa tägir-män... "Domuz yılı onuncu ay on altıncı gün. Ben Ozmuş Togrıl, küçük erkek kardeşim Basa Togrıl ile alış veriş sebebinden Kıtay Yalavaç (ve) Alp Turmuş onlar üzerinde (huzurunda) konuşup alım berim (için) anlaştık. Ben Ozmuş Togrıl sonra önceden Basa Togrıl'a herhangi birinin gücüne güvenip itiraz etsem yasadaki cezaya razıyım..." (Yamada Mi04)

1.5.3. yosun "kural, usul, kaide"

³ Masao Mori 1961: 113.

< Moğ. *yosun* “Regel, Norm, Brauch, Gesetz” (SUK 305), *yosun* “manner, costum” (ED975b). Kural, usul, tarz anlamındaki *yosun*, Uygur Sivil Belgeleri’nde sıkça rastlamadığımız terimlerden bir tanesidir. Bu terim sadece beş belgede kullanılmıştır. Aşağıdaki belgede terimin karışık içerikli bir belgede kullanıldığını görüyoruz. Uygur Sivil Belgeleri dışında sözcüğün kullanımı tanıklanamamıştır. Hukuk ile ilgili birçok terimin yer aldığı Kutadgu Bilig’de de kelime kullanılmıştır. Kutadgu Bilig’de *yosun* sözcüğü ile aynı anlama gelen *öndü* sözcüğünün kullanıldığını söylemektedir (1934: 31). Sözcüğün Çağatay sahasında da görülmesi bu sözcüğü Turfan Uygurlarında ve onların yaşadığı bölgede kullanılan sözcüklerden ayırmakla birlikte tarihi dönemde sivil belgeler dışında tanıklanmayan bu sözcüğün sınırlı bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir.

Aşağıdaki belgede Esen ve Kara adlı kişilerin ticari bir anlaşma yaptığı, anlaşmaya her iki tarafın da itiraz etmeyip anlaşmanın usulüne göre (*yosunca*) davranılması belirtilmiştir.

“... bu bitig-däki çao-nı birginçä biz inç buq-a aruγ iştin taştın bar yoq bolsar-biz birlä alyuçı tungsu taypaosın män in buqa-nıñ inim äsän män aruγ-ning oylum kar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki çao-nı bitig **yosunça** nägü-kä m-ä tldamayın çam-sız köni birür-biz... “... bu senetteki çav’ı senet şartlarınca itiraz, karşı çıkmadan doğrudan vereceğiz... Bu senetteki çav’ı verinceye.. bizle birlikte alacaklı depozitoyu ben Buka’nın kardeşi Esen, ben Aruγ’un oğlu Kara ikimiz bu senetteki kurala göre hiçbir şekilde itiraz etmeden, karşı çıkmadan doğrudan vereceğiz...” (Yamada Mi17)

Bu kelime çağdaş Türk dili sahasında da yaşamaktadır: Yak. *çoşun*, Soy. *yozu*, Kzk. *çozuk* “adet, örf, töre”, Tat. *yusuk* “uygun, münasip” (VEWT 202), Şor *çozak* “1. Gelenek, adet 2. Yasa, kanun, kural 3. İnanış, inanç” (ŞorSl. 1995: 22), YUyg. *yosun* “şekil, tarz”; *şu yosunda* “şu şekilde”; *davamlı yosunda* “devamlı bir şekilde” (YUygSl. 2008: 471).

2. Fiiller

2.1. çam çarım qıl- /çamla- “tartışmak, itiraz etmek”

Hendiadyoin olarak kullanılan *çam çarım* yapısının anlamı sivil belgelerdeki bağlama bakıldığında “itiraz, dava” olarak görülür. Sivil belgelerde çam çarım “itiraz” (Sa05, Sa06, Sa10, Sa11, Sa26, Sa28); *çamla-* “itiraz etmek” (Sa29, Sa01, Sa12, Sa16, WP02, Sa10); *çamlıg* “davalı, itirazlı” (Mi07); *çamsız* “itiraz olmadan” (Mi08) biçimleriyle sivil belgelerde kullanılır.

Bu terim daha çok satış belgelerinde görülür. Senet hazırlanırken senedin içinde ihlali durumunda neler yapılacağı bölümü de vardır. Bu ifade bu bölümde kullanılır. Örneğin aşağıdaki arazi satış belgesinde taraflar bu satışa herhangi bir itiraz yapılmamasını istiyor. Eğer satışa *çam çarım qılınırsa* “yani itiraz edilirse” yaptırım uygulanacaktır.

... män o’mış toγ<r>ıl-nıñ inim içim tuymış-ım qadaş-ım kim ymä **çam çarım qılmazun-lar** apam **çam çarım qılıalı** saqınsar-lar bu borluq täñinçä iki borluq basa toyrıl-qa yaradu -birip- yulup alsunlar... “... ben O’mış Toyrıl, büyük ve küçük kardeşlerim, akrabalarım, kimse sorun çıkarmasın, eğer sorun çıkarmayı (seneti kabul etmemeyi) düşünürlerse bu üzüm bağının denginde iki üzüm bağı Basa Toyrul’a temin edip, onu yeniden (Basa Toyrıl’a) satsınlar...” (Yamada Sa05)

Aşağıdaki belgede olduğu gibi genel olarak, satıcının ailesinin yapılan satışa karışmaması, itiraz edilmemesi istenmiştir:

... biz ikägü-niñ in imiz içimiz qamız qadaş-ımız çamlamazun kim (çä) ärklig bæg işi küçün idup çamlasar bu oq yir täyliğ iki yir birip al'unlar yul'unlar yulyaçı qorluq bozlun toyunçoq qorsuz bolzun... "... bizim, ikimizin büyük ve küçük kardeşlerimiz akarabalarımız tanıdıklarımız, kim güçlü beyin gücüne güvenip (arakasına alıp) itiraz ederse (sorun çıkarırsa) bu arsanın denginde iki arazi verip alsınlar satsınlar. Satıcı sorumlu olsun, Toyunçoq sorumlu olmasın..." (Yamada Sa08)

Çam çarım qıl- "itiraz etmek" ifadesi satış belgeleri yanında evlatlık verme belgelerinde de kullanılır. Aşağıdaki belgede, en büyük ağabeyin günlük ihtiyaçlarını karşılayamaması nedeniyle en küçük kardeş, süt sevinci (yetiştirme parası) karşılığında akrabaları Toynak Şilavanti'ye verilmiştir. Anlaşma kardeşler arasında da sözleşilerek yapıldığı için bu anlaşmaya ileriki bir zamanda kendisinin itiraz etmeyeceğini (sorun çıkarmayacağını) kabul etmiştir.

"... män titso aqam ançuq bilä aytışıp-aqam-nıñ boyuzın yigädgli alp bolmış-qa inim antso-nı tuymış-ıms- toynaq şilavanti-qa-süt sävinç-i ygrmi stur kümüş alıp oğul-luk birtimz... bukünki kün başlap inim antso-nı ilip tardıp çam çarım qılmaz-män... "... Ben Titso, ağabeyim Ançuq ile birlikte sözleşilip, ağabeyimin beslenmede sıkıntı çektiği için, küçük kardeşim Antso'yu akrabamız Toynak Şilavanti'ye süt sevinci karşılığında (yetiştirme parası) yirmi stur gümüş para alıp, oğulluk verdik... Bugünden başlayarak kardeşim Antso'yu geri almayıp sorun çıkarmayacağım" (Yamada Ad02)

Aşağıdaki belgede de eğer baba anlaşmaya itiraz ederse (sorun çıkarılırsa) hükümdara beş altın, prenlere birer altın, İdikut'a bir altın, Koço şehrindeki danışmana bir gümüş itiraz bedeli olarak vereceği ifade edilmiştir. Kişiler arasında düzenlenen bu anlaşmanın ihlali durumunda devlet büyüklerine ceza olarak altın veya gümüş yastık (para) verilmesi belgenin güvenilirliğini artırmaktadır.

"...apam çam çarım qulsar-lar uluy sū ü-kä biş altın yastuq aqa ini tiğit-lär-kä birär altın yastuq qış yut ötünüp iduq-qut-qa bir altın yastuq kögürüp qoço balıq ayıuçı-qa bir kümüş yastuq birip ayır qıyn-qa tægün-lär... "... babam karşı çıkarsa, ulu hükümdara beş altın yastık, büyük ve küçük prenlere birer altın yastık ceza olarak sunup, İdikut'a bir altın yastık sunup, Koço şehrindeki danışmana bir gümüş yastık verip ağır cezaya çarptırılınsınlar..." (Yamada Mi01)

Caferoğlu, bugün Türk dili sahasında çarım'ın kullanılmadığını ama çam sözcüğünün Tarançı, Tuba ve Lebed lehçelerinde kullanıldığını Radloff'a dayandırarak vermiştir. (1934: 33).

2.2. kəsiş- "kararlaştırmak, belirlemek"

< Tü. kəsiş < kəs- .

Kes- fiili "kesmek, ayırmak, parçalamak" anlamlarında tarihi Türk dili sahasında birçok eserde kullanılmış ve halen Çağdaş Türk dili sahasının hemen hemen her köşesinde kullanılmaya devam etmektedir.

Uygurlardan kalma satış belgelerinde (Sa04-Sa05-Sa06-Sa07) ve karışık içerikli belgelerde (Mi03-Mi26) kullanılmıştır. Kəsiş- eyleminin anlamı SUK'ta "festlegen, festsetzen" yani kararlaştırmak, belirlemek olarak verilmiştir. (SUK 260b).

Türkiye Türkçesi Derleme Sözlüğü'nde kesmek (V) fiilinin anlamları arasında "pazarlık etmek, değer biçmek" geçmektedir. Türkiye Türkçesinde "söz kesmek" deyiminin anlamı "anlaşmaktır". Bu kullanımda da çiftler evlenmek için görüşürler, konuşurlar ve bir kararda buluşurlar. Evlenmek için çiftler karar verirler. Uygur Sivil Belgeleri'ndeki kullanım ile Derleme Sözlüğünde kesişmek için kullanılan "pazarlık etmek" (DS VIII) anlamı ve Türkiye Türkçesinde kullanılan "söz kesmek" deyiminin anlamı birbiriyle örtüşmektedir.

Aşağıdaki arazi satış belgesinde Şabi adlı kişiye kullanmak için *quanpo* “kumaş” gerekli olduğu için bir şık säkiz küri tohum girecek arazisini Basmlı’a satmıştır. Taraflar 3500 *quanpoya* anlaşmışlardır. Bu senet hazırlanırken ilk önce *sözläştik* ifadesi geçmektedir. İkinci defa, üzerinde anlaştıkları *quanpo*’yu tekrar ederken *käzişmäk* “kararlaştırmak” terimini kullanılmaktadır:

“... *maña şabi-qa · yunglıq-lıq quanpu krgäk bolup · tsinküü ögän üzä suvqlıq · bir şık säkiz küri uruy kirür yir-imin · basmlı-qa · toyruru tomıdu sattım satıg quanpusın inçä sözläştimiz qoço kidini yorır iki uçı kinlig otura tamıyalı üç miñ biş yüz quanpoqa kápäzi birlä käziştimiz-bu quanpuı bitig qılmuş kün üzä · män basml tükäl birtim · män şabi ymä bir ägsüksüz tükäl sanap altım.....* “Maymun yılı, altıncı... Yedinci gün. Bana, Şabi’ya kullanmak için quanpu gerekli olup Tsünkü Kanal yanındaki sulak 1 şır, 8 küri tohum girecek arazimi Basmlı’a doğrudan sattım. Satış quanposunu şöyle anlaştık: Koço tarafında geçerli olan iki ucu ortada damgalı 3500 quanpoya pamuğu ile kararlaştırdığımız bu quanpo’yu senedi yazdığım gün üzerine ben Basmlı hepsini aldım. Ben Şabi de bir eksik olmadan hepsini sayarak aldım...” (Yamada Sa04)

2.3. sal- “sorumlu olmak”

Karışık içerikli sivil belgelerde kullanılan iktisat terimlerinden biri olan *sal-* “vergilerden muaf olmak, sorumlu olmamak” anlamında kullanılmaktadır. *Sal-* kökünden türeyen salık vergisi de Uygur metinlerinde görülen vergi terimlerindedir (Bkz. Özyetgin 2004). Aşağıdaki belgede de vergi adları sıralanmış ve vergilerden sorumlu olunmadığı *sal-* fiili ile ifade edilmiştir.

“... *bu borluq uçaqur turı-nıñ üçün amtı bu kün başlap bu turı-ta nägüm-a qalan qavud tütün qabın qırıy qodyu umdu borluq äñiz trıy ür kápäz qavlalıq äñiz basıy salıy nägüm-ä qatılmaz-biz salmaz-biz...* “... bu üzüm bağı uzman Turi’nin (olduğu) için bu günden başlayarak bu Turi’dan kalan, kavut, tütün, kabın, kodgu, umdu, borluk anız, tarıg, ür, kápäz, kavlalık anız, basıg, salık (vergilerinin) hiçbirinden sorumlu değiliz (karışmayız)...” (Yamada Mi20)

Uyg. *sal-* (ED 824), MK *sal-* “atmak; bir şeyle işaret etmek; göndermek, götürmek; toplamak, toplu hale getirmek” (DLT II, 24), KB *sal-* “atmak, bırakmak” (ARAT 1979: 380-381), ME *sal-* “atmak, bırakmak” (Yüce 1988: 171), AOYarlık. *sal-* “koymak” (Özyetgin 1996: 231). Çağdaş Kazak Türkçesinde *salmaq salu* yapısının anlamı sözlükte “görevlendirmek, sorumluluk yüklemek” olarak geçmektedir. Kırg. *salık* “1. Vergi, haraç 2. Kırgızların kendileriyle birlikte yaylağa almayıp, oradan dönüncüye kadar bıraktıkları keçe ev ve ec eşyasının bir kısmı; yogaşları ve şenlikleri tertip eylemek için manapar tarafından ahaliye koyulan olağanüstü vergiler” (Yudahin 1998: 632), Kzk. *salmaq* “1. Ağırlık 2. Zorluk, güçlük, sıkıntı 3. Ün, nam, şöhret 4. *Salmaq salu* “görevlendirmek, sorumluluk yüklemek” (KzkSl. 2003: 463), KKlp. salık “nalog; podat” (KKlpRSI. 561), Tat. salıg “oblojenie, nalog; podat, obrok” (TatRSI. 466), Kumukça sözlükte *sal-* eyleminin “vergi koymak, vergilendirmek, vergiye tabi tutmak” (KumSl. 2011: 285) anlamı da verilmiştir. Yeni Uygurca’da *selik* “nalog, podat”; *selik sal-* “obligat, nalogom” (UygRSI. 532). Özbekçede *sal-* eyleminden türemiş *salık* “vergi, haraç”; *salıkçı* “tahsildar”; *salık kagazı* “senet” (ÖzbSl. 1997: 169), Türkiye Türkçesinde *sal-* fiilinin diğer anlamlarının yanında “*vergi tarhetmek*” anlamında da kullanılmaktadır (TTüSl. 2011: 2021). sözcükleri de vardır.

2.4. tölä- “zararını gidermek, ödemek”

Uygur sivil belgelerinde bir defa kullanılan *töle-* fiili “ödemek; geri ödemek” anlamındadır. Kelime tarihi Türk dili alanında farklı eserlerde de kullanılmıştır. TZ *töl-* “borcunu ödemek”; CC *töle-* “ödemek, para vermek”; *töleç* “beleş; parasız” (KTSI. 2003: 282).

Uygur Sivil Belgeleri’nde sıkça kullanılmayan bu sözcük çağdaş Türk dilinde geniş bir kullanım alanına sahiptir. Çuv. *tüle-* “ödemek, karşılık vermek” (ÇuvSl. 2007: 243), Hal. *töl-* “zahlen?” (HalSl. 1980: 208), Yak. *tölöö-* “ödemek”; *tölöt-* “ödetmek” (YakSl. 1995: 208),

Hks. *töle-* “ödemek, ödeme yapmak”; *tölel-* “ödenmek” (HksSl. 2007: 526), Kzk. *töle-* “ödemek, ödeme”; *tölem* “ödemeye, ücret” (KzkSl. 2003: 547), Teleüt. *tölö-* “ödemek” (TeleütSl. 2000: 117), Kum. *töle-* “ödemek, tediye etmek”; *borçun töle-* “borcunu vermek”; *tölew* “ücret, para, ödeme” (KumSl. 2011: 341), Kırg. *tölöö* “ödemek, tediye” (KırgSl. 1997: 197), YUyg. *töleş-* “ödemek”; *töli-* “ödemek”; *tölen-* “ödenmek” (YUygSl. 2008: 423), Özb. *töle-* “ödemek”; *töläv* “ödemeye; ücret” (ÖzbSl. 1994: 155), Trkm. *töle-* “ödemek”; *cay pulunu t.-* “ev parasını ödemek”; *nahanın pulunu t.-* “yemeğin parasını ödemek”; *töleg* “ücret”; *t. töle-* “ücret ödemek” (TrkmSl. 1995: 635).

Aşağıdaki belgede *tölöp birmek* yapısının yanında *töl-* fiilinden türemiş olan ve tazminat anlamında kullanılan *töläç* sözcüğü de kullanılmıştır:

... bu ñ äz ä-lär-ni turı birip birimim-ni turı üş sār bu borluq turı-qa töläç bolş un yän-ä bu ñ äz ä-lär-ni män taşıq yapıp kälip turı-qa **tölöp** birsr--män män turı borluq-nı yanđ urup birür--män män... “...Bu nesnelere Turı verip, bu borçları Turı öderse; Turı’ya, bu bağ tazminat olsun. Sonrasında, ben Taşıq, bunları (eninde sonunda bir şekilde) ödeyiverirsem, Turı’yı çağırıp veririm...” (Yamada Mi19)

tutuz bir- “devretmek”

< *tutuz-* “to entrust” (ED462b). *Tutuz-* eylemi Eski Türkçenin önemli eserlerinde de kullanılmıştır. Sözcüğün anlamı genel olarak emanet etmek anlamında kullanılmasına rağmen Sivil belgelerde iktisadi bir anlama bürünerek devretmek anlamında kullanılmıştır:

TT III *sözinge tutuzurmen* (ED 462b)
MK *män angar söz tutuzdum* (DankKelly II, 8),
KB *bayatka tutuzdum munı...* (1988; 1578)

Turfan Uygurlarına ait bir köle satış belgesinde *tutuz bir-* “devretmek anlamında kullanılmıştır. Yamada Sa19’da adlı kişi Türk olan Taş qara adlı kölesini An Tiräk’e devretmiştir. Kişiler, köleleri satın aldıktan sonra köle üzerinde mutlak hâkimdir. Kölelerin yaptığı tüm eylemler (evlenme vs.) sahiplerin izinleri dâhilinde olur. Kölelerin *birt* gibi ödemek zorunda oldukları vergiler vardır. Bu vergiden de köle sahibi sorumludur. Bu nedenle *tutuz birmek* ifadesi bu nedenle geçmiş olmalıdır. Çünkü yeni sahipler kölelerin vergilerini varsa çocuklarını da devralıyor. Bu devir süresi bin yıl on bin yıl gibi uzun zaman dilimlerini kapsamaktadır (Yani köleler ömür boyunca tüm özellikleri ile farklı birine devrediliyor). Yamada eylemin bu anlama geldiğini ifade etmiştir. Kölenin Türk olduğunun belirtilmesi Türk köleler ile başka milletlerden olan köleler arasında vergi ücreti konusunda bir farklılık olabileceğini düşündürmektedir.

“...bu yüz qunpu bir at birlä bitig qılmış küntä tükädi altım- taş qra atly türk qra-başımın an tiräk-kä **tutuzu birdim** bu qrabaş üzä miñ yıl tümän künkä tägi an tiräk ärklig bozlun...” “... bu yüz qunpu’yu bir at ile birlikte seneti yaptığımız gün tamamen aldım. Taş Qra adlı Türk kölemi An Tiräk’e devrettim. Bu kölenin üzerinde bin yıl, on bin güne kadar An Tiräk hakim olsun (sahibi olsun) (Yamada Sa19)

2.5. üläş- “paylaşmak, bölüşmek”

< *üläş-* <MK *.l-* “divide, share (DankKelly III, 59), *üläş-* “aufteilen”; *ülüş* “Anteil, Teil” (SUK 297-298). Paylaşmak anlamındaki bu fiil Uygur sivil belgelerinde iktisat terimi olarak kullanılmaktadır. Sıklıkla rehin verme belgelerinde kullanılan fiil karışık içerikli bir belgede de (Yamada Mi05) kullanılmıştır.

Sözcük çağdaş Türk dili alanında halen yaşamaktadır. Çuv. *vales-* “dağıtmak, bölüştürmek, üleştirmek” (ÇuvSl. 2007: 49), Hks. *üle-* “1. Bölmek, parçalamak, ayırmak 2. Dağıtmak”;

üelbinçe “bölümsüz, parçalanmaz, ayrılmaz”; *üles* “bölme, parçalama, ayırma” (HksSl. 2007: 556), Alt. *üles-* “üleşmek, paylaşmak”; *üleştir-* “üleştirmek”; *üleştirü* “parçalama, ayırma”; *ülü* “hisse, pay” (AltSl. 1999: 197), Tuv. *ülüğ* “ülüş, pay”; *ülüğe* “*mat.* Bölme, taksim” (TuvSl. 2003: 114), Şor *üle-* “bölme, taksim etmek, parçalara ayırmak, dağıtmak”; *üles* “dağıtma, paylaşırma, bölme”; *ülüs* “1. Pay, üleş, hisse 2. Toprak parçası, arazi parçası” (ŞorSl. 1995: 124), Teleüt. *üle-* “bölme, taksim etmek, paylaşırma”; *üleş* “1. Pay, hisse 2. Bölüm, kısım 3. Toprak parçası” (TeleütSl. 2000: 126), Kum. *ülüş* “hisse, pay”; *üleş-* “paylaşmak, bölüşmek” (KumSl. 2011: 359), KMalk. *üles-* “paylaşmak, bölme” (KMalkSl. 2000: 422), Kzk. *üle-* “paylaşmak”; *üles* “pay, hisse”; *üles-* “üleşmek, bölüşmek”; *ülessiz* “paysız, hissesi olmayan”; *ülestik* “pay, hisse” (KzkSl. 2003: 597), Kırg. *ülöş* “hisse, pay”, *ülöştürüü* “paylaşırma, bölüştürme”; (KırgSl. 1997: 208), Özb *ülüş-* “dağıtmak” (ÖzbSl. 1994: 158), YUyg. *ülüş* “1. Üleş, pay, hisse 2. Nasip, kader”; *ülüşsiz* “paysız” (YUyg. 2008: 445), Trkm. *üleşmek* (TrkmSl. 1995:), TTü. *üleştir-* “pay ederek dağıtmak, bölüştürme”; *üleş* “pay” (TTüSl. 2011: 2444).

Aşağıdaki belgede Temür Buka’ya ekip biçilecek yer gerekli olup Kayımtu’nun Çakçak adlı yerde İlçi ile eşit paylaştığı araziye iki şığ kira bedeli kiralamıştır.

“... *maña tämür buq-a-qa tarıy tarıy yir käreğäk bolup qayımtu-nıñ çaqçaq-tağı ilçi birla-kii täñ ülüşlüg yirin iki şıy yaq-a-qa tutum bu yir-kä äñiz tutsa birim alım kälsä män tämür buq-a bilür män qayımtu bilmöz ulug birim kälsä ol arq-a-lıq bolur...* “ maymun yılı birinci ay ikinci gün. Bana, Tämür Buka’ya ekip biçmek için yer gerekli olup Kayımtu’nun Çakçak’taki İlçi ile birlikte eşit pay sahibi olduğu yeri iki şık kira bedeli ile kiraladım. Bu yeri anız tutsam(boş bıraksam) berim alım vergisi gelse ben Tämür Buka sorumluyum, ben Kayımtu sorumlu değilim. Ulug birim (vergisi) gelse o üstlenecek...(Yamada RH05)

Aşağıdaki belgede İlçi adlı kişiye ekip biçilecek arazi gerekli olduğu için Kayımtu’nun boş arazisini kiralamıştır. Araziye ekilecek tohum ve elde edilecek ürün ikisi arasında eşit olarak bölüşürülecektir:

“*tağıy yıl ikindi ay säkiz ygrmikä maña ilçi-kä tarıy tarıy yir käreğäk bolup qayımtu-nıñ yol toğan-tağı yarım äñiz yir-in anuq-qa tutum bu yirkä näçä uruñ batsar ikägü täñ üntürüp tarır-biz bolmış tüş-in täñ ülüşür-biz bu yir-kä bir-<i>m alım kälsär ikägü täñ bilür-biz...* “Tavuk yılı, ikinci ay, on ikinci gün. Bana, İlçi’ye ekip biçmek için yer gerekli olup Kayımtu’nun Yol Toğan’daki yarım boş yerini ekip biçmeye hazırlamak için kiraladım. Bu yere ne kadar tohum ekilirse ikimiz eşit miktarda büyütüp ekeriz. Yetişen ürünleri eşit şekilde bölüşürüz. Bu yere birim alım (vergisi) gelirse ikimiz sorumluyuz...” (Yamada RH07)

ülüş- fiili rehin verme belgeleri dışında karışık içerikli bir belgede de kullanılmıştır. Bu belgede, taraflar, toprağa eğer vergi uygulanırsa her iki tarafın da bu vergiden sorumlu olduğunu bu nedenle vergi ücretinin kendi aralarında paylaşırılıp verilmesini kabul ediyor:

“...*bu күnte kin · nägü ymä qalan basıy boslar üçägü qalanmız-qa ülüşip birür-biz...* “...bu günden sonra her ne kalan, basıg olsa üçümüz kalan paylaşırı veririz...” (Yamada Mi05)

2.6. *üzüş-* “anlaşmak”

Tarihi Türkçe metinlerde ve Çağdaş Türk dili sahasının bir bölümünde kullanılan eylemin asıl anlamı kesmek, koparmaktır: MK *üz-* “cut” (Dank-Kelly III, 62). Çağdaş T.: Kum. *üz-* “1. Koparmak, kesmek 2. Kesmek, durdurmak, bırakmak, son vermek, Kzk *üz-* 1. Koparmak, çekip almak 2. Kesmek, durdurmak, bırakmak (KzkSl. 2003: 593). Sözcük bu belgelerde kararlaştırmak, anlaşmak anlamlarında kalıplaşmış biçimde kullanılmaktadır. Kesmek, koparmak ve anlaşmak arasında da semantik bir ilişki kurmak mümkündür. Kesmek bir şeyi nihayetlendirmek için de kullanılabilir. Kumukçada sözcüğün anlamları içerisinde son vermek de vardır. Belgeler incelendiğinde tarafların belli bir ücret üzerinde son sözlerini söylediklerini yani anlaşmalarını görülmüştür.

üzüş- çoğu satış belgesi olmak üzere, karışık içerikli belgelerde, rehin verme, vasiyetname ve değiş-tokuş gibi farklı tür belgelerde kullanılmıştır.

Aşağıdaki belgede Kaymış Snagun adlı ürün kirası karşılığında bir şey almıştır. Belgenin bu bölümü okunmadığı için anlam verilememiştir. Ama taraflar elli quanpo üzerine üzüşmüş yani anlaşmışlardır:

tavişyan yıl üçünç /////////////// qaymış sanjun-qa (...) yaqaqa /////////////// boltu · vrxardağı açari bæg /////////////// yaqaqa tutdum yaqasın aliğ qunpuqa üzüşdümüz /////////////// nägü irdi birdi kalsâr/////////////// bilmâz-mân mân açari bilür-mân /////////////// bæg bars tanuq qutlug /////////////// “tavşan yılı üçüncü ay.... Bana, Kaymış Sangun’a ürün kirası karşılığında ... oldu. Manastırdaki Açari Beyden ürün kirası karşılığında.... aldım. Kira bedelini ... 50 kunpuka anlaştık... İrdi birdi vergisi (zamanı) gelirse Beni ilgilendirmez. Ben Açari’yi ilgilendirir... Tanık Bey Bars, tanık Kutluk” (Yamada RH01)

Aşağıdaki karışık içerikli belgede iki kardeş Ozmış Togrıl ve Basa Togrıl alışveriş yaptıkları Yalavaç ve Alp Turmuş ile alım berim vergisinin ödenmesi üzerine anlaşmışlardır:

...toñuz yıl onunç ay altı yigirmi-kä mân ozmış toyrıl inim basa togrıl biläki alış biriş tıltay-ınta qıtay yalavaç alp turmuş olar üzkindä tişip alım birim üzüşdümüz... “Domuz yılı onuncu ay on altıncı gün. Ben Ozmış Togrıl, küçük erkek kardeşim Basa Togrıl ile alış veriş sebebinden Kitay Yalavaç (ve) Alp Turmuş onlar üzerinde (huzurunda) konuşup alım berim (için) anlaştık... (Yamada Mi04)

2.7. yanturup bir- “geri vermek”

< yan-tur- < yan- “1. to bring back, turn back, give back 2. “to light and the like 3. “to send back” (ED947b-948a), yantur-, yanjur- “zurückgeben” (SUK 300), KT yantur- “döndürmek; geri çevirmek”; yan- “dönmek”; yana “yeniden” (Tekin 2006: 185), MK yandur < yan- “return” (DankKelly III, 212).

Bilinen ilk Türkçe yazılı kaynaklarda da geçen yan- “dönmek” eyleminden türeyen yantur- sözcüğü “geri göndermek, geri vermek” anlamları ile iktisadi belgelerde de kullanılır. yanturup karışık içerikli dört belgede, bir satış belgesinde ve bir değiş-tokuş belgesinde bir-fiili ile birlikte kullanılmıştır.

Aşağıdaki karışık içerikli belgede Ara adlı kişi Temür Turi’ya bir senet vermiş. Bu senet Turi’nın üzüm bağını Ara’ya verdiğini gösteren bir geri ödeme senedir. Temür’ün istediği zaman üzüm bağını isteyebileceğini, bu durumda Ara’nın bağı geri vereceği ifade edilmiştir.

ıt yıl bir ygrmiñç ay on yangıq-a mân ar-a tmür turı-qa bitig birür-mân turı-nıñ borluq-nıñ maña ,kılıp birmiş baş bitig ıdış bitig ol soñ bayan çın bitig ol tip çam çarım qılmaz-mân borluq-ın qaçan tilsr nägü-kä m-ä şıltamayın yanturup birür-mân... “köpek yılı on birinci ay onuncu günde ben Ar-a, Tmür Turi’ya senet veririm. Turi’nın üzüm bağını bana verdiğini gösteren baş senet, bir geri ödeme senedir... Ne zaman bağını geri isterse ben itiraz etmeden, sorun çıkarmadan doğrudan geri veririm”(Yamada Mi21)

Yine aşağıdaki karışık içerikli belgede üzüm bağının dört yıllık kiralama bedeli bittiği için kiracı dört yıl için 37 bözle (pamuklu kumaş) beraber sahibine geri vermiştir. Yapılan geri ödeme için burada da yanturup bir- fiili kullanılmıştır.

...bu borluq-nıñ tört yıl-ı toşmış-qa otuz yidi bözin tapşurup [birip] alıp borluq-nı yanjurup birürmân... “... bu üzüm bağının dört yılı dolduğu için otuz yedi pamuklu kumaşı alıp (ona verip) üzüm bağını geri veririm...” (Yamada Mi23)

2.8. yorı- “geçerli olmak”

Tarihi Türk dili sahasında İrk *yorı-* “yürümek, hareket etmek; yaşamak” (Tekin 2004: 64), *yorı-* “yürümek, varmak” (Arat 1979: 553) CC *yür-*, *yürü-*; *yürür* “gehen, wandern, reisen, sich begeben” (Grønbech 1942: 131) ve Çağdaş Türk dilinde sıkça karşılaştığımız bu fiilin asıl anlamı yürümektir.

Turfan Uygurlarından kalan Uygur sivil belgeleri Uygurların ticaret hukuku ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Sivil belgelerde tarih, satılan veya kiralanan ürünlerin, satın alan ya da kiralayan kişilerin adı yanında anlaşmanın ihlali durumunda ortaya çıkan yaptırımlar da yer almaktadır. *yorı-* fiili çağdaş Türkiye Türkçede olduğu gibi Eski Türkçede de farklı kullanım alanlarına sahiptir. Türkiye Türkçesinde özellikle hukuk dilinde kullanılan yürütme, yürürlükte olma vs. sözcükler yürümek kökünden gelmektedir. Sivil belgelerde bu fiil geçerli olmak anlamında kullanılmıştır. Yapılan anlaşmaya bir kişi itiraz ederse, sorun çıkarırsa, anlaşmanın geçerliliğini devam ettirmesi için itiraz edenin sözlerinin geçerli olmaması yani *sözlerinin yürümemesi* ifadesi konulmuştur. Bu ifade birçok belgede kalıplaşmış şekilde kullanılmıştır. Böylelikle özel bir iktisat terimi hüviyetine bürünmüştür.

Aşağıdaki belgede taraflar yapılan anlaşmaya itiraz edip sorun çıkaran kişilerin sözlerinin geçerli olmamasını ifade etmişlerdir. Eğer itiraz eden olursa devletin ordusuna para, beylere de binilebilecek bir at verilecektir.

“... kim kim-mâ bolup çam çarıp qulsar uluğ süü-kâ yastuq bağ-lär-kâ ädärkä yaraıu at birip sözleri *yorımasun*... “her kim olursa (olsun) bir zorluk çıkarırsa, büyük orduya ak yastuk, beylere kullanacağı (bir) atı versinler, sözleri geçersiz olsun...” (Yamada 1981: 243)

Yorı- eylemi farklı türdeki belgelerde kullanılmıştır. Aşağıdaki belgede, yapılan anlamaya tarafların sadık olunmadığı takdirde, kağana, prenslere, bölgenin itibarlı kişisine (o bölgenin yöneticisi) ceza ödemesi ve sorun çıkaranların sözlerinin geçerli olmadığı ifade edilmiştir.

“... bu bitig-täki söz-tin öngi bolsar biz uluğ süü-kâ bir altun yastuq aqa ini tägitlärkä birär kümüş yastuq iduq qutqa bir yastuq şazin ayğuçı-qa bir at qışıut ötünüp sözläri *yofırmaızun*... “bu anlaşmadaki sözden farklı olursa, biz, Ulu majestelerine’a bir altın yastuk büyük ve küçük prenslere birer gümüş yastuq, İduqut’a bir yastuq, bölgenin muteber kişisine bir at ceza olarak verilsin, sözleri geçersiz olsun...” (Yamada Em01)

Karışık içerikli belgede *yorı-* eylemi kullanılmıştır. Aşağıdaki karışık içerikli belgede borç alan kişi borcunun tamamını ödediği için ilk önce imzalanan senedi geçersiz kılacak yeni senet (buçung) imzalamış alacaklı kişiye vermiştir. Böylelikle ana senedin *yürümemesi* yani geçerli olmaması sağlanmıştır:

“...kädärä-kä birmiş ası-ılyıy biş stir kümüş-üg tükäl altun ög bitigi: yoq bolmış-qa buçung bitig birdim- kin öntün ög bitigi ünsär *yorımazun* buçung bolzun... “Kädärä’ye faizle verdiğim beş stir gümüşü, tamamıyla aldım. Ana sözleşme kâğıdını karşılıksız geçersiz kılacak seneti verdim. Sonrasında ana senet ortaya çıkarsa kabul edilmesin. Geçersiz olsun...” (Yamada Mi06)

Sonuç

Uygurlarda, sözleşmeler, ticarete kişisel menfaatlerin zarara uğramaması için düzenlenmişlerdir. Karşılıklı anlaşma ile yapılan bu sözleşmelerde sözleşmelerin ihlali durumunda hangi yaptırımların uygulanacağı açıkça belirtilir. Bu yaptırımlar iki kaynağa dayanır: resmi yasalar ve örfi yasalar. Moğolca kökenli *yosun* ve *yasa* terimleri devlet büyüklerinin koydukları resmi yasaları, *il yangınça* örfi yasaları ifade etmektedir. Tarihi Türk dili sahasında DLT *yang*, KB *yang*, Kİ *yang* biçimleriyle tanıklanan Çince kökenli *yang* sözcüğünün çağdaş Türk dili sahasında kullanımı tespit edilememiştir. *yasa* ve *yosun* (Yak. *çoşun*, Soy. *yozu*, Kzk. *çozuk* “adet, örf, töre”, Tat. *yusuk* “uygun, münasip” (VEWT 202), Şor

çozak “1. Gelenek, adet 2. Yasa, kanun, kural 3. İnaniş, inanç” (ŞorSl. 1995: 22), YUyg. *yosun* “şekil, tarz”; *şu yosunda* “şu şekilde”; *davamlı yosunda* “devamlı bir şekilde” (YUygSl. 2008: 471) ise çağdaş sahada da kullanılmaya devam etmektedir. Hukuk ile ilgili terimlerin Moğolca (*yosun, yasa*) ve Çince (*yang*) kökenli olması Uygurların hukuki anlayışında Moğol ve Çin etkileşimini de göstermektedir.

Eski Uygur Sivil Belgeleri’nde kullanılan iktisat terimleri, Uygurların ticaretteki gelişmişliklerini göstermektedir. Kişiler arasında yapılan sözleşmelerin hukuki bir çerçevede oluşturulmuş olması Uygurlarda ticaret hukukunun kurumsallaştığının kanıtıdır.

KISALTMALAR DİZİNİ

Ağ.	: ağız
Alt.	: Altay Türkçesi
Anad. ağ.	: Anadolu ağızları
ATü.	: Ana Türkçe
ayr. bkz.	: ayrıca bakınız
Az. Tü.	: Azerice
Başk.	: Başkurtça
Çağ.	: Çağatayca
Çin.	: Çince
Çuv.	: Çuvaşça
ETü.	: Eski Türkçe
Far.	: Farsça
FİYE	: Fiilden isim yapım eki
Hak.	: Hakaniye Türkçesi
Hal.	: Halaçça
Harezm	: Harezm Türkçesi
haz.	: Hazırlayan
hend.	: Hendiadyoin (çift söz)
Hks.	: Hakasça
İİYE	: İsimden isim yapım eki
Karay.	: Karayimce
KMalk.	: Karaçay-Balkarca
Kıpç.	: Kıpçakça
Kırg.	: Kırgızca
KKlp.	: Karakalpakça
Krş.	: Karşılaştırmamız
Kum.	: Kumukça
Kzk.	: Kazakça
Mo.	: Moğolca
Nog.	: Nogayca
Oğuz	: Oğuzca
Özb.	: Özbekçe
Rus.	: Rusça
s.	: Sayfa
Skr.	: Sanskritçe
Sogd.	: Sogdça
Şor.	: Şor ağ. (RS1.)
Tat.	: Tatarca

TDK	: Türk Dil Kurumu
Tel.	: Teleüt ağ.
TİSl.	: Türkçe İkilemeler Sözlüğü
Trkm.	: Türkmençe
TT	: Türkische Turfan-Texte
TTü.	: Türkiye Türkçesi
Tuv.	: Tuvaca
Tü.	: Türkçe
UAJ	: Ural-Altaysche Jahrbücher
Uyg.	: Uygur Türkçesi
UygSB.	: Uygur Sivil Belgeleri
YUyg.	: Yeni Uygurca

KAYNAKÇA

AKALIN, Ş.H, N.N.N.K. TANNAGAŞEVA (1995), *Şor Türkçesi Sözlüğü*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi.

AKYALÇIN, Necmi (2007), *Türkçe İkilemeler Sözlüğü*, Ankara: Anı Yay.

ALTAYLI, Seyfettin (1994), *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

ARAT, Reşit Rahmeti (1936), “ Uygurca Yazılar Arasında”, *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi* (1936), III, 101-112, İstanbul.

_____ (1937), *Türkische Turfan-Texte VII*, Berlin (APAW 1936 Nr. 12).

_____ (1943), “Türklerde Tarih Zaptı”, *II. Türk Tarih Kongresi Zabıtalari*, İstanbul.

_____ (1964), “ Eski Türk Hukuk Vesikalari”, *JSFOu*, No.65, Helsinki, 11-77 (= *Türk Kültürü Araştırmaları*, I-1, Ankara 1964, 5-53)

_____ (1979), *Kutadgu Bilig III İndeks*, (Haz.: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları

ARIKOĞLU, Ekrem (2005), *Örneklerle Hakasça Türkçe Sözlük*, Ankara: Akçağ Yay.

ARIKOĞLU, Ekrem, Klara KUULAR (2003), *Tuva Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yay.

ATA, Aysu (1997), *Nāsırü'd-din Bin Burhānū'd-din Rabguzi, Kısāsu'l-Enbiyā (Peygamberler Kısaları)* I Metin, II Dizin, Ankara: TDK yay.

_____ (1998), *Nehcü'l-Ferādis Uştmahlarning Açuk yolu, Dizin-Sözlük*, Ankara: TDK yay.

ATALAY, Besim (1985-1986), *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, C. I-IV, Ankara: TDK yay.

_____ (1945), *Ettuhfet-üz-zekiyye fil lûgat-it-Türkiyye*, İstanbul.

AYAZLI, Özlem (2012), *Altun Yaruk Sudur VI Kitap, Karşılaştırmalı Metin Yayını*,

Ankara: TDK Yay.

AZƏRBAYCAN DİYAƏKTOLOJİ LÜGƏTİ (1999), Ankara: TDK Yay.

BAMMATOVA, Z. Z. (1969), *Kumıksko-Russkiy Slovar*, Moskva.

BANG, W., A. von Gabain (1929), *Türkisch Turfantexte-I*, SPAW 1929, Nr. 15, Berlin.

_____ (1929) *Türkisch Turfantexte-II*, Nr. 15, Berlin.

_____ (1930) *Türkisch Turfantexte-III*, Nr. 15, Berlin.

_____ (1930) *Türkisch Turfantexte-IV*, Nr. 15, Berlin.

_____ (1931) *Türkisch Turfantexte-V*, Nr. 15, Berlin.

BARTHOLD, V. V. (1990), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BASKAKOV, N. A. (1958), *Karakalpaksko-Russkiy Slovar*, Moskva.

BASKAKOV, N. A., A. İ. İNKİCEKOVA (1953), *Hakasskso-Russkiy Slovar*, Moskva

BaşkRSI.: *Başkirsko-Russkiy Slovar*, Akademiya Nauk SSSR, Başkirskiy Filial İstitut İstorii, Yazıka i Literatura, Moskva 1958.

BAYRAM, Bülent (2007), *Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlük*, Konya: Tablet Kitabevi.

CAFEROĞLU, Ahmet (1931), *Abû Hayyan, Kitâb al-idrâk li lisân al-Atrâk*, İstanbul.

_____ (1934), “Uygur Hukuk ve Maliye İstılahları”, *Türkiyat Mecmuası*, C. IV, İstanbul, 1-43.

CLARK, Larry (1975), *Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th-14th cc.)*, Dissertation of Indiana University(Bloomington), Ph.D., 1975, X+488+3p. University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan) § London.

CLAUSON, Sir Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, Oxford (ED).

_____ (2002), “Uygurlar”, *Türkler Ansklopedisi*, III. Cilt.

ÇETİN PEKAÇAR (2011), *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.

DANKOFF, Robert, J. KELLY (1982-1985), *Mahmud al-Kaş'arî. Compendium of the Turkic dialects (Diwan lugat at-turk)*, Ed. And transl. With introduction and indices. P. 1-3. Harvard University, 1982-1985.

- DİVİTÇİOĞLU, Sencer (2005), *Orta Asya Türk İmparatorluğu VI. – VIII. Yüzyıllar*, Ankara: İmge Yayınevi
- DOERFER, G. (1963-75), *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, I-IV, Wiesbaden (TMEN).
- DOERFER, G., Semih Tezcan (1980), *Wörterbuch des Chaladsch*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- DSI: *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, XI C., TDK Yay.: Ankara 1993.
- EDAL: STAROSTİN, S., A. DYBO, O. MUDRAK (2003), Etymological Dictionary of the Altaic Language, Handbook of Oriental Studies, Section Eight, edited by Denis Sinor and Nicola Di Cosmo, London-Boston: Brill Publications.
- ELVERSKOG, Johann (1997), *Uyghur Buddhist Literature*, (Silk Road Studies I), Turnhout.
- GANIYEV, Fuat vd. (1997), *Tatarca-Türkçe Sözlük*, Kazan-Moskova, İnsan Yay.
- GENG, Shimin, Jens Peter Laut, Georges-Jean Pinault (2004a), “Neue Ergebnisse der Maitrisimit-Forschung (I): *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 154, 347-369.
- GOLDEN, Peter B. (2002), *Türk Halkları Tarihine Giriş* (Çev. Osman Karatay), Ankara: KaramYay.
- GRØNBECH, K., (1942), *Komanisches Wörterbuch, Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*, Kopenhagen: E. Munksgaard.
- GÜRSOY-NASKALİ, Emine, Muvaffak Duranlı (1999), *Altayca-Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yay.
- GÜRSOY-NASKALİ, Emine vd. (2007), *Hakasça-Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yay.
- İZGİ, Özkan (1981), “Uygur Alım-Satım Vesikalarında Cezanın Ödendiği Bazı Müessese ve Şahıslar”, *VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 799-769-802
- _____ (1986), *Kutlug Bilge Kül Kağan- Bögü Kağan ve Uygurlar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- _____ (1986), “Uygurlardaki Vergilere Ait Bazı Düşünceler”, *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 579-585.
- _____ (1991), “Turfan Uygurlarında Kiralama Vesikaları”, *X. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 764-769.
- JİNGWEİ, Li, (1994), *Tu Lu Fan Hui Gu Wen She Hui Jin Ji Wen Shu Yan Jiu*, Xinjiang Ren Min chu Ban She, Wulumuqı, Ürümçi. (JW)

- KAYA, Ceval (1994), *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: TDK yay.
- KOCA, Salim (2002), “Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 15-37.
- KOÇ, Kenan vd. (2003), *Kazak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.
- KORKMAZ, Zeynep (1992), *Grammer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK yay.
- MALOV, S. E. (1951), *Pamyatniki Drevnetyurksoy Pis'mennosti*, Moskva-Leningrad.
- MATSUİ, Dai (1998), *Taxation and Administrative System in Uiguristan Under the Mongols (13th-14th cc.)*, Ph.d. Dissertation of Osaka University, Osaka.
- _____ (2002), “Taxation and Tax-collecting Systems in Uiguristan under Mongol Rule”, *Research on Political and Economic Systems under Mongol Rule*, Offprint, Osaka, 87-127.
- MORİ, Masao (1961), “A Study on Uygur document of loans for consumption”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No. 20, Tokyo, 111-148.
- NADALYAEV, V. M., D. M. Nasilov, E.R. Tenişev, A. M. Şçerbak (1969), *Drevnetyurskiy Slovar*, Leningrad.
- NECİP, E. Necipoviç (2008), *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*, (Çev. Yrd. Doç Dr. İklil Kurban), Ankara: TDK Yay.
- ORKUN, Hüseyin Namık (1936), “Türk Hukuk Tarihinin Uygur Vesikaları”, T.C. Adliye Vekilliği, *Türk Hukuk Tarihi, Belgeler*, Ankara, 533-692.
- ÖNER, Mustafa (2009), *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yay.
- ÖZYETGİN, A. Melek (1996), *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi (İnceleme-Metin-Tercüme-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım)*, Ankara: TDK Yayınları.
- _____ (2002), “Altın Orda Hanlığının Resmi Yazışma Geleneği”, *Türkler Ansiklopedisi* c. 8, 819-830, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- RADLOFF, W. (1893-1911), *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Opit slovaryu tyurkskix nareçiy)*, 4c., Sankt-petersburg.
- _____ (1928), *Uigurische Sprachdenkmäler, Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben*, Leningrad, S. VIII+305, mit 3 Tfln. (Rerit: Biblio Verlag, Osnabrück 1972). (USp.)
- RAMSTEDT, G. J. (1976), *Kalmückisches Wörterbuch*, (zweite unveränderte Auflage), Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

- RÄSÄNEN, M. (1969), *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki.
- RÖHRBORN, Klaus (1971), *Ein uigurische Totenmesse, Text, Übersetzung, Kommentar*, Berlin (Berliner Turfan Texte I).
- _____ (1977-1998), *Uigurisches Wörterbuch 1-6*, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, Wiesbaden.
- RYUMİNA-SIRKAŞEVA, L. T., N. A KUÇİGAŞEVA (2000), *Teleüt Ağzı Sözlüğü* (Çev. Şükrü Halûk Akalım, Çaştegin Turgunbayev), Ankara: TDK Yay.
- SAYİT, Muhemmetrehim, İsrabil Yusup (2000), *Kadimki Uygur Yezidiki Vesikiler*, Şiñcan Halk Neşriyatı, Urumçi.
- SENİR, Denis (2000), *Erken İç Asya Tarihi*, (Çev. R. Sezer), İstanbul: İletişim Yay.
- SERTKAYA, O. Fikri- Rysbek Alimov (2005), *Eski Türklerde Para (Göktürklerde, Uygurlarda, Türgişlerde)*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- STACHOWSKİ, Marek (1998), *Dolganischer Wortschatz*, Krakow.
- TABAKOĞLU, Ahmet (1994), *Türk İktisat Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- TAYMAS, A. (1988), *Battal, İbni Mühennâ Sözlüğü*, Ankara: TDK yay.
- TAVKUL, Ufuk (2000), *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yay.
- TEKİN, Talat (1993), *Irk Bitig: The Book of Omens*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- _____ (1994), *Tunyukuk Yazıtı*, Ankara: Simurg yay.
- _____ (1997), *Orhun Yazıtları*, Ankara: TDK yay.
- _____ (2004a), “İpek Yolu’ndan Bin Yıllık Türkçe Mektuplar”, *Makaleler II, Tarihi Türk Yazı Dilleri*, Ankara: Öncü Yay., 289-299.
- _____ (2004b), “Türkçe En Eski Dava Dilekçesi” *Makaleler II, Tarihi Türk Yazı Dilleri*, Ankara: Öncü Yay., 308-313.
- _____ (2004c), *Irk Bitig, Eski Uygurca Fal Kitabı*, Türk Dili Tarihinin Temel Sorunları I, (Haz. N. Demir, E. Yılmaz), Ankara: Öncü Yay.
- TOPARLI, Recep vd. (2003), *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yay.
- _____ (1999), *El-Kavânînü’l-Küllîye Li Zapti’l-Lügati’t-Türkiyye*, Ankara: TDK Yay.
- _____ (2000), *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*, Ankara: TDK Yay.

_____, M. ARGUNŞAH (2008), *Mu'ini'l- mürid: inceleme, metin, çeviri, dizin, tıpkıbasım*, Ankara: TDK Yay.

TTS *Tarama Sözlüğü*, 6 C., TDK yay. :Ankara 1963-1972.

VASİLİEV, Yuriy (1995), *Türkçe-Sahaca (Yakutça)*, Ankara: TDK Yay.

_____, (1993), *Sammlung uigurischer Kontrakte*. Hrsg. von Juten ODA, Peter ZIEME, Hiroshi UMEMA und Takao MORİYASU, 1-3, Osaka.

YUDAHİN, K.K. (1998) *Kırgız Sözlüğü* (Çev. A.B. Taymas), 2c., Ankara.

YÜCE, Nuri (1988), *Mukaddimetü'l-Edeb*, Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks, Ankara.

Yrd. Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR
Mardin Artuklu Üniversitesi
uygur_haticekubra@hotmail.com

Ankara Ferfene Günleri

Anadolu'nun toplumsal hayatında geçmişten günümüze yer alan toplu eğlenme anlayışında önemli yer alan eğlencelerden biri, Ankara'da yapılan Ferfene günleridir. Aydınlanma, aydınlatma anlamlarına gelen ve toplumsal hayatta önemli işleve sahip bu geceler hemşehri toplantısı olmasının yanı sıra sınıf farkı gözetmeksizin birlikteliğin yaşandığı eğlence ve kültür ortamlarıdır. Geleneğin öğrenildiği ve aktarıldığı ortamlar olarak Ferfene; somut olmayan kültürel mirasın unsurlarındandır. Toplumsal yardımlaşmayı, eğlenmeyi, eğitmeyi sağlayan geleneksel kültürde işlevsel öneme sahip olan Ferfene, Anadolu'nun farklı şehirlerinde de aynı veya farklı adla yaşatılmaktadır. Kendine özgü icrası olan Ferfeneler sayesinde gelenek öğrenilerek aktarılmakta ve böylece sürdürülebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğlence, Gelenek, Ferfene.

Ankara Ferfene Days

From past to present, one of the important entertaining events that take place within the sense of entertainment of the Anatolian social life is the Ferfene days in Ankara. These nights, besides meaning enlightenment and have a significant function in the social life, are the platforms of entertainment and culture that the synergy is lived without any class distinction. As the environments in which the tradition is learned and transferred, Ferfene is one of the elements of the intangible cultural heritage. Ferfene, which has a functional importance in the traditional culture enabling social cooperation, entertainment and education, is kept alive in different cities of Anatolia. By means of these Ferfene nights, which have a unique way of performance, the tradition is transferred by learning and thus maintained.

KeyWords: Entertainment, Tradition, Ferfene..

Giriş

Ankara Ferfeneleri somut ve somut olmayan kültürel miras bağlamında geleneğin aktarılmasında sosyal kurum işlevi görmektedir. Kurallara ve ritüellere sahip bu yapı, içinde bir toplumun dinamiklerini barındırmaktadır. Ferfene; kurallara, yeme-içme, eğlenme, mizah gibi geleneğe ait olgulara sahiptir. Ankara Ferfeneleri de bu olgular bağlamında değerlendirilecektir.

Gündelik hayatın önemli bir parçası olan eğlencelerin toplumsal hayatı ve toplumun bireylerini geçmişten günümüze nasıl etkilediği ve eğlencenin günümüzde geçirdiği dönüşümler de çalışmada tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Araştırma Yöntemleri

Nebi Özdemir'in "Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü" adlı kitabındaki sınıflandırma Ankara Ferfeneleri adlı çalışmanın taslağını oluşturmada esas alınmıştır. Araştırma kapsamında Haluk Balaban ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Ankara Abdin Paşa konağında gerçekleştirilen Ferfene eğlencelerine giderek katılımcılar ve icracılarla görüşülmüş ve katılımlı gözlem yapılmıştır.

Ankara Ferfeneleri

"Geleneksel eğlence ortamları" yörelerin kültürel kodlarının aktarıldığı ve yaşatıldığı mekânlar olması açısından önemlidir. Yöreye has eğlencenin düzenlendiği, ritüellerin uygulandığı eğlenceler, ortak bir işleve sahiptir. Bu işlevlerin başında geleneğin öğrenilmesi ve kuşaktan kuşağa aktarılması sayılabilir. Bu tür eğlencelerde düzenlenen

oyunların ritüel kökenlerinin bulunduğu da unutulmamalıdır. Haluk Balaban Ferfeneyi, “Ankara’da fakir ile zengin, zade ile avamın, makam sahibi ile sade vatandaşın aynı sofrada, eşit miktarda her türlü masrafa katıldığı yemekli eğlencedir. Sohbet, muhabbet, saz, söz ve oyunların oynadığı birlikteliktir. Arifane sözlerin söylendiği; gelenlerin her konuda aydınlandığı; örfünü, âdetini, geçmişini öğrendiği, düşüncelerini söylendiği ortam” olarak tanımlamaktadır.

Türk toplumsal hayatı ve geleneksel eğlenceleri değerlendirildiğinde eğlence temelinde bu tür oluşumların sosyal dayanışmayı ve huzuru sağlayan kültürel olgular olduğu söylenebilir. Ankara’nın geleneklerinin aktarılması ve sürdürülmesi açısından ayrıca öneme sahip olan Ferfeneler, bu çalışmada adlandırma, zaman ve süre, mekân, eğlence, katılımcılar, kurallar, giyim-kuşam, müzik, dans ve türküler, yeme- içme ve çalgılar başlıkları altında kısaca tasvir edilecektir.

1.Adlandırma

Halk eğlencelerinin adlandırılmasında pek çok unsur göz önünde tutulmaktadır (Özdemir 2005: 81). Türkçe sözlükte Ferfene, “1. Ortaklaşa yapılan yemekli içkili toplantı. 2. Düğün ya da bayramlarda gençlerin birleşerek bir kuzu ya da koyun kesip yemeleri. 3. Çocukların ayrı ayrı evlerden malzemelerini toplayıp kırdı yaptıkları pilav. 4. Pişmiş yumurta.” Anlamlarına gelirken Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğünde ise Ferfene; “Yiyip içerek eğlenme, ziyafet (Mucur)” anlamlarına gelmektedir. Yörede ise Ankara Ferfenelerinin kelime manası işlevine uygun olarak aydınlatma ve aydınlanma anlamlarına gelmektedir. Ferfene sözcüğü, geçmişte kadınlar ve erkeklerin farklı zaman ve mekânda, günümüzde ise birlikte gerçekleştirdikleri eğlence için kullanılmaktadır.

Anadolu’da farklı adlarla ve farklı icra törenleriyle de olsa bu türlü toplu eğlencelerin düzenlendiği bilinmektedir. Bu toplu eğlencelerden bazıları; Isparta, Afyon, Akşehir ve Kütahya gezekleri; Kula, Simav, Konya ve Çankırı yaren teşkilatları (Eroğlu ve Köktan 2015: 344), Urfa Sıra Geceleri, Mardin Leyli eğlenceleri örnek olarak verilebilir.

2.Zaman ve Süre

Zaman ve süre açısından Ferfene günlerini değerlendirmek gerekirse kadın ve erkek Ferfeneleri bu konuda birbirinden farklılık gösterir. Erkek Ferfenesi genellikle yatış namazı sonrasında başlar tanyeri ağarana kadar devam eder. Kadın Ferfenesi ise öğleden önce başlar ikinci namazının sonuna kadar devam eder. Günümüzde ise dernek tarafından belirlenen gün veya gecede yapılmaktadır.

3.Mekân

Eğlence mekânları, geleneksel, sözel bilginin aktarıldığı ve yerel yaşamın canlı tutulduğu, kısaca geleneğin egemen olduğu kamusal alanlardır. Ayrıca bu mekânlar kültürün yaratıldığı, icra edildiği ve değiştirildiği yerlerdir (Özdemir 2005: 93-94). Mekânın korunmasının günümüz şartlarından bağımsız olmadığı düşünüldüğünde geleneğin sürdürülebilmesi için mekânın varlığının önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Mekânın geçirdiği dönüşümler açısından eğlenceyi değerlendirmek gerekirse, konaklardan apartman dairelerine geçiş eğlencenin dönüşümünü ve uğradığı kesintiyi anlamlandırmak açısından önemlidir. Günümüz şartlarında ve şehir yapısı içinde

geleneksel eğlence- mekân ilişkisi sekteye uğramıştır. Tüm bu süreçte geleneksel eğlenceler yaşadığı dönüşümlere rağmen yaşatılmaya çalışılmaktadır. Mekânsal olarak Anadolu'da köy odalarında, köy konaklarında yapılan eğlenceler, geçmişte Ankara'da büyük ev ve konaklarda düzenlenmekteydi. Günümüzde Ankara'da Abidin Paşa Konağı geleneğin yaşatıldığı, eğlencenin vakıf ve dernek çatısı altında sürdürüldüğü konaklardan biridir.

4.Eğlence

Ferfene eğlence ritüelinde katılımcılar, kurallar, yeme içme kültürü, giyim kuşam kültürü ve oyunlar önemli bir yer tutmaktadır. Ferfene'de herkes duyurusunu yaptıktan sonra yenen Ferfene yemeği sonrası sıra türkülü oyun havaları ile eğlenceye geçilir. Kış gecelerinde ise eğlenceye seyirlik oyunlar da eklenir. Bu oyunlar; Arap oyunu, deveci oyunu, kazan karası, fincan oyunu, evci oyunu, sınır taşı oyunu, yoğurt yeme, daldırma oyunu¹ bunlardan bazılarıdır. Sonra sazlar ile Ankara oyun havaları çalınır, zeybekler oynanır. Nihayetinde Cezayir oyun havası ile Ferfene son bulur.

Katılımcılar:

Toplu eğlence anlayışına sahip yörelerde eğlenceye katılımı gönüllük esastır. Balaban, Ferfene katılımcılarının özelliklerini: "Edep sahibi kişilerin akıl adamların birlikteliği" olarak değerlendirmektedir. Günümüzde ise özellikle Ankara Kulübünün üyeleri ile her yaşta seğmen tarafından yaşatılmaya çalışılmaktadır (Balaban 2016).

Ferfenelere katılım geleneğin içinde yazılı olmayan ancak herkes tarafından bilinen ve uygulanan kurallara bağlıdır. Ferfene'ye gelen misafir, mutlaka bir Ferfene üyesinin tavsiyesi sorumluluğu altında eğlenceye iştirak edebilir. Ferfene'nin edebini adabını ondan öğrenir. Ferfene'ye katılanlar doğruluk, edep ve bilgi sahibi olmalı, bilgisini paylaşmalıdır. Ankara'da Ferfene eğlencelerine katılmak bir anlamda ayrıcalıktır. Ferfene'nin geleneğin öğretilmesine ve aktarılmasına katkısını şu sözler açıkça ortaya koymaktadır. "Kız anadan öğrenir çeyiz dizmeyi, oğlan babadan öğrenir Ferfene'yi, muhabbetle gezmeyi" denir. Yörelere ait toplu eğlenme anlayışının temelinde; inancın, adabın, edebini yörenin yaşlıları tarafından gençlere öğretilmesi, yaşatılması tıpkı onlardan önce olduğu gibi sonra da sürdürülmesi isteği yatmaktadır. Toplumlarının devamını sağlayan yöresel ve evrensel davranış kalıpları da böylece gelecek nesillere aktarılmış olur.

6.Kurallar

Ferfene, geleneğin aktarımını sahip olduğu kurallar sayesinde yapabilmektedir. Geleneğin aktarımı eğlencenin nasıl icra edileceği diğer geleneksel toplu eğlenceler de olduğu gibi kurallara tabidir.

Ferfene'ye çağrı Ferfene'nin adap ve edebini bilen umumiyetle Seymen büyükleri tarafından yapılır. Eskiden okuyucu tabir edilen kimselerin hane hane dolaşmasıyla davet yapılmış. Ferfene içkisiz, işretsiz bir toplantıdır. Genellikle Ankara'da yatsı namazından sonra, bayramların ikinci günü yapılır. Gündüz de yapılabilir. Ankara'da haftada bir gece yapılan ve farklı kimselerin davet edildiği, ilim, bilgi sahipleri kişilerin

¹Gözler bağlı karşısındakine yemek yedirme ve benzeri daha birçok seyirlik oyun oynanır.

katıldığı, katılımcıların tanıtılması ve hal hatır sorulması hastalığının sıkıntılarının sorulması ve elden gelecek yardım ve desteğin kararlaştırılması bu eğlenceler sayesinde düşünülmektedir. Bu nedenle Anadolu'nun geleneksel toplu eğlencelerini işlevleriyle değerlendirmek önemlidir. Bu ortamlar geçmişten günümüze sadece eğlence ortamları olmamış sosyolojik ve psikolojik pek çok işlevi de bünyesinde barındırarak günümüze kadar gelmiştir. Ferfene eğlenceleri sırasında yanlış hareket eden önce uyarılır, ayakkabısı dışarıda ters çevrilir. Bu bir daha Ferfene'ye katılamazsın demektir. Divan üyelerinin bir daha yapmayacağı fikri oluşursa af etme söz konusu olabilir ama öncesinde mutlaka bir ceza verilir. Ferfene'de edep gereği büyüklere, saygı esastır. Hiç kimse müsaadesiz konuşmaz. Küslerin barıştırıldığı Ferfene'de, kimse bir başkasına tarzide bulunamaz. Ferfene'de katılımcıların mutlaka sorumlu olduğu bir arkadaşı olur. Bu arkadaşlar birbirlerine her konuda destek olurlar. Toplumsal hayatı düzenlenmesi ve yardımlaşma açısından düşünüldüğünde arkadaşların birbirinden sorumlu olması bu açıdan önemlidir. Ferfene'de özellikle halkın tümünü ilgilendiren konularda seçilen bir konu üzerinde tartışma ve bilgilendirme yapılır, toplumun bilgi ve kültür birikimine katkıda bulunulur. Gelecek Ferfene'nin planlanması nerede ve nasıl yapılacağı konuşulur.

Ferfenelerde sohbet sonrası saz başlar. Önce divan ayağından, garip ayağından ezgiler çalınır okunur. Sonra sözlü türküleri ve kırık havalara geçilir. Saza ara verildiğinde, içecek ikramı yapılır. Dışarıya çıkmak isteyenler çıkar çünkü Ferfene sırasında edep ve adap gereği kimse Ferfene'yi müsaadesiz terk edip, dışarı çıkmaz.

Ferfene'nin temel akideleri arasında "saz başlayınca söz susar" yer alır. Türk örf ve adetlerinde yer alan "Söz başlayınca lakırdı susar" adabı Ferfene'lerde uygulanır. Balaban bu durumu şöyle örneklendirir. Ankaralı seğmenlerin duayeni Rahmetli Genç Osman (Osman Genç Türk) Efe, "Saz başlayınca söz susar" dizesini altın bir öğüt olarak söylemekle beraber hiçbir zaman saz çaldığı toplumda nezaketsiz davranmamıştır. Saz çaldığı sırada sohbet edeni uyarmak yerine, sazını çalmayı bırakmıştır. Sohbet edenler de bu davranış karşısında sözü kesmişlerdir. Rahmetli Efe bir iki hava çaldıktan sonra ara vermiş, kısa da olsa bir sohbet faslı açmıştır. Seğmen büyüklerinin toplum içinde kırıcı olmadan eğlencenin adabını öğretmeye çalışmaları, geleneğin eğitim işlevinin yerine getirilmesi açısından önemlidir.

Ferfene eğlencelerinin her aşaması olduğu gibi oturma nizamı da belli kurallara bağlıdır. Ankara evlerinde ve konaklarında yapılan Ferfenelerde, en yaşlılar başköşede olmak üzere yaş sırasına göre oturulur. Gençler kapıya yakın otururlar. Burada makam rütbe zenginlik fakirlik gözetilmez. Ferfene'de sohbet ehli olan bilge kişiler konuşma sırasında en yaşlının yanında oturur ve böylece sohbeti başlatırlar.

7.Giyim Kuşam

Geçmişte gösterge sisteminin parçası olan giysiler sayesinde insanların hangi yöreden olduğu, kadınların; evli, bekâr, dul oldukları anlaşılmaktaydı. Bu durum gündelik hayat içerisinde söze dahi gerek kalmadan insanların birbirleriyle iletişim kurmasını sağlamaktaydı.

Ankara'da Ferfene etkinliklerinde günlük kıyafetlerin dışında yabancı "özel gün" giyimlerine kadınlar ayrı bir özen gösterirdi (Begiç 2016). Erkekler en temiz giysileri ile Seymenler ise Seymen kıyafetleri ile Ferfene'ye katılırlar.

8.Müzik- Dans ve Türküler

Ferfenelerde müzik yemekten sonra başlar. Yemek sonrası dua faslına geçilir. Ardından ağır havalar, bozlaklar, dertli havalar, özel yakılmış ağıtlardan okunur. Ağır havalardan sonra mahalli türkülere sıra gelir sesi güzel olanlardan türkü söylemeleri sıra ile istenir. Kimse birbirinin okuduğu türküyü tekrar etmez. Kırık havalar okunur sonra oyun havalarına geçilir, zeybek oynanır. Ferfene'de son olarak Cezayir havası çalınır. Uzun kış gecelerinde şarkı türkü dışında seyirlik oyunlar da sergilenir.

8.1. Çalgılar

Erkek Ferfenesinde; saz, divan sazı, cura, bağlama, zilli maşa, şimşir kaşık çalgı olarak kullanılır. Kadın Ferfenesinde ise; def, zilli maşa kullanılır. Defin olmadığı yerde eskiden bakır tepsi çalgı olarak kullanılmıştır.

9.Yeme İçme

Eğlence kültürünün içinde misafirperverliğin ve kültürün aktarımının tat duygusu yoluyla yapıldığı düşünüldüğünde yeme-içme hafızada kalıcı yer edinmesini sağlamak açısından önemlidir. Böylece duyu yoluyla geleneğin aktarılması sağlanmış olur.

Ferfene'de günün şartlarına ve ekonomiye uygun yemekler hazırlanır. Ankara'da Ferfene yemeğini hazırlayan aşçı (erkek veya kadın olabilir) önceden yemek hazırlığını yapar. Ferfene'nin en yaşlı kişinin besmele çekmesinden sonra, buyur ağalar sözü üzerine herkes yemeğe başlar. Yemek sonrası Fatiha ve şükür duası okunur. Dua sonrası kısa bir sohbet yapılır. Böylece Ferfene'ye katılanlar sohbet aracılığıyla eğlencenin de maksadına ve adına uygun olarak aydınlatılır. Ferfene'nin adabı "Biliyorsan konuş, bilmiyorsan sükût et"tir.

Ferfene'de, ocak başı olarak görevlendirilen kişinin görevleri arasında yemeğin dağıtılması, mutfak ve yemek nizamı, çay, ayran ve şerbet dağıtılması bulunur. Ocak başı, Ferfene nizamını düzenleyen kişiye tabi olur, sadece onun emri ile hareket eder. Onun işareti ile servise başlanır.

Kadın ve erkek eğlencelerinde cinsiyet bağlamında farklılıklar bulunmaktadır. Erkek Ferfenesinde genellikle bütçeye uygun yemekler yapılır. Bu yemeğin parası herkesten eşit olarak toplanır. Kadın Ferfenelerinde herkes evinde bulunan en güzel ve en iyi yaptığı yemekleri getirir veya malzemelerini ana kadın ve ocakbaşı kadına getirirlermiş.

Sonuç

Yörelere ait geleneksel eğlenceler sayesinde genç kuşaklar, kendi yörelerine ait olan türküleri, oyunları, adetleri, ritüelleri doğal ortamında öğrenirler (Uygur 2014: 93). Ferfene; kültürün ve geleneğin devamlılığını sağlaması açısından, yöre halkını bir araya getirmesi ve toplulukta "güven" duygusu yaratması, ortak bir kültürü yaşatması ve

eğlendirmesi açısından içinde pek çok işlevi barındırmaktadır. Geleneğin yaşatılması açısından bu eğlencelerin icra ortamının ritüelleri önem kazanmaktadır. Ferfene’yi bu yönüyle değerlendirdiğimizde, yöre halkının geleneği sanatsal boyutta deneyimledikleri ve aktardıkları mekânlar olduklarını söylemek mümkündür.

Ferfeneler, sadece eğlenme ve dinlenme amaçlı değil; geçiş törenlerinin çok işlevli eğlence ögesi olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum Ferfene’nin işlevi açısından değerlendirildiğinde eğitim, eğlence ve iletişim gibi çok katmalı bir zeminde geceye katılan bireylerin kazanımlarını artırmaktadır. Ankara Ferfeneleri sadece yemekli eğlenceler değildir. Günün önemli konularının ve problemlerinin konuşulduğu, istişare edildiği işlevsel toplantılardır. Bu durum sürekliliği sağlaması açısından da önemlidir. Bu nedenle sadece eğlence olarak değerlendirmek bu geleneğe haksızlık etmek olacaktır. Ferfeneler, toplumsal hayatı düzenleyici ve karar alıcı bir mekanizmaya da sahiptir.

Ferfene’de söylenen türküler halkta bir benlik duygusu, aitlik hissi ve gurur kaynağı yaratma işlevlerine de sahip olmuştur. Ferfene’nin önemli işlevlerinden birinin halk müziğinde kültürel belleğe canlılık ve devamlılık kazandırmış olduğu söylenebilir.

Ferfene’de zengin ile fakirin getirdiği herkesin birlikte yediği yemeğe azık karıştırma adı verilir. Bu durum toplumsal düzen açısından değerlendirildiğinde sınıf ayrımı olmadan herkesin bir arada bulunduğu toplantılar olması açısından önemlidir.

Son olarak, gelenekselliğin ve özgünlüğün küreselleşmenin de etkisiyle erozyona uğradığı günümüzde geleneksel değerleri kurtarmak ve yaşatmak zorlaşmaya başlamıştır. Kültürlerin birbirleriyle olan hızlı etkileşimi farklılıkları ortadan kaldırmaya başlamaktadır. Geleneksel eğlencelerimiz de tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Özdemir’in gelenek ve eğitim ilişkisi üzerinde kurduğu “Kültürel Birliği’nin oluşturulması, işlenmesi, sunulması, yaşanarak yaşatılması öncelikle eğitim alanındaki düzenlemelerle gerçekleştirilebilecektir (Özdemir 2012: 21) cümlesi geleneksel eğlenceler açısından da değerlendirilmez. Geleneklerin yaşatılması ve sürdürülmesi konusunda vakıf ve derneklerin çalışmalarının desteklenmesi sağlanmalıdır.

Kaynakça

- Ceylan, F. (2004), Eğlence Kavramının İstanbul’da Geçirdiği Değişim Süreci ve Mekana Etkisi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Cerrahoğlu, M. (2016), “Halkbiliminin İşlevsel Çözümleme Modellerine Göre Yaran Geleneği”, Çankırı Karatekin Üniversitesi, SBE Dergisi, S 7(1), s:543-558.
- Eroğlu, E. Köktan, Y. (2015), “Ahilik Kültürü ve Geleneksel Sohbet Toplantıları”, Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /TheJournal of Turk&Islam World SocialStudies Yıl: 2, Sayı: 5, Aralık 2015, s. 339-348.
- Ersan, M. (2006), “Türkiye Selçuklularında Halkın Eğlence Hayatı”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Cilt XXI, S:2 s:77-92.
- Yıldız, Ö.E. (), Toplumsal Yaşam, Eğlence ve Reklam Etkileşimi: Flash MOB Uygulamaları,
- Özdemir, N. (2001), “Bilim ve Teknolojideki Gelişmelerin Köy Seyirlik Oyunlarına Etkisi”, Milli Folklor Dergisi, S.51, s: 119-129.
- Özdemir, N. (2012). “Kültür Ekonomisi ve Yönetimi”, Hacettepe Yayınları, Ankara.

- Özdemir, N. (2004). “Eğlence-Müze İlişkisi ve Türk Eğlence Geleneği Araştırma Uygulama Merkezi”, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyum Bildirileri, Yayına Haz: Oğuz, Ö.; Özkan, T., Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Uygur, H.K (2014), “Mardin’in Geleneksel Eğlencesi: Leyli Gecesi”, Milli Folklor Dergisi, S:102, s:86-98.
- Tellan, D. (2016), “Mekan, Eğlence ve Popüler Kültür İlişisini Değerlendirmek”, TRTAkademi, Eğlence Endüstri Sayısı, Cilt:1, S:1, ISSN 2149-9446.
- “Performingarts (such as traditional music, dance and theatre”
<http://www.unesco.org/culture/ich/en/performing-arts-00054> erişim tarihi: 12/08/2016
- “Social practices, ritual sand festive events”
<http://www.unesco.org/culture/ich/en/social-practices-rituals-and-00055> erişim tarihi: 12/08/2016.
- “What is Intangible Cultural Heritage?”
<http://www.unesco.org/culture/ich/en/performing-arts-00054> erişim tarihi: 12/08/2016
- “Intangible Heritage domains in the 2003 Convention”
<http://www.unesco.org/culture/ich/en/performing-arts-00054> erişim tarihi: 12/08/2016

Hilal TAVUKÇU (Yüksek Lisans Öğr.)
Hacettepe Üniversitesi
hilaltavukcu.91@gmail.com

Efsanelerle Kazan

Kazan, tarihi ve kültürü bakımından Ankara'nın en eski yerleşimlerinden birisidir. Gerek Satı Kadın Müzesi gerekse kavunu ile meşhur olan Kazan ilçesi efsaneler bakımından da oldukça gelişmiştir. Efsanenin kendi içinde barındırdığı inanma, olayı anlatan kişinin, anlatılan şeyin gerçekten olduğunu kabul etmesi ile mümkün olur. Bu özellik ise efsaneyi masaldan ayırır. Efsanelerin içerisinde anlatılan olağan üstü nitelikler, gerçek hayatla bağdaşmıyor gibi gözükse de anlatan ve dinleyen kişi için sanki yanı başında gerçekleşiyormuş gibi bir izlenim uyandırır. Ayrıca aynı efsanenin farklı il ve ilçelerde anlatıldığı görülmektedir. Aynı olay, farklı yerlerde anlatılma imkânı bulurken, bölgenin kendi şartları ve kültürel özellikleri aktarıldığı yerlere uyum sağlar. Örneğin, Afyon İli Emirdağ İlçesinde anlatılan "Kırk Kız Kuyusu" efsanesinin Isparta İlinde de anlatıldığı ve bu olaya inanıldığı görülmektedir. Bu makalede ise Ankara'nın Kazan İlçesinde anlatılan "Dede Ağaç" efsanesine yer verilecektir. Bu efsanenin farklı yerlerdeki varyantları da aktarılmaya çalışılacaktır. Dede Ağaç Efsanesinin Kazan Kültürüne katkısı, kültürü ve onu oluşturan insanları nasıl etkilediği de bu makalenin temel noktalarını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Efsane, Memorat, Ağaç.

Legens of Kazan

Kazan in terms of its history and culture is one of the oldest cities of Ankara. While it's famous for Lady Sati Museum and melons, Kazan district is also known with its legends. It's possible to believe in a legend only if teller accepts that it is real. This feature separates legends from stories. Even if extraordinary qualities of the legend may make it sound like unreal, for the teller and the audience it feels like they experience the legend at that moment. It's also seen that the same legend can be told in different cities and districts. While the same event finds the opportunity to be told in different places, it blends with region's own terms and cultural characteristics. For example, "Forty Girls Well" legend told in the province of Afyon Emirdağ district is also told and believed to be true in Isparta province. In this article, the legend of "Grandfather Tree" which is told in the province of Ankara Kazan district will be included. We'll also try to cite variants of this legend found in different districts. The contributions and influence of the legend of Grandfather Tree to the culture and people of Kazan will also be the main points of this article.

Key Words: Legend, Memorate, Tree.

Temel Kavramlar

Kazan tarihi ve kültürü bakımından Ankara'nın en eski yerleşmelerinden birisidir. Kültür ve onun ürünlerine bu bölgede sıkça rastlanmaktadır. Özellikle bu makale kapsamında incelenecek olan efsane bunlardan bir tanesidir. Efsane birçok yörede masalla ve memorat ile karıştırılmaktadır. Efsanenin genel olarak ne anlama geldiğine bakıldığında birçok halk bilimcinin farklı tanımlamalar yaptığı görülmüştür. Bu tanımlamalardan birkaçı ise şöyledir; Pertev Naili Borat "Bir destan parçası karmaşık ve uzun soluklu anlatı bütününden kopup kendine özgü üslup niteliklerini, sanatlık süslemelerini yitirince, sadece olağanüstü nitelikleri ile bir kişiyi ya da bir olayı bildirme görevi ile sınırlanınca efsane olur" (20014: 111). der. Şükrü Elçin "İnsanoğlunun tarih sahnesinde görüldüğü ilk devirlerden itibaren aynı coğrafya muhit ve kavimler arasında doğup gelişen; zamanla inanç, adet, anane ve merasimlerin teşekkülünde az çok rolü olan bir masaldır" (1986: 314) der. Ali Berat Alp Tekin " Dini, inandırıcı, kısa nesir şeklindeki halk anlatımlarıdır" (2012: 15) diyerek efsaneyi tanımlar.

Görüleceği üzere efsane farklı halkbilimciler tarafından farklı tanımlanmıştır. Dünya yayınlarına bakıldığında da bu durumun devam ettiği görülür.

Max Luthi efsaneyi “ Duygusal bir anlatma, anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olaylar anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve bu gerçekten haberdar olmayı isteyen, nesilden nesile sözlü aktarım yoluyla geçen ve karakteristik bir şekle sahip anlatım türünün adıdır” (2006: 220) der. Wilhem Grimm “ Efsane duygusal, ahlaki, objektif zamana ve mekâna bağlı bir anlatım türüdür” der. Wilfried Buch ise “ Efsane kısaca yalan söylemektir” (2006: 224) der. Juha Pentikainen efsaneyi “ “Günlük hayatın bir parçasıdır ve efsaneler inançları açıklamaktadır” (2006: 229) şeklinde açıklar.

Tüm bu açıklamalardan hareketle efsanenin hem bilim insanları hem de halk tarafından uydurmaca, hayatın içinden çıkan çoğu zaman dinle ve zaman ve mekânla bağlantılı çoğu zaman da masal ile benzeşen bir halk anlatısı olduğu sonucuna varılabilir. Efsanenin kökenlerine inildiğinde ise benzer efsanelerin dünyanın farklı yerlerin de oluşabildiği görülür. Bunun en güzel örneğini ise “otostopçu hayalet kız” efsanesi oluşturur. Otostopçu hayalet kız efsanesi ortaya çıktığı 1900’lü yılların başından beri dünyanın hemen her yerine ve bölgesine dağılmıştır. Amerika, Kore gibi Türk folkloru içerisinde de yer edinmiştir (Çobanoğlu, 2003: 42).

Bu bağlamda efsanenin türlerine bakıldığında gezgin ve mahalli olarak sınıflandırıldığı görülmektedir. Bu çalışma içerisinde ise halk inançları ve halk dininin birer yansıması olmakla birlikte mahalli bir efsane de olan “Dede Ağaç Efsanesi” anlatılacaktır. Ayrıca toplumdaki yaygın inançlar, efsanelerde belli motiflerin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Kiminde taş kesilme kimisinde ise bir kaya motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma kapsamında ise ağaç motifi anlatılacaktır.

Efsanelerle Kazan

Toplumdaki yaygın inançlar sonucu meydana geldiğine inanılan efsane, inançların pekişmesini sağlamakla birlikte bir yörenin kendine özgü olan inançla bağlantılı bir şekilde oluşan, sözlü kültürünün aktarımına yardım eder. Bu da efsanenin amaç ve işlevlerinden birisini teşkil eder. Ayrıca efsanenin gerçek olduğu yönündeki inançlar onun masaldan ayrılmasını sağlar (Boratav, 2014: 111). Bu bağlamda dede ağaç efsanesine baktığımızda inançla bağlantılı olarak gelişme gösterdiği görülür. Sadece Ankara’nın Kazan ilçesinde değil, Türkiye’nin pek çok bölgesinde inançla bağlantılı oluşmuş efsane örneklerine rastlanmaktadır. Özellikle din ile bağlantılı olarak gelişme gösterdikleri görülmektedir. Dede ağaç efsanesinin oluşum köklerine bakıldığında, ağacın insan yaşamındaki etkilerinin incelenmesi gerekmektedir.

Ağaç mitolojik dönemden beri bereketin simgesi, doğumun göstergesi olarak kabul görmüştür. En güzel örneğini ise Uygur Türklerinin türeyiş destanı olan ağaçtan türeme destanı teşkil eder. Bu destana göre Oğuz Kağan İt-Barak kavmi ile yaptığı savaşı kaybettikten sonra küçük bir adacığa sığınmak zorunda kalmıştı. İşte tam bu sırada ölen askerlerinden birisi bir ağaç kovuğunda bir çocuk doğurmuştu ve bu çocuğa Kıpçak adı verilmişti. Oğuz destanını yazarlar ise ısrarla Kıpçak kelimesinin anlamının ağaç olduğunu öne sürmektedirler. Ayrıca maniheizm dininde de ağacın, önemli bir yerde durduğu görülmektedir. Manas destanında ise kısır kadınların kutsal elma ağacı altında oynamaları sonucunda çocuk sahibi olacaklarına dair inançları vardır. Orta Asya edebiyatına bakıldığında ise Araçlı yani “Ardınçlı” adını taşıyan birçok yere rastlanmaktadır. Yunus Emre çağına gelindiğinde ise ağaç eski kutsallığını kaybetmiştir. (Ögel, 1989: 88- 90).

Her ne kadar İslamiyet ile birlikte ağaç eski önemini kaybetmiş gibi gözükse de insanlar farkında olmadan ağaca vurgu yapmaya devam etmiştir. En güzel örneği ise Yunus Emre'nin inançsız insanları kuru bir ağaca benzetmesidir. Çünkü canlı ağaç ve imanlı insan bereketin, huzurun ve mutluluğun simgesidir. Eğer insan inancını kaybederse tıpkı kurumuş bir ağaç gibi işe yaramaz ve faydasız bir hale gelir. Dede ağaç efsanesine ve onun türlerine geçmeden önce ağaç kültürünün Türk Kültürü üzerindeki etkisinden kısaca bahsetmek gerekir.

Altay mitolojisine bakıldığında, gökyüzüne doğru, büyük bir çam ağacının yansıdığı görülmektedir. Gökleri delip geçen bu ağacın tepesinde ise tanrı Bay-Ülgen oturuyordu. Bu göğe kadar uzanan ağaçlar, genellikle gökteki bir dağ veya tepe üzerinde yer almaktaydı. Güney Sibiryaya da yaşayan Abakan Tatarlarının efsanelerinde ise bu görüş daha da genişletilmiştir. Onlara göre dünyanın ortasında, göğe kadar uzayan büyük bir demir dağ vardı. Bu dağın üzerinde yedi dallı kayın ağacı oturuyordu. Kaç Tatarları ise kayın ağacını şöyle tanımlarlar; “Altın yapraklı kutsal kayın! Sekiz gölgeli kutsal kayın! Dokuz köklü, altın yapraklı, Bay-Kayın!.. Manas destanında ise Tanrıdan haber getiren aksakallı bir ihtiyar, çocuğa kayın ağacının üzerinden seslenmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Türkler için ağaç ve ağacın etkileri dinle de bağlantılı olarak gelişme göstermiştir. O devirlerde kayın ağacının önemini yapılan aletlerden de anlayabiliriz. En sağlam oklar kayın ağacından yapılırdı. Yay kılıfları da kayın ağacının kabuklarından çıkarılırdı. Çadır ve kulübelerinin çatılarını kayın ağacı kabukları ile örterler yemek vb. şeyler için kullandıkları kapları da yine kayın kütüklerinden yaparlardı. En kaliteli eyer ve semer kayından yapılırdı (Ögel, 1989: 90).

Profesör Doktor Abdülkadir İnan sosyal hayatta olduğu kadar dini hayatta da kayın ağacının önemli olduğundan bahsetmiştir. Şamanizm isimli kitabında gökten inen kayın ağaçları ile ilgili dualardan bahsetmiştir. Şamanlara göre insanlar türediği zaman, Umay Ana ile beraber iki kayın ağacında yere inmiştir. Buradan ağacın bir külte dönüştüğü görülebilir. Fuzuli Bayat'a göre kült ise “Türk Mitolojisinde doğaüstü varlıklar şeklinde tasarlanan yüce ve kutsal varlıklara gösterilen saygı, ihtişam ve bazen de tapınmadır” (2007: 80). Buradan da ağacın kutsallığı onu yaratan Umay anaya yani hayata bağlanır ve hayat ağacı kavramı günlük hayat içerisinde kutsal bir role bürünür.

Ağaçla ilgili en güzel efsaneler Altay bölgelerinde devlet kurmuş olan Türkler tarafından söylenmiştir. Kuzey batı- Sibiryaya ile Rus Bozkırlarına gidildikçe ağaç kültü bölgenin iklimi ve havası gibi kötüleşmektedir. Örneğin Fin-Ugor kavimlerinden Ostyakların ağaç efsanesi şöyledir; tanrı kız kardeşi ile karı-koca hayatı yaşayan ilk insanlara kızmış bu nedenle de karaçam ağacından bir kadın yapmış. Onunla yaşayan erkek kardeşini kıskanan kadın napmış etmiş bu ağaçtan olan kadını öldürmüştü ve onun kıyafetlerini giymiş. Bu yolla da bir çocuk doğurmuş. Tanrı bunu duyunca hemen kadınla çocuğu ortadan kaldırmış. Onların kanları ile de Pori isimli bir ağaç yapmış. Dişi bir ayda ormanda gezerken bu ağacı yemiş ve gebe kalmış, doğan çocuk ise ayı değil kadınların atası olan bir kız çocuğuymuş. Görülüyor ki Orta Asya'dan batıya doğru gidildiğinde ağaçla ilgili efsanelerden eser kalmamaktadır (Ögel, 1989: 95).

Türk hayatında ağaç ile ilgili inançlar, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden atalarımız tarafından hemen her yerleşim alanına yerleşmiştir. Örneğin Nevşehir de kayın ağacı kutsal sayılarak çaput bağlanmıştır. Böylece kutsallık kazanarak dilek ağacı görevi görmüştür. Diyarbakır'da Sin ve Sidaş adlı iki kardeşin türbesi çevresinde yetişen ağaçlara dokunulmadığı görülür. Dokunulduğunda ise öküz gibi böğürerek öleceğine inanılır (Kalafat, 1995: 57). Benzeri bir İnanç Afyon ilinde yer alan Ceylan Dede Türbesinde de mevcuttur. Bu makale içerisinde yer alan dede ağaç efsanesi de ağacın kutsallığını ortaya koymaktadır.

Ağaç özellikle de kayın ağacı, halen kutsallığını korumaktadır. Çünkü ağaç yeni verilen bir meyvenin, bereketi getiren yağmurun, ölümü simgeleyen kuru bir çınarın, hatta yaşamla ölüm arasında duran bir efsanenin de simgesi olmaktadır. Çünkü eski Türkler de ağaç ve onunla bağlantılı oluşan orman, hayat üzerinde etkisi olan önemli varlıklardır. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta ağaçtan ziyade arkasında barındırdığı bir takım ruhani varlıklara karşı oluşturduğu saygıda gizlidir. Bir ağaç ifade ettiği güçten ötürü kutsal kabul edilir. Ağacın yıkılmaz oluşu, yıkılsa bile tekrardan ortaya çıkışı hayatın düzeni içerisinde kutsalın gücü bakımından kendisini ortaya koyar (Eliade, 2005: 316-320). İşte günlük hayat içerisinde özellikle İslamiyet'e geçişle birlikte bu durum her ne kadar unutulmuş gibi gözükse de devam etmektedir. Yukarıda verilen örneklerde de bu durumun önemi ve ciddiyeti ortaya çıkmaktadır. İnsanların ağacın dalını kırdığında kendisinin öleceğine olan inancı ya da ağaca istekte ve dilekte bulunması, ağacın cismi altında kutsalla kurduğu bağlantının bir göstergesidir. Bu durum sadece Türklerle sınırlı da olmamıştır. Avrupa'nın Hıristiyanlık öncesi inançlarında kendisini gösterir. Frazer Altın Dal isimli kitabında bu durumu şu şekilde açıklar; Avrupa'nın dinsel tarihine bakıldığında özellikle Ari ırkta ağaç bir tapınma nesnesi olarak vardır. Ayrıca en eski tapınma yerleri ağaçtan yapılmıştır. Eski Roma'da yaşamın işlediği bir yer olan Forum, imparator Romulus'un İncir ağacına tapındığı yerd. İmparatorluğu boyunca da bu tapınma sürmüştür. Yerlilere gelindiğinde de durum değişmemiştir. Onlar için ağaçlar genellikle canlıdır. Onların da ruhu vardır ve bunun dikkate alınması ve davranışların ona göre seçilmesi gerekir. Örneğin, Doğu Afrika'da Wanikalar, her ağacın özellikle Hindistan cevizi ağacının yok edilmesi olayına ana katili gözüyle bakarlar. Çünkü ana nasıl çocuğa hayat ve besin veriyorsa, o ağaçta insanlara aynı şeyi yapar. Suçsuz bir insanın kolu nasıl kırılmazsa ağacın dalı da o şekilde kesilemez (2004: 57). Yerlilerin bu tutumu Türklerin kayın ağacına karşı duyduğu sevgi ve inançla örtüşmektedir. Kayın ağacı da hem gölgesiyle hem de içinde barındırdığı sıvısıyla insan hayatına katkıda bulunur. Yıllarca su vermeden bile hayatta kalır ve insanları besler. Tıpkı bir anne gibi (Özkul Çobanoğlu).

Tüm bunlar ağacın ve onun taşıdığı anlamın inançlar doğrultusunda şekillenmesi ile oluşmuştur. Bu makalede anlatılacak olan Ankara İli Kazan İlçesinde geçen Dede Ağaç efsanesi de ağacın ve onun kapalı işlevlerinin önemini ortaya koyar. Kazan tarihi ve kültürü bakımından Ankara'nın en eski yerleşmelerinden birisidir. Efsaneleri, memoraatları, masalları ve daha birçok halk edebiyatı türlerinin sıkça anlatıldığı bir yerdir. Dede ağaç efsanesi de bu anlatı türlerinden birisidir. Bölgede yaşayan halk için bu efsane, ağaç ve ona duyulan saygı ile beraber değerlendirilmektedir. Bu efsane ise kısaca şu şekilde anlatılmaktadır;

“Köyde eski bir ağaç vardı. Ağaç insanların dilek dilediği, istekte buldukları bir ağaçmış. Köylüler dinle bağdaşmadığı için bu ağacı söküp başka yere götürdüler. O gece ağaçtan kurtulmuştu köy halkı. Ancak sabah olup da ağacın olduğu yere gittiklerinde ağaç yeniden olduğu yere gelmiş ve resmen insanların gözlerinin içine bakıyormuş. Sonra bu işlem birkaç kere daha tekrarlanmış. Ama ağaç ne zaman sökülüp başka yere götürülse bir şekilde yeniden geliyormuş. Şimdilerde de aynı şeyin olacağı korkusuyla ağaca elleyen yok olduğu gibi duruyor.”

Bu efsane Kazan yöresine ait yerleşik bir efsanedir. Ancak Afyon ilinin Emirdağ ilçesinin Eşrefli köyünde anlatılan kırk kız kuyusu efsanesi de dede ağaç efsanesine benzer bir şekildedir. Kurtuluş savaşı sırasında Eşrefli köyüne kadar ulaşan Yunan askerlerinden korunmak isteyen kırk tane genç kızın bir kuyuya girmesi ve oradan çıkamamaları sonucu ölmeleri anlatılmaktadır. Efsaneye göre;

Savaş sırasında düşman askerleri köye kadar gelmiş. Önlerine çıkan herkese ya tecaviüz ediyorlarmış ya da öldürüyorlarmış. Köyün muhtarı köyde bulunan kırk tane

genç kızı toplamış ve bir kuyuda saklanmalarını düşman gidince onları çıkaracaklarını söylemiş. Savaş uzayınca bu kızlar orada ölmüşler. Ruhları ise kuyuyu ortadan kaldırıncaya yeniden yerine koyuyormuş. Halen köyde kalıntıları durur. İnsanlar korkudan dokunmuyorlar.

İki farklı bölgede anlatılan bu efsanelerde sadece değişen mekân ve elemanlardır. İkisinde ortak olan nokta ise nesnelerin bir ruha sahip olduklarıdır. Bu makalenin konusu içerisinde yer alan ağaç ve onunla bağlantılı oluşan dede ağaç efsanesinde de dikkat edilecek nokta budur. İnsanlar farkında olmadan kültürlerinde yer alan ağaç ve onun kutsallığını devam ettirmektedir. Kazan halkına göre ağacın bir ruhu vardır ve bu ruh ağacın yer değiştirmesini sağlamaktadır. İnsanların gözlerinin içine bakıyormuş gibi algılanmasının nedeni de onun sahip olduğu ve taşıdığı ruhla ilgilidir. Tıpkı Frazer'ın Altın Dal isimli kitabında yerlilerin ağacın dallarını kırmayı yasakladıklarını anlatması gibi. Orada da insanlar ağacın bir ruha sahip olduğuna inanır ve o ruh, insan gibi üzüldür ve ölüdür. İslamiyet ile birlikte Şamanizm'den kalma inançların yok olduğu düşüncesi insanların arasında her ne kadar yaygın bile olsa, eski alışkanlıklar ve inançlar kültürel bellekte yer edinmiştir. Bu bellek belki bilinçli belki de bilinçsiz bir şekilde kendisini gösterir.

SONUÇ

Efsaneler çoğu zaman bir yöreye özgü mahalli özellik taşıırken, çoğu zaman da gezgin bir tür olarak anılır ve dünyanın her tarafında karşılaşılabilecek bir hale gelir. Kazan yöresine ait olan dede ağaç efsanesi de mahalli bir efsane çeşidi olarak kendisini gösterir. İnsanların bu efsaneyi ağaç kültü ile birlikte ele alması, ağaca duyulan saygı ve inançla birleşmesi, birden fazla işlevin aynı anda devreye girmesini sağlamıştır. Bu işlevler ise ağaç ve onunla bağlantılı orman kültürünün devamlılığını sağlamak ve halk üzerinde bir korku unsuru yaratımını kolaylaştırmak olmuştur. Bu sayede efsaneleşerek bu güne kadar ulaşmıştır.

Ayrıca ağacın insanı bir anne gibi sarması, beslemesi ve isteklerini yerine getirmesi eski çağlardan bu zamana inanç ve kültür unsuru olmuştur. Özellikle Şamanizm'in hâkim olduğu zamanlarda, ağacın inanç sisteminde oldukça etkili bir rol oynadığı bilinmektedir. Yaratılış destanlarında ağaca yer verilmesi, dünya üzerinde yerli kabilelerden modern zamanlara kadar inançlarda değişimler olsa da onun insan üzerindeki etkisinin devamlılık göstermesini sağlamıştır. İslamiyet'e geçişle birlikte ise yaşanan inanç değişikliği ağacın işlevini yitirmesini sağlamamış onun yerine İslami bir hale dönüşmüştür.

Ağaca gösterilen saygı, sevgi, inanç ve ona yüklenen kutsallık bugünde yaşamakta ve folklorik bir unsur olarak işlevselliğini devam ettirmektedir. Bu durum ise Kazan'da anlatılan dede ağaç efsanesinden anlaşılabilir. İnsanların ağacın bir ruhu olduğunu düşünmesi, kendisine bakıyor hissi yaratması ona yüklenen kutsallığı arttırmıştır. Böylelikle de ağaç kültürünün efsaneleşerek yeni nesillere aktarımı sağlamıştır. Geleneksel değerler, inanç ve kültürle etkileşim, efsanelerin şehirlerde de köylerde olduğu gibi kültürel birer unsur olarak var olduğunun göstergesidir.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat, (2012), *“Efsane ve Motifler Üzerine”*, Ankara: Akçağ Yayınları
Bayat, Fuzuli, (2007), *Türk Mitolojik Sistemi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
Boratav, Pertev Naili, (2014), *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Bilge Su Yayınları

- Buch, Wilfried, (2006), “Masal ve Efsane Üzerine (Çev: Ali Osman Öztürk)”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Ed. Ö. Oğuz- M.Ekici vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 223-229.
- Çobanoğlu, Özkul, (2003), “Türk Folklorunda Kaybolan Otostopçu Kız Efsanesi”. *Türkbiliği*, Sayı: 6, 41 – 55.
- Eliade, Mircea, (2005), *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetin Morfolojisi)*, (Çev: Mustafa Ünal). Konya: Serhat Kitapevi
- Frazer, James, (2004), *Altın Dal (Dinin ve Folklorun Kökenleri)*, (Çev: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kalafat, Yaşar, (1995), *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Luthi, Max. (2006), “Masalın Efsane, Menkıbe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı, (Çev: Sevgül Sönmez)” *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Ed. Ö. Oğuz- M.Ekici vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 220-223.
- Pentikainen, Juha, (2006), “Efsanenin Yapısı ve Fonksiyonu”, (Çev: İsmail Görkem)”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (Ed. Ö. Oğuz- M.Ekici vd.), Ankara:Geleneksel Yayıncılık, 229-239.

KAYNAK KİŞİLER

- KARATOKUŞ, Zeynep (2016), 1993 Ankara doğumlu, üniversite mezunu, kütüphaneci ile 19.05. 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.T. nin arşivindedir.
- TAVUKÇU, Mehmet (2016), 1954 Afyonkarahisar doğumlu, üniversite mezunu, kimya yüksek mühendisi ile 15.06. 2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni H.T.nin arşivindedir.

Doç. Dr. Hürrem Sinem ŞANLI ve Özge EZER (Yüksek Lisans Öğr.)

Gazi Üniversitesi

sinemsanli@yahoo.com/ozgeezerr@gmail.com

Mitolojilerde Zümrüd-ü Anka Sembolü

Mitoloji yaratılışın, başlangıcın bilimidir. Kâinatın nasıl ve ne şekilde oluştuğunu, insanların hayvanların ve bitkilerin ilk defa niçin, nasıl ve ne şekilde meydana geldiklerini açıklamakta, insanların bu konudaki inanışlarını içine almaktadır. Böylece ortaya renkli ve zengin motiflerden oluşan bir sentez çıkmaktadır. Unutulmayan ve mitolojik çağdan tarihi çağa geçiş yapan efsanelerde yeni anlam kazanan motiflerden biri de "Kuş" tur.

Efsaneler ile ilgili olarak sık sık anılan mitolojik kuşlardan biri de; Anka veya Simurg'dur. Anka veya Simurg, Kaf dağında yaşayan ve insan gibi düşünüp konuştuğuna inanılan efsanevi bir kuştur. Arapların "Anka", İranlıların "Simurg" adını verdikleri, Türkçe'de ise her iki şekliyle birlikte "Zümrüd-ü Anka (Simurg u Anka) olarak adlandırılan bu hayali kuşa İslam edebiyatının ünlü isimleri eserlerinde yer vermiş ve onu konularının ana teması olarak ele almışlardır. Genellikle uçar vaziyette resmedilen simurg'un güneşten ve ateşten yaratıldığına, kuşların en güzel ve dirayetlisi olduğuna inanılır. Güzellik, bereket, kuvvet gibi kavramların simgesi olarak kullanıldığı kadar, şifa verici bir yaratık olarak da metinlerde yer alır. Çok geniş bilgi ve hünerlere sahiptir. Kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar.

Bildiride, mitolojik unsurlar arasında efsanevi özellikleriyle yer alan Zümrüd-ü Anka Kuşu'nun özellikleri ve farklı mitolojilerdeki anlamları ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Mitoloji, Zümrüd-ü Anka, efsane, sembol.

Simurg Figure in the Mythos

Mythology is the science of creation and the inception. It clarifies how and in what way the universe arised, people, animals and plants ocured; it involves the believes of people on this topic. Thus and so, a synthesis consisting of colorful and rich motives show sup. Bird takes on a new meaning in the legends which are unforgettable and were switched from the mythological ages to historical ages.

One of the mythological birds mentioned in the legends is "Phoenix" or "Simurg". "Phoenix" or "Simurg" is a mythical bird which lives in Mount Kaf and is belived to think and talk like human beings. In Turkish it is called Zümrüd-ü Anka (Simurg u Anka) which is the combination of its Arabic name Anka (Phoenix) and Persian name Simurg; and this imaginary bird was mentioned in the literal works of the Islamic Literature writers as a main character of their storylines. Simurg which is usually sketched on the fly, is believed to be created from the sun and the fire, and to be the most beautiful and the most persevering bird of all. It symbolizes beauty, plentifulness and power besides; it is described as a healer creature in the texts. It has a deep knowledge and a lot of skills. It mentors the heros and the emperors who consults with it.

In the paper, the features and the different meanings in other myts of Simurg will be discussed which takes part with its mythical features in the mythological elements.

Key Words: Mythology, Zümrüd-ü Anka(Phoenix), mythology, legend, symbol.

1.GİRİŞ

Mitoloji yaratılışın, başlangıcın bilimidir. Kainatın nasıl ve ne şekilde oluştuğunu, insanların hayvanların ve bitkilerin ilk defa niçin, nasıl ve ne şekilde meydana geldiklerini açıklamakta, insanların bu konudaki inanışlarını içine almaktadır (Seyidoğlu, 1992:571). Mitolojik düşünce insanlığın edindiği ilk kutsal düşünce biçimidir. Başka bir deyişle, insanlık kutsal olaylarını mitolojik kurgularla binyıllar boyu taşımış ve bunları gene mitolojik anlatımla aktarmıştır (Ateş, 2014:33). Mitoloji, efsanelere materyal sunan önemli bir kaynaktır. Mitolojinin kahramanları ve varlıkları olağanüstülüklerle süslenerek efsanelerin bünyesine girebilir. Böylece ortaya renkli ve zengin motiflerden oluşan bir sentez çıkar (Gökçimen, 2010:165).Unutulmayan ve mitolojik çağdan tarihi çağa geçiş yapan efsanelerde yeni anlam kazanan motiflerden biri de "Kuş" tur.

Doğu ve Türk mitolojisinde kuş motifine sıkça rastlanmaktadır. Efsaneler ve kıssalarla ilgili olarak sık sık anılan mitolojik kuşlardan biri de Anka veya Simurg'dur. Kaf Dağında yaşayan ve insan gibi düşünüp konuştuğuna inanılan efsanevi bir kuştur. Arapların anka, İranlıların simurg adını verdikleri, Türkçe'de ise her iki şekliyle birlikte zümrüd-ü anka (simurg u anka) olarak adlandırılan bu hayali kuşa İslam edebiyatının ünlü isimleri eserlerinde yer vermiş ve onu konularının ana teması olarak ele almışlardır (Özkeçeci ve Özkeçeci, 2007:111).

Simurg, Farsça' da "otuz kuş" anlamındadır. Bazıları "otuz"un anlamını bu kuşun otuz kuşun tüyünden oluşmasına bağlamaktadır (And, 1998: 295). Genellikle uçar vaziyette resmedilen simurg'un güneşten ve ateşten yaratıldığına, kuşların en güzel ve dirayetlisi olduğuna inanılır. Güzellik, bereket, kuvvet gibi kavramların simgesi olarak kullanıldığı kadar, şifa verici bir yaratık olarak da metinlerde yer alır. Cüssesi çok iri olup uçtuğu zaman hava kararır ve yağmuru mercan olan bir buluta benzer. Uçarken sel sesine veya gök gürültüsüne benzer sesler çıkarır. Ayrıca çok parlaktır, ona bakanların gözleri kamaşır. Çok geniş bilgi ve hünerlere sahiptir, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar. Tüyleri ile sıvazlayıp yaraları iyi eder (Özkeçeci ve Özkeçeci, 2007:111).

2.MİTOLOJİDE ZÜMRÜD-Ü ANKA SEMBOL ÖZELLİKLERİ

2.1. Zümrüd-ü Anka Sembolü

Anka kuşu düşsel dünyada yaratılmış ancak gerçekte somut bir varlık olmamasına karşın insanın manevi dünyasında büyük ve uhrevi anlamlar ifade eden bir varlıktır. Kendini küllerinden var eden Anka Kuşu'nun dünyada sadece bir tane olduğuna inanılır (Gezgin, 2007:19).

Anka, gerdanlık demektir. tüyleri güzel, boynu uzun, kendisi büyük bir kuştur. Boynu halka halinde beyaz tüylerle çevrilmiş olduğu için "Anka" denilmiştir. Ab-ı Hayat'tan içmiş olan bu kuş, ancak Zülkarneyn (İskender) ile görüşmüş, bir de kuşlara hakim olan Süleyman peygamberin divanına devam etmiş başka kimselere görünmemiştir (Erdoğan, 2007:154).

Anka'nın tek yaşadığı, çok yüksekte uçtuğu, bir avlanıp yedikten sonra günlerce ve aylarca yemek ihtiyacı duymadığı, hatta bir kemik parçasıyla uzun süre yetindiği inancı, onun yücelik, kalenderlik ve kanaatkârlık ifadelerinde kullanılmasına yol açmıştır. Bu yüzden, eski kültürümüzde bir fazilet olarak kabul edilen kanaatkârlık ve tasavvufun temel icaplarından olan istiğna ifadesi için, Anka-meşrep ve Anka-tabiat tabirleri kullanılmıştır. Anka, tekliğin, tek başına yaşayışın, başka bir şeye ve kimseye ihtiyaç duymadan kendi kendine yetmenin, kanaatkârlığın sembolü olmuş efsanevi bir kuştur. Onun makamı Kaf dağıdır. Bu yüzden Kaf, Kaf-ı kanaat, Kaf-ı istiğna, Kaf-ı uzlet tamlamalarıyla kalabalıktan, halktan, maddi âlemden uzaklaşmanın ve böylece Allah'a yaklaşma makamına ulaşmanın ifadesi için söylenen bir sembol olmuştur (Güler, 2014:66).

Anka'nın eş anlamlısı olan "si-murg" sözcüğü, Sanskritçede "yırtıcı" anlamına gelen "saena" sözcüğüne, Farsça da kuş anlamına gelen "murg" 'un eklenmesiyle oluşturulmuştur. Si-murg "otuz kuş" anlamına da gelir (Akalin, 1993:136).

Simurg, gövdesi güvercin doğan, çaylak akbaba gibi iri bir kuş gövdesi olarak resmedilmiştir. Boyundan itibaren baş, yuvarlak, dolgun yüzlü, başında taç bulunan güzelce bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Yakındoğu simurgları çoğu zaman taçsızdır (Önder, 1968:7).

Anka/Simurg, İslam tasavvuf ve sanatında Anka veya Simurg, halk arasında ise Zümrüdüanka adıyla anılan (TDVİA, 1991:198), ismi var cismi yok efsanevi kuş (Uludağ, 1991: 48). Anka,

Semender, Devlet kuşu, Phoenix, Tuğrul, Hüma, Simurg, Sirenk, Zümrüt ve Zümrüdüanka, Anka-yı Mugrib (Hançerlioğlu, 1984: 758), sâh-ı murgân (Akalin, 1993: 136), Simurg-i Kaf (Akalin, 1993: 130) ve Ruh (Pala, 2003: 392) gibi farklı adlarla anılır (Eskigün, 2006:10).

Anka Arap mitolojisinde, Simurg da Fars mitolojisinde yer alan efsanevi kuşlardır. İslamiyet'ten sonra bu iki mevhum kuşun özellikleri birleşmiş, Müslüman milletler arasında ortak bir inanç ve bunlar etrafında bazı söylenceler meydana gelmiştir. Fars efsanelerine göre Simurg'ta her kuştan bir renk ve bir özellik vardır; otuz kuşun özelliğine sahip olduğu ya da otuz kuş büyüklüğünde olduğu için simurg; otuz çeşit rengi ile rengarenk olduğu için de sireng adları verilmiştir. Rengin yeşil olduğuna inananlar da vardır. Bu yüzden Türk halk kültüründe Zümrüdüanka adıyla anıldığını söyleyenlerin yanında, bu ismin, simurg u anka söyleyişinden değişerek meydana geldiği düşüncesini ileri sürenler de vardır. Simurg ile Anka'nın aynı kavramı ifade ederek birlikte söylenmeleri sonucu, bu ismin meydana gelmiş olması görüşü daha uygun görünmektedir (Güler, 2014:64).

Simurg hakkında birçok anlatı söz konusudur. "Anka, Kaf Dağı" nda yaşadığı varsayılan, tüyleri renkli, yüzü insana benzer asla yere konmayıp yükseklerde uçan ve kendisinde her kuştan bir alamet bulduran, adı var kendi yok bir kuştur. Bir rivayete göre anka cennet kuşuna benzer yeşil bir kuşmuş. Bu yüzden ona zümrüdüanka denilmiştir. İranlılar, ankaya üzerinde otuz kuştan birer renk ve alamet buldurduğu için simurg ya da sireng der." (Pala 1989:36). Jobes'in eserinde simurg; İranlılara göre kuşların padişahıdır. Zal oğlu Rüstem'e cesaret ve gaipten haber veren bir kuştur. O, dünyanın üç kez tahrip edildiğini görmüş ve tüm çağların bilgisine sahiptir. Bu yüzden en mükemmel varlık olarak kabul edilmiştir. İhtimal ki Anka'nın diğer bir benzeridir (Jobes 1962:1456).

Çeşitli efsanelere göre Anka, insanlar gibi düşünür ve konuşur. Çok geniş bilgi ve hünere sahiptir, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar. Tüyleriyle sıvazlayıp yaraları iyi eder. Kaf dağına aşabilmek ve göğe yükselebilmek için Anka'ya binmek gerekir. Nitekim Zülkarneyn de Anka'yla göğe çıkıp yıldızlara ulaşmıştır. Çeşitli dinsel, büyüsel etkileri olduğuna inanılan Anka ile ilgili inançlar, kaynağını eski Mısır inançlarından almakla birlikte, Çin'den İran mitolojisine ve Müslümanlıktan Hıristiyanlığa kadar geniş bir inanç alanına yayılmıştır (Batislam, 2002:197).

2.2. Mitolojilerde Zümrüd-ü Anka

Yunan mitolojisinde Europa'nın babası yada erkek kardeşi diye PHOPENIX adıyla geçer (Leach, 1949:868). Anka'nın Batı dillerindeki karşılığı olan "Phoenix" sözcüğü, Fenike ile ilgilidir. Fo-en-ix= bir-büyük-ateş. Bu açıklama anka'nın beş yüz yılda bir kendini büyük bir ateşle yakması ve küllerinden yeniden doğması söylentisine bağlıdır. Anka yada Phoenix, güneşin, ateşe tapıcılığın, fırtınanın, bolluğun... sembolüdür (Akalin, 1993:135).

Mısır mitolojisinde, Phoenix karanlıktan çıkan ışığın sembolüdür (Çoruhlu, 1999:138–141). Yunancada Anka karşılığı olan Bennu, Mısır masallarında güneşi simgeler. Yunancada ve Mısır dilinde Anka karşılığı olan sözcükler PALMIYE demektir (Leach, 1949:868). Mısır efsanelerinde yer alan Anka'nın üzerinde otuz çeşit kuş rengi bulunur. Mısırdaki Anka kuşu ölümsüzlüğün simgesidir (Gezgin, 2007:20).

Çin'de, Fen-Huang adı ile bilinir ve impatoriçe'nin amblemi sayılır. Japonya'da adı Ho-Wo'dur, yeni doğmuş ay anlamına gelir. Kanatları rüzgar, ayakları toprak, kuyruğu da ağaçlar ve bitkilerdir (Akalin, 1993:135).

Eski Yunanistan'da yeniden doğuşun simgesidir (Jobes, 1961:1264).

Herodotos, Anka'nın ülkesi olarak Arabistan'ı gösterir. Her beş yüz yılda bir, genç bir anka, Heliopolis'te görünürmüş. Kartal büyüklüğünde altın bir kuşmuş. Araplarda Al-Salmandra, İrânlarda Salamender, Semender veya Simurg denilir. Dört ayaklıdır ve ateşte yaşar. Bu yorum ya da tasarımların kökeni Hindistan'a kadar inmektedir (Leach, 1949:868).

Simurg, Zerdüşt dini'nin kutsal kitabı olan Avesta'da (Saena) geçer. Simur adının Saenamurg'tan geldiği de düşünülebilir. Sanskriçde (Siena) kelimesi doğan anlamındadır. Aves'ta (Saena) ağacı, (bütün şifa verici kuvvetlere sahip) bir ağaç olarak kabul edilmekte, kuşun meskeninin bu ağaç üzerinde olduğu sanılmaktadır. Avesta'ya göre, Saena, çok uzaklarda Vurükaşa denizindeki ağaç üzerinde yaşar, kuşların padişahı, yani (Şah-ı Murgan) dır. Şifa verici yuvasından otlar taşıyarak, hastaların, çaresizliğin yardımına koşan bir melektir (Şahin, 2001:68).

Simurg, İnan etkisiyle Türk mitolojisinde yer almıştır. Simurg, Kimi zaman iyilik timsali olarak kahramanların koruyucusu, kimi zaman da kötülüğün timsali olarak görülmektedir. Bunun Arap-İslam kültüründeki yansıması Anka'dır (Çoruhlu, 1999:138-141).

Hint mitolojisinde Budist mitolojinin efsanevi yarattığı "Garuda" dır (Şahin, 2001:68). Hint mitolojisinde garuda, ilahi güce sahip bir varlık olarak Tanrı Vişnu'nun bineği olarak tasvir edilmiştir. Buna karşılık kara kuş (kartal) Türk kültürü ve mitolojisine aittir. Grifonlar göğü, tan ağarışını, ilim ve kuvvet gibi kavramları simgelerler. Türk sanatında özellikle kartal başlı grifonlar yaygın olarak görülmektedir. Burada bahsedilen doğaüstü hayvanlar Türk sanatında geniş tasvir alanı bulmuştur (Çoruhlu, 1999:138-141).

Anka , Türk kültüründe Devlet kuşu, Hüma, Hüma-kuşu, Simurg, Simurg-i anka, Simurg-i kaf, Zümrüd-i anka adlarıyla geçer (San, 1950:219).

Türk mitolojisinde Simurg ve Anka'nın özelliklerini taşıyan ve bunların karşılığı olarak bilinen konrul ve tuğrul denilen kuş(lar) vardır. Çift başlı kartal hakkındaki mitolojik söylencelerde de Simurg ve Anka'nın bazı özellikleri görülür (Karakurt, 2011).

İslâm mitolojisinde, Anka kuşların padişahı olarak anılır. Hz. Musa zamanında yaratılmış, Hicaz'a gitmiş, Hz. Süleyman'ın meclisince bulunmuştur. Ayrıca rivayetlere göre Anka Hz. Zülkarneyn ile Kaf dağında görüşmüştür. Hz. Muhammet'ten önce bir peygamberin bedduasıyla yok olmuştur (Batislam, 2002:196).

İsmi var cismi yok bir kuş olarak tanımlanması sonucu, tasavvufta 'vücutta taayyünü olmayan, yalnız zihinde suret bulan heyula'ya teşbih yoluyla Anka denilmiştir. Bî-vücut olarak nitelenmesinin nedeni budur (Özkırmımlı, 1983:112). Anka, ayrıca insanın kendini maddi varlıklardan arıtmada ve benliğini aşağıda gösterdiği ruhsal gücü simgeler (BL, 1986:630).

İslamiyet'ten sonra özellikle tasavvufta ilgili mitsel özelliklerin sezildiği hikâyelerde karsımıza çıkan (Çoruhlu, 2002:132) Simurg, tasavvufî edebiyatta uluhiyetin timsali olarak Attâr'ın Mantık al-tayr'ı ile çok iyi bilinmektedir (MEBİA, 1966:654). Zümrüdüanka Kuşu'nun Firdevsî'nin Şehname'sinde ve Mevlana'nın Mesnevî'sinde de ilginç öyküleri vardır (Hançerlioğlu, 1984:759). Mevlana'nın Mesnevî'sinde de Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında olduğu gibi, Simurg'a ilahî görevler verilir (BL, 1986:631). Anka ayrıca 1001 Gece Masalları'nda ve Arap atasözlerinde de geçer (Akalin,1993:134).

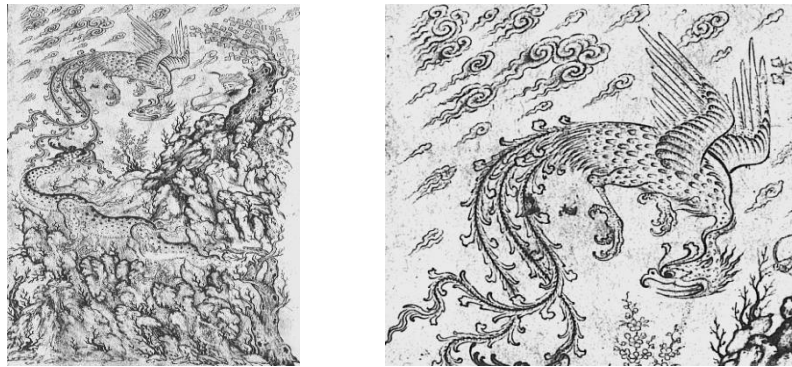
Kaynağını mitolojiden alan ve bilhassa İslam felsefecileri tarafından eserlerinde sıklıkla işlenen Simurg, sahip olduğu varlıksal nitelikler itibariyle tarihsel süreç içerisinde el yazmalarına da konu olmuş ve söz konusu el yazması minyatürlerinde geniş çapta resmedilmiştir. Efsanevi kuşun tasvirinin görsel hususiyetleri olduğu kadar bu görselliğin oluşmasına katkıda bulunan, taşıdığı spiritüel anlamlar da mevcuttur. Efsanevi kuşun varlığı, ekseriyetle İran mitolojisi hakkında İslamî dönemde kaleme alınmış olan Firdevsî" nin 1010 (h.400)" da tamamladığı Şehnâme adlı eserinde işlenmiştir. Yine bir başka İran Edebiyatçısı Feridüddin Attar" ın 1187 (h.583)" de kaleme aldığı Mantıku't-Tayr isimli eserinde ayrıntılı olarak işlenen Simurg, İslam felsefesinin de ayrıcalıklı konularından birini teşkil etmiştir (Çakmakçı, 2011:1)

İbn Buhtîşu" nun Kuzeybatı İran" da kaleme aldığı Menafiu'l-Hayevan isimli, hayvanları, kuşları, sürüngenleri ve böcekleri yapı, biçim ve alışkanlıkları itibariyle ele alarak vücutlarının çeşitli kısımlarını tıbbi hususiyetleriyle inceleyen eserine ait minyatürün başlık kısmında Arapça ifade ile "Ender Suret-i Simur" şeklinde Simurg'un adına yer verilmiştir (Rogers, 2003:249).



Resim 1: Simurg, Menafiu" l-Hayevan, 1297-1300, PML, f. 55a. (Çakmakçı, 2011:163)

Resim 1a: Simurg, Menafiu" l-Hayevan'dan detay, 1297-1300, PML, f. 55a.
(Çakmakçı, 2011:163)



Resim 2: Simurg ve ejder mücadelesi, 1630-40, TSMK, H. 2163, f. 2. (Çakmakçı, 2011:218)

Resim 2 a: Simurg ve ejder mücadelesinden datey, 1630-40, TSMK, H. 2163, f. 2.
(Çakmakçı, 2011:218)



Resim 3 : Simurg" un Zal" ı babasına getirmesi, Şehnâme, 1660, TSMK, H. 1490, v. 33. (Çakmakçı, 2011:219)

Resim 3 a: Simurg" un Zal" ı babasına getirmesinden detay, Şehnâme, 1660, TSMK, H. 1490, v. 33. (Çakmakçı, 2011:219)



Resim 4: İsfendiyar" ın Simurg ile mücadelesi, Şehnâme, 1330, TSMK, H. 1479, 145a. 164 (Çakmakçı, 2011:219)

Resim 4 a: İsfendiyar" ın Simurg ile mücadelesi'nden detay, Şehnâme, 1330, TSMK, H. 1479, 145a. 164 (Çakmakçı, 2011:219)



Resim 5: Hipokrat" ın Simurg" a binerek Kaf Dağı" na ilaç aramaya gitmesi, Falnâme, 1604-17, TSMK, H. 1703, 38b



Resim 6: Hz. Hamza" nın Simurg üzerinde Kaf Dağı" na gitmesi, albüm, TSMK, H. 2134, 1-2. (Çakmakçı, 2011:230)

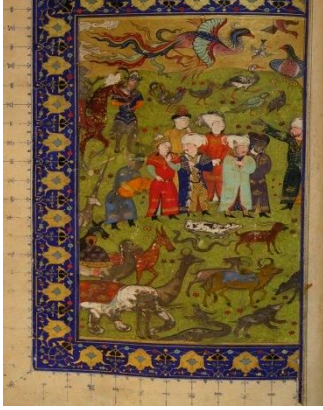
(Çakmakçı, 2011:108)



Resim 7: Kuşların toplanması, *Mantiku't-Tayr*, 1493, BODL, Elliot 246, 25b. (Çakmakçı, 2011:172)



Resim 8 : Simurg, Cahide Keskiner (Çakmakçı, 2011:238)

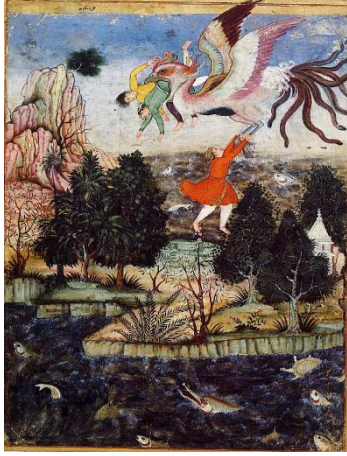


Resim 9: Hz. Süleyman Divan' ı, Şehnâme, 1496, TSMK, H. 1508, 2a(Çakmakçı, 2011:173)
Resim 9 a: Hz. Süleyman Divan'ından detay, , 1496, TSMK, H. 1508, 2a(Çakmakçı, 2011:173)



Resim 10: Hz. Hamza" nın Simurg" la seyahat etmesi, albüm, 15. yy, TSMK, H. 2152, f.64a.

(Çakmakçı, 2011:174)



Resim 11: Simurg" un Uçuşu, Heft Peyker, 1590, PSAHK. (Çakmakçı, 2011:198)

Resim 11a: Simurg" un Uçuşu 'dan detay. Heft Peyker, 1590, PSAHK.

(Çakmakçı, 2011:198)



Resim 12. İstanbul TSM Kütüphanesinden Simurg (Şahin, 2001:384)



Resim 13. İstanbul TSM. Kütüphanesi'nden Ejder ve Simurg Mücadelesi (Birol ve Derman, 1995:140).

3.SONUÇ

Bütün milletlerin mitolojisinde olağanüstü ve büyük bir kuş dikkati çeker. Gerek tasavvufi gerekse mitolojik kimliğiyle sıradan bir kuş olmanın çok ötesinde olumlu niteliklerle donatılmış bu kuş, üzerine bir insan bindiği halde uçabilen, insan eti yemeyen Zümrüd-ü Anka'dır. İnsanın manevi dünyasında büyük ve uhrevi anlamlar ifade eden Zümrüd-ü Anka'ya mitolojilerde sıklıkla rastlanmaktadır.

Efsanelere göre Anka, insanlar gibi düşünür ve konuşur. Çok geniş bilgi ve hünere sahiptir, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yapar. Kaf dağını aşabilmek ve göğe yükselmek için Anka'ya binmek gerekir. Bilim, bilgelik, güzellik, bereket, kuvvet gibi kavramların simgesi olarak kullanıldığı kadar şifa verici, iyileştirici özelliği olan bir kuştur.

Çeşitli dinsel ve büyüsel etkileri bulunduğu inanılan bu mitolojik kuş, zamanı geldiğinde kendini yaktığına ve küllerinden yeni bir Zümrüd-ü Anka'nın doğduğuna inanılır. Bu nedenle tarihi süreç içinde bütün kuşlar kutsallık kazanmıştır.

Bütün hayvan figürlerinde olduğu gibi Zümrüd-ü Anka'da (simurg) aşırı stilizasyon sonucu arma ve sembol özelliği ile ön plana çıkmıştır. Ayrıca insanların sosyal yaşamlarında önemli bir yer işgal etmektedir.

KAYNAKLAR

- AKALIN, Lütfullah, Sami, (1993), "Türk Folklorunda Kuşlar", Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma ve Geliştirme Müdürlüğü Yayınları:191, Ankara: Ersa Matbaacılık, 279.
- AND, Metin, (1998), Minyatürlerle Osmanlı İslam Mitologyası, Akbank Kültür ve Sanat Kitapları, İstanbul: Akbank Yayınları.
- ATEŞ, Mehmet, (2014), Mitolojiler ve Semboller, İstanbul: Milenyum Yayınları, IV. Baskı.
- BATISLAM, Dilek, Hanife, (2002), "Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hüma, Anka ve Simurg", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, 1:185-208.
- BİROL, İnci, ve DERMAN, Çiçek, (1995), Türk Tezyini Sanatlarında Motifler, Kubbealtı Neşriyatı, II.Baskı, 140, İstanbul.
- BÜYÜK LAROUSSE SÖZLÜK ve ANSİKLOPEDİSİ, (1986), İstanbul: Gelişim Yayınları, 20:(2), 12784.
- ÇAKMAKÇI, Hayrunnisa, (2011), Türk İslam Minyatürlerinde Simurg Tasviri ve İkonografis, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun.
- ÇORUHLU, Yaşar, (1999), Türk Mitolojisinin ABC'si, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 138–141.
- ÇORUHLU, Yaşar, (2002), Türk Mitolojisinin Anahatları, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 237.
- ERDOĞAN, Bayram, (2007), Sorularla Türk Mitolojisi, İstanbul: Pozitif Yayınları, 3
- ESKİGÜN, Kübra, (2006), Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.
- GEZGİN, Deniz, (2007), Hayvan Mitosları, İstanbul: Sel yayıncılık, 313.
- GÖKÇİMEN, Ahmet, (2010), "Türkmen Masallarında Mitolojik Hayvanlar ve Fonksiyonları", Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 20:165-178.
- GÜLER, Zülfi, (2014), "Şeyh Galib Divanında Anka-Simurg Sembölü", International Journal of Language Academy, 2:(1), 63-72.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, (1984), İslam İnançları Sözlüğü, İstanbul: Remzi Kitabevi, 775.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, (1966), İstanbul: MEB Yayınları, 10.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, (1991), TDVİA, İstanbul: TDV Yayınları.
- JOBES, Gertrude, (1961), "Dictionary of Mythology", Folklore and symbols, New York: The Scarecrow Press, 1:2.
- JOBES, Gertrude, (1962), "Dictionary of Mytology", Folklore and Symbols, I-II. New York: The Scarecrow Press.

- KARAKURT, Deniz, (2011), "Türk Söylence Sözlüğü", Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü, I. Basım. URL:http://www.kayabay.com/web_creator/6.pdf.
- LEACH, Maria, (1949), "Standart Dictionary of Folklore", New York: Myethology and Legent, 2:868
- ÖNDER, Mehmet, (1968), "Kubad-Abad Sarayı Harpi ve Simurg'ları", Türk Etnografya Dergisi, Milli Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5:5-17.
- ÖZKEÇECİ, İlhan, ÖZKEÇECİ, Şule, (2007), Türk Sanatında Tezhip, İstanbul:Yazıgen Yayinevi.
- ÖZKIRIMLI, Atilla, (1983), Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul: Cem Yayinevi, 2 (1): 1255.
- PALA, İskender, (1989), Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü I-II, Ankara: Akçağ Yayınları.
- PALA, İskender, (2003), Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul: L&M Yayinevi, 637.
- ROGERS, Michael, (2003), "The Legacy of Genghis Khan" New York and Los Angeles, The Burlington Magazine, 145:249.
- SAN, Salih, (1950), Her Bakımdan Kısaca Besni, Malatya: Güven Matbaası Yayinevi, 219.
- SEYİDOĞLU, Bilge, (1992), Türk Mitolojisi Ve Efsanelerinde Aile, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Kurumu, 571:58.
- ŞAHİN, Can, (2001), Türklerde Ejder ve Simurg Motiflerinin Grafik Gelişimi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1991), Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Marifet Yayınları, 552.

Kazan ve Çevresindeki Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanç ve Uygulamalar

Ziyaret fenomeni, tarihi süreç içerisinde çeşitli kültürlerde ve dinlerde karşılaşılan bir olgudur. Kültürel ve dinsel açıdan farklılıkların yanı sıra benzerlikleri de bünyesinde barındıran bu olgu, doğrudan ya da dolaylı olarak doğaüstü güçlerle kurulan ilişkiler çerçevesinde kutsalın tezahür ettiğine inanılan mekânlardaki inanç ve uygulamalardan oluşur. Dindar insan için bu türden kutsal mekânlar; olağanüstü ve gizemli yerlerdir. Bu yerlerin manevi bir güçle temasından dolayı çoğu zaman insanlara huzur, güven ve koruma sağladığına inanılır. Türkiye’de kutsallık atfedilerek ziyaret edilen mekânlar genel olarak kendilerine Allah dostu, evliya, veli, eren, alperen, zahit, şeyh, seyit, gazi, şehit, mübarek, pir, dede ve baba gibi isim ve sıfatlarla anılan kişilere ait mezarlardır. Bunun yanında İslam öncesi Türk inançlarının etkisiyle kutsal kabul edilen dağ, taş, ağaç, göl ve su kaynakları da bu türden ziyaret yerleri arasında kabul edilir. Ziyaret yerlerindeki inanç ve uygulamalarda farklı dilek, istek ve beklentilerin ön plana çıktığı görülür. Söz konusu inanç ve uygulamalar hem Türkiye’nin hem de diğer Türk topluluklarının yaşadığı hemen her yerde yaygın olarak karşımıza çıkar. Bildiride, Türk halk dindarlığının anlaşılmasına önemli katkı sağlayacağını düşündüğümüz, Kazan ve çevresindeki ziyaret yerleri, bu yerlerle ilgili inanç ve uygulamalar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kazan, Ziyaret Fenomeni, Kutsal, Halk dindarlığı, Kutsal Mekân, Ziyaret yerleri.

Beliefs and Practices Related to Visiting Places in Kazan and Its Around

The phenomenon of visitation is a phenomenon which encountered in various cultures and religions in the historical process. This case which incorporates several similarities as well as differences in terms of cultural and religious, within the framework relationships established, directly or indirectly, with supernatural powers, come into existence from beliefs and practices believed to manifest in the holy places. For religious people such holy places are the extraordinary and mysterious place. Due to the contact with a spiritual power of this places, mostly, is believed to provide tranquility, safety and protection to the people. The places visited by attributing divinity in Turkey, generally, are tombs belonging to the persons which mentioned some names and titles such as ally of God, saint, wali, dervish, ascetics, sheikh, sayyid, veteran, martyr, blessed, patriarch, grandfather and father. In the meantime with the influence of the Turkish beliefs before the Islam, mountains, stones, trees, lakes and water resources are considered sacred and they also considered among the this kind visiting places. Between the beliefs and practices in visiting places, different wishes, desires and expectations can be seen. We can commonly come across with these beliefs and practices not only in Turkey but also in the other Turkish communities where they live. In this report, visiting places in Kazan and its around and beliefs and practices related to this places will be investigated which we believe will make a significant contribution to the understanding of Turkish people piety.

Key Words: Kazan, Phenomenon of visitation, Sacred, People piety, Holy place, Visiting places.

Giriş

Tarihi süreç içerisinde çeşitli kültürlerde ve dinlerde karşılaşılan olgulardan biri de ziyaret fenomenidir. Kültürel ve dinsel açıdan farklılıkların yanı sıra benzerlikleri de bünyesinde barındıran bu olgu, doğrudan ya da dolaylı olarak doğaüstü güçlerle kurulan ilişkiler çerçevesinde kutsalın tezahür ettiğine inanılan yerlerdeki inanç ve uygulamalardan oluşmaktadır.

Dindar insan için bu türden kutsal mekânlar; olağanüstü gizemli varlıkların ve manevi güçlerin tecelli ettiği yerlerdir. Bu yerlerin ilahi güçle temasından dolayı insanlara huzur, güven ve koruma sağladığına inanılır. Ülkemizde kutsallık atfedilerek ziyaret edilen mekânlar daha ziyade kendilerine evliya, veli, Allah dostu, eren, alperen, şeyh, gazi, şehit, mübarek, pir,

dede ve baba gibi isim ve sıfatlarla anılan kişilere ait mezar veya yatır alanlarıdır. Bunun yanı sıra kutsal kabul edilen dağ, taş, ağaç, göl ve su kaynakları da bu türden ziyaret yerleri arasında kabul edilmektedir.

Ziyaretgâhlar inanç ve uygulamalar açısından beklentilerin ön plana çıktığı yerler olarak görülmektedir. Söz konusu inanç ve uygulamalar ülkemizin hemen her yöresinde yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bu mesele halk dindarlığı açısından da önem arz etmektedir.

Ziyaret yerleri, yüzyıllardır insanoğlunun biçare kaldığı anlarda; kendisini tatmin etmeye çalıştığı, yaşadığı sıkıntılara bir şekilde çıkış yolu aradığı ve içindeki manevi boşluğu doldurmaya gayret gösterdiği yerler olarak ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede ziyaret fenomeni Türk toplumunun dini ve sosyal hayatının önemli ve ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu söylenmek mümkündür (Günay vd. 1996: 95-101). Nitekim kutsiyet atfedilen mekânlar ve ziyaret yerleri her zaman için kendilerinde maddi ve manevi güçlerin olduğuna inanılan ve bu nedenle çeşitli faydalar umularak ziyaret edilen yerler olarak kabul edilmektedir.

1-ZİYARET VE ZİYARET FENOMENİ

Ziyaret kelimesi Türkçe'mize Arapça'dan geçen ve sözlük anlamı itibariyle birini ve/veya bir yeri görmeye gitmek anlamında kullanılan bir sözdür. Kaynaklarda ziyaret, ibadet amacıyla mübarek yerlere gitmek şeklinde tanımlanmaktadır. Özellikle çeşitli dinlerdeki hac ve kutsal mekân ziyaretleri bu bağlamda değerlendirilmektedir. Ancak bu kavram halk inanışlarında farklı bir kategoriye dâhil olan ziyaret ve ziyaret fenomenini de kapsamaktadır. Nitekim sosyo-kültürel hayatımızda ziyaret fenomeni daha ziyade yatır, türbe, dede/baba mezarı, tekke ve farklı isimlerle anılan ve çoğunlukla kendilerine veli, evliya, alperen, âlim, şeyh, gazi, pir, dede ya da baba gibi çeşitli isim ve sıfatlar verilerek manevi güç ve keramet sahibi olduklarına inanılan zatların yattıkları kabul edilen yerlere, belli dilek, istek ve beklentilerle yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşan inanç ve uygulamalardır. Bunun yanı sıra kültürümüzde kutsal bilinen veya kutsallık atfedilen bazı taş, ağaç, su kaynakları, göl, dağ ve kayalar da ziyaret yeri kategorisinde değerlendirilmektedir (Arık 2000: 229). Bir de çok yakın zamanlarda yaşamış, sağlıklarında gösterdikleri olağanüstü hallerine insanları inandırmış ermişleri de hatırlamak gerekir. (Boratav 1984: 40-41).

İnsanlığın ortak dini tecrübesiyle izah edilebilecek ve dünya ölçeğinde yaygınlığa sahip bulunan ziyaretle ilgili inanış ve uygulamalar toplumlara, kültürlere ve coğrafyaya göre değişse de mukayese yapıldığında bunlar arasında ilginç benzerliklerin ve/veya paralelliklerin bulunduğunu söylemek pekâlâ mümkündür (Aydın vd. 2006). Nitekim ziyaret fenomeni kapsamında değerlendirildiğinde dünyanın çeşitli yerlerinde bu türden yerlere sıklıkla rastlanmaktadır. Başta ülkemizde ve diğer Türk –İslam coğrafyasında olmak üzere Müslüman toplumlarda ve diğer pek çok ülkede bu türden yerlere belirli inanç ve efsanelerin atfedildiği, çeşitli dilek ve isteklerle ziyaretlerin gerçekleştirildiği bilinen bir gerçekliktir. Ziyaret fenomeni, kutsallık içeren, dini bir yönü bulunan kimse ve mekânlara yapılan seyahatleri kapsamaktadır (Ağoğlu 2009: 20) Bir başka ifadeyle kutsal mekânlara gitme Allah dostu olduğuna inanılan kimselere, düşünce ve kanaat önderi olan kimselere yapılan görüşmelere de bir saygı ifadesi olarak ziyaret kavramı içerisinde değerlendirilmektedir.

Ziyaret fenomenini toplumsal bir olgu olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü ziyaret yerlerini insanlardan bağımsız bir şekilde düşünmek pek mümkün değildir. Zira ziyarete konu olan

Erenlerin ve Allah dostu velilerin sağlıklarında gösterdikleri kerametler, öldükten sonra da mezarlarında yahut kendilerinden arta kalan eşyalarda devam ettiğine inanılmaktadır. Hatta vrelerindeki ağaçlara, taşlara, dağlara, tepelere bile sirayet edebilmektedir. Kerametler artıp yaygınlaştı halkın onlara olan rağbeti de artmakta ve uygulamalar çeşitlenmektedir (Oymak 2002: 11-15). Bu bağlamda kutsiyet atfedilen ziyaret yerleri asırlardan beri hem cezbedici, hem de ürkütücü yönüyle insanların dikkatini çekmektedir (Yavuz 2016: 200) Netice itibariyle bu türden meknları korkuyla karışık hrmet ve saygı duyulan yerler olarak değerlendirmek mümkündür.

Ülkemizde halkın evliya ve eren olarak tanımlanan kimseler, peygamberimizin soyundan gelenlerin yanı sıra Anadolu'yu İslamlaştırmak ve Türk yurdu haline getirmek için mücadele eden erenler, kahramanlar, keramet ve fazilet sahibi olduğuna inanılan tarih şahsiyetlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Horasan Erenlerinin ve Alperenlerin rolü oldukça büyüktür. Horasan erenleri adıyla anılan gaziler veliler geniş bir coğrafyada etkili olmuşlardır (Köprülü, 46-59). Bu erevede Anadolu insanı kendilerine yurt bulan bu şahsiyetleri unutmamış ve gelecek nesillerin de unutmaması için onlarla alakalı bazı meknlara kutsiyet atfetmiştir. Yabancı bilim insanların da belirttiği gibi biz Türkler, yüksek ve yüce olmayı tanrıya özgü bir nitelik olarak kabul etmiş, insanların ulaşamadığı yüksek bölgeleri, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklar tanımış ve bu tür bölgelerin ancak Tanrının meknı olabileceğine inanmışızdır (Roux, 1994: 124-128). Nitekim bu türden meknlar, kurban kesilen, dua edilen, kutsalla irtibata geçilen doğal tapınaklar halini almış, söz konusu kutsiyet zamanla bu meknların ziyaret yerleri olarak ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Tanyu 1967:302-321).

2- TARİHİ VE FENOMENOLOJİK BOYUTLARI ÇERÇEVESİNDE KAZAN VE ÇEVRESİNDEKİ ZİYETER YERLERİ

2.1- Mehdi Dede:

Bölgede en çok ziyaret edilen yerlerden biridir. Yeni adı Kumpınar olan köyün eski adı Mehdi dededen dolayı Mehdi köyüdür. Kaynaklarda Mehdi dedenin büyük zat Hacı Bayram Veli Hazretlerinin çağdaşı ve talebesi olduğuna dair anlatımlara rastlanmaktadır (Baykurt 2003: 161). Mehdi dede çocuğu olamayan kadınların, çeşitli hastalıklardan muzdarip olanların, yürüme güçlüğü çeken çocukların mit kapısıdır. Halk buraya gelerek çeşitli dileklerde bulunur, adak adar ve çaput bağlarlar. Mehdi köyünde dedeye hürmetten düğünlerde davul alınmadığı, alanları ise bir takım sıkıntılara uğradığı rivayet edilmektedir. Bundan kurtulmak için adak adanması gerektiği kanaati yaygındır. Yörede ocuk edinmek için hayatta olanlardan olumlu bir sonuç elde edilememesi durumunda türbe ve yatırlar devreye sokulmaktadır. Burada dualar edilir, kurbanlar kesilir, fakirlere ve trbedara maddi yardımda bulunulur (Eroğlu 2006: 99-100)

2.2- imşit Dede:

Kaynaklarda Cimşit Dede hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte ona ait olduğunu kabul edilen mezar ziyaret edilmektedir. Halkın daha ziyade ağrı ve sızısı olan hastaların yanı sıra yağmur duasına çıkmadan önce Cimşit Dedenin mezarını ziyaret ettiği ve ondan medet bekleedikleri kabul edilmektedir.

2.3- Sungur (Zeyve/Zelve) Dede:

Sungur Seydi hazretleri olarak bilinen Zeyve Dedenin mezarı Bitik köyünde bulunmaktadır. Halkın yoğun ilgi gösterdiği Zeyve dedenin kabri çeşitli maksatlarla ziyaret edilmektedir. Özellikle çocuğu olamayan, düşük yapan veya çocuğu kalmayan kadınların ve ailelerin şifa maksatlı yoğun ilgi gösterdiklerini söylemek mümkündür (Erdoğan 2009: 332).

2.4- Garip Dede:

Mezarı Fethiye köyünde bulunmaktadır. Halk arasında onunla alakalı çeşitli rivayetler anlatılmaktadır. Garip Dede, ismiyle müsemma ak saçlı ve nur yüzlü biridir. Kimsenin tanımadığı bu zat öleceği yeri haber verir, bu kerameti dolayısıyla halkı ilgisini cezbeder. O günden sonra çeşitli hastalıklara düşer olmuş kişiler, özellikle sıtma hastalığına yakalananlar bu dedenin mezarını ziyaret ederek şifa bulduklarına inanmaktadırlar.

2.5- Hüllem Dede:

Hüllem Dedenin türbesi Günbaşı köyünde bulunmaktadır. Halk arasında Bu türbeyi ziyaret eden ve başı ağrıyan kişilerin iyi olacağına dair kanaat çok yaygındır. En belirgin uygulama ise şöyledir: baş ağrısı çeken hastalar türbe ziyareti esnasında orada bulunan sarığı önce kafalarına takarlar, ardından dua okunu daha sonra sarığı çıkarıp bir iğne batırırlar. Böylece hastalıktan kurtulacağına inanılır. Bunun yanı sıra bölge halkı arasında Hüllem Dedenin çeşitli kerametler gösterdiğine de inanılmaktadır.

2.6- Dede Kuyusu:

İçören köyünde bulunan kuyu suyunun şifalı olduğuna inanılmaktadır. Halk her türlü huzursuzluk, sıkıntı ve hastalıkta bu ziyareti umut kapısı olarak görmektedir. Gelenler şifalı olduğu kabul edilen bu sudan içer, abdest alıp namaz kılarlar. Ayrıca kuyunun yakınında bulunan delikli taştan geçerek şifa umarlar. Bu delikli kaya çocuğu olmayan kadınların rağbet ettiği mekânlardan biri olarak dikkat çekmektedir.

2.7- Abalı Baba/Dede:

Bölge halkının yanı sıra uzak yakın pek çok yerden ziyarete gelenler, dertlerine deva hastalarına şifa bulmak ümidiyle dedenin mezarını ziyaret eder ve dua okurlar. Belirlenmiş olan meskûn mahalde adak kurbanı kesmek, özellikle de tavuk veya horoz kesmek adet haline gelmiştir. Ayrıca mezarın etrafında ellerine tespih alarak dolanmak, bir nevi tavaf da gelenekler arasındaki yerini almıştır. Bir diğer önemli uygulama ise, şifa için gelenler özellikle yatalak veya felçli hastalar oradaki türbedarlar tarafından hazırlanan yataklara yatırılır. Şayet gelen hasta orada uyur ve kendiliğinden uyanıncaya kadar beklerse derdine derman bulacağı kanaati yaygındır. Yöre halkı bu şekilde şifa bulanların çok olduğunu aktarmaktadır. Abalı baba namıyla da bilinen dede keramet sahibi bir dervıştır. Bu eren ile ilgili bölgede çeşitli rivayetler anlatılmaktadır. Bunlarda bir tanesini burada zikretmekte fayda görmekteyim.

Rivayete göre Abalı baba, inşaat ustası bir zattır. Yaşadığı köyün yakınlarında bir duvar inşaat etmektedir ve yanında da yardımcıları vardır. İşte o günlerde sadece Ankara'nın değil bölgenin ve Anadolu'nun manevi önderlerinden olan Hacı Bayram Veli Hazretleri ile Seyit

Hüseyin Gazi Hazretleri Abalı babayı ziyaret etmek üzere yola çıkarlar Bu zatların birinin horoza diğerinin ise tavuğa bindiği rivayet edilmektedir. Bu iki büyük zatın kendisini ziyarete gelmekte oldukları Abalı babaya ayan (malum) olur. Rivayete göre bu büyük zat gelenleri karşılamak için yanında bulunan işçilerine ellerinde ne varsa ona binmelerini söyler. Bunlardan birinin elinde kürek vardır ve o kişi küreğe binerek “Ya Allah Bismillah” der ve kürek ona bir binek olur. Bunun ardından Abalı baba çalışmakta olduğu duvarın üstüne çıkarak o da; “Ya Allah Bismillah” der ve duvar harekete geçer. Bunu göre Hacı Bayram Veli ve Hüseyin Gazi hazretleri: “dur ey Abalı baba, senin kerametini daha evladır. Biz bunu biliyoruz ve onun için sana geldik. Görüyorsun bizim bineklerimiz canlıdır, Hâlbuki senin bineğin cansız bir varlıktır” derler ve Abalı babaya olan hürmet ve ihtiramlarını gizlemezler. Abalı Baba gibi haklarında bu benzeri rivayetler anlatılan veliler, aslında Anadolu’nun pek çok yerinde mevcuttur. Bu hikâyelerdeki benzerlikler başta olmak üzere, bu zatlara yüklenen manevi güçler, hem yöreni hem de bölge halkının kutsalla kurduğu ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Söz konusu kerametler öz itibarıyla inancın dışı vurumu ya da gönülden bağlığın ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

2.8- Ese Dede:

Ese Dede olarak bilinen zatın mezarı Akçaören köyünde bulunmaktadır. Ese dedenin kim olduğu konusunda çeşitli rivayetler ileri sürülmektedir. Bizim için önemli olan Ese dede namıyla bilinen erenin bulunduğu yerde kutsiyet atfedilen meşe ağacı, su kuyusu ve yenge kayası olarak bilinen yerler etrafında bir dizi ritüelin gerçekleştiriliyor olmasıdır. Birçok hastalığın (sıtma, sivilce vs) yanı sıra yağmur duası be bereket umanlara iyi geldiğine inanılan ve çeşitli uygulamaların yapıldığı bu yerde deva umanların çok olduğu inancı yaygındır (Erdoğan 2009: 450).

2.9- Alemdar Baba (Turhasan/Turasan Beğ):

Kazan ilçesi Tekke köyünde meftun olan alemdar baba namıyla meşhur Türkmen beyi, tarihi kayıtlarda yer alan ender şahsiyetlerden biridir (Ağoğlu 2009: 45-47) Bölgede farklı isimlerle telaffuz edilse de Turasan Şah’ın namı, serveti ve yaptığı iyilikler, bıraktığı vakfiyeler dillere destandır.

2.10- Yakup Derviş:

Bölgede anlatılan rivayetlere göre, Yakup derviş hazretleri yörenin Türkleştirilmesinde ve İslamlaştırılmasında rol oynayan uçlarda görev alan Türkmen dervişlerinden biridir. Bu dervişin şehit olduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden büyük itibara sahiptir ve saygı görmektedir. Yöre halkı özellikle yağmur duası merasimlerinde Yakup Dervişin kabrini ziyaret etmeyi gelenek haline getirmiştir.

2.11- Dede Doruğu:

Çırpan köyünde iki tane dede mezarı olduğu, buraya bu yüzden dede doruğu dendiği ifade edilmektedir. Bu dedelerin geceleri abdest almak için köydeki çeşmeye geldikleri rivayet edilir. Halk özellikle dede doruğu denen yerde yağmur duasına çıkar ve aynı yerde kurban kesmeği adet haline getirmiştir (Baykurt 2003: 161).

2.12- Hıdır Dede:

Bu dedenin mezarının Hızır dağıdadır. Bir efsaneye göre Hıdır Dede çuvala koyduğu sütü hiç damlatmadan Ankara'ya kadar götürmüştür.

2.13- Şeyh Bahşayış:

Kaynaklarda bölgenin Türk-İslam yurdu olmasına katkı sağlayan erenlerden biri olduğu ifade edilmektedir. Bölgeden anlatılan rivayete göre Gazi Şeyh Bahşayış öldüğünde mezarının üzeri kapatılarak türbeye dönüştürülmüş, lakin dede keramet göstererek bunu istemediğini bir şekilde ahaliye aktarmış, onlar da mezarın üstünü açmıştır.

2.14- Kılıç Dede:

Rivayetlere göre Kılıçlar köyünün kurucusu Kılıç Dede'dir. Eski adı çelençler olan bu köyde çeşitli merasimler yapılırken, özellikle yağmur duası ve asker uğurlama törenlerinde Kılıç Dedenin kabri başında dua etme geleneği yaygındır (Erdoğan 2009: 325-487).

2.15- Sarıklı Dede:

Bu dedenin kabri de Kılıçlar köyündedir. Diğer ziyaret yerlerindeki pek çok uygulama Sarıklı Dedenin kabrinde de yapılır.

2.16- Dikmen Dede:

Mezarının Sariyak köyü yakınlarındaki dede çamları olarak bilinen mevkide bulunduğu kabul edilmektedir. Yöre halkı yağmur duası başta olmak üzere çeşitli istek ve dilekleri için bu yeri ziyaret etmekte ve adak adamaktadır. Yağmur duası geleneğinin bir diğer önemli merkezi de burasıdır (Baykurt 2003: 159-163).

3- KAZAN VE ÇEVRESİNDEKİ ZİYARET YERLERİNİN MORFOLOJİSİ

Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ziyaret ve ziyaret fenomeni konusunda yapılan çalışmaların pek çoğunda, ziyaret yerleri morfolojik açıdan değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Bu çerçevede mezar, ağaç, taş, su kaynakları gibi yerlerde kutsalın tezahürüne rastlandığı ve bu açıdan değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

3.1- Mezarlar:

Anadolu'da ve Kazan'da halkı en fazla rağbet gösterdiği yerlerin başında yatırlar, dede ve baba mezarları gelmektedir (Karaoğlan 2014:380). Dede, baba, şeyh, gazi, eren, türbe ya da kısaca ifade edildiği üzere yatırlardan müteşekkildir. Söz konusu kutsal mezarların bazılarının üzerinde yapı bulunmakta bazılarında ise bulunmamaktadır. Üzerinde yapı olanlarda farklı şekil ve boyutta inşa edildiği görülmektedir. Yapı olmayanların çoğu sade taşlarla çevrili, herhangi bir özelliği bulunmayan sade ve açık mezarlardır. Kazandaki ziyaret yerleri ve bu yerlerde yatan ya da yattıklarına inanılan mübarek kişilerin çok azı ile ilgili tarihi bilgiler

bulunmakta, genellikle efsane ve menkıbeler tarihi tespitleri aşmakta, bu kişilerin şahsiyetlerini efsanevi ve menkıbevi bir görünüme büründürmektedir.

Bazı ziyaret yerleri ile ilgili olarak kutsal bilinmelerinin ötesinde ne tarihi ne de efsanevi hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu tür ziyaret yerleri Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Kazan ve çevresinde de daha çok dede, baba, eren, derviş ve evliya adıyla anılmakta, genellikle düz bir arazide veya bir mezarlık içinde yer almaktadır. Bunlar ilk zamanlarda Anadolu'da millî efsane kahramanlarına ve din ulularına verilen lakaplardır. Bu kişilere ait olduğu kabul edilen mezarlar çoğu zaman yatır olarak değerlendirilmekte, tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılmaktadır. Yukarıda örneklerini sıraladığımız dedeler, erenler ve dervişler bu türden mezarlara örnek teşkil etmektedir. Bazı evliya türbeleri dergâhlarla bağlantılıdır. Ziyaretçiler bir süre dergâhta kalarak evliyanın bereketine hissedar olmaya çalışırlar. (Sarıkçıoğlu, 2002: 66).

3.2- Ağaçlar:

Anadolu'da yalnızca kişiler ve onların mezarları değil bazı ağaçlar da kutsal kabul edilerek ziyarete konu olur (Tanyu 1976: 133). Nitekim Kazan ve çevresinde kutsal kabul edilerek çeşitli gayelerle ziyaret edilen, çaput ve bez bağlanan, dilekler tutulan ve bunların gerçekleşmesi için dualar edilen, ardıç, alıç, kara ağaç, çam, iğde, ahlat, kuşburnu, çalı, meşe, kayın ve kavak ağaçları vardır. Bunların önemli bir kısmı ziyarete konu edilen mezar motifi ile birleşip kaynaşmıştır. Bununla birlikte bu durum genel bir kural değildir.

Ziyaret yeri olan mezarlardan, türbelerden, yatırlardan ya da mezarlıklardan bağımsız olarak, bizzat ağaç unsurunun kutsal bilinip ziyaret edildiği örnekler de vardır. Çırpan köyü yakınlarında bulunan ve dede doruğu olarak bilinen mevkideki ağaçların kutsal olduğu, odunlarının yeşil renkte yandığı rivayetler arasındaki yerini almıştır. Bunlar tek bir çalı ya da ağaç olabildikleri gibi üç, beş, yedi, kırk şeklindeki birtakım kutsal sayılarda toplanan kümeler halinde de tezahür edebilir. Buna en güzel örnek Karalar köyü yakınlarında bulunan ve sayılarının kırk kadar olduğu kabul edilen “Dede Çamlarıdır”. Aynı şekilde yöre halkı arasında dilden dile dolaşan bir diğer rivayeti de burada ifade etmekte fayda görmekteyim. Olayın Kazan yakınlarındaki Halkavun köyünde yaşandığı söylenmektedir. Bu köyde yaşayan bir yeni gelin, kadir gecesinin sabahına doğru su almak için köyün yakınında bulunan dereye gider. Bu derenin kenarında bulunan ve oldukça uzun olan kavak ağaçlarının secde ettiklerine şahit olur. Başındaki çarı (yazma, tülbent) çıkarıp kavak ağaçlarından birinin en üst dalına bağlar. Köye geri dönünce gördüklerini etrafındakiler anlatır. Onlar doğal olarak buna inanmazlar. Gelin iddiasını kanıtlamak için gidin bakın kavak ağaçlarından birinin en üst dalında beni başımdaki çar asılı der. Bunu görenler ona inanır ve o ağaçların kadir gecesine hürmeten secde ettiklerine inanılır. Bunun yanı sıra İne köyünde bulunan asırlık meşe ağaçlarını da aynı kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Bu türden anlatımlar başka yörelerde olduğu gibi oldukça yaygındır.

Bazı durumlarda türbe veya yatır yerinden kaldırıldığı halde, orada kalan ağacın kutsallığının devam ettiği, bazen de söz konusu ağaç ya da ağaçların söküldüğü halde onlara hürmeten o mevkiinin kutsallığının devam ettiği vakidir. Yukarıda bahsi geçen Meşe ağaçlarının bulunduğu yerde dede mezarlarının olduğu, bu yüzden o ağaçlara dokunmanın felakete sebep olabileceğine inanılmaktadır. Bu türden yerlere ziyaretler devam edebilmekte ve adak adanabilmektedir. Ayrıca bu ağaç ya da ağaçlarla ilgili olarak ifade etmemiz gereken bir diğer husus ise kutsallık atfedilen ağaçlarla ilgili bazı yasakları da beraberinde getirdiğidir.

Kutsalın bir yandan insanı cezbeden, diğer yandan da korkutup sakındıran çift yönlü karmaşık özelliğine vurgu yapmak gerekir. Kutsal kabul edilen bu türden ağaçlar insanları birtakım dileklerinin gerçekleşmesi için kendine çekerken, öte yandan onların kesilmesi, yakılması ve hatta yapraklarından dahi yararlanılmaması şeklinde sakındırıcı bazı yasakları da içermektedir. Yasaklar, bu ağaçlara konan av hayvanlarının avlanmasına ya da çevresinde avlanmanın yasaklanmasına kadar uzanır. İnsanlar bu ağaçlardan faydalanmaya çalışanların, onların çevresinde avlananların geceleri rüyalarında korkutulduklarına ve ikaz edildiklerine, hatta bu işte ısrarcı olanların çeşitli musibetlere maruz kaldıklarına inanılır (Tanyu 1976: 138).

3.3- Taşlar:

Kazan ve çevresinde kutsiyet atfedilerek ziyarete konu olan bir diğer motif ise taş unsurudur. Özellikle Memlük dede türbesini ziyaret edenler delikli taş ya da delikli kayadan geçirilerek hastalıklarına şifa bulunulacağını ümit ederler. Ayrıca Tekke köyünde ve Örencik köyü yakınlarında harmanlar adı verilen yerde bulunan “Sancı Taşı”, etrafında dolandırılan hasta hayvanlara şifa bulduğu kabul edilmektedir.

Taş motifi önemli bir fenomen olarak halk inanışlarında kutsalın tezahür ettiği ve ziyarete konu olan nesnelere arasındaki yerini almıştır. Ayrıca ziyaret konusu olan, hakkında efsaneler anlatılan ve etrafında çok sayıda inanış ve uygulamalar bulunan taşlar da vardır (Bayat 2004). Bu tür taşlarla ilgili, ayrıca taşlaşma motifini içeren rivayetler de mevcuttur (Erdem 1997: 108, Sakaoğlu 1980).

Kaynaklarda Türklerin dağların yanı sıra taşlara da ta’zim gösterdiği, hemen hemen her boyun kutsal kabul ettiği bir dağ veya taş varlığında bahsedilmektedir (Arık 2005: 126-129). Ziyaret olgusu bağlamında bazı taşlar; mezar, türbe, ağaç gibi öteki kutsal ziyaret objeleri ile birlikte bulduklarında değer ifade etmektedir. Bazı taş veya kayalar ise başlı başına bir kutsiyet kaynağı olmakta ve çeşitli gayelerle ziyaret edilmektedir. Bir de mübarek yerlerin ziyaret edilmesi sırasında, ziyaret adabı ve dilek tutma usulünün bir aracı olarak taşların kullanılması söz konusudur (Tanyu 1968: 165-167). Kazan ve çevresindeki ziyaret yerlerinde rastlanan bir diğer uygulama ise dede mezarları ve türbelerini ziyaret edenler bu ziyaret esnasında dilek tutarak taş atma ve taş yapıştırma işlemini sıklıkla yapmaktadırlar.

3.4- Su Kaynakları:

Kazan ve çevresinde önem arz eden bir diğer fenomen ise su ve ya su kaynaklarıdır. Türk kültüründe ırmakların, göllerin ve su kaynaklarının bir “izi”si (sahip ruhu) olduğuna inanılmaktadır (Arık 2000: 233-235). Bu su kaynaklarının çeşitli hastalıklar için şifalı olduğu kabul edilmektedir. Bu sular daha ziyade pınar ve çeşmelerden oluşmaktadır. Şifa niyetiyle içilen ve yıkanılan bu sular buldukları yerdeki dedeyle irtibatlandırılmakta ve dede suyu şeklinde ifade edilmektedir.

Yukarıda söz konusu olan su kaynakları kutsiyetlerini çeşitli şekillerde kazanır. Bu sular bazen bir dede veya velinin kerameti ile bazen de şifa bulduğunu iddia eden halkın gösterdiği teveccüh ile ön plan çıkmaktadır. Ancak çoğu suyun kutsiyetini nereden kazandığına dair bilgiler bulunmamaktadır. Bazı sular müstakil olarak kutsal kabul edilirken, mezar ya da ağaç motifleriyle bütünleşmiş sular da vardır.

3.5- Dağlar ve Tepeler:

Kutsal bazen dağ, tepe gibi doğal oluşumlarda ve mekânlarda da tezahür edebilir. Bu tür ziyaret yerlerinin çoğu dağ veya tepe gibi adlarla anılır. Bu tür mekânlar başlı başına bir

kutsiyet ifade edebileceği gibi birkaç unsurun birleşmesiyle de kutsal sayılabilir. Bu mekânların kutsiyet kazanmasında etkili olan bir olay ya da efsane vardır. Kazan'da buna verilebilecek en güzel örnek; Dede Doruğu ve Hızır Dağı mevkileridir.

4-KAZAN ÇEVRESİNDEKİ ZİYARET YERLERİYLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR

4.1- Efsane, Menkıbe ve Kerametlere İlişkin Motifler

Ziyaret yerleri hakkında anlatılan efsaneler ve menkıbeler, insanlar için psikolojik yönden ana güdüleyici olmuştur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1-Yatırın rüyada ilgili kişilere görünerek onlara yeri konusunda ya da başka konularda itiraz etmesi.

2-Türbenin üzerinin örtülmesine ya da yıkılmasına izin vermemek.

3-Hırsızlık amacıyla türbeye girenlerin dışarıya çıkmasına izin vermemek.

4-Yatıra saygısızlık gösterenleri ve günah işleyenleri cezalandırmak.

5-Yatırların görünmesi ya da kapılarının açılıp kapanması veya musluklardan akan suların duyulması.

6-Yatırların ibadet edip namaz kılması, bu amaçla türbelere ibrik, su, seccade konuluyor ya da mum ve kandil yakılması.

7-Mala, mülke bereket vererek çoğaltmak.

8-Hayvanlarla konuşmak ve onlara hükmetmek.

9-Gaipten haber vermek.

10-İbriklerin suyunun kendiliğinden dolması ya da kandillerin kendiliğinden yanması.

11-Türbede ışık yanması.

12-Sağırlara dediğini işittirmek.

13-Beddua yoluyla gözünü kör etmek.

14-Hızır ile görüşüp konuşmak.

15-Aleyhinde konuşanlara zarar vermek.

16-Çok güçlü olmak.

17-Köyünü afetlerden korumak.

18-Savaş zamanlarında ortaya çıkmak ve savaşan askerleri korumak.

19-Dünyevi amaçlar için suyun kullanımına izin vermemek.

20-Mezarda veya türbede ışık yanması ve ses işitilmesi.

4.2- Ziyaretçilerin Amaçları

Kutsalın tezahür ettiğine inanılan mekânlarını ziyaret eden insanların bir kısmı manevi amaçlı ziyaret ederken, bir kısmı ise maddi amaçlı ziyaret etmektedir. Manevi amaçla giden ziyaretçilerin asıl niyeti, bu yerde Allah'a yalvararak manevi bir haz ve feyiz almaktır. Bu kimseler, sadece Fatiha ve İhlâs sûrelerini okur, bu surelerin sevabını orada yatan zatın ruhuna bağışlarlar. Bu tür ziyaretçiler, ziyaret yerinden ve yatırdan hiçbir şey talep etmez, taleplerini sadece Allah'tan beklerler. Bunun dışında ziyaretçiler, ziyaret yerinden direkt olarak maddi bir şey istememekle birlikte, ziyaret ettiği yeri adeta isteğin kabulü için bir vasıta olarak kullanmaktadır. Bilindiği gibi insanların ihtiyaçları çok çeşitlidir.

Ziyaret yerleri de çok çeşitli dilek, istek, adak, murat ve hacetlerle ziyaret edilmektedir. Bununla birlikte bir ya da birkaç amaç için ihtisaslaşan ziyaret yerlerine de rastlanmaktadır.

Bunlar arasında yalnızca hastaların, çocuğu olamayan veya çocuğu yaşamayanların ya da çocuğu hasta olanların, bel ağrısı, felç, göz hastalıkları, körlük, cilt hastalıkları, yaralar, dilsiz çocuklar, konuşması geciken çocuklar, sürekli ağlayan çocukları olanların ziyaret ettiği mekânlar bulunmaktadır.

Nitekim birçok ziyaret yeri çok çeşitli amaçlarla ziyaret edilebilmektedir. Ziyaret yerlerine gidişte belli bir dilek ya da isteğin ötesinde, onlara duyulan saygı nedeniyle teberrüken gidişler de bulunmaktadır. Ancak genel olarak ziyaret amaçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1-Hastalıklardan şifa bulmak.
- 2-Yağmur duası yapmak
- 3-Çocuk sahibi olmak, Çocuğu durmayanların çocuklarının yaşamasını sağlamak
- 4-Yaramaz çocukların uslanmasını sağlamak.
- 5-Evde kalmış kızların kısmetini açmak.
- 6-Dilek tutmak ve adak adamak.
- 7- Ev, araba, mülk, servet vb. şeylere sahip olmak.
- 8- İş sahibi olmak, rızkı artırmak ve geçim sıkıntılarını gidermek
- 9- İçki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan kurtulmak i
- 10- Karı-Koca arasındaki muhabbeti artırmak, Aile huzurunu sağlamak
- 11- Dolu, zelzele vb. tabii afetlerden emin olmak
- 12-Gurbete giden yakınların ya da askerın sağ salim geri dönmesini sağlamak (Tanyu, 1967: 302-303; Günay, vd., 2001: 85-87, Arık 2000: 222-223).

4.3- Ziyaretçilerin Uyması Gereken Kurallar-Yasaklar

Ziyaret yerleri çeşitli amaçlarla insanları kendine çekerken, ilişkilere birtakım sınırlar ve yasaklar da koymaktadır. Gerek Eski Türk kültüründen kaynaklanan Ata'ya saygı gerekse velilerin, Allah dostlarının hayattayken yaptıkları güzel işler ve efsanevi kişilikleri, insanın ziyaret yerlerinde belli kurallara uyma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bazen inanılan dinin aslından olan kuralların bazen de kutsala konu olan ile ilintili olarak yaşanan tecrübelerin kaynaklık ettiği yasaklar, kutsalı koruma işlevi görmektedir.

Halk arasında bu kurallara ve yasaklara riayet etmeyen ve saygısızlık yapanların çeşitli cezalara maruz kalacağı inancı hâkimdir. Halk bu sınırlara ve yasaklara uymayıp saygısızlık yapanların çeşitli felakete maruz kalacağına inanmaktadır. Bu felaketler taş kesilmeden, kişinin çocuklarının ölümüne, hastalanmasına ya da ağızlarının eğilmesine kadar çok farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir.

Ziyaret yerlerine karşı saygısızlık ya da yasak sayılan davranışlar şunlardır:

- 1-Yatırların aleyhinde konuşmak.
- 2-Türbenin civarında içki içmek, eğlenmek veya içkili olarak yatırın yakınından geçmek.
- 3-Yatırın bulunduğu köyde ya da semtte cinayet işlemek.
- 4-Türbenin üstüne pislik atmak.
- 5-Türbeye abdestsiz girmek,
- 6-Türbeyi yıkmaya kalkışmak.
- 7-Hırsızlık amacıyla türbeye girmek ya da define aramak için kazı yapmak.
- 8-Yatırların yerlerini değiştirmeye kalkışmak.
- 9-Üzerinin örtülmesini istemediği halde türbenin üzerini örtmeye çalışmak

- 10-Ziyaret suyunu maddi amaçlarla kullanmak.
- 11-Ziyaret yerinden odun ya da dal kesip götürmek.
- 12-Ziyaret yerindeki hayvanları avlamak (Günay, vd., 2001: 87-88, Oymak 2002: 141, Yavuz: 2016: 200).

4.4- Usul ve Uygulamalar

Ziyaretlerin hem kendine çekici hem de korkutup sakındırıcı çift yönlü özelliği nedeniyle insanların ziyaret yerleri ile olan ilişkileri rastgele değil, belli usul, âdâb ve mensekler çerçevesinde gerçekleştirilmelidir. Bunlara uyulmadığı ya da tersine saygısızlık ve tecavüz gibi şekillere bürünen davranışlarda bulunulduğunda kutsal gücün korku uyandırıcı karmaşık karakteri kendini gösterir. Yerine göre ziyaretçiler bunun bedelini çok ağır biçimde öder.

Ziyaret zamanı için belli ve değişmez bir vakit tayin edilmese de genellikle Perşembe ve Cuma günlerinin tercih edildiği görülür. Yağmur dualarında bahar mevsiminde, yaz başında ya da yaz ortasında tercih edilir. Kurak mevsimler, uzun yolculuğa çıkma, hacca gitme, dini bayramlar, mübarek gün ve aylar, düğünler, özellikle sünnet düğünleri ziyaret için bir vesile sayılır.

Ziyaret sırasında yapılan işlemler ise pek çok yerde birbirine benzer nitelikler taşır. Bu işlemler şöyle sıralanabilir:

- 1-Üç ihlas bir Fatiha okumak.
- 2-Kurban kesmek (Adak amacıyla kuzu, oğlak, koyun, horoz, tavuk).
- 3-Ağaca veya çalıya çaput ya da bez bağlamak.
- 4-Delikli taşlardan geçmek.
- 5-Kutsal sudan içmek.
- 6-Kutsal topraktan yemek.
- 7-Dilek taşları atmak.
- 8-Dua etmek.
- 9-Toplu halde yağmur duası yapmak.
- 10-Cemaatle dua okumak.
- 11-Kutsal çalıdan bir parça alıp kurutmak veya getirmek.
- 12-Türbeden bir miktar toprak alarak getirmek.
- 13-Kayaya taş yapıştırmak ve eğer taş yapışırsa dileğinin kabul olacağına inanmak.
- 14-Türbeye çocuğu veya kadını satmak.
- 15-Ağrıyan bele (bel taşı) taşı sürmek.
- 16-Kuvvet taşını ağrıyan yere sürmek.
- 17-Dilek dilemek.
- 18-Türbeye havlu, seccade, tespih, takke ve başörtüsü bırakmak.
- 19-Bez parçalarını okumak.
- 20-İki rekât namaz kılmak.
- 21-Mum yakmak.
- 22-Mezarın etrafında dolaşmak.
- 23-Mezara elini, yüzünü sürmek.
- 24-Türbeye para bırakmak.
- 25-Kesilen adak kurbanının kanından alınına sürmek.
- 26-Çocuğu yaşamayan kadının boynuna at nalı ve boncuk asmak.
- 27-Yatırın ruhuna dualar ithaf etmek.
- 28-Kutsal su ile yıkanmak.
- 29-Taş koparmak.

- 30-Kuran okumak, salâvat getirmek.
- 31-Sandukanın etrafında dolaşmak.
- 32-Namaz kılınacak yere bir kutu kesme şeker bırakmak.
- 33-Gelin kızın eşyasını türbeye bırakıp üzerinden bir Cuma geçince alıp giydirmek.
- 34-Türbenin anahtarını dilsiz çocuğun ağzına koyup çevirmek.
- 35-Sünnet edilecek çocuğu türbeye getirmek.
- 36-Helva dağıtmak.
- 37-Türbeye ibrik bırakmak.
- 38-Hastayı yatırın başında uyutmak.
- 39-Kutsal ağacın meyvesini şifa niyetiyle yemek.
- 40-Tespîh çevirmek., Tespihle yatırın etrafında dolanmak,
- 41-Ekmek parçasını su ile ıslatarak yarısını orada bırakıp, öteki yarısını yemek.
- 43-Doğan çocuğa yatırın adını vermek, ya da çocuğu “Dede” diye çağırarak.
- 44-Şükür duası okumak.
- 45-Hayvanı kutsal kayanın etrafında dolaştırmak.
- 46-Yağmur duası sırasında koyun sürüsünü kuzu sürüsüne karıştırmak.
- 47-Kutsal suyun içine para, demir parçaları gibi şeyler atmak (Arık 2016: 206-207, Günay, vd., 2001: 88-91, Yavuz, 2016: 200-201).

Değerlendirme

Türkiye'nin pek çok yerinde ortak motiflerle yaşatılan ziyaret fenomeni, Kazan ve çevresindeki ziyaret ve ziyaret yerlerindeki inanç ve uygulamalarla benzerlikler göstermektedir. Zira ziyaret yerleri kendilerinde kutsal gücün bulunduğu inanılarak ziyaret edilen mekânlardır. Ziyarete konu olanlar hakkında anlatılan kerametler, menkıbeler ve efsaneler bu mekânların bir nevi meşruluğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede söz konusu ziyaret yerleriyle ilgili olarak, çok çeşitli amaçlar, inanışlar ve uygulamalar bulunmaktadır.

Bu uygulamaları kısaca şu şekilde özetleyebilir. Yatırlara, türbelere ve kabirlere kurban adamak. Söz konusu mekanlarda mum yakmak. Yatırdan hacet ya da hastalara şifa dilemek. Özellikle bazı hastaları belirli ziyaret yerlerinde veya yatırların sandukalarının yanında şifa beklentisiyle yatırmak, uyumalarını sağlamak. Türbe, yatır ve diğer ziyaret yerlerinde bazı ağaçlara çul, çaput bağlamak. İslami usullere uygun olan kurbanlık hayvanların yanı sıra bazı kümes hayvanlarının da adak olarak sunulması. Dede mezarlarının yakınında bulunan veya kutsiyet atfedilen sulardan içmek, abdest almak veya yıkanmak gibi pek çok inanış ve uygulama yüzlercesinden yalnızca ilk akla gelen ve dikkat çekenlerdir.

Ziyaret fenomeni tarihsel süreç içerisinde güçlenen ve zayıflayan bir hareketlilik göstermektedir. kutsal mekânlardaki şahsiyetler hakkındaki bilgiler, menkıbeler ve bu yerlerdeki ziyaretçiler tarafından gerçekleştirilen ritüelleri zamanla değişime uğrayabilmektedir. Söz konusu hareketlilik içerisinde ziyaretlerde uygulanan ritüellerin tamamının İslami ölçüye uygun olduğunu söylemek elbette zordur. Bu mekânlarda, İslami ölçüye uymayan birtakım dini uygulamalara yer verildiği gibi, geleneksel birtakım uygulamaların da dini bir forma büründüğünü açıkça söylemek yerinde olacaktır. Ziyarete konu bu mekânlardaki uygulamalar benzerlik arz etse de aslında her bir mekâna özgü birtakım özel ritüeller de yapılabilmektedir. Ancak geneli dikkate aldığımızda düzenli veya kurallı olmasa da belirlenmiş amaçlara yönelik ritüellere rastlanmak daha olasıdır. Elbette bu durumlarda ziyaretçinin talebi, beklentisi ve o anki ruh hali yapılan uygulamalara yön vermektedir.

Kazan ve çevresinde ziyaret fenomenine konu olan nesne ve mekânlar arasında ağaç, taş, kaya, su, dağ, tepe gibi unsurların yer alması, hatta türbelerin ya da yatırların duvarlarına taş yapıştırılarak dileğin kabul olup olunmayacağına karar verilmesi, dilsiz çocuğun ağzına türbenin anahtarının sokup çevrilerek dilinin çözüleceğine inanılması gibi uygulamalar ziyaret olgusunda dini ve mistik unsurların ötesinde sihrî ve majik unsurların izlerinin ve etkilerinin olduğunu da göstermektedir. Bu noktada ziyaret fenomeni içerisinde birçok dini, tasavvufi ve sihri unsurlarının sarmaş dolaş bir halde varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Türklerin İslam öncesi halk inanışlarıyla da paralellik arz eden ziyaret fenomeni, onların İslam'ı kabul edişi ile birlikte farklı bir karakter ve içerik kazanmış, kısmen aynı özü de korumuştur. İnsanın manevi boşluklarının giderilmesi, onun kutsalla temasının sağlanması gibi yüce bir duygunun eseri olan bu inanış ve uygulamalarda, din, insan ve vatan sevgisi veya bunların kutsallaştırılması anlayışının da etkileri bulunmaktadır. Genel olarak Anadolu ve özelde Kazan yöresi, ziyaret fenomeni ve ziyaretgâhlar bakımında zengindir. Her birinin farklı, tarihi ve dini öyküsü olan bu yerler, çeşitli halk inanışları ve uygulamaların da günümüze taşınmasında etkili olmuşlardır. Bir kısmı geleneksel kültürden, bir kısmı dini inanış ve uygulamalardan esinlenerek ortaya çıkarılan bu öyküler, Türk milletinin milli ve manevi değerleri koruma ve yaşatma konusundaki hassasiyetinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel olarak ziyaret yerleriyle ilgili inanışlar ve bu yerlerde yapılan uygulamalar dikkate alındığında İslâm'da Allah ile insanlar arasında “aracı kişiler ya da nesnelere” kabul edilmediği vurgulanmalı, ölüden medet ummanın fayda vermeyeceği uygun bir dille izah edilmelidir. Netice itibarıyla ibadetlerde Tanrıya yönelinmeli, her iyilik ondan beklenmeli, kişi her an kendisini Allah'ın huzurunda bilmeli, dilek ve istekleri için ona başvurmalıdır.

Kutsalın tezahür biçimlerinden biri olarak ortaya çıkan ziyaret yerleri ile ilgili inanç ve uygulamaların konu edinildiği bu çalışmada, Kazan ve çevresinde de ziyaret fenomeninin zengin bir tezahür çeşitliliğine sahip olduğunu tespit ettik. Özellikle bu olgunun hem bireysel hem de toplumsal açıdan kültürel yaşantıya etki ettiğine şahit olduk. Nitekim buradaki dedeler ve yatırlar yöre halkı tarafından kendilerini koruyan manevi güçler olarak görülmekte; çaresiz insanlar için vazgeçilmez merkezler olmaktadır. Bununla birlikte yöre halkı ziyarete konu yerleri feyz ve bereket kaynağının yanı sıra bir ümit kapısı olarak görmekte, ziyaret esnasında çok çeşitlilik arz eden dini pratiklere başvurmaktadır. Ancak burada vurgulamam gereken bir diğer husus ise şudur. Özellikle son yıllarda yöre halkının ziyaret olgusuna, dedelere ve yatırlara karşı ilgisinin önemli oranda azaldığını söyleyebiliriz. Elbette “tabiat boşluk kabul etmez” kabilinden sözü devam ettirecek olursam, halkın azalan ilgisini mezar hırsızları ve defineciler doldürmüş, hemen hemen bütün dede mezarları kaçak olarak kazılmış ve definecilerin mekânı olmuştur. Bu noktada başta halk, muhtarlar ve yereldeki devlet görevlileri bu duruma müdahale etmelidir. Toprağın altındaki maneviyatın ne kadar önemli olduğu halka doğru kanaldan ve doğru insanlar tarafından anlatılmalıdır. Zira İstiklal Şairimiz Merhum Mehmet Akif: “Bastığın yerleri toprak diyerek geçme tanı, düşün altındaki binlerce kefensiz yatani”, derken kastının ne olduğu tekrar düşünülmelidir. Aslında bu dedeler, babalar, erenler, pirlar, evliyalar ve alperenler sadece bu topraklar için can vermemiş, aynı zamanda toprağın altındaki varlıklarıyla Büyük Türk Milletine geleceğin tapusunu bırakmışlardır.

KAYNAKLAR

- AĞOĞLU Erdem, Fatma, (2009), *Dini Ziyaret Yerleri ve halk İnanışları Açısından Kızılcahamam-Çamlıdere*, Ankara, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- ARIK, Durmuş, (1997), “Kızılcahamam ve Çamlıdere’de Gelenek ve Görenekler”, **Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam-Çamlıdere Yöresi**, Ankara.
- ARIK, Durmuş (2000), “Gerede’de Halk İnanışları ve Ziyaret Yerleri”, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunun 700. Yılında Geçmişten Günümüze Gerede*, Gerede: Gerede Belediyesi Yayınları.
- ARIK, Durmuş, (2005), *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara.
- ARIK, Durmuş, (2016), “Çubuk ve Çevresindeki Halk İnanışları”, *Bütün Yönleriyle Çubuk ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, Kalkan Matbaacılık.
- AYDIN, Mehmet vd., (2006), *Konya Merkezdeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli (2004), *Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar)*, Ankara: Piramit Yayıncılık.
- BAYKURT, Burhanettin, (2003), *Ankara Akıncı Ovası Tarihi ve Kültürü*, Ankara, Kozan Ofset Matbaacılık.
- BORATAV, Pertev Naili (1984), *Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru*, 2. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ERDEM, Mustafa, (1997), “Kızılcahamam ve Çamlıdere’de Halk İnanışları ve Dini Hayat”, **Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam-Çamlıdere Yöresi**, Ankara.
- ERDOĞAN, Abdülkerim, (2009), *Geçmişten Günümüze Kazan*, Ankara, Kazan Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, (2006), *Türk Halk İnançlarına Giriş*, Ankara.
- GÜNAY, Ünver, Güngör Harun, Kuzgun Şaban, vd. (1996), **Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını.
- GÜNAY, Ünver, Güngör, Harun, vd. (2001), “Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayını.
- KARAOĞLAN, Hamza, (2014), *Kahramanmaraş ve Çevresinde Ziyaret Yerleri*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 6. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- OYMAK, İskender (2002), *Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Malatya: Kubbealtı Yayıncılık.

- ROUX, Jean-Paul (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (Çeviren: Aykut Kazancıgil), Ankara: İşaret Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim (1980), *Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara: Ankara Ü. Basımevi
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem (2002), *Din Fenomenolojisi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını.
- TANYU, Hikmet (1967), *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını.
- TANYU, Hikmet (1968), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Ü. Basımevi
- TANYU, Hikmet (1976), “Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Ankara: Ankara Ü. Basımevi.
- YAVUZ, Emrah, (2016), “Harput Merkez’deki Ziyaret Yerleri ve Bu Ziyaret Yerlerinin Tipolojik Açından Değerlendirilmesi”, *Elazığ, Fıtat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21,1: 167-209

Prof. Dr. İlhami DURMUŞ
Gazi Üniversitesi
ilhamidurmus@gmail.com

Kazan ve Çevresinde Eski Türk Kültürünün İzleri

Kazan ve çevresinde tarih öncesi devirlerden başlamak üzere çeşitli kültürler ortaya çıkmıştır. Coğrafi çevre şartları ve stratejik önemi Kazan ve çevresinde tarih öncesi devirlerden günümüze kadar kesintisiz bir iskânın gerçekleşmesine imkân vermiştir. Kazan ve çevresinde sırasıyla Hatti, Hitit, Frig, Kimmer, İskit, Pers, Galat, Roma ve Bizans hâkimiyetlerinden söz edilebilir. Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın 1071 Malazgirt zaferinden sonra, Anadolu'nun kapıları Türklere açılmıştır. Türkler 1073 yılında Ankara ve çevresine ulaşmışlardır. Anadolu'nun ortasında bulunan Ankara ve çevresinin Türkleşmesi ve İslamlaşması süreci de bu tarihten itibaren başlamıştır. Kazan ve çevresinin Türk yurdu haline gelişinde Türkçe şahıs, urug ve boy adları önemli bir yere sahiptir. 16. Yüzyıl itibarıyla Anadolu'da tespit edilen 890 Oğuz boyu adı taşıyan yerleşim yerinden 49 tanesinin Ankara ve çevresinde olduğu bilinmektedir.

Kazan ve çevresinde Oğuz boyu adı olarak Avşar, Alacaatlı, Bayat, Bayındır, Çepni, Dodurga, Eymür, İğdir, Karkın, Kayı, Kınık, Kızık, Peçenek, Üreğil, Yazır ve Yuva adlarına rastlanmaktadır. Ayrıca bu çevrede çeşitli eski Türkçe yer adları arasında Alpagut, Otacı, Süleler, Ozmuş, Bükeler vb. sayılabilir. Bu adlar eski Türk kültürünü yansıtmak açısından önemlidir. Kazan ve çevresinde eski Türk inanç ve geleneklerinin yaşatılması da kayda değerdir. Bu çerçevede at, kurt ve kuşlarla ilgili olanların yanında dağ, taş, ağaç ve suyla ilgili inançlar da belirgin bir şekilde görülmektedir. Kan kardeşliği ve dağlama geleneği ile bazı hastalıkların iyileştirilmesine yönelik gelenekler de eski Türk kültürünün izlerini göstermektedir. Şahıs ve yer adlarının yanında gelenek ve göreneklerin günümüzde de yaşıyor olması Kazan ve çevresinde Türk kültür unsurlarının köklülüğü ve sürekliliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Oğuz, Kültür, Gelenek, İnanç.

Traces of Old Turkish Culture around Kazan

There appeared various cultures within the county of Kazan from the prehistoric times on. Its geographical conditions and strategic significance led to a continuous human habitation there. The region experienced the Hatti, Hittite, Phrigian, Cimmerian, Scythian, Persian, Galatian, Roman and Byzantine ages. After the Manzikert Battle in 1071 won by Alp Arslan, the Saljukid emperor, gates of Anatolia were opened for the Turks, who reached Ankara and its vicinity in 1073. The process of Turkification and Islamization of the Ankara region started from then on. Personal and ethnic names of Turkish origin are very important in making Kazan a Turkish home. Of the 890 ethnic names of Oğuz origin, found in Anatolia as for the 16th century, 49 were within the Ankara region.

The names Avşar, Alacaatlı, Bayat, Bayındır, Çepni, Dodurga, Eymür, İğdir, Karkın, Kayı, Kınık, Kızık, Peçenek, Üreğil, Yazır and Yuva occurs within the Kazan region as Oğuz origin ethnic names. Besides, there are Old Turkish names such as Alpagut, Otacı, Süleler, Ozmuş, Bükeler, etc. These names are significant in terms of reflecting Old Turkish culture. It is also very notable that old Turkish believes and traditions survive still in the region to a great degree. As well as those concerning with horses, wolves and birds, the believes about mountains, stones, trees and water are visible in daily life. Some traditions like blood-brotherhood, cauterization and some treatments for some diseases also descent from old Turkish culture. The fact that traditions and believes still stand today, besides the personal and ethnic names, displays clearly the very constructiveness and continuity of Turkish cultural elements in and around Kazan.

Key Words: Turks, Oğuz, Culture, Tradition, Belief.

Giriş

Kazan ve çevresi tarih öncesi devirlerden başlamak üzere çeşitli kültürlerin ortaya çıkmış olduğu bir coğrafyadır. Burası insan ve onun oluşturduğu toplumun öncelikli ihtiyaçlarını karşılayacak özelliklere erken dönemlerden başlamak üzere sahip olmuştur. İnsanın ihtiyaçları önem sırasına göre 1. Fizyolojik, 2. Emniyet, 3. Sevgi, 4. İtibar ve 5. Kendini

gerçekleştirme'dir (Kafesoğlu, 1989: 28- 29). Bunlardan ilk ikisi doğrudan uygun çevre ile bağlantılıdır. Çünkü belirli bir kültür coğrafyasının insan ve onun oluşturduğu toplumun iki temel ihtiyacını karşılaması gerekir. Bu kapsamda insanın karnını doyurabileceği gıda maddelerinin o coğrafyada bulunması zorunluluğu vardır. Bununla birlikte söz konusu coğrafyada su kaynaklarının olması son derece önemlidir. Coğrafyanın ikinci önemli özelliği barınmaya uygun olmasıdır. Daha doğrusu barınılabilecek şartların var olması gerekir. Aynı zamanda yaşamaya uygun iklim şartlarının da bulunması bir zorunluluktur. Bunlardan başka yolların kesişme noktası üzerinde yer alması da önemlidir.

İnsanın temel ihtiyaçları çerçevesinde gıda temini, barınma imkânı ve iklim şartlarının uygunluğu Kazan ve çevresinde erken devirlerden başlamak üzere insan yerleşimine imkân vermiştir. Bölgede bulunan bol su kaynakları, bu çerçevede dere, çay ve göller önemli bir yer tutmuştur. Özellikle bölgenin kuzeybatısından geçen Kirmir çayı ve Kazan çevresinde bulunan dere ve akarsular bölgenin iskânında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Kazan ve çevresi kuzeyden güneye, güneyden kuzeye, doğudan batıya ve batıdan doğuya gerçekleştirilen göç ve seferler esnasında devamlı uğranılan bir merkez haline gelmiştir. Kargasekmez mevkiinden Kirmir boyunu takip ederek, batıya doğru gitmek mümkün olmuştur (Durmuş, 1997: 31). Aynı şekilde batıdan doğuya doğru geçişlerde de aynı güzergâh kullanılmıştır. Kazan yakınında Azaphane deresi olarak bilinen geçitten kuzeye geçmek, kuzeyden de güneye gelmek imkânı bulunmuştur. Özellikle doğu batı istikâmetinde devam eden güzergâh Koca çay olarak da bilinen Kirmir çayı vadisini takip etmiştir. Bu güzergâh tarihi "Kral Yolu" nun bir uzantı ve parçası durumundadır. Kazan'ın güneyinden Ayaş yönüne geçişte bu çerçevede kaydadeğerdir.

Ankara ve çevresinde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda elde edilen buluntular burasının tarih öncesi devirlerde iskân edildiğini göstermektedir (Erzen, 1946: 9). Bu bölgede geçen asrın başlarında yapılan kazılarda, Uzağıl Mevkii, Maltepe civarı ve Çubuk Vadisinde buluntular ortaya çıkarılmıştır. Atatürk Orman Çiftliği yakınlarında da tarih öncesi dönemlere ait buluntular ele geçirilmiştir. Ankara Kalesi civarındaki buluntularda tarih öncesi dönemde burada iskânın olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Ergazi, Bağlum ve Güdül çevresinde de tarih öncesi dönemlere ait buluntular ortaya çıkarılmıştır. Bakır çağında Ankara ve çevresi büyük önem kazanmıştır. Karaoğlan, Ahlatlıbel ve Etiyokuşu kazılarında ortaya çıkarılan yapılar, araç ve gereçler bu dönemde Ankara ve çevresinin önemli bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Ankara ve çevresinde köylerin kurulduğu, hayvanların büyük bir bölümünün evcilleştirildiği, tahıl ekiminin yapıldığı ve kısmen dokumacılıkla uğraşıldığı anlaşılmaktadır (Durmuş, 1997: 31).

Kazan ve çevresinde tarih öncesi devirlere ait izleri ortaya koyabilecek yeterince kazı ve yüzey araştırması yoktur. Ancak Kazan'ın yakınında bulunan bölgelerde Kirmir çayı vadisinde mağara kültürlerinden söz etmek mümkündür. Bu çevre hem gıda temini hem de barınma açısından uygun olduğundan çok erken hayat izleri taşımaktadır. Benzer mağaralar Kazan çevresinde akar suların oluşturduğu derin vadilerde bulunmaktadır. Ayrıca Höyük tabir edilen eski yerleşik kültür merkezleri de mevcuttur. Bu çevrede yapılacak yüzey araştırmaları ve arkeolojik kazılarla daha fazla bilgi sahibi olabilmek mümkün hale gelebilecektir.

M.Ö. 2. bin yılın başlarında Asurlu tüccarlar Orta Anadolu'ya kadar gelerek, ticari faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu dönemde tüccarların nereye kadar ulaştıkları tam olarak bilinmemektedir. M.Ö 2. bin yılın başlarından, Hititler'in Anadolu'ya geldikleri döneme kadar süren Asur Ticaret Kolonileri devrini takiben Hititler Orta Anadolu'ya gelerek Hattuşaş'ı (Boğazköy) merkez yapmışlar ve hâkimiyet sahalarını kısa bir zamanda genişleterek, Ankara ve çevresine de hâkim olmuşlardır (Darkot, 1986: 439). Hititler Anadolu'da devlet kurmadan önce Hattiler Anadolu'nun orta kesiminde varlıklarını sürdürmekteydiler. Hattilerin ve onların kültürel mirasına konan Hititlerin yayılımını

buluntulardan anlamak mümkün olabilmektedir. Bu çerçevede Kazan ve çevresine böyle bir yayılımdan söz etmek mümkün olmakla birlikte yapılacak kazılar daha kesin bilgi sağlayabilecektir.

Hitit devleti yıkıldıktan sonra orta ve yukarı Sakarya havalisinde yaşayan Frigler zamanla daha geniş coğrafyaya yayılmışlardır. M.Ö. 9. yüzyılda Gordion (Polatlı-Yassıhöyük) merkez olmak üzere, Orta Anadolu'da Ankara ve çevresini de hâkimiyet sahası içerisine almışlardır (Memiş, 1989: 87). Özellikle Friglere ait tümülüsler, kaya anıt ve yazıtları onların yayılımını göstermek bakımından kayda değerdir. Bu kapsamda Kazan ve çevresi de hâkimiyet alanları içerisinde sayılmalıdır. Frigler'den sonra Galatlar, Romalılar, Bizanslılar ve Türkler Kazan ve çevresinde hâkimiyet kurmuşlardır (Durmuş, 2013: 15- 21).

Bu çevrede Türk kökenli kavimlerin izleri tarihin derinliklerine kadar takip edilebilmektedir. M.Ö. 7. yüzyılda büyük ölçüde Türk kültür dairesi içerisinde yer alan ve Türk kökenli bir kavim olan Kimmerler gelmişlerdir (Durmuş, 2008: 43). İskit/Sakalar da Kimmerleri takip ederek Anadolu'ya girmişlerdir. İskit/Sakalar'ın da bir Türk kavmi olduğu belgelerle ortaya konulmuştur (Durmuş, 1993: 45-59, Durmuş, 2002: 621- 625). Onların da söz konusu bölgede varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. 4. yüzyılın son çeyreği içerisinde doğudan batıya doğru ilerleyen Hunlar 391 yılında Roma İmparatorluğu üzerine yüklenmişlerdir. Hunlar'ın bir kolu Ankara ve çevresine gelmişlerdir (Baştav, 1987: I, 339). Hun akınlarından sonra taşıdıkları isimleri, tarihi ve kültürel durumlarıyla Türk oldukları bilinen Sabarlar, 516 yılında Anadolu'ya girerek Kayseri, Ankara ve Konya dolaylarına kadar ilerlemişlerdir (Kafesoğlu, 1989: 148- 150).

Roma İmparatorluğunun doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmasından sonra şehir Bizans hâkimiyetine geçmiştir. İslam orduları ise, Hz. Muhammed'in "Elbet Konstantiniye (İstanbul) fethedilecektir. Onu fetheden kumandan ne güzel kumandan onun askeri ne güzel askerdir" hadisinden hareketle bu övgüye mazhar olabilmek için İstanbul'a ulaşmak gayesiyle Anadolu'ya seferler düzenlemeye başlamışlardır. Bu amaçlarına ulaşabilmek için Ankara ve çevresini ele geçirmeye çalışmışlardır (Durmuş, 1997: 35). Belirli bir süre şehri ellerine geçirmişler, ancak daha sonra Bizans hâkimiyeti tekrar oluşturulmuştur (Witteck, 1932: 330-331).

Ankara ve çevresinin Türklerin eline geçmesi ve tamamen Türkleşmesi, Türkler'in Anadolu'ya son girişleriyle bağlantılıdır. Bütün İslam şarkını elinde tutan Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın 1071 Malazgirt zaferinden sonra, Anadolu'nun kapıları Türklere açılmıştır. İslam ordularının akınları ve iç çekişmeler sonucunda iyice yıpranmış olan Bizans imparatorluğunda Türklere karşı koyabilecek fazla güç olmadığından, Türkler 1073 yılında Ankara ve çevresine ulaşmışlardır (Witteck, 1932: 338). Anadolu'nun ortasında bulunan Ankara ve çevresinin Türkleşmesi ve İslamlaşması süreci de bu tarihten itibaren başlamıştır. Bu kapsamda Kazan ve çevresi de Türkleşip, İslamlaşmıştır. Bu süreç Osmanlı dönemine kadar büyük ölçüde tamamlanmıştır.

Bölgede 1071 öncesi Türk kültürünün izleri bulunmasına rağmen, asıl izler Malazgirt zaferinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu izleri coğrafyada yaşayan ve insan unsurunun hayatında yaşayan izler olarak ortaya koymak mümkündür. Özellikle coğrafyada yaşayan izler şahıs, urug ve boy adı olarak yoğun olarak dikkati çekmektedir. Bunlar çok eski Türkçe adlardır. Ayrıca halk inanç ve hekimliğinde ve bazı kültürel hususlarda da eski Türk kültürünün izleri bulunmaktadır. Bu izlerden ad verme, yağmur yağdırma, kan kardeşliği, kurdu ululama ve halk hekimliği seçtiğimiz konu başlıklarıdır. Günümüz Türk kültüründe eski Türk kültürünün izlerini takip edebiliriz. Şimdi sırasıyla bunlar üzerinde durabiliriz:

Ad Verme

Kazan ve çevresinde eski Türk kültürünün izlerini coğrafyaya verilmiş olan Türkçe şahıs, urug ve boy adları açık bir şekilde göstermektedir. Oğuz boyları damgaları ile dikkati çekmektedir (Bkz. Tablo 1). Özellikle Oğuz boyları Kazan ve çevresinde yer adı olarak yoğun bir şekilde ortaya çıkmaktadır. 16. yüzyıl itibariyle Anadolu’da tespit edilen 890 Oğuz boyu adı taşıyan yerleşim yerinden 49 tanesinin Ankara ve çevresinde olduğu bilinmektedir (Bkz. Tablo 2). Ankara’da 24 Oğuz boyundan 18 tanesinin adı çoğu köy ve azı da ekinlik olmak üzere tespit edilmiştir (Bkz. Tablo 3). Bu adlardan Ala- Yundlu, Avşar, Bayad (Bayat), Bayındır, Çavuldur (Çavundur), Çepni, Dodurga, Döğer, Eymür (Eymir), İğdir, Karkın, Kayı, Kınık, Kızık, Peçenek, Yazır, Yıva ve Yüreğir (Üreğir) Ankara ve çevresinde bulunmaktadır. Kara- Bölük (Kara- Evli), Bey- Dili, Bügdüz ve Salur adları Ankara’da olmamakla birlikte yakınında Bolu’da yer almaktadır. Oğuz boylarından Alka- Bölük (Alka- Evli) ve Yaparlı Çarıklı (Çaruklug) adlarına hiçbir yerde yer adı olarak rastlanılamamaktadır. Bu itibarla 24 Oğuz boyu adından 22 tanesinin adı yer adı olarak geçmektedir. Bu itibarla ismi yer adı olarak geçen Oğuz boylarından 18 tanesi Ankara ve 4 tanesi de yakınında bulunan Bolu’da tespit edilmiş durumdadır (Sümer, 1999: 405- 426). Günümüzde de Kazan ve çevresinde yukarıda adı geçen Oğuz boyu adları yer adı olarak kullanılmaktadır. Bu adlar büyük ölçüde değişim ve dönüşüme uğramamıştır. Yalnız bu isimlerden Ala- Yuntlu adı Alacaatlı şekline dönüştürülmüş ve anlam kaybına uğramamıştır.

Oğuz boy adlarının anlamları da bilinmektedir (Bkz. Tablo 4). Güç, sağlamlık, çeviklik, kahramanlık, yiğitlik, başarı, mutluluk, yöneticilik, çalışkanlık, iyilik, düzenlilik, değerlilik, alçak gönüllülük, gibi anlamlar dikkati çekmektedir. Kayı “sağlam”, Bayat “mutlu”, Dodurga “ülke yöneten”, Avşar “çevik”, Kızık “güçlü”, Beğdili “değerli”, Karkın “çok yiyecekli”, Bayındır “zengin”, Peçenek “çalışkan”, Çavuldur “ünlü”, Çepni “kahraman”, Salur “savaşçı”, Eymür “iyi”, Üreğir “düzenli”, Yiğdir “yiğit”, Bügdüz “alçak gönüllü”, Yıva “üstün” ve Kınık “değerli” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca otağı, yurdu ve hayvanları dikkate alınarak anlamlandırma da yapılmıştır. Kara-evli “kara-otağı”, Yazır “ülkesi büyük” ve Ala-Yuntlu “hayvanları iyi” anlamındadır (Sümer, 1999: 230). Oğuz boy adlarının Türk’ün fiziki ve ruhi özelliklerini gösterdiği dikkati çekmektedir. Güçlülük, sağlamlık, kahramanlık, yiğitlik, savaşçılık, düzenlilik, iyilik, yöneticilik, üstünlük vb. özellikler Türkler’de çok erken dönemlerde ortaya çıkmış ve onlarla bütünleşmiştir. Bunlara insanı yükselten ve insanı insan yapan değerler diyebiliriz.

Kazan ve çevresinde eski Türkçe yer adları yalnız boy adlarından ibaret değildir. Bu çevrede çeşitli eski Türkçe yer adları bulunmaktadır (Bkz. Tablo 5). Bunlardan birisi Alpagut’tur. Bu isim Türk tarihinin derinliklerine kadar gitmektedir. İsmi başında bulunan alp kelimesinin “kahraman”, “cesur”, “yiğit” ve “zorlu” anlamına geldiği dikkati çekmektedir (Durmuş, 2015: 23). Alpagut ise, “tek başına düşmana saldıran, hiçbir yandan yakalanmayan yiğit” anlamındadır. Bunun Alpagıt ve Alpavut şeklinde de söylenişi bulunmaktadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 699). İsmi anlamına bakıldığında bazı Oğuz boylarında görüldüğü üzere, çevik, yiğit ve savaşçı özellikler ön plana çıkmaktadır. Alpavut, asker anlamına da gelmektedir (Kaşgarlı Mahmud 1992: 699). Alpagut adına Kazan çevresinde rastlanmaktadır.

Kazan çevresinde eski Türkçe yer adlarından biri de Süleler’dir. Bunun kökü “sü” kelimesidir. Sü’nün kelime karşılığı askerdir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 547) . Süle ise, “düşmana karşı asker göndermek, savaş yapmak” anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 549). Bundan başka sülemek fiili de bulunmaktadır. Bunun anlamı ise, “asker çekmek, ordu sevk etmek, sefere çıkmak” şeklindedir (Caferoğlu, 1968: 214) . Bu durumda süle, “savaşan”

“savaşçı”, “asker gönderen”, “sefere çıkan” olmalıdır. Süle’ye “ler” eki getirilerek çoğul yapılmıştır.

Kazan çevresinde eski Türkçe yer adlarından biri Ozmuş’tur. Ozmuş kelimesinin kökü oz’dur. Oz, “aşmak, öne geçmek anlamındadır (Grönbech, 1992: 149). Bu tabir “başkasını ileri geçmek” anlamına da gelmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 173). Ozgan tabiri ise, koşuda birinci gelen at için kullanılmıştır (İbni Mühenna, 1997: 54). Ozut at ise, koşu ve benzerlerinde ileri giden ve başka atları geçen at anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 66). Ozıt kelimesi, ileri sürmek olduğu gibi (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 173), Ozıtgan ise, daima ileri sürüp geçerek kazanan anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 155). Ozmuş ya da Ozmuş ise, at üzerinde birinci gelmiş, iyi at binicisi anlamındadır. Bu kelime Türkler’de at besleyiciliği, at biniciliği ve at yarışlarının önemini ortaya koymak açısından da oldukça değerlidir. Türklerin hayatında atın ne derece önem taşıdığını ortaya koymaktadır (Durmuş, 2014: 277- 282).

Kazan çevresinde eski Türkçe kelimelerden biri de Bükeler’dir. Burada da “Büke” kelimesine “ler” eklenerek çoğul yapılmıştır. Büke kelimesinin karşılığı “kahraman, cesur”dur (Orkun, 1987: 789). Bu kelimenin “ejderha, büyük yılan” anlamı da bulunmaktadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 399). Şüphesiz ejder bir gücü temsil etmekle birlikte şahıstan yer adına geçmiş olabilir mi tam olarak kestirebilmek oldukça zordur. Tıpkı alp gibi büke de bir kahramanlık unvanı olabilir. Özellikle bu kelimenin birinci anlamı alp karşılığındadır. “Kahraman, cesur, yiğit”, zorlu” anlamına gelmektedir. Bu isim şayet bükü’nün bozulmuş şekli ise, “bilgin”, “akıllı”, “hâkim” anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 228). Hatta “hekim” anlamı da bulunmaktadır (Caferoğlu, 1968: 49). Bilgelik ve hekimlik söz konusu olduğunda otacı ve em-sem kelimelerini çağrıştırmaktadır. İster kahramanlık, ister bilgelik ifade etsin Türk kültür çevresinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Ancak büke’nin alpagut ve süle gibi kahramanlıkla ilgili olduğu daha kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Çevrede coğrafi ad olarak üyük tabiri kayda değerdir. Bu eski Türkçe kelimenin Oğuzca olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu kelimenin anlamı için “tepe gibi yüksek olan yerler” tabiri kullanılmaktadır. Hatta bir de “üyük yer” tabirine rastlanmaktadır. Sulu ve buna benzer yerlerde ayak basıldığı zaman kaybolan ayağı çıkarması güç olan kumluğa üyük yer denilmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 719). Yakın çevrede Aşağı Üyük ve Yukarı Üyük olmak üzere iki yerleşim yeri bulunmaktadır. Başka bir yerleşim yeri ise Üyücek’tir. Bu da Üyük’ün küçültülmüşü olmalıdır. Herhalde tepe gibi az yüksek yerleri ifade eden bir kelime olarak düşünülmelidir.

Burada çatak “iki dağ yamacının kesişmesi ile oluşmuş dere yatağı”dır. Sazak “ince kamış, hasır otu” demek olup (Eren vd, 1988: II, 1270), buradan kamışlı ve otlulu alanı ifade etmektedir. Ada, göl, pınar, tepe adları aynı şekilde coğrafi kavramlar olarak dikkati çekmektedir. Bunlardan başka öz ile kullanılan yer adları da bulunmaktadır. Çok eski bir Türkçe kelime olan özün coğrafi olarak anlamı “dere, çay, sulak, verimli yer” şeklindedir (Eren vd, 1988: I, 1146). Kışlak da çok eski bir Türkçe tabirdir. Orduların, konar- göçer oymakların hayvanlarıyla birlikte yayladan inip konakladıkları yere kışlak denilmektedir (Eren vd, 1988: II, 862). Eski Türk hayatının temelinde yaylak- kışlak hayatı bulunmaktadır (Durmuş, 2014: 275- 277).

Kazan çevresinde kullanılan eski Türkçe kelimeler arasında “in” de bulunmaktadır. İn “çukur” ve “yırtıcı hayvan ini” olmak üzere iki anlama gelmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 49). Kazan ve çevresinde kullanılan eski Türkçe kelimelerden biri de “yazı”dır. Yazı “kır, ova, boş ve açık yer, boşluk, açıklık alan” anlamındadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 765). Burada yazı düz araziye ifade etmekte olup, yerleşim yeri için kullanılmamıştır. Ayrıca “bük” kelimesi de “akarsu kenarındaki verimli arazi” için kullanılmış bir tabirdir (Eren vd, 1988: I,

235). Eski Türkçe bir kelimedir. Bük özellikle çeltik ekilen geniş, düz ve sulak arazidir. Bük'te bulunan çeltik tarlaları “leg”, leglerin sınırlarını gösteren ve insanların üzerinde yürüyebileceği yükseltler “tir”, leglerin su almasını sağlayan ise “gever”dir. Ark büke suyun getirildiği su yolu, savak da suyun arktan savıldığı yerdir (Durmuş, 2005: 20).

Yağmur Yağdırma

Türklerin tabiatüstü kuvvetlere hükmettikleri de görülmektedir. Bu kapsamda rüzgâr estirmek, yağmur ve kar yağdırmak da görevleri arasındaydı. Bu işlem “yada taşı” ile yapılıyordu. Bu hususta Kaşgarlı Mahmud şunları nakletmektedir: “Yat bir türlü kamlıktır. Belli başlı taşlarla yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır; rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi; bu suretle kar yağdırıldı ve ulu Tanrının izniyle yangın söndürüldü” (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 3).

Yağmur yağdırma işiyle uğraşan kişiye “yatçı” deniliyordu (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 307). Türk çevresinde yağmur yağdırma işinin köklü bir geleneği bulunuyordu. İslam yazarlarına göre Nuh Peygamber Türkistan'ı oğlu Yafes'e verdiği zaman o bu kurak ülkede ne yapacağını sormuş. Babası da oğluna yağmur yağdırma kudretini bahşetmiş ve üzerinde dua yazılı olan bir taş (tılsım) vermiş, ihtiyaç halinde bu yazılı taş ile Allah'a dua edilerek yağmur yağdırılıyordu. Rivayete göre bu taş Oğuzların eline geçtiği için onlarla Karluk, Hazar ve diğer Türkler arasında, buna sahip olmak için savaşlar eksik olmazdı (Turan, 1969: 58).

Bu taşla Türkler istedikleri zaman rüzgâr estirip, kar ve yağmur yağdırabiliyorlardı. Gök Türk döneminde ve öncesinde bu âdet vardı. Hunlar düşmanlarına karşı yağmur, dolu ve kar yağdırarak veya fırtına ve rüzgâr çıkararak onları mağlup ediyor ve bunu yapan kâhinlere sahip bulunuyorlardı. Uygurlar da yada taşı ile istedikleri zaman yağmur kar ve dolu yağdırıyorlardı. Yada taşlarının çeşitli renk ve cinsleri vardı. Bunlar Hitay ve Tabgaç dağlarından çıkarılıyorlardı. Türkistan'da bir tepeden de çıkarılan taşlardan şehirlere de götürülmekte; suya asılmakta ve yağmur yağdırılmaktaydı. Türkler bu taşları savaşlarda yanlarında taşımakta ve o sayede düşmanlarına karşı zafer kazanmaktaydılar (Turan, 1969: 59- 60). Kamlar tarafından kullanılan yada taşı sayesinde rüzgâr estirmek, yağmur, kar ve dolu yağdırmak suretiyle önemli işler gerçekleştirilmiş oluyordu. Düşmana karşı üstünlük sağlanması ile askeri ve siyasi başarı kazanılıyordu. Kuraklıktan kurtulması ile daha iyi ziraat yapmak, daha iyi hayvan otlatmak suretiyle iktisadi açıdan kazanç sağlanmış oluyordu.

Türk kültür çevresinde kuraklık olduğunda günümüzde de yağmur duasına çıkıldığı bilinmektedir. Dua alanlarından biri Güdül Akçakese ile Güzel arasında Düzardıç mevkiindedir. Orada büyük bir kaya bulunmaktadır. Kayanın alt kenarında normal taş dibeklerin içi gibi oyuk, ancak onlardan oyuk kısmı çok küçük olan bir bölümü bulunmaktadır. Bu dibeğin içi her zaman suyla doludur. Dibeğin içinin silinmesi durumunda kendiliğinden tekrar suyla dolduğuna inanılır (Durmuş, 2005: 68). Bu dua alanına kadınlar yağmur duası için giderler. Toplu halde “ağlayan kaya”nın olduğu yere doğru gidilir. Bu esnada dualar edilir ve ilahiler söylenir. Şüphesiz kalabalığı yönlendirmede yaşlı kadın ya da kadınlar ön plana çıkarlar. Taşın bulunduğu yere varılınca duygulu anlar yaşanır, coşku ve göz yaşları artar. Bu duygular bir samimiyet ifadesidir. Orada kadınların bölge ağzıyla “Hu Allahım hu, su isterüz su” dilekleri bütün başka duygulardan arındıklarını, yalnız yağmur istediklerini belirgin bir şekilde gösterir. Burada yaşı küçük olan öksüz bir kızın cemberiyle ağzı dualı bir dul kadın taşın oyuğundaki (dibek) suyu siler. Bu işlem bir süre devam eder. Burada dul kadının istek ve arzularının, dolayısıyla yağmur talebinin Allah indinde daha çabuk kabul edileceği düşünülür, çünkü Allah'ın vasıflarından birisinin merhamet edici olduğu bilinmektedir. Yağmur almak için kadınlar da devreye girmiş olurlar (Durmuş, 2005:

68). Böylece yağmur taşlarının Türk kültür çevresinde köklü bir geleneğinin olduğu anlaşılır. Burada taşın ön plana çıkması Türkler’de yağmur ve yada taşı anlayışının varlığını belirlemek açısından kayda değerdir. Kültürel süreklilik açısından “ağlayan kaya” ya da “dibek” önem taşımaktadır. Burada taş bir sembol olup, yağmur doğrudan Allah’tan istenmekte, ancak dua alanı dibek mevki olmaktadır. Hatta dualar doğrudan Allah’a ulaştırken, kadınların yağmur yağması için Allah’tan dilek ve temennileri, yalvarıp yakarmaları, göz yaşları erkekler tarafından duyulup, görülmemektedir. Bu açıdan da dibek çevresi önem taşımaktadır (Durmuş, 2005: 68).

Kan Kardeşliği

Türklerin hayatında av, sürü ve akın önemli bir yer tutmuştur. Bütün bu işlerin yapılması kendi aralarında dostluk ve dayanışmanın sağlanmasına bağlı olmuştur. Dostluk kurmuş olanlar birbirlerine güvenmişlerdir. Güven olmadan ava çıkılmamış, sürüler otlatılamamış ve düşmanlar üzerine akınlar gerçekleştirilmemiştir. Toplumda dostlukların kurulması ve güven duygularının artması kahramanların dayanışmasına temel oluşturmuş ve hayatın bütün güçlüklerine karşı başarı sağlanmıştır. Dostlukların kurulması için bir takım törenler düzenlenmiştir. Bu törenlerde dostlukların temelleri atılmıştır. Dost olabilmek için karşılıklı yeminler edilmiştir. Bu yemin ölünceye kadar birbirlerine yardım edeceklerine, birbirleri için bütün tehlikeleri göze alacaklarına ve hatta gerektiğinde öleceklerine dair olmuştur (Durmuş, 2009: 97). Kan kardeşliği kültürel süreklilik içinde Türk topluluklarında görülmüştür. Hatta Osmanlı dönemi şairleri de kan kardeşliğini konu etmişlerdir. Bir mersiyede “Subhudem bir acep uğraş oldu” “Her taraf lagze-i sabaş oldu”. “Dil paşa ile peykân-ı oldu” “Kan yalaştı ve kardaş oldu” denilmektedir. Yine bir şiirde “Okların can almağa tirinle yoldaş oldular” “sinelerde kan yalaştılar karındaş oldular” denilmektedir (Durmuş, 1993: 54- 55).

Bu eski Türk geleneği günümüze kadar ulaşmış ve bölgede çocuklar arasında sürdürülmektedir. Türkler’de dostluk ve arkadaşlık özel bir yer tutar. Çocukluk arkadaşlığı en sağlam temele dayanan arkadaşlıktır. Arkadaşlığın daha da pekiştirilmesi için çocuklar kollarını çizer, kanatır ve kollarının kanayan yerlerini birbirine sürerler. Böylece “gan gardaş” “kan kardeş” olurlar. Eski Türkçe’de “kang” baba demektir. Kardeşlik “kan bağı” esasına dayanır, yani asıl kardeşler aynı babanın çocuklarıdır. Burada kanları birbirine karışmış, arkadaş olan çocuklar kanlarını birbirine karıştırarak kendilerini aynı babanın oğulları, hatta kızları gibi görürler. Çünkü kan kardeşlik, normal arkadaşlıktan çok ileri bir dostluk anlayışının sonucudur. Normal arkadaşlar bozuşabilir, küsebilir, ancak kan kardeşlik ömür boyu sevinçte, üzüntüde kader birliği etmeyi gerektirir. Çünkü bu bir andlaşmadır. Aynı zamanda kan kardeş olanlar birbirlerini dost görmek ve birbirlerini hep desteklemek durumundadırlar. Kan kardeşlik çocuklukta başlar ömür boyu devam eder (Durmuş, 2005: 68-69).

Kurdu Ululama

Türk kültür çevresinde en önemli yeri olan hayvanlardan birisi kurttur. Özellikle Türklerin konar- göçer olarak hayatlarını sürdürdükleri çevrelerde bu önemi daha da artmıştır. Türkler yazı kullanmadıkları dönemlerde sanatlarında kurt tasvirlerine yer vermişlerdir. Yazılı belgelerinde kurdun kendileri için değerini ortaya koymuşlardır. Kurt destanlarına girmiş, onlar için türenilen varlık olduğu gibi, bazen kılavuz, bazen kurtarıcı olarak görünmüştür. Askeri açıdan gücü, saldırganlığı ve kolayca düşmanlarını yenmesi Türklerin askeri yapılanmalarına bir model oluşturmuştur. Daha da dikkate değer bir husus Türk tuğlarının ucu ve bayraklarında kurt başı kullanılmıştır (Durmuş, 2011: 66). Başlangıçta adı böri (Köl Tigin Yazıtı, doğu, 12) olarak geçen bu hayvana Oğuzlar tarafından kurt denilmiştir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 342). Günümüzde ise Anadolu’da kurt adı yaygın olmakla birlikte,

yırtıcılığından hareketle canavar tabiri de kullanılmaktadır. Diğer Türk kültür çevrelerinde ise bÖrü adı yaygınlık göstermektedir.

Kurt normalde karada yaşayan bir hayvandır. Daha çok ekonominin hayvancılığa dayalı olduğu kÖltür çevrelerinde yoğun olarak görülür. Hal böyle olmasına rağmen, kurt gökten inme, ulu, yani ilahi bir varlık olarak yerini almıştır. Oğuz Kağan destanında bozkurdun gökten ışık şeklinde indiği belirtilmektedir (Ögel, 1993: I, 119- 120). Dede Korkut destanlarında Salur Kazan Bey'in "kurdun yüzü mübarektir"(Gökyay, 2007: 44) demesi de destanî kayıtlarda kurdun ilahi bir varlık olarak görÖldüğünü göstermektedir.

Bir takım rivayetlerde de kurdun ulu bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Çok eski olmayan bir rivayet kurdun ulu bir varlık olduğunu göstermektedir. Buna göre kurdun en soğuk kış günlerinde bile aç kalmayacağına, gökten yedi günde kendisine yiyecek atılarak rızkı verildiğine inanılmasıdır. Rivayete göre kurtlar çok acıktığı zaman ulumaya başlarlar ve gökten kendilerine atılan bir yiyeceği yiyerek açlıktan kurtulurlar. Bu hususta şunlar anlatılır: "Kış gecesi çobanın biri ağıla giderken karşısına iki aç kurt çıkmış. Çoban korkup hemen ağaca tırmanmış. Kurtlar ağacın altında çobanın inmesini beklerken gökten beyaz ışık gibi bir şey düşmüş ve üç parçaya ayrılmış. Peynire benzeyen bu nesneden ikisini kurtlar yemiş ve gitmişler" (Baykurt, 2003: 167). Anlatımın devamı ise "üçüncü parçayı çobanın aldığı, bunu ağılda hasta koyuna yedirdiği, koyunun iyileştiği, hatta bu nesneden avcı veya çobanın yediği ve üç gün acıkmadığı" şeklindedir (Baykurt, 2003: 167).

Bu rivayet destanî bilgileri desteklemektedir. Kurt ulu bir varlık olduğu için Allah tarafından rızkı verilmektedir. Destanî bilgilere göre semavi bir varlık olan kurdun aç kaldığında kendisine ulaştırılan yiyeceği de semavi olarak ortaya çıkmaktadır. Destanî bilgilere göre kurt nasıl gökten bir ışık demeti şeklinde inmişse, yiyeceği de bir ışık demeti halinde gökten inmiş görünmektedir. Normalde yiyeceğini yerden temin eden kurdun yiyeceğinin bu şekilde gökten gelmesi de kurdun ulu bir varlık olduğunu göstermektedir. Hatta kurdun başını göğe kaldırarak uluması da semaviliğini gösterme bakımından kayda değer bir husus olarak dikkati çekmektedir. Kurdun bu özelliği başka hayvanlarda bulunmamaktadır. Bu durum yiyeceğinin gökten indirilmesini beklediği düşünncesine de temel oluşturmaktadır.

Sağlığa Kavuşturma

Türk kÖltür çevresinde çeşitli tedavi yöntemleri uygulanıyordu. Eski Türkler bitkisel, hayvansal ve madensel ilaçlarla hastalıkları iyileştiriyorlardı (Ünver, 1936: 18- 21, 41- 49, 55). Bu işlemi yapanlar için otacı tabiri kullanılıyordu. Otacı kelimesinin kökü ot'tur. Bu ot kelimesi "ilaç, em, zehir" anlamlarında kullanıldığı gibi (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 444), "ateş, yabancı bitki, iyileştirici ot, melhem" anlamına da gelmektedir (Grönbech, 1992: 148). Ota kelimesi ise "ilaç yapmak" anlamı taşımaktadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: 444). Otala kelimesinin anlamı ise, şifa vermek, yani sağlığa kavuşturmaktır (Grönbech, 1992: 148). Otaçı kelimesi "hekim" (Caferoğlu, 1968: 144), "emçi, tabip" (İbni Mühenna, 1997: 54), "hekim, ilaç yapan" anlamındadır. Otacı kelimesinin karşılığı olarak "Otçı" tabirine de rastlanmaktadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: I, 35, 38). Günümüzde Kazan çevresinde Otacı adı yerleşim birimine verilmiş olup, tedavi işiyle uğraşan kişiden yer adı olmuş görünmektedir. Ayrıca eski Türkçe kelimelerden biri de Semeler olmalıdır. Burada "ler" çoğul eki olup, kelimenin kökü Sem olabilir. Sem eski Türkçe'de ilaç anlamındadır. Ancak bu kelimenin "em" ile birlikte kullanıldığı belirtilmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 1992: IV, 504). İlaç etmek, sağaltmak anlamında "samla" kelimesi de bulunmaktadır (Kaşgarlı Mahmud, 1992: III, 298).

Türk kÖltür çevresinde hastalıkları iyileştirmede dağlamanın da köklü bir geleneği bulunmaktadır. Eski Türkler hastalığı iyileşmek ve bedenlerini güçlendirmek için bedenlerini dağlatmaktaydılar (Durmuş, 2012: 114-119). Benzer uygulamaların Kazan çevresinde varlığı

bilinmektedir. Bitkisel, hayvansal, madensellerle ve dağlama suretiyle tedavi yapılmaktadır. Eski Türk kùltürünün izleri günümüzde de gör÷lmektedir (Durmuş, 2005: 62- 66).

Sonuç

Kazan ve çevresi tarih öncesi dönemlerden başlamak üzere yurt tutulmuş, çeşitli kavimler bu çevrede varlıklarını sürdürmüştür. Bölgede sırasıyla Hatti, Hitit, Frig, Pers, Galat, Roma ve Bizans hâkimiyetlerinden söz etmek mümkündür. Bunlardan başka Türk kùltür dairesi içinde yer alan kavimler de bölgede etkili olmuşlardır. Bunlar arasında Kimmerler, İskitler, Hunlar ve Sabarlar sayılabilir.

Kazan ve çevresinde kesintisiz ve kalıcı Türk hâkimiyeti Türkler'in 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra başlamıştır. Türklerin Anadolu'da kalıcılığıyla ilgili son dalga Sultan Alp Arslan'ın komutasında gerçekleştirilen Malazgirt Meydan Muharebesi ile olmuştur. 26 Ağustos 1071 tarihinde Türk zaferiyle Anadolu'nun kapıları Türklere açılmıştır. Malazgirt zaferinden yaklaşık bir asır sonra, 17 Eylül 1176 tarihinde II. Kılıç Arslan'ın komutasında gerçekleştirilen Myrokefalon zaferiyle de merkezi Anadolu'nun hâkimiyeti tamamen Türklerin eline geçmiştir. 1071 Malazgirt zaferi için "Türklere Anadolu kapılarını açan zafer" diyebiliriz. 1176 Myrokefalon zaferi içinse "Anadolu'yu daimi vatan kılan ve düşmana Anadolu kapılarını kapatan zafer" demek mümkündür.

Bu gelişmelerle Anadolu'nun Türk vatanı haline gelmesi şüphesiz Kazan ve çevresinde de etkisini hissettirmiştir. Bölgeye dalgalar halinde göç eden Türkler Kazan ve çevresini kısa zamanda Türk yurdu haline dönüştürmüşlerdir. Çok erken dönemlerden itibaren eski Türkçe adların bölgede yerleşim yerlerine verilmiş olması bunu açık bir şekilde göstermektedir. Bunlar şahıs, urug, boy, hayvan, bitki ve coğrafi konum ya da durum gösteren yer adları olarak ortaya çıkmaktadır.

Kazan ve çevresi çok erken dönemlerde Türkleşmesine rağmen, değişik zamanlarda gerçekleştirilen göçler ve yeni bir takım adlandırmalarla da süreç devam etmiştir. Günümüze gelindiğinde yalnız yerleşim yerleri değil, aynı zamanda en küçük arazinin dahi Türkçe adlandırması söz konusudur. Bu kapsamda Kazan ve çevresinin Türk yurdu haline gelmesi çoktan tamamlanmıştır. Dolayısıyla eski Türkçe isimler orada bulunanlar tarafından verildiğinden bölgenin Türk yurdu olduğu belgelenmektedir.

Coğrafyaları vatan haline getirenler insanlardır. Coğrafyaya verilen adlar da onların kùltürünün yansımalarıdır. Kazan ve çevresinde coğrafyaya verilen adlar Türk kùltürünü yansıtmaktadırlar. Bu Türkçe isimler Kazan ve çevresinde yaşayan Türklerin binlerce yıllık birikimi ve kazanılan onlarca savaşın kazanımıdır. Bu kazanıma sahip çıkılması, coğrafyaya verilen Türkçe adların unutulmaması, unutturulmaması ve yaşatılması, yurduna ve bölgesine sahip çıkmakla mümkündür.

Kazan çevresinde eski Türk kùltürünün izleri coğrafyada, geleneklerde, halk inanç ve hekimliğinde değişik boyutlarıyla yaşatılmaktadır. Bu yaşayan kùltürün kökünün Türk tarihinin derinliklerine kadar gittiği gör÷lmektedir. En azından bölgenin Türkleşmesi sırasında bu çevreyi yurt tutan Türkler tarafından getirildiği ve günümüze kadar taşındığı anlaşılmaktadır. Bir takım teknolojik gelişmeler, nüfus hareketlilikleri ile kùltürel değişim ve dönüşümlerin binlerce yıllık geçmişi olan kùltürün varlığı için tehdit oluşturmaması bağlamında kayıt altına alınma zorunluluğu her geçen gün kuvvetle hissedilmelidir. Unutulmamalı ki milli ve manevi değerler bütünü olan kùltürün maddi olarak karşılığı bulunmamaktadır.

Tablo 1: Oğuz Boyları ve Damgaları

ADI VE DAMGASI		ADI	E DAMGASI	ADI VE DAMGASI	
Kınık	⚡	Kayı	⚡	Kayı	⚡
Kayığ	⚡	Bayat	⚡	Bayat	⚡
Bayundur	⚡	Alkaravlı	⚡	Alka-Evli	⚡
İwa, Yıwa	⚡	Kara-İvli	⚡	Kara-Evlu	⚡
Salgur	⚡	Yazır	⚡	Yazır	⚡
Afşar	⚡	Döger	⚡	Döger	⚡
Beg-Tili	⚡	Dodurga	⚡	Dodurga	⚡
Bügdüz	⚡	Yaparlı	⚡	Yaparlı	⚡
Bayat	⚡	Avşar	⚡	Avşar	⚡
Yazgır	⚡	Kızık	⚡	Kızık	⚡
Eymür	⚡	Beg-Dili	⚡	Begdili	⚡
Kara-Bölük	⚡	Karkın	⚡	Karkın	⚡
Alka-Bölük	⚡	Bayındır	⚡	Bayındur	⚡
İgdir	⚡	Beçene	⚡	Biçene	⚡
Üregir, Yüregir	⚡	Çavuldur	⚡	Çavındır	⚡
Totırğa	⚡	Çepni	⚡	Çepni	⚡
Ala-Yundluğ	⚡	Salur	⚡	Salur	⚡
Töker	⚡	Eymur	⚡	Eymür	⚡
Beçenek	⚡	Ala-Yuntlı	⚡	Alayundlu	⚡
Çuvaldır	⚡	Üregir	⚡	Üregir	⚡
Çepni	⚡	Yigdir	⚡	İgdir	⚡
Çarukluğ	⚡	Bügdüz	⚡	Bügdüz	⚡
-----	⚡	Yıva	⚡	Yıva	⚡
-----	⚡	Kınık	⚡	Kınık	⚡

* Bu tablo diğer tablolardaki bilgiler bir araya getirilerek tarafımdan düzenlenmiştir. Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), TDAV, İstanbul, 1999, s. 229- 231, Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugat-it Türk, I, TDK, Ankara, 1992, s. 55- 58.

Tablo 2: 16. Yüzyılda Ankara'da Oğuz Boylarına Ait Yer Adları

Alka- Bölük (Alka- Evli)	-----
Avşar	Ayaş, Bacı
Ala- Yundlu	Çubuk, Kasaba
Bayad (Bayat)	Yaban- Âbâd, Kasaba
Bayındır	Yaban- Âbâd, Kasaba
Beğ- Dili	-----
Büğdüz	-----
Çavuldur (Çavundur)	Çubuk, Kasaba
Çepni	Yaban- Âbâd
Dodurga	Kasaba
Döğer	Murtaza- Âbâd
Eymür (Eymir)	Kasaba, Murtaza- Âbâd
İğdir	Çubuk
Kara- Bölük (Kara- Evli)	-----
Karkın	Çubuk
Kayı	Ayaş, Kasaba, Murtaza- Âbâd
Kınık	Yaban- Âbâd, Çubuk, Murtaza- Âbâd, Bacı
Kızık	Ayaş, Çubuk
Peçenek	Yaban- Âbâd, Kasaba, Çubuk, Murtaza- Âbâd
Salur	-----
Yaparlı Çarıklı (Çarukluğ)	-----
Yazır	Çubuk
Yıva	Çubuk
Yüreğir (Üreğir)	Yaban- Âbâd, Ayaş, Kasaba

* Bu tablo tarafımdan düzenlenmiştir. Kaynak eser Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), TDAV, İstanbul, 1999, s. 405- 426'dır.

Tablo 3: Kazan Ve Çevresinde Oğuz Boyu Adı Taşıyan Yerler

Avşar	Güdül, Kalecik, Bala, Delice, Polatlı
Alayuntlu	Yenimahalle
Bayat	Ayaş, Bala
Bayındır	Çamlıdere, Çankaya
Beydili	Nallıhan
Çepni	Şereflikoçhisar
Dodurga	Yenimahalle
Eymir	Kızılcahamam, Kazan, Nallıhan
İğdir	Kızılcahamam
Karkın	Çubuk, Kalecik
Kayı	Güdül, Kazan
Kınık	Kızılcahamam, Kazan, Kalecik
Kızık	Kızılcahamam, Çubuk
Peçenek	Çamlıdere, Çubuk, Yenikent, Altındağ, Sincan
Salur	Gerede
Yazır	Çubuk
Yuva	Çubuk
Yüreğir	Beypazarı

* Bu tablo tarafımdan oluşturulmuştur. Bilgi kaynağı Türkiye Mülki İdare Bölümleri ve Bunlara Bağlı Köyler Belediyeler, Ankara, 1971, s. 73- 91 adlı eserdir.

Tablo 4: Oğuz Boy Adları Ve Anlamları

Alka- Evli	Başarılı, Her yerde başarı gösteren
Avşar	Çevik, avcı, her tür avı seven
Alayuntlu	Hayvanları iyi, ala ve yağız atlı
Bayat	Mutlu, yiyeceği bol
Bayındır	Yiyeceklerle dolu yere sahip, zengin
Beğdili	Uluların sözü gibi değerli, değeri yüksek, değerli
Bügdüz	Alçak gönüllü
Çavundur	Şerefli, ünü yaygın, ünlü
Çepni	Düşmana karşı savaştan, savaşçı
Dodurga	Yurt tutan, yöneten, yönetici
Döğer	Toplanan, bir araya gelen
Eymir	Çok iyi, zengin
İğdir	İyi, ulu, alp
Kara- Evli	Kara otağlı, evleri kara
Karkın	Çok yemek, doyurucu yemek
Kayı	Sağlam, dayanıklı
Kınık	Değerli, her yerde değerli
Kızık	Güçlü, kuvvetli, disiplinli
Peçenek	Çalışkan
Salur	Kılıcı keskin, savaşçı
Yaparlı	-----
Yazır	Çok yurdu olan, ülkesi büyük
Yıva	Derecesi üstün, en üstün olan, üstün
Yüreğir	İyi, iyilik eden, iyi davranan

* Bu tablo tarafımdan oluşturulmuştur. Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), TDAV, İstanbul, 1999, s. 230- 231'deki bilgiler esas alınmıştır.

Tablo 5: Kazan Ve Çevresinde Seçilmiş Eski Türkçe Adlar

Alp	Yiğit, cesur, kahraman, bahadır. Alp bir kahramanlık unvanıdır. Kelime “Alp çerikte, bilge tirikte” yani “Alp savaşta, bilge demerdegede sınanır” Türk atasözünde de dikkati çekmektedir.
Alpagut	Tek başına düşmana saldıran, hiçbir yandan yakalanmayan yiğit.
At	Türklerin sosyal, siyasi, iktisadi, dini ve askeri hayatında ilk s bulunan hayvan. “Kuş kanadıyla, er atıyla” Türk atasözü Türklerin hayatında ne derece önemli olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.
Bük	Sulak ve verimli arazi. Sık ağaçlık ve ormanla kaplı arazi olarak bilinmektedir. Bük daha çok çay ve ırmak kenarında su basma çeltik yetiştirilir, düz ve geniş araziye denilmektedir.
Büke	Kahraman, cesur. Büke bir kahramanlık unvanıdır. Büke zamanda ejderha anlamındadır.
Çatak	İki dağ yamacının kesişmesi ile oluşmuş dere yatağı.
El	İl, vilayet. Açıklık, boşluk. Yurt tutulan yer, arazi.
Kışlak	Kışın geçirildiği yer. İlkyazlak baharın, yazlak yazın, güzle güzün geçirildiği yerdir. Ekonomileri büyük ölçüde hayvancılığa dayalı olan Türkler kışlakta kışladıktan sonra sırasıyla ilkyazlak ve güzleğe gittikten sonra tekrar kışlağa dönerler. Bu durum bir hayat tarzı olarak ortaya çıkmıştır.
Kuz	Dağın güneş almayan kuzey yamacı. Sonbaharda, yani g hayvanların otlatılması için yeşil otların bol bulunduğu yer. Kuz'u ifade etmek için “Kuzda kar, koyunda yağ eksilmez” atasözü kullanılmıştır.
Ot	Ot, ateş, yabancı bitki, iyileştirici ot, ilaç, melhem.
Otacı	Hekim, emçi, tabip, hekim, ilaç yapan. Hastayı sağlığına kavuşt ve şifa veren. Ateşle ya da otlarla tedavi yapan. Bir ölçüde hastayı tedavi eden ocak.
Ozmuş	Daima ileri sürüp geçerek kazanmış. At üzerinde birinci gelmiş yarışlarını ilk sırada kazanmış. At yarışlarında birinci olmuş.
Öz	Dere, çay, sulak, verimli yer. Aynı zamanda ırmaktan küçük çay büyük akarsu. Akarsu kenarında bulunan verimli arazi.
Sem	İlaç. Bu kelime “em” kelimesi ile de kullanılmaktadır. Em de ilaçtır.
Sü	Asker. Bu kelime “Sü uyur, düşman uyumaz” Türk atasözünde günümüze kadar gelmiştir.
Süle	Düşmana karşı asker göndermek, savaş yapmak. Savaşan, savaşan asker gönderen, sefere çıkan.
Üyük	Tepe gibi yüksek olan yerler. Arazi üzerinde bulunan yükselti.
Yazı	Kır, ova, boş ve açık yer, boşluk, açıklık alan. Hububat ekimi için verimi fazla olan arazi. Düz ve pürüzsüz ekim alanı.

* Türkiye Mülki İdare Bölümleri ve Bunlara Bağlı Köyler Belediyeler, Ankara, 1971 adlı çalışmada bulunan yer adları dikkate alınarak bu tablo oluşturulmuştur.

Kaynaklar

- BAŞTAV, Şerif, (1987), “Atilla ve Hunları”, *Tarihte Türk Devletleri*, I, Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 37-54.
- BAYKURT, Burhaneddin, (2003), *Ankara Akıncı Ovası*, Ankara: Kozan Ofset Mat. San. Ve Tic. Ltd. Şti.
- CAFEROĞLU, Ahmet, (1968), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DARKOT, Besim, (1986), “Ankara”, *İslam Ansiklopedisi*, I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 437-453.
- DURMUŞ, İlhami, (1993), *İskitler (Sakalar)*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- DURMUŞ, İlhami, (1997), “Osmanlı Dönemine Kadar Kızılcahamam – Çamlıdere Çevresi”, *Tarihte ve Günümüzde Kızılcahamam – Çamlıdere Yöresi*, Ankara: Kızılcahamam – Çamlıdere Eğitim ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, 31-37.
- DURMUŞ, İlhami, (1997), “Anadolu’da Kimmerler ve İskitler”, *Bellekten*, LXI/231: 273-286.
- DURMUŞ, İlhami, (2002), “İskitlerin Kimliği”, *Türkler*, 1: 620- 627.
- DURMUŞ, İlhami, (2005), *Ankara- Güdül Akçakese Tarih ve Kültürü*, Ankara: AGA Kültür Yayınları.
- DURMUŞ, İlhami, (2008), “Sakalar Döneminde Anadolu’da Türk Varlığı”, *II. Yörük-Türkmen Kurultayı ve Bilim Şenliği*, Ankara: 42- 63.
- DURMUŞ, İlhami, (2009), “Türk Kültür Çevresinde Ant”, *Millî Folklor*, 11/84, 97- 106.
- DURMUŞ, İlhami, (2011), “Destan, Efsane ve Rivayetlere Göre Türk Kültür Çevresinde Kurt”, *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslar arası Sempozyumu*, 25- 28 Ekim 2010, Bildiriler Kitabı, Ankara: TÜRKSOY, 65- 76.
- DURMUŞ, İlhami, (2012), “Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği”, *Milli Folklor*, 95, 114- 121.
- DURMUŞ, İlhami (2013), “Tarih Öncesinden Türk Yurdu Oluşuna Çamlıdere ve Çevresi”, *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Geçmişten Günümüze Çamlıdere Sempozyumu*, 17 Haziran 2013 Çamlıdere, Kayseri: Yağmur Ofset, 14- 23.
- DURMUŞ, İlhami, (2014), “Türk Kültür Çevresinde Kültür Adlandırmaları”, *Gazi Akademik Bakış*, 8/15: 269- 298.
- DURMUŞ, İlhami, (2015), *Türk Tarihinin Öncüleri: Alp Er Tonga, Tomris, Mo-tun, Attila, Bilge Kağan*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- EREN, Hasan vd, (1988), *Türkçe Sözlük*, I- II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERZEN, Afif, (1946), *İlkçağ’da Ankara*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÖKYAY, Orhan Şaik; (2007), *Dedem Korkud’un Kitabı*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- GRÖNBECH, Karl, (1992), *Kuman Lehçesi Sözlüğü*, (çev. Kemal Aytaç), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İBNİ MÜHENNA, (1997), *İbni Mühenna Lugati*, (Haz. Aptullah Battal), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1989), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud, (1992), *Divanü Lugat-it Türk*, I- IV, (çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MEMİŞ, Ekrem, (1989), *Eskiçağ Türkiye Tarihi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

- ORKUN, Hüseyin Namık, (1983), *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1993), *Türk Mitolojisi*, I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SÜMER, Faruk, (1999), *Oğuzlar (Türkmenler) – Tarihleri – Boy Teşkilatı – Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- TURAN, Osman, (1969), *Türk Cihan Hakimiyeti Mevkuresi Tarihi*, İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.
- ÜNVER, A. Süheyl, (1936), *Uygurlarda Tababet*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü.
- WITTEK, Paul, (1932), “Zur Geschichte Angoras im Mittelalter”, *Festschrift Für Georg Jacob zum Siebzigsten Geburtstag*, Leipzig: 329-354.

Prof. Dr. İlseyar ZAKİROVA
Tataristan İlimler Akademisi'nin Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü
ilzakirova@mail.ru

Ebe Ninelerinin Halk Hayatındaki Görevi ve Yeri

Bu bildirimizde ebe nineleri hakkında söz edeceğiz. Ebe nineleri – doğum zamanında yardımcı, çocuğu kabul eden kadınlardandır. Bu kadınlar genellikle yaşlı, kendi mesleklerini kızlarına öğretmişler. Bu iş böylelikle nesilden nesile geçerek, anneden kızlara geçmiş.

Tatar halkının anneler ve ninelerle bir seviyede saygıya layık, bütün insan tarafından saygı gösterilen ebe nineleri hakkında şimdi sadece kitaplardan okuyup biliyoruz. Tatarlar yaşayan çeşitli bölgelerde ebe ninelerini çeşitli adlandırmaktadır: kende ebi, mamay, kortkayak, kenteklegen mamay, appay kortkayak, ineke, inekkolaka, kolagine vb.

Ebe nineleri kendi işlerinin ustaları olmuşlar. Şimdi halkta sadece ebe nineleri hakkında hatıralar saklanmaktadır, onlar yardımında çocuk doğuran kadınlar onları saygı ve iyi sözle hatırlıyorlar. Tecrübeli ebe ninesi çocuğu çok kolay kurtulmaya yardım etmiş, zor olaylarda, çocuk doğurmadığı zamanlarda, ebe nineleri annenin ömrünü saklayarak, çocuğa zarar getirmeden doğurmaya yardım etmeyi bilmişler. Tatar halkında çocuğu ebe nineleri tarafından doğurtma geleneği XX yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş. 1960 yıllarında ebe ninelerinin faaliyetlerini yasaklama neticesi olarak bu iş kayboluyor.

Ebe nineleri bebek doğacak eve girerken, çocuk doğumu zamanında, çocuğu kundaklarken söylenen şiir metinleri, kelimeler olmuş. Çeşitli töreler yapılmış. Bu töre ve metinlerin amacı – annenin sağ olup, çocuktan kolay kurtulmayı isteme, çocuğun sağlıklı, mutlu olmasını sağlamaya çalışmak, anne ve çocuğu kara güçlerden, büyülerden saklamaktır.

Tatar folklorunda ve edebiyatta ebe nineleri hakkında çeşitli bilgi bulunmaktadır. Mesela, 'Ak Kübek' destanında gebe nineleri – ineklerin doğmaya isteyen çocukları doğru doğmaya kandırması tasvir edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tatar folkloru, ebe nineleri, çocuk doğumu.

Grandmother of Midwives' Task and Place in Public Life

The point at issue is about midwives. Midwives are specialists in childbirth, postpartum, and well-woman health care. These women were usually in advanced age; consequently they handed on the torch. Thus, it was handed down from generation to generation, passed down from mother to daughters.

Nowadays the information about Tatar midwives are on a par with mothers and grandmothers, worthy of respect, regarded with reverence are presented only in people recollection. Midwives were masters of their craft. Until now people cherished the memory of midwives; women giving birth with their help, called them with a good memory. Experienced midwives helped to give birth when were certain more difficult deliveries, when a baby was in a posterior position, using non-invasive techniques to save mother's life. This process among Tatars lasted until the middle of the 20th century. In 1960s as a result of the interdiction midwives' working practice, this activity disappointed.

Midwives told set expressions, poems, texts when they enter a house, deliver and do up a baby. There are many various customs were accomplished. The purpose of the execution of a forementioned texts and customs: to desire to give birth successfully, healthy, ward off the evil eye, black magic and goety.

We can find various information about midwives in Tatar folk and literature. For example, the epic poem "Akkubek" describes the act of midwives' imploring for babies unwilling to be born. Tatar popular legends tell about devil wives giving birth with the help of midwives.

Key Words: Tatar folklore, midwife, child birth.

Giriş

Tatar halkında anneler ve ebelere eşit seviyede saygı duyulmuştur. Günümüz toplumunda maalesef, eskiden çok değer verilen ebeler hakkında yeterli ve yaygın bilgiye sahip değiliz. Çetrefilli olan bu konu, uzun süredir halk edebiyatçılarının da dikkatini çekmemiştir. Buna rağmen, Tatar halkının ebeler hakkındaki kıymetli bilgileri diyalektolog Flera Bayazitova'nın çalışmalarında bulabiliriz. Bunun yanında sunumun hazırlanmasında Tatar yazarlarının belgesel karakterdeki eserlerinde yer alan malumatlar da önemli kaynak olarak yardımcı olmuştur. Tatar halk edebiyatının çocuk folkloru kitaplarında da ebeler tarafından söylenen nesir ve nazım türündeki metinler karşımıza çıkmaktadır. Kendimizin de katıldığı folklorik gezilerde derlenen kaynaklar da bu konuyu bütünleştirmede katkı sağlamıştır.

Yüzyıllarca devam eden ebelik serüveninde ebeler; annelere çocuk doğumu esnasında ve doğum sonrası yardım gösteren, bebeğin ve annenin sağlığı için kendilerince tecrübe ile bulmuş oldukları çeşitli muameleler uygulamışlardır. Tecrübeli ve büyük yaşta olan ebelerin bu mesleği, kural olarak anneden kıza, yani kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Tatar milletinin yaşadığı çeşitli bölgelerde ebeler farklı isimlerle adlandırılmıştır. Örneğin; kë ndë k ebi, mamay, kortkayak, kenteklegen mamay, appay kortkayak, ineke, inelë kkolaka, kolagine vs. Şu da dikkat çekicidir; çocuk doğuran anne için o, ebe olmuşsa, dünyaya gelmesine yardımcı olduğu için yeni doğan çocuğa o, göbek anne olmuştur. Yani bu hayata kavuşmasında yardımcı olan çocuğa ebeler, anne kadar yakın sayılmıştır.

Günümüze kadar halkımız arasında ebeler hakkında hatıralar saklanmış ve onlarda doğum yapan annelerin kendilerine yardımcı olan ebelerin fedakârlığı hakkında güzel duygular yer almıştır. Tecrübe sahibi olan ebeler çok kolayca doğum yaptırmış, zor ve tehlikeli durumlarda bile (örneğin, anne karnındaki yavrunun ters yatması) ebeler hem annenin hayatını kurtarmış, hem de bebeğin dünyaya sağlıklı gelmesini sağlamıştır. Tatar toplumunda çocuğu evde ebeler tarafından doğurtma geleneği XX yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. 1960 yıllarından itibaren tüm köylerde bile sağlık ocaklarının açılması ve devlet tarafından ebe faaliyetlerinin yasaklanması sonucunda, bu meslek maalesef, kaybolmaya mecbur edilmiştir.

Tatar folklorunda ve edebiyatta ebeler hakkında çeşitli bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Rusya'nın farklı bölgelerinde yaşayan Tatar halkının rivayet, efsane ve hatıralarda ebelerin kendi işinin ustası olduğu, işine bağlılığı ve tıp yönünden de bilgili oldukları beyan edilmiştir.

Tatar Toplumunda Ebelerin Görevi

Kadının doğum sancıları başlanır başlamaz, aile fertlerinden biri ebeyi çağırmaya koşmuş. Adet olarak ebe, yavrunun yaklaşık dünyaya gelecek zamanını ve doğum yapacak annenin durumunu biliyor, hissediyormuş. Bazı hamile hanımlar kendi istedikleri ebe ile önceden de anlaşmış. Ebe hiçbir zaman hiç kimseyi yardımından esirgememiş, kutsal görevini büyük bir istekle yapmıştır.

Ebeler, dünyaya gelecek yavrunun evine ayak basmasından itibaren, her hareketini ayrı bir inanç, adet ve yasaklar çerçevesinde gerçekleştirmiştir. Kapıdan içeriye girerken, doğumu gerçekleştirirken ve bebeği kundağa sararken mahsus şiirler ve kalıplaşmış ifadeler okunmuş, çeşitli ayinler uygulanmıştır. Bu gelenekleri uygulamanın amacı, annenin kolay doğum yapmasını, çocuğun sağlıklı ve mutlu bir can olarak dünyaya gelmesini sağlamak, anne ve çocuğu kötü ruhlardan, büyülerden koruma isteğidir.

Örneğin; ebeler kapıdan içeriye Bismillah diyerek girerler, büyü yüklü olduğuna inanılan çeşitli koşmalar söylerler, kocakarı ilacı ile çeşitli tedavi yöntemleri uygularlar:

Şeytannar iyerë p kë rmesë n, Şeytanlar arkamızdan girmesin,
Şeytannar-meytannar kë rmesë n, Şeytanlar-meytanlar girmesin,
Cë n felen kë rmesë n. Cin falan girmesin (Bayazitova, 184).

Bazı ebeler kapıdan elbise eteğini sallayarak geçiyorlar ve:

Bismilla, bismilla, Bismillah, Bismillah
Cë n bulmasın, Cin olmasın,
Cijë llë k bulsın, Kolaylık olsun,
Ozın gömë rlë bulsın. Uzun ömürlü olsun (Bayazitova, 183)

diye tekrarlıyorlarmış.

Bazı ebeler kapıdan içeriye geçerken kibrit yardımıyla ateş yakarak geçmişler, ateşi “cin geçmesin” diye kendi bacaklarının arasından da geçirmişler. Yani doğum bekleyen kadın yanına ateş yoluyla temizlenip yaklaşmışlar.

Bu inanç Tatar milletinde hala gücünü kaybetmeyen “yeni doğan çocuğu cinler değiştirebilir” şeklindeki inanç ile bağlantılıdır. Bugün de Tatar toplumunda kırk gününü doldurmayan çocuk yalnız, tek başına bırakılmaz. Tatar halk edebiyatında cin değiştiren çocuklar hakkında çok sayıda masal ve efsaneler de mevcuttur.

Doğumu kolaylaştırmak amacıyla, sancuları başlayan anneye ebe bal tattırır, beline masaj yaparmış. Bu şekilde anne vücudu doğuma hazırlanmıştır.

Bu tür çabalara rağmen, çocuk gecikirse, ebeler farklı ayinler yapmışlardır. Örneğin; kadının saç örgüsü sökülmüş, kocasının pantolonunu yere sermişler ve kadını pantolonun üzerinden atlatmışlar, kapıyı açıp;

Kısıldım, kısıldım, Sıkıştım, sıkıştım,
Alla, buşalt, kısıldım. Allah’ım, boşalt, sıkıştım,

diye bağırlarmış (Bayazitova, 181).

Folklor eserlerinde ebelerin anne karnındaki doğacak çocukla konuştukları da ele alınmıştır. Mesela; “*Ak Kübek*” (*Ak Köpük*) destanında ebeler, dünyaya gelmek istemeyen çocuğu düzgün şekilde doğmaya ikna etmeye çalışmışlar. Onlar doğumda ters gelen bebek Ak Köpük’e, olması gereken şekilde doğduğu takdirde, altın ve gümüş vaadinde bulunurlarmış.

Altın bişë kke bë r salıp, Altın beşiğe bir koyup
Biler idë k Köbeynë , Kundaklardık Köbey’i
Kömë ş bişë kke bë r salıp, Gümüş beşiğe bir koyup
Biler idë k Köbeynë . Kundaklardık Köbey’i. (Radlov, 45).

Destanın ikinci bir versiyonunda Ak Köpük, kendisi ebelere müracaatta bulunur:

Arı ultırın, inelë kler, Oraya oturun ebeler,
Bire ultırın, inelë kler. Buraya oturun ebeler! (Radlov, 143).

Bu motif belli bir seviyede gerçeği yansıtmaktadır. Zira ebeler, doğacak çocukla konuşurken daima tatlı dil kullanmış, güzel kelimeler ile onları ikna etmeye çalışmışlardır.

Dünyaya yeni gelen çocuğu ebe çok dikkatle incelemiştir. Ses çıkarmadığı takdirde ebe, çocuğu iki ayağını yukarı tutarak arkasına vururmuş. Yanındaki birisi o zaman tas ve tabak gibi nesnelere vurarak ses çıkarırmış. Bu olaydan çocuk bağırlarak ağlamaya başlamış (Bayazitova, 172). Bitkin şekilde dünyaya gelen çocuğu iyileştirmek için çeşitli dualar okular ve üfürük yapılmış.

Mari Cumhuriyeti Berenge ilinde yaşayan G.Gabidullina, kendi makalesinde ebelerin çocukları iyileştirmenin başka bir yolu hakkında bahseder: “Dünyaya zayıf gelen çocuğu ebe cilpuçkaya (un elemek için yapılan uzun ahşap tahıl teknesi) koyup, dualar okuyarak kısa sürede sıcaklığı azalan fırına sokarmış. Sıcakta mayışan çocuğu koyun derisine sarıp anne kucağına verirlermiş. Bu yöntemle iyileştirilen çocuklar arasında güreşçiler bile varmış.” (Gabidullina). Zamanından önce dünyaya gelen çocuğu, yün montun kolu içinde büyütme olayları günümüzde de rastlanmaktadır.

Ebe, güzel dileklerle çocuğun göbeğini keser. Göbek kordonu hiçbir zaman çöpe atılmaz, kurutulur. Bez veya kâğıda sararak, hiç kimsenin yetişemediği yere koyulur, genelde sandıkta en değerli eşyalar yanında saklanır. Çocuğa nazar dokunduğunda veya hastalandığında, göbek kordonunu suda çalkalayıp, o suyu içirirlermiş. Kurutulmuş göbeğin evde saklanmasıyla o çocuğun evden uzaklaşmayacağına inanmışlardır. Tatar halkında sık kullanılan “Göbek kanı damlayan toprak” ifadesi de baba ocağı, doğduğu toprak ile bağlantıyı ifade etmektedir. Göbek kanı, göbek kordonu insanı o toprağa bağlar. Şair Elmira Şerifullina’nın “*Kendek Ebiyem*” (*Ebem*) adındaki şiirinde bu adet, güzel duygular eşliğinde dile getirilmiştir:

Bebi totkan kē ndē k ebiyē m,	...Ellerine bebek almış ebe ninem
Yıraklaşkan sayın – yeneşe.	Uzaklaştıkça yan yana.
Kē ndē klernē kistē n,	Göbekleri kestir,
Cirge tē ktē n,	Toprağa diktin
İstelē kke küçē p, mē ŋ yeşe!	Hatıralara geçerek çok yaşa! (Şerifullina,

217).

Ebe, yeni doğan çocuğu yıkadıktan sonra, ilk iş olarak onu babasının eskimiş bir gömleğine sararmış. Bu ayın, çocuk babası tarafından daha çok sevilsin, daha çok baba ile çocuk arasında güçlü bağ kurulsun dileğiyle yapılmıştır.

Ebeler, yeni dünyaya gelen çocuğa öncelikle şans ve merhamet dileğinde bulunmuşlar. Yeni doğan çocuğa bal ve tereyağı tattırmak âdeti Tatarlarda “çocuğu avızlandırmak” diye adlandırılmaktadır. Dili tatlı, kendisi rızıklı ve mutlu olsun diye çocuğun dudaklarına bal ve yağ sürülmüş. Bu, çocuğun rızıklı bol, hayatı bereketli, tatlı olması için yapılan ayinlerden sayılır. “Ekmekli, tuzlu, tatlı dilli ol, analı babalı büyü, iki kanatlı ol” dileğinde bulunmuşlardır. Bazı bölgelerde çocuğun dudaklarına tuz değirmişler. Bu ayinin temelinde çocuğun bu hayatta güçlü ve cesur olma dileği yatmaktadır:

Usal bulsın,	Yavuz olsun,
Eşke batır bulsın,	Çalışmakta cesur olsun,
Behē tle bulsın,	Mutlu olsun,
Karşı kilgenge	Karşı gelene
Kükregē bē len berē lsē n!	Göğsü ile vurulsun! (Bayazitova, 193)

Ebeler plasentayı yıkayıp toprağa gömerler, daha doğrusu insanın ayak basmadığı, kedi ve köpeğin gezmediği yere gömerlermiş. Çocuk plasentaya sarılı veya yüzüne maske gibi sarılı bir şekilde doğarsa, o eşi kurutup sonuna kadar korumuşlardır. Maskeli çocuğa nazar çabuk dokunur diye, onunla çocuğa tedavi amaçlı büyüler yaparlarmış.

Doğum yaparken kadının her kemiği yerinden oynar diye, ebeler annenin vücut sağlığını da ciddi düşünmüşler ve doğum sonrasına Bebek hamamı hazırlatmışlar. Hamamda ebe bizzat kendisi anneyi yıkamış, özellikle kadının eklemelerini sıvalayarak, masaj yaparak, her parçasını yerine oturturmuş.

Elmira Şerifullina'nın "Bebi Munçası" (Bebek Hamamı) şiirinde ebenin o görevi nasıl yaptığı canlandırılmıştır:

Bunnarnı sılap, söyë p,	Eklemleri sıvalayarak, severek,
Sıypap oyış kannarnı,	Okşayarak uyuşan kanları,
Munça kë rte ebilë r	Hamamda yıkıyor ebeler
Can tudırgan cannarnı.	Can doğuran canları. (Şerifullina, 219).

Anneyi yıkadıktan sonra ebe, o hamamda yeni doğan bebeği de yıkar. Bu olay da sıradan bir bebek yıkama anlamını taşımamaktadır. Ebe, bebeği yıkarken her kemiğinin yerinde olup olmadığını kontrol edermiş. Eksikliği varsa, örneğin, kafatasının şekli doğru olmadığı takdirde, okşayarak, onu doğru şekle sokarmış. Hamamda yıkarken bebeğe güzel dilekler dilenmiş, dualar okunmuştur. Bu olay da yine Elmira Şerifullina tarafından "Bebi Munçası" (Bebek Hamamı) şiirinde kaleme alınmıştır:

Munça kë rte ebiler,	Hamamda yıkıyorlar ebeler,
Ukıylar tē lek-doga.	Okuyorlar dilek, dua.
Şunadırmı avıllardan	Ondan dolayı mıdır köylerde
Rehimlē kannar cıga.	Yetişiyor merhametli canlar. (Şerifullina, 219).

Kutsal dualar, kutsal dilekler eşliğinde yetişen çocuk, doğal olarak, kendisi de terbiyeli ve iyi kalpli insan olacaktır.

Ebeler bebeği hamamda kayın dallarından yapılan süpürge ile yavaşça vurarak yıkarlar, onun sağlığı ve geleceği ile ilgili güzel dilekte bulunurlar. Mesela,

Ata balasın çabam,	Baba çocuğuna süpürge ile vuruyorum,
İne balasın çabam.	Anne çocuğuna süpürge ile vuruyorum,
Ataŋ kë bē k simē z bul,	Baban gibi tombul ol,
İneŋ kë bē k citē z bul,	Annen gibi hızlı ol,
Köndē z uyna, kiçē n yokla,	Gündüz oyna, geceleri uyu,
Aş-behē tē n küp bulsın.	Aş ve mutluluğun çok olsun.

Çocuğa cin veya şeytan dokunmasın diye, karıştırmak için onun kimin yavrusu olduğu bile gizlenmiştir. Örneğin;

Ataŋ kisen utın tüğē l,	Baban kesen odun değil,
Anaŋ yakkan munça tüğē l,	Annen hazırlayan hamam değil,
Ayu-bürē balası	Ayı, kurt yavrusu
çirlemesin, nık bulsın	hastalanmasın, sağlam olsun.
miçtey-morcaday bulsın.	Fırın, baca gibi olsun.
Yeki	Veya:
Ayu balasın çabam,	Ayı yavrusuna süpürge ile vuruyorum
Büre balasın çabam,	Kurt yavrusuna süpürge ile vuruyorum
Ayu kebek simez bul,	Ayı gibi tombul ol,
Büre kebek yöğerek bul,	Kurt gibi hızlı ol
Köndez uyna, kiç yokla,	Gündüz oyna, gece uyu
Ebige ebi dip eyt,	Ebeye ebe de,
Babaynı babay dip eyt,	Dedeye dede de,
Eyşe-Fatıma kulları	Ayşe-Fatma elleri
İme-yomı şıl bulsın.	Kocakarı ilacı bu olsun,
Behetle bul, teufıklı bul,	Mutlu ol, edepli ol,
Tayga-taşka, tfü-tfü.	Dağa, taşta tfu tfu.

Çocuğu ilk sefer yıkadıktan sonra, tam 40 gün boyunca Bebek hamamı hazırlanır ve ebe her gün bebeği hamamda yıkarmış. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, hamam sadece yıkanma, temizlenme mekanı sayılmamış, belki de halk tecrübesini kendilerinde taşıyan ebelerin elleriyle çocuğun kafatası, elleri ve bacakları kontrol edilmiş, eksikleri giderilmeye çalışılmış, farklı tedavi yöntemleri uygulanmış, vücuduna masaj yapılmıştır.

Ebeler, çocuğa isim verme meclisinde de saygın misafirlerden sayılmışlardır. Eskiden Tatar toplumunda herkes kendi ebesini biliyormuş. Askerliğe giden gençler ebeleri ile özel vedalasır, askerlikten döndükten sonra da ziyaret ederlermiş. Bayramlarda hediyeler verilir, özel günlerde misafirliğe davet edilir, herkesin evinde değerli misafir olarak ağırlanmış.

Tatar Efsanele ve Rivayetlerinde Ebeler

Tatar folklorunda da ebeleri konu alan eserlerle karşılaşırız. Örneğin, ebelerin cinler için de ebelik yaptıkları hakkındaki efsaneler, Tatarların yaşadığı tüm bölgelerde malumdur. Bu tür efsanelerin onlarca versiyonu mevcuttur. Rusya'nın farklı bölgelerinde yaptığımız folklorik geziler süresinde derlenen bazı eserlerle sizleri de tanıştırmak istiyoruz. Efsanelerde ebelerin cin veya peri kadınına doğum yaparken yardım ettiği bahsedilir. Bu rivayetin farklı versiyonları çeşitli bölgelerden yazılıp alınmıştır. Özellikle Sibiryaya Tatarlarının yaşadığı bölgelerde birçok versiyonlarla karşılaştık. İlk versiyon Tümen eyaleti Bagay ili Kazanka köyünde yaşayan Aliya Eytmöhemmet kızı Şerefetdinova'dan derlendi. Aliye hanım bu olayı gerçek hayatta yaşanan, kendi ninesi Meymüne adındaki hanımla olan olay olarak beyan etmiştir. Rivayetin kısaca içeriği şöyledir: Doğumu ile Ufa (Başkordistan Cumhuriyeti) şehrinde olan ve çevresinde eğitilmiş birisi olarak tanınan Meymüne hanım ebelik işini de yürütür. Birgün onu bir perinin kocası kendilerine doğum yaptırmak için çağırır. Hiç kimseye de hayır demeyen Meymüne hanım, bu ricayı da kırmaz. Yeni doğan peri yavrusunu yıkamak için su bulunmaz, su yerine süt verirler. Meymüne hanım süt tabağının kendisine ait olduğunu görür ve sütün içine yüzüğünü koyar. Perinin kocası ebeyi tekrar evine yolcu eder. Eve gelince, ebe süt içindeki yüzüğü alır. Doğum esnasında ebe, perinin birkaç kılını yollar ve sonra o kılını takkesine diker. Bu olaydan sonra ebelik yaptığı doğumda hiçbir anne, hiçbir çocuk zarar görmez, ölmezmiş. Meymüne ebe pek çok hastalıkları tedavi etme yeteneğine de hakim olur.

Yukarıdaki rivayetten anlaşıldığına göre, ebelerin ustalığı sıradan bir ustalık değil ve sadece mesleki tecrübeden kaynaklanmamaktadır. Toplumda ebelerin büyü güce sahip olduklarına da inanmışlardır. Bu olayda ebelerin gücü, onların periler, başka dünya yaratıkları ile ilişkilerine, bağlantılarına ilişkin anlatılır. Perinin kılını yani başka dünyaya ait nesne, kadına büyü gücü verir. Ebeleri başka bir dünya ile bağlantıda saymak da mantıklıdır. Ebeler zaten iki dünya arasında ara buluculuk vazifesini yürütmekte, bebeğe iki dünya arasındaki sınırları aşmaya yardım etmektedirler.

Bu rivayetin amacı, bir taraftan ebenin becerikliliğini övmek, onun sıra dışı güçlere sahip olduğunu ifade etmek, diğer taraftan da Tatar halkına ait olan başka bir inançla ilgilidir. Tatar halkında tüm yiyeceklerin, suyun, sütün üstünü açık bırakmamak gereğine inanılır. Üstü açık olan yiyeceği peri yalar, sütün üstü açık olursa, peri kendi yavrusunu yıkar, hamamda suyun üstü açık olursa, cinler yıkanır gibi inançlar, bir taraftan, toplumda temizliğin sağlanmasına neden olur, diğer taraftan da farklı dünyalar arasındaki çizgileri belirler. Farklı dünyalara ve o dünya temsilcilerine saygı göstermeye, kendi dünyayı korumaya öğretir. Dolayısıyla çeşitli hastalıklardan korunma yollarını da önerilir.

Eserin ikinci bir versiyonu da aynı köyden derlenmiştir. Bu hadisede ebenin, çocuğu yıkarken komşu kadınına ait süt tabağını tanıdığı ve o tabağa kendi yüzüğünü koyduğu anlatılmaktadır.

Aynı rivayetin başka iki versiyonu Tataristan'ın Baltaç ve Kama Tamağı illerinden derlendi. Baltaç ilinden informantı (bilgi veren) Fasihov Nail Şamil oğlu hadiseyi ninesinin ninesi Seyfedin kızı Fatma ile yaşanan olay olarak beyan etmişti. Malum konu bu sefer de tekrarlanır. Ebe, gece vaktinde kendisini cin kadınına ebelik yapmak için götürdüklerini, cin yavrusunu sütle yıkadığını anlatır. Gerçekten de, ertesi gün bir kadın, açık bırakılan kovasındaki süütün üzerinde kan damlaları yüzdüğünü görür. Kama Tamağı ilinde dinlenen versiyonu da informant Hebibullina Nesime kendisinin tanıdığı insanların yaşadığı olay olarak anlatır.

2015 yılında Tomsk eyaletinde gerçekleştirilen derleme gezisi süresinde, bu tür rivayetlerin yine birkaç versiyonu derlendi. O rivayetlerde cin-perilerin ebeyi sofraya davet etmeleri, kızağa bindirip götürdükleri gibi motifler eklenmiştir.

Eserin farklı bölgelerde meşhur ve yaygın olmasının nedeni, genellikle ebelerin söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Onlarda ebelerin mesleki ustalıkları ifade edilmiş, bebek doğuran kadınların ebelere olan güveni yansımış, diğer taraftan ebeleri de bu ciddi göreve psikolojik yönden hazırlamıştır. Bunların hepsinin temelinde anne ve bebeğin sağlığının temini yatmaktadır. Dolayısıyla bu efsane, rivayetler ebelerin uzmanlığını, bu göreve alınmanın doğruluğunu kanıtlayan diploma veya sertifika niteliğindeki belgelerdir.

Ebelerin başka diğer vazifelerini dile getirmesek konumuz eksik kalabilir. Bu da, ebelerin kadın doktoru görevini de gerçekleştirmeleridir. Ebeler çeşitli hastalıklara yakalanan kadınları sıvalayarak, tedavi maksatlı üfürmüşler. Hamile olamayan kadınlar da ebelerden yardım istemiş. Kısır kadınları anne olma mutluluğuna kavuşturmuşlar. Kadınların “göbekleri düştüğü” zaman ebeler, “çömlek vurmuş”lardır. “Çömlek vurmak” sadece göbeği yerine yerleştirmemiş, iç organların çalışmasını da iyileştirmiştir. Ebelerin nefesleri şifalı olduğuna da inanmışlardır. Tabi ki bu inançlar kadınların çabuk iyileşmesine, kendilerini fiziksel ve ruhsal yönden toparlanmasına yardım etmiştir.

Tatar Edebiyatında Ebeler

Unutulmaya yüz tutulan gelenekleri genç kuşağa aktarmak amacıyla Tatar yazarları, özellikle milli özellikleri taşıyan adetlerimizi edebi eserlerinde canlandırmaya önem vermektedir. Söz konusu olan ebe edebi imajı aracılığıyla yazarlar, Tatar kadınlarına ait olan güzel sıfatları, memlekete, Vatana olan sevgiyi ve kuşaklar arasındaki bağlantıyı okuyucuya aktarmışlardır.

Ebelerin Tatar toplumundaki yeri meselesi ünlü yazar Möhemmet Mehdiyev'in “*Tornalar töşken cirde*” (*Turnaların İndiği Yerde*) adındaki uzun hikayesinde güzel duygularla işlenmiştir. Belgesel karakterdeki eserde ebeler hakkındaki hatıralara ayrı bir bölüm ayrılmıştır. “Biri oğuldan, biri kızdan” adındaki bölümde yazar, köylü hemşehrileri Gazze ve Ayşe adındaki ebelerin hayatını ve çalışmalarını ele almıştır. Edebiyat alanı dışında folklor çalışmaları da yürüten Möhemmet Mehdiyev'in yukarıda adı geçen eseri, Tatar halkının manevi dünyasını, örf-adetlerini kendisine toplayan önemli ve zengin kaynaklardan sayılır. Yazar, ebelerin kendileri doğurdukları her çocuğu bildikleri, onların davranışı, yetişmeleri, sonraki hayatları hakkında bilgi sahibi olduklarını anlatır. Yani ebeler dünyaya gelmelerinde yardımcı olan çocuk için sorumluluk taşımışlardır. Möhemmet Mehdiyev kendi ebesi Gazze yani Gazize teyzenin sokakta çocuklarla sohbetin böyle yansıtmıştır:

“Herkesle merhabalaşır, her çocuğun yanına gelir. Sokakta benimle karşılaştığında, kafamdan Bismillah diyerek okşar ve ağlamaya başlar:

- Merhametli insan olarak yetiş, yavrum, annen seni çok zorluklar çekerek doğurdu, diye yaş döker” (Mehdiyev, 118). Ebe bu şekilde çocuğa terbiyeli olmak, annesine saygı göstermek, değer vermek gerektiği nasihatında bulunur. Köydeki başka bir ebe, Ayşe teyzedir. Bu teyze de köydeki her çocuğu bilir, gözetler. Yazar ebe nin çocuklarla konuşmasını böyle canlandırır: “Sonra Ayşe teyze dünyaya çıkmalarına vize veren çocukları sever:

- Senin adın neydi? (Bizim köde yaşlılar hiçbir zaman “İşmin ne?” diye sormadı). E-e, evet, doğru, ben unutmşum. Sen, yavrum, çavdar mahsulu toplar zamanı geldiğinde, 10 yaşını dolduracaksın... İşte bunun ismini bilirim. Zeynagıtdin. Sünnet oldunuz mudur acaba? Çok iyi, çok iyi oğlum. Kazlar keser zaman sen de yedi yaşını dolduracaksın.” (Mehdiyev, 121).

Ebeler, doğumlarında kendileri yardım eden çocukları kendi yavruları gibi görmüş, onlara “göbek oğlum”, “göbek kızım” diye hitap etmişlerdir.

Sonuç

Çağdaş toplulukta ebelerin kutsal görevine ihtiyaç duyulmamakta, sadece hatıralarda bu konu dile getirilmektedir. Ebeler hakkında çeşitli rivayetler söylenir, onların ruhlarına Fatiha okunur. Tatar atasözlerinde ebelerin toplumdaki büyüklüğüne, kutsallığına işaret edilmektedir. Örneğin; “Ebe eve girerse, evdeki hatıl da eğilirmiş.” (Bayazitova, 525).

Kısacası, ebeler çocuğun doğumuna çok önem vermişlerdir. Bebeğin dünyaya geldiği dakikadan itibaren bu dünya için yabancı olmadığını, değerli ve gerekli bir zat olduğunu hissetmişlerdir. Ebelerin doğurduğu çocuk insafı, merhametli ve becerikli insan olarak yetişmiş. Sadece bu tecrübeyi korumak için bile ebelerin mesleki hayatını öğrenmek, büyük önem taşıyacaktı.

Kaynakça

Bayazitova, Flë ra, (2010), *Së bër arë alı Tatar dialë ktlarında ë tnokultura lë ksikası*. - Kazan: Tatar kitap neşr.

Gabidullina, G. (2012), Kë ndë k ebileri // *Bë znë n gecit*, N11, 21 Mart.

Mehdiyë v, Möhemmet, (2009), *Saylanma eserler*: 5 Tomda. 3. Tom: povest, roman. - Kazan: Tatar kitap neşr.

Radlov, V.V. (1972), *Obraztsı narodnoy litë raturı tyurkskih plë më n, jıvuşih v Yujnoy Sibirii i Dzungarskoy stë pi*. Ç.IV. - Sankt Petersburg.

Şerifullina, Elmira (2003), *Uylı yıllar*: Şıgırler. - Kazan: Tatar kitap neşr.

Tatar Balalar Folkloru, (1999), Tözüçe R. Yegefërov. - Kazan: Rannur neşr.

Tatar halık İcatı. Balalar Folkloru, (1993), Tözüçe R. Yegefërov. - Kazan: Tatar kitap neşr.

Zakirova, İlsë yë r, *Rusya’da Tatarların yoğun yaşadığı farklı bölgelerde geziler döneminde derlenen metinler* (Yazarın şahsi arşivi).

Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK
Ahi Evran Üniversitesi
kubilaykolukrk@gmail.com

Kazan’da Yaşayan Halk Sanatçısı Ali Seven’in Halk Müziği Besteleri ve Müzikal Çözümlemeleri

Toplumlarda halkın geleneğe bağlı maddi ve manevi kültürünün tespit edilerek kuşaktan kuşağa aktarılması, kültürel gelişim açısından önemlidir. Bu bağlamda alan araştırmaları ve çeşitli yörelerde yaşamış ya da yaşamakta olan ozanların, âşıklık geleneğini sürdüren âşıkların ve halk sanatçılarının biyografi ve eserlerinin tespit edilerek incelenmesi Halkbiliminin konusudur. Bu araştırmalardaki amaç şüphesiz milletin kültürel birliğinin sağlanarak geliştirilmesi ve mahallî kültürün önce milli kültür haline daha sonra da insanların ortak kültürü olan evrensel kültür haline getirilmesidir.

Bu incelemenin konusu, bir yöreye ait halk türkülerinin derlenmesi değil, Ankara’nın Kazan ilçesinde yaşamakta olan halk sanatçısı Ali Seven ve onun halk müziği formundaki eser örnekleridir. Bu konuda Halkbilimi bağlamında yapılmış bir çalışmanın olmaması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Eserleri incelendiğinde Türk halk müziği repertuarına önemli katkılar sunacaktır. Çalışmada Yarı yapılandırılmış Görüşme Formu ve Gözlem yöntemleri kullanılmış, eserler bilgisayarda nota yazımı programı ile notaya alınmıştır. İncelememiz betimsel niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Ali Seven, Ali Seven’in besteleri, Kazan Müzik Kültürü

Living in Kazan People's Artist Ali Seven Folk Music Composition and Musical Analysis

Depending on people's tradition in the community of material and spiritual culture to be identified and transferred from generation to generation, it is important in terms of cultural development. The identification of this context, research and lived in various locations or to live in the troubadour and minstrel tradition continued its folk artist biographies and works of folklore is subject to be examined.

The development objective of providing undoubtedly the nation's cultural unity of research into national culture and local culture before the universal culture which is then turned into the common culture of the people. The subject of this investigation, not a compilation of folk songs of the region, Ankara's Kazan folk artist who lives and works in the town of Ali Seven are examples in the form of its folk music. The absence of a study on this issue in the context of folklore has referred us to do this work. When examined Works will provide important contributions to Turkish folk music repertoire. Working in Semi-Structured Interview and observation methods are used, works with music notation program has been on the computer. Our investigation is descriptive.

Key Words: Ali Seven, Ali Seven’s compositions, Kazan Music Culture.

GİRİŞ

Asıl konumuza geçmeden önce Kazan ve çevresi müzik kültürü kapsamında değerlendirebileceğimiz geleneksel oyun ve halaylardan bahsetmek istiyoruz.

Kazan ilçesine bağlı köylerde Oğuz Türkmen geleneğinin hâkim olduğunu tespit ediyoruz. (Erdoğan 2009: 546) Ankara yöresine ait olan Kazan’da oynanan oyun ve halayların iki çeşit olduğunu görüyoruz: “Zeybek oyunları” ve “düz oyunlar”.

Zeybekler: “Zeybek”, “Seymen” olarak adlandırılan ve def ve kaşık gibi çalgı aletlerinin kullanıldığı yöresel oyunlar erkekler tarafından icra edilir. Oğuz töresi olan ve “Seymen Alayı” tarafından icra edilen bu oyunların yiğitliği, cesareti ve mertliği simgelediği söylenebilir. Kazan’da oynanan Zeybek oyununun beş çeşit olduğunu görüyoruz: Ankara zeybeği, Seymen zeybeği, Yağcıoğlu zeybeği, Mendil zeybeği ve Karaşar zeybeği.

Seymen zeybeği, iki ya da üç kişi ile düğünlerde düzenlenen “Seymen alayı”nın önündeki efeler tarafından oynanır. Seymen alayında en az üç davul zurna bulunur. (Erdoğan 2009: 546)

Yağcıoğlu Zeybeği'nin ritim ve ayak oyunları bakımından kahramanlığı ve mertliği ifade eder. Diz vuruşları ve dönüşleri tam bir uyum içinde olan Yağcıoğlu Zeybeği, sazın ayakta ve göğüs üzerinde tutularak çalınması ile icra edilir.

Mendil Zeybeği, ağır ve akıcı figürleriyle iki kişi tarafından bağlama eşliğinde icra edilir. Mendil Zeybeğinin ilgi çeken en belirgin özelliği, çöküşte her iki dizin yere vurulduktan sonra doğrulmasıdır. (Erdoğan 2009: 546)

Karaşar Zeybeği, Ankara'nın Beypazarı ilçesinde bulunan Karaşar bucağında meydana gelen olaya söylenen türkü ile ortaya çıkan zeybek oyunudur Beşkardeşin zulmüne karşı söylenen türküden hareketli, canlı, kıvrak bir zeybek oyunu meydana gelmiştir.

Ankara'nın Kazan ilçesinde zeybeklerin yanında icra edilen düz oyunlara da rastlıyoruz. İcra ediliş üslupları bakımından benzerlik gösteren Misket, Hüdayda, Mor Koyun, Çarşamba Yıldız, Name Gelin ve Kaşıklı Oyun, Kazan'da icra edilen oyunlardır. Bağlama eşliğinde erkeklerin oynadığı bu oyunların ortak özelliği, oyuncuların yere eğilmeden ve çökmeden icra edilidir. Bu oyunların hepsinde de kol hareketleri ile ayak oyunları arasında uyum sağlanması hedeflenir ve her zaman dirsekler omuz hizasında, baş dik, göğüs ilerde tutulur. (Erdoğan 2009: 546)

Ankara'nın Kazan ilçesinde Zeybek ve düz oyunların yanı sıra halaylara da rastlıyoruz. Bölgede halay oyunlarının en tanınmış genellikle düğünlerde ve diğer eğlencelerde oynanan “Ankara Halayı”dır. (Erdoğan 2009: 547)

Davul zurna eşliğinde oynanan halayların genellikle sözsüz olduğunu görüyoruz. Ancak halayların hoplatma bölümünde zaman zaman söz de bulunabilmektedir. Halay çekenlerin başındakine “başadır” (halaybaşı) denir. Çoğunlukla erkeklerin oynadığı bu oyunun aralarında bozlakların okunduğunu söyleyebiliriz. Köprüden Geçti Gelin, Ağır Halay, Üç Ayak, Hop Barlem, Yeldirme ve Köroğlu ezgisiyle oynanan halaylar da icra edilen halaylar arasında yer almaktadır.

Kazan müzik kültürü Kızılcahamam yöresi müzik kültürü ile benzerlik göstermektedir. Kızılcahamam yöresinde halk müziğinin oldukça yaygın olduğu görülür. Halk türküleri genellikle bağlama ile çalınıp söylenir.

Repertuarlara geçmiş Kızılcahamam ve yöresi türküleri şunlardır: (İvgin: 1)

“Azap deresi”, “Çayıra vurdum kazmayı”, “Meşeler gövermiş varsın göversin”, “Sabah oldu sabah oldu”, “Vardım baktım süt büşürür”, “Cebine koyar kestane a canım”

Kızılcahamam'da yapılan kına gecelerinde halk müziğinin çok çeşitli örneklerini görebilmek mümkündür. Ancak en yaygın olanları “sabah oldu, meşeler gövermiş, altın tas içinde hay anam kınam ezdiler, çayıra da vurdum kazmayı, misket, hüdayda, atım kara, mor koyun, yandım şeker oğlan, çiçek dağı, sarı yıldız isimli türkülerdir. Damatın eline kına yakılırken “Sabah oldu” adlı türkü, “Altın tas içinde hay anam kınam” adlı kına türküsü de gelinin eline kına yakılırken söylenen kına türküsüdür. Sabah oldu isimli türkü TRT repertuarında yer almaktadır. Bu türkü günümüzde Kızılcahamam yöresinde seyir ve makam özelliği bakımından çok farklı olarak icra edilmektedir. (Akpınar 2005: 130)

1-YÖNTEM

İncelememiz betimsel niteliktedir. İncelemenin ilk aşamasında Ali Seven'in Hayatı ve Eserleri, Yarı yapılandırılmış Görüşme Formu ve Gözlem yöntemleri kullanılarak elde edilen bilgiler düzenlenmiş ve incelemenin kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur. İncelemenin ikinci aşamasında, Ali Seven'in 3 eseri çeşitli kayıtlardan ulaşılarak tespit edilmiştir. İncelemenin üçüncü ve son aşamasında notaya alınan eserlerin usûl, ses alanı, seyir ve dizi bakımından müziksel çözümlenmeleri yapılmıştır. Bu çözümlenmeler yapılırken Türk klasik müziğinin günümüzde geçerli olan kuralları göz önünde bulundurulmuştur. Eserlerin ses alanını ifade eden şekillerde, dizinin durak perdesi birlik nota değerinde ve notanın altında durak perdesi anlamına gelen D harfi ile güçlü perdesi ikilik nota değeri ve yeden perdesi ise dörtlük nota değeri ile parantez içine alınarak gösterilmiştir. Ayrıca eserlerin donanımda ve seyir esnasında kullandıkları arızaların tamamı ise ses alanını ifade eden şeklin içerisinde gösterilmiştir. Çalışmada tespit edilen eserlerin isimlendirilmesi aşamasında Türk halk müziğinde kullanılan ayak kavramı yerine klasik Türk müziğinde kullanılan makam dizisi kavramı esas alınmıştır.

2-BULGULAR VE YORUMLAR

2-1. Ali Seven İle Yapılan Görüşmeden Elde Edilen Bulgular

Bu bölümde, Ali Seven'in hayatı ve besteleri konularına yer verilmiştir.

2-1.1. Ali Seven'in Hayatı

1979 Samsun Ayvacık Güzelyurt Köyü doğumludur. Dedesinin nefesli saz icracısı olması ve bu vesileyle babasının da bağlama çalması nedeniyle altı yaşından itibaren aktif olarak bağlama ile tanışma fırsatı bulan Ali Seven, halk eğitim kursları ve özel dersanelerde bağlama dersi almaya başladı. Daha sonra İstanbul'da ASM, Erdal Erzincan, Mehmet Erenler gibi ustalardan ders aldı. Ulusal, yerel televizyon ve radyolarda programlara katıldı. Yurdun birçok yerinde konserler veren Ali Seven, pek çok stüdyo çalışmalarında bulundu. "Aşkın Ummanı" adında bir solo albümü bulunmaktadır. Albümle aynı adı taşıyan eserinin video klibi bulunmaktadır. Son yıllarda ağırlıklı olarak şelpe tekniği üzerine çalışmakta ve bağlama dersleri vermektedir. Yeni albüm çalışmaları devam etmektedir. Bir enstrümantal bir solo albüm çalışması içinde bulunan Ali Seven, çok sayıda eserler ve yeni besteler hakkında çalışmalarını sürdürmektedir.

2-1.2. Ali Seven'in Eserlerinin Müziksel Çözümlenmelerine Yönelik Bulgular

Bu bölümde Ali Seven'in notaya alınan 3 eseri usûl, ses alanı, seyir ve dizi isimlendirilmesi yönleriyle incelenerek yorumlanmıştır.

SAVUR HARMANI SAVUR

Söz Yazarı: Serhat Oğuz

Beste: Ali Seven
Notaya Alan: Kubilay Kolukırık

♩ = 70

3
5
7
9
11
13

E kin ler ba şak la nır ka ra ka vun bal la nır
yâ rim yü zük is ter se Ka zan bu gün sal la nır
saz sa vur har ma nı sa vur
aş kın i çim de du rur bir an ha yâ li git se
gü lüm yap ra ğım ku rur

Ekinler başaklanır
Kara kavun ballanır
Yârim yüzük isterse
Kazan bugün sallanır

Bülbül ötüşlü yârim
Keklik gidişli yârim
Aldığım her bir nefes
Yürekte işli yârim

Serhat muradın almış
Bülbülü güle salmış
Ömrü bitene kadar
Tatlı hayâle dalmış

Savur harmanı savur
Aşkın içimde durur
Bir an hayâli gitse
Gülüm yaprağım kurur

Nakarat

Nakarat

Şekil 1. Savur Harmanı Savur Adlı Eser

Karar Perdesi: Dügâh.

Usûl: Eser 4/4' lük Sofyan usûl yapısına sahiptir.

Ses Alanı: Eserde en pesten en tize 8 perde kullanılmıştır; Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Neva, Hüseyini, Eviç (Fa diyez 3), Gerdâniye.



Şekil 2. Savur Harmanı Savur Adlı Eserde Kullanılan Perdeler ve Ses Alanı

Seyri: Çıkıcı-inici

Dizinin İsimlendirilmesi: Eser ezgisel yapısı bakımından Hüseyinî makamı dizisinde seyretmektedir.

Seyir:

Sözü ve müziğinin Ali Seven ve Serhat Oğuz'a ait olduğu bu eser, Türk Halk müziğinde en yaygın kullanılan makâm olan Hüseyinî Makâmı dizisinde bestelenmiş bir eserdir. Makâmı dizisinde, klasik tek makamlı ve Türkü formunda bestelenmiş bir eserdir. Eserde makam geçkisi yapılmamıştır. Yakın ses aralığında bestelenmiş olan eser Türk Müziği usûllerinden "Sofyan" usûlünde bestelenmiştir. Donanımına "iki koma si bemol" ve "üç koma fa diyez" (eviç fa) yazılmış olan esere "rast" perdesinden başlanmıştır. Eserde ilk olarak beşli aralık kullanılmış, ölçülerde motif tekrarları gerçekleştirilmiştir. Kazan yöresine ait olan eserin sözleri ve müzikal yapısı bakımından yöresel nitelikli olduğunu söyleyebiliriz.

AŞKIN UMMANI

Söz Yazarı: Serhat Oğuz

Beste: Ali Seven
Notaya alan: Kubilay Kolukırık

♩ = 120

5
9
13
17
21
25
29
33

Aş kın um ma nı na dal dım sa nan lar saz
Mec nun dan Ley la dan hi kâ yet ey ler saz
ay rı lık mül kü ne o tağ ku ran lar saz
ge ce den gün düz den şi ka ye tey ler
saz ay rı lık mül kü ne o tağ ku ran lar

37

saz ge ce den gün

40

düz den şî ka ye tey ler saz ey le gü lüm

44

ey le gön lü mü ey le saz he le bir yol

48

bu lup ça re mi söy le

Aşkın ummanına daldım sananlar
 Mecnun'dan Leylâ'dan hikâyet eyler
 Aynlık mülküne otağ kuranlar
 Gecedен gündüzden şîkâyet eyler

Eyle gülüm eyle gönlümü eyle
 Hele bir yol bulup çaremi söyle

Aşkından sözlerin canı çıkarken
 Göz yaşım sel gibi durmaz akarken
 Yârdan haber veren bir kul ararken
 Câhiller boş sözü rivayet eyler

Eyle gülüm eyle gönlümü eyle
 Hele bir yol bulup çaremi söyle

Biter bülbül âhı ölürse belki
 sehât-ı ateşe döndürse belki
 Yâr benim hâlîmi görürse belki
 Aynlık sözüne nihâyet eyler

Nakarat

Şekil 3. Aşkın Ummanı İsimli Eser

Karar Perdesi: Dügâh.

Usul: Eser 7/8' lik (3+2+2) Devr-i Hindî usul yapısına sahiptir.

Ses Alanı: Eserde en pesten en tize 8 perde kullanılmıştır; Rast, Dügâh, Kürdî, Nim Hicaz, Neva, Hüseyni, Eviç, Gerdaniye.



Şekil 4. Aşkın Ummanı İsimli Eserde Kullanılan Perdeler ve Ses Alanı

Seyri: İnici - çıkıcı.

Dizinin İsimlendirilmesi: Eser ezgisel yapısı bakımından Hicaz makamı dizisinde seyretmektedir.

Seyir: Saz bölümüne Hüseyni, Eviç Gerdaniye perdeleri kullanılarak başlanmıştır. Kürdî perdesinde asma karar yapılmış, rast perdesinden nevâ perdesine ulaşılmış ve çargâh ve kürdî perdelerinden sonra karar perdesi olan dügâh perdesinde karar yapılmıştır. Söz kısmında dügâh ve makâmın güçlü perdesi olan nevâ perdesine geçilmiş ve nevâ perdesinde asma karar yapılmıştır. Sekvensler yapılarak karar perdesi olan dügâh perdesinde karar gerçekleştirilmiştir.

Eserde “aşk” teması işlenmiştir.

MUHABBETE GELDİ GÖNÜL

Söz Yazarı: Serhat Oğuz

Beste: Ali Seven
Notaya alan: Kubilay Kolukırık

♩ = 50

1. 2. 3. 3. 1. 2. 1. 2.

Şu nu bu nu bir ya ka koy mu hab be te
gel di gö nül ce mâ lin den ri yâ yı soy mu hab be te
gel di gö nül ma lın mülkün yokkay me ti e sas ser vet
dostoh be ti dostadır dos tunhür me ti muhab be te
gel di gö nül gel di gö nül

Şunu bunu bir yana koy	Mahn mülkün yok kaymeti	Sevdaları yol eyledik
Muhabbete geldi gönül	Esas servet dost sohbeti	Dikenleri gül eyledik
Cemâlinde riâyâyı soy	Dostadır dostun hürmeti	Acıları bal eyledik
Muhabbete geldi gönül	Muhabbete geldi gönül	Muhabbete geldi gönül

Karar Perdesi: Dügâh.

Usûl: Eser 2/4' lük Nim Sofyan usûl yapısına sahiptir.

Ses Alanı: Eserde en pesten en tize 9 perde kullanılmıştır; Irak (Fa diyez 3), Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Neva, Hüseyinî, Eviç (Fa diyez 3), Gerdâniye.



Şekil 6. Muhabbete Geldi Gönül İsimli Eserde Kullanılan Perdeler ve Ses Alanı

Seyri: İnici

Dizinin İsimlendirilmesi: Eser ezgisel yapısı bakımından Hüseyinî makamı dizisinde seyretmektedir.

Seyir:

Sözü ve müziği Ali Seven'e ait olan bu eser, Türk Halk müziğinde en yaygın kullanılan makâm olan Hüseyinî Makâmı dizisinde bestelenmiş bir eserdir. Makâmı dizisinde, klasik tek makamlı ve Türkü formunda bestelenmiş bir eserdir. Eserde makam geçkisi yapılmamıştır. Yakın ses aralığında bestelenmiş olan eser Türk Müziği usûllerinden "Nim Sofyan" usûlünde bestelenmiştir. Donanımına "iki koma si bemol" ve "üç koma fa diyez" (evîç fa) yazılmış olan esere "nevâ" perdesinden başlanmıştır. Eserde sekvensler yapılmıştır. Eserin söz kısmına evîç fa notasıyla başlanmıştır. Eserin söz kısmındaki ilk iki ölçüsü karar perdesine kadar diğer ölçülerde sekvens yapılarak gerçekleştirilmiştir. Eserde muhabbet ve sevgi teması işlenmiş, mal mülk ve farklılıklar bir kenara atılarak insanların muhabbet ve sevgide birleşmesi salık verilmiştir.

3-SONUÇ VE ÖNERİLER

3.1. Sonuçlar

Araştırmada, Kazan'da yaşayan halk sanatçı Ali Seven'in besteleri tespit edilmiştir.

Ali Seven'in üç eseri notaya alınarak müzikal çözümlenmeleri yapılmıştır.

Savur Harmanı Savur ve Aşkın Ummanı adlı eserlerde beşerî aşk konusu; Muhabbete Geldi Gönül İsimli eserde muhabbet ve insan sevgisi konularının işlendiği tespit edilmiştir. Bu eserlerden sadece Savur Harmanı Savur adlı eser güftesi ve müzikal yapısı bakımından Kazan müzik kültürü özelliğine sahip görünmektedir. Diğer iki eser olan Aşkın Ummanı ve Muhabbete Geldi Gönül İsimli eserlerin Kazan yöresine ait olmadığı açıkça görünmektedir. Bu iki eseri, Ali Seven'in Türk halk müziği dersi aldığı Erdal Erzincan, Mehmet Erenler gibi daha çok kısa sap bağlama icracısı olup deyiş tarzı eser besteleyen hocalardan etkilenecek bestelediği eserler olarak değerlendirmek doğru olacaktır.

- Ali Seven'e ait olan eserler dizi isimlendirilmesi yönüyle incelendiğinde "Savur Harmanı Savur" ve "Muhabbete Geldi Gönül" adlı eserlerin hüseyinî makamı dizisinde, Aşkın Ummanı adlı eserin hicaz makamı dizisinde bestelenmiş olduğu tespit edilmiştir.
- Ali Seven'e ait olan üç kırık hava formundaki eser usûl yönünden incelenmiş ve eserlerde 2/4'lük Nim Sofyân, 4/4'lük Sofyân, 7/8'lik Devr-i Hindî usûllerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Eserler seyir yapıları yönünden incelendiğinde incici, çıkıcı ve incici-çıkıcı özellikte oldukları görülmüştür.

- Eserlerin karar perdeleri incelendiğinde üç eserin karar perdesinin de düğâh perdesi olduğu tespit edilmiştir.
- Eserlerin ses alanı incelendiğinde en az sekiz, en fazla dokuz perdenin kullanıldığı tespit edilmiştir.

3.2. Öneriler

- Ülkemizde yaşayan mahallî sanatçıların şiirlerinin ve besteledikleri eserlerinin kayıt altına alınarak sonraki nesillere aktarılabilmesi için mahallî sanatçıların ve âşıkların kendilerini ifade edebilecekleri uygun fiziki ve maddi koşulların yeterli olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda belediyeler ve il kültür müdürlükleri bünyesinde dernek ya da vakıflar kurularak mahallî sanatçılar ve âşıklar kurumsal bir çatı altında toplanmalıdır.
- Ali Seven eserlerinin Türk Halk Müziği eğitim repertuarına kazandırılmasına yönelik akademik anlamda daha kapsamlı bir çalışma yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKPINAR, Mehmet, *Kızılcahamam Yöresi Düğün Gelenekleri ve Kına Türküleri*, Millî Folklor, 2005, Yıl 17, Sayı 68.

AKPINAR (Mehmet), 1989, *Kızılcahamam Yöresi Düğün Gelenekleri ve Düğün Türküleri*, Yayımlanmamış Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Müzik Eğitimi Bölümü, Ankara.

ERDOĞAN, Abdülkerim, *Geçmişten Günümüze Kazan*, Kazan Belediye Başkanlığı Kültür Yayınları, Semih Ofset Matbaacılık Yay., 2009, Ankara.

İVGİN, Hayrettin, *Kızılcahamam - Çamludere Bölgesi Halk Edebiyatı*, www.seyhalisemerkandi.com/?Syf=26&Syz=2084

SEVEN, Ali, (2016), 1979 Samsun doğumlu, Kazan'da yaşayan mahallî sanatçı, 20.06.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı, A.S. (Derlemeyi Yapan Kişinin Baş Harfleri) arşivindedir.

Doç. Dr. Leman SULEYMANOVA ve Mesheti SULEYMANOVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü

lemansuleymanova@rambler.ru

Haylaçı Senem'in Hayatı ve Yaratıcılığı

Azerbaycan'da bir zamanlar yaygın olan tambur sanatı günümüzde sadece Zakatala-Balaken bölgesinde yaşıyor. Bu bölgede tambura dambır, dambırla söylenen şarkılara ise hayla diyorlar. Bölgede hem kadın, hem de erkek dambırçılar olmuştur. Bu sanatçılardan biri de Balaken dambırçıları arasında özel bir yere ve öneme sahip Haylaçı Senem'dir. Senem hem dambır ifa ettiği, hem de iyi hayla söylediği için Haylaçı Senem ismini vermişler. Balaken söyleyicilerinin verdikleri bilgilere göre, Haylaçı Senem Balaken'de herkes tarafından tanınan ve sevilen sanatçı olmuştur. Senem'in oldukça üzücü kaderi kaderi olmuştur. Kara sevdasının etkisiyle o, eline dambır alarak üzüntülerini haylaları aracılığıyla iletmıştır. Kara sevda yaşayan Senem, kadın kıyafetini çıkarıp atarak erkek kıyafeti giyiyor ve ömrünün sonuna kadar erkek gibi giyiniyor. Senem ancak erkek kıyafeti giymekle yetinmemiş aynı zamanda erkekler gibi at sürüp, erkek işleriyle de uğraşmıştır. O, I. Aşıklar Kongresi'nin kadın katılımcılarından biri olmuştur.

Haylaçı Senem'in I. Aşıklar Kongresi'nin diğer katılımcılarından biri olan Aşık Bilalle değişmesi de malumdur. Ünlü alim Azize Caferzade bu Kurultaydan sonra Haylaçı Senem'le görüşmüş, ondan 200 hayla kayda alarak yayınlamıştır. Ancak maalesef, Azize Caferzade tüm bölge halkı arasında Haylaçı Senem olarak bilinen ustadı Aşık Senem olarak takdim etmiştir. Bu, belki de Senem'in I. Aşıklar Kurultayına katılımıyla ilgilidir. Bugün de Senem'in okuduğu haylalar ve kaderi ile ilgili çeşitli rivayetler halk arasında dolaşmaktadır. Onun bir zamanlar dile getirdiği haylaların bir kısmı halk manilerine karışsa da, bir kısmı bugün de Haylaçı Senem'in adı ile okunmaktadır. Senem dambırda "Çay Taşı, Çaylak Taşı", "Yerel Hava", "Garip Hava" vb. dambır şarkılarını da ustalıkla ifa edermiş. O, Balakenin imecilerine, düğünlerine ve el şenliklerine hep dambır ile katılır ve gönülleri fethedermiş.

Biz bu arazide folklor metinleri derlerken söyleyicilerin hepsi bizimle Haylaçı Senemle bağlı hatıralarını paylaşıyor, veya onun okuduğu haylalardan örnekler söylediler. Tüm bunlar hala Haylaçı Senem'in bölgedeki insanların akıllarında bir iz bıraktığını ve sevildiğini gösteriyor.

Anahtar Kelimeler: Balaken, hayla, dambır, Senem, aşık.

The Life Story and Creativity of Haylachi Sanam

Tanbur profession was famous in Azerbaijan before. But it is living only in the Zagatala-Balakan region now. Tanbur is called dambir in this region; songs performed on dambir are called hayla. There are women and men dambir performers in this region. One of such artists is Haylachi Sanam – having special place among Balakan dambir performers. Sanam was performing dambir successfully, was singing haylaes very well too. Therefore people were calling her Haylachi Sanam. According to investigations, everybody were knowing Haylachi Sanam very well as artist and loving her. Her has very sad fate. With influence of the unfortunate love, she took dambir, showed own pain to people with haylaes. Her love finished mournful and therefore she put off women clothes, put on men clothes and she was wearing such till the end her life. Sanam has put on men's clothes and she has shown difficult labour always. She was one of the woman participants of I. Ashugs Congress. Sanam has taken part in competition of word and thought with Ashug Bilal – participant of the I Congress of Ashugs. Prominent scientist Aziza Cafarzada met her after congress and gathered 200 haylaes from her and printed.

But unfortunately, Aziza Cafarzada presented Haylachi Sanam as Ashug Sanam. Supposition, it is connected with her participation in I. Ashugs Congress. Sanams haylaes and legends connected with her fate are famous among people. Some parts of these haylaes mixed with bayati, but in some haylaes Sanams authorship is protected. She was performing "Çay daşı, çaylak daşı", "Yerli hava", "Qərib hava" and other songs on dambir successfully. She was taking part with dambir in Balakan weddings and in national holidays.

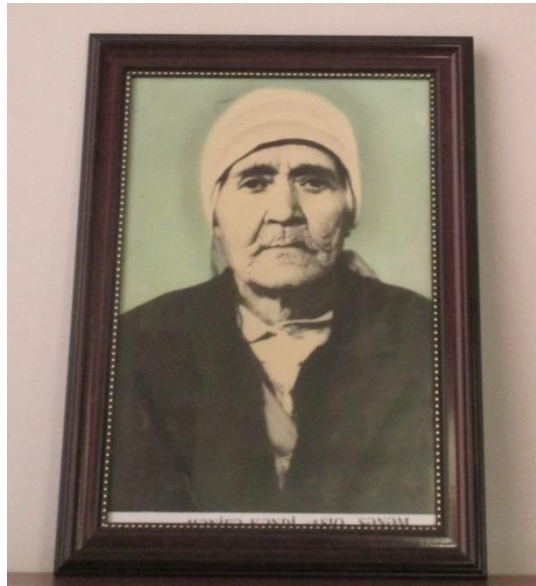
When we gathered folk-lore texts in this region people spoke us interesting memories about Sanam. They sang us her haylaes, too. All these facts show Haylachi Sanam lives in the memories of people of this region now.

Key Words: Balakan, hayla, dambir, Sanam, ashug

Giriş

Bizim dambırla ve hayla seneti ile ilk tanışlığımız 2005 yılından başlar. 2005 yılının Ağustos ayında biz Balaken ilçesinin Tülü köyünde Dambırçı Nizam`la görüşerek ondan bir kasetlik malzeme derledik. Ancak o zaman doktora tezi üzerinde çalıştığımız için dambırçıları ve hayla sanatını araştıramadık. 2014 yılının Mayıs ayında ve ondan sonra da kaç defa dambırçılığın geniş yayıldığı Zakatala ve Balaken ilçelerinde olduk ve söz konusu arazilerde derleme yaptık. Balakenlilerin hakkında çok konuştukları dambırıcılardan biri de Haylaçı Senem`dir. Ancak malesef Azize Hanım Ceferzade`nin “Azerbaycan`ın Aşık ve Şair Kadınları” kitabına aldığı 213 haylanı ve Senem hakkında yazdığı 6 cümlelik malumatı dikkate almazsak, Haylaçı Senem`in hayatı ve yaratıcılığı öğrenilmemiştir. Azize Hanım yazıyor: “Balaken ilçesinde Gülüzen kendinde doğmuş, orada da hakkın rahmetine kavuşmuştur. Aşık Senem uzun ömür sürmüş, 1928. yılında I. Aşıklar Kurultayına kendi tamburuyla katılmıştır. Senem bu yerlerde Muğal adlanan Azeri tayfalarından biri arasında yayılmış “hayla geceleri”nin katılımcısı olmuştur. El şenliklerinin sevimli aşığı epey hayla-bayatı söylemiştir. Bunları güzel, melahetli sesiyle tambur eşliğinde ifa etmiştir. Kadim müzik aletlerimizden olan tanburda “Çay Taşı, Çaylak Taşı” vs. gibi halk türkülerini meharetle ifa eden Aşık Senem, yaratıcı sanatçı olmuştur.” [Azerbaycan`ın Aşık ve Şair Kadınları. S. 212]. Şunu da belirtelim ki, Prof. Azize Ceferzade`nin kullandığı “Muğal Adlanan Azeri Tayfaları” ifadesi kökten yanlıştır. Muğal söz konusu bölgede yaşayan Dağıstan kökenli halkların Azerbaycan Türklerine verdikleri isimdir. Aynı zamanda Balaken ilçesinin saygıdeğer insanı Balaken ilçe “Kültür ve Turizm Şubesi”nin görevlisi, şaire-yazar Tahire Sultan (Tahire Bayramova) “Medeni Hayat” jurnalında bu büyük sanatçı hakkında birkaç deneme yayınlamıştır.

Biz de bu yazımızda onun hayatı ve yaratıcılığı üzerine bilgi vermeye çalışmışız.



Haylaçı Senem`in Balakenilçe Tarih-diyarşünaslık müzesindeki resmi



Ressam Elnur Resulov'un çizdiği bu resmi de Balaken ilçe Tarih-diyarşünaslık müzesinden almışız.

Hayatı

Memmedova Senem Hacı kızı 1887 yılında Balaken ilçesinin Gülüzen¹ köyünde doğmuş, 1978 yılında dünyasını değiştirmiş ve evinin yakınlığındaki köy mezarlığında da defn olunmuştur. Baş taşının üzerine kendi haylalarından biri yazılmıştır:

Su gelir, akar geder,
Taş-kaya yıkar, geder.
Dünya sergi zalıdır,
Her gölen bakar, geder.

¹Köyün ismi resmi belgelerde Gülüzen gibi verilse de halk arasında Gültüzanbine gibi tanınıyor.



Senem`in kabrini ziyaret ederken. Resim 01.05.2014.yılında çekilmiştir.

Baş taşının üzerine Aşık Senem yazılsa da, o, el arasında daha çok Erkek Senem ve Haylaçı Senem isimleri ile tanınmıştır. Erkek Senem ismini erkek elbisesi geyip erkek işleri ile uğraştığı için almıştır. Dambır çalib hayla okuduğu için el arasında Haylaçı Senem gibi de hatırlanıyor. Senem`le ilgili hatıralarını bölüşen söyleyicilerin hemen hemen hepsi onu at sırtında gördüklerini söylediler. Pazara gedende atının yeherinden torba asar, pazardan aldıklarını hemin torbaya yığarmış. Muradov Abduleli Rahmat oğlunun söylediğine göre, o, Senemi gördüğünde 16 yaşında çocuk imiş. Senem de artık yaşlanmış imiş. Senem her hafta pazara geliyormuş. Ama ölümüne bir kaç yıl kalmış artık pazara gelmeyi azalmış ve ayda bir kez gidebilmiştir.

Atla ormandan getirdiği odunları taşıyormuş. Gülüzen köyünde düğün zamanı Senem`in atı gelin arabasının karşısında gidiyormuş. O, hep çalışardı ki, düğün kervanında olan arabaların hepsini geçip, düğün evine birinci girsin. Her zaman yarışı kazanır ve düğün sahibi onun atının boynuna bir keleşayı (baş örtüsü) bağlıyormuş. Senem hep erkek elbisesinde gezer, ağzında sigara olarmış, başına beyaz bezden yaylık (yazma) örter, uçlarını ise alında düğümlermiş. Senem`in komşusu Kunduzova Ana Murtuzeli kızı ise onun güzel ve uzun saçının olduğunu dedi. İş gördüğü zaman başına yazma atar, pazara gittiği zaman yazma örtmez, saçını tek hörük edip sırtından aşağı atarmış.

O zaman kadınlar erkek elbisesi giymedikleri için bu etraftaki insanların özellikle de çocukların ilgisine sebep olurmış. Senem köy dükkanına geldiğinde atını dükkanın yanında dut ağacına bağlayıp içeri geçermiş. Bundan haber tutan köy çocukları oraya toplanır, dikkatle onu seyr ederlermiş. Yüzü kırışmış, çenesinden bir kaç tüy sallanarmış. Görkemce zayıf, kısa boylu bir bayanmış. Bazı söyleyiciler onun küfürücü olduğunu da vurguladılar. Gülüzen köyündeki küçük evinde yaşıyormuş. Senem`in mensup olduğu nesil köyde Kaçaklar adı ile

tanınıyor. Söylenene göre, bu neslin ecdatları kaçaklar olduğu için onları böyle adlandırmışlar.



Senem`in evinin karşısında

Şimdi evinin yanından akan pınara “Senem Pınarı” ismini vermişler. Önceler ise “Senem pınarı” Senem`in evinden biraz kenarda küçük bir bağın içerisinde imiş. Şimdi ise o pınarın suyu kurumuş. Üstüne de baş taşının üzerine yazılı olan hayla bir kadar değiştirilmiş şekilde yazılmış:

Su gelir, akar geder,
Kayalar yıkar, geder.
Dünya bir penceredir,
Her gelen bakan geder

Köy halkı bu haylanın Senem`e ait olduğunu dedi. Ama bu bayatı (mani) diğer bölgelerimizde de yaygındır. Bölgede folklor derlediğimiz zaman hem diğer dambırçıların, hem de Senem`in haylalarının halk bayatılarından besinlendiğini de gözlemledik. Genellikle, bu besinlenme karşılıklı şekilde olmuştur. Yani dambırçıların söyledikleri haylaların bir kısmını halktan aldıklarını, aynı zamanda da onların vaktiyle söyledikleri haylaların bir kısmının artık yazarı unutulmuş halk bayatlarına karıştığını gözlemledik.



“Senem pınarı” önceler



“Senem pınarı” şimdi

Senem gençlik yıllarında bir oğlanı delicesine sevse de, ona kavuşamamış, bu nedenle de evlenmemiştir. Bazı anlatıcılar onun bu sebepten erkek gibi giyindiğini ve erkek gibi davrandığını söylediler. Bununla ilgili Rehmanov Efgan Zeybeddin oğlundan şöyle bir rivayet derledik: “Senem`in sevgilisi varmış. Çar Rusyası onu hapseder. Karargah Zakatala, ya da Şekide yerleşirmiş. Senem gidip karargahın karşısında oturup günlerle yanıklıyanıklı dambır

çalıp okuyor. Bir gün karargahın reisi olan Rus, yanındakileri gönderir ki, bunun sebebini öğrensinler. Kadını reisin yanına getirirler. Senem onun yanında da biraz çalıp okuyor. Tercüman reise anlatıyor ki, kadın sevgilisi için gelmiş. Onun için kaç gündü burada ah figan ediyor. Neyse ki karargahın reisi yumuşar, Senem`in sevgilisini serbest bırakır. O adam Senem`in hesabına hayatta kalır, ancak Senem`le evlenmez, diğer bir kadınla evlenir. O günden de Senem kadın elbisesini çıkarıp atar, söyler ki ben kendim erkeğim. O gün, bu gün evlenmez, her zaman da erkek kıyafetinde gezip dolaşır. ”

Yaratıcılığı. Anlatıcılara göre, Senem daha çok tütün imecilerinde çalıp okumuş. Her meclise gitmezmiş. Şindiyev Zahit Bayram oğlunun anlattığına göre Senem daha çok tütün sahasında hayla söylermiş. Sahada işleyen işçilerin hepsi onu dinlerlermiş. Senem`in “Çay Taşı, Çaylak Taşı”, “Garip Hava”, “Yerel Hava”yı güzel ifa etmesiyle ilgili hatıralar derledik. Aynı zamanda Rehmanov Efqan Zeybeddin oğlu “Senem Havası” isimli havanın da mevcut olduğunu söyledi ve aşağıdaki haylaları söz konusu havanın üstünde okudu. Türkünün yarısından Hatıyev Eldar Ömer oğlu da onunla birge okumaya başladı:

Efqan:

Su gelse, arxa besdi,
Dolansa, çarxa besdi.
Yar yüzünü bir gün görsem,
Arxabaarxa bəsdı.

Su geler, akar geder,
Dağ-dere yıkar, geder.
Bu dünya penceredir = bir güzgüdür,
Her gelen bakar, geder.

Ezizim, Gülüzene,
Gün düşer Gülüzene.
Senemi görmek istesen,
Gelginen Gülüzene.

Eldar:

Su akar bender-bender²,
Dağlardan qarı ender.
Dermansız derde düşdüm, *ay kardaş*,
Dermanımı tez gönder.

Efqan:

Ay ışığı süt gibi,
Arxalığın çit gibi.
Gelme bizim mehliye,
Öldürellər it gibi.

Eldar:

Dağlarda, meşelerde,
Şam yanar şüşelerde.
Sen girdin yar qoynuna,

²Bəndər-bəndər – dalğa-dalğa

Ben kaldım küçelerde.

Efqan:

Okuyan Senemdi mi?
Gözündeki nemdi mi?
Camahatdan soruşun
Evvelki Senemdi mi?

Eldar:

Xançarımı bağlarım,
Düşmenimi dağlarım.
Yar yadıma düşende
Yüz il gibi = uşax gibi ağlarım.

Efqan:

Gülüzanın yollarında
Moruk biter kollarında.
Ay Allah, öldür beni
Nazlı yarın kollarında = qucağında.

Eldar:

Mazımçayın³ haçası,
Bir sırrım var açası.
Bakıda⁴ bir qız gördüm,
Ben götürüp qaçası.

Efqan:

Car yolunu düz gördüm,
Üstündə bir qız gördüm.
Saçları beş yüz manat,
Ben hele ucuz gördüm.

“Çay Taşı, Çaylak Taşı” havasının ismi bu hava üstündə okunan hayladan gelir. Azize Hanım Ceferzadenin yazdığına göre ve anlatıcılara göre, Senem bu havanı çok güzel ifa edermiş. Rehmanov Efqan Zeybeddin oğlu söz konusu havanın üstünde bize aşağıdaki haylaları okudu:

Çay taşı, çaylak taşı,
Çaylağın xırda taşı.
Getmişdim imeciye,
Verdiler lobyakaşı⁵.

Tenekde üzüm kara,
Derip gönderdim yara.
Beni yardan ayıranı
Rahat getmesin gora.
Reyhani sepdüm düze,

³Mazımçay – Balaken ilçesinin Gürcüstanla sınırından akıyor.

⁴Söyləgici türkü bittikten sonra dedi ki, Senem Balaken`de okumuştı, ben de Balaken`i Bakı`ya çevirdim.

⁵Lobyakaşı – lobyadan hazırlanan yemek

Göyerip çıxdı dize.
Ay istekli sevgilim,
Gel danışak yüz-yüzə.

Bölge insanların hatıralarında dambırçıların düşünmeksizin hayla söylemesiyle ilgili rivayetler dolaşmaktadır. Hayla, adeten, ansızın söyleniyor. Yani iyi hayla söylemeyi bilen sanatçılar yeri geldiğinde fikirlerini hayla ile ifa ederler. Balaken`de değişik durumlarla ilgili yaratılmış haylalar hakkında rivayetlerin bir kısmı da Senem hakkındadır. Onlardan birini de bize Dambırçı Nizam söyledi. “Senem üzerine sırihli giyiniyormuş. Bir Ejder Esedov isimli vali varmış. Görür ki Senem uzaktan geliyor. Yanındakilere diyor: “Şu sıcakta bu neden sırihli giyinip? Sıcak değil mi?” Senem de bunun söylediklerini sanki duymuş gibi. Bunların yanına geldiğinde diyor:

Sinavar duran yerde,
Burğusun buran yerde.
Et gidip, kemik kalır,
Qocalıx duran yerde.

Yani sıcak havada üzerine sırihli giymesinin sebebini izah ediyor ki, yaşlanmışım, soğuk oluyor. Bundan sonra vali Senem`in alnına yüz manat parayı yapıştırır ve sana helal olsun söylüyor”. Dambırçı Nizam Senem`in birkaç haylasını da bizim için dambırda çalıp okudu. Onun söylediğine göre, meclislerde dambır çaldığı zaman bazen meclis katılımcıları ondan Senem`in de haylalarını okumasını istiyorlar ve o zaman aşağıdaki haylaları okuyor:

Ezizim, Gülüzana,
Gün düşüp Gülüzana.
Senemi görmek istiyen,
Gelsinner Gülüzana.

Çağırdım Senem diyip,
Hay verdi: “Benim diyip”.
Eyil, yüzünnen öpüm,
“Bu mani senin” deyip.

Hayla diyen Senemdi mi?
Gözlerinde nemdi mi?
Bir Senemnen soruşun siz,
Heminki Senemdi mi?

Bu bayatının naqaratlı formasını da derleye bildik. Kaynak kişilerin dediğine göre, bu, yavaş okunan haylaydı. Kızlar okuyormuşlar:

Gelen Senemdimi aman, aman, yarım?
Gözündekinemdimi, nazik beden?
Görenlerden soruşuram, aman,
Aman, yarım, Senem ol, Senem.
Deyilmi, nazik beden?

Naqarat:
Ay nazik beden,
Senden ayrılmışam, güzelim.

Dambırçı Nizam sonda kendisinden önce yaşamış sanatçılara hayla ile rahmet okumağı da unutmadı:

*Koy Nizamın adı olsun,
Hemişe ağızda tadı olsun.
Cemi ölen sanatçıların,
Koy ruhları şad olsun.*

Haylaçı Senem`in aşıklarla atışmaları. Bölge insanların hatıralarında Senem`in diğer bölgelerden olan aşıklarla atışmasıyla ilgili rivayetler var. Biz bu rivayetlerden üçünü derleye bildik. Onlardan birisini bize Hacıyev Erebidin Molla Teyyup oğlu söyledi: “Tovuzdan bir aşık gəlipti Senemle deyişmeye. O aşık diyipti ki, ben seni hiç anlamıyorum. Senem de diyip, ben sana anlatırım. Bu okumaya başlamış Tovuzdan gelmiş aşık onunla başaramamış ve çıkıp gitmiş. Biliyor musun Senem yürekten diyor, Tovuzlu aşığın sözü bitiyor.” Bu rivayetin daha mükemmel variantını Rehmanov Efqan Zeybeddin oğlundan derledik: “Kazma köyünün aşağı kısmına Şambul⁶ diyorlar. Tovuzlu Aşık Hüseyin Bozalkanlı ora misafir gelmiş. Senem hakkında duymuş ve onunla atışmak istemiş. Anlatılana göre bunlar dört gün, dört gece atışmışlar, ama hiç biri yenilmemiş. Sonunda Senem Aşık Hüseyin Bozalkanlı`ya diyor: “Aşık, seninle yine atıştırdım, ama sahada tütünü batıyor. Git kışın gel.” İki kişi de bize metnin, sadece, rivayet kısmını söylediler, atışma hissesini ise bilmediklerini söylediler.

Bayramova Tahire İsmayıl kızı ise bize Haylaçı Senem`le Aşık Bilal`ın atışması hakkında bilgi verdi. Onların her ikisi 1928 yılının 5-7 Mayıs tarihinde düzenlenmiş Azerbaycan Aşıklarının I.Kurultayının katılımcıları olmuşlar. Şunu da belirtelim ki, Senem bu Kurultayın tek kadın iştirakçısı olmuştur. Kurultayın başkanı Şamahı`nın Qeşed köyünden olan Mirze Bilal olmuş. Sonralar Mirze Bilal Stalin represyonunun kurbanı oldu. Onların atışması enteresan süjeye dayanarak kurulmuştur. Aşık Bilal Senem`e aşk ilan ediyor, Senem ise çok büyük ustalıkla konuşmayı arkadaşlığa yöneltir. Senem diyor:

*Yağış yağar Şirvana,
Gün doğar her bir yana.
O deyilmi yar gelir,
Şam gibi yana-yana.*

Senem burada Bilal`ı kastetmiyor, sadece bir sevgi türküsü okur. Bilal diyor:

*Şirvan çiçektı, güldü,
Yağış yağdı, kesildi.
Yarım yola çıkacak,
Hele Gülüzendedi.*

Ona işare eder ki, benim yarım sen olabilirsin. Senem şöyle cevap veriyor:

*Gel dayanak yan-yana,
Okuyalım kana-kana.
Açık söz kalbikırar,*

⁶Bu köy Balakənliler arasında Terekeme Şambul gibi de tanınır. Söylenenlere göre, köy ahali zamanında Tovuz ve Gazah ilçelerinden, Gürcistan`ın Balaken ilçesi ile sınırında yerleşen Laqodexi ilçesinin Gaval köyünden gelip bura yerleşmişler.

Keçme hecvi-hedyana.

Bilal ise ondan el çekmez:

Yetirdim güle zendi,
Gülün bağı zedendi.
Sen gülsen, ben de bülbül,
Bülbül ki gül üzendi.

Senem diyor:

Çek mızrabı sazına,
Simlär koy gelsin cana.
Gören cevap verirmi,
Sesine, avazına?

Yani sen benimle atışa bilirsenmi? Bilal diyor:

Senem, xalın den-dendi,
Perişanlık nedendi?
Sesin ağlım apardı,
Sözlerinse üzdendi.

Yani sen sevgi hakkında yürekten konuşmuyorsun. O zaman Senem diyor ki:

Senem kasd eder cana,
Dost yolunda kurbana.
Tale kismet edeydi,
Bir gelirdim Şirvana.

Bilal:

Bilal ehli-düzdendi,
Şirvan gülü dizdendi.
Sen Qeşede kadem koy,
Kulluk etmek bizdendi ve b.

Anlatılanlara göre, Senem`in kelime dağarcığını gören aşıkların hiç biri onunla atışmaya onay vermemiş, yalnız Aşık Bilal kendisinde bu cesareti bulmuştur.

Anlatıcılardan Senem`in dambırçılarla atışmasının olup olmadığını sorduğumuzda bununla ilgili kesin bir şey bilmediklerini söylediler. Bir mecliste iki dambırçı varsa, çoğu zaman onların atışmalarının şahidi olmuşuz. Bu fikir atışmayı iyi bilen dambırçılara aittir. Dambırçıların hiç de hepsi atışmıyorlar. Senem`in de mükemmel dambırçı olduğunu dikkate alırsak, düşünebiliriz ki, o, kendi çağdaşlarıyla atışmıştır.

Sonuç

Zamanında yazıya geçirilmediği için Haylaçı Senem`in, aynı zamanda diğer üstad dambırçı ve haylaçıların yaratıcılığı hakkında daha geniş bilgi vermek mümkün değildir. Haylaçı Senem`in çağdaşları olan dambırçılarla atışmaları, nasıl atıştığı, onu meclislerde meyçilerin, nağaraçıların müşayet etmesi, şu durumda kimlerin bunu yapması vs. hakkında elimizde kesin bilgi yoktur. Prof. Azize Ceferzade zamanında ondan 213 haylayı derleyip yayınlamasaydı,

bugün elimizde çok az malzeme olurdu. Nitekim iyi bir haylaçının bir mecliste hiç olmazsa, 50-60 hayla söylediğini dikkate alırsak, Senem gibi haylaçı için 213 hayla çok azdır. Ama yine de bu haylalar Haylaçı Senem`in yaratıcılığı hakkında bizde belirli bir tasavvur oluşturur. Keşke zamanında diğer dambırçıların da söylediği haylalar böylece derlenip yayımlanaydı. Bu nedenle Azize Hanımın ruhu karşısında baş eğiyoruz!

QAYNAQLAR

- Cəfərzadə Əzizə. Azərbaycanın aşiq və şair qadınları. Bakı, "Gənclik", 1991, səh. 212-336
- Sultan Tahirə. Haylaçı Sənəm. "Mədəni həyat" jurnalı. 2012, № 9 (259), səh.71
- Sultan Tahirə. Hayla haylanın başı, Qərib yerin yoldaşı. "Mədəni həyat" jurnalı. 2013, № 10, səh.56-57
- Sultan Tahirə. Haylaçı Sənəm nisgildə Füzuli dərdi. "Mədəni həyat" jurnalı. 2013, № 11, səh.94-95
- Bayramova Gülşen Ramazan kızı. 1965.yılında Balaken ilçesinin Kazma köyünde doğmuşdur. Kolej bitirmişdir. Kültür elemanıdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Bayramova Nargile Ehmediyyə kızı. 1961.yılında Balaken ilçesinin Kazma köyünde doğmuşdur. Lise mezunudur. Hal-hazırda Balaken ilçesinin Henife köy Diyarşünaslıq Evinin Başkanıdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Bayramova Tahirə İsmayıl kızı (Tahirə Sultan). 1962.yılında Balaken ilçesinin Tülü köyünde doğmuşdur. Balaken ilçe "Kültür və Turizm Şubesi"nin görevlisi, şaire-yazardır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Ezizova Tamam Bəxtiyar kızı. Doğum tarixini bilmir. Tahminen 80 yaşı var. Balaken ilçesinin Gülüzən köyünde doğmuşdur. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Dabaxov Nizam İsmayıl oğlu. 1963.yılında Balaken ilçesinin Tülü köyünde doğmuşdur. Lise mezunudur. Güzel dambır ifaçısıdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Karayev İbadullah Zeynelabdin oğlu. 1950. yilda Balaken ilçesinin Tülü köyünde doğulub. Mesleyi mekanizatordu. Aynı zamanda iyi dambır ifaçısı idi. 2016. yılında dünyadan köçmüşdür. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Kunduzova Ana Murtuzeli kızı. 1936. yılında Balaken ilçesinin Gülüzən köyünde doğmuşdur. Okula 2 yıl gitmişdir. Çiftçilik yapmışdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Hacıyev Ərəbiddin Molla Teyyub oğlu. 1939. yılında Balaken ilçesinin Kazma köyünde doğmuşdur. Çiftçilikle uğraşır və dambır ifa ediyir. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Hatıyev Eldar Ömer oğlu. 1975. yılında Balaken ilçesinin Mahamalar köyünde doğmuşdur. Lise mezunudur . Dambır çalıb okumaktan başqa, dambır da yapmış. Milliyyətce avardır.
- Mireliyev Xelfe Molla Musa oğlu. 1948. yilda Balaken ilçesinin Kazma köyünde doğmuşdur. Balaken ilçe Tarih-diyarşünaslıq müzesinin başkanıdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Muradov Abduleli Rahmat oğlu. 1961. yilda Balaken ilçesinde doğmuşdur. Kabaqçöl müzik okulunun müdürüdür. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Rehmanov Efğan Zeybeddin oğlu. 1982. yılında Balaken ilçesinin Henife köyüde doğmuşdur. Lise mezunudur. Yaşının az olmasına rağmen, güzel dambır ifaçısıdır. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Şindiyev Zahid Bayram oğlu. 1964. yılında Balaken ilçesinin Gülüzən köyünde doğmuşdur. Lise mezunudur. Hayla söylüyor. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.
- Şirinov Çingiz İsmayıl oğlu. 1951.yılında Balaken ilçesinin Henife köyünde doğmuşdur. Gülüzən köyünün icra temsilcisidir. Milliyyətce Azərbaycan türküdür.

Kıbrıs Halk Mimarisinde Geleneksel Konut ve Değişen Mekan Kullanımı

Bu bildirinin konusu halk mimarisinde geleneksel konut ve mekanların kullanım özellikleri özelinde “Avlulu Sundurmalı” konut’un işlevsel kullanımını kapsamaktadır. Halk mimarisi, bir başka deyişle kırsal mimarlık; yapıldıkları dönemin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısını göstermekle birlikte, o dönemin planlama ve mimari biçimini de yansıtan konutlardır. Genellikle organik, pragmatik ve süsten çok fonksiyonel ihtiyaçlara göre gelişim göstermektedir. Halk mimarisi konut kullanıcılarının değişen yaşam koşullarıyla birlikte, kültürel yaşamın getirdiği mekansal ihtiyaçları ve sosyo-ekonomik durumlarına göre mekan kullanım şekli de günümüzde değişmektedir. Bu değişimler kapsamında Büyükkonuk (Kom-i Kebir) köyü’nde gözlem ve görüşme yoluyla gerçekleştirilen alan araştırması bu bölgede halk mimarisi açısından önemli sayılabilecek zengin bir kültürel varlığın yer aldığını göstermektedir. Bu kültürel varlık içerisinde özellikle köyde geleneksel konut mimarisi çeşitlilik sergilemektedir. Köyde, değişen yaşam koşulları ve konut kullanıcı farklılığı sonucu, özellikle son 10-15 yılda gerek köy kapsamında gerekse halk mimarisi kapsamında yapılan konutların mekansal fonksiyonel değişimi görülmektedir. Bu değişimler içerisinde bu bildiri, Kıbrıs halk mimarisi içinde en yaygın ve temel tiplerden biri olan Avlulu Sundurmalı, halk dilinde ‘Sündürmeli’ geleneksel konut örneğinin, özgün mekansal kullanım kurgusu ile bugünkü hızlı yaşam döngüsü içerisindeki Avlulu Sundurmalı konut’un mekansal kullanım içinde işlevsel-anlamsal boyutları açısından farklılıklarını ortaya koyup, çözümlmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs Halk Mimarisi, Geleneksel, Konut, Mekan, Kültür.

Traditional folk Architecture of Cyprus and Change in Use of Space

This report is the subject of folk architecture traditional houses and space of special use properties in the courtyards unit with outer hall covers the functional use of housing. Folk architecture are another means to show the socio-cultural and socio-economic structure of rural architecture of the period in which they made together that reflects the architectural style of the period of planning and housing. The rural vernacular houses, which are generally organic, pragmatic and utilitarian, developed in response to the habitation needs. Folk architecture brought by the usage of space according to the special needs and socio-economic statues along with cultural life changing living condition of residential users are changing today. The field research carried out by the observations and interviews indicate this change under Büyükkonuk village (Kom-i Kebir) contained a rich cultural heritage that is considered important in terms of public architecture in this region. Especially, in this village exhibits cultural diversity of traditional residential architecture and changing living condition in the village and residential users as a result of difference in the last 10-15 years should be covered by both the village folk architecture shows the spatial-functional of changes to made housing. This report in this changing, Cyprus folk architecture of the most common and one of the basic types of courtyards unit with outer hall, it called by the people continue colloquially ‘Sündürmeli’. It must maintain the traditional housing for instance, it aims to use the original spacial-functional with today’s past life cycle in the courtyards unit with outer hall special-functional analysis and put forward the semantic difference in the use of special dimensions of housing.

Key Words: Folk Architecture of Cyprus, Traditional, Housing, Space, Culture

Giriş

Dünya geneline bakıldığında, binlerce yıllık birikimin ve yaşanmışlığın ürünü olan halk mimarisi, bir başka deyişle kırsal mimarlık, yok olma ve kaybolma tehlikesi ile karşı karşıyadır. 19. yüzyılda meydana gelen Endüstri Devrimiyle birlikte yok olmaya başlayan halk mimarisi; yaratıldığı çağın ve çevrenin sunduğu teknik, malzeme ve bilgi birikimi ile halkın ihtiyaçlarına göre şekillenip biçimlenen; yaratıcısı olan toplumun yaşam tarzını, toplumsal ilişkilerini, üretim ve tüketim biçimlerini, inanış ve geleneklerini en yalın biçimde ortaya koyan kültürel bir olgudur (Davulcu, 2009). Halk mimarisi; yapıldıkları dönemin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısını göstermekle birlikte, o dönemin planlama ve mimari biçimini de yansıtan yapılarıdır. Literatürde geleneksel mimari, yöresel/yerel mimarlık, halk yapı sanatı, vernaküler mimari, spontane mimarlık, tarım çağı

mimarlığı vb. gibi değişik isimlerle ifade edilmektedir. Dünya Vernaküler Mimarlık Ansiklopedisi'nin tanımına göre ise kırsal mimarlık; [...] halk tarafından yapılmış tüm evler ve diğer yapıları kapsar. Seçilen çevrenin olanakları ve elde var olan malzemelerle, çoğunlukla konut sahibi ya da yerel yapı ustaları tarafından geleneksel tekniklerle inşa edilmiştir. Halk mimarlığının tüm formları belirli gereksinimleri karşılamaya yöneliktir; bu gereksinimlerin ardındaki kültürün, yaşam tarzının, ekonomik faaliyetin ve değerlerin izlerini taşır” Çekül vakfı (2012:5). Halkbilimci Mahmut Davulcu'nun tanımıyla halk mimarisi, “Halkın kendi olanakları, koşulları içinde, gereksinimlerine doğrudan karşılık arayarak, kültür birikimine ve gelenek çizgisine doğaçtan eklenerek, katılımlı bir yolla gerçekleştirilen yapılar”dır (Davulcu, 2009).

Halk mimarisi; çoğu kez konutlar için kullanılan, belli bir döneme ve yöreye özgü mimarlıktır. İklim yeryüzü şekilleri, toprak ve su gibi doğal özellikler, yakın çevredeki malzemeler ve yaşam kültürü kırsal mimarlığın oluşumunda başlıca etkenlerdir. Halk mimarisinde yörenin tipik malzemesi kullanılır ve yöresel koşulları taşıyan aynı jeolojik yapıya sahip yerlerde aynı tip yapılara rastlanmaktadır (<http://www.delinetciler.org/sosyal-konular/72275-halk-mimarisi-nedir.html>). Halk mimarisi, her ne kadar kırsal konut içinde özel bir konuma sahip ise de, köy yerleşmelerindeki samanlık, ahır, avlu, bahçe, ambar, köy mescidi, cami, depo, köy kahvesi, değirmen, köy odası, köprü, tuvalet, kuyu, kümes, ağıl, ışık gibi yapıları da kapsamaktadır (<http://emlakansiklopedisi.com/wiki/halk-mimarisi>). Halk mimarisinin anıtsal bir amacı yoktur; iz bırakmak amacıyla üretilmezler ve en önemli boyutu yapının işlevidir; estetik kaygı ikincil önemdedir.

Bugün Kuzey Kıbrıs sınırları içerisinde; her şeyin hızla değiştiği ve teknolojik yeniliklerin etkilediği sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik yaşama rağmen, varlığını ve yaşamını sürdüren halk mimarisi ile oluşmuş yapılanma yer yer kendini göstermektedir. Halk mimarisi açısından oldukça önemli sayılabilecek zengin kültürel bir varlığın yer aldığı Kuzey Kıbrıs genelinde konuyu kırsal mimaride geleneksel sundurmalı konutların mekânsal fonksiyonel değişimi bakımından ele alınmıştır. Değişimin kaçınılmaz olduğu topluluklarda, konutla ilgili bir değişim-dönüşüm olgusu bağlamında, kent konutu ve kırsal konut farklılık göstermektedir. Kent konutu; fiziksel çevreden, toplumun ekonomik ve sosyal yapısından, politik eğilimlerden, kültürel yaşantısından ve teknolojik olanaklardan doğrudan etkilenerek biçimlenmektedir. Bu süreç kentsel konut çevrelerindeki süreklilik ve gelişme eğilimlerini ve yaşam kalitesini de etkilemiştir. Kent gibi hızlı değişmeyen köy yaşamı ve planlı bir süreç ürünü olmayan kırsal konut da bu değişimlerden etkilenmekte ve bu etkilenmeyi mekânsal yapısında göstermektedir.

Kırsal konutun en güçlü tanımlarından bazıları; konut oluşumundaki modülerlik ve çizgisel olarak bir araya gelişleri, konutun değişimler karşısında esnek olabilmesine olanak tanımaktadır. Bu özelliğinden dolayı, kırsal konut kültürüne bağlı olarak konut mekân organizasyonunun yaşatılmasını da kolaylaştırmaktadır. Geleneksel konut yapıları genellikle kırsal alanlarda varlıklarını sürdürebilmiş, bunların da bir kısmı ya terk edilmiş; ya da yeni işlevlere karşılık verecek şekilde değiştirilmiştir. Bugün, bu gibi değişimlere rağmen, kırsal mimari ile gelişmişlik gösteren yapılaşmış konut biçimi, kır yaşamı, halen daha yaşanmakta ve yaşatılmaktadır. Rapoport, (1969)'a göre; belirli bir iklimde, belirli malzemeler ve belirli teknolojik düzeyin olanak ve sınırlamalarıyla ortaya çıkan konut biçimi, mekânlar ve bu ikisi arasındaki ilişkiler, o ortamdaki kişilerin ideal hayat hakkındaki görüşlerini yansıtır. Aranan ideal çevre, dini inançlar, aile, sosyal düzen, geçim yolları ve bireyler arasındaki sosyal ilişkiler gibi pek çok sosyo-kültürel etkenleri yansıtmaktadır.

ARAŞTIRMA BÖLGESİ VE YÖNTEM

Araştırma bölgesi olan Büyükkonuk (Kom-i Kebir)¹ köyü, Ada'nın kuzey sıra dağlarının alçaldığı noktada, güney dağ eteklerinde bittiği düzlükte, Karpaz bölgesine yakın yüksek arazide gelişmiş kırsal yerleşim bölgesidir (Şekil 1). Kurulu olduğu alan deniz seviyesinden 90 metre yüksekliktedir. Köyün kuzey tarafı dağ yamacında, güney tarafı ise düzlükte yer almaktadır. Köy eskiden beri bahçeciliğe olanak sağlayan bol su kaynaklarının yanı sıra geniş bir araziye sahip olması itibariyle bölgenin en önemli yerleşim merkezlerinden biri olarak bilinmektedir (Şekil 2).



Şekil 1/2: Kıbrıs haritası ve Büyükkonuk köyünün konumu.

Köyde, 1974'ten önce Kıbrıslı Türkler ve Rumların inşa ettikleri, bugün Kıbrıslı Türkler ve Türkiye'den göçmen olarak gelip Kıbrıs'a yerleşen Türkler tarafından kullanılan geleneksel, kırsal konutlar yer almaktadır. Yerleşme bölgesinde yöresel konut tipolojisi çeşitlilik sergilemektedir; bunlar arasından, en yaygın ve temel tiplerden olan Avlulu Sundurmalı (Sündürmeli) konutlar örnek olarak seçilmiştir (Şekil 3).



Şekil 3: Sundurmalı konut örnekleri . Fotoğraf: L. Çınar Algül.

Bu araştırmanın örnekleme söz konusu seçilen tipten, eklemelerin, değişimin ve farklı mekân kullanımının tespit edildiği konutları kapsamaktadır. Konutun ilk halini ve bugünkü durumunu mekânsal kullanım açısından karşılaştırmak çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Çalışmanın bulguları seçilen konutların orijinal plan şemalarının tespiti ve röleve ölçümlerini içeren alan çalışması, konut kullanıcıları ile yapılan görüşmelerle birlikte ve yazılı kaynak taraması suretiyle toplanmıştır.

KIBRIS HALK MİMARİSİ VE GELENEKSEL KONUT ÖZELLİKLERİ

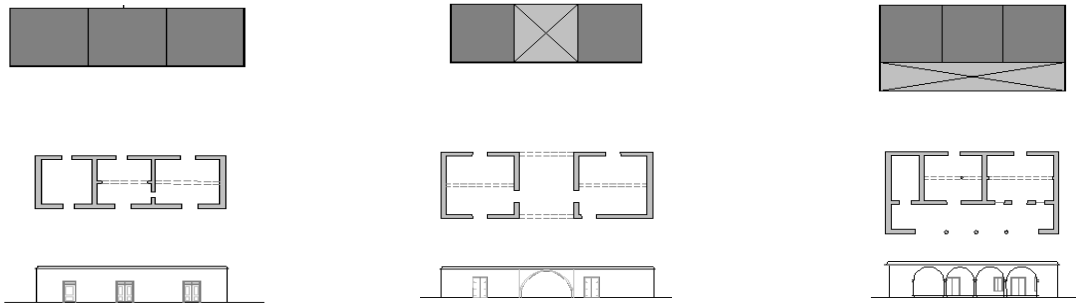
¹ Büyükkonuk köyü eski resmi kaynaklarda adı KOM-İ KEBİR olarak geçerken, halk arasında yaygın olarak GOMİ olarak bilinmekteydi. Erken Hıristiyanlık döneminde köye Gomi (Komi) adı verilmiştir. Köy yaygın olarak Gomi adıyla bilinmesine karşın, Osmanlı döneminde, kelimenin sonuna "büyük" (ulu) anlamına gelen KEBİR'in eklenmesiyle KOM-İ KEBİR olarak bilinmeye başlanmıştır. 1958-1959 yıllarında köyün adına "Büyükkonuk"adı da eklenmiş (Kom-i Kebir Büyükkonuk) ve 1999 yılında köy Büyükkonuk adı ile resmileştirilmiştir (Bağışkan, 2007:4).

Ada'nın geneline bakıldığında, temel kırsal mimarinin oluşturduğu yerleşim birimleri yapılaşmış çevrenin önemli bir bölümünü oluşturur. Kırsal alanlardaki yerleşim birimlerine bakıldığında, kırsal konut biçimleri o yere özgü mekânsal ihtiyaçları ve eylemleri karşılayan mekânsal-fiziksel ifadelerdir. Kırsal alanlardaki halk mimarisinin, geleneksel tarıma dayalı yaşam tarzına, çevrede bulunabilir yapı malzemelerine ve iklimsel koşullara karşılık verecek şekilde gelişmiş olduğu görülmektedir. Çevresel faktörler; iklim, bitki örtüsü, topografik yapı ve sosyo-ekonomik etmenler yöresel-kırsal yerleşim birimlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (KTMMOB, 2005). Yöre insanının sıradan yaşamı ve ihtiyaçları doğrultusunda gelişim göstermiştir. Yapılaşmış çevrede, dar sokaklarla birlikte birbirlerine yakınlığı ile dikkat çeken kırsal konutlar, genellikle organik, pragmatik ve süsten çok fonksiyonel ihtiyaçlara göre gelişim göstermektedir. Mimarisi olabildiğince basit ve yalın biçimde olup cephelerinde herhangi bir zenginlik veya çeşitlilik de görülmemektedir (Dinçyürek, 2002). Kırsal köy yaşamında konutların dışarıya kapalı ve birbirine yakın bir doku oluşturmaları; buldukları bölgeye içe dönüklük görünümü vermektedir. Mahremiyet kavramının gelişmesi ve buna bağlı olarak konutların içe yönelmesi sonucunda, dış kabuk ikinci plandadır. Kırsal konutta kullanılan malzemeler, genellikle yöresel-kırsal malzemelerdir. Daha sağlıklı ve daha çok enerji tasarrufu (ekonomik) sağlayan, aynı zamanda da doğaya uyumlu, doğaya geri dönebilen malzemelerden yapılmışlardır. Bulduğu coğrafyaya göre, duvarlarda en yaygın olarak kullanılanlar 'taş' ve/veya 'kerpiçtir'. Çatıda ise ahşap mertekler ve kamışla desteklenen killi çamur vardır (Şekil 4).



Şekil 4: Kırsal Konut malzemesi; taş ve kerpiç. Fotoğraf ve çizim: L.Çınar Algül.

Tüm kırsal konut tiplerinde ölçü ve oran insani boyutlarda olmuştur. En fazla iki katlı olan kırsal konutun planlama anlayışı, bir avlu etrafında gelişen basit dikdörtgenlerin yan yana 'I', 'L' veya 'U' şeklinde organize edilmesine dayanmaktadır (Türker, 2002). Kırsal konutun temel tipleri, plan özelliklerine göre başlıca üç gruba ayıran Dinçyürek (2002)'e göre 'Sundurmasız plan tipi', 'İç sofalı plan tipi' ve 'Sundurmalı (sündürmeli) plan tipi' konut örnekleridir (şekil 5).



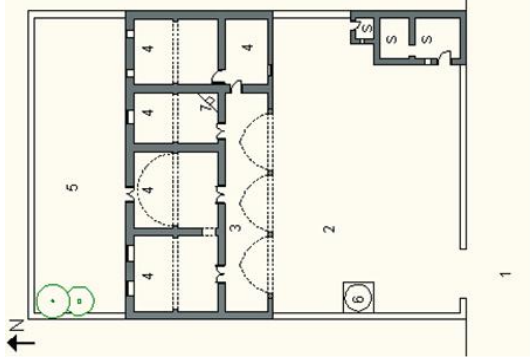
a) Sundurmasız Kırsal Konut

b) İç Sofalı Kırsal Konut

c) Sundurmalı (sündürmeli) Kırsal Konut

Şekil 5: Kırsal konut tipolojisi (Türker & Dinçyürek, 2007)

En yaygın görülen tip yine Dinçyürek (2002)'e göre Sundurmalı (sündürmeli) konut tipidir (şekil 6).

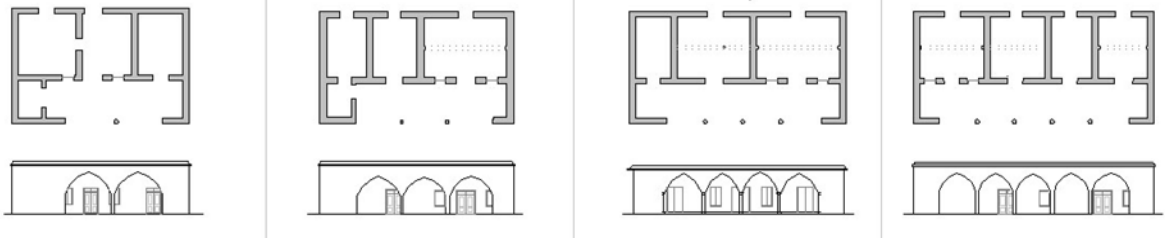


Şekil 6: En yaygın görülen Avlulu Sundurmalı konut örneği; 1: Sokak, 2: Avlu, 3: Sundurma (Revaklı bölüm), 4: Kapalı mekan oda, 5: Arka bahçe, 6: Taş fırın, S: Servis alanları. Çizim: L. Çınar Algül.

Geleneksel Sundurmalı (Sündürmeli) Konut Örneği

Kıbrıs kırsal mimarisinde geleneksel sundurmalı konut örneği adını plan tipolojisindeki en önemli ögesi olan Sundurmalı, kemerli (arkad) alandan almaktadır. Sundurmalı kırsal konut mimarisinin mantığını kavramak için, konutun üç ana mekânsal bileşenlerden olan kapalı mekân (oda), yarı-açık/yarı-kapalı mekân (sundurma) ve açık mekânlarla (avlu), onların ilişkilerinden oluşan mekânsal ilişkilere bakmak gerekmektedir. Sundurmalı konutun avlu içindeki konumu ise güneye bakacak şekilde tanzim edilmiştir. Hem mahremiyeti korur hem de bir araya gelmeyi sağlar. Yolla konut ilişkisini dikkate aldığımız da ise, üstü kapalı kemerli dış holün sokağa dönük olduğu durumlarda mahremiyet gereği ön avlu oluşturulmuş ve çoğunlukla yüksek duvarlarla kapatılmıştır. Ev/sokak ilişkisinde olduğu gibi komşu evler arasındaki mahremiyet de yüksek duvarlar kullanılarak yerine getirilmiştir.

Kübik / prizmatik formların modüler kombinasyonları; arkadlı cepheler, yarı-kapalı / yarı-açık geçiş mekânları, düz veya hafif eğimli çatılar, topografyaya uyum, insan ölçeğinde mütevazı yükseklikler, bina konumlanmasında komşular arası saygılı ilişkiler, tanımlı özel avlular, geleneksel kırsal konutun başlıca özellikleri olarak sayılabilmektedir. Kırsal konut oluşumunda esneklik, modülerlik, konutun değişimler karşısında esnek olabilmesine olanak tanımaktadır. Çevrede bulunabilen yapı malzemelerinin boyutları ve strüktürel yapı sistemlerinin sınırlandırmalarından ortaya çıkan modüllerin çizgisel olarak bir araya gelişleri, kırsal konut formunun ana gelişim prensiplerini anlatmaktadır. Bu modülerlikten kaynaklı esneklik, konutun, ailenin büyümesi veya küçülmesinden kaynaklı fonksiyonel değişimlere adapte olabilmesini sağlamaktadır. Modüleritenin cepheye doğrudan yansımaları, Kıbrıs konutunun en bilindik imajı olan kemerli prizmada net olarak ortaya çıkmaktadır (Şekil 7), (Türker ve Dinçyürek, 2004). Statü sembolü olarak da yorumlanan südürme mekânı uzadıkça ve buna bağlı olarak kemer sayısı arttıkça ev sahiplerinin maddi gücünü yansıtmaktadır (Oktay ve Önal, 1996) (Şekil 8).



Şekil 7: Kıbrıs kırsal mimarisinde, sundurmalı konutta modülerlik (Türker ve Dinçyürek, 2004)



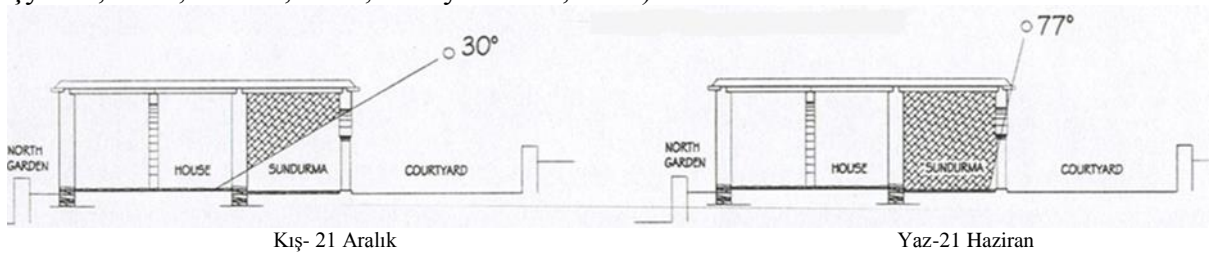
Şekil 8: Sundurmalı kırsal konut kemer sayısı örnekleri (Büyükkonuk). Fotoğraf: L. Çınar Algül.

Oda

Kapalı mekân (oda) özellikle ailenin mahremiyet ihtiyacı veya sert çevresel şartlardan korunma gereksiniminden ortaya çıkan yaşama mekânıdır. Kapalı mekân, tek mekânda çok amaçlı fonksiyonel gereksinimlere yanıt verecek biçimde oluşturulmuştur ve kendi kendine yetebilen yaşama birimidir. Pulhan ve Numan (2005)'nin da değindiği gibi oda; genişlemiş aile kavramındaki çekirdek ailenin özel kullanımına sunulmaktadır ve bu bağımsız karakterinden dolayı hem kentsel hem kırsal konutta çoğu kez 'ev' olarak adlandırılmaktadır. Kapalı yaşama mekanlarındaki açıklıklar, istenen rüzgarları çapraz esinti aracılığıyla içeri alacak biçimde konumlandırılmıştır (Türker, 2002:81). Bazı konutlarda depolama gereksinimi, kapalı yaşama mekânlarına bitişik ve aynı çatı altında çözümlenirken; diğerlerinde avludan ulaşılabilen kapalı servis mekânlarında giderilmektedir. Genelde Doğu-Batı doğrultusuna paralel, doğrusal bir düzenle yan yana dizilen kapalı mekânlara ya avludan doğrudan girilmekte ya sundurmadan (sündürme) ya da iç sofadan girilmektedir.

Sundurma (Sündürmeli/Revaklı-kemerli mekân)

kdeniz ikliminin tatlı, ılıman yumuşaklığından ötürü, kapalı ve açık mekânlara eşlik eden sundurma etkin bir biçimde kullanılmaktadır. İç mekânla dış mekân arasında yer alan sundurma bütün mekânları birbirine bağlayan bir ara mekân görevine sahip olup; mekânsal organizasyonun omurgasını oluşturmaktadır. Bir taraftan kapalı mekânlarla, diğer taraftan avluya bağlanan kemerlerle tanımlanan üzeri örtülü sundurma, en yüksek düzeyde iklimsel yarar sağlanacak biçimde güneye yönelmektedir (Şekil 9). Bu sayede yaz aylarında serin bir mekân sunacak şekilde odaların güney duvarına gölge sağlarken, kışın güneşin içeri girmesine izin vermektedir (Türker, 2002). Penceredeki ışık evin gözüyse, bu sundurmalı yerden geçip içeri giren güneş de kışın evin sobasıdır. Geçiş mekânı olarak kullanılan bu mekânda aynı zamanda, günlük yaşama dair oturma, yatma, uyuma, dinlenme, çamaşır yıkama, yemek pişirme, yemek hazırlama, yemek yeme, misafir ağırlama, nakış işleme tarımsal ürünlerle uğraşma gibi birçok etkinlik yapılmaktadır (Türker, 2002; Dinçyürek, 2002; Pulhan, 1997; Oktay & Önal, 1996).



Şekil 9: Sundurmalı kırsal konutta, güneş ışınlarının kış ve yaz aylarına göre yarı açık mekândaki konumu (Türker, 2002)

Avlu

Avlu ya da bahçeye açılan galeri (Kuban, 1982). Avlu kelimesi, kök olarak Yunanca'dan mimarlık sözlüğüne girmiştir. Bu sözcük için diyebiliriz ki, Kıbrıs'ın yerel konutu tipik bir avlu odaklı mekânsal düzen ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, bu geniş avlulu müstakil evler, yerleşim birimindeki evin konumunu yani evin araziye oturuşunu, kısaca parsel ve ev oranını etkiler. Yörenin iklimi ve yaşam biçimi, konutların avlulu planlanmasını gerektirmiştir.

Kıbrıs'ın geleneksel tarımsal yaşam tarzını ele aldığımız zaman, avlu bir dış mekân olarak kırsal konutun vazgeçilmez bir parçasıdır. Odaların ve sundurmanın doğrudan bağlandığı avlu günlük yaşamın merkezi durumundadır. Gündelik yaşama dair işler; evin önüne, arkasına veya yanlarına yerleştirilmiş avluda yapılır. Konutun ön avlusu gündelik ev işlerinin gerçekleştirildiği bir mekânken, arka avlu evde beslenen hayvanlara ayrılmış bir bölümdür. Avlu tüm günlük aktiviteleri barındırdığı gibi, konuta misafir gelenlere de ilk kucak açan mekândır. Kentsel konutta göz hizasının üzerinde olan avlu duvarı yükseklikleri, kırsal konutta daha alçak olabilmektedir. Bu noktada mahremiyet, makro-mikro iklim ve iç mekân-dış mekân arası ilişkilerde denge görevi görmektedir (Dinçyürek & Türker, 2007). Suyun önem taşıdığı kırsal konutların olmazsa olmazlarından olan su kuyusu ve toprak fırın da avluda yer almaktadır.

Değerlendirme İçin Seçilen Geleneksel Kırsal Konutlar

Avlulu Sundurmalı (Sündürmeli) Kırsal Konut Planları			
1	Orijinal Plan	Değişmiş Plan	Konutun arsa içindeki konumu
			<p>1</p> <p>Konut yola paralel ve avlu arka tarafta yer almaktadır.</p>
2	Orijinal Plan	Değişmiş Plan	Konutun arsa içindeki konumu
			<p>2</p> <p>Konut yola paralel ve avlu ön tarafta yer almaktadır.</p>

3	Orijinal Plan	Değişmiş Plan	Konutun arsa içindeki konumu
			<p>3</p> <p>Konut yola paralel ve avlu ön ve arka tarafta yer almaktadır.</p>

Şekil 10: Sundurmalı kırsal konut örnekleri. Çizim: L.Çınar Algül.

Genelde sundurmalı kırsal konuta ait toplam 10 adet sundurmalı konut örnekleri incelenmiş ve sadece yukarıdaki 3 adet avlulu sundurmalı kırsal konut tiplerinin orijinal planı ile değişmiş planı bu çalışmada yer almaktadır. Planların değişen mekânsal ilişkiler ile kullanıcıların yaşam tarzları ve mekânsal tercihleri arasında somut ilişkilerin olup olmadığı görmek için mekânsal inceleme yapılmıştır. Seçilmiş bu 3 sundurmalı kırsal konut örneğinin sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik farklılıklarından doğan aile yaşamının, değişen mekânsal kullanım, mekânsal ilişkileri ve bugün değişen mekânlarda yapılan aktivitelerin neler olduğuna bakılmıştır. Konutun en önemli mekânlarından olan avlunun ve yarı-kapalı durumda olan sundurmalı mekânın plan üzerinden nasıl kullanıldığı net bir şekilde görülmektedir.

Örnek 1: Konutun orijinal yapı malzemesinin tamamı taştır. Bunun en önemli nedeni bölgenin dağlık olması ve taşın çokça bulunmasıdır. Konut, kullanıcısının 1974'ten önce de yine bu konutta yaşıyor olması, konuta ait anıların varlığı ve yaşanmışlığı bakımından önemli bir konumundadır. Sadiye Komili'nin bugün tek başına yaşadığı ve sahibi olduğu konut için 'bir başka zamanı hatırlatır bana' demesi, Bachelard'ın (1996), 'Bu "ev", yazara göre, zamanın solukları üstünde hareket eden hafif bir evdir. Bir başka zamanın rüzgârına gerçekten açıktır. Yaşadığımız sürece her sabah bizi kabul ederek, yaşamımıza güven katabileceğini söyleyebiliriz' sözünü hatırlatmaktadır. Bachelard'ın ifadesine dayanarak, geleneksel sundurmalı bu konut, tıpkı yukarıda sözü edilen ev gibi, zamanın solukları üstünde hareket eden hafif, bir o kadar da kendi içinde özgün, yeni mekânsal yapılanmalara açık ve bu yeni yapılanmanın sonucunda değişen mekân kurgusuna rağmen zamanın içinde kendine bir yer edinmiştir.

Konutun orijinal planına baktığımızda, oldukça geniş bir avlu ve bahçeye sahiptir. Bu konuta dair eklemeler 2 aşamada olmuştur. 1.aşamada avluya eklenen mutfak, banyo/wc yer alırken, 2. Aşamada gelişen teknoloji doğrultusunda tarım aletleri ve tarımsal ürünleri depolamak için eklenen depo alanları görülmektedir. Zamanla konuttan çocukların evlenip gitmesi ve eşini de kaybetmesiyle Sadiye Komili, yaşama mekânlarını daha da içeri çekip sundurmalı alanı tamamen kapatmış ve temel mekân ihtiyaçlarından olan mutfak, banyo/wc mekânlarını iç kısma almıştır (Şekil 10). Kırsal konutun kültürel yaşamının olmazsa olmazlardan olan taş ekmek fırını yine yerini ve özelliğini bugün de korumaktadır. Konuta dair mekân eklemeleri, mekân ilişkileri daha güvenli ve daha çağdaş yaşamın bir sonucudur.



Şekil 11: 1. Konuta ait fotoğraflar: L. Çınar Algül

Örnek 2: Konutun orijinal yapı malzemesinin tamamı taştır. Konut kullanıcılarından konutun hanımı 1974'te adaya göç eden Türkiyeli Türk ve eşi ise köyde yaşayan Kıbrıslı Türk'tür. Konuta ait fazla mekânsal değişiklikler ya da mekân eklemesi görülmemektedir. Sadece sundurmalı mekâna banyo/wc ve teras eklenmiştir. Bu ekleme Sundurmalı mekânın özünü değiştirmemiştir. Arka bahçeye açılan bir oda kapısı kapatılarak arka bahçe kullanılmamaktadır. Gündelik yaşama dair aktiviteler ön avluda yapılmaktadır. Orijinal tavan malzemesi tamamen değişmiştir. Konuta ait taş malzeme yerini betonarme görünüşe bırakmıştır. Konut genelde özünü korumaktadır.



Şekil 12: 2. Konuta ait fotoğraflar: L. Çınar Algül

Örnekte 3: Konutun orijinal yapı malzemesinin tamamı taştır. Konut kullanıcıları 1974'te Adana'dan göç eden Türkiyeli Türk bir ailedir. Sundurmalı alan kapatılmamış fakat banyo/wc eklemesi yapılmıştır. Arka avluda yer alan wc güvenlik ve yakınlık bakımından yaşama alanlarına yaklaştırılmıştır. Arka avlu bahçe olarak kullanılırken ön avlu gündelik yaşama dair işlerin ve yufka ekmek yapımında kullanılan alan olarak değerlendirilmektedir. Konutun arka tarafı orijinal taş dokusunu korumaktadır.





Şekil 13: 3. Konuta ait fotoğraflar: L. Çınar Algül

Sonuç

Seçilen sundurmalı konutların plan şemaları üzerinden analizler yapılmış ve kullanıcı ile yapılan görüşmelerde desteklenmiştir. Elde edilen veriler ışığında saptanan mekânsal değişimin, işlevsel-anlamsal boyutlarının, kullanıcının sosyo-kültürel farklılıklarına bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiği ve konutlardaki özgün mekânsal yapının, kullanıcının mekân ihtiyaçları ve oluşan yeni mekânsal ilişkilerin sonucu değiştiği tespit edilmiştir. Köyde, bazı kırsal konut yerleşimlerinde yapılan bu mekânsal değişiklikler, eklemeler daha hızlı ve çok olurken, bazı konutlarda yavaş olmuştur. Kullanıcılarla yapılan görüşmelerde; bunun en büyük nedeni olarak; Ada'nın siyasi, fiziksel, sosyal ve kültürel olarak ikiye bölündüğü 1974 sonrasında, başta mal-mülk konuları olmak üzere her anlamda yaşanan belirsizliklerden dolayı, hızlı bir değişim göstermemiş olmasıdır. Bu belirsizlikler karşısında, Kıbrıslı Türk olan mevcut kullanıcılar bazı değişiklikler yaparken, Türkiye'den adaya göçmen gelen vatandaşlar yaşadıkları konutlarda belirgin ve kalıcı değişiklikler yapmak istememişlerdir. Bu 'belirsizlik' ortamından dolayı, 90'lı yılların sonuna kadar, ülkede inşaat sektörü ve mimarlık alanında belirgin bir durağanlık söz konusu olmuştur. Köyde yaşayan Türkiye'den göçmen gelen ve vatandaş olan kullanıcılar; Annan Çözüm Planı (Türk ve Rum kesimleri halinde bölünmüş Kıbrıs Adası'nın bağımsız bir devlet olarak birleştirilmesini öneren Birleşmiş Milletler planı) sonrası, 23 Nisan 2004 yılında açılmış olan kapalı kapılar sonrası yaşadıkları konut ve topraklar üzerinde kalıcı değişimler yapmaya başlamışlardır. Bu nedenle yaşadıkları konutlarda yapılan değişimler sundurmalı kırsal konutun özgün mekânsal kurgusunu bozmadan yaşatmaktadır.

Kırşan ve Çağdaş'ın (2004) yapmış olduğu, Türk ve Rum toplumlarına ait kırsal konutlardaki mekân organizasyonlarını iki köy üzerinden kıyaslayan çalışmalarında; uzun süre beraber yaşamının sonucu yumuşamış olduğu düşünülen sosyo-kültürel farklılıklarla birlikte etnik çatışma ile oluşan koşulların, kırsal konut temasının kullanıcı arasında çeşitlenmesine/dönüştürülmesine neden olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak yine aynı çalışmada bunların hiçbir zaman temayı tamamen değiştirecek veya köklü olarak birbirinden farklı mekânsal temaları ortaya çıkaracak kadar güçlü olmadığı ortaya çıkmıştır. Böylece bu üç kırsal konut kullanıcı gruplarının mekânsal kullanım kültürlerinin, aynı baskın temanın varyasyonları veya farklı dereceleri olduğu sonucuna varılmıştır. çok uç noktalarda bir farklılığın olmadığını göstermiştir.

Çalışma sonucunda, kırsal konut oluşumundaki esneklik ve modülerlik, kırsal konutun değişimler karşısında esnek olabilmesini göstermekle birlikte; çevrede oldukça yaygın bulunan ve çevre dokusunu koruyan kırsal konutun yapım malzemeleri, boyutları ve yığma strüktürel yapım sistemleriyle oluşan modülerlik ve çizgisel özelliği, ana mekânı etkilemeden konutun kullanımını sağlamaktadır. Değişime uygun olan bu modülerlikten kaynaklı esneklik, sundurmalı konutun, büyümesine veya fonksiyonel değişimlere imkân sağlamaktadır. Aynı zamanda konuta dair yapılan

değişiklik, geleneksel sundurmalı kırsal konutun özünü koruyarak sürdürülebilmesini (yaşatmasını) sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- BACHELARD, Gaston, (1996), *Mekânın Poetikası*, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- BAĞIŞKAN, Tuncer, (2007), “Araştırmacı-Yazar, Arkeolog Tuncer Bağışkan’ın Kaleminden Kom-i Kebir (2)”, **Eko-Köy Haber**, 2: 4.
- ÇEKÜL VAKFI, (2012), Anadolu’da Kırsal Mimarlık, Bursa Büyükşehir BelediyesiTarihi Kentler Birliği ve ÇEKÜL Vakfı işbirliği, **Uluslararası Kırsal Yaşam, Kırsal Mimari Sempozyumu**, Bursa.
- DAVULCU, Mahmut, (2009), “Sakarya Yöresi Kırsal Yerleşmelerinde Konut Mimarisi ve Ustalık Geleneği Üzerine Bir İnceleme”, **Kastamonu Üniversitesi Eğitim Dergisi**, XVII: 687-706.
- DİNÇYÜREK, Özgür, (2002), *The Rural Vernacular Architecture of Cyprus (Northern)*, Eastern Mediterranean University, Faculty of Architecture, Unpublished PhD’s Thesis.
- DİNÇYÜREK, Ö. ve Ö. O. TÜRKER, (2007) “Learning from Traditional Built Environment of Cyprus: Re-Interpretation of the Contextual Values”, **Building and Environment**, 42(9): 3384-3392.
- EKO-KÖY HABER**, (2007), Büyükkonuk Belediyesi’nin Aylık Ücretsiz Yayını, 1(1).
<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12760/halk-mimarisi-ve-yapi-ustaligi.html>, (Erişim Tarihi: 1 Eylül 2016).
- <http://emlakansiklopedisi.com/wiki/halk-mimarisi>, (Erişim Tarihi: 1 Eylül 2016).
- <http://www.delinetciler.org/sosyal-konular/72275-halk-mimarisi-nedir.html>, (Erişim Tarihi: 5 Eylül 2016).
- KIRŞAN, Çiler ve Gülen ÇAĞDAŞ, (2004) “Etnik Kimlik ve Eysel Mekan”, **Konut Değerlendirme Sempozyumu**, İTÜ Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, 19-38.
- KTMMOB (2005), *İki Köyün Öyküsü, Toprak ve Taşın Kırsal Geleneği Üzerine bir çalışma*, Lefkoşa: Kıbrıs Türk Mühendis ve Mimar Odası Birliği.
- KUBAN, Doğan, (1982), *Türk Ev Geleneği üzerine Gözlemler, Türk ve İslam Sanatı üzerine Denemeler*, İstanbul, ss. 195-209.
- OKTAY, Derya ve Şebnem ÖNAL, (1996) “A Social-Spatial Review of Exterior Spaces in Residential Environments in North Cyprus”, **XXIV. IAHS World Housing Congress “How to House a Nation: The Challenge for the XXIst Century**, Ed. O. Ural, D. Altınbilek, T. Birgönül, Ankara: METU & IAHS, ss. 1179-1119.
- PULHAN, Hifsiye ve İbrahim NUMAN, (2005) “The Transitional Space in the Traditional Urban Settlement of Cyprus”, **Journal of Architectural and Planning Research**, 22(2): 160-178.
- RAPOPORT, Amos (1969), *House, Form and Culture*, USA: Prentice-Hall,
- TÜRKER, Özlem Olgaç, (2002) *A Model for the Conservation and Continuity of a Vernacular Settlement: Kaplica Village, North Cyprus*, Department of Architecture, Eastern Mediterranean University, Unpublished Ph.D. Dissertation.
- TÜRKER, Özlem Olgaç ve Özgür DİNÇYÜREK, (2004) “Learning from Traditional Environments: Cyprus on the Threshold of Becoming a Unified Country and a Member of European Union”, CD-ROM içinde, **XXXII IAHS World Conference on Housing-Sustainability of the Housing Projects**, Trento, 21-25 Eylül.

Dr. Lokman ERTÜRK (Kazan Belediye Başkanı)

Kazan Belediyesi Kazan Kavunu

Bütün dünyada olduğu gibi Ülkemizde de yöresiyle özdeşleşen ürünler vardır. Ankara Armudu, Beypazarı Havucu, Anzer Balı, Bursa Şeftalisi, Aydın İnciri bu ürünlerden sadece bir kaçıdır. Kazan deyince akla ilk gelen üründür “Kazan Kavunu”. Kavun değince Kazan, Kazan deyince de kavun akla gelir.Dışı: koyu yeşil, hafif oval bir şekli vardır. İçi: beyaza yakın açık krem rengindedir. Çok sulu ve çok tatlı, bol aromalı bir kavun çeşididir.

Kazan Kavunu tohumundan ekimine, hasadına kadar bütün yönleri ile anlatılacaktır. Ekilirken hangi dualar yapılır? Hangi özdeyişler söylenmiştir? kavun üzerine hangi maniler söylenmiştir? bütün bunlardan bahsedilecektir. Kazan halk kültürüne ne gibi etkileri olmuştur? Kazan halkının toplumsal yapısının değişmesinde oynadığı başat rol nedir? Bütün bunlar kaynak taramaları ve yapılan yüz yüze görüşmeler ile ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kazan, kavun, yerel kimlik, halk kültürü

Kazan Melon

As all around the World, in our country, there are products associated with its region. Ankara pear, Beypazarı carroy, Aner honey, Bursa peach, Aydın fig are only a few of these products. Kazan Melon is the first product that comes to mind when one says Kazan. When one says Melon, it reminds Kazan, likewise, when one says Kazan, it reminds Melon. Its cover is dark green and it has a half oval shape. Inside of it it is light cream, close to White. It is a kind of melon which is full of water and sugar.

Kazan Melon will be mentioned from its seed to its cultivation and harvest with all its aspects. The prayers said when it is planted; proverbs associated with it, and folk poetries such as mani told about it will be mentioned; as well as its effects on Kazan’s folk culture and its principal role in changing the cultural structure of Kazan’s culture. All these will be revealed through literature review and face to face interviews.

Key Words: Kazan, melon, local identity, folk culture.

KAVUN

Kabakgillerden, sürüngen gövdeli, iri meyveli bir bitki olan Kavun (*Cucumis melo L.*) diğer kültür bitkileri ile karşılaştırıldığında oldukça yeni kültür tarihine sahip bir bitkidir. Türün kültüre alınışının M.Ö 3000 tarihinden daha önce bir tarihte gerçekleşmiş olduğu düşünülmektedir. Arkeolojik araştırmalarda kavunun tohum ve diğer vejetatif kısımlarına rastlanmamıştır. Ancak M.Ö. 2400’ lü yıllara ait yapılan kazılarda bulunan eski eserler üzerinde kavuna benzer meyve figürleri bulunmuştur. (TUBİTAK Proje No:TBAG-403)

Pers Dönemi Takılarında Kavun Figürü(MÖ.547)



The Archaeological Exploration

Kavun üretimi bakımından Türkiye, 103 000 ha'lık alanda 1 679 191 milyon tonluk üretimle Çin'den sonra ikinci sırada yer almaktadır. Kavun, ülkemizde kabakgiller familyası içerisinde karpuzdan sonra en fazla üretilen türdür.

Ülkemizdeki kavun üretimine iller bazında bakılacak olursak en fazla üretimin Ankara'da yapıldığını görmekteyiz. Ankara'yı Manisa, Balıkesir ve Diyarbakır takip etmektedir.(Alatarım cilt:10)

KAZAN KAVUNU

TANIMI VE AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ

Kazan Kavunu yaprak örtmesi çok iyi, bol verimli, meyve şekli ovalimsi yuvarlak, çekirdek evi küçük, meyve ağırlığı ortalama 2-4 kg, tat değeri çok yüksek yuva tipi kavun çeşididir. Dış kabuk rengi koyu yeşil ve pütürlüdür. Meyve iç rengi ise beyazımsı yeşil ve meyve iç et kalınlığı 8 cm'dir.



KAZAN KAVUNU EKİMİ

Kavun üretimi yapılacak tarla 40-50 santim derinliğinde sürülerek kışı bu şekilde geçilmesi sağlanır.

Bölgemizde 1-15 Mayıs arasında, 50 ile 70 santime 3-4 kavun tohumu atılarak ekilir. Kavun ekiminde tohumların 5-6 santim derinliğe düşmesi sağlanır. Uygun toprak tavında ekilen tohumlar bölgemizde bir ile iki hafta içerisinde çimlenir.

Sabah namazına kalkılır ve dua ile güne başlanır. Arazinin büyüklüğüne göre sadece aile ekime giderken, imece usulü ekimde yapılabilir.



Tarlada tohum ekerken,” Ektiğimiz ürünler evimizin ekmeği aşıdır. Yerden ve semadan gelecek afatlardan koru Yarabbi” şeklinde dua edilir.

Çiftçiler tohumu ekerken;

“Patır patır yağmur yağacağına Çatır çatır çapa olsun” temennisinde bulunulur.

“Kazan Kavunu” kuraklığa dayanıklı bir çeşit olmakla beraber yağmur suyuyla gelişimine katkı sağlamaktadır. Kazan Kavununa durumuna göre 2 ile 4 çapalama yapılır.

Kazan kavunu susuz yetiştirildiği için daha tatlı, aromalı ve depolamaya daha uygun olmaktadır. Uzun süre saklanabildiği için Kazan Kavunu “kışlık kavun” olarak da adlandırılır. Hatta tarlada geçen yılın kavununu yedikten sonra çekirdeklerini eken üreticilerimiz mevcuttur.

“Döle yatma”; kavunun büyüme zamanıdır.

OLGUNLUK, HASAT VE DEPOLAMA:

Tam olgunlaşma aşamasına gelmiş Kazan Kavununda ;

- Kavunun içerisinde hiç boşluk kalmaz, içerisine iyice doldurur.
- Meyve ağırlığı artar.
- Meyve sapı dibindeki kulaklar kurur.
- Kavun ortalama meyve iriliğini alır.
- Kabuk rengi değişmeye (matlaşmaya) başlar.

KAVUN KIRMA(HASAT)

Kavun Kırma; sabahın erken saatlerinde kavun bıçak ile kesilir. Fazla hırpalanmadan altına kavun deneği ya da ekin sapı konulmuş römorklara 2 ya da 3 sıra halinde doldurularak depolama yerine ya da kavun pazarına götürülür.

Kavunlar pazara götürülürken köyde bulunan ihtiyaç sahiplerinin kapılarından geçilir ve önce ihtiyaç sahiplerine kavun verilir, hayır duaları alınır.



DEPOLAMA

Depolama yapılacak olan Kazan Kavunu genelde serin ve havadar yerlerde/hangarlarda dik direklerin çevresine ya da astara çakılan çivilere uzun kesilen sapından asılarak depolanır. Sapı sağlam olduğu için kopma görülmez.

Bu şekilde askıya alınan kavun meyvesi bölgemizde bu şekilde mart ayına kadar durur. Çok aşırı soğukların olduğu yıllarda üşüme/don sonucu kavunlarda büyük kayıplar görülebilmektedir. Bölgemizde Kazan kavunu genelde Ağustos – Aralık aylarında tamamına yakını pazara sunulduğu için çok azı depolanmaktadır. Yetiştiriciler kışlık kavun ihtiyaçlarını ya da kış aylarında daha çok kazanç sağlamak için depolamaktadırlar. Ama bu depolama işlemi küçük boyutlarda olmaktadır.

Kapalı Toplum Özelliğinin Kaybolması Ve Toplumsal Kaynaşma

Uzun ömürlü Kazan Kavunu, özellikle açtığımız Kavun Pazarında çok rağbet görmektedir. Kavun satıcıları ile yüz yüze yaptığımız görüşmelerde; özellikle yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın yaşadıkları ülkelere dönerken komşularına hediye etmek için arabalarının bagajlarını boşluk kalmayacak şekilde kavun ile doldurduklarını öğrendik.

Farklı illerden gelen alıcılar, Kazan Kavununu özellikle hediye etmek üzere satın almaktadır.

Kazan kavunu almak için ilçemize gelip, bu sayede Kazan'ı tanıyıp sevdiği için Kazan'a yerleştiğini öğrendiğimiz çok sayıda ailenin olduğunu da biliyoruz.

Ankara ve farklı illerden özellikle kış aylarında, canı kavun çeken hamile kadınlar için üreticilerimizden kavun istenmektedir.

Kazan'da her düğünde, nişanda, toplantılarda yemeklerden sonra Kavun kesilir. Üreticilerimiz "kavunumuz çok tatlı, ondan biz Kazanlılar da tatlı dilliyiz, güler yüzlüyüz" ifadesini kullanır.

Kadınların Ekonomik Kazanımları ve Topluma Katılmaları

Özellikle kıraç arazide çapa yapmanın zorluğundan yola çıkarak, kavun ekiminden satışına kadar aktif rol oynayan kadınlarımız her alanda olduğu gibi kavun yetiştiriciliğinde ve satışında ön planda bulunmaya devam ediyorlar.

KAZAN KAVUN PAZARI



Kavun satışı için yol kenarlarında bulunan sergiler dışında 1995 yılından bu yana her yıl Kavun Pazarı açılmaktadır.

Kapalı toplumlarda görülen ihtiyaç için üretim kavun pazarı sayesinde pazar için üretime doğru yol aldı. Üreticiler için kazanç kapısı, tüketiciler için bol seçenek oluşturan Kavun Pazarında toplumsal birliktelik ve kültürel paylaşım ortamı oluşuyor.

Kavun Pazarı açılışı sırasında;

Açılış duası yapılır

Kazan kavununun özellikleri anlatılır.

Üreticilerden kura usulü kavun alınır.

Kurada çıkan üretici ile kavun kilosu fiyatı pazarlık yöntemi ile belirlenir.



SONUÇ;

Raf ömrü uzun olarak saklanabilen, Kış ayları içerisinde uzun süre saklanabilmesi ve tadının giderek güzelleşmesi Kazan kavununu farklı kılan özelliklerdendir. Kavun, kış aylarında köy odalarında kimin kavununun daha uzun kaldığı konusunda üreticilerin sohbet ve tartışma konusu olmaktadır.

Kavun üretimi ve satışı sırasında yıllardan beri oluşan Kazan sosyal ve kültürel değerleri paylaşılmış ve günümüzde de bu paylaşımlar devam etmektedir. Ülkemizde zaten tanınan Kazan kavununun ünü Cumhurbaşkanımız sayesinde dünyaya yayıldı. Cumhurbaşkanımızın severek yediği ve özel olarak istediği Kazan kavunu, soğuk kış günlerinde köy odalarında iletişim aracı olurken sayın devlet büyüklerimizle aramızda bir iletişim aracı olmuştur.

İnanclarımızda Su: Nahçıvan Bölgesi Üzere Bir Arastırma

Hala kadimlerden diğer inanclar gibi halkımızın yadda da su ile bağıli inanclar da boy göstermektedir. Milli tefekkürümüzde bu inanc kendine çoğunlukla saflık, bereket, bolluk, mukaddeslik ve b. yer edinib. Su o kadar mukaddes sayılıp ki, ona yeminler edilip, alkışlar söylenip. Dün de böyle olup, şimdi de böyledir, yarın da böyle olacak. Su ile bağıli bir çok inanclar halkımızın düşüncesinde asırlardan asırlara adlayarak günümüze kadar ulaşması bunun göstergesidir. Göksünde 5 bin yıllık bir tarih yaşatan, doğulduğum Nahçıvan bölgesinde de su ile bağıli inanclar çoktur. Örneğin: hasta insanın sabahleyin akar suya götürülmesinin hastanın sağalmasına inam yaratması, görülmüş rüyanın akar suya söylenmesi gibi... Kötü rüyanın suya söylenmesinde inanc siyun kötü rüyanı yuyup aparması, iyi rüyanın söylenmesi ise aydınlık olması içindir. Bu inancların menşeyinde su mukaddesliği; suyun kötü rüyanın önünü kesmesi, kötü rüyadan gelecek kötülüklerin karşısının alınması, suyun kötülüğü, şeri temizleyecek bir kuvvet olması inanc meselesi durur. Malum, su ilkin yaratılışla bağılidir. Su kadimlerden yüzüberi ilahi kuvve ile bağıli hesap olunub. Suyun rüya ile haber verilen şer, kötü hadiselerin önünü alması onun ilahi güçle bağıllığı hakkındaki görüşe esaslanır. Kötü rüyanın suya konuşulduğu gibi, iyi rüyanın da suya söylenmesi şarttır. Rüyanın suya söylenmesinin bir sebebi de, iyi rüyanın siya söylendikte "Çin" olmasıdır. Rüyalarda insana kaderi ile alakalı verilen haberler su ile bağılidir; iyi rüya iyiliğin-hayrın, kötü rüya kötülüğün, şerin elametidir. Su ile bağıli inanclardan da görüldüğü gibi, insanın kaderine suyun etkisi çoktur. Rüyada gelen su sembolü çoğunlukla iyiliğe-hayra yozulur. Rüyada çimmek paklanmak anlamına geliyor. Eğer rüyada ayakkabı görmek darlığa işarettirse, su görmek, suyun dağılması aydınlık elametidir. Nahçıvan`da yaygın olan inanclardan biri de ilk baharda ilk sel geldiğinde eğer kim bu selden su doldurup içerse, O, şahisin bütün derdi seri üstünden götürüler, hastasa sağalar inancıdır. Yılın son çerşenbesinde sabahleyin yüzünü akar su ile yuyan şahısın güzelleşmesi inancı çağımızadək ulaşmıştır. Suyun sefere gedenin ardınca atılması faktı da mevcuttur ki, bu da, sefere giden kişinin yolunun açık olması arzusuyla söylenen sözlerde kendini göstermektedir. Örneğin: "Yolun aydınlık olsun", "Su gibi get, su gibi dön" ve b. Halkımızda yola çıkanın arkasında su atılırsa yolunun aydınlık olacağına, şerden-beladan uzak olacağına, enas da sağ salim döneceğine büyük inam var. Burada yaşanan inanclardan biri de suyun koruyucu meleklerinin olması inancıdır. Hatta cocuğu olmayan kadına alkış eden ninelerimiz şöyle der : "Ey bu suyun melekleri. Sen bu kadını gövert-yeşillendir." Ve ya, "Su gibi ömrün olsun" alkışı da çok yaygındır.

Alkışlarımızda olduğu gibi, beddualarımızda da su motifi yer almaktadır. Örneğin, en kötü beddua "Ölünce üstünde su tapılmasın", "Suya tutulmayasın", "Suyun kurusun" ve b. İnanclarda mukaddes varlık gibi yavaşılan suya karşı etiram göstermek meselesi de yer almaktadır. Şöyle ki, eğer her hanki bir hayvan suya dokunursa o suyu paklamak yine insana boynunun borcu sayılır. Örneğin su kuyusuna hayvan düşmüşse, o kuyudan hayvan çıkarıldıktan sonra 40 kova su çekilip kenara dökülmeli, yalnız bundan sonra o kuyunun suyundan içilmesi münasip sayılır. Bu inanclarda tabiatın ve dünyanın mesuliyeti-nin insana yönelik mifoloji felsefesinin yer aldığı da görünmektedir. Şöyle ki, suyu hayvan murdarlasa da, hayvanın sahibi insan olduğu için mesuliyet insanın boynundadır. Malum, Türk insançılık felsefesinde insan en zirvede dayanan ve dünyanın yükünü çekmeğe mesul olan varlıktır. Bu manada, suyun mukaddesliğini korumak meselesi de insanın mesuliyeti ve vazifesi sayılır. Nahçıvan`da olan inanclardan biri de her bir canlının ve ya eşyanın "yiye"sinin olması inancıdır. Bununla yanaşı, su hem de bereket sembolüdür. Mifoloji inanclarda su hem de bolluk-bereket vericidir. Türk mitolojisinde bir çok inanclar olsa da, bu inancların içerisinde en esası su inancıdır. Bu inanc "su stihyası ile bağıli obrazların esas ruhunu, cevherini teşkil edir. Su ile bağıli inanc abi-hayat(dirilik suyu), su eyesi (su anası) kimi obrazlar, çoksaylı mitoloji inamlar ilkin kosmogonik yaratıcı su başlanğıcının koruyucu, şifaverici, şer kuvvelerden temizleyici, bereketverici, kısacası, yaratıcı funksiyalarını kendinde izler şeklinde yaşatır".

Anahtar Kelimeler: Halk kültürü, İnanclar, Nahçıvan, su

Folk Culture Public Water: Nahcivan Region to The Research

As with other beliefs still our public since ancient times; n indicates the size of the memory, water-related beliefs. Most of these self- thinking purity of faith, abundance, Abundance, holines and b. edinib place. Counted holy water until she told him that whether oaths, was an applause. Yesterday whether yelling, yelling now, tomorrow will be yelling at. Water is one of the very beliefs indication that it will reach up to the present through people hanged hanged Thoughts. Chest thousand years of History Alive, was born with water on the beliefs more Nahcivan region. For example: liquid water in the morning to take sick people to create confidence in the patient's recovery, has been conveyed to the water as it flows ... Bad dream water to talk about the dream of water bad faith conduct ruyanı yuyup smell dream told the Bright be located to drink. This is the origin of the water mukaddesligi beliefs; dream bad way for the water cut,the bad dream to be the next prevent evils water kotulugu, sherry clear that a force is a matter of belief. Known, water is the primary yaratılısla. Water is associated with Since ancient times the force was considered divine. With the news of water given to dreaming, poems, bad events on the way to meet his divine power ABOUT commitment. As the water ruyanın spoken bad smell in the water, told the Sardis dream. One reason for the water called dream smell they sleep in the water "China" is. With the fate of a man called Dreams relevant news related to water; kindness, goodness smell dreaming, dreaming bad evil cool sign. Water-related beliefs as it appears in the man's fate coktur water effect. Mostly from dreaming iyilige-ill interpreted the symbol of water. Paklanmak Dream means to bathe.

If you see a pair of shoes Dream isarettirse stenosis, water view, water is a sign of the collapse of the Aydınlık.

One of the first spring beliefs yakın the Nahcivan when if the first one in this flood water stream that may contain fill, he used to say Verily all be taken over serial, hastasa belief will be better. Verily end until Wednesday morning face wash with liquid water has reached flourish to this day belief. The fact that water is disposed of after a visit AVAILABLE Gede, or visit the desire to open the road leading to the man's words spoken in the show itself. For example: "Bright Road," he said, "Go in the water, such as water, such as" Go and others. The people water are taken off the road behind dismissed be clarity, evil, evil will be at bay, Enas also have confidence in the vast donecegin scot-free. One of the beliefs is the belief of the angels of water, sunscreen. CHILD applause that women do not even look like according to grandmothers: "My angels in this water. You Govert-yesillendir this woman. "Or," Let the water of life, such as "alkısı also very common.

Applause as in, damnation include water motifi. For example, the bad curse, "died at finding water," "finding dead in the water ", "dry water" and others. Approach to asset management such as updating of holy water to show faith in the issue include perfume. Thus, if an animal into the water, touching each Hanke be purged that water can still be considered a human neck in debt. For example, the water becomes well animals, as well animal removal aside after 40 bucket of water poured withdrawn, only then it is considered to be apposite to drink water from noise Nature and mythological beliefs of people of the philosophy of the world where liability is also seen. Say murdarlasa water animals, the animal owner's responsibility to drink human responsibility. Known, the Turkish humanitarian philosophy of the man standing on top of the world, which is responsible for the burden of the pull asset. The Mana water mukaddesligini Protect responsibility and Function of the issue considered. One of the beliefs of each creature the Nahcivan or goods "abandoned" the belief percent. In addition, the water in both a blessing and a symbol of the faith mythological Bolluk abundance encouraging. Turkish mythology, though a very beliefs, these beliefs in the belief that the most important thing in the water. The belief that "the spirit of the original characters associated with water stihiyası, is the ore. Brother-life beliefs related to water (water of life), water eyesi (water's mother) as well as images, beliefs mythological initial kosmogonik numerous the beginning of creative water sunscreen, sifaverici rhyme kuvvelerden cleaner, plentiful, in short, creative functions in the form of self yasatır tracks. "

Key Words: Folk culture, beliefs, Nakhchivan, water.

İnsanoğlunun evrende varolduğu erken dönemleri anlatan Türk Yaratılış Mitolojisinde cümle alemin sudan yaratıldığına, evrenin ilk maddesinin su olduğuna inam ve ihtiram yer almaktadır.

Yerin yer olduğunda sularla kaplıydı her yer
Ne gök vardı ne de ay ne güneş ne de bir yer.
Tanrı uçar dururdu insanoğluya tekti.

Insan daldı sulara aldı bir ovuc toprak
Sulardan çıkıp verdi Tanrısına sunarak.
Yaratılsın yer! Dedi Tanrı sulara saçtı.
Yeryüzü yaratıldı denizler kararlaştı (Ögel, 2006: 588).

Bu sebepten halkımızın yaddaşında inancların yeri bir başkadır. Ve bunlardan biri de Su inancıdır. Nahçıvan bölgesinde çağımızdek yaşatılmakta olan Su ile bağlı inanclar çoktur. Örneğin: Hasta insanın sabahleyin akar suya götürülmesinin hastanın sağalmasına inam yaratması, görülmüş rüyanın akar suya söylenmesi, akşamleyin yere sıcak suyun atılmaması, ay işığı düşen kapıya çirkli suyun atılmasının zararlı olması, su içen kişinin gafilden vurulmaması vb. gibi... Kötü rüyanın suya söylenmesinde inanc suyun kötü rüyanı yuyup aparması, iyi rüyanın söylenmesi ise aydınlık olması içindir. Bu inancların menşeyinde su mukaddesliği; suyun kötü rüyanın önünü kesmesi, kötü rüyadan gelecek kötülüklerin karşısının alınması, suyun kötülüğü, şeri temizleyecek bir kuvvet olması inancı meselesi durur. Azerbaycan türklerinde su, bulak anlayışı ile bütünleşir. Bu kadim diyardada Su inancına bağlı efsaneler, rivayetler yaranıp. Örneğin; Nahçıvan şehrinde halk arasında “Qızlar bulağı”, “Damcı” gibi bilinen yerler ve bu yerlerle bağlı efsanler var. “Qızlar bulağı” efsanesine göre, şehre hücum zamanı düşmanlar der ki, her mahalleden güzel bir kız seçilsin ki, şahımıza götürek. Nahçıvan`da o zaman sekiz adda; Şahab, Çukur, Kurtlar, Alxan, Gomayıl, Sarvanlar, Zaviye, Kala varmış. Camaat kızları dağın altında mağara gibi bir yerde gizletir. Kızlar da gizlendikleri yerde ağlayır, Allaha dualar edib yalvarırlar. Kızların göz yaşlarından damcılar yaranır. Bu zaman tufan kopur. Düşmen de mağlup olub geri dönür. Bu yere o zamandan “Kızlar bulağı” denir” (Efsaneler, 1984, 34). “Yeddi bulak” adlı diğerk bir efsanede ise düşmana karşı döyüşen anne ve O`nun yeddi kızı ile balaca oğlunun iğidliğinden bahis edir. Analarını, kardeşlerini yitiren kızlar düşmana teslim olmayarak sona kadar vuruşur ve göz yaşları içerisinde ölürler. Efsaneye göre, ananın ve kızların göz yaşlarından yaranan bulak suları kavuşarak iten kardeşlerini aramak için akır! (Nahçıvan folkloru, 1994: 80-81).

Azerbaycan türklerinde arınmağın remzi sayılan bulak anlayışı mükaddestir. Bulak aynı zamanda da, kız-gelinlerin yığnag yeri, ninelerimizin, analarımızın rüyasını, arzularını itibar etdiği yer, cavanların aşk sevdasına düştüğü yerdir. Mifoloji inama göre, “sübh vakti, akşam çağı suyun başına gedende selam vermek lazımdır. Suda Karı nine adlı bir şahs yaşayır. Eğer O`na selam vermesen, acığı tutar, sene zarar verir” (İsmayıl, 2008: 83).

Su aynı zamanda Azerbaycan türklerinde hörmet ve ihtiram göstericisidir. Örneğin; bölgede yaygın olan “Yol böyüyün, su kiçiyin” deyiminde etik davranış normaları aşılır. Gelenek ve göreneklerimizde Su önemli yer tutur. Su içene “nuş olsun”, su verene “aydınlığa çıkasan”, “su gibi ömrün olsun”, temiz kalbli, ahlaklı insana “aydan arı, sudan durudur” denir. Su ile bağlı en orijinal merasimlerden biri de çarşambalarda, Nevruz`da icra olunur ki, bu edski Türklerin inancınan kaynaklanır. Kadimlerden yüzüberi ilahi kuvve ile bağlı hesap olunan Su ilkin yaratılışla anılır. Tanrı insanı işte böyle yarattı. Öncelikle su alınıp, rüzgar tarafından su ile toprak karıştırılıp, insan haline getirilerek, güneşin altında kurutulmuş, dördüncü çarşamba, yılın son çarşambasında ise ona nefes verilmişdi. Böylece, dünyaya insan gelmişti. Hesaplamalara göre, tüm bu olaylar çok kutsal bir zamana, gece ile gündüzün beraberleştiyi güne dayanıyor. Bundan sonra ise insan için yeni bir yaşam, yeni yıl başlıyor. Mitoloji inanclarda Su hem de bolluk - bereket remzidir.

Milli geleneklerimize söykenen, milli ünsürlerimizi ve dört haftanı kendinde birleştiren Nevruz bayramı da od ve su üzerinde berkarar oluyor. Nevruz bayramında gerçekleştirilen çeşitli adetler de başlangıcını işte insanın yaratılışı ile ilgili eski ayinlerden alır. Nevruz'dan önceki son 4 Çarşamba yaratılışın merhelelerini işareleyen dört ünsürü ile (Su, Rüzgar, Od, Toprak) Azerbaycan kültüründe ayrı bir önem taşır. İlk Çarşamba “*Su çarşambası*”, son “*Toprak çarşambası*” kutlanır. önemli bir yeri var. Halkın inamına göre, Su çarşambası günü "taze su"dan geçenler, azarbezarını ona verir, yılboyu hastalıktan uzak olurlar. Su üzerinde merasimler geçirilir, kadim türklerde su tanrıları sayılan Aban ve Yadan`ın şerefine neğmeler okunur. Bu Çarşamba ile bağlı bir hayli inanclar var. Örneğin; fallar, türkeçareler, bayatılar, efsaneler ve rivayetler var. Inanca göre, “Sofraya suyun dağılması aydınlıktır”, “Su içen adamı yılan çalmaz”, “Lal akan sudan geçerken suyum irelile derler”, suyu ihsan sayarlar, “Su murdar götürmez” vb. Akar sular mukaddes sayılmakla yanaşı, durgun sular ise her zaman tehlikeli sayılıp. A. Nebiyev yazır: “Durgun sular tehlike içerirlerken, kutsal olan, adak da bulunulan, saçı yapılan akarsulardı. İslamileştirilen bu güçlere yemin edilebiliyor ve “*Suyun Ayşe’si Fatma’sı hakkı*”deniliyordu. Sözlü kültürümüzde “*Su hakkı*” (Nebiyev, 1988:41) şeklinde “*Ekmek hakkı*”nın da olduğu onu kutsal gösteren bir ant türü vardır).

Su çarşambası soğuk kıştan sonra ateş soluklu yazın, yayın gelişinden haber verir. Bu çarşambada da insanlar sofra açar, aş pişirir, sofraya balık ve kovada su koyarlar. Bayramın ilk carçısı gibi her hafta ocaklar kalanır, temizlik yapılır. İnanclara göre Tanrı ilk olarak suyu yarattığı için ilk Çarşamba gibi “Su çarşambası” geçirilir. Bazen bu çarşambaya “ezel çarşamba”, “gül çarşambası”da derler. İnanclara göre, Su bu çarşambada dirilir. Su yaşamın kaynağı olarak gösteriliyor. Inanca göre, "tatlı su" - yani sabah şafak sökülmemiş alınan köpüklü beyaz su binbir derdin ilacı sayılır. Su çarşambası sırasında erkenden kız-gelinler çeşme başına, akar su olan yere gider, suyun yüzerinden zıplar. Bu zaman azarbezdarlarının suya gitmesini isterler. Nahcıvanda “Ham Su” “Gün Görmemiş Su” inancı vardır (Kalafat, 2010: 32). Anadolu Türk kültüründe “Su cennet cidarı görmüştür. Sular cennetten çıkar cennete giderler” (Kalafat, 2010:33) şeklinde inanclar vardır.

Ta kadimlerden gelen inanca göre bu çarşamba suya tapınma inancı ile başlar. Bir inanca göre de “Çarşamba gicesi” sular durar, ağaçlar ise başını aşağı salıb, secdeye giderler. “İl tevhil olanda su deyişir. Taze sudan getirib eve, tövleye, hatta evde yatanların gözüne su serpirler ki, aydınlık olsun” (Tehmezli, 2011: 21). Yine inanca göre, sabahleyin, dan yeri sökülmemiş götürülmüş “taze su” min bir dertin dermanı sayılır. Köy yerlerinde insanlar toplu şekilde (bazı köylerde mal hayvanı da götürürler) da suya gedirler. Köy yerlerinde buna “Novbaşı” derler. Her kes üç defa suyun üzerinden o taraf bu tarafa zıplar ve derler; “Ağırılığım, uğurluğum, derdim, belam, dökül bu suyun üstüne.” Sonra suda ellerini, yüzlerini yuyarlar ve inanırlar ki, bütün kötülükler hemin suya tökülerek mahv olacak. Sudan balaca daşlar götürüb eve dönerler. Sudan götürülen bu daşları yeyeceklerin; onun, yağın üstüne koyarlar ki, bereketi artsın. “Su çarşambası” günü lal akan suyun üstünden geçmezler, bu uğursuzluk sayılır. Bu çarşambada evladı olmayan kadının başından kırkaçar kabla su töksen o kadının övladı ola bilir inancı, aynı zamanda son çarşambasında sabahleyin yüzünü akar su ile yuyan şahısın güzelleşmesi inancı da çağımızadek ulaşmıştı. Novruz`da natemiz kadının başına kırk kaşık su tökülmekle temizlenmesi, su falı, çilekesme, isti suyu yere atmamak, korkan kişiye yedi cepte suyu çekip vermek, suyu içeni kafilden vurmamak ve b. bu gibi inacler kadim türkların su kultu ile bağlıdır.

Suyun rüya ile haber verilen şer, kötü hadiselerin önünü alması onun ilahi gücle bağlılığı hakkındaki görüşe esaslanır. Rüyanın suya söylenmesinin bir sebebi de, iyi rüyanın suya

söylendikte “Çin” olması inancıdır. Rüyada gelen su sembolü çoğunlukla iyiliğe - hayra yozulur. Kötü rüyanın suya söylendiği gibi, iyi rüyanın da suya söylenmesi şarttır. Rüyalarda insana kaderi ile alakalı verilen haberler de su ile bağlıdır; iyi rüya iyiliğin - hayrın, kötü rüya kötülüğün, şerin elametidir. Su ile bağlı inanclardan da görüldüğü gibi, insanın kaderine suyun etkisi çoktur. Rüyada yuyunmak, paklanmak anlamına geliyor. Eğer rüyada ayakkabı görmek darlığa işaretirse, su görmek, suyun dağılması aydınlık elametidir.

İkinci kutlanan çarşamba *Od çarşambası*’dır. Bu çarşambaya halk arasında *Üskü Çarşamba*, *Addı Çarşamba* da denir. Bu Çarşamba kadim insanların Güneş’e, oda olan inamından yararır. İnanca göre, bu çarşambada tongal kalayıp, alovun üzerinden zıplamakla azarbezardan kurtulur.

Yel çarşambası gününde esen isti rüzgar yazın gelişinin habercisi olur. İlahır çarşambaları’nın üçüncüsü olan çarşambaya “*Yel çarşambası*” da derler. İnanca göre, bu çarşambada oyanan yel, külek rüzgar) odu herekete getirir. Nevruz’da *Yel baba* merasimi icra edilir ki, bu da kadim ectatlarımızın Yel tanrısına etikatı ile bağlıdır.

A Yel baba, Yel baba,
Tez gel, baba, gel, baba.
Sovur bizim hırmanı,
Atına ver samanı.
Den dağılıb dağ olsun,
Benim canım sağ olsun.
A Yel baba, Yel baba,
Kurban sana, gel baba.

Bu çarşambaya (*Toprak çarşambası*) halk arasında “*Yer çarşambası*”, “*İlahır çarşambası*” da denir. İnanca göre, “*Toprak Çarşambası*”da toprak artık oyanır, ekine, tohum sepinine hazır olur. Mitolojiye göre, kıştan çıkmış insanların erzaktan kıtlık çektikleri bu günde Su, Od ve Külek (Rüzgar) Toprak hatunun yeraltı mabedine müsafirlğe gelirler ve yatmış toprağı oyatırlar” (<http://www.elibrary.az/docs/tarix.bay.pdf>).

“Yel baba gelmeyince hırmandan buğda götürmek olmaz. Savrulmamış buğdadan götürenin inanca göre, oğlu öler. Yel esdireni söymezler” (<http://www.anspress.com/nid105846.html>). Nahçıvan’da yaygın olan inanclardan biri de ilk baharda ilk sel geldiğinde bu selden su doldurup içilmesi inancıdır. İnanca göre kim bu sudan içerse, O, şahsın bütün dertseri üstünden götürüler, hastasa sağalar. Suyun sefere gedenin (yolçunun) ardınca atılması inancı da mevcuttur. Halkımızda yola çıkanın arkasında su atılırsa yolunun aydınlık olacağına, şerden - beladan uzak olacağına, esas da sağ salim döneceğine büyük inam var. Bütün bunlar, sefere giden kişinin yolunun açık olması arzusuyla söylenen sözlerde kendini göstermektedir. Örneğin: “Yolun aydınlık olsun”, “Su gibi get, su gibi dön” vb. Aynı inanca kadim Şumer’lerde de rastlarız: Örneğin, Bilkamış ve Enikidu ağır bir sefere-Humbaba’nı öldürmeye giderken Bilkamış’ın annesi Nisu O’nlara ardınca su atıp ve duasının kabul olunması için evinin damına kalkıp ellerini Tanrı’ya açarak oğlunun seferden sağ salim dönmesi için “un neziri” deyir (Bilgamiş, 1985: 41). Meraklıdır, un neziri ile bağlı inam hala da Nahçıvan’da yaşamaktadır. Günümüzde bile biri bir hatadan kurtarırsa, nezir edilir; “bu hatadan kurtulum, ekme yapıp nezir paylayım.” Hatta evladının hataya düştüğünü duyan ana; “Allah, balam bu beladan kurtulsun, bu kadar çekide unun ekmeğini bişirib paylayacağam” – deye nezir eder. Bu nezirle bağlı halk arasında yaranan ve çağımıza kadar yaşayan bir deyim var; “Bir parça ekmeğimiz ovsanata düştü.”

Bölgede yaşanan inanclardan biri de suyun koruyucu meleklerinin olması inancıdır. Hatta cocuğu olmayan kadına alkış eden ninelerimiz şöyle der : “Ey bu suyun melekleri, sen bu kadını gövert - yeşillendir.” Ve ya, “Su gibi ömrün olsun” alkışı da çok yaygındır. Suyun mukaddesliği, sudan dilek dilemek, pay alma ile bağlı inanlar da var.

Kadim Türk yurdu olan Nahçıvan`da göksünde 5 bin yıllık bir tarih yaşatan bir ziyaretgah var; “Ashabi-kehf”. Su inancı ile bağlı elementler burada da var. şöyle ki, ziyaretgahın gezirken üç yerde su inancı ile karşılaşırık; biri temizlenme, ikincisi şifa tapmak, üçüncüsü ise dilek dileme iancına bağlıdır.

Su alkışlarımızda olduğu gibi, beddualarımızda da yer almaktadır. Örneğin, en kötü beddua “Ölünce üstünde su tapılmasın”, “Suya tutulmayasın”, “Suyun kurusun”, “Ocağına su tökülsün” vb. Nahçıvan`da hala da yanan ocağa su töküb söndürmek günah sayılır. İnanlarda mukaddes varlık gibi yanaşılana suya karşı itiram göstermek meselesi de yer almaktadır. Şöyle ki, eğer her hanki bir hayvan suya dokunursa o suyu paklamak yine insana boynunun borcu sayılır. Orneğin su kuyusuna hayvan düşmüşse, o kuyudan hayvan çıkarıldıktan sonra 40 kova su çekilip kenara dökülmelidir. Yalnız bundan sonra o kuyunun suyundan içilmesi münasip sayılır. Bu inanlarda, tabiatın ve dünyanın mesuliyetinin insana yönelik mifoloji felsefesinin yer aldığı da görülmektedir. Şöyle ki, suyu hayvan murdarlasa da, hayvanın sahibi insan olduğu için suyu “*paklamak*” mesuliyeti de insanın boynundadır. Malum, Türk insançılık felsefesinde insan en zirvede dayanan ve dünyanın yükünü çekmeğe mesul olan varlıktır. Bu manada, suyun mukaddesliğini korumak meselesi de insanın mesuliyeti ve vazifesi sayılır.

Nahçıvan`da olan inanclardan biri de her bir canlının ve ya eşyanının dağın, bağın, yolun, suyun, evin “*ıye*”sinin olması inancıdır. Bunun için “Sabahleyin su üstüne geden adam mutlak gerek suya (Su *ıye*`sine) selam vere (Azerbaycan mitoloji metnler, 1998:139-43). A. İnan yazır ki, “Yakut Türkleri de her ırmağın, gölün pınarın ayrı bir *ıyesi* olduğuna inanmaktadırlar. Karakas Türkleri; su *ıyesine* , “Su gezi” adını verirler” (İnan, 1988: s. 308–450). Her suyun bir *ıyesi* olduğuna inanan Eski Türklerde çocuksuz kadınlar, kurumuş ırmakların *ıyelerini* memnun etmeğe çalışır, onların yardımıyla çocuk sahibi olacaklarına inancı taşırlardı (Eberhard, 1942: 68). Bu inancın örneklerine Dede Korkut boylarında da rastlarız (Ergin, 1964: 9). Yine inanlara göre suda “*ıye*”lerle yanaşı, bed ruhlara da yaşar. Ninelerimiz, çocuklara suyun mukaddesliğinden bahis eder, bazen de: “Suya çirkab atmak, tıpürmek olmaz, yoksa su “*ıye*”sini küstürmüş olarsan, sana zarar tokundur” – deye tenbehler.

Su her zaman mukaddes sayılmış, ona yeminler edinmişti: “And olsun bu suyun salavatına”, “And olsun bu suyun yüzüne” hatta bazen şöyle de denir: “And olsun bu suyun gül yüzüne”, “Akar suya and olsun” vb.

Dünya mitolojisinde hayatın başlanğıcı ve bitişı ile ilgili önemli olan Su insanlar için kutsal bir değer ifade etmiştir. Türk mitolojisinde bir çok inanlar olsa da, bu inanların içerisinde en esası Su inancıdır ve “bu inanc su stihiyası ile bağlı obrazların esas ruhunu, cevherini teşkil etmektedir. Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu'nun "Türk Kültür Tarihinde Su Kültünün Yeri" (1993) adlı çalışması başta olmak üzere, su kültürünün Türk halk kültüründeki yeri konusuna vurgu yapan ya da bu konudaki çeşitli örnekleri barındıran pek çok değerli çalışma mevcuttur.

Sonuç

Tarih boyunca insanların yaşam kaynağı olmuş Su her zaman olduğu gibi günümüzde de Türkler için kutsaldır. Su, olumlu bir unsur olarak, güçlü olma, heybetli olma, ebedi olma, her yere erişebilme, bereket, bolluk getirme, varlığıyla hayatı temsil etme, yokluğuyla mağdur bırakma, gibi çeşitli anlamlarla karşımıza çıkmaktadır. "Su"yun inanclarımızda olduğu gibi, hayatımızda da değeri tartışılmaz. Su ile bağlı inanc abi - hayat (dirilik suyu) suyu), su eyesi (su anası) gibi imgeler, çoksaylı mitoloji inamlar ilkin kosmogonik yaratıcı su başlanğıcının ko ruyucu, şifaverici, şer kuvvelerden temizleyici, bereketverici, yaratıcı funksiyalarını kendinde izler şeklinde yaşatır” (Uğur, 2011: 14). “Su varsa, hayat var”, değimi ile yanaşı, tefekkürümüze derinden oturan Su kultu da bizlere manevi güc veren, var edendir. Cümle alemin sudan yaratıldığına, evrenin ilk maddesinin su olduğuna inanan eski türklerin hayatında büyük önem arz eden Su kultü, doğayla bütünlük halinde yaşayan toplumun en büyük değerleri arasında yer almaktadır. Milli tefekkürümüzde bu inanc kendine çoğunlukla saflık, bereket, bolluk, mukaddeslik gibi yer edinip. Su o kadar mükaddes sayılıp ki, ona yeminler edilip, alkışlar söylenip. Dün de böyle olup, şimdi de böyledir, yarın da böyle olacak. Su ile bağlı bir çok inancların halkımızın düşüncesinde asırlardan asırlara adlayarak günümüze kadar ulaşması bunun göstergesidir.

Kaynakca

- Azerbaycan folkloru antologiyası. (1994). Nahçıvan folkloru. Bakü: Sabah.
- Azerbaycan mitoloji metnleri. (1988). Bakü: Elm.
- Alıyev N. Mukaddes peygamber gemisi, AMEA Nahçıvan Bölümü. Haberler, Nahçıvan: 2005, №1, s. 39-46
- Abdulkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara, 1988, s. 308–450
- Azad Nebiyev, Nağmeler İnançlar, Alkışlar, Bakü, 1988
- Bilgamıs dastanı. (1985). Bakü: Genclik.
- Çobanoğlu, Özkul (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü", Türk Kültürü, S. 361, s. 32-42.
- D.W. Eberhard, (1942), Çin`in Şimali Komşuları, Ankara, s, 68.
- Efsaneler. (1986). Bakü: Genclik.
- Ögel B. (2006). Türk mitolojisi. I cilt, Bakü, “MBM”, 626 s
- Habiboğlu V. (1996) H. Kadim türklerin dünyagörüşü. Bakü: Kartal.
- İsmayıl M. (2008). Nahçıvan efsaneleri. Bakü: Elm.
- M.Ergin, (1964), Dede Korkut Kitabı, Ankara. s, 9
- Mehseti İsmail, “Şifai Halk Edebiyatında Arazla İlgili Mitoloji Metinleri”, I. Uluslar arası Aras Havzası Sempozyumu, 05–08 Temmuz 2010, Kağızman
- Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara, 2010
- H, Tehmezli, (2011). Şihağalı: Tarihi geçmişten bu güne. Bakü:MBM.
- Uğur, (2011), Halk Cebhesi gazetesi, 1 Aralık, s, 14.
- ashabikahf.nakhchivan.az/sukultu.html
- <http://www.elibrary.az/docs/tarix.bay.pdf>
- <http://www.anspress.com/nid105846.html>

Mahmut DAVULCU (Folklor Arş.)
Kültür ve Turizm Bakanlığı
efuzade@gmail.com

Polatlı Yöresinde Halk Mimarisi Geleneği Ve Yapı Sözlüğü

Halk mimarisi, yaratıcısı olan halkın ihtiyaçlarına göre şekillenip biçimlenen, toplumun yaşam tarzını, ilişkilerini, üretim ve tüketim biçimlerini, inanış ve geleneklerini en yalın biçimde ortaya koyan kültürel bir olgudur.

Ankara'ya bağlı bir ilçe olan Polatlı, halk mimarisi ürünleri açısından oldukça zengin bir görünüm sergilemektedir. İç Anadolu bölgesinin neredeyse tamamında karşımıza çıkan kerpiç/toprak mimarisi Polatlı yöresinde de hakim mimarlık geleneğini teşkil eder.

Bildiri, Polatlı yöresinde titizlikle gerçekleştirilen iki ayrı alan araştırmasında tespit edilen halk mimarisi ürünlerinin incelenmesi ve yapı ustaları ile diğer kaynak kişilerden derleme metoduyla elde edilen bilgiler ışığında hazırlanmış olup yöreye has halk mimarisi geleneğinin halkbilimsel açıdan analizini içermektedir. Bildiri kapsamında kırsal çevrenin biçimlendirilmesi, halk mimarisi ürünleri, geleneksel yapı malzeme ve teknikleri, mekânsal organizasyon, fonksiyon, yapı ustaları ve geleneksel mimarlık terminolojisi incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Halk mimarisi, Ustalık geleneği, Polatlı.

Tradition of Folk Architecture and Architectural Glossary in Polatlı Region

Folk architecture, creative, which is shaped to shape according to people's needs, society 's Folk architecture is a cultural pheomenon which is shaped according to needs of the folk, who creates it and presents the lifestyle, social relationships, types of production and consumption, beliefs and traditions of the society in the plainest way. As in every are, the industrial revolution and rapid social change also led to radical changes in the field of architecture and created major innovations in building technology and materials. Besides, folk architecture and vernacular architecture knowledge are, although partly, maintained especially in rural areas. It is both a social task and a cultural neccesity to conserve and hand down to next generations our folk architecture which forms a part of our abstract cultural heritage. The first step of conservation is to carry out evaluation works, in other words, researches on folk architecture.

Key Words: Folk architecture, tradition of mastership, Polatlı.

1.GİRİŞ

İç Anadolu'nun ağacı az, yapı taşı olarak kullanılmaya müsait taş çeşidi sınırlı ve kıt bozkırları, toprağa dayalı mimarinin en güzel örneklerinin karşımıza çıktığı bir coğrafyadır. Duvarından sıvasına, harcından tavan kaplamasına kadar toprak ve topraktan elde edilen çeşitli yapı malzemelerine dayalı olan bu mimari ilk bakışta tekdüze, basit ve sıradan gözükse de derinlemesine bir çalışma bu düşüncenin tam aksini ortaya koyacak ve mimari açıdan son derece değişik varyasyon, çeşitleme ve uygulamaların varlığını gösterecektir. Neolitik dönemde şekillenmeye başlayıp binlerce yıllık bir süreçte olgunlaşarak gelişen ve yaygınlaşan bu mimari, fiziki varlığını ve geleneğini İç Anadolu bozkırlarına serpiştirilmiş olan kırsal yerleşmelerde kısmen de olsa muhafaza etmektedir.

Ankara'ya bağlı bir ilçe olan Polatlı, halk mimarisi ürünleri açısından oldukça zengin bir görünüm sergilemektedir. İç Anadolu bölgesinin neredeyse tamamında karşımıza çıkan kerpiç/toprak mimarisi Polatlı yöresinde de hâkim mimarlık geleneğini teşkil eder. Bildiri kapsamında, zikredilen zengin mimari varlığın ancak kısa bir özeti verilebilecektir.

2.ARAŞTIRMA EVRENİ VE ÖRNEKLEM, VERİ TOPLAMA VE ANALİZ TEKNİĞİ

Bildiri çalışması,2011 yılında Polatlı yöresinde gerçekleştirilen saha araştırmalarında elde edilen bilgi ve bulguların mevcut literatür ve arşiv belgeleri ışığında değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.Araştırma sırasında etnografik araştırma yöntemine has gözlem ve görüşme tekniklerinden yararlanılmış;halk mimarisi konusunda icra ve taşıyıcılık vasfına sahip kaynak kişiler ile gerçekleştirilen görüşmeler ses kayıt cihazı ya da yazarak derleme metodu ile kayıt altına alınmıştır¹.

Çalışmanın gerçekleştirildiği yerleşim yerleri örneklem metodu kapsamında tespit edilen ve temsil yeteneği olduğu düşünülen yerleşim birimleridir.Bunlar:Basri Köyü,Beylikköprü Köyü,Çekirdeksiz Köyü,Eskipolatlı Köyü,Karaahmet Köyü,Karacaahmet Köyü,Karahamzalı Köyü,Karakuyu Köyü,Ördekgölü Köyü,Sarihalil Köyü,Şabanözü Köyü,Uzunbeyli Köyü,Yağcıoğlu Köyü,Yüzükbaşı Köyü'dür.Yerleşim yerlerinin seçiminde kültürel gruplar da göz önünde bulundurulmuştur.

3.KIRSAL YERLEŞMELERDE FİZİKİ ÇEVRE VE GELENEKSEL DOKU

Polatlı ilçesi, düzenli ve toplu yerleşmeye elverişli topraklara sahiptir.Düzlük alanlar ile yerleşmeye müsait yamaçlar köylerin kurulu bulunduğu sahalardır.Akarsulara veya su kaynaklarına yakın bölgelerin yerleşim amacıyla tercih edildiği gözlemlenmiştir.Toplu yerleşmenin uygulandığı ve İç Anadolu Bölgesi özellikleri gösteren yerleşim merkezlerinde,yerleşim yeri ana ulaşım yolu üzerinde yer alan ve cami,köyodası ve çeşme gibi sosyal yapılarla bakkal,kahvehane gibi dükkânların bulunduğu bir çekirdek bölge etrafında kuruludur.Bununla birlikte gerek köylerin kuruluşu ve gerekse gelişimi konusunda katı bir planlama ya da tasarım söz konusu olmamış,yerleşme deseni çeşitli ihtiyaçlar neticesinde zaman içerisinde kendiliğinden meydana gelmiştir.Yörede spontane gelişimin tek istisnası Tatar ve Muhacir köyleridir.Romanya üzerinden gelen Kırım Tatarları ile Balkan Muhacirlerince iskân edilen bu köyler devletin desteğiyle düzenli ve bilinçli bir imar hareketi neticesinde kurulmuş olan yerleşim yerleridir.

4.GELENEKSEL KONUTLAR VE MÜŞTEMİLAT YAPILARI

Yöreye has geleneksel konutlar genellikle tek katlı olarak tasarlanıp inşa edilmiş olan yapılardır. İki katlı konut örnekleri son derece sınırlı sayıdadır.Geleneksel konutların en önemli özelliği üç kuşağın bir arada yaşadığı geleneksel aile tipine uygun bir planlama ve dizaynın söz konusu olmasıdır.Günümüze gelebilen bir örneği tespit edilememekle birlikte,sözlü kaynaklar bölgede kullanılan eski konutların oldukça arkaik bir karakter taşımakta olduğunu göstermektedir.Değişik sosyal sınıf ve kültürel gruplara ait konutlar arasında tespit edebileceğimiz farklılıklar büyük ölçüde yüzeysel olup aslında işlev,plan şeması ve mekânsal organizasyon hemen hemen birbirinin tekrarıdır.

Konutlar büyük cümle kapıları ile dış dünyaya açılan kerpiç ya da taş duvarların arkasında içe dönük bir yapı gösterir.Yöre halkı bu tavrı evin mahremiyeti ve güvenlik kaygıları ile açıklamaktadır.Avlı duvarının bulunmadığı bazı durumlarda bu mahremiyet sağır tutulan masif zemin kat duvarları ile sağlanmaya çalışılmıştır.İçerisinde ya da etrafında çeşitli müştemilat yapılarının yer aldığı avlu,geleneksel konutların plan şeması içerisinde en önemli

¹ Söz konusu kayıtlar KTB-Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi'nde muhafaza edilmektedir: CD2011.0052,CD2011.0053,CD2011.0054,CD2011.0055,CD2011.0056,CD2011.0057,CD2011.0058,CD2011.0059, CD2011.0065,CD2011.0068,CD2011.0069,CD2011.0070.

ögedir. Avlu, avla, avluya, azbar, havlu gibi isimler verilen bu mekan, günlük hayatın büyük bir kısmının geçtiği, ev içi üretimin gerçekleştirildiği oldukça işlevsel bir hacimdir. Oda, avludan sonra gelen en önemli plan ögesidir. Sayısı ve büyüklüğü hane sahibinin maddi durumuna ve ailenin genişliğine göre değişen odaların iç döşemesi son derece basittir ve ev sahibinin ekonomik durumuna göre farklılık gösterebilir. Odalar arasında yer alan orta mekân ara, ayat, aralık, hayat olarak adlandırılır. Bu mekan şehirle köy arasında kurulan yoğun iletişim ve etkileşim neticesinde bugün genellikle salon olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Kat sayısının iki olduğu konutlarda zemin kat genel hizmetler, depolama ve hayvanların barınması için ahır ve samanlık olarak, üst kat ise tümüyle yaşama alanı olarak ayrılmıştır. Yörede Türk evi plan tiplerinden olan dış sofalı plan tipinin yanı sıra orta sofalı plan tipi de oldukça yaygın bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Konutlarda pişirme ve ısınma amacıyla ocak (ot, paca, baca), tandır, kuzine (guzine soba, peçka, peşka), soba ve peç/peş gibi aygıt ve mimari öğelerin kullanımı söz konusudur. Orman varlığının son derece sınırlı olduğu bu bölgede yakıt olarak genellikle saman karşımıza çıkar. Ayrıca çok yaygın olmamakla birlikte bu amaçla kemre ya da kemre adı verilen tezekten de faydalanılmıştır.

Geleneksel konutlarda banyo ihtiyacı amamlık, hamamlık, banyoluk, çağlık, suluk adı verilen mekânlarda gerçekleştirilir. Zaman içerisinde bu yapılara banyo ve modern tesisat eklenmiştir.

Geleneksel konutların avlu duvarı içerisinde ya da avlunun etrafında çeşitli müştemilat yapıları karşımıza çıkar. Ağıl, ahır, ambar, fırın, kuyu, samanlık, tandırevi ve tuvalet bunların başlıcalarıdır. Ağıl ve ahır küçükbaş ve büyükbaş hayvanların barındırıldığı, samanlık ise bu hayvanların yemlerinin depolandığı yapılardır. Ambarlarda yöre halkının temel besin maddesi olan buğdayın ve diğer hububat depolanır. Fırınlarda pişirme amaçlı olarak kullanılan, değişik formlara sahip olmakla birlikte genellikle kubbeimsi bir forma sahip olan ve bir kaide bölümü ile esas fırın bölümünden oluşan yapılardır. Tandırlıklar tandır olarak bilinen bir tür fırını ihtiva eden, yiyecek maddelerinin ve mutfak malzemelerinin de muhafaza edilebildiği, içerisinde yemek pişirilen ve yenilebilen, bir nevi mutfak olarak kullanılan; aşganalar ise yalnızca Tatar köylerinde karşılaştığımız, bir nevi mutfak olarak kullanılan, içerisinde ocak ihtiva eden, yemeğin yapıldığı ve yendiği müştemilat yapılarıdır.

5. GELENEKSEL YAPI GEREÇLERİ

5.1. Ahşap

Polatlı yöresi orman varlığının son derece sınırlı olduğu bir coğrafyadır. Bundan dolayı ahşap malzeme büyük ölçüde dışardan temin edilmiştir. Bu pahalı malzeme genellikle Polatlı'dan ya da kaçak yollarla ağaç ticareti yapan tüccarlardan satın almıştır. Geleneksel yapıların inşasında ahşap malzeme ikincil kullanımı olan bir gereç olarak karşımıza çıkar. Örtü sisteminde, kapı ve pencere doğramalarında, dolaplarda, tavan ve taban döşemelerinde, hatıl, kiriş ve dikme olarak da strüktürde kullanılmıştır. Kavak ağacı bölgede en yaygın olarak kullanılan ağaç cinsidir. Yer yer çam ağacı da karşımıza çıkar.

5.2. Taş

Polatlı yöresinde taş malzeme genellikle yapıların temel ve subasman kısımlarının inşasında kullanılan bir yapı malzemesidir. Temellerin taş olmasının en önemli nedeni kerpiç duvarları zeminden kaynaklanan nemden koruma kaygısıdır. İki katlı yapıların zemin katları ise tümüyle

taş malzemeden inşa edilmiştir.Seksenli yıllardan sonra yörede taş malzemenin kullanımı artmıştır.Kullanılan taşlar genellikle çaylardan ya da tarlalardan toplanan taşlardır.Bazı yerlerde ise hususi taş ocakları bulunmaktadır.Farklı taş türleri rengine (aktaş,beyaz taş,karataş,kırmızıtaş), geldiği ocağa veya mahalle (Avdan taşı) ya da yonulmaya müsait olup olmamasına göre (kaba taş,sert taş,süngütlü taş) yapı ustalarınınca çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır.İnşaat için genellikle işlenmesi daha kolay olan taş türleri kullanılmıştır.İnce bir taş işçiliği görülmez,çekiçle kabaca yonulan taş malzeme duvardaki yerine yerleştirilir.

5.3.Kerpiç

Polatlı yöresinde kullanılan en yaygın yapı malzemesi kerpiçtir.Kerpiç,temel olarak toprağın saman ve su ile *özleşene* kadar karıştırılıp çığnenmesi ve daha sonra kalıp yardımıyla kesilmesi ve kurutulması yolu ile elde edilen bir yapı malzemesidir.Kerpiç imalatı amacıyla yörede *iyi toprak, çoraklı, özlü* olarak tabir edilen bir cins bahçe toprağı kullanılır.Bu toprağın özelliğı killi bir toprak cinsi olması ve içerisinde taş kırığı vs. ihtiva etmemesidir.Bölgede kerpiç imal etmek üzere yalnızca bu konuda uzmanlaşmış bir usta grubu mevcut olmuşsa da bu faaliyete evi yaptıran kişi ve ailesi de bizzat çalışarak dâhil olmuştur. Kerpiç üretimi bölgede *kerpiç kesmek* ya da *kerpiç dökmek* olarak adlandırılır.Ustanın kerpiç imalatı için yararlandığı en önemli ve vazgeçilmez alet ağaçtan elde edilen bir kalıptır.Kerpiç tuğlalar temel olarak iki ana gruba ayrılır:*Ana* ve *kuzu* kerpiçler.Ana olarak adlandırılan kerpiçler kuzu ya da yavru adı verilen kerpiçlere göre daha büyük boyutlu kerpiçlerdir.

5.4.Çamur Harcı

Yapı ustalarının *çamur* adını verdikleri ve duvar örgüsü içerisinde kullandıkları bağlayıcı harç da toprak kökenli bir malzemedir.Elenerek içindeki taş kırıklarından arındırılan toprak,samanla karıştırılıp suyla karılmış ve mayalanması beklendikten sonra taş ya da kerpiç,duvar örgüsünde harç olarak kullanılmıştır.

5.5.Tuğla/Kiremit

Çatı kaplaması olarak uygulanan kiremit ile iç ve dış duvarların oluşturulması amacıyla kullanılan tuğla,yöre mimarisinde karşımıza çıkan toprak kökenli diğer malzemelerdendir.Tuğla malzeme genellikle Ayaş yöresinde imal edilmesi nedeniyle “Ayaş tuğlası” olarak da adlandırılmaktadır.Pahalı bir malzeme olan tuğla yörede yalnızca bazı anıtsal yapılarda ve ayrıca birkaç eşraf konağında karşımıza çıkar.Kiremit örtünün kırsal yerleşmelerde yaygınlaşması ise yassı toprak damın yerine ahşap çatının yaygınlaşmasına koşut olarak 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanmıştır.

6.GELENEKSEL İNŞAAT TEKNİKLERİ

6.1.Yığma Kerpiç Tekniğı

Yığma kerpiç tekniğı günümüz Türkiye topraklarında Neolitik dönemden beri uygulanan oldukça arkaik bir duvar tekniğıdir.Bu teknikte yapının taşıyıcı strüktürü ve bölme duvarları kerpiç tuğlaların üst üste istiflenmesi yöntemi ile oluşturulmaktadır.Kullanılan bağlayıcı, içerisine saman katılmış olan çamurdur.Bu usulde taş temel örgüsünün bitirilmesinden sonra üst kısmı mümkün olduğunca düzgün bir şekilde tesviye edilir ve ahşap hatıllar atılır.Bu ahşap hatılların üzerinden hazırlanan kerpiçlerle duvar örgüsüne devam edilir.Ustalar örgü tekniğini analı-kuzulu veya analı-yavrulu olarak isimlendirmektedir.

6.2.Yığma Taş Tekniği

Bu teknikte taşlar taşıyıcı olacak şekilde üst üste konularak duvarlar oluşturulmaktadır. İnşa edilen bu duvarlar hem taşıyıcı hem de mekânları birbirinden ayırıcı elemanlardır. Bu teknik özellikle yığma kerpiç ya da ahşap karkas yapıların temel ve subasman duvarlarının yapımında uygulanmıştır. Yığma taş tekniği ile inşa edilmiş yapılar özellikle 80'li yıllardan sonra artış göstermiştir. Yapı ustaları taş duvarları çift cidarlı (çift yüzlü) olarak örerek iki sıra arasında kalan boşluğu bol çamur ve helik adı verilen taş parçaları ile doldurmuşlardır.

6.3.Ahşap Karkas/Kerpiç Dolgu (Hımış) Tekniği

Bu teknikte ahşap dikme, kiriş ve payandaların çatılması ile bir iskelet oluşturulmakta ve çatkının arası kerpiç ile doldurularak iç ve dış duvarlar meydana getirilmektedir. Polatlı yöresinde bu yapı tekniği yaygın olmamakla birlikte konak olarak adlandırılan iki katlı konut örneklerinde karşımıza çıkar. Kerpiç yığma yapılara nazaran ahşap malzemenin daha fazla sarf edildiği hımış yapıların en önemli özelliği duvarların daha ince ve hafif olmasıdır.

7.GELENEKSEL ÖRTÜ SİSTEMLERİ

Polatlı yöresinin karakteristik örtü sistemini düz toprak dam oluşturur. Sık ağaç kirişlerin üzerinin ağaç parçaları, ot vs. kapatılıp çamur ve toprakla kaplanmasıyla oluşturulur. Toprak damlar binaları dış etkenlere korumasının dışında günlük hayata dönük bazı işlerin (kurutma, güneşlendirme vb.) yerine getirilmesinde de işlev gören önemli bir mimari öğedir.

Ahşap çatı sistemleri yörede karşımıza çıkan ikinci örtü türünü oluşturur. Ahşap çatılar ahşap malzemeden inşa edilen ve binaların üstünü dış etkenlerden koruyan eğimli yüzeylerdir. Bölgede ahşap kırma çatıların yaygınlaşması XX. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelmiştir. Ayrıca Muhacirlerin bölgeye gelmesi ve yerleşmesi süreci de bölge insanının ahşap çatıyı tanımasını sağlamıştır. Tek pahlı (sundurma) çatı, beşik çatı ve kırma çatı bölgede uygulanmış olan ahşap çatı sistemleridir.

8.FİZİKİ ÇEVRENİN YARATICILARI:YAPI USTALARI

Polatlı yöresinde mimarlık faaliyetlerini profesyonel bir iş olarak icra eden duvarcı, kerpiççi, dülger/marangoz gibi meslek sahipleri genel olarak **usta** olarak adlandırılır. Genellikle anonim figürler olan yapı ustaları, bir binayı taş, kerpiç ve tuğla gibi farklı malzemeler kullanarak temelinden çatısına kadar inşa edebilecek kapasitede olan meslek erbabıdır. Tamir ve tadilat işleri de ustaların eline bakar. Bununla birlikte inşaatla ilgili faaliyetler yaptırmanın, ailenin ve hatta akrabaların ve komşuların da bizzat katılabildiği; ailenin büyüklüğünün, ekonomik durumunun ve özel ihtiyaçlarının da göz önünde bulundurulduğu, kolektif bir süreçtir.

Yörede yapı faaliyetlerini gerçekleştiren ustaları duvarcılar ve marangoz/dülgerler olmak üzere iki ana gruba ayırmak mümkündür. Ayrıca inşa faaliyetlerinde görev alan ameleler de üçüncü bir grup olarak düşünülebilir. Duvarcı ustaları binaların kaba inşaatını yapan kişilerdir. Onların işlerini tamamlamalarından sonra dülger adı da verilen marangozlar binanın çatı, dolap, kapı, pencere gibi ahşap aksamını yaparak binayı yaşanır hale dönüştürür. Amelelerse hem duvarcı ustalarına hem de dülgerlere yardımcı olan çalışanlardır. Yörede bu grupların dışında bir de işleri sadece kerpiç kesmek ve satmak olan

ancak günümüzde artık piyasadan çekilmiş olan kerpiç ustalarının varlığı tespit edilmiştir.Bunların önemli bir kısmı Çorum yöresinden gelen kişilerdir.

Yapı ustaları,halk mimarisinin temelini oluşturan “yerel mimarlık bilgisi”nin taşıyıcısı ve uygulayıcısıdır.Bu bilginin kuşaklar arasındaki aktarımı uygulamaya ve söze dayalı olarak usta-çırak ilişkisi içerisinde gerçekleştirilmiştir.Hevesi ve kabiliyeti olan gençlerin usta tarafından eğitilip yetiştirilmesi ile bir sonraki kuşağa aktarılan bu meslek genellikle babadan oğula geçmiş ya da hep aynı aileler tarafından sürdürülmüştür.İnsan gücüne dayalı zor bir meslek olması nedeniyle yapıcılık işlerine ancak delikanlılığa adım atmış,bünyesi sağlam gençler dahil olabilir.Bir ustanın yanına çamurcu veya çırak olarak giren ve amelelik yapmaya başlayan kişi bir yandan da ustadan yapıcılıkla ilgili çeşitli teknik bilgileri öğrenmeye başlar.Aynı zamanda yapıcılıkla ilgili aletlerin kullanımını,maliyetle ilgili hususları da öğrenir.Yeteneğine bağlı olarak birkaç yıl içerisinde kalfa olarak çalışmaya başlayan genç 20’li yaşların ortasına geldiğinde artık usta olarak kendi başına iş alarak çalışmaya başlayabilir.Esasında ustalar da köyde ya da kasabada yaşayan diğer insanlar gibi toprak işleyen ve hayvancılık yapan bir çiftçidir.Ustalık ancak yılın uygun mevsiminde ve eğer iş varsa yürütülür.Ustalar yalnızca yaşadıkları köylerde çalışmayıp zaman zaman komşu köylere de inşaat yapmak amacıyla gitmişlerdir.Gezgin usta gruplarının bu tür faaliyetleri kırsal bölgedeki yerel yapı bilgisini değiştiren,dönüştüren ve geliştiren sonuçlar vermiştir.Ustalarca kullanılan başlıca aletler keser,bıçkı,taşçı çekici,mala,çekül,gönye,duvarcı ipi, terazi ve metre’dir.Bu aletler usta tarafından bir çanta içerisinde taşınır.İnşaat işlerinde yevmiyecilik ile götürü usulü karşımıza çıkar.Bu ihale usullerinin uygulanması duruma ve yere göre değişebilmektedir.

Karasal iklimin hakim olduğu bu yörede inşaat mevsimi ilkbaharda başlar ve sonbahara kadar devam eder.Ustalar iş varsa genellikle haftanın yedi günü de çalışır.Bununla birlikte Cuma günü çalışmamak ya da Cuma namazı saatlerinde çalışmamak yaygın bir gelenektir.Modern zamanlara kadar geleneksel toplumlarda mesai kavramının bulunmadığı ve havanın aydınlanması ile kararması arasında geçen sürenin çalışma saati olarak değerlendirildiği bir vakıadır.Bu uygulama Polatlı köylerinde günümüzde de devam ettirilmekte,inşaat alanında sabah erkenden başlayan çalışma, akşam geç saatlere kadar sürmektedir.

Her geleneksel mesleğin olduğu gibi yapı ustalarının da bir meslek piri bulunmaktadır.İnanışa göre “pir” bir sanatın ya da zanaatın ilk kurucusudur.Geleneğin son derece zayıflamış olduğu Polatlı yöresinde belirgin bir meslek piri anlayışı tespit edilememiştir.Nuh peygamber ve Mimar Sinan,bu yöredeki ustaların bir kısmı tarafından meslek piri olarak kabul edilmektedir.

Seksenli yıllardan itibaren yöreye has mimarlık geleneğinin değişime uğramaya başlamasıyla birlikte ustalık mesleği de dönüşüm yaşamış,ortaya çıkan yeni yapı malzeme ve tekniklerine koşut bir şekilde ustalar da yeni beceriler edinmiş ya da geliştirmişlerdir.Modern çağa bir şekilde ayak uyduran yerel yapı ustaları günümüzde dahi kırsal bölgelerdeki inşa faaliyetlerini büyük ölçüde yürütmektedir.

9.YAPI GELENEKLERİ

Halk mimarisi ürünlerinin yaratılması süreci içerisinde bir kısmı İç Asya’dan taşınan ve bir kısmı ise Anadolu’nun yerleşik kültürlerinden miras alınan çeşitli geleneksel uygulama,ritüel ve inançlarla karşılaşmak mümkündür.Bunlardan bir kısmı Polatlı yöresinde de tespit

edilmiştir.Söz konusu gelenekler özellikle temel atılması ve çatının örtülmesi sırasında karşımıza çıkmaktadır.Yörede tespit edilen en yaygın yapı geleneklerinden birisi temel çukurunun kazılmasından sonra kurban kesilmesidir.Bu işlem “temel kurbanı” olarak adlandırılır.Kurban genellikle küçükbaş hayvanlardan seçilir.Kanı temel çukuruna ya da temel duvarına akıtılan kurban,yapının felaket görmemesi ve kaza bela olmaması amacıyla kesilmektedir.Yaygın bir uygulama olmamakla birlikte temele madeni para atılması da yörede tespit edilen yapı geleneklerinden birisidir.Bu uygulama kansız bir kurbandır.Söz konusu para eve uğur, bolluk bereket getirmesi için atılmaktadır.Binanın örtü sisteminin yapılması sırasında ustaların çatıya bir bayrak asmaları ve çeşitli tekerlemeler söyleyerek bahşiş istemeleri de oldukça yaygın bir yapı geleneğidir.Bu bahşiş,ev sahibi ve komşular tarafından verilen çeşitli dokumalar ya da bir miktar paradan ibarettir.Ev sahibinden bahşiş istenmesinin bir başka yolu ise evin tamamlanmasından sonra ustanın malasını “düşmanın ömrü bu kadar olsun” diyerek evi yaptırmanın önüne atmasıdır.

10.YAPI SÖZLÜĞÜ

Halk mimarisi olgusunun Türkiye coğrafyasının farklı bölgelerinde,farklı şartlarda yeşerip gelişmesinin getirdiği zenginlik ve çeşitlilik, yapı ve yapı sanatı ile ilintili terimlerde de tekdüzeliğin oluşmasını engellemiş,aynı veya benzer öğelerin değişik bölgelerde ve kültürel gruplarda değişik sözcüklerle ifade edilmesi neticesini doğurmuştur.

Araştırma kapsamında Polatlı’da mimarlıkla ilgili terim,sözcük ve kavramlar da irdelenmiş ve derlemesi yapılmıştır.Çalışma kapsamında -303- adet terim ve sözcük tespit edilmiştir.Eldeki sözcükler konut mimarisi,yapı tipleri,yapı malzemeleri,yapı teknikleri,iç donanım,döşeme,ısıtma ve aydınlatma gibi konulardadır.Sözcüklerin büyük kısmı konut mimarisi ile ilintilidir.Derlenen kelimelerin neredeyse tamamı Anadolu Türkçesidir.Tatarca ve Boşnakça kelimelere de rastlanmıştır.Farklı kültürel grupların (Türk,Tatar,Muhacir,Türkmen,Kürt) diğer gruplara has mimari terminolojiyi on yıllardır sürdürülen ortak yaşam,kurulan komşuluk ve akrabalık ilişkileri ile usta göçü neticesinde tanıdığı ve bildiği görülmüştür.

11. SONUÇ

Yaratıcısı olan halkın ihtiyaçlarına göre şekillenip biçimlenen,toplumun yaşam tarzını,ilişkilerini,üretim ve tüketim biçimlerini,inanış ve geleneklerini en yalın biçimde ortaya koyan kültürel bir olgu olarak tanımlayabileceğimiz halk mimarisi,somut olmayan kültürel mirasımızın önemli bir parçasını oluşturur.Ankara’ya bağlı bir ilçe olan Polatlı,halk mimarisi ürünleri açısından oldukça zengin bir görünüm sergilemektedir.İç Anadolu bölgesinin neredeyse tamamında karşımıza çıkan kerpiç/toprak mimarisi Polatlı yöresinde de hâkim mimarlık geleneğini teşkil eder.Bu coğrafyada ağacın ve taşın temininin oldukça zor olması ucuz ve kolay elde edilebilir bir malzeme olan kerpici zorunlu kılmıştır.Seksenli yıllardan itibaren yöreye has halk mimarisi geleneği büyük ölçüde değişime uğramıştır.Yaşanan bu süreç içerisinde geleneksel inşaat malzemeleri modern yapı malzemelerinin ucuzluğu ve hızlı üretilebilmesi gibi avantajları nedeniyle büyük ölçüde terk edilmiş,konutlar kırsal niteliklerini yitirerek mekansal organizasyonları (avlunun günlük hayattaki önemini yitirmesi,helanın konutun iç bünyesine alınması,sofanın işlevini yitirerek yerini salon olarak nitelendirebileceğimiz mekana bırakması,iki katlı evlerde zemin katların yaşama alanı olarak kullanılmaya başlanması,odaların çok işlevli mahiyetini yitirmesi,modern manada banyo ve mutfak mekanının konut planlamasına dahil edilmesi vb.) büyük oranda değişikliğe uğramış ayrıca bazı yapı türleri fonksiyonlarını yitirerek yok olmuştur.Ancak bugün dahi inşa

faaliyetleri büyük ölçüde yerel yapı ustaları eliyle gerçekleştirilmekte ve ustalık geleneği modern çağa ayak uydurarak bir şekilde kendisini devam ettirmektedir.

KAYNAKLAR

- BEKTAŞ, Cengiz, (2001), *Halk Yapı Sanatı*, İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- ÇELEBİ, M.Rifat (2012), *Anadolu Kerpiç Mimarlığı*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- DAVULCU, Mahmut, (2009), “Sakarya Yöresi Kırsal Yerleşmelerinde Konut Mimarisi ve Ustalık Geleneği Üzerine Bir İnceleme”, *Kastamonu Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, Mayıs 2009, Cilt 17, No:2, sf.687-706.
- KAFESÇİOĞLU, Ruhi, (1949), *Orta Anadolu’da Köy Evlerinin Yapısı*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- KÖMÜRCÜOĞLU, Eyüp, (1962), *Yapı Malzemesi Olarak Kerpiç ve Kerpiç İnşaat Sistemleri*, İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1991), *Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Ev Kültürü (Göktürklerden Osmanlılara)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖZGÜÇ, Nazmiye-TÜMERTEKİN, Erol, (2006), *Beşeri Coğrafya: İnsan, Kültür, Mekân*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- SAATÇI, Suphi, (1997), “Halk Mimarisinin Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- TUNCER, Orhan Cezmi, (2002), *Ankara Evleri*, Ankara: Ankara Ticaret Odası Yayınları.

FOTOĞRAFLAR:



Fotoğraf-1: Yassihöyük Köyü genel görünüm



Fotoğraf-2: Tek katlı geleneksel konut (Yağcıoğlu Köyü)



Fotoğraf-3: İki katlı geleneksel konut (Basri Köyü)



Fotoğraf-4: Çatıya bayrak asılması (Yağcıoğlu Köyü)



Fotoğraf-5: Yapı ustası Mustafa Fent (Yağcıoğlu Köyü)



Fotoğraf-6: İnşaatı devam eden konut (Ördekgözü Köyü)

Yrd. Doç. Dr. Mayramgöl DIYKANBAYEVA
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
mayramgul@hotmail.com

Sovyet Döneminde Oluşmuş Din İle İlgili Kırgız Atasözleri

Kırgızlar çok zengin ve köklü bir sözlü kültüre sahiptir. Manas Destanı başta olmak üzere masallar, atasözleri, ninniler, bilmece, tekerlemeler, ağıtlar, türküler, kısacası bütün sözlü kültür ürünleri Kırgızların hayatını anlatmaktadır. Atasözleri ise bu zengin kültürün en önemli bir ögesidir.

Kırgız atasözleri tarihi, hayatın gerçeklerini, geçmişin anılarını, insanların birbirlerine ve çevresine eleştirici karşı tutumlarını; halkın dünyaya, doğaya, hayata bakışını, endişelerini, umutlarını, arzularını anlatan özlü sözlerdir. Kırgızlar atasözü için “makal-lakap” ikilemesini kullanırlar. Kırgız makal-lakapları genelde bir veya iki satırdan oluşur. Bazen satır sayısı üç, dörde kadar da çıkabilir.

Atasözleri tek bir dönemin ürünü değildir. Tarihi, sosyal ve iktisadi şartlara göre atasözleri de değişim göstermiştir. Dolayısıyla Sovyet döneminde oluşmuş atasözleri de mevcuttur.

1917 Ekim Devrimi’nden sonra Kırgızların hayat tarzı kökten değişikliğe uğramıştır. Halkın değerleri yok edilmek istenmiş, dinsizleştirme politikası uygulanmış, halka komünist ideolojisi benimsetilmiştir.

Sovyet döneminde İslam’ın ve din adamlarının yani hoca ve mollaların olumsuz yönlerini, eksikliklerini ortaya koymak amacıyla yeni atasözleri oluşturulmuştur. Örneğin önceden “*Kudayga işengen kuru kalbayt*” (Allah’a güvenen boş kalmaz) denirken, Sovyet döneminde “*Kudayga işenesen kuru kalasın*” (Allah’a güvenirsen eli boş kalırsın) veya “*Kim Kudayga işense kolu butu kişende*” (Kim Allah’a inanırsa eli ayağı kelepçede) denir olmuştur. Biz bu çalışmamızda “makal” ile “lakap” farkına değindikten sonra din ile ilgili atasözlerini ele alacağız. Bunu yaparken Kırgızca ve Türkçe örnekler vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kırgız atasözleri, Makal-Lakap, Sovyet Dönemi, Din.

Kyrgyz Proverbs Related to Religion Appeared During Soviet Period

Kyrgyz people have a very rich and deep-rooted oral culture. Tales, proverbs, lullabies, riddles, rhymes, elegies, ballads, briefly all products of oral culture, and epic of Manas in particular, tell about the lives of Kyrgyz people. Proverbs are one of the oldest among that richness.

The history of Kyrgyz proverbs are aphorisms which narrates the realities of life, memories of the past, people’s critical attitudes towards their environment and each other, public’s view of the world, nature and life, their concerns, hopes and desires. Kyrgyz people use “makal-lakap” as a doubling for proverbs. Makal-lakaps of Kyrgyz people are generally composed of one or two lines. Sometimes the number of the lines may go up to three or four.

Proverbs are not the products of a single period. Proverbs also changed in accordance with the historical, social and economic conditions. Thus, there are proverbs that originated during the Soviet period.

After the October Revolution in 1917, lives of Kyrgyz people have fundamentally changed. The values of the public were tried to be destroyed, policies to heathenize people were applied, and communist ideology was imposed upon the public.

New proverbs were produced during Soviet period in order to reveal the weaknesses of Islam and men of God i.e. mullah and Muslim clergymen. For example, “*Kudayga işengen kuru kalbayt*” (Those who trust in God will not come up empty handed.) was used previously, however during Soviet period the proverb changed and became “*Kudayga işenesen kuru kalasın*” (If you trust in God you will come up empty handed.) or “*Kim Kudayga işense kolu butu kişende*” (Those who trust in God will be handcuffed.) In this study, we are going to touch upon the proverbs related to religion, after mentioning the difference between “makal” and “lakap”. While doing that, we are going to give examples in Turkish and Kyrgyz languages.

Key Words: Kyrgyz proverbs, Makal-Lakap, Soviet period, Religion.

Giriş

Rus yazarı Maksim Gorki “*Bir milletin sözlü kültürünü bilmeden tarihini anlamak mümkün değildir.*” der (Kerimcanova, 1948:3). Rus yazarının dediği gibi bir milleti anlayabilmek için, o milletin geleneğini, göreneğini, örfünü, âdetini, inancını, dilini vb. öğrenmek gerekir. Sözlü kültürün en zengin unsurlarından biri de atasözleridir.

Dünyada atasözüne sahip olmayan millet yoktur. Çok eski çağlarda ortaya çıkan atasözleri, nesilden nesle aktarılmış günümüze kadar ulaşmış, atalarımızdan bize kıymetli bir miras olarak kalmıştır. Atasözleri hayatı anlatır. Her atasözünün derin bir felsefesi vardır, bundan dolayı milletin dünya görüşünü, eşyaya bakışını ve tarihini anlatır.

Atasözlerinin ortaya çıkışıyla ilgili kesin bilgi yoktur. Çünkü atasözlerinin oluşumu hiçbir zaman durmayacak bir süreçtir, dolayısıyla her devrin kendine has atasözleri oluşmaya devam edecektir. Bundan dolayı halk bilimci Saparbek Zakirov “*Atasözleri sadece bir devrin ürünü değil asırlar boyunca halkın hayatı ile beraber yoğrularak gelen sözlü tarihtir.*” (Zakirov, 1972:3) der. Demek ki atasözlerinin değişik çağlarda ve sosyal şartlarda ortaya çıkmaktadır. Atasözlerinin değişmeden aynı kaldığını söylemek yanlış olur. Çünkü değişen hayata göre atasözleri de değişim gösterebilirler. Ancak bunun aksine binlerce yıl önce oluşmuş bir atasözünün hiç değişmeden yaşadığı da görülmektedir. Dolayısıyla atasözleri canlı bir organizma gibidir. Atasözlerinin ömrünün uzun olduğunu, asırlar boyunca yaşamaya devam edeceğini Divan-ü Lügat-it-Türk, Dede Korkut Kitabı ve eski yazıtlar da ispat etmektedir. Atasözlerinin asırlar boyunca yaşamasının sebebi insan hayatının ayrılmaz bir parçası olmasındandır. Atasözleri bir söze büyük bir düşünceyi sığdırmaktadır. Bundan dolayı eğitimde de önemli bir role sahiptir.

Kırgızlar atasözleri için makal-lakap ikilemesini kullanırlar. Kırgız makal-lakapları genelde bir veya iki dizeden oluşur. Bazen dize sayısı üç, dörde kadar çıkabilir. Kırgızların makal-lakap adını verdikleri atasözleri, Göktürk ve Uygur dilinde “sav”, Karahanlıcada Arapçanın tesiri ile “mesel”, Oğuz sahasında “mesel, durûb-ı emsâl, darb-ı mesel, atalar sözü, atasözü”, Yakutçada “xohono”, Tobollarda “takmak”, Altay ve Tuvacada “ülgerocak”, Sagaylarda “takpak”, Kaş, Kızıl, Koybollarda “söpsek”, Çuvaşlarda “comak, oranlama, samah”, Kazan Tatarca’sında “eski söz”, Kırım Tatarca’sında “kartlar sözü, hikmet”, Doğu Türkistan’dan Kırım’a uzanan sahada “makal”, Doğu Türkistan’da “tabma, ulular sözü”, Kerkük ağzında “darb-ı kâlem, emshal, cümle-i, hikemiyye, deme, deyişet, eskiler sözü (Altun, 2004: 80), Kazakçada “maqal-mätel” şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Özdemir, 2016: 413). Dîvânu Lugâti’t-Türk’te de “sâw” yani “atasözü” kelimesinin Arapça karşılığı “mesel” olarak verilmiştir (Kâşgarlı Mahmut, 2014, s. 410).

Türkçe Sözlükte atasözlerinin izahı şu şekilde yapılmıştır: “*Atasözleri uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş kalıplaşmış ifadelerdir*” (TDK, 2009:140).

Atasözlerinin konusu çeşitlidir: insanın kalitesi, toplumda, ailede aldığı yeri, devlet, toplum, zenginlik, yönetim, askerlik, cesurluk, kötülük, din, ticaret, kahramanlık, korkaklık, akıllılık, cömertlik, kurnazlık, gelenek, görenek, aile, aşk, dostluk, düşmanlık, ömür, ölüm... Bundan dolayı V. Dal atasözlerini 190 konu başlığı altında toplamıştır.

Kırgız atasözleri tarihi, hayatın gerçeklerini, geçmişin anılarını, insanların birbirlerine ve çevresine eleştirici karşı tutumlarını; halkın dünyaya, doğaya, hayata bakışını, endişelerini, umutlarını, arzularını anlatan özlü sözlerdir. Bundan dolayı Kırgızlar atasözleri için “sözün çiçeği”, “fikrin kaymağı” demişlerdir.

Kırgız atasözlerini derleme çalışmasını yapan ilk halk bilimci Kayım Miftakov’dur. Miftakov 1922 yılından itibaren Kırgızistan’ın bütün bölgelerini gezmiş, derlediği atasözlerini yazıya geçirmeye çalışmıştır. Miftakov’dan sonra atasözlerinin derlenip yayımlanmasında K. K. Yudahin ile B. Karimcanova’nın da büyük gayretleri olmuştur. Kırgız atasözlerini ilk kez toplu bir şekilde Kerimcanova yayımlamıştır. Kırgız SSC Bilimler Akademisi üyesi Yudahin ise 1940 yılında yayımladığı “*Kırgızca-Rusça Sözlük*’e yüzlerce atasözünü almış, Rus okuyucularını Kırgız atasözleri ile tanıştırmıştır (Kerimcanova, 1955:10).

Kırgız atasözlerini ilk kez bilimsel olarak inceleyen araştırmacı ise Zakirov olmuştur. Zakirov’un atasözleri ile ilgili bilimsel çalışması “*Kırgızların Atasözleri*” adıyla ilk kez 1962 yılında Kırgız SSC Bilimler Akademisinde basılmıştır.

Makal ile Lakap’ın Farkı

Kırgız Tilinin Sözdüğü’nde “makal”ın izahı şu şekilde yapılmıştır: “*Hayat tecrübesine dayanılarak halk tarafından ortaya konmuş, akıl ve nasihat verici kısa, mecazlı, tesirli sözler.*” (Akmataliyev, 2011:209). “Lakap, *Herhangi bir vakayı, hayata ait gerçeği; insan tabiatındaki, tavır ve davranışındaki bir hususiyeti ibret olarak ortaya koyan, ibretli sözler vasıtasıyla veren kısa cümleler.*” (Akmataliyev, 2011:818).

Halk bilimci Zakirov ise makal ile lakap’ı şu şekilde tanımlar: “Makal, toplum hayatının bütün yönlerini kapsayan, hayat tecrübesinden alınmış, insanın dünyaya bakışını bildiren, eğitici rolü büyük olan, söylenmek istenen sözü tamamlayan keskin ve net sözlerdir. Lakap ise herhangi bir olay ya da insanın davranışlarının sonucu söylenmiş, genelde mecaz anlamı olan kısa sözlerdir (Zakirov,1972: 24). Örneğin:

Makal:

Söz atası ır,
Söz babası şiir,
Söz katası çır.
Söz hatası kavga.

Lakap:

Andijanda suur semiz dese,
Andijan’da samur semiz deyince,
Beejinde kalmak tamşangan eken.
Pekin’de Kalmak’ın içi gitmiş.

Makal:

El çetine coo kelse can ayagan cigitpi,
Cakşı körgön dosunan mal ayagan cigitpi.
(*Halkına düşman gelirse can esirgeyen yiğit mi,
Sevdiği dostundan hayvan esirgeyen yiğit mi.*)

Lakap:

Atalaştan alto bolguça, eneleştten eköo bolsoçu.
(Atadan altı kardeş olmaksansa, anneden iki kardeş olsaydı).

Bu örneklerde de görüldüğü gibi makalda bir kafiye vardır. Lakapta ise kafiye olması şart değildir.

S. Musayev ise “*makal’da söylenecek fikir sonuna kadar söylenir, bir sonuca varılır, lakapta ise söylenecek söz söylenir, ancak sonuca varılmaz*” der (Kırgız Adabiyatının Tarihi, C.1, 2002, s.242). Bundan dolayı lakaplar benzetme, karşılaştırma yoluyla “*gibi*”, “*denildiği gibi*” sözlerin yardımıyla oluşturulur. Kırgızlarda “*Ormon’un opuzasında*” (Ormon’un tehdidi gibi) şeklinde bir söz vardır. Bu bir lakaptır ve çıkışı bir olaya dayanır. 1847 yılında Kazak Hanı Kenensarı Kırgızlara saldırır. Kırgız Hanı Ormon ise bu savaşı zekâsı ve çeşitli taktikler ile kazanır (Soltonoyev, 1993:199-201). Ondan sonra halk arasında “*Ormon’un tehditi gibi*” şeklinde söz lakap olarak kalır.

Türkiye’de makal-lakapların farkı ile ilgili ilk kapsamlı çalışmayı Aşur Özdemir yapmıştır. Aşur Özdemir “*Kazakçada Maqal-Mätel Kavramı*” adlı çalışmasında tüm Türk boylarının atasözlerindeki benzerlik ile farklıklara değinmiş, lakap kelimesi için önerilerde bulunmuştur (Özdemir, 2016: 403-426).

Sovyet Döneminde Oluşmuş Atasözleri

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi atasözlerinin oluşumu devamlılık göstermektedir. Mesela geçimini hayvancılıkla sağlayan Kırgızların hayvanlarla ilgili çok sayıda atasözünün olduğu gibi Sovyetler döneminde oluşmuş atasözleri da vardır. Bu atasözlerinin çoğu çalışmayı öne çıkaran “*Aşın kalsa kalsın, işin kalbasın*” (Aşın kalırsa kalsın, işin kalmasını); eğitimin önemini anlatan “*Kitap bilim bulagı*” (Kitap bilim pınarı); eski feodal hayatı yeren “*Kün karagan suuktan tonot, bay karagan açtan ölot*” (Güneşe bakan soğukta donar, zengine bakan açlıktan ölür) şeklindeki ve din ile ilgili “*Kudayga işenseñ kuru kalasın*” (Allah’a güvenirsen eli boş kalırsın) gibi şeklindeki atasözleridir. Biz çalışmamızda din ile ilgili olanlarını ele almayı amaçladık.

Toplumda bir dönemden başka bir döneme geçiş yeni atasözlerinin çıkışına sebep olmuştur. Kırgızlar arasında da İslam dininin yaygınlaşmasıyla Allah, hoca, molla, sofular ile ilgili atasözleri oluşmuştur. Onlardan bazıları aşağıdaki şekildedir:

1. *Kuday degen kur kalbayt*. Allah diyen boş kalmaz.
2. *Cakşının atı ölböyt, moldonun katı ölböyt*. İyinin adı ölmez, mollanın yazısı ölmez.
3. *Ketken kelbeyt, alğanın Alla berbeyt*. Giden gelmez, aldığı Allah vermez.
4. *Kumu çok suu bolbos, Kudayı çok el bolbos*. Kumsuz su olmaz, Allah’sız halk olmaz.
5. *Adamdın oozunda bolso, Allanın kulağında bolot*. İnsanın ağzındaysa, Allah’ın kulağındadır.
6. *Musulmancılık asta asta, kaapır boluu bir pasta*. Müslüman olmak yavaş yavaş, kâfir olmak bir anda.
7. *Kudaysın buyrugusuz kumurskanın butu sınıbayt*. Allah istemezse karıncanın ayağı kırılmaz.

1917 Ekim Devrimi’nden sonra Kırgızların geleneksel hayatı kökten değişikliğe uğramıştır. Çünkü dinsizleştirme politikası öne çıkmış, eski değerler kökten sökülmeğe istenmiştir. Halka

komünist ideolojisi benimsetilmiştir. İdeoloji yani komünizm şöyle der: “*Din manevi çökertmenin en güçlü türüdür, insanların aklını çeler, zehirler, objektif dünyadan oluşan anlayışı eski çağa, insan aklının henüz gelişmediği döneme götürmeye çalışır.*” (Zakirov, 1972:12). Atasözleri de buna göre oluşturulmaya başlamıştır. Durum böyle olunca yukarıda verdiğimiz atasözleri artık gerici olarak görülmüş, dolayısıyla ya değişime uğramış veya yerini yeni atasözlerine bırakmıştır.

Sovyet döneminde “*İslam dini halkı ‘öbür dünya’ ile ilgili düşündürmeye çabalamış, üst sınıfın bir aracı olarak kullanılmıştır.*” denmiştir. İslam’ın ve din adamlarının olumsuz yönlerini eksikliklerini, ortaya koymak amacıyla yeni atasözleri oluşturulmuştur. Önceden “*Kudayga işengen kuru kalbayt*” (Allah’a güvenen boş kalmaz) denirken, Sovyet döneminde “*Kudayga işensen kuru kalasın*” (Allah’a güvenirsen eli boş kalırsın) veya “*Kim Kudayga işense kolu butu kişende*” (Kim Allah’a inanırsa eli ayağı kelepçede) denir olmuştur.

Sovyet döneminde oluşmuş din ile ilgili atasözlerinden bazıları:

1. *Kudayga işenesen kuru kalasın.* (Allah’a güvenirsen eli boş kalırsın).
2. *Kim Kudayga işense kolu butu kişende.* (Kim Allaha’a inanırsa eli ayağı kelepçede).
3. *Ölöndüü cerde ögüz semiret, ölümdüü cerde moldo semiret.* (Otlu yerde öküz semirie, ölü olan yerde molla semirir.)
4. *Çala moldo din buzat.* (Yarım molla din bozar.)
5. *Adalsıngan moldonun üyünön altı kamandın başı çığıptı.* (Helal diyen mollanın evinden altı domuzun başı çıkmış.)
6. *Akırın başkan moldodon sakta, ala çapan kocodon sakta.* (Yavaş yürüyen molladan sakla, ala kaftan hocadan sakla.)
7. *Alakanday beyiştı moldo menen koco aldı.* (Avuç içi kadar cenneti molla ile hoca aldı.)
8. *Atamdı acıga ciberip alcıttık.* (Babamı hacca gönderip bozduk.)
9. *Moldonun aytkanın kıl, kılğanın kılba.* (Mollanın dediğini yap, yaptığını yapma.)
10. *Kaçkan da kudaydeyt, kuugan da kudaydeyt, kuday kimisinin kamın ceýt.* (Kaçan da Allah der, kovalayan da Allah der, Allah kimisine yardım eder.)
11. *At azgını corgo, adam azgını moldo.* (At azarsa yorga olur, insan azarsa molla olur.)
12. *Moldonun özü toyso da, közü toyboyt.* (Mollanın özü doysa da gözü doymaz.)
13. *Moldonun kuran okup Alla değeni, beçeranın bir ulağın aldap cegeni.* (Mollanın Kuran okuyup Allah demesi, biçarenin bir oğlağını kandırıp yemesi.)
14. *Moldonun seldesi ak, cürögü kara.* (Mollanın sarığı ak, yüreğı kara.)
15. *Azansız moldo bolso da, kazansız katın bolboyt.* (Ezansız molla olsa da kazansız kadın olmaz.)
16. *Ak seldelüü kocodon, ak coolukçan katın artık.* (Ak sarıklı molladan ak örtülü kadın değerli.)
17. *Altındo körüp paygamber da coldon çığıptır.* (Altını görünce peygamber de yoldan çıkmış.)

18. *At azgını corgo, adam azgını moldo.* (At azgını yorga, adam azgını molla).
19. *Caman kün cakşı bolot, uyalbagan bakşı bolot.* (Kötü gün iyi olur, utanmayan bakşı olur.)
20. *Cindini sadaga menen toyguza albaysın, paygambardı ırasim menen toyguza albaysın.* (Deliyi sadaka ile doyuramazsın, peygamberi merasim ile doyuramazsın.)
21. *Ceerine kelgende ceti kabat börü eleñ, cebesine kelgende cin okugan moldo eleñ.* (Yemek istediğinde cesur bir kurt idin, yemek istemediğinde dua okuyan molla idin).
22. *Karga körgönün çokuyt, moldo bilgenin okuyt.* (Karga gördüğünü gagalar, molla bildiğini okur).
23. *Karçıgaga kuşun tüşpösün, bakşıga işin tüşpösün.* (Etine kuşun düşmesin, bakşıya işin düşmesin).
24. *Kudaydın buyruğu çaçtan köp, anı atkargan kişi çok.* (Allah'ın emri saçtan çok, onu yapan kişi yok.)
25. *Kudayga işengen cöö kalat.* (Allah'a güvenen yaya kalır.)
26. *Sopu sogon cebeyt, cese kabığın da koyboyt.* (Sofu soğan yemez, yerse kabuğunu da bırakmaz).
27. *Üyrönbögön beyişten, üyröngön tozok cakşı.* (Alışmadığın cennetten, alıştığın cehennem iyidir.)
28. *Eski meçitke kükü kazançı, esi ketken adamga eşek azançı.* (Eski camiye guguk müezzin, akılsız insana eşek müezzin.) (Karimcanova, 1955:18,19)

Dinsizleştirmenin hüküm sürdüğü komünist dönemde bu tür atasözlerinin sınıf farkının olduğu feodal dönemde ortaya çıktığı söylenmiştir. Ancak din ile ilgili bütün atasözlerinin feodal dönemde ortaya çıktığını söylemek doğru olmaz. İnsanın ilk günden beri doğanın sihirli güçlerine inandığını ve bundan dolayı bir yaratıcı güce inanma ihtiyacı duyduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Sovyetler döneminde atasözleri ile ilgili çalışmalarda atasözlerine sadece geçmişten kalmış bir miras, etnografik bir kaynak olarak değil, aynı zamanda gençlere komünist eğitim verme aracı olarak da bakılmıştır (Zakirov, 1972:35).

Sonuç

Atasözleri insan hayatının bir tecrübesi sonucu ortaya çıktığına göre din ile ilgili atasözlerin ortaya çıkması gayet normaldir. Çünkü insan hayatında dinin önemli yeri vardır. Kırgız atasözlerinde de sıkça karşılaştığımız unsurlar genellikle Allah, peygamber, molla, hoca, cami gibi kavramlardır. Sovyet dönemi öncesi atasözlerinde “Allah” kelimesi doğruluk, kader, kısmet, sığınma; hocalar ise yol gösterici ve birtakım yasaklara, kötülöklere karşı uyarıcı olarak görölmüştür. Sovyet döneminde ise mollalar, gerici, insanları kandıran tip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak bütün bunlara rağmen Kırgız Sovyet Edebiyatında Kırgız yazarların çoğu atasözlerinden yararlanmışlar ve bu atasözlerinde dinin insanoğluna ailede ve toplum hayatında yol gösterdiğini, kolaylıklar sağladığını belirtmişlerdir.

Kaynaklar

Abduldayev, E., İsayev D. (1969), Kırgız Tilinin Tüşündürmө Sözdüğü, Bişkek: Mektep Basması.

- Abduvaliyeva, B. (2016), Türk Elderinin Makal-Lakaptarının Calpılıktarı, (Basılmamış Doktora Tezi), Karakol.
- Alkayış F. (2009), Dini İçerikli Atasözleri Üzerine, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Kış, 2009, S. 8, s.287-292.
- Altun M. (2004), “Türk Atasözleri Üzerine Sentaktik Bir İnceleme”, Akademik Araştırmalar Dergisi, Mayıs-Temmuz, 2004, s.79-91.
- Baldar Folkoru, *El Adabiyatı Serisi*, C.20, Şam Basması, Bişkek, 1998.
- Çelik Şavk Ü, Kırgız Atasözleri, TDK Yayınları, Ankara, 2002.
- Erculasun B, Akkoyunlu Z, Kâşgarlı M, Dîvânulugâti't-Türk (giriş-metin-çevri-notlar-dizin), TDK Yayınları, Ankara, 2014.s
- İbragimov M, Kırgız Makal- Lakap, UçkulSözdörü 19551, Salam Basımevi, Karabalta, 2005.
- Kerimcanova B, Kırgız Elinin Makal cana Lakatarı, Kırgız Mamlekettik Basması, Frunze, 1955.
- Kerimcanova B, Kırgız Makaldarı menen Lakaptarı, Kırgız Mamlekettik Basması, Frunze, 1948.
- Kırgız Adabiyatının Tarihi, C.1, Kırgızpoligrofkambinat Basması, Bişkek, 2004.
- Mumcu, P, Türkmen Atasözlerinde Ad Aktarmaları ve Deyim Aktarmaları, (Yüksek Lisnas Tezi), Malatya, 2008.
- Özdemir A, “Kazakçada ‘Maqal-Mätel’ Kavramı”, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 55, Erzurum, 2016.
- Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara, 2009.
- Usubekov Ş, MakalLakaptardınTarbiyalıkMaanisi, Mektep Basması, Frunze, 1967.
- Yudahin, K. K. Kırgız Sözlüğü, C. I-II, çev: A. Taymas, TDK Yayınları, Ankara, 1998.
- Zakirov S, Kırgız Elinin Makal, Lakaptarı, Mektep Basması, Frunze, 1972.
- Zakirov S, Kırgız MakalLakaptarı, Kırgızstan Basması, Frunze, 1982.

Dede Korkut Hikayeleri Işığında Toy Geleneği ve Çeşitleri

Türk milleti, daha eski çağlardan başlamak üzere uzun bir tarihsel sürece sahiptir. Bu tarihsel süreç içerisinde Türk milleti, gerek yaşadıkları çevrenin coğrafi şartlar gerekse karşılaşılan düşmanlar karşısında erken dönemlerden itibaren birlik ve beraberliğin önemini kavramışlardır. Birlik ve beraberliklerini pekiştirdikleri en önemli yerler ise toylar olmuştur. Toy, Türkler için birlik beraberlik dayanışma göstermek adına fırsattır. Toy, kelime anlamı olarak meclis anlamına geldiği gibi, bir diğer anlamı da ziyafettir. Toy'un, ziyafet anlamı yaygın olarak kullanılmakta olup toylar kendi içerisinde; dilek toyu, düğün toyu, ilk av toyu, ad verme toyu gibi çeşitli adlar almaktadır. Hatta Azerbaycan'da toy kelimesi düğünün karşılığıdır. Toy hakkında pek çok kaynaktan bilgi almamız mümkün olmakla birlikte en geniş ve kapsamlı şekilde Dede Korkut hikayelerinde toy ve çeşitlerine rastlamaktayız. Örnek olarak; ad verme ve dilek toylarına, Dirse Han oğlu Boğaç Han hikayesi, düğün toyuna ise, Bay Püre Bey'in oğlu Bamsı Beyrek hikayesi verilebilir. Türk tarihi ve kültürünün en önemli kaynaklarından biri olan Dede Korkut hikayelerinde bu konuya da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk, Kültür, Dede Korkut, Toy, Birlik ve Beraberlik

Toy Tradition and Types In the Context of Dede Korkut Stories

Turkish nation has had a long as to start from more ancient time. Turkish nation in this historical process, geographical conditions of the environment they lived in need as well as troops from the early stages against enemies encountered and they understand the importance of solidarity. We reinforce solidarity and unity most important places were the great feast. Great feast, for the Turks, the draw is chance to show solidarity. Great feast literally, "parliament" as mean, the other meaning is feast. Great feast so "toy" is being widely used, feast in his own wish banquet, wedding toy, Toy of the first hunting, a variety of names, such as naming toy. Even, the word toy, meant the wedding in Azerbaijan. We receive information from many sources about the word toy and we get information from the largest and most comprehensive way of Dede Korkut Stories. Dede Korkut Stories and kind to the toy are given to much space. For example, naming and wish to toy, Dirse Han son Bogach Han story the wedding toy Pure Bey son Bamsı Beyrek story. On of the most important sources of Turkish history has been touched on this topic in the story of Dede Korkut.

Keywords: Türk, Culture, Dede Korkut, Toy, Unity and Togetherness

Giriş

Türk milleti, Orta Asya'nın coğrafi iklim koşullarından dolayı konar-göçebe yaşamı benimsemiştir. Ancak bu konar-göçerlik basit bir şekilde yapılan göçebelik değil, sistemli olarak yaylak ve kışlak arasında yapılan göç hareketidir. Bozkır kavimlerinde, İklim ve coğrafi çevre şartlarının etkisiyle hayat büyük ölçüde "kışlak" ve "yaylak" arasında geçmekteydi. Kışlaktan yaylağa giderken ikisi arasında baharın geçirildiği yer ise "ilk yaylak" yada "ilk yazlak" idi. Dönüşte güzün geçirildiği yer ise "güzlek" adını taşımaktaydı. (Durmuş, 2014:277). Türkler bu zorlu coğrafi şartlarda birlik ve beraberliğin önemini daha ilk zamanlardan itibaren kavramışlar ve birlik beraberliklerini pekiştirmek amacıyla çeşitli etkinlikler yapmışlardır. Bu etkinliklerin başında toylar gelmektedir. Toy, hem devlet meclisi, kurultay anlamında kullanıldığı gibi hem de ziyafet için kullanılmıştır. Ziyafet manasında kullanılan toy kelimesi Türkçe "doymak" fiilinin kökünden yapılmış bir isimdir (Koca, 2011:541). Toylar hem Hanlar veya kağanlar hem de diğer beyler tarafından çeşitli vesilelerle düzenlenmekteydi. Eski çağlardan başlayarak günümüze kadar devam

edegelen toylar; dilek toyu, doğum toyu, ad verme toyu, oğlanın ilk avı toyu, düğün toyu, ulu toylar (han-ı yağma) esirlikten kurtulma toyu gibi çeşitli adlar almaktaydılar.

Ulu Toy (Han-ı Yağma)

Ulu toylar, hükümdar veya beyler tarafından düzenlenmekteydi. Bu toylarda hükümdarın sofrası takımı veya malı yağma edildiği için farsça han-ı yağma diye adlandırılmıştır. Kaşgarlı Mahmut'un eseri *Dîvânu Lugât'it Türk*'de ise toy, "*Kençliyü*"; bayramlarda ve hükümdarların ziyafetlerinde yağmalanmak için kurulan sofrası minareye benzer ve göğe doğru 30 arşın yüksekliktedir (Kaşgarlı,2015:528). diye tarif edilmektedir. Toy, Türk beyleri tarafından iktidarı ve hakimiyeti bir elde toplayabilmek ve bir elden yürütebilmek için icat edilmiş ve uygulanmış bir faaliyet idi (Koca,2011:541). Fakat Türk hükümdarları toyu sadece kendini iktidara ulaştıran ve hakimiyetlerini devam ettiren bir vasıta olarak kullanmamışlar, onu sosyal yönü ağır basan bir devlet geleneği haline de getirmişlerdir. Çünkü Türk devlet geleneğinde daima "halk devlet için değil, devlet halk içindir." düşüncesi ve anlayışı hakim olmuştur (Koca,2011:541). Bu anlayışın doğrultusundan bir bakıma baba görevini üstelenen hükümdarın halkına karşı sorumluluklarını Orhun Anıtlarındaki "*ölecek olan milleti diriltip doğrultum, çıplak kavmi elbiseli, fakir kavmi zengin kıldım az kavmi çok kıldım*" sözleri en iyi şekilde ifade etmektedir(Orkun,2011:43).

Hükümdarın verdiği ulu toya, Dede Korkut Hikayelerinden, Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesi en güzel örneklerden biridir. Bu hikayede, Hanlar Hanı Bayındır Han, yılda bir kere toy verip, Oğuz beylerini ağırlardı. Yine toy yapıp attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kestirmişti. Bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere de kara otağ kurdu. "Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa, oğlu ve kızı olmayana da kara otağa kondurun; altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyunun yahnisinden getirin, yerse yesin yemezse kalksın gitsin. Oğlu kızı olmayana Allah beddua bulmuştur, biz dahi ona uyarız ki bunu bellesin dedi" (Gökyay,2007:25).

Bu hikayede hükümdarın verdiği toyun düzeni ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Geleneksel devlet toylarında, yani ulu toylarda hiçbir zaman düzensizlik ve karışıklık olmazdı. Çünkü bu toylarda herkesin oturacağı yer (orun= mevki), önüne getirilecek olan et parçası (ülüg veya ülüş=pay kısımet) önceden belliydi(Koca,2011:542). Hükümdarın verdiği toylarda, toya katılan beylerin nerede oturacağı ve etin neresinden yiyecekleri Reşieddin'in Oğuz Kağan Destan'ın İslami versiyonunda Gün Han zamanında vezir olarak görülen İrkıl Hoca tarafından belirlenmiş ve bunlar kayıt edilmiştir.

Hükümdarın verdiği toyların, hükümdarın unvanın yayılması açısından da önemliydi. Dede Korkut kitabında görülen "*Er malına kıymayınca adı çıkmaz*" (Gökyay,2007:20). ve Kutadgu Bilig deki "*Beyler cömert olursa adları dünyaya yayılır*"(İnalçık,2011:43). şeklindeki ifadeler bunun en güzel örneğidir.

Dede Korkut Hikayelerinde ulu toya bir diğer örnek ise, İç Oğuz'a Dış Oğuz'un İsyan Etmesi ve Beyrek'in öldürülmesidir. Bu hikayede, Üçok ve Bozok bir araya gelse Kazan'ın evini yağmalardı. Hangi evini yağmalatsa hanımının elinden tutar, dışarı çıkardı. Ama bir keresinde Dış Oğuz beyleri hazır bulunmadı, sadece İç Oğuz yağmaya iştirak etti. Dış Oğuz beylerinden Uruz, Emen ve diğer beyler bunu işittiler ve "*bak bak şimdiye kadar Kazan'ın evini hep birlikte yağmalardık, şimdi neden biz yokuz*" dediler. Dış Oğuz beyleri ortaklaşa karar verip, Kazan'ın yanına gelmediler ona baş kaldırdılar(Gömeç,2009:491). Daha sonra Kazan han, başkaldıran Dış Oğuz beyleri üzerine akın düzenlemek suretiyle onları cezalandırmıştır.

Toya herkesin, özellikle idarecilerin ve boy beylerinin mutlaka katılması lazım gelmekteydi. Çünkü toya icabet doğrudan doğruya iktidarın tanınması ve devlet otoritesine itaat anlamına geliyordu. Aksi durum ise itaatsizlik ve isyan demektir. Hükümdar tarafından cezalandırılması gerekiyordu. Nitekim Türk hükümdarları da toylarına ve kurultaylarına katılmayan beylerini ve vassallarını, üzerlerine ordu sevk etmek suretiyle cezalandırmışlardır(Koca,2010:80).

Destanlar döneminden başlayarak tarihsel süreç içerisinde devam eden ulu toy Selçuklar döneminde de görülmektedir. Örneğin; Sultan Muhammed Tapar'ın (1105-1118) 1118'de oğlunu veliaht tayin ettiğini büyük merasim ve ziyafette de kıymetli yemek takımlarını halkın yağma ettiğini kaynaklar yazmaktadır(Gönüllü,1988:28) Hükümdar tarafından verilen toyun tarihsel süreç içerisinde görülmesi kültürel sürekliliğin bir ifadesidir. Hükümdarların verdikleri toylar hem devletin temelini sağlamlaştırmakta hem de yönetenler ile yönetilenleri bir araya getirmekte birbirlerine karşı olan görev ve sorumluluklarını da hatırlatmaktadır.

Dilek Toyu

Dilek toyları, tanrıdan bir şey istemek amacıyla düzenlenmiş kurban veya adak niteliği taşıyan toylardır. Dilek toyları genelde çocuğu olmayan aileler tarafından düzenlenmekteydi. Türklerde bir ailenin çocuğu olmaması büyük talihsizlik sayılırdı. Çocuğu olmayanlara saygı gösterilmezdi. Dede Korkut hikayelerinden Dirse Han oğlu Boğaç Han hikayesinde Oğuzların çocuksuz ailelere nasıl baktıklarını açık göstermektedir (İnan,1998:241).

Söz konusu hikayede, Bayındır Han yılda bir kere ziyafet verip Oğuz beylerini misafir ederdi. Gene ziyafet tertip edip attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kestirdi. Bir yere ak otağ bir yer kızıl otağ, bir yere kara otağ kurdu muştı. “ *Kimin ki oğlu kızı yok, kara otağa kondurun, kara keçe altına döşeyin, kara koyun yahnisinden önüne getirin, yerse yesin, yemezse kalsın gitsin*” demişti. “Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun oğlu kızı olmayana Allah beddua etmiştir. Bizde beddua ederiz böyle bilsin” demiş. Oğuz beyleri bir bir gelip toplanmaya başladı, meğer Dirse Han derlerdi. Bir beyin oğlu kızı yok idi(Ergin,2014:21). Bayındır Han'ın ziyafetine katılan Dirse Han'ı , Bayındır Han'ın yiğitleri alıp kara otağa oturtular altına kara keçe döşeyip kara koyun yahnisinden getirdiler buna kızan Dirse Han yanındaki yiğitlerine “*Bu acayip hal ya bendendir yada hatundandır.*” diyerek yurduna dönerek hanımına; “ Senden midir, ben midir, Tanrı bize bir topaç gibi oğul vermez nedendir?” diye söylerler(Ergin,2014:23). Hanımı ise; “ *Hey Dirse Han bana gazap etme, incinip acı sözler söyleme yerinden kalk, alaca çadırını yeryüzüne diktir, attan aygır, deveden buğra koyundan koç kes. İç Oğuz'un Dış Oğuz'un beylerini başına toplu, aç görersen doyur, çıplak görersen donat borçluyu borcundan kurtar, tepe gibi et yığ, göl gibi kırmızı sağdır, büyük bir ziyafet ver, dilek dile, olur ki bir ağzı dualının hayır duası ile tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir*” dedi(Ergin,2014:24). Bunun üzerine Dirse Han büyük bir ziyafet verir. Oğuz beyleri el kaldırıp dua ederler. Bir müddet sonra oğlu olur.

Bu hikayenin benzer şekli Çora Batır destanında görülür. Çora Batır, karısına dedi ki : “*Deveden buğra, attan aygır, sığırdan boğa, koyundan koç keselim bir oğul isteyelim.*”(İnan,1998:173) Görüldüğü üzere Türk toplumunda çocuk son derece önem taşımaktaydı. Çocuğu olmayan aileler, çocuklarının olması için tanrıya dua niteliğinde toy düzenlemekteydi. Bu toy gücün simgesi veya eğlence değil tanrıya sunulan kurban anlamı taşımaktadır. Günümüzde yapılan adak kurbanları bu geleneğin bir yansıması olup kültürel sürekliliği göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Doğum ve Ad Verme Toyları

Bir ailenin çocuğu özellikle de bir beyin oğlu olduğu zamanda bu çocuğun dünyaya gelişini kutlamak amacıyla toy düzenlenirdi. Burada beyler toplanarak düzenlenen toyda kesilen hayvanlar çocuğun doğumunu kutlamak amacıyla olduğu gibi tanrıya şükür amacı da taşımaktadır. Çocuk doğduğu zaman ailesi bir ad vermekteydi. Ana babanın verdiği ad gerçek ad değildir, geçici addır. Kahraman gerçek adını avda veya savaşta bir yararlık, bir kahramanlık gösterdikten sonra alır. Boyun reisi veya kamı tarafından bu gerçek adı alan boyun üyesi ilan edilirdi(Gökyay,2007:1095). Dede Korkut hikayelerinde ad verme ile ilgili “*O zamanda bir oğlan baş kesmese kan dökmese ad koymazlardı*” Şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı gibi ad almak için kahramanlık göstermek gerekiyordu(Ergin,2014:65). Kahramanlık gösteren çocuk toplumda da yerini almaktaydı. Ad verme ile ilgili olarak Dede Korkut Hikayelerinden birisi, Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesidir. Dirse Han’ın oğlu, Boğaç Han, Bayındır Han’ın boğasını öldürmesi üzerine Dede Korkut ve ileri gelen beyler çocuğu alarak Dirse Han’a giderler. Dede Korkut bu çocuğa ad verir. Ad verme ile ilgili bir başka hikaye ise Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek hikayesidir. Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde de tacirleri düşmanın elinden kurtaran Bamsı’yı tüccarlar babasının yanında görünce babasından önce Bamsı’nın elini öpmüşler, bunun üzerine Kam Püre’de tüccarlara niçin böyle yaptıklarını sorduğu zaman tüccarlar; “*Şimdi incinme hanım, önce onun elini öptüğümüze eğer senin oğlun olmasaydı bizim malımız Gürcistan’da gitmişti, hepimiz esir olmuştuk.* Bunun üzerine Kam Püre “*bu oğlana ad koyacak kadar baş kesip kan dökmüş müdür?*” diye tacirlere sorar. Onlarda; “*Evet sultanım fazladır.*” diye cevap verir. Bunun üzerine Kam Püre, Oğuz beyleri ve Dedem Korkut’u çağırır, toy düzenler. Dede Korkut gelerek dua eder ve “*Adını ben verdim yaşını Allah versin.*” dedi (Ergin,2014:67).

Toplumda kahramanlık gösterip ad almak aynı zamanda kişinin toplumdaki yerini de belirlemekteydi. Bunun en güzel örneğini Dede Korkut Hikayelerinden Uşun Koca Oğlu Segrek’in hikayesinde görmekteyiz. Oğuz zamanında Uşun Koca derler bir kişi var idi. Ömründe iki oğlu var idi. Büyük oğlunun adı Egrek idi. Cesur, yaman, güzel yiğit idi. Bayındır Han’ın sohbetine ne zaman istese gelirdi. Beyler beyi olan Kazan’ın divanında buna hiç kapı baca yoktu beyleri çiğneyip Kazan’ın önünde otururdu. Kimseye iltifat eylemezdi. Meğer hanım gene bir gün beyleri çiğneyip oturunca, Ters Uzamış derlerdi. Oğuz’da bir yiğit var idi. Dedi; “*Uşun Koca oğlu bu oturan beyler her biri oturduğu yeri kılıcı ile ekmeği almıştır. Sen baş mı kestün, kan mı döktün, aç mı doyurdun, çıplak mı donattın?*” diye sormuştur(Ergin,2014:199). Bu hikaye de toplumda yer almak için kahramanlık göstermenin önemi en iyi şekilde ifade edilmiştir.

Kahramanlık göstermeyip ad almayan birisinin bey oğlu dahi olsa beyliğe layık görülmeceği ise Kazan Bey Oğlu Uruz Bey’in Esir Olduğu Hikaye de anlatılmaktadır. Kazan Bey, sağında oturan kardeşi Kara Göne’yi, Sol yanında oturan dayısı Aruz’u görünce sevinmiştir. Karşısında oturan oğlu Uruz’u görünce ise ağlamıştır.(Ergin,2014:101) Bunun sebebini soran oğluna ise “*Kardeşim Kara Göne ve dayım Aruz baş kesmiştir, kan dökmüştür, ganimet almış ad kazanmıştır. On altı yaşına geldin. Bir gün ola düşeyim öleyim sen kalasın. Yay çekmedin ok atmadın baş kesmedin kan dökmedin yarın ki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalınca tahtımı sana vermezler diye sonumu andım ağladım oğul dedi*”(Ergin,2014:102).Ad alarak toplumda yerini almak aynı zamanda kahramanlık için teşvik etmekteydi. Toplum hem yaşanan coğrafi çevre şartlarına hem de düşmanlarına kahramanları sayesinde karşı koymakta olup bu kahramanlara alp adı verilmekteydi.

Oğlanın İlk Avı Toyu

Türk toplumunda av kültürü önemlidir. Av, sadece et elde edilmekten için yapılmaz. Av kültürü bir nevi savaş tatbikatıdır. Hükümdarlarda ordularını savaşa hazırlamak için süre avları düzenlemekteydiler. Çocukta yetişkinliğe erişince ava gitmekteydi. Ava gidebilmek için atasından izin alması gerekiyordu, bu da saygının ifadesiydi. Ava giden çocuğun dönüşünde bunu kutlamak için toylar düzenlenmekteydi. Dede Korkut Hikayelerinden, Dirse Han oğlu Boğaç Han hikayesi ve Kazan Bey'in oğlu Uruz Bey'in Tutsak olması hikayesinden oğlanın ilk av toyları görülmektedir. Her iki hikayede de oğlanın ilk av toyu hanın hatunu tarafından düzenlenmektedir. Han kızı Boyu uzun Burla Hatun, Kazan'ın geldiğini işitti. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kestirdi. “*Oğlanımın ilk avıdır, yiğit Oğuz beylerini çağırayım*” dedi(Gömeç,2009:398). Bu toyların amacı oğulun, artık çocukluk çağından kurtulduğunu, rüştünü ispat edip, kişilik kazandığı herkese ilan etmektir. (Cansız,1997:79).

Düğün Toyu

Türk toplumunun en küçük birimi ve temeli ailedir. Eski Türk ailesi, bugün olduğu gibi, “küçük aile”, yani “çekirdek aile” tipindeydi. “Evlenmek” ve “evlendirmek” kelimeleri bu durumu açıkça göstermektedir. “Evlenmek”, yeni bir ev sahibi olmak, daha doğrusu yeni bir aile kurmak anlamına geliyordu(Koca,2010:2012). Evlenme, düğün töreniyle tamamlanmaktaydı. Eski Türk toplumunda düğünlerde yerine getirilmesi zorunlu olan bazı adetler vardı(Koca,2010:124). Bu adetlerin en önemlisi Kaşgarlı Mahmut'un eserinde “küden” olarak geçen düğün yemeği gelmekteydi(Kaşgarlı,2015:174). Düğünlerde, günümüzde olduğu gibi düğüne gelen misafirlere yemek verilmekteydi. Dede Korkut Hikayelerinden Bay Püre Oğlu Bamsı Beyrek hikayesi ve Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı hikayesi düğün toyuna örnek gösterilebilir.

BamsıBeyrek hikayesinde, Bamsı kendisini tutsak eden kafirin melikinın kalesini ele geçirdikten sonra yurduna geri dönünce düğün yapar. Düğünde Bamsı'nın arkadaşları olan kırk yiğidin bir kaçına Han Kazan, bazısına Bayındır Han kız verdi. Beyrek de, yedi kız kardeşini yedi erle evlendirdi. Kırk yere otağ dikildi. Talihli otuz dokuz kız talihine birer ok attı. Otuz dokuz yiğit okunun ardından gitti. Kırk gün kırk gece toy düğün eylediler(Ergin,2014:98). Kan Turalı hikayesinde ise, Kan Turalı'nın kafir melikinın kızını alıp yurduna gelmesi üzerine babası Kanglı Koca, yeşil, alaca, güzel çimene çadır dikti. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kesti. Düğün etti. Kudretli Oğuz beylerini ağırladı(Ergin,2014:157). Hikayelerde görüleceği gibi düğünlerde hem topluma bu evliliği duyurmak hem de tanrıya şükür maksadıyla düğün toyları verilmekteydi. Dede Korkut hikayelerinde görülen düğün toyu, Selçuklular döneminde de devam etmiştir. Şöyle ki: Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (1040-1063) halifenin kızı ile nikâhı kıyılmadan önce bu günde devam ede gelen bir Türk adeti mucibince çeyizi herkesin görebileceği şekilde teşhir etmiş ve büyük bir ziyafet vermiştir. Ziyafetten sonra ise altın sofrta takımı yağma edilmişti.(Gönüllü,1988:28). Düğün yemekleri günümüzde de devam ede gelmekte olup, “Halk yemeği” adıyla anılmaktadır.

Sonuç

Türkler arasında birlik ve beraberliğin sembolü toylar olmuştur. Hükümdar tarafından düzenlenen toy, gücün ve iktidarın simgesi olduğu gibi aynı zamanda yöneten ile yönetileni bir araya getirerek devlet-halk bütünleşmesini sağlamış hükümdarın halkına, halkında hükümdara ve devletine karşı sorumluluklarını hatırlatmıştır. Dilek toyu ise, tanrıdan istenilen istek karşısında bir kurban anlamındadır. Çocuğun doğumunda ve ad verilmesinde düzenlenen

toylar ise, tanrıya şükür mahiyetinde olmakla aynı zamanda ad verme toylarında kahramanlık gösteren kişinin toplumdaki yerini almaktaydı.. Oğlanın ilk avı toyu ise hem kutlama amacıyla düzenlendiği gibi avcılığın, askeri teşkilat için önemli olan bir toplumda oğlan bir nevi savaşa hazırlanmaktaydı. Düğün toyları ise eğlence ve kurulan aileyi topluma duyurma amacıyla düzenlenmekteydi. Görüldüğü üzere çeşitli vesilelerle düzenlenen toylar, milli ve kültürel unsurları yansıtan destanlar döneminden başlayarak günümüze kadar devam eden tarihsel süreç içerisinde çeşitli adlar alarak düzenlenmiştir. Bu da kültürel sürekliliği göstermektedir.

Kaynakça

- Cansız, İsmail, (1997), “Dede Korkut Hikayelerine Göre Türklerde Toy Geleneği ve Çeşitleri”, Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 2, 67-84.
- Durmuş, İlhami, (2014),“Türk Kültür Çevresinde Kültür Adlandırmaları”, Gazi Üniversitesi Akademik Bakış Dergisi, Sayı:15, Sf.269-298.
- Ergin, Muharrem, (1970), Oğuz Kağan Destanı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Ergin, Muharrem, (2014), Dede Korkut Kitabı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Gökyay, Orhan Şaik, (2007), Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gömeç, Saadettin, (2009), Türk Destanlarına Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gönüllü, Ali Rıza, (1988), “Yağmal Toya Dâir notlar”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 17, 38-39.
- İnalcık, Halil, (2011), Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- İnan, Abdülkadir, (1998) Makaleler ve İncelemeler I-II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kalafat, Yaşar, (2010), Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara: Berikan Yayınevi
- Kaşgarlı, Mahmut, (2015), DîvanûLugâtî’t- Türk, (Çev. Ahmet BicanErcilasun ve Ziyat Akkoyunlu), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Koca, Salim, (2010), Türk Kültürünün Temelleri-2, Ankara: Ofset Matbaa.
- Koca, Salim, (2011), Selçuklu Devri Türk Tarihinin Temel Meseleleri, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Orkun, Hüseyin Namık, (2011), Eski Türk Yazıtları, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel Bahaeddin, (2001), Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
- Ögel, Bahaeddin, (2014), Türk Mitolojisi I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKPINAR
Gazi Üniversitesi
makpinar@gazi.edu.tr

Ankara ve Çevresi Halk Müziğinin Genel Özellikleri ve Yabanabat Yöresi Örneği

Ankara ve çevresinde halk müziğini ve oyunlarını yaşatan başlıca geleneksel eğlenceler-olaylar; düğün, bayram, imece, bağbozumu, güreş, asker uğurlama ve karşılama, cümbüş, (oturak) muhabbet, sohbet, sıra gezmesi (ferfene) ve cem ayinidir. Ayrıca ölüm olayları da ağıtların yakılmasına neden olmuştur.

Ankara ve çevresinde söylendiği bilinen yaklaşık 300 kadar türkü olduğu rivayet edilmektedir. Ancak bunun yaklaşık yarısının notaları mevcut durumdadır. Bunun en önemli nedeni derleyicilerden bazılarının halk edebiyatçısı olmalarından ve türkülerin sadece sözlerini tespit etmelerinden kaynaklanmaktadır. Mevcut notalar incelendiğinde Ankara türkülerinin geniş bir makamsal ve ritmik yapıya sahip oldukları gözlenmektedir. Ancak ağırlıklı olarak 2,4 ve 9 zamanlı ritimler göze çarpmaktadır. Makamsal yapı olarak ise daha çok hüseyini, hicaz, segah, evc karakterli türkülerin olduğu görülmektedir. Ezgilerdeki ses genişliği daha çok 5 ve 9 ses arasında olmakla birlikte özellikle saz eserlerinde ezgilerin 2 oktava kadar uzandığı görülmektedir.

Yabanabat yöresi coğrafi sınır olarak Kızılcahamam ve Çamlıdere ilçelerinin tamamını, Ayaş, Kazan, Güdül ve Çubuk ilçelerinin ise bir kısmını kapsamaktadır. Yabanabat kelime anlamı olarak şenlendirilmiş, mamur hale getirilmiş, ıssız yerler ve vadiler anlamına gelmektedir. Kayıtlara göre 1356 yılından itibaren Ankara Sancağına bağlanmıştır ve Yabanabat'ın merkezi bu günkü Demirciören köyü olmuştur. 1880 yılında Pazar beldesine taşınmıştır. 1915 yılından beri ise yabanabat merkezinin bugün ki Kızılcahamam İlçesi olduğu bilinmektedir.

Yabanabat yöresine ait türküler incelendiğinde genellikle hareketli bir ritmik yapıya sahip oldukları görülmekle birlikte, yine de bazı ezgilerde yer alan duygusallık ve yanıklık hemen dikkat çekmektedir. Türkülerimizin konularının ise; sevda, ayrılık, gurbetlik, hasretlik, sitem ve yığıtlık gibi insan hayatında yer alan ve yaşanmış duyguları yansıtan özellikler olduğu görülmektedir.

Bu türkülerden bazıları şunlardır: “Meşeler güvermiş varsın güversin”, “Sabah oldu sabah oldu”, “Altın tas içinde hay anam kınam ezdiler “Çayıra da vurdum kazmayı”, “Çiğ süttten kaymak mı olur”, “Çamlıdere köyümüz de Osmanlıdır soyumuz”, “Ay bulutta bulutta”, “Ey haneler ey haneler”, “Sabah oldu güneş doğdu bacadan”.

Anahtar Kelimeler: Halk müziği, ritim, makam.

General Features of the Folk Music of Ankara and It's Surroundings and Yabanabat Area Example

Primary activities helping the folk music of Ankara and it's surroundings survive are traditional festivities, weddings, imece, grape harvest, wrestling, sending and welcoming men going for their military service, social gatherings, ferfene and cem rituals. Deaths also cause people create songs called ağıt. There are probably more than 300 folk songs sang in Ankara area. Only half of these songs were written down on scores, because people who compiled these songs were not originally musician. They only wrote down the lyrics of the songs.

When we look at these songs, we can see a wide range of maqamic and rhythmic structure. They mostly have 2, 4 and 9 time signature. As for maqamic structure, they are mostly in *hüseyini*, *hicaz*, *segah*, and, evc maqams. While the sound register are mostly 5-9, in instrumental pieces the range can reach to 2 octaves.

Yabanat area geographically embrace all the provinces of Kızılcahamam and Çamlıdere and some parts of the provinces of Ayaş, Kazan, Güdül and Çubuk. The Word “yabanabat” means deserted areas flourished later. According to the records the region conjoined to Ankara Sanjak in 1356, and the it's today's center is Demirciören village. In 1880 it conjoined to Pazar province. Since 1915, the center of Yabanat has been Kızılcahamam province.

When we look at the folk songs of Yabatanat area, we can generally observe a moving rhythmic character. We can also observe some emotional character in some songs. The subject matter of the songs generally include love, homesickness, longing and bravery.

Some of the names of the songs are "Meşeler güvermiş varsın güversin," "Sabah oldu sabah oldu," "Altın taş içinde hay anam kınam ezdiler," "Çayıra da vurdum kazmayı," "Çiğ süttten kaymak mı olur," "Çamlıdere köyümüz de Osmanlıdır soyumuz," "Ay bulutta bulutta," "Ey haneler ey haneler" and "Sabah oldu güneş doğdu bacadan".

Key Words: Folk song, rhythm, mode.

Günümüzde dünyanın neresinde olursak olalım içinde Türklerin yer aldığı bir düğün yada eğlence ortamında mutlaka bir Ankara türküsü veya bir Ankara oyun havasının çalındığına ya da söylendiğine şahit oluruz. Bu durum Ankara türkülerinin artık yerel boyutları aşarak ulusal, hatta uluslararası boyutlara ulaştığını göstermektedir. Bu da Ankara müziğinin Türk halk müziği içerisindeki yerinin ne denli bir öneme sahip olduğunu göz önüne sermektedir.

Ankara ve çevresinde halk müziğini ve oyunlarını yaşatan başlıca geleneksel eğlenceler-olaylar; düğün, bayram, imece, bağbozumu, güreş, asker uğurlama ve karşılama, cümbüş, (oturak) muhabbet, sohbet, sıra gezmesi (ferfene) ve cem ayinidir. Ayrıca ölüm olayları da ağıtların yakılmasına neden olmuştur (Tan, N. Turhan 1998).

Ankara, eğlencelerinden "Cümbüş"; disiplinli, edepli bir müzikli-oyunlu eğlencedir. Bir "delikanlı başı"nın yönetiminde gizlice bir evde düzenleniyordu. Ankara efeleri vaktiyle "Yukarı Yüz" ve "Aşağı Yüz" efeleri olmak üzere ikiye ayrılmışlardı. Yukarı Yüz, Çıkrıkçılar Yokuşu'nun tepesinden yukarı bölüm, Aşağı Yüz ise daha aşağıya doğru Ulus, Etlik, Dikmen, Keçiören gibi semtlerdi. Yukarı Yüz Efeleri, Hisar'da duvarları kalın, ses geçirmeyen evlerde, Aşağı Yüz Efeleri ise bağ evlerinde Cümbüş yaparlardı (Yönetken 1966).

Cümbüşe yatsı namazından sonra bağlama çalınarak başlanırdı. Önce oturarak dinlenen dîvânlar, koşmalar, âşık deyişleri çalınır, söylenir, sonra da kırık havalara geçilir, oyuna kalkılırdı. Sabahi, Misket, Mor Koyun, Nağme Gelin, Hüdayda, Ankara Koşması, Şeker Fındık, Yandım Şeker sırasına genellikle uyulurdu. Saz çalınırken, oyun oynanırken kesinlikle konuşulmazdı. Konuşmak ayıp sayılır, bunu yapan bir daha Cümbüş'e alınmazdı. Sabaha karşı Seymenler delikanlılar Zeybek oynarlar, Cezayir havası veya "Ay Doğar Ayan Ayan" kalkma havasıyla Cümbüş'e son verilirdi (Yönetken 1945).

Ankara şehir merkezinde orta ve daha yaşlı erkekler de "Muhabbet" denilen, müzikli eğlenceler düzenlerlerdi. Muhabbet'i yöneten yaşlı bir efe veya delikanlıbaşı mutlaka bulunurdu. Muhabbet âleminde yaşlılar konuşur; hatıralar, menkıbeler, ibretli hikâyeler anlatır, tatlı nükteler yaparlardı. Muhabbet'te sık sık "savak" verilirdi, yani bağlama dinlenirdi. Bağlama çalınırken herkes susar, saygıyla türküyü dinler, sesi güzel olanlar türküye iştirak ederlerdi. Bağlama çalanlar, ustadan çırağa doğru dizilirlerdi. Bağlama çalanlara "Şunu çal, şunu söyle" diye müdahale ayıp sayılırdı. Bağlamaya zilli maşa ve elde çalınan kaşık eşlik ederdi (Erdoğan 1965).

Ankara Cümbüş ve Muhabbetlerinde bağlama çalmanın da bir geleneği vardı. Bu geleneğe göre en iyi bağlama çalan yaşlı usta ortaya, yüksekçe bir yere oturtulur, ikinci derecede çalanlar sağına, soluna ve arkasına oturtulurdu. Usta bağlamacı, dîvân söyleyerek müziği başlatırdı. Dîvânları, âşık deyişleri, koşmalar takip eder, kırık havalar ve oyun havalarıyla fasıl devam eder, oyuna kalkılırdı (Erdoğan 1965). Cezayir havasıyla Muhabbet sona ererdi (Çakır 1993).

Ferfene, genellikle kış geceleri düzenlenen, sıra gezmesine benzeyen bir eğlencedir. Ferfenelerde delikanlılar aralarında para toplayıp veya sırayla masrafları üstlenip yiyecek, içecek temin edip delikanlı-köy odalarında toplanıp yiyip içer, türkü söyler ve oyun oynarlardı (Tan, N. , Turhan, S. 1998).

Ramazan ve Kurban Bayramlarının ilk günü gecesi nişanlı gençler şerefine köy odalarında toplantı düzenlenip eğlenilirdi. Bu toplantıya Kazan'ın Örencik köyünde "Dernek" denilmekteydi (Tuğrul 1945).

Ankara .düğünlerinde halkın yaşadığı, mutluluk, türküler ve oyunlarla ifade edilir. Kına geceleri, kına türküleri ve kadın oyunları açısından çok canlı geçer. Eski Ankara düğünlerinde, düğünden.bir hafta önce gelin evinin önünde en az iki davul ve bir zurna çalardı. Kız, evlendikten sonra, evinin önünde çalınan davul-zurna sayısı ile övünürdü. Düğünlerde mutlaka köçek oynatılırdı. Köçeklerden biri zil, diğeri def çalar, üç fasıl oynarlardı. Geceleri de gençleri kız evinin yakınlarında ateş yakıp Köroğlu ezgisiyle Sinsin oynarlardı. Kına gecesi, oyunlar sabaha kadar sürerdi (Bağlum1992).

Ankara halk müziğinin temel çalgıları cura, bağlama, dîvân sazı, kaval (dilli-dilsiz), düdük (çoban düdüğü) veya Ada düdüğü (dilli- dilsiz), cin düdük, zurna, davul, darbuka, zil, zilli maşa, kaşık ve armonikdir. Ankara Devlet Konservatuarı'nın 1945 yılı derlemelerinde kemane çalan kaynak kişilerden de derleme yapılmıştır. Mahmut Ragıp Gazimihal, özellikleri anlaşılmayan "turgi" adlı bir çalgıdan da bazı kaynaklarda söz edildiğini yazmıştır (Gazimihal 1991).

Ankara ve çevresinde söylendiği bilinen yaklaşık 300 kadar türkü olduğu rivayet edilmektedir. Ancak bunun yaklaşık yarısının notaları mevcut durumdadır. Bunun en önemli nedeni derleyicilerden bazılarının halk edebiyatçısı olmalarından ve türkülerin sadece sözlerini tespit etmelerinden kaynaklanmaktadır. Mevcut notalar incelendiğinde Ankara türkülerinin geniş bir makamsal ve ritmik yapıya sahip oldukları gözlenmektedir. Ancak ağırlıklı olarak 2,4 ve9 zamanlı ritimler göze çarpmaktadır. Makamsal yapı olarak ise daha çok hüseyini, uşak, hicaz, segah, ve evc karakterli türkülerin olduğu görülmektedir. Ezgilerdeki ses genişliği daha çok 5 ve 9 ses arasında olmakla birlikte özellikle saz eserlerinde ezgilerin 2 oktava kadar uzandığı görülmektedir.

Yabanabat Yöresi Halk Müziği

Yabanabat yöresi coğrafi sınır olarak Kızılcahamam ve Çamlıdere ilçelerinin tamamını, Ayaş, Kazan, Güdül ve Çubuk ilçelerinin ise bir kısmını kapsamaktadır. Yabanabat kelime anlamı olarak şenlendirilmiş, mamur hale getirilmiş, ıssız yerler ve vadiler anlamına gelmektedir. Kayıtlara göre 1356 yılından itibaren Ankara Sancağına bağlanmıştır ve Yabanabat'ın merkezi bu günkü Demirciören köyü olmuştur. 1880 yılında Pazar beldesine taşınmıştır. 1915 yılından beri ise yabanabat merkezinin bugün ki Kızılcahamam İlçesi olduğu bilinmektedir. (www. yabanabatderneği.com).

Şimdi Yabanabat yöresi halk türkülerine bir göz atalım. Bölgemizde çalınıp söylenen yöresel türküler ritmik yapı olarak 2 zamanlı (2/4), 4 zamanlı (4/4), 6 zamanlı (6/4) ve 11 zamanlı (11/4) usullerden oluşmaktadır. Düğünlerdeki sinsin oyununda çalınan Köroğlu halk türküsünün (5/8) haricinde aksak ritimli türküye rastlamak pek mümkün değildir. Yapılan araştırmalara göre yöremize ait 10 'un üzerinde türkü bulunmaktadır ve bu türküler makamsal yapı olarak hüseyini, uşak, karcıgar ve muhayyer kürdi makamının özelliklerini

yansıtmaktadırlar. Hicaz makamının özelliklerini yansıtan bir ezgi yada türkünün olmayışı ise dikkat çekmektedir

1960 lı yıllarda TRT tarafından bütün ülkede olduğu gibi yöremizde de Türk halk müziği derleme çalışmaları yapılmış ve bir çok türkümüz TRT repertuarına girmiştir. Ancak onların da bazıları yöremizde çalınıp söylendiğinden çok farklı biçimde notaya alındığı için, ezgisel ve ritmik yönden değişik özellikler yansıtmaktadır. Örneğin tarafımızdan yapılan incelemelerde de görülmüştür ki sabah oldu, çayıra da vurdum kazmayı, sabah oldu güneş doğdu bacadan (çocuk) ve vardım baktım süt büşürür (ey haneler) adlı türkülerimiz TRT repertuarında bizim bildiğimizden oldukça farklı bir yapıda ve makamda yer almaktadır. Belki de yöremize ait türkülerimizi ekranlarda pek fazla duyamamamızın sebebi, derlemeden kaynaklanan icra ve nota farklılıkları olabilir.

Yöremize ait bu türküler incelendiğinde genellikle hareketli bir ritmik yapıya sahip oldukları görülmekle birlikte, yine de bazı ezgilerde yer alan duygusallık ve yanıklık hemen dikkat çekmektedir. Türkülerimizin konularının ise; seveda, ayrılık, gurbetlik, hasretlik, sitem ve yiğitlik gibi insan hayatında yer alan ve yaşanmış duyguları yansıtan özellikler olduğu görülmektedir.

Bu türkülerden bazıları şunlardır: “Meşeler güvermiş varsın güversin”, “Sabah oldu sabah oldu”, “Altın tas içinde hay anam kınam ezdiler “Çayıra da vurdum kazmayı”, “Çiğ süttten kaymak mı olur”, “Çamlıdere köyümüz de Osmanlıdır soyumuz”, “Ay bulutta bulutta”, “Ey haneler ey haneler”, “Sabah oldu güneş doğdu bacadan”.

“Meşeler güvermiş” adlı türkü birbirlerini çok seven fakat bir türlü kavuşamayan iki gencin sevdasını anlatan bir türkümüzdür. Sözlerinde derin bir anlam yatan bu türkünün en çok bilinen sözleri şöyledir.

Meşeler Güvermiş Varsın Güversin

Meşeler güvermiş varsın güversin
Söyleyin huysuza durmasın gelsin
Varmasın kötüye asılsın ölsün
Kötü adamın var ömrünü yok eder

Bilemedim yaylamızın yolunu
Saçın uzun bağlasınlar kolunu
Eğer anan seni bana vermezse
Yemin ettim keseceğim yolunu

Kareser deresi bükülür gider
Zülüfler gerdana dökülür gider
Bir yiğit de sevdiğini almazsa
Ömrü arkasından sökülür gider

“Sabah oldu sabah oldu ” ve “Altın tas içinde hay anam kınam ezdiler” adlı türküler, yöremizin kına türküleridir. Bunlardan sabah oldu türküsü, damadın eline kına yakılmak üzere, evden tepsi içerisinde kına getirilir iken, yanan meşaleler eşliğinde, damadın arkadaşları tarafından, söylenen bir türküdür. Yaklaşık on kıta kadar olan türkünün yöremizde en çok bilinen ve söylenen sözleri şöyledir.

Sabah Oldu Sabah Oldu

Sabah oldu sabah oldu
Sigaram yanmaz oldu
Sigaramın dumanından
Gözlerim görmez oldu

Tan sesine tan sesine
Uyandım yar sesine
O yar keklık ben de şahin
Konaydım ensesine

Sabahın seher vaktinde
Üç güzel suya gider
İkisi suyun doldurur
Biri bana naz eder

Eşme pınar eşme pınar
Derdimideşme pınar
Hep güzeller suya gider
Bensiz konuşma pınar

Sabahın seher vaktinde
Avlumuza doldular
Avlumuzun kapısını
Yoluk yoluk yoldular

Erken oluyor erken
Ağlama anam ben giderken
Nasıl ağlamayım hay anam
Eller alıp giderken

Ey su yolu ey su yolu
Boş gider gelir dolu
Testi kulpun kırılıversin
Ağrıdı yarin kolu

“Altın tas içinde hay anam kınam ezdiler” adlı türkü ise, gelinin eline kına yakılırken, arkadaşları tarafından söylenen bir türküdür. Bu türkü daha çok def eşliğinde çalınıp söylenir ve türkünün sözlerindeki incelik ve duygusallık, ezgisindeki içtenlik ve yanıklık, gelinin ağlamasına sebep olur. Bu nedenle bazı köylerimizde bu türkü kına kutlama veya gelin ağlatma havası olarak da isimlendirilir. Ancak; üzülmek belirtmek istiyorum ki, günümüz gençleri yöremize ait türkülerimizi pek fazla tanımıyorlar ve söylemiyorlar. Dileğim bundan sonra bu türkülerimize sahip çıkıp, doğru yerlerde ve biçimlerde kullanabilmemizdir. Çünkü bu türküler bizim yöremizin gelenek ve göreneklerini yansıtan ve çoğumuzda da derin hatırası olan çok değerli kültürel birikimlerdir. Yaklaşık on kıta kadar olan bu türkümüzün en çok bilinen ve söylenen sözleri şöyledir.

Altın Tas İçinde Hay Anam Kınam Ezdiler

Altın tas içinde hay anam kınam ezdiler
Gümüş de tarağınan hay anam zülfüm çözdüler
Şu benim yazımı hay anam kara yazdılar
Aş gel garip anam sen gel ben varamıyom
Ellerin köyünde hay anam ben duramıyom

Deperim deperim hay anam tepe delinmez
Dönerim bakarım hay anam sıla görünmez
Eloğlu değil mi hay anam kahrı çekilmez
Aş gel garip anam aş gel el oldum gayrı
Ellerin köyünde hay anam del' oldum gayrı

Örencik belini hay anam pınar mı sandın
Gözümün yaşını hay anam siler mi sandın
Bu güzellik sende hay anam kalır mı sandın
Aş gel garip anam aş gel ben geledim
Yolumda bir soysuza düştü hal soramadım

Yeşil çam dibinde hay anam düğünüm olsun
Anam var amma da hay anam babam kim olsun
Babamın yerinde hay anam şu adam dursun
Aş gel garip anam sen gel el oldum gayrı
Ellerin köyünde hay anam del oldum gayrı

Anama giderken hay anam battı da bir diken
Kör olsun dikenini hay anam yollara döken
El oğlu değil mi hay anam boynumu büken
Aş gel garip anam sen gel ben varamıyom
Ellerin köyünde hay anam ben duramıyom

Oraklar verinde hay anam otlar biçeyim
Anama babama hay anam yollar açayım
El oğlu duymadan hay anam saklıda kaçayım
Aş gel garip anam aş gel ben geledim
Yolumda bir soysuza düştü hal soramadım

Gardaşlarım gelmiş hay anam ağlayamadım
İnip de atlarını hay anam bağlayamadım
El oğlu değil mi hay anam söyleyemedim
Aş gel garip anam sen gel ben varamadım
Yolum da bir soysuza düştü hal soramadım

“Sabah oldu güneş doğdu bacadan”(Çocuk) adlı türkü ise, bir genç kızın sitemini ve feryadını anlatan bir türkümüzdür. Türkünün sözlerinden, bir kızın, kendisinden çok küçük biri ile zorla evlendirildiğini ve bu duygular üzerine türkünün yakıldığını anlıyoruz.

Sabah Oldu Güneş Doğdu Bacadan (Çocuk)

Sabah oldu güneş doğdu bacadan
Öğlen oldu çocuk geldi hocadan
Anne benim kaderim yok kocadan
Anne niçin verdin beni çocuğa
Bir dekmükde yuvarlandı ocağa

Sabah olur çocuk gider oyuna
Oynar oynar taş doldurur koynuna
Nabalı da şu kayanın boynuna
İlahi çocuk Allah'ından bulaydın
Bulaydın da ben dengime varaydım

Ben giderken ekinlerin göğüdü
Açıldı mı yaylaların söğüdü
Tükendi mi köyümüzün yiğidi
İlahi çocuk da Allahın dan bulaydın
Bulaydın da ben dengime varaydım

“Çayıra da vurdum kazmayı”, “Çamlıdere köyümüz Osmanlıdır soyumuz”, “Çiğ süttten Kaymak mı olur”, “Ay bulutta bulutta” ve “Ey haneler” isimli türkülerimiz daha çok oyun havası türündedir. Ancak birçok alanda görülen yozlaşma ve unutulma, türkülerde de kendini göstermiş ve bu türkülerimiz de günümüzde çok fazla kişi tarafından bilinmemektedir.

Bu türkülerimizin sözleri şöyledir.

Çayıra da Vurdum Kazmayı

Çayıra da vurdum kazmayı da oğlan gülüm oğlan
At başından yazmayı da hele hele yandım oğlan
Abıcandan mı öğrendin de oğlan gülüm oğlan
Böylede kostak gezmeyi de ben sana yandım oğlan

Çayır ince biçersinde oğlan gülüm oğlan
Bilirim benden güzelsin de hele hele yandım oğlan
Ben sana varmam mı dedim oğlan gülüm oğlan
Ne ağlayıp gezersinde ben sana yandım oğlan

At olurda tepmemi de oğlan gülüm oğlan
Yar olurda öpmemi de hele hele yandım oğlan
Yarin öptüğü yerden de oğlan gülüm oğlan
Goca goca güller bitmemi de ben sana yandım oğlan

Su gelir millendirir de oğlan gülüm oğlan
Çayırı çimlendirir de hele hele yandım oğlan
Senin o güzelliğinde oğlan gülüm oğlan
Dilsizi dillendirir de ben sana yandım oğlan

Sergen de gümüş baltada oğlan gülüm oğlan
Yar gelir darta darta da hele hele yandım oğlan
Sergene uzanmışım da oğlan gülüm oğlan
Gül gibi kızarmışım da ben sana yandım oğlan

Su geliyor yalaktan da oğlan gülüm oğlan
Kurban mı olur oğlaktan da hele hele yandım oğlan
Şu benim sevdiğim yarda oğlan gülüm oğlan
Mendil salları uzaktan da ben sana yandım oğlan

Çiğ Sütten Kaymak mı Olur

Çiğ sütten kaymak mı olur
Güzellere doymak mı olur
Güzel saran oğlanın
Her yanları oynak mı olur

Hanım oynasın oynasın
Çayhaneler kaynasın
Kız seni sevenler doymasın

Al elma soyulur mu
Güzellere doyulur mu
Güzel seven oğlanın
Kolları yorulur mu

Hanım oynasın oynasın
Sür cezveler kaynasın
Kız seni sevenler doymasın

Al elmanın dördünü
Sev güzelin merdini
Seveceksen güzel sev
Çekme çirkin derdini

Hanım oynasın oynasın
Çayhaneler kaynasın
Kız seni sevenler doymasın

Çamlıdere Köyümüz Osmanlıdır Soyumuz

Çamlıdere köyümüzde
Osmanlıdır soyumuz oy oy oy
Sevip sevip ayrılmak ta
O da bizim huyumuz oy oy oy

Oy dedikçe oy gelsin oy oy oy
Hastalandım yar gelsin oy oy oy

Dere boyu su imiş de
Yar dizimde uyumuş oy oy oy
İşaretten anlamaz da
Çam dibinde büyümüş oy oy oy

Oy dedikçe oy gelsin oy oy oy
Hastalandım yar gelsin oy oy oy

**Vardım Baktım Süt Pişirir
(Ey Haneler)**

Vardım baktım süt pişirir
Sütün kaymağın taşırır
Geldim diye el gavşurur fadimem

Ah olmamı da vah olmamı
Hele bide biz sevsek olmamı
Ah sunam ağlayı da ağlayı
Öldüm yalvarı yalvarı

Ey haneler ey haneler oğul oğul oğul oğul
Orta da döner sunalar
Kız seni doğuran analar fadimem

Ah olmamı da vah olmamı
Hele bide biz sevsek olmamı
Ah gara gaşın da eğmeleri
Çöz göğsünden düğmeleri

Vardım baktım bacasına oğul oğul oğul oğul
Süt pişirir kocasına
Yirmi de altın gecesine fadimem

Ah olmamı da vah olmamı
Hele bide biz sevsek olmamı
Ah sunam ağlayı da ağlayı
Öldüm yalvarı yalvarı

Ayvaz okur ben yazarım oğul oğul oğul oğul
Tatlı canımdan bezerim
Bu yılda böyle gezelim fadimem

Ah olmamı da vah olmamı
Hele bide biz sevsek olmamı
Ah gara gaşın da eğmeleri
Çöz göğsünden düğmeleri

Ay Bulutta Bulutta

Ay bulutta bulutta gelinde gülüm gel oyna
Mendilim kaldı dutta vay vay
Kalırsa varsın kalsın gelinde gülüm gel oyna
Yenisi var sandıkta vay vay

Mektepte okuyorum da gelinde gülüm gel oyna
Şalvarlık dokuyorum vay vay
Kız ben seni alırım da gelinde gülüm gel oyna
Annenden korkuyorum vay vay

Giden ay tutulur mu gelinde gülüm gel oyna
Bala tuz katılır mı vay vay
Şu uzun gecelerde gelinde gülüm gel oyna
Yalnız yatılır mı vay vay

Kaynakça

AKPINAR, Mehmet, (1989), **Kızılcahamam Yöresi Düğün Gelenekleri ve Düğün Türküleri**, , Gazi Üniversitesi Gazi eğitim Fakültesi Müzik Eğitimi Bölümü, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara.

BAĞLUM, Kemal, (1992) **Beş Bin Yılda Nereden Nereye Ankara**, 147,149,Ankara.

ÇAKIR, Ahmet,(1993), **Ankara Seymen Oyunları**, Anfora, 19, Ankara.

EKER, Muzaffer, (2000), **Yabanâbad 2000**, Kızılcahamam Belediyesi Kültür Yayınları Dizisi No 3.

ERDOĞDU, Şeref,(1965), **Ankaram**, Alkan Matbaası, 281,282, Ankara.

GAZİMİHAL, Mahmut, Ragıp, (1991), **Türk Halk Oyunları Kataloğu I**, Baskıya Hızlı, Nail TAN .Repromat Ofset, 159, Ankara.

TAN, N., TURHAN, S., (1998), **Ankara halk Müziği**, Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 6, 15- Ankara.

TUĞRUL Mehmet, (1945), **Ankara Örencik ve Ahî Köylerinin Türküleri**, 6, Ankara.

www. **Yabanabatderneği.com**, Ankara-KızılcahamamTarihi

YÖNETKEN, Halil Bedi, (1945), **Ankara'da Cümbüş, Ankara Müzik Folkloru, Ankara Dolayları Müzik ve Oyun Folkloru**, Ülke Gazetesi,12,15,23,24, Sivas.

YÖNETKEN, Halil Bedi, (1966), **Derleme Notları I**, 10, İstanbul.

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
mehmetaliyolcu@gmail.com

Folklor Çalışmalarında İşlevselcilik

Folklor çalışmalarında kuramsal bir yaklaşım olarak benimsenen İşlevselcilik, 20. yüzyılda antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerde önemli etkiler bırakmıştır. İşlevselcilik, toplumun parçalar halinde örgütlendiğini ve her bir parçasının toplumun bütününe sürekliliğine hizmet ettiği varsayımına dayanmakla birlikte, uzlaşmış ortak değerlerin ve kültürel kabullerin toplumsal düzeni sağlamadaki rolü üzerine de odaklanmıştır. İşlevsel Kuram, temel paradigmasını sosyoloji ve antropoloji alanlarında yapılan çalışmalarla biçimlendirmiş ve bu alanlarda etkili olmuş bir kuramdır. Ancak bu kuram folklor çalışmaları için de önem arz etmektedir. Bu çalışmada folklor çalışmalarında işlevsel kuramın uygulanmasının önemi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: İşlevselcilik, folklor çalışmaları, teori.

Functionalism in Folklore Studies

Functionalism accepted as a theoretical approach to the study of folklore, In the 20th century significant impact in disciplines such as anthropology and sociology has left. Although functionalism based on the assumption it is organized into parts of society and serve as the continuity of each part of the whole society, it is focused on role in providing the agreed common values and cultural assumptions of the social order. Functional Theory, fundamental paradigms have shaped by studies in sociology and anthropology and it is theory was effective in this area. But this theory is important to study of folklore. This study will focus on the importance of implementation of the functional theory in study of folklore.

Key Words: Functionalism, folklore studies, theory.

Giriş

Folklor çalışmalarında kuramsal bir yaklaşım olarak benimsenen İşlevselcilik, 20. yüzyılda antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerde önemli etkiler bırakmıştır. İşlevselcilik, toplumun parçalar halinde örgütlendiği ve her bir parçasının toplumun bütününe sürekliliğine hizmet ettiği varsayımına dayanmakla birlikte, uzlaşmış ortak değerlerin ve kültürel kabullerin toplumsal düzeni sağlamadaki rolü üzerine de odaklanmıştır. İşlevsel Kuram, temel paradigmasını sosyoloji ve antropoloji alanlarında yapılan çalışmalarla biçimlendirmiş ve bu alanlarda etkili olmuş bir kuramdır. Bununla birlikte, geniş sosyal ya da kültürel sistemde kendi işlevleri veya etkileri açısından folklor ve diğer sosyo-kültürel fenomenleri açıklamaya çalışan teorik bir perspektife de sahiptir.

Tarihsel açıdan işlevselciliğin kökleri, Auguste Comte ve Emile Durkheim'in temsil ettiği pozitivist felsefe geleneğine dayanır, ancak yine bu geleneğin takipçisi olan Marksist kuramlardan ayrıldığı noktalar da vardır. Marksist bakış açısındaki "toplumsal çatışma" olgusunun tersine işlevselciler, toplumsal birlik, işbirliği, denge ve uyumun bir organizma olarak toplum modelindeki işleyişindeki önemine dikkat çekmişlerdir. Oring'in belirttiğine göre (1996: 654), sosyal bilimlerde işlev, biyolojik ve toplumsal süreçlerle ilgili analojiye bağlıdır. Auguste Comte ile başlayan ve Herbert Spencer tarafından savunulan bu analoji, biyolojik organizmalarda olduğu gibi, toplumların, her birinin farklı işlevleri yerine getiren ayırık yapılardan oluşması, biyolojik ve toplumsal yaşamın organizmanın ihtiyaçlarını karşılayan bileşen yapılara bağlı olması üzerine yapılmıştır. Emile Durkheim da, sosyal gerçeklerin anlaşılmasında nedensel ve işlevsel analizin önemini vurgulayan bilim adamlarındandır. Nedensel analiz, belirli bir sosyal kurumun öncülleri üzerine odaklanırken, işlevsel analiz, kurumun, bir parçası olduğu büyük sosyal sisteme yapılan katkısı üzerine

yoğunlaşır. Durkheim için nihai katkı, kolektif duygu ve düşüncelerle toplumu bir arada tutan gerekli bağların güçlendirilmesi anlamına gelmektedir.

Bu kuramın sistematik hale getirilmesinde öncü roller, Bronislaw Malinowski ile ondan habersiz çalışmalarını yürüten A. R. Radcliffe-Brown arasında paylaşılmıştır. Bu saygın bilim adamlarının dışında Boas'ın öğrencileri, Ruth Benedict, Melville Herskovits, Margaret Mead ve William Bascom kurama önemli katkılar sunmuşlardır¹. 20. yüzyılda difüzyonist antropoloji ekollerini, alan araştırması ve ampirizm bakımından büyük ölçüde etkileyen İşlevselcilik, Malinowski ve A. R. Radcliffe-Brown'la sistematik hale getirilmiştir.

Bronislaw Malinowski ve Bireyci İşlevselcilik

Malinowski'nin yetişmesi çeşitli etkiler altında olmuştur. Frazer, Kropotkin, N. Ellis, Westermack, Seligman ve Durkheim'in işlevsel yöntemi onu etkilemiştir. Toplumda her kurumun bir işlevinin olduğu, işlevi kalmayan kurumların öldüğünü ve yerine yenilerinin geldiğini savlayan Durkheim işlevselciliğini, Wundt'un ve Freud'un psikolojik teorileriyle zenginleştirmiştir. Fakat bütün çalışmalarına genel olarak Durkheim'in düşüncelerinin egemen olduğu söylenebilir (Kızılçelik, 1994: 363).

1922-1935 yılları arasında Trobriand adalarına ilişkin yedi monografi yayınlayan Malinowski'nin bu monografilerinden her birinin öncelikle tek bir kurumsal odak üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Alan araştırması yöntem ve tekniklerine ilişkin görüşleri, bu monografilerden “*Argonauts of the Western Pacific*” [Batı Pasifik Argonautları] (1922) adlı kitabından izlenebilir. Malinowski, kitabına konu, yöntem ve amaç üzerine bir girişle başlayıp Trobriand coğrafyasını ve adalara gelişini betimler. Adalıların ayinsel ticaret biçimi *kula* mübadelesinin kuralları, kanolar, yelkencilik, kano büyü ve törenlere ilişkin bilgilerin de yer aldığı kitabının son bölümünde *kulanın* önemi ve işlevleri üzerine yorumlara girişir (Özbudun ve diğerleri, 2007: 106).

Malinowski'nin bireyci işlevselciliği, yine Durkheim'in takipçilerinden Radcliffe-Brown gibi antropologların savdukları toplumsal ve yapısal işlevselciliğin tersine daha çok psikolojik ve bireysel özellikler taşımaktadır. Nitekim 1926 yılında yayınladığı “*Myth in Primitive Psychology*” [İlkel Psikolojide Mit] adlı çalışması birey psikolojisi üzerine yoğunlaşması açısından dikkat çekicidir. Malinowski'nin “işlev” adıyla adlandırdığı ve çalışmalarının merkezine koyduğu kavram, kültürel ya da toplumsal sistemde oynanan roldür. Bütün uygarlık tiplerinde, her adet, her nesne, her fikir, her inanç hayatı bir işlev yapar; ayrı ayrı hepsinin yerine getireceği bir işlevi vardır; ayrı ayrı hepsi organik bir bütünlüğün kaçınılmaz bir kısmını temsil eder. Malinowski'nin de aralarında bulunduğu bireyselci görüş, en önemli soru olarak şunu sorar: “Toplumsal kurumlar bireysel gereksinimleri doyumak için nasıl bir işlevde bulunurlar?” (Kızılçelik, 1994: 363). Malinowski'nin birey üzerine odaklanan işlevselciliği, alanda edinilen her deneyimin ve örgütlü insan davranışının gerçekten anlamlı yansımalarını konu alan her araştırmanın aşağıdaki aksiyomların geçerliliğini kanıtlayacağını ileri sürer. Malinowski'ye göre bunlar işlevselciliğin genel aksiyomlarıdır: 1. Kültür özünde araç olan bir aygıttır, insan çevresinde ve gereksinimlerin giderilmesi sürecinde karşılaştığı özel, somut problemleri onun sayesinde daha iyi çözer. 2. Kültür bir nesnelere, eylemler ve zihniyetler sistemidir, bu sistem içerisinde her parça bir amaca hizmet eden bir araçtır. 3. Kültür, çeşitli unsurları karşılıklı olarak birbirine bağlı olan bir bütündür. 4. Böyle eylemler, önemli yaşamsal ödevler çevresinde, ekonomik işbirliği ve politik, hukuksal veya eğitsel etkinlikler için aile, klan, köy, kabile vb. kurumlar halinde örgütlenmiştir. 5. Dinamik açıdan, yani etkinliğin türüne göre kültürde eğitim, toplumsal denetim, ekonomi, bilgi sistemleri,

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Çobanoğlu, 2002: 223; Ekici, 2004: 119).

ahlak ve inanç, yaratıcı ve sanatsal anlatım biçimleri gibi bazı yönler ayırt edilir (Malinowski, 1992: 21-22).

Malinowski'nin betimlediği yukarıdaki aksiyomlar, kültürün biyolojik gereksinimleri üzerine kurulmuş olduğunu, bir ihtiyaca kültürel yanıt verildiği sürece insan davranışlarının buna göre biçimlendiğini göstermektedir. Malinowski, doğal ve biyolojik gereksinimlerin kültürü biçimlendirdiğini öne sürmekte, ancak zamanla kültürel gereksinimlerin de “yaratıldığını” belirtmektedir. Araştırmacıya göre, doğa-kültür ilişkisi, mekanik bir etki-tepki ilişkisi değildir. İnsanlar, doğal, biyolojik gereksinimlerine kültürel yanıtlar vermeye başladığı andan itibaren bizzat bu yanıtlar, yeni kültürel gereksinimler üretmeye başlar. Malinowski, bir toplumun kurumlarının yalnızca karşıladıkları gereksinimlerle değil, aynı zamanda birbirleriyle de uyum içinde olduklarını savunur. Örneğin dinin işlevi, geleneğe saygı, çevreyle uyum, zorluklar ve ölüm korkusu ile mücadelede cesaret ve güven gibi ussal tutumları sağlamak ve güçlendirmektir. Eğer antropologlar, bir kültürün bu gereksinimleri karşılama yollarını çözümlerlerse kültürel özelliklerin kökenine de ulaşabilirler. Özetle Malinowski için kültür, nihai olarak insan gereksinimleriyle ilişkili birbirini besleyen kurumların bütünleşmiş ağıdır (Haviland ve diğerleri, 2008: 134). Kültürün temelini, yani nasıl ortaya çıktığını belirleyebilmek için yapılması gereken ilk şey gereksinimlerin hangisinin temel, hangisinin ikincil olduğunu belirlemektir. Malinowski'ye göre (1992: 78-79), her etkinlik tipinin eğer kültürel olarak kalıcılaştırılması, yani grubun kültür mirasına girmesi gerekiyorsa bunların çok belirli bir tarz ve biçimde örgütlenmesi gerekir. Dolayısıyla hiçbir öge, gelenek ve düşünce kendisi için temel olan gerçek kuramsal çerçevesine oturtulmadıkça kavranamaz.

Özbudun ve diğerlerinin verdiği bilgilere göre (2007: 109), Malinowski'nin kendisini, başta Radcliffe-Brown olmak üzere, yapısal işlevselcilerden ayırt eden kuramsal yönelişi daha sonraki kuramsal ağırlıklı yapıtlarında net bir biçimde açığa çıkar. Malinowski, kültürün esas işlevinin, insanın “temel” ve “türetilmiş” gereksinimlerini karşılamak olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre her bir biyolojik gereksinim, bir kültürel sisteme yol açmakta, gereksinimleri karşılayan kültürel uygulamalar ise, yeni kültürel gereksinimleri türetmektedir. Malinowski, temel (biyolojik) gereksinimleri ve kültürel karşılıklarını şöyle sıralamaktadır:

Temel İhtiyaç

1. Metabolizma
2. Üreme
3. Bedensel rahatlık
4. Güvenlik
5. Hareket
6. Büyüme
7. Sağlık

Kültürün Tepkisi

- Beslenme dizgesi
- Akrabalık
- Konut
- Koruma
- Etkinlikler
- Eğitim
- Hijyen.

(Malinowski, 1992: 105).

Şu halde, türetilmiş gereksinimlerin biyolojik gereksinimlerle aynı zorlayıcılıkta olduğu görülmektedir ve bu da, bunların organik zorunluluklarla her zaman araç ilişkisi içinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda, bunların insan davranışının yapısına nerede ve nasıl müdahale ettikleri; eğitim ve araştırma, sanat, din, yasa, ahlak gibi son kertede türemiş etkinliklerin bile, birçok ara parça vasıtasıyla da olsa, insanın hayatta kalma, sağlığını koruma ve örgütlü etkinliğinde normal bir düzeyi sürdürme zorunluluğuna bağlı oldukları görülmektedir. Malinowski'nin “kültürel buyruklar” adını verdiği buyruklar ve bunlara karşı kültürün “tepkileri”, yani “kurumlar” şöyledir:

1. *Kültürel buyruk*: Üretim ve tüketim mallarıyla ilgili kültür aygıtı kurulmalı, kullanılmalı, beslenmeli ve yenilenmelidir. *Tepki*: Ekonomi. 2. *Kültürel buyruk*: Tekniğin,

törelere, yasaların ve ahlakın hükümleri yasalaşmalı, işlemleri ve uygulanmaları sağlanmalıdır. *Tepki*: Toplumsal denetim. 3. *Kültürel buyruk*: Tek tek kurumları besleyen insan malzemesi yenilenmeli, biçimlendirilmeli; yetiştirilmeli ve kabile geleneğinin tüm bilgisiyle donatılmalıdır. *Tepki*: Eğitim. 4. *Kültürel buyruk*: Her kurumda otorite belirlenmeli, güç araçlarıyla donatılmalıdır; düzenlemelerini yürütebilmesi için bu otoritenin eline bütün yardımcı araçlar verilmelidir. *Tepki*: Politik örgütlenme. (Malinowski, 1992: 131).

Malinowski, Trobriand adalarındaki alan araştırmalarında “katılarak gözlem” tekniğini kullanmış ve bunu bilim dünyasına kabul ettirmiştir. Onun yaptığı çalışmalar, her ne kadar yapısal işlevselciler tarafından eleştiriye maruz kalsa da, yeni kuşak bilim adamlarınca takip edilmiş, alan araştırması ve ampirizm teknikleri açısından yol gösterici olmuştur. Malinowski, kültürün bütün yönleriyle kavranmasını, toplumsal gerçeklikle kurallar bütününe paralellik arz etmediğini, birey merkezli işlevlerin toplumun hareket yeteneğini biçimlendirdiğini ve ilkel kültürlerin pragmatist yönlerinin de bulunduğunu savunmuştur.

Alfred R. Radcliffe-Brown ve Yapısal İşlevselcilik

Bireyler arasındaki eylemler, toplumsal kuramların bireylere getirdiği sınırlamalar, bireylerin gereksinimleriyle bunların toplumsal ve kültürel çerçeveler aracılığıyla karşılanması arasındaki ilişki üzerinde odaklanan işlevselcilikten farklı olarak yapısal işlevselcilik, eylem ve gereksinimlerden çok, bireylerin toplumsal düzen içerisindeki yeri ve toplumsal düzenin inşasıyla ilgilidir (Özbudun ve diğerleri, 2007: 112). Yapısal işlevselcilik, bu yönüyle 19. yüzyıl düşünürlerinden Emile Durkheim ve Herbert Spencer’in geliştirdiği kuramlara dayanmaktadır. Spencer’in toplumsal yapıları canlı organizmalara benzeten yaklaşımı ile bağlantılı olarak gelişen, ama asıl olarak işlevselci yaklaşımın ardılı niteliğindeki bu metodoloji Radcliffe-Brown (1881-1955) ve Talcott Parsons (1902-1979) ile biçimlenmiştir. Yapısal işlevselcilik, “yapı” kavramından türetilmiş bir sistem ve onun parçaları (alt birimleri) arasındaki ilişkileri inceleyen yaklaşımlar bütünüdür. Bu alt birimler, sosyal yapı içinde birbirinden bağımsız hareket etmemektedir. Birinde meydana gelen bir değişim, diğer alt birimleri etkileyebilmekte ve değiştirebilmektedir (Nar, 2014: 32).

Modern yapısal işlevselciler, Durkheim gibi, toplumun hayatta kalması için zorunluluk arz eden denge ve uyumun toplumun geneli tarafından paylaşılan merkezi bir değerler sisteminden kaynaklandığını savunurlar. Yapısal işlevselciliğin toplumun bütün öğeleriyle mükemmel bir şekilde işlediği, her bir parçasının bütününe hizmet ederek varlığını sürdürdüğü ön kabulünden hareket etmesi, yapıların kendi aralarında çatışabileceği olasılığını, dolayısıyla toplumsal diyalektiği dışlaması kuramda önemli bir açığı oluşturmaktadır. Yapısalcılığın bir kültürde anlamı ortaya çıkaran alt birimler arasındaki ilişkileri incelemesi, işlevselcilikle yapısalcılığı birleştirmeye yönelmiştir. Bu bağlamda Alfred R. Radcliffe-Brown, işlevsel çözümlemenin durağanlığını, uygulamaları desteklemek için onların nasıl birbirleriyle uyum sağladığını araştırarak açıklamaya çalışır. Ona göre, bir uygulamanın işlevi, sosyal yapı sabit bir yapıya kavuşana kadar onun tüm bu süreci desteklemedeki rolüdür.

Çalışmalarında yapısal işlevselci yaklaşımı uygulayan Radcliffe-Brown’ın topluma işlevsel yaklaşımı, organizmal bir modele dayanır. Elliott Oring’in aktardığına göre (2012: 267-268), eğer doğa bilimlerinden olan biyolojide işlevsel yaklaşımın bir değeri varsa kendi doğal toplum biliminde de aynı verimlilikte kullanılabileceğini düşünmüştür. Bu bakış açısını temel alan Radcliffe-Brown, toplum yaşamıyla organik yaşam arasında geniş bir benzerlik ortaya koymuştur. Fizyolojide işlev, organizmanın yapısı ile yaşam sürecinin bağlantısıdır. İnsan bedenindeki yaşam süreci, yapının çalışmasına bağlıdır; yani yaşam süreci yapının işlemedir. Yine de işlevin “etkinlik”ten ayırt edilmesi gerekir. Midenin etkinliği, sindirim sıvıları salgılamaktır. O etkinliğin işlevi ise gıdayı kan tarafından emilip dokulara

aktarılabilecek şekilde değiştirmektir. Eğer mide işlevini durdurursa yaşam süreci sona erecektir ve yaşayan bir yapı olarak yapının sürekliliği son bulacaktır. Bu nedenle işlev, kısmi bir etkinliğin parçası olduğu toplam etkinliğe yaptığı katkıdır, denebilir. Bundan dolayı belirli toplumsal kullanımların işlevi de sosyal yapının sürekliliğine yaptığı katkı, yani toplumun yaşam sürecinin sürdürülmesidir. Bu nedenle bir suçun cezalandırılması ya da kaynadan kaçınma gibi yenileyen herhangi bir etkinliğin işlevi, toplumsal yapının sürerliğinin korunmasına yaptığı katkıdır.

Radcliffe-Brown, toplumsal ve kültürel gelişimi, işlevden yapıya doğru giden sistematik bir düzen olarak ifade etmiş, sosyal yaşamı belli bir toplumsal sistem için değil, evrensel olarak incelemenin gerekliliğine vurgu yapmıştır. İnsanın davranışsal ilişkilerini düzenleyen karmaşık bir ağ ile birbirine bağlı olan toplumsal ilişkilerinin bulunduğunu belirtmiş, var olan bu ağı da “sosyal yapı” olarak nitelendirmiştir. Sosyal yapının işlerliğini ise kültürel kurumların birbirlerine olan bağıntısına ve onların işlevsel birliğine bağlamıştır. Bu yaklaşıma göre sosyal yapı, örgütlenmiş grupların karşılıklı davranışsal ilişkilerinin ya da bu gruplar içindeki akrabalık sistemlerinin çözümlenmesiyle anlaşılır hale gelir (Harris, 1988: 590; Nar, 2014: 35). Radcliffe-Brown, çalışmalarında bir bütün olarak toplumsal sistem ve süreçlerle ilgilenmiştir. Bireyler arasındaki gerçek bağlantılılık ilişkilerini “yapı” olarak tanımlayan araştırmacı, sürekliliği olan, birleştirici ve toplumsal statü ve rolleri de içeren bir toplumsal ilişkiler dokusunu ve ağını, bir başka ifadeyle toplumsal rolleri işgal eden bireylerin kendi aralarındaki ilişkiler bütününe ise “toplumsal yapı” kavramıyla adlandırmış ve bunun gözlemlenebilir ve ampirik bir gerçeklik olduğunu vurgulamıştır (Özbudun ve diğerleri, 2007: 120). Bu noktada Radcliffe-Brown, Malinowski tarafından öne sürülen kültürel kurumların insanın biyolojik ihtiyaçlarının tatmini için ortaya çıktığına yönelik düşüncelerine karşı çıkarak sosyal yapıların sürekliliğine dikkat çekmiştir.

Robert K. Merton’un Bozuk ve Örtük İşlev Kuramı

Biyolojik yaşam ve sosyal yaşam arasındaki analogiye dayanan işlev, yalnızca topluma olumlu katkılar yapan bir anlam taşımamaktadır. Örneğin, Robert K. Merton (1910-2003), işlevi, sistemin uyum sorununa çözüm getiren birtakım sonuçlar olarak görürken, “bozuk işlev”i ise, uyum ve bütünlüğü azaltan veya bozan sonuçlar olarak tanımlamaktadır (Merton 1967). Merton “bozuk işlev” kavramını kullanarak, Parsons’un toplumun bütünü için mevcut kurumların tümünü sağlıklı işlev olarak görme eğilimini reddetmektedir. Ona göre toplumda bozuk işlevler de vardır. Örneğin, dinin bütünleştirici işlevi olmasının yanında toplumsal çatışmaları tetikleyebilecek birtakım bozuk işlevleri de vardır. Wallace ve Wolf’un aktardığına göre (2004: 59), Merton’un ikinci görüşü bir kurumun genellikle sağlıklı işlev veya bozuk işlev gördüğü kanaati yerine bazı insanlar ve topluluklar için iyi ve diğer bazıları için kötü olabileceği statükoyu tasvip eder görünen işlevselcilikten daha belirgin olarak ayrılmaktadır. Aile ve evlilik gibi vazgeçilmez kurumların bile bozuk işlevleri olabilmektedir. Folklorunda bozuk işleve örnek olarak şunlar verilebilir: Namusun bir değer olarak kazanılmasının aile ve evlilik kurumuna bir katkı yapacağı açıkken, bu olgunun doğurduğu bir sonuç olan namus cinayetleri bozuk işleve sahiptir. Folklorunda övülen erken yaşta evliliklerin ve dolayısıyla doğumların topluma yeni üyeler kazandırması, söz konusu toplum için sağlıklı bir işlevmiş gibi durmaktadır; ancak sanayi toplumlarında doğum nedeniyle annelerin üretim sürecinin dışında kalması nedeniyle bu durum bozuk işleve sahiptir.

Merton’un bir başka işlev sınıflaması “açık” ve “örtük” işlevler üzerinedir. Açık işlevler kurumların açıklanan amaçları ya da görevlerini, örtük işlevler ise, kurumların etkinliklerinden doğan ek sonuçları içermektedir. Örtük işlevlerin bilinen amaçların yerine konulmaları niyet edilmeden olmuş olabilir ve sonuçları bazen zararsız veya önemsiz kalabilir (Moore, 1997: 350). Merton’un çalışmaları sosyoloji alanında yapılmış çalışmalardır. Ancak, “sağlıklı işlev”, “bozuk işlev”, “açık işlev” ve “örtük işlev” gibi kavramların folklor

çalışmalarında kullanılması, folklorun daha iyi çözümlenmesi bağlamında gereklidir. Folklor ürünlerinin yukarıda sayılan işlev tiplerinin belirlenmesi, folklorun bağlamının daha iyi görülmesine yarayacaktır. Sözgelimi, bir atasözünde aile değerlerinin yüceltilmesi açık bir işleve sahipken, toplumsal denetimi sağlamak ve böylece birey özgürlüğünü kısıtlamak gibi örtük işlevlere sahip olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Evlilik ritüellerinin açık işlevi, cinselliğin ve üremenin toplumca onaylanmasına odaklanırken, örtük işlevinin ise, ritüel esnasında toplanan gençlerin eş seçimlerini sağlamaları olarak belirlenebilir.

6. 4. Max Gluckman ve Diyalektik İşlevselcilik

“Manchester Okulu” adıyla da bilinen bu işlevselci kuram, hem Malinowski’nin bireye dayalı işlevselci yaklaşımına hem de Radcliff-Brown’ın istikrarı sağlayan yapıların toplumsal bütünlüğe hizmet etmesine yönelik görüşlerine karşı çıkmaktadır. Marksist toplum çözümlemesi yapan araştırmacıların “diyalektik” kavramını temel alan bu yaklaşım, özellikle toplumsal gerilim ve çatışma olgusu üzerinde durarak bunların toplumsal ilerlemenin bir aracı olduğunu öne sürmüştür. Bu okulun önemli temsilcilerinden biri olan Max Gluckman (1911-1975), Afrika Zulu toplumu üzerine yaptığı incelemelerde (1955), ayinlerin çatışma ve gerilimi ortadan kaldıran yönüne dikkat çekmiştir. Özbudun vd.’nin aktardığına göre (2007: 170, 172), Gluckman, Malinowski’nin toplumsal değişimi kültürel temaslarla açıklayan yaklaşımına itirazla, dikkatini toplumun karmaşık toplumsal dinamiklerine yöneltir. Başlıca vurgusu, toplumsal eylem, kurallarla davranışlar arasındaki farklılıklar, normlardaki çelişkiler, çatışmanın anatomisi ve gerilimi yatıştırma araçları üzerinedir. “*Custom and Conflict in Africa*” [Afrika’da Gelenek ve Çatışma] (1955) ve “*Politics, Law and Ritual in Tribal Society*” [Kabile Toplumunda Siyaset, Hukuk ve Ayin] (1965) başlıklı kitaplarında istikrar ile değişim arasındaki ilişkilere, devletsiz toplumlarda düzeni sürdürme mekanizmalarına ve çatışmanın düzeni sürdürmedeki rolüne dikkat çekmektedir. Gluckman’a göre toplum, statü, kaynak denetimi, cinsiyet rolü vb.den kaynaklanan iç çatışmalarını ayinlerinde dışa vurarak geçici bir süre için gerilimlerinden arınmaktadır. Ataerkil bir sisteme sahip Zulu toplumunun ayinlerinde kadınların erkek kıyafetleri giyerek müstehcen gösteriler yapması, tabu olan davranışlar sergilemeleri; Swazi toplumundaki ayinlerde söylenen şarkılarda kralın kötülenmesi, çatışmanın bir dışavurumudur ve bu ayinler düzenin sürdürülmesinde işlevseldir. Gluckman’ın takipçileri Victor Turner (1920-1983) ve kısmen de Edmund R. Leach (1910-1989)’tir.

6. 5. Folklor Çalışmalarında İşlevselcilik

Folklor çalışmaları bağlamında İşlevsel Kuram’ın öne çıkardığı temel sorun, Dorson’un ifadesiyle “folklor, kültür içerisindeki işlevini nasıl yerine getirir?” sorusuyla oluşturulmuştur. Dorson’un verdiği bilgilere göre (2011: 33-34), modern Amerikan antropolojisinin babası Franz Boas, *Journal of American Folklore*’un uzun süreli editörü olarak, kendi alan gezilerinde ve kendi doğrularıyla ünlenen öğrencilerine verdiği öğütlerde folklorik verilerin yanlılığını belirtmesine rağmen Boas bazı öğrencileri kadar işlevselci olamamıştır. Çünkü Boas, enerjisini doğrusal olmayan kültürel evrim teorisini ve masalların bağımsız yaratılışını çürütmek için kültürel temas noktalarında sözlü anlatıların kabileden kabileye yayılmasını göstermeye adanmıştır.

Boas’ı takip eden öğrencisi Ruth Benedict “*Zuni Mythology*” [Zuni Mitolojisi] (1935) adlı yapıtında folklorun işlevsel kullanımını ortaya koyarak fantezileri tatmin etme ve kültür sınırı düşmanlıklarını ifade etme aracı olarak folklorun sıklıkla kültür normlarını ihlal ettiğini göstermek için örnekler vermiştir. Benedict, Zuni kültüründe gerçekliği olmayan ancak masallarda sürekli tekrarlanan bebeklerin terk edilmesi gibi uzaklaşma çizgilerini inceleyerek, bu çelişkiyi, toplumda tohum halinde var olan, bastırılmış gerilimlerin serbest bırakılması ve sözlü edebiyatla açığa vurulması biçiminde açıklamıştır (Dorson, 2011: 34).

İşlevselciliğin folklor çalışmalarına uygulanmasındaki başarılı örneklerden biri, William Bascom (1912-1981) tarafından yapılmıştır. Bascom, yaşayan toplum kültürünün statik değil dinamik, yalıtılmış değil bütünleşmiş, periferideki değil merkezdeki parçalarından oluşan yaratıcı ürünleri için folklor terimi yerine “sözlü sanatlar” terimini düşünür. Bascom’a göre, atasözleri yasal hükümlerin yerleşmesine, bilmece zekânın keskinleşmesine, mitler davranışların onaylanmasına, hicivli şarkılar gizli düşmanlıkların açığa çıkmasına yardım eder. Bu nedenle folklorcular “metin” kadar “bağlam”ı da araştırmalıdır (Dorson, 2011: 34-35).

Bascom, en yalın haliyle folklorun “eğlence biçimi” olduğu söylenerek asıl hususun gözden kaçırıldığına işaret eder ve elbette folklorun bir “eğlence” işlevi taşıdığını ancak bunun altında daha derin anlamlar aranması gerektiğini bildirir (Bascom, 2010: 78). Bascom, Malinowski’nin çalışmalarından hareketle folklorun belli başlı işlevlerini dört başlıkta toplamıştır; ancak bunların nihai bir saptama olmadığını, bu işlevlerin alt başlıklara ayrılabilmesinin ya da çoğaltılabileceğinin altını çizer:

1. *Kaçış*: Toplum ve çevre tarafından bireye getirilen kısıtlamalardan kaçıp kurtulma.
2. *Onaylama*: Toplumun ritüellerini ve kurumlarını meşrulaştırma.
3. *Eğitim*: Genç kuşaklara toplumun değerlerini aşılama, onlara toplumun ahlaki ilkelerini gösterme.
4. *Sosyal Kontrol*: Grup standartlarının oluşması için toplumsal normlar açısından bireyleri ödüllendirme ve cezalandırma (Bascom, 2010: 78-80; Oring, 1996: 655).

Sonuç

İşlevselciliğin hem Avrupa hem de Amerika’daki folklor çalışmalarında başarıyla kullanıldığı görülmektedir. Amerika’da etnik mizah, şakalar, ninniler, meslek gruplarının anlatıları vb. folklor konuları işlevsel açıdan incelenmiştir. Texaslı kıyı balıkçıların halk inançları konusunda Patrick B. Mullen’in (1969); halk şarkıları üzerine B. L. Hawes’in (1974); masalların ve masal icrasının işlevleri üzerine Linda Degh’in (1962); Slovakya halk kıyafetleri üzerine Petr Bogatyrev’in (1971) yaptıkları çalışmalar, bu kuramsal perspektife sahip belli başlı örneklerdendir. Diğer yandan İlhan Başgöz’ün çalışmasını da burada anmak gerekmektedir. İlhan Başgöz, Bascom’un belirlediği işlevlere ek olarak folklor ürünlerinin “protesto” işlevini yerine getirdiğini belirtir (Başgöz, 1996). Sınıfsal çatışmaların folklor ürünlerine yansıdığını ve folklorun yönetilen zümrelerin sesi olduğunu vurgulayan Başgöz, özellikle âşık edebiyatından örneklerle teorisini zenginleştirmiştir. Türkiye’de folklor alanında Muhsine Helimoğlu Yavuz (1997), Aslı Büyükokutan (2012) ve Mehmet Ali Yolcu (2014), çalışmalarında işlevselciliği uygulamışlardır.

Kaynakça

- Bascom, William R. (2010), “Folklorun Dört İşlevi”, M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır (Ed.), (Çev.: Ferya Çalış), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, 71-86, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Başgöz, İlhan (1996), “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”, *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, Özkul Çobanoğlu ve Metin Özarslan (Ed.), s. 1-4, Ankara: Feryal Matbaacılık.
- Benedict, Ruth (1935), *Zuni Mythology*, New York: Columbia University Press.
- Çobanoğlu, Özkul (2000), “Bilim Felsefesi Bağlamında Halkbilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni”, *Folklor ve Edebiyat*, VI/24, 27-42.

- Dorson, Richard M. (2011), *Günümüz Folklor Kuramları*, (Çev.: Selcan Gürçayır ve Yeliz Özey), Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ekici, Metin (2004), *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gluckman, Max (1955), *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, Max (1965), *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford: Basil Blackwell.
- Harris, Marvin (1988), *Culture, People, Nature: An Introduction General Anthropology*, New York: Harper Collins Publisher Inc.
- Haviland, A. William ve diğerleri (2008), *Kültürel Antropoloji*, (Çev.: İnan Deniz Erguvan Sarioğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kızılcılık, Sezgin (1994), *Sosyoloji Teorileri 1*, Konya: Yunus Emre Ltd. Şti.
- Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific*, London: George Routledge.
- Malinowski, Bronislaw (1992), *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, (Çev.: Hüseyin Portakal), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Merton, Robert King (1967), *Social Theory and Social Structure*, New York: The Free Press.
- Moore, Wilbert E. (1997), “İşlevselcilik”, Tom B. Bottomore, R. Nisbet (Ed.), (Çev.: Ş. Tekeli), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Nar, M. Şükrü (2014), “Yapısalcılık Kavramına Antropolojik Bir Yaklaşım: Lévi-Strauss ve Yapısalcılık”, *AÜ DTCF Antropoloji Dergisi*, 27, s. 29-46.
- Oring, Elliott (1996), “Functionalism”, *American Folklore, An Encyclopedia*, Jan Harold Brunvand (Ed.), s. 654-656, New York: Garland Publishing.
- Oring, Elliott (2012), “Folklorun Üç İşlevi: Halk Bilimsel Tanım Olarak Geleneksel İşlevselcilik”, (Çev.: Ashlı Büyükokutan), *Milli Folklor*, 96, s. 267-278.
- Özbudun, Sibel ve diğerleri (2007), *Antropoloji; Kuramlar, Kuramcılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Wallace, Ruth ve Wolf, Alison (2004), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev.: L. Elburuz ve M. R. Ayas), İzmir: Punto Yayınları.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Onur HASDEDEOĞLU
Kastamonu Üniversitesi
o.hasdedeoglu@kastamonu.edu.tr

Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinden Hareketle Azınlıkların Folkloru Bağlamında Milli Kimlik İnşası Meselesi

Milli kimlik, toplumları birbirinden farklı kılan yahut bir araya getiren unsurların temel yapı taşıdır. Milli kimliğin dünyada ortaya çıkışının temelinde ise 1789 Fransız İhtilali ve bu ihtilal sonucunda ortaya çıkan milliyetçilik düşüncesi yer alır. Fransa'da başlayarak tüm Avrupa'ya yayılan milliyetçilik, çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı'yı da kısa süre sonra etkiler. XIX. Yüzyıl, Avrupa'nın da kışkırtmaları ile birlikte Osmanlı çatısı altında yer alan pek çok azınlık unsurunun isyanına sebebiyet verir. Bu isyanın temelinde ise azınlıkların kendi etnik kimliklerini arayışı etkili olur. Bu isyanları engellemek ve toplumu bir arada tutmak adına Osmanlıcılık ideolojisi ortaya atılır, fakat gayrimüslim unsurların Osmanlı'dan kopması yine de engellenemez. Din birliğini temel alan İslamcılık ideolojisi de isyanları engelleyemediğinde, XX. Yüzyılda Osmanlı'da Türkçülük düşüncesi yükselmeye başlar. Türkçülük düşüncesinin halka benimsetilmesi yolunda edebiyatın büyük bir işlevi olduğuna inanan yazarlar ve aydınlar toplumda ulusal bilincin önemini kavratacak bir edebiyatın inşa edilmesi gerektiği düşüncesiyle harekete geçerler. 1911'de Ömer Seyfettin'in Genç Kalemler dergisinde yayımladığı "Yeni Lisan" makalesi, Milli Edebiyat döneminin başlangıcını teşkil eder. Bu dönemden itibaren kimi hikâyelerinde milli kimliğin oluşum meselesini işleyen Ömer Seyfettin, toplumun gelenek ve göreneklerini çeşitli yönleriyle irdeler. Yazar, bazı hikâyelerinde ise Osmanlı'daki azınlıkların etnik kimliklerini sahiplenişlerini vurgulayarak, Türklerde milli bir kimlik algısının neden oluşmadığını eleştirir. Bu çalışmada, milliyetçiliği merkeze alarak, azınlıkları çatışma unsuru olarak kullandığı hikâyelerinden hareketle, Ömer Seyfettin'in Türk kimliğinin oluşması yolunda tespit ettiği eksiklikler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ömer Seyfettin, hikâye, milli kimlik, folklor, azınlıklar

The Issue of National Identity Formation In The Context of The Minorities' Folklore with Reference to Ömer Seyfettin's Stories

National identity that make different the communities to each other or draw together them is a main building block of factors. 1789 French Revolution in the basis of arising of national identity in the world is and ideology of nationalism at the end of this revolution play a part. Nationalism arised in France and expanded in the whole Europe affects the Ottoman which has a multinational structure in a short time. 19th century resulted in the rebellion of many minority that gather under the roof of Ottoman due to provocation of Europe. That minorities seek their self ethnic identity in the basis of this rebellion is effective. Ottomanism ideology is proposed to prevent the rebellions and gather the community together but that the non-muslim factors break look from the Ottoman cannot be prevented. When pan-islamism ideology is the basis of religion unity cannot prevent the rebellions, turkism idea starts to rise in the Ottoman in 20th century. The writers and highbrows believe that the literature has a big function to adopt the turksim idea to the folk take action to make a literature which have the people understand the importance of national conscious. The article named "Yeni Lisan" in the journal "Genç Kalemler" in 1911 which Ömer Seyfettin published constitutes the beginning of the national literature period. Ömer Seyfettin who studies on formation problem of national identity in his some stories examines the customs and traditions of the community from various aspects. The writer criticises why a national identity isn't formed in Turkish people by emphasizing that the minorities in the Ottoman don't forget their own ethnic identity and appropriate their folkloric values. In this study, the shortcomings of formation of the Turkish identity according to the writer were revealed based on the stories of Ömer Seyfettin is about the minorities having the elements of folkloric.

Key Words: Ömer Seyfettin, story, national identity, folklore, minorities

GİRİŞ

Modern anlamda bir kavram olarak “milliyetçilik”, XVIII. Yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkar ve Fransız İhtilali sonrasında buradan bütün dünyaya yayılır. Bu doğrultuda milliyetçilik düşüncesinden en çok etkilenenler ise çok uluslu devletler olur. Avrupa’da milliyetçilik olgusu, halkların “milli kimlik” şuuru edinmeye başlamaları ile şekillenir. Milli kimliği oluşturan temel unsurlardan birincisi milletlerin sınırları çizilmiş topraklara sahip olmaları, ikincisi yasaları ve kurumlarıyla tek siyasî iradeye sahip bir topluluğun oluşturduğu bir “vatan” fikridir (Smith, 1994: 25-26). Bu unsurlar, Batılı bir milliyetçiliğin temelini oluşturmakla birlikte, etnik milliyetçiliğe de zemin oluşturur. Fransız İhtilali sonrası Osmanlı’ya karşı baş gösteren isyanların temelinde ise bu etnik milliyetçiliğin izleri görülür.

Halklarda milli kimlik şuurunun oluşması ve gelişebilmesi için o halkı bir araya getirecek, onları yakınlaştıracak kültürel ve tarihî bağlara ihtiyaç vardır. Bu sebeple bu topluluklar ortak tarihî anılar, mitler, folklorik öğeler, gelenek ve göreneklerle bağlanarak milli bir şuur kazandırılmıştır. Çok uluslu devletler bünyesinde yer alan milletlere milli kimliklerinin kazandırılması nihayetinde, ekonomik ve siyasi bağımsızlıklarını kazanma arzusu gütmeye başlarlar.

Anthony Smith, etnik bir topluluğun temel niteliklerini “Kolektif bir özel ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihî anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir ‘yurt’la bağ ve Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu” olmak üzere altı madde halinde sıralar (Smith, 1994: 42). Etnik kimliğin oluşumunu şekillendiren ve besleyen bir diğer husus ise “kolektif kültürel kimlik”tir. “Kolektif kültürel kimlik, bu kimliği oluşturan unsurların nesiller boyu sürmüş tek biçimliliğine değil, halkın belli bir kültürel birimine dâhil nesillerde var olan bir süreklilik duygusuna, bu birime ait tarihin eski devir ve olaylarının paylaşılmakta olan anılarına ve her bir neslin bu birim ve onun kültürünün kolektif kaderi hakkında taşıdığı tasarıma atıfta bulunmaktadır.” (Smith, 1994: 48) Milli kimliği oluşturan en önemli unsurlardan kolektif kültürel kimlik, ortak bir takım semboller, anılar, sanat eserleri, aksesuarlar, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar, hikâyeler ve bilgilerle donanmış kültürel bir mirasın nesilden nesle aktarılarak canlı tutulması sayesinde oluşur. Nesiller, kendilerini bu ortak geçmişte tanırlar ve milli kimliğini edinir.

Fransız İhtilali sonrasında özellikle Balkan coğrafyasında yaşayan gayrimüslimlere millî şuur aşılansak, bu halkların Osmanlı idaresine karşı ayaklanması sağlanır. Bu aşamada, halkların kadim kültürlerini yansıtan folklorik öğeler ön plana çıkartılır. Bu hususlar, etnik toplumların milletlere dönüştürülmesinde Batılı devletler tarafından temel bir metot olarak kullanılır. “Yerliliğin seferberlik süreci bu dönüşümün anahtarını oluşturmaktaydı. Batılılaşma ve moderniteye farklı karşılıklar vermelerine rağmen küçük eğitim-entelektüel muhitlerin niyeti, topluluğun iddia olunan etnik geçmişlerine seslenmek suretiyle "halkı" arındırmak ve harekete geçirmektir. Bunu yapmak için, bugünkü kuşakların önüne, topluluğun geçmişindeki altın çağlardan ve şiirsel mekânlarından çıkartılmış bilişsel haritalar ile tarihsel törellikler çıkarmaları gerekmişti. Bu yolla geri kalmış geleneksel etnik topluluğu, dinamik ama yerli bir siyasî millete dönüştürmeyi umuyorlardı.” (Smith, 1994: 113)

Ortak millî semboller, gelenekler, görenekler vb. her türlü folklorik öğe, milliyetçiliğin en etkili malzemesidir. Bu folklorik öğeler, millî kimliğin manevi yönünü maddileştirerek, toplumun bütün fertlerine görünür kılar, fertleri birbirlerine yakınlaştırır. Böylelikle toplumun bütün fertleri arasında milli bir kimlik hâsıl olurken, onları dış dünyaya karşı bir araya getiren, manevi bağlar güçlenmeye başlar. Millet bilincini edinen bu topluluklar, birbirlerinden aldıkları bu manevi kudret sayesinde varlıklarını ve birliklerini tehdit ettiğini düşündükleri durumlar veya olaylar karşısında tek vücut olarak karşı durmayı ve mücadele etme azmini geliştirirler. Bu bağlamda milli şuurun uyanışı ile halkbilimine ve kültürüne duyulan ilgi

arasında doğrudan bir ilişki vardır. XIX. Yüzyıldan itibaren Finlandiya ve İrlanda gibi küçük milletler, kendi ana dillerini yeniden diriltmek suretiyle bu dillerde aktarılan destanlarını, efsanelerini ve eskiyi anlatan öyküleri ortaya koyarak, kendi kültürel mirasları ile birlikte millî kimliklerini de oluştururlar. Avrupa genelinde milliyetçiliğin yükselmesi, Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan Romantizmin milli bilinci merkeze alması sonucu folklor araştırmalarının da hızlanması ile de doğrudan ilişkilidir. (Çobanoğlu, 1999: 14). Dünyada önemli sosyal olayların meydana geldiği XX. Yüzyıldan itibaren ise toplumların şekillenmesinde folklorlara önemli işlevler yüklenmeye başlanır (Temur, 2011: 1).

XIX. Yüzyılda Avrupa’da hızla yükselmeye başlayan milliyetçilik akımı, kısa süre içerisinde Balkan coğrafyasında Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan etnik toplulukları da etkiler. Türkçülük akımının Osmanlı coğrafyasında yayılmaya başlamasından da önce Rum, Ermeni ve Bulgarlar kendi kültürel faaliyetlerini hızlandırmak için okullar ve cemiyetler kurmaya başlarlar (Öztürkmen, 2006: 21). Böylelikle Balkan coğrafyasında bu dönemden itibaren Osmanlı yönetimine karşı komitacılık faaliyetleri baş gösterir. Osmanlı topraklarında yaşayan etnik toplulukların millî kimliklerini inşa ederek, hızlı biçimde örgütlenmelerine karşılık Türklerde millî bir kimliğin oluşmaması gerçekten şaşırtıcıdır. XX. Yüzyılda folklor çalışmalarının önemine Osmanlı’da ilk dikkat çeken aydınlardan olan Köprülüzade Mehmet Fuat, İkdam gazetesinde yayımlanan "Yeni Bir İlim: Halkiyat; Folk-lore" makalesinde, folklorun Avrupa’da yıllardan beri kurumsallaşmış olmasına rağmen Osmanlı camiasının böyle bir ilmin mevcudiyetinden habersiz oluşundan yakınır. Köprülü, folklor ile milliyetçilik arasında yakın bir ilgi olduğunu ispat için Balkan örneğini verir: “Balkan milletleri Rumeli’yi kendi aralarında taksim için mücadele ederlerken yalnız silahla değil, bir takım delâil tarihiye, lisaniye ve insaniye ile de mücehhez idiler: “Folklor” tetkikatı onlara birçok noktalarda delil ve rehber oluyordu.” (Öztürkmen, 2006: 30-31)

İslamiyet’i kabulünden sonra milli kimliğini neredeyse tamamen İslam ümmeti içerisinde eritmiş, ırk ve milliyet ayırt etmeksizin bütün Müslümanlara din kardeşi gözü ile bakmış bir millet olan Türkler, XIX. Yüzyılın ortalarına kadar kendilerini İslamcı/ümmetçi bir kimlik ile tanımlar (Lewis, 2009: 445). Tanzimat Fermanı’nın ilanı sonrasında Müslüman ve gayrimüslim ayırt etmeksizin Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkesin Osmanlı sayıldığı düşüncesini esas alan “Osmanlıcılık” görüşü ortaya atılır, fakat Osmanlı Devleti’nin Müslüman ve gayrimüslim birçok milletten teşkil olduğu gerçeği değiştirilemez. II. Abdülhamit, hükümdarlığı boyunca “İslamcılık” görüşünü Devletin resmî ideolojisi olarak benimser ve hemen hemen aynı yıllarda filizlenmeye başlayan Türkçülüğün gelişmesine müsaade etmez (Bkz. Lewis, 2009: 451-489; Berkes, 2010, 389-424).

Gelişen kavramları, fikirleri geniş kitlelere yayma yolunda edebiyatın büyük bir rolü vardır. Bu bağlamda, 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı döneminde Mehmet Emin’in yazdığı “Türkçe Şiirler”, Türklerin kendi milli kimliklerini benimsemeleri yolunda ilk ciddi aşamalardandır. Bu tarihten itibaren sistemleşmeye başlayan Türkçülük, 1911’de Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp’in önderliğinde Selanik’te kurulan *Genç Kalemler* dergisinde “Milli edebiyat” adı altında edebî forma kavuşur ve Türklerin millî kimlik inşasında önemli rol oynar.

ÖMER SEYFETTİN’İN HİKÂYELERİNDE MİLLİ KİMLİK KAVRAMININ YANSIMALARI:

Milli edebiyatın öncülerinden Ömer Seyfettin, eserleri ile Türk milliyetçiliğini uyandırmayı temel bir gaye edinmiş önemli bir yazarımızdır. Ömer Seyfettin, yazdığı makalelerin yanı sıra pek çok hikâyesi ile de Türk halkında milli bilinci uyandırmaya gayret eder. Milliyetçilik konusunu merkeze aldığı birçok hikâyesinde yazar, gayrimüslimlerin kendi milli kimliklerine sahip çıktıklarını, buna karşılık Türklerin yüzyıllardan beridir milli şuur edinmemiş olmalarından yakınır. Bu çalışmada, Ömer Seyfettin’in Türklerde milli kimliğin

oluşamamasını farklı yönlerden eleştirdiği hikâyelerden hareketle, yazarın tespit ettiği eksiklikler ortaya konmuştur.

Yazar, milliyetçilik konusunu işlediği kimi hikâyelerinde “Osmanlılık” düşüncesine değinerek, bu kavramın tuhaf bir hayal olduğunun altını çizer. “Hürriyet Bayrakları”, yazarın bu türden hikâyelerine bir örnek teşkil eder. Hikâyenin anlatıcısı ve başkahramanı zabıt, Demirhisardan Cumayıbala’da konakladığı otele geç vakitte yorgun argın gelir; sabahın erken saatlerinde davul ve zurna sesleriyle uyanınca o gün II. Meşrutiyet’in ilanının ikinci yıldönümü olduğunu hatırlar. Kahraman, o günün milli bayram olduğunu anlayınca, “Lakin acaba hangi milletin bayramı?” diye düşünür. Kahramanın zihninde uyanan bu soru, sanki okuru ileride olacaklara hazırlar. Bir süre sonra Razlık’a doğru yola çıkan kahraman, yolda bir atlı zabite rastlar; yanına gider ve sohbe başlarlar. Sohbet esnasında zabıt, On Temmuz’un en mukaddes milli bayramımız olduğunu söyleyince anlatıcı, daha önce otele aklına gelen soruyu sorunca “Osmanlı milletin” cevabını alır. Konuşmanın ilerleyen kısmı, Ömer Seyfettin’in Osmanlılık düşüncesinin asla mümkün olamayacağını kanıtlar niteliktedir:

“Bütün Osmanlılar kimlerdir?”

“Tuhaf sual! Araplar, Arnavutlar, Rumlar, Bulgarlar, Sırlar, Ulahlar, Yahudiler, Ermeniler, Türkler... Hâsılı hepsi...”

“Bunlar demek hep bir millet?”

“Şüphesiz...”

Tekrar güldüm: “Fakat ben şüpheleniyorum.”

“Niçin?”

“Söyleyiniz Ermeniler bir millet değil midir?”

Biraz durdu. Tereddütle cevap verdi.

“Evet bir millettir.”

“Arnavutlar da bir millet?”

“Arnavutlar da.”

“Eey, Bulgarlar?”

“Bulgarlar da...”

“Sırlar?”

“Tabii Sırlar da.”

Anlatıcı, karşısındaki zabite matematikte toplamanın temel kaidesini hatırlatarak cevap verir:

“Bir cinsten olmayan şeyler cem edilemez. Mesela on kestane, sekiz armut, dokuz elma... Nasıl cem edeceksiniz. Bu mümkün değildir. Ve bu imkânsızlık nasıl riyazî ve bozulmaz bir kaide ise birbirinden tarihleri, ananeleri, meyilleri, müesseseleri, lisanları ve mefkûreleri ayrı milletleri cem edip hepsinden bir millet yapmak da o kadar imkânsızdır. Bu milletleri cem edip “Osmanlı” dersenez, yanılmış olursunuz.” (Seyfettin, 2015: 252)

Anlatıcı, verdiği bu örneğin ardından Osmanlı’daki gayrimüslimlerin milli kimlik kazandıklarını ve artık Türklerden intikam almak arzusunda olduklarını anlatınca, zabitin canı sıkılır. Zabıt, bir süre sonra uzaktan görünen Bulgar köyündeki bir binada asılı kırmızı bayrakları göstererek, o bayrakların Osmanlılığın en açık ispatı olduğunu haykırır. Zabıt bu coşku içinde, köye inip, bayrakları yakından görmek ister. Sarp yolları aşarak zorlukla köye inen kahramanlar, Bulgar köylülerinin düşmanca bakışları arasında uzaktan bayrak zannettiklerinin kuruması için iplere asılı kırmızıbiberler olduğunu görerek hüsrana uğrarlar.

Ömer Seyfettin, “Nakarat” hikâyesinde Türklerin milli şuura sahip olmamalarının yol açtığı sonuçları eleştirirken, azınlıkların etnik milliyetçiliklerini hikâyenin çatışma unsuru olarak kullanır. Günlük tarzında kaleme alınan hikâye, 30 Teşrin-i Sani 1319-11 Mart 1320 arasındaki üç buçuk aylık bir zaman dilimini kapsar. Deftere düşülmüş olan ilk notlar, yazarı olan zabitin geçmişi ve kişiliği hakkında önemli ipuçları verir. İstanbul’da yetişen ve “neşeli, gamsız, çapkın bir askerlik hayatı” hayalleri kuran zabıt, karıştığı bir kavga sonucunda Pirbeliçe’ye sürgüne gönderilmiştir. Zabıt, günlükleri tutmaya başladığı süreçte halen bu tatsız olayın acısını çekmektedir. Birbirine benzeyen sıkıcı günler içinde boğulan zabıt, biraz değişiklik olması ümidiyle bir memuriyete gönüllü talip olunca Velmeğe taraflarına gönderilir. Zabıt’ın Babina’da defterine kaydettiği 21 Kanun-ı Sani 1319 tarihli notlar, Türk

ordusunun Balkanlardaki komitacılık faaliyetlerini engellemek için o yıllarda yaptığı çalışmaları yansıtır. (Seyfettin, 2015: 799)

Görev bölgesi gibi, Zabit'in kaldığı oda da buz gibi ve pislik içerisindedir. Zabit, bu pislik ve imkânsızlıklar içinde, İstanbul'daki hayatını tasavvur eder. Odada gezinen Zabit, pencerenin pervazında, bu odada konaklayanların duvarlara yazdıklarını okumaya başlar ve bunları yazanların elemleri ile kendi elemlerini bağdaştırmaya başlar. O esnada pencereden komşu bahçedeki güzel köylü kızını gören Zabitin keyfi bir anda yerine gelir. Artık bütün vaktini pencere içinde oturup, ismini bile bilmediği bu köylü kızını seyretmekle harcayan hayalperest Zabit, bir yandan bu kızı alkoyup onunla yurtdışına kaçmayı kurarken, öte yandan hayallerini gerçekleştirdiği takdirde hem ailesi hem de devleti tarafından kendisine vurulacak olan “vatan haini” damgasını düşünerek, bu fikrinden vazgeçer. Bulgar köylü kızı ise Zabitin pencereye her çıkışında, onun gözlerinin içine bakarak, kendi dilinde bir türkü söylemeye başlar:

Naş, naş

Çarigrad naş... (Seyfettin, 2015: 804)

Türkünün sözlerinden hiçbir şey anlamayan zabit, nakaratını zihninde yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Zabit, bu türkünün kendisi için yakılan bir aşk türküsü olduğunu tahayyül ederek mutlu olur. Hayalperest zabit, gerçeklerle yüzleştğinde ise büyük bir hayal kırıklığına uğrayacak, kendi bilinçsizliğinden duyduğu utanç dolayısıyla adeta yerin dibine geçecektir.

Bölgedeki komitacılık faaliyetlerini engellemekle görevlendirilmiş Zabit, görevini ihmal edip bütün gününü gönül macerası aramaya harcarken, Bulgar kızı milli bir mefkûreyi, düşmanının gözlerinin içine bakarak korkusuzca dile getirmektedir. Zabitin dürbünle bakıp daha detaylı incelediği köylü kızının kıyafetleri de onun milliyetine bağlılığının bir yansımasıdır:

“Milli esvabını vücuduna ne güzel yaraştırıyor. [...] Yün çoraplı güzel kalın bacaklarını, nihayet bulmaz milli çorabını örerken, uçları ince parmaklı, işten biraz esmerleşmiş kuvvetli pençelerini hep dürbünle seyrediyorum. [...] Dikkat ediyorum, tuvaleti daima tam. Saçları daima taralı. Esvap daima aynı. [...] Önündeki kırmızı yünden püsküllü örtüde bile başka bir letafet var!” (Seyfettin, 2015: 803-804)

Bulgar kız, millî ideallerini korkusuzca dile getirirken, hayalperest Zabit, kızın bakışlarında ve sözlerini anlamadan dinlediği türküde başka manalar arayarak, bunun bir sevda türküsü olduğuna kendini inandırır. Sisli bir sabah, kıza bir sürpriz yapmak isteyen Zabit, günlerdir dinlediği türkünün nakaratını söyleyince kız, “Bravoo, bravoo” diye bağırarak, türkünün diğer kıtalarını okumaya başlar ve birbirlerine gülümserler.

Bir ay sonra Pirbeliçe'ye dönmek için emir alan Zabit çok üzülür. Adını bile bilmediği kıza kendisinden bir yadigâr bırakmaya karar verir. Gaflet içerisindeki Zabit, bir aydır dinlediği türkünün nakaratını pencerenin duvarına kazıyarak, kendisinden sonra bu odada konaklayacaklardan Bulgarca bilenlerin, bunu okuduklarında burada ne büyük bir aşk macerasının yaşandığını anlayacaklarını tahayyül eder.

Zabit, bavulundaki kolonya şişesini kıza iletmesi için çırağa verir. Ardından vedalaşmak için gelen odacıya, türkünün nakaratının ne anlama geldiğini sorunca odacı irkilip, “Hâşâ efendim, bizim köyümüzde bunu kimse söylemez! Biz bunu kabul etmeyiz. [...] Buranın ahali hep namusludur.” (Seyfettin, 2015: 811) der. Zabitin ısrarlarına dayanamayıp, ezilip büzülerek nakaratın “Bizim olacak, bizim olacak, İstanbul bizim olacak” anlamına geldiğini, kızın papaz olan babasının, kendi mefkûresi doğrultusunda komitaya katıldığını ve bir yıl önce öldürüldüğünü söylediğinde Zabit beyninden vurulmuşa döner. Koyu bir Bulgar milliyetçisi olan köylü kızı, gözlerinin içine bakarak hem kendisine, hem de milletine en ağır küfrü ederken Zabit, anlamadığı sözleri zihninde bir aşk türküsü olarak yorumlayıp hayallere dalmıştır. Zabitin bu nakaratta söylenenlerin ne anlama geldiğini anladığında içine düştüğü

utañ verici durum, milli Şurdan yoksun bir askerini, hem kendisini hem de memleketini ne kadar k6tu bir duruma d6Őebileceđinin de çarpıcı bir g6stergesidir.

6mer Seyfettin'in etnik milliyetçiliklerin folklordan beslendiğinin altını çizdiği bir diğer hik6yesi ise "Bir KayıŐın Tesiri"dir. Hik6yenin anlatıcısı zabıt, bir arkadaşıyla kiraathanede otururken, yan masada iri, palabıyıklı, kocaman kalpaklı, elinde g6m6Ő savatlı bir Çerkez kamçısı tutan, etin bir Çerkez Şivesiyle karşısındakilere bir Şeyler anlatan Çerkez dikkatini çeker. Bu Çerkez'i arkadaşına g6sterdiğinde, arkadaşı bu kişiyi okul yıllarından tanıdığını, onun Çerkez taklidi yapan bir T6rk olduğunu s6yleyerek g6ler. Anlatıcı bu T6rk'6n neden kendisini Çerkez zannettirmek istediğini sorduğunda ise arkadaşı anlatır:

"Bu sahte Çerkez'in adı Mahmut Bey'dir. İdadı ikinci sınıfa kadar hiçbir milliyet iddiası yoktu. O sene ramazan tatilinde bir arkadaşı kendisine Karam6rsel'den gayet zarif bir Çerkez kayıŐı getirdi. Bu kayıŐı hepimiz g6rd6k. Hakikaten nefisti. [...] Mahmut Bey bu kayıŐı beline taktı." (Seyfettin, 2015: 899)

Mahmut Bey bu kayıŐı beline takar takmaz T6rklerle konuşmayı bırakıp erkezlerle d6Ő6p kalkmaya başlar. Zabıt olup, okuldan mezun olduğunda T6rkeyi artık tamamen unutmuŐtur, buna karşılıklı erkezceyi de bir t6rl6 6đrenemez. Arkadaşlarının alay için kendisine taktığı "Çerkez Mahmut" lakabı ile iftihar eder. Bir zaman sonra bir Çerkez paşasına intisap ederek İstanb6l'dan s6r6l6r, Kafkasya'ya kaçar. Burada bir Çerkez kızıyla evlenir. II. Meşrutiyet ilan olununca İstanb6l'a d6nerek, Çerkez propagandası yapmaya başlar. Arkadaşı, babayiğit biçimde gezinen bu Çerkez kılıklının hik6yesini anlatırken anlatıcının aklından geçen, "T6rklerin hariçten kendi ilerine g6n6ll6 bir tek 'milletaŐ' celbedecek b6yle ehemmiyetsiz kayıŐııkları bile olmadığı" (Seyfettin, 2015: 900) d6Ő6ncesi hik6yenin ana fikrini teşkil eder.

SONUÇ

Milletlerin mill6 kimlikliklerini kazanma s6recinde folklor 6nemli rol oynar. Osmanlı'da azınlık milletler, milli kimliklerini oluştururken kendi folklor 6đelerine sıkı sıkıya sarılırlar. Y6zyıllar boyunca 6mmetilik g6r6Ő6n6 benimseyen T6rkler ise XX. y6zyılın başında millet oldukları bilincini ancak kavramaya başlarlar. 6mer Seyfettin, hik6yelerinde işlediği konular aracılığıyla T6rklerde milli kimlik oluşumuna katkıda bulunur. Yazar, milliyetçilik konusunu işlediği kimi hik6yelerde azınlık halklarını bir çatışma unsuru olarak kullanır, b6ylelikle konuyu daha çarpıcı bir hale getirir. Bu çalışmada incelenen hik6yelerden yola çıkarak, 6mer Seyfettin'in milli kimlik meselesine bakışı hakkında Şunlar s6ylenebilir:

1. 6mer Seyfettin, Osmanlı'nın çok uluslu bir devlet olması dolayısıyla Osmanlılık d6Ő6ncesinin tuhaf bir hayal olduğu inancındadır. Zira Osmanlı atıŐı altında yaşayan etnik unsurlar çoktan milli kimliklerini edinmiş ve T6rklerden intikam alma duygusu içindedirler.

2. Osmanlı b6nyesindeki b6t6n milletler milli kimliklerini edinmiş olmalarına karşılıklı T6rkler benimsedikleri 6mmetilik d6Ő6ncesi dolayısıyla milli kimlik edinemediŐlerdir. T6rklerin milli bir kimlikten yoksun oluşları, onları zaman zaman azınlıklar karşısında g6l6n duruma d6Ő6r6r.

3. Osmanlı'da azınlık milletlerin folklorları, milli kimliklerini oluşturma s6relerine kaynak teşkil eder. Buna karşılıklı T6rkler, folklorlarına sahip çıkmadıkları s6rece milli kimlik inşasında sıkıntı yaŐayacaktır.

Sonuç olarak, 6mer Seyfettin Milli edebiyat d6neminde yazdığı hik6yelerinde değindiği milliyetçilik meselesini farklı y6nlerden ele almış, 6zellikle etnik unsurları çatışma unsuru olarak kullandığı eserleri aracılığıyla T6rklerde milli bir kimlik inşa etmenin 6nemini vurgulamaya gayret etmiştir.

KAYNAKÇA

- Berkes, Niyazi, (2010), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul, (1999), **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Lewis, Bernard, (2009), **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (Çev: Boğaç Babür Turna), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Ömer Seyfettin, (2015), **Bütün Hikâyeleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Öztürkmen, Arzu, (2006), **Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony D., (1994), **Millî Kimlik**, (Çev: Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Temur, Nezir, (2011), **Folklor ve İdeoloji**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Doç. Dr. Mehmet YILMAZ
Harran Üniversitesi
mehmetyilmaz27@yahoo.com.tr

Şehirlileşme Kültürü Ve Estetize Edilmiş Yaşam Bağlamında Gaziantep'te Suriyeliler

2011 yılından beri Suriye'de devam eden iç savaş beraberinde yüzbinlerin ölümünü getirdiği 2011 yılından beri Suriye'de devam eden iç savaş beraberinde yüzbinlerin ölümünü getirdiği gibi, milyonların da mülteci olarak komşu devletlere ve Avrupa'ya gitmesine sebep olmuştur. Suriye'den gelen mültecilerin büyük bir kısmı Türkiye'nin güney şehirlerine –Gaziantep, Kilis, Hatay, Şanlıurfa- yerleştirilmişlerdir. Bu yerleştirilme konteynır şehir şeklinde olduğu gibi, kişilerin mal varlıklarına bağlı olarak kirada oturma şeklinde de devam etmektedir. Ancak burada bir kontrolsüzlük ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar mülteci durumundaki Suriyelilerle halkın ortak inanç ve kısmen değerler sistemi uyuşsa da, aslında meselenin görünmeyen, belki de gündeme getirilmek istenmeyen tarafları da vardır. Sosyal medyada artık Suriyelilere vatandaşlık ve kalıcı oturma hakkının verilmesine karşı çıkan kesimlerin sayısı hızla artmaktadır. Özellikle şehir hayatında, örneğin hastahane, park, toplu taşıma araçlarında yerli halk sıkıntı duymaktadır. Şehrin aşırı kalabalıklaşması beraberinde yaşam savaşını da getirmekte, bu da insanların birbirine karşı daha hırçın, kaba, haşın davranmalarına sebep olmaktadır. Saygı, merhamet, kibarlık, komşuluk ilişkileri yozlaşmakta; insanlarda yabancı yüzlerle karşılaşmanın getirdiği tedirginlik, korku ve bazen de öfke, sürekli bir hal almaktadır. Bu çalışmada, Gaziantep'te şehir hayatının getirdiği sorumluluklar ve Suriyeli mültecilerle yerli halkın şehir hayatında çatıştıkları noktalar ve bunların sebepleri üzerinde durulmuş, sonuç/değerlendirme kısmında ise çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Şehirli kültürü, Mültecilik, Yerli halk, Suriyeliler.

In the Context of Urban Culture and the Aesthetic Life Syrians in the Gaziantep

Since 2011, the death of hundreds of thousands in Syria as it brought together in the ongoing civil war, as millions of refugees to neighboring countries and has led to go to Europe. refugees from Syria -Gaziantep a large part of the southern cities of Turkey, Kilis, Hatay, Şanlıurfa-were placed. As it is placed in the container-shaped city, people continue living in the form of rent, depending on the assets. However, an uncontrolled arises here. Although the case of the Syrian refugees with people's shared beliefs and values system partially uyuss the invisible matter of fact, there are maybe also brought unwanted parties. The number of the part against the grant of citizenship and permanent residence is no longer entitled to the Syrian Social media is rapidly increasing. In particular, city life, such as hospitals, parks, public transport is concerned locals distress. overcrowding in the city, bringing together in the struggle for survival, these people against each other in a more combative, rude, harsh causes them to behave. Respect, compassion, kindness, neighborly relations are corrupt; The unease people get to meet with foreign face, fear, anger, and sometimes get a permanent state. In this study, the responsibilities brought by the city life in Gaziantep and the Syrian refugees clash with locals city life and the points they have focused on their causes, consequences / evaluation has been made on the part of the solutions.

Key Words: Urban culture, refugee, indigenous peoples, the Syrians.

0. Amaç-Kapsam ve Yöntem

0.1. Amaç

2011'de Suriye'de patlak veren iç savaştan sonra Türkiye'ye göçmek zorunda kalan Suriye uyruklu mültecilerin yerleştiği Gaziantep ve Şanlıurfa şehir merkezlerinde, bir süre sonra yerli halk ile mülteciler arasında çeşitli kültürel farklılıklar nedeniyle anlaşmazlıklar ve çatışmalar baş göstermiştir. Bu bağlamda, şehir hayatındaki sosyal yaşam, kamusal mekânların kullanımı, tüketim alışkanlıkları, komşuluk ilişkileri, aile yaşantısı gibi sosyolojik olgular

çatışmanın temelini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, özellikle Gaziantep ve Şanlıurfa'da ikamet eden Suriyelilerle yerli halk arasındaki sosyal farklılıkların meydana getirdiği ve giderek büyüyen sosyal çatışmanın şehir yaşantısına yansıyan bazı pratikleri üzerinde durulmuştur.

0.2. Kapsam ve Sınırlılık

Aslında sosyoloji ve kültürel antropolojinin, hatta istatistik biliminin de konusuna giren, son derece geniş ve daha çok, ekip çalışmalarıyla uzun yıllar inceleme yapılacak bir alanın zorluğu göz önüne alındığında, bildiride ele alınan konular kısa değerlendirmeler halinde sunulmuştur. Konu Gaziantep ve Şanlıurfa'da yaşayan Suriyelilerin ve yerli halkın olumlu ve olumsuz –genelde olumsuz; çatışmanın kaynağının öğrenilmesi için – görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

0.3. Yöntem

Alan çalışması niteliğinde olduğu için, bildiride sunulan bilgiler “*Katılımcı Gözlem Tekniği*” ile elde edilmiştir. Serbest bir ortamda kişinin kendisini en rahat şekilde hissettiği anda duyguları yazılmış veya konuşma esnasında ses kayıt cihazı kullanılmıştır.¹

1. Giriş

“Coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar” Yves Lacoste’un kitabının başlığının benim çalışmamla doğrudan bir ilgisi olmamakla birlikte, genelde bulunduğumuz ve özelde Türkiye’nin bulunduğu coğrafya tam da bu başlık altında bile incelenebilir. Coğrafya savaşlarının yapıldığı bir çağdayız. Geçen yüzyılda Kıta Avrupası’nda bu türden savaşlar yapıldı ve bitti; ama bizde şiddetlenerek hala devam ediyor. Türkiye’nin bulunduğu coğrafya çok kaygan bir coğrafyadır. Hurri ve Hititler gibi bir iki medeniyeti saymazsak bin yıldan fazla yaşayan yok!

Coğrafyayı anlamlı, yaşanabilir kılan insandır. Remzi Oğuz Arık (Arık:1990, 12) vatanların oluşumunu kısmen tesadüfi olay/olaylar şeklinde olduğunu belirtir ve Orta Asya’dan Anadolu’ya gelen Türkmenlerin Hazar Denizi’nin güneyinden değil de, kuzeyinden geçmeleri durumunda bugünkü dinimiz ve yerimizin ne olacağını sorar. Aynı şekilde, Amerika’yı kuranların çıktıkları yerlerin değişikliğini, çıkışlarına hakim olan sebepleri ve bu sebeplerin neticesinde oluşmuş “devlet” arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığı konusunda haklı olarak sorular sorar.

“*Ana ve babasını seçmekte doğacağı yeri istemekte serbest olmayan çocuğun, iradesini kazanıncaya kadar geçirdiği muğphem, karanlık, hatta adsız devre pek benzeyen bu coğrafya ve cemaat adsızlığı yavaş yavaş silinir. Nesiller orada yaşama ve mesut olma şartlarını parça parça yaratır ve sonra kütütle ad alır, ayrı bir karakter kazanır. Coğrafya da ad alır.*” (Arık: 1990, 12 vd.). Bu adlandırma, aynı zamanda bizi biz yapan değerlerin ortaya çıktığı, kültürel motiflerin yapılandırıldığı ve bizi de sosyalleştirdiği; yani aidiyet kültürümüzün bir karaktere bürünmesidir. Üzerinde yaşadığımız coğrafyanın benliğimizle köprü kurmasının ana sebebi budur. Sıradan toprak, bu sebeple bizler için *vatandır*.

¹ Bu çalışmada, özellikle pedagojik formasyon öğrencilerimin bana çok büyük yardımları olmuştur. Kendilerine teşekkür ederim.

Bir köye, kasabaya veya şehre ait olma, biraz önce açıkladığımız gibi belli, ortak kültürel değerleri bilmek ve onları paylaşmaktır. Bir şehrin gelenekleri, ritüelleri ve diğer törenleri aynı zamanda o toplumun ortak hafızasıdır.

“Her insanın bir hafızası olduğu gibi, toplumların da hafızası vardır ve bu toplum hafızası, topluluk üyeleri ile grup kimliği arasındaki bağları kuran en önemli araçtır. Toplumsal hafızada yer edinen tüm anıların, topluluk üyeleri tarafından benimsenmiş olması, mevcut toplumsal düzeni mesuru kılar. Böylece kustağın aktarılan öğeler toplumsal belleği sekillendiren zaman ve mekân dışı semboller haline gelirler. Toplumsal belleğin temelini oluşturan “ortaklık” ve “aidiyet” duygusu ortak değerlerin mesruiyetini de beraberinde getirir. Bu “ortaklık” ve “aidiyet” duygusunun ardından zamanla “sahiplenme” duygusu ortaya çıkar. Toplumsal belleğin oluşturan ve kustağlar boyu aktarılmasını sağlayan bu “ortaklık duygusu”dur.” (Çeviker:2009, 19-23).

Öyleyse şehir nedir?

“ (...) bütünsel anlamıyla kent (...) coğrafi bir ağ, ekonomik bir organizasyon, kurumsal bir süreç, sosyal eylem tiyatrosu ve kolektif bütünlüğün estetik simgesidir. Bir yanda evcil ve ekonomik eylemlerin fiziksel çerçevesi, öte yanda insan kültürünün önemli eylemleri ve dürtüleri için dramatik bir konumdur. Kent sanatı besler ve kendisi sanattır; kent tiyatroyu yaratır ve kendisi tiyatrodur. Tiyatro olarak kentte, insanın amaçlı eylemleri zıt ve uyumlu kişilikler, etkinlikler ve gruplar vasıtasıyla şekillenir, uygulanır ve önemli ürünler verir.” (Paetzold:2010, 45- Mumford:2000, 480 vd.)²

Doğu ve Batı dünyasında kentli olma üzerine – en azından ilk dönemlerde – benzer düşüncelerin olduğu söylenebilir. Nitekim, medine (şehir), medeni (şehirli, kibar; barbarlık durumundan çıkmış, birlikte yaşamayı, toplumsal kurallara uymayı bilen, sosyalleşmiş), medeniyet (uygarlık) ile Batı dünyasında uygarlık (civilization), nezaket (civility) ve vatandaşlık (citizenship) gibi kelimelerin etimolojik yönden birliği düşüncemizi desteklemektedir.

“Görgüsel ve eğitilmiş vatandaş (civite-zeiti) bir şehrin sakinidir ve Norbert Elias (1978) gibi tarihsel sosyologlara göre insanların davranışlarının incelendiği ve gündelik davranışın toplumsal açıdan kabul edilebilir bir adabı-muaşerete dönüştürüldüğü uygarlık süreci, kentli bir çevrenin kozmopolit bağlamına, yani bir şehir-devletine gereksinim duyar. Elias, The Civilizing Process’te, uygarlığın tarihsel evriminin, insanların atıstınde geçen vahşi yaşamlarından sarayın inceltilmiş davranışlarına ve sonrasında da bujuva hanesinin pu-riten yasasına doğru yol aldığına öne sürer, ama bu toplumsal dönüşüm en nihayetinde bir şehir ortamının daha geniş bağlamına ihtiyaç duyar. Sağduyu açısından Batı toplumunun başlıca değerleri, şehrin ürettiği ahlaki düzenle, diğer bir deyişle medenilik değerleri ve kentli kişilikle ilişkilendirilmiştir. Bunun aksine kırsal kesim, şehrin dışında kaldığı için, yaşamı cehalet ve kabalıkla nitelendirilen olumsuz putperest (paganus) fikriyle bağlantılandırılıyordu. Şehir duvarlarının ötesindeki yaşam, şiddet, talan ve belirsizlikle nitelendiriliyordu. 19. yüzyıl kapitalizmini en sert eleştirenlerden biri olan Karl Marx, Fransız köylülerinin siyasi muhafazakârlığı üzerine yazılarında kırsal kesimi ve değerlerini, salt “köylü ahmaklığı”yla suçluyordu. Marx, kent burjuvazisini, modernitenin yıkıcı yaratıcılığının birincil vasıtası ve kent ortamını, nihilizmin yeşerme alanı olarak görüyordu. Marx’ın Fransa’nın kırsalı ve İngiltere’deki sanayi devrimi üzerine yazılan, kent yaşamının radikal doğası ve bunun modern zihniyet üzerindeki etkilerinin çağdaş yorumlamalarına ilham kaynağı olmuştur.” (Turner: 2014, 317)³

Dikkat edilmesi gereken nokta, kentlinin bazı belirgin özelliklerinin taşralıdan farklı oluşudur. Kibarlık, nezaket, uygarlaşma süreci, adab-ı muaşeret kurallarının ortaya çıkışı ve onlara uyum şehir hayatının tabii neticeleri gibi görünmektedir.⁴ İbn-i Haldun’un da kentle ilgili gelişim aşamalarını anlatırken başvurduğu yöntem, aşağı yukarı aynıdır.

² Lewis Mumford: *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, (İngilizceden Çevirenler: Gürol Koca ve Tamer Tosun, Ayrıntı 2000) Bu eserde kentin tarihsel kökenleriyle ilgili ileri okumalar için önemli bilgiler mevcuttur.

³ Kent sosyolojisiyle ilgili dünyada ve ülkemizde önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak konumuzla doğrudan ilişkisi olmadığından, kent sosyolojisi kuramları ve özelliklerinden bahsetmedik.

⁴ Ancak, buradan, taşralılar kaba, biçimsiz ve uygarlıktan nasibini almamışlardır, gibi ham bir yorum çıkartılmamalıdır. Anlatılmak istenen, insanoğlunun medenileşme yoluna girerken mutlaka bir kent yaşamına ihtiyaç duyduğu veya duyacağı, bu kent yaşamının da belli kurallara dayanacağıdır. İbn-i Haldun’dan günümüz sosyologlarına kadar pek çok araştırmacı bu konuda görüş birliği içindedir.

“Bedevi hayat yaşayanların sadece zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak durumda olduklarından, bunun uzerinde bir şeye sahip olmadıklarından bahsettik. Aynı şekilde şehirlerde medeni hayat yaşayanların ise, zaruri ihtiyaçların ötesinde tamamlayıcı ve luks ihtiyaçlarını da karşılayabilecek durumda olduğunu söyledik. Zaruri ihtiyaçların, tamamlayıcı ve luks ihtiyaçlardan daha eski ve öncelikli olduğuna şüphesiz yoktur. Çünkü zaruret kök, tamamlayıcılık ise bu kökten çıkmış bir daldır. Bu bakımdan badiyeler ve bedevilik de şehirler ve şehir hayatından önce gelir ve onların temelini teşkil eder. Çünkü insanın talep edeceği ilk şey, zaruri ihtiyaçlarıdır. Zaruri ihtiyaçlarını elde ettikten sonra tamamlayıcı ihtiyaçlara ve luksa yönelir. Bedeviliğin kabalığı, medeniliğin kibarlığından tarihsel olarak önce gelir. Onun için de şehirleşmenin bedeviliğin gelişiminden doğan kaçınılmaz bir sonuç olduğunu görüyoruz. Ne zaman ki insanın yaşamında ekonomik bir rahatlık oluşur, bolluk ve luks ortaya çıkar, ancak o zamandan sonra içinde bir “şehre yönelme arzusu” doğar. Bu tür bedevi kabilelerin yaşadıkları süreç bu şekildedir. Şehirli ise badiyeye gitmesini gerektirecek bir zaruret hali söz konusu olmadıkça veya şehir halkının yaşadığı gibi yaşamaktan aciz kalmadıkça (yoksullaşmadıkça) badiyeye gitmek istemez. Herhangi bir şehrin halkının geçmişine göz atmak, bedeviliğin şehirlerin temeli olduğu ve onlardan daha önce geldiği gerçeğini teyit etmek için yeterli olacaktır. Böyle bir araştırma yaptığımızda da o şehir halkının çoğunun, şehrin etrafındaki badiyelerden ve köylerden gelmiş olduklarını görürüz. Çünkü bu insanlar ancak belli bir zenginliğe ulaştıktan sonra şehre yerleşmiş, şehir yaşamının luks ve konforuna -kendilerini ekonomik açıdan hazır hissettiklerinde- dalmışlardır. Bu da açıkça gösteriyor ki şehir yaşamı, çöller ve kırsal kesimdeki bedevice yaşamdan ve o yaşam tarzının adım adım gelişiminden doğmaktadır. Bunu iyi bil. Diğer taraftan bedevi yaşamı ve şehir yaşamı da kendi içlerinde farklı farklıdır. Bir mahalle bir diğerinden, bir kabile bir başka kabileden daha farklı olabilir. Aynı şekilde bir şehir de bir başka şehirden çok daha geniş ve kalabalık olabilir. Böylece, zaruri ihtiyaçların aşılıp bolluk ve luks yaşam imkanlarına ulaşıldıktan sonra şehir yaşamına geçildiği, bolluk ve luks yaşam imkanlarının ise zaruri ihtiyaçların karşılanmasından sonra geldiği, dolayısıyla bedeviliğin şehir yaşamından daha eski bir tarihesi olduğu konuları açıklığa kavuşmuş oldu. En iyisini bilen Allah'tır.” (İbn-i Haldun: 2004, 161 vd.)

Yine eserinin bir başka yerinde:

“Aşiretliler çok vahşî adamlardır. Beldehler onları vahşî hayvanlar ve haris şakiler gibi telâkki eder. Bu aşiretler, aşirî Berberler, Kürtler, Türkmenler, ve Türklerdir». Şehir hayatı insana aşiret hayatındaki halinden bu tür başka bir şekil verir «Salâh ve refah içinde yaşayan şehirli hissiyata muhtela olur, emniyetlerini temin ihtimamını halkına bırakırlar, salâh içinde yaşarlar, muhtelir milletlere tecavüzü hiç duşunmezler, gailelerden uzak kaldıkları ve silâh istimal âdetini terk ettikleri için çocuklarına onu da talim etmezler.” (Hilmi Ziya- Ziyaeddin Fahri:1940,89) ifadelerini kullanır.⁵

Bir topluma, bir coğrafyaya ait kültürün estetik bir yapıya bürünmesinin temel niteliği, “ortak yaşama ve hatırlama biçimlerinin varlığıdır.” Bu ortak nitelikler veya ortaklığın getirmiş olduğu davranış kalıpları neticesinde oluşan “kolektif bellek ya da toplumsal bellek oluşur.”(Connerton:1999,7). Kent ve insan ilişkisinin tabii bir neticesi olarak da “estetik değer kazanmış bir kent kültürü” ortaya çıkar.

2. Yerli Halkta Suriyeli Erkek Algısı⁶

Bu çalışmada, ulaşılan önemli sonuçlardan biri de yerli halkın, Suriyeli erkeklerle ilgili genelde olumlu denilecek-bir düşüncesinin var olduğu. Suriyeli erkeklerin ucuz işgücü oluşturmaları, sigortasız, her işi yapmaları olumsuzluğu teşkil etmektedir. Bunun neticesinde oluşan yüksek işsizlik oranı, zaten ekonomik sorunlarla boğuşan yerli halkı iyice darboğaza sürüklemiştir. Haksız istihdam sosyal yapıyı iyice sarsmaktadır. İşyeri açanların bazı vergilerden muaf olmaları da sosyal hayatı yerlilerin aleyhine zorlaştırmaktadır. Kiraların artması da buna eklendiğinde hayat, yerli emekçi kesime yaşanmaz olmaktadır. Ancak Suriyeli erkeklere yönelik en büyük eleştirilerden biri “Nasıl erkekler? Kendi vatanlarında

⁵ Bu arada, İbn-i Haldun'un Türklere ve Kürtlere bakışını da ayrıca değerlendirmek gerekir.

⁶ “Yerli” ve “Suriyeli” ifadelerini, hiçbir şekilde ötekileştirme bağlamında değil, demografik bir niteliği vurgulamak için kullanıyorum. Bu çalışmada, Suriye'den iltica eden Kürtler ve Türkler değil, Arap aileler ele alınmıştır. Bu alanda daha sonra yapılacak çalışmalarda Arap, Kürt ve Türk aileler de karşılaştırılabilir.

niçin savaşmıyorlar da buraya kadınlar gibi sığınmışlar?”⁷ Bu düşünce, yerli halkın vatan anlayışı bakımından ne kadar farklı olduğunun bir işaretidir.⁸

2.1. Yerli Halkta Suriyeli Kadın Algısı

Yerli halkın en büyük problemlerinden biri de Suriyeli kadınlar. Yerli Türk veya Kürt kadınların büyük bir kısmı Suriyeli kadını beğenmiyor. Bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunlar:

a) Suriyeli kadınların aşırı lükse düşkün olmaları. Bu durum, yerli kadınlar tarafından “Bu kadınlar erkeğe de bu kadar düşkünler!” şeklinde bir düşünceye yol açmaktadır. Mesela, alan çalışması yapılırken, bir esnaf şu bilgileri verdi: “1800 tl’lik limiti olan kartın sadece 500 tl’sini gıdaya, 1300 tl’sini makyaj ve fantezi iç çamaşırına harcadılar. Bilseydim kartı vermezdim.” Bu ve buna benzer pek çok olay bizlere anlatıldı.

b) Suriyeli kadınların Türk erkekleriyle evlenerek, kendisi yaşantısını garantiye alma düşüncesi de yerli kadınlar tarafından çok erken bir tarihten beri bilinmektedir. Suriyeli kız ve kadınlar da yaşları ne olursa olsun yerli erkeklerle evlenmek istemektedir. Hatta bu konular, Suriyelilerin geldikleri ilk zamanlardan istismar edilip belli ücretler karşılığında – kadının güzelliği, yaşı, bakire veya dul olması gibi- yerli erkeklere satıldılar. Bunun adına da evlilik denildi. Bazı çarpık ilişkiler medyaya da yansıdı. Ancak olayların üzerinde o zaman da, şimdi de fazla durulmadı.

Bugün, özellikle Gaziantep, Şanlıurfa, Kilis gibi illerde yerli kadınlar ve kızlar eşlerini ya da müstakbel eş adaylarını kaybetme korkusunu taşımaktadırlar. Hiçbir yerli kadın Suriyeli bir kadın ile aynı evi paylaşmak istememektedir. Fakat, yine de çok eşli evlilik bölgede hızla artmaktadır.⁹ Erkekler bazen bu durumu eşlerine karşı bir koz olarak da kullanmaktadır. Yerli kadınlar bunu yadırgarken, Suriyeli kadınlar çok evliliği normal karşılamaktadır.

c) Fuhuş ciddi bir şekilde artmıştır. Yerli halk bundan şiddetli bir şekilde mustarıptır. Yerli halkla Suriyeliler arasında hala dil probleminin olması, eve giren çıkanların kontrol edilememesi, genel anlamda Suriyelilerin Türkiye’de kontrolsüz bir hayatı yaşamaları fuhuş ve diğer çarpık ilişkileri, hırsızlığı, eroin, esrar gibi maddelerin kullanımını kolaylaştırmaktadır. Bu durum, şehirlerin bazı mahallelerini güvenlik zafiyetine sokmaktadır. Nitekim terör olaylarının artmasının bir sebebi de bu tür yerlerin yeterli sıklıkta denetlenememesidir.

ç) Suriyeli kadınlara yönelik bir başka eleştiri de, aile yapısını fazla önemsemedikleri; cıvelli, bakımlı fakat kültürsüz oldukları, erkekleri baştan çıkardıkları, rahat tavırlarıyla savaştan kaçmamış da sanki tatile geldikleri havasını verdikleridir.

⁷ Suriye’de iç savaşa neden olan olayı görüşülen Suriyelilerden biri şöyle anlattı:

Mısır’da olaylar meydana gelirken iki kadın doktor telefonda birbiriyle konuşurken, “Hüsni Mübarek düşmüş, darısı bizim başımıza!” cümlesini kullanmışlar. Telefonları dinleyen Muhaberat üyeleri iki kadını tutuklar ve ceza olsun diye saçlarını sıfıra vururlar. Bunun üzerine kadınlardan birin akrabası olan 12-13 çocuk duvarlara “Halk, düzenin yıkılmasını istiyor!” şeklinde Arap dünyasında en çok kullanılan sloganı yazarlar. Okul müdürü çocukları istihbarata şikayet eder, çocuklar ağır işkencelere maruz bırakılır. Bu arada Dera köyündeki aşiret reisleri Dera Muhaberat sorumlusuna çocukların bırakılmasını söylerler, ancak hakaret görürler. Sonraki gün bin kişilik bir grup sokağa çıkarak çocukların bırakılmasını ister. Dera bölgesi Ehl-i Beyt taraftarı. Baas rejimi eskiden beri bu bölge halkına baskı uygulamaktadır. Bunun da tesiriyle eylemler bir isyan hareketine dönüşür.

⁸ Bu çalışmada ulaşılan sonuçların tamamı, başka çalışmalarla desteklenebilir veya eleştirilebilir. Burada amaç, insanların –en azından bir kısmının- olaya bu gözle baktığının tespit edilmesidir.

⁹ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığının mutlaka bu konuları araştırması gerekmektedir. Gelecekte bu durum, ciddi toplumsal sorunlara yol açacaktır. Ancak bildiğimiz kadarıyla, böylesine ikili yapı özelliği gösteren aileler hakkında herhangi bir çalışma yapılmadı. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, bölgede eneset ilişkilerin oranı çok yüksek olduğu halde, verileri araştırmacılarla paylaşmamakta, araştırmacılara çeşitli bürokratik zorluklar çıkartmaktadır. Aynı durum Adalet Bakanlığı için de geçerlidir. Şanlıurfa’da hastahane ve cezaevinde bu konu ile ilgili çalışma yapma düşüncemiz olduğunu söylediğimizde “Bilgiler size verilemez!” denildi.

2.3. Kültürel Farklılıklar ve Getirdiği Problemler

Her şeyden önce yerli halk, Suriyelilerle ciddi bir kültürel farklılığın varlığını kabul etmiş durumda. Her ne kadar Gaziantep, Şanlıurfa, Kilis, Hatay gibi illerde yaşayanlar “millet” olarak Araplarla bir akrabalık ilişkisine sahip olsalar da –genel olarak mesele ele alındığında – vatandaşlarını çok büyük bir kısmı farklı kültürlere ait olduklarını söylemektedir. Bunu anlatırken, komşuluk ilişkilerindeki vurdumduymazlık, samimiyetsizlik, çok kalabalık ailelerin birlikte yaşamaları, aile mahremiyetinin zayıflığı, Suriyelilerin yeterince birbirlerine yardım etmemeleri, çok gürültülü oluşları, yatma-kalkma saatlerinin belirsizliği, komşuluk hakkına riayet edilmemesi, şehre dolmuşlar hissini belirgin bir biçimde sokağa yansıtması, vahşi bir kalabalığın şehirde oluşması, saygı, merhamet duygularının çok zayıflaması, sadece mideyi doldur gerisini boş ver düşüncesinin sokağa yayılması, sürekli yabancı yüzlerin varlığının getirmiş olduğu tedirginlik, korku ve öfkenin yaygınlaşması, insani duyguların alabildiği bir biçimde dilencilikle sömürülmesi gibi toplumsal sorunlar gelecekte ciddi bir şekilde karşımıza çıkacaktır.

Bu insanların coğrafya ile bir ilişkileri kalmamış. Oysa insanımızın yaşadığı coğrafya ile ciddi manevi bağları hala mevcut. Temel kültürel farklılıklar ve benzeşmemek ilişkisi bu açıdan okunursa, farklılıkları anlamlandırmak daha da kolaylaşır.

2.4. Asayiş Problemleri

Yukarıda adı geçen şehirlerde büyüyen en önemli problemlerden biri de asayıştır. Gettolaşma eğiliminin artması, belli yerlerde Suriyelilerin artış göstermeleri, sokak ve mahalle hayatında ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Nitekim zaman zaman medyaya da yansıdığı üzere Gaziantep’te Suriyeliler ile yerli halk arasında tartışma ve kavgalar meydana gelmektedir.

3. Sonuç ve Değerlendirme

Bir kent müzeleri, plastik sanatlara yönelik yapıları, kütüphaneleri vb. binalarıyla halka açık bir alan haline gelir ve halk da bu yapıları veya yerleri benimseyerek, bu yapılarla ilişkili ruhsal ya da tarihsel kimliğinin bir yerinde anlam kazandırarak şehri kendi evine dönüştürür. Çevre estetiği, insanların yaşam tarzlarıyla, kültürel miraslarıyla uyumluluk içinde ve devamlılık sağladığı sürece şehir insanlara güven duygusu verir; insanlar o mekânı sahiplenir, şehre özgü estetik anlayış ancak böylesi bir ortamda gelişir ve anlam kazanır.

“...düşünmeyi, hayal kurmayı ve diğer insanlarla bir araya gelmeyi özendirir” bir kentsel çevrenin yalnızca kütleler, boşluklar, mekânlar, biçimler ve malzemelerden oluşmadığını, içerdiği yaşamla, bu çevrede nasıl yaşandığı ve yaşanabileceği ile ilişkili olduğu üzerinde durmaktadır. Yaşam çevresi olarak kentsel çevreler gündelik yaşamın geçtiği, insanın her gün deneyimlediği çevrelerdir; gündelik yaşam çevresinin estetik deneyimi yaşam kalitesini doğrudan etkiler. Bu, duyularımızla bir bütün olarak algıladığımız mekanların ışığı, renkleri, biçimleri, görünimleri, sesleri ve kokularıyla hoşumuza gitmesi gibi fiziksel çevrenin karakterine ilişkin niteliklerin estetik algısı yanında bu çevrenin barındırdığı toplumsal çevre, insan etkinliklerinin yarattığı atmosfer ile doğrudan ilişkilidir.” (Bilsel:2010, 12).

Bu çalışmada yapılan görüşmelerden şu sonuçlar ortaya çıkmıştır:

1-Suriyelileri vatandaşlığa niçin alıyoruz, ihtiyacımız var mı, varsa bunların mutlaka açıklanması?

2-Aileler gittikçe parçalanıyor. Bunun başlıca sebebi, çok eşliliğin artış göstermesi, kadınlarımızın bu türden bir aşığılanmayı kabul etmemeleri.

3-Sağlık giderlerinden Suriyelilerin yeterince, hatta yerli halktan daha fazla faydalanması. Yerli halk ise, “Vergisini ödediğim sağlık hizmetinden niçin bir Suriyeli kadar

yararlanamıyorum?” düşüncesine sahip. Yerli halk “adam yerine konulmak” istiyor. Bu ülkenin sahibi onlar değil, benim diyor.

4-Asayiş problemlerinin çok hızlı bir şekilde artması ve devletin yeterince ilgilenmemesi. Güven duygusu ciddi bir şekilde zedelenmiş durumda. Mesela, aileler Suriyeli çocukların gittikleri okula kendi çocuklarını göndermek istemiyor.

5- Suriyelilere çeşitli konularda vergi kolaylığının tanınması. Üniversiteye girişte sınavsız hakkın verilmesi.

6-Dindaş olmak ayrı, ayrı kültürel kodlara sahip olmak ayrıdır. Çünkü ortak kültürle bir coğrafya/vatan inşa edilebilir. Suriyelilerle ilgili yerli halkın farklı düşünmesi, ister istemez “*din her zaman birleştirici unsur olamıyor*” düşüncesini dile getirmektedir.

7- Ekonomik sorunların bilinçli bir şekilde incelenmemesi, yerli halkın düştüğü ekonomik darboğazla nasıl başedeceğini bilememesi, devletin yardımlarının yeterince ve bilinçli bir şekilde dağıtılamaması da ayrı bir sorundur.

8- Şehir sosyolojisi ve nüfus hareketliliği konularında ciddi çalışmaların olmaması.

KAYNAKLAR

ARIK, Remzi Oğuz, (1990), *Coğrafyadan Vatana*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 12 vd.

BİLSEL, Doç. Dr. Cânâ, (2010), “Kent Tasarımı ve Çevre Estetiği”, *Dosya Dergisi*, Kent Estetiği Özel Sayısı, TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Aralık, s. 12.

CONNERTON, Paul, (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Ayrıntı, s. 7.

ÇEVİKER, Lale, (2009), *Şiddet ve Toplumsal Hafız*, T.C. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi (Siyaset Bilim) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aykut Çelebi, Ankara, s. 19-23.

Hilmi ZİYA- Ziyaeddin FAHRİ, (1940), *İbni Haldun*, Ankara Kütüphanesi, Türk İslam Feylesoflar:VI, Kanaat Kitabevi, İstanbul, s. 89.

İbn-i HALDÛN: *Mukaddime*, Birinci Cilt, Çeviren: Halil Kendir, Yeni Şafak Eylül 2004, s. 161-12.

MUMFORD, Lewis, (2000), *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, İngilizceden Çevirenler: Gürol Koca ve Tamer Tosun, Ayrıntı, s. 480 vd.

PAETZOLD, Prof. Dr. Heinz, (2010), “Kenti Tanımlamak”, *Dosya Dergisi*, Kent Estetiği Özel Sayısı, TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi, Aralık, s. 45.

TURNER, Bryan S., (2014), *Klasik Sosyoloji*, Çev: İdil Çetin, İletişim Yayınları, s. 317.

Arş. Gör. Meltem YILMAZ
Ahi Evran Üniversitesi
yilmazmeltem5@gmail.com

İslâmî Türk Destanlarında Rüyaların İşlevleri ve Ebâ Müslim-Nâme

Ebâ Müslim, Emevî saltanatının sona ermesinde önemli rol oynayarak Abbasi saltanatının Ebâ Müslim, Emevî saltanatının sona ermesinde önemli rol oynayarak Abbasi saltanatının kurulmasına yardım eder. Abbasilerin sadık hizmetkârı Ebâ Müslim'in, İslâm dini ve Ehl-i Beyt yoluna Haricîlerin zulümlerine karşı verdiği mücadele, onun halk arasında dinin ve halkın koruyucusu olarak görülmesine zemin hazırlar. Bu sebeptendir ki, vefatının ardından onun hayatı ve kahramanlıkları hakkında muhtelif ülkelerde birçok efsane ve hikâye teşekkül eder. Bu anlatılar zamanla bir araya getirilerek yarı tarihî yarı destanî şekilde tekâmül etmiş bir Ebâ-Müslim-nâme kaleme alınır.

Ebâ-Müslim'in Kerbela'da katledilen Ehl-i Beyt'in intikamını alması, onun Türk halkı tarafından (özellikle Bektaşî ve Alevî çevrelerince) benimsenmesini, Ahi birliklerinin Ebâ-Müslim'in kahramanlıklarını fütüvvet ve halk arasında yaymasını sağlar. Zamanla halk Ebâ Müslim'i yoksulların, ezilmişlerin, Müslüman olan olmayan tüm mağdurların kahramanı olarak benimser ve Türk muhayyilesi ile şekillendirerek destanlaştırır. Ebâ-Müslim artık Türk dünyasının sevilen bir İslami Türk destan kahramanı olarak karşımıza çıkar.

İslâmî Türk destanlarının kurgusunda rüyalar muhtelif işlevleri ile etkin rol oynar. Din temalı Türk destanlarında rüyalara genellikle güven ve inanç ile yaklaşılır. Bu güven ve inancın temeli rüya hakkındaki Kur'an'da yer alan ayetler ile Hz. Muhammed'in hadisleridir. Ebâ-Müslim-nâme'de yer alan rüyalar ise olayların ortaya çıkışından, gelişip tamamlanmasına kadar ki süreç içerisinde önemli işlevlere sahiptir. Destandaki rüyalar, hem destan metninin girişini ve sonucunu bağlarlar hem de konusunu ve çatısını oluştururlar.

Bu çalışmada Müslüman Türklerin fetihlerini konu edinen İslâmî Türk destanları, Anadolu'da Türk muhayyilesi ile geliştirilerek benimsenen İslâmî destanlar ve bunlardan biri olan Ebâ Müslim-nâme'deki rüyaların işlevleri belirli bir tasnif altında açıklanıp değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebâ Müslim-nâme, Türk destan geleneğinde rüya, rüyaların işlevleri, simge.

Functions of Dreams in Islamic Turkish Epics And Ebâ-Muslim-Epic

Ebâ Müslim helps founding Abbasi dynasty by playing a significant role in the fall of Emevi dynasty. The struggle put against Ehl-i Beyt's and Hariciler's tyrannies for Islam by Abbasi's loyal servant Ebâ Müslim gives him a ground to be seen as the guardian of religion and folk in the community. This is the reason why his life and heroisms composed of various countries' epics and stories. These narrations are gathered in time and put down on paper as Ebâ Müslim-name half historically and half epically.

That Ebâ Müslim take revenge of Ehl-i Beyt who was slaughtered in Kerbela makes him be adopted by Turkish people (especially by Bektaşî and Alevî communities). This also leads Ahi community's spreading of Ebâ Müslim's heroisms among the valiant and generous ones and public. As days past, people adopt Ebâ Müslim as hero of the poor, the miserable, muslim or non-muslim all of the oppressed and he becomes a legend by being shaped with Turkish imagination. Therefore we can see him as Islamic-Turkish epic protagonist now.

In the fiction of Islamic-Turkish epics, dreams have an effective role in company with their diverse functions. In Turkish epics based on religion, dreams are approached with trust and belief. The basis of this trust and belief is verses of the Koran and hadiths of Hz. Muhammed about dreams. As for dreams presented on Ebâ Müslim-name, they have significant functions from occurrence of event to growing and completing. Epic dreams both link introduction and conclusion and constitutes topic and framework of the text.

In this study Islamic-Turkish epics related to conquests of Muslim Turks, Islamic epics which are improved through the Turkish imagination in Anatolia and the functions of dreams in Eba Müslim-nâme, one of those epics, are aimed to be evaluated under a certain classification.

Key Words: Ebâ Müslim-epic, dream in the Islamic-Turkish epic traditional, dreams' functions, classification.

Giriş

İnsanoğlunun var olduğu günden beri rüyaya ve rüyanın varlığına dair bilgiler bulunur. Rüya eski çağlarda ilahî bir tebliğ olarak yorumlanır ve rüyanın kaynağı olarak ilahlar ya da kötü ruhlar (Freud 2006: 10) görülür. Hem Doğuda hem de Batıda insanlar, rüyaları “*Ruhun kendisini ortaya koyduğu en anlamlı ve en güzel anlatım biçimi*” (Fromm 1997: 22) olarak değerlendirirler.

Türk kültüründe rüyalara hem İslâmiyet'ten önce hem de İslâmiyet'ten sonra önem verilir ve rüyaların bir anlamı olduğuna inanılır. Rüyalar yordurulur, rüya ile ilgili birçok deyim ve atasözü¹ oluşturulur, rüya Türk halkının günlük yaşamına, sanatına ve edebiyatına yansıtılır.

Türk halk edebiyatı içerisinde rüya, mitoloji, efsane, masal, destan, halk hikâyesi ve menkıbe gibi sözlü anlatım türlerinde oldukça sık kullanılır. Rüyanın, sözlü anlatım türlerindeki olayların akışı üzerindeki etkisi ve fonksiyonel özelliği, rüyayı Türk halk edebiyatının ortak bir motifine dönüştürür.

İslâmî Türk destanlarında rüya motifi, kahramanların başarısına en çok etki eden motiflerdendir ve bu destanlarda rüyalara genellikle güven ve inanç ile yaklaşılır. Rüyalara güven ve inanç ile yaklaşılmasının ana sebebi, rüya hakkındaki Kur'an'da yer alan ayetler ile Hz. Muhammed'in hadisleri olabilir.²

Bu çalışmanın temelini, Anadolu'da Türk muhayyilesi ile geliştirilerek benimsenen bilinen İslâmî Türk destanları; *Hz. Ali Destanı*, *Hamza-nâme*, *Müseyyeb-nâme* ve *Ebâ Müslim-nâme* ile Müslüman Türklerin fetihlerini konu edinen *Battal-nâme*, *Dânişmend-nâme* ve *Saltık-nâme*'deki rüyalar oluşturur.

Hz. Ali Destanı'nda, Hz. Peygamber zamanındaki putperest ve cahil toplumla mücadele eden Hz. Ali'nin kahramanlıkları ile İslâmiyet'in yayılması anlatılırken; *Hamza-nâme*'de, Hz. Hamza'nın efsanevî kahramanlıkları ile maceraları anlatılır.³

Müseyyeb-nâme'de, Hz. Ali'den sonraki halifelik mücadeleleri esnasında gerçekleşen Kербela Olayı'nın intikamı anlatılırken; *Ebâ Müslim-nâme*'de, Hz. Ali ile Muaviye yandaşları arasındaki mücadeleler ile Abbasilerin sadık hizmetkârı Ebâ Müslim Horasanî'nin, İslâm dini ve Ehl-i Beyt yolunda Haricîlerin zulümlerine karşı verdiği mücadeleler anlatılır.

Battal-nâme'de, Emevi ile Bizans mücadeleleri esnasında ün kazanan Battal Gazi'nin, hayatı, savaşları ve Anadolu'nun bir bölümünün fethi esnasında gösterdiği kahramanlıkları anlatılırken *Dânişmend-nâme*'de, XV. yüzyıl Alp-erenlerinden Melik Dânişmend Gazi'nin hayatı, savaşları ve Anadolu'nun bazı şehirlerinin fethi anlatılır.

¹ Bu bağlamda halk arasında kullanılan “*Rüya gibi, gözü açık rüya görmek, rüyada bile görememek, rüya-âmez, Aç tavuk düşünde darı görür*” (Yüksel 1996: 12)” gibi deyim, atasözü ve kelime öbekleri bunlardan sadece bazılarıdır.

² Kur'an-ı Kerim'de Fetih Suresi'nin “*Andolsun ki Allah elçisinin rüyasını doğru çıkardı*” ifadelerini içeren Fetih / 27.ayet, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmesi kıssasının anlatıldığı Saffât / 102. ve 105. ayetler ile Hz. Yusuf kıssasının anlatıldığı Yusuf / 4-6, 43, 100. ayetleri rüyanın önemine değinen ayetlerdir. (Yazır 1942: 236-237, 241, 248, 450-451, 515).

³ Türk edebiyatında Hz. Ali ve Hz. Hamza destanlarını muhtelif açılardan inceleyen önemli çalışmalar yapılmıştır. İsmet Çetin (1997) ve Lütfi Sezen (1991) tarafından hazırlanan çalışmalar bunlardandır.

Saltık-nâme'de ise, XIII. yüzyılda yaşamış Sarı Saltık'ın, Anadolu ve Rumeli'nin Müslüman Türkler tarafından fethi esnasındaki menkıbeleri anlatılır.

İslâmî Türk destanlarında rüyalar, destanların başlamasında, gelişmesinde ve sonuçlanmasında kahramanlara rehberlik etme, onları tehlikelerden koruma, gelecekte olacıklardan haberdar etme gibi muhtelif işlevleri ile önemli bir yer edinirler. Bu destanlar arasında yer alan *Ebâ-Müslim-nâme*'deki rüyalar ise hem destan metninin girişini ve sonucunu bağlarlar hem de konusunu ve çatısını oluştururlar. Bu bakımdan *Ebâ Müslim-nâme*⁴ diğer İslâmî Türk destanlarından ayrılır.

Ebâ-Müslim-nâme'de sıklıkla kullanılan rüya motifi, adeta bir düş zinciri halindedir. Destanda hem Müminler hem de Haricîler tarafından görülen rüyalar, içeriği açık rüyalar ve simgesel rüyalar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Destanda Ebâ Müslim'in Haricîlerle mücadelesi, Hz. Muhammed'in Ebâ Müslim'e rüyada verdiği "*Haricîlerle savaş ve Hasan ile Hüseyin'in kanını yerde koyma*" emri ile başlar. Destandaki tüm olaylar, Ebâ Müslim'in gördüğü bu rüya etrafında teşekkül eder. Olay örgüsündeki rüyalar, hiçbir zaman şaşmayan, kahramanları uyaran, koruyan ve onlara yardım eden bir bilici (kâhin) gibidirler.

Bugüne kadar İslâmî Türk destanlarındaki rüyaların işlevleri üzerine yapılan çalışmalarda, genellikle bir ya da birkaç destan metni incelenmiş ve rüyaların işlevleri destanlardaki rüyalarından verilen örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır.⁵ Biz bu çalışmada, bütün İslâmî Türk destanlarındaki rüyaları tek tek tespit etmeye çalıştık. Tespit edilen rüyaları, en fazla işlevi olandan en az olana doğru sıralayarak tasnif ettik.⁶ Oluşturulan tasnif içerisinde rüyaları, rüyayı gören ve rüyaya giren kahramanlar, rüyada yaşanan olaylar, verilen mesajlar, rüya öncesinde ve sonrasında yaşananlar gibi kıstaslara göre değerlendirip açıklamaya çalıştık.

Aynı işleve sahip İslâmî Türk destanlarındaki tüm rüyaların adetini, tablo yöntemi ile rüyaların yer aldığı destanlardaki yerini ise dipnot yöntemi ile belirttik. Farklı destanlarda görülen aynı işleve sahip rüyaları da, işlevlerine göre belirli başlıklar altında bir araya getirip değerlendirmeye çalıştık. Değerlendirmenin sonunda, destanlardaki rüyaların işlevlerini örneklendirdik. Örneklerde önceliği, *Ebâ Müslim-nâme*'deki rüyaların önem ve işlevlerine dikkat çekmek amacıyla *Ebâ Müslim-nâme*'ye verdik. *Ebâ Müslim-nâme*'de yer almayan diğer İslâmî Türk destanlarında yer alan rüyaların işlevlerini ise ait oldukları destanlardan örneklerle açıklayıp değerlendirdik. Böylece, İslâmî Türk destanlarındaki rüyaların işlevlerini benzerlik, farklılık ve önem dâhilinde mukayese etmeye çalıştık.

İslâmî Türk Destanlarında Rüyaların İşlevleri

Yapılan incelemeler sonucunda İslâmî Türk destanlarında 201 adet rüya tespit edilmiştir. Bu rüyaların dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

⁴ Mélikoff (2012: 94) tarafından, "*Doğu epik halk edebiyatı türünün bir başyapıtı*" olarak nitelendirilen *Ebâ Müslim-nâme*'nin hangi millete ait olduğu, ilk kez kim tarafından ve hangi dilde yazıldığı bugüne kadar tam olarak tespit edilememiştir. Destan, çoğunlukla Sultan Gazneli Mahmud'un yakınında bulunan öykülemelerde ustalaşmış Ebu Tahir Tusi'ye atfedilir. Destanın nüshalarından hareketle Farsça'dan dilimize çevrildiği (Mélikoff 2012: 23-29) düşünülebilir. İncelenen destanda genel olarak, mesnevi nazım şekli ve aruzun Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün (Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilât) kalıbının kullanıldığı (Demir, Erdem, Üst: 2007: 26- 27) görülür.

⁵ Bu bağlamda hazırlanan Mehmet Surur Çelepi (2010), Mehmet Yılmaz (2011) ile Mehmet Emin Bars (2015) 'in çalışmaları örnek gösterilebilir.

⁶ Çalışmada hazırlanan rüyaların işlevleri tasnifi, Mehmet Surur Çelepi (2012: IV)'nin doktora tezinde hazırlanmış olduğu tasnifin geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

İslâmî Türk Destanlarında Tespit Edilen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi ve yüzdesi
Ebâ Müslim-nâme	56 (%27.86)
Battal-nâme	37 (%18.40)
Saltık-nâme	35 (%17.41)
Dânişmend-nâme	33 (%16.41)
Hız. Ali Destanı	17 (%8.45)
Müseyyeb-nâme	16 (%7.96)
Hamza-nâme	7 (3.48)
Toplam	201

Görüleceği üzere destanlardaki rüya dağılımında ilk sırayı 56 (%27.86) rüya ile *Ebâ Müslim-nâme*'deki rüyalar alır.

İslâmî Türk destanlarındaki rüyaların işlevleri 7'si ana başlık, 23'ü ara başlık olmak üzere 30 başlık altında tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir. Tespit edilen rüyaların işlevleri, ana başlıklarına göre en fazla işlevi olandan en az olana doğru sıralandığında destanlarda sırasıyla; gelecekte haber verme, bir emir veya istek içermek, rehberlik etme, İslâmiyet'e davet etme, geçmişten haber verme, kahramanı takdir etme ve sağaltma (iyileştirme) işlevlerine sahip rüyalar yer alır.

1. Gelecekte Haber Veren Rüyalar

Kahramanlara genellikle Hz. Muhammed ya da Hz. Ali tarafından gelecekte muhtelif haberlerin verildiği rüyalar vardır. İslâmî Türk destanlarında gelecekte haber veren 117 rüya tespit edilmiştir. Bu rüyaların 69'u gelecekte müjdeli haber veren, 34'ü gelecekte karşılaşılacak kişi ve yaşanacak olayları haber veren, 9'u tehlikeli durumları haber veren, 3'ü kahramanın kabrinin yapılacağı yeri haber veren, 3'ü de gelecekte kara haber veren rüyalar vardır. Rüyalar arasında, birden fazla işleve sahip rüyalar da vardır. Yani bir rüya hem gelecekte haber verip hem de tehlikeli durumları haber verebilir.

1.1. Gelecekte Müjdeli Haber Veren Rüyalar

Destanlarda gelecekte müjdeli haber veren 69 rüya tespit edilmiştir. Bu rüyalarda kahramanlara, fetih, zafer, iman, şehadet, cennet, şefaet, halas (kurtuluş), kahramanın doğumu ve çocuk müjdelenir.

1.1.1. Fetih / Zafer Müjdesi Veren Rüyalar

İslâmî Türk destanlarında kahramana fetih / zafer müjdeleyen 29 rüya tespit edilmiştir. Rüyalarda, kahramanlara fethedecekleri yerler, alacakları intikamlar, yenecekleri rakipler ve kazanacakları ganimetler müjdelenir. Rüyaların, kahramanları korkutan zalime karşı güçlendirme, teskin etme, onları zafere hazırlama gibi işlevleri vardır.

Aşağıdaki tabloda fetih müjdeleyen rüyaların yer aldığı destanlar ve destanlarda tespit edilen rüya adetleri bir arada verilmiştir⁷.

⁷ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007a: 80; Demir 2007: 61, 97, 98, 141; Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 /49, 68, 72, 75, 132, 167, 235; Demir, Erdem 2006: 159, 282, 286; Demir 2006: 48, 64, 173, 209, 303; Demir, Erdem 2007b: 37, 39, 210, 439,476, 545, 609.

Fetih / Zafer Müjdeleyen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	8
Saltık-nâme	7
Danişmend-nâme	5
Müseyyeb-nâme	5
Battal-nâme	3
Hz. Ali Destanı	1
Toplam	29

Müjdeli haber, kahramanın kendisi, ailesi ya da yaverlerine verilir. Müjdeli haberi veren kişiler sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali, bir pir, Battal Gazi, Abdülvehhâb Gazi ve Hz. Süleyman'dır.

Danişmend-nâme ve *Saltuk-nâme*'deki rüyalarda, kahramanlara fethi müjdelenen illerin gazalardan sonra alacağı isimler de belirtilir. Melik Gazi'ye fethi müjdelenen Dükiyye, Sisiyye, Samiyye illerinin yeni adları Tokat, Gümenek ve Samsun olarak belirtilirken, Saltık'a fethedilecek Andriyye'nin adı Dâr'un-Nas (üstün şehir) anlamına gelen Edirne olarak (Demir 2006: 48; (Demir, Erdem 2007: 281, 476) belirtilir.

Ebâ Müslim-nâme'de fetih / zafer müjdesi taşıyan sekiz rüya tespit edilmiştir. Müjdeli haber altı rüyada Hz. Muhammed, bir rüyada Salman (Hz. Süleyman) tarafından verilirken bir rüyada da simgesel sembollerle kahramana malum edilir.

Rüyaları gören kişiler, Ebâ Müslim, Müslim'in annesi ya da yarenleridir. Rüyalarda genellikle Ebâ Müslim'in Horasan'ı fethedeceği, Haricîleri ve Mervan'ı yok edeceği, devlet bulup, taht, mal ve mülk sahibi olacağı müjdelendir.

Kahramanların Haricilerin zulmüne dayanamayarak ağlaması ya da endişeye kapılması gibi hususlar müjdeli rüyaların hazırlık aşamalarıdır. Destanda Ebâ Müslim'in gördüğü simgesel nitelikli rüya ise oldukça dikkat çekicidir:

Ebâ Müslim, düşünde dünyayı uçsuz bucaksız bir denize dönüşmüş kendisini de bu denizde yüzen bir kalenin içine oturmuş halde görür. Müslim, düşünüy bir muabbire yordurur. Muabbir, bu rüyanın Müslim'e çok yakında devlete erişeceğini ve dünyadaki tüm şah ile beylerin onun devletine tabi olacağını (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 /60-65) müjdelediğini söyler.

1.1.2. İman, Şehadet, Cennet ve Şefaate Müjdeleyen Rüyalar

Kahramanlara, gelecekte Müslüman ve şehit olacak kişiler ile cennet ve şefaate nail olacak kahramanların müjdelendiği rüyalar. Müjdeli haber, kahramanın kendisi, ailesi ya da yaverlerine verilir. Belirtilen rüyalarda müjdeli haberi veren kişiler sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Battal Gazi'dir.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen işlemlere sahip 18 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.⁸

İman, Şehadet, Cennet ve Şefaath Müjdeleyen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	6
Müseyyeb-nâme	3
Battal-nâme	3
Saltık-nâme	3
Hız. Ali Destanı	2
Danışmend-nâme	1
Toplam	18

İman müjdeleyen rüyalara *Hız. Ali Destanı*'nda Ebu'l Muhsin'in kızı Mariye'nin gördüğü rüyayı örnek verebiliriz:

Rüyada Hız. Muhammed, Mariye'ye: “*Ya Mariye! Sana müjdeler olsun. Kırk gün sonra İmam Ali oraya gelecek. Ebu'l Muhsin onun önünde iman getirip Müslüman olacak* (Demir, Erdem 2007: 60)” der. Kırk gün sonra söylenenler gerçekleşir.

Danışmend-nâme'de Melik'e, birlikte fethi çıktığı Sultan Turasan'ın şehit olacağı gördüğü simgesel bir rüya (Demir 2006: 48) ile müjdelenirken; *Müseyyeb-nâme*'de Müseyyeb Gazi'ye şehitlik makamına ve cennete erişeceği müjdesi Hız. Muhammed tarafından (Demir 2007: 143) verilir. Ayrıca rüyada Müseyyeb Gazi'ye cennet meyvesi olarak da bilinen elmanın verilmesi, cennet müjdeleyen rüyanın inandırıcılığını ve güvenilirliğini artırır.

Cennet ve şefaath müjdeleyen rüyalarda, başkahramanlara gaza yolunda yardım eden diğer kahramanlar da cennet ve şefaath ile müjdelenirler.

Ebâ Müslim-nâme'de ise cennet ve şefaath müjdesi veren 6 adet rüya tespit edilmiştir. Bütün rüyalarda kahramanlara bu müjdeyi veren Hız. Muhammed'dir. Müjdeli rüyalar, Ebâ Müslim'in yaverleri İshak, Ahmed-i Zemci, Mihyâr ve Sehlan tarafından görülür. Destanda Nasr- Sayyad'ın adamlarından Melik Sailh'in kızı Rabia ve oğlu Şûyeb'in rüyalarını belirtilen işleve örnek gösterebiliriz:

Rabia ve Şûyeb bir gece rüyalarında, Hız. Fatma, Sare Hatun ve Hız. Meryem'i görürler. Kıyamet kopmuş, Hız. Fatma, oğulları Hız. Hasan ile Hüseyin'in kanlı gömleğini eline alarak evlatlarının hakkını istemektedir. Diğer tarafta zebaniler, Nasr ile Melik Salih'i cehenneme doğru götürürler. Rabia ve Şemûn babaları için Hız. Muhammed'den şefaath diler. Hız. Muhammed ise Rabia'ya ancak Mervan'dan yüz çevirip Ebâ Müslim'e yar olurlarsa şefaath edeceğini belirtir. Rüyadan uyanan iki kardeş birbirlerine rüyalarını anlatırlar. Kıyamette şefaate nail olabilmek için de Ebâ Müslim'e yar olurlar. (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 298).

⁸ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007a: 60, 274; Demir 2007: 52, 143, 147; Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 /84, 153, 118, 132, 260, 298; Demir, Erdem 2006: 222, 312, 102; Demir 2006: 48; Demir, Erdem 2007b: 37, 545, 554.

1.1.3. Halas (Kurtuluş) Müjdeleyen Rüyalar

Hristiyan, Haricî ve putperestler tarafından kaçırılarak, zindan, kuyu, kale gibi yerlerde tutulan kahramanlara genellikle Hz. Muhammed tarafından tutsaklıktan kurtulacaklarının müjdelendiği rüyalar. Rüyaların asıl işlevi, tutsak edilen kahramanların keder, tasa ve üzüntüsünü gidermektir.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen işlevlere sahip 14 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.⁹

Halas (Kurtuluş) Müjdeleyen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Battal-nâme	5
Ebâ Müslim-nâme	4
Saltık-nâme	3
Dânişmend-nâme	2
Toplam	14

Kahramanları tutsak edenler genellikle düşman birliklerinin komutanları iken *Battal-nâme*'de kahramanlar genellikle dev ya da dev karısı gibi olağanüstü varlıklar tarafından tutsak edilir.

Saltık-nâme'de, diğer destanlardan farklı olarak rüyada bir kahramanın tutsaklıktan kurtulacağı yerine, bir din ulusunun türbesinin ejderhalardan kurtulacağı (Demir, Erdem 2007b: 203) müjdenir.

Ebâ Müslim-nâme'de Ebâ Müslim, Ahiler, Sehlan ve Haris'in gördüğü rüyalarda kendilerinin tutsaklıktan kurtulacakları müjdenir. Örneğin, Hicaz dönüşü Haricîlerce zindana atılan Haysu Belhî'ye, Hz. Ali tarafından Müslim'in gelerek kendisini kurtaracağı (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 165) müjdenir.

1.1.4. Kahramanın Doğumunu Müjdeleyen Rüyalar

İslâmî Türk destanlarında kahramanın doğumunu müjdeleyen 4 rüya tespit edilmiştir. Bu rüyalardan, 3'ünde doğum müjdeleri Hz. Muhammed veya bir pir tarafından kahramanın babasına ya da selefine açıkça belirtilirken *Hamza-nâme*'de bu müjde simgesel bir rüya ile verilir. Müjdenin din uluları tarafından verilmesi, kahramanın halkın gözünde yüceltilerek kutsallaştırılması, benimsenmesi ve korunmasını sağlar.

Aşağıdaki tabloda kahramanın doğumunu müjdeleyen rüyaların yer aldığı destanlar ve destanlarda tespit edilen rüya adetleri bir arada verilmiştir¹⁰:

Kahramanın Doğumunu Müjdeleyen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Müseyyeb Gazi Destanı	1
Battal-nâme	1

⁹ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 /126, 165, 178; C. 2 / 13; Demir, Erdem 2006: 129, 212, 261, 275, 303; Demir 2006: 132, 202; Demir, Erdem 2007b: 155, 203, 532.

¹⁰ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir 2007: 147; Demir, Erdem 2006: 72; Demir, Erdem 2007b: 37.

Saltık-nâme	1
Hamza-nâme	1
Toplam	4

Doğum müjdeleri destanda yeni bir kahramana ihtiyaç hissedildiğinde verilir. Rüyalarda verilen müjde ile kahramanın dünyaya geliş amacı belirlenir. Bu amaç da haleflik-seleflik ilişkisi çerçevesinde oluşur. Doğacak olan kahraman, kendinden önceki kahramanın görevini devralarak gayri Müslim ve Haricîlere karşı verilen mücadeleyi devam ettirir. Örneğin, Hz. Muhammed tarafından Müseyyeb Gazi'ye Ebâ Müslim'in; Battal Gazi'ye de Saltık'ın kendisinden sonra görevi devralacak kişiler olduğu müjdelendir.

Hamza-nâme'de Hz. Hamza'nın doğuşu, hükümdar Nûşi'r- Revan'a gördüğü simgesel bir rüyada malum olur. Nûşi'r- Revan, Kuds-i şerif tarafından doğan bir ayın büyüyerek tahtı üzerine oturduğunu, o esnada Mekke-i Mükerreme tarafından doğan bir ayın da dolunaya dönüşerek yüzlerce yıldızı etrafında topladığını görür. Başvezir Büzürcmîhr (Hâce-i Dâna), hükümdarın bu rüyasını tabir eder. Tabire göre, Kuds-i Şerif tarafından bir zalim doğacak, güçlenerek Nûşi'r- Revan'ın tahtını zapt edecektir ama o esnada Mekke'de Hz. İbrahim soyundan dünyaya gelecek olan bir çocuk güçlenerek, etrafına sayısız asker alacak ve hükümdarın tahtını geri alıp hükümdara hizmet edecektir. Tabirin ardından Mekke'ye gelen Büzürcmîhr, rüyadaki dolunayı yani Abdülmüttalip'in oğlu Hamza ile aynı günde doğan on çocuğa maaş bağlayıp onları rüyadaki yıldızlar misali Hamza'ya yaver yapar. Böylelikle Hamza, hükümdarın korumasına alınır. (Balaban 2003: 68-74)

1.1.5. Çocuk Müjdeleyen Rüyalar

Kahramanlara, evliliklerinden doğacak çocukların müjdelendiği rüyalar vardır. Müjdeli haber, Hz. Muhammed ve Battal Gazi tarafından Battal Gazi'nin eşi Gülendam, Melik Gazi'nin eşi Gülnuş Banu ile Melik Gazi'ye verilir.

İslâmî Türk destanlarında kahramanlara çocuk müjdeleyen 3 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹¹

Çocuk Müjdeleyen Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Dânişmend-nâme	2
Battal-nâme	1
Toplam	3

Dânişmend-nâme'de, Hz. Muhammed'in, Gülnuş Banu'ya Danişmend Gazi'den bir erkek çocuğu olacağını ve bu çocuğun İslam yolunda gazalar yapacağını (Demir 2006: 238) müjdelediği rüya, çocuk müjdeleyen rüyalara örnek gösterilebilir.

1.2. Gelecekte Kara Haber Veren Rüyalar

Genellikle Müslümanların rakipleri tarafından görülen ve gelecekte yaşanacak kötü olaylardan haber veren simgesel rüyalar vardır. Rüyalarda genellikle, Müslümanların başarılı, Haricî ve Hristiyanların ise başarısız olacaklarını gösteren semboller bulunur.

¹¹ Tabloda adetleri gösterilen rüyalar için bk. Demir 2006: 152, 238; Demir, Erdem 2006: 160.

Görülen rüyaların üçünün de simgesel olması rüyayı gören kişilerin Müslüman olmamasından kaynaklanabilir.

Türk destanlarında gelecekte kara haber veren 3 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹²

Gelecekte Kara Haber Veren Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Müseyyeb-nâme	1
Ebâ Müslim-nâme	1
Saltık-nâme	1
Hamza-nâme	1
Toplam	4

Müseyyeb-nâme'de Yezid, *Saltık-nâme*'de Tekür, *Ebâ Müslim-nâme*'de ise Mervan tarafından görülen rüyalar, yıldırımlar, kara bulutlar, gökten yağın taşlar, ateşler ve karga sürüleri gibi tehlike ve kötülüğü simgeleyen sembollerle doludur. Müslüman kahramanların gördüğü rüyalarda ise doğan, ejderha, devasa bir kuş, su gibi gücü, temizliği ve saflığı simgeleyen semboller bulunur. Rüyalarda, Ebâ Müslim doğan,¹³ Saltık Gazi devasa bir kuş, Müseyyeb Gazi ise ejderha ile simgelenir.

Ebâ Müslim-nâme'deki rüyada, Haricîler'in başı Mervan, hapis içinde bir doğan görür. Doğan, hapisten çıkarak taşraya doğru uçmuş, uçan doğanın üzerine de kargalar üşüşmüştür. Doğan saçtığı alevlerle kargaları yakmış, yanan kargalardan düşen bir kıvılcım da Mervan'ın sarayını tutuşturup kül etmiştir.¹⁴ Muabbirlere göre bu rüya, Ebâ Müslim'in kuyuya hapsedilmiş imamdan hüccet almayı başardığının göstergesidir. (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 198)

1.3. Karşılaşılacak Kişiler ile Yaşanacak Olayları Haber Eden Rüyalar

Rüyaya giren kişiler tarafından, kahramanlara gidecekleri yerde karşılaşacakları kişiler ile yaşanacak olayların iletildiği rüyalarlardır. Bu rüyalarda çoğunlukla yardımcı kahramanlardan, ana kahramanlara yardım etme, onların ihtiyaçlarını karşılama ve kahramanları zorluklardan kurtarma gibi isteklerde bulunulur. Bu bakımdan rüyalarda, birden fazla işlev bulunur.

İslâmî Türk destanlarında karşılaşılacak kişi ve durumları haber eden 34 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹⁵

¹² Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir 2007: 98; Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 198; Demir, Erdem 2007b: 177.

¹³ Türklerde doğanın önemli bir yeri vardır. Tuğrul, çağrı, sungur, şahin, laçın gibi doğan türlerinin adları, geçmişten günümüze hem isim olarak hem de Oğuz boylarının her birini simgeleyen sembol olarak kullanılmıştır. Ayrıca doğan, eski Türk devletlerinde, devlet ile Tanrı arasında elçi (Ögel 1993: 289) olarak görülmüştür. Güçlü ve yırtıcı bir kuş olan doğanın Türk devletlerindeki yeri ve öneminden dolayı, doğan Türk destanlarında kahramanı simgeleyen bir sembol olarak kullanılır.

¹⁴ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir 2007: 98; Demir, Erdem 2007: 177.

¹⁵ Tabloda adetleri gösterilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007a: 60, 80, 274; Demir 2007: 46, 51, 62, 98; Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 111-112, 126, 128, 144, 165, 188, 194, 273; C. 2 / 124, 391, 392, 395; Demir 2006: 41-42, 56, 65, 200-201, 202, 209, 238; Demir, Erdem 2006: 112, 220, 274, 292; Demir, Erdem 2007b: 263, 532.

Karşılaşılabacak Kişiler ile Yaşanacak Olayları Haber Eden Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	12
Danişmend-nâme	9
Battal-nâme	4
Müseyyeb-nâme	4
Hz. Ali Destanı	3
Saltık-nâme	2
Toplam	34

Ebâ Müslim-nâme'de belirtilen tarzda 12 adet rüya tespit edilmiştir. Bu rüyaların beşinde Hz. Ali, beşinde Hz. Muhammed, ikisinde ise herhangi bir aracı olmadan kahramanlara karşılaşılabacakları kişiler ve durumlar haber edilmiştir. Belirtilen tarzdaki rüyalardan ikisi şunlardır:

Hz. Muhammed, bir gece Merv şehri sakinlerinden Mihyar'ın rüyasına girer ve ona ertesi gün Ebâ Müslim ile karşılaşılabacağını bildirir. Rüyanın geri kısmında Resul Hazretleri, Mihyar'a Ebâ Müslim'i evine getirip, ihtiyaçlarını karşılamasını ve onu Haricîlerden gizlemesini (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 111-112) emreder.

Haricîlere karşı mücadele eden Behzad'ın, Affâ adlı bir periden Hamza Yâr adlı bir erkek çocuğu olur. Affâ peri, üç yaşına giren oğlunu zalim perinin şerrinden korumak için Çabelka şehrindeki bir ağacın altına bırakır. Çabelka şehrinin şahı, rüyasında Affa peri tarafından ağacın dibine konulmuş bebeği görür. Uykudan uyanan şah, kendisine rüyada gösterilen yere gider ve buradaki bebeği alarak onu sarayına (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2 / 395)¹⁶ getirir.

1.4. Tehlikeli Durumları Haber Eden Rüyalar

Destan kahramanlarının yaklaşan tehlikelerden açık bir şekilde haber edildiği rüyalar. Haberi veren kişiler, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma ve Abdülvehhâb Gazi'dir. Rüyaların asıl işlevi, kahramanları rüya vasıtası ile koruma altına almak ve olası tehlikelerden korumaktır. Dolayısıyla Müslüman kahramanlar, rüyalar aracılığıyla yaklaşan düşman askerlerinden, oluşacak deprem, sel gibi doğal afetlerden ve müşkül durumlardan haberdar edilerek, korunur.

İslâmî Türk destanlarında tehlikeli durumları haber eden 9 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹⁷

Tehlikeli Durumları Haber Eden Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	3
Danişmend-nâme	3
Battal-nâme	1

¹⁶ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 126, 128, 144, 165, 188, 194, 273; C. 2 / 124, 391, 392.

¹⁷ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir 2007: 148; Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 118, 174, 264; Demir, Erdem 2006: 271; Demir 2006: 264, 275, 302-302; Demir, Erdem 2007b: 521.

Müseyyeb-nâme	1
Saltık-nâme	1
Toplam	9

Ebâ Müslim-nâme'de kahramanlar Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. Fatma tarafından yaklaşan tehlikelerden haberdar edilir. Tehlikelerin haber edildiği kişiler, ana kahramanın kendisi, yakını ya da gaza arkadaşlarıdır. Rüyaların temel işlevi, kahramanları ölüm ve müşkül durumlardan kurtarmaktır.

Destanda, Hz. Muhammed rüyasına girdiği Müslim'in sütannesi Dilşad'a, Haricîler tarafından yakalanan Ahi Hurdek ile yârenlerinin asılacağını, bu sebepten *Ebâ Müslim*'in hemen Merv şehrine gitmesi gerektiğini (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 174) söyler.

Yine, *Ebâ Müslim* uykudayken Nasr-ı Sayyar ve adamlarının kendisine yaklaştığını Hz. Ali'den, hile ile çadırına gelen ve onu öldürmek isteyen Abdan ve adamlarının varlığından ise düşünce giren Hz. Muhammed'den öğrenmiş ve ölümden kurtulmuştur. (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 118, 264)

Dânişmend-nâme'de diğer destanlardaki rüyalardan farklı olarak Müslüman halka düşman askerlerinin değil, oluşacak doğal afetlerin tehlikesi haber edilir. Destanda, Melik'in rüyasına giren Hz. Muhammed ve Abdülvehhâb Gazi, asi olan Yankoniyye ve Sisiyye halkına Allah'ın gazap edeceğini ve bu illerde deprem ve sel oluşacağını bildirir. Rüya ile koruma altına alınan Müslüman kahramanlar, bu illeri terk etmiştir, Sisiyye ve Yankoniyye halkı yok (Demir 2006: 264, 275) olmuştur.

1.5. Kahramanın Kabrinin Yapılacağı Yer Hakkında Bilgi Veren Rüyalar

Kahramanlara, kabrinin hangi topraklarda olacağı veya nerede yapılacağı hakkında bilgi veren rüyalar. Destanlarda, belirtilen işleve sahip 3 rüya tespit edilmiştir. Rüyaların hepsinde kahramanlara bilgi veren kişi Hz. Muhammed'dir. Rüyaları gören kişiler ise Battal Gazi, Melik *Dânişmend* ve kırk rahiptir.

Rüyaların temel işlevleri, kahramanların na'sını olası tehlikelerden korumak ve onları Müslüman halkın gözünde değerli kılmaktır.

Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹⁸

Kahramanın Kabrinin Yapılacağı Yer Hakkında Bilgi Veren Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Dânişmend-nâme	1
Battal-nâme	1
Saltık-nâme	1
Toplam	3

Battal-nâme ve *Saltık-nâme*'deki rüyalarda, Battal Gazi ve Saltık'ın kabirlerinin İslâm ocağı olarak adlandırılan Rum ilinde olacağı (Demir, Erdem 2006: 307; Demir, Erdem 2007b: 263) söylenirken; *Dânişmend-nâme*'de Melik'in kabrinin Niksar'da olacağı (Demir 2006: 302-303) söylenir.

Dânişmend-nâme'de, Melik Gazi birçok yeri fethettikten sonra askerleri ile beraber Harsanosiyye (Niksar) şehrine gelir. Burada rüyasına giren Hz. Peygamber, ona fethettiği yerleri kâfirlerin geri kazanacağını bildirdikten sonra

¹⁸ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2006: 307; Demir 2006: 302-303; Demir, Erdem 2007b: 263.

*“Bu sebepten seni burada koysunlar,
Kâfirler mezarını bulmayacaklar.*

*Sonra kabrin burada bina edilecek,
Bu ili yine Müslümanlar alacak*

*Senin neslin bu memleketi fethedecek,
Mescidini yapıp tamir edecekler.*

Bu yeri yine gelip alacaklar,

Üstüne kubbe yapacaklar” (Demir 2006: 302-303) diyerek Melik’e kabrinin inşa edileceği yeri ve buranın ilerde türbeye dönüşeceğini belirtir.

2. Bir Emir veya İstek İçeren Rüyalarda

Kahramanlara genellikle Hz. Muhammed ya da Hz. Ali tarafından muhtelif emir ve isteklerin bildirildiği rüyalar vardır. İslâmî Türk destanlarında bir emir veya istek içeren 88 rüya tespit edilmiştir. Tespit edilen rüyalardan 49’u kahramana yardım emri içeren rüyalar, 25’i emir ve isteklerin kahramana iletilmesi rüyaları, 8’i kahramana fetih emrinin iletilmesi rüyaları, 3’ü kahramana cami ve türbe yapma emrinin iletilmesi rüyaları, 3’ü de kahramana nişan ve düğün yapma emrinin iletilmesi rüyalarıdır. Rüyalarda arasında birden fazla işleve sahip olanlar da vardır. Yani bir rüya hem bir emir veya istek içerip hem de gelecekte haber verebilir.

2.1. Kahramana Yardım Emri İçeren Rüyalarda

Zor durumda olan destan kahramanlarına, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. İsa ya da gaipten gelen bir ses tarafından yardım etme emrinin verildiği rüyalar vardır. Rüyalarda temel işlevi din uğruna savaşırken zorda kalan kahramanlara, rüya yolu ile yardım etmek ve onları koruma altına almaktır.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 49 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.¹⁹

Kahramana Yardım Emri İçeren Rüyalarda	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	25
Müseyyeb-nâme	10
Battal-nâme	8
Saltık-nâme	4
Danışmend-nâme	2
Toplam	49

Rüyalarda kahramanlara verilen belli başlı yardım emirleri şunlardır:

¹⁹ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 67, 69, 72, 73, 84, 90, 11-112, 132, 127, 128, 144, 167, 174, 187, 188, 194, 260, 280, 286, 298, 306; C. 2 / 123, 124, 130; Demir 2007: 46, 47, 51, 52, 61, 62, 98, 113, 125, 127; Demir, Erdem 2006: 107, 128, 150, 209, 212, 268, 275, 292; Demir 2006: 145, 201, 174; Demir, Erdem 2007b: 203, 311, 545, 587.

Destanın başkahramanına itaat edip onunla birlikte gazalara katılma, kahramanın yiyecek, içecek ve barınma ihtiyaçlarını karşılama, kahramanı saklama, Kahramanın Hz. Ali ile Hz. Hüseyin'in intikamını almasına yardım etme, kahramanla beraber Haricî ve Hristiyanlara karşı savaşma, kahramanın hüccet almasına yardım etme, kahramana zaman kazandırma, kahramanın silahını ulaştırma, kahramana bilmediği bir ülkeye giderken rehberlik etme, tutsakları kurtarma, kahramana bırakılan emaneti teslim etme, kahramana bırakılan emaneti teslim etme, kahramana silah yapımında yardımcı olma, kahramanın bulunduğu şehre gitme, kahramanı şehirden içeri alma vd.

Ebâ Müslim-nâme'de tespit edilen 25 rüyanın 22'sinde Ebâ Müslim'in yaverlerine; 3'ünde ise Müslim'in sütanesi Dilşad, kızkardeşi Meymune ile İmam Zeynel Abidin'e kahramana yardım emri verilir. Ebâ Müslim'in yaverlerinden Mihyar ve Sehlan'ın gördüğü rüyaları bu işleve örnek gösterebiliriz.

Hz. Muhammed Mihyar'a, evine gelecek olan Ebâ Müslim'in ihtiyaçlarını karşılamasını ve onu Haricîler'den gizlemesini emrederken; Sehlan'a, Müslim ile beraber olup Nasr-Sayyad'ın elinde tutsak olan Mihyar'ı kurtarmasını (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 111-112, 132) emreder.

Saltık-nâme'deki rüyaların birinde, Hz. Muhammed, destan kahramanları yerine kendisi için yardım emri verir. İslâmî Türk destanları arasında sadece *Saltık-nâme*'de tespit edebildiğimiz bu rüya oldukça dikkat çekicidir:

Saltık öldükten sonra kâfirler, Hz. Muhammed'in kabri ve kabri etrafındaki melekleri yakmak için harekete geçerler. Hz. Muhammed rüya aracılığı ile Nureddin Şah'a, na'sını ve kabrini kâfirlerden koruma emri (Demir, Erdem 2007: 587) verir.

2.2. Emir ve İsteklerin Kahramana İletildiği Rüyalarda

Başkahramanlara yapılması gerekenlerin emredildiği rüyalar. Emirler, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin veya Battal Gazi tarafından verilir.

Rüyadaki emirler, destanın konusuna göre şekil alırlar. Müseyyeb Gazi ve Ebâ Müslim'e verilen emirler genellikle Haricîlere karşı savaşma, savaş esnasında zor durumda olanlara yardım etme ve Hz. Hasan ile Hüseyin'in intikamını alma konuları etrafında teşekkül eder. Saltık, Battal ve Melik'e verilen emirler ise Hristiyanlara karşı savaşma, savaşta zor durumda olanlara yardım etme, İslam'ın cihat ve gaza anlayışına göre fetihler yapma ve fethedilen yerlerdeki kiliseleri yıkma konuları etrafında teşekkül eder.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 25 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁰

Emir ve İsteklerin Kahramana İletildiği Rüyalarda	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	9
Hız. Ali Destanı	5

²⁰ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 53, 55, 76, 126, 153,157, 159; C. 2 / 150, 380; Demir, Erdem 2006: 196, 307; Demir 2006: 42, 102, 174; Demir, Erdem 2007a: 234, 268, 305, 311, 312; Demir 2007: 56-57, 97; Demir, Erdem 2007b: 263, 532, 554.

Saltık-nâme	3
Danişmend-nâme	3
Müseyyeb-nâme	3
Battal-nâme	2
Toplam	25

Ebâ Müslim-nâme'de belirtilen işleve sahip 9 rüya vardır. Bu rüyalarda emri veren kişiler: Hz Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Yemliha Pir'dir. Belirtilen işleve sahip rüyaların bazıları şunlardır:

Ebâ Müslim'e Hz. Muhammed, Haricîlerle savaşıp onları yok etmesini, Hz. Hasan ile Hüseyin, kendilerinin öcünü almasını, Yemliha Pir ise savaş meydanına çıkacak Feramuz pehlivanın karşısına Behzad'ı çıkarmasını (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / 53, 55; C. 2 / 380) emreder.

2.3. Kahramana Fetih Emrinin İletildiği Rüyalar

Kahramanlara fethedilecek yerlerin ve bu yerleri fethetmek için gönderilecek kişilerin emredildiği rüyalar. Fetih emirleri genellikle Hz. Muhammed ve Battal Gazi tarafından verilir.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 8 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²¹

Kahramana Fetih Emrinin İletildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Saltık-nâme	6
Danişmend-nâme	1
Müseyyeb-nâme	1
Toplam	8

Sâltık-nâme'de Hz. Muhammed, İznik'teki Ahir Murat Han Gazi'ye Andriyye'den yola çıkarak şark ve garp, şimal ve cenup ile kara ve denizi fetih etme (Demir, Erdem 2007b: 476) emrini verir.

Dânişmend-nâme'de, Melik'in rüyasına giren selefi Battal Gazi, ona yaverlerinden Ahmed-i Serkis'in Mamuriyye iline, Süleyman'ın Samiyye tarafına, kendisinin de Dükiyye tarafına giderek oradaki illeri fethetmelerini (Demir 2006: 268) emreder.

2.4. Kahramana Cami ve Türbe Yapma Emrinin İletildiği Rüyalar

Kahramanlara halkın ibadet etmesi için cami yapma ya da cihat ve gaza yolunda ölen destan kahramanı için türbe yapma emirlerinin verildiği rüyalar. Emirleri veren kişiler, Hz. Muhammed ya da Battal Gazi'dir.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 3 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²²

²¹ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007b: 588, 564, 589, 609, 615; Demir 2006: 268; Demir 2007: 97.

²² Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007b: 609, 612; Bars 2015: 90.

Kahramana Cami ve Türbe Yapma Emrinin İletildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Saltık-nâme	2
Battal-nâme	1
Toplam	3

Saltık-nâme'de, Hz. Resul, Sultan Murat Han'a Edirne'deki mübarek yere Müslümanların ibadet etmesi amacıyla, bir cami inşa ettirmesini emreder. Destanda Peygamber tarafından Rum'un Mekke'si olarak adlandırılan bu caminin adı, Şerif Cami olarak geçer. Sultan Muhammed Han zamanında yapılan camilerden birine konulan taşlar sürekli yerinden düşünce, Hz. Resul, Han'ın rüyasına girerek ona bu taşları Edirne'de yapılan Şerif Cami'ye götürmesini emreder. Mekke taşları da denilen bu taşlar, rüyada düştüğü caminin mihrabından alınarak Şerif Cami mihrabının sağ tarafına, Hacı Bayram ve Şeyh'ül İslam tarafından konulur. Rüyada ayrıca Şerif Cami'nde edilen duaların kabul olacağı ve Mekke'ye gelemeyen kulların bu camiyi ziyaret ederek hac ve ümre sevabı kazanabilecekleri (Demir, Erdem 2007: 609, 612) müjdelendir.

Battal-nâme'de tespit edilen rüyada ise Selçuklu hükümdarı Sultan Alâeddin'in annesi rüyasında Battal Gazi'yi görür. Battal, Sultan Hatun'a: "...*Ben Âli Resûl'denim. Bu Rum memleketini aldım gel üzerime türbe yap*" (Bars 2015: 90) der. Sultan Hatun, rüyasını Sultan Alâeddin'e anlatır. Hazineden verilen para ve kâhyası ile yola çıkan Sultan Hatun, vardığı bir kale yakınındaki ziyaretgâhta "*Düşüm rahmani ise Seyyid bana yine görünsün*" diye dua eder. O anda "*Düşün rahmani*" diye bir ses gelir ve her yer aydınlanır. Açılan kapıyı takip eden Sultan Hatun, merdivenlerin altında bulunan mağarada Battal Gazi ile konuşur. Sonrasında da buraya türbe (Bars 2015: 90) yaptırılır.

2.5. Kahramana Nişan ve Düğün Yapma Emrinin İletildiği Rüyalar

Birbirini görerek âşık olan ya da Hz. Peygamber tarafından evlendirme sözü verilen destan kahramanlarının, nişan ve düğünlerinin yapılmasının emredildiği rüyalarlardır. Emri veren kişiler, Hz. Muhammed ya da Battal Gazi'dir.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 3 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²³

Kahramana Nişan ve Düğün Yapma Emrinin İletildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Battal-nâme	2
Dânişmen-nâme	1
Toplam	3

Battal-nâme'de Hz. Muhammed, bayraktarı Abdülvehhâb Gazi'ye, birbirini görerek âşık olan Kayser'in kızı Mahpeyruz ile Battal'ı evlendirmesini; Malatya Emiri Ömer'e de Battal'ın

²³ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2006: 96, 194; Demir 2006: 152.

amcası Hasan'ı çağırarak kızını Battal'a verdiğini bildirmesini ve onların düğünlerini yapmasını (Demir, erdem 2006: 96, 194) emreder.

Dânişmend-nâme'de ise Battal Gazi, Melik Dânişmend'e "Biz buraya Artuhî'nin düğününe geldik. Yarın düğün hazırlığını yapmanız gerekir. Beklemek haddini geçti, zira: 'Beklemek ateşten acıdır'. Efrumiyye onun nasibidir (Demir 2006: 152) " emrini verir. Verilen emrin ardından, Melik Dânişmend, Artuhî ile Efrumiyye'nin düğününü yapar.

3. Rehberlik Eden Rüyalarda

Kahramanlara genellikle Hz. Muhammed, Hz. Ali gibi din uluları tarafından muhtelif şekillerde rehberlik eden rüyalar vardır. İslâmî Türk destanlarında rehberlik eden 45 rüya tespit edilmiştir. Tespit edilen rüyalardan 14'ü kahramana gizli durumların ifşa edildiği rüyalar, 13'ün kahramanın kullanacağı nesnelere gösterildiği rüyalar, 6'sı kahramanın galibiyeti için rehberlik eden rüyalar, 5'i kahramanın eğitildiği rüyalar, 4'ü kahramana nasihat ve tavsiyelerin verildiği rüyalar, 3'ü de muhtelif zorlukları aşabilmek için rehberlik eden rüyalar vardır. Rüyalar arasında birden fazla işleve sahip olanlar da vardır.

3.1. Gizli Durumların İfşa Edildiği Rüyalar

Destan kahramanlarına o zamana kadar bilmedikleri bazı gerçeklerin açıklandığı rüyalar vardır. Gizli durumlar kimi zaman rüyaya giren bir kişi tarafından açıklanırken, kimi zaman da görülen simgesel bir rüyanın yordurulmasıyla ortaya çıkar. Bu rüyalar sayesinde, kahraman gerçek babasını, babasının katilini, aldatıldığını, düşmanının kaçtığı yeri, selefının kabrinin yerini ya da gizli bir hazinenin yerini öğrenir. Rüyalarda açıklanan sır ile de bütün gerçekler ortaya çıkar.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen işleve sahip 14 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁴

Gizli Durumların İfşa Edildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	4
Hamza-nâme	4
Saltık-nâme	3
Battal-nâme	2
Hz. Ali destanı	1
Toplam	14

Ebâ Müslim-nâme'de belirtilen işleve sahip 4 rüya vardır. Bu rüyaları görenler: Ebâ Müslim, Pir Yemliha, Nasr-ı Sayyar'ın pehlivanlarından Feramûz ile Hamza Yâr'dır. Rüyaya girerek bilinmeyen gerçekleri açıklayanlar ise Hz. Muhammed ile Ebâ Müslim'in yaverlerinden Behzâd'dır. Destanda görülen bazı rüyalar şunlardır:

Ebâ Müslim, rüyasında birden altından çıkan bir suyun bütün sarayını kaplayıp denize dönüştürdüğünü, kendisinin de oluşan deniz içerisinde kaldığını görür. Müslim'in eşi Şah Banu'ya göre bu düş, gizli bir hazineye delalet eder. Müslim düşünce suyun çıktığı yeri

²⁴ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2: 348, 387, 394, 395; Demir, Erdem 2007a: 305; Balaban 2003: 26, 32, 40, 65; Demir, Erdem 2006: 286, 312; Demir, Erdem 2007b: 294-295, 489, 533.

kazdırır. Muhtelif engellerden geçerek Hz. Süleyman'ın hazinesine (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2, s. 387, 394,395) ulaşır.

Nasr-ı Sayyar'ın pehlivanlarından Feramûz ile Hamza Yâr, rüyalarında Hz. Muhammed'i görürler. Hz. Muhammed Ferâmuz'a, “*Seni meydan içinde yere vuran, atan Behzâd Cihansız'dır. Oğul üzerinde babanın hakkı olduğu için, Mevlâ senin üzerine onu galip kıldı*” der. Bu rüyadaki esrar, Hz. Resul'ün Yemliha Pir'in düşüne girerek ona, “Feramûz babası ile vuruşmuş, vakit tamam olmuştur. Tez Mısır'a Ebâ Müslim divânına giderek bu gizli işlerin hepsini haberdar eyle” demesi ve Yemliha'nın Mısır'a gelip baba ile oğulu kavuşturması ile aydınlığa kavuşur. (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2, s. 387, 394,395)

3.2. Kahramana Kullanacağı Nesnelerin Gösterildiği Rüyalar

Kahramanlara savaşta ve zor durumlarda kullanacakları at, silah, kıyafet, kitap, börk gibi nesnelerin gösterildiği rüyalar. Bu rüyalarda cihat ve gaza için savaşmak isteyen fakat savaşacak silahları olmayan kahramanlar, din uluları tarafından kendilerine verilen silahlarla savaşa hazırlanırlar. Kahramanlara genellikle Hz. Hamza, Hz. Ali, Hz. Davud gibi din ulularına ait kılıç, zırh, hançer gibi silahlar verilir.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen işleve sahip 13 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁵

Kahramana Kullanacağı Nesnelerin Gösterildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	5
Saltık-nâme	3
Hamza-nâme	2
Müseyyeb-nâme	2
Battal-nâme	1
Toplam	13

İslâmî Türk destanlarındaki bazı rüyalarda, kahramanların seleflerine ait atların yine selefler tarafından destan kahramanlarına verildiği görülür. Bu bağlamda *Müseyyeb-nâme*'de, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin tarafından, Hz. Ali'nin atı Zülcacah Müseyyeb Gazi'ye, *Saltık-nâme*'de ise Battal Gazi tarafından Battal'ın atı Aşkar Saltık'a (Demir 2007: 57; Demir, Erdem 2007b: 41) verilir.

Hamza-nâme'deki rüyalar, diğer İslâmî Türk destanlarındakilerden farklıdır. Farklılık arz eden durumlar, rüyada kahramana verilen nesnelere ve onların olağanüstü özelliklerindedir. Bu bağlamda, destanda Hz. Hamza'nın yaveri Amr Ayyar'ın Hamza'nın yaşadığı olağanüstü durumları kıskanması ve kendisine yaraşır bir silaha sahip olma isteğinden sonra rüyasına Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Nuh girer. Belirtilen din uluları Amr Ayyar'a muradına layık eşyalar verirler. Verilen eşyalar arasında Amr Ayyar'ın üç kere salavat getirdikten sonra elini içine soktuğunda ateş ve su dışında dilediği her şeyi bulabileceği ve dilediği her şekilde girebileceği bir kırba, onu dilediği her yere götüren üç makrame (etek) gibi olağanüstü nesnelere (Balaban 2003: 100-102) vardır.

²⁵ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / S. 54, 55, 67, 73, 167; Balaban 2003: 32, 100-102; Demir 2007: 57, 97, Demir, Erdem 2006: 72; Demir, Erdem 2007b: 41, 465, 544.

Ebâ Müslim-nâme'deki rüyalarda, kahramanlara Hz. Muhammed ve dört halife tarafından (teber, taç, hülle, kılıç gibi) çeşitli nesnelere gösterilir. Haricîlere karşı vereceği mücadelede ve karşılaşacağı zorluklarda kullanması için kahramana verilen bazı nesnelere ise rüya içinde tabirleri yapılır. Ebâ Müslim'e savaşağı silahı gösteren rüya buna örnek gösterilebilir:

Ebâ Müslim, Ehl-i Beyt sevgisinden dolayı Haricîler tarafından idam edilen bir adam görür. Adamın idamına üzülen Müslim, "Keşke bir teberim olsaydı da o zâtı kurtarsaydım" diye geçirip uykuya dalar. Düşüne giren Hz. Muhammed, ona gazalarında kullanacağı baltanın şeklini, Ahi Hurdek ve Ebû Ali'ye de Ebâ Müslim'in baltasının demiri ile sapının yapılacağı ağacın yerini gösterir. Ayrıca Hz. Resul, rüyada Ebâ Müslim'in başına taç koyar. Ebû Bekir ona hülle (cennet elbisesini) giydirir. Hz. Osman Kur'an'ını, Hz. Hamza kalkanını verir. Hz. Ömer kamçısını (kısa kılıcını) vurur. Hz. Ali de Müslim'in beline kuşağını bağlar. Rüyanın sonunda din uluları, Müslim'e verdikleri eşyaların verilme sebeplerini açıklarlar: Taç, Ebâ Müslim saadet bulsun; hülle ve kamçı, izzet ve hürmet görsün; Kur'an yumuşak huylu ve ilim sahibi olsun; kalkan dayanak ve sığınma noktası olsun; kuşak da yardım görsün diye verilmiştir.²⁶ (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 1 / S. 54, 55, 67, 73)

3.3. Kahramanın Galibiyeti İçin Rehberlik Eden Rüyalar

Kahramanları, düşmanlarına karşı galip kılmak, düşman askerlerinin hile, sihir ve tuzaklarından korumak için rehberlik eden rüyalar. Rüyalarda kahramanlara Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Süleyman ve Abdülvehhâb Gazi tarafından rehberlik edilir.

Ebâ Müslim-nâme ve *Saltık-nâme*'de kahramanlar, Haricî ve Hristiyan askerlere karşı, *Battal-nâme* ve *Dânişmend-nâme*'de şeytan, sihir ve büyüye karşı mücadele verirler.

Battal-nâme, *Dânişmend-nâme* ve *Saltık-nâme*'de olağanüstü varlık ve durumlara karşı verilen mücadele, kahramanlara din ulularının rüyada verdikleri "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh" il-aliyyil azîm" ve Hızır duası ile kazanılır.

İslâmî Türk destanlarında kahramanın galibiyeti için rehberlik eden 6 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁷

Kahramanın Galibiyeti İçin Rehberlik Eden Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Dânişmend-nâme	2
Saltık-nâme	2
Battal-nâme	1
Ebâ Müslim-nâme	1
Toplam	6

Ebâ Müslim-nâme'de Hz. Süleyman, Ebâ Müslim'e düşman askerlerinin hile ve tuzaklarından kendisini nasıl koruyacağını anlatır. Rüyaya göre, Ebâ Müslim, Hz. Süleyman'a ait mührü, iki

²⁶ Belirtilen rüya ile Ebâ Müslim, olağanüstü bir şekilde Hz. Muhammed öncülüğünde fütüvvete alınır. Taç ve hırka giymek fütüvvet erkânında mevcut olan bir gelenektir. M. Fatih Köksal (2008: 73) bu geleneği "... ve andan tâc ve hırka giydürürler. Ve yol atası ve yol karındaşı tutarlar ve kuşak kuşadurlar. Tuğ ve âlem virürler. Andan sonra seccâdeye geçirürler, ba'dehu helva bişürürler ve birbirine lokma sunarlar" ifadeleri ile anlatır.

²⁷ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2006: 286; Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2 / 42; Demir 2006: 102, 192; Demir, Erdem 2007b: 521, 573.

ayrı kâğıda naksettirmeli daha sonra da saf inciden göğsü oyulmuş bir kuş yaptırmalıdır. Kâğıtlardan birini göğsü oyuk kuşun içine koymalı, diğerini de kendi üzerinde taşımalıdır. Eğer böyle yaparsa, göğsü oyulmuş kuş, çadırına gelecek düşman askerlerinin hile ve tuzaklarını Ebâ Müslim'e figânı ile önceden bildirebilecektir. (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2 / 42)

3.4. Kahramanın Eğitildiği Rüyalar

Kahramanlara çeşitli bilgilerin öğretildiği rüyalar. Kahramanların eğitim ve öğretimi, Hz. Muhammed, Battal Gazi ya da Abdülvehhâb Gazi gibi ulular tarafından yapılır. Kahramanlar, bazen geceden sabaha kadar süren yüz yüze bir eğitimle bazen de rüyada Peygamber elinden içilen bir şerbet ya da rüyada verilen bir elma ile türlü türlü bilgilere erişirler.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 5 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁸

Kahramanın Eğitildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Dânişmend-nâme	3
Saltık-nâme	1
Battal-nâme	1
Toplam	5

Dânişmend-nâme'deki rüyalarda Meryem Hatun ve Melik Ahmet'e Hz. Muhammed tarafından eğitim verilir. Meryem Hatun Hz. Muhammed'in elinden içtiği şerbet ile Melik Ahmet de çocukluk döneminde Hz. Muhammed'den her gece sabaha kadar aldığı dersler ile her türlü ilmi (Demir 2006: 41, 205) öğrenirler. Destanda, Melik Gazi'nin ilmüne, akıllılığına ve olgunluğuna binaen, halk arasında kendisine Dânişmend lakabı verilir.

3.5. Kahramana Nasihat ve Tavsiyelerin Verildiği Rüyalar

Kahramanlara dünyada yapmaları ve yapmamaları gereken tutum ve davranışların tavsiye edildiği rüyalar. Rüyalara girerek nasihat veren kişiler ise Hz. Muhammed ile Battal Gazi'dir.

İslâmî Türk destanları arasında belirtilen işleve sahip 4 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.²⁹

Kahramana Nasihat ve Tavsiyelerin Verildiği Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Saltık-nâme	3
Battal-nâme	1
Toplam	4

Saltık-nâme'deki rüyalarda Hz. Muhammed destan kahramanlarına, ümmetin hak yolunda gaza ve cihada devam etmesini, gaziler şehri Andriyye'yi beklemesini, beş vakit namazı terk etmemesini, Hristiyanları incitmeyip esirlerini satmamasını, açlara aş, susuzlara su vermeyi unutmamasını (Demir, Erdem 2007b: 588, 590, 592) vasiyet ve tavsiye eder.

²⁸ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir 2006: 41, 48, 205; Demir, Erdem 2006: 272-273.

²⁹ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007b: 588, 590, 592; Demir, Erdem 2006: 312.

Battal-nâme'de ise öldükten sonra oğullarının rüyasına giren Battal, onlara dünyada yapmaları ve yapmamaları gerekenleri belirtir. Rüya, Battal'ın oğullarına vasiyetnamesi hüviyetindedir. Rüya din yolundan ayrılmama, zayıf, yetim, öksüz ve fakirlere yardımcı olma, yapılan her işi Allah rızası için yapma, kimseye zulüm eylememe (Demir, Erdem 2006: 312) gibi tavsiyeler bulunur.

3.6. Muhtelif Zorlukları Aşabilmek İçin Rehberlik Eden Rüyalarda

Kahramanların kararsız, çaresiz ve yardıma muhtaç oldukları durumlarda gördükleri rüyalar. Rüyalarda görülen kişiler Hz. Resul veya bir pirdir. Kahramanlar, rüyaların rehberliğinde içinde buldukları zorluklardan kurtulurlar.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen işleve sahip 3 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.³⁰

Muhtelif Zorlukları Aşabilmek İçin Rehberlik Eden Rüyalarda	
Destanın Adı	Rüya adedi
Hz. Ali Destanı	1
Dânişmend-nâme	1
Hamza-nâme	1
Toplam	3

Dânişmend-nâme'deki Melik Dânişmend'in rüyasını belirtilen işleve örnek gösterebiliriz. Niksar beyi Mihayil'in amcaoğlu Tadıq, Melik Dânişmend'e Sisiyye ırmağının suyunu kerametle keserse Müslüman olacağını söyler. Hz. Peygamber, Melik'in rüyasına girer ve ona sıkıntılı zamanlarında okuması için bir dilek / hacet duası verir. Ertesi gün Melik, rüyada kendisine verilen duayı okur, Sisiyye ırmağının suyu kesilir. Destanın devamında Müslümanların aynı duayı tekrar okumalarıyla da kesilen suyun yeniden akar. Olaya şahit olan tüm Hristiyanlar, Müslüman olurlar. (Demir, Erdem 2007b: 272-274).

4. İslâmiyet'e Davet Eden Rüyalarda

Destan kahramanlarının mücadele ettiği Hristiyanların, Haricîlerin ve putperestlerin genellikle Hz. Muhammed tarafından İslâm'a davet edildiği rüyalar.

Hz. Muhammed tarafından *Müseyyeb-nâme* ile *Ebâ Müslim-nâme*'de Haricîler Sünnîliğe davet edilirken diğer destanlarda Hristiyanlar İslâmiyet'e davet edilir.

Destanlarda kahramanların dine davet edilip Müslüman yapılmasının ana sebebi, başkahramanlara yardım ve hizmet edecek dost kazandırmaktır. Bu sebeptendir ki, başkahramanların etrafındaki gayri Müslimler, genellikle Hz. Peygamber tarafından rüya ile birer birer dine davet edilirler. Ayrıca, İslâmî Türk destanlarındaki rüyalarda rahip, papaz gibi din adamlarının da dine davet edildiği görülür.

Kahramanlar genellikle Hz. Muhammed'in telkin ve tebliğleri ya da rüyada gösterilen simgesel semboller ile dine davet edilirler. Bazı rüyalarda Hz. Muhammed, dine davet ettiği destan kahramanlarına, gelecekte yaşayacakları olay ve durumlar hakkında bilgiler verir. Dine

³⁰ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007a: 245; Balaban 2003: 76; Demir, Erdem 2007b: 272-274.

davet edilen kahraman kimi zaman rüyada Müslüman olurken kimi zaman da rüyada söylenenler gerçekleştiğinde, Müslüman olur.

İslâmî Türk destanlarında İslâmiyet'e davet eden 40 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda dine davet eden rüyaların yer aldığı destanlar ve destanlarda tespit edilen rüya adetleri bir arada verilmiştir³¹:

Destanın Adı	Rüya adedi
Battal-nâme	12
Dânişmend-nâme	12
Hz. Ali Destanı	8
Saltık-nâme	4
Ebâ Müslim-nâme	3
Müseyyeb-nâme	1
Toplam	40

Battal-nâme, *Dânişmend-nâme*, *Saltık-nâme* ve *Hz. Ali Destanı*'nda dine davet eden rüyaların sayı adedinin diğer destanlardan fazla olmasının sebebi, belirtilen destanların cihat ve gaza mücadelelerini konu almasındandır.

Battal-nâme, *Dânişmend-nâme* ve *Saltık-nâme*'de bazı destan kahramanlarının Müslüman olduktan sonra, isimlerinin değiştirildiği görülür. Kelb, Serkis, İstefan gibi Hristiyanların adları, Hz. Muhammed, Battal Gazi, Saltık ve Artuhi tarafından değiştirilerek kahramanlara belirtilen isimlerin yerine Abuzer, Ahmet ve İsmail (Demir, Erdem 2006: 150; Demir 2006: 209; Demir, Erdem 2007b: 263) isimleri verilmiştir.

İslâmiyet'e davet eden rüyaların bir kısmında, rüyaların inandırıcılığını artırmak için kahramana Hz. Peygamber tarafından bir takım somut nesnelere (ağız yarı, Kur'an gibi) verilir. Rüyada verilen somut nesnelere hem kahramanın rüyasının inandırıcılığı hem de güvenirliliğini artırır.

Dânişmend-nâme'de görülen bir rüyada, Hz. Muhammed'in kahramanlara içirdiği şerbet ile onların içlerindeki küfrün ve karanlığın alınarak yerine iman ve İslam'ın yerleştirildiği (Demir 2006: 64, 201) görülürken, *Hz. Ali Destanı*'nda dine davet edilen kahramanların ağızına Hz. Muhammed tarafından ağız yarının sürüldüğü, sürülen ağız yarı sayesinde de kahramanların Kur'an okumaya başladıkları (Demir, Erdem 2007a: 171, 175) görülür.

Ebâ Müslim-nâme'de belirtilen işleve sahip üç rüya vardır. Rüyaların hepsinde dine (Sünnî Müslümanlığa) davet edilen kişiler Haricîdirlere. Bunlar: Haricîler başı Mervan, Nasr-ı Sayyad'ın adamları ile Merv halkından Mihyâr'dır. Destandaki rüyaların birinde kahramanların doğrudan Hz. Muhammed'in daveti ile Sünnî oldukları görülürken, diğerlerinde aynı anda kıyametin dehşetini gören insanların, gördükleri rüyanın heyecanı ile toplu halde Sünnî oldukları görülür. Destanda sonucunda Müslüman olunan, aynı anda görülen rüyalardan biri şudur:

Mervan'ın beylerinden Şem'un ile yedi yüz eri, rüyalarında kıyametin koptuğunu, Hz. Fatma'nın oğullarının hakkının alınması için yalvardığını, kendilerinin de zebaniler tarafından cehennemin kapısına getirildiğini görürler. Rüya'yı gören Şem'un ve erleri uyandıklarında

³¹ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2006: 102, 112, 122, 128, 150, 160, 161, 209, 212, 292; Demir 2006: 56, 64, 65, 112, 145, 198, 199, 201, 209, 212, 238; Demir, Erdem 2007a: 51-52, 59-60, 79, 171, 175, 197, 219, 274; Demir, Erdem 2007b: 48, 49, 129, 263; Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 118, 132, 298; C. 2 / 161-162.

toplu halde, Müslüman olarak Ebâ Müslim'e yardıma (Demir, Erdem, Üst 2007: C. 2 /161-162) giderler.

Destanda insanların toplu halde aynı rüyayı görmesi rüyanın tesadüf olarak görülmesine mani olur, rüyaya olağanüstülük ve kutsallık katarak imanın kabulünü kolaylaştırır.

5. Geçmişten Haber Veren Rüyalar

Geçmişten haber veren rüyalar müjdeli ve kara haber veren rüyalar olmak üzere ikiye ayrılırlar.

İslamiyet'ten sonraki Türk destanlarında geçmişten haber veren 9 adet rüya tespit edilmiştir. Rüyaların 6'sı geçmişten müjdeli haber getirirken 3'ü kara haber getirmektedir.

Aşağıdaki tabloda geçmişten müjdeli ve kara haber veren rüyaların yer aldığı destanlar ve destanlarda tespit edilen rüya adetleri bir arada verilmiştir³²:

Geçmişten	Müjdeli Haber Veren Rüyalar	Kara Haber Veren Rüyalar
Destanın Adı	Rüya adedi	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	2	3
Danişmend-nâme	1	-
Müseyyeb-nâme	1	-
Hız. Ali Destanı	1	-
Toplam (9)	6	3

5.1. Geçmişten Müjdeli Haber Veren Rüyalar

Kahramanların geçmişe dair endişe, üzüntü, tasa ve merakını gideren rüyalarlardır. Kahramanlara birlikte savaştıkları yaverlerinin sağlık durumları ya da gazalarındaki başarıları bu rüyalar ile bildirilir. Bu açıdan geçmişten müjdeli haber veren rüyaların, destanda gerçekleşen bazı olayları özetledikleri de görülür.

Rüyalar, genellikle destanların başkahramanları tarafından görülür. Az sayıda da olsa yardımcı kahramanların gördüğü rüyalar da vardır. Müjdeli haberi getirenler ise Hz. Muhammed ile Hz. Ali'dir.

Ebâ Müslim-nâme'de belirtilen işleve sahip iki adet rüya tespit edilmiştir. Bu rüyalardan birini Ebâ Müslim, Nasr-ı Sayyar ve adamları tarafından tutuklanıp zindana atıldığı gece görür. Rüyasına giren Hz. Ali, Ebâ Müslim'e baltası için endişelenmemesi gerektiğini söyleyerek, baltasının Ahiler tarafından ele geçirildiğini (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 126) müjdeler.

Destanda yer alan diğer bir rüya ise Müslim'in sağ olup olmadığını merak eden yaveri Behram tarafından görülür. Rüyada Hz. Ali, Behram'a "Ebâ Müslim'in tüm birliklerle birlikte hareket etmek istediğini fakat birliktelik için Kesir'in oğulları Süleyman ile Osman'ın Ebâ Müslim'in imamdan hüccet almasını şart koştuklarını, Ebâ Müslim'in de hüccet için Dımışk'a gittiğini haber (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 187) eder.

5.2. Geçmişten Kara Haber Veren Rüyalar

Destan kahramanlarının başlarından geçen kötü olayların Hz. Muhammed, Hz. Ali ya da bir pir tarafından yakınlarına anlatıldığı rüyalarlardır. Rüyalar aracılığıyla kahramanlar, yakınlarının başlarına gelen kötü durumları öğrenirler.

Rüyaların temel işlevleri, zor durumda olan kahramanların kurtuluşlarına yardımcı olmaktır.

³² Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem 2007a: 311; Demir 2007: 61; Demir 2006: 86'ya; kara haber içeren rüyalar için de bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 132, 273; C.2 / 123.

Ebâ Müslim-nâme'de geçmişten kara haber getiren 3 rüya tespit edilmiştir. Rüyalarda Hz. Ali Ahmed-i Zemci'ye, arkadaşları Hâris, Malik ve Mizrab'ın Şam'da tutsak edildiğini, Hz. Resul, Haris'e Müslim'in Nasr ve adamları tarafından sandığa konularak Dımeşk'taki Mervan'a götürüldüğü kara haberini (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 273; C.2 / 123) ulaştırır. Alınan kara haberlerin ardından kahramanlar rüyada belirtilen yerlere giderek arkadaşlarını zor durumdan kurtarırlar.

6. Kahramanın Takdir Edildiği Rüyalarda

Haricîler ve Hristiyanlarla mücadele eden kahramanların, yaptığı güzel işler sonrasında din uluları tarafından takdir edildiği rüyalar vardır.

İslâmî Türk destanları arasında kahramanın takdir edildiği 7 rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.³³

Kahramanın Takdir Edildiği Rüyalarda	
Destanın Adı	Rüya adedi
Dânişmend-nâme	3
Ebâ Müslim-nâme	1
Müseyyeb-nâme	1
Battal-nâme	1
Toplam	7

Ebâ Müslim-nâme ve *Müseyyen-nâme*'de Haricîlere karşı zaferler kazanan ve Kербela Olayı'nın intikamını alan Ebâ Müslim ile Müseyyeb Gazi, Hz. Muhammed, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin tarafından takdir edilirken; *Battal-nâme* ve *Dânişmend-nâme*'de yapılan gazalar ve iyi işler Hz. Muhammed ve Battal Gazi tarafından takdir edilir.

Ebâ Müslim-nâme'de, Ebâ Müslim, Hz. Hüseyin'i şehit eden Âsım'ı öldürdüğü gece bir rüya görür. Rüyada Hz. Resul, Ebâ Müslim'e dört halifeden memnuniyet içerikli bir haber getirir:

“Ki senden râzı olsun Hak Teâla
Murâdın irgüre Allahu âlâ

Cümle ashâb rûhını şâd eyledin

Kurdun İslâm yolın âbâd eyledin” (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 159)

Battal-nâme'de, Battal Gazi, Mısır, Mekke ve Medine'deki fakirleri gözettikten sonra Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret eder. Orada uyuya kalan Battal'ın rüyasına giren Resul Hazretleri, “*Ey çiğir gûşem! Bu işleri kim sen işledin, gerektir kim senin eyü adın ta devri kıyamate değın söylene ve ben senden hoşnudum*” (Demir, Erdem 2006: 304)” diyerek Battal'ı takdir eder.

³³ Tabloda adetleri belirtilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 159; Demir 2007: 147; Demir 2006: 102, 264, 302; Demir, Erdem 2006: 304.

7. Sağaltıcı Rüyalar

Gaza ve cihat uğruna savaşırken yaralanan kahramanların yaralarının Hz. Muhammed tarafından iyileştirildiği rüyalar. Yaralar, Hz. Muhammed'in ağız yarı ya da mübarek eli sayesinde iyileşir.

İslâmî Türk destanlarında belirtilen 5 adet sağaltıcı rüya tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda, tespit edilen rüyaların yer aldığı destanlar ve rüya adetleri bir arada verilmiştir.³⁴

Sağaltıcı Rüyalar	
Destanın Adı	Rüya adedi
Ebâ Müslim-nâme	2
Saltık-nâme	1
Dânişmend-nâme	1
H. Ali destanı	1
Toplam	5

Ebâ Müslim-nâme'de, Hz. Muhammed ağız yarı ve mübarek eli hem Ebâ Müslim'in gözlerine mil çekilerek kör edilen annesi Kelîme'nin gözlerini açar hem de Haricîler tarafından zehirlenen Ebâ Müslim'in bedenindeki zehri (Demir, Erdem, Üst 2007: C.1 / 75; C. 2 84) boşaltır.

Sonuç

Bu çalışma, bildiri başlığında da ifadesini bulduğu gibi "İslâmî Türk destanlarında rüyaların işlevleri" ve "Ebâ Müslim-nâme" olmak üzere iki temel konu altında toplanmıştır. Başta Ebâ Müslim-nâme olmak üzere diğer İslâmî Türk destanlarındaki rüyalar incelenerek, destanlardaki rüyaların muhtelif özellikleri ve işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır. Rüyalar üzerine yapılan inceleme ve değerlendirmeler ışığında ulaşılan sonuçları şöyle sıralayabiliriz.

1. İslâmî dönem Türk destanlarında rüya motifinin oldukça sık kullanıldığı görülür. Bunda en önemli neden, rüyaya dair Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerin ve Hz. Muhammed'in hadislerinin varlığıdır. Rüyaların belirtilen kaynaklarda geçmesi, rüyalara genellikle güven ve inanç ile yaklaşılmasına sebep olmuştur. Ayrıca Türk kültüründeki "Duyduğuma değil gördüğüme inanırım" zihniyeti de rüyalara güven ve inanç ile yaklaşılmasının bir başka sebebi olabilir.

2. Yapılan incelemeler sonucunda İslâmî Türk destanlarında 201 adet rüya tespit edilmiştir. Tespit edilen 201 rüyanın 56'sı (%27.86) *Ebâ Müslim-nâme*'de, 37'si (%18.40) *Battal-nâme*'de, 35'i (%17.41) *Saltık-nâme*'de, 33'ü (%16.41) *Dânişmend-nâme*'de, 17'si (%8.45) Hz. Ali Destanı'nda, 16'sı (%7.96) *Müseyyeb-nâme*'de, 7'si (%3.48) de *Hamza-nâme*'de yer alır. Destanlar arasında rüya motifinin en fazla yer aldığı destan, Ebâ Müslim-nâme'dir. Bu durum, *Ebâ-Müslim-nâme*'deki rüyaların destanın girişinin, sonucunun, konusunun ve çatısının oluşmasında etkin rol oynamasındandır. Rüyaların Ebâ Müslim-nâme'deki yoğunluğu, destanda anlatılanları sıradanlıktan çıkararak olağanüstü hale getirmiş ve destanı önemli kılmıştır.

³⁴ Tabloda adetleri verilen rüyalar için bk. Demir, Erdem, Üst 2007: 75, 84; Demir, Erdem 2007a: 248; Demir, Erdem 2007b: 155; Demir 2006: 173.

3. İslâmî Türk destanlarındaki rüyaların işlevleri 7'si ana başlık, 23'ü ara başlık olmak üzere 30 başlık altında tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir. Tespit edilen rüyaların işlevleri, ana başlıklarına göre en fazla işlevi olandan en az olana doğru sıralandığında destanlarda sırasıyla; gelecekte haber verme, bir emir veya istek içermesi, rehberlik etme, İslâmiyet'e davet etme, geçmişten haber verme, kahramanı takdir etme ve sağaltma işlevlerine sahip rüyalar görülür.

4. Destanlardaki rüyaların en fazla gelecekte haber verme işlevi taşıması bizce, Türk kültüründe ve İslâm dininde rüyaların ya yaşanacak gerçek olayları ileten ya da başka varlıklar tarafından iletilen sembolik mesajlar olarak görülmesiyle ilgili olabilir.

5. İslâmî Türk destanlarındaki rüyalar arasında, birden fazla işleve sahip rüyalar da vardır. Yani bir rüya hem gelecekte haber verip hem de tehlikeli durumları haber verebilir. Ya da bir rüya hem emir ve istekleri belirtme, hem gelecekte haber verme hem de rehberlik etme işlevine sahip olabilir.

6. Rüyalar ve rüyaların işlevleri, yer aldıkları destanların konusuna göre teşekkül eder.

7. Rüyalar özellikle Müseyyeb-nâme ve Ebâ Müslim-nâme'de toplumun acılarını dindirme işlevlerine de sahiptir. Her iki destanda da Kербela'nın intikamı alınarak, bir nebze de olsa toplumun acısı dindirilir.

8. Destanlarda rüyada görünen kişiler genellikle Hz. Muhammed ya da din ulularıdır. Bu durum, destanların İslâmî dönem Türk destanları olması, konularının ise İslâm'ın cihat ve gaza anlayışı üzerine teşekkül etmelerinden kaynaklanır. Rüyalarda en çok Hz. Muhammed, daha sonra da Hz. Ali görülür. Rüyalar tutum açısından önemli bir rehber oldukları için içerdiği mesajların Hz. Muhammed tarafından verilmesi hem rüyaya olan inancı artırır hem de rüyada kahramandan istenilenlerin yapılmasını kolaylaştırır. Hz. Muhammed'den sonra rüyalarda en çok görünen kişinin Hz. Ali olması, Türk milletinin Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'in elçisi olarak görmesini ve Hz. Peygamberden sonra onu örnek insan kabul ettiğini düşünebilir. Ayrıca, sadece *Hz. Ali Destanı*'nda bütün rüyalarda görünen kişi Hz. Hz. Muhammed'tir. *Hamza-nâme*'nin incelenen nüshasında ise din ulularının rüyaya girmediği, rüyaların genellikle simgesel olduğu görülmüştür.

9. Simgesel rüyalar, genellikle Müslümanların rakipleri tarafından görülür ve gelecekte yaşanacak kötü olayları yıldırım, kara bulut, gökten yağın taş, ateş gibi tehlike ve kötülüğü simgeleyen sembollerle haber verirler.

10. Destanlarda rüyaların inandırıcılığını artırmak için kahramanlara bazı somut nesnelere verilir. ,

11. Rüyalar, rüyayı gören kişilerin ihtiyaçlarına uygun şekilde görülür. Yani destanlarda, kahramanların uykuya dalmadan önceki tüm beklenti ve isteklerine cevap verebilecek rüyalar görülür.

12. *Ebâ Müslim-nâme*'de rüyalar, olaylar zincirinin önemli halkalarını oluştururlar. Her önemli olay, rüya ile ilişkilendirilir. Kahramanların yapacakları işler, gazalar, kullanacakları silahlar görülen rüyalar ile bildirilir. Savaşın en zorlu kısımları, rüyaların rehberlik etmesiyle aşılr. En yakın dostluklar rüyalar neticesinde kurulur. Tehlikelere karşı kahramanlar rüyada uyarılır. Kahramanlara gelecekte ve geçmişten haberler verilir. Kahramanların eksikleri rüyada giderilir, yaralananlar rüyada iyileştirilir. Kısacası destanda rüyalar, destanın başından sonuna kadar muhtelif işlevleri ile önem arz ederler.

Ebâ Müslim-nâme ve diğer İslâmî Türk destanlarında rüyaların işlevlerini tespit etmek amacıyla matuf bu çalışmanın, bu kadarıyla yetersiz kaldığını biliyoruz. *Hamzâ-nâme* gibi yüzlerce nüshası bulunan bir destan ile diğer İslâmî Türk destanlarının farklı nüshalarının da taranarak değerlendirilmesi, yapılacak yeni çalışmalarla bu destanlardaki rüyaların işlevlerinin, psikolojik, sosyolojik, yapısal, edebî işlevler gibi farklı boyutlarla ele alınması gerekir. Böylece İslâmî Türk destanlarında rüyaların işlevleri belirlenmiş olacak ve bu işlevlerin bir araya getirilmesi ile de Stith Thompson'ın *Motif Index*'i gibi bir rüya motifi işlevleri indexi çalışması yapılabilecektir. Ne var ki, bildiri boyutlarının bütün bunları yapmaya el vermeyeceği de bedihidir. Ancak dileğimiz, üzerinde çok az çalışma yapılmış tozlu raflarda kaderine terk edilmiş özellikle *Hamza-nâme* nüshaları ile diğer destan nüshalarının günümüz Türkçesine aktarılması ve bunlar üzerinde daha fazla çalışma yapılmasıdır.

KAYNAKÇA

- BALABAN, Âdem, (2003), *Hamza-Nâme'de Geçen Zarf Fiil Yapılı Cümleler (1-88 Varak)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BARS, Mehmet Emin, (2015), "Türk Kültüründe Rüya Ve Battal Gazi Destanı'nda İşlevleri", *International Journal Of Language Academy*, Volume 3/1, (Spring): 73-93.
- ÇELEPİ, Mehmet Surur (2010), "Dânişmend-Nâme'de Rüyaların İşlevleri", *Turkish Studies*, Volume5/1,(Winter): 263-280.
- ÇELEPİ, Mehmet Surur (2012), *Türk Halk Kültüründe Rüya*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- ÇETİN, İsmet (1997), *Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenknâmeleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- DEMİR, Necati (2006), *Dânişmend Gazi Destanı*, Ankara: Hece Yayınları.
- DEMİR, Necati (2007), *Müseyyeb Gazi Destanı (Kerbela'nın İntikamı)*, Ankara: Hece Yayınları.
- DEMİR, Necati; ERDEM, Mehmet Dursun (2006), *Battal-Nâme*, Ankara: Hece Yayınları.
- DEMİR, Necati; ERDEM, Mehmet Dursun (2007), *Hz. Ali Destanı*, C. 1, Ankara: Destan Yayınları.
- DEMİR, Necati; ERDEM, Mehmet Dursun (2007), *Saltık-Nâme*, C. 1-2-3, Ankara: Destan Yayınları.
- FREUD, Sigmund (2006), *Rüya Yorumları I*, (çev. Akın Kanat), İzmir: İlya Yayınları.

- FROMM, Erich (1997), *Rüyalar, Masallar, Mitoslar (Sembol Dilinin Çözümlemesi)*, (çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten), İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993), *Türk Mitolojisi II*, Ankara: TTK Yayınları.
- KÖKSAL, M. Fatih (2008), *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Yayınları.
- MÉLIKOFF, Irène (2012), *Türk-İran Epik Geleneği İçinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim*, (çev. Armağan Sarı), Ankara: Elips Kitap Yayınları.
- SEZEN, Lütfi (1991), *Halk Edebiyatında Hamza-nâmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Kur'an-ı Kerim ve Satır Arası Kelime Meali*, Ankara: Feryal Matbaası.
- YILMAZ Mehmet (2011). "Battal-Nâme-Sasonlu Tavit ve Digenes Akrites Destanlarında Rüyaların İşlevleri", *Turkish Studies*, Volume 6/1 (Winter): 1951-1964.
- YÜKSEL, Hasan Avnî (1996), *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, İstanbul: MEB Yayınları.

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN
Hacettepe Üniversitesi
metino@hacettepe.edu.tr

Totem Yapmak: Spor Müsabakaları <Futbol Maçları> Örneğinde Uğurla İlgili Kimi Uygulamalar

Totem ilkel toplumlarda topluluğun ondan türediğine inanılan ve kutsal sayılan hayvan anlamına gelir. Totemizm olarak adlandırılan bu inanış, Orta Amerika ve Güney Afrika'da bir inanç sistemi haline gelmiştir. Totemizm inanışına göre; kutsal sayılan hayvana zarar verilemez, gerekli ritüelleri yapmadan hayvan öldürülemez ve hayvandan fayda sağlanamaz. Kutsal sayılan bu hayvan da insanları korur ve onların iyiliği için yaşar. Totemizm anlayışının bulunduğu topluluklarda, kutsal sayılan hayvanın çoğalması ve neslinin devam etmesi için büyük bir çaba gösterilir. Yakın zamanlarda sosyal bir moda haline gelen totem tutma davranışının özünde dinsel ve büyüsel inançlar pratikler bulunmaktadır. Totemizm inanç sisteminde toteme ait veya totemi çağrıştıran nesnelere totem inancını paylaşan üyelere şans getirdiği inancı bulunmaktadır. Türk kültüründe uğur ve uğurluk çevresinde gelişen halk inançları, bunlara eşlik eden pratikler totem, totem tutma davranışı şeklinde yapısal ve işlevsel bakımdan değişim dönüşüm geçirmektedir. Bu çalışmada, insanın doğayla girdiği savaşın, doğal olanla savaşına dönüştüğü postmodern zamanlarda form değiştiren uğur ve uğurluk inancının futbol sahalarındaki örnekleri değerlendirilecektir. Totem inancıyla totem tutma davranışı arasındaki benzerlikler, farklılıklar oyuncular, taraftarlar açısından ele alınacaktır. Totem tutma davranışı ile maçın sonucu arasında kurulan majik bağ üzerine tespitler, sözü geçen örneklerden hareketle tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Totemizm, Totem, Totem Tutma, Uğur, Uğurluk, Futbol

Making Totem: Some Practices About Good-Luck and Bad-Luck in Examples of Sport Competition <Football Matches>

In all of the primitive societies Totem means the sacred animal, which is believed that the community has derived from it. This believing, is named as Totemism, has become a system of belief in Central America and South Africa. According to Totemism someone is not able to injure any sacred animal, not able to kill animal without making required ritual, and not able to benefit from any of an animal. This animal, is consecrated, saves people and lives for their goodness as well. It is shown a great effort to continue the growth and generation of sacred animals in communities where Totemism understanding. There are religious beliefs and magical practices in essence behaviour of making Totem, has become social trend in recent times. Public beliefs, developing and growing as good-luck and bad-luck and their accompanying practices around Turkish culture, have undergoing a transformation structural and functional maintenance in the form of retention behavior of Totem and making Totem. In this study it will be examined human beliefs, is transformed to good-luck and bad-luck in postmodern times, as examples in football matches. It will be studied the similarities and differences between belief of Totem and making Totem in point of view of players and supporters. It will be discussed magical connection, is set up between the attitude of making Totem and the result of matches in those examples that were mentioned.

Key words: Totemism, Totem, Making Totem, Good-luck, Bad-luck Football

Totemizm ve Totem

Totem çevresinde oluşan inanç sistemi ve bu sistem içinde totemin ne ifade ettiği hakkında ilk bilgilerimiz mütercim ve tüccar J. Long tarafından 1791 yılında yayınlanan esere dayanmaktadır. Kuzey Amerika yerlileri arasında amatör bir etnografi ve dilbilim çalışması yapan J. Long, totem yerine kullandığı *totam* kelimesini, yerlilerin batıl inançları arasında geliştirdikleri bir kültür unsuru olarak tanıtmaktaydı. “Yerlilerin batıl inançlarının bir bölümü totam denilen bir sevgili ruh inancıyla ilişkilidir. Bu totamın onları koruyup, kolladığına inanırlar. Vahşi veya sıradan bir hayvan olan bu totam yenilmez, avlanmazlar. Kendilerinin

bu hayvandan türediklerine inandıkları için onu incitmek istemezler” (1791: 86-87). Böylece, totemizm ve totem inancıyla ilgili alan araştırması kaynaklı ilk bilgiler akademik zeminde merak uyandırmıştır. Yaklaşık bir asır sonra, J. F. McLennan (1870: 518-520), totemizmin insanlık tarihinin en arkaik dinlerinden biri olduğu tezini geliştirmişti. Avusturalya yerlileri arasında gerçekleştirdiği araştırmaları sırasında totemin hayvanla sınırlandırılmayan bir çeşitlenme gösterdiğini anlamıştı. İlaveten, aynı totemden türediğine inanan bir grup yerlinin, bu totemle bağlarını olumlu yönde geliştirmek için çeşitli ritüeller icra ettikleri, totem dışı gruplardan evlenerek dış evlilik yasasını uyguladıklarını tespit etmiştir.

İlerleyen zamanlarda, É. Durkheim ve S. Freud’u da totem tartışmaları içine sürükleyen başka bir çalışma R. W. Smith (1880) tarafından yayınlanmıştı. Sami toplumlarının dinleri ve akrabalık sistemleri arasında spekülatif bir bağlantı kurulan bu çalışmada, totemin yenilmemesinin sebebini soruşturulmaktaydı. Sami toplumları arasında kutsal sayılan totem hayvanlarının ancak belirli ritüel şartları yerine getirdikten sonra yenilebileceği anlaşılmıştır. Üstelik, bu ritüel sırasında totemin yenmesinin topluluğun grup aidiyetini arttıran, sağaltıcı özelliğine vurgu yapılmaktadır. É. Durkheim (1895; 1982: 173) ise totemist topluluklara ekonomi penceresinden bakarak, totem grupları arasındaki ekonomik örgütlenme biçimleri üzerine tartışmaların, bulguların yetersizliğine işaret etmişti. Totemi, sosyal grubun kolektif bilincinin semboller, tabular ve ritüeller aracılığıyla bir hayvan bedenine veya bitki üzerine yansıtılması şeklinde tanımlamıştır. Bu yansımayla bireyin ve totem grubunun kendisinin kutsal bir donanımla yüceltildiğini, totemizmin sistemli bir dinden çok bir nanç sistemi şeklinde tanımlanabileceğini iddia etmekteydi (1915: 424-425).

S. J. Frazer da (1910: 4-5) totem ve totemizm inancı çerçevesinde dört ciltten oluşan yoğun araştırmasında totemizmin en arkaik din olduğu inancına karşı çıkmaktaydı. Çünkü dinde ibadet edilen ile ibadet eden arasında dominant bir kutsallığın olması şart idi. Ne var ki, totemizm inanç sisteminde totem ve toteme bağlı grup üyeleri arasında, totemi bireyden üstün kılan bir inanış, ibadet, kurban vb. bulunmaktaydı. Üstelik totemin kendisi de belirli şartlar altında, totem grubu arasında yenilebilen, tüketilebilen bir varlık olarak ön plana çıkmıştır. Böylece, totemizmin bir dinden çok inanç sistemi olduğu hakkında görüşler netleşmiştir. Totemizm ve totem konulu sayısız akademik çalışma arasında totemin ne olduğu ve totemizmin bir inanç sistemi olarak ait olduğu topluluğun, sosyal grubun tüm sosyal organizasyonlarını şekillendirme, yönlendirme yetkinliği genel çerçevede tanımlanmakta ve tasvir edilmekteydi. Ekonomiden; geçiş dönemlerine kadar geniş bir yelpaze içinde totemizm çevresinde geliştirilen uygulamalar, yasalar sosyal hayatın tüm mecralarında etkinlik göstermeye muktedir olmuşlardır.

Bu konudaki tartışmaların kesişme noktasında, totemizmin bir inanç sistemi olduğu yönündedir. Totemizm inancında, bireyin veya grubun kendisiyle akraba olduğunu var saydığı bir hayvanla, bitki veya nesne ile ilişkilendirdiği, dahası söz konusu totemin sembolik olarak varlığını temsil ettiğini düşünür. Böylece, totem bir grubun veya bireyin doğaüstü alanla ilişkilerinde sembolü haline gelir. Totemist topluluklar incelendiğinde totemleriyle aralarındaki bağları çeşitli düzlemlerde anlamlandırıldıkları görülür. Totemin, “arkadaş, akraba, koruyucu, ata, yardımcı, insanüstü güçlere ve yeteneklere sahip bir varlık” şeklinde tasvir edilmesi bunlar arasında en yaygın olanlardır. Bu tasarımlar da doğal olarak korku ve saygı hislerinin oluşmasını sağlamaktadır.

Halk İnançları, Uğur ve Uğurluk

Totemin, sosyal grubu veya bireyi koruyan öz enerjisine mana denir. Mana, “hayat döngüsü içinde insanoğlunun en arkaik zamanlarından günümüze intikal etmeyi başaran bir hayat döngüsünün en temel prensiplerinden biridir” (Bergson, 1935: 112). İnsanın bilinmeyen sonu kontrol etme arzusu, onu çeşitli önlemler almaya sevk eder. Bu durum “bir adamın elindeki

çubukla, ağaç dalında asılı bir kovandan bal çıkarmaya çalışması gibidir. Arı çubuğu görebilir, ama çubuğun kimin elinde olduğundan haberdar değildir” (Bergson, 1935: 117).

İnsanın bilişsel düzeyi, elde etmeyi planladığı çabayı göstermek zorunda olduğunu anlamaya yeterlidir. Bu çaba içinde elinden gelen tüm mekanik aletleri, uygulamaları da hazırlaması gerektiğinin farkındadır. Oysa tüm bu hazırlıkları kontrol ve denetim altında tutabildiği gibi doğal olanla başa çıkmak için yeterli donanımına sahip değildir. İşte, bu aşamada yakın veya uzak gelecek için hedeflediklerini elde etmek için ek teminatlara ihtiyaç duymaktadır. Böylece hedeflenen, umulan sonuçla, beklenmedik olumsuz sonuç arasında bir doğaüstünü temsil eden bir unsur aracı [mediator] pozisyonunda yerleştirilmektedir.

İnsan dehası, hedeflerine doğru yol alırken yanında yer alan sevimli, arkadaşça niyetlerin farkında olduğu kadar, düşmanca olanlarından da haberdardır. Bunlar, başarısızlık halinde, sonucun nedenini açıklamak için kullanılmak üzere işlev görmektedirler. Böyle bir kuvvetle donatılmış, anlamlandırılmış unsur ne ise hem dinler hem de inanç sistemleri bağlamında insanın doğaya ve doğaüstüne karşı savunma mekanizması olarak işlev üstlendirir. “Hedefe giden yolda arzu edilen için atılan her bir adım ve onun en olumsuz sonucu arasında insanın doğaya karşı savunma mekanizmasını temsilen inancını sembolize eden bir unsur” (Bergson, 1934: 117) yer alır.

Bir nesne, bir davranış formu, bir hayvan, belirli sözcüklerin dile getirilmesi vb. şeklinde farklılıklar gösteren, birey veya sosyal grup tarafından doğaya, doğaüstü alana karşı savunma amaçlı kullanılan vasıtalar deneme yanılma yoluyla öğrenilir. Herhangi bir çeşit nesne, yol, yöntem, sözcük kümesi, davranış şekli vb. birey tarafından şans getiren özelliğiyle keşfedildiğinde tekrarlanır. Böylece amulet veya uğurluk denilen şans getiren vasıtayı kendisi ve doğa, doğaüstü alan arasında aracı olarak kullanmaya başlar. “Amuletin gizli enerjisi bir kez insanın işini kolaylaştırdığında, bir sonraki iş için de aynı amulet aracı olarak kullanılır. Mistik, doğaüstü güç taşıyan bu vasıta, insanı başarıya ulaştıran en değerli yardımcısıdır” (Lévi-Bruhl, 1923: 340). Amuletin sahip olduğu bu güç, sahibinin bulunduğu her yerde, her zaman hazır yardımcısıdır.

Uğurluktan Toteme: Futbol Maçlarında Totem Tutmak/Yapmak

Tabiatın işleyişindeki karmaşık düzen, insanların bilişsel ve duygusal dünyasında çok çeşitli soruların oluşmasına neden olmuştur. Doğayı seyreden, kontrol altına alamayan insan da bu durum karşısında doğada bulunan ve kendisinde hayranlık uyandıran canlı, cansız kimi unsurlara sığınarak hedeflerine ulaşmaya çalışmıştır. Bireysel veya kolektif hedeflerine ulaşmak arzusuyla, içinde mutluluk, sağlık, zenginlik, başarı gibi olumlu niteliklerin bu unsurların içinde saklı olduğu inancı geliştirmiştir.

Amulet veya uğurluk, garip biçimli bir taş, kemik, kolye, meyve, bitki, bitki tohumu, kutsal olduğuna inanılan sözler vb. (Örnek, 1971: 149), belirli bir davranış olup, sahibini fiziksel ve ruhsal olarak güçlendiren, iyileştiren, koruyan, savunan doğaüstü, majik unsurdur. Amulet veya uğurluk sahibi olan insan, bununla ilişkilendirdiği majik güçle kendisi arasında düşünsel bir bağ geliştirir. Eğer bu unsurlara karşı saygı ve korku duygusu geliştirilmişse se söz konusu unsur bir fetiş haline de dönüşebilir.

Modern bilimin doğa karşısında kat ettiği yol sayesinde birçok doğa olayı açıklanmış, tahmin edilebilir olsa da insanın bugün geldiğimiz aşamada da uğurluk ve amuletlerin majik güçler taşıdığına inandığı görülmektedir. Bu inancın nedeni ise “çağımız insanının bilinçli veya bilinçsiz olarak, çevresini saran uğursuz ve zalim kudretlerle hâlâ savaşmak zorunda hissetmesidir” (Örnek, 1966: 51).

Türk kültüründe eski ve yaygın olarak kullanılan kavramlardan birisi “uğur”dur. Bir nesnenin, bir kişinin, bir hayvanın, bir işin, bir zamanın, bir yerin özündeki iyiliği, mutluluğu, bereketi, kolaylığı, kısacası “olumlu niteliği ve gücü” dilimizde “uğur” sözcüğü ve kavramı ile karşılır. Halkın inanış ve işlemlerindeki bütün davranışlar, yönler, zamanlar, çevresindeki nesnelere, kişiler, hayvanlar ve hatta bazen yerler “uğurlu” ve “uğursuz” diye belirlenmiştir. Uğurlu olanları tercih etmek ve uğursuz olanlardan kaçınmak veya onlardan gelecek olumsuzlukları giderme yöntemlerini gözetmek gerekli görülmüştür. Bu gereklilik Türk kültüründe pek çok halk inancının kaynağını oluşturmaktadır. Uğur kavramı, özellikle “elde edilen ürünlerde bolluk” ve “iyi, faydalı şeylerin, mal, para ve yiyeceğin artması” anlamlarını taşıyan “bereket” kavramı ile birleşerek veya örtüşerek, doğa yasalarını etkileme ve böylece daha bol ve bereketli ürün sağlama amacı taşıyan halk inançları ile birleşir. Kültürümüzde birçok uygulamanın ve işlemin ortaya çıkışı ve süreklilik kazanması sebebi bu birleşmedir.

Uğur ve uğurluluk, insanın hedefi ve beklentisi arasındaki dışsal bir sembol (Douglas, 2000: 64-65) olarak kişiyi eyleminde motivasyon içinde tutmaya da yardımcıdır. Böylece, birey hedeflediği sonuca ulaşmak için sarf etmesi gereken çabayı en yüksek düzeyde sarf etmeye yatkınlaşır. M. Douglas’ın dışsal sembol olarak tanımladığı uğurluk, kişinin amacı, bilgisi, deneyimi ve çabasını en güzel şekilde sergileyerek başarıya ulaşmasını sağlayan, geçmişle ilgili algısını bugünkü durumuna yönlendirmesini sağlayan unsurdur. Totem tutma[k] da yeni nesil arasında uğurluk çevresinde geliştirilen inanç ve pratiklerin çağa uyarlanmasından başkaca bir şey değildir. Modernleşme sürecinde kitle iletişim ve eğitim olanakları yeni neslin küresel bilgiye ulaşmasına sınırsız imkân ve ortam sağlamaktadır.

Bu şartlar altında halk inançlarına sırtını dönen yeni nesil arasında küresel bir modanın, uğurlukla aynı yapısal ve işlevsel donanımla yaygınlaştığı görülmektedir. Eski köye yeni adet getiremeyen yeni nesil de bu yeni modayı uğurlukla ilişkilendirerek popülerleştirmektedir. E. Hobsbawn (1993: 2) tarafından formüle edilen geleneğin icadı kavramsallaştırması söz konusu durumu özetlemektedir. Yeni bir davranışın, unsurun, simgenin, ritüelin gelenekselleşmesi veya gelenek şeklinde tanımlanabilmesi ya eskinin sakin günleriyle bağ kurmakla veya yeniye eskiyle göndermede bulunmakla mümkündür. T. Tuleja’nın (1997: 467) ifadesiyle geçmişi manipüle eden yeni şekilde tanımlayabileceğimiz totem tutma[k] da böylesi bir süreçte halk inancı çerçevesinde oluşan uğur ve uğurluk uygulamalarının, manipüle edilmesiyle oluşmuş bir modadır.

Totem tutmak veya totem yapmak şeklinde adlandırılan bu moda, futbol taraftarları ve oyuncular arasında yaygın bir inanç ve uygulama ile takip edilmektedir. Çeşitli davranışlar ve nesnelere çevresinde formüle edilen bu modanın yapısal ve işlevsel bakımdan uğurluk inancının manipüle edilmesiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Totem tutan veya yapan izleyiciler taraftarı oldukları takımın sahadan galibiyetle çıkmasını hedeflerken; oyuncular ise çabaları, bilgi ve deneyimleri ile beklentileri arasında dışsal bir sembol oluşturarak yakın geleceği kontrol altında tutmaya çalışmaktadır.

Yukarıda yapılan açıklamalar doğrultusunda futbol maçlarında yapıldığı görülen edilen totem yapma örnekleri tespit edilmiş ve görsel medyaya yansımıştır. Bu örnekler iki ana başlıkta dikkatlerinize sunuyorum.

İzleyiciler Oyuncular Tarafından Yapılan Totem Örnekleri

1. Asla radyodan maç dinlememek
2. Bir maçta mandalina yerken gol atıldı diye maç sonuna kadar mandalina yemek

3. Çorapların ters giyerek, ilk 45 dakikayı öyle izlemek
4. Evde tekli koltuğun tepesinde maçı izlemek
5. En uğurlu -forma, atkı, kaşkol gibi aksesuarlarla totem yapmak
6. Formayı çıkarıp tekrar giymek
7. Gol olduğu sırada evdeki bir bireyin kapıyı açması ve maç bitene kadar kapıda bekletilmesi
8. Her maça aynı yolu kullanarak gitmek
9. Karşılaşma öncesi bahis oynamak
10. Kazandıkları kritik bir maçı izlemediği için -takımı yensin diye- diğerlerini de seyretmemek
11. Kendi takımı penaltı kullanırken televizyona bakmamak veya stadyumdaysa sırtını sahaya dönmek
12. Kendi takımının atak yönü doğrultusunda bir eli ötekinin üstüne koymak
13. Maç öncesi şans getiren tuvalete gitmek
14. Maç sırasında -nazar değmesin diye- takımı övmemek; kötülemek
15. Rakibi -nazar değsin diye- övmek
16. Maç sırasında uğur getirsin diye yer değişimi yapmak
17. Maça giderken gusül abdesti almak ya da maçı abdestsiz izlemek
18. Maçı beraber izlediğin arkadaşlarının yanında olmasını sağlamak
19. Maçı televizyondan izliyorsa alkol almamak
20. Maçtan önce skor tahmini yapmamak, Yapmak zorunda kalsa da - uğursuzluk olmasın diye- gerçek tahminleri söylememek
21. Odalar arasında volta atmak
22. Rakip takım atağa geçtiğinde “Hoşt!” diye bağırarak
23. Rakip takım atağa kalktığı anda elleri ve ayaklarını düğüm olacak kadar birbirine kenetlemek
24. Rakip takım atak yaptığı anda ‘gol’ diye bağırarak, gol olmasını engellemek
25. Sırf totem uğruna tuvalete gitmemek
26. Stada her zaman aynı kapıdan girmek
27. Televizyonda maç izlerken formayı yanındaki koltuğa sermek
28. İzlerken bir yandan formaya bir yandan maça bakmak
29. Televizyonun sesini kısıp sadece izlemek; dinlememek
30. Tuttuğu takımın atak yönü doğrultusunda -maçın kumandası da elde olsun diye- kumandayı elinden bırakmamak. Yani

31. Tuttuğu takımın maçını izlemek için tribüne gittiği günlerde her zaman 11.00 seansına sinemaya gitmek (Maç 15.00'daysa) ve takımının hep kazanması...

32. Tuttuğun takım gol atamadığında koltuğu değiştirmek

(<http://m.sporx.com/magazin/atem-totem-ben-seniSXGLQ13231SXQ?sira=39>)

Oyuncular Tarafından Yapılan Totem Örnekleri

1. Derbi maçı günü namaz kılıp evden çıkmak
2. Dua etmek
3. İlk 12 dakika küfür etmemek
4. Maçtan önce müzik dinlemek
5. Maçtan önce totem içeceğini içmek
6. Rakip takım atak yaptığı sırada kolunu ya da bacağına kaşımak
7. Rakip takım atak yaptığı sırada ıslık çalmak
8. Soyunma odasında mum yakmak (Mondragon totem yaptı, Kadıköy'de soyunma odasında bir sürü mum yaktı yine olmadı)
9. Şans getiren elbiseleri giymek
10. Şortunu çekebildiği kadar yukarı çekmek

(<http://m.sporx.com/magazin/atem-totem-ben-seniSXGLQ13231SXQ?sira=39>)

Yukarıda gösterilen bu türden “tutulan” veya “yapılan” totem örneklerinde, tercih edilen davranış, nesne ile arzu edilen sonuç arasında benzerlik veya fiziksel temas ilkesine dayalı majik bağlantı kurgulandığı görülmektedir. Pasif büyü ve allopatik büyü (Örnek, 1971: 146) olarak da değerlendirilebilecek tüm bu faaliyetler, totemin dışı ait/haricî sembol olarak bireyin tabiata karşı mücadelesinde vasıta rolü oynamaktadır. Çünkü bazı objelerin ve davranışların uğurlu diğerlerinin uğursuz olduğu şeklinde gelişen dinamist dünya görüşünün halk inançları alanındaki tezahürü amulet ve uğurluklardır. Dolayısıyla halk inançlarının küreselleşme karşısında tutunduğu moda totemlerde söz konusu uğurlukların günümüzde nasıl yorumlandığına dair kimi ipuçları vermektedir. Ancak bu hususta eldeki örnekler bu konuyu detaylı olarak tahlil ve terkibe ulaşmak için yeterli değildir. Hâlihazırda moda kavramı içinde değerlendirilebilecek olan totem tutma/yapma davranışının geleneğe dönüşüp dönüşmeyeceği zaman içinde daha da netleşecektir.

Kaynaklar

- BERGSON, Henri (1935), *The Two Sources of Morality and Religion*, London: Macmillan and Co.
- DOUGLAS, Marry (2000), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York: Routledge.
- DURKHEIM, Emile (1895), *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris: Ancienne Librairie Germer Baillié et.
- DURKHEIM, Emile (1915), *The Elementary Forms of The Religious Life*, [Trans. J.W.Swain], New York: The McMillan Comp.

- DURKHEIM, Emile (1982), *The Rules of Sociological Method*, [Trans. W. D. Halls], New York: The Free Press.
- FRAZER, James George (1910), *Totemism and Exogamy*, Vol. 4, London: Macmillan and Co.
- TULEJA, Tad (1997), *Invented Tradition Folklore, An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, [Ed. T. A. Green], Oxford: ABC-CLIO, pp. 466-467.
- HOBBSAWN, Eric (1993), "Introduction: Inventing Tradition", *The Invention of Tradition*, [Ed. E. Hobsbawn and T. Ranger], Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-15.
- FREUD, Sigmund (2008), *Totem ve Tabu*, [Çev. Hasan İhsan], Ankara: İlksan Matbaası.
- İNAN, Abdülkadir (1998), *Makaleler ve İncelemeler*, C. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları., s.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1923), *Primitive Mentality*, [Trans. L. A. Clare], New York: The MacMillan Company.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1935), *Primitives and The Supernatural*, New York: E. P.Dutton&Co.
- LONG, Joan (1791), *Voyages and Travels of Indian Interpreter and Trader: Describing the Manners and Customs of the North American Indians etc.*, London: Whitefish.
- MCLENNAN, J. Ferguson (1870), "The Worship of Plants and Animals", *The Fortnightly Review*, Vol. 8, [Old Series], pp. 535-550.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1966), *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1971), *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Minara GULİYEVA (Tasarım Uzmanı)

Dokuz Eylül Üniversitesi

minara.guliyeva85@yahoo.com

Azerbaycan Anlatılarında Hil`At Geleneği

Azerbaycan anlatılarında hil`at geleneği eski gelenek, görenek ve sembolizmi yansıması ile yanısıra, giyim kültürünün zenginliklerini ve özelliklerini de taşımaktadır. “Hil`at”, Azerbaycan anlatılarında hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanılmıştır. “Hil`at” ve “kaftan” saray ve siyasi otorite tarafından giydirilen kıyafetlerden olup makam ve şöhreti de temsil etmiştir.

Bu araştırmada, Azerbaycan anlatılarında hil`at olarak verilen değerli hediye çeşitlerinin isimleri geçmektedir ve hil`at geleneği ile ilgili bazı giyim kuşam isim ve terimler tespit edilmiştir. **Anahtar kelimeler:** Azerbaycan anlatıları, Hil`at, Gelenek ve Görenek, Giyim kuşam.

Hil`at Tradition in Azerbaijani Narratives

Hil`at tradition in Azerbaijani narratives reflects a symbol of ancient customs and traditions as well as the richness and features of our garment culture. “Hil`at” is used both in figurative and reality meaning. “Hil`at” and “caftan” worn by people who are politically in power in the palace that represents the position and the fame.

In this research, various kinds of hil`at gift names are given such as in Azerbaijani narratives and as well as some garment names and terms imprinted regarding to hil`at customs.

Key words: Azerbaijani Narratives, Hil`at, Customs and Traditions, Clothing.

Giriş

Azerbaycan Türklerinin gelenek göreneğinde, geçim ve günlük hayatta hediye verme ve hediye alma geleneği hep mevcut olmuştur. Özel günlerde, törenlerde katılımcıların işine, konumuna ve ayrıcalığına göre hediye verilmesi önem arz etmiştir. Maaş anlamında da kullanılan hediye verme, nakit para şeklinde değil, özel olarak değerli taşlardan, değerli kumaşlardan hazırlanmış giyim, mücevher veya ev eşyası olabilir. Kişinin şölen sırasında gösterdiği hizmetin yerine verilen hediyeye “nemer” denir. Bu nemerler genelde giyimden ibaret olduğu için zamanla "hil`at vermek" şeklinde dilimize yerleşmiştir. Düğünlerde, şenliklerde, bayramlarda verilen hil`atlar özenle seçilerek ve ilan edilerek sunulmaktadır.

Folklora da yansımış olan hil`at verme geleneği, özellikle masallarda, destanlarda ve aşık hikâyelerinde daha sık görülmektedir. Aşık meclislerinde aşığın boynuna kelagayı¹ bağlanması da eski Türk geleneklerinden biridir. Toy meclislerinde bey'in (güveyin) övülmesi bölümünü de hil`at verme geleneğimize bir örnek olarak gösterebiliriz. Bu zaman Aşık tüm akrabalarının isimlerini söyler ve verdiği hil`atı katılımcılara ilan eder. Destanlarda, masallarda büyük hediyelerden de bahsedilir, bu da genellikle devlet yöneticilerinin birbirine gönderdikleri değerli mücevher, kaftan, ipek-kadife yüklü kervanlardır.

Etnografik kültürümüzün bir parçası olan hil`atların hazırlanması ve çeşitlenmesi de özel beceri gerektirir. Kime hangi hil`atın sunulmasında hil`at alanın yaşı, toplum içindeki konumu ve s. dikkate alınır. Çağdaş dünyada çeşitlilik arttıkça özellikle el işi olan hil`atlar, zamanla hazır işlenmiş hil`atların yerine geçmiştir. Günümüzde hil`at verme geleneği hala yaşasa da peşin parayla değiştirilmesi hallerine de rastlanır.

Türk Giyim, Kuşam ve Süsleme Sözlüğü'nde “hil`at, hükümdarlar ve vezirler tarafından birine hürmet ve mukafat yerine giydirilen kaftan”(Koçu 1967: 130) olarak geçer.

¹ kelegayı-Azerbaycan`da ipek kumaştan üretilen kadın başörtüsü.

“Azerbaycan Toyu” sözlüğünde ise hil`atı “nişan, düyünlerde oğlan ve kız tarafın birbirlerine, düğüne gelenlerin ise damat ve geline (bükülü tepsi veya bohça) sundukları hediye veya değerli eşya” olarak geçer. Halk içinde hil`ata bahşiş, sovgat, armağan, töhve de denir” (Aslanov 2003:106). Azerbaycan dilinin izahlı lüğeti`ne göre hil`at- bahşiş, hediye anlamına gelir ve toy, nişan törenlerinde verilen hediye (A.D.İ.L. 2006 a: 443) olarak geçer. “Enam”; bahşiş, hediye, ödül (A.D.İ.L. 2006 a:116) anlamına gelir, “Nemer” ise halk geleneğinde toyda, nişanda dağıtılan şeker, para ve s. (A.D.İ.L. 2006 b: 478) olarak geçer. Hil`at Azerbaycan Türkçesinde “xələt” olaraq geçer.

Bu çalışmamızda Azerbaycan anlatılarında hil`at geleneği ile ilgili bilgi vermeye çalışacağız. Anlatı çok geniş kapsamlıdır. Mitte, efsanede, masalda, trajedide, komedide, sinemada ya da sıradan bir konuşmada sayısız biçimlerde, sayısız kereler ortaya çıkar. Anlatı Türk Dil Kurumu`na göre edebiyatta roman, hikâye, masal vb. edebî türlerde bir olay dizisini anlatma biçimi, hikâyeleme, hikâye etme, tahkiyedir (E.T. 28.08.2016).

Kahramanlık Destanları, Aşık Sanatı ve Masal Anlatılarında Hil`at

Hil`at sözü Dede Korkut Kitabında hil`at vermek, hilat geydirmek, kaftan hediye etmek, buluz vermek, gömlek vermek (Ergin 2009: 140) şeklinde karşımıza çıkar. O.Ş. Gökyay`ın Dedem Korkudun Kitabı`nda ise hilatlemek- hilat geydirmek anlamında kullanılmıştır ki bu da “hükümdarın gönlünü hoş etmek, mukafatlandırmak istediği bir kimseye verdiği değerli libas; kitapta bir adama giydirilen giyecek; sevgi ve yüceltme için giydirilen elbise anlamına da gelir. Ayrıca hil`at, resmen giydirilen elbise, teşrifat kaftanı; (hilatlemek) birine şeref elbisesi giydirmek; şeref elbisesi ihsan etmek; tevcih edilmiş bir şeref elbisesi; (hilat) baştağının daha aşağıda bulunana verdiyi herhangi bir şeref armağanı” (Gökyay 1973: 222) olarak metinlerde geçer.

Dede Korkut boylarında, “Aruz`un Kazan`a karşı isyanında yardımlarını sağlamak amacıyla, bütün beyleri hilatlediği de kaydedilmektedir. Birini ululamak, yüceltmek, şerefliendirmek için verilen “hil`at” Arapça bir kelime olup, Lehçe-i Osmani`nin açıkladığı gibi “teşrifat kaftanı, hükümdarın birini taltif etmek için verdiği değerli giyecek” anlamına gelir. Hil`at, türlü türlü şekillerde ve renklerde olduğu gibi ayrıca dokuma yerleri de vardır ve hilatlemek (hilat vermek veya giydirmek) ancak hükümdarlara mahsus hakimiyet haklarından idi. O.Ş. Gökyay`ın Dedem Korkudun Kitabı`nda hil`atleme`nin karşılığı kaftan giydirmek” (Gökyay 1973: CDVII) olarak geçer. “Kaftan bir yararlık gösterenlere olduğu gibi mujde karşılığı da verilmektedir ve bunlar bayağı kaftanlardan farklı, daha değerlidirler. Bayandır han, Begil`e “yahşi kaftanlar” verir. Eşi, Segrek`in hayır haberini getirenlere “kaftanlar giydireceğini” söyler” (Gökyay 1973: CDVI).

Boğaç Han boyunda “Çigni kuşlu cübbe ton virgil bu oğlana, Geyer olsun hünerlüdür” (Ergin 2014: 83) ifadesinde, cübbenin, bir tür hil`at yerine geçtiği anlaşılır. Çünkü düşmanı yenip de ele döndükten sonra, Kazan Bey`in “koç yiğitlere” armağanları arasında cübbe verdiği veya giydirdiği metinde geçer.

Düğüne davet olunan müzisyenlere, şarkıcılara ve aşıklara hil`at vermek eski zamanlardan beri gelenek olmuştur. “Azerbaycan halkının destanlarında şöyle denir, aşığı halk geçindirir” (Azerbaycan Etnografyası 2007: 387). Aşık Elesger`in “Goca Bahtım”, “Gohum bildik goyduk adam yerine”, “Sarı Köyneç” anlatısında hil`at geleneği ile karşılaşırız.

Tegdir üçün yahşı deyil bu adet:
Gah çok sevir, gah eyleyir hecalet.
İyidler at vermir, gözəllər –*hil`at*,
Gelmir tenbekiyle bal, goca bahtım! (Aşık Elesger 2004: 63);

Gohum bildik, goyduq adam yerine,
Hil`at verdik, gel Beşir`in toyuna,
Gedadan bey olmaz, nakesden iyid,
Lanet mühennetin esli-soyuna.(Aşık Elesger 2004: 176).

Aşık Elesger bu övgüyü sadece Salatın`a söylüyor ve bu sarı giyimli kızın ismini duyunca, bakalım tapşırmda ne diyor:

Tuti dilli, serv boylu Salatın,
Yokmu merhameti bu saltanatın.
Gönder gelsin Eləsgerin *hil`atın*,
Eyleme emeyin zay, sarı köyne! (Aşık Elesger 2004: 251).

Bir gün bir kadın getirip Aşık Elesger`in karşısına bir bohca koyuyor. Aşık Elesger de bu bohcaı görünce, bu nedir diye soruyor.

“Aşık Elesger, ismin söylemesen de, herkes bildi ki, akşamleyin övgüyü benim kızıma dedin. Bohcada ele artık bir şey yoktur; bir çuhalık mahuddur”² (Aşık Elesger 2004: 253).

Aşık Alı`nın “Söz oldu” şiirinde *nemer* ve *enam* kelimeleri geçiyor.

Felek mene cövr eyledi dünyada,
Yahşı günüm yaman günden az oldu.
Bey`den *nemer* aldım, ağadan *enam*,
Mühteseri, kazandığım bez oldu (Aşık Alı 2006: 33).

Azerbaycan masallarının çoğunda *hil`at*, padişah tarafından müjde getirene verilir veya bir işin karşılığı olarak ödüllendirilir. Örneğin, Melikmemmed masalında, padişah Melikmemmed`in yerini söyleyen terziye *hil`at* veriyor (Azerbaycan Nağılları 2005: 179). Masallarda “*enam*”, Altın piyale (Pirsultanlı 2012: 19), Derya atı (63), Gırmızı don (Pirsultanlı 2012: 82), Emrahın nağılı (Pirsultanlı 2012: 86), Yunnupaltarın nağılı (Pirsultanlı 2012: 126) masallarında karşımıza çıkıyor. Ayrıca, “*nemer*” verilmesi de “Armudsanayan beyin nağılı” (Pirsultanlı 2012: 72) masalında geçiyor.

Koroğlu`nun Azerbaycan versiyonunda “Hayvan duyumu” hikayesinde... Aslan paşa getirdiği hoş habere göre, ödül olarak, “şilhor yabı”³ bekçiğe verdi. Paşanın bu *ənamından* bekçi alındı. Hoca Eziz işi böyle gördüğünde kalbinde Kırat`a aferin söyledi. ...Bezirgan yağlı dilini işe salarak, bir az para verip, Kıratı bekçiden aldı.

“Berekallah, Deli Mehter, doğru söylüyorsun, ordunu Togat`da, Eyvaz`ı ise sağ salim gördükde sana üç yüz tümen *ənam* verip, kendini de orduya komutan yapacağım.” (Ağabəyli 2008: 43, 131).

² çuha-Azerbaycan`da erkek üst giyim ismi; mahud- kumaş türü.

³ Şilhor yabı (farscası yabu-i şirhar): sütemer yabu. Yabu bir tür kalitesiz yük atıdır.

Gezginlerin Gözü ile Hil'at

Safevi devletinin yapısı hakkında ayrıntılı bilgi veren E.Kempfer, şahın göreve koyduğu tüm dost ve akrabalarının her sene şahdan *hil'at* aldığını yazıyor. Şah tarafından herhangi bir kişiye *hil'at* verilmesi önemli bir olay olarak görülürdü. Şah bir kişinin işi ve hizmetinden memnun olunca, ona *hilat* veriliyordu. Şah tarafından *hil'at* almış her kişi diğerlerinden seçilirdi (İsmayilov 2012: 185).

Kempfer'e göre çuha denilen *hil'at* yaldızlı ve gümüş saplarla dokunmuş değerli güllü kumaştan dikilirdi. Bazen emmame (sarık) ve belbağı (kuşak) da ona ekleniyordu. *Hil'at* alan özel ayrıcalığa sahip oluyordu. Bu yüzden baş vezir kendi memurlarına maaş ve görev vermek yerine, bu *hil'at*larla onları ikna etmeye çalışıyordu. “Yabancı ülke elçilerine de şah tarafından *hil'at* veriliyordu. Sarayda *hil'at* almak çok büyük saygı olarak biliniyordu. Fakat baş vezirin sevgi ve saygısını kazanmayan, hatta en liyakatli devlet memuru bile şahdan *hil'at* alamazdı. Çünkü şah herhangi bir memura *hil'at* vermek isteyince, genellikle baş vezire danışıyordu.” (İsmayilov 2012: 185).

“Şah Sultan Hüseyin'e kadar Safevi hükümdarları her Nevruz Bayramı'nda vilayet hakimlerine *hil'at* bağışlardı. Vilayet hakimleri de karşılığında şaha iyi bayram hediyeleri göndermeye çalışıyordu. Söylenene göre, Şah Sultan Hüseyin'in zamanında ayda bir vilayet hakimlerine *hil'at* gönderiliyordu (Süleymanov 2010: 59).

Nadir Şah vilayetlerden 100 bin çift *hil'at* toplayıp Muğan kampına getirilmesine, 12 bin adet zerle (altın ipe) ve değerli taşlarla süslenmiş kemerbendlerin hazırlanmasına, büyük miktarda pahalı parçaların toplanıp getirilmesine talimat vermiştir (Süleymanov 2010: 296). “Taç giyme töreninin yapıldığı gün hakimler, soltanlar, kumandanlar, tayfa başçıları, aksakallar, kendhudalar, binbaşılar, yüzbaşılar, ellibaşılar, onbaşılar, yasavullar ve hizmetçiler değerli *hil'at*lara layık görülmüştür” (Süleymanov 2010: 307).



Muğan Kurultayı (Süleymanov 2010 /H.G. 1388: 733)

Gezginlerin yaptığı kayıtlara göre altın tikmeli kumaşlar çok değerli kabul edilirdi ve “şahlara layık hediye” olarak değerlendirilirdi. M. Kağangatlı'nın “Agvan tarihi” kitabında “O, (Yunan hükümdarı Konstantin- S.D.) Cavanşir'e altın ipe hazırlanmış kıyafetler, kendi belinden açtığı incilerle kaplanmış kılıncı gönderdi” (Dünyamalıyeva, 2003: 50) olarak geçmektedir.

Tebriz, Bakü, Şamahı ve Nahçıvan'da 16.-17. yüzyıllarda gülebetin tikmeler⁴ yaygındı. 16. yüzyılın sonlarında Tebriz sanatçıları tarafından gülebetin tikmelerle süslenerek türk sultanı III Murad'a hediye gönderilen *hil'at* hala İstanbul'daki Topkapı Sarayı müzesinde muhafaza

⁴ gülebetin tikme- ağır ve pahalı kumaş üzerinde yapılan el işi tekniğidir ve bu teknikde altın, gümüş, broz ipler kullanılır.

edilir. (Efendi 2007: 141). Şu anda Bakü'de Azerbaycan'ın tarihi ve sanat müzelerinde Natevan'ın bu teknikle işlenmiş yüksek sanatsal özellikler taşıyan birkaç tikmesi vardır. Boncuklarla süslenmiş bu tür sanatsal tikmelerden birini Natevan 1858 yılında Bakü'ye gelen ünlü Fransız yazarı Aleksandr Duma'ya hediye etmiştir. El işinin inceliğine hayran olan Duma onu "en değerli hediye" adlandırmıştır (Efendi 2007: 208).



Gülebetin, doldurulma tikme. Arhalıg” üst geyimi, kadife, ipek.
XVIII yy. başları. Uzunluk 80 sm. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi, Etnografya fondu.

Güney Azerbaycan'da “Hil`atgiyme” şöleni nakara ifacıları eşliyinde devam ederdi, şahın hediye ettiği hil`at kişinin omuzlarına atılırdı. Başka yerlerin hükümdarları tarafından onlara hediye verilirdi. (Memmedova 2016: 45) “20. yüzyılda (h.g. 13. y.y.) Azerbaycan hükümdarının resmi onayı Tebrizden 10 km. mesafede bulunan “Hilatpuşan” adlı yerde yapılıyordu. Hil`atpuşan kulesi Sefeviler döneminde Tebriz-Tehran yolunun güneyinde (Basmınc, Kerkeç köyü) pişmiş tuğladan inşa edilen üç katlı binadan oluşuyor. Anıtın böyle adlandırılması Gacarlar dönemi hükümdarın onayı sırasında onların burada hil`at giyinmesi ile ilgilidir” (Memmedova 2016: 45).



Hil`atpuşan kulesi

Müzeffereddin Mirze (sol tarafta) ve Kamran Mirze
“Hil`atgiyme” töreninde –(1860 /h.g.1277) (Memmedova 2016: 45).

Yazarların Şiirlerinde Hilat

Nizami Gencevi'nin yazdığı şiir parçasından hil'atın altın, gümüşe beraber tutulduğu ve varidat hesap edilen ipek, kürk olarak depolara toplandığı, gerektiğinde ise layık olanlara hediye verildiği belli oluyor.

“Getirsin adına layık bir *hil'at*,
Sırğa ve hemayil, cevahir, zin`et,
Hem kılınç, hem kadeh, cevahir, ipek
Verilsin padişaha layık bir bezek”
(Azerbaycan Klassik Edebiyatı Kitabhanası 1985: 451).

Hegani Şirvani'nin eserlerinde de geçen hil'at, hem mecaz anlamda hem de comertlik simgesi olarak kullanılmıştır.

Edirsensoltana, yohsula hürmet,
Göylerden artıktır sende sehavet.
Aya sen verirsens muftetur donu,
Alırsan yene de geriye onu.
Ya verme *hil'atı* muhtaçlara sen,
Ya da verdiyini alma elinden.(Şirvani 2004: 24);

Terif hoşlasa da eger bizim şah,
O, söz serraıdır, yahşı ol agah!
Fezilet *hilatı* saralıb, solmaz,
Her yeniyetmeye o, kısmet olmaz.(Şirvani 2004: 39);

Düğün ve Şölenlerde Hil'at

Hilat geleneği Azerbaycan Türklerinin düğünlerinde, şölenlerinde, geleneksel oyunlarında da karşımıza çıkmaktadır. Güreş bizim halk arasında yaygın olan oyunlardandır. Azerbaycan'nın Gazah ilçesinde güreş oyununda özel ödüllendirme ilkesi vardır ve galip gelen güreşçiye *nemer* verilir. (Allahmanlı 2011: 90).

Nahçıvan bölgesi için özgü bir geleneğe göre, inşa edilecek evin sahibi ustanın önüne meyve ve çerezle dolu tabak (tebsi) getirirdi. Ev sahibi ve yakın akrabalarına komşular tağın üstüne *hil'at* (para, çorap, baş örtüsü, kumaş vb.) koyarlardı. Usta çerezden tadar, hil'atı kabul eder ve işe başlardı (Azerbaycan Etnografyası 2007: 89).

Şeki Zagatala yöresinde mevcut olan geleneğe göre ise evin temeli atıldığında, inşaat alanına gelenler kendileriyle beraber elbiselik kumaşlar, yün çorap, el havlusu, ayrıca ceviz, fındık, şeker, çay ve şekerden oluşan honça getiriyorlardı. Burada diğer geleneğe göre, temel atılan gün sabah erkenden, iş başlamadan önce akrabalarından biri *hil'at* almak ve kendinin iyi niyetini bildirmek için bir araba veya bir taş yüklü eşek getirir, onu gürültü ile temel atılan yere boşaltıyorlardı. Bu zaman inşaat eden kişi bu iyi niyetli akrabasına bahşiş verir ve kahvaltıda davet ederdi. (Azerbaycan Etnografyası 2007: 90).

Aran bölgesinde gelini geçmişte deve ile götürürlerdi. Gelin giden kervanın önünde at belinde damatın abisi (babası, amcası veya dayısı) gider ve gelini akşam götüren kervanı ellerinde me'sel olan gençler eşlik ederlerdi. Gelin kervanının karşısını yol boyunca gençler veya

çocuklar iple (sicimle) keserlerdi. Erkek tarafı o saat ellerine para veya hil'at verip yolu açtırırlardı. (Azerbaycan Etnografiyası 2007: 392).

Bey (güvey) övgüsü geleneği, Azerbaycan'nın çeşitli yörelerinde “Bey durma” ve “bey başı” gibi de isimlendirilmiştir. Bu zaman damat sağcı ve solcusu ile birlikte çadırın ortasında konulmuş masa arkasında oturur veya ayak üste dururdu. El aşığı güveyin şerefine övgüler der, onu babası ve annesinden başlayarak yakın akrabalarını, arakadaş ve tanıdıklarına kadar damada hil'at vermeye davet ederdi. Damadın teyzeleri, halaları ve diğer yakın akrabaları olan kadınlar bohçalarla birlikte tebrik eder ve damadın sağcı ve solcusunun boynuna kıymetli kumaşlardan hil'atlar atırlardı (Azerbaycan Etnografiyası 2007: 394).

Elvandır elinde beyin hınası,
Bu toyun ellere düşüb sedası,
Bize hil'at versin beyin anası.
Görüm, a bey, toyun mübarek olsun,
Sağdışın, soldışın, elin var olsun! (Abdulla 2001: 72,73,74).

Düğünde kız, gelinlik elbisesini- kendi babasının aldığı kırmızı ya da al ince pamuk kumaştan dikilmiş baht gömleyini giyerdi. “Baht gömleğine yedi genç kız dikiş yapmalıdır ve gömleğin yakası kesilmiyordu. Gelini süslerken yakın akrabalarından bir kadın (teyze, hala) gelinin başı üstünde baht gömleyinin yakasını açıyordu. Bey, oğlan taraf o kişiye *hil'at* veriyordu” (Guliyev 2010: 21).

Lenkeran ve Masallı bölgelerine özgü olan “Hil'atdı toyu”, kız düğünü şenliklerinin birinci- “paltarkeşti toyu” günü öğlen zamanı oğlan evinde yapılan kadın meclisinin ismidir. Toplananlar nişanlı kıza küpe, bilezik, kıyafet ve hil'at getiriyor, onların etrafında şarkı söyleyip dans ederek eğlenirler. Daha sonra toplanmış hediyeleri, ayrıca kız için hazırlanmış elbiseleri sandığa toplayıp kız evine giderler (Aslanov 2003 : 106).

Hil'atlar sadece insanlara verilmez, sembolik olarak bazen hayvanlara da verilirdi. Örneğin yarışta kazanan atın boynuna kırmızı kelağayı veya ipek kumaş bağlanıyordu. “Düğün evine 3-5 km kala atlılar atlarını sıraya dizerler ve kimin atı düğün evinin kapısına çabuk ulaşırsa, ona “*nemer* getiren atlı” diyorlardı. Atın boynuna hemen bir kırmızı kelağayı veya 3-5 metre ipek kumaş bağlıyorlardı. (Esgerov 2001: 124-125).

Nevruz şenliklerinin belli bölümü de oyunlardan oluşuyordu. Bu oyunlara güreş, atçapma, çiline- ağaç vb. gösterilebilir. Güreş ve atçapma oyunlarının galibine *nemer* verilirdi. (Allahmanlı 2011: 134) Gence ve Gazah`da ise Novruz bayramında yarışlar müzik eşliğinde oluyordu ve galibler önceden belirlenmiş *nemeri* alıyordu. Gazağ`ın Dilboz atları hızlı kaçı, hafifliği ile her zaman *nemeri* kazanıyordu.

Osman Sarıvelli Dilboz atların yarıştaki bu zaferini şöyle aktarıyor:
Kim biner Gazağ`ın Dilboz atını,
Götürer toyların atkı-*hil'atını* (Allahmanlı 2011: 92).

Garabağ bölgesinde “Yeddi hüner” oyunu Nevruz bayramında ilahir çarşambada, ayrıca şenliklerde yapılıyordu. Oyuna hazırlık işleri önceden yapılıyor ve galiblere hediye vermek

için *nemer* hazırlanıyordu. Hediye cemaatin durumuna bağlı olarak yapıncı⁵, çomak, çarığ⁶, çorap ve s. eşyalar oluyordu (Garabağ: folklor da bir tarihtir 2014: 392).

Azerbaycan anlatılarında hil`at olarak verilen giyim öğelerinden kaftan, cübbe, kelegayı, atkı, ipek kumaş, gülebetin tikmeli kıyafetler, çuha, mahut kumaş ve s. geçmektedir. Bunlardan başka Metinlerde geçtiği gibi para, mücevher, at, küpe, bilezik, kemer, kılıç ve s. hil`at olarak da verilirdi.

Sonuç

Hil`at geleneği Azerbaycan Türklerinin eskiden beri yaptığı önemli geleneklerinden biridir. Hil`at geleneğinin uygulanması, milletler arasında kültürel-tarihsel ilişki ve etkileşim konularını belirlemede rol oynamıştır. Bu gelenek halkın ekonomik seviyesini ve sosyal sınıfını belirlemiştir.

Halkın tarihi ile de sıkı bağı olan hil`at geleneği, onun kültürünü öğrenmek için değerli kaynaklardan biridir ve halk yaratıcılığının tarihi, etnografik ve sanatsal özelliklerini taşır. Hil`at, maddi kültürün tüm diğer unsurlarından daha çok halkın milli özelliğini yansıtır. Bunun yanı sıra hil`at saray ve siyasi otorite tarafından giydirilen kıyafetlerden olup makam ve şöhreti de temsil ederek sabit etnik belirtiler arasında yerini almaktadır. Hil`at genellikle rütbe veya makam açısından yüksek olan şahıs veya kurum tarafından verilen giyim öğelerinden oluşan bağıdır. Geçmişten günümüze; hükümdar tarafından herhangi bir şahsa, usta tarafından çırağına, hoca tarafından mezun olan öğrenciye, kayınvalide tarafından da geline verilmesi gibi birçok örneği görmekteyiz.

Dünyada hızlı gelişen küreselleşmenin etkisiyle Azerbaycan Türkleri, önemli ölçüde gelenek ve göreneğini korumaya çalışırken eski düğün ve geleneklerinden uzaklaşmıştır. Bunlara rağmen, sözlü ve yazılı edebiyatta yer almakta olan düğün ve şölenlerde yapılan hil`at verme geleneği az çok günümüzde de uygulanmaktadır. Dolayısıyla, gelenek ve görenekleri ile bir hazine haline gelen Azerbaycan Türkleri, bu zenginliklerini kuşaktan kuşağa sözlü, yazılı ve uygulamalı olarak taşımaktadır.

Kaynaklar

ABDULLA, Behlul (2001), “*Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı (Antologiya)*”, 1. Kitap, Bakü: Yeni Neşirler evi.

AĞABEYLİ, Sevil (2008), “*Koroğlu*” *destanında halq inciləri*”, Bakü: RS Poligraf” MMC-nin matbaası.

ALLAHMANLI, Mehemed (2011), “*Azerbaycanın Gerb Bölgesinin Manevi Medeniyetinden (tarihi-etnografik araştırma)*”, Bakü: Nurlan.

ASLANOV, Elçin (2003), “*Azerbaycan Toyu*”, Bakü: Tutu neşriyyatı.

AŞIK ALI (2006), Eserleri, Tertip eden: Hüseyin İsmayılov, Bakü: Avrasiya press.

AŞIK ELESGER (2004), Eserleri, Tertip eden: İslam Elesger, Bakü: Şerg-Gerb.

Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti (2006 a), 2. Cilt, Tertipçiler: Eliheyder Orucov, Behruz Abdullayev, Nergiz Rehimzade, Bakü: Şerg-Gerb.

⁵ kepenek- çobanların hava koşullarından korunmak üzere giydikleri, önü açık, genellikle omuzları köşeli, tepme keçeden yapılmış bir çeşir pelerindir.

⁶ köylülerin giydiği, deriden dikilen ayakkabı.

- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti* (2006 b), 3. Cilt, Tertipçiler: Eliheyder Orucov, Behruz Abdullayev, Nergiz Rehimzade, Bakü: Şerg-Gerb.
- Azerbaycan Etnografyası* (2007), 2. Cilt, Bakü: Şerg ve Gerb.
- Azerbaycan Klassik Edebiyyatı Kitabhanası (1985), “*Nizami Gencevi*”, IV. Cilt, Bakü: Elm neşr.
- Azerbaycan Nağılları* (2005), IV Cilt, Tertip eden: Ehliman Ahundov, Bakü: Şerg ve Gerb.
- DÜNYAMALIYEVA, Sebire (2003), “*Azerbaycan Geyim Medeniyyeti Tarihi*”, Bakü: Nağıl evi.
- EFENDİ, Rasim (2007), “*Azerbaycan İncesenet*”i, Bakü: Şerq-Gerb.
- ERGİN, Muharrem (2009), “*Dede Korkut Kitabı- 2*”, Ankara: TDK yay.
- ERGİN, Muharrem (2014), “*Dede Korkut Kitabı- 1*”, Ankara: TDK yay.
- ESGEROV, Bahşeli (2001), “*Ağbabada galan izler*”, Bakü: Nurlan.
- Garabağ: folklor da bir tarihdır* (2014), VIII kitab (Kelbecer rayonundan toplanmış folklor örnekleri). Toplayıp, tertip eden: İlkin Rüstemezade, Bakü: Elm və təhsil.
- GÖKYAY, Orhan Şaik (1973), “*Dedem Korkudun Kitabı*”, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür yayınları.
- GULIYEV, Ebülfez (2010), “*Şenlik Merasim Neğmeleri*”, Nahçıvan: Ecemi yayın evi.
- İSMAYILOV, Ş.N. “*Safevi Dövlətinin Merkezi İdarəetmə Organları*”, Humanitar elmlər seriyası, №2, 2012.
- KOÇU, Reşad Ekrem (1967), “*Türk Giyim, Kuşam ve Süsleme Sözlüğü*”, Ankara: Başnur matbaası.
- MEMMEDOVA, İlhame (2016), “*Tebriz Şəherinin Maddi Medeniyyəti*”, Bakü: Çəşoğlu neşriyyatı.
- PİRSULTANLI, Sednik Paşa (2012), “*Azerbaycan Ağız Edebiyyatında Nağıllar*”, Gence: G.D.U. neşri.
- SÜLEYMANOV, Mehman (2010 /h.g. 1388), “*Nadir şah*”, Tehran: Niga-i endişe.
- ŞİRVANİ, Hagani* (2004), Seçilmiş eserleri, Tertip eden: Memmedağa Sultanov, Bakü: Lider neşriyyat.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57dc303a9d12e4.90173046. E.T. 28.08.2016.

Doç. Dr. Muammer Mete TAŞLIOVA
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
metetasliova@gmail.com

Âşıklığın Ankara İcra Yapısına Bir Örnek: Türkiye Diyanet Vakfı Âşıklar Şöleni

Âşıkların, geleneği sürdürdükleri kahvehane ve düğün meclisleri günümüzde işlevini önemli ölçüde yitirmiş durumdadır. Ancak gerek temsilcilerin varlığını devam ettirmesi gerekse dinleyici kitlenin farklı icra ortamlarında geleneği takip etmeğe istekli olmaları ‘mekân’ konusunun çeşitlenmesini sağlamıştır. Bu mekânlar özellikle yüz yüze iletişimin geçerli olduğu kapalı ve açık alanlar biçiminde şekillenmektedir.

Son yirmi beş yıl içinde büyükşehirlerde âşık programları daha yoğun olarak dernek ve belediye organizasyonları biçiminde gerçekleşmektedir. Bu kurumsal organizasyonlara değerli bir örnek de Ankara’da Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan ve beş defa yapılan programlardır. Kocatepe Camii Konferans Salonunda icra edilen fasıllara katılan âşıklar ve dinleyicinin yoğun ilgisi bu organizasyonu önemli kılmaktadır.

Kahvehane sistemine de uzak kalmayacak biçimde; hoş geldiniz divanı, güzelleme, serbest şiir, karşılaşma-atışma-deyişme, doğaçlama <doğmaca, irticalen> deyiş, kısa hikâye anlatımı gibi farklı örnekler bir arada sunulmuştur.

Ancak dinleyici kitlenin oldukça heterojen olması, klasik kahvehane veya düğün meclisi icrasından farklı yönlerin programa dahil edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Buna örnek olarak âşıklardan birinin programın baştan sona süren sunumunu ve akışı sağlaması, protokol konuşmaları sayılabilir.

Dinleyici kitlenin şehirli, memur ve işçi gibi meslek gruplarından olması, sürekli olarak âşık icralarına katılmadıkları, en azından önemli bir kısmının belki ilk kez on kadar âşığı bir arada görmesi gibi unsurlar icranın âşıklar tarafından yürütülmesini etkileyen özellikler olarak dikkat çekmektedir. Bildiri kapsamında elimizde bulunan dört ayrı programa ait icra kayıtları mukayeseli olarak

1.

Anahtar Kelimeler: Ankara Âşıklığı, İcra, Sözlü Gelenek, Âşık Karşılaşmaları, Doğaçlama

An Example Of Ankara Performance Structure Of Minstrelsy: Türkiye Diyanet Vakfı Minstrelsy Performance

Coffeehouses and wedding ceremonies where âşık people maintain the tradition have lost their function to a large extent. However, there are both representatives and audience who are eager to follow the tradition in different performance settings. This results in diversification of “setting” topic. These settings vary as the closed ones in which face to face communication continues and the open environments.

In the last 25 years âşık programmes mostly occur as union and municipality organizations in metropolises. A valuable example of these organizations are the programmes prepared and carried out five years in a row by Turkish Religious Foundation connected with Department of Religious Affairs. The great interest of the audience and âşık people to the night performances performed, in the Kocatepe Mosque Conference Hall makes this organization important.

Different examples, greeting divan, güzelleme (folk lyric in praise of a special person or thing), free verse, encounter call and response duet, statement, improvisation <improvised play,

¹ Çalışmaya dahil ettiğimiz bu dört programa dinleyici olarak katılmakla birlikte incelemeyi, yapılan görüntü kaydı üzerinden gerçekleştirdik. Ankara başkent olmak üzere diğer illerdeki kurum ve kuruluşlara da çok önemli bir örnek teşkil eden bu programların hazırlanmasında gösterdiği gayret için Ömer Kara Beyefendiye teşekkür ederim.

impromptu> expression and short story narration are given in such a manner that do not keep away from the system in the coffeehouses.

However the audience are heterogeneous for that reason there occurs a need for aspects that are different from classical coffeehouse of wedding ceremony be included. As an example for this âşiks who control the presentation and the flow of the programme from beginning to the end, protocol speeches can be given.

Audience is composed of people with fixed income such as city-dwellers, officers and workers. Their education level is generally primary school or above. They do not attend âşık performances or for some of them see ten âşiks all together for the first time. These are the factors that affect âşık who handles the performance. In the scope of this paper three years of performance records will be discussed comparatively and with their different aspects.

Key Words: Ankara Minstrelsy, Performance, Oral Tradition, Âşık-Minstrel Contest, Improvisation

Başkent Olmasından Bugüne Ankara: Sosyal ve Kültürel Yapı

‘Başkent’ olmasından itibaren bilinen olduğu düşünülen Ankara “tarihsel kimliği ve coğrafi konumu gereği güçlü bir kültürel geleneğe sahiptir. Binlerce yıllık medeniyet tarihi içinde yaşamış olan kültür tabakalarının da etkisiyle alaturka musikiyi, gayrimüslim tebaanın hem dinî hem seküler müzik pratiklerini ve Türk-İslâm kültürüne ait tekke müziğini birlikte işitmek mümkündür (Satır 2015:11).

Anadolu coğrafyasının merkezinde olması avantajlar sağladığı gibi denizlere uzaklığı nedeniyle de ana gelişme merkezlerinin gerisinde kalmıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte kilit rolü üstlenen Ankara hakkında Ruşen Keleş (2008:27-28,32) “Bir anlamda Türkiye’de kentsel gelişmenin evrimini ortaya koymak için Ankara’nın kentleşme deneyimine bakmak yeterli olacaktır” demektedir.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında yeni eğlence ve kültürel mekânların oluşumu politik bir ağırlık taşıyor olsa da ‘yeni anlayışın’ önemli değişimleri bünyesinde barındırarak yürütüldüğü (Gültekin-Onsekiz 2005:137-144) düşünülmektedir. Geçmişten tevarüs edenlerin dönüştürülebilirleri ve değiştirilebilirleri gibi iki temel üzerine inşa edilen bu dönemde ‘batılılaşma’ yaklaşımının yukarıdan aşağıya doğru bir seyir halinde aktarıldığını görüyoruz. Başlı başına bir kültürel kurum özelliği taşıyan Seymenlik geleneği de (Özaslan 2002) bu süreçte hak ettiği ilgiyi göremeyen değerler manzumesi içinde ötelenenler arasında kalmıştır.

İmparatorluktan gelen yapı içinde ‘yenileştirme’ çabalarına karşı, toplum bünyesinde oluşturacağı hareketlilik veya tepki, kimi zaman beklenen biçimde gerçekleşmiyor. Bu konuda Metin Ekici’nin tespitini aşağıya alıntılar yapmak yerinde olacaktır:

“Gelenek terimi olumlu kabul edilen değişimlere her zaman izin veren bir özelliğe sahip olmuştur. Sözü edilen bu türden değişimlerin “gelişme” kavramı ile örtüşen değişimler olduğu kabul edilmelidir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; zaman, mekân ve sosyal yapıyla uyumlu hale getirmek için yapılan her değiştirme olumlu karşılanmakta ve gelişme olarak kabul edilmektedir. Aksi takdirde, herhangi bir alanda var olan geleneğin bozulmasından, yozlaşmasından ve yok olmasından söz etmek durumundayız” (Ekici 2016:3,5).

Herhangi bir sanatın icra edileceği mekân veya zemin onun hem yapısını hem de işlevlerini etkilemektedir. İcra mekânı ve bağlamı ile buna bağlı olarak dinleyicisinin taşıdığı özellikler sanatın şekillenmesini belirlemektedir (Çobanoğlu 1998:16). Ankara’da son yirmi beş yıl içinde âşıkların program yaptıkları mekânları da geleneğin güncellenmesi kapsamında düşünmek gerekir. Zira başkentte yakın geçmişte var olan ancak yaygınlık taşımayan ve Ankara yerel kültürü içinde mütemmim cüz özelliği taşımayan kahvehaneler ancak ve sadece Ulus muhitinde ve sınırlı sayıda mevcuttu. Bununla beraber halk kültürü ürünlerinin canlı ve zengin örnekleriyle yaşatıldığı şehirde âşıklar, huzuruna çıktıkları ortamlarda Ankaralıların da ilgisini çekmeyi başarmıştır. O nedenle açılan mekânlara sadece doğu ve orta Anadolu

illerinden göçenler değil Ankara'nın köy ve şehir muhitinde yaşayanların katılımı da olmuştur².

Bilindiği gibi, Âşık Tarzı kültür geleneği 16.yüzyılda bir Türk ve Müslüman kurumu olarak ortaya çıkan ve Türk-İslâm dünyasında hızla yaygınlaşan kahvehanelerle ortaya çıkmış ve icra töresi de yine kahvehane-kıraathane merkezli olarak şekillenmiştir (Çobanoğlu 1999:247-248;Yıldırım 2000:44). Yirminci yüzyılın son yıllarında kurumsal yapıda hayata geçen kahvehane/kıraathane örneğini Gençlik Parkı'nda görebiliyoruz. Ankara Büyükşehir Belediyesi Başkanlığı tarafından yer tahsisı yapılan mekân 1996 ile 2000 yılları arasında Gençlik Parkı'nda faaliyet göstermiştir. Âşık Şeref Taşlıova'nın hazırladığı ve sunduğu projenin kabul edilmesiyle açılan kıraathanenin sorumluluğu da proje sahibi olarak Âşık Şeref Taşlıova tarafından üstlenilmiştir.

“Gençlik Parkı'nın sosyolojik yönüyle kültürümüze kattığı iki ayırt edici özelliği var: Bunlardan birincisi, öncü bir kamusal mekân niteliğini taşıması, ikincisi ise modernleştirici bir işlevi olmasıdır. Gençlik Parkı Cumhuriyetin modernleşmesinin bir minyatürüdür” (Demir 2006:69,71). Bu minyatür içinde kendisine yer bulan âşıklar ne yazık ki Gençlik Parkı'nın değişen ziyaretçi yapısı ve Ankara'nın yirminci yüzyılın son çeyreğinde aldığı yapıya bağlı olarak beklenen ilgiyi görememiştir. Daha doğru bir ifade ile âşıkların dinleyici kitlesi için Gençlik Parkı doğru bir mekân olma özelliğini kaybetmiştir. Bu nedenle büyük bir gayret ve idealle hazırlanan proje hayata geçmiş ama mekânın yanlış yerde konumlanması nedeniyle süreklilik sağlanamamıştır. Daha yoğun olarak genç kuşağın uğrak yeri haline gelen Gençlik Parkı, âşıklığın müdavimi olan orta ve üst yaş kuşağı için özelliğini kaybetmiş durumdadır. Yarım yüzyıl önce açılmış olsa Ankara kültür hayatına önemli katkıları olacak bir kurum, mekânın değişen toplum yapısına bağlı olarak işlevini değiştirmesiyle birlikte açılan kıraathaneyi yaşatma kudretini de yitirmiştir³.

Ankara'da Yapılan Âşık Programları

Ankara, Anadolu sahası âşıklığı içinde yer alan önemli temsilcilerin yetiştiği iller arasında bulunmasa da özellikle Cumhuriyetle birlikte başkent olması nedeniyle diğer kültür ve sanat dalları gibi âşıklığın sürekli ve sistemli icra edildiği iller arasına girmiştir. İstanbul, Konya, Kastamonu, Çorum, Adana, Kayseri, Sivas, Erzurum, Kars, Ağrı, Artvin, İzmir gibi iller gerek yetiştirdikleri âşıklar gerekse kahvehane ve düğün gibi temel kurumsal mekânların yaşatılması nedenleriyle ön plana çıkan illerdir.

İstanbul, başta belediyeler olmak üzere dernek ve vakıf gibi kültür sanat faaliyeti gösteren kurum ve kuruluşların, âşıklığı çeşitli kültür-sanat programları altında toplumla buluşturan ve bu yönüyle de geleneği destekleyerek yaşatan il olma özelliğiyle Anadolu'nun farklı illeri için de bir model olmuştur.

² Geleneksel bir uygulamanın Ankara'da güncellenmesinin güzel bir örneğini bütün ayrıntıları ile görmek için bkz (Gürçayır Teke 2016:44-59).

³ Ankara'da kahvehane kültürü konusunda yapılan doktora tezinde bulunan açıklama önemlidir. Bu çalışmada kahvehane konusunda genel tespitler yapıldığı için ilave olarak başka ayrıntıya girilmeyecektir: “Araştırmamız altı kahvehane üzerine odaklanmaktadır. Bu kahvehanelerden dördünün tabelasında “kıraathane”, birisinin tabelasında “salon”, diğerinin tabelasında da “Dayanışma Derneği” yazmaktaydı. Fakat gerek erkekler gerekse de kadınlar bu mekânlara ‘kahve’ veya ‘kahvehane’ demekteydiler. Kahvehaneye giden erkekler genelde “sürekli bu kahvehaneye gelirim” veya “kahveye sık sık giderim” türü sözler kullanmaktaydılar. Kadınlar da genelde şikâyet kabilinden “bizim bey kahveden çıkmaz” veya benzeri sözler sarf etmekteydiler. Araştırmamda onların bu mekânları algılamalarına ve isimlendirmelerine paralel olarak ‘kahvehane’ terimini kullanıyorum. Tabelasında ‘kıraathane’ yazan bir mekânla, ‘dernek’ yazan bir mekân arasında mekânın kullanımı anlamında işlevsel ve niteliksel bir fark yoktu. Fakat aynı mahalle içerisinde bile bu mekânlara gidenlerin kişisel nitelikleri farklıydı” (Demren 2007:61).

Ankara için de İstanbul'da gördüğümüz duruma benzer bir çizginin takip edildiğini söyleyebiliriz. İstanbul gibi Anadolu'nun hemen her ilinden işçi, memur, ticaret erbabının bir arada yaşadığı ikinci önemli merkezdir. Ankara'nın Altındağ bölgesinin Ulus semtinde daha yoğun olarak doğu illerinden gelenlerin uğradığı kahvehaneler aynı zamanda âşıklar için de fasılların yapıldığı yerler olmuştur. Ancak ne yazık ki bu kahvehanelerden hemen hiç biri bugüne ulaşmamıştır ve daha da üzücü olanı bu kahvehaneler hakkında elle tutulur bilgi de yok denecek kadar azdır. Başkent kültürünün bugüne karşımıza çıkan müzikal yapısı içinde 'saz' <bağlama> başat role sahiptir.

Radyo ve televizyon yayınları Ankara'da oldukça fazla yapıldığı için çalışma kapsamına dahil etmediğimiz bu programlar hariç olmak üzere Ankara'da açık ve kapalı mekânlarda yapılan; dinleyici ile icracı âşıkların yüz yüze iletişim içinde olduğu programları, son yıllarda olanlardan başlayarak, şöyle sıralayabiliriz.

- Âşık Derneklerinin hazırladığı programlar
- İlçe Belediyelerinin hazırladığı âşıkların merkezde olduğu organizasyonlar
- Keçiören Belediyesi Âşıklar Programı (3 yıl sürdü ve her ay yapılmaktaydı)
- Yenimahalle, Altındağ, Sincan, Etimesgut Belediyelerinin yıl içinde yaptıkları iki veya üç program
- Büyükşehir Belediyesinin hazırladığı programlar
- Kültür ve Turizm Bakanlığı programları
- Kültür ve sanat faaliyet alanında bulunan çeşitli dernek ve vakıfların programları
- Başkent ve ilçe belediyelerinin organize ettiği Festivaller kapsamında âşıkların icraları
- Büyükşehir Belediyesi Gençlik Parkı Âşıklar Kırathanesi Kapsamında 1997'den sonra kahve kapanana kadar süren gündüz ve gece programları
- Üniversitelerin öğrenciler için yaptıkları ders mahiyetindeki programlar
- Üniversitelerde âşıklar için anma geceleri ve özellikle Nevruz ve Bahar Şenlikleri kapsamında âşıkların katıldığı programlar
- Keçiören, Etimesgut ve Sincan gibi ilçelerde bilinen bazı kahvehanelerde yapılan fasıllar

“Kente göç ile gelenlerin, kırdan sahip olduğu birincil ilişkileri sürdürebileceği bir alan olarak hemşeri dernekleri” (Özgür-Uluocak 2011:248) âşıklık açısından önemlidir. Âşıklar hem kendilerinin sanat icra ettiği hemşehri gece ve organizasyonları hem de ilerleyen yıllarda kurucusu ve başkanı oldukları bu dernekler üzerinden resmi kurumlarla temasa geçmişler, âşıkları kurdukları dernek altında toplayıp ve başta belediyelerden olmak üzere mali destek bulduklarında programlar yapmak için kullanmayı başarmışlardır.

Türkiye Diyanet Vakfı Âşıklar Şöleni

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olan Türkiye Diyanet Vakfı “Dinî Yayınlar ve Kültür Fuarı Âşıklar Şöleni” kapsamında âşıklara da yer vermiştir. Programlar Kocatepe Camisinin Konferans Salonu'nda gerçekleşmiştir. Başkentte üst üste birkaç yıl süren resmi mahiyetteki bu programlar, akşam 19.00-21.00 arasında yaklaşık 2 saatlik zamana sığdırılmaktaydı. Dinleyicinin ücretsiz olarak dinleme imkânı bulunduğu organizasyonda geleneğe ait tür ve biçim örnekleri program şartlarına uygun olarak sunulmuştur. Gerek dinleyici kitlenin kozmopolit olması gerekse icra edilmesindeki mekân ve süre konularına

bağlı olarak bu tür salon icralarında halk hikâyesi anlatımının gerçekleşmediğini ifade etmek gerekir.

Çalışmaya dahil ettiğimiz dört programın tarihleri ve katılımcı âşıkların listesi aşağıdaki biçimdedir⁴:

1.Program: Türkiye Diyanet Vakfı 13.Dinî Yayınlar Fuarı Âşıklar Gecesi Ankara Kocatepe Camii Konferans Salonu (24 Şubat 1995)

Katılan Âşıklar: Âşık Yaşar Reyhanî, Âşık Osman Feymanî, Âşık Hasretî (Sadi Değer), Âşık Eyyubî, Âşık Muhlis Denizer, Âşık Mustafa Aydın

2.Program: Türkiye Diyanet Vakfı 18.Dinî Yayınlar Fuarı Âşıklar Gecesi Ankara Kocatepe Camii Konferans Salonu (01 Ocak 2000)

Katılan Âşıklar: Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Kul Nuri, Âşık Nuri Çırağı, Âşık Zeki Erdali, Âşık Mustafa Aydın

3.Program: Türkiye Diyanet Vakfı 19.Dinî Yayınlar Fuarı Âşıklar Gecesi Ankara Kocatepe Camii Konferans Salonu (16 Aralık 2000)

Katılan Âşıklar: Âşık Murat Çobanoğlu, Âşık Şeref Taşlıova, Âşık İsmail Aladağlı, Âşık Mahir Altuntaş, Âşık Muhlis Denizer, Âşık Zeki Erdali, Âşık Kul Nuri

4.Program: Türkiye Diyanet Vakfı 22.Dinî Yayınlar Fuarı Âşıklar Gecesi Ankara Kocatepe Camii Konferans Salonu (08 Kasım 2003)

Katılan Âşıklar: Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Murat Çobanoğlu, Âşık İsmail Aladağlı, Âşık Mustafa Aydın, Âşık Muhlis Denizer, Âşık Zeki Erdali

Sunuş, Açış ve Protokol Konuşmaları

1.Programın sunuş konuşmasını Devlet Tiyatrosu sanatçısı Ensar Kılıç yapmıştır. Birkaç cümleden sonra mikrofona Vakıf Müessesesi Müdürü Ömer Kara'yı protokol konuşması için davet etmiştir. Ömer Kara'nın konuşması gelenek üzerinedir: “Dinî Yayınlar Fuarı kapsamında hazırlanan programda âşıklar Anadolu âşıklık geleneğinin sevgi ve muhabbet ocağında sizleri misafir edecekler. Âşıklık geleneğimizin hikmetler dolu yolundan bize ışıklar sunacaklardır. Nesilden nesile ulaşarak dünyada benzeri olmayan âşıklık geleneğinin ve edebiyatının ortaya koyduğu değerlerin Anadolu'ya has bir fikir ve miras olduğuna inanıyoruz. Bu gece âşıklarımızın bu fikir ve inanç değerlerini göreceğiz.” Sunuculuğu üstlenen Ensar Kılıç tekrar sözü alarak Dede Korkut'tan Âşık Şenlik'e uzanan yolda gelenek temsilcilerinin kültürümüzün yaşatılması için taşıdığı önemi vurgulamış ve sözü ilk icracı olarak Âşık Muhlis Denizer'e bırakmıştır. İkinci icracı Âşık Eyyubî olarak anons edilmiştir.

2.Programın açış <takdim> konuşmasını Âşık Şeref Taşlıova yapmıştır. Program 2000 yılının ilk gününde gerçekleştiği için Taşlıova bu yeni yılın ve bir gün öncesinin 'eğlence' zemininden çok daha farklı özellikler taşıdığını mukayese ederek birinci programda olduğu gibi protokol konuşması için Kara'yı mikrofona davet etmiştir.

Ömer Kara, 18.Dinî Yayınlar Fuarı kapsamında hazırlanan şölenin Âşık Şenlik, Âşık Sümmani ve Âşık Veysel gibi büyük ustaları da yaşatmak amacıyla yapıldığını; Türk kültürünün Orta Asya'dan Anadolu'ya kesintisiz olarak değerler sistemi içinde aktarıldığını ifade etmiştir.

⁴ Çalışma kapsamında incelenen dört program tarih sırasına göre 1'den 4'e kadar sıralanmıştır. İlgili başlıkların altında karışıklık oluşmaması için program sırası rakam ile gösterilecektir.

3. Programın açış konuşmasını yapan Âşık Şeref Taşlıova şu cümlelerle salondaki dinleyicileri selamlamaktadır: “Değerli misafirler! Bu gelenek bize ata yadigârıdır. Ecdadımızın bize bıraktığı millî mirasların başta geleni âşıklık geleneğidir. Bu geleneği bizlere yıllar öncesinden aktaran büyük üstatlarımızı, mütefekkirlerimizi, yazarlarımızı, ulemalarımızı rahmetle anarak ruhlarının şad olmasını diliyoruz.” Bunu takiben Diyanet Vakfını temsilen Ömer Kara’ya sözü bırakmıştır. Ömer Kara da 19. Dinî Yayınlar Fuarı kapsamında hazırlanan şölenin toplum için bilinmeyenleri ve görülmeyenleri âşıkların dilinden bilinir ve görünür yapmak için gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Programın sunumunu yapan Âşık Şeref Taşlıova, sözlü geleneğe var olduğu üzere programa katılan âşıkları isimleri ve memleketleriyle birlikte anons etmiştir.

2. ve 3. programlarda olduğu gibi 4. Programın da sunumunu ve programın işleyişini Âşık Şeref Taşlıova üstlenmiştir. Dördüncü programın açılış konuşmasında 2003 yılının aynı zamanda Cumhuriyetimizin kuruluşunun 80.yılına denk geldiğini ve Türkiye’nin farklı illerinde âşıkların katıldıkları programlarda yıldönümünü de coşkuyla kutlayıp dile getirdikleri bilgisini sunmuştur. Bu bilginin arkasından kendisine ait ‘benim’ redifli hayatını konu alan üç kıtalık şiirini okumuştur. Bu şiirden sonra Ömer Kara’yı sahneye davet etmiştir. Ömer Kara da 22. Kitap ve Kültür Fuarı’nda yapılan faaliyetler ve düşünülen diğer programlar hakkında açıklamada bulunmuştur.

Âşıkların İcraya Başlarken ve İcra Arasındaki Konuşmaları

1. Programda Muhlis Denizer şu cümlelerle giriş yapmıştır: “Eski ustalar boşuna söylememiştir. Âşığın dünyası ayrıdır, apayrı bir dünyası vardır. Aşk olmayan bir insanın meşki olmaz.” Bu cümlelerin arkasına ‘âşığım’ redifli 7 kıtalık şiirini okumuştur. Bunu 5 kıtadan oluşan ‘Ne anladık ne dinledik ne gördük’ tek ayaklı şiiri takip etmiştir. Şiirlerin arasında sevginin anlamını yitirdiğini söyleyen Denizer ‘temelinde sevgi var’ redifli 6 kıtalık şiirini icra etmiş ve “hepinizi saygıyla sevgimle selamlıyorum, daha sonra yine bana sıra gelir nasıl olsa” diyerek icrasını tamamlamıştır.

Âşık Mustafa Aydın, program yapacağı sürenin on beş dakika olmasının yetmeyeceğini ifade ederek şiirlerinin muhtevasını birkaç cümle ile söyleyerek ‘dağları’ redifli türküsünü sunmuştur.

Âşık Hasretî âşıkların unutulduğunu, ihmal edildiğini, TRT kurumunun dahi âşıklara hiçbir yer vermediğini dile getirerek dinleyicilere şikâyetini arz etmiştir.

2. Programda Âşık Şeref Taşlıova, Çıldırlı Âşık Şenlik’in ‘93 Koçaklaması’ şiirini okuduktan sonra millî birliğin ve devlet-millet kucaklaşmasının önemi üzerine kısa bir konuşma yapmıştır. Bu şiiri okuması Âşık Mustafa Aydın’ın, Körfez Hareketi üzerine söylediği türkünün, dinleyiciler üzerinde oluşturduğu coşkuyu devam ettirmek ve topluluğun ilgisini diri tutmaya dönük olarak ustalıkla tercih edilmiş bir manzume olmuştur.

Hoş Geldiniz Deyişi

1. Programda hoş geldiniz deyişi yapılmamıştır. Muhlis Denizer’in kendisine ait şiiri takdimiyle program başlamıştır.

2. Programda Âşık Şeref Taşlıova, geleneğin doğasına bağlı olarak dinleyicileri selamlamak üzere Âşık Nuri Çırağı ve Âşık Kul Nuri’yi Hoş Geldiniz Divanı söylemek üzere davet etmiş, Kul Nuri’nin açtığı ‘Bütün dostlar çıkmış gelmiş divanımız hoş olsun’ ayaklı deyiş üçer kıta olarak sunulmuştur.

3.Programın da sunumunu yapan Âşık Şeref Taşlıova, Zeki Erdali ve İsmail Aladağlı'yı Hoş Geldiniz deyişi için mikrofona çağırıştır. Özellikle kahvehane ve düğün meclislerinde Hoş Geldiniz deyişi Divan şiir biçiminde 14 veya 15 heceli dörtlüklerle söylenirken, 3.Programda ayağı açan Zeki Erdali 8 heceli şiir biçimini seçerek 'saza söze hoş geldiniz' mısrası ile açış yapmıştır.

4.Programda sunumu yapan Âşık Şeref Taşlıova Âşık Mustafa Aydın'ı ve Âşık İsmail Aladağlı'yı 'Hoş Geldiniz' deyişi için huzura çağırıştır. Ayağı açan Mustafa Aydın 'Gelen dostlar hoş geldiniz' mısrası ile 8'li hece ölçüsüne uygun olarak döner ayaklı deyişmeyi başlatmıştır.

Âşıkların Birbiriyle Diyalogu, Takılma ve Mizah

Mizah örneklerini âşıkların icraya başlamadan önce anlattıkları bir fıkrada bazen de gündelik bir konuyu dile getirerek kendisi veya âşıklardan biriyle ilişkilendirerek anlatması biçiminde görüyoruz. Ancak bu her âşıktaki aynı beceri ve dinleyici için beğeni seviyesinde gerçekleşmiyor.

2.Programın takdimini yapan Âşık Şeref Taşlıova, salonda bulunanlara âşıkları tanıtırken doğup büyüdüğü şehirleri abartılı ifadelerle överek sunmaktadır. Kul Nuri'nin Gümüşhane'nin Kelkit ilçesinden olduğunu, Londra nüfusunun yarısının Kelkitlerden oluştuğunu söylemesi gibi benzetmeler, dinleyicilerin gülüşmesini sağlamaktadır.

2.Programda 'Hoş Geldiniz Divanı' söylemek için anons edilen Kul Nuri, sözlerine bir fıkraya ile başlamaktadır: "Adamın biri camiye gidiyor namaz kılmak için. Arkadan da arkadaşı geliyor ki beraber cemaat olsunlar. O önde giren arkadaşı, diğerini beklemeden hemen mihraba dönerek tekbir alır ve ettehiyatüyü okumaya başlar. Bu başlayınca, arkadaşı da gelir. Bakar ki ettehiyatüyü ayakta okuyor. Hemen arkadaşının kulağına eğilir ve "hele bakayım oturunca ne okuyacaksın" der. Şimdi biz de önce Divanı söyleyelim ki ondan sonra da zaten Şeref Ağabey programı güzel yönetiyor."

Günlük Konulara Dair Atıflar

1.Programda Âşık Mustafa Aydın'ın dikkat çeken ve çeşitli programlarda da beğeniyle istenen deyişi programın yapıldığı yılların popüler konularını bir arada işlemektedir.

2.Programda Taşlıova, âşıkların ve âşıklığın durumuyla ilgili eleştirel bir tespiti şu şekilde ifade etmektedir: "Değerli kardeşlerim, muhterem hanımefendiler; Erzurumluların bir sözü vardır. Diyorlar ki; "Dayısı olanlar yaman dövüşür." Türkiye'de bakıyoruz, bir rakçının arkasında büyük holdingler var. Sponsorluklarını yapıyor. Ama bu millî kültürümüzü, millî sanatımızı, millî geleneğimizi yaşatan Türkiye Diyanet Vakfı'na gerçekten şükranlarımı sunuyorum. Daha nice arkadaşlarımızı da bu meydana tekrar göreceğimizin müjdesini şimdiden sizlere veriyorum. İnşallah önümüzdeki yıl yapılacak programımızda bu programı tek gecede değil, ikiye üçe çıkaracağız."

2.Programda Zeki Erdali, ikinci türküsünün arasında şu bilgiyi vermektedir: "Biz insanlara Ankara'da sevgili Şeref Ağabeyim, değerli üstadımız bir iş başlattı. Hiç kimsenin aklına gelmeyen bir iş oldu değerli dostlarımız. Birlik Radyosu'nda bir program; âşıklar programı. Müthiş bir halk iştiraki. İşte Pazar günü herkes sabah saat sekizde kalkıyor ve Birlik Radyosu'nu dinliyor." Bu önemli bir bilgidir zira o yıllarda Ankara'da geniş bir dinleyici kitlesine hitap etmeyi başaran Âşık Şeref Taşlıova'nın canlı yayın olarak hazırlayıp sunduğu radyo programı, ilerleyen yıllarda diğer âşıklar için de örnek olmuştur. Zeki Erdali, Mustafa

Aydın, Kul Nuri, Paşa Susanoğlu, Âşık Temelî gibi temsilciler de yerel radyolarda programlar yapmışlardır. Bu radyo programlarını daha sonra televizyon programları takip etmiştir⁵.

3.Programda sunumu üstlenen Âşık Şeref Taşlıova, sırayla çağırdığı âşıkların arasında gelenekle ilgili konular hakkında da dinleyicilere bilgi vermektedir. Buna bir örneği şöyle aktarabiliriz: “Sevgili misafirler, değerli gençler. Bela Bartok isimli Macar bir araştırmacı vardır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, Anadolu’da özellikle doğu ve güneydoğu bölgesinde derlediği türkülerini, âşık şiirlerini ve hikâyelerini yurt dışında, yabancı ülkelerde defalarca yayımladı. Hâlen de yayımlanmaktadır. Yabancı araştırmacıların değerini görüp, onca zahmete katlanarak derlediği bu sanatın kıymetini lütfen biz de bilelim. Şunu iyi bilin ki; geleneği olmayanın geleceği de olmaz. Âşıklık bizim millî geleneğimizdir.” Bu bilgiler dinleyici için önemlidir zira âşık dinlemeği bilen ve seven kişiler için deyişlerin arasında verilen bu bilgiler aynı zamanda gelenek ve kültür hakkında da açıklayıcı olmaktadır.

Karşılaşma, Atışma, Değişme

1.Programda ilk karşılaşmayı İsmail Aladağlı ve Mustafa Aydın yapmıştır. Aladağlı’nın açtığı ayak ‘dünyalar benim olurdu’ redifli ve 11 hecelidir. Üçer kıta olarak söylenen manzumelerin konusu sevgiliye hitaptır. İkinci ayağı Mustafa Aydın ‘Mehmetçik Mehmetçik’ redifiyle açmıştır ancak üçer kıtalık deyişme 8’li hece ölçüsüyle yapıldığı halde açılan ayak 6 heceye tekabül ettiği için kusurlu bir ayaktır.

İkinci olarak Çukurova bölgesinden Âşık Feymanî ve Âşık Eyyubî karşılaşmaya çıkmıştır. Âşık Feymanî’nin 11 hece ile açtığı ‘düzensiz etme’ ayağı, döner ayak biçiminde üçer kıta olarak işlenmiştir. Ana konu insanda olması gereken erdemlerdir. Feymanî’yi takiben ikinci ayağı Âşık Eyyubî yine 11’li hece üzerine ‘oku Feymanî’ olarak döner ayak biçiminde açmıştır. Bu deyişme de üçer kıta üzerinden yapılmış ve dünyanın faniliği üzerinde durulmuştur.

2.Programda Kul Nuri, Zeki Erdali ve Mustafa Aydın karşılaşma için anons edilmiş, ayağı Âşık Nuri Çırağı “iki bine girer iken, kârın nedir zararın ne” biçiminde vermiştir ama âşıklar tek ayak olarak “iki bine girer iken” mısrasını kullanmış dörder kıta söylemişlerdir. Karşılaşmanın ikinci kısmında dinleyiciler arasında verilen “âşık olmayanlar bu sırta ermez, âşık olmayanlar bilmez âlemi” ayağını Zeki Erdali işlemeğe başlamış ve ikişer kıtayla deyişmişlerdir.

3.Programda bir karşılaşma örneğini İsmail Aladağlı ve Mahir Altuntaş yapmaktadır. Şeref Taşlıova’nın verdiği “Yılanı delikten çıkarır derler, Bu kadar makbuldür sözün güzeli” ayağı işlenmişlerdir.

3.Programda usta iki âşık Murat Çobanoğlu ve Şeref Taşlıova 8 heceli 11 heceli şiir biçimleriyle açtıkları ayaklar üzerine karşılaşma örnekleri sunmuşlardır.

4.Programda Âşık Mustafa Aydın ve İsmail Aladağlı, programın sonuna doğru da Taşlıova ve Çobanoğlu 8’li ve 11’li hece ile söyledikleri karşılaşma <atışma> örnekleriyle programı sonlandırmışlardır.

İşlenen Ana Konular

İnsan olmanın ve yaratılışın gayesine uygun yaşamanın gerekliliği, sevgi ve aşk konuları bu programlarda da işlenen temel konular arasında yer almıştır. Âşıklar kendi şiirlerinin yanında yörelerinin usta şair ve âşıklarının da şiirlerini icra etmişlerdir.

⁵ Âşıkların televizyon kanallarında yaptıkları programlar ve ‘stüdyo tipi âşıklık’ hakkında daha fazla ayrıntılı bilgi için bkz (Taşlıova 2014:79-104)

Âşıklık geleneğinin ele aldığı, işlediği konular arasında başta gelenlerden biri de dinî-tasavvufî mevzulardır. Zira âşıklar bilgilendirmekle birlikte topluma ait değerlerin de en önemli savunucusu ve nesiller arasındaki aktarıcısıdır (Günay 1988:101). Bu itibarla Diyanet Vakfı'nın programı Ramazan ayı içinde olduğu için Âşık Feymanî de Kadir Gecesini anlatan şiirini dinleyicilere sunmuştur.

Âşık Hasretî, annelerin yüceliğini ve vatan sevgisinin her şeyin üstünde olduğunu anlatan dörtlüklerle salonda bulunanlara hitap etmiştir.

Âşık Reyhanî ise gelir adaletsizliği, sosyal çarpıklık gibi konuları dile getirerek göç konusuna değinmiş; ayrıca Almanya'ya giden iş gücü göçünü dile getiren deyişlerini de sunmuştur.

2.Programda Hoş Geldiniz deyişinden sonra mikrofona gelen Zeki Erdali üç kıtadan oluşan 'Elleme benim yaramı' tek ayaklı 8 heceli şiirini sunmuştur. Bunun ardından yaşadığı bir olayı kısaca özetleyerek, o anki duygu üzerine kaleme aldığı üç kıtalık 'Yoktur arayanım yoktur soranım' tek ayaklı 11 heceli şiirini okumuştur.

2.Programda Âşık Mustafa Aydın, icrasına tasavvufî muhtevaya sahip Niyazi Mısırî'ye ait altı kıtalık bu şiirin ardından, eşini trafik kazasında kaybetmesini konu ettiği 'Karçıçeğimi' redifli ağıt türündeki 11 heceli şiirini sunmuştur. Ayrıca Körfez Harekâtı konulu şiirini dinleyicilerin de alkışlarıyla icra etmiştir.

2.Programda Kul Nuri, Osmanlı tarihini içeren şiirini icra etmiştir. Kul Nuri 'Büyük Gölcük Depremi' hakkında da 'Ya ben nere gidem nerde ağlıyam' tek ayaklı şiirini icra etmiştir. Kul Nuri'nin üçüncü deyişi yeni bir yıla girişe denk gelen program gününe uygun olarak söylediği 'Milenyum' şiiridir.

2.Programda Âşık Şeref Taşlıova iki kıtalık kendisine ait divan biçimindeki şiirini icra etmiştir. Şiirin ana konusu nasihatnamedir. Programa katılan âşıkların içinde yaş olarak kıdemli olan Taşlıova diğer deyiş ve türkülerini de sunduktan sonra âşıklar toplu halde 'serhat türküleri' icra etmişlerdir.

3.Programda Muhlis Denizer 'baba' redifli şiirini okumuştur. Aynı programda İsmail Aladağlı 'hayırlı evlat' hakkında oldukça güncel ve salonda bulunan anne babaların alkışlarla beğenisini kazanacak gerçeklikte dile getirmiştir.

4.Programda terör saldırısında şehit olan 5 askerimiz için Zeki Erdali şiirini sunmuştur.

Eleştiri ve Öneri Cümleleri

1.Programda Âşık Reyhanî, kendisinden önce deyişlerini sunan âşıkların söylediklerini de vesile kılarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Genç âşıklarımız mücevher gibi sözler söylüyorlar ama söyledikleri de bir zaman gelse de sözden icraata geçse... Ama biz sadece söyleriz. Azerbaycan, Türkmenistan, Kırgızistan buraların hepsini gezdim. Benim gördüğüm şudur; neresi aklınıza gelirse, o diyarlara biz vakti zamanında yeterince sahip çıkamadık. Belki bugünkü eziyetleri bu kadar görmeyebilirdik. Biz bugün kusuru kendimizde aramalıyız."

3.Programda Âşık Mahir Altuntaş söylediği iki farklı deyişte özellikle zamanın ve dünyanın değişmesini eleştirel bir gözle dile getirmiştir. Gurbette yaşananların insanda sılaya duyulan özlemi arttırdığını ancak sılasına dönenin de hayalleriyle gerçekler arasında bocaladığını gayet açık biçimde ortaya koymuştur.

3.Programda Âşık Murat Çobanoğlu âşıkların maruz kaldığı ilgisizliği yaşadığı bir olayla somutlaştırmaktadır: "Şimdi beni bazı şeyler duygulandırdı. Her konuya giden televizyonlar neden burada yok. Utandıran bir durum bu. Çok ayıp oluyor böyle. Geçenlerde beni bir programa davet ettiler. O programda medyanın sunduğu biri daha vardı. Ona kırk bin dolar vereceklerdi, bana da nerdeyse para verip vermemeyi sordular. Bu çok üzücüdür. Burada

gördüğünüz her bir âşığın en az beşer bin kıta şiiri vardır. Bunu unutmayın. Ankara’da yapılan bazı programlarda birilerine binlerce dolar para verilirken, âşıkları hiç arayıp sormadılar bile. Üreten âşıklar, ortaya koyan âşıklar ama tüketen ve parayı kazanan başkaları.” Çobanoğlu’nun bu sözleri aslında bu sanat dalından hayatını sürdüren hemen bütün âşıkların ortak tepkisi olarak da düşünülmelidir.

4.Programda eleştiri örneğini görüyoruz. Âşık fasıllarında veya herhangi bir icra ortamında kimi zaman birbirlerini yerdiklerini, eleştirdiklerini görüyoruz. Bu bazen o sırada söylediği şiir üzerine kimi zaman da yapılan atışmaya dair bir hususu çok da sert olmayan bir üslupla dile getirdiği görülmektedir. Bazen de bu eleştiri güncel bir konu hakkında veya siyasi bir atıfla ilgili olabilmektedir. Ancak Âşık Murat Çobanoğlu bu programda eleştirisini dinleyicilere yöneltmiştir. Salonda çocukların fazla olması ve anne babalarının sahip çıkmamasının âşıkları ve icrayı olumsuz etkilediğini düşündüğü için şu uyarıyı yapmıştır: “Âşık İlhami Demir vardı. Onunla Almanya’da bir yerde program yapıyorduk. Programı yaptığımız yerde küçük çocuklar vardı ve program boyunca o çocuklar o yana kaçtı bu yana kaçtı. Rahmetli İlhami bana dedi ki; “Çobanoğlu, Musa’ya Firavun illet olan gibi bu çocuklar da bana illet oldu.” Değerli dinleyenler, lütfen bu çocuklarınıza da biraz bakın. Sürekli o yana bu yana koşuşturuyor. Burası sanatçı yeri değil, burası âşıklar meydanı. Vallahi çocuğu atmışsınız ortaya, o yana da kaçıyor bu yana da. Hem bizim orda, çocuğuna bakmayan hanımı tez boşuyorlar, ona göre!”

Sonuç

Türkiye Diyanet Vakfı programında âşıklara iki veya üç şiir-türkü-deyiş sunma hakkı verilmektedir. Bu zamanla ilgilidir ve benzer bir durum kahve icralarında da geçerlidir ancak usta âşıklar programın sonuna doğru huzuru çıktıkları için bu süre daha geniş olmaktadır. Bu uzun sürenin Diyanet Vakfı programında da uygulandığını görüyoruz zira usta âşıklar yine programın sonuna doğru dinleyicilere hitap etmektedir.

Türkiye Diyanet Vakfı bünyesinde toplamda beş program gerçekleştirilmiştir. 1.Programda ‘Hoş Geldiniz’ deyişi yer almadığı için önemli bir eksikliklerdir. 2.Programın başlangıcında söylenen ‘Hoş Geldiniz Divanı’ ile icranın bitiminde söylenen ‘Serhat Türküleri’ âşıkların sistemli hâle getirdikleri kahvehane fasıl yapısıyla örtüşmektedir.

Bu tür salonlarda yapılan programlarda dinleyici genellikle pasif konumda ‘seyirci’ olarak icrayı takip etmektedir. İcracılarla bir etkileşim veya karşılıklı konuşmayı görmemektediriz. Kahvehane ve düğün meclisleri gibi kurumsallaşmış yapısıyla sistemli ve sürekli fasılların yapıldığı mekânlarda karşılıklı bir etkileşim vardır. Para kazanmak gibi bir durum da söz konusu olduğu için icracı âşıklar, dinleyicilerin taleplerini karşılamak durumundadır. Ancak salon programlarında âşıklar paralarını sabit olarak kararlaştırmışlardır; dinleyici de böyle bir gayret veya para-bahşiş vererek âşığı yönlendirme durumunda olmadığını bildiği için ve belki de uzun bir süre âşık fasılına katılma imkânı olmadığı için sadece ‘izleyici’ yapısına uygun düşen bir dinleyici olarak takip etmektedir.

Bu programlarda âşıklar saz ile çalıp söyledikleri deyiş-türkülerin yanında arada sazsız olarak okudukları şiirleri de sunmaktadırlar. Yazılı kültür ortamı destancılığının kalabalık kitleler karşısında kısmen kâğıttan kısmen de ezberden okunması biçiminde gelenekte var olan sazsız şiir okumanın, fasıl yapısı içinde âşıklar tarafından korunduğunu görüyoruz.

Düğün ve kahvehane gibi icra mekânlarında geçmiş usta âşıklardan deyişler sunmak geleneğin icaplarından. Diyanet Vakfı’nın düzenlediği yapıdaki salon programlarında da âşıklar bu erkânı sürdürmektedir. Gerek kendi yörelerindeki ustalardan, gerekse kendilerinin yetişmesinde katkısı olan gerekse âşık sanatı tarihine damgasını vurmuş isimlerden seçilen şiirleri hemen her programda saz ile veya sazsız olarak icra etmişlerdir. İsmail Aladağlı Âşık

Zülali'den, Mustafa Aydın Mevlüt İhsani'den, Şeref Taşlıova Âşık Şenlik'ten ve Nihanî'den örnekleri dinleyicilerle paylaşmıştır.

Özellikle kahvehane icralarında, usta âşıklar deyiş-türkülerin arasında dinleyicilere farklı konularda kısa konuşmalar sunmaktaydı. Bu konuşma bazen güncel bir konu bazen de usta âşığın geçmişe ait ancak dinleyicilerle paylaşmayı yararlı gördüğü konular olabilmekteydi. Salon programlarında da bunun örneklerini görmekteyiz.

Kahvehane icralarında hangi âşıkların karşılaşma-atışma yapacakları kendi aralarında kararlaştırılmaktaydı. Bazen de dinleyicilerin isteği üzerine bu gerçekleşirdi. Kahvehane icralarında ön planda olan ustalık sergilemek olduğu ve esasen bunun yarışma havasından farklı olduğu gerçeği unutulmadığı için uyumla ve dinleyicinin de beğenisini en üst seviyede karşılayacak âşıkların bu karşılaşmayı yapması uygun görülürdü. Bazen de kahvehanede bulunan en yaşlı veya usta âşık ya da kahvehane sahibi karşılaşmaya çıkacak âşıkları tespit ederdi. Diyanet Vakfı'nın programlarında özellikle sunumu yapan Âşık Şeref Taşlıova olduğu için hangi âşıkların birbiriyle uyumlu olarak bu karşılaşmayı yapabileceğini tespit etmekteydi. Bunu programdan önce âşıklara sorduğu veya görüşlerini alarak da yaptığını söyleyebiliriz.

Salon programlarının, geleneksel icra mekânlarındaki öncüllerden temel farklarından biri de kullanılan şiir biçimleridir. Salon programlarında dinleyici yapısı heterojendir ve âşıklar için beğeni kazanmak ve anlaşılır olmak ön plandadır. Diğer bir ifade ile âşık, geleneğe hâkimiyetini ve sanat gücünü ortaya koymayı belki ikinci planda düşünmek durumunda kalmaktadır. Bunun bir yansımasını Diyanet Vakfı programlarında görüyoruz. Programlara katılan âşıklar çok seyrek olarak Divan olarak bilinen 14 veya 15 heceyle söylenen dörtlülerle şiir okumuşlardır. Bunda gerek divan söylemenin zorluğu gerekse bazı kelimelerin belki anlaşılmayacak kadar yerel olması düşünülebilir. Ama 4.Programda Şeref Taşlıova kendisine ait divanı okumaktadır. Aynı şekilde Murat Çobanoğlu da divan biçimindeki şiir icrası yapmıştır ama bunu diğer âşıkların tamamı için söyleyemiyoruz. Ancak kahvehane ve düğün icralarında mutlaka ve mutlaka divan biçimini ustalıklı icra etmenin olmazsa olmaz noktada değerlendirildiğini biliyoruz. Daha da önemlisi kahvehane icraları kurumsallaşmış yapısıyla sistemli ve sürekli icralar sayesinde geleneğe ait istisnasız bütün tür ve dalların icra edildiği bir yarışma, yetiştirme ve takdim yapısında yürümekteydi. Bunun salon programlarına aynen aktarılmasını düşünmek mümkün değildir elbette.

Neticede salon yapısında gerçekleşen programlar yakın zamana kadar model olarak kahvehane icra yapısını almışlar ve buna uygun düşen bir program akışı içinde işleyişi sağlamaya çalışmışlardır. Ancak kahvehanelerin 'yerel' daha doğru ifadeyle bir yere ait olması, kahvehaneye gelenlerin homojen olması gibi nedenlerle çeşitlenen fasılların, salon icralarında gerçekleşmesi çok da mümkün olmamaktadır. Bunda mekânın asli yapısından başlayarak dinleyici ve süre gibi konular etrafında bu zorluğu izah edebiliriz. Ama daha da dikkat çekici olanı bu çalışmaya dahil ettiğimiz Diyanet Vakfı Programının en yakın tarihlisinin üzerinden 13 yıl geçmiştir ve o programlarda Reyhani, Taşlıova, Çobanoğlu, Feymani gibi usta ve yaşça da büyük isimler vardı. Günümüz salon programlarında sanatı temsil eden âşıkların yaşları da hesaba katıldığında ve kahvehane fasılları ile bu âşıkların bağlantısının açılması bir arada düşünüldüğünde, artık bu tür salon programlarının icra yapısının kahvehane fasıl yapısından da epeyce uzaklaştığını söylemek durumunda kalabiliriz.

Önemli konu başlıklarından biri de 'mekân'dır. Kahvehaneler boyut olarak ortalama en kalabalık haliyle yüz kişinin bulunabileceği yerlerdir. Kahvehane sahibi başta olmak üzere o kahvehanede uzun zamandır çalıp söyleyen âşıklar da kahvehane müdavimlerinin tamamını olmasa bile en azından bir kısmını tanımaktadır. Bu tanıma dinleyici olarak kahvehaneye gelenler için de geçerlidir zira onlar da o kahvede çalıp söyleyen âşıklarla gündüz vakitlerinde ve fasıl yapıldığı sırada icrasının öncesinde ve sonrasında âşıkla sohbet edebilmektedir. Bu

anlamı şudur; âşık ve dinleyici az veya çok birbirini tanımaktadır veya aşınadır. Böylece âşık mekâna hakimdir ve gelenlere ‘hoş geldin’ demekte, gidenlerin de olduğu durumda bunu mizahla veya farklı ifadelerle dile getirebilmektedir. Ancak salon programlarında âşık mekâna hakim değildir ve program sırasında sürekli olarak yeni gelenler, programın en olmadık yerinde bile kalkıp gidenler, yüksek sesle konuşanlar gibi dinleyici tipleriyle bir arada olmak durumundadır. Bu ise âşık için kendisini rahat hissetmeme sonucunu doğurmaktadır.

Salon programlarında gördüğümüz önemli yönlerden biri de ‘protokol’ hususudur. Esasen bu durum belediye, dernek, vakıf ve resmi kurumların yaptıkları organizasyonlarda karşımıza çıkmaktadır. Programa katılan yönetici unvanı taşıyanlar mutlaka bir açış ve selamlama konuşması yapmakta, bu konuşma bazen oldukça uzun olabilmektedir. Ve program boyunca bu protokol en önde oturmakta ve âşıklar da program boyunca kimi zaman dinleyici halktan daha fazla bu protokol erkânına hitap etmek durumunda kalmaktadır. Kahvehane icralarında olmayan bu durum, salon icralarında görülen temel farkı doğuran hususlardandır.

Kaynakça

ÇOBANOĞLU, Özkul, (1998), “Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Boşnak Âşık (Gusları) Tarzı Şiir Geleneği Arasında Ortaklıklar Üzerine Tespitler”, **Millî Folklor Dergisi**, Cilt 5, Yıl 10, Sayı 39, Güz, Ankara, s. 8-24.

ÇOBANOĞLU, Özkul, (1999), “Elektronik Kültür Ortamında Âşık Tarzı Şiir Geleneği Bağlamında Çukurova Âşıkları Üzerine Tespitler”, **III. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler**, (30 Kasım-02 Aralık 1998-Adana), Adana Valiliği Yayını, Adana Ofset, Adana, s. 246-253.

DEMİR, Erol, (2006), “Toplumsal Değişme Süreci İçinde Gençlik Parkı: Sosyolojik Bir Değerlendirme”, **Planlama Yayını**, Sayı 4, s.69-77.

DEMREN, Çağdaş, (2007), **Kahvehane Erkekliği: Ankara’da Bir Gecekondu Mahallesi Örneği**, Hacettepe Üniversitesi SBE Antropoloji Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.

EKİCİ Metin, (2016), “Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme”.
http://www.academia.edu/download/32696419/Geleneksel_Kulturu_Guncelleme_Uzerine_Bir_Değerlendirme_Prof._Dr._metin_EKICI.doc (E.T.:19.08.2016)

GÜLTEKİN, Nevin, Dilşen Onsekiz, (2005), “Ankara Kentinde Eğlence Mekânlarının Oluşumu ve Yer Seçimi”, **Gazi Üniv., Müh. Mim. Fk. Dergisi**, Cilt 20, No 1, Ankara, s.137-144.

GÜNAY, Umay, (1988), “Âşık Tarzı Edebiyat Hakkında Düşünceler”, **Mehmet Kaplan İçin**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Seri 1, Sayı A.10, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 101-104.

GÜRÇAYIR TEKE, Selcen, (2016), “Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara’da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri”, **Ankara Araştırmaları Dergisi**, 4(1), Haziran, s.44-59.

KELEŞ, Ruşen, Bülent Duru, (2008), “Ankara’nın Ülke Kentleşmesindeki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış”, **Mülkiye Dergisi**, Cilt XXXII, Sayı 261, s.27-44.

- ÖZASLAN, Metin, (2002), “Ankara Kulübü Derneği ve Seymenlik Geleneği”, **Bilge Dergisi**, Sayı 35, Kış, Ankara.
- ÖZGÜR, Özge, Gonca Polat Uluocak, (2011), “Kentleşme-Kentlileşme Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Rolü: Ankara’da Bir Semt Derneği ve Gecekondu Mahallesi Örneğinde Bir Değerlendirme”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, Cilt 8, Sayı 1, s.230-247.
- SATIR, Ömer Can, (2015), “Ankara Halk Müziğinin Tarihsel ve Geleneksel Temelleri”, **Ankara Araştırmaları Dergisi**, 3(1), 1-12 Haziran, s.1-12.
- TAŞLIOVA, M. Mete, (2014), “Stüdyoya Taşınan Âşıklık veya Stüdyo Tipi Âşıklığa Doğru: Sözlü Doğal ve Dijital Elektronik İcra Yapıları Üzerinde Mukayese”, **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Sayı 27, Ankara, s.79-104.
- YILDIRIM, Dursun, (2000), “Türk Sözel Kültüründe Süreklilik <Osmanlı Hânedanlığı Döneminden Cumhuriyete>”, **Türkbilig Türkoloji Araştırmaları Dergisi**, Nisan, 2000/1, Ankara, s. 32-45.

Prof. Dr. Mustafa SEVER
Gazi Üniversitesi
severm@gazi.edu.tr

Yaşayan Müze ve Kazan

Yaşayan müzeler, bir müze kategorisi olarak birtakım eserleri ve koleksiyonları sergileyen müzedir ve folklor müzeleri ve açık hava müzeleri olarak da bilinirler. Bu müzelerde, gerçek ustalar veya değişik kostümlerle sunucular, milletin daha önceki bir döneminin hayatını canlandırabilirler. Bu ustalar veya sunucular/oyuncular, sanki değişik zaman ve değişik yerlerde yaşamış ve çeşitli el sanatlarını ve meslekleri icra etmiş insanlar gibi hareket edebilirler. Buradaki amaç, geçmişteki hayat tarzını modern insanlara sergilemektir. Birçok yaşayan müzede/Açık hava müzesinde, geleneksel işlerdeki ustalar; sözgelimi demirci, çömlekçi, aşçı, köşker, vd. sanatlarını canlı gösterim olarak sergilerler.

Müzelerde yapılan bu çalışma aynı zamanda toplumların başarısını etkileyen sürekli eğitim çalışmaları bağlamında da önemli yere sahiptir. Yaşayan müzeler, bu kurumların eğitim öğretim alanındaki potansiyellerinin en üst düzeyde kullanılabilmesini de sağlamaktadır. Müzeler, ele aldıkları konu ile ilgili bilginin yeni kuşaklara aktarıldığı mekânlardır. Kuruldukları bölgenin yerel kültürünün öncelikle kendi yöresindeki insanlara, ardından tüm insanlığa aktarılması için önemlidirler. Yaşayan müzelerin ziyaretçilerinin bakış açısına estetik ve sanatsal algılarına uygun şekilde düzenlenmesi bu alanların amacına ulaşmasını ve farklı toplumsal gruplar tarafından ziyaret edilmesini kolaylaştıracaktır. Bu çalışmada, Kazan'da böyle bir müzenin kurulması ve nasıl olması gerekliliği üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: yaşayan müze, açık hava müzesi, kültür aktarımı, Kazan.

Living Museum and Kazan

Living museums are a category of museum that exhibits collections of buildings and artifacts out of doors. And variously known as folk museums and open-air museums. In this museums, real masters or with variously costumed interpreters can portray period life in an earlier era of nation. Real masters of the profession or the interpreters/players act as if they are living in a different time and place and crafts and variety of occupations. The goal is to demonstrate older end actual lifestyles and pursuits to modern audience. Many living museums/Open-air museums (for example, several countries in Europe) as a live performance, demonstrate feature traditional craftsmen at work, such as a blacksmith, potter, miller, cook, cobbler, etc.

The activities performed in museums has got an important role in the process of lifelong education which is important for the success of a society. Living museums provide to use museums' potential in education area at the highest level. Museums are the places to transfer the information about the concept that they're designed for to new generations. They're important for the transmission of local culture to the people where they are situated and then to all the humanity. It is important to design living museums in accordance with their target visitors' point of view on aesthetics and perception on arts to provide them reach their goal and make them to be visited by other social groups more easily. This study is focused on the necessity to establish a living museum in Kazan and how it should be.

Key words: Living museum, open-air museum, cultural transfer, Kazan.

Giriş

Her millet hayatietini devam ettirmeye yönelik birtakım hayaller kurar; planlar, programlar yapar, uygulamalarda bulunur. Başka kültürlerin etkilerine karşı varlığını koruması, koruyucu tedbirler alması meşrudur. Plan, program ve uygulamalarla işleyişini, toplumsal yapısını günceller, eksikliklerini giderir, çağın gereklerine uygun bir yapıyı tesis etmeye çalışır. Tüm bunları yaparken geleneksel kültürünü, tarihini, dilini, dinini, ahlâkî değerlerini göz önünde bulundurur.

Küreselleşen dünyada kendi olarak kalabilmek her milletin ana sorunudur. Ya küreselleşme rüzgârında savrulup küreselleşmenin efendilerince verilen rolü yerine getirecek veya milli kimliğini küresel dünyada geçerli kılacaklardır. Sorunun tespiti, çözüme giden yolu da gösterir. Geleneksel tarihî bilgiden, ortak hafızadan faydalanarak bu bilgilerin sunduğu imkânları ve uyarıları görmek, yaşanan süreçte milli kimliği güncel duruma uygun olarak inşa etmenin şartlarını oluşturmak en önemli gerekliliktir.

Bu çerçevede, çalışmamızda müzenin eğiten, bilgilendiren hatta yönlendiren bir kurum olması gerçeğinden hareketle günümüz dünyasında kültürel devamlılığı ve dolayısıyla kültür aktarımını gerçekleştirmede etkinliği tartışılmayan “yaşayan müze” üzerinde durulacak, böyle bir müzenin Kazan’da kurulması önerilecektir. Çünkü, millet olarak yaşanmış tarihin ve yaşanmakta olan gerçekliğin anlaşılması, doğru değerlendirilmesi, toplumsal hayatın temel ölçütlerinin öğrenilmesi, ortak hafızanın inşası ve güçlendirilmesi, vb. hedeflere ulaşılmasında yaşayan müzelerin oldukça etkin olduğunun bilinmesi, böylesi müzelerin kurulmasını zorunlu kılmaktadır.

Dünya nüfusu hızla artmakta, hızlı teknolojik gelişmelerle iletişimde sınırlar ortadan kalkmakta, dolayısıyla kültürler arası etkileşim artmaktadır. Ekonomik ve teknolojik açıdan güçlü ve ileri Batı ülkelerinin baskın olduğu ve adına küreselleşme denilen süreçte milli kültürler kendilerini muhafaza ve geliştirme yönünde yaşayan müzeleri bir araç olarak kullanabilirler. Çünkü yaşanan süreçte, yazılı kültürün ürünü, bilen insanın (homo sapiens) yerini gören insan (homo videns) almaktadır (Sartori 2004:11). Herhangi bir kültürel değerın görsel olarak sergilenmesi, canlandırılması, seyredenler üzerinde kalıcı etkiler yaratmaktadır. Çünkü “bilginin aktarılmasında/yayılmada geleneksel sözlü aktarım yolu yeterli değildir.” (Wise 1975:53). Kişinin -hangi yaş ve statüde olursa olsun-öğrenme sürecinde görsel (% 83) ve işitsel (% 10) etkinliklerin toplam rolü %93 oranındadır (J. Locke’den akt. Çilenti 1988:36).

Yaşayan müzecilik anlayışında milli kültürün tanıtımının, sürekliliğinin sağlanması, dolayısıyla kültür aktarımı, yani insanları ortak değerlerde buluşturma; görsellik, işitsellik ve kimi zaman da uygulamalarla, yani ortak üretim yoluyla gerçekleştirilecektir. “Kültür mirasının korunması, bilim, eğitim, bölgesel kimliğin cesaretlendirilmesi ve geçmişle duyulan gurur, bölge dışından gelen ziyaretçiler için eğlenceli bir tecrübe, ekonomik aktivitelerin ve iş olanaklarının gelişmesi müze hizmetlerini genel anlamda kapsamaktadır.” (Erbay 1999:41). Yaşayan müze bu yönüyle geçmişle gelecek arasında organik bir bağ oluşturacak, ziyaretçi vitrine değil, doğrudan doğruya hayata bakacaktır.

Yaşayan Müze ve Kazan

Müzecilik tarihinde etnolojik malzemelerin statik olarak sergilenmesinden yaşayan müzeye gelinceye kadar dünyada ve ülkemizde birçok deneme, uygulama yapılmış ve yapılagelmektedir. Değişik ad ve amaçlarla kurulan müzelerde –ki bunlar hangi adla olursa olsun birbirine yakın amaçlarla kurulmuş ve benzer işlevdeki müzelerdir.- malzemenin toplanması, belgelenmesi ve belli bir formatta sergilenmesi gerçekleştirilmiş, bu yolla geçmişten kalan etnolojik miras korunmuş, değişik amaç ve işlevleri yerine getirmiştir.

“Yaşayan müze” kavramı, müzelik deyimine uygun (geçmişten kalan maddî ve manevî kültür ürünlerinin) malzemenin, yapının ve uygulamaların geçmişteki ve yaşanmakta olan olağan gündelik hayattaki şekline ve işlevine uygun sergilenmesine, canlandırılmasına işaret eder. Bu yolla, bu tür müzede belli bir coğrafyadaki insanların geçmişten günümüze taşınan etnolojik

mirası ve dolayısıyla maddî-manevî toplumsal değerleri sunulur. Böylelikle geçmişte yaşayan insanların hayata bakışları, inanç ve uygulamaları sunulur ve yaşamakta olan insanların geçmişleriyle bağ kurma becerilerini geliştirmeleri amaçlanır. Bu yönüyle yaşayan müze, “müze” ve “müzelik” kavramlarından çok, eğitimsel işleviyle kültürel bir “işletme”dir. Zaten “günümüzde[ki] müzeler birer yaygın eğitim kurumu olarak halkı eğitmeyi, kültür ve bilimi topluma aktarmayı hedefleyerek iletişim ve halkla ilişkileri başlıca yöntemler olarak” (Atagök 1999:131) kullanılmaktadırlar. Diğer yandan yaşayan müze, kendi kendini finanse edebilecek kazancı da hedefleyen müzedir; çünkü, adeta bir köy, kasaba görünümünde yapılmıştır. Muhtevasında geleneksel mimarî özelliklerde yapılmış yapıların yer aldığı sokakları, alanları, çeşitli vasıf ve işlevdeki dükkânları, değirmeni, pazarı, vb. mevcuttur.

Konumu, ulaşım imkânları, etkinlikleri, eğitim ve bilgi aktarımı yönündeki faaliyetleri, eğlence seçenekleri, vb. düşünülerek yapılandırılacak böyle bir müze, Kazan’da kurulabilir mi veya kurulması gerekli midir? Bu sorulara cevabımız “evet” olmalıdır. Çünkü başta coğrafi konumu, böyle bir müzenin kurulmasına elverişliliğinin kanıtıdır. Nüfus yoğunluğu, Ankara başta olmak üzere çevre şehirlerle bağlantısı, ulaşım kolaylıkları, vb. özellikleri, burada bir yaşayan müze kurulmasını mümkün kılmaktadır.¹ Kuruluşunda, böyle bir müzenin “toplumsal rolü” dikkate alınmalı ve belli niteliklerde yapılmalıdır. Bu yapılanmada, Türkiye’nin müzecilik geçmişindeki deneyimlerden olabildiğince yararlanılmalıdır.

Peki bu nitelikler nedir veya neler olmalıdır?²

1. Herşeyden önce bu müzenin, “milli kültürün sürekliliğini sağlama ve halkı milli kültür değerlerine göre eğitme” (Acıpayamlı1985:11) gibi bir amacı ve işlevi olmalıdır. Müzede sergilenecek ve canlandırılacak kültürel özelliklere göre bir coğrafi mekân seçilmeli, adeta bir köy kuruluyormuşçasına hareket edilmelidir.

Kazan, kurulacak müzenin mekânı açısından son derece elverişli bir coğrafi konuma sahiptir. Her şeyden önce Ankara’ya 46 km kadar bir uzaklıkta, Ankara-İstanbul karayolunun üzerindedir; yani Türkiye’nin pek çok yeriyle ulaşım açısından bağlantılıdır. Bu yönüyle iç ve dış turizme elverişli bir konumdadır. Kazan, hâlâ geleneksel mimarî özellikte yapıların bulunduğu ve geleneksel hayat tarzının sürüyor olduğu bir yerdir; ki bu da yaşayan müze için bir fırsattır. Diğer yandan gölet ve mesire alanlarıyla Ankara’nın gürültü ve karmaşasından uzaklaşmak isteyen insanlara alternatif mekânlar sunmaktadır.

2. Kurulacak köy şeklindeki yaşayan müzede kendi kendini finanse edebilecek ticarî işletmeler (belli meslekleri icra eden ve ürettiklerini pazarlayan değirmen, fırın, aşevi, köşker, demirci, bakırcı, baharatçı, erzak evi, çiftlik, mandıra, vd. dükkanlar, kahvehaneler, çeşitli zanaatların icra edildiği atölyeler, vb.) kurulmalı, bir yandan üretim ve eğitim faaliyetleri yapılırken bir yandan da tüketime yönelik pazarlama yapılmalıdır. “Bu mekân ziyaretçilere en az 4-5 saatlik bir gezme, dolaşma, görme, eğlenme, dinlenme ve hatta yeme-içme imkânı sağlamalıdır.” (Gözaydın 1985:137).

¹ Mehmet Önder, kurulacak müzenin –ki o, bu müzeyi “açık hava folklor müzesi” olarak adlandırır- başkent Ankara’ya çok da uzak olmayan bir alanda yer almasını önerir. “*Açık Hava Folklor Müzelerine Doğru*”, Folklor Açık-Hava Müzelerinin Türkiye’de Kurulma İmkânları Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Tur. Bak. Yay., Ank. 1985, s. 15-19.

² Türkiye’de yaşayan müzenin öncülü sayılabilecek açık hava müzelerinin nasıl olması hususunda geniş bilgi için bakınız: Folklor Açık-Hava Müzelerinin Türkiye’de Kurulma İmkânları Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Tur. Bak. Yay., Ank. 1985.

3. Yaşayan müzede binalar, (geleneksel evler, dükkanlar, değirmen, fırın, köprü, çeşme, vd.) Kazan ve çevresinin hâkim bina üslubuna, yapı malzemesine uygun inşa edilmeli ve yöre kültürünü yansıtır şekilde döşenip donatılmalıdır. Ayrıca, Kazan veya çevre yerleşim yerlerindeki tarihî özellikteki yapıların, binaların benzerleri müze alanında yeniden inşa edilmelidir. Tabii ki binâların inşasından önce, belirlenen müze alanı altyapı (su, kanalizasyon, elektrik, vd.) açısından uygun hâle getirilmelidir. Elbette, yukarıda belirttiğimiz değişik amaç ve işlevde inşa edilmesi düşünülen yapılar aşamalı olarak yapılabilir. Sözelimi başta ekonomik getirisi olan işletmelere (fırın, çay bahçesi, hediyelik eşya dükkanı, kahvehane, vb.) öncelik verilirse, müzeye kendisini finansal açıdan idare etme imkanı sağlanabilir.

4. Yaşayan müzede, gerek gerçek icracılar gerekse icracı rolünü üstlenen animatörler, bir köy hayatı çerçevesinde, belirli mevsimsel dönemlerde yöre insanının gelenek, örf ve âdetlerini yansıttıcı teatral etkinliklerde (Nevruz, Hıdrellez, koç katımı, vd.) bulunabilirler.

5. Böylesi bir müzede Kazan ve çevresi hakkındaki bilgileri muhtevi eserlerden oluşan bir kütüphane ve araştırma merkezi kurulmalı; bu merkezde oyun, seminer, konferans, sergi salonları ve uygulama atölyeleri de bulunmalıdır. Zira, bu müzede eğitim faaliyetleri çerçevesinde başta Ankara'da bulunan üniversitelerle işbirliği yapılmalı, sözelimi eski eserlerin korunması ve onarılması ve bu yönde elemanların yetiştirilmesi hedeflenmelidir.

Sonuç

Ekonomik ve teknolojik gelişmişliklerinden de faydalanarak birçok Batılı ülkede başta yaşayan müze olmak üzere çeşitli muhtevada müzeler kurulurken veya kurulu olanlar yeni bağlamlarda düzenlenirken, “ülkemizde ağırlıklı olarak arkeolojik ve etnografik nitelikte eserlerin ve sikkelerin sergilendiği müzeler bulunmaktadır.” (Altunbaş-Özdemir 2012:2). Kazan'da kurulabilecek müze, arkeolojik ve etnografik özellikteki eserlerin de sergilendiği, ancak temel olarak maddî-manevî değerlerin yaşatıldığı, sergilendiği, pazarlandığı bir mekân olmalıdır. Böylesi bir müzenin temel hedefi, kendi kendini finanse eden bir ekonomik yapı içinde gerek yöre insanına gerekse çevreden gelecek ziyaretçilere yörede yaşatılan Türk kültürünü sergilemektir.

Statik mekan ve sergilemenin yapıldığı klasik müzeler yanında dünyada pek çok örneği var olan ve ülkemizde de benzer yönde yaşayan müze çalışmalarının olduğu bir gerçektir.

¹ Kazan'da da böyle bir müzenin kurulması için her türlü imkan mevcuttur. Kurulacak müzede sergiler, konserler, “seminerler ve atölye faaliyetleri, izleyiciyi aktif öğrenme sürecine dahil e[decek]” (Altunbaş-Özdemir 2012:2), böylelikle de müzenin hedeflediği temel amaç gerçekleşmiş olacaktır.

KAYNAKLAR

ACIPAYAMLI, Orhan 1985, “*Açık Hava Müzesinin Niteliği ve Fonksiyonu Ne Olmalıdır?*” Folklor Açık-Hava Müzelerinin Türkiye’de Kurulma İmkânları Sempozyum Bildirileri, s. 9-13, Kültür ve Turizm Bak. MFAD Yay., Ankara.

¹ 23 Nisan 2007 yılında Dr. Sema Demir tarafından Beypazarı’nda kurulan Yaşayan Müze, ülkemizde bir halkbilimi uzmanınca kurulmuş ilk uygulamalı yaşayan müzedir. Kazan'da kurulabilecek müze için de bu müzenin kuruluş ve işleyiş deneyimlerinden faydalanılabilir. Geniş bilgi için: <http://www.yasayanmuze.net/page1.aspx>

- ALTUNBAŞ, A.-ÖZDEMİR, Ç. 2012, “*Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Ülkemizde Müzeler*”, <http://teftis.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/4655,makale.pdf?0> 20.7.2016.
- ATAGÖK, Tomur1999, “*Çağdaş Müzeciliğin Anlamı; Müze ve İlişkileri*”, *Yaniden Müzeciliği Düşünmek*, s. 131-142, Yıldız Teknik Ün. Yay., İstanbul.
- ÇİLENTİ, Kamuran 1988, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Kadıoğlu Matbaası, Ankara.
- ERBAY, Fethiye 1999, “*Uluslararası Düzeyde Devlet Otoriterinin Müzelerdeki Etkisi*”, *Yeniden Müzeciliği Düşünmek*, s. 33-43, Yıldız Teknik Ün. Yay., İstanbul.
- GÖZAYDIN, Nevzat 1985, “*Federal Almanya’daki Açık Hava Müzelerine Göre Türkiye’de Kurulacak Olanlara Dair Görüşler*”, *Folklor Açık-Hava Müzelerinin Türkiye’de Kurulma İmkânları Sempozyum Bildirileri*, s. 137-141, Kültür ve Turizm Bak. MFAD Yay., Ankara.
- SARTORİ, Giovanni 2004, *Görmenin İktidarı* (Çev. G. Batuş-B. Ulukan), Karakutu Yay.
- WISE, Conrad 1975, *Museum*, Vol XXVII, no:2, *The modern living museum:Some reflections and experiences*, Presses Centrales S.A., Lausanne, Switzerland.

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI

Ege Üniversitesi

m_duranli@hotmail.com

Saha Türklerinde At Bağlama Direklerinin (Sergeler) İnanç ve Kültür İçindeki İşlevleri

Geçmişte her çadırın veya evin önünde evin zenginliğini gösteren at direkleri (sergeler) yer almıştır. Bu tür direkler temel işlevlerinin yanı sıra inançla ve gelenekle bağlantılı işlevler de üstlenmişlerdir. Düğün törenlerinde, yaz bayramı ısıahta at bağlama direği, farklı işlevleri yerine getirmiştir. Zaman içinde şehirleşme ile birlikte bu kültürel değer bireylerin kullanımından çıkmaya başlamıştır. Bu kültür değerini kaybetmek istemeyen Saha Türkleri serge'yi günümüzde önemli bir olayı hatırlamak/ hatırlatmak amaçlı bir sembole dönüştürmüşlerdir. Başkent Yakutsk'ta yer alan ve yakın dönemde dikilen pek çok serge, şehre gelen yabancı bir devlet adamı veya önemli bir olayı hatırlamak/ hatırlatmak amacıyla hizmet etmektedir. Bildiride "serge"lerin işlevleri ve bezemelerine göre sınıflandırılması yapıldıktan sonra Saha Türk toplumunun inanç ve geleneklerindeki önemi üzerinde durulacaktır. Bildiride görsel kaynak olarak başkent Yakutsk'ta yer alan serge fotoğraflarına da yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İnanç, gelenek, at bağlama direği, sembol.

The Functions of Patience Poles (Serges) from Belief and Cultural Perspective in Sakha Turks

Like other Turkic culture, horse is important for Sakha Turks. Assigning guardian spirit to horses in Sakha beliefs is an indication of this importance. The communities which attach importance to horse, have associated the pole to which it is tied to a cultural wealth. In the past in front of every tent or house a pole (Serge) was placed which represented the dwellers' wealth. Besides their basic use, they have been utilized in belief and custom related chores. In wedding ceremonies and in summer festival Isiahta, patience poles have fulfilled different functions. Over the pass of time and along with urbanization, this cultural value has gradually stopped being used by individuals. The Sakha, who did not want to lose such a cultural value, transformed Serge to a symbol with which an important event is reminded. Placed in the capital city Yakutsk and numerous planted in a recent time, Serge serves to the purpose of reminding an important event or welcoming a foreign statesman. In this paper after categorization of Serges by their resemblance and function, beliefs and customs of Sakha Turks will be focused upon. As visual resource, pictures of Serges placed in the capital Yakutsk will be added.

Key Words: Belief, tradition, horse tying pole, symbol.

Günümüzdeki taşıma ve ulaşım teknolojisinin olmadığı geçmiş zaman diliminde bütün toplumlar için belirli hayvanlar önem taşımıştır. Genel olarak ulaşım sisteminde hızı ve diğer unsurlarıyla at bu hayvanların başında gelmiştir. Oysa daha çok göçebe veya yarı göçebe bir yaşam tarzını benimsemiş toplumlarda at, yerleşik toplumsal yapıdaki öneminden daha fazla bir önem taşımıştır. Genel olarak göçebe/yarı göçebe bir yaşam biçimini uzun dönem sürdüren Türk toplumları için de at önem verilen hayvanlardan biri ve hatta en önemlisi olmuştur.

Türk topluluklarının ata verdiği değer başta anlatılar olmak üzere hayatın her aşamasında görülebilmektedir. Türk destanlarının belli başlı kahramanları atlarıyla birlikte anılır. Pek çok anlatıda neredeyse insansı sezgileri olan bu hayvan, kahramanın yanında yer almakla kalmaz aynı zamanda onun yoldaşı olur.

Bu derecede önem taşıyan bir hayvanın adlandırması başta olmak üzere koşumu, dizgini, eğeri, onunla ilgili her şey hayvana verilen değerle bağlantılıdır ve bütün bunlar neredeyse takı değerinde olan dizgin,, koşum ve eğerde kendini gösterir.

Türkçemizde hala yaşayan at rengini tanımlayan "ak, al, boz, doru, kır, kula, yağız" gibi renk adlarını tarihi şivelerde arayan Yrd. Doç. Dr. Gülden SAĞOL, renk adlandırmadaki bu

sayının 44'e kadar ulaştığını belirlemiştir. Sadece renk adlarındaki bu zenginlik ata verilen değeri göstermektedir (Sağol 1995: 126- 144).

Hatta geçmişte daha yaygın kullanılan ve günümüzde unutulmaya yüz tutmuş at yavrusunu tanımlayan Derleme Sözlüğü'ndeki "kundu" (atın karnındaki yavru- DS, c. 8), "kulun" (yeni doğmuş at yavrusu- DS, c. 8), "kunu" (altı aya kadar olan at yavrusu- DS, c. 8) gibi pek çok kelime Anadolu topraklarında ata verilen değeri ve onun insan yaşamındaki önemini göstermektedir.

Günümüzde yetiştirdikleri atlarla haklı bir övünç duyan Türkmenlerin atasözleri ve deyimleri, onların ata verdiği değeri göstermektedir. "At dostu, ata dostu"(Gökmen 2005; 200), "At adamın kanadı" (Gökmen, 201), "Attır yiğidin yoldaşı" (Gökmen, 201), "At kışneyen yerde toy olur" (Gökmen, 202), "Yiğide kırat, kıza da suret" (Gökmen, 204). Elbette bu tür atasözleri sadece Türkmenler de değil diğer Türk topluluklarında da bulunmaktadır.

Elbette bu tür atasözleri sadece Türkmenlerde değil, diğer Türk topluluklarında da bulunmaktadır. Burada üzerinde duracağımız at bağlama direği olarak çevrilebilecek olan "serge" ise diğer Türk toplulukları içinde bu derecede yaygın olarak bilinmemekte ve aynı zamanda inanç ve ritual ile bağlantılı olmamaktadır. Bölgede Yakutlar dışında serge kültürü komşu halklardan Buryatlar arasında da yaygındır.

Buryatlarda Serge

Buryat sergeleriyle ilgili müstakil bir makale kaleme almış olan Evgeniya Olegovna Zakşeyeva, Buryat sergeleriyle ilgili olarak şu bilgileri vermektedir:

"Buryat yerleşimlerinin karakteristik çizgilerinden olan at bağlama direği diğer Moğol dilli topluluklarda da vardır. Göçebeler kendi evlerinin yakınlarına atlarını bağlamak için özel direkler dikerler. At bağlama direkleri sadece pratik amaçla değil, aynı zamanda çeşitli ritüelleri yerine getirmek için de kullanılır. Bu tür direkler Yakutlarda, Buryatlarda ve Moğollarda ortak ad olan serge olarak bilinir" (Zakşeyeva, 2009: 47)

"Makalesinde M. N. Hangalov'un materyallerine gönderme yapan Zakşeyeva, özellikle düğün alayının damadın evine gelişinde dikilen sergenin yanına oturan Buryat "ürölşi" (hayur dua okuyucunun) geline hayır duayı burada okuduğunu belirtmektedir. Buarada "Unaşaguy sergetey, untarşaguy gulamtatay yabaaray!" (At direği eğilmesin, ocağı sönmeyin!) (Zakşeyeva 2009: 48) şeklindeki alkış, Buryat inanç sistemi içinde sergenin önemini ortaya koymaktadır.

Bunun yanı sıra Buryatlarda "Eğer bir kişi çocuksuz öldüyse, at direğini bırakacak kimsesi yoksa at direğini yok ederler ve bu adam için "Sergen' sayra" (At direği olmayacak!) derler (Zakşeyeva, 2009: 49). At direği Buryat kültüründe bu yönüyle aile olmayı ve ailenin devamlılığını da simgelemektedir.

Bazı Sibirya Türk Topluluklarının Anlatılarında At Bağlama Direği

Yakutlardan başka diğer Sibirya Türk topluluklarında at bağlama direği ile ilgili uygulamaların olduğu bilinmektedir. Bazı topluluklarda at bağlama direği aynı zamanda destan türü anlatılarda da belirgin bir motif olarak yer almaktadır. Örneğin Altay Türklerinde "çakı" adı verilen at bağlama direği Kan- Altın anlatmasında "altın çakı", "küler (bronz) çakı" , Maaday Kara anlatmasında "temir çakı" (Kuzmina 2005: 195, 201, 203) gibi adlandırmalarla geçerken Şor Türklerinin anlatmalarında "şarçın" adlandırmasıyla yer

almaktadır. Şor Türklerine ait anlatmalarda “altın şarçın”, “kara şarçın” (Kuzmina 2005: 1199) gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır.

Hakas anlatılarında “şarçın” olarak tanımlanan at bağlama direği (İlgın 2008: 25, 27), Tuva Türklerinin anlatmalarında “at baglaajı” ifadesi ile tanımlanmaktadır (Arıkoğlu 2007: 219, 277).

Yakut Anlatılarında Serge

Sözlü halk edebiyatının ürünlerinde, özellikle de destanlarda “serge”, kahramanın atıyla sıkça birlikte anılır. Kahraman evinden, yurdundan uzakta atını bir çalı veya ağaca bağlayabilir, fakat mekan bir ev veya çadırsa kahraman atını kesinlikle bir sergeye bağlar. Destan anlatıcısı ise bu sergenin sıradan bir serge olmadığını dile getirir.

Modun Er Sogotox

Kudretli Er Sogotoh,

Moğul kugas atın

Koyu kızıl atını,

Sıhıttan sılgılaan,

Xonuuttan xomuyan tahaaran,

Kırda arayıp

Ağıs uostaax

Ovada bulup çıkartıp,

Altan sergetiger,

Sekiz oymalı,

Üs uostaax

Altın kazığına,

Ürün kömüs sergetiger

Üç oymalı,

Ağısta aralcıyan,

Gümüş kazığına,

Toğusta tuomtaan,

Sekiz kez dolayıp,

Onuhun olbuyan

Dokuz kez sarıp

Onuncusunda düğün atıp (Ergun 2013: 580- 581)

Yakutlarda Serge

Yakutlarda “serge” kavramına ve Yakut atçılığında bunun öneine değinmeden önce ülkemiz Türkolojisinin kurucu adlarından Ahmet Caferoğlu’nun “Türk Onomastiğinde At Kültü” makalesinin girişinde yer alan şu cümleyi hatırlamak gerekir:

“Hele yakut eposunda bahadırların atları, at sürüsü ilahesi tarafından, sema alemindeki güneş ülkesinden gönderilmektedir. Bunlar, malik oldukları üstün vasıfları dolayısıyla, kritik anlarda hem yakutça konuşan hem de sahibine hekimane öğütler veren ve bundan dolayı da, ilahi ve sihri vasıfları haiz insan zakası üstünde, bir çok fikri meziyetleri de endilerinde toplayan birer kuvvet ve kudret timaslidirler (Caferoğlu 1953: 201).

M. M. Nosov çalışmasında “Eskiden her ev sahibinin avlusuna bir sıra serge dikilmesi gerekirdi, bunlardan bir kısmı at bağlama direği olarak kullanılırken, bir kısmı da ritual amaçlı kullanılmıştır.¹

Geçmişte bu sergelerin hepsinin aynı amaca hizmet etmemiş olduğu araştırmacı F. M. Zıkov tarafından bildirilmiştir. Zıkov, bu tür sergelerin bir kısmının geyik bağlamak ve hatta kopek bağlamakta da kullanıldığını bu yüzden her sergenin at bağlama direği olarak adlandırılmayacağını belirtmiştir. (Zıkov 1986: 75)

Z. P. Sokolova zaman içinde bazı halklarda sergelerin işlev değişikliğine uğradığını, Hantlar ve Mansi gibi halklarda geyik bağlama, Tuva, Çuvaş gibi halklarda ise mezar üstü taşı gibi işlev görmeye başladığını belirtmiştir. (Sokolova 1986: 144)

“Yakut toprağının bilge yaşlıları sergenin kökeninin geçmişte her zaman yeşil olan, dallarında gökyüzünün şüranını, bolluğunu ve mutluluğunu sembolize eden, hayvanların hamisi ve bereketin bütün sahip ruhlarının yaşadığı mitolojik ağaç “Aar- Kuduk- Çerçi- Mas” olduğunu bildirmişlerdir, (Yakovlev 1992: 8).

“Eğer yerleşme yerinin yakınında böyle büyük bir ağaç yoksa o zaman avluda dallı budaklı bir “Aar- telgehe- serge” dikilirdi. ‘Üs salbahtaah, agıs arbahtaah, togus tomgorgonnooh, sürmagan baarayay’, Üç çatallı, sekiz dallı dokuz çıkıntılı saygın serge”- olonhoda böyle geçmektedir. Böyle bir kült yapıya sahip olan insanın neslinin çoğalacağına, hayvanının çok olacağına, kendisinin de büyük bir ailenin atası olacağı Kabul edilmiştir” (Yakovlev 1992: 9-10)

Sergelerin ilk sınıflandırma denemesi S. V. İvanov tarafından yapılmıştır (İvanov 1976: 219). Bu sınıflandırma çalışmasında işlev değil, motif ön plana alınmıştır. İvanov motiflerine göre sergeleri beş tip olarak ele almıştır.

Vilyam Fedoroviç Yakovlev sergeleri üç grup altında sınıflandırmıştır. Birinci grupta “Telgehe serge” adı verilen evlerin yakınında daha çok at bağlama da kullanılan sergeler, ikinci grupta “İtegel serge” adı verilen dini törenlerde kullanılan sergeler, üçüncü grupta ise “ısiyah serge” olarak tanımlayacağımız Yaz baayamı kutlamalarında kullanılan sergeler gelmektedir (Yakovlev 1992: 16).

“Telgehe serge” adı verilen at bağlama direkleri genel olarak bir evin bitimine doğru dikilir. Toprak dışındaki yükseklikleri 2- 2. 5 metre civarındadır. Bunu ya bu işte ustalaşmış marangozlar veya ev sahibi kendisi yapar, eğer usta yaparsa bunun için para ödenmez, ustaya yiyecek ve diğer hediyeler verilir. ... genel olarak serge evin girişinin önünde yani doğu tarafına, güneşi karşılamaya yönüne doğru dikilir. Bunun ilerisine üç serge daha dikilir güneydeki ilk serge “bastın serge” veya “toyon serge” Kabul edilir, bu saygın misafirlerin atlarını bağlaması içindir: ortadaki “orto serge” orta zenginlikteki misafirler içindir, buna ev sahibi de atını bağlayabilir, üçüncü serge “keteş serge” daha düşük seviyedeki misafirler ve geri kalan aile üyeleri içindir” (Yakovlev 1992: 16- 17)

Destan anlayışlarında kahraman çoğunlukla atını toyon sergeye bağlar:

¹ M. M. Nosov’un verdiği bu bilgi Yakovlev’in serge ile ilgili müstail çalışmasının altıncı sayfasında yer almaktadır. Nosov’un çalışması yayınlanmadan kamış bir arşiv materyalidir. (M. M. Nosov, “Yakutskoe Bitovoe Dekorativnoe İskusstvo”, Rukopis iz fondorn Yakutskogo muzeya izobrazitel'nogo iskusstva im. M. F. Gabışeva, Yakutsk, 1956: 15).

Toğus uostaax toyon sergeğe

Çoloççu baayan kebispite.

Dokuz boğumlu toyon kazığa

Sıkıca bağlamıştı (Ergun 2013: 624- 627).

Bunlar içinde en gösterişli ve iri olan toyon sergedir. Toyon serge dışında “satanah mas” veya “satanah serge” adı verilen tür ise evin yakınındaki çapı 15- 17 smye ulaşan genç bir ağacın üst kabuğunun soyulmasıyla yapılan sergedir... Farklı bir tür serge ise “soruk bollur sergete” adını alan nöbetçi sergedir. Bunlar genelde bahçenin dışında olur ve misafirlerin kısa sürely duraklamaları için kullanılır (Yakovlev 1992: 18)

“Her çiftliğin gururu gelin sergesi anlamına gelen “kiyiit sergete”dir. Bu at bağlama direğinin gövdesi geometri motiflerle süslüdür, üst bölümü kırmızı kadehi veya at başı şeklindedir. Yakutların geleneğine göre damadın evine gelinin gelişinde bu yeni at bağlama direğini dikerler ve ona ikonlar asılır. Gelin, sergenin çevresinde üç kez dolaşır ve her seferinde ruhlara ziyafet amacıyla sergenin üstüne kırmızı döker. Daha sonar at bağlama direğinden ikonlar çıkarılır ve gençler takdis edilir, ve bu yeni at bağlama direğine gelinin atı bağlanır. (Yakovlev 1992: 19)

Bazı bölgelerde ise gelin at bağlama direğine yaklaşır, bu sırada damadın ana babası at bağlama direğinin ruhu ‘Haan Tüsümer Toyon’dan gelinlerini kötü ruhlardan korumasını isterler (Yakovlev 1992: 13).

Bazı bölgelerde gelin sergesine “ogo tüher sergetin” derler, bu küçük ve dikkat çekici olmayan bir sergedir, eğer biraz süslü yapıldıysa gelin gelmezden önceki gece üstünü eski bir battaaniye ile örterler, bundaki amaç kötü ruhların gelecek nesle zarar vermemesidir. (Yakovlev 1992: 19)

Yeni bir evin inşasının bitimine doğru dikilen sergeye “törüt serge” denilir ve bu evi kutlamaya misafirler geldiğinde dikilir.

Sergenin Dikilmesi Sırasında Yapılan Uygulamalar

Hayatının bir bölümünü Yakutistan’ın Verhoyansk bölgesinde sürgünde geçiren İvan Aleksandroviç Hudyakov, Yakovlev’den hemen hemen yüz yıl önce at bağlama direğinin dikilmesinde benzeri uygulamaların olduğunu belirtmektedir. “Ana at direğinin (bastıkıkı-güney direği) çukuruna ... at yelesi koyarlar, diğer bölgelerde yoğurt veya yağ koyarlar. Zenginler gümüş veya bakır para koyar, direği dikerlerken de şöyle derler: ‘Senin yanında iyi efendiler dursun, senin yanında sürü sürü cins atlar dursun’. Diğerleri ana direği dikerken şu şekilde konuşurlar: “Babam, beyaz tanrı! Çağların başında beyaz tanrı üç yakuta iyi ruh indirdiğinde o, ana direği de indirdi. Ona uygun bir şekilde (at direğini) yerine yerleştiririm!. (Hudyakov 1969: 204- 205).

Vilyam Fedoroviç Yakovlev, bir alan gözleminden hareketle şu bilgiyi vermektedir: “Ust Aldan bölgesinden 1910 doğumlu Mihail İnoentiyeviç Ammasov, yazara şu bilgiyi vermiştir. “Avlunun ortasında balaganın kapısının karşısına bir çukur kazılmıştı, onun yanında tepesi üç at başı görünümünde bir serge konulmuştu, bu sergeye genç bir kayın ağacının dalı da takılmıştı. Misafirler toplandığında babam sağ elinde beyaz yelesi atın yelesinden bir tutam, sol elinde inek kuyruğundan bir tutuamla çukura yaklaştı ve bir alkış

söyledi. Sözleri şöyleydi: “Uzun yelesiler tarlalarımıza koşsun” diyerek elindeki at yelesi illarını çukura bıraktı, inek kuruundan kılları diğer eline aldı ve “uzun boynuzlularınız tarlaları doldursun” diyerek onu da çukura bıraktı. Daha sonar kazılmış çukura ağacı çürümekte koruması amacıyla isleyerk diktiler. Misafirler için hazırlanmış yieyeceklerden sergenin dibine bıraktılar...Bazı bölgelerde “törüt serge” kuzey tarafından geldiğine ve boynuzlu hayvanları zarar verdiğine inanılan kötü ruhlardan boynuzlu hayvanları korumak için diikilir (Yakovlev 1992: 19- 20).

Yakovlev yukarıda verdiği bilginin kesin tarihini vermemiş olsa da çalışmasının 1992 yılında Yakutsk'ta yayınlanmış olması dikkate alınır 1980'li yılların sonuna ait bir alan bilgisi olduğu ileri sürülebiliriz.

2010 yılı yazında Yakutsk şehrinde bulunduğum sırada katıldığım at bağlama direği dikilme uygulamasında da hemen hemen benzer uygulamam olduğu tarafımdan tespit edilmiştir. Ev yaptırarak olan kişi at bağlama direği için açılan çukura bakır para, kurban edilen atın yelesinden bir tutam ve bir tür pişiye benzeyen pişmiş hamur parçası koymuş, ancak bundan sonra at bağlama direği dikilmiştir.

Fal İle İlgili Uygulamalarda Sergenin Kullanılması

“Noel gecelerinde insanlar uyumaya vardığında Yakutlar başlarına kırmızı bakır bir kazan geçirip at direğine giderler. At direğine sarılıp şöyle derler: “Efendi at direği anlat ve haber ver!”. Bu şekilde iki saat dururlar, sonra yedi turna gelir... ve insanın üstüne iner ve kazanı gagalamaya başlarlar... bu şekilde evden kimin ne zaman öleceğini, ne zaman zenginleşip fakirleşeceğini söylerler. Söylenen sözler aynı yıl içinde gerçekleşir. Eğer o evde biri ölecekse bir oflama duyulur, eğer başka evden biri ölecekse bir inleme duyulur; eğer o evden bir kız evlenecekse o zaman düğün alayındaki atların ayak sesleri duyulur... eğer at bağlama direğinin yanına giden hiçbir şey duymazsa o zaman yüzyıl boyunca o kişinin mutlu olacağına, başına bir felaket gelmeyeceğine işaretir.” (Hudyakov 1969: 205).

“Bazen de geceleyin insanlar yattığında at bağlama direğinin çevresine kar serperler ve kimsenin ona yaklaşmasına izin vermezler. Eğer mutlu bir kız olacaksa sabahleyin serptikleri kar üzerinde (evlenecek) erkeğin binek atının izi olacaktır, eğer bir delikanlı evlenecekse o zaman (gelin gelecek) kızın çizmelerinin izi olacaktır” (Hudyakov 1969: 205).

Günümüzde Serge ve Bu Geleneğin Güncellenmesi

Diğer pek çok toplumda ve dünyanın hemen hemen her bölgesinde olduğu gibi, şehirleşme, kırsal yaşamdan uzaklaşma ve pek çok alanda çağdaş teknolojik gelişmelerden yararlanma, elbette Sibiry toplulukları içinde söz konusudur.

Bugün Yakutistan'da geleneksel ev mimarisi balaganlar her geçen gün azalmakta ve onların önlerine dikilen sergeler zamanla kullanım işlevini kaybetmektedirler. Motorize araçlar atın yerini almakta, şehirleşme geleneksel mimari unsurların kullanımdan çıkmasına neden olmaktadır. Bu durumda karşımızda gelenek yok mu olacak yoksa güncellenecek mi sorusu çıkmaktadır. “Herhangi bir yaratmanın, içinde bulunulan zaman, dar veya geniş anlamda mekana ve mevcut sosyo- ekonomik yapıya uyum hale getirilmesi” (Ekici 2008: 36) “güncelleme” kavramının karşılığıdır. Üzerinde durduğumuz sergelerden vaz geçmek istemeyen, fakat eski sosyo- ekonomik yapıyı da her geçen gün kaybetmekte olan Yakut Türkleri serge geleneğini şu şekilde güncellemişlerdir.

Artık serge ülkeye gelen bir yabancı başbakan için şehirlerin meydanlarına, yeni yapılan bir okulun yapılış tarihini belirtmek için okul bahçesine veya şehrin belirli noktalarına toplum

için belirli olay ve tarihleri hatırlamak/ hatırlatmak için dikilmektedir. Yakutsk şehrinin girişinde yer alan beyaz üç serge hem şehrin simgesi hem de Yakut kültüründe yer alan üç sayısının kutsallığını simgelemesi açısından önemlidir.

Yakutistan'ın çağdaş mimarisinde geleneksel üslupların kullanılmasına değinen A. D. Aleksandrova, çadır ve balagan yanı sıra sergenin de çağdaş mimari de kullanım örneklerini başkent Yakutsk örneğinde ele almıştır (Aleksandrovna 2013). Onun bildirisinde çağdaşlaşırken geleneğini kaybetmeyen mimarının başarılı bir örneği sunulmaktadır. Örneğin Yakutsk havaalanına 2012'de dikilen serge, gelen yerli ve yabancıyı Yakut kültürünün temel bir unsuru ile karşılamakta ve 2014 yılında yapımı tamamlanan "Çolbon" adlı spor kompleksinin girişindeki serge benzeri sütunlar geleneğin yaşadığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

ALEKSANDROVA Olga Fedorovna, "Yakutskie Traditsionnye Priyomy v Sovremennoy Arhitekture Goroda Yakutska", Molodyoj I Nauka, Krasnoyarsk, 2013 (ET: <http://elib.sfu-kras.ru/handle/2311/11419>).

ARIKOĞLU Ekrem- Buyan BORBAANAY, Tuva Destanları, Ankara, 2007.

CAFEROĞLU Ahmet, "Türk Onomastiğinde At Kültü", Türkiyat Mecmuası, cilt X, 1953, ss. 201- 212.

EKİCİ Metin, "Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme", Milli Folklor, 2008, Sayı 80, ss. 33- 38.

ERGUN Metin, Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh, Ankara, 2013.

GÖKMEN Ahmet, "Türkmen Atasözlerinde At", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 28, Erzurum, 2005, ss. 199- 210.

HUDYAKOV İvan Aleksandroviç, Kratkoe opisaniye Verhoanskogo okruga, Leningrad, 1969.

ILGIN Ali, Hakas Destanları II. Kara Kuzgun, TDK Yayınları, Ankara, 2008.

İVANOV Sergey Vasilyeviç, "Yakutskie Konovyazi", Materialnaya Kultura Narodov Sibiri I Severa, Leningrad, 1976, ss. 213- 224.

KUZMİNA Yevgeniya Nikolayevna, Ukazatel Tipičeskih Mest Geroičeskogo Eposa Narodov Sibiri, Novosibirsk, 2005.

SAĞOL Gülden, "Tarihi Şivelerde At Donları", Türk Kültüründe At ve Çağdaş Atçılık (ed. Emine GÜRSOY NASKALI), 1995, ss. 126- 146.

SOKOLOVA Z. P., "Po Sledam Odnoy Zagadki", Sovetskaya Etnografiya, 1986, No 4, ss. 136- 145.

YAKOVLEV Vilyam Fedoroviç, Konovyaz Serge, Bölüm 1, Yakutsk, 1992.

ZAŞEYEVA Evgeniya Olegovna, "Serge v traditsionnoy kulture Buryat", Taltsi, İrkutsk, 2009, No 2 (33), ss. 47- 55

ZIKOV Fedor Mihayloviç, Poseleniy, Jilişça I Hozyaystvennie Postroyki Yakutov XIX- Naçala XX v. İstoriko- Etnografiçeskoe İssledovanie, Novosibirsk, 1986.

Yrd. Doç. Dr. Nabi KOBOTARIAN (Azeroğlu)
Niğde Üniversitesi
nabikobotarin@nigde.edu.tr

Azerbaycan Âşık Kahvehanelerinde Destan Anlatma Geleneği

Âşıkların anlattığı halk hikâyelere Azerbaycan'da destan denilmektedir. Bunların hikâyelerden farkı nazın nesir bir arada olmaları ve manzum kısımlarının saz eşliğinde söylenmesidir. Yeni bazı hikâyelerin müellifleri bilinirken yüz yıldan daha eski olanların müellifleri belli değildir. Halk hikâyelerini, kahramanlık hikâyeleri aşk hikâyeleri ve belli âşıkların hayatlarını maceralarını anlatan hikâyeler oluşturur.

Koroğlu, Tufarganlı Abbas, Hasta Kasım, Emrah ile Hurilika, Âşık Garib ile Şah Senem ve Şikâri, Azerbaycan'da çok söylenen âşık destanlarındandır. Bu destanların önemli bir özelliği destanların uzun olmalarıdır. Destanların anlatılması bir gecede bitmez, bazen bir destan anlatımı aylar sürer. Tebriz Âşıklık Muhitinde anlatılan “Şikâri Destanı” 55 kasete aktarılmıştır. Bu destan aynı zamanda âşıklık geleneğinin en uzun manzum ve mensur destanı özelliğini de taşımaktadır.

Azerbaycan âşıklık geleneğinde, destan anlatma büyük öneme sahiptir. Âşıklar toylarda, kutlamalarda, kahvehanelerde hikâyelerini anlatırlar. Tebriz, Urumiye, Zengan, Erdebil gibi büyük kentlerin yanı sıra köylerde, kasabalarda âşıklar kahvehaneleri bu geleneği sürdürmektedirler. Geleneğin sürdürülmesinde kahvehanelerin yeri git gide zayıflamaktadır.

Bu bildirimizde Tebriz kahvehanelerinden görüntülerler eşliğinde bilgi vererek, bu geleneğin varlığını ve bölgenin Türk kültürü açısından önemini üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Tebriz, âşıklık geleneği, destan söyleme

Epic Narrative Minstrel Coffeehouse in Azerbaijan

In Azerbaijan telling story by ashigh is called Destan. This type is a combination of prose and poetry. Poetry parts sung with saz. This is the most famous oral tradition in Azerbaşjan and Tabriz. Koroglu, Tufarqanlı Abbas, Hasta Kasim, Emrah and Hurilika, Ashigh Garib and Shah Sanam and Shikari ashigh story is very famous in Azerbaijan and Tabriz.

Shikari epic narrative is the on of the tallest epic story in region that collect by us. This is the tallest ashig epic story in Tabriz.

Epic telling tradition is a tradition which traces deep culture. To investigate the origin of this tradition, we need to examine the Ashiq-ozan-shaman-baksi line the stage of history. Baksi the root of betting, or look the word comes from the elephant as Radloff's said.

This day also continues the tradition to epic poet in various Turkish communities. This tradition it has an important place in Azerbaijan. Forty days and forty nights or seven nights and seven days ancient weddings time to tell the Ashig story.

Ashiq paly a big role in developing our language by using Turkish phrases and expressions. Ashiqs that are always among people, use the phrases that are used in their daily spoken language. In this way Iranian Ashiqs help developing and spreading our language. Turkish ashiqs in İran Azerbaijan are under the influence of Arabic and Persian languages, try to use words or phrases taken from these languages in a suitable way in there Turkish languages. Ashiqs who telling story play a very important role in holding our oral traditions, phrases, proverbs and all its items alive. This traditional is very important in region. In this stady we pay to discrib this traditional.

Key Words: Tabriz, Azerbaijan ashigh tradition, Epic Narrative.

Giriş

Azerbaycan âşıkları arasında destan anlatımının belirli zamanlara mahsus olmadığı ancak bazı aylarda daha yoğun görüldüğünü tespit ettik. Çobanoğlu (2011) Anadolu sahasında destan

anlatma zamanları konusunda bu bilgileri vermektedir: “Müslüman Türkler arasında Ramazan ayı, destan anlatımı için kelimenin tam anlamıyla bir sözlü edebiyat ve sanatlar festivali mahiyetindedir. Doğal olarak bu durum destan anlatma geleneğini ve destanların repertuarını bile etkilemiş daha doğru bir ifadeyle belirlemiştir. Günümüzde gelenek çevresi neredeyse yok olmak üzere denilebilecek kadar daralmış olan uygulamaya göre, iftar sonrasında sahura kadar âşık kahvehanelerinde âşıkların Köroğlu kolları başta olmak üzere destanlar ve halk hikâyeleri icra edilir. Kahvehane sahipleri âşıkları Ramazan ayından önce bir aylığına anlaşırlar ve âşık bu bir ay boyunca (Kadir gecesi ve arife geceleri hariç) kahvehanelerde sanatını icra ederek müşterileri eğlendirir. Ücretini de ya kahvehanedeki satıştan yüzde üzerinden ya kahvehane sahibi ile anlaşılan miktar olarak ya da kahvehanede toplanan parsa yahut bunların değişik bir kombinezonuna usta bir âşığın bir Ramazan boyunca anlatabileceği miktarda bir destan stokuna sahip olmasına gerektiriyor ve çoğunlukla da Ramazan’ın her gecesine bir hikâye anlatabilecek şekilde otuz hikâye veya destan bilme ölçüyünü getirmiş ve geleneği bu yönde şekillendirmiştir (Çobanoğlu, 2011, s. 87).

Fazıl Özdamar yaptığı saha çalışmasında bu bilgileri vermektedir: Tebriz âşıklık geleneğinde halk hikâyesi anlatma oldukça yaygındır. Toylarda, âşık kahvehanelerinde ve çeşitli meclislerde sazını göğsüne alan âşıklar, şiirlerin ve türkülerin yanısıra sıra hikâyeler de okurlar. Özellikle de toya katılan misafirler, âşıkların ustalığını ölçmek için belli başlı hikâyelerden bölümler isterler. Bu sebeple de âşıklar, bu mesleğe başlamadan önce birçok hikâyeyi ya da hikâyelerden bölümler ezberlemelidir. Âşığın bu hikâyeleri bilmemesi/okumaması toya katılanlar arasında tepkiye sebep olabilir. Bu gibi durumlarda toya yeni bir âşık bile çağırılabilir. Toylarda okunması istenen hikâyeler, meclisteki misafirlere göre değişebilir. Toylara genellikle erkekler katıldıkları için de çoğunlukla kahramanlık hikâyeleri (Köroğlu, Setter Han vb.) istenilir. Tebriz’de Âşık Mahmut Cihangirî’nin davetiyle katıldığımız bir düğünde de misafirler, âşığa bahşiş vererek çeşitli hikâyelerden bölümler istediler” (Özdamar, 2011, s. 194).

Azerbaycan âşıkları toylarda (düğünlerde), kahvehanelerde ve çeşitli toplantılarda destanlarını anlatmaktadırlar. Âşıkların bir yerde buluşmasına “âşıklar meclisi” denilir. Âşıklar meclisi âşıkların dinleyicilerini selamlayarak başlar ve her âşık dinleyicilere hoş geldiniz redifli şiirler söylerler. Daha sonra divaniyle meclis devam eder. Âşık İskenderi ile görüşmemizde konuyla ilgili bu bilgileri verdi: “Âşıklar meclisi âşıkların bir araya gelmesiyle kurulur. Bu meclisler farklı etkinliklerden ve kutlamalardan dolayı kurulur. Her âşık kendi beslediği şiirleri söyler.”

Tebriz âşıkları, âşık meclisleriyle ilgili düşüncelerini bu şekilde paylaşmışlar: “Âşıkların, meclis ehline üç borcu var; Baş divâni veya baş perdede denilir (âşıkların sesi ısınması için). İkincisi tecnistir. Üçüncü borcu el havasıdır, buna rahmetlik âşık Mikayıl Azaflı “Karaca” adı vermiştir (Karaca Çoban adından olabilir). Bu üç borcunu verdikten sonra âşık bildiği hikâyelerin adını söyler, mecliste oturanların seçimine göre hikâyeyi anlatmaya başlar. Âşık hikâyelerinin sonu mutlu biterse meclis muhammes havasıyla kapanır, sonu mutlu şekilde bitmeyen hikâyelerden sonra muhammes çalınmaz (muhammes havası uymaz), ancak Anadolu âşıklarında bu kurala uyulmaz, meclisin kapanışı koçaklama söylenebilir.

Tebriz Âşıklarının Destan Anlatma Geleneği

Âşıkların anlattığı halk hikâyelere Azerbaycan’da destan denilmektedir. Bunların hikâyelerden farkı nazın nesir bir arada olmaları ve manzum kısımlarının saz eşliğinde söylenmesidir. Yeni bazı hikâyelerin müellifleri bilinirken yüz yıldan daha eski olanların

müellifleri belli değildir. Halk hikâyelerini, kahramanlık hikâyeleri aşk hikâyeleri ve belli âşıkların hayatlarını maceralarını anlatan hikâyeler oluşturur (Artun, 2005, s. 69).

Koroğlu, Tufarganlı Abbas, Hasta Kasım, Emrah ile Hurilika, Âşık Garib ile Şah Senem ve Şikâri, Azerbaycan'da çok söylenen âşık destanlarından. Bu destanların önemli bir özelliği destanların uzun olmalarıdır. Destanların anlatılması bir gecede bitmez, bazen bir destan anlatımı aylar sürer. Tebriz Âşıklık Muhitinde anlatılan “Şikâri Destanı” 55 kasete aktarılmıştır. Bu destan aynı zamanda âşıklık geleneğinin en uzun manzum ve mensur destanı özelliğini de taşımaktadır (Kobotarian, 2013, s. 94).

Prof. Dr. İlhan Başgöz 1970 yıllarda bölgeye yaptığı bilimsel araştırma gezisinde konuyla ilgili çok önemli tespitler yapmıştır. Bu bilgilerin bir bölümü Amerika Birleşik Devletleri, İndiana Üniversitesi'nde “İran Azerbaycan'ında Hikâye Anlatma Geleneği” başlıklı makalesinde yayımlamıştır. ¹Bu çalışmalarda bölgedeki gelenekle ilgili şu bilgilere yer verilmiştir: Hikâye anlatımında da misafirler, âşığa bahşiş vererek âşıktan bir türkü talep edebilir. Bu gibi durumlarda âşık genellikle misafirini kırmaz. Gelen misafirler, kahveye bir miktar para öder. Bu para karşılığında hem âşığı dinler hem de bir tane ücretsiz çay içer. Hikâyenin sonunda ya da çıkacağı zaman da âşığa bir miktar para verir. Kahvede her gün aynı hikâye anlatılmaz. Genellikle çeşitli hikâyelerden bölümler anlatılır. Bu da her gün gelen kişilerin aynı hikâyeleri dinlememeleri içindir (Başgöz, 1970, s. 396-402).

Tebriz âşıklık geleneğinde, destan anlatma büyük öneme sahiptir. Âşıklar toylarda, kutlamalarda, kahvehanelerde hikâyelerini anlatırlar. Tebriz, Urumiye, Zengan, Erdebil gibi büyük kentlerin yanı sıra köylerde, kasabalarda âşıklar kahvehaneleri bu geleneği sürdürmektedirler. Özellikle Tebriz'de bulunan kahvehaneler bu geleneğin öncüleri olarak bilinmektedirler. Âşık “Ayet Genberi” ve “Hüseyin Tirendaz” kahvehaneleri âşıkların toplandığı yerlerdir. Düğün, sünnet ve diğer törenlerde bu kahvehanelerden âşık davet edilir.

Bölgede yaptığımız araştırmalarda 100'e yakın âşık destanını tespit ettik. Bu destanlar: Abbas ile Gülgez Destanı, Adıgüzel Destanı, Ahmet ile Hacer Destanı, Alihan ile Perihan Destanı, Alişah ile Solmaz Hanım Destanı, Âşık Ali ile Besti Hanım Destanı, Âşık Ali ve Âşık Rafii Destanı, Âşık Garip Destanı, Âşık Hüseyin Cavan Destanı, Âşık Şenlik Destanı, Baba Leysan ile Cennet Hanım Destanı, Babek Destanı, Behram ile Gülandam, Beyaslan ile Hüsnur Peri Destanı, Cihanşah Destanı, Dede Yadigâr Destanı, Dilgem ile Dostu Hanım Destanı, Dilsuz ile Hazangül Destanı, Dollu Mustafa ile Umay Hanım Destanı, Dolu Abuzer Destanı, Elesger ile Hacer Destanı, Elesger ve Deli Ali Seferi, Emir Ersalan Destanı, Emrah ile Selvinaz Destanı, Emrah ile Selvinaz Destanı, Eset ile Saltanat Destanı, Ferhat ile Şirin Destanı, Garip ile Şahsenem Destanı, Gergerli Mehemed ile Mahpare Hanım Destanı, Göyçeli Âşık Elesger Destanı, Göyçek Rıza ile Âşık Aydın Destanı, Gulam Heyder ile Susenber Destanı, Gulam Kemter (Servi Senuber) Destanı, Gülruh ile Ferruh Destanı, Güneyli Necip Usta Destanı, Gürcü Mehemed Destanı, Han Çoban ile Sara Destanı, Has Polat Destanı, Hasan ile Necef Destanı, Hasan ile Peri Hanım Destanı, Hasta Kasım Dağıstan Seferi, Hasta Kasım Destanı, Hasta Kasım Meşkin Seferi, Hasta Kasım Urumiye Seferi, Hatem Şah Destanı, Hudadat ile Safinaz Hanım Destanı, Hüseyin ile Reyhanî Destanı, Kaçak Kerem Destanı, Kaçak Nebi Destanı, Kasımhan ile Esmâ Peri Destanı, Kelbi ve Selbi

¹ Ayrıca İlhan Başgöz'den: “Âşıkların Hayatları Etrafında Teşekkül Eden Hikâyeler”, “Türk Halk Hikâyelerinde Rüya Motifi ve Şamanlığa Giriş”, “Hikâyeci Âşık ve Dinleyicileri”, “Türk Halk Hikâyelerinin Yapısı”, başlıklı İngilizce olarak yayınlanan araştırmaları halk hikâyelerini tahlil ve değerlendirmede olduğu kadar âşıklık geleneğinin tarihini ve tekâmülünü hem sosyal ve hem psikolojik yönleriyle açıklayan önemli ve değerli çalışmalarıdır.

Destanı, Keleyberli Molla Ali ile Rafii Destanı, Kerem ile Aslı Destanı, Koroğlu Destanı, Kurbanı ile Peri Destanı, Kürtoğlu Mehrî ile Dilber Destanı, Latifşah ile Mihriban Hanım Destanı, Letafet ile Bahtiyar Destanı, Leyla ile Mecnun Destanı, Mahur ile Hasret Destanı, Mehebbet ile Mehpare Destanı, Mehebbet ile Selbihuraman Destanı, Mehemed ile Gülandam Destanı, Mehemed ile Peri Destanı, Mehemed ile Selvinaz Destanı, Masum ile Dilefruz Destanı, Mir Mahmut ile Sara Destanı, Molla Ali ve Leyli Hanım Destanı (Hemedan Seferi), Muhammet ile Goher Destanı, Necef ile Perizat Destanı, Nevruz ile Gündap Destanı, Rüstem Han Destanı, Sarhoş ile Mahub Destanı, Selimşah Destanı, Sevinçoğlu Aypara Destanı, Seyyad ile Sedat Destanı, Seyyidî Destanı, Şah Abbas ile Şah Peri Destanı, Şah İsmail ile Gülizar Destanı, Şah İsmail ve Arap Kızı Cengi Destanı, Şah Sefi ile Yahudi Kızı Nergis Destanı, Şahsenem Destanı, Şikâri Destanı, Tahir ile Zühre Destanı, Tahir Mirza Destanı, Ululu Kerim ve Süsen Hanım Destanı, Valih ile Talih Destanı, Valih ile Zernigar Destanı, Vanlı Göyçek Destanı, Yusuf ile Gülşen Destanı, Yusuf ile Züleyha Destanı. Bu listeye yeni derlediğimiz destanları ekleyerek zenginleştirdik. Amir Arsalan Rumi Destanı, Nesib ile Nesteren Destanlarını bu listeye ekleyebiliriz.

Ali Kafkasyalı “İran Türkleri Âşık Muhitleri” adlı eserinde bu muhitin âşıklarının anlattığı Koroğlu hikâyelerinin sayısını 14 olarak belirlemiştir (Kafkasyalı, 2009, s. 45). Bu hikâyeler: Âşık Cünun, Ayvaz’ı Geri Getirme, Bağdat Seferi (Beyteş Bezirgân), 4- Bağdat Seferi, Bolu Beyi Seferi, Demircioğlu Seferi, Derbent Seferi, Erzurum Seferi, İstanbul Seferi, Koroğlu’nun Kocalığı, Rum Seferi, Tercan Seferi, Tokat Seferi, Türkemen Seferi.

Kahvehanelerde Destan Anlatma Geleneği

Anadolu sahasında kahvehanelerde sazlı sözlü gelenek konusunda ilk tespitler Halit Bayrı tarafından kaleme alınmıştır.¹ Çalgı kahveler adı verildiği bu kahvehaneler ile ilgili bu bilgiler verilmiştir: Çalgı kahvelerde saz ve söz fasıllarına Ramazan gecelerinde teravih namazından çıkıldıktan sonra başlanır ve aralıksız devam edilirdi. Bu destanlar okunurken “Ah, of, aman, yazık” sesleri işitilir, dinleyenler arasında ağlayanlar bile bulunurdu. Çalgılı kahvelerde saz çalınır, destan, mani, koşma okunurken hiç ses çıkarılmaz, bunların hepsi zevkle dinlenir, yalnız coşkun kalıplar arasında ara sıra “yaşa” demeden duramazlar (Bayrı, 1939, s. 67).

Âşık kahvehanelerin Kars, Erzurum ve Doğu Anadolu’nun birkaç şehrinden olduğu tespit edilse de bu geleneğin zayıfladığını görmekteyiz.

Özkul Çobanoğlu kahvehanelerin 16. yüzyılın ikinci yarısında tekkelerin yanı sıra sosyal kurum olarak ortaya çıktığını topluca eğlenilen, çeşitli sosyo-kültürel faaliyetlerde bulunan yer olarak tekkelerdeki uhrevi bir neşe ile yapılan toplu eğlenmelerin kahvehanelerde dünyevi bir karakter kazandığını belirtir. Âşık edebiyatının çıkışını halk kültürü ve diğer geleneklerin yanı sıra ozan-baksı ve tekke kültürü geleneği üzerine kurulan bağımsız bir edebiyat biçimi olarak çıkışını kahvehanelere bağlar (Çobanoğlu, 1999, s. 55).

Kahvehaneler toplumun bütün kesimlerine açıktır. Kahvehaneler, bir iletişim yeri olarak kültürel etkileşimlerin ve bunlara dayalı değişim ve dönüşümlerin gerçekleşmesini sağlayarak Osmanlı halk kültürünün ortak referans noktalarının oluşma zeminini oluşturur (Çobanoğlu, 1999, s. 60). Çobanoğlu’nun bu tespitini Azerbaycan sahasında da geçerli olduğunu anlayabiliriz.

¹ Bayrı, Halit (1939), Halk Şairleri Hakkında Küçük Notlar, İstanbul.

İlhan Başgöz'ün (1970) tespitine göre Tebriz'de hikâye anlatım sezonundaki dinleyicilerin neredeyse tamamı şehre iş ya da başka şeyler için gelen köylüler ve bazı aşiret üyelerinden olmuş, âşık onlar olmadan geleneğe dayanan bu sanatı icra edecek bir dinleyici kitlesi bulamaz. Bugünkü dinleyici kitlesine baktığımızda köylerden göç eden ve yerli kişilerin olduğunu gördük.

Bu çalışmada bu bilgilere yer verilmiştir: “Tebriz’de bütün bir yıl boyunca sabahtan akşama kadar bütünü ile hikâye anlatımına tahsis edilmiş iki kahvehane vardır. Bunların ilki, alışveriş mağazalarının bulunduğu ana cadde olan Pahlavi Hiyabanı yakınındaki Şehir parkı Bağ hiyabanı karşısında bulunur. Bu kahvehane, işleticisi olan kişinin adı ile “Hüseyin Tirendaz Kahvehanesi” olarak adlandırılır. İkincisi ise şehrin eski bir bölümünde çok dar bir sokak üzerinde bulunur. Bu kahve ise “Meşehmet kahvehanesi” diye adlandırılır. Urumiye’de ise kahvehane şehrin göbeğinde bulunmaktadır. Hoy’daki ise oldukça küçüktür ve gerçek bir kahvehane değildir, ama kahveyi işleten kişinin kendisi de âşık Arsalan Talebi adında bir âşıktır”.

Bu gün Tebriz’in bir kaç kahvehanesinde destan söyleme geleneği devam etmektedir. Kimi zaman destan anlatmak yerine bu kahvehanelerde âşık mahnıları söylenmektedir. Kahvehaneye çay içmek için gelen kişiler bir destanı veya destanın bir bölümünü bahşiş karşılığında âşıktan dinlerler. Bu kahvehaneler çoğu Tebriz’in göçebe alan yerlerinde bulunmaktadır. Bunun nedeni göçebe insanların milli kültürlerine daha çok değer vermekte olduğunu anlamak mümkün. Hesen Tirendaz Kahvehanesi eskiden beri âşıkların toplandığı yer olmuştur.

Bu kahvehanelerde âşık kahvehane sahibiyle anlaşarak daha çok müşterinin girmesini sağlamak için belirli günlerde belirli saatler arasında sanatını ifa eder. Âşık topladığı bahşişlerin bir kısmını kahve sahibine vererek onunla anlaşır.

Günümüz Tebriz âşıklı kahvehanelerinden olan Çiçekli Kahvehanesinde yaptığımız araştırmada âşıkların kahvehanedeki hareketlerini gözlemlediğimizde bu sonuca varılmıştır: Âşık yanındaki kavalcı ve balabancı ile kahvehanenin orta bir yerinde bulduktan sonra programına başlar. Orada bulunanların dikkatini çekmek amacıyla balabancı bir havayla giriş yapar. Kavalcı da bu girişte ona eşlik edebilir. Daha sonra âşık divanı adını verdiğimiz öğüt verici ve bazen dini içerikli şiirler okumaya başlar. Âşık ve beraberindeki balabancı ve kavalcı resmi ortamlarda âşıkların milli kıyafetlerin giyseler de bazı kahvehane ortamında günlük elbiseyle de çıkabilirler.

Tebriz âşık kahvehanelerinde tespit ettiğimize bir husus kahvehane ortamında sazı kılıfından çıkarmak için alınan bahşiş (köynek çıkarma) göz ardı edilebilir. Bu uygulama düğünlerde daha katı bir şekilde görülmektedir. Mahnı söylenen kahvehanelerde ilk istek gelene dek âşık sesinin ısınması ve ortamı hazırlamak için üstatnâme okur. Divâni adı da verilen bu parça genelde öğüt verici şiirlerden oluşmaktadır.

Sonuç

Âşıklar kahvehanesi âşıkların her zaman kendilerini gösterdikleri yerler olarak önemli bir mekândır. Düğünlere âşık davet etmek isteyenler bu kahvehaneye gelip oradaki âşıkla anlaşma yaparlar. Âşıklı kahvehane ise âşıkların destan veya mahnı söyledikleri yerlerdir. Bu gün Tebriz’de bulunan birkaç âşıklı kahvehanede destan söyleme geleneği devam etmektedir. Kimi zaman destan anlatmak yerine bu kahvehanelerde âşık mahnıları söylenmektedir. Kahvehaneye çay içmek için gelen kişiler bir destanı veya destanın bir bölümünü bahşiş

karşılığında âşıktan dinlerler. Bu kahvehaneler çoğu Tebriz'in göç alan yerlerinde bulunmaktadır. Bunun nedeni göçebe insanların millî kültürlerine daha çok değer vermekte olduğunu anlamak mümkündür. Hesen Tirendaz Kahvehanesi eskiden beri âşıkların toplandığı yer olmuştur.

Kahvehaneler geleneğin sürdüğü en önemli yerlerdir. Bu Âşıklı kahvehaneleri devlet nezareti altında işletilmektedirler. Kahvehaneye gelen işçiler ve çay içmekte bir taraftan yorgunluklarını atmaktadırlar bir taraftan âşığın söylediği destanı dinlemektedirler.

Kaynaklar

- Ahundov, E. (1967). Azerbaycan destanları. I-V, Bakı: Azerbaycan Elmler Akademiyası.
- Başgöz, İ. (1970). "İran Azerbaycan'ında hikâye anlatma geleneği" Journal Of America Folklor. S.330, s.391-405.
- Caferoğlu, A. (1932). XVI. asır Azeri saz şairlerinden Tufarganlı Abbas, Azerbaycan Yurt Bilgisi, Yıl 1, S. 3, ss.97-104, İstanbul: Burhanettin Matbaası.
- Efendiyev, P. (1981). Azerbaycan şifahi halg edebiyatı, Bakı: Maarif Neşriyatı.
- Elçin, Ş. (1988). Halk Edebiyatı Araştırmaları I-II, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınevi.
- Feyzullahi, H. (Ulduz). (1990). Azerbaycan Muasir Âşıkları, معاصر آشيقلاری Tebriz: Yaran yayınevi.
- Kasımlı, M. (2007). Ozan-aşık sənəti, Azerbaycan Milli Elmer Akademiyası, Nizami adına Edebiyat Enstitüsü, Bakı: Uğur Matbaası.
- Kobotarian, N. (2013). Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, Adana: Karahan.
- Kobotarian, N. (2013). İran Azerbaycanı Âşık Destanları I, Şikâri Destanı, Ankara: TDK yayınları.

Doç. Dr. Najdat Yashar MURAD (Necdet Yaşar BAYATLI)

Bağdat Üniversitesi
najdatmurad@gmail.com

Irak Türkmen Halk Şiirinin İncelenmesi

Farklı coğrafyalarda yaşayan ancak aynı soydan gelen bütün Türk boy ve toplulukların meydana getirdikleri edebî ürünlerle Türk dünyası kültür ve edebiyatına ayrı renk, zenginlik ve güzellikler katmaktadır. Irak Türkmenleri, Türk dünyasından ayrı bir coğrafyada yaşamalarına rağmen, dillerini, kültürlerini, edebiyatlarını ve varlıklarını günümüze kadar koruyabilmiş olmalarında sözlü halk edebiyatı ürünlerinin rolü büyüktür. Geçen yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin çökmesi ile Türk dünyasından ayrı kaldıktan sonra varlık ve ölüm-kalım mücadelelerinde Irak Türkmenlerinin silahlı halk şiiri olmuştur. Bu silahla dertlerini, hasretlerini, özlemlerini, sevgilerini, isyanlarını, başkaldırılarını vb. duygularını en güzel şekilde dile getirebilmişlerdir. Başta hoyrat türü olmak üzere halk şiirinin bütün şekil ve türleri içinde barındıran Irak Türkmen halk şiiri, yapı ve muhteva açısından oldukça zengindir. Günümüze kadar ele alınan çalışmalar hoyrat odaklı çalışmalar niteliğinde olmuştur. Ancak halk şiirini bir bütün olarak ele alan ve inceleyen bir çalışmanın yapılmadığı söylenebilir. Bu çalışmada Irak Türkmenlerinin sözlü edebiyatının can damarını oluşturan halk şiiri ele alınacak, Türkmen halk şiirinin oluşumu, geçirdiği süreçler yanı sıra muhtevası, şekil özellikleri ve türleri üzerinde örneklerle durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Irak Türkmenleri, Halk Şiiri, Halk Edebiyatı

Analyzing Folk Poetry of Iraqi Turkmen

People and communities who come from the Turkish origins and live in different areas add more beauty ,excellence and enrichment to the Turkish culture in general through their literary works . Despite the fact that Iraqi Turkmen live in distant places from Turkey but they maintained their language , culture , literature and presence till the present-day by using their various literary works which play an important role in this progress specially after the collapse of Ottoman emperor in the first quarter of the last century . Iraqi Turkmen tend to use folk poetry as a weapon in their struggle to proof their personal identity as they use poems to express their worriers emotions , rising and so on . Turkmen folk poetry , with its types, has a great value in form and content, and the most important type is (hoyrat or koyrat) ,so most of studies dealt with this type (koyrat) only until now and there are no studies that covered turkmen folk poetry as a whole . This study discusses turkmen folk poetry , its types , stages and literary currents entirely .

Key words: Iraqi Turkmen, folk poetry, folk literature

Giriş

Irak, dünyanın en eski medeniyetlerine ev sahipliği yapmış bir ülkedir. Stratejik öneme sahip olması nedeniyle tarih boyunca pek çok göç ve istilaya mazur kalmış, bu yüzden birçok medeniyete beşiklik yapmasına neden olmuştur. Bu durum da Irak topraklarında zengin ve renkli bir kültürün oluşmasına yol açmıştır. Bu kültür içinde farklı millet ve dinlere ait izler bulunmaktadır.

Türk tarihi, kültürü ve edebiyatı açısından oldukça önemli bir yere sahip olan bu coğrafya, bin yıldan fazla Selçuklular, Atabeyler, İlhanlılar, Celayiirler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar gibi çeşitli Türk devletlerinin egemenliği altına girmiş ve Türk insanının vatani olmuştur. Bununla birlikte bu topraklarda günümüzde de Türk soyunu temsil eden Türkmenlerin yaşmış olması, günümüze kadar Türk kültürü, dili, edebiyatı ve örf-adetlerinin yaşatılması, canlı tutulması ve korunmasına sebep olmuştur.

Irak Türkmenleri, Osmanlı Devleti'nin yıkıldığı 1918 yılından bu yana Anadolu Türklerinden coğrafi ve fizikî olarak ayrı düşmelerine rağmen Türk kültüründen hiç kopmamış ve günümüze kadar kendi varlıklarını koruyabilmişlerdir.

Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan ve kaldıkları coğrafyada varlıklarını sürdüren Türk toplulukları arasında oldukça zengin bir edebiyata sahip olan Irak Türkmenleri, yüz yıla yakın bir süre içerisinde varlıklarını korumak için edebiyatı bir beyaz silah olarak kullanmışlardır. Bu silahla dertlerini, hasretlerini, özlemlerini, sevgilerini, isyanlarını, başkaldırılarını vb. duygularını en güzel şekilde dile getirebilmişlerdir. Söz konusu beyaz silahların en sivrisi ve güçlüsü halk edebiyatı ürünleri olmuştur. Türkmenler, bilhassa halk edebiyatı ürünlerinin şah damarını temsil eden halk şiirini ustaca kullanmış ve kendi kültür varlıklarını bu vesileyle koruyabilmişlerdir.

Metin

Halk edebiyatının en çok sevilen ekollerinden biri olan halk şiiri, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan Türklere olduğu kadar, farklı coğrafyalarda farklı etnik gruplarla bir arada yaşayan Türk toplulukları arasında da canlı bir şekilde en güzel örnekleri ile karşımıza çıkmaktadır. Halk şiiri türleri, sözlü olarak halk arasında dilden dile ve nesilden nesile aktarılmış ve gelişmiştir. Bu aktarım ve gelişim sırasında bazı örnekler ve türler korunmuş bazıları ise ne yazık ki kaybolmuştur.

"Halk şairlerinin veya isimleri bilinmeyen sanatçıların hece, belli bir dönem de aruz ölçüsüyle, farklı biçimlerde ve halka ait olan her konuda ortaya koydukları manzum ürünlere verilen addır." (Kaya 2004:22) olarak tanımlanabilen halk şiirinin belli kurallara göre ortaya konan bir gelenek şiiridir (Oğuz 2001:17).

Türk edebiyatının önemli bir cephesini teşkil eden halk şiiri, halkın duygusunu, inancını, zevkini, acısını, neşesini, dünya görüşünü, ideallerini nakşettiği edebî ürünler yüzyıllar boyu canlı olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir (Kaya 2004:17).

Irak Türkmenleri arasında halk şiiri diğer Türk topluluklarında olduğu gibi oldukça önemli bir yere sahiptir. Araştırmacı Muhsin Behcet Şakir Irak Türkmen halk şiiri için şunu söyler: "*Halk şiirimiz, eski çağların bıraktığı eserlerde edebi bir servetin dili, edebî varlığımızın zengin bir kaynağı olmaktan başka, medeniyetimizin geçmişi ile ilgili oluşundan dolayı bir özellik ve derin bir anlam taşır* (Şakir 1989:5).

Türkmen halk şiiri Irak'ın geçirdiği siyasal ve ulusal meselelerden etkilenmiş, halkın duyduğu endişe, kaygı ve merakı dile getirmiştir. Halkın nabzından çıkan ve halka muhatap olan halk şiiri, hiçbir zaman ülkenin gündem olaylarından uzak kalmamıştır (Merdan 2008:3).

Türkmen halk şiiri, folklor unsurları, tarih olayları, ulusal, milli ve insanî duyguları içeren konuları halkın konuştuğu sade dille işlemiştir. Dolayısıyla halk tarafından benimsenmiş ve özümsemiştir.

Bununla birlikte bazı Türkmen halk şairleri, halk dili yanı sıra bazı şiirlerinde edebiyat dilini de kullanmışlardır (Benderoğlu 1989:18).

Bir takım nedenlerden dolayı hoyrat ve mani dışında uzun bir süre Irak Türkmen edebiyatında halk şiiri durgunluk dönemi yaşamıştır. On dokuzuncu yüzyıldan başlayarak halk şiiri, kimi şehir, ilçe ve köylerde canlanarak yeniden ortaya çıkmış ve yirminci yüzyılın ortalarında gelişme noktasına ulaşarak görkemli şairlerin yaratıcılıkları ile belirlenmiştir (Benderoğlu 1989:17).

Irak Türkmen halk şiirinin havalara gelince bu konu ile ilgili Ata Terzibaşı'nın tespitlerini buraya aktarmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Türk havalarının önemli bir ekolu sayılan

Irak Türkmen havaları umumiyetle uzun ve kısa/kırık havalar olmak üzere iki sınıfa ayırmak mümkündür. Uzun havalar belli bir yol ve kalıpla tek kişi tarafından okunan bir takım nağmeye verilen addır. Bu sınıfa makam, yirmiden fazla usulle söylenen hoyrat, divan-Urfa, gazel, aşık havaları, kerem havası, sazlamağ/ağit söylemek, ninni/leyle girer. Kısa veya kırık havalara gelince, bunlar usul ve üslup bakımından sade ve basma kalıp biçiminde olup topluluk tarafından okunabilir. Bu sınıfa beste (halk türküsü), tenzile (dini türkü ve şarkı), şakı (marş vb.), halay ve oyun havalarıdır (Terzibaşı 1980:20).

Bu çalışmada Irak Türkmen halk şiiri ele alınırken Türk halk şiirinde tür, şekil ve makam konusu üzerinde durulmamış ve bu konu ile ilgili ileriye sürülen görüşler meselesine hiç girilmemiştir (Bu konu hakkındaki görüşler için bakınız Oğuz 2001; 11-20). Irak Türkmen halk şiirinin ele alındığı bu çalışma, muhteva ve şekil olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiş, daha sonra hoyrat-mani, türkü, koşma, semai ve destanlardan örnekler verilerek söz edilmiştir. Çalışmanın sonunda konunun değerlendirilmesi yapılmış ve elde edilen sonuçlar tespit edilmiştir.

1. Irak Türkmen Halk Şiirinin Muhteva Özelliği

Tüm toplumlarda şiir önce mitolojik kimlikle başlamış sonra dinî kimliğe bürünmüştür. Daha sonra ise dinî konular yerini din dışı konulara bırakmıştır. Türk halk şiirinin gelişimi de bu yolda oluştuğu söylenebilir (Batur 1998:163).

Türk halk şiiri, halk içinden yetişmiş sanatçıların (ozanların, âşıkların) veya adları bilinmeyen halk sanatçılarının milli ölçü ile (hece ölçüsü) ve özel biçimlerde ortaya koydukları manzum ürünleri içine alır (Güleç 2002: 301).

Irak Türkmen halk şiirinin temel özelliklerinin başında halkın konuştuğu yerel ağızla söylenmiş olmasıdır. Şiirde kullanılan ifade ve sözcükler halkın anlayacağı ve kolayca kavrayabileceği bir dil özelliği ile meydana gelir. Şair, mısralarda başvurduğu simge ve benzetmeler halk tarafından kolay bir şekilde özümsebilir.

Halkın neye sevineceğine ve neye üzüleceğine ve nelerden etkileneceğini iyi bilen Türkmen halk şairi, ele aldığı şiir konusunu muhatabına kolay bir şekilde ulaştırabilmek için basit sözcükler kullanır. Bu basit sözcük ve ifadelerle konuları istediği ve amaçladığı gibi dizer.

Bazı Türkmen halk şairleri manzum hikaye şeklinde ele aldıkları eserlerinde halk arasında yaygınlaşan çirkin adet ve inançları yermek, toplumun ilerlemesi için öğüt verici atasözlerinden yararlanma yoluna başvurmuşlardır (Benderoğlu 1989:18). Türkmen halk şairi Nasih Bezirgan, şiirlerinde bu konuları ustaca işlediği söylenebilir. Örnek olarak burada Bezirgan'ın ele aldığı Komşu Kızı başlıklı şiiri aşağıya aktarılmıştır.

Gözel kız qarşı damnan
Bir tel üste bezenip

Hiç utanmaz adamnan
Yengi gelip hamamnan

Günde yüz eli çıkar
Qorxuram bir gün olu

Güler gençlere baxar
Damin duvarın yıxar

Nenesi bilmez onu
Arxadaş sen dur bekle

Çox bilen gözü munı
Ne olu bunun sonu

Endi damnan aşağı

Bekliri el uşağı

Tendure buluz üstten	Bağlar altun qurşağı
Nene diyer en qızım Damlar quşu olupsan	İşimiz çoxtu bizim Derdüve nece düzüm
Diyer nene oxuram Abdulhelim dersini	İmtihannan qorxuram Damağıma soxuram
Besti nenem nenesi Oxumaxtan kör oldu	Sensen geyvlim havası Gözlerivin qeresi..
Qız getti imtihana Axırında rasip oldu	Peçesin attı yana Ağlırı yana yana
Qız ağlar nenesiyden Axşamçı dama çıxtı	Musiqa havasıydan Gözünün qeresiyden
Dam üstte bir dolaştı Bu utanmaz yanında	Qaş göz etti seleşti Namus haya beleşti
Mennen sorarsav nişi Öz başına qalan qız	Doğru diyerem işi Diliyden ister kişi
Bunu yazdım men size Aqlın başına dönder (Bezirgan 1968:39-40)	Nasihət olsun qıza Yaqışmaz bu iş bize

Halk şiiri, taşımış olduğu bu özelliklerden ötürü halkla aynı gerçeği ve yaşam tarzını paylaşır bir nitelik kazanmıştır. Şair, yaşadığı ve mensup olduğu toplumun geçirdiği bir olaydan istifade ederek onu şiir konusuna dönüştürür. Olayda toplumun benimsediği sözcükleri, sevindiği ve üzüldüğü hususları ustaca kullanır. Böylece söylediği şiir halkın hafızasında yerini kazar ve halk onu sözlü olarak dilden dile nesilden nesile aktarır. Bu durum da şiirlerin büyük bir kısmının anonimleşmesine yol açar.

Ata Terizbaşı tarafından ele alınan "Kerkük ve Dolaylarında Olayların Manzum Tarihleri" başlıklı eserde Kerkük ve Erbil başta olmak üzere Türkmenlerin yaşadığı yerleşim birimlerinde toplumda derin izler bırakan tarihî olaylar, halk şairleri tarafından şiir şeklinde ele alındığı tespit edilmiştir (Bknz. Terzibaşı 2009).

Daha çok aşk, sevgi, özlem, ayrılık, üzüntü, acı çekme, hasret, talih vb. gibi konuları içeren Türkmen halk şiiri, yöredeki tabiat olaylarından da yararlanır.

Mehmet Merdan Türkmen halk şiirinin muhteva özellikleri ile ilgili tespit ettiği maddelerden de (Merdan 2008: 18-22) yararlanarak Türkmen halk şiirinin genel özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Türkmen halk şiiri, bir hikayeyi şiir çerçevesinde ele alıp serim, düğüm ve çözüm bölümleri şeklinde işler. Böylece hikayeye şiir gücünü da katar ve zenginlik kazandırır.

2. Türkmen halk şiiri, modern topluma hizmet edecek yeni kavramlar ve yapıcı görüşler ele alıp, olumsuz ve toplumun sosyo-kültürel yapısına uymayan fenomenleri eleştirir.
3. Türkmen halk şiiri, çocuk folkloru ve edebiyatından yararlanır.
4. Türkmen halk şiirinin amaçlarından biri toplumu doğru yola yönlendirmek ve kötü alışkanlıklardan uzak durmalarını sağlamaktır. Toplumdaki olumsuz olay, alışkanlık ve sorunları tespit eder, sorunlara çözüm bulmak üzere halkı doğru yola yönlendirmeye çalışır.
5. Türkmen halk şiirinin çoğunda vatanseverlik ve milliyetçilik ön planda yer alır ve bu husus üzerinde hamasi ifadelerle vurgu yapılır.
6. Türkmen halk şiiri, insanî bir tablo çizmeyi hedef edinmiştir. İnsanla ilgili hep güzel şeylere değinir ve umut dolu bir tablo çizmeye çalışır.
7. Türkmen halk şiiri insanî, psikolojik ve sosyal açıdan büyük bir öneme sahip olan folklorla özen gösterir ve folkloru kaybolmaktan kurtarmak amaçlarının başında yer alır.
8. Dostluk, kardeşlik, vatan, millet ve toprağa bağlılık duygularının derin anlamları üzerine vurgu yaparak tarihten ve tarihin güçlü unsurlarından ders ve ilham alma hususlarını öne çıkarır.
9. Halk şiirinde yöre ve mekan oldukça önemlidir. Şair mensup olduğu mahalle, köy, nahiye ilçe ve ili ele aldığı şiirde hep öne çıkarmaya ve ondan bahsetmeye çalışır.
10. Türkmen halk şiirinde konu kutsallıklardan sayılır. Müstesna bir öneme sahip olan konu şiirin cevherini oluşturur. Dolayısıyla halk şairleri halkın etkileneceği konuları seçme konusunda çok hassasiyet gösterirler.
11. Türkmen halk şiirlerinde karamsarlık konusu üzerinde vurgu yapıldığı gibi iyimserlik ve hayata açılmak hususu üzerinde de vurgu yapılır.
12. Türkmen halk şiirlerinde yağmur, şimşek, yıldırım, gece, gündüz vb. tabiat olaylarından ve dağ, taş, su, ırmak, ateş, gök, yıldız, güneş, ay vb. tabiat unsurlarından sıkı bir şekilde yararlanılır.
13. Gelenek-görenek, doğum, evlilik, ölüm ve diğer geleneksel pratiklerden yararlanan Türkmen halk şiiri, toplum ve ailede yaşanan sorunlara değinir ve bu sorunlara cevap verme arayışına girer.
14. Halk şairleri, şiirlerine zenginlik katmak amacı ile simgecilikten de yararlanma yoluna başvururlar.
15. Hiciv ve dalga geçmek konusu da Türkmen halk şairlerinin üzerinde durduğu önemli konulardır.
16. Mustafa Gökkaya, Nasih Bezirgan ve Hüseyin Ali Mübarek gibi bazı Türkmen halk şairleri halk bazı halk masallarını manzum olarak anlatmışlardır.
17. Dörtlüklerle söylenmiş şekillerin yanında ikilik ve üçlükle yani ikileme-üçleme biçiminde ortaya konulmuş örnekleri de bulunan (Kaya 2004:22) Atasözleri, fotoğraf arkası düzgüleri, mezar taşı düzgüleri, çocuk sevme düzgüleri, esnaf düzgüleri, evlilikle ilgili düzgüler, dua ve

beddua düzgüleri, şikayet ve hakaret düzgüleri, beldelerle ilgili düzgüler, salavat düzgüleri, tecrübe düzgüleri, tarımla ilgili düzgüleri, felsefi düzgüleri, yeme-içme ile ilgili düzgüleri ve keşif verici düzgüler (Kaya 2004:435-466) Irak Türkmen halk şiirinin önemli ir parçası sayılır.

2. Irak Türkmen Halk Şiirinin Şekil Özelliği

Şiirde dış yapı, "kelime"den başlayıp "nazım şekli" veya "metin"e kadar uzanan süreçte söz konusu olan bütün dil ve yapı unsurlarını kapsar. Buradan hareketle şiirde dış yapı; kelime grupları, vezin, kafiye, cümle, mısra, beyit, bend ve nazım şekli gibi pek çok unsurun belli bir birlik ve bütünlük içinde bir araya gelmesiyle hayat bulan somut varlıktır (Çeşitli 2006:54).

Halk şiirinin nazım birimi "dörtlük"tür. dörtlüklere "kıta" denir. Koşma ve mani tipi şiirlerin asıl biriminin dörtlük olmasına karşın, kimi türkülerde üçlük, beşlik, altılık ya da daha çok; kimi manilerde altılık, sekizlik birimler de kullanılır (Özdemir 2007:70).

Irak Türkmen halk şiirinden söz edilirken akla ilk gelen hoyrat türü gelir. Hoyratlar, Türkmenlerin doğumdan ölüme kadar, yaşadıkları sosyal hayatın her yönünü içine alır. Hemen hemen bunlar aşkın, fıkraların, bilmecelerin hakimane sözlerin, adet ve geleneklerin, ağıtların ve hatta felsefelerin sicil defteri durumundadırlar (Dakukî 1970:102). Hoyrat, Kerkük ve diğer Türkmen yörelerine özgü olup hiçbir Türk toplumunda bu yöre kadar sevilmemiş, özümsememiş ve bu kadar yayılmamıştır. Halbuki Türkmen halk şiiri türleri sadece hoyrattan ibaret değildir. Fazıl Mehdi Bayat'ın bu konu ile ilgili görüşleri çok önemlidir. Bayat şunu söylemektedir: "*Türkmen halk şairlerinin çoğu hoyrat kapısından şiir dünyasına girmişlerdir. Bu şairlerce belki hoyratın söylemesi kolay olduğundan, halk tarafından tutulup hızlı bir şekilde yayılmasından dolayı, onların şiire olan hevesleri körüklenmiştir. Bu yüzden hoyrat, onlar için bir deneme sahası olup kısmen arzu ve eğilimlerini yerine getirmiştir.*" (Bayat 1984:47).

Türkmen halk şiirinde kullanılan ölçü, Türklerin milli ölçüsü sayılan ve Türk dilinin asıl ölçüsü olan hece ölçüsüdür. Ölçü, dizenin ritmini sağlayan sistemdir ve dizede hecelerin sayı ve çeşit bakımından belli bir düzene bağlı olması demektir. Her ölçü ait olduğu dilin yapısından doğar. Örneğin Arap ölçüsünde Arapçanın, Türk ölçüsünde Türkçenin özellikleri hakimdir (Artun 2001:115).

Hece ölçüsü hecelerin sayısına göre kurulmuş bir ölçüdür. Birinci mısrada kaç hece varsa, öteki dizinin hepsinde de o kadar hece vardır. Hece ölçüsü Türk dilinin doğal ölçüsüdür. Nazımla söylenen bütün halk vezinlerinde eldeki en eski örneklerden bugünkü halk şiirine kadar hepsinde ölçü kullanılmıştır. Eskiden bu ölçüye parmak hesabı ya da "Vezni-benan" denilirdi (Artun 2001:115).

Türk dünyasının Irak'taki uzantısını temsil eden Türkmenler de halk şiirinde hep hece ölçüsünü kullanmışlardır. Muhsin Behçet Şakir Türkmen halk şiirinde kullanılan hece çeşitlerini üç gruba ayırmaktadır: Bunlar,

1. Açık heceler

U: Sesli bir harften oluşan hece,

Bu: B (sessiz) + u (sesli) harflerden oluşan heceler

Ra: R (sessiz) + a (sesli) harflerden oluşan heceler.

2. Kapalı Heceler

Ak: A (sesli) + K (sessiz) harflerden oluşan heceler

Kurt: K sessiz + u (sessiz) + r (sessiz) + t (sessiz) harflerden oluşan heceler

3. Uzun heceler

Uzun hecelerin çoğu dilimize başka dillerden gelmiştir. Bunların bir kısmı yalnız başlarına tek bir uzun hecedir. Ala gibi, diğer bir kısmı da: bir kapalı + bir açık= iki hece boyunca okunan ve iki hece yerini tutan hecelerdir. zül-f, vaad, beктаş gibi heceler. Uzun hecelerin aruz vezninin yapısında önemli bir yeri vardır. (Şakir 1989:14-15) Türkmen halk şiirinde en çok yedi, sekiz, dokuz, on, on bir, on iki, on üç, on dört, on beş, on altı hece kullanılmıştır. Türkmen halk şairlerinden Abdüllatif Benderoğlu aşağıda metni verilen Karanfil Türküsünü 11 hece ile yazmıştır:

Gözlerinin	bakışını	sakladım	
Yüreğinden	geçen yolu	yokladım	
Sana bakan	yad gözleri	okladım	
Öz özüme	yan demişim	karanfil	
Ben yurduma	can demişim	karanfil	
4	4	3	= 11 (Şakir 1989:9).

Kafiye

Mısraların sonlarında bulunan hecelerin seslerinin birbirlerine benzetmesine kafiye denir (Onay 1996:21). Türkmen halk şiirinde kafiye ise basit, tam, zengin, tunç, cinaslı olmak üzere dört çeşide ayrılır.

Tunç kafiye ile söylenen şiirlere örnek olarak Sait Besim Demirci tarafından söylenen "Istırap" şiirinden üç parça aşağıya aktarılmıştır:

Akşamın ilahi rengine bakın
Geçiyor turnalar hep akın akın
Solgun çiçekleri başıma takın
Güneş söndüren bir ateş yakın

Bırakın yıldızlar kan ile yansın
Seherin sesine bülbül uyanın
Güneş söndüğüne o da inansın
Bırakın böylece kana boyansın

Emeller kurumuş bir avuç toprak
Sebepsiz ürpermiş dudaklara bak
Bahar aylarında döküldü yaprak
Ay ez de beni sen yalnız bırak (Şakir 1989: 27-28)

Türkmen halk şairlerinin çoğu kafiyei tutturmak için Irak Türkmen Türkçesinin ağız özelliğinde yer almayan "yor" eki ve "mı, mi, mu, mü soru ekini de kullanmaktadır. Bu durum verilen örneklerde görülebilir.

Redif:

Kafiyelerden sonra gelen birbirlerinin aynı kelime veya hecelerdir (Onay 1996:21). Irak Türkmen halk şiirinde redife örnek olarak Hicri Dede tarafından kaleme alınan Baba Gürgür'e başlıklı şiirden iki parça aşağıya alınmıştır:

Ey eski imam eski ocak han **Baba Gürgür**
Ey şehrimize şaşa afşan (parlaklık saçman) **Baba Gürgür**
Ey kutlu ziyaretgahımız can **Baba Gürgür**
Var müşkilimiz ile sen asan **Baba Gürgür**

Kerkük'te bizim babamız bir dedemiz var
Zengin baba yoksul dedemiz var
Bir pir-i mugan bir de acep midemiz var
Gayri mi içer biz kuru sekran **Baba Gürgür** (Abdulcabbar 1981:66)

Irak Türkmen Halk Şiirinde Nazım Şekilleri ve Türler

Irak Türkmen halk şiirinde mevcut olan türlere geçmeden önce anonim halk şiirini **1. Manzum** (mani, türkü, ağıt, ninni ve düzğü) ve **2. Manzum-Mensur** (bilmece ve tekerleme) olmak üzere tasnif eden Doğan Kaya'nın düzğü hakkındaki hemfikir olduğumuz görüşünü buraya aktarıyoruz: "*İnsanımızın fotoğraf arkasına veya mezar taşına yazdığı; esnafların işyerinin duvarına astığı sözler; öğüt, aile ve akrabalık sözle ilgili atasözleri; çocuk sevmeye sözleri; şoförün kamyonuna yazdırıldığı, dua ve beddua mahiyetinde söylenen sözler; salâvat, tenkit, tarım, şikâyet ve hakaret sözleri, felsefi manzum parçalar; evlilikle, beldelerle, yeme-içmeyle, keyif vericilerle ilgili olarak söylenmiş pek çok manzum söz, nedense bugüne kadar sistemli olarak ortaya konulmamıştır. Daha ziyade ikilik, üçlük, dörtlülükle vücuda getirilmiş bu manzum parçacıkların 6 anonim halk şiiri çerçevesinde ele alınması ve bunlara bir isim verilmesi gerekir ki biz bu sözleri düzğü olarak adlandırdık ."* (Kaya 2004:21)

Burada ağıt, ninni, düzğü, bilmece ve tekerlemeyi bir yana bırakarak Irak Türkmen halk şiirinin başlıca türlerini oluşturan hoyrat ve mani, türkü, koşma, semai ve destan gibi nazım şekilleri ve türleri üzerinde durulacaktır.

1. Hoyrat ve Maniler

Hoyratlar "Türk hece veznine dayanır ve çok defa yedi heceden (3+4), (4+3), (2+5) oluşur. Kafîye ise üç veya dört heceden meydana gelir. Aynı zamanda kafîye birinci, ikinci ve dördüncü mısralarda tekrarlanır. Hoyrat kanatları arasında bir dereceye değin mana bağılığı bulunan; cinaslı ve birinci kanadı ayrı kalmak üzere her kanadı yedi heceden kurulu; dört veya çift olmak şartıyla, daha fazla kanatlardan kurulmuş bulunduğu takdirde de ferdî kanatları kafîyesiz olmak üzere vezinli ve kafîyesi en çok cinaslı klasik unsurlarla işlenmiş derin anlamlı, ahenkli bir çeşit düzme biçimidir ki, kendine has yerli ezgilerle tek kişi tarafından söylenir." (Terzibaşı 1975:60). Maniler ise "Az sözle çok anlamın ifade edildiği, sevda konusu ağırlıkta olmak üzere hemen her konuda söylenmiş, yedi heceli müstakil dörtlülükten oluşan anonim şiir" (Kaya 2007:468) olarak tanımlanabilir. Hoyrat ve manilerin en güzel örnekleri Irak Türkmen halk şiirinde görüldüğü söylenebilir. Genellikle yedi heceden oluşan maniler, dört dizelik olarak meydana gelirler. Anlamın ağırlığı genellikle üçüncü ve dördüncü dizededir. İlk iki dizede çizilen tablo maniyi estetik bir yapıya kavuşturur. İlk iki dize maninin dış dünyayla bağıdır. Üçüncü ve dördüncü dizede duygu ve düşünce ortaya konur. Manilerin doğaçlama söylenmesi maniyi iki bölüme ayırır. Birinci bölüm genellikle

hazırlıktır ve maniciye kafiye, söz için zaman kazandırır. Manici için birinci bölüm çağrışım, duygu ve düşünce için hareket noktasıdır (Artun 2014: 341).

Hoyrat ve mani arasındaki fark şu şekilde izah edilebilir: Hoyrat, mana bakımından maniden daha kuvvetli olup daha üstün vasıflı yapıdadır. Bu itibarla hoyrat, halk şiirinde daha çok yüksek zümre edebiyatı halini almakta, mani ise çoğunlukla ağıtçı kadınlar ve benzeri iptidai halk şairleri tarafından tertiplenmektedir (Terzibaşı 1975:59).

Kerkük hoyratları yirmiden fazla usulle söylenmektedir. Bunlar Atıcı, Beşiri, Darmangaha, Deelliheseni, İdele, İskenderi, Karabaş, Kesük, Kızıl, Kurdo, Malalla, Mazan, Matarı, Memeli, Muçla, Muhalif, Nobatçı, Şerife, Ümergele, Yetimi ve Yolçu olmak üzere yirmi bir sülle icra edilmektedir (bk. Terzibaşı, 1975, Terzibaşı 1980, Mahdi 2010).

Hoyrat örnekleri¹

1.

Bir bade
İçtim raqı bir bade
Bin derde duçar olsav (olsan)
Birin deme bir yada (Bayat 1984:365)

2.

Odu dağ
Odu avçı (avcı) odu dağ
Qorxuram 'aqlım alsın
Yarda olan o dudağ (Bezirgan 1963-1964:42)

3.

Ay ağlar
Yulduz (yıldız) ağlar ay ağlar
Toprağiv (toprağın) nece Kerkük
Bassin namert ayağlar (ayaklar) (Kerküklü 1963-1964:62)

4.

Nenem ağlar
Girmezdi (giymezi) nenem, ağlar
Olandam men ağladım
Ölendem nenem ağlar (Erbilli 2000:36)

5.

Qalem işler
Yaz yazı qalem işler
Ne gün gevlim (gönlüm) duranda
Yerine qalem işler (Erbilli 2000:43)

Mani örnekleri

1.

Avçılar av tutmasın
Çaxmağı qav tutmasın

¹ Şiir metinlerini Latin alfabesine aktarırken Irak Türkmen Türkçesinin ağız özelliğini muhafaza etmek için metinlerin içeriğine ve orijinalliğine dokunmadan Arpça **ɛ** harfi **a** için, **ɔ** harfi için **q**, **ç** için ise **x** kullanılmıştır

Seni vuran avçının
Qolları yay tutmasın (Yakupoğlu 1976:189)

2.
Babamın ince derdi
İnceledi qılca derdi
Bu sine ne sinedi
Çekiri (çekiyor) bunca derdi (Yakupoğlu 1976:190)

3.
Havada bulut menem (benim)
Dolanıram (dolanırım) getmerem (gitmem)
Burda bir yâr sevmişem
Aparmasam getmerem (Yakupoğlu 1976:193)

4.
Vurdular yolda meni
Sağda yox solda meni
Gözel (güzel) hüsnüv (hüsnün) zekatı
Qoyma bu halda (halde) meni (Yakupoğlu 1976:195)

5.
Elde fincana qurban
Qolda mercana qurban
Bu meclis şahid ossun (olsun)
Bu can o cana qurban (Yakupoğlu 1976:195)

2. Türkü

Duygu, düşünce, hayal ve birey ya da toplum olarak doğumdan ölüme kadar yaşanan, insan ve toplumda iz bırakan bütün olayları dile getiren, sevinçli ya da üzüntülü zamanlardaki coşku ve heyecanı yansıtan, kaynakları genellikle ozan, türkü yakıcı ve söyleyicisi kişilerden oluşan, hangi edebiyat şubesine ait ya da hangi biçim ve türde ortaya çıkmış olursa olsun halka mal edilerek anonimleşen, şölende, düğünde toplantıda ve her türlü icra ortamında dillerden düşürülmeyen, icracısı, icra ortamı ve konusuna göre kendine has bir ezgiyle söylenen manzum ürünlere türkü denir (Yakıcı 2007:44).

Irak Türkmenleri arasında türkü için beste terimi kullanılmaktadır. Türk dünyasının en güzel türkü örnekleri Irak Türkmenleri arasında yer aldığı söylenebilir. Besteler, yani türküler, konularına göre kümelere ayrılır. Lirik örnekleri oluşturan aşk, gurbet ve ölüm üzerine yakılan parçalar yanında tabiat (pastoral), oyun-tören ve esnaf veya meslek türküleri vardır. Olay ve kahramanlık türkülerine bölgede şarkı veya neşîd(e) adı verilmektedir. Türkülerde kullanılan en yaygın halk edebiyatı nazım biçimi, daha önce de belirttiğimiz gibi yedi heceli mani dörtlükleridir. Ancak sekiz, onbir, oniki veya on-dört heceli halk şiirlerine de tesadüf edilebilir. Bazen dörtlükler yedi heceli, bağlantı (nakarat) kısmı beş, altı, sekiz, dokuz, oniki, ondört veya onaltı heceli de olabilir. Türküler arasında Türk dünyasının ortak malı sayılabilen örnekler, en çok olay türküleridir denilebilir (Saatçi 1997: 157) .

Nurettin Assaflı tarafından ele alınan "Erbil Qalesi/Kalesi" türküsünün sözleri aşağıda sunulmuştur

Kerkük Erbil qalesi
Altunköprü havası
Men bir derde düşmüşem
Nedi (nedir) bunun çarası (çaresi)

Xurmatı'nın (Tuzhurmatı) dağları
Yemyeşildi bağları
Yârim baş aldı getti
Kimdi açan bağları

Gözyaşım döndü qana
Qalmışam yana yana
Gül bülbülден küsüptü (küşmüş)
Neden gelmez imana

Bülbül ağlar gül açmaz
Aşiq derdinden yatmaz
Herkes öz derdin bili (bilir)
Kimse derdinden bilmez (Erbilli 1975:45)

Casim Latif tarafından kaleme alınan "Gel Yârim" türküsünün sözleri aşağıya alınmıştır

Gel Yârim
Gel yârim görüm (göreyim) seni
İstiri (istiyor) gevlim seni
Aşqıvdan (aşkından) ben yanaram
Çöllere salma beni

Ağşqa düşüp xayalim (hayalim)
Bilmirem nece qalım
O günden seni sevdim
Bozuluptu ahvalım (bozulmuş ahvalim)

Ahvalım bozuluptu
Qelbim ğemden (gam) doluptu
Yâr mennen yüz dönderdi
Bilmem gene ne oluptu

Yâr meni bes (yeter) yandırma
Şirin sözle qandırma
Gevlimi sene (sana) verdim
Sen de gevlimi qırma (Erbilli 1975:62)

Zennun Tefik Köprülü'nün yazdığı "Suç mu yaptım" türküsünün sözleri aşağıdadır:

Suç mu yaptım?
Qız ben seni gördüm sevdim
Söyle bana suç mu yaptım?
Zaman zaman sordum sevdim
Söyle bana suç mu yaptım?

Seni sevdim şaşakaldım
Vurgun hilal qaşa qaldım
Kederle ben başa qaldım
Söyle bana suç mu yaptım?

Sevimişem de geçebilmem
Başqasını seçebilmem
Sensiz bade içebilmem
Söyle bana suç mu yaptım? (Erbilli 1975:103)

3.Koşma

Halk şiiri içerisinde çok kullanılan bir nazım şekli olan koşma, dörtlükler halinde ve hece ölçüsüyle söylenir. On bir heceli olan mısralar 6+5 veya 4+4+3 duraklı ya da duraksız olabilmektedir. Kafîye düzenleri şöyledir: baba, ccca, ddda... veya xaxa, bbba, ccca ya da bbba, ccca, ddda... (Ayyıldız- Birgören 2014:390).

Halk şirinde söz ve müzik birlikte düşünüldüğü için özel bir koşma ezgisi vardır. Bu ezgiden dolayı yedi heceli veya sekiz heceli koşmalar da bulunmaktadır. Ezgilerinden dolayı koşmalar, Acem, Kerem, Kesik Kerem, Cevahiri gibi isimler almaktadır (Ayyıldız- Birgören 2014:390).

Irak Türkmen halk şairleri arasında koşma türünü en güzel söyleyen Telaferli Türkmen halk şairi Felekoğlu'dur.

Baharın deminde güller açanda
Bizim ilde esen yeller olaydım
Yeşil yeşil ördek sona uçanda
Dalga buran derin göller olaydım

Bulağların suyu coşup axanda
Türlü türlü çiçekleri qoxanda
Ela gözlü yârim seyre çıkanda
Çayır çimen biten çöller olaydım

Bülbül bahçelerde qanat bükende
Qonca güle qonup dalın egende (eğince)
Seher yeli yâr zülfüne degende (değince)
Al gerdana çarpan teller olaydım

Felekoğlu diyor axşam olanda
Ol nazlı yâr xayalıma dalanda
Baş yastığa qoyup uyxu alanda
Boynuna satılan qullar olaydım (Şakir 1989:57-58)

4.Semai

Halk şiirinde sekizli heceyle yazılan şiirlere semaî denir. Mısralar 4+4 veya 5+3 duraklı ya da duraksız olurlar. Semaîlerin kafîye düzenleri koşmaya benzer. Semaîlerin de kendilerine mahsus ezgileri vardır (Ayyıldız-Birgören 2014,395). Irak Türkmenleri halk şairleri az da olsa

semai tarzında şiir yazmışlardır. Seyfettin Biravcı tarafından alınan semaî tarzı dörtlükleri aşağıya alınmıştır.

Kimi körüklü kimi çıplak
Kimi bar yer kimi yaprak
Kimi ölür bulmaz toprak
Yaman dünya ne ğeripsen (garipsin)

Kimi fikrin xalqa (halka) yayar
Ömrü geçer derdin sayar
Kimi yarı yolda cayar
Aman dünya ne ğeripsen

Kimi gece gündüz işler
Kimi yalnız luqma (lokma) dişler
Kimi göze ıgne (ığne) işler
Yaman dünya ne ğeripsen

Kimi atlı kimi yaya
Kimi vardı uzak aya
Kimi yetmez quru çaya
Aman dünya ne ğeripsen

Kimi qopuq kimi veli
Kimi uslu kimi deli
Kimi ister kessin beli
Yaman dünya ne ğeripsen

Dünyanın neyine baqam
Çalıyor herkes bir maqam
Felek salmaz yırtık yaqam
Yaman dünya ne ğeripsen

Yoqtur bana ihsanların
Çoq yamandır insanların
Tüysüz qalmış arslanların
Aman dünya ne ğeripsen (Şakir 1989:76-77)

5. Destanlar

Tarih öncesi Tanrı, Tanrıça, yarı tanrı ve kahramanlıkla ilgili olağanüstü olayları konu alan şiir, epope; bir kahramanlık hikayesini veya bir olayı anlatan, koşma biçiminde, genel olarak 11'li hece ölçüsüyle yazılan halk şiir. Ayrıca biçim ve içerik yönünden geleneksel destanlardan farklı olan çağdaş edebiyattaki uzun kahramanlık şiirlerine de destan denir (Albayarak 2004;122).

Irak Türkmen halk şairlerinin birçoğu destan tarzında güzel eserler kaleme almışlardır. Hüseyin Ali Mübarek'in "Tuzhurmatı Destanı", Muhammet Mehdi Bayat'ın "Kaytaz Baba Bir Ömür Destanı", Sabah Kerküklü'nün "Vatan Destanı", Abdüllatif Benderoğlu'nun "Gürgür Baba", Hasan Kevser'in "Balım Babaya Selam", İsmail Serttürkmen'in "Gürgür Babaya Selam" (Merdan 2008; 14-15) başta olmak üzere birçok Türkmen halk şairi destan yazmıştır.

Bununla birlikte Türkmen halk şairleri tarafından nazire tarzında yazılan birçok destan bulunmaktadır. Sözgelimi Büyük Türk şairi Şehriyar'ın "Haydar Babaya Selam" başlıklı destanına karşı 18 Türkmen halk şairi tarafından 18 nazire yazılmıştır (Sertkaya 2010; 145-155).

Sabah Kerküklü tarafından kaleme alınan **Vatan Destanı**'ndan birkaç dörtlük aşağıya alınmıştır.

Qutsal yurdum yolun yorgun gezeydim
Balık gibi serbest suda üzeydim
Onda ölüp kendi qebirim qazaydım

Dünya, cihan şeref beni tanırdı
Şan tarihim Gürgür gibi yanardı

Çocuk iken yastuğuna baş qoydum
Annem gibi şirin qoynuna doyardım
Zannetme ki bir gün seni yan qoydum

Sor Leylekten ağaç beşik üstünde
Ceyran başı yüksek eşik üstünde (Kerküklü 1988:8)

Mehmet Hurşit Kasapoğlu tarafından ele alınan Sarıkahya Destanı'ndan birkaç dörtlük aşağıda sunulmuştur:

Uşaq (çocuk) çağdan sen destansın dilimde
Çox dertleri taşıdım men belimde
Gül çiçekleri hiç yox idi yolumda
O zamandan bağlandım inan sana
Sarıkahya inan yaxınsın cana

Sarıkahya dinle biraz sözümü
Mum kimin (gibi) ben yaxtım özüm özümü
Yalnız sana dikmişim ki gözümü
Düz yolumda baxmadım sağa sola
Ömür geçti dönerem çıxsam yola (Dakuklu 2013:5)

Burhan Yaralı tarafından ele alınan Erwil Destanı'ndan iki parça aşağıya alınmıştır:

Ey Gökbörü bu Erbil'in destanı
Sitti İmam¹ iyi eder xesteni
Şahbabayla Muşko² oxur besteni

Del baxağın şen şerefli Erbil'e
Neden böyle düşüptü dilden dile

Ey Gökbörü qale Erbil ortası
Çoxtan beri cihandadı bu sesi
Qanımdadı hiç çıxmırı sevdası

Tarixleri oxu tanı Erbil'i
Çox datlıdı Erbil'immin bu dili (Yaralı 2009:6)

¹ Erbil'de bulunan bir imamın adı

² Bir sanatçının adı

Değerlendirme ve Sonuç

Irak Türkmen halk şiiri nazım şekilleri ve türleri ile ilgili verilen örneklerin çoğaltması mümkündür. Ancak çalışmanın hacmini artırmamak için verilen örneklerin yeterli olduğu düşünülmektedir.

Irak Türkmen halk şiirinde daha çok, hoyrat, mani, türkü, destan gibi nazım şekilleri ve türlerinin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Koşma ve semai ise çok az da olsa parmakla sayılacak kadar birkaç şair tarafından kaleme alınmıştır.

Aşıklık geleneğinin ve aşık edebiyatı ürünlerinin yörede bulunmaması kanımızca şöyle izah edilebilir. Hoyrat söyleme geleneği, aşık edebiyatının Irak Türkmenleri arasında yaşayan şekli sayılır. Anadolu ve Azerbaycan halk şairleri/aşıkları tarafından saz eşliğinde eskiden kahvelerde, meclislerde belirli sayıdaki kişilere seslenirken günümüzde on binlerce kişi önüne çıkıp sanatları icra ettikleri gibi, Irak Türkmenleri arasında da hoyratlar saz eşliğinde halk şairleri tarafından eskiden kahvelerde, meclislerde, düğün derneklerde söylenirken günümüzde, sahne, düğün dernek ve değişik eğlence mekanlarında söylenmektedir. Aşıklık geleneği ile ilgili rüya görme, bade içme gibi bazı motifler yörede mevcut olmaması yörenin yüz yıla yakın bir süre Türk dünyasından ve kültüründen uzak durmasına, değişen sosyal, siyasal ve ekonomik vb. hayat şartlarına bağlanabilir.

Öcal Oğuz'un belirlediği gibi Irak Türkmen halk şiirinde de konu ve ezgi arasında güçlü bir bağ vardır. Türler konularına ve ezgilerine göre adlandırılır. Tek başına konu, türü belirleyebileceği gibi, konuyu da belirtici ve sınırlayıcı bir özelliğe kavuşmuş ezgiler de tür adı olarak kabul edilebilir (Oğuz 2001:18).

Türkmen halk şairlerinin bir kısmı siyasî konulardan ve siyaset dünyasında olup bitenlerden halkı haberdar etmek, bilinçlendirmek, uyarmak, uyandırmak, doğru yola yönlendirmek, önlem almalarını sağlamak, milli duygularını harekete geçirmek için onların anlayabileceği ve kavrayabileceği bir dille muhatap olmuştur. Bu durum Türkmenlerin bugüne kadar Irak'ta kendi varlıklarını koruma hususunda oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Türkmen halk şairleri, şiirlerinde işledikleri konularda doğup büyüdüğü, içinde güzel ve acılı hatıraları olan şehir, köy, kasaba ve mahallerinde bulunan, yaşayan simge, eser, olay, kişi vb. unsurlardan söz ederler. Bu durum da şiirin halk tarafından daha merak ve dikkatle okunması veya dinlenmesine vesile olur. Bu husus şiirin sıradan bir şiir parçası olmasından ziyade o yerleşim biriminin kültürel ve sosyal tarihinin yansıması açısından tanıtıcı ve hatırlatıcı bir eser niteliği taşımasına yol açar.

Türkmen halk şairleri yetişip büyüdüğü çevreyi şiirlerinde ele aldıklarında psikolojik ve ruh açısından ona ne kadar bağlı olduklarını ifade etmek ve şiiri dinleyen veya okuyan insanlara da aynı duyguyu yaşatmak veya içlerindeki duyguyu canlandırmak için coşturucu ve galeyana getirici sözcük ve ifadelerle başvurur.

Türkmen halk şiirinde simgecilik çok önemli bir sanat ögesidir. Simgecilik, şiirin kahramanı, değeri, süsü, okuyucu veya dileyicinin duygularını canlandıran ve onlarda iz bırakan; şiirin ortamına hakimiyet kuran, ona ruh veren, ortamı birleştiren, coşturan hareketlendiren, kimi zaman anne, baba, kardeş, ağabey, abla, arkadaş kimi zaman vatan, millet, şehir, ilçe, köy ve mahalle kimi zaman da kucak, yatak, ışık, karanlık vb. yerini alan öğedir. Dolayısıyla Türkmen halk şiirinin şah damarını teşkil ettiği söylenebilir.

Türkmen halk şiirinde halk edebiyatının diğer ürünlerinin sıkı bir şekilde işlendiği görülmektedir. Türk insanı, çocukluğunda yetiştiği çevrede/ortamda ninni, masal, tekerleme, bilmece gibi halk edebiyatı ürünleri ilk tanıştığı edebi ürünler sayılır. Dolayısıyla böyle bir geleneksel çevrede yetişen şairler, yazdıkları veya hazırladıkları her eserde mutlaka iç dünyalarına yerleşen ve saklanan çocukluk birikimlerini yansıtırlar. Bu durum birçok Türkmen halk şiirinde yaygın olarak karşımıza çıkar.

Türkmen halk şiirinin ana öğelerinden biri de aşktır/sevgidir. Şair, sevdiği kız, memleket, millet, ev, komşuna vb. karşı duyduğu ve beslediği sevgi duygusunu dile getirirken, dinleyenin veya okuyanın hafızasında kazılacak ve yerleşecek sözcük ve ifadeleri ustaca kullanmakla birlikte şiirin genel havasına sevgi ve aşk dolu benzetmelere başvurur.

Başkaldırı ve isyan da Türkmen halk şiirinin ana konularından sayılır. Irak Türkmenleri yüz yıla yakın bir zaman diliminde baskıya maruz kalmış, milli kimlik ve varlıkları yok edilmeye çalışılmış ve hep ikinci veya üçüncü sınıf vatandaşı muamelesi görmüşlerdir. Bazı rejimler döneminde ağızlarından rejime karşı çıkan bir söz yüzünden idam edilmişlerdir. Dolayısıyla şairler, şiirlerinde bu duruma isyan ve başkaldırılarda bulunmuşlardır. Ama bunu yaparken ince ve örtülü ifadeler kullanmayı da ihmal etmemiş ve sanatkarlık yeteneklerinin ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymuşlardır. Sadun Köprülü ve Ekrem Tuzlu gibi birçok Türkmen halk şairi söylediği veya yazdığı şiir ve türkü yüzünden yıllarca hapis yatmıştır. Sadun Köprülü 1967'de Kerkük'ü ziyaret eden Türkiye Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in ziyareti sırasında aşağıda metni verilen "Ağam Süleyman" türküsü yüzünden hapis edilmiştir.

Ağam Süleyman
Ağam Süleyman
Paşam Süleyman
Evleri köprü başında
Men sene qurban

Boyu boylardan küle
Benzisen qonca güle
Yıxıpsan babam evin
Üzüme güle güle

Ağam Süleyman (Nakarat)

Gözvüv kişmişe benzer
Eraq (rakı) içmişe benzer
Benzüv turş (ekşi) üzvüv sarı
Gözden düşmüşe benzer

Ağam Süleyman (Nakarat)

Yerişiv (yürüyüşün) qaza benzer
Boyuv raqqaza (rakkasa) benzer
Bir gün seni görmesem
Bir qış bir yazı benzer

Ağam Süleyman (Nakarat) (Kerkük 1961:4)

1961 yılında Bağdat'ta Türkmen Kardeşlik Ocağı'nın kuruluş yıldönümünde "14 Temmuz 1959 Katliamı Şehitleri" için anma töreni düzenlenirken Ekrem Tuzlu şu hoyratı okumuştur.

*"Dilim dilim
Kes kavun dilim dilim
Men bu dilden vazgeçmem
Olursam dilim dilim"*

Bu hoyrat, onun kayıtlara geçen ilk hoyratıdır. Ekrem Tuzlu, bu hoyratından dolayı 1963, 1965, 1967, 1968, 1976 yıllarında defalarca sorguya çekildi ve işkenceler gördü.

Cami, Hüseyiniye¹ gibi dinî ve kutsal mekanlar, Peygamber efendimizin doğum ve ölüm yıl dönümü, başta Hz Ali ve Hüseyin olmak üzere diğer ehli beyt mensuplarının doğum ve ölüm yıl dönümleri gibi dinî olaylar Türkmen halk şiirinin önemli konuların başında yer alır. Şairler, hayatlarında büyük iz bırakan memleketlerindeki cami ve hüseyiniler şiirlerinde kullanmış ve onlarla ilgili hatıralarını anlatmışlardır. Bununla birlikte İslam dinine ve bu dinin simgeleri teşkil eden peygamber efendimizi, dört halife ve ehli beyte karşı olan sevgilerini yeri geldikçe en güzel şekilde ele aldıkları ve işledikleri görülmektedir.

Hazim Şükür Dakuklu tarafından ele alınan "Ya Hüseyin" şiirinden birkaç beyit aşağıya alınmıştır.

Qonağgah maqamına men mihmanım ya Hüseyin
Ruxsat ver maqamına qoy dayanım ya Hüseyin

Elim boş yüzüm qere ayağ yalın piyade
Gölgende var rahatım var amanım ya Hüseyin

Keseydim uzun yolları xeste halim biçare
Dergahına gelmişem ver dermanım ya Hüseyin

Açmışsam avucumu muraz veren cahına
Tespit eyle ismimi al unvanım ya Hüseyin (Dakuklu 2009:26)

Türkmen halk şiirinin en önemli konularından biri de şairin mensubiyeti sayılır. Türkmen halk şairleri mensup oldukları millete her fırsatta gurur duyarak ve iftihar ederek dile getirmişlerdir. Günümüze kadar Irak'ta Türkmen ve Türkmen Türkçesinin kalma sebeplerinden biri de şiirde kullanılan bu husus sayılır. Şairler, mensup oldukları Türk milletini savunmak, iyiliklerinden, meziyetlerinden, gerçekleştirdiklerinden, zaferlerinden, yüceliklerinden söz etmeyi hiç unutmadıkları gibi Türkmenleri birleştirmek, milli duygularını canlandırmak, dillerini, varlıklarını, kültürlerini, tarihlerini, coğrafyalarını ve benliklerini korumak için hamasi, canlandırıcı ve coşturucu sözcük ve ifadeleri kullanmayı da ihmal etmemişlerdir. Düğün ve diğer şenli münasebetler sırasında da Türklük/Türkmenlikle ilgili hoyrat ve türkü söylenmektedir. Mezar taşlarında da hoyrat, mani ve diğer şiir türleri ile yazılar yazdırılmaktadır. Halk şiiri bir bakımdan Türklük bilincinin taşıyıcısı ve sözcüsü görevi üstlenmiştir.

¹ Şii mezhebine mensup Müslümanların camiye verdikleri ad.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Türkmen halk şairleri tarafından halk şiiri bir beyaz silah olarak kullanılmış ve bu silahın günümüze kadar Irak'ta Türkmenlerin milli varlığını muhafaza etmekte ne kadar güçlü bir silah olduğu ispat edilmiştir.

Milli, yurtseverlik, din, inanç, yol göstericilik, sitem, şikayet, sevgi, aşk, kahramanlık, mücadele, talihsizlik, çaresizlik, keder, üzüntü, yalvarış, yakarış, zamana, feleğe, kadara başkaldırı ve isyan, özlem, ayrılık, alkış - kargış, pişmanlık, dostluk ve arkadaşlık, vefasızlık, ihanet gibi konular Türkmen halk şiirinin ana konularını teşkil eder.

Kaynakça

- ABDULCABBAR, Aydın Abdulkadir (1981), **Hicri Dede (Seçilmiş Eserleri ve Hakkındaki Yazılar)** Bağdat: Kültür ve İletişim Bakanlığı-Genel Kültür İşleri Evi Yayınları.
- ALBAYARAK, Nurettin, (2004), **Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: L&M Yayınları.
- ARTUN, Erman, (2011), **Türk Halk Edebiyatına Giriş Edebiyat Tarihi/Metinler**, İstanbul: 6. baskı, Karahan Kitabevi.
- ARTUN, Erman, (2014), **Ansiklopedik Halkbilimi/ Halk Edebiyatı Sözlüğü Terimler-Motifler-Kavramlar**, İstanbul: 1. baskı, Karahan Kitabevi.
- AYYILDIZ, Mustafa- BİRGÖREN, Hamdi, (2014), **Edebiyat Bilgi ve Kuramları**, 3. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- BAYAT, Fazıl Mehdi, (1984), **Irak Türkmen Edebiyatı Tarihi 1958-1968**, Bağdat: Türkmen Kardeşlik Ocağı Yayınları.
- BENDEROĞLU, Abdülatif, (1989), **Irak Türkmen Edebiyatı Tarihine Bir Bakış**, Bağdat: Kültür ve İletişim Bakanlığı-Genel Kültür İşleri Evi Yayınları.
- BEZİRGAN, Nasih (1968), **Halk Şiirinden Bizim Oğlan**, Kerkük: Cumhuriyet Matbaası.
- ÇETİN, Nurullah (2004), **Şiir Çözümleme Yöntemi**, Ankara: 3. Baskı Öncü Kitap
- ÇETİN, Nurullah (2008), **Şiir Tahlilleri 1**, Ankara: Öncü Kitap.
- ÇEŞİTLİ, İsmail (2006), **Metin Tahlillerine Giriş/1 Şiir**, Ankara: 4.baskı Akçağ Yayınevi.
- DAKUKİ, İbrahim, (1970), **Irak Türkmenleri (Dilleri, Tarihleri ve Edebiyatları)** Ankara: Güven Matbaası.
- DAKUKLU, Hazim Şükür, (2009), **Kerbela'da Güneş Batmaz**, Kerkük.
- ERBİLLİ, Nurettin Merdan, (1976), **Parlayan Yıldızlar**, Kerkük: Cumhuriyet Basımevi.
- ERBİLLİ, Şemsettin Veli, (2000), **Erbil'den Hoyratlar**, Erbil: ITC Yayınları.
- GÜLEÇ, Hamdi, (2002), **Türk Halk Edebiyatı**, Konya: Çizgi Kitabevi.
- KASAPOĞLU, Mehmet Hurşit, (2013), **Sarıkahya Destanı**,Kerkük; Fuzuli Matbaası.
- KAYA, Doğan, (2004), **Anonim Halk Şiiri**, 2.baskı, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- KAYA, Doğan, (2007), **Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü**, 1.baskı, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- KERKÜK, İzzettin, (1961), **Kerkük Halk Türküleri ve Hoyratları**, İstanbul: Şehir Matbaası.
- KERKÜKLÜ, Sabah, (1988), **Vatan Destanı**, Kültür ve İletişim Bakanlığı, Türkmen Kültür Müdürlüğü- Genel Kültür İşleri Yayınevi.
- MAHDİ, SARMAD, (2010) **Kerkük Hoyratları ve İcrası**, Hcaettepe Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- MERDAN, Muhammet, (2008), **Teyyar eşşir El-Turkumani (Dirase ma Nemadic)**, Kerkük: Türkmemeli Yayınevi.

- ONAY, Talat, (1996), **Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i**, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- OĞUZ, M. Öcal, (2001), **Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam**, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- ÖZDEMİR, Ahmet, (2007), **Bütün Yönleriyle Türk Halk Edebiyatı Bilgileri**, Trend Yayın Basım.
- TERZİBAŞI, Ata, (2009), **Kerkük ve Dolaylarında Olayların Manzum Tarihleri**, Kerkük: Endülüs Fotokopicilik.
- SAATÇI, Suphi, (2007), **Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 6 Azerbaycan-Irak (Kerkük) Türk Edebiyatı**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SERTKAYA, Ayşe Gül, (2010), "Şehriyar'a Irak'ta Yazılan Nazireler" Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi Cilt: 1, S. 1, s. 145-146.
- ŞAKİR Muhsin Behçet, (1989), **Halk Şiiri Düzme Biçimleri**, Bağdat: Kültür ve İletişim Bakanlığı-Genel Kültür İşleri Evi Yayınları.
- YAKICI, Ali, (2007), **Halk Şiirinde Türkü -Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin-**, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- YAKUPOĞLU, Enver, (1976), **Irak Türkleri**, İstanbul: Boğaziçi Basım ve Yayınevi.
- Genç Edebiyatçılar 1.Cilt 1963-1964**, Kerkük.:Belediye Basımevi.
- YARALI, Burhan (2009), **Erwil Destanı/ Erbil'in Eski Hikayesi**, Erbil: Arapha Basımevi.

Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR
Hacettepe Üniversitesi
nozdemir@hacettepe.edu.tr

Kent Yaşamında Yerel ve Gelenek Kültürü İmgesi

Kent ve yerel, dolayısıyla yerel gelenek kültürü ilişkisi oldukça köklü ve farklı boyutlara sahiptir. Türk kültürünün oluşmasında ve gelişmesinde kentli-yerel etkileşimi önemli bir dinamiktir. Kentteki yerel ve yerel gelenek ile yereldeki kentli ve kentli gelenek ilişkilerinin çözümlenmesi kültür bilimi araştırmalarının temel konularından biridir.

Bu çalışmada köyden kente göçün yoğunlaştığı 1950’li yıllardan sonraki dönem temel alınarak kentteki yerel, dolayısıyla yerel gelenek kültürü ile ilgili değerlendirmeler incelenmektedir. Sözü edilen ilişki diğer analizlerin yanında stereotip ve imge merkezli yaklaşımlarla çözümlenebilir. Nitekim kentin önceden ötekilerinin ve onlara ait olanlarının son dönemde yüceltilmesi olgusunun çözümlenmesi çok yönlü ve etkili bilimsel çıktılar içerebilir. Kentlinin yereli ve yerel gelenek kültürünü yakın dönemdeki “yeniden” keşfinde “geleneksel, otantik, organik, doğal” gibi tanımlamaların belirginleşmesi oldukça önemlidir. “El işinin ve ev işinin kentte moda oluşu” bu sürecin son dönemdeki durumunu özetlemektedir. Yazılı/basılı edebiyat, sinema, mizah, turizm, medya, politika, ekonomi gibi kent kökenli alanlardaki yerel ve yerel gelenek ilgili içerik örnekleri bu kapsamdaki tartışmaların zemini oluşturmaktadır.

Özetle köyün, köylünün, köy pazarının, köylü ürünlerinin, gelenek müziğinin ve dansının, sonuçta da yerel gelenek kültürünün ve yaşamının kentli yaşamın merkezine yerleşmesi, kentte yeniden keşfedilmesi veya yaratılması kültür biliminin önemli bir çözümlene konusunu, dahası araştırma alanını meydana getirmektedir. Dolayısıyla bu bildiriyle kent/li-yerel/gelenek kültürü ilişkilerinin çözümlenmesine giriş mahiyette bir deneme yapılmasının amaçlandığı vurgulanmalıdır.

Anahtar Sözcükler: Türkiye’de kentli ve yerel etkileşimi, kentte yerel imgesi, kent kültürü, geleneksel kültür, Türk kültürü.

Image of Local People and Traditional Culture in Urban Life

The relations of urban and local communities involves many dimensions and different backgrounds. The interaction of local and rural societies is an important dynamic for the formation and development of Turkish culture as other cultures. To analyze the image of local in cities as well as the image of urban in rural settlements must be one of the basic issues of folklore and cultural studies.

In this study, the assessments on local people and their traditional culture in turkish urban life in the period from the beginning of 1950’s to 2010’s are debated in detail. The highlighted relation or interaction can be studied by utilizing the approaches based on the images and stereotypes. Studying the fact that the local origin communities and their traditional cultures have been before marginalized and later praised in turkish urban life may enable to obtain the most versatile and effective scientific outputs. That the terms as traditional, authentic, organic and natural as well as homemade and handmade became popular in the recent times is very important in the scope of researching the rediscovery of local communities and their traditional cultures in urban life. The examples of content compiled from some urban fields as the written literature, cinema, humour, tourism, politics, the media and economy are the basic materials of this research.

In summary, the rediscovery local communities and their traditional culture in urban life as well as the popularization of village life, local community, village market, traditional products, traditional music and dance etc must be one of the main areas of cultural studies.

However, it's emphasized that this study aiming to analyze these relations or interactions should be considered as an essay.

Key Words: Interaction of local and urban communities in Turkey, the image of local people and traditional culture in urban life, urban culture, traditional culture, Turkish culture.

GİRİŞ:

Kültür, etkileşimler bütünüdür. Kent ve köy etkileşimi de kültürü, dolayısıyla kültür araştırmalarını biçimlendirmiş ve dönüştürmüştür. Halkbilimi araştırmaları uzun süre köy veya yerel merkezli olarak gerçekleştirilmiştir. Halk kültürü, gelenek kültürü, geleneksel kültür gibi tanımlamalar köy merkezli olarak algılanmış ve değerlendirilmiştir. Çoğunluğu kent kökenli halkbilimciler yereldeki gelenek kültürünün keşfedicileri ve derleyicileri olarak tanınmakla yetinmişler, hatta bu durumdan mutluluk ve gurur duymuşlardır. Temelini “halka doğru” düşüncesinin ve derlemecilik temelli korumanın oluşturduğu bu idealist ve romantik halkbilimci yaklaşımı sadece ilk dönem değil, bugünkü araştırmaları da biçimlendirmeye devam etmektedir.

Kentin halkbilimcilerce keşfi yakın dönemde ortaya çıkmıştır. Halkbilimci bu yeni süreçte de köyden veya köylünün gözüyle kenti algılamış ve değerlendirmiştir. Çok kere kentli gelenekler dahi yerel gelenek kültürü perspektifinden veya yerel gelenek kültürüyle bağlantıları temelinde çözümlenmiştir. Kent merkezli halkbilimi araştırmaları genellikle kente göçen yerel kökenli gelenek kültürüne odaklanmıştır. Bir başka deyişle kentte yerel gelenek kültürünün ve toplumunun izleri sürülmüştür. Halkbilimcinin yerel kökenli gelenek kültürü taraflılığı bütün bu süreçlerde devam etmiştir.

“Kentin, kent yaşamının ve kültürünün yerel addedilen gelenek kültürünü etkisizleştirdiği” fikri halkbilimcilerin çoğunluğu tarafından benimsenmeye devam etmektedir. Bu nedenle de halkbilimcilerin önemli bir kısmı uzun süre kentli dinamikler yüzünden köylerde kaybolmakta olan değerlerin derlenmesi, dolayısıyla kaydedilerek korunması ile ilgilenmişlerdir. Böyle bir süreçte kentli gelenek kültürü pek önemsenmemiştir.

1950 sonrası kentleşmenin kültür üzerindeki etkileri diğer sosyal bilimcilere bırakıldığı gibi, adı geçen olgunun yerel gelenek kültürü üzerindeki etkilerinin çözümlenmesi halkbilimi araştırmacılarının ilgisini çekmemiştir. Söz konusu kent-köy etkileşiminin kentte ve yerelde ortaya çıkardığı yeni durumlar, mekânlar, ürünler, uygulamalar, bilgi ve deneyimler, aktörler, hatta gelenekler de halkbilimcilerden çok farklı alanların uzmanlarına bırakılmış, bu durum da halkbiliminin gelişmesini geciktirmiştir. Yerelin, dolayısıyla geleneğin kent göçüne rağmen halkbilimciler yerelde kalıp gelenek kültürünü aramaya devam etmişlerdir. Halkbilimcilerin kentte gönülsüz ve zorla göçü daha yakınlarda gerçekleşmiştir. İlginç olan ise halkbilimcilerin önemli bir kısmının kentli olmasıdır. Halkbilimciler kenti kendi yaşam alanları, yereli de araştırma sahası olarak görmeyi yeğlemişlerdir. Yerel gelenek kültürünün derlenerek kente taşınması, uzun süre halkbilimcilerin temel işlevini oluşturmuştur. Kentte yaratılan ve yaşatılan gelenek kültürünü fark etmeyen veya etmek istemeyen halkbilimciler köylere yönelmişlerdir. Köylerin kente göç sonucunda boşalması halkbilimi araştırmalarını değiştiren

temel olgulardan biri olarak belirginleşmiştir. Buna karşılık kente göç ve kentleşme olguları halkbilimi kapsamında gereken ilgiyi görmemiştir.

Güç ve geç olsa da kentteki yerel gelenek kültürü ve toplumu araştırmalarının halkbilimi kapsamına dâhil olmasıyla birlikte yerleşik derleme merkezli yöntem ve yaklaşımların ötesinde disiplinler arası çözümleme perspektifleri kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum derlemeci ve korumacı işleve sıkışıp kalan halkbiliminin disiplinler arası nitelik kazanarak gelişmesinin ve kültür bilimine/ yaşam kültürü bilimine dönüşmesinin de önünü açmıştır. Bu dönüşümde farklı yöntem ve yaklaşımları kullanarak kentleşme, dolayısıyla kentli gelenek kültürü, kentteki yerel gelenek kültürü, popüler kültür, kitle kültürü araştırmalarına yönelen halkbilimcilerin önemli katkıları vardır.

Sonuç olarak halkiyatın folklor, folklorun halkbilimine, halkbiliminden de kültür bilimine evrilmesinde kent- köy etkileşiminin önemli etkisi bulunmaktadır ve müstakil bilimsel çalışmalarla ele alınması gereklidir. Bu çalışmanın belirtilen konuları mizah kapsamında ele alan bir deneme olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Bu çalışmayla halkbiliminin kültür bilimine evrilmesi sürecinde değişim ve dönüşümlerle, etkileşimlerle yaratılan, aktarılan ve geliştirilen yaşam kültürü araştırmalarına yeni veri ve yaklaşımların kazandırılması amaçlanmaktadır.

Kentli- köylü ilişkileri farklı alanlardaki çeşitli çalışmalarla ele alınmış bir konudur. Bu çalışmalarda kentli gözünde yerel ve gelenek kültürü değerlendirilmiştir. Bazı çalışmalar da kentteki veya yereldeki köylü bakış açısından kent algılamaları ve değerlendirmeleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Kentli ve köylü ilişkileri daha çok karşıtlık ve çatışma ekseninde, genellikle de kentli bakış açısından ele alınmıştır. Oysa kent ve köy arasında karşılıklı etkileşimin var olduğu ve iki cepheli bir şekilde gerçekleştiği son çeyrek asırlık dönemdeki araştırmalarla belirginleşmiştir. Kentten köye doğru tek yönlü iletişim ve etkileşimin söz konusu olduğu değerlendirmesinin temelsiz olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışmada ise kentli-köylü ilişkileri bir etkileşimler bütünü olarak kabul edilip son çeyrek asırlık dönemin mizah ürünlerindeki yansımaları kapsamında yorumlanacaktır. Diğer bir deyişle kentteki yerel ve gelenek kültürü imgesinin kentli mizah ürünlerine yansımaları temel alınarak çözümlenecektir. Kentli ve yerel imgeleri karşılıklı etkileşimlerle var olmuş ve gelişmiştir. Dolayısıyla kültür bilimi kapsamındaki bu çalışma yereldeki kentli imgesini konu alan benzer araştırmalarla tamamlanacaktır.

İmge yeniden üretilmiş klişeler/kalıplar bileşkesidir/ bütünüdür. Bu nedenle kent yaşamının farklı alanlarında tespit edilen ve kentli mizah ürünlerine yansıyan klişeler/ kalıplar temelinde yapılacak bir çözümleme bu araştırmanın amacına uygun olacaktır. Diğer taraftan özellikle çekincesizce abartmanın temel olduğu mizah alanındaki içeriklerin klişelerin/kalıpların belirlenmesini kolaylaştıracağı kabulü de bu çalışmanın çıkış noktalarından birini meydana getirmektedir. Nitekim mizah alanında ve ürünlerinde klişe ve kalıplar belirginleştirerek sahiplerinde farkındalık yaratılır. Mizahın özünü toplumsal klişelerin/kalıpların eleştirisi oluşturur. Bununla birlikte edebiyat, sinema, siyaset gibi yaşamın diğer alanlardaki veri ve yorumlara da bu çalışma kapsamında değinilecektir.

Bu çalışmada akademik klişelerin, ki bu da mizah konusudur, etkisinde kalınmamaya çalışılacaktır. Nitekim halkbilimcilerin yerel ve gelenek kültürü araştırmalar kapsamında bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde bazı kalıplar/ klişeler oluşturdukları görülür. Hatta bu klişeler halkbilimci kimliğinin/imgesinin oluşmasına neden olur. Bir başka deyişle çalışma alanı ve topluluğu ile ilgili klişeler, dolayısıyla imgeler oluştururken kendi imgesini/kalıplarını yaratır. Akademik klişeler, imgeler veya kimliklerin varlığı çok kere “sen hiç onlara benzemiyorsun; sizler hep böylesiniz; biz bu konuda...” sözleriyle açığa vurulur. Gerçekte ise bilim bir taraftan klişelerini/kalıplarını yaratarak geçmişten geleceğe taşınırken, diğer taraftan yaşamdaki klişeleri/kalıpları eleştirel ve çözümleyici akılla kırarak gelişimini sürdürür. Bilim, yaşam kalıplarını/klişelerini sorgulayarak ortadan kaldırırken kendi kalıbını, imgesini veya kimliğini oluşturur. Bu çalışmada bu gerçekliğin bilinciyle en azından herhangi bir akademik kalıp/klişe geliştirilmesi konusunda çaba sarf edilmeyeceği sözü verilebilir.

Çözümleme: Kentte Yerel ve Gelenek Kültürü İmgeleri:

A. Kentte Yerel ve Gelenek Kültürü İmgelerinin Arka Planı ve Gelişimi:

Kentlilerin köylüyü dolayısıyla yerelde gelenek kültürünü keşfetmeleri ise farklı dönemler kapsamında ele alınabilir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde yerel hakkındaki kayıtlar ekonomik (çift öküz ölçütüne göre vergi sistemi, ticaret yapısı vb.), idari, adli ve tarihi yapı ile sınırlı kalmıştır. Bu kayıtlarda yerel çoklukla sayılardan ibarettir. Bununla birlikte seyahatnamelerde (Evliya Çelebi Seyahatnamesi bu konuda oldukça önemlidir) yerel halk ve gelenek kültürü hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Tezkirelerde ise halk şairlerine pek rastlanmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde “reaya” olarak adlandırılan ve padişahın tebaası olarak kabul edilen köylüler genellikle cahil, onların temsilcileri olan âşıklar da boş sözler söyleyen kişiler şeklinde değerlendirilmiştir.

Kentte yaratılan ve yaşatılan gelenek kültürüne ilgi ise Tanzimat sonrası dönemde ortaya çıkmaya başladığı fikri genel kabul görmektedir. Bu kapsamda Batı’da Herder’le (1744-1803) birlikte yayılan romantizm akımının da etkisi vardır. Şinasi (Durub-i Emsal-i Osmaniye vb.) Ziya Paşa (Şiir ve İnşa başlıklı yazısı vb.), Ahmet Vefik Paşa, Ahmet Midhat (“Bahtiyarlık” başlıklı hikâyesinde kent- köy yaşamını karşılaştırır; Okay 1998), Ebuuzziya Tefvik ve Teodor Kasap gibi Tanzimat aydınları genellikle İstanbul gelenek kültürü temelli çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.

Gerçek anlamda gelenek kültürü üzerine bilinçli çalışmalar ise 20.asrın başında “Halka Doğru” hareketinin başlatıcısı Ziya Gökalp ile akademik Türk halk edebiyatı araştırmalarının kurucusu Fuat Köprülü gibi öncüler tarafından ortaya konulmuştur. Osmanlının son döneminde yerele karşı romantik ve natüralist bir yaklaşım egemen olmuştur. Bu durum Cumhuriyet döneminde de etkisini toplumsal gerçekliğin tesirindeki köy romanlarının ortaya çıktığı döneme kadar sürdürmüştür. Bütün bu çalışmalar sınırlı da olsa bazı Osmanlı kentlileri arasında gelenek kültürünün dolayısıyla bu belleğin yaratıcı ve yaşatıcılarının fark edilmesini sağlamıştır. Bu dönem aynı zamanda halkbilimi araştırmalarının da kuruluş dönemidir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte köylü ve ona ait gelenek kültürü yoğun bir şekilde araştırılmaya başlanmıştır. Halkçılık ve köycülük (köycülüğün bir biçimde halkçılık

olduğu, köy meselesinin de halkçılık anlayışının belkemiğini oluşturduğu, halkçılığın bir yanıyla da milliyetçilikle örtüşen bir hareket olduğu belirtilmiştir; Karaömeroğlu 2009) yeni Türk devletinin köylü ve köylüye ait değerler temelinin oluşturan ilkeler olarak öne çıkmıştır. Gerçekleştirilen derleme çalışmalarıyla “milletin efendisi” konumuna sahip köylü imgesi ve gelenek kültürü imajı kentte olumlu içeriklerle belirginleşmeye başlamıştır. Köylü ve gelenek kültürü ulusal devletin temellerini oluşturmuştur. Halkevleri (1932 yılından sonra halkevlerinin oluşturulmasıyla köye gitme, köycülük ideolojisi, köylü ekonomisinin ve köylünün yüceltilmesi gibi temellere dayanan romantik köycülüğün başladığı; şehirleşmeye karşı köyün yüceltilmesi belirtilmiştir; Karaömerlioğlu 2009; erken Cumhuriyet dönemi köycülük tartışmaları hk. bkz. Onbaşı 2011) ve Köy Enstitüleri (1940- 1946) bir yanıyla da köylünün ve yerel gelenek kültürünün kentteki imgelerinin olumlu, idealist ve romantik içeriklerle zenginleştirilmesini ve yaygınlaştırılmasını sağlamıştır. Özellikle yerel ve yöresel gelenek kültürü içerikleriyle oluşturulan dergiler bu süreçte belirleyici olmuştur. Diğer taraftan bu kurumların kentte gerçekleştirdikleri etkinlikler de kentlinin yerel ve gelenek kültürü hakkındaki duygu ve düşüncelerini etkilemiştir.

Köycülük akımı özellikle edebiyat, siyaset, sinema ve resim gibi farklı alanlarda etkili olmuştur. 1890’larda Karabibik’le başlayıp 1932 yılında Yaban’la belirginleşen ve 1950’deki Bizim Köy, 1958 yılındaki Yılanların Öcü’yle etkinleşen ve köyden kente göçün yaygınlaştığı 1970’lerde gücünü yitiren köy romanları kentli okurlar arasında köylü ve gelenek kültürü imgelerinin oluşmasında ve gelişmesinde etkili olmuştur. Özellikle 1950 sonrasında Köy Enstitüsü mezunu Mahmut Makal, Fakir Baykurt, Talip Apaydın gibi yazarlar romanlarında Anadolu köyüne içten bakmışlardır. Bu eserlerde aydınlanma ve çağdaşlaşmanın cehaletle ve yerel çıkar gruplarıyla mücadelesi, köylünün eğitilerek ülke kalkınmasına katkı sağlayabileceği anlatılmaktadır. Eğitimsizlikle birlikte bazı gelenek, görenek ve inanışlar (üfürükçüden, ocak veya yatırdan, muskadan medet ummak vb.), töre, empati eksikliği, din, yönetim ve adalet, sağlık, ulaştırma alanındaki sorunlar aydınlanmanın önündeki temel engeller olarak bu eserlerde işlenmiştir. Bu eserlerin köylü gözüyle ve diliyle (yöresel ağız özellikleriyle) kaleme alındığı görülür. Tarım teknolojilerinde değişme (traktör sayısının artması vb.) ve yerelde insan gücüne ihtiyacı azalması ve kentte Amerikanvari sanayileşmenin ve modernleşmenin gelişmeye başlaması yerelden kente göçün başlamasına neden olmuştur (ayrıntı için bkz. Çankaya 2013a, 2013 b) . 1965- 1970 döneminde kente göç yoğunlaşmıştır. Köy romancılığı da nüfusun önemli bir kısmının kente göçüyle birlikte etkisini yitirmiştir. Buna karşılık köy romancıları kentli okurun yerelle ilgili imgelerini biçimlendirmişlerdir. Eş zamanlı olarak gösterime sunulan köy filmleri de kentlinin yerel konusundaki algı ve değerlendirmeleri üzerinde etkili olmuştur. 1970’li yıllarda edebiyat eserlerinde ve sinema yapımlarında bu defa yerelin kente göçü, daha sonra da kentteki uyum sorunları anlatılmıştır.

1950’lerle birlikte köylü *siyasal* sistemin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Böylelikle yerel, kentli yaşamı da biçimlendirmeye başlamıştır. Bu dönemde gerçek anlamda köyden kente göçün, dolayısıyla kentleş(eme)me sorunlarının da ortaya çıktığı görülür. Artık kentli için uzaklardaki köy/lü komşuya dönüşmüştür. Böylelikle kentli için köylüye karşı idealist, romantik yaklaşım yerini “gerçekçi değerlendirmelere” bırakmıştır. Sorunlarını kente taşımakla kalmayan yerel kentlileşmemesinden kaynaklanan yeni problemlerin de kaynağı

haline gelmiştir. 1960 ve 1970’li yıllar kentlinin gerçek boyutlarıyla köylüyle tanıştığı yıllardır. Türk siyasal yaşamında köylü ve yerel gelenek önemli belirleyiciler olarak değerini korumuştur. Nitekim siyasal söylemler (köylü milletin efendisi, köylünün iktidarı vb.), politik figürler (Çoban Sülü, Halkçı Ecevit vb.) ve propaganda uygulamaları (ağız özelliklerini kullanma, boyna yöresel çember bağlama, yer sofrasında oturma, bağdaş kurma, eve girerken ayakkabı çıkarma, tarlada çalışma vb.) bu durumun kanıtlarıdır. 1950 sonrasında çok partili siyasal yaşam, siyasal kültür yerine, “siyaset folkloru” temelinde gelişme göstermiştir (Özdemir 2002). Yine 1970’li yıllarda kilim ve türküyü sembolleşen çeşitli ideoloji taraftarlarının da kentteki yerel ve gelenek kültürü imgesine yeni içerikler kazandırmıştır. 2000’li yıllardan itibaren kentli yerellerin kent merkezine birlikte siyasal iktidarı da belirlediği sık sık tartışılmaya başlanmıştır. Köylüyü yücelterek seçmeni etkileme yöntemi, 21. yüzyılda etkisini korumaya devam etmektedir. Dolayısıyla kentteki yerel imgesinin oluşmasında siyasetçilere ait klişelerin önemi büyüktür.

20. Asrın ilk çeyreğinden beri kentlinin, bir başka deyişle okumuş kesimlerin köylü ve onun gelenek kültürüyle ilişkileri “övme/yüceltme-yerme/ötekileştirme” şeklindeki özetlenebilecek ikircikli bir yapıda devam etmiştir. 1950’e kadar ve 1950 sonrası dönemde köylülüğün yüceltilmesi ile E. Hobsbawm’dan atfen köylülüğün çözülmesi kentli- köylü etkileşimini belirlemiştir. 19. asrın sanayi devriminin 1950’lerde etkisini göstermesiyle köyden kente göç başlamış ve kentli yerel gerçeğiyle karşılaşmıştır.

Türk sineması ilk döneminden beri gelenek kültüründen yararlanmışır. İlk dönemde gelenek tiyatrosu (Karagöz, Meddah ve Ortaoyunu vb.) ve halk anlatı belleği (halk hikâyesi, masal, fıkra, efsane vb.) Türkiye’deki sinemacıların beslendikleri önemli kaynakların başında gelmiştir. Diğer taraftan “Kızılırmak- Karakoyun, Düğün, Gelin, Güllü Geliyor Güllü, Selvi Boylum Al Yazmalım, Kuma, Kızgın Toprak, Ezo Gelin, Kuyu, Sürü, Duvak, Harman Sonu (Anadolu Köy Düğünü), Şalvar Davası, Köyden İndim Şehire, Züğürt Ağa, Kara Çarşafı Gelin, Berdel, Yılanların Öcü” gibi filmlerle kent yaşamına köy ve gelenek kültürü konusunda farklı değerlendirmeler, dolayısıyla klişeler aktarılmıştır. Bu filmlerdeki kaynana, gelin, ağa, dul kadın gibi tipler kentlinin yerel imge dünyasında etkili ve kalıcı olmuştur. Yine dul kadında gözü olan ağa klişesi, Yeşilçam filmlerinin klişelerinden biridir. Halk türkülerinin öyküleri üzerine kurulu türkölü filmler de yereli ve geleneği kente taşıyan, dahası yereli ve yerel gelenek kültürünü kentte yeniden yaratan yapımlardır. İlginç olan bu tür filmlerin daha çok kente göçen yerellerce izlendiği gerçeğidir. Bu durum geleneğini köyde bırakanların kentte geleneğin geleneksele, dolayısıyla kültürel ekonomik ürüne dönüştürülmüş ürünleriyle avunması, dahası geçmişiyle kentte tutunma çabası olarak yorumlanabilir. 1970-1980’ler ise gecekondu mahallelerinde uyum sorunlarıyla baş etmeye çalışan yerel kökenlilerin rağbet gösterdikleri arabesk filmlerle kentteki yerel imgesi dönüşmeye devam etmiştir (Özdemir 2012: 215- 280). Hatta İstanbul 1980’lerden 1990’lara kadarki döneme hâkim olan arabesk filmlerinde İstanbul taşralının gözünden anlatılmışır. Göç edenin isyanının dile getirildiği bu tür filmlerde İstanbul taşralının gecekondu mahallelerindeki yaşantısı, kentli- taşralı çatışması ekseninde, doğal olarak arabesk müzik parçaları eşliğinde anlatılmışır. Arabesk filmlerde taşralının İstanbul’a göçü, kenti keşfetmesi ve ele geçirmesi kadereci bir bakış açısıyla yansıtılmışır (ayrıntılı bilgi için bkz. Alkan 2007). Bir başka deyişle

yerelin aşk ve kahramanlıklarını anlatan türkülerin yerini kentte uyum sorunlarının işlendiği arabesk müzik parçaları almıştır. Kent merkezinin tutunamayanlarca elde fethedilmesiyle arabesk süreç etkisini ve işlevini yitirmiş, gelenek kültürünün yeniden keşfi veya yaratımı dönemi başlamıştır.

Kentte yerel kimliğin oluşmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan temel dinamiklerin başında *medya* gelmektedir. Önce yazılı medya, 1920'li yılların sonundan itibaren radyo, 1960'lı yıllardan itibaren de televizyon yerel ve gelenek kültürünü farklı işlevlerle değerlendirmiş ve değerlendirmeye de devam etmektedir. Gazete ve dergiler yerel ve gelenek kültürü ile ilgili içeriklerle doludur. Ulusal süreli yayınların yanında yerel basında da kentte yerel ve gelenek kültürü üzerine yazılar yayımlanmıştır. Halkevi dergileri (Ülkü dergisinin köycülükle ilgili müstakil köşe mevcuttu) ve il gazeteleri genellikle kentte okunmakla birlikte yerel ve gelenek kültürü üzerine içeriklere yer vermeye özen göstermişlerdir.

Türkiye'de radyo yayınları kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerinin oluşmasında ve yaygınlaşmasında oldukça etkilidir. Bölge radyolarının kuruluşuyla birlikte bu etki artmıştır. 1938 yılındaki Sadi Yaver Ataman'ın açıklamalı halk müziği programları, 1947 yılında kurulan Yurttan Sesler Korosu'nun yayınları, halk hikâyelerinin de dramatik olarak canlandırıldığı Arkası Yarın program serisi ve diğer radyo yayınları yerelin ve gelenek kültürünün farklı yanlarının kentte tanınmasına vesile olmuştur (Özdemir 2012: 165- 214).

1990 yılından sonra özel radyoculuğun başlamasıyla birlikte Anadolu'da pek çok yerel radyo ve televizyon kanalı kurulmuştur. İnternet sayesinde küresel ölçekte yayın yapan radyo ve televizyon kanallarının içeriklerinden önemli bir bölümü yerel ve gelenek kültürü ile ilgilidir. İlk dönemde kamu, daha sonra da özel televizyon kanalları izler kitlenin kökenlerini ve ilgi alanlarını da dikkate alarak yereli ve gelenek kültürünü dönüştürerek, bazen de yeniden yaratarak elektronik bağlama taşımıştır. Dolayısıyla kentteki yerel imge yaratımının işitsel-görsel bölümünün (dahası müzik ve anlatı bölümü) oluşmasında ve yaygınlaşmasında radyo ve televizyon kanallarının etkisi büyüktür. Bugün türkü ve düğün yayınlarıyla tanınan radyo ve televizyon kanalları mevcuttur. Ulusal televizyon kanallarındaki dizilerle ve diğer yapımlarla gelenek kültürü ve yerel sürekli yeniden keşfedilmekte ve yaratılmaktadır. Âşık kahvehanesi dizi setlerine taşınmıştır. Televizyon yapımları ağız taklitleri ve yerel tiplerle doludur. Mikrofonunu kapalı kentliler yerelin sofrasına konuk olarak gelenek temelli belgesel, gerçekte ise kültürel-magazin programı yapmaktadır. Yakın dönemin televizyon dizileri türkü yorumlarıyla çekici olmaya çalışmaktadır. Yerelin, dolayısıyla gelenek kültürünün kentli bağlamda magazinleşme sürecinde oldukça yol alındığı söylenebilir. Sinemanın töre filmlerinin yanında, mizahın ve ortaoyununun Çukurovalı hacıağa tiplemesinin (Cantek 2011: 270) ardılları ile başlayıp diğer yerel tiplerle zenginleşen yerel kalıplarına ve gelenek kültürü klişelerine televizyon bağlamında yenileri eklenmeye devam etmektedir. Bu durum kentteki yerel imgelerini pekiştirmektedir. Çok kere bu tür yapımlarla yerel kendisini ve gelenek kültürünü kentlinin gözünden algılamakta ve değerlendirmektedir. Bu süreçte gelenek geleneksele, dolayısıyla kültürel ekonomik ürüne (eğlence endüstrisi içeriğine vb.) dönüştürülmektedir.

İnternet yerelin ulusal ve küresel ölçekte kendini tanıtmaya, iletişim kurmasına ve etkileşmesine olanak sağlamıştır. Bugün birkaç sanal siteye sahip yerel kentlinin kendisini keşfetmesini beklememektedir. Yerele ait her site sanal köy monografisi niteliğine sahiptir (Özdemir 2006). Yerelin sandığı, dolayısıyla belleği sanal âleme taşınmıştır. Yerel gelenek sandığındaki çeyiz de sanal bağlamda sergilenmektedir. Yerel sesini ve gelenek kültürünü internet aracılığıyla duyurmaya ve tanıtmaktadır. İnternetle birlikte yerel ve gelenek kültürü ilgili imgeler ve klişeler hızla artmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. Yerelin sanal âlemin ötekisine dönüştüğü de gözlenmektedir. Özellikle yerel veya kentin eşiğindeki yerel kökenlilerce internette paylaşılan içerikler diğer aktörlerce dönüştürülerek (mizahileştirilerek) değerlendirilmektedir (yurdum insanı, köylü ve varoşlu başlıklı caps vb. içerikler). Mobil teknolojiler yerel ve gelenek kültürü ile ilgili kalıpları, imgeleri çeşitlendirmekte ve yaygınlaştırmaktadır. Etkileşimci sözlüklerde de yerel ve gelenek kültürü üzerine, çok kere kentli bakış açısı baskın farklı değerlendirmeler ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla her yeni iletişim, dolayısıyla etkileşim aracı ve bağlamı kentte (küreselde) yerleşik yerel ve gelenek imgelerinin pekiştirilmesinin yanında yenilerinin de eklenmesine ve yaygınlaştırılmasına neden olmaktadır.

Akademik derleme ve yayınlarla etkinlikler de kentteki yerel ve gelenek kültürü imgesini dolaylı da olsa şekillendirmiştir. Bilimsel tarafsızlık, dolayısıyla gerçeklik taşıdığı kabul edilen bu tür faaliyetler yerel ve gelenek kültürü konusunda çok kere kalıpların oluşmasına, klişelerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bazı akademisyenler yerli ve gelenek kültürünü kendilerinin kalıplaştırdıklarının farkına varamamışlardır. Derleme çalışmalarındaki bireysel tercihler, deşifre ve yayım süreçlerindeki müdahaleler, çözümlenmelerdeki dönüştürmeler yerel gelenek kültürünün, dolayısıyla yerel kimliğinin değiştirilmesi ve yeniden üretimiyle sonuçlanmıştır. Bu tür uygulamalar da doğal olarak kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerini pekiştirmiş veya farklılaştırmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk dönemde kıymetli değerler hazinesine, dolayısıyla potansiyeline sahip Anadolu insanının eğitilerek ülkenin kalkınmasına önemli katkılar sağlayabileceği düşüncesi ve inancı oldukça yaygındır. Bu nedenle de kentliler tarafından köylünün tanınması ve Anadolu'nun değerlerinin keşfedilmesine yönelik çalışmaların gerçekleştirilmesine öncelik verilmiştir. Halkevleri ve Köy Enstitüleri gibi kurumlarla bir taraftan halkın çağdaşlaşması yolunda eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi, diğer taraftan da Anadolu'nun özellikle kültürel değerlerinin tespiti ve derlenmesiyle çağdaş yaratılara dönüştürülmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda özellikle Anadolu'ya müzik (Y.Z. Demircioğlu ve ekibinin başlattığı, daha sonra Ankara Konservatuarı, Ankara Radyosu, Bela Bartok, MİFAD gibi kişi ve kurumlarla devam ettirilen çalışmalar), resim (1938- 1944 yılları arasındaki Yurt Gezileri vb.), halk dansı ve halk edebiyatı (Pertev Naili Boratav vd. çalışmaları) alanlarda saha çalışmaları gerçekleştirilmiştir. İlk dönem çalışmalarının eseri bu bellek Cumhuriyetin kültür temellerinin oluştururken, kentli yaşamda yerel ve gelenek kültürü imgesinin biçimlendirmiştir.

1930'lu yıllardaki köylü nüfusun ve tarıma dayalı ekonominin baskınlığı, ulus devlet inşası vb. olguların da etkisiyle köylü temasının *Türk resmine* girdiği, *Yurt Gezileri* ile yaygınlaştığı; 1950'lerde folklorik öğelerin, kültürel motiflerin soyut sanat kapsamında

modern açıdan işlendiği; 1960-1970 döneminde ise köylü temasının toplumsal gerçekçilik bağlamında değerlendirildiği (köyden kente göç, gecekondulaşma, uyum sorunları vb.); naif resim ve şiirsel anlayışları benimseyenlerin de köylü temasına yöneldiği görülür (ayrıntı için bkz. Hanay 2009). İlk dönemdeki yurt gezilerine de katılan, köylüyü ve gelenek kültürünü modernleştirme kaygısı taşımadan olduğu gibi resmetmeyi amaçlayan Malik Aksel kentteki gerçekçi algılamaların ve değerlendirmelerin ortaya çıkması açısından önemli bir yere sahiptir (Özünel 2013). Nuri İyem, Turgut Zaim, Fikret Otyam ve Bedri Rahmi Eyüboğlu gibi yöresel anlayışla Anadolu insanını ve kültürünü resimlerine yansıtan ressamalar kendilerinden sonrakileri de etkilemişlerdir. Kır- köy manzaraları, köylü figürleri (özellikle köylü kadınları ve çocukları vb.), gelenek kültürü unsurlarıyla uygulamalarının (festival, bayram, düğün vb.) Türk ressamalarının tablolarında işlenmesi, 1930’lu yıllardan beri kentte köy/lü ve gelenek kültürü imgelerini biçimlendirmeye devam etmektedir.

Bu dönem tablolarında daha çok kadın, çocuk ve yaşlılara yer verilmiştir. Çocuk ve yaşlılar genellikle yoksullukla birlikte sunulmuştur. Tablolarda kadınlar ise çalışkanlıkları, özverili davranışları ve anaçlıklarıyla öne çıkarılmıştır. Genç ve yetişkin erkeklere bu tablolarda fazla rastlanmamaktadır. Yetişkin erkekler bazen koyun otlatırken, harmanda çalışırken veya düğün eğlencesinde halay çekerken tablolara yansıtılmıştır. İlk dönem ressamaları yaşlıları yüzlerindeki yaşam izleriyle birlikte tablolarına taşımışlardır. Çocuklar ise kır yaşamının tadına varan bireyler olarak sunulmuştur. Kadın ve genç kızlara ilk dönemde olduğu, gibi sonra da tablolarda oldukça fazla yer verilmiştir. Kadınlar genellikle yöresel kıyafetleri içinde, nadiren gülümseyerek (genelde başı yana bükük, hüznü bakışlı) resmedilmiştir. Bu tablolardaki kalem kaşlı köylü güzellerinin, 2000’li yılların ergen argosunda ve sanal mizah (vine ve caps vb.) dünyasında ötekileştirme amaçlı olarak “köylü kız” tiplemesine dönüştürülmesi kentli yaşamdaki yerel ve gelenek kültürü imgeleri alanındaki köklü değişikliği ortaya koymaktadır. Çalışırken resmedilen kadınlar Anadolu’nun çilesini çeken kesimler olarak bu resimlere konu edilmiştir. Pek çok tabloda kadın çamaşır yıkarken, kışlık yiyecekleri hazırlarken, bebeğini emzirirken veya çocuğunu sırtında taşıırken, halı dokurken, tarlada çalışırken, koyun sağarken, su/yük taşıırken, ekmek yaparken, yemek pişirirken resmedilmiştir. Ayrıca kadınlar genellikle bebekleri veya çocukları ile birlikte tablolarda yer almaktadır. Gelin imgesi de Türk ressamalarca önemsenmiştir. Tablolardaki genç kızlar ise yöresel kıyafetler içinde ve mutlaka elinde testi, başında çiçek ve takılarla yansıtılmıştır. Geleneksel kıyafet, testi ve orak kentlinin yerel imgesinin ayrılmaz parçalarıdır. Bazı tablolarda yaşlı erkeklere de rastlanmaktadır.

Erken dönem Cumhuriyet ressamalarının, daha sonra da fotoğrafçıların oluşturdukları yerel imgeleri Türk sinemasında ve medyasında zenginleştirilerek yaşatılmıştır. “Tarlada çalışan kadınlar, ekmek yapan kadınlar, sırtında çocukla hayvan güden kadınlar, sırtında ot- çalı çırpı taşıyan kadınlar; sohbet eden yaşlı erkekler, kahvede oturan erkekler, ata binen erkekler, atlı gelin alayı, torununa bakan nine, çatlamış –yarılmış el ve yüzlere sahip yaşlı kadın ve erkekler, göçebe çadırı yanındaki kadın ve çocuklar, pazarda süt ürünler- kışlık ve sebze satan kadınlar, yayık çalkalayan kadınlar, alnı beşi birlikli- boynu katar katar altınlı gelinler, harman kaldıran erkekler ve kadınlar, altın dişli erkekler, başına çiçek takmış genç kız ve yaşlı kadınlar, hayvan sağan kadınlar, sürüsünü güden çoban, oturarak- çömelerek bekleyen

köylüler, elleri kınalı- boynu boncuklu köy güzelleri, geleneksel kıyafetler içinde köy çocukları ve yaşlı kadınlar, öküz ve kağrı, ara arabası, pala bıyıklı erkekler, kalem kaşlı kadınlar vb.” temalı fotoğraflar bu türdendir. Halı dokuyan kızlar ise, tıpkı elinde testi köylü güzeli veya halay çeken erkekler gibi, ilk köy filmlerinden biri olan Halıcı Kız’dan bu yana sanatçıların takılıp kaldıkları bir temadır. Televizyonlarda yayımlanan bugünün dizilerinde de bu tür yerel klişelerine sıklıkla rastlanmaktadır. Töre ve yerel melodram türü sinema filmlerinin devamı olarak modernize edilmiş şekilde üretilen televizyon serilerinde ana ve yan karakterler benzer imgesel özellikleri sahiptir. Bu da kentli yaşamın yerel ve gelenek kültürü imgeler belleğinde sürekliliklerin bulunduğunu göstermektedir. Kentli yaşam alanlarında yerel ve gelenek kültürü eskinin kalıplarına sadık kalınarak sürekli yeniden üretilmektedir.

Yukarıda belirtilen ve tiyatro gibi diğer alanlarda da rastlanan bu klişeler görsel olarak kartpostallara, pullara ve takvimlere de yansıtılmıştır. Bu ürünlerde Anadolu insanının tablo ve fotoğraflara yansıyan görselleri değerlendirilmiştir. Sürüsünü köyünde bırakıp kente yerleşen yerel koçlu, koyunlu, kuzulu, dereli, bahçeli, tarlalı, harmanlı, atlı, dağlı, sazlı, düğünlü, gelinli kartpostalları birbirlerine atarak özlem gidermeye çalışmıştır. Gerçekte ise özellikle bu tür görsel içeriklerle kentte yerel ve gelenek kültürü kalıplaştırılmış, klişelere dönüştürülerek yaygınlaştırılmış ve yaşatılmıştır. Ayrıca bu ürünlerde kullanılan gelenek kültürü ve yerel görselleri çok kere yabancı ülkelere aittir. Buna karşılık bu tür görseller kentlinin imge belleğinde farklı bir Anadolu köyünün kurgulanmasına neden olur. Bu uygulamada görsellerin kökeni belirsizleştirilmiş ve kır yaşamı acısı alınarak nostaljik içeriklere dönüştürülmüştür. Diğer yandan bu tür görsel ürünlere daha çok kentin yerel kökenlilerinin rağbet gösterdikleri görülür.

Okul etkinliklerinde folklor gösterilerine yer verilmesi de kentteki yerel kimliği ve gelenek kültürü imgesi üzerinde etkili olmuştur. Hatta bugün de geçerli olan folklor sözcüğünün bir bilim dalının adı olmasına karşılık halk dansları/oyunları ile sınırlı olarak algılanması yanlışlığı bu dönemdeki uygulamaların eseridir. Folklor halk oyunları ile sınırlanırken yerel ve gelenek kültürü de bu gösterilerde sunulanlarla kalıplaşmaya başlamıştır. Kalıplaştırma ve sentezleme çabası öncelikle giysilerde ve oyunlarda gözlenmiştir. Oraklı, testili, kamalı yerel klişeleri bu tür gösterilerde sergilenmiştir. İlk dönemde topluluklar belirli bir bölgenin oyunlarını oynarken, zamanla karma, daha sonra da füzyon gösteriler ortaya çıkmıştır. Buna karşılık kentli bu tür gösterileri yerel, geleneksel, otantik olarak algılamaya devam etmiştir. Özetle folklor gösterileri adı altında kentte gelenek kültürü ve yerel kimliği kalıplaştırılmış ve birkaç klişeden oluşan bileşkeye dönüştürülmüştür. Daha sonra adlarındaki “geleneksel” vurgularıyla ortaya çıkan folklor dernekleri aracılığıyla bu olgu geliştirilerek yaşatılmıştır. Burada özellikle büyük kentlerde kurulan hemşehrilik derneklerinin ve faaliyetlerinin kentli yaşamdaki yerel ve gelenek kültürü imgesini biçimlendirdiği de hatırlatılmalıdır.

Yerele ait diğer anlatım-gösterim gelenekleri gibi halk oyunları konusunda kent yaşamında farklı algı ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Önceki paragrafta belirtilenlerin dışında bazı halk oyunlarının belirginleşmesi (moda olmuş), geniş kadrolu profesyonel geleneksel dans topluluklarının ortaya çıkması gibi olgular kentli yaşamdaki yerel ve gelenek kültürü değerlendirmelerini etkilemiştir. Bu süreçte halk oyunları belleği dönüştürülerek kentli bağlamlara taşınmıştır.

Batı'daki gelişmelerin etkisiyle kentli gençler Anadolu'ya yönelerek Âşık Veysel'i, bir başka deyişle yerel müzik geleneğini keşfetmişlerdir. Bir başka deyişle kentli gençler eliyle gelenek kent merkezine taşınmıştır. Böylelikle Türk hafif/pop müziği ve Anadolu rock müziği tarzları kapsamında yerelin ve geleneğin kentli yaşamda “folklorlaştırılması” (turizm alanında kültürün turistikleştirilmesi vb.) süreci devam ettirilmiştir. Bu süreçte kilim desenli yelek ve şalvar giyen kolejli gençler geleneksel sazların da bulunduğu orkestralar eşliğinde halk müziği belleğine ait eserleri veya bu bellekten hareketle yarattıkları şarkıları seslendirmişlerdir.

Son dönemde kentli yaşamda gerçekleştirilen il tanıtım günleri ile ulusal ve uluslararası turizm fuarlarında yerel ve gelenek kültürü unsurlarından yararlanıldığı gözlenmektedir. Bu etkinliklerde yöresel ve geleneksel gıda maddeleri yine geleneksel kıyafetler içindeki kadın ve erkekler tarafından ziyaretçilere sunulmaktadır. Halk oyunu gösterileri ve el sanatı sergileri da bu tür faaliyetlerde yer almaktadır. Böylelikle kentlerdeki yerel ve gelenek kültürü imgesi “yemek, giysi, el sanatı ve halk oyunu” kapsamında yeniden üretilmektedir.

Yakın zamanlara kadar kentli ve yerel yaşamda sigara markasının dahi kentli yerel-ayrımına işaret etmekteydi. Bir dönem filtreli sigaralar kentli, filtresiz sigaralar (Birinci, İkinci vb.) ise yerel tiryakileri temsil etmekteydi. Özellikle Alamancılar köylerine döndüklerinde kentin en önemli göstergesi olarak filtreli sigaraları hediye olarak dağıtmışlardır. Diğer yandan kentteki yerel imgesinin gelişmesini izne gelmiş yerel Alamancılar da etkilemişlerdir. Kentteki “paralı yerel” imgesi ağa ve hasat sonu köylüleriyle (Bas Bas Paraları Leyla'ya şeklindeki Angaralı türküsü) başlayıp yurtdışına giden gurbetçilerle oluşmuş ve gelişmiştir. Çeyiz görme, altın alma, eğlenme gibi farklı amaçlarla kente gelen yereller etrafında bu tür klişeler oluşturulmuştur.

Genel olarak kent medenileşmenin, modernleşmenin merkezi, köy veya kır da gıda kaynağı (sonraları da sorun kaynağı) olarak algılanmıştır. Gıda teknolojisindeki ve sektöründeki gelişmelerle bu durum belirsizleşmiştir. Özellikle son on yıllık dönemde çevrecilik, doğal yaşam ve doğal beslenmenin yaygınlaşmasıyla kentli köye ve köy pazarlarına yönelmiştir. Bugün kentteki köy ve yerel imgesi denildiğinde akla köy pazarları ve organik gıdalar gelmektedir.

Kapalıçarşı ve Mısır Çarşısı gibi köklü kültürel mekânların yanında bugün alışveriş merkezleri gelenek kültürünün değerlendirildiği mekânlara dönüşmüştür. Yerel mutfak gelenekleri tüketim kültürü merkezlerinde bazen çabuk yemeğe ve markaya dönüştürülerek kentliye sunulmaktadır. Bu tür mekanlarda bir yakada küresel fastfood dükkanları, diğer yakada da geleneksel mutfak dükkanları müşterilerine hizmet vermektedir. Anadolu mutfağı mantı, döner, aşure, pide vb. ürünleriyle bir taraftan küresel markalarla rekabete sokulurken diğer taraftan da kentli, yerel ve gelenek kültürü imgesini yerken tanımakta ve içselleştirmektedir.

Kentli son dönemde doğal ürün ve uygulamalarla sağlıklı kalmak ve iyileşmek amacıyla halk hekimliği geleneğini keşfetmiş ve aktarlara yönelmiştir. Bu kapsamda dünün “kocakarı ilaçları ve uygulamaları” ötelemesi terk edilip alternatif ve tamamlayıcı tıp başlığı altında değerlendirilmeye başlanmıştır. Kentlinin bu konudaki tercihinin geçici veya kalıcı olup olmadığı henüz belli değildir. Nitekim kentlinin ne zaman özgünlük ve yaratıcılık sorunları

yaşadığında ve tükendiğinde, dün ötediği gelenek kültürüne sarıldığı sık ortaya çıkan bir klişedir. Özetle kentlinin imge dünyasında yerel ve gelenek kültürü anlamlarından çok, işlevleriyle değerlendirilmiş ve değerlendirilmeye de devam etmektedir.

Geleneğin kentte keşfi konusu modernleşme- klişeler ilişkisi temelinde açıklanabilir. Aşağıda açıklanacağı üzere modernleşme ile klişeler birbirlerini çekmekte ve desteklemektedir. Dolayısıyla klişelerin egemenliğinde modernleşen kentli yaşamda anlamın, tekliğin ve özgünlüğün, auranın ve karizmanın yok oluşu geleneğin keşfini kaçınılmaz hale getirmektedir. Klişelerle ucuzlayan, standartlaşan, tektürleşen ve sıradanlaşan yaşam el ve ev işinin eseri gelenek kültürü ile yenilenmeye ve canlandırılmaya çalışılır. Kitlesel tektürlü üretim ve tüketimin yarattığı bıkkınlığın ortadan kaldırılması için geleneğe yönelinilir.

Yerel ve gelenek kültürü kentli yaşamında gecekondularda yaşayan kesimlerin kamusal alanlardaki durumlarına göre de yorumlanmıştır. Mahalle düğünü ve konvoyu, asker uğurlama, hacı karşılama, piknik yapma gibi etkinlikler kentlinin yerel ve gelenek kültürü değerlendirmelerini etkilemiş, dolayısıyla imgelerini biçimlendirmiştir.

Bitpazarının antika pazarına dönüşüm, kentli aydın kesimin geleneği ötelemekten ve ötekileştirmekten gelenek sevdalısı haline gelmesini de açıklamaktadır. Yerelin kullandığı “kandil, yaba, araba tekeri, çömlek, küp, kar ayakkabısı, merdane vb.” araç ve gereçler, giysiler, aksesuarlar bugün kentli aydının evine özgünlük ve farklılık kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Yine gelenek kültürü kentlinin müze ve benzeri mekânlarında rağbet görmeye başlamıştır. Pek çok özel ve kamusal kent mekânı gelenek kültürü unsurlarıyla birer müzeye dönüştürülerek çekici hale getirilmeye çalışılmaktadır. Özetle geleneğin, gelenek kültürünün temel özgünlük ve farklılık kaynaklarından biri olduğu gerçeği kentli, özellikle kentli aydın ve yöneticiler tarafından bir kez daha anlaşılmıştır. Aslında UNESCO- SOKÜM Sözleşmesi'nin gelenek kültürü konusunda farkındalık ve bilinç yaratma amacıyla bu gelişmeler örtüşmektedir.

Yerel ve gelenek kültürü ile ilgili ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar ortaya koydukları politikalar, projeler, belgeler ve yaklaşımlar da kentlinin imge belleği üzerinde etkili olmuştur. Örneğin son dönemdeki UNESCO- SOKÜM sözleşmesiyle özellikle kentlerde (medya ve eğitim kurumları gibi) gelenek kültürü ve sahipleri konusunda farkındalık ve bilinç oluşturulması amaçlanmıştır. Bu süreçte yerel ve ulusal somut olmayan kültürel miras envanterlerinin oluşturulması hedeflenmiştir. Bu envanterlere kaydedilen unsurların önemli bir bölümü yerele ve yerel gelenek kültürüne aittir. Yine SOKÜM temelli müzelerin açılmasıyla kentte yerel ve gelenek kültürü konusunda farkındalığın ve duyarlılığın oluştuğu gözlenmektedir. Yaratıcı kentler ağı ve yaşayan insan hazineleri uygulamaları da kentlerdeki yerel ve gelenek kültürü algılamalarını ve değerlendirmelerini dönüştürdüğü söylenebilir. Bu tür kentli yaklaşımların hedeflediği koruma ve yaşatma çabaları geleneğin doğal yaşam sürecine müdahale olarak da yorumlanabilir.

Son dönemde gelişen kent müzeciliği kapsamında gelenek kültürü önemli bir kaynak değerlendirilmektedir. Kent müzelerinde gelenek kültürü, dolayısıyla yerel yaşam yeniden kurgulanmakta ve üretilmektedir. Buna karşılık yaratılan gelenek kültürü ve yerel toplum kurgusu, aslını bilmeyen kentli ziyaretçilerce gerçekmiş gibi algılanmaktadır. Sonuçta böyle

yapıların kent yaşamında yerel ve gelenek kültürü klişelerinin, dolayısıyla imgelerinin üretilmesine, yaygınlaştırılmasına ve pekiştirilmesine de neden olmaktadır.

Yukarıda kentli yaşamın farklı alanlarındaki yerel ve yerel kökenli gelenek kültürü imgeleri örnek verilerle değerlendirilmiştir. Bu veriler köy-kent etkileşiminin önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın örneklem alanını özellikle son dönemdeki kent kökenli karikatür ve sanal-dijital mizah içerikleri oluşturmaktadır.

Ana Çözümleme: Kentli Mizaha Yansıyan Yerel ve Gelenek Kültürü Klişeleri/ Kalıpları, Dolayısıyla İmgesi:

Kentli yaşamın diğer alanlarındakiler gibi mizahçılar da ilk dönemden beri gelenek kültüründen yararlanmışlar ve yaratılarında işlemişlerdir. Anonim belleğin yanında Türk mizah geleneği kent kökenli mizah basını ve edebiyatı, tiyatro, sinema, radyo ve televizyon, internet gibi alanlarda ve bağlamlarda yaratılan ferdi ürünleri de içermektedir. Yerel, kentli yerel ve ona ait gelenek kültürü bu tür mizah içeriklerinde sıklıkla ele alınmıştır.

Kentli- yerel etkileşiminin açık bir şekilde belirginleştirildiği alanların başında mizah gelmektedir. Bu nedenle sözlü, basılı, görsel-işitsel ve sanal-dijital mizah yaratılarının önemli bir bölümü kentli-yerel etkileşimine ayrılmıştır. Sözlü mizah bir yana diğer mizah ürünlerinde kentli yakadan sözü edilen etkileşim değerlendirilmektedir. Toplumsal, eleştirel ve çözümleyici aklın ürünü bu tür içeriklerde kentli-köylü karşılaşması üzerine yeni yorumlar sunulmaktadır. Özellikle mizah edebiyatı ve basını bu türden içeriklerle doludur. Yeşilçam sineması kapsamında üretilen komedi filmlerinde de benzer çatışma ve unsurlardan yararlanmışlardır. Türkiye'deki kamu ve özel sektör televizyon kanallarında yayımlanan mizah yapımlarında da kentlinin yerele ve gelenek kültürüne yaklaşımları değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise son dönemdeki karikatür ve caps türünden içeriklerdeki yerel ve gelenek kültürü, dolayısıyla kalıpları/klişeleri çözümlenmeye çalışılacaktır.

Karikatürlerin önemli bir bölümü gelenek kültürüne ait çeşitli ürünlerin kent yaşamında güncellenmesi, daha doğrusu parodileştirilmesinden (“soylu bir metnin sıradan bir olaya indirgenmesi; yazılı bir yapının gülünç veya eleştirel amaçla dönüştürülmesi anlamındaki parodi vd. hk. bkz. Aktulum 2004: 287- 288) oluşmaktadır. Masal, efsane, fıkra gibi yeniden kurgulanan halk anlatıları ve bağlam değiştiren anlatı kahramanları ve anlatıcıları, geçiş ritüelleri, bayram ve kutlamalar son dönem karikatürlerinde daha çok yer almaktadır. Halk hikâyeleri, masal, destan gibi geleneksel anlatı belleğiyle kahramanlarını karikatürlerinde yetkin bir şekilde işleyen Selçuk Erdem, Erdil Yaşaroğlu gibi karikatüristler bu konuda örnek gösterilebilir. Ezgi Metin Basat çalışmasının sonunda “karikatürlerde görsel metinlerin uzun cümleler kurmadan birçok anlatı metnini aktarabildiğini; kültürel özgülüğü nedeniyle karikatürlerin yorumlanabilmesi için alt metinlerin iyi okunması gerektiğini; karikatürlerde farklı kültür kodlarının bir araya getirilerek kurgulandığını; parodileştirilen sözlü kültürün yapısı bozulurken, aynı zamanda asıl biçimin hatırlatıldığını ve toplumsal belleğin hareket geçirildiğini; bu tür karikatürlerin gençlere kültürün aktarılmasında önemli araçlar olduğunu, dolayısıyla da yeni kuşakların geleneği nasıl algıladıklarının izlerinin belirlenmesini sağladıklarını” vurgulamıştır (ayrıntılı bilgi için bkz. Basat 2014: 328- 335 vd.). Bütün bu değerlendirmeler karikatürlerin özelinde mizah içeriklerinin toplumsal yapıda yerleşik

klişelerin çözümlenmesinde önemli olduklarını ortaya koymaktadır. Basat'ın çalışmasındaki karikatürler kentli yaşamda gelenek kültürünün, dolayısıyla yerel kimliğin nasıl algılandığını da açıklamaktadır. Nitekim karikatüristler özellikle kentli-yerel etkileşimden doğan uyumsuzluğu, dolayısıyla klişeleri içeriklerinde işleyerek mizahi açıdan etkili olmaya çalışmışlardır.

1990'lı yıllarda belirginleşen kentin köyleşmesi, taşradan gelenlerin kentte etkinleşmesi gibi olgular yerel ve gelenek kültürü hakkında farklı imgelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim yakın dönemin özellikle sanal-dijital mizah içeriklerinde yerel ve gelenek kültürüyle ilgili bu türden klişeler/kalıplar öne çıkarılmıştır. Bu içeriklerdeki “köylü, taşralı, Anadolu” gibi adlandırmalar dahi yerelin ve gelenek kültürünün klişeler kapsamında yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Klişe modern kentli yaşamın belirgin özelliklerindedir. Bu nedenle de yerel ve gelenek kültürünün de modern kentli yaşamda klişelere dönüştürülerek değerlendirilmesi doğal bir gelişmedir. Burada gelenek kültüründeki, modern yaşamın işlev üzerine kurulu klişevari düzenin aksine, anlam merkezli kalıpların egemenliği öncelikle vurgulanmalıdır. Gelenek anlam kalıpları bütünü, gelenek aktarıcılığı da kalıpların geçmişten geleceğe taşınması şeklinde değerlendirilebilir.

Anton C. Zijderveld klişeyi modern bilincin özsel bir ögesi olarak kabul etmektedir (Zijderveld 2010: 18). Klişeler bir bakıma bireyi ve toplumu biçimlendirir, denetler ve yönetir. Modern toplumda klişelere göre tutum takınılır ve davran gerçekleştirilir. Eskimişliklerine karşılık klişeler işlevselliklerini sürdürebilir. Zijderveld klişenin “sözcüklerde, düşüncelerde, duygularda, jestlerde ve eylemlerde dışa vuran insani ifadenin geleneksel bir biçimi olduğunu; toplumsal yaşamda sürekli tekrarlanmasından dolayı kendi orijinal, çoğunlukla da yaratıcı anlam gücünü kaybettiğini, buna karşılık toplumsal olarak işlev gördüğünü” belirtir (2010: 28). Zijderveld klişenin “geleneğe ait insani ifadenin bir biçimi olmak; sözcük, deyim, açıklama, slogan gibi dilsel unsurların yanında, jestleri de içermek; anlamın işlev tarafından aşılmasıyla içermek; özellikle başlangıçta ifadesel ve sembolik karakterinden dolayı görsel sanatlar, edebiyat ve müzikte ortaya çıkmak; bilişsel düşünce gerektirmediği için kolaylıkla tüketilebilmek; anlamı önemsiz olduğu için sıklıkla çok kısa deyim, jest ve kısa boğaz seslerinden ibaret olmak; sık tekrarlandıklarından başlangıçtaki semantik güçlerini ve çekirdek anlamlarını yitirmek; şeyleşmeye, bir başka deyişle nesnel şeylere dönüşmeye yatkın, dolayısıyla da birey karşısında görece özerkleşme eğiliminde olmak; önceki kuşakların deneyimlerinin depolandığı fiçiler olarak görülebilmek; uzun ve sık kullanımdan dolayı eski, yıpranan anlamından farklı yeni anlam kazanmaya muktedir olmak” gibi temel özelliklere sahip olduğunu vurgulamıştır (Zijderveld 2010: 23-40). Zijderveld klişelerin modern öncesi toplumda var olduğunu; din ve büyü tarafından gölgelendiğinde etkisinin arttığını, buna karşılık modern kültürde bilinç için mükemmel bir çerçeve oluşturduğunu, özetle klişeler ile modern kültürün birbirlerini çekip teşvik ettiklerini belirtmiştir. Anlamın işlev tarafından sollarılması sonucunda auranın çöküşü kapsamında anlam, değer, norm ve motiflerle alakalı olarak geleneksel aracı yapıların (aile, cemaat, dini kurum, çeşitli dernekler vb.) geride bıraktığı boşluğun klişeler tarafından doldurulduğuna işaret edilmiştir (Zijderveld 2010: 92). Modern yaşamda bu klişeler çok kere fark edilmez veya

bilinçli olarak örtülebilir. Buna karşılık eleştirel bakışın egemen olduğu mizah alanında, klişeler konusunda farkındalık yaratılarak görünür kılınır. Bu nedenle Türk toplumsal yaşamındaki kent ve yerel etkileşiminin bir sonucu olarak kentte oluşan imgeleri, dolayısıyla klişeleri çözümlmek için mizah içeriklerinin seçilmesi yerinde bir yaklaşım olacaktır.

Modern yaşamda klişelerin çoğalması, yaygınlaşması, etkinleşmesi ve pekişmesi imgeleşme sürecinin özünü oluşturur (klişeler hk. Bkz. Zijderveld 2010). Bu süreçte benzer klişeler birbirlerini bütünleşerek imgeyi oluşturur. Kentteki, dolayısıyla da ülkedeki, dünyadaki yerel ve gelenek imgesi de uzun yılların birikimi bu tür klişelerin birleşiminden meydana gelmektedir. Yerleşik klişeler yenilerinin yaratılması için gerekli altyapıyı hazırlamaktadır. Kentteki yerel ve gelenek imgeleri de benzer süreçlerin eseridir. Mizah ise bu klişelerin eleştirisinden beslenmektedir.

Türk mizahçıları eskiden beri basılı, işitsel, görsel, görsel-işitsel içeriklerinde klişeleri işlemektedirler. Özellikle tiyatro, mizah basını ve edebiyatında farklı açılardan ele alınan klişeler, sanal ve dijital kültür bağlamında belirgin hale gelmiştir. Bugünkü caps ve vine vb. sanal-dijital içeriklerin öncülleri olan mizah öyküleri (Aziz Nesin, Rıfat Ilgaz, Muzaffer İzgü gibi ustaların öyküleri vb.), Yeşilçam sinemasının komedi filmleri (Şaban serileri, Zeki Alasya- Metin Akpınar filmleri, Şener Şen- Kemal Sunal/ İlyas Salman filmleri vb.), televizyon dizileri (Kaynanalar, Bizimkiler, Ekmek Teknesi vb.) ve televizyon kanallarının diğer komedi yapımları (Olacak O Kadar, Yasemince, Komedi Dükkânı, Güldür Güldür Show vb.) Türk toplumsal yaşamındaki klişeleri mizah penceresinde yansıtmışlardır. Stand-up gibi adlarla sergilenen tek kişilik gösterilerin (Cem Yılmaz gösterileri vb.) omurgasını klişeler meydana getirmektedir. Türkleri Anlama Kılavuzu (Coşkun 2005), Ah Şu Yurdum İnsanı (Kireççi 2005), The Türkler (Pekşen 2005), Klişeler Kitabı (Tülek 2008) gibi yayınlarda Türk toplumunda yerleşik klişeler farklı açılardan değerlendirilmiştir. Biz Türkler ve yurdum insanı başlıkları altında pek çok içerik sanal ve dijital bağlamda paylaşılmaktadır.

Son Dönemde “klişeler” başlığı altında “dizi, siyaset, eğitim, aile, toplumsal, medya, magazin, iş dünyası, futbol, sanat, cinsel, aşk, gazetecilik, Türk aydını, Türk habercilik, televizyon, Türk erkeği, anne, Türk kızı” gibi farklı alanlarla ilgili olarak paylaşılan “Biz adam olmayız, Bizim bizden başka dostumuz yok, Doğaya aşığım, İlişkilerimde sadığım, İnanmak başarmanın yarısı, Dostluk kazandı, Topu ayağa oynamak, Boşaltıyoruz, Beni sizler yarattınız, Reklama ihtiyacım yok, 70 milyon bizi izliyor, Uzmanlar uyarıyor, Hizmet için varız, Ehliyeti bakkaldan almış ne olacak, İstanbul bitti abi bitti, Su içsem kilo alıyorum, Atın ölümü arpadan olsun, Acı patlıcanı kırağı çalmaz, Japon yapmış abi, Bak sözüme geldin, Bana iyi geldi sen de kullan, Yüzde 70 kesin, Bu ders hayatta ne işe yarayacak arkadaş, Bana anne deme, Baba olunca anlıyacaksın, Hep fakirlikten, Ne iş olsa yaparım, Seviyorum ulaan, Parayı bulunca bizi unuttu, Sorun sende değil bende, Sen benim kim olduğumu biliyor musun, Rahat battı, Beni anlamıyorsun, Sinirimden gülüyorum, Yok bi şey ağlamıyorum, Bizi çekemediler, Zaman her şeyin ilacı, Seviyorsan git konuş arkadaş, Sadece arkadaşız, Yatak odasını kız tarafı, Öğretmen bana taktı, Kralınız gelsin, En iyi iş gıda gıda- krizde bile batmaz, Kesin sana vurgun, Arabesk dinlemiyorum ki” türünden içerikler de bulunmaktadır (ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir 2016). Gerek Biz Türkler ve gerekse Yurdum insanı “bir topluluğa özgü belirgin özellikle bütünü” (Tezcan 1993: 85- 93) olarak tanımlanan stereotipler

kapsamında da yorumlanabilmektedir. Sonuçta Yurdum İnsanı da yereli temsil etmektedir. Dolayısıyla bu başlıklar altında kent yaşamında yerleşik gelenek kültürü ve toplumu ile yerel klişeler toplumsal eleştiri ve mizah amaçlı olarak paylaşılmaktadır.

Biz Türkler başlığı altında “tatil, yemek, eğitim, misafirlik, çocuk, ulaşım, düğün, sağlık, sokak, askerlik, tarih, uluslararası ilişkiler, kent yaşamı, gurbet/çilik, eğlence, ekonomi/ticaret, güvenlik, sanat, kadın-erkek ilişkisi, toplumsal cinsiyet, kadın-erkek ilişkileri, sanayileşme, inanç, spor/futbol, teknoloji, internet” (Özdemir 2016) gibi farklı alanlar yaygın olan klişeler ele alınmaktadır. Bu kapsamda Türk toplumunda tekrarlanan klişelere yer verilmektedir. Dolayısıyla Biz Türkler tanımlamasının, dolayısıyla ilgili klişelerin genel anlamda gelenek kültürünü ve toplumunu temsil ettiği söylenebilir.

Yurdum İnsanı kapsamında ise Türk toplumsal yaşamında tespit edilen sıra dışılıklar ele alınmaktadır. Bu tür içerikler “adını dağlara yazdım yârim, balık avında, bilgi yarışması, böyle bir oyun havası oynayan yok, çatlak mizah, dans, deniz diyalogları, duvar yazıları, düğün, gülmek garanti, güreş, haberler, hem çalar hem söyler, her şey dâhil, horon, ırgalamaz beni, icatlar, ilginç olaylar, İngilizce konuşuyor/ yabancı dilde yazılar, işyeri adları, instagram, iş güvenliği, jet ski, jimnastik, komik fotolar, komik ilanlar, komik video/lar, komik yazılar, köprü, laflar, manzaralar, memleketten, olaylar/onedio, piknikte, fenomenler, plaj manzaraları, rap, replikler, roman dansı, röportaj, stand up, şaka gibi, şarkılar, şiirler, tabela yazıları, apartman yönetici ilanları, eleman arama ilanları, taklit, hırsıza hitaben yazılan yazılar, satılık araç ve ev ilanları, aşk ve evlilik ilanları, uyarı levhaları, taşıt yazıları/edebiyatı, ilginç çözümler, reklamlar, üstün zekâsı, yazım yanlışları, zoruna mı gitti/gardaş, yaratıcı zekâsı” (Özdemir 2016) başlıkları altında paylaşılmaktadır. Bu tür mizah içeriklerinin temelde yerel göndermeli olarak üretildiği ve paylaşıldığı gözlenmektedir.

Diğer yandan aşağıda örneklendiği üzere son dönem karikatürleriyle elektronik mizah içeriklerine de yerel ve gelenek kültürü ile ilgili klişeler yansıtılmıştır.

Umut Sarıkaya'nın “Yüzdeyüz *Organik*” başlıklı karikatür köşesi, geleneğin ve yerelin son dönemde yüceltilen bir yanına vurgu yapmaktadır. Yakınlara kadar ötelen ve ötekileştirilen köylü ve köylüye ait olanın özellikle 1990'ların sonu ve 2000'li yılların başında kentli tarafından keşfedilerek yüceltilmesi dikkat çekicidir. Böylelikle kentli keten tohumunu, keçi peynirini veya buğday özünü keşfederken yakın geçmişteki klişeleri çoktan unutmuş halde doğal ve organik beslendiği, dahası yaşadığı için farklılaşmaya çalışmaktadır. Burada “köylüye ait olandan çok doğal veya organik” vurgusu yapılmaktadır. Yine de kent yaşamında köy pazarlarının, köy yumurtasının veya köy peynirinin itibarlı (pahalı !) bir konuma, hatta marka değerine (ilgili bakanlığın “doğal, organik, köy vb.” etiketli gıdalar hakkındaki son düzenlemesi bu açıdan önemlidir) sahip olduğu söylenebilir. Bu kapsamda son dönemde yoğun bir şekilde yerelin doğal ve organik vurgulu gıda maddelerini Coğrafi İşaretler kapsamında tescil ettirmesiyle belirginleşen “yerelin, geleneğin markalaşması” sürecine dikkat çekilmelidir. Özetle kent yaşamında yerel ve ona ait olan gelenek kültürü ötelenme ve ötekileştirilme aşamasını çoktan geride bırakmış, markalaşmanın kıymetli kaynağı ve gerekçesi haline getirilmiştir. Adı geçen karikatürde dikkat çeken bir başka konu ise organik ve doğal yaşam sevdasının peşinde yerele/ köye yerleşen şirketlerin CEO'larına işaret

edilmesidir. Nitekim mesleğini bırakıp yerele yerleşerek üzümçülük- şarapçılık, zeytincilik-zeytinyağcılığı, besicilik, sütçülük, doğal tarım gibi işlerle meşgul olan çok sayıda kentli üst yöneticinin bulunduğu gerçeği bu karikatüre de yansıtılmıştır.

Mutfak geleneği yerel ve gelenek kültürünün kentteki en etkili alanlarından birini oluşturmaktadır. Yemek türleri, yemek araç ve gereçleriyle sofraya uygulamaları kentlinin yerel ve gelenekle ilgili imge belleğinde oldukça etkilidir. Kentli yaşamda pek önemsenmeyen, dahası ötelenen sofraya, tahta kaşık ve bakır kap bugün lüks yemek mekânlarının temel özgünlüğü ve çekiciliği olarak öne çıkarılmaktadır. Şark köşelerinden lüks mekânlara gelenek kültürünün taşınması kentlinin algı ve yorum dünyasındaki değişimleri göstermektedir. Hatta bugün kentli yaşamda bakır kap, doğal yemek malzemeleriyle birlikte lezzetin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Margarineri terk eden kentli bugün köy tereyağına tutkun hale gelmiştir. Teknolojik gıda sektörünün etkisiyle bir kenara itilen yerele, köye ve geleneğe ait olanlar bugün kentin merkezine taşınmıştır. Kentli geçmişte ötediklerini bugün “doğal, organik, geleneksel” etiketiyle oldukça pahalıya satın alır hale gelmiştir. Bugün “aşure, keşkek, dürüm, kumpir, gözleme, bulgur pilavı, tarhana vb.” yemekler kentteki yerel ve gelenek kökenli çekici hatırlatıcılar olarak sunulmaktadır. Manti evi gibi mekânların kentte yaygınlaşması bir taraftan geleneğin markalaşma sürecinin, diğer taraftan da gelenek ve yerel imgelerinin mekânlara yansımalarının göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda kent merkezinin yerel tarafından ele geçirilmesinin, müzik bir yana bırakılırsa öncelikle yerel kökenli mutfak geleneğiyle gerçekleştiği ileri sürülebilir. Bu tür gelişmeler kentlinin yerel ve gelenek kültürü imgelerindeki değişim ve dönüşümleri de yansıtmaktadır. Son dönemdeki capslerin birinde Arjantinli ünlü futbolcu Messi'nin çiğ köfte yoğururken “Ayran doldur hele Neymar” şeklinde seslenmesi ise konunun farklı türden bir mizah örneğini meydana getirmektedir. Çiğ köfte ve lahmacun merkezli kentli-yerel tartışmaları bugün etkisini yitirmiştir. Pastanelerle birlikte kentin lokantacıları da yerlerini baklavacı, pideci, kebabçı ve ciğercilere bırakmışlardır. Bu süreçte yerel ve gelenek kültürünün birkaç ürün temelinde değerlendirildiği görülür.

Mizahçıların da ilgi gösterdikleri “folklor (kültür, sanat) festivalleri” kent yaşamının yerele ve geleneğe bakışını ortaya koymaktadır. “Folklor festivali” halk bilimi araştırmacıları çok uğraşsa da aslında imge araştırmaları açısından oldukça yerinde bir tanımlamadır. Kentli yerele ve gelenek kültürüne, daha önce de değinildiği gibi, folklor gösterileri ve folklor festivali penceresinden bakmış ve bakmaya da devam etmektedir. Halk oyunlarının “folklor gösterisine” dönüştürülmesi de kentlinin yereli ve ona ait olanı “geleneksel” hale getirerek (kentli yaşama uygun hale getirerek, dönüştürerek, otantikleştirerek, folklorikleştirerek, gelenekselleştirerek) kalıplaştırdığı/klişeleştirdiğini, dahası dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür folklor festivallerinin “uluslararası ve geleneksel” olmasına özen gösterilmesi ise bir başka dikkat çekici uygulamadır. Özetle yerele ve gelenek kültürüne ait her şey kentte uzun süre folklor/ik başlığı altında değerlendirilmiştir. Bir süre sonra folklor/ik sözcüğü yerine “geleneksel, otantik” gibi kelimeler kullanılmıştır. Bütün bu tanımlamalar, kentlinin yereli ve gelenek kültürünü klişelerden yararlanarak yorumladığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde yerel de kentliyi ve kentli kültürüyle yaşamını klişeleştirerek

değerlendirmiştir. Bir başka deyişle kentli ve yerel etkileşimi ilgili klişeleri yaratmış ve klişelerin çatışması ekseninde yorumlanmıştır.

Bu etkinliklere eklenen “sanat, kültür” sözcükleri ise dönüştürülen yerel ve geleneğin kentli, dolayısıyla modern, çağdaş olarak kabul edilen sanat ve kültür etkinlikleriyle (resim sergisi, konser vb.) birleştirilerek gerçekleştirileceğini göstermektedir. Bu tür gösterilerde gerçekleştirilen kermeslerde yerel gelenek ürünleri değerlendirilmektedir. Kız meslek liseleri, halk eğitim merkezleri gibi eğitim kurumlarında geleneğin dönüştürülerek yaşatıldığı gözlenmiştir. Sonuçta bugün kentteki folklor vurgulu etkinlikler yerel ve gelenek kültürü klişelerini ve imgelerini yaygınlaştırmakta ve pekiştirmektedir. Önceki dönemin “folklor/ik” sözcüğü bugün yerini “organik, doğal, otantik, geleneksel” ve benzerlerine bırakmıştır. Sonuçta kentli yerele ve gelenek kültürüne klişelerin penceresinden bakmaya devam etmiştir. Diğer yandan, karikatürlerde de yansıtıldığı üzere, siyasal aktörler bu tür etkinliklere katılarak yerel, yerel kökenli kentli ve kentli seçmeni etkilemeye çalışmışlar ve çalışmaya da devam etmektedirler. Ayrıca yerel ve merkezi kamu kurum ve kuruluşlarının mali desteklediğiyle düzenlenen Hıdrellez, Nevruz ve diğer yöresel şenlik, festival ve kutlamalarla yerel gelenek kültürü imgesi yaygınlaştırılmakta ve pekiştirilmektedir.

Mizah içeriklerinde toplumsal cinsiyet kimlikleri ve eril egemenlik, yerel ve gelenek kültürü imgeleri üzerinden değerlendirildiği görülür. Buna karşılık Ramize Erer, Feyhan Güver gibi karikatüristler geleneksel kadın tiplerinde kentli ve yerel kadını birleştirerek konuşurma yolunu seçerler. Özellikle kadın-erkek ilişkileri, cinsel yaşam, evlilik gibi konular bu karikatürlerde belirginleştirilerek eleştirel bir bakış açısıyla el alınmıştır. Bu ürünlerde toplumsal cinsiyeti oluşturan klişeler kadın penceresinden değerlendirilmektedir. Buna karşılık kentle etkileşim sürecinde yerel erkek daha etkin olmuştur. Askerlik, ekonomi, eğlence vb. alanlarda daha sık olarak kentli yaşama katılan yerel erkeğe karşılık, yerel kadın uzun süre sağlık gibi zorunlu nedenler dışında kentten uzak kalmıştır. Bu durum karikatürlere de yansıtılmıştır. Yine karikatürlerde kutlamalar dâhil olmak üzere kadınlar yemeği hazırlarken, erkekler de yerken gösterilmiştir. Özellikle son on yıllık döneme ait karikatürlerde yerel ve gelenek kültürü basılı mizah alanında yeniden kurgulanarak sunulmuştur. Doğal olarak bu tür mizah ürünleri de kentli yaşamda yerleşik klişelerden beslenmiştir. Bu klişeler sayesinde mizahçı toplumsal belleğe göndermeler yaparak genç okur kitlesine ulaşma yolunu seçmiştir. Bu karikatürlerin özünü, klişelerin hatırlatıcılığından yararlanılarak yerel ve gelenek kültürüyle ilgili klişelerin parodileştirilmesi oluşturmaktadır.

Yöresel ağız özellikleri kent yaşamında yerel ve gelenek kültürünü temsil eden değerlerin başında gelmektedir. Romancı, hikâyeci, oyun yazarı, senarist, reklamcı, yönetmen gibi kentli aktörler yerel ve gelenek kültürüyle ilgili faaliyetlerinde öncelikle yöresel ağız özelliklerinden etkili bir şekilde yararlanmışlar ve yararlanmaya da devam etmektedirler. Ege ağız/ Muğla ağızı, Sivas ağızı, Kastamonu ağızı, Bolu ağızı, Trakya ağızı son dönemin kültürel endüstriyel içeriklerinde sıklıkla değerlendirilmiştir. Kentte yakınlar kadar ötekileştirme unsuru olan yerel ağızların bugün çekicilik kaynağına dönüşmesi ilginçtir. Radyo ve televizyon içeriklerinde çoğu yanlış, yapay ve abartılı yöresel ağızlar konuşan tiplerle rastlanması ise farklı araştırmaları gerektirmektedir. Son dönemdeki karikatürlere de ağız ve yerel argo yansıtılmaya çalışılmaktadır. Plak ve kaset kayıtlarıyla başlayan bu uygulama bugün

internetteki öz içeriklerle devam etmektedir. Bebek ve hayvanların yer aldığı capslerde de argo ve ağız özelliklerini yansıtan yazılara rastlanmaktadır. Şehirli- köylü vine ve capsleri daha çok görsel (benli ve yekpare kaşlı, bıyıklı yerel vb.) ve sözel klişelerle müzik içeriklerini yansıtmaktadır.

Mizahın temelini eleştirel düşünce, müstehcenlik ve argo oluşturur. Caps ve vine türü içeriklerdeki yerelle ilişkilendirilen argo ve kaba hitapların kent kökenli elektronik bağlam yaratıları olduğu söylenebilir. Ayrıca kent argosunun oldukça hacimli olduğunu ilgili kaynaklar ortaya koymaktadır. Sanal bağlamda lakapların da yerele ait gösterilmesi basılı ve elektronik mizah içeriklerinde de yaygın olduğu tespit edilmektedir. Çok kere caps ve vine türü elektronik içeriklerde yerel tiplemelere eşlik eden argo ve küfür oldukça belirgindir. Bu tür içeriklerin kentteki yerel imgesinin olumsuz kalıplarla geliştirilmesine neden olduğu ileri sürülebilir. Kent yaşamında çok kere taş fırın erkekliği ve maçoluk, dolayısıyla argo ve küfürlü söylem de yerel ve geleneksel erkek kimliğiyle bütünleştirilmektedir. Kentli yaşamda iltifat, sohbet ya da kavga ederken yöresel ağız özelliklerinden de yararlanılmaktadır. “Ben böyleyim, değişmem, prensip meselesi vb.” klişelerden oluşan, dolayısıyla bir türlü değişmeyen/ değiştirilemeyen erkek kimliğinin de yerele atfedilmesi dikkat çekicidir. Bir bakıma kentli diğer alanlarda olduğu gibi toplumsal cinsiyet alanındaki olumsuz klişeleri yerele yüklemiş gibidir. Burada değişme-dönüşüm yanlısı olarak kentli, toplumsal cinsiyet kimliği, eril düzen, gelenek kültürü, töre, örf ve adetler gibi alanlardaki klişeleri öne çıkarılarak yerelin değişmemesi vurgulanmaktadır. Diğer taraftan da kentli yereli değişmediği, böylelikle organik, özgün ve farklı kalabildiğini için yüceltir. Köy ve gelenek toplumu için değişmeme, genelde bir ötekileştirme, seyrek olarak da yüceltilme özelliği olabilmektedir. Özetle kentlinin yerel ve gelenek kültürü karşısındaki tutarsızlığını mizah ürünlerine yansıtılan klişelerden hareketle de kolaylıkla belirlenebilmektedir.

Atasözleri ve deyimlerin mizah ürünlerinde yerel ve gelenek kültürüyle birlikte ve dönüştürülerek yansıtıldığı görülür. Böylelikle kültürel kapsamda yerelin anonimliğine, dolayısıyla da kentlinin bireyselliğe gönderme yapılmaktadır. Sonuçta anonimlik yerel ve gelenek kültürü imgesinin belirgin özelliğini yansıtan klişelerden biri olarak sunulmaktadır.

Yerele atfedilen kadın- erkek ilişkileri de kentli mizah ürünlerinde farklı biçimlerde yer almaktadır. “Abi git konuş istersen, seviyorum ulan, seviyorsan iste(t)” gibi sözlü kültür klişelerinin yanında, farklı iletişim uygulamaları (mendil, çiçek vb.) da kentli mizaha taşınmıştır. Kentli mizah ürünlerinde bu tür içeriklerin romantik ve sevimli, buna karşılık gecekondulu bağlamla arabesk yaşam klişelerinin ise itici sunulduğu gözlenmektedir. Özellikle sanal/dijital mizah içeriklerinde kentin eşikteki delikanlısının modifiye ettiği eski model otomobilini bireysel ifade aracına dönüştürerek dolaşması işlenmektedir. Bazı ürünlerde ağa/zengin kızı- fakir gencin yerini eğitilmiş kentli kız- fakir eğitimsiz gecekondulu delikanlısı alır. Sonuçta ise mizaha yansıyan “biz de insanız; batsın bu dünya; kader utansın” vb. arabesk söylem kalıplarıyla kendini gösteren gecekondulu delikanlısının tesellisi/ tutunamamazlığı ortaya konulmaktadır. Gecekondulu kız- kentli erkek ilişkileri ise ancak Yeşilçam filmlerine konu olabilir. Karikatüre yansıyan “evi benim üzerime yap”tan “apartmanı/katı benim üzerime yap”a evrilen klişe söylem de yine yerel ve gelenek toplumuna atfedilmektedir.

Burada kadının kendini güvenceye akma çabası da yerelle ve gelenek kültürüyle ilişkilendirilmektedir.

Kentli mizah ürünlerinde çok kere kadına yönelik şiddet yerel, gelenek toplumuna ait bir olgu olarak gösterilmektedir. Özellikle de gazetelerin üçüncü sayfasına yansıyan haberler, töre filmleri, yerel melodramlar ve televizyon dizileri, köy romanları ve tiyatro oyunları gibi farklı dinamikler de bu durumun doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Bu tür içerikleri aracılığıyla mizahçı kadına yönelik şiddet konusunda kentli bağlamda farkındalık ve duyarlılık oluşturmaya çalışırken, dolaylı olarak konuyu yerelle ve gelenek kültürüyle ilişkilendirebilmektedir.

“Evde kalan kız” tiplemesinin yanında mizah içeriklerine tarlada, evde çalışan kadın “kahvede oturan erkek” tipleri de yansıtılmıştır. Kentin özgür kızının karşısında kurallarla kısıtlanmış yerel genç kız teması, özellikle kadın karikatüristler tarafından dönüştürülerek yorumlanmıştır. Diğer yandan Atilla Atalay’ın yarattığı, eşikte yaşayan gecekondu kızı Sıdika ile Feyhan Güver’in Bayır Gülü (kentli özgür kız- kadın penceresinden bakan köylü kız ve kadın tiplemesini) tiplmeleri bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Sıdika saksılı penceresinden kente uzaktan bakarken, Bayır Gülü’nde köylü kadınlar yaşamlarını kentli kadın bakışıyla değerlendirirler. İmam nikâhı ve çok eşlilik (kuma vb.) de bu tür mizah içeriklerinde yerele özgü bir özellik olarak işlenebilmektedir. Mizahın işlediği ve çoklarınınca yerele atfedilen çocuk gelinler sorunu kentteki yerel imgesini olumsuz yönde etkilemiştir.

Gecekonducular özellikle 1960- 1970 sonrası kentli yaşamdaki yerel ve gelenek kültürü imgelerinde önemli değişimlere neden olmuştur. Yerel açısından “yeneceğim seni taşı toprağı altın İstanbul’dan, 1990’ların sonunda “hadi gel köyümüze geri dönelim”e evrilen bir dönüşümden söz edilebilir. Göçülen kentten boşaltılan kentte dönüşüm çeyrek asırda gerçekleşmiştir. Ötelenen ve ötekileştirilen köyden, özlenen yurda dönüş kentli eşiktekinin toplumsal yaşamındaki değişikliği özetlemektedir. Evini temizleyen kadından apartmanlara temizliğe giden kadına dönüşüm, kentli yaşamdaki yerel kadın imgesi üzerinde belirleyici olmuştur. Uzun süre eşikteki gecekonduya yaşayan yerel, son dönemde toplu konutlara taşınmış, sonunda mutlu ve huzurlu olmak için köyüne göçmek zorunda kalmıştır. Kentliler açısından da “uzaktaki romantik, özlem duyulan yerelden” 1970- 1980’lerden sonra “sorun kaynağı, kentin merkezini işgal eden, arabesk eşikteki taşralıya” dönüşümden bahsedilebilir. Kentin merkezini eşikte güçlenerek merkezi ele geçirenlere kaptıran eski kentliler ise sahildeki köylere taşınarak postmodern köylülere dönüşmüşlerdir. Sonuçta köyleşen kentlerle kentleşen köyler aynı dönemde ortaya çıkmış olgulardır. Bu değişim ve dönüşümler 1970’li yılların Gırgır dergisinden beri kentli mizah içeriklerinde yoğun bir şekilde ele alınmaktadır.

Kentteki yerel ve gelenek kültürü imgesini pekiştiren unsurların köken mekânlarının başında stadyum, cami, terminal gibi kamusal mekânlar gelmektedir. Kentin kamusal alanındaki yerelin durumları da mizah ürünlerine yansıtılmıştır. Kentin eşikteki yerel, özellikle asker uğurlama, futbol karşılaşması ve düğün konvoyu gibi kitlesel eylemleriyle kamusal alanda kendini belirginleştirir. Örneğin kentli futbol takımlarının en önemli taraftarlarını eşikteki erkekler oluşturmaktadır. Bu durum eşiktekinin kent merkezinde yer alma çabalarını da örnekler (ayrıntı için bkz. Özünel 2015). Yüksek sesli kornaların eşliğinde düğün

konvoylarını şehrin ana caddelerinde dolaştırmak bir bakıma eşiktekinin kentte var olduklarını abartılı şekilde gösterme biçimlerinden birini oluşturmaktadır. Böylelikle eşiktecilik “en ateşli taraftar vb.” ile ortadan kaldırılmaya, kente sonradan gelmişlik abartılı kent savunuculuğuyla giderilmeye çalışılır. Bütün bu faaliyetler kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerine yeni unsurların katılmasına neden olur. Kente göçün arttığı 1970’li yıllardan sonra kırsalda olandan çok, kentin eşikteki yerel ve gelenek imgesini biçimlendirmişlerdir. Hatta bu dönemle birlikte köyünde kalanlar ve onların gelenek kültürü kentliler tarafından olumlu karşılanmaya başlanmıştır. Özetle eşiktekinin kentteki olumsuz yerel ve gelenek klişelerinin temel kaynakları olarak görülür. Kentli için en iyi yerel “köyünde olandır”. 1990’ların sonundan itibaren köydeki yerelin ve onun geleneklerinin kentli yaşamda değerinin hızla arttığı gözlenir.

Parkta ızgara eşliğinde piknik yapmak da yerel ve geleneksel kimliğin temel göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kentlinin pek onaylamadığı bu durum yerelle ilgili imgelerin olumsuz klişelerinin kökenlerinden biridir. İmgelerin olumsuz içerikleri çok kere kentli yaşamda eşiktekinin ile kentlinin çatışmasının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu tür konular kentli mizah içeriklerinde sıklıkla işlenmiştir.

Mizah ürünlerinin temel mekânlarından birini pazar yerleri oluşturur. Pazar yerleri farklı toplumsal kesimleri bir araya getiren kamusal mekânların başında gelmektedir. Bu mekânlar aynı zamanda yerel ile kentlinin buluşma ve etkileşim mekânlarıdır. Yakın zamanlara kadar manavdan alışveriş yapan kentlilerin doğal ve organik beslenmek amacıyla köy pazarlarına yönelmesi kentteki yerel imgesinde de çözümlerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Bu tür pazarlarda satıcıların ürünün üreticileri olmasına, bunun da çok kere ağız özelliklerine dikkat edilerek kontrol edilmesine özen gösterilmektedir. Çoğunluğunu kadınların oluşturduğu yerel satıcılar da yerel kıyafetlerin yanında, ağız özelliklerini kullanmanın da satışlarını artırdığının farkına varmışlardır. Hatta kentli aktörlerin yerel ve ulusal reklam içeriklerinde bu yöntemi etkili bir şekilde kullandıkları gözlenmektedir. Manavdan pazara, özellikle de köy pazarına geçiş/dönüş, böylelikle yerelin ve geleneğin bir kez daha keşfi, kentteki yerel imgesindeki değişimleri de ortaya koymaktadır.

Mizah ürünlerine yansıyan ve pek çok geleneksel uygulamayı içeren bir başka imge alanı ise resmi ve dini bayramlardır. Dini bayramlar çok kere yerele ve geleneksele, resmi bayramlar ise kentliye ve moderne yaşama aitmiş gibi bir kabul oldukça yaygındır. Son dönemde özellikle kurban bayramları (dahası kurbanlık ve kesim alanları vb.) kentli mizahın temel tartışma konularından biri haline gelmiştir. Dolayısıyla da kentte yerel ve gelenek kültürü imgeleri bu tür tartışmalara yansıyan klişeler merkezinde biçimlenebilmektedir.

Geçmişte olduğu gibi, bugün de mizah ürünlerinde gelenek müziği çeşitli şekillerde yer almaktadır. Bu tür mizah içeriklerinde “saz, âşık, âşık atışması, türkü” gibi gelenek müziği motifleri değerlendirilmiştir. Yerelin sesi olarak kabul edilen türküler kent yaşamında bazen moda olmakta, bazen unutulmaktadır. Dahası kent müziği tıkandığında yerelin gelenek müziğini, yani türküsünü hatırlayarak bu durumu aşmaya, yenilenmeye çalışmaktadır. Buna karşılık kent yaşamında uzun türkü ile modernleşmenin bir arada olamayacağı genel kabulü yaygın olmuştur. Modernlik ve gelenek müziği, dolayısıyla gelenek kültürü ilişkisi

mizahçıların sıklıkla kullandıkları bir tema olarak yaşamaya devam etmektedir. Aynı şekilde pek çok türkünün kent yaşamında her dönemde tutulduğu da bir gerçektir. Özellikle sanal-dijital mizah bağlamında, sinema ve televizyon yapımlarında olduğu gibi, yerel müzik içeriklerinden de yararlanıldığı gözlenmektedir.

Kentli mizah ürünlerinde yerele, yerel kökenli kentliye, dolayısıyla gelenek kültürüne eğlence unsurları da kullanılmıştır. Eğlence kentli- yerel ayrımında önemli bir alandır. Eğlence mekânları, ürünleri, aktörleri ve uygulamalarına göre kentli ve yerel ayrımı yapılabilmektedir. Özellikle erkek ve kadın eğlencelerinin ayrılığı, farklı eğlence mekânları, eğlence davranış ve tutumlarındaki değişikliklerin bu ayrımı belirginleştirmek adına mizah içeriklerinde değerlendirildiği görülmektedir. Kentli mizaha da konu olan köy düğününden, mahalle arası sokak düğününe ve salon düğününe geçiş yerelin eğlence geleneğindeki, dolayısıyla kültüründeki değişimleri de ortaya koymaktadır. Benzer bir durumu davul-zurna-sazdan elektrosaza ve orga, oradan da orkestraya geçiş süreci kapsamında gözlemlemek mümkündür. Kent tepesinde modifiye araçtan yayılan Angaralı havası eşliğinde, erkek erkeğe gerçekleştirilen gece eğlencesine basılı ve elektronik mizah içeriklerinde sıklıkla tesadüf edilmektedir. Yine deve güreşi, at yarışı ve yağlı güreş gibi yerel eğlenceler de kentli mizahçıların işledikleri konular arasındadır. Sonuçta bu tür mizah içerikleri de kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerini etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir.

Yerele ait giyim-kuşam geleneği kentlinin imge dünyasında eskiden beri belirleyici olmuştur. Görsel- işitsel unsurların imge oluşumunda oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Günümüzdeki mizah içeriklerinde de yerel öncelikle geleneksel kıyafetleriyle belirginleştirilmektedir. Allı güllü, şalvarlı, başı yazmalı kadın ile kasketli, bıyıklı erkek tiplerine kentli mizah içeriklerinde sıklıkla yer verilmektedir. Diğer taraftan bir dönemin yadırganan yerel giyim-kuşam geleneklerinin bugün kentli yaşamda defilelere kaynaklık ettiği de görülmektedir. Kentli yaşamda, dolayısıyla mizah ürünlerinde “ayakkabının ardına basma, tespih taşıma, çizgili pijama giyme, kasket takma, şalvar giyme” gibi erkek giyim-kuşam kalıpları da yerel ve geleneksel yaşam klişeleri olarak sunulmaktadır.

Mizah ürünlerine de yansıtıldığı gibi, halk hekimliği uygulamaları kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerindeki değişmelerin gözlenmesini kolaylaştırmaktadır. Ocak, hamam, kaplıca, aktar, kocakarı ilacı gibi geleneksel sağaltım kapsamındaki yapı, ilaç ve uygulamaların alternatif ve tamamlayıcı sağlık alanında değerlendirilmesi konusunu mizahçılar da işlemişlerdir. Yakınlara kadar ötekileştirilerek ortadan kaldırılmasını savunduğu halk hekimliği alanını kentli bugün yüceltmektedir.

İç mimarinin temel kaynağı haline gelen el sanatları yerel ve gelenek kültürü kalıplarını farklılaştırmıştır. Mizah içeriklerinde geleneksel mekânın yaratımında ocağın yanında sedir, halı ve kilim mutlaka kullanılmıştır. Bugün yerelce kullanılmayan araç ve gereçlerin yanında bazı el sanatı ürünleri kentlinin evinde özgünlük ve farklılık kaynağına dönüşmüştür. “Nazarlık, Şahmeran resimli seccade, koçboynuzu motifli kilim, bakır kazan, yaba” gibi eşyalar da yerele ait maddi kültür unsurları olarak kentlinin mizah, dolayısıyla imge alanında değerlendirilmektedir.

Günümüz mizah ürünlerinde doğum, sünnet, askere gitme, kız isteme, başlık, nikâh, düğün ve cenaze töreni gibi geçiş dönemleri daha çok yerel ve geleneksel kültürle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Gelenek kültürü göndermeli kız isteme ve gerdek gecesi sahnelerine mizah içeriklerinde sıklıkla yer verilmektedir. Bu tür içeriklerde çeyiz konusunda halı ve kilimlerin, katar katar altınların yerini cumhuriyet altınlarının, çatal-kaşık-tabak- tencere takımlarının, misafir odası- yatak odası mobilyalarının almasına da değinilmektedir. Bu tür ürünlerde atlı gelinlere lüks arabalı gelin konvoyları eşlik etmektedir. Dolayısıyla mizahçılar yerel yaşamında ve kültüründeki değişimleri ve dönüşümleri mizahi açıdan dönüştürerek içeriklerine taşımışlardır.

Son dönemdeki capslerde “mahsun/ masum köylü” tiplerine de rastlanmaktadır. Bu tür elektronik mizah içeriklerinde “ilk defa ufo veya internet gören, ilk defa vapura binen, ilk defa kameraya yakalanan mahsun veya masum köylü” alt yazıları dikkat çekmektedir. “Ne kadar da köylü bir kız; Ne bakıyorsun lo! heç mi köylü görmediniz?” yazılı benzer capsler de bulunmaktadır. Bu tür içerikler kentte yerleşik “saf, görmemiş yerel” klişelerinin ardılı olarak üretilmektedir.

Türkiye’deki diğer aydın çevreler gibi, medya aktörleri de yereli ve gelenek kültürünü sürekli keşfetmektedir. Aydınların tarihi, bir bakıma geleneğin keşfinden oluşmaktadır. Buna karşılık yerelin de göçerek kenti fethetme peşinde olduğu da bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle kentli-yerel ilişkileri keşif ve fetih temelinde incelenebilir. Örneğin “işte Anadolu insanı” klişesiyle başlayan kültürel magazin programlarında kentli aktörler en son yerel mutfak geleneğini keşfetmişlerdir. Kentlinin yerel hayranlığı bu tür programlarla artırılmaya çalışılmaktadır. Elinde mikrofonuyla Anadolu sofrasına oturanlar kentlinin yerelle ilgili imgelerini de biçimlendirmeye devam etmektedir. Yine geçmişte olduğu gibi bugün de pek çok müzik-eğlence programında yerel ve gelenek kültürü imgelerinden yararlanılmaktadır. Aynı şekilde televizyon dizileri yerel ve geleneksel motiflerle bezeli bir şekilde çekici hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu tür ilişkiler de mizah içeriklerinde ayrıntılı ve abartılı bir şekilde ele alınmaktadır.

Sonuç:

Yukarıdaki veriler dikkate alındığında kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerinin çok katmanlı ve faktörlü süreçte biçimlendiği söylenebilir. Bugünkü mizah içeriklerine de yansıtılan bu tür klişeleri, dolayısıyla imgelerin yaratılmasında ve yaşatılmasında siyaset, medya, sinema, edebiyat ve internet gibi farklı aktör, alan, araç ve bağlamların birbirlerini besleyen etkisi söz konusudur. Dolayısıyla günümüz mizahındaki yerel ve gelenek kültürü imgeleri daha önce farklı alanların eseri olan kentteki yerleşik klişeler belleğinin devamından veya yeniden üretiminden ibarettir.

Kentlinin yerel ve gelenek kültürü klişelerinde, dolayısıyla imgelerinde dönemlere göre değişmelerin yaşandığı gözlenmiştir. Nitekim kentli imge dünyasında yerelin “Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk döneminde eğitimle ülke kalkınmasına çok önemli katkılar sağlayabilecek potansiyele sahip olandan, 1960- 1990 döneminde kente göçerek sorun kaynağı eşikteğine, 2000’li yıllarda ise geleneksel ve doğal yaşama sahip olduğu için yüceltilen köylüye” dönüştüğü gözlenmektedir. Bu çalışmayla sözü edilen değişim ve

dönüşümlerin mizah ürünlerinden hareketle çözümlenebileceği son dönem mizah ürünleri temelinde bu çalışmayla ortaya konulmuştur.

Yukarıdaki yorumlar kentteki yerel ve gelenek kültürünün yüzeysel bir bakışla oluşturulan klişeler, dolayısıyla imgeler kapsamında algıladığını ve değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Burada yerelin de kentli hakkında yüzeysel algılamalara, dolayısıyla klişelerden beslenen yorumlara sahip olduğu hatırlatılmalıdır. Diğer yandan kentli ve köylü birbirlerini merak etmelerine karşılık, kendilerinin öteki tarafından anlaşılmadığından yakınmaktadır. Etkili ve istendik iletişimin gerçekleştiği ve taraflar arasında bağların güçlendiği dönemlerde genellikle klişelere önem verilmediği görülür. Son dönemde kentte gelişen geleneksel ve doğal yaşam olgusunun kentli ve yerel arasındaki yüz yüze iletişimi ve etkileşimi artırdığı, dolayısıyla da klişelerin aşılarak toplumsal bağların güçlenmesine neden olduğu söylenebilir. Sonuçta yerel ve kent kültürü ve yaşamı karşılıklı etkileşim halinde gelişmesini sürdürmektedir.

Yukarıda kentli ve yerel etkileşiminin Türk mizahının temel konularından birini oluşturduğu ortaya konulmuştur. Nitekim kentli yaşam ve kültür gibi, gelenek kültürünün de mizahın yaratım ve tüketim sürecinde hem kaynak, hem de anlamlandırma belleği olarak işlev gördüğü belirlenmiştir. Diğer yandan Yurdum insanı tiplmesi basılı mizahla doğup elektronik mizahla geliştirilen ve daha çok gelenek kültürü bağlantılı yereli tanımlamaktadır. Dolayısıyla son dönem mizah ürünlerine yansıyan ve yukarıda değinilen klişeler kentteki yerel ve gelenek kültürü imgelerindeki süreklilikleri ve değişimleri de ortaya koymaktadır.

Bu çalışmadaki değerlendirmelerden hareketle son dönemde belirginleşen Biz Türkler ve Yurdum insanı klişeleri ile yerel ve gelenek kültürü imgeleri arasında bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Nitekim Biz Türkler başlığı altındaki klişelerin genellikle gelenek kültürü ve toplumu ile bağlantılı olarak işlendiği görülmüştür. Diğer yandan Yurdum İnsanı başlığı altındaki içeriklerin daha çok yerel imgesiyle ilişkilendirildiği gözlenmiştir. Yazılı ve görsel-işitsel basından sanal dünyaya yayılan bu tür klişeler mizahın toplumsal eleştirel bakışı kapsamında belirginleştirilerek değerlendirilmektedir. Sonuçta bu tür mizah ürünlerinin kentin klişeler, dolayısıyla imgeler alanı hakkında ayrıntılı bilgiler içerdiği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak yerel gibi, kentli de etkileşim halinde olduğu yereli ve gelenek kültürünü klişeler çerçevesinde algılanmakta ve değerlendirmektedir. Diğer yandan yerel ve kentli kimliklerinin, dolayısıyla kültürlerinin ve yaşamlarının bir bakıma kentli-yerel etkileşimiyle biçimlendiği söylenebilir. Mizahçıların klişelerin etkisindeki bu durumu içeriklerine yansıtarak kentli toplumda farkındalık ve bilinç oluşturmaya çalıştıkları görülür. Böylelikle kentli toplumda yerel ve gelenek kültürü ile ilgili gerçekçi ve istendik değerlendirmelerin yayılması amaçlanmaktadır. Birbirlerini yakında tanıyan toplumsal kesimlerin daha gerçekçi ve olumlu imgeler temelinde aralarındaki bağları güçlendirdikleri ileri sürülebilir.

Özetle bu çalışmada Türk kültürünün yaratılmasında, geliştirilerek yaşatılmasında, dolayısıyla çözümlenmesinde kent/li ve yerel etkileşiminin anahtar işleve ve öneme sahip olduğu belirlenmiştir.

Kaynaklar:

- Aktulum, Kubilay (2004), *Parçalılık- Metinlerarasılık*, Ankara: Öteki Yayınevi.
- Alkan, Hülya (2007), *Kent ve Sinema İlişkisi Bağlamında 90 Sonrası Türk Sinemasında İstanbul*, İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sinema-TV Anasanat Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Basat, Ezgi Metin (2014), *Sözlü Kültürün Görsel Mizaha Yansıması: Leman, Penguen ve Uykusuz Dergileri Örneği*, Ankara: T.C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.
- Cantek, Levent (2011), *Şehre Göçen Eşek*, İstanbul: İletişim Yay.
- Coşkun, Zeki Kayahan (2005), *Türkleri Anlama Kılavuzu*, İstanbul: Bir Harf Yayınları.
- Çankaya, Erol (2013 a), “Köy Edebiyatı ve Türk Edebiyatında Köye ‘İçerden’ Bakış Doğuşu, Etkileri, Sonuçları”, *Turkish Studies*, 8/4 Spring: 473-488.
- Çankaya, Erol (2013 b), “Türk Köyü Köy Edebiyatına Nasıl Yansıdı? Köy Enstitülü Yazarlarda Tematik Eğilimler”, *Turkish Studies*, 8/7 Summer: 49- 64.
- Hanay, Aylin (2009), *1930 Sonrası Türk Resminde Köylü Teması*, T.C. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Güzel Sanatlar Eğitimi Anabilim Dalı, Resin-İş Eğitimi Bilim Dalı Resim Bölümü Yüksek Lisans Tezi, Edirne.
- Karaömerlioğlu, Asım (2009), “Orda Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem”, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, http://www.obarsiv.com/cagdas_turkiye_seminerleri_0809.html (paylaşım tarihi: 21 Mart 2009)
- Kireççi, Tebernüş (2005), *Ah Şu Yurdum İnsanı*, İstanbul: Neden Kitap Yay.
- Onbaşı, Funda Gençoğlu (2011), “Halkevleri ve Ülkü Dergisi: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycülük Tartışmaları”, *Çağdaş Yerel Yönetimler*, c.20, s.3: 69- 88.
- Okay, Orhan (1998), “Türk Romanında Köy Mevzuunun Girişinde Unutulan Bir İsim: Ahmet Midhat Efendi”, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Dergâh Yayınları: 110- 115.
- Özdemir, Nebi (2002), “Türkiye’de Siyasal Parti Kültürü”, *Milli Folklor*, 56: 53- 74.
- Özdemir, Nebi (2006), “Sanal Dünyanın Köy Monografileri”, *Milli Folklor*, 72: 23- 36.
- Özdemir, Nebi (2012), *Medya, Kültür ve Edebiyat*, Ankara: Grafiker Yay.
- Özdemir, Nebi (2016), “Mizahın Kaynağı Olarak Kalıplar ve Farlılıklar Kapsamında Toplumsal Eleştiri: Biz Türkler ve Yurdum İnsanı”, (Basılmamış bildiri), *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu*, Türk Dil Kurumu- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 13-15 Mayıs 2016.
- Özünel, Evrim Ölçer (2013), “Görmezden Geline ‘Evimizin Ressamı’: Folklorun 100. Yılında Malik Aksel ve Görsel Halkbilimine Katkıları”, *Milli Folklor*, 99: 113- 126.
- Özünel, Evrim Ölçer (2015), *Eşikteki/ Gecekondu Folklorunda İnsan- Zaman- Mekan*, Ankara: Grafiker Yay.

Pekşen, Yalçın (2005), *The Türkler*, İstanbul: Say Yayınları.

Tezcan, Mahmut (1993), *Kültür ve Kişilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.

Tülek, Levent (2008), *Klişeler Kitabı*, İstanbul: Sel Yayınları.

Zijderveld, Anton C. (2010), *Klişelerin Diktatörlüğü*, (Çev. Kadir Canatan), İstanbul: Açılımkitap.

Prof. Dr. Necati DEMİR
Gazi Üniversitesi
demir_necati@hotmail.com

Kazan İlçesine Bağlı Peçenek Mahallesi ve Tarihi Alt Yapısı

İran destanlarındaki rivâyetlere göre Peçenekler, MÖ VII. yüzyılda Oğuzlar ve Alanlar ile birlikte yaşamaktadır. Efrasiyab'ın babasının veya dedesinin adı Beşenk'tir. Peçenek ismi büyük bir ihtimalle bu şahıstan gelmektedir. Oğuz-name'ye göre Peçenekler, Oğuzların bir boyudur.

Yazılışı 1072-73 yılında tamamlanan *Divanü Lügati't Türk*'te Peçenekler; Becenek ve Peçenek şeklinde yazılmış, Bizans ülkesine en yakın boy olarak tanıtılmıştır. Peçenek, Bulgar ve Süvarların dillerinin bir Türkçe olduğu ifade edilmiştir. Eserin bir başka yerinde Beçenekler Rum yakınlarında oturan bir topluluk olarak yer verirken yine aynı sayfada Oğuzların bir boyu olarak göstermiştir.

Peçenek Türkçesi ile ilgili en büyük talihsizlik, günümüze ulaşan yazılı malzemelerin yok denecek kadar azlığıdır. Böyle önemli bir talihsizlikten dolayı yeteri kadar araştırma yapılamamış, Peçenek kültürü ve Türkçesinin özellikleri tam olarak ortaya çıkarılamamıştır. Bununla birlikte Peçenek Türkçesi ile ilgili önemli ipuçları tespit edilmiştir.

Türkiye'nin pek çok yerinde Peçeneklerle ilgili yer ve aşiret isimleri bulunmaktadır. Bu isimlerin yoğunlaştığı bölgeler; Maraş ve Halep civarı, Ankara çevresi ve Orta Karadeniz Bölgesi'dir.

Orta Karadeniz Bölgesi'nde Peçeneklerin yaşadığı ve bu bölgede çeşitli faaliyetlerde buldukları belgelerle sabittir. Danişmendliler, Karadeniz sahillerine inme mücadelesi verdiği sıralarda, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde iki kez Peçeneklerle karşılaşırlar. Bunlardan ilki Tatis /Tzatis ve onun yönettiği Peçenek ordusudur.

Peçenek yerleşim yerlerinin yoğunlaştığı bölgeler arasında Ankara da bulunmaktadır. Yerleşim yerlerinden birisi Ankara ili Kazan ilçesine bağlıdır. Bu çalışma kapsamında Kazan ilçesi Peçenek mahallesinde alan ve kaynak araştırması yapılmıştır. Bu yerleşim yerinin dil, tarih ve kültürünü esas alıp tarih içerisinde yaşayan Peçenekler ve günümüz Peçenek yerleşim yerleri ile ilgisi üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Kazan ilçesi, Peçenek mahallesi, Halk Kültürü

Peçenek Quarter Depend on Kazan County and Historical Background

According to reports in Iranian sagas, the Clan of Peçeneks lived together Oguzs and Alans in VII. BC. Name of Efrasiyab's father or grandfather was Beşenk and most probably "Peçenek" was named after "Beşenk". According to Oğuzname, Peçeneks is a clan of Oguzs.

Peçenek as a name was written as "Becenek" and "Peçenek" in *Divanü Lügati't Türk* which was written completely between 1072-1073 and Peçeneks was presented as the nearest clan to Byzantine. It is stated that Peçeneks language was common language with Bulgarians and Süvars. This common language was Turkish. In another part of the book, "Beçeneks" was placed as a clan which lived near Greeks and in the same part of the book, "Beçeneks" was referred as a clan of Oguzs.

The greatest misfortune on Turkish language of Peçeneks is that written works on the language is limited almost nonexisting. Because of the misfortune, enough researches have not done, the features of Peçeneks culture and language have not found out. On the other hand, important clues about Peçeneks Turkish have determined.

There are a lot of names of places and tribes related Peçeneks in many places in Turkey. The places namely Peçeneks are Kahramanmaraş and around Halep, around Ankara and Central Black Sea.

It is a documentary information that Peçeneks lived in Central Black Sea and they also did several activities in this area. During Danişmends fought for taking control of Black Sea, Danişmends had

come across Peçenek's twice at various times and places. The first of these fights was against Tatis/Tzatis and the Peçenek's army which was commanded by Tatis/Tzatis.


Ankara also takes place in between densely Peçenek's places. One of the Peçenek's places is Kazan County depend on Ankara. Within the scope of the study, research of area and source have been done. We will emphasize the connection between Peçenek's who had lived in history and the places which Peçenek's had lived with respect of language, history and culture of the place.

Key Words: Kazan County, Peçenek Quarter, Popular Culture

Giriş

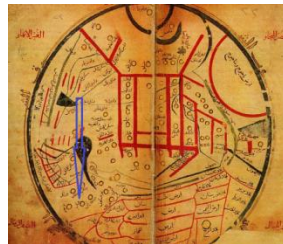
İran destanlarındaki rivayetlere göre Peçenekler, MÖ VII. yüzyılda Oğuzlar ve Alanlarla, Sakalar hâkimiyeti devrinde beraber yaşamaktadır. Efrasiyab'ın babasının veya dedesinin adı *Beşenk*'tir¹.

Oğuz-name'ye göre Oğuz Kağan'ın oğlu Gök Han'ın dört oğlu dünyaya gelir. Bunlardan birisi Peçenek'tir. Peçenekler, Oğuz Kağan'ın torunu Beçene / Peçenek'ten gelişen bir Oğuz boyudur. Damgası ve özellikleri şöyledir²:

<p>Becene / Peçenek:</p> <p>Anlamı: Her işte sıkı kalan. İyi gayret eden. Becerikli. Kusu: Ala Toğnak (Ala Şahin) / Ala Toğan / Sunkur. Pavı: Sol uyluk kemiği. Damgası:</p>	
---	--

Tablo: Oğuz Kağan Destanı'nda Peçenekler

Yazılışı 1072-73 yılında bitirilen *Divanü Lügati't Türk*'te Peçenekler; *Becenek* ve *Peçenek* şeklinde yazılmış, Bizans ülkesine en yakın boy olarak tanıtılmıştır³. Peçenek, Bulgar ve Süvarların dillerinin bir Türkçe olduğu ifade edilmiştir⁴. Eserin bir başka yerinde Beçenekleri, Rum yakınlarında oturan bir topluluk olarak yer verirken yine aynı sayfada Oğuzların bir boyu olarak göstermiştir⁵.



Harita 3: *Divanü Lügati't Türk*'te Peçenekler

¹ Necati Demir-Özkan Aydoğdu, *Oğuz-name (Kazan Nüshası)*, İstanbul 2015, s. 136; Zeki Velidi Togan, *Oğuz Destanı*, İstanbul 1982, s. 151.

² Necati Demir, *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul 2016, s. 147.

³ Besim Atalay, *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi*, C. I, Ankara 1985, s. 30.

⁴ Atalay, age, s. 488.

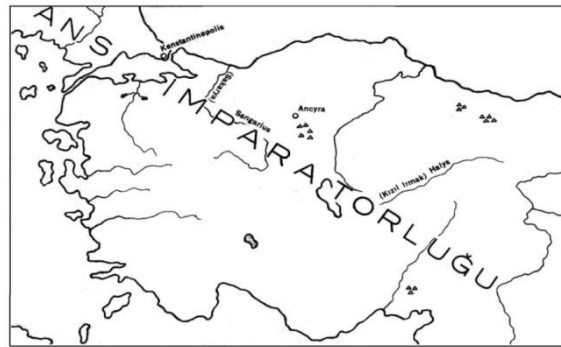
⁵ Atalay, age, s. 488.

Peçenekler, Türkistan'ı terk ederek 850 yılından sonra topluluklar halinde Karadeniz'in kuzeyine, Balkanlara ve Doğu Avrupa'ya yerleşmişlerdir. Buradan da çeşitli sebeplerle XI. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya gelmişler ve yerleşmişlerdir⁶.

Öyle anlaşılmaktadır ki Selçuklu öncesinde Anadolu'da yaşayan Türk boyarından birisi de Peçeneklerdir. Peçenekler ile ilgili pek çok kaynak ve araştırma bunu göstermektedir.

Türkiye'nin pek çok yerinde Peçeneklerle ilgili yer ve aşiret isimleri bulunmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu isimlerin, dolayısıyla nüfusun yoğunlaştığı bölgeler; Maraş ve Halep civarı, Ankara çevresi⁷, Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'dir⁸.

Maraş ve Halep civarı ile Ankara çevresinde yaşayan Peçenekler, öyle anlaşılmaktadır ki Bizans Devleti tarafından Selçuklu akınlarını durdurmak için Balkanlar'dan getirilip yerleştirilmiştir⁹.



Harita: A. N. Kurat'a Göre Selçuklu Öncesi Anadolu'da Peçenekler
(A.N. Kurat, *Peçenek Tarihi*, İstanbul 1937)

Karadeniz Bölgesi'nde Peçeneklerin yaşadığı ve bu bölgede çeşitli faaliyetlerde buldukları belgeler ve delillerle sabittir. X. yüzyılda Peçeneklerin Ordu, Giresun ve Trabzon çevresinde ticari hayatta etkili oldukları bilinmektedir. Türkiye'nin önemli bir kısmını Türk vatani haline getiren Dânişmendliler, Karadeniz sahillerine inme mücadeleleri verdiği sıralarda, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde Peçeneklerle karşılaşmıştır. Karadeniz Bölgesi'ndeki yer isimleri, kaya yazıları, damgalar ve diğer miraslar Peçenek Türklerinin bu yörede yoğun olarak bulduklarını göstermektedir. Galiba bu bölgede yaşayan Peçenekler ise Anadolu'nun ortası ve güneyindekilerde farklı bir talih yaşamışlar, diğer soydaşları Karadeniz'in kuzeyine giderken onlar güneye yerleşmişlerdir¹⁰.

1. Ankara ve Çevresinde Peçenekler

Osmanlı Devleti zamanında tutulan *Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri*'ne göre 1530 yılında Ankara'da; Ankara kazası *Peçenek karyesi*, Çubuk kazası *Peçenek karyesi*, Murtazaabad kazası *Peçenek karyesi*, Yaban-abad kazası *Peçenek karyesi* olmak üzere 4 tane köy bulunmaktadır¹¹.

⁶ Mualla Uydu Yücel, "Balkanlar'da Peçenekler", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 2, Ankara 2002, s. 714-726.

⁷ Besim Atalay, *Divanü Lügat-it-Türk*, C. I, Ankara 1986, s. 58'den naklen.

⁸ A.N. Kurat, *Peçenek Tarihi*, İstanbul 1937, s. 238-239.

⁹ Yücel, age, s. 714-726.

¹⁰ Necati Demir, Hacıemiroğulları Beyliği, İstanbul 2007, s. 24-30.

¹¹ *438 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530) I*, Ankara 1993, s. 75.

Bunlardan Murtaza-abad kazasının adı, daha sonra Kazan ilçesi olarak değiştirilmiştir. Demek ki Kazan ilçesi *Peçenek köyü / mahallesi*, defterdeki Murtaza-abad kazasına bağlı Peçenek karyesidir.

Ankara Yaban-abad kazasının adı da Kızılcahamam yapılmıştır. Demek ki diğer Peçenek karyesini Yaban-abad kazasının yani Kızılcahamam yakınlarında arayacağız. Burada Kızılcahamam ilçesinden 1953'te bölünerek yapılan Çamlıdere ilçesi vardır. Bahsedilen *Peçenek köyü*, günümüzde Çamlıdere ilçesine bağlı olan yerleşim yeridir.

Deftere göre Çubuk ilçesine bağlı Peçenek köyü ise muhtemelen günümüzde Pursaklar ilçesine bağlı olan *Yukarı Peçenekli* ve *Aşağı Peçenekli* olarak bildiğimiz mahalledir.

Ankara kazasına bağlı olan Peçenek karyesi ise günümüzde Sincan ilçesine bağlı *Yeni Peçenek mahallesi* olmalıdır.

Ankara'nın Peçenek ile olan ilişkisi elbette ki bu kadar değildir. Şereflikoçhisar ilçesinde sınırları içerisinde Şereflikoçhisar'ın 40 km güneydoğusundan doğan, Camışlı Göl denilen yerden yan yana birkaç yerden doğan pınarlardan kaynağını alan, *Peçenek Boğazi*'ni aşarak Koçhisar ovasına; ova üzerindeki menderesli yatağını takip ederek batıya doğru akan, sonunda Tuz Gölü'ne dökülen 60 km'ik uzunluğa sahip bir *Peçenek Deresi* bulunmaktadır. Koçhisar ovasının sulanabilmesi ve Şereflikoçhisar'ın su ihtiyacının karşılanabilmesi amacıyla Fadıllı köyü yakınında 2011 yılında bir baraj inşa edilmiştir. Bu baraja de *Peçenek Barajı* adı verilmiştir.

Peçenek deresi, Kuzeybatıya doğru düz bir yatak içinde aktıktan sonra Şereflikoçhisar yakınında Tuz Gölü'ne dökülür. Kaynağından göle kadar yaklaşık 60 km uzunluğu bulunmaktadır.

Şereflikoçhisar ile Kırşehir arasında "Beçenek içi" adı verilen bir yayla vardır. Bu yaylada 12 köy bulunur. Halkı Peçenek'tir. Ankara'da da bu adla bir köy vardır¹².

Şereflikoçhisar'a bağlı Aliuşağı'nın eski adı kaynaklarda *Uşak-ı Aliyye-i Peçenek* olarak geçmektedir. Bu köyün de 11. yüzyılda Bizans İmparatorluğu tarafından getirilen Peçenekler olduğu iddia edilmektedir. İç Anadolu'da Tuz Gölü'nün doğusuna ve Aliuşağı'na yerleştirilen Peçenekler, daha sonra Müslümanlığı kabul etmişlerdir.

Peçenek konusunun bir de Karaman boyutu bulunmaktadır. Bizans İmparatoru Konstantin Monomach, 1049'da Selçuklu akınlarını durdurabilmek için Peçeneklere 15 bin asker toplamalarını emreder. Toplanan bu askerler Sülçe, Selte, *Karaman* ve Katalaym komutasında Anadolu'ya geçirilir¹³. Bu komutanlardan birinin adın *Karaman* olması gerçekten ilginçtir. Öyle görünmektedir ki "Karamanlar" Peçeneklerin bir boyunun / oymağının adıdır. Durum böyle olunca Ankara ve çevresindeki Karaman Türklerinin izlerine de bakmak gerekmektedir. 1530'da Ankara'da Yaban-abad'da *Karaman mezrası*, Çubuk'ta *Karamazn karyesi* yer almaktadır¹⁴.

2. Türkiye'nin Güneyinde Peçenekler

1968 yılında yayımlanan Köylerimiz'e göre Eskişehir'in Çifteler ilçesine bağlı *Peçene köyü*, Osmaniye (Adana) Bahçe ilçesine bağlı *Peçenek köyü*, Mardin İdil ilçesine bağlı *Peçenek köyü* bulunmaktadır¹⁵.

¹² Besim Atalay, *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi*, C. I, TDK yay., Ankara 1985, s. 58'den naklen.

¹³ Bahsedilen Peçenek askerleri daha sonra Balkanlara geri dönmüş gibi görünmektedir. A.N. Kurat, *Peçenek Tarihi*, İstanbul 1937, s. 136.

¹⁴ 438 Numaralı *Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530) I*, Ankara 1993, s. 73.

¹⁵ *Köylerimiz*, İçişleri Bakanlığı yay., Ankara 1968, s. 445.

Bütün bunlara ilave olarak gayrimüslim Karaman Türklerinin de aynı kökenden geldiği anlaşılmaktadır. Anadolu'da yaşayan, Türkçeden başka dil bilmeyen, Hristiyanlığın Ortodoks mezhebini benimsemiş Türklere “Karamanlı” adı verilmiştir. Karamanlı Türklerinin konuştuğu ve yazdığı Türkçeye de “Karamanlı Türkçesi” veya “Karaman Türkçesi” olarak adlandırılmıştır¹⁶. Karaman konusu başlı başına araştırılması gereken bir durumdur.

3. Türkiye'nin Kuzeyinde, Karadeniz Bölgesi'nde Peçenekler

Türkiye'nin kuzeydoğusunda Peçenekler ile ilgili yer¹⁷ ve aşiret isimleri bulunmaktadır. Bu isimlerin yoğunlaştığı bölgeler içerisinde Orta Karadeniz Bölgesi de bulunmaktadır. Bunlardan Orta Karadeniz Bölgesi'nde, özellikle Ordu'da ve Sivas'ın kuzeyinde bulunan Peçeneklerle ilgili yer isimleri çok önemlidir.

Ordu'ya bağlı Ulubey ilçesinin *Kumanlar köyü*nde bir mevkiinin ismi *Becenekli / Peçenekli / Puçuklu*'dur. Kumanlar ve Peçenek isimlerinin aynı mekanda iç içe olması dikkat çekici bir durumdur.

Fatsa'nın bir köyünün ismi ise *Bacanak*'tır. Bilinen akraba adıyla alakalı da olabilecek bu ismi tedbirle ele almak gerektiği açıktır. Fakat tarihi belgelerde Peçenek isminin hep "B" ile başlamasından dolayı Peçeneklerle ilgili olması da ihtimal dahilindedir.

Sivas iline bağlı Suşehri ilçesinde *Peçenek* isimli bir köy bulunmaktadır. Suşehri'nin Sarıyar Yaylası'nda bir taş üzerinde Runik yani Köktürk alfabesi ile yazılmış birkaç kelime bulunmaktadır.

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Peçeneklerle ilgili yer isimlerinin Trabzon yöresinde özellikle Çaykara ilçesinde diğer yörelere göre daha fazla olduğu hemen dikkat çekmektedir: *Nefs-i Paçan* (>Maraşlı köyü-Çaykara), *Mezra-i Paçan* (>Taşgedik-Çaykara), *Paçan* (>Koldere Çaykara), *Şinek Paçan* (Ataköy'de Mahalle-Çaykara). 1515' te tespit edilebilen köy sakinlerinden birinin ismi *Yani Turak*'tır¹⁸. Çaykara ilçesine bağlı Şahinkaya köyünün eski ismi olan (ç->ş- değişmesiyle) *Şor*, Peçeneklerin bir boyu olup¹⁹ tarih içerisinde Hakasya, Gorno, Altay Özerk Cumhuriyeti, Kazakistan, Ukrayna, Gürcistan'a dağılmıştır²⁰. Hayrat'a bağlı *Korkut* köyünün adı (1876'da Of'a bağlı), Korkut isimli Peçenek bir başbuğunun isminden²¹ gelmektedir²².

1515' te Of'un *Paçan* karyesinde *Konstantin Çorik*, *Bindari Çorik* ve *Olip Çorik* isimli şahıslar bulunmaktadır²³.

Bütün bunların yanı sıra *Canik* isminin kaynağı da Peçenekler olmalıdır. Canik kelimesinin etimolojisini yapmak için pek çok ilim adamı çalışmalarda bulunmuş, fakat bir sonuca ulaşamamışlardır. Bu dağın ismi büyük bir ihtimalle başlangıçta *Becenek* idi. *bol-* fiilinde

¹⁶ Necati Demir, “Türkiye’de Bulunan Grek Harfli Türkçe Kitabeler ve Karaman Türklerinin Dili” *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, 2010/I, Vol. 2, s. 3-23.

¹⁷ Kurat, *Peçenek Tarihi*, s. 238-239.

¹⁸ Hasan Umur, *Of Tarihi-Vesikalar ve Fermanlar*, İstanbul 1951, s. 47.

¹⁹ Gábor Vörös, "Peçeneklerin Erken Tarihi ve Dili Üzerine", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 2, Ankara 2002, s. 699.

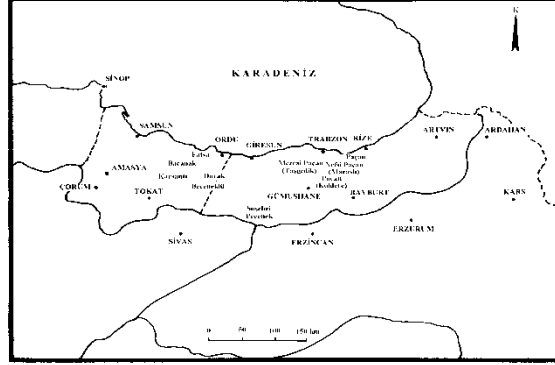
²⁰ Ahmet Caferoğlu, *Türk Kavimleri*, İstanbul 1988, s. 13-14; Galina M. Patruşeva, "Şorlar", *Türkler Ansiklopedisi*, C. 20, s. 752.

²¹ Kurat, age, s. 23.

²² Brendemoen'un *Korkut* yer ismini, *Korkot* biçiminde değiştirmesi, Yunanca (veya Türkçe olmayan yer adları) arasında saymış olması (Bernt Brendemoen, *The Turkish Dialects of Trabzon*, C. I, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, s. 272) ilgi çekicidir

²³ Umur, age, s. 54.

olduğu gibi, ön seste ünsüz düşmesiyle önce *ecenek* olmuş, daha sonra da bugünkü şekli olan *canik* biçimine gelmiş olabilir. Samsun'un doğu kısmı, Ordu ve Giresun ve Şalpaazarı çevresinde halk arasında bu coğrafyanın genel olarak iki ismi vardır. *Yayla* ve *Canik*. Bu bölgede yüksek kesimlere yayla, sahil kısmına ise genel olarak *Canik* denmektedir. Sahil kısmında yaşayanlar da *Canikli* olarak bilinmektedir.



Harita: Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi'nde Peçenekler

Batı Rumeli ve Kuzeydoğu Anadolu'daki çok sayıda köyün aynı isimde olması dikkat çekicidir²⁴. Batı Rumeli'de çok sayıda Peçenek Türkünün yaşadığı dikkate alındığında Karadeniz Bölgesi ile olan bu ortaklık çok önemli hâle gelmektedir²⁵.

Peçenekler ve Türkiye'deki Kültür Mirasları

Peçenek Türkçesi ile ilgili diğer ele alınması gereken konu, herhalde alfabe olsa gerektir. Günümüze ulaşan dil malzemelerinden anlaşıldığına göre, Peçenekler Runik yazısını kullanmışlardır. Ele geçen metinlerde kullanılan harfler, tam bir alfabe oluşturmamızı engellemektedir. Fakat harfler şekil bakımından açık bir biçimde Runik yazısını ortaya koymaktadır. Hatta gelişmiş bir edebî metin olarak değerlendirdiğimiz Göktürk alfabesi ile en az üç harfin ortak olduğu açıktır. Diğer pek çok şekil birbirine benzemektedir, ancak harf olarak karşılıkları farklıdır²⁶.

Ordu ili Mesudiye ilçesine bağlı Esatlı köyünün güneyinde bulunan kayaüstü resimleri ve yazıtlar, burada bulunan resim ve kitabelerden anlaşıldığına göre, **Gök Tanrı inancına bağlı Peçenek Türklerinden** kalmıştır. Bunun en önemli delili, kaya üzerinde nakşedilmiş ongunlardır²⁷.

Gök Tanrı inancına bağlı Türkler; ayı, yerin sahibi ve koruyucusu kabul ediyorlardı. Bazı dağların tepelerine obo (oba) kuruyorlardı. Özellikle günahkâr kişiler, işleri ve sağlıkları iyi gitmeyenler, günahlarından arınmak, işlerini düzeltmek ve sağlıklarına kavuşmak için yüksek dağlardaki obalara kurban getiriyorlar, aya burada dua edip ve kurban sunuyorlardı²⁸. Kurban sunulan hayvanların resimlerini de kayalara çiziyorlardı. Burada çizilen resimlerden

²⁴ Metin Karaörs, "Kuzeydoğu Anadolu (Trabzon ve Yöresi) ve Batı Rumeli Türk Ağızlarının Ortaklığı ve Akralılığı", *Trabzon Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Trabzon Belediyesi yay., Trabzon 2000, s. 89-98.

²⁵ Bu iki bölgenin çok sayıda ağız özelliği de ortaktır (Gyula Németh, "Bulgaristan Türk Ağızlarının Sınıflandırılması Üzerine" *TDAY Belleten 1980-1981*, Ankara 1983, s. 113-167).

²⁶ Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Ankara 1987, s. 390.

²⁷ Necati Demir, "Türk Tarihinin ve Kültürünün Kaynağı Olarak Kaya Üzeri Resimler (Petroglifler) ve Yazıtlar", *Zeitschrift für die Welt Der Türken / Journal of World of Turks*, Vol. I, No 1, Münih-Almanya 2009, s. 5-19.

²⁸ Murat Adji, *Kıpçaklar (Türklerin ve Büyük Bozkırın Kadim Tarihi)*, Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara 2002, s. 44.

anlaşıldığına göre kimisi atın, kimisi keçinin, kimisi sığırın, kimisi de geyiğin ruhundan medet ummuşlardır.

Ordu ili Mesudiye ilçesine bağlı Esatlı köyünün güneyinde bulunan kayaüstü resimleri ve yazıtlar, çevreye hâkim yüksek bir noktadır. Resim ve yazıtlar, muhtemelen arazinin yüksekliği dikkate alınarak buraya nakşedilmiştir.



Fotoğraf: Esatlı Köyünde Kayaüstü Resim²⁹ ve Yazıtların Bulunduğu Alan³⁰

Kayaüstü resim ve yazıtların bulunduğu alana çok yakın yörelerde eski yerleşim merkezleri ve eski Türk mezar biçimi olan tümülüs de tespit edilmiştir. Burası, eski yerleşim yerleri ve tümülüs ilgili bilim dallarında çalışan bilim adamlarının ilgisini beklemektedir.

Esatlı köyünde yer alan yüksek kayaların kuzeye bakan bölümünde resim ve figür ile onlarca kitabe bulunmaktadır.

Esatlı kayaüstü resim ve kitabeleri, petroglif ve yazı açısından çok önemli bir konumdadır. Zira Esatlı kayaüstü resim ve kitabelerinin doğuyu batıya, kuzeyi güneye bağlayan bir konumu bulunmaktadır. Esatlı kayaüstü resimleri arasında bulunan figürlerin Sibirya'dan Portekiz'e, İskandinav ülkelerinden Arabistan çölllerine kadar geniş bir alanda benzerlerinin bulunması dikkat çekicidir.

Esatlı kayaüstü resimleri ve kitabelerinin diğer önemli bir özelliği de motif ve figürlerin *petroglif*, *ideogram*, *piktogram*, *damga*, *hece*, *yarı hece* ve *harfe* doğru olan yolculuğunun takip edilebilmesidir. Yani petrogliften harfe doğru yolculuğun pek çok aşamasına burada rastlamak mümkündür.



Fotoğraf: Ordu-Mesudiye Esatlı Köyü Kayaüstü Kitabeleri

Esatlı köyünde resim ve figürlerin dışında, Köktürk Alfabesi ile yazılmış çok sayıda metin bulunmaktadır. Burada yer alan metinler alfabe açısından figürler gibi Türk Dünyası

²⁹ Resim ve yazıtlar, fotoğrafın ortalarında yer alan çıkıntı kayalıkların üzerindedir.

³⁰ Resim ve yazıtlar, fotoğrafın ortalarında yer alan çıkıntı kayalıkların üzerindedir.

içerisinde anahtar rol oynamaktadır. Ayrıca metinler, Türkçenin tarihî gelişim ve karanlıkta kalan konuları açısından son derece önemlidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Suşehri'nin Sarıyar Yaylası'nda bir taş üzerinde Runik yani Köktürk alfabesiyle yazılmış metin bulunmaktadır³¹. Peçeneklerin Runik yazısını kullandıkları ve Suşehri'nde *Peçenek* isimli köy olduğu dikkate alındığında bağlantı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Sarıyar Yaylası'ndaki bu yazı büyük bir ihtimalle Peçenekler tarafından yazılmıştır.

4.Ankara Güdül Salihler Köyü Kaya

Kayaüstü resim, figür, damga ve yazılar açısından Türkiye'nin zengin bir kültür mirasına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte Ordu-Mesudiye ilçesi Esatlı köyü ile Ankara-Güdül ilçesi Salihler köyü, ilgi çekici bir benzerlik göstermektedir.



Fotoğraf: Salihler Köyünde Yazıtların Bulunduğu Alan Kayaüstü Resim

Ankara iline bağlı Güdül ilçesi ve ona bağlı Salihler köyü, İç Anadolu Bölgesi'nin kuzeybatı tarafında, Bolu sınırına yakın bir noktada yer almaktadır. Güdül ilçesine bağlı Salihler köyü Ankara iline 82 km, Güdül ilçesine 13 km uzaklıktadır. Denizden yüksekliği ise 937 metredir.

Salihler köyü sınırları içerisinde pek çok tarihî kalıntı bulunmaktadır. Bunların en dikkat çekenini Türk mezar biçimi olan korganlardır. Toprak yığma ve taş yığma şekilli olanları vardır. Köyde pek çok eski yerleşim yeri de bulunmaktadır. Köy sınırları içerisinde bulunan kayaüstü resim, figür, damga ve yazı alanları çok önemli tarihî mirastır.

Salihler köyünde köy merkezinin güneyinde ve kuzey batısında olmak üzere iki kayaüstü resim, figür ve damga alanı bulunmaktadır.

Bunlardan *Deliklikaya* mevki ve *Yandaklıdere* mevkiinde bulunan kaya sanatı alanı köyün güneyinde yer almaktadır. *Yıkılankaya*, *Asmalıyatak*, *Kabahöyük*, *Sapuğunkayası* mevkiğinde yer alan kayaüstü resim, figür ve damga alanı ise köyün kuzeybatı yönüne düşmektedir.



Fotoğraf: Salihler Köyünde Kayaüstü Resim

³¹7.7.1996 tarihinde saha araştırması yaparken rastladığımız bu taşın üzerinde Runik alfabesiyle yazılmış yazılar ve çeşitli şekiller bulunmaktadır.

Ankara ili Güdül ilçesine bağlı Salihler köyünde bulunan kaya üstü resimleri ve yazıtların ağırlıklı kısmı, Oğuzlar'dan önce Anadolu'ya gelip yerleşen *Gök Tanrı inancına bağlı Türklerden* kaldığı ve Ordu Mesudiye Esatlı köyünde olanlarla muhteşem bir benzerlik gösterdiği rahatlıkla söylenbilir.

Kayaüstü resim ve yazıtların bulunduğu alana çok yakın yörelerde eski yerleşim merkezleri ve eski Türk mezar biçimi olan kurgan (tümülüs) de tespit edilmiştir.

Salihler köyünde ayrıca Selçuklulardan itibaren nakşedilmeye başlandığını düşündüğümüz Oğuzların damgaları da karşımıza çıkmaktadır. Çok sayıda oğuz boyu damgasının bulunması burayı özel bir duruma getirmektedir.

Salihler köyünde bulunan kaya üstü resim, figür, damga ve yazıtların tamamına yakını Türk kültürü unsurlarıdır. Konuları çok çeşitlidir. Unsurlardaki ipuçlarından anlaşıldığına göre binlerce yıl içerisinde farklı usul ve araçlarla zaman zaman oluşturulmuştur.

Resimlerin oluşturulmasında çeşitli tarzlar kullanılmıştır. Çeşitli metal araçlar kullanılarak kaya oyulmuş, figürlerin bir kısmı bu Şekilde oluşturulmuştur. Bir kısmı sert çizimlerle meydana getirilmiştir. Bir kısmı da boyamak suretiyle resmedilmiştir.

5.Kaya Resim ve Yazılarında Ortak Unsurlar

a.İnsan: Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında insan hep hareketlidir. Dinamik, dik duruşlu, mağrur ve cesur görünüşlüdür. Erkek ve kadın olarak resim ve figürler karşımıza çıkmaktadır. Onlar çoğunlukla silahlı ve atlı, bazen dövüş sahneleri bazen de yaya yürürken bir insan figürü gözlere takılmaktadır. İnsanlar; bazen av yapmakta, bazen kurban kesmekte, bazen dua etmekte bazen de iftleşmektedirler. Başı güneş, ay ve yıldız figürü olan insan figürleri dikkat çekicidir. Türk dünyasının ortak bir değeri olan bu figürlerin Salihler köyünde de bulunması, burayı çok anlamlı hale getirmektedir.

b.Hayvan: Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında hayvanlar hep hareketli unsurlardır. Ağırlıklı olarak keçi ve at figürü karşımıza çıkmaktadır. Nadiren geyik, karaca, arslan, köpek, canavar, yılan, domuz gibi hayvanlara da rastlanmaktadır. Bununla birlikte Türk dünyası petrogliflerinde çok nadir rastlanan kurt, Salihler köyünde ne çıkmaktadır. Nesli günümüze ulaşmamış hayvanları da görmekteyiz. Hayvanların manalı duruşları, hareketleri, yavaş yavaş hareket etmeleri ve koşmaları çizgilerle yansıtılmıştır.

c.Bitki: Bazen bir ağaç, bazen bir ağaç dalı bazen de bir iek. Muhtelif bitki resimleri de karşımıza çıkmaktadır.

. Araç ve gereçler: Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında ok, yay, süngü, kılıç, taş, bıçak; yemek kapları, at takımları, dini ve günlük kıyafetler, giyim eşyaları, sancak, bayrak.

d. İnanç dünyası ile ilgili resim ve figürler: Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında resim ve figürlerdeki işaretlerden anlaşıldığına göre resimler Gök Tanrı İncancına bağlı ve bu inancı yaşayan insanlar tarafından oluşturulduğu açıkça görülmektedir. Güneş, ay, yıldız. Türk inanç dünyasının önemli simgeleridir. Dini törenler, kurban kesme sahneleri, ayinler, rakslar, ibadetler Salihler köyünde sık rastlanan figürlerdir.

e. Damga: Salihler köyü petroglifleri arasında Osmanlıyı kuran Kayı boyunun 3 adet damgası tespit edilmiştir. Ayrıca Bayat, Yazır, Yaparlı, Avşar, Begdili, Karkın, Peçenek avundur ve Salur boylarının damgaları da bulunmaktadır.

f. Uzay bilimi ve yer bilimi ile ilgili unsurlar: Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında yol gösterme ve yön işaretleri ile ilgili ilgi çekici figürler bulunmaktadır. İlkel takvimler veya zaman ölçme unsurları da kaya üstünde karşılaşılan unsurlardır.

Resim, figür ve damgaların ne zaman çizildiği konusu oldukça karışıktır. Bu konuda tam bir tarih vermekten uzak olduğumuzu altını çizerek belirtmek gerekir. Bununla birlikte bu resim ve figürlerin yüzyıllarca süren bir süreç içerisinde oluşturulduğunu da belirtmek gerekir.

Esatlı köyü ve Salihler köyü petroglif alanlarında resim, figür ve damgaların ne zaman çizildiği konusundaki önemli bir ipucu din merkezlidir. İslamiyetin kabulüyle, dini endişeden dolayı, Türklerde resim ve heykel sanatı zayıflamıştır veya tamamen ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla Esatlı köyü ve Salihler köyü kaya üstü resim, figürlerin İslamiyetten önce veya Müslüman olmayan Türkler tarafından çizildiği rahatlıkla söylenebilir.

Zaman konusundaki diğer bir ipucu da resimlerin içeriğidir. Resim ve figürlerde toplumun tarım yaptığına dair tek bir nokta yoktur. Dolayısıyla bu resim ve figürleri oluşturan toplum, av ile geçinen bir toplumdur. Bu durum da bizi yine Peçeneklerin ortak özelliklerine götürmektedir. Av eğlenceye dönüştükten sonra önemini kaybetmiştir. Dolayısıyla önemli bir olay olarak kaya üstüne nakşedilmekten de vazgeçilmiştir.

Sonuç

Oğuz Türklerinin bir boyu olan Peçenekler, 9. yüzyıldan itibaren Karadeniz'in kuzeyinde görülmüş ve bugün Romanya, Ukrayna, Bulgaristan, Yunanistan, Makedonya ve Macaristan olarak bilinen ülkelere yerleşmişlerdir.

Karadeniz'in kuzeyinde bir topluluk hatta bir devlet olarak yaşayan Peçeneklerin varlığı Bizans Devletini rahatsız etmiş, Müslüman olmayan bu topluluk ile ilişkiler kurmuştur.

Bizans Devleti, Peçenekleri ordusuna almış, onları çeşitli cephelerde savaştırmıştır. Bu doğrultuda 11. Yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya yönelmiş Selçuklu akınlarını durdurabilmek için her yola başvurmuştur.

Bizans Devleti'nin Anadolu'daki Selçuklu akınlarını durdurabilmek için başvurduğu yollardan birisi de Balkanlara yerleşen Peçenek Türklerini Anadolu içlerine getirip yerleştirmek olmuştur.

Selçukluları Malazgirt Savaşı'nda karşılayan Bizans ordusu içinde Kuman / Kıpçak ve Peçenek askerlerinin önemli bir yer tuttuğu bütün tarih kitaplarında açıkça belirtilmiştir. Bu durum o devirde Anadolu'nun büyük bir bölümünde Türklerin oturduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Selçuklular Anadolu'yu fethedince aynı kandan aynı soydan gelen ve aynı dili konuşan iki grup kaynaşmıştır. Daha sonra tek can olup yaklaşık bin yıldır aynı kaderi paylaşmıştır.

Numan GÖKTAŞ (Araştırmacı)
Kazan Belediyesi
numangoktas@gmail.com

Kazan'da Geleneksel Köy Odalarından, Modern Köy Konaklarına Geçiş Sürecinde Kültürel Değişim

Türkler bin yıl önce Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiklerinde sahip oldukları kültürel değerleri de beraberlerinde getirdiler. Bizi biz yapan bu kültürel mirasın yüz yıllar ötesinden bugünlere ulaşmasında ise, icra edilen mekanların katkısı göz ardı edilemez. İşte somut olmayan bu kültürel mirasın yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında köy odalarının rolü ve önemi kuşkusuz çok büyük olmuştur.

Köy halkının bir nevi toplanma yeri olmasının ötesinde köy odaları geleneklerin bizzat yaşandığı ve gelecek kuşaklara aktarıldığı yerlerdi.

Ancak üstlendiği misyonu yüzyıllarca başarıyla yerine getiren köy odaları da zamana yenik düşmekten kurtulamadı. Odaların mevcudiyetini gerektiren sebeplerin değişen dünya şartları ve gelişen teknoloji karşısında ortadan kalkmasıyla odalar da işlevini yitirmeye başlamıştır.

Zaman içerisinde işlevini yitiren kerpiçten yapılmış tek katlı köy odalarının yerini, betonarme köy konakları almaya başlamıştır. Bu amaca yönelik olarak genellikle iki katlı inşaa edilen köy konakları kına gecesi, nişan, düğün, cenaze, hac uğurlama ve mevlit gibi sosyal hayatta önemli yeri olan bir çok faaliyet burada gerçekleştirilmektedir.

Köy adına kurulan ve faaliyet gösteren bir dernek vasıtasıyla ve çoğunlukla da köy halkının kendi imkanlarıyla yaptırılan köy konakları son yıllarda köylerimizdeki sosyal hayatın canlanmasına önemli katkılar sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Köy Odaları, Kazan, Sosyal Yardımlaşma, Kültürel Değişim, Köy Konakları.

Cultural Change Transition From Traditional Village Rooms to The Modern Village Houses in Kazan

When Turks have come from Central Asia to Anatolia thousand years ago they brought the cultural values with them. In reaching far beyond the centuries of the cultural heritage, it can not ignore the contribution of the built spaces. Here's to preserve intangible cultural heritage and the role and importance of this village in the room was undoubtedly passed on to future generations too large.

The village people as a kind of collection of personally experiencing the traditions and village rooms beyond that place where they were passed on to future generations.

However, its task successfully succumbed for centuries to time in fulfilling village rooms. The reason of changing world conditions that require the presence of the rooms and the room with the disappearance of the technology developed has begun to lose its function.

Over time function made with adobe village who lost their single-story room of the location, the village began to take concrete mansions. For this purpose, usually two-story mansion built in the village that henna, engagement, wedding, funeral, which is a very important place in social life activities, such as the Prophet's Birthday and farewell pilgrimage realizes here.

The village was founded for and by demonstrating an association of villages and most of the villagers have contributed significantly to the revival of social life in our village village mansion that was built in recent years on their own.

Key Words: Village Rooms, Kazan, Social Help, Cultural Exchange, Village Houses

GİRİŞ

Bugünkü Kazan İlçesi Osmanlı idaresinde bulunduğu dönemde o zamanki ismiyle Murtaza-abad olarak Ankara Sancağına bağlı bir kaza statüsünde olup, bu durum 19. yüzyılın son çeyreğine kadar devam etmiştir. Gerek eldeki 1463 tarihli ilk kayıtlarda Mürted Ova ve gerekse sonraki 1530 tarihli kayıtlarda Murtaza-abad olarak bilinen bölge yaklaşık olarak bugünkü Kazan'ın kurulduğu alan ile hemen hemen aynıdır. Yalnız, Osmanlı Döneminde Murtaza-abad'ın sınırları bugüne oranla biraz daha geniştir. Bugünkü Kızılcahamam, Ayaş, Yenikent ve Çubuk ilçelerinin bazı köylerini de kapsamaktaydı. (Göktaş 2003)

6 Aralık 2012 yılı itibariyle 16 köyü ve 31 mahallesi olan Kazan'ın, bu tarihte yapılan 6360 sayılı kanun ile bütün köyleri mahalleye dönüştü ve bugün Kazan'ın 7'si merkezde, birisi de Akıncı Hava üssünde olmak üzere 48 mahallesi bulunmaktadır. Ancak idari durumdaki bu değişiklik, yüzyıllar boyu toprağa bağlı yaşayan ve kendine has kültürü ve yaşam tarzı olan köylerimizde sosyal hayat anlamında bir şeyi değiştirmemiş, adı resmiyette mahalle olsa da köy kimliğini halen sürdürmektedir.

Bu yüzdendir ki Köy Odaları ve Köy Konakları yapıldığı ve kullanılmaya başlandığı tarihlerde bu yerleşim yerlerinin resmiyette köy olması ve gerekse de ilgili kanun ile Ankara'nın bütün köylerinin mahalleye dönüşmesine karşın köy özelliklerini hala sürdürüyor olması ve gerekse de halk arasında bu tanımlamanın kullanılmaya devam etmesi nedeniyle 'Köy Odası' ve 'Köy Konağı' tabirleri kullanılmıştır.

Atalarımız bin yıl önce Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiklerinde sahip oldukları zengin ve dinamik kültürel değerleri de beraberlerinde getirmişlerdir. Bizi biz yapan bu kültürel mirasın yüz yıllar ötesinden bugünlere ulaşmasında ise, icra edilen mekanların katkısı göz ardı edilemez. Özellikle somut olmayan bu kültürel mirasın yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında Köy Odaları ve bunların devamında Köy Konaklarının rolü ve önemi kuşkusuz çok büyük olmuştur. Bu nedenle burada sıkça bahsi geçen Köy Odası ve Köy Konağı tabirleri sadece fiziki bir yapı olarak düşünülmemelidir. Sonuçta kültür öğrenilir, alışkanlık haline getirilir, ve sosyal kalıtım yoluyla nesilden nesile aktarılır. Kültürden söz edildiğinde insanların aklına öncelikle töreler gelir. Çünkü kültürün sürekliliğini gelenek ve görenekler oluşturur. Yani bir diğer ifadeyle geleneklerin yaşandığı odalar ve konaklar kültürün sürekliliğine katkı sağlar.

I. KÖY ODALARI

Köy Odalar tam bir han, kervansaray algılamasının küçültülmüş halleridir. XIII yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanından beri devam etmektedir. Sadece misafirlerin kalması için yapılmamış aynı zamanda yanında veya alt katı da gelen misafirin binek hayvanının beslenmesi ve barınması için mutlaka müştemilatı olan yapılardır. Eskiden yolculuk araba, at, eşekle yapıldığı için uzun sürüyor ve mutlaka konaklamak gerekiyordu. Köye gelen misafir, garip, yolcu, çerçi, satıcı, tüccar, çoban gibi insanlar hiç çekinmeden Allah rızası için yiyip içerler, misafir edilirler, bütün ihtiyaçları köylü tarafından karşılanırdı. Odalarımızın asıl işlevi ise kültürümüzün devam ettirildiği, örf adet ve geleneklerin aktarıldığı yerlerdi. O zamanlarda köylerde televizyon, kahvehane yoktu. Uzun kış gecelerinde odalarda toplanılır uzun ve doyumsuz sohbetler edilir, oyunlar oynanarak kaynaşma sağlanırdı. Buralar birer halk okulu gibiydi. (Ülkümen, www.islik.bel.tr)

Tabanı, üzeri halı veya kilim örtülü tahta döşemeden oluşan odanın bir duvarında ahşap kapaklı gömme bir dolap, içinde de kahve, kahve değirmeni ve fincan takımı bulunurdu. Oda kapısının hemen yanında gömme dolaptan oluşan ve adına "yüklük" denilen bir dolap daha bulunurdu ki burada misafirler için yün yatak ve yorganlar yer alırdı. Yüklüğün daha iç kısmında zaruri hallerde kullanılmak üzere küçük bir banyonun da yer aldığı olurdu. Odanın kapısının hemen girişinde el yıkamak, abdest almak için her zaman bir leğen ve ibrik hazır bulundurulur, tuvalet ise odanın dışında bir eklenti olarak yer alırdı. Odanın ısınma ihtiyacı

önceleri ocak, daha sonra ise odun sobası ile sağlanırdı. Aydınlatma ise çıra, gazyağı ile yanan idare lambası, gaz lambası, yine gaz yağı ile yanan el feneri ve lüks gibi aletlerle yapılmaktaydı.

A. Köy odalarının işlevi

Köylerde sosyal hayat çoğunlukla köy odalarında geçtiğinden köye gelen satıcı ve misafirlerin ağırlandığının yanında özellikle bağ bahçe işlerinin olmadığı kış günlerinde çeşitli eğlencelerin ve doyumsuz sohbetlerin de yegane mekanı yine köy odalarıydı. Eskiden nüfusun çoğunluğunun köylerde yaşaması ve ulaşım imkanlarının yetersizliği yolculuk sırasında konaklamayı zorunlu kıldığından bu durum köy odalarının işlevini de artırmıştır.

Köy odaları misafirlerin ağırlandığı, köy halkının toplanıp bir araya geldiği yerler olmanın ötesinde kültürel değerlerin yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması gibi emli bir görevi de ifa etmekteydi. Örf adet ve geleneklerin bizzat yaşandığı yerler olması itibariyle de gelecek kuşaklara aktarılmasında öncü bir rol oynamışlardır.

Sohbetler gençler için doğal bir eğitim kurumu olmaktadır. Kültürümüzü, büyüğe saygıyı, dürüstlüğü, sorumluluk duygusuna sahip olmayı, başkalarının haklarına saygılı olmayı, geleneklerimizi, konukseverliği genç büyük ölçüde burada öğrenmektedir. (Tezcan 1991)

Köylerde kahvehanelerin açılması, televizyon ve bilgisayarların elektriğin bulunduğu her yerde yaygın olarak kullanılması, köylerden kente ulaşımın hızlı ve kolay olması, eğlence mekânlarının farklılık ve zenginliği gibi nedenlerle köy odalarının kimi köy ve kasabalarda işlevini kaybettiği ve yok olmaya yüz tuttuğu bilinmektedir. (Yakıcı 2010)

Türk Kültürünün yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması noktasında önemli görevler ifa eden ve bu görevi yüzyıllarca başarıyla yerine getiren Köy Odaları değişen ve gelişen zamana yenik düşmekten kurtulamamıştır. Ancak bu bir süreçti. "Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir" sözü gereği geçmişte köy odalarının kullanılmasını gerektiren zaruri haller ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ortadan kalkmıştır. Ancak konu Kazan İlçesi adına değerlendirildiğinde sevindirici olan köy odalarının sembolik de olsa varlığını hala sürdürüyor olmasıdır. İlçeyi oluşturan 48 mahallenin içinden merkezde yer alan 8 mahalle çıkartıldığında kalan 40 mahallenin (ki bunlar köyden mahalleye dönüşmüştür) birkaçı dışında odalar varlığını sürdürmektedir. Hemen her mahallede bir köy konağı yapılırsa da Kazan halkı kendisini yüzyıllar ötesinden bugünlere taşıyan köy odalarına olan vefa borcunu onları ya yıkıp yeniden inşa ederek ya da bakım onarım ve tadilatlarını yaparak yeniden hayatın içine dahil etmiştir.

II. KÖY KONAKLARI

Toplumlar geleneklerine ne kadar bağlı olursa da uzun süre değişime kayıtsız kalamazlar. Toprakların miras yoluyla bölünmesi sonucu verimin azalması, ulaşım ve iletişim imkanlarının artmasıyla köyde yaşayanların kendilerinin dışındaki dünyanın farkına varmaları, iş imkanlarının sadece şehirlerde olması, ailelerin çocukları için daha iyi bir gelecek istemesi, şehir hayatına olan özentisi ve Kazan'ın Ankara'ya yakınlığı gibi birçok sebepten dolayı köyden kente hızlı bir göç gerçekleşmiştir. Bugün Kazan'ın mahalleye dönüşen köylerindeki nüfus büyük ölçüde yaşlılardan oluşmaktadır. Bu durum da Köy Odalarının işlevini zaman içinde yitirmesine neden olmuştur. Ancak yüzyıllarca toprağa bağlı yaşayan bu insanlar her ne sebeple köylerinden ayrılmak zorunda kalırlarsa kalsınlar köy ile bağlarını koparmamışlardır. İşte tam bu noktada Köy Konakları modern yüzüyle devreye girmiş, bu insanların geleneklerini yeniden yaşamalarına imkan sağlamıştır.

Zaman içerisinde işlevini yitiren kerpiçten yapılmış tek katlı Köy Odalarının yerini, betonarme Köy Konakları almaya başlamıştır. Bu amaca yönelik olarak genellikle iki katlı inşaa edilen Köy Konakları kına gecesi, nişan, düğün, cenaze, hacı uğurlama ve mevlit gibi sosyal hayatta önemli yeri olan bir çok faaliyet burada gerçekleştirilmektedir. Köy Konakları her ne kadar Köy Odalarının işlevini yerine getirmekten çok uzak olsalar da ilçedeki sosyal ve toplumsal değişim ve gelişimin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Köy adına kurulan ve faaliyet gösteren bir dernek vasıtasıyla ve çoğunlukla da köy halkının kendi imkanlarıyla yaptırılan Köy Konakları son yıllarda köylerimizdeki sosyal hayatın canlanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Köy Konakları somut olmayan kültürel sürekliliğin devamı açısından da oldukça önemlidir.

Somut olmayan kültürel miras sözü ile ifade edilmeye çalışılan, insanlığın yüzyıllar boyunca oluşturduğu birikimin değişerek ve dönüşerek devamlılığının sağlanması toplum hayatının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için oldukça önemlidir. Yaşayan kültürel mirasın aktarımında en önemli unsurlardan biri çocukların ve gençlerin söz konusu mirası tanımlarını ve çeşitli şekillerde benimsemelerini sağlayacak şartların var olmasıdır. (Öğüt 2010)

Gelenek bir toplumun örf, adet ve davranışları olarak nesilden nesile intikal eden unsurlardan oluşur. Birçok toplum güçlü bir şekilde gelenekten beslenir. Çünkü gelenekler, geçmişleriyle kurdukları irtibattan dolayı o toplumların müspet/menfi değerlerini taşırlar. İrtibat ve değer taşıyor olmaları, onların toplumda yaptırım gücünün olması manasına gelir. Kişi, içinde bulunduğu çevreyi ve dünyayı, geleneklerin belirlediği şekilde görür. (Kültürel Değişim 2012)

Kazan'da son 30 yıldır hayat bulan Köy Konakları günümüz ihtiyaçları da göz önüne alınarak örf adet ve geleneklerin yaşandığı mekanlar olarak geleneksel Köy Odalarından devraldığı misyonu modern yüzüyle devam ettirmektedir.

A. Konakların içeriği

Kazan'da Köy Konakları 2 kattan oluşur. Her katta 200-500 arası misafirin ağırlanabildiği yemek salonları mevcuttur. Katlardan birisi kadınlar, diğeri de erkekler tarafından kullanılır. Mutfak, mescit, abdest alma yeri, gasilhane alt katta yer alır. İkinci katta ise çay ocağı, dernek odası, mescit gibi bölümler bulunur. Konaklar her an kullanıma hazırdır ve gerekli donanıma sahiptir. Yemek salonlarında plastik masa sandalyeden, mutfağında çatal bıçaktan yemek kazanlarına kadar gerekli olan bütün malzemeler mevcuttur. Konakların ısınma ihtiyacı ise odun sobası ile sağlanmaktadır.

B. Köy Konaklarına duyulan ihtiyaç

Bundan 30-40 yıl evvel köyden şehre göç eden insanların köyleri ile olan bağları zaman içinde zayıfladı. Geride bıraktıkları anne babaları da ölünce evler ilgisizlikten harabeye döndü. Ancak her şeye rağmen doğup büyüdükleri topraklara, baba ocağına olan özlem bitmedi. Çocuklarının evlilik merasimlerinde en azından Kına Gecisini köyünde yapma arzusu, öldüğünde köyüne defnedilme vasiyeti ve Hac Mevlit yemeğini köyünde vermek istemesi gibi çeşitli sebepler yeni bir mekan ihtiyacını da beraberinde getirdi.

Bu gelenekler yüzyıllardır varlığını sürdürüyordu belki ancak geçmişte sosyal ilişkilerin daha kuvvetli olması sonucu köyde bir düğün, cenaze olduğunda köy dışından gelen misafirler başta Köy Odasında olmak üzere köy sakinleri arasında paylaşılıyor, herkes imkanı ölçüsünde 5,10,15 kişiyi evinde ağırlıyor, yediyor içiriyor yatırıyor ve hayvanlarına bakıyordu. Ancak köy halkının önemli bir kısmını oluşturan gençlerin çalışmak için genellikle de Ankara il merkezine göç etmesi sonucu köyde çoğunlukla yaşlı nüfus kalmıştır. (Doğangün 2016)

Değişen dünya şartları, insanların bireysel yaşama istekleri, ve köyden kente göçün sonucu köylerde çoğunlukla yaşlı nüfusun kalması gibi sebepler Köy Konaklarına olan ihtiyacı

gündeme getirdi. Genç nüfusun köyden ayrılması ve geride yaşlıların kalmasıyla sözü edilen gelenek ve göreneklerin icraasında gerekli insan gücü ortadan kalktı.

Yıllar önce köyden şehre göçenler de kaybettiği bir yakını köye defnetmek istediğinde veya çocuklarının en azından Kına Gecesini köyünde yapmak istediğinde misafirlerini ağırlayacak kendisine ait bir evi olmadığından mağdur oluyordu. Köy Konağı yapılması bu kişilerin köyleriyle olan bağlarının kuvvetlenmesine vesile olmaktadır.

C. Köy Konağının yapılmasına karar verilmesi

Yukarıda sözü edilen sebeplerden dolayı Köy Konağına olan ihtiyaç hasıl olunca Köy Muhtarı ve köyün ileri gelenleri bir araya gelerek konağın yapımına karar verirler.

İlçenin başka köylerinde daha önce yapılmış olan ve beğenilen Köy Konağı ziyaret edilerek incelemelerde bulunulur ve örnek alınır, bazen de arsanın konumu ve köyün hususi ihtiyaçları da göz önüne alınarak müstakil bir plan çizdirilerek inşaata başlanır. İnşaat için gerekli olan para ise yardım ve bağışlar, dernek üye aidatları ve zaman zaman düzenlenen şenliklerden elde edilen gelirlerle sağlanır. (Karayağlı 2016)

İnşaata karar verilmesinin ardından ilk önce dernek başkanı ve yönetimi bağışta bulunur ve ardından köy halkından 'salma' tabir edilen yardım toplanır ve herkes maddi imkanı ölçüsünde konağın yapımında katkıda bulunur. Bu bazen cüzi miktarda para yardımı olabileceği gibi, inşaatının çimentosunun, demirinin veya kapı pencerelerinin tamamının bir kişi tarafından karşılanması şeklinde de olabilmektedir. (Yılmaz 2016)

Bunun dışında dernek üyeleri köy dışında ilçe ve il merkezinde bulunan maddi durumu iyi olan iş gücü sahibi kimseleri de ziyaret ederek onların da konağın yapımına aynı ya da nakdi katkı vermelerini sağlar. (Varlık 2016)

Ayrıca Kazan Belediyesi konakların ilk yapılmaya başlandığı günden bu yana, Ankara Büyükşehir Belediyesi ise köylerin Büyükşehir Mücavir alanına dahil olması ve mahalleye dönüşmesiyle birlikte malzeme ve işçilik yardımında bulunmaktadırlar.

Konakların temel atılarak inşaata başlanması da, hizmete girmesi de il ve ilçe protokolünün de katıldığı bir törenle yapılır. Buna bilhassa önem verilir. Çünkü konağın bin bir emekle hizmete girmesi köy halkının bir gurur kaynağıdır. Bu törenler konağın ihtiyaçları ve borçlarının karşılanması için de iyi bir fırsat olarak görülür. Törene katılan protokolden ve iş adamlarından bağış talep edilir.

Ancak bütün bu işler varsa önceden kurulmuş bir dernek ya da konak yapımı için kurulacak bir köy derneği vasıtasıyla ve makbuz karşılığında gerçekleştirilir. Sancar Köyü Güzelleştirme, Kalkındırma ve Yardımlaşma Derneği gibi.

D. Köy Konağının kullanılması

Konağı kullanmak isteyen kişi Dernek Başkanına ulaşarak ne amaçla ve nasıl kullanmak istediğini iletir. Yapılan görüşme sonucunda kişi örneğin cenaze yemeği verecekse yaklaşık kaç kişinin katılacağı, yemek malzemesi, aşçının tutulması gibi konular karara bağlanır ve bu doğrultuda hareket edilir. Bazen konağı kullanmak isteyen kişi yemek için gerekli olan bütün malzemeleri kendisi temin eder, aşçıyı, çaycıyı kendisi bulur, dernek ise köydeki gençler vasıtasıyla yemek ve çay servisinin yapılmasına yardımcı olur. Bazen de kişi özellikle de köy dışında şehir merkezinde veya daha uzak yerde ve köyde de kimsesi yoksa dernek bütün işleri kendisi yapar ve daha sonra masraflar bu kişiden tahsil edilir.

Günümüzde Kazan'da Köy Konakları çoğunlukla kına gecesi ve cenaze yemekleri için kullanılmaktadır. Ölen kişinin defnedilmesi öğle vaktine denk geldiğinde çoğunlukla kavurma pilav, ikinci vaktine denk geldiğinde de misafirlere pide ayrılan ikram edilir. Bütün bu işler sona erdikten sonra dernek tarafından düğün veya cenaze sahibinden elektrik, su, temizlik, yakacak masrafları için bir miktar bağış talep edilir. Bağışın miktarı kişinin maddi durumuna bağlı olmakla birlikte yaklaşık 300-500 Lira civarındadır.

Bazen de konakta yemek vermek isteyen kişinin maddi durumu buna elvermediğinde bütün işçilik ve masraflar dernek bütçesinden karşılanır ve bu kişiden hiçbir maddi talepte bulunulmaz. Derneğin bu yardımı yalnızca cenaze ve mevlit yemekleri için geçerlidir.

III. SONUÇ

Sosyal değerler ve kültür arasında sıkı bir ilişki vardır. Değerler, milli kültürü diğer kültürlerden ayırır ve toplumu bir arada tutar. Her ikisinin de kaynağı toplumdur. Sosyal değerler, toplumda, fertler arasında uyum ve güven ortamının oluşmasını sağlayan, kutuplaşmaları önleyen, kaynaştırıcı faktörlerdir. Her türlü ideoloji ve siyasi düşüncenin üzerinde anlam ifade eder. (Çavdarci 2002)

Sonuç olarak Türk kültürünün yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılması noktasında önemli görevler ifa eden Köy Odaları değişen ve gelişen zamana yenik düşmekten kurtulamamıştır. Ancak bu bir süreçti. "Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir" sözü gereği geçmişte köy odalarının kullanılmasını gerektiren zaruri haller ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle ortadan kalkmıştır. Ancak konu Kazan İlçesi adına değerlendirildiğinde sevindirici olan köy odalarının sembolik de olsa varlığını hala sürdürüyor olmasıdır. İlçeyi oluşturan 48 mahallenin içinden merkezde yer alan 8 mahalle çıkartıldığında kalan 40 mahallenin (ki bunlar köyden mahalleye dönüşmüştür) birkaçı dışında odalar varlığını sürdürmektedir.

Hemen her mahallede bir köy konağı yapılırsa da Kazan halkı kendisini yüzyıllar ötesinden bugünlere taşıyan köy odalarına olan vefa borcunu onları ya yıkıp yeniden inşa ederek ya da bakım onarım ve tadilatlarını yaparak yeniden hayatın içine dahil etmiştir. Köy odaları günümüzde köye gelen misafirleri ağırlama gibi işlevlerini yitirmiş olsa bile, akşamları köylünün toplanıp çay içtiği, sohbet ettiği bir mekana dönüşmüştür. Düğün, kına gecesi ve cenaze gibi diğer sosyal etkinlikler köy konaklarında yapılmaktadır.

Bir kez daha vurgulamak gerekirse kültürün devamlılığını sağlayan gelenek ve göreneklerin yaşatıldığı Köy Odaları ve gerekse de Köy Konakları bizi biz yapan kültürel değerlerin yaşanması ve geleceğe aktarılması noktasında önemli görevler üstlenmiş mekanlardır. Kazan halkı bu bakımdan hem odaların, hem de konakların işlevleriyle birlikte varlığını sürdürmesi konusunda gereken hassasiyeti özenle göstermektedir. Bunun en güzel kanıtı da oda ve konakların varlığını sürdürmesidir.

KAYNAKLAR

ÇAVDARCI Mustafa (2002) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı **Türkiye’de Sosyal Değerlerin Aşınması Ve Kültür Sömürgeciliği** Yüksek Lisans Tezi

ÖĞÜT Emine (2010) Ankara Kültür Ve Turizm Bakanlığı Araştırma Ve Eğitim Genel Müdürlüğü **Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarımına Bir Bakış: Geleneksel Çocuk Oyunlarının Yaşatılması İçin Öneriler** Uzmanlık Tezi

GÖKTAŞ Numan. (2003) **Murtaza-abad’dan Kazan’a Kazan 2003** Kazan Belediyesi kültür yayınları.

TEZCAN Mahmut (1991) **Bir Yaygın Eğitim Kurumu Olarak Çankırı Yaren Örgütü**
Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi C:24 s:2

ÜLKÜMEN, Osman. (2015). **Kültür Odaları** www.islik.bel.tr

KÜLTÜREL DEĞİŞİM (2012) <http://www.timeturk.com/tr/2012/05/08/kultur-ve-kulturel-degisim.html>)

KAYNAK KİŞİLER

KARAYAĞLI Muammer (2016) 1955 Kazan doğumlu. Çiftçi. 09.09.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni N.G. arşivindedir

YILMAZ Hacı Ali (2016) 1955 Kazan doğumlu. Çiftçi. 09.09.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni N.G. arşivindedir

VARLIK Hüseyin (2016) 1956 Kazan doğumlu Sancar Köyü Güzelleştirme, Kalkındırma ve Yardımlaşma Derneği Başkanı 16.09.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni N.G. arşivindedir

DOĞANGÜN Sedat (2016) 1969 Kazan Kınık Mahallesi doğumlu. Kınık Mahallesi Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Başkanı 19.09.2016 tarihinde 27.06.2009 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni N.G. arşivindedir.

Dil-Kimlik İlişkisi Bağlamında Ankara ve Çevresi Nogayca Örneği

Nogaylar, Altın Orda Hanlığı'nın dağılma sürecinde Deşt-i Kıpçak sahasında yaşamış bir Türk topluluğu olarak karşımıza çıkmaktadır. 15. yy. sonu- 16. yy. başlarında Altın Orda Hanlığı içerisinde siyasi anlamda yükselmeye başlayan başarılı Nogay devlet adamlarının etkisiyle kendi bağımsız emirliklerini kurmuşlardır. Ancak 17. ve 18. yy.'da çeşitli baskılara ve istilalara uğrayarak parçalanmaya başlamışlardır. 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğinde Rus baskısının artması ve ardından Sovyetlerin dağılmasıyla farklı coğrafyalara göç etmek zorunda kalmışlardır. Nogaylar'ın göç ettikleri bölgelerden biri de Türkiye'dir. Bugün Türkiye'de yoğunlukta olarak Ankara ve Konya'ya bağlı köyler ile Eskişehir, Adana, Afyon şehirlerinde yerleşiklik göstermektedirler.

Coğrafi olarak etkileşimde bulunan her toplulukta olduğu gibi Nogaylar'ın da dilleri ve kültürleri yaşadıkları bölgeden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenmenin en yoğun görüldüğü alan ise konuşma dilidir. Etkilenmenin boyutları Türkiye'de konuşulan Nogayca'yı uluslararası sınıflandırmada "tehlikedeki dil" konumuna taşımıştır. Bu çalışmada dillin, dil ve kimlik ilişkisinde nasıl bir rol üstlendiği, bireysel ve toplumsal kimlik bakımından hangi kavramlarla ilişkilendirildiği ve kültürel süreçlerde hangi sembollerle özdeşleştirildiği tehlikedeki bir dil olan Türkiye Nogaycası örneği ile açıklanmaya çalışılacaktır. Ankara ve çevresinde yaşayan ana dili konuşurlarıyla gerçekleştirilen sözlü derlemelerin kaynaklık edeceği çalışmada konuşurlarının dil tutumunun kültürel aktarım sürecine etkisi de irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: dil-kimlik ilişkisi, Nogayca, dil tutumu

Example of Nogai Language in Ankara Region in Language-Identity Relation Context

Nogais are the Turkish colony that lived in the Desht-i Kipchak field during the disintegration era of Khanate of the Golden Horde. At the end of 15th century and the beginning of the 16th century; the successful Nogai politicians who was gaining power within the Golden Horde lead Nogays to establish their independent emirate. During the 17th and 18th centuries; they started breaking apart due to numerous invasions and pressure. In the 19th and 20th centuries due to Soviet Union falling apart and increased Russian pressure forced them to immigrate to different regions. One of the places that Nogais immigrated to is Turkey. Today in Turkey most of them live in the small towns of Ankara and Konya, the cities of Eskişehir, Adana, and Afyon.

Just like any other culture that is effected by the geographic interaction with different cultures, the Nogai's culture and language was effected by the places they lived in. The most effected field due to geographic interaction is the language. The size of the affection put the Nogai language that is spoken in Turkey to the endangered languages category in international listing. This study will explain the role of the language in language-identity relation, the concepts it is related to in terms of personal and social identity, and the symbols it is identified with in terms of cultural process by using the Nogai language spoken in Turkey as an example. The spoken corpus done with the native speakers of the language that lives around Ankara will be used as the main source in this study where the language attitude of the native speakers and how it effects the cultural transfer process will be elaborated.

Key Words: language-identity relation, Nogai language, language attitude

1. Nogayların Tarihçesi ve Anadolu'ya Göçleri

Nogaylar günümüzde Stavropol, Karaçay-Çerkes, Dağıstan ve Çeçenistan başta olmak üzere Rusya, Kazakistan, Kırgızistan gibi pek çok farklı coğrafyada dağınık biçimde yaşamaktadırlar. Nogaylar Altın Orda içerisinde Emir Nogay döneminde yükselmeye

başlamış Emir Nogay'ın ölümünden sonra da bu yükseliş devam etmiştir. 16. yy başında Altın Orda'nın dağılmasının da etkisiyle Nogay Hanlığı kurulmuştur.

16.yy ortalarında iç çekişmeler yaşanmaya başlamış ve hanlık parçalanma safhasına gelmiştir. Küçük Nogay Ordası, Ulu Nogay Ordası ve Altı Oğul Nogayları olmak üzere üçe bölünen Nogayların parçalanması Rusya'nın bölgedeki baskısını arttırmıştır.17. yüzyılda yaşanan Kalmuk istilası ile Nogayların büyük bir bölümü Osmanlı- Kırım koruması altındaki alana göçmüştür (Alpargu 2007a). 18. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde Nogayların parçalanması hız kazanmıştır. Bu dönemde büyük bir göç dalgasıyla Kırım üzerinden Anadolu'ya gelen muhacirler Adana çevresine iskan edilmiştir.

“19. yy içinde Nogayların hayatını etkileyen en önemli unsur göç olayı olmuştur” (Alpargu 2007b: 203). 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı ile Kafkasya'dan Anadolu'ya büyük kitleler halinde göçler başlamıştır. Bu göçlerin ardından Rusya'daki Nogay nüfusu önemli ölçüde azalmıştır. Nogayların Rusya'da yaşadığı tüm araziler 1922 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'ne dahil edilmiştir.

Büyük göç dalgalarıyla Anadolu'ya gelen Nogaylar, burada Adana, İstanbul, Balıkesir, Eskişehir olmak üzere dağınık biçimde yerleştirilmişlerdir (Derin Paşaoğlu 2010). Günümüzde ise Nogaylar Ankara/Şereflikoçhisar ve Konya/Kulu ilçesine bağlı köyler ile Adana/Ceyhan, Antep/Nurdağı, Afyon/Paşadağı'na bağlı köylerde yaşamlarını sürdürmektedirler.¹

2. Dil-Kimlik İlişkisi Ve Nogaylarda Dil Tutumu

“İnsanların manevi ilişkileri, toplumların algısı ve dayanışması, kültür ile başlar. Kültürlerarası ilişkiler, iletişimin temel aracı olan dil sayesinde kaçınılmaz olur. Dil, birey ile dünya arasında duran kendine özgü bir aynadır” (Alimjanova 2016: 113). Kişi, bu aynadan dünyayı görür ve yine aynı aynadan dünyaya görünür. Bu, insanın var oluş biçimidir. Benveniste'e göre “İnsan dil içerisinde ve dil aracılığıyla özne olarak ortaya çıkar, çünkü dil, ona gerçeklik yükler, var olma özelliği olan kendi gerçekliğini, ego-ben, benlik düşüncesini verir” (Benveniste 1974:293, akt. Alimjanova 2016: 110). Bu fikir dilin kimlik kavramı ile ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Son yıllarda sosyal bilimlerde kimliğin incelenmesi hususunda yeni bir kavram ilgi çekmektedir: dilsel kimlik. Dilsel kimlik; bireyin (homo loquens) dil ile ifade edilen kimliği olarak açıklanır (Alimjanova 2016: 111). Dilsel kimlik bireyin diline karşı atfettiği anlamı ve dil tutumuna da kapsamaktadır. Bu noktada karşımıza çıkan olgu bireyin dil-kimlik ilişkisidir.

Özellikle iki dilli toplumlarda dil-kimlik ilişkisi çok yönlü olarak karşımıza çıkar. İki dilli bireylerde dil genellikle diğer pek çok kimlik sembolünden sıyrılarak-hatta bazen iletişim işlevini de geri planda bırakarak- farklı bir statüde değerlendirilir. İki dilli bireylerin bir kısmı ata dillerini konuşmazken diğer bir kısmı konuşur ve yerli miraslarını sürdürmeyi veya yeniden keşfetmeyi arzu eder (Crystal 2010). İki dilli toplumlara örnek teşkil eden Nogaylarda da bu bağlamda temelde iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Ana dil konuşurları ile Ankara ve çevresindeki köylerde (Doğankaya, Kırkkuyu, Akin, Boğazören) gerçekleştirilen derlemelerde² ortaya çıkan görüşlerin ilki ana dilin bilinmesi ve konuşulmasının etnik kimlikle eş değerde görülmesidir. Bu grup dilin yok oluşunu etnik kimliğin yok oluşu olarak değerlendirir. “Dil yok olursa toplum yok olur.” fikri bu grupta

¹Nogay köylerinin günümüzdeki yerleşimi için bkz. turkiyenogaylari.hacettepe.edu.tr

² Derlemelerden elde edilen deşifrelerin dili Nogaycadır. Ancak bu bildiride tarafımca Türkiye Türkçesine aktarılmış hallerinden yararlanılmıştır.

hakimdir. Bu tutuma sahip kişiler genellikle Nogaycayı çok iyi bilen ve aktif olarak konuşan yaşlı kuşaktır.

“Benin dilim Nogaycaya kaçır, biz Nogayız çünkü.” (K1)

“Normalde de mesela biz kendi aramızda Türkçe konuşursak gülerler yani. Ayıplarlar. ‘Ya bu Türkçe konuşuyor, artık şey olmuş.’ derler. Hele de şehirden biri gelip böyle köyde sohbet sırasında hani konuşur ya. Alışmış iyice ağzı şehirde. Orda da Türkçe konuşmaya başlayınca herkes birden güler.” (K2)

Bu noktada şunu muhakkak belirtmek gerekir ki gençler arasında da ana dili konuşma hususunda iki farklı bakış açısı vardır. Genç neslin bir kısmı ana dilini öğrenmenin ve konuşmanın “kendisine bir fayda sağlamayacağı” düşüncesiyle gereksiz bulurken bir kısmı ise bunu “Nogay olma”nın temel unsuru olarak görmekte ve kimlikle özdeşleşen bir dil tutumu sergilemektedir.

Nogay köylerinde yetişen gençlerin Nogayca konuşması etnik kimliğin doğrudan getirdiği bir unsur olarak görülür. Bunun yanı sıra eğitim almakta/almış olan gençlerin de tarih-kültür-kimlik bilinciyle Nogaycayı öğrenmek ve kendinden sonraki kuşağa aktarmak istediği gözlemlenmektedir. Bu gençlerin de dilin kültür aktarıcı görevini savunduğu görülmektedir.

“...Sonra liseye başladım ben. Orada kendimi Nogay diye tanıttım. Sonra derneğe girdik. Bunun daha da bilincine vardık. Nogaycayı unutmamız gerek.. Biz unutsak bizden sonrakiler de unuttur. Çünkü kendimiz biliyoruz Nogaycayı ama konuşmuyoruz. Ben konuşmazsam benim çocuklarım konuşmayacak. O zaman dil unutulup gidecek.” (K3)

Dil tutumundaki temel ikinci grup ise ana dilin konuşulmasını etnik kimliğin devamlılığı açısından bir zorunluluk olarak görmemektedir. Bu gruptaki kişilere göre “Nogay” kimliği taşımak için Nogayca bilmek şart değildir. Dil, kültürel unsurların yalnızca biridir. Bu grubun büyük çoğunluğunu Nogayca bilmeyen bireyler oluşturmaktadır.

“Bana göre dilin kaybolması o kadar da büyük bir etki yaratmaz kültürümüzde. Kültürümüzü yine devam ettirebiliriz yani. Asıl bu kısık gözlerimiz var mı? Tababöregimiz var mı? Bunlar varsa, bunları biliyorsa “Nogay” vardır, sürüyordur.” (K4)

Nogayca konuşmayı tercih edip etmemedeki belirleyici sebep dilin iletişim işlevi, diğer bir deyişle “anlaşılma isteği”dir. Nogayca konuşurlarının bir araya geldiğinde Nogaycayı Türkçeye tercih ettiği gözlemlenmiştir.

“Yok, Nogayca konuşuruz. Yalnız bazen genç talebeler falan gelir. Onlar Nogayca konuşmak istemezler pek. Onlarla yalan yanlış Türkçe konuşuruz. Yalnız genç takım Nogaycayı pek bilmiyo ya... Bunlar konuşmuyolar. Oturduğumuz yerde burda mesela (Ankara) Nogayca konuşuyoz. Biz Türkçeyi nerden kimle konuşacaz? Nogayca konuşuyoruz. Anlıyoz ya. Zorluk çekmediğimiz için.” (K5)

Ancak yine bireyin “anlaşılma isteği” doğrultusunda Nogayca konuşması, baskın dilin Türkçe olduğu ortamlarda zorunlu olarak tam tersine dönmektedir. Türkiye Türkçesinin lingua franca (geçerli dil) olarak görülmesi Nogaycanın etnik kimlik temsili olmasındaki en büyük etkendir denebilir. Nogayca konuşurlarının büyük çoğunluğu dilin var oluş sebebi olan iletişimi sağlamak adına kendi dillerinden vazgeçerek Türkiye Türkçesine yönelmektedir. Bu durum bir yandan bireyin Türkçenin yoğun baskısında dilsel kimliğini art planda tutmasına sebep verirken öte yandan, Türkçenin geçerli dil olduğu durumlarda Nogayca konuşurunun ayrıcalıklı hissetmesine de katkıda bulunmaktadır. Konuşurlar ikinci durumda dillerini “yalnızca kendilerinin anlayabileceği” “özel” bir kültür ögesi olarak deneyimlere, ana kitleden sıyrılır. Kendini “diğer”inin karşısında, farklı bir kimlikle tanımlama yoluna gider.

“Bana deseler şimdi “Bir Nogayca konuş,Nogayca konuş dediklerinde ben “Nasıl Nogayca konuşsam?” diye bekliyorum.Bir zamandan sonra Türkçeleşiyor. Türkçe söylemeye başlıyoruz. Çünkü yanındakiler konuşmadığı için Nogayların arasında bile Türkçe konuşmaya başlıyorsun.” (K6)

“Şimdi mesela Kürt ırkı diyor ki “Bizi Kürtçe konuşurmuyorsunuz.” Halbuki onlar yanlış kızıyorlar benim görüşüme göre. Neden? Sen evinde Kürtçe konuşuyorsun, karışan var mı? Niye Kürtçe konuşuyorsun diyen var mı ? Yok. İstedğin şekilde konuşuyorsun. Dışarda Kürt’ü gördün müydü Kürtçe konuşuyorsun sana niye Kürtçe konuşuyorsun diyen var mı? Yok. Konuşuyorsun. Amm benim gibi bir adama rastladığın zaman ben Nogayım o Kürt. Nogayca konuşabilecek mi? Yok, konuşamayacak. Peki Kürtçe konuşunca ben anlayacak mıyım ? Yok, ben de anlamayacağım. Ne yapmamız lazım? O zaman anladığımız dili konuşmamız lazım.” (K5)

“Şimdi mesela biz markete gittiğimizde kuzenimle bir şey söyleyeceğiz mesela, Nogayca konuşuyoruz. Bizi anlamıyorlar. Bu, şimdi güzel bir şey.” (K6)

Gençlere ve çocuklara Nogayca öğretilmesinde de iki farklı görüş yer almaktadır. İlk grup çocuklara Nogayca öğretmenin etnik kimlik aktarımının bir parçası olduğunu düşünmektedir. Bu gruba mensup konuşurların kayda değer çoğunluğu çocuklarına Nogayca öğretmek istemektedir. Bu grup arasında millî kimliğin yok olmaması için dilin kültür aktarıcı işlevi ve kimlik belirleyici bir faktör olduğu düşüncesi yaygındır.

“Çocuklarımıza Nogayca’yı biz... Allah’tan en büyük dileğimiz bizim kendi adetlerimiz, özellikle de Nogay dilimiz, Nogay adetlerimiz, eski gelenek göreneklerimiz, adetlerimiz unutulmasın, bunlar yok olmasın. Ondan tabi en önemlisi de dilin kaybolmaması. Onun için biz elimizden gelen her şeyi yapıyoruz. Çocuklarımıza elimizden geldiği kadar öğretmeye çalışıyoruz. Ama okula gittiklerinde, oraya gittiklerinde, buraya gittiklerinde, şuraya çıktıklarında arkadaşlarının arasında Türkçe konuşulduğu için onları bazen biz şey yapamıyoruz; karşısında duramıyoruz böyle şeylerin. Ama gönlümüzden geçiyor; “Keşke çocuklarımız da bizim gibi canlı Nogayca konuşsa.”(K7)

Genç kuşağa dil aktarımına dair tam bu noktada baskın kültürün çeşitli kuralları dil tutumunun gidişatını değiştirmekte ve ikinci bir grubun oluşmasına yol açmaktadır. Bu sorunlardan en belirginini çocukların eğitim sürecinde iki dillilik sıkıntısı yaşamasıdır. Anne babalar bir yandan çocuklarına Nogayca öğretmek isterken bir yandan da öz deneyimlerine dayanarak çocuklarının eğitim hayatında dil sıkıntısı yaşayabileceğini göz önünde bulundurup onlara Nogayca öğretmekten çekinmektedirler. Bunun yanı sıra etkileşimdeki her kültürde olduğu üzere belirli bir grubun diğeri içerisinde “azınlık” olarak değerlendirilmesi Nogaycanın dilsel kimlik olarak dışavurumunu etkilemektedir.

“Çoğu okuyo ya! Çocukların dili Tatarcaya kaçmasın diye biz torunlarımıza hep Türkçe konuşuruz.” (K1)

“Bizim zamanımızda öğretmen köyde Nogayca konuşma yasağı koyardı. Kendi aramızda Nogayca konuşunca bize ‘Türkçe konuşun.’ derdi. Amacı onun, Türkçe öğretmek. Biz Türkçe bilmediğimiz için kendi aramızda konuşurduk.” (K2)

“Biz Türkiye’de doğup büyüdüğümüz için ve Türk okullarında Türkçe eğitim aldığımız için atalarımız analarımız bize hep Türkçe konuştular ki okulda zorluk çekmeyelim diye dil konusunda.” (K3)

“Biz kendi aramızda gayet güzel (konuşuruz). Köylerde yetişen çocuklar daha iyi Nogayca konuşurlar. Ama şehire giden Nogaylar çocuklarına milletin içinde... Şimdi bir laf bar ya “azınlık” diye, onu öyle görmesinler, onu dışlamasınlar diye Nogayca konuşmayı Türkçe konuşmaya başlıyorlar.” (K6)

Nogayların dil- kimlik ilişkilendirmesindeki en ilginç noktalardan biri de dillerini bugün hala Tatarca olarak adlandırmalarıdır. Bunun sebebi Türkiye’ye yapılan göçler sırasında Nogaylar’ın Çerkesler’le birlikte göç etmesi ve nüfus kayıtlarına da Çerkes-Nogay grubu olarak geçirilmesidir (Alpargu 2007a). Karışık adlandırmayla nüfus kayıtlarına geçen Nogayların kendi dillerini “Tatarca” olarak adlandırmaları aslında baskın kültürün etkisi ve asıl kimliğin karşı tarafça bilinmemesi problemi ile ilgilidir.

“Dünyaya gelir gelmez Türkçe konuşacak. Bir de Türkçeye yakın bizim dilimiz de aslında da anlamayan anlamıyor işte. Şimdi bizim dilimiz okusak bile Tatarcaya kaçıyor. Benim dilim çok kaçıyor.Tatarca öyle işte.” (K1)

“Şimdi bir de bizim Nogay civarda bize hep Tatar dedikleri için Kulu, Şereflikoçhisar falan, bize hep Tatar derler. İşte o çocukluktan gelme. Tatar mısın? Evet Tatarım.Yok ben Tatar değilim diye hepsine açıklama yapamadığı için tamam diyor.” (K2)

“İnsanlar zaten Nogay’ı bilmiyor. Nogay desen ne Nogay’ı?” Tatar desen biliyor.”(K8)

Sonuç

Yukarıda ana dil konuşurlarından yapılan alıntılar doğrultusunda Türkiye'deki Nogayca konuşurlarının dil tutumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Gözlemlenen dil tutumları çerçevesinde Türkiye'de yaşayan Nogaylar için ana dillerinin hem etnik hem de dilsel kimliklerinde aktif olarak rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Nogaycanın gelecek nesillere aktarılmak istenmesi, Nogaycanın unutulmaması -hatta yaygınlaştırılması- için çaba sarf edilmesi ve toplumun büyük çoğunluğunun Nogaycayı dilsel kimliğinin aktif bir unsuru olarak görmesi; dilin, konuşurların kimlik deneyimlemelerinde hala etkili olduğunu göstermektedir.

Günümüzde gerek Türkiye'de gerekse Avrupa'da Nogay kimliğinin korunması ve sürdürülmesi için kültürü ve dili yaşatmaya yönelik faaliyetler yürütülmektedir. Nogay dernekleri çatısı altında, geleneksel sabantoylor, sergiler, futbol turnuvaları gibi çeşitli sosyo-kültürel faaliyetlerin yanında "Nogay şiir geceleri", "Nogay edebiyatı akşamları", Nogayca kitap yayınları, dil kursları gibi doğrudan dile değinen etkinlikler de gerçekleştirilmektedir. Bu, Nogaycanın hala korunmak istediğinin en somut örneklerindedir.

Son olarak Nogaycanın dil-kimlik ilişkisi bağlamında ana dil konuşuru için bir süreç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ana dil konuşurunun çocukluktan itibaren ev içinde Nogayca ile büyümesi, gençliğinde yaşadığı sosyal, bireysel, etnik kimlik çatışmaları doğrultusundaki dil eğilimleri, orta yaşta dil tutumunun yeniden değişmesini kapsayan bu süreçte kişi, dilsel kimliğini tekrar tekrar inşa etmektedir.

"Çok iyi hatırlıyorum. On iki on üç yaşındayken Ankara'ya gelmiştik bir şey için. Dolmuştaydık. Babam, annem, ben, kardeşim var. Babam Nogayca konuşuyordu ama bağıra bağıra. Millet duysun diye yapıyordu. Onu şu an anlıyorum. Ben o zaman inanılmaz utanmışım. 'Ne yapıyorsun? Niye Nogayca konuşuyorsun?' Ben o yaşlardayken farklılık benim için kötü bir şeydi. Utanılacak bir şeydi sanki. Şimdi ama biz markete gittiğimizde, bir şey söyleyeceğiz mesela kuzenimle Nogayca konuşuyoruz. Bizi anlamıyorlar. Bu şimdi iyi bir şey. Ama o zaman benim için kötü bir şeydi. Utandığımı hatırlıyorum. Bu da bir süreç. Türkiye'de bunun bir süreç olduğunu düşünüyorum bunun." (K3)

Gerçekleştirilen bu çalışmaların ve yayınların, Nogayların dilsel kimlik süreçlerinde olumlu bir bilinçlenmeye katkı sağlamasını ve farkındalık yaratmasını temenni etmekteyiz.

KAYNAKÇA

Kitap ve Makaleler

ALIMJANOVA, G.M., (2016), *Karşılaştırmalı Kültürdilbilim Dil-Kültür-İnsan*, Ankara: Gazi Kitabevi.

ALPARGU, Mehmet, (2007 a), *Nogaylar*, İstanbul: Değişim Yayınları.

....., (2007 b), "Nogaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII: 202-203, İstanbul.

BENVENISTE, E., (1974), *Obsçaya lingvistika*, Moskova: İzd-vo inostr,

CRYSTAL, David, (2010), *Dillerin Katli*, İstanbul: Profil Yayıncılık.

DERİN PAŞAOĞLU, Derya, (2010), "Kulu (Konya) ve Şereflikoçhisar'da (Ankara) İskân Edilen Nogaylara Ait Muhacir Köylerinde Yapılan Katılımcı Alan Araştırması", *Kültür Evreni*, 2: 40-68.

Kaynak Kişiler

- AKTUĞ, Halil Rahmi, (2015), 1995 Ankara doğumlu, lise mezunu, üniversite öğrencisi ile 30.12.2015 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.T. arşivindedir.
- AKTÜRK, Ömer, (2016), 1981 Kırkkuyu doğumlu, üniversite mezunu, ticaret adamı ile 06.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni TÜBİTAK 215K299 numaralı Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması Projesi arşivindedir.
- ERGİN, Büşra, (2016), 1993 Ankara doğumlu, lise mezunu, üniversite öğrencisi ile 10.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni TÜBİTAK 215K299 numaralı Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması Projesi arşivindedir.
- YILDIRIM, Sümeyye, (2016), 1987 Şereflikoçhisar doğumlu, lise mezunu, satış temsilcisi ile 10.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni TÜBİTAK 215K299 numaralı Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması Projesi arşivindedir.
- YILMAZ, Ali, (2013), 1937 Doğanakaya doğumlu, ilkokul mezunu, emekli işçi ile 30.11.2013 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.T. arşivindedir.
- YILMAZ, Celaleddin, (2014), 1967 Doğanakaya doğumlu, ilköğretim mezunu, depo sorumlusu ile 16.04.2014 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.T. arşivindedir.
- YILMAZ, Elmas, (2014), 1939 Doğanakaya doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 16.04.2014 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.T. arşivindedir.
- YILMAZ, Muharrem, (2014), 1965 Doğanakaya doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen ile 16.04.2014 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.T. arşivindedir.

Prof. Dr. Nuran KAYABAŞI ve Doç. Dr. Hürrem Sinem ŞANLI

Ankara Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi
kayabasinuran@gmail.com/hurrem@gazi.edu.tr

Ankara İli Kazan İlçesinde El Sanatları Kursuna Katılan Kursiyerlerin Beklentileri ve Memnuniyet Dereceleri

El sanatlarının yaşatılmasında ve korunmasında eğitim çalışmalarının yapılması ve yaygınlaşması önem taşımaktadır. Halk eğitim merkezleri el sanatları konusunda modüller kapsamında il ve ilçelerde eğitim vermektedir. Bu kurslara katılanların kurstan beklentileri ve memnuniyet dereceleri kursların devamlılığında önemlidir. Bu araştırmada, Ankara ili Kazan ilçesinde; el sanatları kurslarındaki eğitimin, araç-gereçlerin, çalışma ortamlarının yeterliliğini, kursa gelen kişilerin kurslardan beklentilerini ve memnuniyet derecelerini değerlendirmek, kursiyerlerin aldıkları eğitim sonunda kurslar hakkındaki görüşleri ortaya konulmuştur. El sanatları alanında kursa katılan kursiyerlerin beklentileri ve memnuniyet derecelerine ilişkin araştırma verilerinin elde edilmesinde anket düzenlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kazan ilçesi, kursiyerler, el sanatları, halk eğitim kursları

The Level of Expectations and Satisfaction of Trainees Who Attended in Handicrafts Courses in Kazan District of Ankara Province

Handicrafts education carries importance in keeping crafts alive, maintaining its continuance. Public education centers educate modules on handicrafts in cities and towns. Degree of satisfaction and expectations from the course participants in this course is important in maintaining the course. In this research, the training courses in handicrafts, tools, the adequacy of their work environment, the course of which people evaluate their expectations and the degree of satisfaction of the course, participants presented at the end of the training they receive their views on courses in Ankara Kazan district. Handicrafts field survey is conducted to obtain data for research on the trainees who attended the course expectations and satisfaction levels.

KeyWords: Kazan district, trainees, handicraft, public education courses.

1.GİRİŞ

El sanatları; temelde insanın ana ihtiyaçlarını giderme isteğinden kaynaklanan, basit araç ve gereçlerle yapılabilen, genellikle doğada kolay bulunabilen ya da artık maddeleri hammadde olarak kullanan, yoğun emek ve yaratma gücü isteyen, ortaya çıkardığı üründe fonksiyonel, estetik ve ekonomik olma özelliklerini birleştiren, daha çok boş zaman uğraşısı olmakla beraber asıl uğraşısı olarak da yapılabilen bir araştırma alanıdır. El sanatları ürünleri fonksiyonel, estetik ve ekonomik olma özelliklerinin yanı sıra turistik ve hediyeelik eşya olarak da satılmaktadır. (Kayabaşı vd., 2011).

Ülkelerin kültürel yapılarının yansıtılmasında önemli olan el sanatları, insanların becerilerinin ortaya çıkması ve kişisel özelliklerinin gelişmesinde de etkili olmaktadır (Arlı 1990).

El sanatlarının yaşatılmasında ve korunmasında eğitim çalışmalarının yapılması ve yaygınlaşması önem taşımaktadır. Halk eğitim merkezleri el sanatları konusunda modüller kapsamında il ve ilçelerde eğitim vermektedir. Bu kurslara katılanların kurstan beklentileri ve memnuniyet dereceleri kursların devamlılığında önemlidir.

Bu araştırmada, Ankara ili Kazan ilçesinde; el sanatları kurslarındaki eğitimin, araç-gereçlerin, çalışma ortamlarının yeterliliği, kursa gelen kişilerin kurslardan beklentileri ve memnuniyet dereceleri değerlendirilmiş ve kursiyerlerin aldıkları eğitim sonunda kurslar hakkındaki görüşleri belirlenmiştir.

2. MATERYAL VE YÖNTEM

2.1. Materyal

Araştırmada Ankara ili Kazan ilçesinde faaliyet göstermekte olan Halk Eğitim merkezleri belirlenmiştir. Kazan ilçesinde; Kazan merkez, Akıncılar ve TAİ olmak üzere 3 farklı yerde Halk Eğitim merkezlerine bağlı kurslar düzenlenmektedir. Bu kurslara katılan kursiyerlere uygulanan anketler araştırmanın materyalini oluşturmaktadır.

2.2. Yöntem

Anket çalışması, Halk Eğitim merkezlerinde el sanatları alanında faaliyet gösteren 3 farklı yerde kursa katılan kursiyerlerden Kazan merkezde 34, Akıncılarda 17 ve TAİ’de 13 olmak üzere toplam 64 kişiye uygulanmıştır. Anket formunda, soru tipi olarak açık uçlu ve çoktan seçmeli sorular seçilmiş ve araştırmacılar tarafından karşılıklı görüşme tekniği uygulanmıştır.

3. ARAŞTIRMA BULGULARI

Araştırmada; kurs gören bireylerin demografik özellikleri, el sanatı kursları, kursiyerlerin memnuniyet dereceleri ve beklentileri belirlenmiştir.

El sanatları kursuna katılan kursiyerlerin demografik özellikleri belirlenmiş ve Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Demografik Özellikler

Kurs yerleri		Kazan		Akıncılar		TAİ	
		n	%	n	%	n	%
Yaş	15-25 arası	5	14.70	1	05.89	-	-
	26-35 arası	11	32.35	4	23.53	9	69.24
	36-45 arası	10	29.41	10	58.81	2	15.38
	46-60 arası	6	17.65	2	11.77	2	15.38
	Cevapsız	2	05.89	-	-	-	-
Toplam		34	100	17	100	13	100
Cinsiyet	Kadın	33	97.06	17	100	12	92.31
	Erkek	1	02.94	-	-	1	07.69
Toplam		34	100	17	100	13	100
Medeni durum	Evli	26	76.47	17	100	13	100
	Bekar	7	20.59	-	-	-	-
	Dul	1	02.94	-	-	-	-
Toplam		34	100	17	100	13	100
Öğrenim durumu	İlköğretim	15	44.12	7	41.17	5	38.46
	Lise	12	35.29	3	17.65	4	30.76
	Meslek lisesi	2	05.89	3	17.65	2	15.39
	Fakülte-Yükseköğretim	5	14.70	4	23.53	2	15.39
Toplam		34	100	17	100	13	100
Ailenin toplam aylık geliri	800-1200 TL	9	26.47	-	-	1	07.69
	1201-2000 TL	7	20.59	-	-	4	30.77
	2001-3000 TL	12	35.29	6	35.29	6	46.16
	3001 TL’den fazla	6	17.65	11	64.71	2	15.38
Toplam		34	100	17	100	13	100

Ailedeki birey sayısı	3'den az	9	26.47	2	11.77	2	15.38
	3-5 arası	20	58.82	15	88.23	11	84.62
	6'dan fazla	5	14.71	-	-	-	-
Toplam		34	100	17	100	13	100
Çalışma durumu	Evet	-	-	-	-	-	-
	Hayır	34	100	17	100	13	100
Toplam		34	100	17	100	13	100

Tablo 1 incelendiğinde; halk eğitim merkezine bağlı Kazan merkez kursunda kursiyerlerin % 32.35'i 26-35 yaş arasında, Akıncılar kursunda % 58.81'i 36- 45 yaş arasında, TAİ kursunda % 69.24'ü 26-35 yaş arasında bulunmaktadır. Cinsiyetlerine göre ise; Kazan merkezde % 97.06'sının kadın, Akıncılar'da % 100'ünün kadın, TAİ'de % 92.31'inin kadın olduğu belirlenmiştir. Kursiyerlerin medeni durumuna bakıldığında, Kazan merkezde % 76.47'sinin evli, Akıncılar ve TAİ'de ise tamamının (% 100) evli olduğu görülmektedir. Öğrenim durumları açısından; Kazan merkezde % 44.12'ü, Akıncılar'da % 41.17'si ve TAİ'de % 38.46'sının ilköğretim mezunu olduğu belirlenmiştir. Kursiyerlerin ailelerinin toplam aylık geliri; Kazan merkezde % 35.29 oranında 2001-3000 TL arasında, Akıncılar'da % 35.29 oranında 2001-3000 TL arasında ve TAİ'de % 46.16 oranında 2001-3000 TL arasındadır. Ailedeki birey sayılarına bakılacak olursa, Kazan merkezde % 58.82'sinin 3-5 arası, Akıncılar'da % 88.23'ünün 3-5 arası ve TAİ'de % 84.62'sinin de 3-5 arasıdır. Kazan merkez, Akıncılar ve TAİ'deki tüm kursiyerler çalışmamaktadır.

El sanatları kursuna katılan kursiyerlerin kursa katılma amaçları belirlenmiş ve Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Kursa Katılma Amaçları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Yeni bir meslek sahibi olmak	1	02.94	-	-	3	23.07
Meslek deneyimi sahibi olmak	2	05.88	1	05.89	-	-
Boş zamanlarını değerlendirmek	19	55.88	7	41.17	7	53.86
Bilgi, görgü ve kültürü arttırmak	4	11.76	5	29.41	2	15.38
Sosyal ilişkileri arttırmak	5	14.71	4	23.53	1	07.69
Aileye ekonomik katkıda bulunmak	3	08.83	-	-	-	-
Toplam	34	100	17	100	13	100

Kursiyerlerin el sanatları kursuna katılma amaçları incelendiğinde; Kazan merkezde % 55.88'i boş zamanlarını değerlendirmek için % 2.94'ü ise yeni bir meslek sahibi olmak için gelmektedirler. Akıncılar'da % 41.17'si boş zamanlarını değerlendirmek için % 5.89'u ise meslek deneyimi sahibi olmak için kursa katılmaktadırlar. TAİ'de ise; % 53.86'sı boş zamanlarını değerlendirmek, % 7.69'u ise sosyal ilişkilerini arttırmak amacıyla kursa gelmektedirler. Her üç merkezde de kursiyerlerin el sanatları kursuna katılma amaçları çoğunlukla boş zamanlarını değerlendirmek içindir.

El sanatları kursuna katılan kursiyerlerin kursa katılma kararlarında etkilenme durumları belirlenmiş ve Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3. Kursa Katılma Kararları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Kendi isteği	27	79.42	16	94.11	10	76.93
Komşuların tavsiyesi	4	11.76	1	05.89	2	15.38
Ailesinin tavsiyesi	2	05.88	-	-	1	07.69
Akraba tavsiyesi	1	02.94	-	-	-	-
Toplam	34	100	17	100	13	100

Tablo 3 incelendiğinde; kursiyerler el sanatları kursuna, Kazan merkezde (% 79.42), Akıncılar'da (% 94.11) ve TAİ'de (% 76.93) kendi istekleriyle katılmışlardır.

Kurslara katılmalarında aileden destek görme durumları belirlenmiş ve Tablo 4'de verilmiştir.

Tablo 4. Kursa Katılmalarını Ailenin Destekleme Durumu

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Destekleyenler	22	64.71	12	70.58	9	69.23
Kursa katılmasını istemeyenler	2	05.89	1	05.89	-	-
Kararı kendisine bırakanlar	10	29.40	4	23.53	4	30.77
Toplam	34	100	17	100	13	100

Kursiyerlerin el sanatları kursuna katılmalarını aileleri, Kazan merkezde (% 64.71), Akıncılar'da (% 70.58) ve TAİ'de (% 69.23) büyük oranda desteklemişlerdir. Kursa katılmasını istemeyenlerin TAİ'de olmadığı, Kazan merkezde (%05.89) ve Akıncılar'da (% 05.89) çok az olduğu görülmektedir.

Kursiyerlerin daha önce başka kurslara katılma durumları belirlenmiş ve Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 5. Daha Önce Katıldıkları Kurslar

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Mefruşat, ahşap boyama	1	04.17	-	-	-	-
Nakış	5	20.83	2	22.23	1	12.50
Takı tasarımı, ahşap boyama	1	04.17	-	-	-	-
Halı dokuma, dikiş nakış, tel kırma	1	04.17	-	-	-	-
Kurdele nakışı, şiş örücülüğü	1	04.17	-	-	-	-
Şiş örücülüğü, dantel-anglez, iğne oyası	1	04.17	-	-	-	-
Makine nakışı, moda tasarımı	1	04.17	-	-	-	-
Bilişim, nakış	1	04.17	-	-	-	-
Kurdele nakışı, beş şiş, sim sırma	1	04.17	-	-	-	-
Diksiyon, bilgisayar	1	04.17	-	-	-	-
Kurdelanakışı, takı	1	04.17	-	-	-	-
Sim sırma	1	04.17	-	-	-	-
Resim, beş şiş, folklor	1	04.17	-	-	-	-
Kumaş boyama, takı, çini, ahşap	1	04.17	-	-	-	-

Çini, dikiş, mefruşat, çocuk gelişimi	-	-	1	11.11	-	-
Seramik	-	-	1	11.11	-	-
Örgü, kumaş boyama, çocuk gelişimi	-	-	1	11.11	-	-
Ahşap boyama	1	04.16	1	11.11	-	-
Mefruşat	1	04.16	-	-	-	-
Bilgisayar	1	04.16	-	-	1	12.50
Sabun yapımı, çocuk gelişimi	1	04.16	-	-	-	-
Dikiş, nakış, el sanatları	-	-	1	11.11	1	12.50
Çocuk gelişimi, el sanatları	1	04.16	-	-	-	-
Giyim	-	-	1	11.11	-	-
Nakış, ahşap boyama	1	04.16	1	11.11	-	-
Aile eğitimi	-	-	-	-	2	25.00
Takı tasarımı, dikiş, kumaş boyama, seramik, ahşap, boyama, cam boyama	-	-	-	-	1	12.50
Kuaförlük	-	-	-	-	1	12.50
Aile eğitimi, muhasebe	-	-	-	-	1	12.50
Toplam	24	100	9	100	8	100

Tablo 5 incelendiğinde; el sanatları kursuna katılan kursiyerlerin daha önce katıldıkları kurslar, Kazan merkezde % 20.83 nakış, Akıncılar'da % 22.22 nakış ve TAİ'de % 25 oranında aile eğitimidir.

Kursiyerlerin devam ettiği el sanatları kursları belirlenmiş ve Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Kursiyerlerin Katıldıkları El Sanatları Kursları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Sim sırma	3	08.83	-	-	-	-
İpek koza	3	08.83	-	-	-	-
Şiş örücülüğü	5	14.72	-	-	-	-
Ahşap boyama	2	05.88	4	23.53	3	23.08
Hazır giyim	-	-	-	-	1	07.69
Keçe	-	-	7	41.19	-	-
Kurdele nakışı	1	02.94	2	11.76	-	-
Maraş işi	2	05.88	-	-	1	07.69
Mefruşat	-	-	-	-	7	53.85
İğne oyası	2	05.88	-	-	-	-
Sim sırma tel kırma	1	02.94	-	-	-	-
Sabun yapımı	1	02.94	-	-	-	-
Ahşap boyama, nakış	-	-	1	05.88	-	-
Sim sırma, Maraş işi	4	11.76	-	-	-	-
İğne oyası, şiş örücülüğü	2	05.88	-	-	-	-
Kurdele nakışı, Brezilya nakışı	1	02.94	1	05.88	-	-
Ahşap boyama, sabun yapımı	1	02.94	-	-	-	-
Ahşap boyama, seramik	1	02.94	-	-	1	07.69
Sabun yapımı, ahşap boyama, ipek koza	2	05.88	-	-	-	-
Seramik boyama, ahşap boyama, ipek koza	2	05.88	-	-	-	-
Cevapsız	1	02.94	2	11.76	-	-
Toplam	34	100	17	100	13	100

Kursiyerlerin katıldıkları el sanatları kurslarına bakıldığında; Kazan merkezde en çok % 14.71 oranında şiş örücülüğü, Akıncılar'da en çok % 41.19 oranında keçe yapımı ve TAİ'den çok % 53.85 oranında mefruşat belirlenmiştir.

Kursiyerlerin katıldıkları kurslarda çalışma ortamlarından memnun olma durumları belirlenmiş ve Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7. El Sanatları Kursuna Katılan Kursiyerlerin Çalışma Ortamından Memnun Olma Durumları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Evet	33	97.06	11	64.71	12	92.31
Hayır	1	02.94	6	35.29	1	07.69
Toplam	34	100	17	100	13	100

Tablo 7 incelendiğinde; kursiyerlerin her üç kursta da (Kazan merkez % 97.06, Akıncılar % 64.71, TAİ % 92.31) çalışma ortamlarından memnuniyetlerinin yüksek olduğu görülmektedir.

Memnun olmayanların çalışma ortamından kaynaklanan sorunları belirlenmiş ve Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Çalışma Ortamından Memnuniyetsizlik Durumu

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Bina bakımsız ve yeterli ekipman yok	-	-	6	100	-	100
Alan yeterli değil	1	100	-	-	1	100
Toplam	1	100	6	100	1	100

El sanatları kursuna katılan kursiyerlerin çalışma ortamından memnun olmama durumları incelendiğinde; Kazan merkezdeki kursiyerlerin hepsi (% 100) kurs alanının yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Akıncılar'daki kursiyerler (% 100) ise; kurs binasının bakımsız ve yeterli ekipmanın olmadığını, TAİ'deki kursiyerler (% 100) ise kurs alanının yeterli olmadığını belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin el sanatlarını tanımlama durumları belirlenmiş ve Tablo 9'da verilmiştir.

Tablo 9. Kursiyerlerin El Sanatları Tanımlamaları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
El becerisini geliştirmek, sosyalleşmek	10	29.41	8	47.07	6	46.16
Üretmek	10	29.41	1	05.88	5	38.46
Özel tasarım	2	05.88	-	-	-	-
Eskilerden günümüze tarihsel aktarım	2	05.88	1	05.88	-	-
Kültürün yansıması	1	02.95	1	05.88	1	07.69
Cevapsız	9	26.47	6	35.29	1	07.69
Toplam	34	100	17	100	13	100

El sanatları kursuna katılan kursiyerlere el sanatlarından ne anladıkları sorulduğunda; Kazan merkezde % 29.41'er oranda el becerisini geliştirmek, sosyalleşmek ve üretmek anlaşılırken, Akıncılar (% 47.07) veTAİ'de (% 46.16) el becerisini geliştirmek, sosyalleşmek anlaşılmaktadır.

Kursiyerlerin kurslar sonucunda kendilerinde becerilerini artırma durumları belirlenmiş ve Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10. Kursiyerlerin Becerilerinin Artma Durumu

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Deneyim	5	14.71	2	11.77	-	-
Teknik	6	17.65	2	11.77	2	15.38
Yaratıcılık	9	26.47	3	17.64	1	07.69
Evdeki malzemeyi değerlendirme	8	23.53	3	17.64	3	23.08
Deneyim, evdeki malzemeyi değerlendirme	1	02.94	2	11.77	2	15.39
Teknik, yaratıcılık	1	02.94	1	05.88	2	15.39
Teknik, evdeki malzemeyi değerlendirme	1	02.94	1	05.88	1	07.69
Yaratıcılık, evdeki malzemeyi değerlendirme	2	05.88	3	17.65	1	07.69
Yaratıcılık, deneyim	1	02.94	-	-	1	07.69
Toplam	34	100	17	100	13	100

Tablo 10 incelendiğinde; Kazan merkezde el sanatları kursuna katılan kursiyerlerin % 26.47'si yaratıcılıklarının arttığını, Akıncılar'da % 17.64'er oranında yaratıcılıklarının, evdeki malzemeyi değerlendirmenin ve hem yaratıcılık hemde evdeki malzemeyi değerlendirmelerinin arttığını belirtmişlerdir. TAİ'de ise, % 23.08 oranında evdeki malzemeyi değerlendirmelerinin arttığını belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin katıldıkları kurslarda yaptıkları ürünler belirlenmiş ve Tablo 11'de verilmiştir.

Tablo 11. Yapılan Ürünler

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Havlu, bohça, dekoratif ürünler	6	17.65	1	05.88	-	-
Pano, salon takımı, kaftan, çanta	7	20.58	-	-	-	-
Sabun, ahşap sehpa, takı kutuları	1	02.94	-	-	-	-
Ahşap tepsi, çerçeve, raf, kutular	9	26.47	3	17.65	4	30.77
Salon takımı, seccade, havlu, mutfak takımı	5	14.71	2	11.77	1	07.69
Kına seti, fular	1	02.94	-	-	-	-
Çanta, cüzdan, kapı süsü, telefon kılıfı, yastık	-	-	7	41.17	-	-
Masa örtüsü	-	-	1	05.88	-	-
Yastık kılıfı, minder	-	-	-	-	2	15.39
Bebek battaniyesi, nevresim, mutfak takımı, salon takımı	-	-	-	-	5	38.46
Kıyafet	-	-	-	-	1	07.69
Cevapsız	5	14.71	3	17.65	-	-
Toplam	34	100	17	100	13	100

El sanatları kurslarına katılan kursiyerlerin kurslarda yaptıkları ürünler incelenecek olursa; Kazan merkezde % 26.47 oranında ahşap tepsi, çerçeve, raf ve kutu yaptıkları, Akıncılar'da % 17.65 oranında ahşap tepsi, çerçeve, raf ve kutu yaptıkları ve % 17.65 oranında soruyu cevaplamadıkları belirlenmiştir. TAI'de ise, % 38.46 oranında bebek battaniyesi, nevresim, mutfak takımı ve salon takımı yaptıklarını belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin kurslarda yaptıkları ürünleri değerlendirme şekilleri belirlenmiş ve Tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 12. Ürünleri Değerlendirme Şekli

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Evde kullanım için	7	20.59	10	58.82	5	38.47
Hediye	9	26.47	4	23.53	2	15.38
Çeyiz için	10	29.41	1	05.88	4	30.77
Satmak için	8	23.53	2	11.77	2	15.38
Toplam	34	100	17	100	13	100

Tablo 12 incelendiğinde; Kazan merkezde kursa/kurslara katılanlar yaptıkları ürünleri % 29.41 oranında çeyiz için, Akıncılar'da % 58.82 oranında evde kullanım için ve TAI'de % 38.47 oranında evde kullanım için yaptıklarını belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin diğer alanlarda düzenlenen kurslara katılma istekleri belirlenmiş ve Tablo 13'de verilmiştir.

Tablo 13. Kursiyerlerin Diğer Alanlarda Düzenlenen Kurslara Katılma İstekleri

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Evet	25	73.53	13	76.47	10	76.92
Hayır	9	26.47	4	23.53	3	23.08
Toplam	34	100	17	100	13	100

El sanatları alanında kurslara katılan kursiyerlerin diğer alanlarda düzenlenen kurslara büyük oranda (Kazan merkez % 73.53, Akıncılar % 76.47, TAI % 76.92) katılmak istedikleri belirlenmiştir.

Kursiyerlerin katıldıkları kurslardan sonra daha sonra devam etmek istedikleri kurslar belirlenmiş ve Tablo 14'de verilmiştir.

Tablo 14. Kursiyerlerin Daha Sonra Katılmak İstedikleri Kurslar

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Ahşap boyama	3	12.00	4	30.77	3	30.00
Cam boyama	-	-	-	-	1	10.00
Çini	-	-	2	15.39	-	-
Drama	-	-	-	-	1	10.00
Dikiş	3	12.00	1	07.69	1	10.00

Evde çocuk bakımı	1	04.00	-	-	-	-
Genel kültür	-	-	1	07.69	-	-
İğne oyası	1	04.00	-	-	-	-
İşaret dili	1	04.00	-	-	-	-
Keçe	-	-	2	15.39	-	-
Maraş işi	3	12.00	-	-	2	20.00
Mefruşat	3	12.00	-	-	1	10.00
Pasta yapımı	1	04.00	-	-	-	-
Resim	-	-	3	23.07	-	-
Takı yapımı	2	08.00	-	-	-	-
Arapça, Osmanlıca	1	04.00	-	-	-	-
Pasta yapımı, dikiş	1	04.00	-	-	-	-
Ahşap boyama, el nakışı, dantel	1	04.00	-	-	-	-
Cevapsız	4	16.00	-	-	1	10.00
Toplam	25	100	13	100	10	100

Tablo 14 incelendiğinde; Kazan merkezde kursiyerlerin % 16.00'sı daha sonra katılmak istedikleri kursları belirtmezlerken % 12.00'ser oranda ahşap boyama, dikiş, maraş işi ve mefruşat kurslarına katılmak istediklerini belirtmişlerdir. Akıncılar'da kursiyerlerin % 30.77'si ve TAI'de % 30.00'u ahşap boyama kurslarına katılmak istemektedirler.

Kursiyerlerin kursa giderken karşılaştıkları sorunlar belirlenmiş ve Tablo 15'de verilmiştir.

Tablo 15. Karşılaşılan Sorunlar

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Ulaşım sorunu	21	61.76	1	05.89	2	15.38
Ekonomik sorun	3	08.82	-	-	1	07.69
Yeterli zaman olmaması	5	14.71	2	11.77	1	07.69
Ev işlerinden kaynaklanan sorunlar	2	05.89	8	47.05	5	38.46
Cevapsız	3	08.82	6	35.29	4	30.78
Toplam	34	100	17	100	13	100

Kursiyerlerin kursa giderken karşılaştıkları sorunlar incelendiğinde; Kazan merkezde % 61.76'sı ulaşım sorununun olduğunu, Akıncılar'da % 47.05'i ve TAI'de % 38.46'sı ev işlerinden kaynaklanan sorunlarının olduğunu belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin kurs bittikten sonra öğrendiklerini günlük yaşamda kullanabilme durumları belirlenmiş ve Tablo 16'da verilmiştir.

Tablo 16. Öğrendiklerini Günlük Yaşamda Kullanma Durumları

	Kazan		Akıncılar		TAİ	
	n	%	n	%	n	%
Evet	31	91.18	17	100	12	92.31
Hayır	3	08.82	-	-	1	07.69
Toplam	34	100	17	100	13	100

Tablo 16 incelendiğinde; kursiyerler, kurs bittikten sonra kursta öğrendiklerini günlük yaşamda büyük oranda (Kazan merkez % 91.18, Akıncılar % 100, TAİ % 92.31) kullanacaklarını belirtmişlerdir. Çıttır vd.(2007) nin yaptıkları çalışmada,el sanatları kurslarına devam eden kursiyerlerin %99,7'sinin kursta öğrendiklerini günlük yaşamda kullandıklarını belirlemişlerdir. Elde edilen veriler ile Çıttır vd. (2007) nin elde ettikleri veriler büyük ölçüde uygunluk göstermektedir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Ankara ili Kazan ilçesinde; halk eğitim merkezine bağlı el sanatları kursuna katılan kursiyerlerin Kazan merkezde % 32.35'i ve TAİ'de% 69.24'ü26-35 yaş arasında, Akıncılar'da ise % 58.81'i 36- 45 yaş arasında bulunmaktadır. Kursiyerlerin, her üç merkezde de tamamına yakınının kadın ve evli olduğu belirlenmiştir. Öğrenim durumları açısından; Kazan merkezde % 44.12'ü, Akıncılar'da % 41.17'si ve TAİ'de % 38.46'sı ilköğretim mezunudur. Kursiyerlerin ailelerinin toplam aylık geliri; Kazan merkez, Akıncılar ve TAİ'de büyük oranda 2001-3000 TL arasındadır. Ailedeki toplam birey sayıları, Kazan merkezde % 58.82 oranında, Akıncılar'da % 88.23 oranında ve TAİ'de % 84.62'sinin 3-5 arasındadır. Kazan merkez, Akıncılar ve TAİ'deki tüm kursiyerler çalışmamaktadır. El sanatları kursuna katılan kursiyerlerin hepsi kurstaki eğitimi yeterli bulmaktadırlar. Kursiyerlerin tamamı katıldıkları kursların el sanatları konusundaki becerilerini arttırdıklarını düşünmekte ve öğrenmekte zorlanmadıklarını ifade etmektedirler. Kursiyerlerin büyük çoğunluğu, kursları bittikten sonra başka bir kursa gitmeyi planlamaktadırlar.

Ayrıca Halk Eğitim Merkezinde açılan kurslara katılan kursiyerlerin sosyal çevre edindikleri ve kurs bitiminde arkadaşlıklarının devam ettiklerini de belirtmişlerdir.

Kursiyerlerin bilgi, görgü ve deneyimlerinin artması yanı sıra sosyal çevre edinmeleri açısından kursların katkı sağladığı görülmektedir. Kazan ilçesinde el sanatları alanlarında farklı branşlarda kurslar açılarak halkın bu kurslara katılmasının sağlanması el sanatlarının yaşatılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında yararlı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

ARLI, Mustafa, (1990), *Köy El Sanatları*. Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1185. Ders Kitabı: 339. Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Baskı Ofset Ünitesi. s. 75, Ankara.

ÇİTTİR, Tuba, KAYABAŞI, Nuran, ŞANLI, Hürrem Sinem, (2007), **Expectations and Satisfaction Level Of The Trainees At The Handicrafts Courses Arranged Within The Framework Of Expanded Education**. 10th International Conference on Education, 26-29 May 2007, 191-200, Athens, Greece.

KAYABAŞI, Nuran, ERDOĞAN, Zeynep, SÖYLEMEZOĞLU, Feryal, (2011), *Türk El Sanatları*. Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları. Yayın No: 95. s. 258, Ankara

Yrd. Doç. Dr. Orhan ÇELTİKÇİ
Süleyman Demirel Üniversitesi
orhanceltikci@sdu.edu.tr

Türklerde Su Kültürü ve Sarnıçlar (Denizli/ Tavas Örneği)

Türklerin en belirgin vasıflarından biri yaşam tarzlarının konar-göçer özelliğe sahip olmasıdır. Bu özellik beraberinde yol güzergahlarını ortaya çıkarmıştır. Bu güzergahlar uzun yıllar kullanılmıştır. Kullanılan bu yollar üzerinde en önemli temel gereksinim su olmuştur.

Su, Türk Kültüründe çok önemli bir unsurdur. Kişioğlu doğunca suyla çimdirilmiş, ölünce su ile yıkanarak toprağa verilmiştir. Uykudan kalkınca yüz yıkanmış, ibadetten önce suyla abdest alınmıştır. Güzellikler “Bir içim su” deyişiyile tanımlanmış, Cengiz yasalarında suya işemenin cezası ölüm olmuştur. Sonuçta vücudumuzun üçte ikisini teşkil eden su, kültür hayatımızda vazgeçilmez bir unsur olmuştur.

Suya olan gereksinim suyun her mevsim bulunmadığı güzergahlarda atalarımızı su toplayan ve daha sonra suyu muhafaza eden yapıları inşaa etmelerine neden olmuştur. Bu yapılar sarnıç olarak adlandırılmışlardır. Sarnıçların birçoğu mimari ve sanat özelliğine sahiptirler. Genellikle kurak ve akarsuyu olmayan bölgelerde, bayırlara yapılıp doğal olarak yağmur sularının birikme yeri olan sarnıçlar Antalya, Denizli, Burdur, Muğla ve Isparta civarlarında yoğun olarak bulunmaktadır.

Bu tebliğde Denizli'nin Tavas ilçesinde tespitini yapıp fotoğrafladığımız: Pirlar, Darıderesi-Akyar-Çoban, Abbas İsmail, Yarengümeli Hacı Mehmet, Eşeözü, Minig, Gökdere, Yeni, Çamurak, Hacı Yusuf, Sofular ve Koca Sarnıçları yapılış tarzı (Kubbeli, Kırık ve Tonoç Çatılı) ile özellikle kültürel zenginliğimiz açısından Su, hayırseverlik ve hayrat kültürümüz açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Su Kültürü, Su Sarnıç

Water Culture and Cisterns in Turks (Denizli/ Tavas Example)

Turkey is one of the most distinctive characteristics is its feature of nomad lifestyle. This feature reveals the way along the route. This route has been used for many years. Used water is the most important basic requirements on these roads.

Water is a very important element of Turkish culture. Man was born, by pinching the water, the soil has been washed with water died. washed asleep developed hundreds, ablutions before worship is taken with water. Beauties "a drink of water" defined words, the criminal law has been peeing in the water at Cengiz death. As a result of our body water, which constitutes two-thirds of culture it has been an indispensable element in our lives.

The need for water in the water that collects water route that our ancestors every season there and then caused them to build structures that retain water. These constructs were called cistern. They have many of the cistern architectural and artistic features. Generally arid and non-streaming zone, cisterns, which naturally made the slope where the accumulation of rainwater Antalya, Denizli, Burdur, there are a large number of Mugla and around Isparta.

In this article, we photos make the determination of Denizli's Tavas town: Pirlar, Darıderesi-Akyar-Çoban, Abbas İsmail, Yarengümeli Hacı Mehmet, Eşeözü, Minig, Gökdere, Yeni, Çamurak, Hacı Yusuf, Sofular and Koca cistern construction style (vaulted, broken and vault Roof) with especially in terms of our cultural wealth Water is evaluated in terms of our culture, philanthropy and charity.

Key Words: Turkish Culture, Water Culture, Water Cistern

GİRİŞ

Türkler tarihleri boyunca, Türkistan'dan Anadolu'ya, hayvancılıkla geçimini sağlayan bir toplum olmuştur. Günümüzde özellikle Türkistan'da Türklerin büyük çoğunluğu hayvancılıkla geçimlerini sürdürmektedir. Türkler hayvancılıkla uğraşmalarının sonucu olarak mevsim ve uğraşı alanlarına dayalı Konar-göçer (Göçebe) bir hayat sürmüşlerdir¹. Konar-göçer yaşam tarzında yollar önemli bir güzergahtır. Türk Kültür tarihinde bakıldığında yolların Göç Yolları, Kervan Yolları ve Pazar yolları şeklinde üçe ayrıldığı görülmektedir². Bizim çalışmamıza muhteva teşkil eden sarnıçlar da genelde göç veya kervan yolları üzerinde yapılmışlardır. Kimi sarnıçlar ise Çoban Sarnıçlarıdır.

Konar-Göçerlik kavramı Türkler için yüzyıllar boyu önemli bir özellik olmuş, bu sosyal hareketlilik günlük hayatta kelimelere kullanımlara, mekanlara yansımıştır. Göç-Eri, Göçer-Evli, Göçerli, Göçerler, Göç-Beyi, Göç Yolu, Göç Katarı, Göç Çöreği Türk Göç Kültürünün bize bıraktığı miraslardandır.

Türklerde göçlerin sebebi etinden, sütünden, kılından, yününden ve yerine göre gücünden yararlandıkları hayvanlardır. Hayvanlar göçün sebebi iken aynı zamanda göç yoldaşlarıdır. Göç esnasında en büyük gereksinimlerden biri de su olmuştur. Su gereksinimine bağlı olarak bir yandan su kültürü gelişmiş bir yandan da susuzluğa dayalı su depolama yöntemleri aranmıştır.

Bu çalışmada hedeflenen temel amaç tarihi ve sosyal serüvenini göz önünde bulundurarak ata yadigarı tarihi ve kültürel değeri olan Sarnıçların (Tavas Kazası) çıkış kaynaklarını ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışma bir sanat tarihi incelemesi olmayıp bu incelemelere yol açmak, kültürel varlıklarımızı sarnıçlarla zenginleştirmek amaçlı hazırlanmıştır.

Çalışmada sarnıçlar araştırılırken her bir sarnıcın göç, kervan yolları ya da yerleşim mekanıyla ilgisi olduğu anlaşılmıştır. Araştırma esnasında rastladığımız dağ başlarındaki Çoban sarnıçları göç kültürünün asıl unsuru olan hayvancılığı yaşatmak adına günümüzde önemlidir.

¹ Konar-Göçer: Beslenme ihtiyacını karşılamak amacıyla büyük hayvan sürülerini takip eden göçebelerden veya belli bir coğrafi mekana bağlı kalmaksızın hayvanlarına otlak ve kışlak bölgeleri arayan göçebe çobanlıktan farklı olarak bir mekan dairesine yerleşik hayatın bütünleyici olarak hayvancılık yapan ve ürünlerini daha çok yerleşik toplumlara pazarlayan iktisadi yaşam biçimi ve yaşam tarzıdır. (Bakınız Diyanet İslam Ansiklopedisi, Ankara, 2002, C. 26, s. 161-163.)

² Ali Yıldız, Muzaffer Çetin ve Orhan Çeltikçi, İssız Yol Bekçileri Denizli Sarnıçları, Denizli, 2016, s. 50-51.

Göç için Hazırlıklar



Kepenekler Dikilir



Giysiler Yıkanır



Atlar Nallanır



Kaplar Kalaylanır



Tulumlar Hazırlanır



Yayık Yayılır



Ayakabılar Yamanır

Kaynak: Ali Yıldız, Muzaffer Çetin ve Orhan Çeltikci, İssız Yol Bekçileri Denizli Sarınıçları, Denizli, 2016.

SU KÜLTÜRÜ

En belirgin özellikleri konar-göçerlik olan Türkmenlerin (Oğuz-Türkmen Yörük Oymakları) hayvan varlıkları ile birlikte dağlar bayırlar vadiler aşarlarken ihtiyaç duydukları en temel gereksinim su olmuştur. Bu bağlamda “Su” hayatın her alanına girmiştir. Güzellikle ilgili deyimlerde “Bir içim Su”, kurnazlar için “Adamı sulu dereye götürüp susuz getirir” denilmiştir. Cengiz yasasında suya çiş yapmanın cezası ölüm olmuştur. Dede Korkut su için, “Çağnam çağnam kayalardan çıkan su, Ağaç gemileri oynatan su, Bağ Bostanın hasreti su, Şahbaz Atların içtiği su, Kızıl develer gelip geçtiği su. Akkoyunlar gelip çevresinde yattığı su...” demektedir. Edebiyatımızda ve günlük yaşantımızda su ile ilgili daha nice örnek bulmak mümkündür.

Türklerin göç güzergahları yollardan geçen onlarca hayvan sürüsü ve binlerce hayvan vardı. Bu güzergahlar üzerinde Su önemli ihtiyaç olmuştur. Bu ihtiyacı temin için kuyular kazılmış, kanallar açılmıştır. Ancak, kurak olan yerlerde de suyu depolama yol ve yöntemleri geliştirilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın konusunu teşkil eden Sarnıçlar Göç ve Su kültürü ile doğrudan ilintilidir.

Türkoğlunun hayatında göç, zaman beriye doğru ilerledikçe eski hızını ve önemini kaybetmiştir. Hayatın ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarının teknolojik bulgulara göre değişmesi ve yerleşik hayata geçme günümüzde sarnıçlara olan ihtiyaç ve ilgiyi azaltmıştır³. Sarnıç sözcüğü dilimize Arapçadan geçmiştir. Sahrinç kelimesinin değişmesiyle Sarnıç olmuştur. Yağmur sularının biriktiği üstü kapalı yapı anlamındadır⁴. Bu yapılar halk dilinde ve ülkemizin muhtelif yerlerinde kuyu olarak da adlandırılmıştır.

Sarnıçlar Antik çağlardan günümüze yağmur sularını depolamak amacıyla inşa edilmiş yapılardır. Özellikle akarsuyun olmadığı, yazın kurak geçtiği yerlerde yağmur sularının depolanarak insanların ve hayvanların su gereksinimlerini karşılamak için yapılmışlardır. Sarnıçlar yapı olarak Kubbeli, Kırık ve Tonoç Çatılı olmak üzere üç türe ayrılmaktadır

TAVAS KAZASI

Denizli İli ilçesidir. Denizli'nin Güneyinde nüfus ve arazi bakımından büyük bir yerleşim yerine sahiptir. Yerleşim yerinin antik Çağda ismi Tabeadır⁵. İlçe Tavas adını, 40 km kadar yakınında bulunan Kale Kazasının eski adı olarak da bilinen Davaz'tan almıştır. Bu isim zaman içinde değişime uğrayarak günümüzdeki Tavas ismini almıştır. Bölgede siyasi hakimiyet Karya, Hellen, Roma, Bizans, Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti şeklinde devam edegelmiştir.

Bölge Türkler tarafından Selçuklu Devleti komutanlarından Cafer Paşa zamanında (12. Yüzyıl) fethedilmiştir. 14. Yüzyıl gezgini İbn-i Batuta ve 17. Yüzyıl gezgini Evliya Çelebi bölgeyi Davaz şeklinde anmaktadır⁶. 13. Yüzyılda bölgede Selçukluların zayıflaması üzerine Tavaz Beyliği kurulmuştur. 1424 yılında II. Murat zamanında Osmanlı Devletine bağlanmıştır. 1702 yılında devrem geçiren Tavaz'da depremde 12.000 kişi hayatını kaybetmiştir. İlçe coğrafyası akarsu açısından oldukça fakirdir. Göç yolları güzergahlarında

³ Yıldız, Çetin ve Çeltikci, a.g.e., s.140.

⁴ Büyük Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayını.

⁵ Nebahat Kütükoğlu, XVI: YY.'da Tavaz Kazası, İstanbul, 2002.

⁶ Bknz: A. Sait Aykut (Çev.) İbn-i Batuta Seyahatnamesi, YKY, İstanbul, s. 903. ; Seyit Ali Kahraman (Haz.)Evliya Çelebi Seyahatnamesi C. 9, s.216, İstanbul.; Osman Nuri Akbulut, Evliya Çelebi'ye Göre Günyebati Anadolu (Aydın, Denizli Muğla), Yayınlanmamış YL Tezi, Muğla Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Muğla 2008, s. 93. vd.

olmuş olması, bölgede hayvancılığın yaygın olması buralarda su depolamaya olan ihtiyacı arttırmıştır. Bunun sonucu olarak da bölgede çok sayıda sarnıç mevcuttur.



Harita 1. Denizli/ Tavas Haritası

TAVAS SARNIÇLARI

1-Akyar Sarnıcı, Bir Kervan Yolu Sarnıcı

Resim 1. Akyar Sarnıcı



Akyar Köyü, Tavas'a 4 km kuzey mesafede bir düğüm noktasında konumlanmıştır. Tavas'ın güneyinden gelerek Denizli istikametine, Acıpayam ovası ve yaylalarına, Honaz yaylalarına geçen göç, kervan ve ticaret yolları üzerindedir. Yakınında Tekke, Sariabat, Pınarlık ve Karataş köyleri mevcuttur. Rakımı 1100 metredir. Doğusu 2000 m. yükseklikteki Büyüksarı, Taşyalak ve Topuzlu tepesi adını alan dağlarla çevrilidir. Kuzeyi doğrudan doğruya 2600 rakımlı Honaz ve 1866 rakımlı Ortaca dağı ile kapanmıştır. Denizli istikametine Cankurtaran yolu ile bağlıdır. Eski adı Merkep kıran yokuşudur. Sarnıç ismini köyden almıştır.

Akyar Sarnıcı Denizli Sarnıçlarının en bilinenlerindedir. Cankurtaran Tavas yolu üzerinde ve eski yol geçidindedir. Akyar Köyü'nün 4 km güneyde, Tavas'a 3,5 km kuzeyde yer almaktadır. Dikkatli bakıldığında kubbesi yeni yoldan görülmektedir. Göç ve kervan yolu üzerindedir. Bulduğu konum 1083 m. rakımdadır. İç çapı 8 m., dış çapı 10 m. toplam yüksekliği tabandan itibaren 6,5 m. yuvarlak kubbeli sarnıçlardandır.

Kubbenin bastığı yerin dışında kalan kalkan duvarın üzeri kapak taşları ile 50 cm. genişliğindedir. Duvarları ve kubbesi kayrak taştan örülmüş, kapısı kuzey batıya bakmaktadır. Su haznesi Horasan Harcı ile sıvanmıştır. Doğu istikametinden zeminde tek delikli girişi vardır. İçerisi temiz tutulmamakta kapısı dış şartlara açıktır. Su derinliği 2,2 m. civarındadır. İçine kalkan duvara yaslanmış 9 basamaklı döner merdivenle inilebilmektedir. Giriş kapısının söveleri ve kapı başlığı mermer malzemedendir. Kapısı 70x150 cm. ölçülerindedir. Kapı üstünde 30x30 cm. bir su kabı inişi ve önünde bir adet su yalağı mevcuttur. Kalkan duvarları zeminden 2 m. yüksekliktedir. Kalkan duvarlarında ve kubbeye kısmen tahribatlar ve dökülmeler başlamıştır. Bundan 60 yıl kadar önce yapılmış olan kubbe sıvasında çimento kullanılmış, çimentonun da kış aylarında meydana gelen don sebebiyle çatlaması yüzünden sıva tamamen parçalanmış haldedir. Güzergâh şartları dikkate alındığında 200 yıllık bir sarnıç olması tahmin edilebilir. Haznesi halen su tutabilmektedir. Kitabe alınlığı yerinde dursa da kitabesi çalınmıştır.

2-Pirler Sarnıcı Tekkeköy, Çoban Sarnıcı⁷



Resim 2. Pirler Sarnıcı

Sarnıç Tekkeköyde bulunmaktadır. Tekke köyü adını içinde barındırdığı iki tekkeden almaktadır. Burada “Yapıl Dede-Mustul-Mustafa-Dede Türbesi” ve “Sarı İsmail Dede” türbeleri vardır. Dere içindeki “Mustul Dede” türbe haziresi çok yaşlı çınar ağaçlarının gölgesindedir. Köyün içindeki bir tepede Sarı İsmail Türbesi mevcuttur.

Sarnıcın İç çapı 6 m. duvar kalınlığı 1 m. ve dış çapı 8 m. kadardır. Tekke köyünün içinden güneye Burculak tepesine doğru ağaç Sarnıç Deresi ve Korubaşı tarlası olarak isimlendirilen derenin başlangıcından 200 m. kadar sol tarafta bir çeşme vardır. Bu çeşmeden 1 km. kadar yukarıda dere yamacında Pirler Sarnıcı yapılmıştır. Bu ad köydeki “Dede-pirler” hürmetine verilmiş bir ad olduğunu tahmin ediyoruz.

Pirler Sarnıcı bir gözlü kuyudur. Yani suyunu kendi tabanından kaynaklayan cılız bir kaynaktan almaktadır. Bulduğu yerin rakımı 1160 metredir. Kapısı 60x150 cm. ebadında kuzeye

⁷ Yörük veya Çoban sarnıçları göç ve kervan yollarında olmayıp da ıssız yörük yurtlarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere yapılan sarnıçlardır.

bakan bir giriştir. 6 m. iç çapı, 8 m. dış çapında, su derinliği 3 m. ve su tabanından itibaren toplam yüksekliği 6 m. olan yüksek kubbeli tarzda yapılmış sarnıçlardandır.

Sarnıcın yapım tarihi belli olmamakla birlikte dedelerin burada yerleşim yılları beylikler dönemi ile eş tutulabilir. Ana yapı kalkan duvarlar ve kubbe kayrak taştan ustalıklı örülmüş, kubbenin bastığı yerin dışındaki küpeşte genişliği 50 cm. kadardır. Yapısında horasan harcı kullanılmıştır. Kalkan duvarlarının dış kısmı sonradan yapı taşları ile takviye edilerek yıkılması önlenmiş, kubbeye ince demir çubuklarla betonarme ilavesi yapılmıştır. Hazneye duvara yaslanmış 15 basamaklı taş merdivenle inilmektedir.

3- Darı Deresi- Akyar- Çoban Sarnıcı 1



Resim 3. Darıderesi Sarnıcı 1.

Darı Deresi sarnıcı bir gözlü kuyudur. Suyunu kendi tabanındaki temiz kaynaktan almaktadır. Akyar-Tavas yolundan 1,5 km. güneyde doğuya ayrılan bir yol sapağı var. Bu yol 3 km. sonra Gürkuyular mevkiine ulaşmaktadır.

Bu mevkide yan yana iki sarnıç mevcuttur. Her iki sarnıç da gözlü kuyudur. Bu sarnıçların üzeri betonarme (Sonradan) düz damlı olarak örtülmüştür. Sarnıç, kaynağını kendi altındaki zayıf su gözünden almakta birlikte kış aylarında aynı zamanda yağmur sularını da biriktirmektedir. Sarnıcın birincisi 6 m. çapında, 5 m. derinlikte ve merdivensiz olarak yapılmıştır. Suları el ile çekilen kovalarla alınmaktadır. Kubbesi yıkılmış sonradan düz beton olarak yapılmıştır

4- Darı Deresi- Akyar - Çoban Sarnıcı 2



Resim4. Darıderesi Sarnıcı

Bu sarnıç bir merdivenli kuyudur. İçine 17 taş basamaklı bir merdivenle inilmektedir. Merdiven sarnıcın dışından bir koridorla başlayıp 3 m. kadar devam ettikten sonra kalkan duvara ulaşan üstü açık bir koridordur. İç çapı 5 m.'dir. Ağzına kadar dolduğunda 50 ton civarında su toplayabilecek olan küçük bir su yapısıdır. Su seviyesi yükseldikçe merdiven basamakları su altında kalmaktadır. Su çekildikçe inilen basamak seviyesinden kullanılır. Merdivenli Kuyu ve Gözlü Kuyu deyimleri kitabın başında açıklanmıştır. Sarnıçların önünde hayvanların sulanması ve çamaşır yıkanması için arka arkaya sıralanmış taş tekneler (ahır) mevcuttur.

5- Abbas İsmail Sarnıcı:

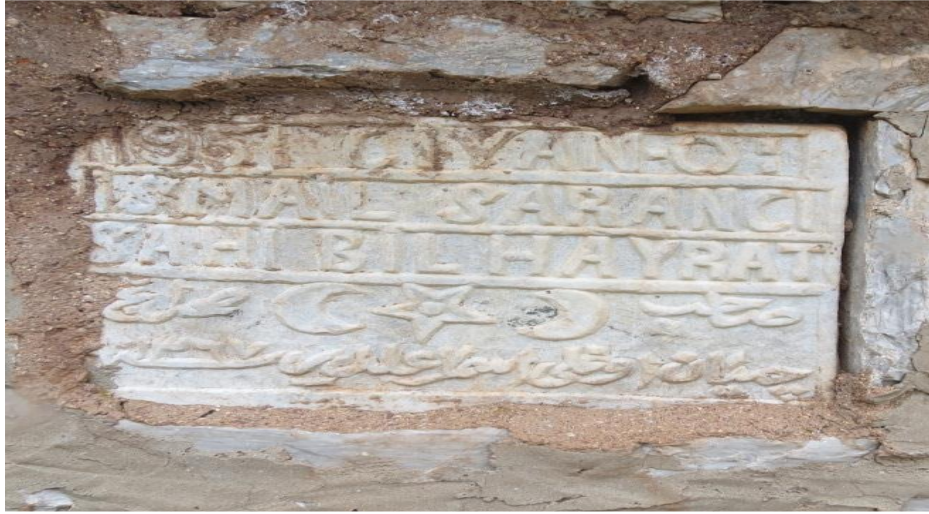


Resim 5. Abbas Sarnıcı

Haritalarda Abbas İsmail Sarnıcı, halk arasında ise “Abbakların Sarnıcı” olarak bilinmektedir. Siilindirik yapılı sarnıçlardandır. Üzerindeki alçak çadır çatı karkası 30x30 cm. ebadında 3,5

m. boyunda bir kolona bağlanmış dört yatay kirişle oluşturulmuş betonarme bir yapıdır. Konumu 1250 rakımdadır. İç çapı 9 metredir. Kalkan duvarları 90 cm. kalınlıktadır.

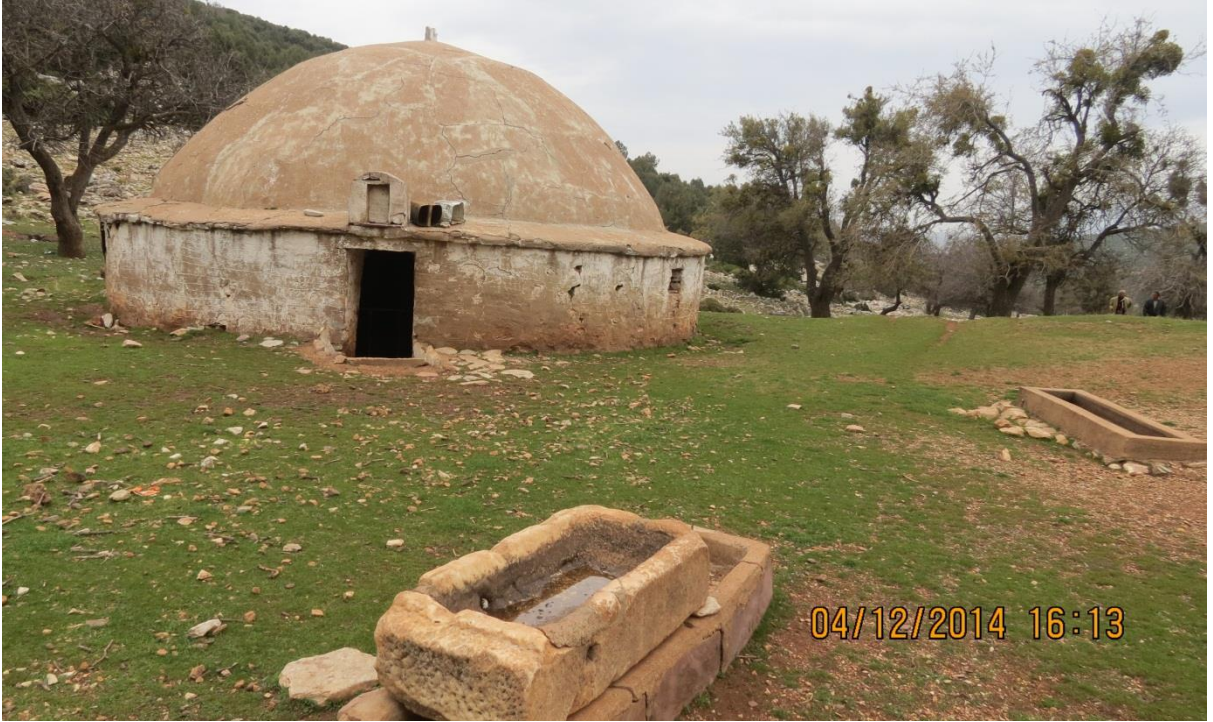
Sarnıcın kalkan duvarlarında kuş delikleri vardır. Su girişi güneydeki çimenli sekiden yönlendirilmiştir. Bu çimenli sekide 3-4 tane antik mermerlerden oyulmuş su ahır bulunmaktadır. Su derinliği 2,5 m., kalkan duvarları 1,60 m. yüksekliktedir. Kapısının sol tarafında 1951 yılında yazılmış başlangıcı yeni harflerle, son kısmı eski Türkçe yazılmış bir kitabesi mevcuttur. Kitabede: **“1951 Çıyan oğlu İsmail Sahibül Hayrat”** yazısından sonra **“Ay-yıldız”** ve Osmanlı alfabesiyle yazılmış **“Sahibi Çıyanoğlu İsmail Ağadır 1367”** yazısı okunmaktadır.. Akyar köyünden Hüseyin Çoban (80) sarnıçla ilgili olarak: **“1949’da Abbak-2 sarnıcının yapıldığını bilirim, birincisini bilmem, develerle kum çekilmişti, çok zor şartlar altında sarnıç yapılmıştı.”** Bilgisini bize aktarmıştır. Tarihi yanlış hatırlıyor olabilir ancak bu beyanla sarnıcın yaklaşık olarak yapım tarihi ortaya çıkıyor.



Sarnıcın Kitabesi

İçine 10 basamaklı duvara yaslanmış bir taş merdivenle inilmektedir. Su derinliği 2 m. kadardır. Haznesi su tutmaktadır. Bulunduğu yer temiz su toplamaya müsait bir çimenlik alan olmakla birlikte gerekli tedbir alınmayınca bulanık sular da girmektedir. Kalkan duvarları kireçli harçla örülmüştür. Kullanılan malzeme yerel devşirme moloz ve kireç taşıdır. Çevresinde taştan oyulmuş yalıklar yanında betondan tekneler de mevcuttur.

6- Yarengümeli Hacı Mehmet Sarnıcı



Resim 6. Yarengümeli Hacı Mehmet Sarnıcı

Abbas İsmail Sarnıcından 2 km. güneye gidildikten sonra Yarengümeli Hacı Mehmet Sarnıcı'na varılmaktadır. Burası Darıderesi'nin sonlandığı bir boğaz. Doğusunda 2000 rakımlı Taşyalak ve Topuz tepeleri var. Sarnıç yüksek kubbeli silindirik sarnıçlardan. Kubbesinde kilit taşı "**Alem**" durmaktadır.

Dış çapı 12 m., iç çapı 10 metredir. Kalkan duvarlarının dış zeminden yüksekliği 1,50 m.'dir. Dış yüzeyleri ve kubbesi sıvanmıştır. Giriş kapısında eşiği vardır. Kapı üstü kemersiz düz giriş olarak geçilmiştir. İçine 10 basamaklı sağ duvara yaslanmış döner taş merdivenle inilmektedir. Merdiven hizasının sonuna doğru kubbe içini ve inişi ışıklandırılan bir kare pencere mevcuttur. Merdivenlere sonradan korkuluk ilave edilmiştir. Su derinliği 2,5 m. kadardır. Kapısı 80x150 cm. boyutlarında ve güneye bakmaktadır. Tabandan itibaren toplam yüksekliği 6 m kadardır. Güney istikametteki çimenli düzlüklerden gelen yağmur suları ile beslenmektedir. Kapı önünde taştan oyma ve betondan yapılmış çok miktarda su tekneleri-yalıkları mevcuttur. Yakınında Yörükler hayatı devam etmektedir. Sarnıcın kitabesi vardır. Kitabede: "**Sene1337 Sahib'ül Hayrat v'el-Hasenat Yarengümeli Gumraş-zade Hacı Mehmed Ağa**" ismi yazılıdır. Buna göre Sarnıç 1921 tarihinde yapılmış veya daha eskiden yapılmışsa da onarımı bu tarihte gerçekleştirilmiştir.

7- Eşşözü Sarnıcı (Tavas Üç Kuyular Mevkii. Çoban Sarnıcı)



Resim 7. Eşşözü Sarnıcı

Tavas'tan Denizli'ye doğru 2 km. kadar gidince sağa bir çoban yolu sapmaktadır. Bu yol Üçkuyular mevkiine ulaşır. Sarnıç bu mevkide bulunmaktadır. Sarnıç Yüksek kubbeli yuvarlak sarnıçlardan. İç çapı 7 m., duvar kalınlığı 1 m., dış çap 9 m. civarında. Kubbe ve kalkan duvarlar yörede bolca bulunan kayrak taştan örülmüş. Kalkan duvarlara yerden 1 m. kadar yükseklikte kare delikler konulmuş, kuşların giriş çıkışı için olmalı. Kubbe birleşimi mükemmel. Giriş kapısı 1,5 m yükseklik ve 1 m. genişlikte doğuya bakıyor. İçine 12 basamaklı döner merdivenle iniliyor. Takribi su derinliği 2,5 m. kadar olmalı. Tabandan itibaren toplam yükseklik 7 m. kadar. Giriş kapısının sol duvarında dış yüzeyde kitabesi var. Ancak kitabe buraya sonradan yerleştirilmiş olduğu, yazıların bir kısmının sıva altında kalışından belli oluyor. Tarih 1326 (H.) Olduğuna göre, 1910 yıllarına tekabül ediyor. Ancak sarnıç çok daha eski, buranın yerlileri en az 200 yıllık olduğunu söylüyor ki bizce de doğru olan budur. Kitabesinde: **“Sene 1326, Sahib'ül- hayrât ve'l-hasenât. Koca Ahmed oğlu Hacı Ahmed zevcesi Fatma evdesfi Ahmed Usta müsebbib Koca Osman oğlu Ahmed”** yazılıdır. Kitabeye göre, sarnıcın 1910 yılında yapıldığını söylemek mümkün ise de bu kitabe daha sonra tamirat sırasında yerleştirilmiş izlenimi vermektedir. Yani Sarnıç yapım tarihi daha da eskidir.

8- Minig Sarnıcı (Tavas Kaklık Sırtı oban Sarnıcı)



Resim 8. Minig Sarnıcı

Sarnıç Kaklık sırtı denilen 1643 rakımlı tepede etrafı ayırık bir dzlktedir. Kubbesi adır atı Şeklinde beton örtülü yuvarlak bir sarnıtır. İ apı 8 m. kadardır. Kapısı kuzeye bakmakta ve kalkan duvarları yörede çok fazla bulunan sağlam kayrak taştan örülmüştür.

9- Gökdere Sarnıcı



Resim 9. Gökdere Sarnıcı

Bulunduğu konum 900 m. rakımdadır. 2011 yılında harap vaziyette olan sarnıç 2014 yılında Denizli İl Özel İdaresi tarafından restorasyona alınmış, şu anda dış ve iç görünüm bakımından kurtarılmış durumdadır.

Gökdere Sarnıcı dış çapı 8 m., iç çapı 6 m. toplam yüksekliği 6 m. olan yüksek kümbet tipi sarnıçlardan. Aslında küçük bir sarnıç, ancak 80 ton kadar su toplayabiliyor. Kalkan duvarları ve kubbesinde kayrak taş kullanılmış. Hazne ortasına 10 basamaklı merdivenle doğrudan iniliyor. Giriş kapısı kuzeye bakıyor, kapı söveleri ve kemerli kapı başlığı mermer. Kubbesinde şerefe (alem) duruyor, kitabesi yok. Sarnıç kervan yolu üzerindedir.

10- Yeni Sarnıç



Resim 10. Yeni Sarnıç

Sarnıç yuvarlak formda oldukça büyük olan su yapılarından. İç çapı 12 m. Dış çapı 14 m. çatısı betonarme alçak çadır çatı şeklinde inşa edilmiş. Çatı yüksek olmamakla beraber sarnıç oldukça derin. İçine 20 basamaklı duvara yaslanmış döner merdivenle iniliyor. Merdivene korkuluk ilave edilmiş. Derinliği 5 metredir. Toplam yüksekliği 6,5 metre.. Çatı tek kolona oturtulmuş betonarme olmakla birlikte, eski kubbeden kaldığını düşündüğümüz kilit taşı “**Alem**” olarak çatının tepesinde aynı yere konulmuş. Kapısı güney-doğuya bakıyor. Kapının sağ ve solunda kullanılan köşe taşları ve sövelerden anlaşılıyor ki burada önceden bir yapı varmış. Yeni Sarnıç yapılırken bu malzemeden istifade edilmiş hatta sağ taraftaki kitabesi de bir devşirme mermer üzerine yazılmış. İçinde de birkaç parça yazı var. Kapının sağındaki eski yazılı kitabesinde:⁸

“Bunu icrâ iden el-Hâc Hüseyin oğlu Receb hayr.

Hemîşe câmi ve mescid yapar çeşme zülâl-âsâ

Henyâdı (?) içen atşân içdikce âsânınla

Bu çeşme bârekallâh pek münasib bir de âlâ

Mihver-i lütuf olur da lafızla didi Fevzi tarih

⁸ Kitabe Mustafa Kuzucuk tarafından okunmuştur.

Bin üç yüz on yedinci sâl muvaffak eylemiş velâ (?)”

Bu durumda kitabesi duran fakat kendisi yıkılıp sonradan yapılan bu yapı 1901 yılında yapılmış ve en azından bu tarihte tamir ettirilmiş oluyor. Şimdiki hali çok daha yenidir⁹.

11- Çamurak Sarnıcı (Tavas Ovası Geyik Elması Mevkii)



Resim 11. Çamurak Sarnıcı

Bu sarnıç Tavas Ovası'nda bu günkü üniversite yerleşkesinin batısındaki tepenin yanında Hırıyer mevkiindedir.

Sarnıç tarihi değeri olan yüksek kubbeli sarnıçlardandır. İç çapı 10 m., dış çapı takviyelerle birlikte 14 m.'dir. Kalkan duvarları zeminden 1,2 m. kadardır. Hazneye 15 basamaklı duvara yaslanmış döner taş merdivenle inilmektedir. Su derinliği 3,5 m., toplam yüksekliği 6 m. kadardır. 250 ton kadar su kapasiteli. Sarnıcın içi ve kubbesi horasan harcı ile muntazam yapılmış, tepesine muhtemelen bir mezar şahidesinden devşirilmiş kilit taşı “**Alem**” olarak monte edilmiştir. Kapısı doğuya bakmaktadır. Kapı girişinin sağ ve solunda, içerideki kalkan duvarlara yaslanmış antik devşirme mermer söveler mevcuttur. Kapı üst kirişi kayrak taştan seçilmiştir. Girişin solunda iki adet oyma taş ahır-tekne-yalak vardır. Oldukça eski bir görünümdeki yalakların solunda kalkan duvara saplanmış at-hayvan bağlama halkaları vardır. Artık bölge bir yol güzergâhı olmayıp arazi toplulaştırılması proje kapsamında kaldığından su ihtiyacı için kullanılmamaktadır. Kalkan duvarların küpeştelerinden dışında sonradan iki sıra takviye yapıldığı görülmektedir. Kalkan duvarları birkaç defa onarım görse de yine kısmen tahrip olmuş, dökülmüş durumdadır. Sarnıcın kitabesi muhtemelen çalınmıştır.

⁹ Yıldız, Çetin ve Çeltikci, a.g.e., s. 189.

12- Hacı Yusuf Sarnıcı (Tavas Ovası Uzunkaraağaç Mevkii)



Resim 12. Hacı Yusuf Sarnıcı

Bu sarnıç Tavas Ovası'nın kuzey kesiminde üniversite kampüsünün kuzey batısındadır. Haritalarda Gökdere-Tavas yolunda Üç kuyular tepesi eteğindeki Hacı Yusuf Çeşmesi'ni yaptıran hayrat sahibi tarafından inşa edilmiş görünmektedir. Çapı 14 metredir. Bu dev sarnıcın kubbesi bundan 60 yıl kadar önce maalesef yıkılmış ve üzerine beton çatı üstüne kayrak taş kaplaması yapılmıştır. Emsallerine göre oldukça derin ve kapasiteli olan sarnıç toplulaştırılan arazi üzerinde olduğundan toprak tesviyesi esnasında etrafı boşalarak yüksekte kalmıştır. Bu yüzden içine yeteri kadar su girememektedir.

Sarnıcın Duvar kalınlığı 1 m. ve su derinliği 5 m.dir. Toplam yükseklik su tabanından itibaren 7 metredir. Dışarıdan bakıldığında sadece 2.10 m. yükseklikteki kalkan duvarlar göze çarpmakta. Sarnıç tabanına sağ duvara yaslanmış döner merdivenle inilmektedir. Merdiven 22 basamaklıdır. Kapısı doğuya bakmaktadır. Girişin sağında ve solunda iki tane iniş vardır. Buraya su kabı veya başka küçük araçlar yanında kuşlar da konmaktadır.

Hacı Yusuf sarnıcının yeni harflerle yazılan kitabesinde: ***“İş bu sarnıcı hali hayatında inşasına muvaffak olan Müftüoğlu Yusuf 1937 Güngör”*** yazılıdır.

Sarnıç kubbesi yıkılınca kitabesinde adı geçen hayırsever tarafından 1937'de çatı betonu dökürüldüğünde bu yeni yazılı kitabe konulduğu tahmin edilmektedir. Sarnıç eski ve çok büyüktür.

13- Sofular Sarnıcı (Tavas Nutova Mevkii)



Resim 13. Safular Sarnıcı

Bu sarnıç kesme taştan, harika bir mimari eser olarak kendini göstermektedir. Yüksek kalkan duvarlı, yüksek kubbeli, alemlî ve kitabelidir. Bu kayrak taşlar sarnıç kubbesine çıkılan basamaklar halindedir. Bu haliyle sarnıç civarda başka yükselti olmadığından bir gözetleme kulesi gibi işlev görmüş olmalıdır. Muhtemelen kervanlara yapılacak saldırılara karşı gece burada konaklayan kabile, sarnıcın tepesine birisini nöbetçi çıkararak güvenlik tedbiri alıyordu.

Sarnıcın iç çapı 9 m., dış çapı 12 m.'dir. Kalkan duvarlar zeminden itibaren 1,8 m dir. Kalkan duvarların üzeri yapı taşlarıyla küpeştelenmiştir. Zeminden itibaren 14 basamaklı bir döner taş merdivenle hazneye inilmektedir. Su derinliği 3 metreye yakındır. Toplam yüksekliği su kotundan itibaren 7,5 metredir. Kubbesi kesme taştan olup oldukça ölçülüdür. Usta bir mimar veya tecrübeli taşçı ustası elinden çıkmıştır. Birkaç istikametten içeriye giriş yapan su gelekleri vardır. Kapı önünde taştan oyma iki adet eskimiş su teknesi vardır. 1961 yılında çimento harcı ile dış yüzeyine tamirat sıvası yapılmıştır.

Kitabesinde: Sene 1340(H) Sahibül hayrat Hatip Kerimesi Fatıma...” yazılıdır.

14- Koca Sarnıç (Tavas Ovası K m c ğ r Mevkii)



Resim 14. Koca Sarnıç

Konumu, yapı malzemesi, kitabesi ile ayakta durmaktadır. Gökdere Sarnıçı'na göre 4 km. güneybatıda, Yeni Sarnıç'a göre 2,5 km. güneydedir. Sarnıcin bulunduğu alan bir toplanma yeri, Şenlik ve panayır alanı halindedir. Etraftaki kesme taş bloklara bakılırsa sarnıç burada yalnız değil, etrafında m ştemilatları varmış.

Kitabesindeki 1227 H tarihi onun 200 yıllık bir sarnıç olduğunu göstermektedir.

Eserin dış cehesi 14 köşeli içi ise tam daire Őerklindedir. Kalkan duvar iki katlı yapılmış ve dış dışım i duvarı ihata amaçlı inşa edilmiş olabilir. Köşe taşlarındaki bindirme ve Őařırtmalar yapıya ayrı bir zarafet katıyor.  l  biçki bilen usta bir mimar tarafından yapılmış olmalı.

Kalkan duvar yüksekliği 2 m, kalınlığı 1.20 m. Kalkan duvar k peşteleri pervazlı. Kubbe yüksekliği tabandaki su kotundan itibaren 7,5 m. Dış apı 14 m, i çapı 12 m. Hazneye 12 basamaklı bir merdivenle inilmektedir.



Kitabesi vardır. Kitabesinde: “*Binai gerdi hayr, Hacı Efendizâde Osman Ağa, Sene 1227 H.*” Yazılıdır. (Açıklama: *Binayı kuran hayrat sahibi Hacı Efendizâde Osman Ağa Sene 1811*)

SONUÇ ve ÖNERİLER

Sarnıçlar Türk yaşantısının bir sonucu olarak ortaya çıkmış Türk Kültürünün zenginlik unsurunda bir halka oluşturmuşlardır. Türklerin Konar-Göçer yaşam tarzlarının bir sonucu olarak özellikle akarsuyun kıt olduğu yer ve yörelerde yağmur sularının depolanarak ihtiyaçların karşılanması için yapılmışlardır.

Tavas Coğrafyasının göç yolları üzerinde olması ve bölgede hayvancılık yapıyor olması bölgede sarnıç kültürünün oluşması ve devamını sağlamıştır.

Günümüzde bölgede bulunan sarnıçların çoğunluğu su tutma yönünden fonksiyonlarını devam ettirse de bakım ve onarıma ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Bu sarnıçların Kültür ve Turizm Bakanlığı Envanterine alınmaları uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

Diyanet islam Ansiklopedisi, Ankara, 2002, C. 26, s. 161-163.)

Ali, YILDIZ Muzaffer ÇETİN ve Orhan ÇELTİKÇİ, İssız Yol Bekçileri Denizli Sarnıçları, Denizli, 2016.

Büyük Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayını. Ankara, 2011.

Osman Nuri AKBULUT, Evliya Çelebi’ye Göre Günyebati Anadolu (Aydın, Denizli Muğla), Yayınlanmamış YL Tezi, Muğla Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı, Muğla 2008.

Nebahat Kütükoğlu, XVI: YY.’da Tavaz Kazası, İstanbul, 2002.

Sait Aykut (Çev.), İbn-i Batuta Seyahatnamesi, YKY, İstanbul.

Seyit Ali Kahraman (Haz.) Evliya Çelebi Seyahatnamesi C. 9, YKY, İstanbul, 2011.

Osman YİĞİT (Doktora Öğr.)
Milli Eğitim Bakanlığı
osmanyigit38@hotmail.com

Türk Halk Kültüründe Gündelik Yaşamda Kimlik Yapıcı Bir Unsur Olarak Sinsin

Türk kültür ekolojimizin en canlı ve en önemli zenginliklerinden birisi de oyunlarımızdır. Halk oyunları ve seyirlik oyunlar ait oldukları kültürün gerçek karakterini yansıtan, fertlerin ortak duygu, düşünce ve davranışlarını sergileyen, geleneğin pek çok unsurunun geçmişten günümüze en önemli aktarım araçlarından birisidir. Oyunların devinimsel ve kültürel olarak kalıplaşması ona bir takım ifade yolları ve yeteneği kazandırmıştır. Bu açıdan yaklaşıldığında genelde halk danslarının özelde ise Sinsinin halkbilimi alanında metinler gibi okunabilen ve beden vasıtasıyla kurgulanabilen bir ifadeye sahip olduğu görülmektedir.

Geçiş törenlerinin en önemlisi olan düğünlerde icra edilen Sinsin, Anadolu'nun pek çok yerinde, Ankara'da ve özellikle de Ayaş, Kazan, Kızılcahamam ve Çamlıdere ilçelerinde en canlı şekliyle yaşamaktadır. Sinsin, halk oyunlarının seyirlik türleri içerisinde bireysel icra edilenler kategorisinde değerlendirilmektedir. Bu çalışmada Sinsin oyununun oynanış şekli, müziği, hareketlerinin anlamları, oyunun kuralları bağlam merkezli olarak performans teori kapsamında kısaca değerlendirilecektir. Sinsin oynayanların E.Goffman'ın bakış açısıyla günlük yaşamda Sinsin vasıtasıyla benlik sunumları örneklendirilecektir. Özellikle Kazan ve köylerinden kaynak şahıslarla görüşmelerde elde edilen bulgular süzülerek gündelik yaşamda kimlik yapıcı unsurlar olarak aktarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk Kültürü, Kazan, Sinsin, Kimlik Sunumu.

Sinsin, An Identity-building Element in Daily Life of Turkish Folk Culture

One of the most sparkling and salient treasures of Turkish culture Ecology is our dances. Folk dances and theatrical plays reflect the real character of the culture to which they belong, expose the shared emotions, ideas and behaviors of individuals and are the most important means of transmission of many elements of traditions from past to future. The dynamically and culturally stereotyping of the dances helped them gain some ways and skills of expression. In this respect, folk dances in general and Sinsin in particular comprise an expression that can be read like the texts in folklores and fictionalized through body.

Sinsin, described as one of the most important parades performed in the weddings, is performed in its best form in most parts of Anatolia, including Ankara, especially in Ayaş, Kazan, Kızılcahamam and Çamlıdere. Sinsin is classified in the individually-performed dances category of theatrical places. In this study, we will briefly study the way how Sinsin is performed, the meanings of its movements and rules of the dance in its context within the scope of performance and theory. The self-presentations of the performers of Sinsin through its performance in daily life will be exemplified from the perspective of E.Goffman. The findings obtained from the interview with the resource people from Kazan district and its villages will be scanned and demonstrated as identity-building elements in daily life.

Key Words: Folk Culture, Kazan, Sinsin, Presentation of Identity.

Giriş

Türk kültür ekolojimizin en canlı ve en önemli zenginliklerinden birisi de oyunlarımızdır. Toplumumuza ait kültür kalıpları içerisinde görsel ve işitsel kültür ürünlerinden olan halk oyunları önemli bir yer tutmaktadır. Halk oyunları ve seyirlik oyunlar ait oldukları kültürün gerçek karakterini yansıtan, fertlerin ortak duygu, düşünce ve davranışlarını sergileyen, geleneğin pek çok unsurunun geçmişten günümüze en önemli aktarım araçlarından birisidir. Halk oyunları terimini oluşturan oyun kelimesine baktığımızda Türkçe olduğunu ve kullanımın çok eskilere dayandığını görürüz.

Oyun, uzun zamandır pek çok araştırmacı tarafından farklı yönlerden ele alınmış ve tartışılmış bir kavramdır. Johan Huizinga'ya kadar önceki çalışmalar oyunu psikoloji ve fizyoloji alanlarında inceleyerek anlamlandırmaya ve oyun oynama nedenlerini açıklamaya çalışmaktadır.

Johan Huizinga, Homo Ludens adlı eserinde oyunu insan hayatının bir parçası olarak değil bizzat insanlık kültürünü ortaya çıkaran, kültürle beraber gelişen ve modern çağ ile beraber kültüre etkisi azalan bir unsur olarak tanımlamaktadır. Oyunun uzun yıllar "ciddiyet" kavramının zıddı olarak görülmesine karşı çıkan Huizinga, insanın temel özelliği olarak nitelendirir ve son derece ciddi olabileceğini örneklendirir. Eserinde "Oyuncu İnsan" tablosuyla oyunun hukuk, savaş, sanat, şiir, felsefe gibi hayatın tüm alanlarında yer aldığını anlatmaktadır. (Huizinga 2015)

Oyun kelimesinin anlamında ve kökeninde ise din ve büyü gibi ritüel özellikler taşıdığını görmekteyiz. Eski Türk kültürüne baktığımızda şamanın toplum içinde şair, besteci, müzisyen, büyücü, sağaltıcı, savaşçı, oyuncu olarak yer aldığı görülmekte ve şamanın ruhlarla iletişim kurmasında en etkili yollardan birinin müzik ve dans olduğu anlaşılmaktadır. Türk kültüründe şaman, kam, baksı, bahşı, ozan, oyun vb. ne şekilde adlandırılırsa adlandırılınsın şamanlık, dinsel geleneğin devamı olarak halk oyunlarının temelini teşkil etmektedir.

Bu kaynaktan hareketle defalarca yeniden üretilerek günümüze nakledilen halk oyunlarına işlevsel yöntem çerçevesinde bakacak olursak, halk oyunlarının yeni bağlamlarda, yeniden oluşturularak kullanılması yöntemi ile sosyolojik, fizyolojik ve psikolojik pek çok işlevler yüklendiği ortaya çıkmaktadır.

Halk oyunlarının temelindeki ritüel özellikler zamanla kaybolarak günümüzde icra ediliş biçimleri ve ortamları bakımından değişmiştir. Oyun oynama geleneği zamanla dinî, törensel niteliklerini kaybederek bugünkü biçimlerini almış ve estetik bir özellik göstererek farklı işlevler yüklenmiştir. Bu bağlamda halk oyunları hareketle, müzikle, ritimle, sözle birleşerek kulağa ve göze hitap eden karmaşık bir iletişim şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.(Ertural 2012: 104)

Şamanın hareketinin yönünü Bayat şu şekilde anlatmaktadır:

"Şaman daire içinde esrime hâline geçebilmek için davulu kaplumbağa ritmi ile çalmağa başlar. Bu ise yer güçlerinin harmonik bir düzeye getirilmesidir ki, şaman güneyden başlayan dairesini batıdan, kuzeyden ve doğudan geçmekle yeniden güneye ulaşmak suretiyle daireyi kapatmış olur. Bundan sonra güç ve yer güçlerini birleştirmekle kaplan ritmine geçmiş olur ve güneyden düz hat üzere kuzeye iner. Yeniden göğe yükselmek için şaman, yol üstündeki engelleri kaldırmakla kuzeyden batıya, sonra doğuya ve yeniden güneye gelmiş olur. Bu arada davulun ritmi balıkçı kuşu üzerine geçirilmiş olur." (Bayat 2006: 78)

Bu şekilde şaman icralarının yönü saat yönünde, sağdan sola doğrudur. İcra sırasındaki ritim ve ritme ait hız değişmektedir. Türk halk oyunları içinde de birçok tür; bar, horon, zeybek ve özellikle halaylar; sağdan sola doğru, daire veya yarım daire formu üzerinde icra edilmektedir. Bunlar Türk halk oyunlarının geleneksel biçimsel formları olarak tanımlanmaktadır. Birçok oyun, daire formunda icra edilmekte, daire yönündeki dönüş, şamanın esrime halinde daireyi oluşturmak için kullandığı dönüşün yönüne benzer olmaktadır. (Ertural 2012: 106)

Sinsin Oyunu

Türkiye'nin pek çok yerinde rastladığımız ve özellikle Ankara, Kayseri, Sivas, Tokat, Çorum, Amasya gibi Orta ve Kuzey Anadolu'da daha yaygın olarak görülen Sinsin Oyunu yapısal özellikleri açısından şaman dansına oldukça benzemektedir. Her iki icrada da davul, ritim ve daire formu kullanılmaktadır.

Sinsin; düğünlerde meydanlık bir alandan geceleyin yakılan ateş etrafında dönerek, davul ve zurna eşliğinde yiğitlik, cesaret, çeviklik ve kurnazlık gerektiren bir halk oyunudur. Müziğinde de buna bağlı olarak oyuncuyu ve seyircileri coşturan kahramanlık nağmeleri bulunur. Sinsinin oynanacağı mekân köy meydanı olabildiği gibi düğün sahibinin evinin yakınındaki genişçe bir boşluk da olabilir. Sinsin ateşi eskiden odunların çatılması ile yere yakılırken günümüzde bir varil üzerine konan sacda lastik ve yağ ile yakılır. Sinsin oyunu boyunca ateşin devamlılığı ve canlılığı sağlanır. Bu ateşi yakma ve canlı tutma işini yapan görevliye de “yağcı” denilmektedir.

Kına gecesinde köy halkı ve davetliler yatsı namazından sonra davul zurna eşliğinde oğlan evinin önüne götürülür. Burada damadın ve sağdıçların çıkması beklenirken düğün evi de bir sıriğin ucuna bağlanmış çıralların tutuşturulması ile oluşturulan ve adına “maşalama” adı verilen meşaleyi hazırlar. Kına ekibiyle evden çıkan damat ve sağdıçlar, maşalamayı elinde tutan delikanlı başının önderliğinde sinsin oynanacak meydana götürülür. Sinsin alanına varılınca maşalama sinsin ateşinin üzerine bırakılır. Gelen kalabalık düğün sahibi tarafından yaktırılan sinsin ateşi etrafında toplanarak genişçe bir çember oluşturur. Damat ve sağdıçlar ateşin yanında daha öncede hazırlanmış sandalyelere kibleye doğru oturtulur ve dua eşliğinde kınaları yakılır. Ardından davulcuların “savul” adı verilen gösteri faslı başlar. (Baykurt 2013: 236)

Sinsin oyununun düzenlenmesi ve başlatılması yörede usta oyuncu olarak bilinen kişiye aittir. Davulcuların gösterisi bitip davulcular kenara çekildikten sonra sinsin ve Köroğlu havalarının çalmaya başlaması ile bu oyuncu, oyunu başlatır. Aynı zamandan ilk oyunu da oynar. Nara atarak ateşe doğru hızla yaklaşır kollarını yanlara doğru açar daha sonra ellerini aşağıda birbirine çarpar ve ateşin etrafında dönmeye başlar. Dönerken sağ eli yukarıda, sol eli aşağıda belinin arkasındadır. Havadaki sağ eliyle ateşi selamlama, ısınma, karşısındakilere meydan okuma, onları çağırma şeklinde sallayarak çeşitli vücut ve ayak figürleriyle ateşin etrafında dönmeye başlar. Sinsin oynamaya çıkan kişi ateşin etrafında dönerken bir taraftan da karşıdan gelecek saldırılara karşı uyanık olmak zorundadır. Seyircilerden ortada dans eden oyuncuya karşı çıkmak isteyenler arkadan veya yandan değil, onun görebileceği açıdan ateşin arkasına saklanıp hızla gelerek karşısına çıkarlar ve meydandaki oyuncuyu kovalarlar. Oyuncular oyuna girerken; behey, hey, hoo gibi sesler çıkarırlar. Bu sesler de hareketler gibi adeta bir güç gösterisidir. Oyuna yeni giren oyuncu yakalayabilirse ortadaki kişinin sırtına vurarak ortaya kendisi geçer. Oyundan çıkan kişi kenara seyircilerin arasına çekilir ancak oyunu tamamen terk etmez. Ateşin arkasında ve seyircilerin arasında sinerek ortayı alan kişileri izler. Ortadan çıkan kişilerin bekleme şekli ve oyuna yeni girecek kişilerin görüntüsü adeta bir sinme hareketinin taklididir. Bu sebeple, oyunun isminin sinme(saklanma) hareketinden gelmiş olması ihtimali yüksek görünmektedir. Oyuna katılacak kişiler sırayla ortaya çıkar, ortada bulunan kişinin sırtına vurarak sahneyi alır. Oyuna kaç kişi girecekse bu şekilde vurma, sahneyi alma ve kenara çıkma hareketleri ile devam eder. (Demirel 2016)

Sinsin oyununda ortada dans eden oyuncu damadın veya sinsine çıkmak istemeyen bir oyuncunun önüne gelerek onu tahrik edici, meydan okuyucu hareketler yaparak oyuna çıkmaya zorlar. Buna rağmen yine de çıkmak istemezse halk tarafından sırtına vurularak meydana iteklenir. Zorla sinsine iteklenen bu kişilere halk o kadar daha çok ilgi gösterir ve pek çok kişi tarafından cezalandırılmak istenir. Ancak her şey dostluk, arkadaşlık ve samimiyet sınırları içerisinde olur. Kimse sinsinden dolayı birbirine darılıp küsmez. (Oltan 2016)

Sinsin oyununun genel yapısına baktığımızda ateş etrafında ve kendi etrafında dönme, sıçrama, el kaldırma, el çırpma, meydan okuma, güç gösterisinde bulunma, kovalama,

kaçma, vurma gibi unsurlar bulunmaktadır. Bu yönüyle sinsin şaman dansının günümüze kadar evrilmiş ve farklı formlar kazanmış şeklini arz etmektedir.

Gündelik Yaşamda Kimlik Yapıcı Olarak Sinsin

Goffman, toplumsal yapıyı benlik, aktör, sahne, dekor gibi kavramlar dâhilinde açıklamaya çalışmış ve gündelik hayatı sahnede benliklerini sergileyen bireylerden oluşan bir sistem olarak kabul etmektedir.¹

Goffman, herkesin her zaman ve her yerde, az çok farkında olarak belli bir rolü oynadığını ve insanların birbirini ve kendilerini bu roller içinde tanıdığı görüşündedir. “Bir anlamda, kendimiz hakkında oluşturduğumuz anlayış – hakkını vermeye çalıştığımız rolü– temsil ettiği sürece bu maske bizim daha hakiki benliğimizdir, olmak istediğimiz halimizdir. Sonuçta, rolümüzü anlayış şeklimiz doğamızın, kişiliğimizin ayrılmaz bir parçası haline gelir.” (Goffman 2014: 31)

Goffman’a göre benliğin asıl sahibi aktif bir halde olan aktör değil de aktör ile seyirci arasındaki etkileşimin sonucu ortaya çıkan bir unsurdur. Birey diğer bireylerle sosyal etkileşime girdiğinde diğer insanlar tarafından kabul edilebilecek bir benlik ortaya koymaya çalışmaktadırlar. (Goffman 2014:120)

Hayatı bir sahne performansı olarak değerlendiren bu yaklaşımla sinsine bakacak olursak; aktör, sahne (ön bölge, arka bölge), izleyiciler, dekor ve performanstan oluşan tam bir gösteri formudur. Bu form içerisinde yer alan görevliler de bu görevleriyle gündelik hayatta benlik kazanmakta ve pozitif bir unsur olarak değerlendirmektedirler.

Sinsinin düğünlerde oynanması özellikle Ankara ve köylerinde önemli bir gelenektir. Sinsin oyununun coşkusu, sinsin ateşinin büyüklüğü, katılımcıların çokluğu, oyunun süresi vb. gibi pek çok unsur düğün sahibinin sosyal statüsünü belli etmesinde ya da sinsindeki coşku ve eğlenceyle sosyal statü kazanmasına sebep olmaktadır. Yaptığımız görüşmelerde kaynak şahısların unutamadıkları oyunlar o yörenin bilinen meşhur ve büyük ailelerine ait olup saatlerce devam eden oyunlar olmuştur.

Derleme çalışmalarımız esnasında yaptığımız görüşmelerden birinde bir öğretmen arkadaşımız “ben buraların meşhur bir sinsin oyuncusunun torunuyum” şeklinde kimlik tanıtımında bulunmuştur.

Sincan’a bağlı Peçenek köyünde eskiden sinsin oynamayanların delikanlı grubuna giremedikleri, dışlandıkları anlatılmaktadır. Sinsin oynamayanlarla alay edilerek toplumsal baskı uygulandığı, tam manasıyla erkek olarak kabul edilmedikleri de yine köyün yaşlıları tarafından görüşmelerimizde aktarılmıştır.

Kazan ve civarının en meşhur sinsin oyuncusu olan İsmail Demirel kendisiyle yaptığımız görüşmelerde bu özelliğini ön plana çıkartarak kendisini tanıtmış ve anlatmıştır. İsmail Demirel babasının da meşhur bir sinsin oyuncusu olduğunu, kendisinin bu mirası babasından devraldığını, civar köylerden kendisini sinsin oynaması için davet ettiklerini, 70 yaşlarında olmasına rağmen babasından devraldığı bu geleneği gururla devam ettirdiğini anlatmıştır.

Sinsin başlamadan önce sinsin oynanacak meydana damadın getirilmesi esnasında grubun önünde yürüyen ve elinde meşaleyi tutan delikanlı başı diye adlandırılan birisi

¹ E. Goffman’ın toplumsal yapıyı açıklayan bu yaklaşımı Dramaturjik Teori diye adlandırılmaktadır.

vardır. Görevi sinsin alayını davul zurna eşliğinde sinsin oynanacak meydana kadar getirmek ve elindeki meşale ile¹ sinsin ateşini tutuşturmadır.

Delikanlı başı ateşi tutuşturduktan sonra “yağcı” adı verilen görevi sinsin oyunu devam ettiği sürece ateşi canlı tutmak olan bir şahıs da bulunmaktadır. Yağcı oyuna katılmaz, ateşi devamlı kontrol altında tutarak oyun devam ettiği sürece sönmesini engellemektir. Bu yönüyle oyunun devamı ateşe bağlı olduğundan yağcılık görevindeki kişi sinsinin en önemli unsurunu icra etmektedir ve kendisi de bu önemli görevinin farkındadır.

Sinsin ateşi yanıp, damat ateşin yanında kıbleye doğru döndürülerek oturtulup kınası yakılıp dua edildikten sonra davulcuların savul adı verilen gösterileri başlar. Bundan sonra ise davul ve zurna bir kenara çekilerek sinsin havası çalmaya başlar. Burada en tecrübeli ve o ortamın en usta sinsin oyuncusu meydana çıkarak oyunu başlatır ve ilk oyunu oynar. Bu yönüyle sinsinde oyunu başlatmak görevini üstlenen şahıs diğer izleyicilere göre daha önemli bir mevki edinmiş olur.

Oyun esnasında ateşin arkasına gizlenerek oynayan oyuncunun karşısına hızla gelerek onu kovalarlar. Yakalayabilirse arkasından avuç içiyle vururlar. Ya da rakip oyuncuya vurma fırsatı bulduğu halde vurmayarak, elini vuracak gibi kaldırıp, vurmadan ahenkli bir dönüşle meydana kalması, seyirciler tarafından coşkuyla alkışlanır. Burada asıl olanın vurmamak değil, rakibi yakalayabilmektir ki çoğu zaman yakalanacağı belli olunca kovalayan, adımlarını yavaşlatıp rakibinin rahatça kaçmasını sağlar veya vuracakmış gibi yapıp onu serbest bırakır. İzleyenler tarafından takdir ve beğeni ifadesi olan alkışlar bu vurmadan bağışlama eylemini sergileyenlere daha çok yapılır. Bu da pek çok yönüyle yiğitlik ve güç gösterisi olan oyunda bağışlama konusunda önemli bir sosyal mesajdır. (Baykurt 2013: 237)

Temelinde bir yiğitlik ve güç gösterisi olan sinsin oyunu esnasında bir takım kazalar ve sakatlıklar da meydana gelmektedir. Kaynak şahıslarımızdan olan İsmail Demirel sinsin oyunu esnasında düşerek bacağını kırmış ve yaklaşık 3-4 yıl oynayamamıştır. Yine Sivas’ın Gürün ilçesinin köylerinde oynanan sinsinde kaynak şahsımız olan Fatih Keçeli rakibine sert vurduğu için elini kırmıştır. Bu tür sakatlıkların yaşandığı oyunlar o köyde herkes tarafından hatırlanmakta ve anlatılmaktadır. Hatta şahıs tanımlanırken “Bu sinsini elini kırarak kadar yürekten oynar.” şeklinde beğeni ve takdir ifadeleri kullanılmaktadır. Bu tür sakatlıkları yaşayanlar kesinlikle dışlanmaz ve alaya alınmaz. Bilakis sakatlığı boyunca da oyunlara izleyici olarak davet edilirler.

Sonuç

Sinsin oyunu binlerce yıllık Şaman geleneğinden süzülerek gelmiş, ateşi, dönme figürü ve oynanma şekli itibarıyla günümüz halk oyunları içerisinde şaman geleneğini en çok anımsatan oyundur. Hayatın en önemli geçiş törenlerinden olan düğünlerin Ankara ve dolaylarında vazgeçilmez bir geleneği halini almıştır.

İşlevsel Halkbilimi kuramı çerçevesinde folklorun pek çok işlevi arasından William Bascom basite indirgeyerek en önemli gördüğü birkaç tanesini sıralamıştır. (Çobanoğlu 2010: 256-257) Bu sıralamaya uygun olarak ve devamında sinsin oyununun gündelik hayatta kimlik yapıcı unsurlarını şu şekilde değerlendirebiliriz:

1. Hoş vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme işlevi: Sinsin her şeyden öte bir oyundur ve bu hoşça vakit geçirme işlevini birkaç saat ve bazı düğünlerde de yatsıdan sabaha kadar devam ettirmektedir.

¹ Elinde meşale tutmaya ve bu meşale ile sinsin ateşini yakmaya bölgede “maşalama” adı verilmektedir.

2. Değerlere, toplum kurumlarına ve törelere destek verme: Sinsin hayatın en önemli geçiş törenlerinde icra edilir ve bu yönüyle geleneğe, törelere destek olmaktadır. Sinsin oyunu içerisinde meydan okumak, sinmek, tahrik etmek, vurmak, affetmek, nara atmak, takdir toplamak, ayıplanmak vb. pek çok faaliyet gerçekleştirilmekte ve bunların failleri o ortam içerisinde günlerce konuşulmaktadır. Toplum kuralları bir nevi yaşatılmaktadır.
 3. Eğitim veya kültürün gelecek kuşaklara aktararak eğitilmesi işlevi: İcrası sırasında çocuklar ve gençler de nasıl oynandığını öğrenirler. Reşit olduklarında bu gözlemlerini sergilerler. Babasında devraldığı sinsin oynama şeklini ustalıkla devam ettiren usta sinsin oyuncusu bu özelliğini kendisini tanıtmada en önemli sıfat olarak kullanmıştır. Oğullarının ise bunu devam ettirememesinden yakınmaktadır.
 4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için bir kaçıp kurtulma mekanizması: 70 yaşlarında bir insanın ya da hacca gitmiş birinin düğünlerde kalkıp oynaması toplum içerisinde pek hoş karşılanmaz. Ancak bu kimseler sinsini rahatlıkla oynarlar ve oynadıkları için halk tarafından takdir görürler.
 5. Sinsinin oynandığı yerlerde yediden yetmişe herkes için önemli bir sosyalleşme aracı olmaktadır.
 6. Maşalamacı, yağcı, oyunu başlatıcı ve bitirici olmak, delikanlı başı olmak vb. sinsin içerisindeki görevlerden bazılarıdır. Bu görev icracıları da zamanla bu görevlerle özdeşleşmekte ve her icrada aranan şahıs olmaktadır.
 7. Düğünlerde kına gecesi denildiğinde genelde gelin kınası ön plandayken sinsinle damat kınası yakılmaktadır. Bu yönüyle de sinsin dikkate değerdir.
 8. Düğününde coşkulu ve kalabalık bir şekilde sinsin oynanması o düğün sahibinin yıllarca övünç kaynağı olmuştur.
- Kültürel belleğimizde yer tutan güzelliklerden birisi de hiç şüphesiz sinsindir. Bizi biz kılan özelliklerin başında yer alarak insanımızın varoluş ve kendini ifade ediş bilgilerinden birisini teşkil etmektedir.

KAYNAKLAR

- ATALAY, Besim, (1998), **Divanü Lûgat-it-Türk**, (I-II-III-IV), Ankara: TDK Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli, (2006), **Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYKURT, Burhanettin, (2013), “Ankara’nın Köylerinde Sinsin Oyunu-Ateşle İlgili Eski Türk İnançları (Ateş Kültü)”, **2. Uluslararası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu ve Uluslararası Sanat Çalıştayı**, Ankara: Kazan Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 232-242.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2010), **Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihi Giriş**, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DEVER, Ayhan, “Sosyolojik Bir Teori Olarak Dramaturjik Teorinin Futbola Uygulanması”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, VII 32: 372-381.
- ERTURAL, Neslihan, (2012), “Şamandan Oyuncuya Giden Yolda Türk Halk Oyunlarının Yapısı ve İşlevleri”, **Gazi Türkiyat** Güz 11:101-111.

- GOFFMAN, Erving, (2014), **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**, (Çeviren: Barış Cezar), İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜZELOĞULLARI, Neslihan (2005), **Gaziantep Yöresi Halk Oyunlarının Yapısı ve İşlevleri**, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Oyunları Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- HUIZİNGA, Johan, (2015), **Homo Ludens-Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme**, (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İNAN, Abdulkadir, (2000), **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OĞUZ, M. Öcal ve diğerleri, (2004), **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin, (2006), **Türk Mitolojisi I-II**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZDEMİR, Nebi, (2006), **Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü**, Ankara: Akçağ Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

- DEMİREL, İsmail, (2016), 1942 Ankara Kazan doğumlu, ilkokul mezunu, emekli. 14.05.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni O.Y. arşivindedir.
- KEÇELİ, Fatih, (2016), 1968 Sivas Gürün doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi. 02.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses ve deşifre metni O.Y. arşivindedir.
- OLTAN, Zeki, (2016), 1964 Ankara Ayaş doğumlu, ilkokul mezunu, şoför. 19.03.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses ve deşifre metni O.Y. arşivindedir.
- PINAR, Salim, (2016), 1934 Ankara Sincan doğumlu, okuma yazması yok, çoban. 17.06.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses ve deşifre metni O.Y. arşivindedir.

Yrd. Doç. Dr. Ömer Can SATIR
Hitit Üniversitesi
omercans@gmail.com

Yeni Ankaralı Müziğinin Tanımı Üzerine*

Yapılan bu çalışma, gelenek ile modernite arasında şekillenip popüler kültürden beslenen ve seksen sonrası Türkiye’de yaşanan sosyolojik gelişmelere koşut olarak ortaya çıkan yeni Ankaralı müzik anlayışını bütüncül bir bakış açısıyla tanımlamayı amaçlamaktadır. Burada Ankaralı müziği iki temel dinamik üzerinde ele alınacaktır. Bu müziğin sosyo-kültürel yanı merkez-çevre diyalektiğinden hareketle Başkent’in geçirdiği modernlik deneyiminin bir sonucu olarak ortaya çıkarken, müziksel bağlamı gelenek üzerinden gerçekleşen üslup, sound, söylem ve eğlence mekânlarıyla vücut bulmaktadır. Belirli bir kitle tarafından değer atfedilmesi, çalgı ve repertuar bakımından ayırt edilebilmesi, küresel eklemlemeye dolayısıyla değişmeye ve yeniliğe açık olması ise Ankaralı müziğini farklı kılan stratejiler olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Ankaralı müziği, Ankara Halk müziği.

About the Definition of the New Ankara Music

This study aims to define with a holistic view the sense of the New Ankara Music, which has emerged in parallel to the sociological events occurred after 1980 in Turkey, taking on the popular culture and shaping from modernity and tradition. Here, the Ankara Music will be approached on two basic dynamics. While the socio-cultural aspect of this kind of music arises from the experiences of modernity that the capital city has had with reference to the dialectics of center-peripheral, the musical context comes into existence through the tone adopting tradition, sound, discourse and entertainment venues. Being attributed as a value by a crowd of people, being able to be distinguished in terms of instruments and repertory, being open to global articulation, hence change and innovation, come to the fore as the strategies that make the Ankara music different.

Key Words: The new Ankara music, Ankara folk music.

Giriş

Harvey (2007)’in deyimiyle, zaman-mekân sıkışmasının bir nedeni olarak ortaya çıkan küreselleşmenin tek mekân ve sonsuz bir şimdiki zaman anlayışını, gündelik yaşam üzerinden insanlığın tüm kültürel kodlarına işlemesi bu sürecin en somut gösterge alanlarından biri olan müziğin günümüzdeki pratik ve söylemlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim toplumlar arasındaki sınırların ortadan kalktığı ve müziğin popüler bağlamda küresel dolaşıma açıldığı bir dönemde uluslararası yapıların, çok uluslu sermaye ve teknolojinin, yerel ve ulusal düzeyde küreselleşmenin etki etmediği bir müzik pratiğinden söz etmek oldukça zorlaşmıştır (Frith, 1989, s. 2). Buna karşın, küreselleşme akımı ve yarattığı postmodern durum, modernleşmeyle sindirilen yerel değerlerin önünü açmaktadır. Diyalektik olarak dünyanın küreselleşirken yerelleşmesi, geleneksel olanla modern olanı birbirine eklemleyerek zamanın ruhuna uygun özgün üretimlerin sayısını katbekat artırmaktadır. Yerel-küresel ikileminden ortaya çıkan sonuçlardan biri de Robertson (1999)’un kuramsal temelde şekillendirdiği, küresel ürünlerin yerel şartlara ve ihtiyaçlara göre düzenlenmesi anlayışıdır. Bu aynı zamanda küyerelleşme (*globalization*) olgusunun içeriğini oluşturur.¹ Yerel ve küresel birlikteliği,

* Bu çalışma, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı’nda, Prof. Songül Karahasanoğlu danışmanlığında gerçekleştirilen “Yeni Ankaralı Müzik Anlayışı ve Eğlence Pratiklerinin Dönüşümü” adlı doktora tezine dayandırılarak hazırlanmıştır.

¹ Küyerelleşme, küresel (*global*) ve yerel (*local*) kelimelerinin birlikteliğinden türeyen ve ilk olarak Robertson (1995) tarafından akademik literatüre kazandırılan bir kavramdır. Bu fikir, esasında Japonlara ait, “herhangi bir tarım tekniğinin yerel şartlara uyarlanması” anlamını taşıyan *dochakuka* kelimesi model alınarak ortaya çıkmıştır. Japon iş dünyası bu kavramı, 80’li yıllarda global lokalizasyona karşılık olarak, küresel bakış açılarını yerel şartlara uyarlama stratejilerini betimlemede kullanmıştır. Küyerelleşmenin ana düşüncesi, küresel ürünlerin yerel ihtiyaçlara göre düzenlenmesiyle birlikte, mal ve hizmetlerin oldukça farklılaşmış yerel ve özgün pazarlara,

farklılık arz eden kültürlerin bir araya gelmesini, birleşmesini ve iç içe geçmesini sağlarken, kaçınılmaz olarak melezleşmeyi (*hybridization*)² gündeme getirir. Burada tanımlamaya çalışacağımız Ankaralı müziği ve buna bağlı gelişen pratikleri de küreselleşme, küyerelleşme ve melezleşme gibi unsurların tahakkümü altındadır. Ayrıca bu kuramsal yaklaşımlar, yeni Ankaralı müzik anlayışını metodolojik bir çerçevede ele almak için geçerli birer analitik araçtır. Nitekim Ankaralı olgusu, müziksel olduğu sosyolojik de bir durumdur. Bugüne değin müzik üzerine yapılan çalışmalarda, müzik dışı dinamiklerin göz ardı edilerek yalnızca müziğin kendisine odaklanması, ortaya konulan bulguların neden sonuç ilişkisinden uzak bir bakış açısıyla yorumlanmasına ve müziği var eden sosyo-kültürel dinamiklere ilişkin önemli ayrıntıların gözden kaçmasına neden olmuştur. Bu anlamda, seksenli yılların başında ilk örneklerini vermeye başlayan ve son on yıldır yerel sınırlarına aşarak popüler kültürün önemli bir dinamiği haline gelen “Yeni Ankaralı Müzik Anlayışı”nı müziksel temellerin yanında, sosyal, kültürel ve ekonomik temeller bağlamında da değerlendirmeye açmak doğru olacaktır.

Ankaralı Müziğinin Tanımı

Yeni Ankaralı müzik anlayışı, temelini belirli bir coğrafi alana bağlı yerel bir müzik geleneğinden alırken, gelişimini popüler kültüre dayalı üretim biçimleri üzerinden sürdürmektedir. Bu müziğin, hem yerel hem de popüler kültür bileşenleriyle birlikte var olması, küresel dinamiklerle olan etkileşimini gündeme getirir. Ankaralı müziğinin bir yanı, kadim bir geleneğe uzanırken diğer bir yanı popüler kültüre bağlı güncel müziklerle etkileşen bir yapıya dayanmaktadır. Bu yönüyle Ankaralı müziğinin, hem yerel hem de küresel eklemlenme ile varlığını inşa eden melez bir tür olduğu söylenebilir.

Ankaralı müziğinin ikili (*dual*) yapısı, sosyolojik açıdan irdelenmeye değerdir. Nitekim bu müzik, gelenek ve modernleşme arasında kurulan kültürel ilişkinin bir sonucudur. Söz konusu bu diyalektik yapının kent üzerinden gelişmesi, Hannerz (1998)’in kuramsallaştırdığı merkez-çevre³ ilişkisi ve gerilimini beraberinde getirecektir. Zira bu müzik, merkez ve çevre

küresel veya küresele yakın bir temelde uyarlanmasıdır davran” söylemi üzerine kuruludur. Ekonomi temelli bu kavram günümüzde sosyo-kültürel olguların analizinde etkili bir araçtır.

² Tomlinson (2004)’a göre, küreselleşme sürecinin yarattığı kültürler arası sıkı ilişki, kültür ile yer/mekân arasındaki bağı yerinden çıkararak, kültürel pratiklerin birbirine karışmasını ve karmaşık melez kültür biçimlerinin oluşmasını mümkün kılmıştır. Bu yönüyle “melezleşme söylemi, temelde, kültür alanında küreselleşmenin devinime geçirdiği dinamikler arasındaki karşılıklı etkileşime dikkat çekmekte, gelişmiş ülkelerin iktisâdi ve siyasal hegemonyasının yanı sıra, kültürlerini de dayatmaları biçimindeki yorumu indirgemecilikle eleştirmekte, tikel-yerel kültürlerin merkezden gelen kültürel etkilere edilgin biçimde teslim olmaksızın, onu yaratıcı biçimde uyarladıklarını, dönüştürdüklerini, kendi değerlerini kattıklarını, antropolojik deyimle, tek yönlü bir asimilasyondan öte, sistematik bir kültürleşme olduğunu savunmaktadır” (Özbudun, 2009, s. 540-541).

³ Hannerz, merkez-çevre etkileşimini dört farklı senaryo içinde irdeler. Bunlardan ilki merkez ve çevre arasındaki eşitsizliğe dayalı küreselleşme senaryosudur. Bu ilişkide, kültürel akış açısından dışarıda, uzak topraklarda olan çevre, anlamın ve anlamlı yapının aktarıcısından çok alıcısıdır. Burada merkez etken, çevre ise edilgendir. Bu görüşe göre kültür, küresel çapta bir türdeşleşmeyle karşı karşıyadır. Ortaya çıkmakta olan bu türdeş dünya kültürü ise, Batı kültürünün bir uyarlaması olacaktır ve yerel kültürün yitip gitmesi kendini en çok çevrede hissettirecektir. İkinci senaryo, çevresel yozlaşmaya ilişkindir. Bu anlayışa göre merkez, belirli kurumsal yapılar aracılığıyla en değerli bilgilerini ve en yüksek ideallerini çevreye sunarken, çevre bunları ilk önce benimseyip sonra yozlaştırmaktadır. Burada merkez, etnosentrik bir anlayışla, çevreye kuşkucu ve/veya alaycı yaklaşıp. İkinci senaryo, kültürel farklılıklardan ziyade, kültür ve kültür-dışı, yani uygarlık ve barbarlık arasındaki farklılık sorununu gündeme taşır. Çevresel yozlaşmanın tam karşısında ise, küresel türdeşleşme senaryosu vardır. Bu görüşe göre, kültüre ait anlamlar ve anlamlı yapılar, belirli uzmanlar tarafından yönetilerek, piyasa şartları altında, maddî tüketim için mübadeleye sokulurlar. Bu aşamada piyasa, kültürü bir bütün olarak algılamak ister. Piyasanın simetrisinde duran devlet de, kültürel sürecin tek tipleşmesine katkı sunar. Kültürel anlamın belirlenmesinde, piyasa kadar devletin aygıtları da önemli bir rol oynayarak, türdeşleşmeyi zorunlu kılar. Bir anlamda, devlet, iyi kültürü yani, onaylanmış düşünsel ve estetik standartlara uyan anlamlar ile anlamlı yapıları sağlamaya çalışırken, kültürel akışı bir merkezde toplayarak, hem denetim altına alır hem de kendi

dinamikleri üzerinde şekillenen periferi yaşamının kültürel bir izdüşümü olmakla birlikte, Ankara'nın merkeze göre gelir seviyesi daha düşük olan, uzamsal olarak değil, ancak yaşayış örüntüsü bakımından kırsal alana ve kente eşit uzaklıkta olan yerleşim bölgelerinin müziğe dair yüklediği anlamların bir karşılığıdır (Terzioğlu, 2007, s. 61). Tüm bu gelişmeler günümüzde, açık bir biçimde tanımlanabilen, kendine özgü bir müzikal ve sözel söyleme sahip, tarihsel yatkınlıklara dayalı mekânlar üretebilen ve bunlar üzerinden yeni ritüel ve pratikler geliştiren Ankara merkezli bir müzik anlayışı ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz bu varoluş, belirli bir tarihsel sürecin getirdiği büyük bir birikime dayanır. Bu müzik üzerine yüklenen çevre-merkez ilişkisi, farklı bir bakış açısıyla arabesk müzik üzerinden de tartışmaya açılabilir. Zira bu müziğin ortaya çıkışı ve gelişimi ile arabesk müziğin yakın tarihteki serüveni birbirine oldukça benzerdir.

Arabesk müzik akımını ve yarattığı kültür biçimini, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan Türk tipi modernleşmenin somut bir ürünü olarak görmek mümkündür. Zira Türkiye'nin modernlik deneyimi, gelenekselden moderne, kırdan kente, doğudan batıya doğru ilerleyen tek yönlü bir süreç değil, bu ikiliklerin iç içe geçmiş çelişik durumlarının bir sonucudur (Stokes, 1998, s. 12). Bu anlamda arabesk, Belge (1989)'nin deyiimiyle, yalnızca bir müzik türü olmayıp, toplumsal ve kültürel bir varoluş biçimi olarak ele alınmalıdır (aktaran Güngör, 1990).

1960 sonrası Türkiye'de gelişen iktisâdi ve sosyal kalkınma, bir anlamda arabesk müziğin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu dönemde ülkede yaşanan gelişmeler kısaca şöyle özetlenebilir:

- a) İthal ikameci ekonomi modeli⁴ uygulanmaktadır,
- b) Dengeli kalkınma ve milli gelirin adaletli bölüşümü söz konusudur,
- c) 1961 anayasasının garantilediği hak ve özgürlükler ortamında toplumsal hareketler yeşermiş ve muhalefet canlanmıştır,
- d) Medya, müzik ve sinemadaki gelişmeler sonucu iletişim zenginleşmiştir,
- e) Kırdan kente göçen nüfus da dâhil olmak üzere kentlerde gündelik hayat tüm sorunlara rağmen canlanmış ve demokratik hayat görece derinleşmiştir (Boratav, 1983, s. 7-8; aktaran Özbek, 2010, s. 16).

Söz konusu bu gelişmeler ülkedeki yeni bir yaşam tarzının habercisi olurken, çevrenin merkeze eklenmesini hızlandırmış ve modern bir topluma geçiş sürecinde Özbek (2010, s. 17)'in deyiimiyle, "ikilik" (*duality*) ve "marjinalite" kavramlarını öne çıkarmıştır. Bu süreçte arabesk, "geçiş toplumunun ürünü olarak hem gelenekselin bozulmuş halini hem de modern olmamış bir marjinaliteyi yansıtmaktadır. Gelenek ve modern arasında kalan kırsal nüfus, geleneksel değerlerinden ödün vermeden bütünleşemedikleri kente uyum sağlamaya çalışmaktadır. Bu kesimin kültürel ürünü olan arabesk müzik de, toplumsal geçişin bunalımını yansıtan bir kültürel bunalımın ifadesidir" (Özbek, 2010, s. 17).

Gelenek ile modernitenin karşı karşıya gelmesinde göç her zaman önemli bir faktör olmuştur. Stokes (1998, s. 27)'a göre, "göç hareketliliği, kentlerde birbiri ardına gelen değişimi tetiklerken, devletin benimsediği resmi kültürel kimliklerin karşısında onları reddeden

seçtiği anlam akışını, merkezden çevreye kontrollü olarak aktarır. Kültür ve küreselleşme ilişkisindeki bir diğer senaryo, yaşam biçimleri üzerinedir. Bu anlayışa göre, belirli bir 'yaşam biçimi' doğrultusunda, insanların nesnelere ulaşabilmeleri için, bağımsızlığa ve bireyselliğe dayalı, özgür ve karşılıklı kültürel bir akışı gereklidir. Tüm farklı yaşam biçimleri güvence altına alınırken, merkezsiz ve yaygın kültürel süreçler burada önem taşır. Deyim yerindeyse, kültürün kumanda merkezleri, bu senaryoda rol alamaz; günlük etkinliklerin neredeyse tümü, maddî koşullara uyarlandığından koşullar değişmediği süreçte kültürel süreçte değişikliğe uğramaz (Hannerz, 1998, s. 139-141).

⁴ İthal edilen tüketim mallarının yurt içinde imal edilmesini sağlayan sanayileşme modeli.

içerideki bir ötekilik yaratmış ve Türkiye'nin dünya ekonomik sistemiyle bütünleşmesiyle yeni gelişen bu sınıf, kendisini arabesk müzik kültürüyle anlamlandırmıştır.” Görüldüğü gibi kent ve kır ekseninde var olan merkez-çevre gerilimi yeni bir müzik anlayışının yani arabeskin temellerini atmıştır. Aynı zamanda bu müzik, şehirli bir mantıkla farklı kültürel coğrafyalardan kentlere göç eden kırsal kesimi ortak bir paydaya toplamıştır. Özbek (2010) daha önce arabeske atfen yapılan, kırdaki geleneksel ortamı kente taşıyan, bir diğer deyişle kentteki köylünün müziği tanımını yetersiz bularak, arabesk müziği var eden gerçekliğin artık kentlileşen yeni bir sınıfın kent yaşamının getirdiği karmaşık sorunlardan kaynaklandığını belirtmektedir. Buna göre “arabesk, geleneksel ortamı kente taşıyan ya da kent kültürüne sırt çeviren bir uyumsuzluk kültürü değil; tam tersine kent dinamiği ile belirlenen bir anlam problemi olduğunu kabul eden, ona yanıt getiren ve bu yanıtıyla da bir yandan uyum bir yandan da direnme taşıyan bir pratiktir” (Özbek, 2010, s. 107-108).

Bugüne değin arabesk üzerine öne sürülen fikirlerden biri de, bu müziğin gecekondulaşmanın bir izdüşümü olduğu yönündedir. İç göçlerin maddi birer sembolü olan gecekondulaşma, “toplumsal varoluşun iki kategorisi olan, köy ile şehir arasındaki bir hareket halidir. Gecekondulaşma, eşikte bir yerde durmakta, ne biri ne de öteki olabilmektedir. Gecekondulaşma bölgeleri, şehrin çözümlüştüğünün ve düzensizliğinin açık bir yansımasıdır⁵ (Stokes, 1998, s. 154).

Arabesk müzik, doğrudan siyasal bir söyleme sahip olmasa da, ortaya çıkışı ve yarattığı/etkilediği yaşam biçimi dolayısıyla ideolojik bir duruşa gönderme yapar. Konu üzerine çalışan birçok yazar, arabeski temelde Cumhuriyet devrimlerine duyulan bir tepkinin sonucu olarak tanımlar. (Güngör, 1990; Stokes, 1998; Özbek, 2010; Işık ve Işık, 2013). Nitekim darbe sonrası dönemde Özal'ın iktidarı devralmasıyla ülke, serbest pazar ekonomisine geçiş yapmış; dini ve kültürel ifade üstündeki devlet kontrolünün kısmen azalması arabesk kültürü yaratan “periferinin hegemonisi”ni güçlendirerek, reform geleneğini sekteye uğratmıştır (Stokes, 1998, s. 22-23). Aynı zamanda bu müzik, tüm seçkin hareketlerin karşısında aşağıdan yukarı doğru ortaya çıkan ilk büyük kitlesel kültürel biçimlenmenin bir ürünü olarak anlam kazanmıştır. Bu durumu hem modernleşme sürecine bir yanıt hem de bizzat bu modernleşme sürecini oluşturan bir kültürel biçimlenme olarak görmek mümkündür (Özbek, 2010, s. 25). Zira Cumhuriyetin ilk döneminde (1923-1950), toplum özellikle Osmanlı kültür mirasından yoksun bırakılmış, hatta 1934 yılında Atatürk'ün TBMM'de yaptığı açılış konuşmasından hareketle Türk müziğine radyoda uygulanmak üzere 15 ay süren bir yayın yasağı getirilmiştir. İlerleyen dönemlerde radyo estetiğiyle icra edilen halk türküleri, yerel dinleyiciyi tam olarak tatmin edemezken,⁶ Cumhuriyet modernleşmesinin simgelerinden biri olan Batı müziğine özgü çoksesli anlayış, aranjman, hafif müzik ve Anadolu pop-rock örnekleri geniş toplum kesimlerine kısmen yabancı kalmıştır. Ancak

⁵ “Çok partili sisteme geçişle birlikte 1950’de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi, ilk aşamada ortak pazara açılma ve dış borç programının uygulamaya konması, ülkenin kırsal ve kentsel ekonomisinde dönüşüme yol açmıştır. Bu durum, eş zamanlı olarak kırsal kesimde geniş bir işgücü fazlası ile şehirde işçiye yönelik kontrol edilemez bir talebi ortaya çıkarmış, kırsal kesimden kente olan göç akımını hızlandırmıştır. Ancak şehirdeki fırsatlar çoğu göçmenin umutlarına karşılık vermekte yetersizdir. Hızla artan şehir nüfusuna karşı altyapı yetersiz kalmakta ve kent alanlarının kullanımı sorunu günden güne çözümsüz bir hal almaktadır. Buradaki tek geçici çözüm ise gecekondulaşma olmuştur. Gecekondulaşma statüsü ne olursa olsun iç göçün kentteki yerleşik halidir ve köy hayatından şehir hayatına geçişi temsil etmektedir” (Stokes, 1998, s. 147).

⁶ Erken Cumhuriyet döneminde halk müziği üzerine yapılan çalışmalar halk müziğini işlemeye ve dönüştürmeye dönük çabalardır. Yerel kaynaklardan alınan repertuar örnekleri “bütün memleketi tek duygu haline getirmek” (Balkılıç, 2009, s.153) amacıyla masa başında, profesyonel müzisyenlerce yeniden esteteze edilerek ve doğrusu bu denilerek radyo aracılığıyla (70’lerden itibaren televizyonla) izlerkitleye ulaştırılmıştır. Burada asıl amaç müziğin kendisi değil; daha çok ideolojiktir. Zira ‘Yurttan Sesler’den beklenen misyon Urfalı’ya zeybeği, Karadenizli’ye bozlağı sevdirmektir. Ancak bu işin TRT sanatçıları gibi profesyonel araçlarla gerçekleşmesi yerel kaynaktan kısmen uzak, icat edilmiş bir müzikal söylemi beraberinde getirmiştir.

arabesk müzik, günlük yaşam deneyimlerinin merkezine giren “gelenek ve modern/batı” kavramlarını her iki pota eriterek büyük ölçüde yeni kentleşen bir sınıfın anlam dünyasına doğrudan hitap etmeyi başarmıştır.

Sosyolojik olarak arabeske ilişkin çizilen kuramsal çerçevede tam bir uzlaşma sağlanırken, müziksel dinamikler açısından arabeski tanımlamak barındırdığı eklektik yapı sayesinde hiç de kolay değildir. Bu müziğin isimlendirilmesi bile Gencebay’ın ifadesiyle eksik ve yanlıştır. Güngör (1990, s. 18)’e göre arabesk müzik, “içinden çıktığı toplumsal ve kültürel çevreye göre biçimlenmiş, tutarlı bir kuramsal dayanaktan yoksun, ezgi yönünden Arap müziğinden, çalgı yönünden de Batı müziğinden esintiler taşıyan, önceleri taşradan başlamakla birlikte zamanla toplumun tüm kesimlerinden gelen yaygın bir kitleye sahip toplumumuza özgü bir türdür.” Görüldüğü gibi burada Güngör arabesk müziği, Türkiye’nin toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişim sürecinin sanatsal boyuta daha doğrusu müziğe yansıyan bir görünümü olarak değerlendirmektedir. Öztuna (1987) ise arabeski, Türk müziğinin ikinci bir benliği olarak tanımlamaktadır. Yazar mukayeseli bir tavırla arabeski, “müzikte kolay ve doğal gelen her şeye kendiliğinden meyleden özelliğiyle Arap üslûbuna ve Güneyli düşünüşe” denk getirirken, Türk Müziği’ni, “İslâm dünyasının kuzeyinde imparatorluk geleneğinin ağırlığıyla güçlenmiş entelektüel katılığı ve dengeli davranışın” bir tezahürü olarak görmektedir (Stokes, 1998, s. 144). Bu bağlamda arabesk, homojen bir müzik türünün aksine, geniş bir koalisyona dayanan eklektik ve kozmopolit bir müzik anlayışının ürünüdür. Örneğin Gencebay arabeskinde yerel-küresel eklemleme (Osmanlı/Türk müziği, halk müziği, Hint, Arap ve Batı müzikleri) açık bir biçimde öne çıkarken, Tatlıses’in erken dönem arabesk çalışmalarında halk müziği öğelerinin (bilhassa Urfa, Diyarbakır, Kerkük müzik folkloru) hâkim olduğunu görmekteyiz. Klasik Osmanlı/Türk müziği geleneğinden gelen Zeki Müren ve Bülent Ersoy da icralarını zamanla arabesk sound ile bütünleştirmişlerdir. Güney Anadolu kökenli Müslüm Gürses, Hakkı Bulut, Ferdi Tayfur ve Selami Şahin gibi sanatçıların eserlerinde ise, Batı, Türk ve Arap müziklerinin bileşimini duyumsamak mümkündür. Sonuç olarak eklektik ve kozmopolit yapısıyla arabeskin, Osmanlı/Türk musikisinin⁷ günümüzdeki varislerinden biri olduğu düşüncesi bu çalışma için de geçerli bir argüman olarak kabul edilebilir.

12 Eylül sonrası Türkiye’deki sermaye birikim modelinin yarattığı değişimin eşlik ettiği yeniden yapılanma, o güne değin öteki olarak konumlanmış kitlelerin, kamusal alanda kendilerini ve dolayısıyla kültürlerini özgürce ifade etmelerine imkân tanıyarak varlıklarını görünür kılmıştır. Yine bu dönemde arabesk müziği oluşturan şartlar merkezi Ankara olan ve müziksel dinamiklerini büyük oranda oyun havası kültüründen alan yeni bir müzik anlayışının temellerini atmıştır. Özsan (2010)’ın deyimiyle, Ankara varoşlarında önceleri “Ben sana yandım Züfdu” ile başlayan hareketlenme, Orta Anadolu insanının zaten genlerinde var olan hovarda ve bıçkın damarı uyandırarak elektro bağlama, darbuka, def, şimşir kaşık ve zilden oluşan farklı bir müziksel tasarımı popüler kültür aracılığıyla gündeme taşımıştır. Bugün artık Ankara’da nerdeyse her ilçe ve semtte “Ankaralı” formatında müzik yapan insanların çoğalmasa bu yeni anlayışın bölgede gördüğü karşılığı kanıtlar niteliktedir.⁸

⁷ Bu müzik, “yüklendiği derin Bizans ses evrenine, imparatorluğun gelişmesine paralel olarak yeni tınılar ve kuramsal eklemlemeler katmıştı. Arap-Orta Doğu sesinin tiz ve kendi içine kapanan ezgi yürüyüşlerine Aras-Hazar havzası ile Farsî kayganlığının etkisi ekleniyor, bunlara bambaşka bir duyarlılığı imleyen Balkan tınısı karışıyordu. Üstelik Orta Asya’dan kopup gelen bir söyleyiş üslûbu da bu zengin ırmağın kaynaklarından birini oluşturmaktaydı” (Ergur, 2009, s. 159).

⁸ Sincanlı Fehmi, Peçenekli Süleyman, Yenikentli Nadir, Çubuklu Yaşar, Güdüllü Mustafa, Polatlılı Solak Zeki, Gölbaşılı Erdoğan, Demetli Emre, Ankaralı Namık vb. İlerleyen dönemlerde Çankırılı Şaban, Çorumlu Namık gibi çevre şehirlerin isimleriyle anılan “oyun havası” icracılarını görmek mümkündür.

Bir anlamda arabeskle aynı kaderi paylaşan ve sosyolojik bir olgu olarak öne çıkan yeni Ankaralı müzik anlayışı, Ergur (2009, s. 155)'un deyişiyle “hızlı bir kırdan kopuş sürecinin, kente doğru denetlenemeyen göç dalgalarının yol açtığı dönüşümün hem tanığı hem kodlayıcısıdır.” İstanbul’a nazaran sanayileşme sürecini geç tamamlayan Ankara’nın, bu kentin altmışlı yıllarda geçirdiği iktisâdi ve sosyo-kültürel dönüşümü ancak seksenli yıllarda yakalaması bir sonuç olarak “Ankaralı” tasavvurunu ortaya çıkarmıştır. Aslında bu müziği yalnızca seksen sonrası değil Cumhuriyetten bugüne Ankara çevresi ve merkezinin karşılıklı süregelen ve iç içe geçen çelişik durumun bir tezahürü olarak görmek daha gerçekçi olacaktır. Daha açık bir ifadeyle, kent ve kır ekseninde görülen merkez ve çevre gerilimi, Ankaralı kimliği altında yeni bir müzik söylemi yaratmıştır. Aynı zamanda Türk modernleşmesinin simgesi olan Ankara’ya çevreden göç eden kitlelerin resmi ideoloji karşısında kendilerini “öteki” olarak konumlamaları, bu müziğin inşasındaki en mühim faktörlerden biri olarak algılanabilir. Ağırlıklı olarak Orta Anadolu ve Ankara’ya bağlı çevre ilçelerden göç edip periferiye yerleşen ve kendisini bir yönüyle Ankaralı olarak tanımlayan kırsal kesim, bu müzikle anlam bulmuş ve ortak bir paydada buluşabilmiştir.

Her ne kadar Ankaralı müziği, demografik olarak çevre dinamiklerinin bir ürünü olsa da, geliştiği yer kenttir. Özünde kentli bir müziktir ve kısmen şehir hayatını yansıtır. Her türlü kültürel girdiye açık, eklektik bir yapıya sahip olması da bu yüzdendir. Çıkış itibariyle gecekondü kültürü içinde hayat bulması, önceden de değinildiği gibi arabesk müzikle olan yakınlığını hatırlatır. Örneğin, ilk dönem Ankaralı kasetlerinin bir yüzünün arabesk diğer yüzünün ise oyun havası repertuarına sahip olması bu ilişkinin en somut kanıtıdır. Aynı zamanda bu beraberliğin, Ankaralı müziğinin yalnızca oyun havalarından oluşmadığının bir göstergesi olduğunu vurgulamak gerekir.

Ankaralı müziğinin yerel sınırlarından çıkarak popüler kültüre eklemlendiği ve görece özerk kimliğini kazanmaya başladığı seksenli yıllar, aynı zamanda arabesk müziğin anlamının dönüştüğü bir dönemi temsil etmektedir. Seksen sonrasında arabesk müzik çıkış noktasına göre bambaşka bir konumdadır. Önceleri yoksulların sesi olarak beliren ancak ana kentlerdeki kültürel demografinin değişmesiyle birlikte bir anlamda çaresizlerin müziği olmaktan çıkıp kazananların müziği haline gelen bu müzik, Atay (2013)’ın deyişiyle “Batsın Bu Dünya” isyankârlığından “Ben de İsterem” fırsatçılığına bürünmüştür. Ankaralı müziğinin ortaya çıkışı ise tam da bu dönüşüme denk gelir. İlk günden itibaren Ankara periferisinde karşılık bulan arabesk müzik yerini Orta Anadolu havzasının halk müziği motifleriyle bütünleşen ve dil bakımından mizahi bir üslubun ağır geldiği yeni bir müzik tasavvuruna bırakmıştır.⁹ Dönem itibarıyla arabesk müziğin, folk arabesk (İbrahim Tatlıses, Küçük Ceylan, Emrah), taverna (Nejat Alp, Cengiz Kurtoğlu), sanat müziği ağırlıklı arabesk (fantezi müzik), oryantal arabesk ve devrimci arabesk (Ahmet Kaya) gibi alt türlere ayrılması (Özbek, 2010, s. 123-124) Ankara merkezinde kümelenmiş yeni bir müziğin gelişimini hızlandırmıştır. İstanbul’da beliren arabesk türevlerine karşı Ankara’da yalnızca elektro bağlama ve ritim eşliğinde icra edilebilen; arabesk, bozlak ve oyun havaları repertuarının birlikteliğinden oluşan bir üslup zamanla gelenekle ilişkili diğer popüler müziklerden ayırt edilebilen bir yapıya kavuşmayı başarmıştır. Orta Anadolu’nun muhtelif yerlerinden Başkente göç eden kitleler bir yandan Sincanlı Oğuz Yılmaz’ın arabesk şarkılarında anlam bulurken, diğer yandan oyun havası ve

⁹ Türkiye’de arabesk müzik, giderek katı ve tanımlanabilir bir çizgiye doğru evrildikçe, kendi alt alanlarını yaratmaya başlamıştır (Kaymas, 2012, s. 188). Hebdige (2004, s. 67)’e göre bir altkültür ürünü olan müzik katı ve tanımlanabilir kalıplar geliştirdikçe, yeni müzikal biçimlerin oluşumu kaçınılmazdır (Örneğin Rock müziği içinde gelişen Punk kültürü). Aynı şey Ankaralı müziği için de geçerlidir. Kaymas (2012, s. 188)’a göre, bu müziği bir yandan arabeskin öte yandan oyun havalarının melez bir durumu olarak görmek mümkündür.

bozlaklardan kopmamıştır. Bu açıdan Ankaralı müziğinin ilk örnekleri toplumsal bir uyum mekanizması olarak öne çıkmaktadır.¹⁰

Kırsal kesimden kente göç eden ve geleneksel hayattan kopup, sanayi toplumunun gündelik yaşam pratiklerine katılan kitleler, bu süreçte maruz kaldıkları modern davranış kalıplarına karşı yeni mekanizmalar geliştirmiştir. Bunlardan biri de hiç kuşkusuz müziktir. Atay (2013)'a göre, "her toplumda, değişime tepki veren, hem değişimin içinde olan hem de değişimin meşakkatini çekmek zorunda olan kitlelerin, özellikle de egemenlere ve onun kültürüne karşı ürettikleri müzikleri vardır. Amerika'da doğan Caz müziği, Portekiz'in Fado'su, Yunanistan'daki Rebetika gibi türler bunlardan birkaçıdır.¹¹ Bu müziklerin en önemli özelliği hem bir itiraz hem de bir rıza alanı olarak gelişmeleri ve bilinen ile karşılaşılan arasında sentezlenmeleridir." Bu tanım hiç kuşkusuz Ankaralı müziği için de geçerli bir önermedir. Nitekim bu müzik de göç temelli bir kır-kent diyalektiği içinde gelişmiş, zamanla bildik olanla, kültürleştiği modern unsurları bünyesinde eriterek özgün kimliğini ilân etmiştir. Beyan edilen bu kimlikse müziksel bir pratik olarak "yerel sound" anlayışıyla vücut bulmaktadır. Yani bu müziğin özgün kimliği, ortaya konulan ses evreniyle doğrudan bağlantılıdır.

Her şeyden önce bu müzik, bir yerel sound¹² tasavvurudur. Açık bir tanımla yerel sound; bir yörenin hem geleneği hem de günceliyle irtibat kurabilen, diğer yerel geleneklerden ayırt edilebilen özelliklere sahip olan ve belirli bir grup veya topluluk tarafından manevi bir önem atfedilen tınısal bir kurgudur. Bu tanımdan hareketle Ankaralı müziği şu dinamikler ekseninde şekillenmektedir:

- a) Belirli bir coğrafi alan içinde, gelenek ile modernite arasında gelişir.
- b) Hem gelenekten hem de modern yaşamın bir tezahürü olan popüler kültürden beslenir.
- c) Ankara ve çevresinde yaşayan belirli bir kitle tarafından değer atfedilir.
- d) Çalgı ve repertuar bağlamında ayırt edilebilen bir niteliğe sahiptir.
- e) Küresel eklemlemeye dolayısıyla değişmeye ve yeniliğe açık bir müzik anlayışıdır.

Ankaralı müziğini inşa eden en önemli faktör elektro donanıma sahip bağlamadır. Yetmişli yıllarda, özellikle arabesk müzikle yaygınlık kazanan bu enstrüman, seksenli yıllarda Ankaralı müziğini belirleyen bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa, çalgının içine yerleştirilen ve müzisyenlerce "lesli (*leslie*)" olarak tanımlanan bir efekt devresi, bu müzikle özdeşleşen sound anlayışının baş mimarıdır. Başta kaşık ve zil olmak üzere, darbuka, bendir, bongo ve def gibi ritim sazların yanında müzikteki armonizasyonu sağlayan klavye (*keyboard*) Ankaralı soundunu bütünleyen diğer çalgı tiplerini oluşturmaktadır. Burada bongo hariç diğer tüm ritim sazlar, bu müziğin geleneksel yanını inşa ederken, armonik çatıyı oluşturan ritimli veya *synthesizer* klavyeler, müziğin modern yüzünü temsil eder. Elektrosaz¹³

¹⁰ Ancak halk müziği ve arabesken oluşun bu ikili yapı fazla devam etmemiş, ilerleyen yıllarda bu müzik tamamen "kaşık havasına" dönüşmüştür. İlk dönemde gelişen arabesk söylem, yerini zamanla "Ankarabesk" tarzı ezgilere bırakmıştır.

¹¹ Bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkün: Peru'daki And göçmenlerin başkent Lima'da geliştirdikleri Chika müziği; sömürgecilik sonrası Batı Avrupa'da Müslüman ve Kuzey Afrikalı olarak hayatla mücadele eden Cezayir gençliğinin sorunlarıyla özdeşleşen Rai müziği (Stokes, 1998, s. 28-29); Afroamerikanların kilise üzerinden karşılaştıkları klasik armoniyle yerel müziklerini harmanladıkları Blues müziği vb.

¹² Müziğin tınısını, rengini ve daha da önemlisi kimliğini işaret eden sound, fiziksel olduğu kadar kültürel bir kavramdır ve belirli bir toplumsal mutabakata bağlı olarak belirlenir (Erol, 2009). Yerel sound çalışmalarını için bakınız: Cohen (1997, 1999), Shuker (2001) ve Erol (2009).

¹³ Stokes (1998, s. 125)'a göre, elektrosaz, kentli müzisyenlerin donanımının ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte radyo geleneği ve konservatuarların dışında kalan gayri resmi müzik anlayışının önemli bir temsilcisidir.

ise, Ankaralı müziğinin hem gelenek hem de modernite arasındaki kurduğu diyalektik ilişkinin bir göstergesi olarak sembolik bir anlama sahiptir.

Ankaralı müziğini belirleyen belki de en önemli faktör bu müziğin mekân ve yerleşim yeri ile kurduğu ilişkidir. Bu müzik izlerkitlesinden icra edildiği ortama, müziksel yapıdan sözel yapıya kadar geniş bir alandaki tüm söylemini Ankara üzerinden gerçekleştirmektedir. Ancak buradaki Ankara, Cumhuriyetin modern yüzünü temsil eden bir kentten ziyade çevre unsurlara hamilik yapan bir yerleşimin göstergesidir. Nitekim bu müziğin popüler bir süreç kazandığı ilk dönemlerde, müzisyenlerin Ankaralı unvanı yerine Sincanlı, Peçenekli, Çubuklu gibi çevre yerleşimleri niteleyen isimleri kullanmaları hiç de tesadüf değildir. İlerleyen yıllarda ise, bu müzikte Ankaralı nitelemesinin çevre kimliklere nazaran daha fazla öne çıktığını ve bir şemsiye kavram olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Bilindiği gibi bir müziğin oluşumunda din, etnisite, toplumsal cinsiyet ve göç gibi unsurlar oldukça önemlidir. Ankaralı müziğini de bu dinamikler çerçevesinde ele aldığımızda, dini faktörler dışında etnik,¹⁴ toplumsal cinsiyet, göç ve ideolojik temellerin bu müziğin inşasında etkin bir rol üstlendiği söylenebilir. Örneğin bu müziğin icracısından izlerkitlesine tüm aktörlerinde milliyetçi-muhafazakâr bir eğilim ve söylem gözlemek mümkündür. Ayrıca bu müzikte var olan “delikanlı”, “adamın hası-dibi” gibi nitelermeler, erotizmden pornografiye kayan cinsel içerikli sözler ve eğlence ortamlarında edilen galiz küfürler “Ankaralı” olgusunun erkek egemen yanını ortaya koyar. Göç ise, bu müziğin dinamiğini sağlayan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bilhassa Orta Anadolu nüfusunun kent üzerindeki etkinliği Ankaralı müziğini geniş bir demografik koalisyon içinde üretilmeye zorlar.

Sonuç Yerine

Ankaralı müziğinin sentaksı pavyon-gazino, düğün, kına, asker eğlencesi gibi canlı performansa dayalı açık-kapalı mekânlarda oluşmaktadır. Plâk şirketleri ve stüdyolar bu sıralamada diğer türlerin aksine ikincil konumdadır. Yine de bu müzik ağırlığı canlı performansa dayalı Ankara merkezli bir müzik endüstrisi yaratmayı başarmıştır. Bu endüstriyel gelişme Ankaralı tarzının yerel dinamikler dışındaki müzikal yapılarla etkileşimine kapı aralamıştır.

Önceleri, düğün ve muhabbet ortamlarında, yalnızca elektro bağlamalı solist ve birkaç ritim saz eşliğinde yapılan icraya hem stüdyo hem de sosyal mekânlarda eş zamanlı olarak klavyenin katılması ve ardından gece kulüplerinin “kaşık havası” konseptine dönüşmesiyle elektro davulun gruplara dâhil olması, Ankaralı müziğine küresel bir boyut kazandırmıştır. Nitekim 90’lı yılların sonunda Mehmet Demirtaş’ın İspanyol bir dans şarkısı olan “Macarena”yı, Ankara havasına uyarlaması, bu müziği salt oyun havası çizgisindeki yerel

Bu çalgının icrası akustik bağlamadan oldukça farklıdır. Enstrümanın sesi elektronik olarak üretildiğinden her tel grubu için bir tel yeterli gelmektedir ve bu durum hızlı figürasyonların bağlama üzerinde olabildiğince daha hızlı çalınabilmesine olanak sağlamaktadır. İcracı, akustik bağlamada olduğu gibi, sesi uzatmak, sürdürebilmek için her notaya birden çok mızrap atması gerekmez. Müzisyenin tele bir dokunuşu tahayyül ettiği sesi uzun bir süre uzatabilir. Elektrosazlar genelde uzun saplı olup ağırlıklı olarak kara düzende icra edilmekte ve tekne boyları 38 ile 39.5 cm arasında değişebilmektedir. Altta ve ortada bir veya iki aynı ses frekansına akortlanmış tel bulunurken, üst telde bir bam ve bir ince olmak üzere iki tel mevcuttur. Bunun yanında elektrosazın dört telli sürümlerini de görmek mümkündür. Bu enstrüman, sağ ve sol el tekniği açısından kendine özgü kullanım koşullarına sahiptir. Sağ el, tek tel üzerinde hareket etmek zorundadır ve çalındıktan sonra her notanın susturulması gerekir. Bu iş, ya bir sonraki notaya geçilirken sol elle yapılır ya da ezgi tel değişimini gerektiriyorsa sağ elin içiyle yapılır (Stokes, 1992, s. 126). Sol el tekniğinin de ise sazın tüm telleri azami ölçüde kullanılmaya uygundur. Yatay bir çalım tekniği yerine dikey icra öne çıkar. Özellikle de kararın düğâh (1a) perdesi/teli yerine Rast (sol) perdesi/sesine aktarılması dikey icra tekniğini destekler.

¹⁴ Burada belirtilen etnik durum, belirli bir soya, kandaşlığa veya aynı dili konuşmaya vurgu yapmaktan öte, bir grubun ayrı bir kültürel varlık olma bilincine işaret etmektedir (Ayдын, 2009, s. 62).

algısından kurtararak hem yurt genelinde popülerleşmesini sağlamış hem de küreselleşme olgusunun bu müzik üzerindeki etkisini hızlandırmıştır. İlerleyen dönemlerde ise bu tarz eserlerin oranında patlama yaşanmıştır (Apaçi, Anana da Dale Babana da Dale, Ringo Ringo Eye of the Tiger vb.). Bu sayede Ankaralı müzisyenler popüler kültüre dair birçok unsuru geleneksel repertuvara eklemleyerek bu müziğin etki sahasını genişletmişlerdir.

Sonuç olarak Ankaralı müziği, ‘nevi şahsına münhasır’ bir müzikal kimlikle, geleneğe dayalı kültürel kodlarla popüler kültüre eklemlemeyi başarabilen ve müzikal anlayışını her geçen gün yeniden inşa eden bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Seymen geleneğinden aldığı müzikal kimliği, çevre dinamiklerin etkisiyle harmanlayıp, “dünya müziği”nin yarattığı sound ile birleştiren bu müziği, tıpkı arabeskte olduğu gibi, Ankara ve çevresinin yaşadığı modernlik deneyiminin somut olmayan bir ürünü ve göstergesi olarak kabul etmek kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Atay, T. (2013, Mart 6). Arabesk Müzik. Pandoranın Kutusu. NTV.
- Aydın, S. (2009). Etnisite. K. Emiroğlu, & S. Aydın içinde, Antropoloji Sözlüğü (s. 277-281). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Balkılıç, Ö. (2009). Cumhuriyet,Halk ve Müzik-Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952. Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.
- Cohen, S. (1997). Identity, Place and the 'Liverpool Sound'. M. Stokes içinde, Ethnicity, Identity and Music (s. 117-134). Oxford/Newyork: Berg.
- Cohen, S. (1999). Scenes. H. Bruce, & T. Swiss (Dü) içinde, Key Terms in Popular Music and Culture (s. 239-250). Oxford: Blackwell Publishers.
- EKİCİ, M. (2004). Çal -Denizli Yöresi Düğün Gelenekleri ve Geleneksel Türk Düğün Yapısında Meydana Gelen Değişmeler. Halk Kültüründe Değişim Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri. Kocaeli: Motif Vakfı.
- Ergur, A. (2009). Müzikli Aklın Defteri. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- ERKUL, A. (2002). Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri. Türkler Ansiklopedisi, Cilt 3, s. 91-106.
- Erol, A. (2009). Müzik Üzerine Düşünmek. İstanbul: Bağlam.
- Frith, S. (1989). World Music, Politics and Social Changes. (S. Frith, Dü.) Manchester: Manchester Press.
- Geertz, C. (2010). Kültürlerin Yorumlanması. Ankara.
- Geertz, C. (2010). Kültürlerin Yorumlanması . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Güngör, N. (1990). Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Hannerz, U. (1998). Çevre Kültür Senaryoları. A. King içinde, Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi (s. 139-163). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Harvey, D. (2007). Zaman-Mekan Sıkışması ve Post-Modern Durum. K. Bülbül (Dü.) içinde Ankara: Orient.
- Hebdige, D. (2004). Alt Kültür. (S. Nişancı, Çev.) İstanbul: Babil Yayınları.
- Işık, C., & Erol-Işık, N. (2013). Müslüm Gürses ve Arabesk . İstanbul: Ferfir Yayınları.
- Kaymas, S. (2012). Egemene Direniş Olarak Alt Kültürü Okumak:Alt Kültür Örüntüsü Olarak Ankaralı Şarkıcıları Anlamlandırmaya Dair Bir Deneme. YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 5(2), 177-211.
- Özbek, M. (2010). Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbudun, S. (2009). Küreselleşme. Antropoloji Sözlüğü, 537-542. (K. Emiroğlu, & S. Aydın, Dü) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ÖZNUR, Ş. (2012). Geleneksel Türk ve Rum Düğünlerinden Bazı Kesitler. Turkish Studies, 7(4), 2611-2626.

- Özsan, H. (2010, Temmuz 7). Arabesk Müzikten Angara'nın Alemcilerine.
<http://www.dorduncukuvvetmedya.com> adresinden alınmıştır
- Robertson, R. (1999). *Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik*. A. Topçuoğlu, & Y. Aktay (Dü) içinde, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm* (s. 115-142). Ankara: Vadi Yayınları.
- Satır, Ö. C. (2015). *Ankara Halk Müziğinin Tarihsel ve Geleneksel Temelleri*. Ankara Araştırmaları Dergisi, III(2), 1-12.
- Seeger, C. (1986). *The Role of Sound Archives*. *Ethnomusicology*, 30(2), 262-276.
- Shuker, R. (2001). *Understanding populer Music*. London: Routledge.
- Slobin, M. (2011). *Folk Music a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Stokes, M. (1998). *Türkiye'de Arabesk Olayı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şarman, S. (2015). *Azerbaycan, Kırgız, Başkırt, Gagauz ve Kazak Çocuk Oyunlarının İçerik ve Yapı Bakımından Seferihisar- Türkiye Örnekleriyle Karşılaştırılması*. 1. Uluslararası Türk Dünyası Çocuk Oyun ve Oyuncakları Kurultayı, Eskişehir (s. 734-746). Ankara: Pegem Akademi.
- ŞARMAN, S. (2015). *Seferihisar Geleneksel Çocuk Oyunları ve Oyuncakları Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: E.Ü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞARMAN, S., DERDİÇOK, N., & YOUNG, N. (2014). *İzmir İli Konak ve Narlıdere İlçeleri Düğün Gelenekleri*. İzmir: E.Ü, Yayınlanmamış Seminer Ödevi.
- Terzioğlu, Ö. (2007). *Çağdeş Kentte Türkü ve "Ankaralı Folkloru"*. *Milli Folklor*, 19(75), 60-65.
- Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür*. İstanbul: Ayrıntı.
- TÜRKAN, K. (2009). *Türk Masallarında Mimari: Hamam ve İşlevleri*. *Milli Folklor*, 21(84), 162-174.

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU
Hacettepe Üniversitesi
ozkul@hacettepe.edu.tr

Yerel Bilgi ve Ulusal Kimlik Bağlamında Konuşma ve Düşünme Etnografyaları Açısından İlk Kurşun Tepesi

Bu çalışmanın amacı günlük hayatta yerel bilginin yerel ve ulusal kimliği oluşturmak bakımından önemini Konuşmanın ve Düşünmenin Etnografyalarına göre taşıdığı özellikleri ortaya koymaktır. Yerel bilginin, sözlü kültür ve edebiyat unsuru olarak en temel özelliklerinin başında gelen “çeşitlenme” özelliği aslında ulusal kimliği yapan en önemli özellik olduğunu söylemek tamamen yanlış değildir. Bu bağlamda konu özellikle Konuşmanın ve Düşünmenin etnografyası paradigmaları bağlamında ele alınıp yer adlandırılmaları ve anlamlandırılmaları ve bunların gelenek çevrelerine bağlı olarak anlamlandırılmaları derlenip değerlendirilerek Ayvalık örnekleminde seçilen örnekler incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yerel bilgi, yerel kimlik, ulusal kimlik, konuşmanın etnografyası, düşünmenin etnografyası.

In the Context of Ethnographies of Speech and Thought Characteristics of Local Knowledge and National Identity of İlk Kurşun Tepesi

The purpose of this paper is to make clear that how local knowledge of everyday life is important for the local and national identity. The local knowledge of everyday life which is known as folklore has many aspects of local identities since “variation” is one of the main characteristics of oral culture and literature, it will not be completely wrong to say that the national identity is based on the local identities. In this context a special attention will be given to local knowledges, their collection and evolution according to the ethnographies of Speech and Thought.

Key Words: Local knowledge, local and national identity, Ethnography of Speech, Ethnography of Thought,

Bu çalışmanın konusunu yerel bilginin ulusal ve yerel kimliği oluştururken konuşmanın ve düşünmenin etnografyası bağlamında taşıdığı özellikler üzerine tespitlerde bulunmaktır. Düşünmenin etnografik olarak anlaşılması demek, Clifford Geertz’in ifadesiyle söyleyecek olursak “dünyayı anlamlı olduğu her yerdeki anlamıyla tanımlamak” (2007:166) demektir. Bunun için de, insanlığın “vahşi/ilkel” (savage), “barbar” ve “uygar” olarak adlandırılan üç kültürel aşamadan geçtiği iddiasına dayalı kuramsal yapılanış 19. Hatta 20. Yüzyıla damgasını vurmuştur, demek mümkündür. Bu anlayışın ve buna dayalı değişik ölçeklerde “algı yönetimi”nin başlangıcı biraz daha eskilere gitmektedir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren pek çok sosyal bilim Felsefeden ayrılıp bağımsızlaşırken veya kurucu babaları eliyle birbiri ardı sıra disiplinler teşekkül ederken özellikle Antropoloji’nin ilk başlardaki uğraşı alanı olarak da belirlenen “ilkel” (primitive), “vahşi” (savage) olarak da adlandırılacak ve bu daha sonraları yaygınlaşacaktır. Günümüzde, “kültürel görecelik” anlayışının ortaya çıkıp daha rahatça telafuz edilebilir hale gelmesiyle insanlar toplum ve topluluklara arasına örülen bu tür kalın duvarların daha şeffaflaşıp incelendiğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda yerel bir bilgi ve anlam katmanlaşması örneği olarak Ayvalık şehrinin Fethiye ve İsmet Paşa Mahallelerinin üstünde yer alan şehre hakim tepe ele alınacaktır¹. Bu tepenin adlandırmanın anlam dünyasını yansıtan farklı farklı anlamlandırılışları ve bunların dayandığı

¹Bu muhit 1960’lı yılların başlangıcından itibaren doğup büyüdüğüm ve ailemin yaklaşık 100 yıldır yaşadığı bir yerdir. Nerdeyse bütün yönleriyle değişimlerini ve gelişimlerini pek çok etkenini bildiğim bir yer olması nedeniyle çalışmamızda örneklem olarak seçilmiştir.

yerel bilgi katmanları ve her birinin ayrı bir zihniyeti yansıtan ve farklı anlam dünyasına sahip “gelenek çevresi” (Alangu1983) vardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

1.)Kurfitila: Bu tepe, Ayvalık'ta yaşlı kuşağın ve daha öncekilerin² “Kurfitilla” adıyla bilinir. Yunanca bir yer adından bozma olduğunu düşündüğümüz bu tepenin adının “Profitisİllia”dan (Eliyah/İlyas Peygamber) geldiğini bu araştırma vesilesiyle internetten öğrendim. Ayrıca, “Balıkesir Kültür Portalı” adlı resmi bir sitenin bu eski Yunanca adı Türkçeleştirerek tepenin eski adının “İlyas Peygamber” olduğunu yazması ve böyle tanıtmaya buranın yakında turistik ve uyduruk “İlyas Peygamber Tepesi” olarak da nam salabileceğini bu sıraladığımız adlandırmalara bir yenisini de eklenebileceğini göstermektedir. Bizim çocukluğumuzun “Kurfitilası”nda kuvvetle muhtemelen “Profit İlia” adına yapılmış yarı yıkık birkaç binadan oluşan manastırın kalıntıları arasında geçti. Mezardan çıkarılan kemiklerin muhafaza edildiği bir yer olan manastır kalıntılarındaki binlerce insan cesedinin gün be gün çevreye yayılışı ve yok oluşu, şehrimizin eski sakinlerinin ve organik hatıralarının ortadan kalkışı anlamını taşıyordu. Nerdeyse tamamı Mübadele çocuklarının çocukları olan oyun arkadaşlarımızın bazılarının geldikleri yerlerde atalarının kalıntılarının da benzer bir akıbeti taşıdığına dair haberler duygusallığı ortadan kaldırıyor. Meselâ bizim Midilli'deki köyümüzün mezarlığının futbol sahası yapıp ortadan kaldırılışı. Camimizin meyhane yapılışına dair gidip gelenlerden sızan haberler ve çok nadiren de olsa çekilip gösterilen fotoğraflar Ege'nin iki yakasındaki zihniyetlerin müşterekliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. “Kurfitila” adı da çok geçmeden nasibini aldı.

2.) İlkKurşun Tepesi:“Kurfitila” adının Yunanca kökenli oluşu zaten sıkıntılıydı. Bu tepenin 29 Mayıs 1919'da şehri işgale gelen Yunan donanmasına karşı 172. Alay komutanı Yarbay Ali Çetinkaya tarafından savunulması esnasında düzenli bir askeri birlik eliyle düşmana“ilk kurşun”un atıldığı yer olarak kutsandı ve “İlk Kurşun Tepesi” olarak adlandırıldı. Tepeninşehre bakan ön yüzünde bu amaçla dikilmiş bir “İlk Kurşun Anıtı” yer alırdı. Ramazan aylarında iftar topumuz Bekçi Mani Mustafa veya oğlu Mani Bayram tarafından buradan atılırdı. Küçükler kadar büyüklerde bu topu hazırlayıp patlatma işlemini yakından görmek amaçlı olarak burada toplanarak adeta tuhaf bir ritüel şeklinde iftar topu atılır ve gelenler yokuş aşağı koşturarak evlerinin yolunu tutarlardı. İlk Kurşun aynı zamanda Ayvalık Lisesi'nin aylık edebiyat ve kültür dergisinin adı olarak da Ayvalık yerel tarihinin yakın zamanlardaki en önemli etkinlik ve anlamlandırmasını bütünler ve pekiştirirdi. Lise ve Endüstri Meslek Lisesi'nde okuyanların büyük bir çoğunluğu “Kurfitila” demezler “İlk Kurşun Tepesi”ni³ tercih ederlerdi.

3.) İstihkam (İstikâm) Tepesi: Bu adlandırma tepenin üstünde, Dalyan ve Dolap boğazlarının girişine hakim bir noktaya büyük bir top mevzisi (istihkam) yapılmasından kaynaklanır. 2. Dünya savaşı yıllarında Midilli'nin Almanlarca işgali üzerine, bir Alman saldırısına karşı boğazı korumak amacıyla yapılan mevziye Cunda'daki büyük kilise'nin dünyaca meşhur çanı yerleştirilir ve savaş esnasında halkı saldırılara karşı uyarma amaçlı olarak kullanılır. Savaş bittikten sonra terk edilen istihkam mahalle çocuklarının azat edilmiş eşekleri sahiplenip besledikleri ve hakimiyeti ele geçirmek uğruna sık sık “Fethiye-Sakarya” savaşları yaptıkları bir yerdi. Söz konusu edilen Cunda'dan getirilen kilise çanı Alman Krupp firması tarafından

²Mübadeleyle gelen kuşakların çok büyük bir çoğunluğu iyi konuşmasa da konuşulanları takip edecek ve derdini ifade edebilecek kadar Yunanca bilirdi. Büyük bir ihtimalle 1922 öncesi Ayvalık'ta ve özellikle de Küçükköy'de yaşayan az sayıda Türk “Kurfitilla” adını o zaman öğrenmiş ve telaffuzunu kendilerine uydurarak kullanmış zamanla da bu söyleniş yaygınlaşmış olmalıdır.

³Hiç şüphesiz bu tercihte, Türkçe olanı tercihle birlikte bu tercihin dışı vurduğu “Ayvalıklılık kimliği”nin Ulusal olarak belki de en tanınan ve gurur duyulan yanını askeri bir birlik halinde düşmana “İlk Kurşunu atmış” olmanın verdiği bilinç ve kimlik yer almaktadır. Kimliğin inşası konusunda daha fazla bilgi için bkz. (Weissberg 1999).

1800'lü yılların ortasında imal edilmiş bir çandı. İçinde 3-4 ilkokul çocuğunun “evcilik” oynayabileceği bir büyüklükteydi. Sesinin 15-20 km uzaklıktan bile duyulmasının imal edilirken içine katılan 4,5 kilo altından kaynaklandığına dair bir şehir efsanesi fazla yaygınlaşınca birkaç hırsız tarafından 1980'li yıllarda bir kamyonete atılıp çalınmak istenirken kamyonetin devrilmesi üzerine devlet tarafından Bergama Müzesi'ne gönderilen çan sözünü ettiğimiz geçmişin yegane maddi kültürel hatırlatıcısıdır.

4.) Belediye Gazinosu: Manastırın kalıntıları iyice kaybolunca 1970'li yıllarda Belediye Başkanlığı yapan İzzet Aygüner burada bir “Belediye Gazinosu” yapma kararı aldı. Epeyce temel atılıp birkaç duvar örüldü. Ancak 12 Eylül 1980 İhtilalinden sonra gelen Belediye Başkanları söz konusu gazino inşaatına ilgi göstermeyince yakın komşular inşaattaki malzemeyi talan ettiler ve “Belediye Gazinosu” ya da “İzzet'in Gazino” adlandırması bir nevi “düşük doğdu” ve kısa sürede unutuldu.

5.) TSK Ali Çetinkaya Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi: Ayvalık'ın yakın zamanlarda Belediye Başkanlığı yapan efsanevi isimlerinden Ahmet Tüfekçi, başkan olunca “İzzet'in Gazinosu” yerine bir Huzurevi inşa etmeye başlar. Kısaca sürede toplanan aynı ve nakdi yardımlarla tepenin üstüne muhteşem binalar dikilir. Lakin sit alanı (yeşil alan) olan arazi üzerine yapılan bu binaları hazmedemeyen muhalifler bu binaları yıktırma kararı çıkartırlar. Bunun üzerine Ahmet Tüfekçi bu binaları ve çevresini Türk Silahlı Kuvvetleri'ne bağışlar. Türk Silahlı Kuvvetleri, bu tesisleri Ali Çetinkaya Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi adıyla gazilere ve şehit yakınlarına tahsis ederek kullanmaktadır. “Ali Çetinkaya Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi” burada kalanlar ve resmi işlemlerde kullanılırken başta mahalle halkı olmak üzere pek çok Ayvalıklı buraya “Huzurevi” veya “Askeriye” demeye devam etmektedir.

Bu bağlamda, Ayvalık şehrinin üstündeki bir tepenin nerdeyse hemen her kuşakta ayrı bir adlandırmaya uğradığı görülmektedir. Tepenin uğradığı her yeni adlandırma eski adlandırmaları tamamen ortadan kaldırmayı başaramazken gücü ve etkisi nispetinde kendine yeni bir yer açmakta ve yavaş yavaş bir gelenek çevresi ve anlam dünyası oluşturarak yayılmaktadır. Söz konusu tepeye yapılan her adlandırma gördüğü iş ya da işlevlerine bağlı olarak tepeye yakıştırılmaktadır. Adeta Performans Teorinin⁴ atasözü, deyim, alkış, kargış vb. “konuşmalık” türlerinin metni değişmeyip sabit kalırken icra edildikleri konuşma grubu ve sosyo-kültürel bağlama bağlı olarak yüklendikleri sosyo-kültürel semantik anlamlar gibi anlamlar yüklendiği görülmektedir. Yüklenen yeni anlamları ve işlevleri büyük bir çoğunluğu yerellerden oluşan gruplar benimseyerek paylaşmaktadırlar. Dışarıdan gelen ve yerel hayata dahil olan yabancılarda kalış amaç ve sürelerine bağlı olarak yerel kimliğin bu son derece değişken ve üretken adlandırmalar ve anlamlandırmalar dünyasında yerleşen birikip katmanlaşan unsurlarından kişisel ve kurumsal tercihlerde bulunmaktadır.

Bir başka ifadeyle her adlandırmanın onu hayata bağlayarak yaşatan bir gelenek çevresi oluşmaktadır. Bu bağlamda, “işlem olarak düşünce ile ürün olarak düşünce” (Geertz 2007: 162) karşı karşıya gelmektedir. Bir dönemin ve kişinin işlem olarak düşüncesi adeta “marka”laşarak ürün olarak düşünce haline dönüşmektedir. Söz konusu markalaşan adın gelenek çevresi pek çok yönlü sosyo-kültürel etkiler altında zamanla gittikçe genişlerken bazen de bunun tersi olmakta ve bir süre sonra gittikçe daralan gelenek çevresine paralel olarak ad unutulmakta ve zamanla kullanımdan tamamen düşmektedir.

⁴Başta Performans Teori olmak üzere konuyla ilgili Halkbilimi kuramları hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 1999; 2000).

Sonuç olarak, yerel bir bilgi olarak bir yeri adlandırma düşüncesinin “bir işlem olarak mucizevi tekilliği”ne karşılık bir “ürün olarak inanılmaz bir çoğulluğa” (Geertz 2007: 165) sahip olduğu Ayvalık İlk Kurşun Tepesi örneğinde son derece açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Dahası gerek işlem ve gerekse ürün olarak söz konusu adlandırma süreçlerinin nerdeyse katılımcıları kadar “...kendi anlam dünyalarını” Geertz 2007: 165) nasıl kurdukları ve değiştirdikleri de dikkat çekicidir. Bir başka ifadeyle, “sahip olduğumuzu düşündüğümüz rollerin, kendimizi sahip olarak bulduğumuz zihinler olduğu ortaya çıkacak..” (Geertz 2007: 168) şeklindeki tespitte olduğu gibi aynı obje veya yer üzerinde sonsuz sayıda anlam üretilmesi ve bunlarla ilişkili rollere bürünülmesi ve bütün bunların aynı anda ve farklı zihniyet dünyalarında bir arada yaşanabilmesi mümkün olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Alangu, Tahir.(1983).*TürkiyeFolkloru El Kitabı*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul.(1999). HalkbilimiKuramlarıveAraştırmaYöntemleriTarihineGiriş. Ankara :AkçağYayınları.
- Çobanoğlu, Özkul.(2000). "Bilim Felsefesi Bağlamında Halkbilimi ve Halkbilimsel Bilginin Teleolojik Serüveni." *FolklorveEdebiyat*, C. VI, S 24, s. 27-42.
- Geertz, Clifford.(2007). *YerelBilgi*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Weissberg, Liliane, and Dan Ben-Amos,(1999).*Cultural Memory and the Construction of Identity*.Wayne State University Press.

Özlem AYDOĞDU ATASOY (Öğretim Görevlisi)
Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi
aydogduozlem@hotmail.com

Sözleşmenin Onuncu Yılında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Farkındalığı

UNESCO'ya üye devletler tarafından 2003 yılında kabul edilen "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi"ne ülkemiz 2006 yılında resmen taraf olmuştur. Sözleşmenin 2. Maddesinde Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM); "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" biçiminde tanımlanmaktadır. 2. Madde, "Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur." şeklinde devam etmektedir. Sözleşmenin kabulü ile birlikte gündeme gelen somut olmayan kültürel miras kavramı, özellikle bu alanda çalışan kamu kurum/kuruluşlarının, yerel idarelerin, sivil toplum kuruluşlarının, akademisyenlerin, araştırmacıların, eğitimcilerin, vb. dikkatini bu konuya odaklamıştır.

Ülkemizde somut olmayan kültürel miras ile ilgili iş ve işlemler Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü tarafından yürütülmektedir. Gerekli hallerde, diğer kamu kurum/kuruluşları, üniversiteler, yerel idareler, sivil toplum kuruluşlarından destek alınmakta ve ilgili konularda işbirliğine gidilmektedir.

Bu bildirimizde, ülkemizde 10 yıllık bir geçmişi olan Sözleşme kapsamında somut olmayan kültürel mirasın ne olduğu veya olmadığı, bu mirasın nasıl ve neden araştırılması, derlenmesi, korunması, yaşatılması, müzelenmesi, gelecek kuşaklara aktarılması gerektiği ve sürdürülebilirliği gibi konular icracı birim olan Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü nezdinde ve eleştirel bir bakış açısıyla detaylı olarak ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Somut Olmayan Kültürel Miras, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Awareness of the Intangible Cultural Heritage in the Tenth Year of the Convention

In 2006, Turkey officially acceded to an agreement on "Protection of the Intangible Cultural Heritage" accepted by the member states of UNESCO in 2003. The Intangible Cultural Heritage is defined in agreement's second article as follows: "The Intangible Cultural Heritage (ICH); the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated in addition to that – those communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, passed down from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity."

The term "intangible cultural heritage", which became a current issue with the agreement, has drawn the attention of public institutions/organizations, local authorities, non-governmental organizations, academicians, researchers, educators, et cetera. in particular.

In our country, business and operations related to intangible cultural heritage are conducted by Ministry of Culture and Tourism, Directorate of Research and Training. When necessary, public institutions, universities, local authorities and nongovernmental organizations lend support, and collaborations are made in such issues.

In our study, the subjects including what the intangible cultural heritage is or is not, why and how this heritage should be examined, compiled, safeguarded, maintained, museumized, and passed down to future generations will be analyzed and evaluated in detail, within the scope of the

Contract with a ten-year history in our country, under the care of Ministry of Culture and Tourism, Directorate of Research and Training, the performing unit.

Key Words: Intangible Cultural Heritage, The Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, Ministry of Culture ve Tourism.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS KAVRAMI

Yakın zamana kadar kültürel miras denildiğinde akla ilk olarak, maddi unsurlar yani taşınamayan yapı veya doğal alanlar ve bunların listesi yani somut kültürel miras gelmekte idi. Somut Olmayan Kültürel Miras, daha sonra kültürel miraslardan türeyen yeni bir kavram olarak UNESCO tarafından ortaya atılmıştır (Güneş ve Satar, 2015: 1080).

“Somut Olmayan Kültürel Miras” kavramı 29 Eylül- 17 Ekim 2003 tarihlerinde Paris’te toplanan kısa adı UNESCO olan Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı’nın 32. Genel Konferansı’nda imzaladığı “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması” başlıklı sözleşme ile dünya ve ülkemiz gündeminde yer almaya başlamıştır. Adı geçen kavram o tarihten bugüne kadar başlığı, tanımı, kapsamı ve içeriği açısından tartışılan, üzerinde konuşulan bir konu olarak dikkatleri üzerinde toplamaya devam etmiştir. (Arioğlu, 2006: 186)

Sözleşmeye göre İngilizcesi intangible cultural heritage, Fransızcası patrimoine culturel immateriel olan ve Türkçe mevzuata somut olmayan kültürel miras şeklinde çevrilen kavram (Oğuz, 2013: 6), ülkemizde, Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Kurulunda 19.01.2006 Perşembe günü görüşülerek “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun” (No:5448) onaylanmış ve 21 Ocak 2006 Cumartesi tarih ve 26056 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. (Arioğlu, 2006: 186) Konuyla ilgili belgeler 23/03/2006 tarihinde UNESCO Genel Müdürlüğüne verilmiş ve böylece Türkiye’nin sözleşmeye taraf olma süreci tamamlanmıştır. (<http://www.unesco.org.tr/?page=11:129:5:turkce>)

Sözleşmenin kabulü ile birlikte, somut olmayan kültürel mirasın araştırılması, derlenmesi, korunması, müzelenmesi, gelecek kuşaklara aktarılması konuları özellikle bu alanda çalışan kamu kurum/kuruluşlarının, yerel idarelerin, sivil toplum kuruluşlarının, akademisyenlerin, araştırmacıların, eğitimcilerin, vb. dikkatini bu konuya odaklamıştır. Başka bir deyişle, Sözleşmenin kabulünden önceki dönemlerde de bir toplum için son derece önemli olan yerel kültürlerin ve miraslarının değeri sonraki dönemlerde artarak anlaşılmıştır. (Blake, 2012: 3)

Güneş ve Satar’a göre, SOKÜM değerleri önceden yeterince korunmamıştır. Ancak 1980’lerden sonra daha çok ilgi görmüş ve bir ülke için prestij aracı olarak ele alınmıştır (Satar ve Güneş, 2015: 1080). Yine de kendi başlarına birer miras unsuru olarak değerlendirilmeleri zaman alan SOKÜM değerleri; doğal ve kültürel mirasların tanıtılmasına, böylece turistini ilgisini çekmeye yardımcı olan bir “katma değer” (added value) unsuru olarak düşünülmüşlerdir. (Loh-Lim, 2008: 33) Öte yandan, Haddad, “yaşayan miras”ı ifade eden SOKÜM’ün, ancak aitlik bağları üzerinden gelecek nesillere aktarılacağını iddia etmektedir. (Haddad (Ed), 2008: 97).

Ancak, kavramın içeriğinin ne olduğundan ziyade –ne yazık ki- “somut olmayan kültürel miras” başlığının ne olduğu tartışmalı bir konudur.

Belki de başlıkta en fazla üzerinde durulan, anlam kargaşasına ve tartışmalara neden olan kısım “somut olmayan” ifadesidir. Çünkü “somut olmayan” ifadesinin karşılığı “soyut”tur. “Soyut kültürel miras” dendiği zaman ise akla gözle görülemeyen, elle tutulamayan ürünler

gelmektedir. Oysaki kültürel miras ürünleri –örnekleme gerekirse halı-kilim, yemeni, bakır, bağlama, tabak, kaşık, kalay, vb.- soyut değil somut ürünlerdir.

Başlıkla ilgili bir başka karmaşa ise somut olmayan kültürel miras kavramının halk kültürünün yeni adımı gibi düşünüldüğü algısıdır. Her ne kadar somut olmayan kültürel miras kavramının Sözleşmede bulunan alanları, doğumdan ölüme kadar insan yaşamında yer alan ve kısaca her türlü maddi ve manevi kültür öğelerini araştıran, derleyen, değerlendiren ve çıkarımlar yapan bir bilim dalı olan Halkbilimi'nin konuları ile paralellik gösterse de (Arıoğlu ve Atasoy, 2015: 109) halk biliminin yeni adının somut olmayan kültürel miras olduğunu düşünmek yanlıştır. Somut olmayan kültürel miras terimi, UNESCO'nun kültürel mirasın korunması ile ilgili çalışmalarından doğmuş ve yaygınlık kazanmıştır. Terimin icadının UNESCO içinde uzun bir serüveni vardır.

Aslında asıl önemli olanın Somut Olmayan Kültürel Miras kavramının başlığından ziyade içeriğinin taşıdığı anlam olduğu açıktır. Konuya bu açıdan bakmak içeriğin daha doğru anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

UNESCO'ya üye devletler tarafından 17 Ekim 2003 tarihli 32. Genel Kurul'da 1972 "Doğal ve Kültürel Dünya Mirasının Korunması Sözleşmesi"nden 31 yıl sonra 2003 yılında "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi" kabul edilmiştir. (Şahin, 2015: 25-26) Ülkemiz, Sözleşmeyi kabul eden 45. ülkedir. (<http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=17116&language=E>) Sözleşme, ülkemizde TBMM'de 2006 kabulünden sonra yürürlüğe girmiştir. Bir başka deyişle, ülkemiz Sözleşmeye resmen 2006 yılında taraf olmuştur.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, 9 bölüm ve 40 maddeden oluşmaktadır.

Sözleşmenin, ülkemizdeki uygulayıcı (icra) birimi gerek 4848 sayılı teşkilat kanunu ile gerekse Sözleşme kapsamında görev ve sorumlulukları itibariyle Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüdür. Adı geçen Genel Müdürlükte ise bu iş ve işlemleri "Somut Olmayan Türk Kültür Mirası Dairesi Başkanlığı" yerine getirmektedir. Bu Daire Başkanlığında konu ile ilgilenen başta Daire Başkanı, Kültür ve Turizm Uzmanları/Uzman Yardımcıları, Şube Müdürleri, Folklor Araştırmacıları ve diğer kadrolar (Araştırmacı, Uzman, Memur, İşçi gibi) bulunmaktadır. Daire Başkanı, daireyi yönetmekle görevli kişi olup, Kültür ve Turizm Uzmanları, Şube Müdürleri ve Araştırmacılar ile direk, diğer personel ile Şube Müdürlüğü aracılığıyla işleri idare eder. İlgili dairede, SOKÜM unsurları içerisinde Türkiye Ulusal Envanterine kayıtlı olmak şartı ile UNESCO'ya sunulacak dosyaların hazırlanması 2013 yılına kadar Folklor Araştırmacıları tarafından yapılmakta iken 2013 yılından sonra bu iş Kültür Turizm Uzmanları/Uzman Yardımcıları tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Gerek duyulduğunda o unsur/unsurlarla ilgili Folklor Araştırmacılarından da bilgi alınmaktadır. SOKÜM'ün ulusal boyutu ile de "Ulusal Envanterler Şubesi Müdürlüğü" ilgilenmektedir. Bu şubede bu konuyla ilgilenen bir Şube Müdürü, Araştırmacı ve Folklor Araştırmacıları bulunmaktadır. Uygulamalarda Sözleşme metni esas olmak üzere Somut Olmayan Kültürel Miras ile ilgili iş ve işlemler UNESCO tarafından yayınlanan "kılavuzlarla" yürütülmektedir.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nin 2. maddesinde Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM); "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" biçiminde tanımlanmaktadır. (Atasoy, 2013: 538-539) 2. madde şu şekilde devam eder; "Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle,

doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur.

Bu bildiri için yapılan yerli kaynak taramasında görülmüştür ki, hemen hemen her basılı kaynakta –özelikle akademik çalışmalarda- somut olmayan kültürel miras sadece Sözleşmedeki hali ile tanımlanmıştır. Kavram ile ilgili kaynaklarda kavram hakkında çeşitli yorumlamalar yapılmış olsa da şu ana kadar literatüre yerleşmiş farklı (başka) bir tanım bulunmamaktadır.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS ALANLARI

Sözleşmenin yine 2. maddesinin (b) fıkrasında Somut Olmayan Kültürel Mirasın alanları şu şekilde sıralanmıştır; (Atasoy, 2013: 539)

a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar,

Bu maddeye örnek olarak, Mitler, efsaneler, masallar, destanlar, hikâyeler, ağıtlar, ninniler, türküler, bilmeler, tekerlemeler verilebilir.

b) Gösteri sanatları,

Âşık icraları, atışmalar, Karagöz, Meddah, orta oyunu, köy seyirlik oyunları ve halk oyunları icraları bu maddeye örnektir.

c) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler,

Maddeye örnek olarak, Doğum, sünnet, evlenme, askere uğurlama, ölüm gibi geçiş dönemi gelenek ve göreneklere, toy, şöen, bayram, yıldönümü gibi her türlü geleneksel toplanma biçimleri ve bunlara dayalı geleneksel uygulamalar, inançlar gösterilebilir.

d) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar,

Doğa ve evrenle ilgili uygulamalar, halkın geleneksel kültürel yapı içinde oluşturduğu halk hekimliği, halk baytarlığı, halk meteorolojisini kapsar.

e) El sanatları geleneği.

Bu gelenek ise, usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen ve seri üretime dayanmayan bakırcılık, kalaycılık, demircilik, semercilik, yorgancılık, sepetçilik gibi el sanatlarını içerir.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN AMAÇLARI

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin amacı, teknolojik gelişmeler, göçler, popüler kültür, medya ve küreselleşme gibi dış nedenlerle yok olan sözlü kültürler için somut olmayan kültürel mirası korumak ve yaşamalarına katkı sağlamaktır. (Oğuz vd., 2012: 51)

Sözleşme'nin birinci maddesi SOKÜM'ün amaçlarını dört başlık altında toplamaktadır. Buna göre SOKÜM'ün amaçları; (Çiçekoğlu, 2014: 5)

a) Somut olmayan kültürel mirası korumak, ilgili toplulukların, grupların ve bireylerin somut olmayan kültürel mirasına saygı göstermek,

- b) Somut olmayan kültürel mirasın önemi konusunda yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde duyarlılığı arttırmak ve karşılıklı değerbilirliği sağlamak,
c) Uluslararası işbirliği ve yardımlaşmayı sağlamaktır.

ENVANTERLER

Sözleşme kapsamında Taraf Devletlerin hazırlaması gereken envanterlerin ülkemizdeki durumu ile ilgili bilgiler bu başlık altında açıklanacaktır.

1. Ulusal Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Türkiye Envanteri

Sözleşmenin 11. maddesinde de geçtiği üzere, “Her Taraf Devlet kendi toprağı üzerinde bulunan somut olmayan kültürel mirasın korunmasını güvence altına almak için gerekli önlemleri alır” ve “korumak için tespit amacıyla kendi toprağı üzerindeki somut olmayan kültürel mirasın bir veya daha fazla envanterini, kendi durumuna uygun olacak biçimde hazırlar, bu envanterleri düzenli olarak güncelleştirir.” denilmektedir.

Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi, Taraf Devletlere kendi envanterlerini hazırlama sorumluluğunu yüklemiştir bununla birlikte envanterler için belirli bir standart getirmemiştir.

Ülkemizde somut olmayan kültürel miras ulusal envanterlerinin temelini il envanterleri oluşturmaktadır. Bu nedenle, illerde envanter çalışmaları, İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinin koordinasyonunda yürütülmektedir. (<http://aregem.kultur.gov.tr>)

Yukarıdaki açıklamalara istinaden, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne iki envanter hazırlanmakta ve bu envanterler gerek duyulduğunda güncellenmektedir. Bu envanterler; (Kültür ve Turizm Bakanlığı –El Kitapçığı-, 2011:6)

- 1- Yaşayan İnsan Hazinesi Türkiye Ulusal Envanteri,
- 2- Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri’dir.

1-Yaşayan İnsan Hazinesi; Somut olmayan kültürel mirasın belli unsurlarını yeniden yaratmak ve yorumlamak açısından gerekli bilgi ve beceriye yüksek düzeyde sahip kişileri kapsamaktadır. (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013:129)

Bir gelenek taşıyıcısının Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Yaşayan İnsan Hazinesi ilan edilebilmesi için aşağıda sayılan kriterleri yerine getirmesi beklenmektedir: (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013:129)

- Ustalığını 10 yıldır icra ediyor olması,
- Sanatını usta-çırak ilişkisi ile öğrenmiş olması,
- Bilgi ve becerisini uygulamadaki üstünlüğü,
- Konusunda ender bulunan bilgiye sahip olması,
- Kişi veya grubun yaptığı işe kendini adanmışlığı,

- Kişi veya grubun bilgi ve becerilerini geliştirme yeteneği (sanatının toplumla buluşmasını sağlayacak yenilikler içermesi),
- Kişi veya grubun bilgi ve becerilerini çırağa aktarma becerisi (bir çirak yetiştirmiş olması).

Yılda en az iki defa toplanan Uzmanlar Komisyonu, önerilen adayları değerlendirmekte ve gerekli kriterleri taşıyan adayların YİH ilan edilmesi yönünde karar almaktadır.

Bu bağlamda, ilgili Genel Müdürlükçe 2008, 2009 ve 2010 yıllarında 3 kez Yaşayan İnsan Hazinesi tespit edilmiş ve bu kişiler düzenlenen törenle kamuoyuna tanıtılmıştır. Bakanlık Makamının uygun görmesi halinde sponsorlar desteğiyle ödüller YİH'lere verilerek, Yaşayan İnsan Hazinesi kamuoyuna ilan edilmektedir.

Ödül Törenlerinde Yaşayan İnsan Hazinesimizin her birine Para Ödülü ile Teşekkür Belgesi ve YİH Ödülü verilmektedir. Ayrıca, ilan edilen Yaşayan İnsan Hazinesinin Bakanlığın yurt içi ve yurt dışı etkinliklerinde görev almaları sağlanmaktadır.

2008, 2009, 2010 yıllarında YİH olarak belirlenen kişilere, Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından düzenlenen bir törenle plaket takdimi, para ödülü verilmiştir. 2015 yılına kadar, 2008 yılında 7, 2009 yılında 9 ve 2010 yılında da 4 kişi Yaşayan İnsan Hazinesi olarak ilan edilmiştir. (Toplam 20 kişi)

17 Haziran 2015 tarihinde toplanan SOKÜM Uzmanlar Komisyonu 9 kişi ve 1 grubun Yaşayan İnsan Hazinesi Türkiye Ulusal Envanterine kayıt edilmesine karar vermiş, 20 Ağustos 2015 tarihli Bakanlık Makamı Onayı ile söz konusu kişilerin Yaşayan İnsan Hazinesi olmaları kesinlik kazanmıştır. Ancak bu kişiler için henüz bir tören düzenlenmemiştir.

Sonuç olarak, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi açısından Yaşayan İnsan Hazinesi denildiği zaman ilk akla gelmesi gereken bir kültürel miras üstün nitelikleriyle koruyan, sürdüren, genç ve gelecek kuşaklara aktaran, bu özellikleriyle çevrelerinde seçkinleşmiş kişilere verilen teşvik edici ve destekleyici bir unvan olduğudur.

2-Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri: Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü, Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri Sistemini, 81 ildeki taşra teşkilatı birimleri, ilgili kamu ve sivil toplum kurum/kuruluş temsilcileri ve somut olmayan kültürel miras taşıyıcılarının katılımıyla oluşturduğu “Somut Olmayan Kültürel Miras Tespit Kurulları” temeline oturtmuştur. Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Miras envanterleme çalışmaları, illerde İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinin koordinasyonunda yürütülmektedir. (Kültür ve Turizm Bakanlığı –El Kitapçığı-, 2011: 17)

Somut Olmayan Kültürel Mirasın belirlenen alanlarında Türkiye Ulusal Envanterinin oluşturulmasında şu temel ölçütler dikkate alınır: (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2013:124)

Unsurun,

- İnsan yaratıcılığının bir kanıtı olarak değeri,
- Kültürel ve toplumsal gelenekler içerisindeki köklülüğü,
- Belirtilen topluluk ya da grubu temsil niteliği,

- Kaybolma riski.

Somut Olmayan Kültürel Miras Türkiye Ulusal Envanteri için İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinden gelen veriler, düzenlenen bölgesel toplantılarda Uzmanlar Komisyonu tarafından değerlendirilerek UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının “Temsili” ve “Acil Koruma Gerektiren” listelerine sunulacak dosyalar hazırlanmaktadır.

2. Uluslararası Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması

Sözleşmenin dördüncü bölümü Uluslararası Düzeyde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ile ilgili bilgileri kapsar. Bölümün 16. Maddesinde İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

2015 yılı sonu itibariyle “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi”nde kayıtlı olan unsurlar 12 adettir. Bu unsurlar;

- 1- Meddahlık (2003)
- 2- Mevlevi Sema Gösterileri (2005)
- 3- Âşıklık Geleneği (2009)
- 4- Karagöz (2009)
- 5- Nevruz (Azerbaycan, Hindistan, İran, Kırgızistan, Pakistan, Özbekistan ile ortak dosya) (2009)
- 6- Geleneksel Sohbet Toplantıları (2010)
- 7- Kırkpınar Yağlı Güreş Festivali (2010)
- 8- Alevi - Bektaşî Ritüeli, Semah (2010)
- 9- Tören Keşkeği Geleneği (2011)
- 10- Mesir Macunu Festivali (2012)
- 11- Türk Kahvesi (2013)
- 12- Ebru Sanatı (2014)

BAKANLIĞIN SOKÜM KONUSUNDA İL KÜLTÜR VE TURİZM MÜDÜRLÜKLERİYLE İLİŞKİLERİ

İl Kültür ve Turizm Müdürlükleri, Kültür ve Turizm Bakanlığının taşra teşkilatı olup, 81 ilde de bulunmaktadır. Yazarının kendi deyimiyle her biri birer küçük bakanlık olan İl Müdürlükleri idari olarak illerdeki en büyük mülki amirlik olan Valiliğe bağlı olarak çalışmaktadır.

İl Müdürlükleri, Kültür ve Turizm Bakanlığını ilgilendiren her iş veya işlemde olduğu gibi SOKÜM ile ilgili görevlerde de üzerlerine düşen görevleri yerine getirmeye çalışmaktadırlar.

İllerde kurulan İl Tespit Komisyonları, Somut Olmayan Kültürel Miras veya Yaşayan İnsan Hazinesi Önerilerini Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne iletirler.

SOKÜM ile ilgili görevlerde Bakanlığın iletişim ve işbirliği halinde olduğu diğer kurum ve kuruluşlar, UNESCO Türkiye Milli Komitesi, Milli Eğitim Bakanlığı, Dış İşleri Bakanlığı yanında gerekli hallerde üniversiteler ve sivil toplum kuruluşlarıdır.

BAKANLIK BÜNYESİNDE SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRAS İLE İLGİLİ HAZIRLANAN UZMANLIK TEZLERİ

Kültür ve Turizm Bakanlığına bağlı olarak görev yapan Kültür ve Turizm Uzman/Uzman Yardımcıları 2005 yılı itibari ile kariyer uzmanı olarak Bakanlıkta istihdam edilmeye başlamışlardır. Uzman/Uzman Yardımcıları Bakanlığa belli zamanlarda yapılan yarışma sınavı ile alınırlar. Kültür ve Turizm Uzmanı/Uzman Yardımcılarına dair iş ve işlemler 18 Ağustos 2012 tarihli ve 28388 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren “*Kültür ve Turizm Uzmanları Yönetmeliği*” çerçevesinde yürütülmektedir.

Buna göre, yönetmeliğin ilgili maddesinde “*Uzman yardımcısı; aylıksız izin, toplamda üç ayı aşan hastalık ve refakat izni süreleri hariç olmak üzere, adaylıkta geçen süre dâhil ikinci yılın sonunda, Bakanlığın görev alanı ile ilgili konularda bir tez konusu seçer ve bu konuda, Bakanlıkça belirlenen şekle uygun olarak tez projesi hazırlar. Tez onaylama işlemi kendisine tebliğ edilen uzman yardımcısı, tebliğ tarihinden itibaren en geç bir yıl içinde tezini hazırlayarak görevli bulunduğu birim âmirine teslim eder.*” ibaresi yer almaktadır.

Uzmanlık yeterlik sınav komisyonunun yaptığı yeterlilik sınavından sonra en az *yetmiş* puan alan Kültür ve Turizm Uzman Yardımcıları başarılı sayılır ve Kültür ve Turizm Uzmanı olarak atanırlar.

Bakanlıkta şu ana kadar dokuz dönem uzmanlık tezi yazılmış ve 2015 yılı Aralık ayı itibariyle toplam 524 Uzman Yardımcısı, Uzman olmaya hak kazanmıştır.

Bu Uzman Yardımcılarından sadece dört tanesinin tezi Somut Olmayan Kültürel Miras ile ilgilidir ve uzmanlar Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğünde görev yapmaktadırlar.

SONUÇ

2003 yılında kabul edilen ve 2006 yılında ülkemizin de taraf devlet olduğu “Somut Olmaya Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”ne göre SOKÜM, “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” olarak tanımlanmaktadır. Tanım ve başlık, kimi kişiler veya çevreler tarafından kabul görmese veya eleştirilse de Sözleşme, 19.01.2006 tarihli ve 5448 sayılı “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Onaylanmasının Uygun Bulunduğuna Dair Kanun” ile resmen kabul edilmiştir.

Bilindiği üzere, SOKÜM Sözleşmesi, UNESCO tarafından 1972 yılında kabul edilen Dünya Kültürel ve Doğal Mirasın Korunmasına Dair Sözleşmesi’ne karşıt olarak ve o sözleşmeden 31 yıl sonra kabul edilmiştir. Bu nedenle, somut olmayan kültürel mirasın korunması için dünya çapında adımların geç atıldığı ve bu konuda geç kalındığı söylenebilir.

Aslında asıl önemli olanın, somut olmayan kültürel mirasın ne olduğu veya olmadığı, bu mirasın nasıl ve neden araştırılması, derlenmesi, korunması, yaşatılması, müzelenmesi, gelecek kuşaklara aktarılması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması olduğu düşünülmektedir. Gerçekten ülkemizde özellikle halk kültürünün korunması açısından böyle bir Sözleşme metnine ihtiyaç duyulmakta mıdır veya bu Sözleşme tek başına bir kültürü korumaya yetmekte midir? Asıl sorulması ve cevaplanması gereken sorular bunlardır.

Ülkemizde halk kültürü ile ilgili çalışmaların 1950’li yıllardan itibaren Kültür Bakanlığı başta olmak üzere, üniversiteler, vakıflar, dernekler, yerel idareler, STK’lar gibi kurum/kuruluşlar tarafından yürütüldüğü söylenebilir. Somut olmayan ve kaybolmaya yüz tutmuş kültürel

değerleri “koruma” perspektifi adı altında odağına alan SOKÜM Sözleşmesi ile bu konu özellikle bu konuda çalışan akademisyen, araştırmacı, öğrenci, uzman, vb. dikkatini bu konuya toplamıştır. Sözleşmenin kabulünden sonra (2003) aradan geçen 13 yıl boyunca SOKÜM konusu icracı birim olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı, üniversiteler –özellikle Gazi Üniversitesi- ve UTMK tarafından popülerliğini korumuş olsa da SOKÜM’ün literatür anlamında hak ettiği yerde olduğu düşünülmemektedir. SOKÜM, ilgili Bakanlık, Gazi Üniversitesi ve UTMK tarafından çıkarılan kitap veya Milli Folklor dergisinde başta olmak üzere bazı dergilerde yayımlanan birkaç makale ve bazı sempozyum/kongre/konferans veya seminerlerde sunulan bildiri veya az sayıdaki uzmanlık/lisansüstü tezleri dışında kendisine yeteri kadar çalışma alanı bulamamaktadır.

SOKÜM barındırdığı pek çok konu nedeniyle disiplinler arası bir konudur. SOKÜM’ün ilgilendiği tek konunun halk biliminin konuları olduğunu söylemek doğru olmaz ancak şunu da kabul etmek gerekir ki SOKÜM ve halk kültürünün konuları temelde ortaktır. Başka bir deyişle, SOKÜM’ün en temel dayanaklarından birisi halk kültürüdür.

Son yıllardaki popülaritesi nedeniyle SOKÜM ile ilgili olarak yukarıda değinilen kurum/kuruluşlar veya kişiler tarafından bir takım çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların yapılma nedeni, SOKÜM’ü daha gözle görülür kılmak ve SOKÜM’ün farkındalığını artırmaktır.

Sonuç olarak, SOKÜM’ü bu konuyla ilgilenen belli bir kesimin bildiği açıktır. Özü halkın kültürüne dayanan bu konunun önce halka açık, anlaşılır ve doğru şekilde anlatılması gerektiği düşünülmektedir. Çünkü bu ülke topraklarında yaşayan her bir birey birer kültür taşıyıcıdır ve kültürün korunması, yaşanması, yaşatılması ve yeni nesillere aktarılmasında her birimize büyük görevler düşmektedir.

KAYNAKÇA

ARIOĞLU, İbrahim Ethem (2006), “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi TBMM’de Kabul Edildi.”, **Milli Folklor Dergisi**, Yıl: 18, Sayı: 69, s.186-187.

ARIOĞLU, İbrahim Ethem ve AYDOĞDU ATASOY, Özlem (2015), “Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Geleneksel El Sanatları ve Kültür ve Turizm Bakanlığı (Within The Context Of Intangible Cultural Heritage Traditional Craftsmanship And Ministry Of Culture And Tourism)”, **Turkish Studies Dergisi**, Volume 10/16 Fall 2015, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9058>, p. 109-126.

AYDOĞDU ATASOY, Özlem (2013), “Somut Olmayan Kültürel Bir Miras Unsurumuz Olan Tören Keşkeği Geleneği; Dünü, Bugünü ve Yarını”, **VIII. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi (Kültürel Miras temalı)**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 24-27 Ekim 2013, Eskişehir.

BLAKE, Janet (2012). “The Historical Context of the 2003 Convention”, **ICH Courier: The Intangible Cultural Heritage Courier of Asia and the Pacific**, Sayı: 14, s. 3.

ÇİÇEKOĞLU, Nihan (2014), “Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcıları: Rize El Sanatı Ustaları Üzerine Bir İnceleme”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

- GÜNEŞ, Gül ve İsa SATAR (2015). “*Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Kültür Turizminin Önemi*”, **Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi**, 15-17 Ekim 2014, Hopa-Artvin, s.1074-1090.
- HADDAD, Chafica (Ed.). (2008). “*Dis-connection of Tangible and Intangible Cultural Heritage (Concept Notes)*”. **Safeguarding Intangible Heritage and Sustainable Cultural Tourism: Opportunities and Challenges: UNESCO-EIHCAP Regional Meeting Hué, Viet Nam 11-13 Aralık 2007** (s. 97-98). Bangkok: UNESCO Bangkok. Erişim Tarihi: 28.01. 2016. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001787/178732E.pdf>)
- <http://aregem.kulturturizm.gov.tr> (Erişim Tarihi: Kasım 2015)
- <http://www.unesco.org/eri/la/convention.asp?KO=17116&language=E> (Erişim Tarihi: Ocak 2016)
- <http://www.unesco.org.tr/?page=11:129:5:turkce> (Erişim Tarihi: Ocak 2016)
- KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü (2011), **Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Çalışmaları**, Hazar Reklam, Ankara.
- KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI (2013), **Gelenekten Geleceğe Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Miras**, Desen Ofset, Ankara.
- LOH-LIM, Lin Lee (2008), “*Introduction to Handicrafts in the Context of Sustainable Cultural Tourism*”. C. Haddad (Ed), **Safeguarding Intangible Heritage and Sustainable Cultural Tourism: Opportunities and Challenges: UNESCO-EIHCAP Regional Meeting Hué, Viet Nam 11-13 Aralık 2007** (s. 32-34). Bangkok: UNESCO Bangkok. Erişim Tarihi: 28.01. 2016. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001787/178732E.pdf>)
- OĞUZ, M. Öcal vd., (2012), **Türk Halk Edebiyatı El Kitabı**, Grafiker Yayınları, 9. Baskı, Ankara.
- OĞUZ, M. Öcal (2013), “*Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras*”, **Milli Folklor Dergisi**, Yıl: 25, Sayı: 100, s.5-13.
- ŞİMŞEK, Çiğdem (2015), “*Halk Bilimi Müzeciliğine Bir Örnek: Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi*”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Yrd. Doç. Dr. Özlem DEMREN
Cumhuriyet Üniversitesi
demrenozlem@gmail.com

Tarihi Bir Türk Dokuması “Sof” ve Turistik, Ticari Halkbilimsel Bir Ürün Olarak Sürdürülebilirliği

“Padişah Kumaşı” olarak da bilinen ve 13. yüzyıldan itibaren Ankara ve çevresinde dokunmaya başlanan Sof kumaşı, Ankara keçisi tiftiğinden üretilmiştir ve 18. yüzyıla gelindiğinde dahi ekonomik değerini ve varlığını sürdüren önemli bir ticari ürün olmaya devam etmektedir. Tarihi ve ticari değeriyle Sof kumaşı geçmişte önemli bir pazara sahip olmuştur. Oldukça pahalı ve değerli olan bu kumaş özellikle saray ve çevresinde, seçkin ailelerce tercih edilmiş, yurt dışına da yine seçkin ailelerce kullanılmak üzere ticareti yapılmıştır. Kültürümüzün önemli bir parçası olan ve geçmişte yoğun olarak kullanılan bu değerli dokuma, günümüzde pek bilinmemekte ve kullanılmamaktadır. Nitekim bu tarihi dokumayı günümüzde yeniden hatırlatıp, canlandırmak ve gün yüzüne çıkmasını sağlamak amacıyla 2013-2014 yılları arasında Kazan’da Ankara Kalkınma Ajansı, Kazan Kaymakamlığı ve Kazan Belediyesi ortaklığı ile örnek bir proje dahi gerçekleştirilmiştir. Öyle görünüyor ki bu değerli dokuma yeniden kültürel, turistik ve ticari hayatımıza sokulabilir ve sürdürülebilirlik kapsamında yeniden değerlendirilebilir. Bu bildiri çerçevesinde, geçmişten gelen kültürel bir değerimizin, Sof’un sürdürülebilirlik kapsamında günümüz koşullarına uyarlanarak yeniden değerlendirilmesi, turistik ve ticari bir halkbilimsel ürün olarak yeniden kültürel hayatımıza sokulması olanakları incelenecektir. Bu amaçla, dokumayı yapan ve kumaşı stilize edip sunan ilgili kişilerle görüşmeler gerçekleştirilecek, sorunlar varsa tespit edilip, öneriler halkbilimsel bir çerçevede ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara keçisi, dokuma kumaş, Sof, sürdürülebilirlik.

A Historical Turkish Textile “Sof” and Its Sustainability as A Touristic, Commercially Folkloric Product

Known as “Sultan Cloth” Sof textile, which had been weaved as from the beginning of 13 th. Century to the last era of Ottoman, was made of Angora wool. With its economical value Sof was among the most important trade goods of former times. Rather high priced and valuable, Sof textile had been used especially around the Ottoman Sultans’ Harem and it was preferred by elite members of society; also it was attractive trade good for the elite members of the other nations. As the important trade good of former times of our society, this valuable textile is not mightily known and is not used today neither as a trade good nor as a cloth. For the purpose of regenerate the this historical textile, it had been carried out a project between the 2013-2014 in Kazan-Ankara with the participation of Ankara Development Agency, Kazan Governership and Kazan Municipality. This valuable textile could be regenerate as cultural, touristic and trade good and it might be evaluated in the frame of sustainability. In this paper, it will be surveyed the potential value of Sof textile as a folkloric good. In this frame, it will be interviewed with the weaver and the stylist of the textile in the project. And also, it will be designated the difficulties of process with some possible suggestions.

KeyWords: Angora goat, textile, Sof, sustainability.

Giriş

Bir Türk dokuması olan Sof kumaşının hammadde kaynağı olarak bildiğimiz Ankara tiftik keçisinin Anadolu’ya girişinin de yine Türklerin Anadolu’ya girişiyle birlikte olduğu bilinir. Tiftik keçisini Anadolu’ya getirenin Osmanlı Devleti’nin kurucusu Osman Bey’in dedesi Süleyman Şah olduğu söylenir. O dönemde Türkmenler, Kayseri Ankara arasına sürüleriyle birlikte yerleşmişler ve tiftik keçisi varlığı burada çoğalmıştır. Tiftik keçisinden elde edilen tiftikle, ünü bütün dünyaya yayılmış olan sof (bogasi) ve moher (mucaiarri) denilen dokumalar yapılmıştır. Kısa bir süre sonra bu değerli dokumaların hammadde kaynağı olan

Ankara Keçisi de, yabancılar tarafından tanınmış ve “Angora Goat” adıyla anılmaya başlamıştır (Özakıncı 2011:60).

Ankara keçisi tiftiğinden elde edilen dokumalar, Osmanlı ekonomisinin “bel kemiği olur ve en çok gelir getiren dışsatım ürünü” olarak talep görür ve bu dokumalar Arap dünyasından Avrupa’ya kadar yayılarak, kalitesiyle ünlenir. Dokumalar o kadar çok rağbet görür ki bir süre sonra Osmanlı, Avrupa’nın talep ettiği dokuma miktarını karşılayamayacak duruma gelir. Bunun üzerine, Avrupalılar ham tiftik ve damızlık Ankara keçisi talep etmeye başlarlar. Osmanlı sultanları tarafından geri çevrilen bu talep, yasaklamalarla önlenmeye çalışılır. Bu arada Avrupalılar damızlık keçileri yurtdışına kaçırmayı da denerler. Evliya Çelebi’nin bahsettiğine göre 1640’larda Fransızlar Ankara (Engürü) keçisini kendi ülkelerine götürürler, ama elde ettikleri tiftikten dokudukları şey sof kumaşı olmaz; hatta eğrilmiş iplik götürürler, ama yine aynı kaliteyi elde edemezler. Yine 1770’lerde Almanya, İtalya, vb. yerlere kaçırılan keçilerle yapılan besi çiftlikleri, hayvanların iklime uyum sağlayamaması nedeniyle başarıya ulaşamaz (Özakıncı 2011:60-62). Oysa o dönemlerde Osmanlı topraklarında, Anadolu’da Ankara başta olmak üzere, tüm o bölgede “1355 tiftik tezgahı” bulunduğu ve her yıl “20.000 top kumaşın yurt dışına satıldığı” bilinmektedir (Özakıncı 2011:62). Osmanlı’nın bu değerli dokuma konusundaki tekeli kırılmayı amaçlayan İngilizler, Ankara keçisinin, Ankara ve çevresi dışında Güney Afrika’da da yaşayabileceğini tespit ederler. 1220’lerde Anadolu’ya getirilen tiftik keçileriyle “Osmanlı-Türk tiftik kumaşı tekeli üzerinde yükselen Osmanlı İmparatorluğu”, 1830’ların sonuna gelindiğinde bu tekeli İngilizlere kaptırır¹ ve Ankara Keçisi’ne, “British Angora Goat Society” damgası vurulur. Değerli Ankara keçimizin bizim tekelimizden çıkmasıyla, ayrıca İngiltere’de dokuma tezgahının geliştirilmesiyle “İngiliz malı ucuz fabrika işi kumaşlar” topraklarımıza girmeye, Osmanlı’da da yerli üretim gerilemeye başlar (Özakıncı 2011:62, 69).

“Ankara Keçisi” (*Capra hircus ancyrensis*) ya da “Tiftik Keçisi”² yetiştiriciliği hem emek, hem de bilgi gerektirir. Ülkemizde yetiştirme alanı özellikle İç Anadolu Bölgesi’dir. Bu keçi, tiftiği için yetiştirilen özel bir türdür. İki yüzyıl önce Ankara keçisi tekeli elimizde bulundurma şansını yitirmemizin ardından, yıllar içerisinde geliştirilen orman koruma politikalarında alınan kararların da keçi sayısının azalması yönünde olumsuz etkisi olmuştur. Sentetik liflerin sektöre girmesi de Ankara keçisinin ve tiftik üretiminden elde edilen sof kumaşının sonunu getirmiştir. 1950’lerde sadece Ankara ve çevresinde 1 milyon baş civarında keçi varken, 2010 yılında 152 bin baş civarında keçi sayısı ile %90 oranında bir gerileme yaşanmıştır (Şahin 2013:195-196).

Ankara keçisinden tiftiğin elde ediliş süreci, elde edilecek ipliğin kalitesini etkilediği için oldukça özen ister. Bu keçinin kılları makas kullanılarak kırılmaz; tüy döküm zamanı olan ilkbahar ayında yolunur ve güneşte kurutulularak üzerindeki çöplerden temizlenir. Temizlenen kıllar boyuna ve diğer özelliklerine göre ayrılır. Uzun ve güzel olan kısımlar tel tel ayrılarak, genellikle yıkanmadan boyanır, yeniden taranarak ayrılır ve bir dizi işlemle daha geçirilerek, sof yapımında kullanılmak üzere olabildiğince ince şekilde eğrilerek iplik haline getirilir (İvgin 2016:87-89). Tüyları yılda 20-30 cm uzunluğa erişen Ankara keçisinden yılda bir defa tiftik elde edilir. İnce, parlak ve yumuşak özellikteki bu tiftik kolayca boyanır, kir tutmaz, dayanıklıdır ve yalıtım özelliğine sahiptir. Ayrıca iklim ve coğrafya koşullarına göre özellikle

¹ Hatta, 1930’larda bu konuda yazılmış ve o dönemleri anlatan, “Sadri Ertem’in ‘Çıkrıklar Durunca’ adlı romanı, Ankara, Bolu, Adapazarı çevresinde Ankara tiftik keçisi besiciliği ve tiftik dokumacılığıyla geçimlerini sürdüren Türkmenlerin, Padişah fermanıyla İngilizlere damızlık tiftik keçisi verilmesine karşı canlarını ortaya koyarak” nasıl ayaklandıklarını anlatır (Özakıncı 2011:68).

² TPE (Türk Patent Enstitüsü) tarafından kabul edilen ismi “Ankara Keçisi”dir; “Engürü keçisi” olarak da anılır (Şahin 2013:196, 198).

Ankara ve çevresinde uygun oranda oluşan ve “yağlı” adı verilen bir yağ tabakası, tiftiğin tüm bu güzel özelliklerinin oluşmasını ve açığa çıkmasını sağlar (Şahin 2013:198).

“Sof” veya “ham”, Ankara keçisi tiftiğinden elde edilen ince iplikle dokunan düz bir kumaştır. Çeşitli renklerde boyananları vardır, kendi rengiyle de kullanılabilir (Osmanlı Kumaşları 2016). Sof’un elde edilişi, zahmetli işlemler sonucu gerçekleşir (İvgin 2016:87):

1.Tiftik yünlerinin elde edilmesi (kırkma, toplama, havalandırma, temizleme, ayırma, tasnifleme); 2.Birinci tarama (tarama, ikinci temizleme, top top halinde toplama); 3.Boyama ve yıkama; 4.İkinci tarama; 5.İpleri eğirme/bükme/katlama/çile yapma; 6.Çözgü ve atkı; 7.Çirişleme; 8.Tezgaha yerleştirme/ayarlama/masuralama; 9.Dokuma (dört kat, dört ayakçak, üç kat); 10. Dokumanın yıkanması/apreleme; 11.Kükürtleme/cilâlama ve perdahlama; 12.Fırınlama/hareleme; 13.Ölçüleme/dürme ve hazırlama; 14.Çeşitleme ve pazarlama³ (İvgin 2016:87-88).

Tüm bu aşamaların ve gerçekleştirilen işlemlerin geleneksel usullerle yapılması ve tiftik elde etme ve işleme konusundaki sanayi atılımının gerçekleştirilememesi de Ankara keçisinin ve tiftik üretimin sonunu hazırlamıştır (Şahin 2013:201). Bu konuda araştırma-geliştirme ile ilgili bir çabanın gösterildiği de söylenemez. Oysa, Ankara Keçisi tarihi, kültürel ve şehirselleşmiş bir simgedir. Buna rağmen kültür ekonomisi ve kültür turizmi konusunda da değerlendirilememiş ve bu konu kendi haline bırakılmış, göz ardı edilmiştir. Oysa “sürdürülebilir ekonomik kalkınma” ve “yerinde kalkınma” açısından Ankara keçisi ve ayrıca Ankara keçisi tiftiğinden elde edilen ürünler değerlendirilmeye oldukça müsaittir ve büyük bir potansiyele sahiptir (Şahin 2013:197).

Ankara-Kazan’da Sof Kumaşı Üretimi Üzerine Umut Verici Bir Proje ve Bize Öğrettikleri

Kültürümüzün önemli bir parçası olan ve geçmişte yoğun olarak kullanılan Sof, günümüzde pek bilinmemekte ve kullanılmamaktadır. Nitekim bu tarihi dokumayı günümüzde yeniden hatırlatıp, canlandırmak ve gün yüzüne çıkmasını sağlamak amacıyla 2013 yılında, Tiftik ve Sof Araştırma Geliştirme Derneği tarafından “Ankara’nın Tarihi Sof Kumaşının Yeniden Şehrin Kültürel ve Ekonomik Hayatına Kazandırılması Projesi” adıyla hazırlanan⁴ Ankara Kalkınma Ajansı, Kazan Kaymakamlığı ve Kazan Belediyesi ortaklığı ile Ankara-Kazan’da örnek bir proje başlatılmıştır⁵. Bu çerçevede basında çıkan haberler ise oldukça umut vericidir:

Haber 1: “Padişahların Kumaşı 'Sof' Kazan'da Dokunacak”(03 Kasım 2013)

Ankara'nın meşhur Ankara Keçisi'nden elde edilen tiftiğin dokunmasıyla oluşturulan ve kışın sıcak, yazın serin tutan, vücuttaki durağan elektriği alması nedeniyle de anti stres özelliği taşıyan, padişahların giysilerinin dikildiği tarihi ‘Sof’... (Haber 1).

³ Belirtilen tüm bu aşamaların ayrıntılı açıklamaları için bkz. (İvgin 2016).

⁴ Bkz. Haber 1

⁵ Bkz. Haber 3



“Padişahların Kumaşı 'Sof' Kazan'da Dokunacak” (Haber 1).

Haber 2: “Kazan’da Sof Kumaşı Üretimine Başlandı” (22 Aralık 2013)

Kazan’da Ankara Keçisi tiftiğinin tezgahlarda dokunmasıyla elde edilen ve Osmanlı saraylarında padişahların ve seçkin insanların kullandığı Sof Kumaşı’nın üretimine başlandı (Haber 2).



“Kazan’da Sof Kumaşı Üretimine Başlandı” (Haber 2).

Haber 3: “Padişah Kumaşı Üretimi Başladı” (23 Aralık 2013)

Ankara Keçisi tiftiğinin tezgahlarda dokunmasıyla elde edilen, Osmanlı saraylarında padişahların ve seçkin insanların kullandığı Sof Kumaşı’nın üretimi, Türkiye’de ilk kez Kazan’da başladı (Haber 3).



“Padişah Kumaşı Üretimi Başladı” (Haber 3).

Bu bildiri çerçevesinde, projenin gerçekleştirilmesinde iki temel görevde bulunan iki farklı kişiyle görüşülmüştür: Bu kişilerden ilki, projede dokuma sorumlusu olarak görev alan Yrd. Doç. Dr. Cavidan Başar’dır ve ikincisi, projede tasarım sorumlusu olarak görev alan Yrd. Doç. Dr. Ferhan Bilgin’dir. Bu kişilerle görüşülmesindeki amaç, proje kapsamında bu iki temel görevde çalışırken karşılaştıkları sorunları tespit etmek ve bunlara getirilen önerileri görmektir.

1. Dokuma Aşamasında Projede Görev Alan Yrd. Doç. Dr. Cavidan Başar’a Göre:

Günümüz koşullarında Sof kumaşının üretimini yeniden canlandırmak mümkündür: Bu konuda ekip çok önemlidir. Öncelikle tiftiğin elde edilmesini, tiftik keçisinin cinsine, beslenmesine, yetiştirilmesine, çevre koşullarına, hava koşullarına, kadar her şey etkilemektedir. Tiftik keçisi, ama kalite anlamında çok fark vardır. Proje yapılmaya çalışılmıştır, ama bir yere kadar başarılı olunmuştur. Günümüz teknolojisini de dikkate alırsak, bir çok şeyin artık geçmişe göre daha kolay olması gerekir; üretimden, terbiye işlemlerine kadar daha kolay olmalı, fakat ekipman da çok önemlidir. Bu bir proje bazında alınsa da, koşulların yerine getirilmesi çok önemlidir; ipin elde edilmesinden, kumaşın dokunmasına kadar her şey bir ekip işi olduğundan uygun ekibin oluşturulması çok önemlidir. Tiftik anlamında ve ekipmanda geçmişe göre, günümüz koşullarından kaynaklanan değişiklikler mutlaka olacaktır, fakat üretim yapılabilir (Başar 2016).

Proje kapsamında üretim sırasında çeşitli sıkıntılarla karşılaşmıştır: Mesela birkaç yöreden tiftik gelmiştir. Gelen tiftiklerin kalite anlamında birbirinden farklı olduğu gözlenmiştir. Tiftik anlamında ipliğin bize ulaşmasında sıkıntılar olmuştur. Ayrıca, tezgahlar çok uygun değildi; yani araç gereç anlamında sıkıntılar olmuştur. Bir de, dokuyucular hiç dokuma bilmiyordu. Öncelikle onlara pamuklu dokumalar öğretilmiştir; tezgah nasıl kullanılır ona göre dokuma nasıl yapılır öğretilmiştir. Dokumayı daha önceden bilen hiç kimse yoktu. Eleman bulma sıkıntısı olmuştur; yani dokuma yapmayı daha önceden bilen birileri olsaydı, çok iyi dokuma bilen kalifiye dokumacılar olsaydı çok daha iyi verim alınabilirdi (Başar 2016).

Turistik açıdan düşünürsek sof kumaşından çeşitli ürünler üretilip satışa sunulabilir: İşte tam o aşamada proje bitmiştir. Yani yeni yeni üretim başlamıştı, küçük

küçük parçalar çıkıyordu. Kravatlar, ufak şallar, vb. giysiye yönelik düşüncelerimiz vardı. Biz üretecektik ve günümüz koşullarına göre tasarımcımız Ferhan Bilgin farklı alanlara uygulayacaktı. Bu kumaş, çok değerli bir kumaş, çok emek isteyen bir kumaş, o anlamda ekonomik anlamda, turistik anlamda değer bulacak bir kumaş. Pazarlamada hiçbir sıkıntı olacağını düşünmüyorum; yeter ki yerini bulsun, çok fazla alanlara uygulanabilir. Yalnız emeği çok olduğu için daha özel dokumalara uyarlanmasında fayda vardır (Başar 2016).

Sof kumaşı görmeyenler için nasıl bir kumaştır: İpeksi görünümündedir; tiftik deyince daha sert tutumlu, daha tok bir kumaş aklı geliyor. Hiç öyle değildir. Çünkü üretimden sonra onu presten geçirterek farklı bir yapı kazandırılıyor. Sıcak silindirler arasından geçtiği için o zaman eziliyor, parlak ve ince bir hale geliyor; döpik, incecik bir kumaş görünümünde, boyanabilir, istediğimiz her şeyi uygulayabilirsiniz. Etnografya müzesinde örnekleri var. Renklileri de var, doğal ipek görünümünde olanları da var orada (Başar 2016).

Yeniden böyle projeler yapılabilir: Bizde proje ekibi umulan gibi olmadı; tam bir ekip çalışması ve tüm aracıyla, gereciyle, fiziksel ortamın tam olması önemlidir. Böyle bir konuyu ele aldığımız için çok mutlu oldum; belki yeniden gündeme gelir. Biz ancak elemanlara ilk eğitimi verebildik ve o çok zamanımızı aldı. Neredeyse 3-4 ay elemanları belli bir seviyeye getirmeye çalıştık, bu da büyük zaman kaybı oldu. Elimizde iyi bir usta olsaydı bunlara hiç gerek olmayacaktı, hemen başlayacaktık, daha kısa sürede daha fazla üretim yapacaktık belki. Bunlar çok sıkıntı oldu bize... (Başar 2016).

Kazan'da böyle bir potansiyel var: Hayvanlar (tiftik keçisi) var, sof kumaşı burada üretilebilir. Bu proje uygulanabilir bir projeydi, proje amacı çok güzeldi, fakat çeşitli nedenlerle sonuca ulaşamadı. Ekibe tiftiğin elde edilişi, terbiyesi, dokunması, gibi aşamalar öğretildi. Daha iyi teçhizatla ve eğitilmiş kişilerle ve iyi bir ekiple bu proje yapılabilir (Başar 2016).



Çözgünün Tezgaha Aktarılması / Tahar İşlemi (Cavidan Başar Arşivi - 2013)



Çözügünün Çözülmesi (Cavidan Başar Arşivi - 2013)

2. Tasarım Aşamasında Projede Görev Alan Yrd. Doç. Dr. Ferhan Bilgin'e Göre:

Projenin başlangıcında Cavidan Hoca'nın gayretiyle ipliğin yapılışını keşfettiler: Kursiyerlere dokuma öğretildi. Amaç, bu işi öğrenmeleri, yapıp gelir elde etmeleriydi. Dokumaların günümüzde pazarlanabilir, kullanılabilir bir eşya yapılabilmesi için, örneğin, kıyafetler, örtüler, kılıflar, hediyelik eşyalar, vb. kursiyerlere tasarımın tüm aşamalarının öğretilmesi amaçlanmıştır. Tasarım ilkeleri, insan vücudunu tanıma, estetik görüş ve zevk kazandırma, giysi kalıbı hazırlama, giysi modelleri oluşturma, kumaşların ürün haline getirilmesi. Ben bu aşamalar için orada bulundum (Bilgin 2016).

Çeşitli hediyelik ürünler ortaya çıkarılması amaçlandı: Örneğin, telefon kılıfı, yastık kılıfı, çeşitli örtüler, çeşitli nakış teknikleriyle süslenmiş duvar panoları, çanta, cüzdan, yelek, ceket, etek, vb. kıyafetler üzerine uygulamayı planladık, ama bunlar yapılamadı. Çünkü önce dokumayı pamuk iplerle öğrendiler ve aslında soflla yapmak istediğimiz tasarımları öğretmek amacıyla bu çıkan parçalara uygulamaya çalıştık. İstenilen Zamanda ve miktarda sof dokunamadı; tasarımcı olarak da benim projedeki sürem bitti

Bilgin2016).



Ferhan Bilgin'e Ait Giysi Tasarımları (Cavidan Başar Arşivi - 2013).

Sonuç

Öyle görünüyor ki, geçmişten gelen kültürel bir değerimizin, Sof'un sürdürülebilirlik kapsamında günümüz koşullarına uyarlanarak yeniden değerlendirilmesi, turistik ve ticari bir halkbilimsel ürün olarak yeniden kültürel hayatımıza sokulması mümkündür. 2013 yılında başlatılan, örnek proje, "Ankara'nın Tarihi Sof Kumaşının Yeniden Şehrin Kültürel ve Ekonomik Hayatına Kazandırılması Projesi" bu konuda bize önemli fikirler vermektedir. Bu çerçevede anlıyoruz ki, sof kumaşının günümüz koşullarında üretimini ve tüketimini yeniden canlandırmak konusunda çeşitli sorunlarla karşılaşılması muhtemeldir, fakat bu sorunlar günümüz koşullarında çözüme ulaştırılabilecek sorunlardır⁶. Geleneksel mesleklerin ve Türk el sanatlarının üretimi, sunumu, pazarlanması ve tüketimi aşamalarında yaşanan sıkıntılar yeniden gözden geçirilip, çözümler getirildiğinde, bu alana yönelik çabalar sonuçsuz kalmayacaktır. Geleneksel bir değerimiz olan sof dokuması da, başından sonuna kadar, önceden eğitim almış bir ekip, uygun bir ekipman ve uygun fiziki koşullar sağlandığında; günümüzde üretilebilir, sunulabilir, pazarlanabilir ve tüketimi canlandırılabilir bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır; Ankara ve ilçeleri de bu konuda sürdürülebilir bir değere ve potansiyele sahiptir.

Kaynaklar

ALTINTAŞ, Kadir Murat, (2016), "Kaybolmaya Yüz Tutmuş Geleneksel Türk El Sanatkârlarının Karşı Karşıya Bulunduğu Ticari Sorunların Analizi", **Bilig**, 77: 157-181.

HABER 1, (2013), "Padişah Kumaş Sof Kazan'da Dokunacak", Erişim: 20.06.2016, <http://www.haberler.com/padisahlarin-kumasi-sof-kazan-da-dokunacak-5255910-haberi/>

HABER 2, (2013), "Kazan'da Sof Kumaş Üretimine Başlandı", Erişim: 20.06.2016, <http://www.dunya.com/toplum/toplumsal-haber/kazanda-sof-kumasi-uretimine-baslandi-212680h.htm>

⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Altıntaş 2016).

HABER 3, (2013), “Padişah Kumaşı Üretimi Başladı”, Erişim: 20.06.2016,
<http://www.hurriyet.com.tr/padisah-kumasi-uretimi-basladi-25420661>

İVGİN, Hayrettin, “Ankara’nın Somut Olmayan Bir kültürel Mirası: Ankara Sofu”, **Kültür Evreni**, 14: 86-93, Erişim: 03.08.2016, <http://kulturevreni.com/14-86.pdf>

OSMANLI KUMAŞLARI, Erişim: 20.05.2016, <http://www.motiftr.com/L/TR/mid/156/>

ÖZAKINCI, Cengiz, (2011), “Hangi Osmanlı?”, **Bütün Dünya**, 4: 60-70, Erişim:
28.07.2016, <http://www.butundunya.com/pdfs/2011-04-52849786545312313123128457854321.pdf>

ŞAHİN, Güven, (2013), “Coğrafi Bir Simge Olarak Ankara Keçisinin Türkiye’deki Mevcut Durumu”, **Milli Folklor**, 97: 195-209.

Kaynak Kişiler

BAŞAR, Cavidan, (2016), Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi, El Sanatları, Dokuma Bölümü, Emekli Öğretim Üyesi ile 04.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni Ö.D. arşivindedir.

BİLGİN, Ferhan, (2016), Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi, Hazır Giyim Bölümü, Emekli Öğretim Üyesi ile 04.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni Ö.D. arşivindedir.

Yrd. Doç. Dr. Özlem KARAKUL ve Prof. Dr. Neriman ŞAHİN GÜÇHAN
Selçuk Üniversitesi- Orta Doğu Teknik Üniversitesi
karakulozlem@gmail.com/ neriman@metu.edu.tr

Ankara Kırsalında Geleneksel Konutların Yapım Tekniklerine Bir Örnek: Fethiye Köyü-Kazan

Tarihi geleneksel konutlar ülkemizdeki kültür varlıkları içinde, sayısal açıdan en büyük grubu oluştururlar. Bu konutlar, geleneksel yapı ustalarının tasarlanarak, inşa edilmişlerdir. Geleneksel yapı ustaları yapıyı inşa edecekleri çevrenin özelliklerini, yöreden temin edilebilecek malzemelerin niteliklerini ve yapıyı kullanacak ailenin gereksinimlerini saptayıp, gelenekle edindikleri bilgi ve becerileri kullanarak, bu konutları inşa etmişlerdir. Böylece bir yandan yerin koşullarına özgü çözümlerle yerleşmeler inşa edilirken, bir yandan da gelenekten öğrenilen inşa teknikleri, geleneksel yapı ustaları olarak tanımladığımız zanaatkarlar aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Geleneksel yapım teknikleri, yapı ustalarının, yerel malzeme ve çevresel özellikleri, yaşayanların ihtiyaçlarını karşılayacak bir biçimde kullanımlarındaki yaratıcılık, bilgi ve becerilerinin ürünüdür. Usta- çırak ilişkisiyle sürdürülen bu bilgi ve becerilerin nesilden nesile aktarımı, yapı geleneğinin yüzyıllardır sürekliliğini sağlamıştır. Bu çalışma, Ankara, Kazan ilçesi, Fethiye Köyü'nde geleneksel konutların yapım tekniklerinin incelenmesini amaçlamaktadır. Çalışma yöntemi, 15 Ağustos 2016 tarihinde alan araştırması sırasında yapılan tespitler, gözlem, fotoğraflı belgeleme, mimari eskizler ve Fethiye Köyü'nde doğup büyümüş olan Osman Kavak'la yapılan mülakatta elde edilen bilgilere dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Yapım Teknikleri, Geleneksel Mimari, Kazan.

An Example of Traditional Construction Techniques of the Buildings in Ankara Region: Kazan Fethiye Village

Historical traditional houses form the majority within the cultural properties in our country. These houses have been designed and built by traditional building masters. Determining the environmental features of the site to be built, the qualities of local materials and the needs of the family which will use the dwelling, traditional building masters have built these dwellings by using the knowledge and skills to be gained by tradition. Thereby, on the one hand, while the settlements have been built by the solutions particular to the conditions of place, on the other side, the construction techniques learned from tradition have been transferred from generation to generation by the craftsmen defined as traditional building masters.

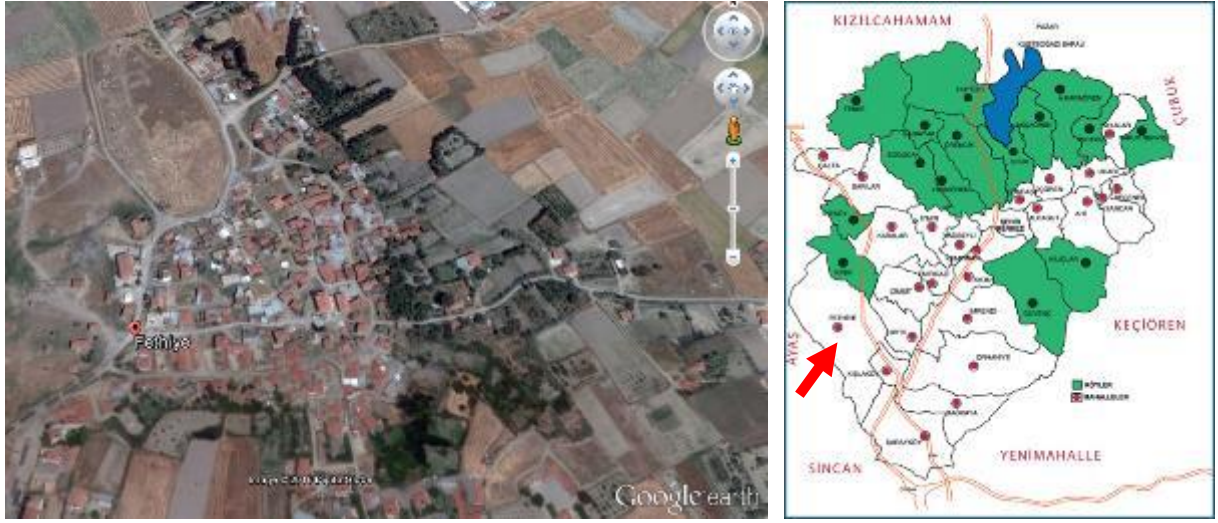
Traditional construction techniques are the products of the creativity, knowledge and skills the use of local materials and environmental characteristics by building masters to meet the needs of people. The transmission of the knowledge and skills which have been continued by master-apprentice craftsmanship from generation to generation has provided to conserve cultural expressions embodied in buildings in tradition for centuries. This study aims to investigate the construction techniques of traditional buildings in Fethiye Village in Kazan in Ankara. The method of study is based on the survey made during site study carried out on 15 August 2016, observations, documentation with photographs, architectural sketches and in-depth interview made with Osman Kavak who has born and still living in Fethiye Village.

Key Words: Traditional Construction Techniques, Traditional Architecture, Kazan.

Kazan, Ankara'nın kuzey batısında, Akıncı Ovası'na (Mürted) kurulu 47 adet köyü / mahallesi olan bir ilçedir (Resim 1). İlçe merkezi görel olarak yeni bir yerleşim olmakla birlikte, yakın çevredeki köylerde bulunan arkeolojik kalıntılar, Kazan'ın eski bir yerleşim

yeri olduğunu göstermektedir¹. Bildiri kapsamında alan araştırmasına konu olan Fethiye Köyü, Kazan'ın güneybatısında, ilçe merkezine 13 km uzaklıkta, 70 haneli bir yerleşimdir².

Fethiye Köyü'ndeki kırsal doku, merkezde yer alan 1890³ yılında inşa edilmiş Fethiye Köyü Cami ile onu çevreleyen tek, iki ve nadiren üç katlı, hemen hepsi kerpiçle inşa edilmiş konutlardan oluşur. Fethiye Cami'nin beden duvarları ve yakın çevresinde yer alan ve köylülerin caminin inşaatı sırasında yakındaki Karalar Köyü'nde Asarkaya ve İkiztepe arkeolojik alanlarından⁴ taşındığını söyledikleri antik döneme ait taş blokları, son derece verimli topraklara sahip, Akıncı (Mürted) ovası çevresinde antik dönemlerden bu yana yerleşikliğinin sürdüğünü göstermektedir.



Resim 1. Fethiye Köyü hava fotoğrafı ve haritası (Kaynak: Sol: Google Earth, Sağ: Kazan Belediyesi)

Fethiye Köyü, 23 Temmuz 2004 tarih ve 25531 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren 5216 sayılı Kanunla, Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne bağlanan Kazan'ın bir mahallesine dönüştürülmüştür⁵.

Köyde doğup büyümüş olan Osman Kavak'ın aktardığına göre, Fethiye Köyü'nün eski adı Girindos olup, burası eski bir Rum yerleşimidir. Ancak Kazan Belediyesi'nin web sitesinde köyün adının, geçmişte bu bölgede hüküm süren bir kralın üç oğlundan (Miranos, Kesenos, Girindos) birinden aldığı ifade edilir⁶. Bazı kaynaklarda ise köyün, Ankara'dan kuzeybatıya giden ulaşım yolu olan Kutsal Hac Yolu üzerinde bulunduğu da ifade edilir (Canyurt, 2013, 88).

70 haneye sahip köyde yaz nüfusu 306 kişi iken, kışın bu sayı Kazan ilçesi ve Ankara'ya göç edenlerle yarı yarıya azalır. Fethiye Köyü'nde yaşayanların temel geçim kaynağı, tarım ve

¹ <http://www.kazan.bel.tr/kazan-tarihi.asp>

² <http://www.kazan.bel.tr/mahalle-koy.asp>

³ Cami kitabesinde 1890 tarihi bulunur (Canyurt, 2013, 88).

⁴ Kaynak Kişi: Osman Kavak

⁵ Bkz. <http://www.ankarafethiye.com/tr/Icerik.ASP?ID=217>

⁶ <http://www.kazan.bel.tr/mahalle-koy.asp>

hayvancılıktır. Hayvancılıkla geçinen aileler sayıca azalmakla birlikte özellikle koyun yetiştiriciliği ve besicilik, ayrıca süt üreticiliğine yönelik büyükbaş hayvancılığı yapmaktadır⁷.

Bu çalışma, Fethiye Köyü geleneksel konutlarının inşa süreçleri ve yapım tekniklerini Anadolu'daki kerpiç geleneğiyle ilgili literatürden elde edilen bilgiler, sınırlı sürede yapılan alan araştırmasına dayalı mimari tespitler ve köyde yaşayan yapı ustası olmadığı için köyde doğup büyümüş olan ve bu konularda bilgiye sahip, 1954 doğumlu Osman Kavak'la yapılan mülakatta elde edilen bilgilere dayanır.

2.FETHİYE KÖYÜ GELENEKSEL KONUT MİMARİSİ

Ankara kırsalındaki diğer yerleşimlerde de görüldüğü gibi, Fethiye Köyü'ndeki geleneksel konutlar da taş temel üzerine kerpiç yığma olarak inşa edilmiş; döşeme ve tavanlarda açıklık geçmek için ahşap kirişlerin kullanıldığı yapılardır (Resim 2).

Köy merkezinde yapılar hem ana cepheleri ve hem de yüksek avlu duvarlarıyla sokağa cephe verecek şekilde, bitişik düzende inşa edilirken; yapıların pencere-kapı gibi açıklıkları mahremiyeti sağlamak üzere, sadece sokağa ve kendi avlusuna açılır. Böylece evler birbirlerinin avlularına yönlenmez.

Genellikle iki katlı olan konutlarda zemin kat, avlu ve servis mekânlarına ayrılmıştır. Bu katta merdivenin bulunduğu giriş ile birlikte ahır, samanlık, odunluk, depo ve kiler gibi mekânlar yer alır. Kilerde un, buğday ve bulgur gibi kışlık tüketim için hazırlanan ürünlerin depolandığı, ahşap geçme olarak yapılmış *ambar* bulunur.

Zeminden merdivenle ulaşılan dolaşım ve ortak kullanım mekânı olan *zeygâh*ın çevresinde biçimlenen üst katta ise yaşama birimleri olan odalar ile *aşhane* olarak adlandırılan mutfak yer alır. Ahırın yaşam katının altında yer alması, hayvanların sıcaklığından yararlanarak üst katın daha kolay daha kolay ısınmasına yardımcı olur.



Resim 2. Fethiye Köyü geleneksel konutları (Kaynak: Karakul Arşivi)

Geleneksel konut literatüründe *sofa* olarak da adlandırılan ortak hacimden daha dar olan, üst kat dolaşım mekânı *zeygâh*ın sokakla ilişkisi, genellikle sokağa açılan küçük bir ahşap balkonla sağlanır. Arka cephede ki balkonsa, alt kattaki depo ve/veya ahırın damına açılır. *Kaş* adı verilen bu depo ve/veya ahır damları meyve sebze kurutmanın yanı sıra, sıcak yaz

⁷ <http://www.kazan.bel.tr/mahalle-koy.asp>

gecelelerinde hane halkınca uyumak için de kullanılır.

Gündelik yaşamın ana mekânları olan odalar, iki katlı yapılarda genellikle üst katta yer alırlar. Konutlardaki oda sayısı ve odalardaki mimari eleman zenginliği, ailenin büyüklüğü ve ekonomik durumuna bağlı olarak farklılıklar gösterebilir. Günümüzden farklı olarak sabit mobilyalarla döşeli odalar yatma, yemek yeme, banyo yapma gibi farklı kullanımlara olanak veren, çok amaçlı mekânlardır. Odalar ve hatta evin daha büyük olan başodası, aynı zamanda ailenin misafir ağırlamak ve bir araya gelmek için kullandığı, sosyalleşme mekânıdır.

Odalardaki sabit mimari elemanlar ise son derece sade biçimde ahşaptan yapılmış, kapakları işli dolaplar, yüklükler, değişik boyutlarda, nadiren geometrik süslemeli nişler ile dolapların içinde bulunan *banyoluk*lardır. Ayrıca odaların dış duvarlarında köyde *baca* olarak adlandırılan ocaklar da bulunur.

Üst katlarda, odalar dışında *zeygâha* açılan diğer bir mekân ise pişirme ocağının da bulunduğu *aşhanedir*. Geçmişte gündelik yemeğin ve genellikle haftalık olarak hazırlanan ekmeğin pişirilmesi, mutfaklardaki ocaklarda gerçekleştirilirken; son dönemdeki teknolojik değişimle kullanımı artan gazlı ocaklarla birlikte, özgün ocakların kullanımı azalmıştır. Mutfaklarda, ocakların dışında, mutfak eşyalarının koyulduğu ahşaptan yapılmış raflar, dolaplar ve nişler bulunur.

3. FETHİYE KÖYÜ'NDE KÖY EVLERİNİN İNŞASI

Fethiye Köyü'nde geleneksel konutlar, **Hititler'den⁸ bu yana Anadolu'da yaygın olarak kullanılan**, kerpiç yığma tekniği ile inşa edilmişlerdir. Kerpiç ısı tutma ve saklama kapasitesi ve ısı yalıtım özellikleriyle, tarihten günümüze dünyada ve ülkemizde en çok kullanılan yapı malzemesidir (Kömürcüoğlu, 1962, 13). Bilindiğinin aksine, kerpiç geleneksel yapılarla sınırlı olmayıp, günümüzde modern yapılarda da özellikle yerel malzemeye dayalı ekolojik tasarımlarda kullanılan bir malzemedir (Minke, 2006).

Ahşap malzemenin az bulunduğu Ankara kırsalında olduğu gibi, Fethiye Köyü'nde de geleneksel konutlar tek ya da iki katlı olarak, taş su basman seviyesi üstüne ahşap hatıllarla bağlanan kerpiç yığma duvarların çatıda ahşap kirişlerle örtülüp, toprakla kaplanmasıyla inşa edilmektedirler. İnşa süreci varsa yakın çevrede ya da yakın illerden (örneğin Çorum gibi) daha önce de ev yaptığı bilinen, tanınan, *dülger* de denilen yerel yapı ustaları ile onların birlikte çalıştıkları en çok 4-5 kişilik ekipler tarafından yürütülmektedir.

Usta, inşaata başlamadan önce ev sahibi ile görüşüp, yapıyı tasarlarken, gereken malzemeyi de hesaplar. İstenirse kullanılacak malzemenin teminini sağlar ya da mal sahibinden bu malzemeyi satın alıp, inşaat sezonundan önce hazır etmesini beklerdi.

Malzeme temin edilip, yaz başında işe başladıktan sonra evin kaba inşaatı belirli bir noktaya geldiğinde, yapıda kullanılacak dolap, kapı, pencere gibi mimari elemanlar için yörede bulunan bir marangoza sipariş verilirdi. Dolayısıyla çatı tamamlanana kadar evin içinde kullanılacak bu elemanlar da marangozlar tarafından imal edilir; çatı kapatılıp, bitim işlerine geçmeden yani yapının sıvaları tamamlanmadan önce bunlar, peyderpey yerlerine yerleştirilirdi.

8 Bkz. Kömürcüoğlu, 1962, 8, Naumann, 1975.

Yapılan işleri ayrıntılı olarak tanımlamak, ustalar arasındaki iş bölümünü ve safhaları daha iyi görebilmek için bu süreci üç alt başlıkta incelemek daha yararlı görülmektedir: 1) İnşaata hazırlık: malzemenin temini, 2) İnşa süreci, 3) İnce işler/ yapının bitim işlerinin tamamlanması.

3.1. İnşaata Hazırlık I Malzemenin temini

Yukarıda da daha önce ifade edildiği üzere yapıda kullanılacak temel malzemeler ahşap, taş, kerpiç, harç ve sıvadır.

Taş: Köy evlerinde taş suya dayanıklı olması gereken temel duvarlarında kullanılır. Mal sahibinin durumuna göre zemin katların da taşla inşa edilmesi mümkün olsa da, fakir evlerinde bile en azından su basman seviyesine kadar, yani toprak yüzeyinden 60-80 cm yukarıya kadar, temel duvarları taşla inşa edilir.

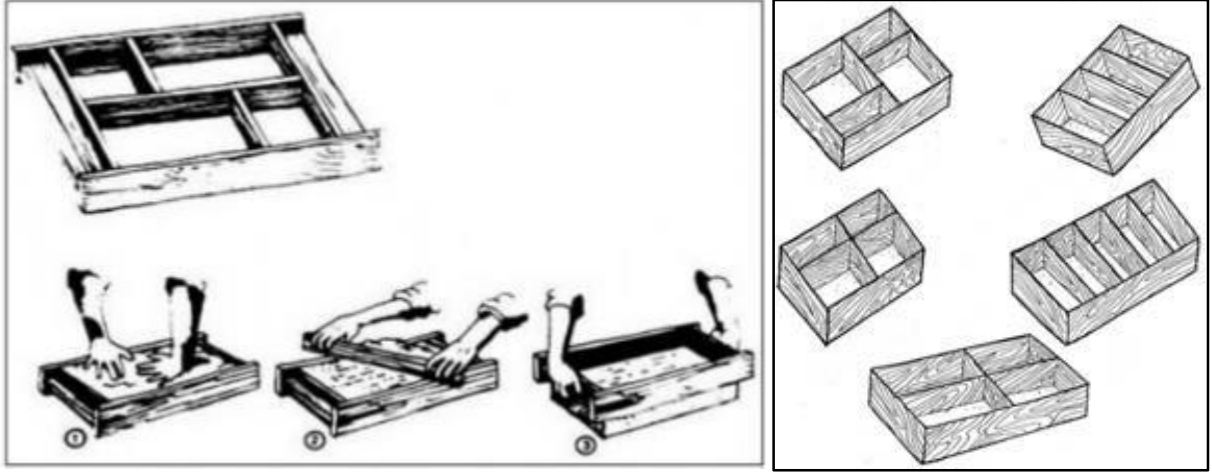
Taşlar varsa köyün yakın çevresindeki bir taş ocağından ya da açık arazide bulunan irili ufaklı ve dayanıklı örnekler arasından, taşınabilir büyüklükteki bloklar seçilerek, inşaat alanına taşınır. Bu bloklardan daha iri olanlar köşelere ve duvarın dış yüzüne; küçük olanlar ise moloz duvarın içinde kullanılmak üzere usta tarafından ayrıştırılarak taş duvarlar inşa edilir.

Kerpiç: Yapıda kullanılan ikinci temel malzeme kerpiçtir. Kerpiç toprak ile saman ya da hayvan kılı gibi organik bağlayıcı malzemenin karıştırılarak, güneşte bloklar halinde kurutulmasıyla elde edilir. Ancak her toprak kerpiç yapımına uygun değildir. Kerpiç yapımında özlü, balçık haline gelebilen killi toprak tercih edilir. Dolayısıyla her yörede bu amaca uygun olan toprak seçilerek, kerpiç blokların üretiminde kullanılır.

Osman Kavak'ın aktardığına göre, Fethiye'de de kerpiç yapımında köyün yakın çevresindeki "Kerpiçle" mahallinden alınan özel bir toprak kullanılır. Çamurun hazırlanması, kalıplama-kesme ve kurutma olarak üç aşamadan oluşan kerpiç imalatı, genellikle Mayıs ve Haziran aylarında yapılır, Temmuz ayında ise genellikle inşa süreci başlar.

Kerpiç çamurunun hazırlanması için, taşınan kerpiç yapımına uygun özlü toprak, içine saman ve su katılarak kıvamlı hale gelene kadar karıştırılır ve özleşmesi için bir gün bekletilir. Çamura saman katılması, kerpicingin kuruma esnasında çatlamasını önler ya da en aza indirir. Ertesi gün kerpicingin kesimine başlanarak, çamur istenen boyuttaki ahşap kalıplara tek tek dökülür ve bir gece kurumaya bırakılır.

Kavak'ın gözlemlerine göre, kerpiç kesimi tek seferde, iki *ana* ve iki *kuzu* kerpiç bloğu üretilmek üzere, dört bölmeli olarak hazırlanmış ahşap kalıplar kullanılarak yapılırdı (Resim 3). Kerpiç kesimi kendi ahşap kalıpları olan bir usta ve birkaç ameleden oluşan, gezici kesim ekiplerince yapılırdı. Dolayısıyla kerpiç kalıplarının ve kerpiç bloklarının boyutları ustasına göre değişiklik göstermekte idi. Fethiye köyündeki evlerde *ana* olarak tabir edilen büyük birimin boyutları genellikle 12x25x38 cm veya 12x 29x 35 cm iken; *ana* birimin yarısı olan *kuzuların* ise eni daha dar olup, boyutları 12x 14x35 cm'dir.



Resim 3. Sol: Ahşaptan yapılmış kerpiç kesme kalıbı ve kesim süreci, Sağ: Anadolu'da kullanılan kerpiç kalıpları (Kaynak: Acun, Gürdal, 2003).

Kerpiç kesmek için kullanılan ahşap kalıp, çoğunlukla reçineli çam tahtasıyla, birleşmeleri geçmeli olarak yapılmakta; kerpicing içinden rahat çıkmasını sağlamak için iç yüzeyleri rendelenip, yağlanarak, köşeleri de yuvarlatılarak kullanılmaktadır (Kömürcüoğlu, 1962, 42). Kavak'a göre kerpiç kalıplama ve kesme işlemi yapan ekip, bir günde ahşap kalıplarla 250 kesme yaparak, 500 adet ana, 500 adet kuzu kerpiç blok hazırlayabilirlerdi. Dolayısıyla, iki katlı, 80-100 metrekarelik bir ev için, 4000-5000 adet kerpiç gerektiği düşünülürse, normal koşullarda bir ev yapımında kullanılacak kerpicing 4-5 günde tamamlanması beklenebilir.

Kerpiç kesilirken, ilk olarak ahşap kalıp ıslatılır. Böylece çamurun kalıba yapışması önlenir ve kerpiç bloğunun düzgün çıkması sağlanır. Islatma için çoğunlukla bir su fiçisi kullanılır ve kalıp daldırılarak, yüzeylerinin ıslaklığını koruması sağlanır (Kömürcüoğlu, 1962, 42). Islak kalıbın içine balçık haline gelmiş çamur elle sıkıştırılarak yerleştirilir, daha sonra düzgün kenarlı bir ahşapla üstü kesilerek düzeltilir, biraz suyunu çekince, kalıp hafifçe sallanarak yukarı doğru çekilir ve çıkarılır (Resim 3).

Güneş alacak şekilde açık alana diziler halinde serilen bu bloklar, en az bir kaç gün buldukları yerde kurutulduktan sonra; sırasıyla yan ve ters çevrilerek, bir süre de bu şekilde bekletilerek, kurutma işlemi tamamlanır (Resim 4). Bu şekilde hazırlanan kerpiç bloklar, kullanılan toprağın kalitesine bağlı olarak uzun süre bozulmadan kullanılabilir halde kalabilir.

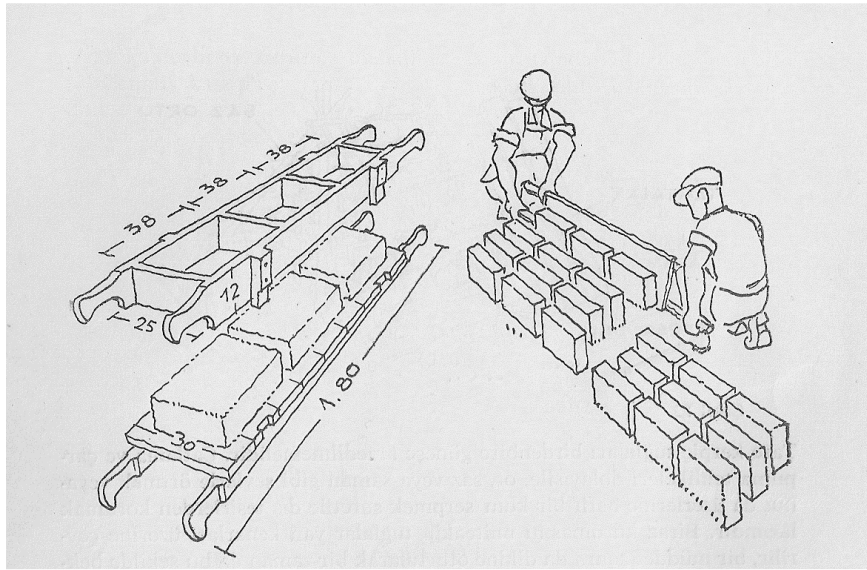
Toprak Harç ve Sıva: Ankara civarındaki köylerde yer alan kerpiç evlerde olduğu gibi, Fethiye Köyü'ndeki evlerde de taş ve kerpiç duvarlarda kullanılan bağlayıcı malzeme, hemen her zaman toprak harçtır. Kerpiç yapımında kullanılan özlü toprakla birlikte samanın ya da hayvan kılının karıştırılmasıyla imal edilen toprak harç da bir süre bekleyip, balçık haline geldikten sonra kullanılır.

Sadece zengin evlerinde toprak harca kireç de karıştırıldığı, bazı evlerde ise sadece taş duvarın dış yüzeylerine yakın kesimlerde, 3-5 cm derinliğe kadar daha beyaz olan (muhtemelen kireç karışımı) harcın bulunduğu, duvarın iç kısımlarında ise yine toprak harç kullanıldığı saptanmıştır.

Konutların büyük kısmı sıvasız olmakla birlikte bazı yapıların geçmişte toprak sıva ile sıvandığı anlaşılmaktadır. Fethiye Köyü'nde sıva hazırlanırken, harçtan farklı olarak toprak elenerek, içine ince saman katılır. Bulamaç haline gelen karışım ince bir tabaka şeklinde, ıslatılmış paçavralarla (pamuklu bez) duvar yüzeyine sürülür. Toprak sıvanın dayanıklılığını koruyabilmesi için en az yılda bir yenilenmesi gerekir. Toprak sıva yenilemesi genellikle köydeki kadınların işidir. Son yıllarda daha dayanıklı olan kireç sıva ve alçı da kullanılmaya başlanmıştır.

Ahşap: Fethiye Köyü evlerinde kullanılan üçüncü temel malzeme ahşap olup, yapılarda özellikle açıklık geçmek (döşeme/tavan, kapı/pencere gibi) için ahşap kirişler ve duvarları güçlendirmek için ahşap hatıllar kullanılır. Yakın çevrede orman bulunmadığından, konutlar için kullanılacak ahşap köylülerin tarla kenarlarına diktikleri ve hızlı büyüyen kavak ağaçlarından temin edilir. Maliyeti yüksek olan çam, köknar ve ladinin kullanımı nadirdir. Ekonomik durumu iyi olan köylülerin, Beypazarı ya da Ankara'da Siteler'den çam ağacı satın aldıkları ve ev yapımında kullandıkları bilinmektedir.

Osman Kavak, bahçe kenarlarına dikilen, 15-20 yılda büyüyerek kullanıma uygun hale gelen kavak ağaçlarının Kazan'da ya da Sincan'daki hızarıcılara götürülerek, kullanılacak boyutlarda kestirilip, inşaat için nasıl hazırlandığını aktarır. Konut inşaatlarında daha çok, 5x10 ya da 10x10 cm kesitli, 3, 3.5 ya da 4 m uzunluğunda ahşap dikme ve kirişler kullanılmakta olup; hızarıcının kestiği ağaçlar, önce istiflenerek kurutulur. İnşaatla kullanılacak ahşaplar ayrıldıktan sonra, artan ahşaplar ise yakacak olarak kullanılacaktır. Daha eski evlerde tavan ve döşeme ana kirişleri olarak 10x10 cm kesitli ahşaplar kullanılırken, sonraları 5x10 cm kesitine sahip ahşaplar yaygınlaşır.

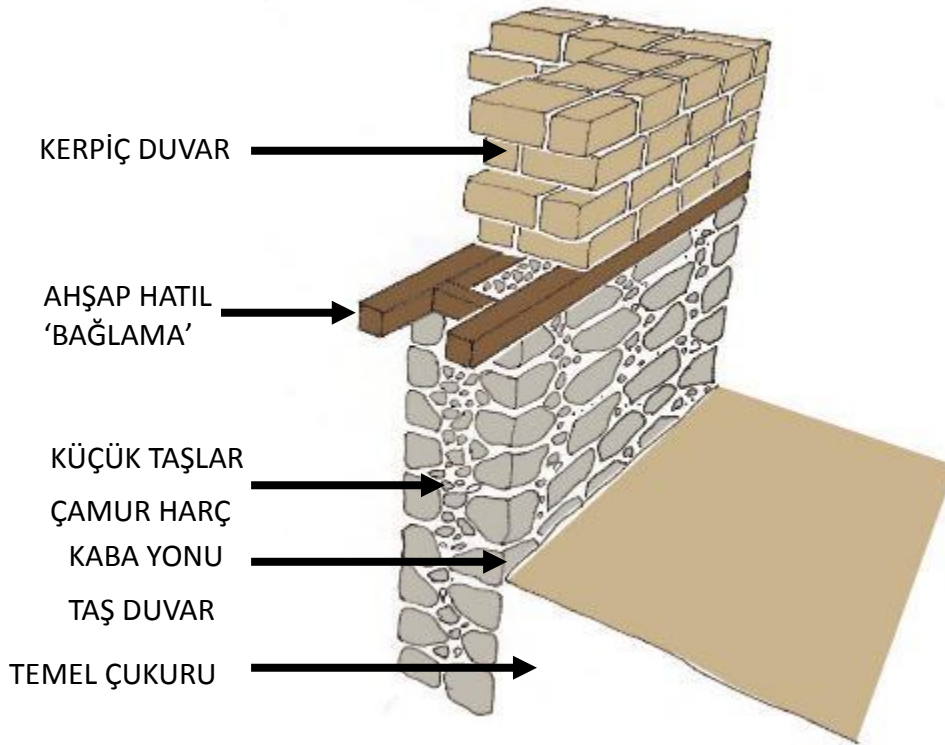


Resim 4. Kerpiç kurutma süreci (Kaynak:Kömürcüoğlu, 1962, 44)

3.2. İnşa Süreci

Temeller:

Geleneksel konutların inşa süreci temel çukurunun kazılmasıyla başlar. Zemin seviyesinden en az 60-70 cm aşağıya, sert zeminin bulunduğu noktaya kadar temel çukuru kazıldıktan sonra, moloz taştan temel duvarları örülmeye başlanır (Resim 5). Toprakta yapılan kerpicin neme karşı direnci düşük olduğu için, temellerle birlikte zeminden yaklaşık 1 metreye kadar olan su basman seviyesi, taşla örülür. Kalınlığı ortalama 60 cm olan taş duvarın iç ve dış yüzeyinde kesiti 10x10 cm olan ahşap elemanlarla, “bağlama” denen hatıllar yerleştirilerek yapılar yan yüklere karşı daha dayanıklı hale getirilir. Ahşap bağlamalar aynı düzende kerpiç duvarlarda, ayrıca pencere alt ve üst hizalarında da kullanılarak, açıklık kasasının bağlanacağı elemanları oluşturmaktadır.



Resim 5. Temel çukuru ve duvar detayı

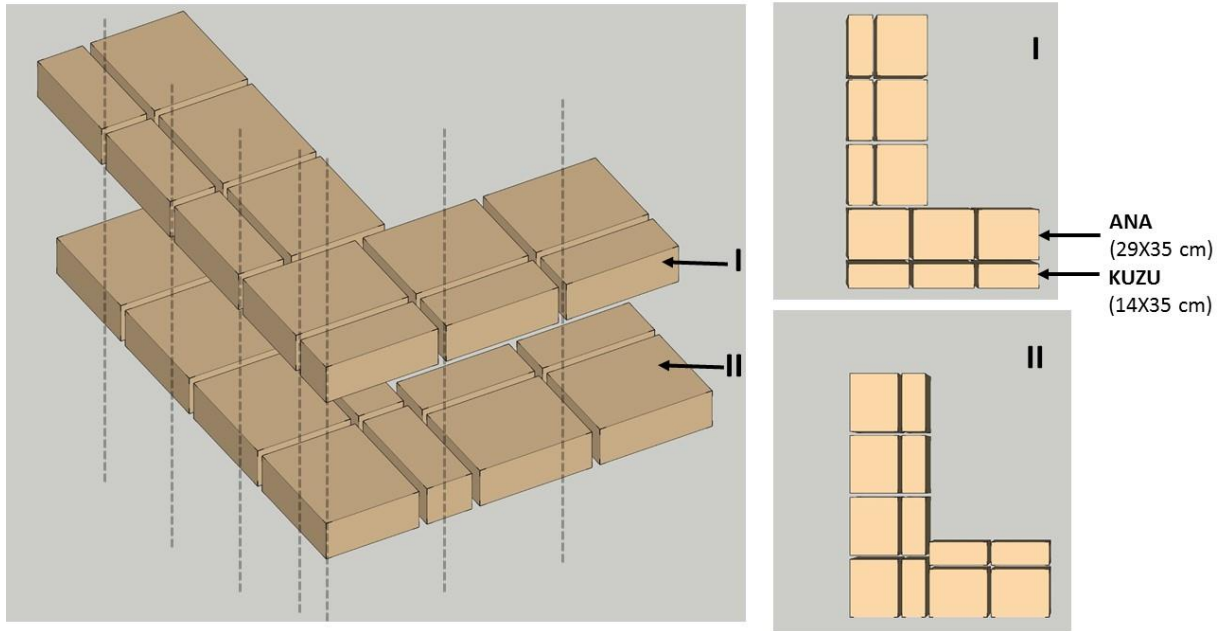
Duvarlar ve döşemeler:

Fethiye Köyü'nde geleneksel konutlarda duvar kalınlığı, kerpiç ve taş duvarlarda, genellikle 60 cm'dir. Duvar kalınlığı iklim koşullarına, sıcağa ve soğuğa karşı dayanımı sağlayarak, iç mekânın ısını muhafaza etmesini sağlar. Kerpiç duvarda *ana* ve *kuzu* adı verilen iki farklı boyutta blok kullanılır. Duvar örülürken ana ve kuzu blok derzlerin hem yatayda ve hem de düşeyde üst üste gelmemesine dikkat edilir (Resim 5,6).

Taş duvarda olduğu gibi, kerpiç duvarlarda yatayda birbirine ahşap *bağlamalarla* (hatıllarla) çepeçevre bağlanır. Bunun için kerpiç duvarların iç ve dış yüzlerinde 70-100 cm aralıklarla, kapı-pencere olması halinde ise bunların alt ve üst hizalarına gelecek şekilde, 10x10 cm kesitinde ahşap hatıllar yerleştirilir. Ki bu hatıllar da duvara dik yönde küçük bağ kirişleriyle birbirlerine bağlanır (Resim 5).

Döşemeler inşa edilirken, döşeme kirişlerini oturtacak yastık olarak kullanılmak ve düzlemi kontrol etmek üzere duvarlar yine 5x10 cm ya da 10x10cm ahşap hatıllarla çevrelenir. Bunların üzerine 5x10 cm kesitinde ahşap kirişler yerleştirildikten sonra ise, 2,5-3 cm kalınlığında ahşap kaplama tahtaları döşenir.

Fethiye Köyü'nde taş ve kerpiç yığma duvarlar dışında evlerin içinde ve özellikle üst katta ahşap karkas bölme duvarları da bulunur. Ahşap karkasla inşa edilen bu ara bölme duvarları bağdadi, kerpiç ya da toprak dolgulu olabilirler.



Resim 6. Kerpiç duvar örgüsü

Çatı:

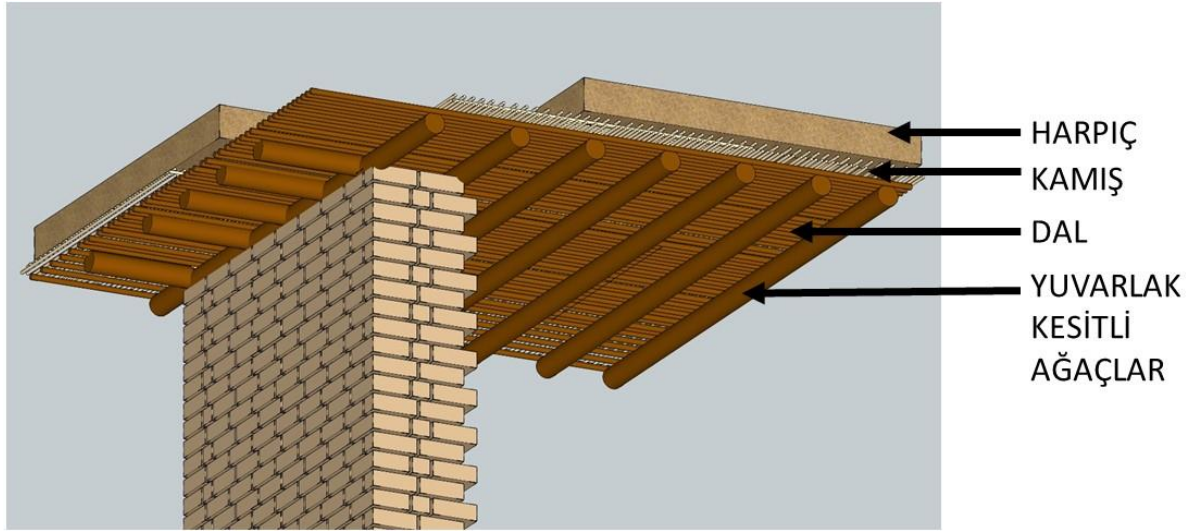
Genellikle yapıldıkları dönemde düz damlı olan geleneksel konutlara, 1950'li yıllardan sonra kiremit kaplı ahşap oturtma çatılar eklenmeye başlanmıştır (Şahin-Güçhan, Karakul, 2016). Düz damların inşa süreci, kullanılan malzeme ve teknikler açısından, yaşama ve servis mekânlarından farklılık gösterir. Yukarıda aktarıldığı üzere yaşam mekânları, yani oda tavanlarında 10x10, 5x10 cm boyutlarında ahşap kirişler kullanılırken, alt katta yer alan servis mekânlarında kaba biçimde yonulmuş ahşap kütükler ve dallar kullanılmaktadır.

Odaların üzerlerinde düz damın inşası sırasında, katın bitişiye 10x10cm ve 5x10cm boyutlarındaki tavan kirişleri yerleştirildikten sonra, üzerine ahşap kaplama tahtaları döşenir ve onun da üstü *harpiç* denilen, saman ve toprakla yapılmış bir çamur karışımı serilir. Tavan

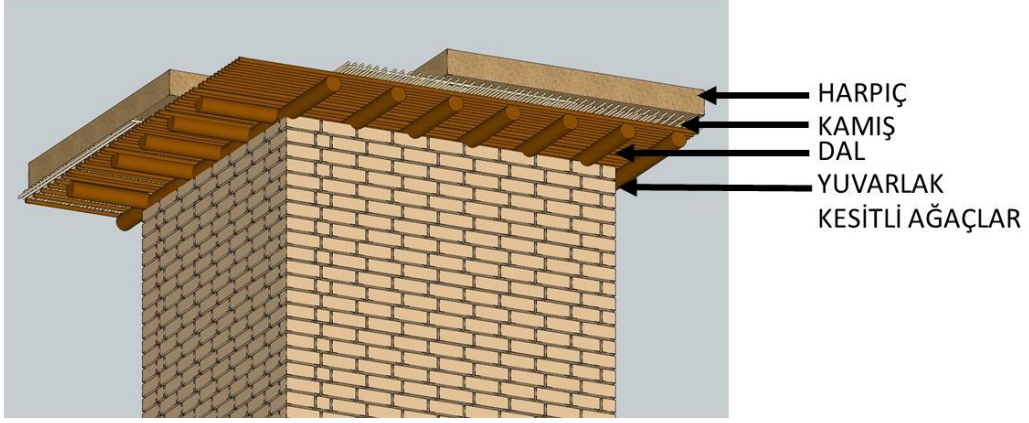
kirişleri, yapıya saçak oluşturacak şekilde duvar yüzeyinden 60-70 cm dışarı çıkacak şekilde yerleştirilmektedir (Resim 7, 8, 9, 10). Bazı durumlarda, tahta kaplamanın üzerine önce, su yalıtımı için plastik örtü serilmekte, daha sonra ise *harpiç* dökülmektedir. Isı ve su yalıtımı sağlayan *harpiç* kalınlığının en az 10-12 cm olması beklenir.

Servis mekânlarının üzerini örten, Fethiye Köyü'nde *kaş* denen düz damların inşasında ise, kerpiç duvarların üzerine, önce yuvarlak kesitli kaba formlu ahşap kütükler yerleştirilir, ardından dallar atılır ve onunda üzerine kalın bir kamış tabakası serilir. Yerelde Kamışlar olarak adlandırılan, Çimşit Köyü sınırlarında bir mevkiden alınan bu kamışlar, üzerine çamur tabakası serildiğinde 10 cm ya da bir karış yüksekliğinde olacak şekilde çok yoğun bir biçimde dalların üzerine yerleştirilmektedir. Üzerlerine yine *harpiç* denilen çamur karışımı dökülür. *Kaş* denen bu düz damlara, üst kattaki *zeygahlara* açılan balkonlardan geçiş sağlanır.

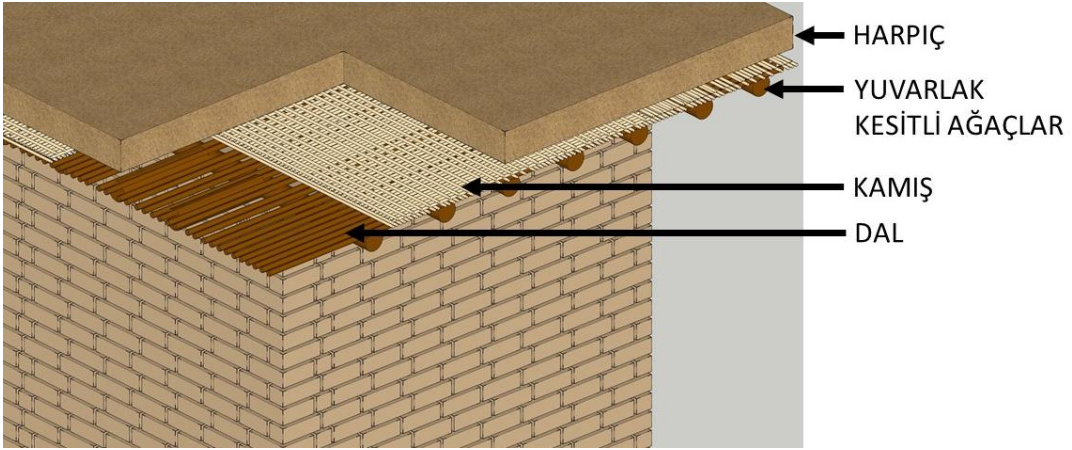
Kavak'ın anlattığına göre bu düz damlar hafif eğimli yapılarak, suyun birikmesi önlenirdi. Dama serilen *harpiç* tabakası, yörede *yuvak* adı verilen, silindir şeklinde, 40-60 cm boyunda, 30-40 cm çapında bir taşla ezilerek, sıkıştırılmakta ve her yağış sonrası bu işlem tekrar edilmektedir (Begić, 2015, 21). Düz damlarda özellikle yoğun yağış sonrasında biriken karın düzenli temizlenmesi de, iç mekâna su sızmasını önlemek için çok önemlidir. Dolayısıyla düz damlardan kiremitle örtülü oturtma çatılara geçilmesiyle, bu sürekli bakım sorunu ortadan kalkmıştır.



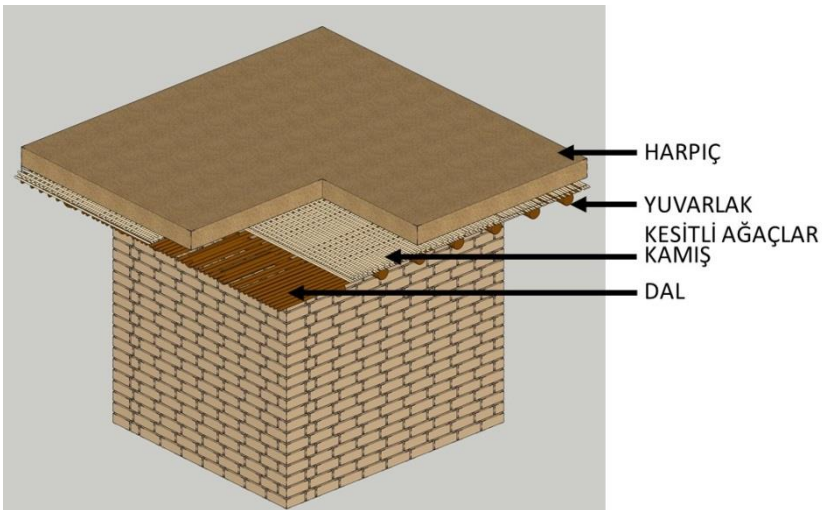
Resim 7. Düz dam detayı



Resim 8. Düz dam detayı



Resim 9. Düz dam detayı



Resim10. Düz dam detayı

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Kerpiç yapım tekniği, son yıllarda, sürdürülebilirlik tartışmaları içinde yeniden önem kazanmış ve yeni yapılarda kullanım biçimlerine yönelik çalışmaların sayısı artmıştır. Bu anlamda, Fethiye Köyü gerek mimarisi ve gerekse halen okunan kerpiç mimari yapım tekniği ile Ankara çevresinde hızla tükenmekte olan kırsal mimari geleneğin bilinmesi ve anlaşılması için önemli bir bilgi kaynağıdır. Köyün bu özelliğini yitirmemesi ve korunması, bölgenin yerleşim geleneğinin unutulmaması ve Kazan'ın kültür tarihi açısından çok önemlidir. Bu çerçevede başlangıç niteliğindeki bu çalışmanın Kazan'ın diğer köylerinde de tekrarlanarak, en azından var olan bilginin, gelecek kuşaklara aktarılmak üzere derlenmesi gereklidir.

KAYNAKLAR

- ACUN, Seden, GÜRDAL, Erol, (2003), “Yenilenebilir Bir Malzeme: Kerpiç ve Alçılı Kerpiç”, TMH - Türkiye Mühendislik Haberleri, 427, 2003/5, 71-77.
- BEGİÇ, H. Nurgül, (2015), “Ankara-Kazan Köylerinde Halk Mimarisi ve Ev Donatıları”, **Halk Kültürü Sempozyumu**, Ankara Üniversitesi-Kazan Belediyesi, T.C. Kazan Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- CANYURT, Filiz, (2013), “Kazan Fethiye Mahallesi Camisi”, **2. Uluslararası Ankara-Kazan ve Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu ve Uluslararası Sanat Çalıştayı**, T.C. Kazan Belediyesi, Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- KAZAN BELEDİYESİ Web sayfası, <http://www.kazan.bel.tr/mahalle-koy.asp>
FETHİYE KÖYÜ Web sayfası, <http://www.ankarafethiye.com/tr/Icerik.ASP?ID=217>
- KÖMÜRCÜOĞLU, Eyüp A., (1962), **Yapı Malzemesi Olarak Kerpiç ve Kerpiç İnşaat Sistemleri**, İstanbul Teknik Üniversitesi Matbaası.
- MINKE, Gernot, (2006), **Building with Earth Design and Technology of a Sustainable Architecture**, Boston
- NAUMANN, Rudolf, (1975), **Eski Anadolu Mimarlığı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara
- STEAN, David, TURAN, Mete, (1993). **Placemaking Production of Built Environment in Two Cultures**. Great Britain.
- ŞAHİN-GÜÇHAN, Neriman, KARAKUL, Özlem (2016). “Osmanlı Konutunda İnşaat Tekniklerinin Değişimi: Sivrihisar'dan Bir Örnek”, **Ahşap Yapılarda Koruma ve Onarım Sempozyumu 4**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür Varlıkları Daire Başkanlığı, Koruma Uygulama ve Denetim Müdürlüğü (KUDEB) 26-27 Nisan, İstanbul.

KAYNAK KİŞİLER

KAVAK, Osman, (2016). **1954**, Fethiye Köyü doğumlu, üniversite mezunu, emekli

Öznur ÖZCAN TUNA (Yüksek Lisans Öğr.) ve Prof. Dr. Sema ETİKAN
Süleyman Demirel Üniversitesi ve Ahi Evran Üniversitesi
oz_nur0@hotmail.com/semaetikan@mynet.com

Sinop İli Ahşap El Sanatları; Kotracılık

Sinop, Karadeniz kıyı şeridinde kuzeye doğru sivrilerek uzanmış bulunan Boztepe Burnu ve Yarımadası üzerinde kurulmuştur. Batısı Kastamonu, güneyi Çorum, güneydoğusu Samsun illeri, kuzeyi ise Karadeniz ile çevrilidir. 475 km uzunluğundaki sınırlarının 300 km'si kara, 175 km'si ise deniz kıyısıdır. Sinop sahip olduğu bu uzun kıyı şeridi ile günümüzde deniz turizminin önemli merkezlerindedir. Yöre aynı zamanda barındırdığı el sanatları çeşitliliği ile de maddi kültür yönünden oldukça zengindir. Çember, mahrama, peşkir gibi pamuklu dokumalar ile keten dokumacılığı, bıçakçılık, işleme ve ahşap işleri ilin önemli el sanatlarından bazılarıdır. Ahşap el sanatları arasında ise "kotracılık" olarak adlandırılan çeşitli boyut ve modellerde maket gemi yapıcılığı başta gelmektedir. Bu uğraşı daha çok il merkezinde kurulu atölyelerde sürdürülmektedir. İlin ormanla iç içe olmasının hammadde teminin kolay olmasında etkisi büyüktür. Hem bu durum hem de yörenin deniz turizmi açısından önemli bir merkez olmasının pazarlama ve satış olanağı yaratması bu el sanatının gelişmesinde önemli bir paya sahiptir. Ustaların atölyelerde ürettikleri çektirme, taka, sandal, kalyon, gulet, yat, balıkçı gibi çeşitli kotra modelleri turistler tarafından hediyelik eşya olarak öncelikli tercih edilmektedir. Bu çalışmada da Sinop ilinde 1940'lı yılların başında başladığı söylenen kotracılık uğraşısının tarihsel gelişim süreci, hammaddeden ürün oluşumuna kadar yapım aşamaları, kullanılan araç-gereçler incelenerek, üretilen ürünler, pazarlama ve satış olanakları hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar sözcükler: Sinop El sanatları, Ahşap El Sanatı, Kotracılık

Wood Crafts in Sinop Province of Turkey; Cruiser Work

Sinop is located on Boztepe Cape and Boztepe Peninsula that stretch getting sharper through the north of The Black Sea coastline. Its adjacent provinces are Kastamonu on the west, Çorum on the south, and Samsun on the southeast, and The Black Sea is on the north of Sinop. The borders total 475 km and consists of 300 km of land and 175 km seaside borders. Its long coastline makes Sinop one of the most important seaside tourism centres. At the same time, variety of the crafts in the vicinity makes it very rich in the point of material culture. Cotton and linen wovens such as circle, handkerchief, table napkin and cutlery, machining, and wood works are some of the important crafts of the province. As for the wood crafts, production of the maquette ships with different dimensions and models called, "cruiser work" is in the lead. This occupation is mostly maintained in the workshops located in the province centre. The close location of the province to the forests greatly effects the easy supply of the raw material. Both this case and the importance of the vicinity as a seaside tourism centre have a great share in the development of this craft since they create the opportunity of marketing and sale. Apart from the cruisers that are produced in the workshops by the masters, various models such as jaw puller, jalopy, boat, galleon, gulleys, yacht, and fishmonger essentially preferred by tourists as souvenirs. In this study, historical background of the cruiser work occupation in Sinop province told to be began at the early 1940s, the production process of the raw material till the formation of final product, and used equipments will be analyzed, and informations related to the products, possibility of marketing and sale will be presented.

Key words: Crafts in Sinop, Woodcraft, Cruiser work

1.GİRİŞ

Sinop ili, Anadolu'nun en kuzey noktası olan ve "Sinop Yarımadası" olarak da bilinen Boztepe Yarımadası üzerinde, Batı ve Doğu Karadeniz Bölgelerinin arasında yer almaktadır. Doğusunda Samsun'un Alaçam, güneyinde Samsun'un Vezirköprü, Çorum'un Osmaniye ve Kargı, Kastamonu'nun Taşköprü, batısında Kastamonu'nun Çatalzeytin ilçeleri ve kuzeyinde de Karadeniz ile çevrelenmiştir (Akkan, 1975:7, Çakmak 2009:24, Görgün 2010:11). Yarımadanın karaya bağlandığı noktada yer almasından dolayı coğrafi ve stratejik

öneme sahip olan il, bir liman kenti olarak da tarihin her döneminde önemini korumuştur (Üstün 2008:2-3). Merkez, Ayancık, Boyabat, Dikmen, Durağan, Erfelek, Gerze, Saraydüzü ve Türkeli olmak üzere 9 ilçesi bulunan ilin nüfusu 2014 Yılı Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi sonuçlarına göre 204.526'dır (Anonim, 2016:<http://www.sinop.gov.tr>, 08-08-2016 tarihinde erişildi).

Zengin bir kültür hazinesine sahip olan Sinop, Anadolu'nun en eski şehirlerinden biri olup, ilin yerleşme tarihi Tunç Çağı ile başlamıştır. Tarihi boyunca ilk olarak M.Ö. 670'de Miletosluların egemenliğine girmiş, sonrasında Helen, Roma, Bizans başta olmak üzere birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış olan şehir 1085 yılında Türk yönetimine girmiştir. Sırasıyla Anadolu Selçukluları, Pervaneoğulları, Candaroğulları ve İsfandiyoğulları Beylikleri ile son olarak Osmanlıların eline geçen Sinop, Cumhuriyetin ilanından sonra da il statüsüne kavuşmuştur. Mustafa Kemal Atatürk'ün 15 Eylül 1928'de harf devrimi ile ilgili ilk işareti ve dersi burada vermesi de Sinop ilinin tarih boyunca yaşadığı en önemli olaylardan biridir (Şekil 1.) (Anonim, 2016a:<http://www.sinop.gov.tr>, 08-08-2016 tarihinde erişildi, Engin, 1991:76, Mansel, 1971:168).

Sinop ili el sanatları yönünden de oldukça zengindir. Boyabat çember dokumacılığı, Ayancık keten dokumacılığı, mahrama, durağan bezi ve peşkir dokumacılığı, Ayancık göynek yakası işlemleri, bıçakçılık, Boyabat ahşap beşik, yayık, tarım araçları yapımı, Durağan ahşap bebek beşiği ve çocuk oyuncakları, Erfelek ahşap kaşık ve çocuk oyuncakları yapımı, gemi/tekne modelciliği ve kotracılık yöre insanının el sanatı uğraşlarından bazılarıdır. Kotracılık Sinop ilinde günümüzde de yaygın olarak sürdürülen bir uğraştır (Anonim, trhz., Anonim, 2012:130-134, Anonim, 2016b:<http://www.sinopkulturturizm.gov.tr>, 09-08-2016 tarihinde erişildi). Yakın coğrafyada orman arazisinin varlığı ahşap malzemeye ulaşmayı kolaylaştırmış, yine coğrafyanın özelliği olarak denizcilik kültürünün de var olması bu el sanatının oluşmasına ve yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. İl merkezinde fonksiyonel anlamda kotra üretimi yapan bir tersane bulunmamaktadır. Sadece el sanatı olarak yörede birçok kişi tarafında üretilen maket kotralar iç ve dış pazarda alıcı bulmakta, turistik-hediyelik eşya özelliği taşımaktadır. Bu çalışmada kotra yapımı, tarihi gelişimi başta olmak üzere hammaddesi, yapım aşamaları, üretilen ürünler ve pazarlama olanakları yönünden incelenmiş örneklerle anlatılmıştır.

2. SİNOP İLİNDE KOTRACILIK

2.1. Kotra Yapımının Tarihçesi

Sinop İlinde Kotracılığın ilk olarak Sinop cezaevinde yatan mahkûmlar tarafından başlatıldığı sonra şehre yayılarak devam ettirildiği söylenmektedir. Cezaevinde mahkûmlara atölyelerde çeşitli el sanatları üretimi yaptırılmaktaydı. 1915 yılında üretmiş oldukları ceviz kahve kutusu, küllük, sedefli sehpa, sedefli büyük çekmece, sedefli tavla, sedefli ayna çerçevesi, seyyar sandalye, sedefli takunya, vb. ürünlerle Panama'da gerçekleştirilen bir sergiye de katıldıkları döneme ait belgelerde yer almaktadır. Kotra yapımının da cezaevinde başladığı hatta 1933 yılında Sabahattin Ali'nin dışarıdan getirdiği bazı modellerle bu el sanatının gelişimine katkı sağladığı bilinmektedir (Daşcıoğlu, 2008:69,70, Taşan, 2005:185-187)

Cezaevinde bu uğraşmayı sürdüren mahkûmlar tahliyelerinin ardından şehirden ayrılmamışlar ve buraya yerleşerek maket kotra yapımını sürdürmüşlerdir. Zamanla yeni ustalar yetişmiş ve il merkezinde hızla yayılan bu uğraş ile üretilen çeşitli ürünler limana gelen yolculara hediyelik eşya olarak satılmaya başlamıştır. Ahşap malzeme ve el işçiliği ile üretilen kotralar günümüzde teknolojinin yardımını da alarak üretilmektedir. Kotra, çektirme, taka, sandal, kalyon, gulet, yat, balıkçı teknesi gibi çeşitli üretimlerin yanı sıra ustalar tarafından

atölyelerde İzmir kayığı, saltanat kayığı, Nusret Mayın gemisi, Nuh'un gemisi gibi bazı özel siparişlerde yapılmaktadır. Bugün Sinop'a gelen yerli ve yabancı turistlerin hediyelik olarak aldıkları gemi maketleri ve kotralar Sinop'un simgesi haline gelmiştir.

2.2. Kullanılan Hammadde ve Araç-Gereçler

2.2.1. Kotra Yapımında Kullanılan Hammadde

Yörede kotra yapımında ceviz, gürgen, kavak, dişbudak ve akçaağaç kullanılmaktadır. Ancak bu ağaçların çoğunun temininin zorlaşması ve maliyetinin yüksek olması nedeniyle kullanımları azalmıştır. Günümüzde düşük maliyetli, kolay ulaşılabilir ve kaliteli olan kayın ve gürgen ağacının kullanımı yaygınlaşmıştır.

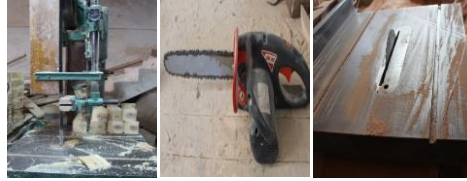
Ağaçlar kesim işlemi yapıldıktan sonra takoz haline getirilerek, işlenmek üzere atölyelerde depolanmaktadır (Şekil 1.).



Şekil 1. : Gürgen ve kayın ağacı takozları (Özcan Tuna, 2015)

2.2.2. Kotra Yapımında Kullanılan Araç-Gereçler

Kotra yapımında, ahşap takozların ürüne dönüşmesi aşamasında öncelikle kesme, delme ve zımpara makineleri kullanılmaktadır (Şekil 2., Şekil 3., Şekil 4.).



Şekil 2. : Kesme makineleri (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 3. : Delme makineleri (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 4. : Zımpara makineleri (Özcan Tuna, 2015)

Şekil 5.'de görülen zımba makinesi birleştirme işleminde kullanılmaktadır.



Şekil 5. : Zimba makinesi (Özcan Tuna, 2015)

Çeşitli penseler, çekiç, testere, kıl testere, ıskarpela, şalümo, yağdanlık, törpü, farklı büyüklükte işkence aletleri, gönye, tokmak, maket bıçağı, metal cetvel, mutfak tüpü, tel, fırça, kâğıt zımpara, tela bezi, iplik, misina, çivi, kürdan ve asetat kalem atölyelerde kotra yapımında kullanılan diğer araç ve gereçlerdir.

2.3. Kotra Yapım Aşamaları

Kotra yapımında ilk aşama takozların kesim işlemidir. Bunun için farklı ölçü ve boyutlarda kalıplar kullanılmaktadır (Şekil 6.). Ancak zaman içerisinde ustallaşmış kişiler kesme makinelerinde kalıp kullanmadan bu işlemi yapabilmektedirler (Şekil 7.).



Şekil 6. : Farklı ölçü ve boyutlarda kalıplar (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 7. : Kesim işlemi (Özcan Tuna, 2015)

Kotra için hazırlanan takozlar kesme makinelerine girerek kabaca kotra formu verilmektedir. Kesim işlemi sonrasında kotra formunun iskeleti oluşmaktadır (Şekil 8.).



Şekil 8. : Kesim sonrası kotra iskeletinin oluşumu (Özcan Tuna, 2015)

Kesim işlemi tamamlanan kotralar yüzeyinin düzgün hale gelmesi için zımparalanmaktadır (Şekil 9.).

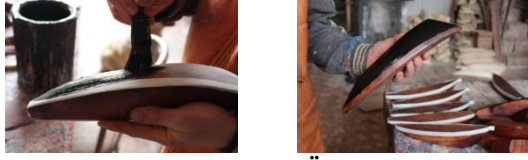


Şekil 9: Zımparalama işlemi (Özcan Tuna, 2015)

Zımparalanmış ve boyama işlemi için hazır hale getirilmiş kotra iskeletleri boya öncesi ağacın rengini etkili kılmak için mat vernikle boyanır daha sonra boyama işlemine geçilir. Boyama işlemine başlamadan önce boyanacak ve boyanmayacak yerler belirlenerek, boyanmayacak alanlar bant ile kapatılır. Birinci boyama işlemi uygulanır. Birinci boyama işlemi “karina” olarak adlandırılan ve teknenin su altında kalan bölümüne uygulanır (Şekil 10. Şekil 11.).

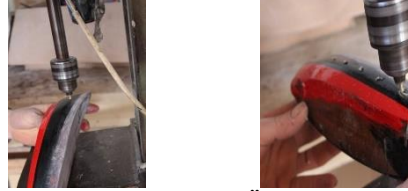


Şekil 10: Bantlama işlemi (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 11. : Boyama işlemi (Özcan Tuna, 2015)

Kuruma işlemi tamamlanan ürünün üzerine ikinci boyamanın yapılabilmesi için boyanması istenmeyen alanlar tekrar bantlanır ve boyama denizin üst kısmında kalan “borda” olarak adlandırılan alana uygulanır. Boyaması, kuruması bitirilmiş ve zımparalanmış kotralar “balıkgözü” (loça) olarak adlandırılan yerlerin delinmesi için delme makinelerinde işleme tabi tutulur (Şekil 12.).



Şekil 12. : Delme işlemi (Özcan Tuna, 2015)

Delme işlemi bitirdikten sonra bu delinmiş yerlere balıkgözü görüntüsü verecek objeler çekiç yardımı ile yerleştirilerek delikler kapatılır (Şekil 13.).



Şekil 13. : Balıkgözü (loça) oluşturulması (Özcan Tuna, 2015)

Bazı ürünler düz zemin üzerine yerleştirilerek satışa sunulmaktadır. Bu amaçla kotra önceden hazırlanmış düz ahşap levha üzerine çivi yardımı ile tutturulmaktadır (Şekil 14.).



Şekil 14. : Kotranın düz zemin üzerine yerleştirilmesi (Özcan Tuna, 2015)

Ana gövdenin tamamlanma işleminden sonra güvertenin üst kısmında yer alan kamaranın yapımına geçilmektedir. Bu amaçla güvertenin üstüne yerleştirilecek olan kamara için ayrı bir yerde hazırlanan parça çivi yardımıyla çakılır ve bu parçanın üzeri kapaklarla kapatılarak pencerelerin oluşması sağlanır. Kamaraların kat sayısı, bir katlı yada iki katlı olmak üzere kotranın büyüklüğüne göre belirlenir. Daha sonra burun kısmı takılır (Şekil 15., Şekil 16., Şekil 17.).



Şekil 15. : Kamaranın oluşturulması (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 16. : Kamaranın kapaklarının takılması (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 17. : Burun direk kısmının takılması (Özcan Tuna, 2015)

Kamara ve burun bölümü tamamlanan kotranın bir sonraki aşamada yelkenleri yerleştirilmektedir. Bunun için öncelikle yelken direğinin yerleştirilmesi amacıyla gerekli yere delik delinir (Şekil 18.).



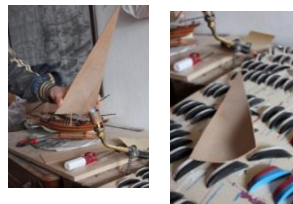
Şekil 18. : Yelken deliğinin açılması (Özcan Tuna, 2015)

Yelkenlerin boyutu kotranın büyüklüğüne göre belirlenir. Ana direk kotranın $3\sqrt{2}$ sine göre boyutlandırılır. Diğer direkler ise ana direğe göre kısaltılarak uygun ölçüler sağlanır. Bununla beraber kotralar, üzerinde yer alan yelken sayısına göre isimlendirilir. Üretim aşamaları anlatılan kotra dört yelkenli bir kotradır.

Yelken için yapılacak ürüne ve direklere göre uygun ölçüde kesilen levhalar düz oldukları için kotraya monte edilmeden önce belli bir kavis verilmesi gerekmektedir. Bu amaçla şalümo kullanılmaktadır. Şalümo ile ısıtılan malzemeye el ile istenilen kavis verilmekte ve malzeme yelken şeklini almaktadır. Daha sonra mat vernikle boyanarak kullanıma hazır hale getirilmektedir (Şekil 19., Şekil 20.).



Şekil 19. : Çeşitli boyutlarda yelken şeklinde kesilerek hazırlanmış levhalar (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 20. : Levhalara kavis verilerek yelken şeklinin aldırılması (Özcan Tuna, 2015)

Boyama işlemi biten yelkenlerin, yelken direkleri de boyanarak yelkenle birleştirmek için hazırlanır. Belirli aralıkla ve hizalamayla hem direkler hem de yelkenler delinerek tel yardımıyla birleştirilir (Şekil 21.).



Şekil 21. : Yelkenlerin yelken direkleri ile birleştirilmesi (Özcan Tuna, 2015)



Daha sonra yelkenlerin arasından geçecek iplikler için küçük delikler delinir (Şekil 22.).

Şekil 22. : İpliklerin geçmesi için yelkenlere delik delinmesi (Özcan Tuna, 2015)

Son olarak hazırlanmış yelkenler kotra üzerinde önceden açılmış deliklere yerleştirilir. Yelkenler arasındaki iplikler de geçirilerek kotra üzerine yelkenlerin sabitlenmesi işlemi tamamlanır. Tamamlanmış kotralar temizlenerek atölyeden satış mağazalarına gönderilir (Şekil 23., Şekil 24., Şekil 25.).



Şekil 23. : Yelkenlerin kotraya yerleştirilmesi (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 24. : Yelkenler arasındaki iplikler de geçirilerek tamamlanmış dört yelkenli kotra (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 25. : Farklı kotra modelleri (Özcan Tuna, 2015)

2.4. Kotra Dışında Üretilen Diğer Ürünler

Sinop'ta sadece kotra değil, taka, sandal, kalyon, gulet, yat, balıkçı teknesi, çekirme gibi farklı deniz araçlarının maketleri de üretilmektedir. Genellikle sipariş üzerine yapılan bu

üretimlerde maketler aslına uygun şekilde küçültülerek yapılmaktadır. Aynı zamanda bu ürünlerin mağnet olarak uygulaması da yapılmaktadır. Aşağıda Sinop ilinde üretilen ve turistik hediyelik eşya olarak tüketiciler tarafında ilgi gören bazı üretimler verilmiştir.



Şekil 26. : 16. yy ve 19. yy İnebolu Kayığı
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 27. : İzmir Kayığı 1880
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 28. : La Camaret (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 29. : Bandırma Vapuru (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 30. : Nuh'un Gemisi
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 31. : Saltanat Kayığı (Özcan Tuna 2015)



Şekil 32. :Taka Modelleri (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 33. : Sandal Modeli (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 34. : Şişe İçinde Kullanılan
Modeller (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 35. : Çektirme Modelleri
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 36. : Ceviz Kabuğu Modeli
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 37. : Balıkçı Teknesi
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 38. : Gulet Modeli
(Özcan Tuna, 2015)



Şekil 39. : Yelkenli Yat (Özcan Tuna, 2015)



Şekil 40. : Mağnet modelleri(Özcan Tuna, 2015)

3. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sinop ilinde kotracılık- gemi ve tekne modelciliği bugün ili simgeleyen önemli bir el sanatı uğraşısıdır. İlin orman ve denizin iç içe olduğu bir coğrafyada yer alması, hammaddeye ulaşımı kolaylaştırmış, denize yakın olmanın zamanla oluşturduğu kültürle bu özgün uğraşı yöre insanı arasında yaygınlaşmıştır. Bugün üretilen maketler yöreyi ziyaret eden yerli ya da yabancı turistlerin alabileceği en anlamlı hediye olma özelliğini göstermektedir. Fiyatların her kesimin gelir düzeyine uygun olması da hediyelik eşya olarak tercih edilmesinde etkili olmaktadır.

Zaman içerisinde sergi ve fuarlar gibi bazı tanıtım faaliyetleriyle ünü il sınırını aşan bu uğraşı, il ekonomisine katkısıyla da önem taşımaktadır. Atölyelerde üretilen ürünler şehrin en işlek caddesinde kurulan satış merkezlerinde yerli ve yabancı tüketiciye sunulmaktadır. Kotra, çektirme, taka, sandal, kalyon, gulet, yat, balıkçı teknesi gibi ürünler 25-30 TL. özel tasarım ürünler ise 80-250 TL. arasında alıcılara sunulmaktadır. İl çerçevesinde işsizliğe çözüm getirebilecek, yöre insanının, beraberinde de ülke ekonomisinin gelişimine katkı sağlayabilecek bu uğraşı, aynı zamanda el sanatı olması özelliğiyle de bir kültür değeri taşımaktadır.

Ancak bu el sanatının akademik anlamda bir eğitimi yapılmamakta, atölyelerde usta çırak ilişkisi içerisinde öğrenilerek devam ettirilmektedir. Bu durum, gençlerin bu uğraşıya ilgi göstermemesi nedeniyle giderek çırak bulmayı zorlaştırmakta ve zamanla bu el sanatının

azalmasına hatta yok olmasına zemin hazırlamaktadır. Genel olarak el sanatlarımızın tümünde yaşanan bu sorun için acil önlem planları yapılmalı ve Sinop ili için kültürel ve ekonomik anlamda değeri olan bu uğraşı koruma altına alınmalıdır.

KAYNAKLAR

- AKKAN, Erdoğan, (1975), *Sinop Yarımadasının Jeomorfolojisi*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları: 261. Ankara Üniversitesi Basımevi. Ankara.
- ANONİM, trhz., *Sinop El Sanatları*, T.C. Sinop Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Broşürü. Sinop
- ANONİM, (2012), *İllere Göre Geleneksel El Sanatlarımız*, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü. 156s. Ankara.
- ANONİM a, (2016), T.C. Sinop Valiliği-Demografik Yapı, www.sinop.gov.tr, Erişim Tarihi: 08-08-2016
- ANONİM b, (2016), T.C. Sinop Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü-El Sanatları, www.sinopkulturturizm.gov.tr, Erişim Tarihi: 09-08-2016
- DAŞÇIOĞLU, Kemal, (2008), “Osmanlı Arşivlerine Göre Sinop Hapishanesinin Durumu”, **Erdem**, Sayı: 51, s.53-76.
- ENGİN, İsmail, (1991), “Sinop’ta Maket Kotra Yapımcılığı”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**. 35(2), s. 75-86. Ankara.
- ÇAKMAK, Ayşe, (2009), *Sinop Kıyı Kentinin Gelişimi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- GÖRGÜN, Orhan, (2010), *Okuduklarım, Gördüklerim ve Duyduklarımın Sinop*, Sinop Belediyesi Kültür Yayınları, Sinop
- MANSEL, Arif Müfid, (1971). *Ege ve Yunan Tarihi*. Türk Tarih Kurumu Yayınları: R111. Seri No: 8b. Türk Tarih Kurumu Basımevi. Ankara.
- TAŞAN, Berrin, (2005), *Bir Tanışım Kalsın*, Ümit Yayıncılık, Ankara
- ÜSTÜN, Fulya, (2008), *Tarihsel Kaynaklara Göre Sinop İlinin Fiziksel Gelişimi (Antik dönemden XIX. Yüzyıl Sonuna Kadar)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon.

Dr. Pınar KARATAŞ
Hacettepe Üniversitesi
pmaden@hacettepe.edu.tr

**“Selamünaleyküm Allah’ın evi, Aleykümselam Kambak’ın Ali, Şurdan bir iki halı alsam
bi şey den mi? Gir gir al çık çık al, sana da mı teklif var”
İlçe ve Ailenin Sözlü Tarihi Bağlamında Kalecik İlçesinde Lakaplar**

Kişi ve grupları ait oldukları halk grubu içinde kodlama biçimi olarak dikkat çeken lakaplar hemen her toplumda görülebilmektedir. İster kırsalda ister kentte olsun birey ve gruplar kendilerine doğuştan verilen adlarının yanı sıra grup içinde anlamlı olan lakaplara sahip olabilmektedir. Bu lakaplar basit bir adlandırma olmayıp söz konusu grup içinde anlamlı olduğundan sadece bireye değil aynı zamanda bu lakabı onlara veren gruba da aittir. Genellikle grup ya da bireyin sahip olduğu bir özellikten yola çıkarak ya da onlarla ilgili bir olaya dayanarak verilen lakaplar olumlu ya da olumsuz çağrışımlı adlandırmalar olabilmektedir. Atfedilen olumsuz çağrışımlı lakapları kimileri lakabı kabul ederken, kimileri de inkar ve red yoluna da gidebilmektedir. Lakaplar hem söz konusu birey ya da grubun hem de paylaşılan ortaklık unsuruna göre üyesi olunan halk grubunun sözlü tarihi açısından da önemli veri kaynakları olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada Ankara’nın Kalecik ilçesinden derlenen lakaplar ele alınacaktır. Özellikle sülale lakaplarının, ailelerin ve ilçenin sözlü tarihi açısından bir değerlendirmesi yapılacaktır. Lakapların kabulü ve reddi ve ilçede “Gir gir al çık çık al, sana da mı teklif var” sözleriyle deyimleşen lakabın hikayesi ve seçilen diğer lakap örnekleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ankara- Kalecik, lakap, sözlü tarih, grup folkloru, aile folkloru

**“Selamünaleyküm (Peace be upon you) The House of God, Aleykümselam
(Peace be upon you too) Ali from Kambaks, Do you mind if I take several
carpets?, Come in and take them without ceremony”**

**Nicknames in Kalecik Town in the Context of Town’s and
Family’s Oral History**

Nicknames, take attention as a manner of code that indicates to person and groups in a folk group which they depend on, can be seen in almost all societies. Whether in rural or urban, person and subgroups can have some nicknames which have a meaning into the group, in addition to given names when they were born. Since these nicknames not only a simple naming, but they have meaning in the group, they belongs to both person and group which gives these nicknames. Usually nicknames are given to a person or a group because of their one characteristic or an event which is related to them; some nicknames have a negative association and while some people accept, the others deny or refuse them. Nicknames can assess as important data sources in terms of both person or group’s and related folk group’s oral history. In this study we will deal with nicknames which collected from the Ankara’s Kalecik town. Especially family nicknames will be evaluated in the context of oral history of families and Kalecik Town. Accepting and refusing of nicknames and the story of nickname which was said as idiom; “Come in and take them without ceremony” and the other examples will be investigated.

Key Words: Ankara-Kalecik, nickname, oral history, group folklore, family folklore

Sözlü tarih, ele alınan bir olay ya da olgunun incelenmesinde sözlü kaynakları işe koşan bir yöntem olarak dikkat çekmektedir. Özellikle kişisel anıların kullanımına odaklanan sözlü tarihin, tarihçilerin dayandıkları yazılı kaynakları tamamlayıcı ve buna alternatif bir tarih oluşturduğu ileri sürülmektedir (Counce 2011:8). Sözlü tarih daha çok iktisat tarihi, işçi tarihi, yerel tarih gibi tarih içerisinde saha çalışması gerektiren alanlarda ya da tarihçilerin folklor, sosyoloji ve antropoloji gibi farklı saha çalışması yapan disiplinlerle ilişki kurabildiği alanlarda gelişme göstermiştir (Thompson 1999: 59).

Her ailenin ve her mekanın kendi tarihinin olduğu düşüncesi yerel tarih çalışmalarının gelişme göstermesinde etkili olmuştur (Counce 2011:8). Bir aile ya da ilçeyle ilgili yazılı kaynaklarda kaydedilmeyen pek çok konu, olay ve bilgi sözlü olarak aktarılmaya devam edilmektedir. Bu noktada kişi, grup ve mekanın tarihi bağlamında sözlü tarih çalışmalarının verileri daha önce elde edilmeyen pek çok bilgiyi elde etme olanağı sağlamaktadır. Bu noktada sözlü tarih çalışmalarında; aile ve ilçenin kendi köklerini bulduğu, tarihsel süreklilik içerisinde kendisini konumlandığı ve önemli gördüğü olayların iletilmesinde lakapların önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Bir halk grubunun üyesi olan kişiler doğduklarında kendilerine verilen adların yanında sonradan kendilerine grup tarafından atfedilen lakaplara da sahip olabilmektedir. Bu lakaplar sadece kişilerle sınırlı olmayıp söz konusu halk grubu içinde yer alan alt gruplara verilebilmektedir. Asıl adın dışında kişinin yakınları ve bağlı oldukları grup üyeleri tarafından verilen ad (Örnek 1995:159), asıl ada sonradan eklenen ve kişinin herhangi bir özelliğinden dolayı verilen ad (Boyras 1998:109) şeklinde tanımlanmaktadır.

Lakap tek kelimelelik bünyesinde birçok anlamı gizlemektedir ve bu anlam genellikle sadece grup üyeleri tarafından bilinir. Fiziki bir özellik, karakter yapısı, davranış şekli ya da kişinin başından geçen bir olay lakap ile tek kelimeye sığdırılmaktadır. Bu sığdırma kinaye, teşbih, istiare, mübalağa, telmih ve tariz gibi sanatların yardımı ile yapılabilmektedir (Boyras 1998: 115).

Kişiye uygun görülen ve sonradan verilen bir ismin lakap olabilmesi için bireyin ancak grup kültürünün dikkatine ve anlayışına yakalanmış bir özelliğini yansıtması gerektiği belirtilmektedir. Bu noktada hem lakap verilen kişinin hem de lakap takanların grup kimlikleri ile davranışları esastır (Boyras 1998:111). Bu bağlamda söz konusu lakap sadece üyesi olunan grup bağlamında anlam taşımakta ve farklı bağlamlarda anlamsız olarak ya da yanlış anlamda değerlendirilebilmektedir.

Lakaplar konusunda bazı araştırmacılar tarafından nelerin lakap olarak kabul edilip edilemeyeceği üzerine görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre bir ismin lakap olabilmesi için asıl ada sonradan eklenmesi konusunda birleşilmektedir. Ancak verilen ismin ortak kültür olarak nitelendirilen ve parçası olunan daha geniş bir grup tarafından bilinen anlamda kullanılması durumunda lakap olamayacağı ileri sürülmektedir. Örneğin kişi gerçekten “berber” ise bu kullanım lakap olarak kabul edilmemektedir, kişi saç bakımına özen gösterdiği için bu adla anılırsa lakap olarak değerlendirilmektedir (Boyras 1998:112). Ancak aynı kaynakta kişinin fiziksel engeli olan “topal” kelimesi lakap olarak kabul edilerek çelişkili bir yaklaşım sergilenmiştir.

Kişiye grup içinde tanımlayan ve tek başına ya da asıl adın önünde kullanılan her türlü adlandırmanın lakap olarak değerlendirilmesi tarafımızca daha doğru bir yaklaşımdır. Verilen bu ismin ileri sürüldüğü gibi ortak kültür tarafından bilinmesi ya da kişinin gerçek mesleği olması lakap olduklarını değiştirmez. Alan araştırması sırasında lakaplar sorulduğunda kaynak kişiler böyle bir ayırım yapmaksızın grup içinde o kişi ya da aileyi nasıl kodladıklarını ifade eden yanıtlar vermektedir; bunların içinde kişinin gerçek mesleğine gönderme yapan “Aşçı Abdullah” da vardır, gerçek bedensel engeline gönderme yapan “Kör Hasan” da vardır. Tarafımızca bunlardan “Kör Hasan”ı lakap kabul edip, “Aşçı Abdullah”ı kabul etmemek çelişkili bir yaklaşımdır. Söz konusu kelimenin lakap olup olmadığını belirleyen bilinen anlamları değil, grup tarafından kişiye verilmesi/ kabullenilmesi ve söz konusu kişi ile müsemma bulunmasıdır. Özellikle sülale lakaplarında gerçek mesleklerin kullanıldığı görülmektedir. Burada söz konusu grubun mesleği icra eden herkese mi yoksa mesleğini hakkıyla yapan kişilere mi mesleklerini lakap olarak verdiği sorgulanması gereken bir başka

unsurdur. Bu noktada masa başı sınıflandırmalardan çok ele alınan her grubun kendi dinamikleri içinde bağlamsal bir yaklaşımla konuya yaklaşmak daha doğru olacaktır.

Çalışma kapsamında Kalecik ilçesinde hem kişi hem de sülale lakapları derlenmiştir. Kişi lakaplarının çok çeşitli sebeplerle verilebildiği görülmektedir. Kişiyi çağrıştıran herhangi bir özellik lakap olarak kullanılabilir. Kişinin mesleği “Gardiyan Şakir”, “Semerci Gazi”, “Aşçı Abdullah”, sempati duyduğu siyasi kişinin soyadı “Erbakan”, anormali olarak değerlendirilen fiziksel bir özellik “Pepe”, “Çöt Mıstı” “Dişli Dursun”, “Topal Şadiye” vb. lakap olarak kullanılabilir. Bunların yanı sıra popüler kültürün etkisiyle dizi karakterleri de lakap olarak kullanılmaktadır. 1980’li yıllarda yayınlanan televizyon dizisi Dallas’ın iki karakterinin adı ilçede halen lakap olarak kullanılmaktadır. Dizideki kötü karakter Ceyar (JR) gibi çıkarıcı olduğu düşünülen kişi için “Ceyar” lakabı adının önüne getirilmeksizin tek başına söylenmektedir. Bu kişinin kardeşine de dizine Ceyar’ın kardeşi olan Bobi lakabı verilmiştir. Ceyar denilen kişinin alilesi de “Ceyar’ın oğlu”, Ceyar’ın Karısı” şeklinde anılmaktadır. Hatta tek başına kullanılan bu isimler diğer pek çok yöredeki örnekleri gibi öylesine kişilerle özdeşleşmiştir ki, “Erbakan’ın adı neydi, Ceyar’ın adı neydi? şeklinde gerçek isim zaman zaman hatırlanmakta zorlanmaktadır.

Kalecik’te kullanılan sülale lakapları ise dört başlık altında incelenebilir:

a) Dedelerinin yaşadığı bir olay/durum üzerine söylenen bir sözden kaynaklanan lakaplar (Dana dirilteler, Corcorlar, Sıçanlar, Sefiller, Kili bacaklar vb.)

b) Dedelerinin mesleklerinden/yaptıkları işlerden gelen lakaplar (Karcılar, Darıcılar, Kilciler; “Köleel” Kölegil vb.)

c) Dedelerinin Kalecik’e göçtükleri yerden gelen lakaplar (Esköylüler-Eski köylüler, Tilkililer- Tilki köyünden gelenler vb)

d) Dedelerinin isimlerinden gelen lakaplar (Şükrüağagil, Kadırağagil, Tefvik beyler vb)

Sülale lakaplarında dikkat çeken unsur ismin bir dededen/atadan alınmasıdır. Bu kişi adeta sülalenin en eski dayanağı, kökeni hakkında gidilebilecek son noktadır. Bu bağlamda özellikle olaya dayanan lakapların sülalelerin köken mitleri olarak işlev gördükleri düşünülebilir. Çoğu zaman bu dedelerin kim olduğu ilçe halkının geneli tarafından unutulmuştur.

Gerek anlatıları, gerekse barındırdıkları meslek adlarıyla Kalecik’te lakaplar ilçenin tarihine ışık tutmaktadır. “Karcılar” lakabı ailenin dedelerin İdris dağından kar getirip satmalarından dolayı kullanılmaktadır. Günümüzde bu iş sürdürülmemektedir ancak hem ailenin hem de ilçenin geçmişinde böyle bir işin yapıldığı bilgisini taşıyarak sözlü tarih açısından önemli bir veri oluşturmaktadır. Kirlibacaklar lakabı ise ilçenin geçmiş zamanlardaki eğlence hayatı hakkında bilgi vermektedir. Lakabın hikâyesi şöyledir:

“Gaynatamın babası tarlada çalışıyomuş, ayağa baca hep çamur olmuş. Bi eve de kadın getirmişler oynatıyolarmış. Ayaanın çamuruyla o eve gitmiş. Kadın bunu görünce "Herkes geldi ya şu kirli bacak niye geldi" demiş. Adımız Kirlibacak galmış.” (Sağlam 2004)

Yukarıdaki anlatı bir yandan “kilibacak” lakabının nereden geldiğini açıklarken bir yandan da geçmişte ilçede erkek ortamlarındaki eğlencenin mekânı ve aktörleri bilgisini vermektedir. Bu bağlamda “kirlibacak” geçmişteki eğlence yaşamının kalıntısı, ona gönderme yapan bir kod olarak değerlendirilebilir.

Gemalmaz lakabı ise Cumhuriyet öncesi dönemde gerçekleşen savaşlarda gösterilen kahramanlıkları anlatmaktadır.

“Askere gitmişler şey zamanı böyle atış yapacaklarmış, harbe çıkma çağında, hep atlara binmişler, bi de çalışma esnasında dur emri gelmiş. Paşalar padişahlar hep toplanmış, eskiden padişah varmışmış. Dur emri gelince bunun da atı dizginde imişmiş, öndeymişmiş. Ali Rıza Efendi diye çıkar ora. At da hiç duzmaçadan gelmiş, hareket edivermiş. Hareket edince gavurun üstüne dur diye dur diye at durmamış. Çarpılmış onların üstüne ondan sona durunca yanına varmışlar. Aferin atın da durmadı sen de Ali Rıza efendi dimiş. Gemalmaz sülalesi ordan gelmiş. At durmamış, gem almamış.(Gemalmaz 2004)

İlçenin ailelerin tarihiyle ilgili pek çok konuya ışık tutan olaylara dayalı lakapların örneklerini hem Kalecik ilçesi için hem de başka ilçeler için çoğaltmak mümkündür ancak bildiri sınırlarında bu örneklerle yetinilecektir. Lakapların özellikle kültür tarihi açısından önemli bilgiler verdiği görülmektedir.

Lakaplar konusunda dikkat çekmek istediğimiz bir diğer konu ise lakabın atfedilen kişi ya da grup tarafından reddi ve kabulü meselesidir. Bazı lakaplar olumlu çağrışımlara sahipken bazı lakaplar olumsuz çağrışıma sahiptir. Bu olumsuz çağrışimli lakaplarla ilgili olarak İslami kaynakların da, bunların kullanılmaması yönünde telkinde bulunduğu görülmektedir (İslam Ansiklopedisi 66) Olumsuz çağrışimli lakapların bazılarının kişinin ardından ya da yüzüne karşı rahatlıkla söylenebildiği belirtilmektedir (Örnek 1995: 159) ancak bazılarının da kişilerin yüzüne karşı söylenemediği, sadece arkasından kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle bazı çalışmalarda lakapların “Kişinin yüzüne söylenenler” ve “kişinin ancak ardından söylenebilenler” olmak üzere ikiye ayrılarak incelenebileceği belirtilmiştir (Aydın 2004:26). Lakapların kişinin yüzüne karşı kullanımında belirleyici olanın söylendiği zaman kişi tarafından verilen tepki olduğu görülmektedir. Aşağıdaki ilk örnek olumsuz çağrışimli lakapların bu durumunu net olarak ortaya koymaktadır:

“Corcorlar: Gaynatam öksüzümü. Bi tane büyük annesi varmış. Babası da varmış ama annesi ölmüş. Bi tane annelik gelmiş. Buna pek fazla ilgi olmamış. Bi gün de tabi gaynatam büyümüş. İşe gücü yeter olmuş. Babası gitmiş, buna bi et almış, bi de ciğer almış, bi de buna bi soğukguyu almış, çok büyük bi soğukguyu lastik almış. İki kişi girer yani ayak. Gaynatam bunları almış sevine sevine gitmiş. Ev depede. Kayanın tepesine çıkmış şimdi. Babam bize et aldı, babam bize ciğer aldı, babam bana aykkabı aldı, durmadan bağrıyomuş. Ordan hemen büyük annesi demiş ki "Aman sus gavur eniği corul corul ötüyon demiş. Analığı bunu bellemiş. Tamam bunun adı Corcor demiş. Hiç Üsüyün (Hüseyin) dimemişler gali. Hep adı Corcor galmış. Şimdi bana hiç Fadime diyen olmaz hep Corcor'un Fadime dirler. Görümcem var onlara diyemezler. Onlar bi gızar. Bana dirler. Hiç de gızımıyom, lağaptan gızılır mı?" (Kale 2004)

Fadime Kale adlı kaynak kişi lakap olan bir isme kızılmaması gerektiğine inandığından lakabı kabul etmekte, bu nedenle de kendisine lakapla seslendiğinde tepki vermediğinden lakabı yüzüne karşı söylenebilmektedir. Kaynak kişinin lakabı kabulü, lakabın hakaret anlamında değil, ilçe halkı arasında kişiyi tanımlama/kodlama/diğerlerinden ayırma amacıyla kullanıldığını düşünmesinden ileri gelmektedir. Görümcelerin tepkisi ise lakabın sadece arkalarından söylenmesini sağlamaktadır. Olumsuz çağrışimli lakabın unutulması veya çok az bilinir hale gelmesinde ise grup tepkisinin önemli bir faktör olduğu düşünülmektedir. Aile bireylerinin tamamının aynı tepkiyi verdiği durumlarda lakapların unutulmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Bu duruma “Cıbir” lakabına verilen tepki örnektir.

Dana diriltlenler, Hacı Madenler ve Cıbrılar (Cıbrı Hüseyin), lakapları ile bilinen aile Dana diriltlen ve Hacı Maden lakaplarını kabul ederken cıbrı lakabına yekûn olarak tepki vermiştir. Büyük dedelerinden biri hacca gitmenin zor olduğu zamanlarda hacı olduğu için sülale bu lakapla anılmıştır. Dana diriltlen lakabı ise ailedeki âlim dedelerden gelmektedir:

“Dana Diriltlenler: Dedeme okumuş adamsan şu buzayı canlandır diyolar. Canlandırırım diyo ne diyonuz diyo. Okur, ben onu ayaklandırırım diyo, ölmüş buzayı. Dedem okurkan okurkan dana, buza kakıyo ayağa. Ayağa kakıyo, işte canlandı diyo, buna ne diyeniz diyo. Onun canlanıp da az çok hayat görmesine Dana Diriltlen, Hacı Madenler dirler bize.” (Gemalmaz 2004)

“Bize bilhassa Dana diriltlenler dirlerdi. Deden Ali deden kuru gönü yürütmüş. Lağabımızın biri de Hacı Madenler ya, Dana diriltlen. Dedem okumuş, derin okumuştur. Demişler böyle kuru kemikleri getirmiş, ölmüş danayı diriltmiş diler. Ona da lağap olarak dana diriltlen ismini vermişler.” (Küçükterzi 2016)

“Babam ayrılmış, hiçbişisi yoğumuş, tası tarağa, ondan sonra bişisi olmayınca. Aman demişler hoca ayrılmış, cıscıbrı demişler. Adını cıbrı Üsüyün (Hüseyin) komuşlar. O da hiç hoşumuza gitmiyor. Niye güzelim lağabımız varken niye Cıbrı Üsüyün didirelim. Onu kendini bilmedikler (söyler), bana bikaç kişi söyledi Çöte’den (Çöte Köyü) neyi, Galeycik’ten dışardalar (dışardakiler/Kalecik’in köylüleri) daha lağapla bilirler. Çötelinin biri bana didi ki “Sen Cıbrı Üsüyün’ün gızı mısın dedi? Ben Üseyin hocanın gızıyım dedim, lafını bil de söyle dedim. Onu senin gibi lafını bilmeyen ad takanlar söylüyor senin gibi didim. Benim babam Üseyin hoca didim, Hacı Madenler dirler bize dedim. Lafını ağzına verdim. Biz bunun birini de kabul etmedik” (Küçükterzi 2016)

Günümüzde söz konusu sülale daha çok Hacı Madenler ve Danadiriltlenler lakaplarıyla bilinmektedir. Cıbrı lakabını ise ilçede az sayıda kişinin bildiği tespit edilmiştir. Bu lakabın unutulmaya yüz tutmasında tepkiler sonucu kullanılmaması ve yeni nesillere aktarılmamasının etkisinden söz edilebilir. Bu noktada kabulün lakabın kalıcılığında ne denli önemli bir role sahip olduğu açıktır.

2 Temmuz 1934’te kabul edilen soyadı kanunu ile her ailenin iki yıl içine bir soyada sahip olması zorunlu kılınmıştır. Soyad seçiminde hassas davranılmış ve önceliklerden biri sülalelerin halihazırda sahip oldukları adların kullanılması olmuştur (Akman 2015:72). Kalecik’te de sülale lakapların bazıları ailelerin sonradan soyadları olmuştur. Bunlardan biri de bildiriye başlığını veren Kambak lakabıdır. “Kambak” kelimesi Türk dil kurumunun derleme sözlüğünde “iri talaş, ağaç kabuğu, ağaç kırıntısı” (<http://www.tdk.gov.tr/>) olarak geçmektedir. Ailenin büyük dedelerinden birinin ağaç kesmesi üzerine bu lakabı aldıkları belirtilmektedir:

“Gambak işte, sabānan (sabahleyin) adam ağacı kesmiş, ondan sonra görmüşler, şu gambak ne yapıyosa, ağacı gambak yapıyo demişler. Öyle galmış adı. Ağacın gambağa, ağaç kesdimidi gambak çıkar ya, ağacın kabığı” (Maden 2016)

“Kambak” lakabının ortaya çıkışını anlatan bu olaydan daha çok bilinen Kambak’ın Ali adıyla bilinen kişiyle ilgili anlatıdır. Kambak’ın Ali bir gün halı çalmak için camiye girer; ancak yaptığı işi kendince meşrulaştırmak ve vicdanını rahatlatmak için camiden izin ister, kendi kendine cami ile konuşur ve caminin cevabını da yine kendisi verir:

“Selamünaleyküm Allahın evi dimiş, Aleykümselam Kambak’ın Ali (Hacı) dimiş, şurdan bi halı alsam bişiy din mi? Dimiş, Yo Ali dimiş, gir gir al çık çık al sana da mı teklif var dimiş. Halıyı almış gidiyomuş, camide de bi adam varmış oranın gözeticisi (duymuş), omzuna bastırmış halıyı almış götürüyomuş. Öyle derler... İşte onun için dillerine dolamışlar “Gir gir al, çık çık al sana da mı teklif var?” bu söz yerleşmiş Galeyciğin (Kalecik’in) kafasına” (Küçükterzi 2016)

Kambak’ın Ali’nin kim olduğunu tam olarak bilmeseler de ilçede pek çok kişi bu anlatıyı bilmektedir. Anlatıda dikkat çekici olan olumsuz bir davranış olarak değerlendirilen hırsızlık eyleminin anlatıldığı olayın, kişi ya da aileyi kınamak için değil, komik bulunduğu için ilçede anlatılmasıdır. Burada hırsızlık eylemi “Gir gir al çık çık al, sana da mı teklif var” sözünün gölgesinde kalmıştır. Kalecik’te deyimleşen bu söz, Kambak’ın Ali’nin kendisini Allah’ın evinin yakını olarak değerlendirildiği yaklaşımla, yakın olduğu birisinden ödünç bir şey isteyen kişiye aramızda teklif yok, istediğin gibi alıp kullan anlamında söylenmektedir. Burada lakap anlatıyı, anlatı lakabı hatırlatmakta ve beslemektedir. Böylelikle ilçenin sözlü kültüründe Kambak’ın Ali önemli bir unsur olarak yerini almaktadır; sözlü kültür unsurlarının birbiriyle etkileşim halindeki kompleks yapısı dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Kalecik ilçesinde kişi lakaplarının çok çeşitli sebeplerle kişi atfedildiği, bunlardan bazılarının sadece kişinin değil, bağlı olduğu sülalenin de lakabı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Genellikle bu kişi sülalenin “ata” olarak değerlendirdiği dedelerinden biridir; ancak en eski olmanın ötesinde bu kişilerin farklı özellikleriyle ön plana çıkan ve ilçe halkı tarafından kabul gören sıra dışı kişiler oldukları da açıktır.

Sülale lakaplarının bir kısmı belirli bir olaya dayanmakta ve bu olan adeta sülalenin köken miti olarak işlev görmektedir. Bu olay anlatıları kimi zaman ailenin maddi durumu hakkında, kimi zaman fiziksel özelliği hakkında ya da davranış ve tutumları hakkında bilgi vermekte ve o aileden gelenleri değerlendirmede yorumcul bir çerçeve oluşturmaktadır. Hem kişi, hem sülale hem de ilçe aile ile ilgili geçmişe lakaplarla taşınan bilgiler yoluyla ulaşmaktadır. Bu noktada kişi ve grup kendisine anlamlı bir zemin bulmakta ve özellikle olumlu çağrışımlı lakaplarla ailesiyle gurur duyma, farklılıklarını hissetme gibi duyguları yaşamaktadır. Böylelikle grup aidiyeti ve kimliği güçlenmektedir. Olumsuz lakapların reddi ise kabul görmeyen özellik ve geçmiş olarak nitelendirilebilir. Bu noktada lakabın kalıcılığında kabulün önemli bir rolünün olduğu görülmektedir.

Kambak’ın Ali ile ilgili anlatı ise sözlü kültür unsurları arasındaki (lakap-deyim) ilişkileri göstermesi ve sadece ilçe için anlamlı olan “Gir gir al, çık çık al sana da mı teklif var” deyiminde görüldüğü gibi söz konusu unsurların anlaşılmasında sosyal bağlamın önemini göstermesi açısından iyi bir örnektir.

Kaynakça

CAUNCE, Stephen; 2001, Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi (Çev. B. Bülent Can-Alper Yalçinkaya), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

THOMPSON, Paul, 1999, Geçmişin Sesi (çev. Şehnaz Layıkel), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1995), *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BOYRAZ, Şeref (1998), “Lakaplar Konusunda Bazı Dikkatler ve Bir Yöre Örneği”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 7, 107- 138.

- BOZKURT, Nebi (2003), “Lakap”, İslam Ansiklopedisi 27. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 65-67.
- AYDIN, Mehmet (2006), “ Adbilim Açısından. Ordu ve Samsun Ağızlarındaki Bazı Lâkaplar” Türk Dilleri Araştırmaları, 16: 25-47.
- AKMAN, Eyüp (2015), “Osmanlı Nüfus Defterlerindeki Sülale Adlarının Soy Adı Kanunuyla Aldığı Şekiller ”, 7. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri, 71-76

Kaynak Kişiler

- SAĞLAM, Sabahat (2004) Doğum yeri ve yılı 1940 Kalecik , ilkokul mezunu , ev hanımı olan kaynak kişi ile Kalecik’te , 07.09.2004 tarihinde yapılan görüşmenin ses kaydı P.K. kişisel arşivindedir.
- GEMALMAZ , Şadiye, 1928 Kalecik doğumlu, İlkokul mezunu, eski yazıyı da bilen ev hanımı olan kaynak kişi ile 15.02.2006 tarihinde yapılmış görüşmenin ses kaydı P.K. kişisel arşivindedir.
- KALE, Fatma (2004) Doğum yeri ve yılı 1946 Kalecik , ev hanımı olan, okuması yazması olmayan kaynak kişi ile Kalecik’te 06.07.2004 tarihinde yapılan görüşmenin ses kaydı P.K. kişisel arşivindedir.
- KÜÇÜKTERZİ, Ayşe Kerime (2016), Doğum yeri ve yılı 1946 Kalecik , ev hanımı olan, ilkokul mezunu kaynak kişi ile Ankara’da 07.09.2016 tarihinde yapılan görüşmenin ses kaydı P.K. kişisel arşivindedir.
- MADEN, Sebahat (2016), Doğum yeri ve yılı 1946 Kalecik , ev hanımı olan, okuma yazması olan kaynak kişi ile Ankara’da 07.09.2016 tarihinde yapılan görüşmenin ses kaydı P.K. kişisel arşivindedir.

Doç. Dr. Qalib SAYILOV
AMEA Folklor Enstisusu
qalibsayilov@mail.ru

Türk Etnik-Kültürel Düşünce Tarihinde Çoban Paradigması

1. Çoban modern Türk halkları kültüründe üreme alanı ile ilgili sanat-meslek sayılır. Fakat Türk halk kültürü tarihinin öğrenilmesi gösteriyor ki, sanat ve meslek olmak zengin içeriğe sahip çobanlık kültürünün günümüze ulaşan bir unsurudur. Eskilere göz atıldığında çoban ve çobanlık etnik kültür tarihimizin zengin anlam ve içeriğe sahip, aynı zamanda gereği öğrenilmemiş anlam paradigması olarak karşımıza çıkıyor.

2. Çobanlık öncelikle hayvancılık - qoyunçuluqla bağlı meslek faaliyeti türüdür. Hayvancılık beşer tarihinin önemli sosyal-ekonomik faaliyet alanlarından biridir. Çoban çok sonralar hayvanları otaran meslek sahibine çevrilsede, çobanlık kültürünün başlangıcında "hayvanların sahibi" arxetipi durur.

3. Çobanlık Türk tarihinde "hayvanların sahibi / Eyesi" arxetipi ile başlanarak günümüze kadar devam eden etnik-kültürel düşünce paradigmasıdır. "Hayvanların sahibi" olmak çobanı mitolojik düşüncenin nesnesine çevirmiş ve çoban sözlü kültür tarihimizde zengin semantik yapıya sahip imge olarak kalmıştır.

4. Türk sözlü kültür tarihi çoban imgesinin arxetip yapısına ait birçok anlamlı işaretleri kendisinde korumuştur. "Kitab-ı Dede Korkut" destanında çoban epik dünya modelinin önemli karakteridir. O, daima tabiat içinde - doğayla toplum arasındaki mekanda bulunmaktadır. Çoban kozmolojik semantik açıdan bir tarafı ile uzaya, öbür tarafı ile kaosa bağlıdır. Araştırmalar gösteriyor ki, destanda ister Karaca Çoban, isterse de Konur Koca Sarı Çoban kozmolojik semantikaları açısından marjinal-mediator obrazlardır.

5. Çoban'ın mitolojik "eye / sahip" fonksiyonu Azerbaycan sevgi destanı "Alı Han ve Peri hanım" destanında da korunmuştur. Burada çoban Peri hanımın namusunu koruyarak kozmik düzeni sağlar. Bu da çoban karakterinin yapısı uzayın hamisi arxetipini restorasyon sağlar.

Anahtar Kelimeler: Çoban, hayvanların hamisi, Karaca Çoban, Konur Koca Sarı Çoban, "Kitab-ı Dede Korkut".

The Paradigm of Shepherd in Turkish Ethnic-Cultural Thought System

1. Shepherd is a profession dealing with the cattle-breeding in modern Turkic peoples culture. But the studying of Turkic peoples culture history shows that profession is a factor of shepherd's culture which has rich content coming till present day. If we look through to the ancient times shepherd and shepherding emerge as a theme paradigm which is not learned completely and having a rich meaning and content of ethnic culture history.

2. First of all shepherding is a kind of profession dealing with the cattle-breeding- sheep-breeding. Cattle-breeding is one of the main social-economic activity sphere of history of mankind. Much later as shepherd turned to the employed which grazed animals, the archetype of "the owner of the animals" stands at the beginning of shepherd culture.

3. In Turkish history shepherding is an ethnic- cultural thought paradigm which begins with the archetype of "the owner of the animals" and continues till present day. Being "the owner of animals" turned the shepherd to the object of mythical thinking and shepherd remained as an image having rich semantics structure in oral culture history.

4. Turkish oral culture history keeps some meaningful signs dealing with the archetype structure of the image of shepherd. In the epos of "The Book of Dada Gorgud" shepherd is a main image of epic world model. He is situated in the space between nature and society. From cosmological semantics point of view from one side shepherd is closed to the cosmos, from other side it is closed to the chaos. The investigations show that in the epos both Garaja choban and Gonur Goja Sari Choban are marginal-mediator images from cosmological semantics point of view.

The “owner” function of shepherd is kept Azerbaijani love epos “Ali khan and Pari”. Here the shepherd protecting honor of Pari khanum supports the cosmic order. It gives opportunity to restore the archetype of protector of cosmos in the structure of shepherd image..

Key Words: Shepherd, the protector of animal, Garaja choban, Gonur Goja Sari Choban, “The Book of Dada Gorgud”.

Çobanı Oğuz Kosmosun koruyucusu kibi takdim eden Prof.Dr Seyfeddin Rzasoy Çoban parafrazına belə açıqlama verir: “Karaca Çoban mekan bakımından Kozmozla Kaozun serhedine yakın noktada yerləşir.Bura Hududdur: “Kafer aydır.”Qazanın qapulu Derbendde on bin koyunu vardır”

Kapulu Derbend- Derbend Kapısı demektir.Buradan o yana epik xronotop bakımından- özge, yad, karib dünya, kozmolojik kronotop bakımından- kaos başlıyor. Rüstem Kamal ise başka prizmadan yanaşıyor. Kara Dervend Ağzı, ifadeleridir.Kafirlerle, casuslarla ilk temas Gürcüstan ağzında, Qara Dervend Ağzında baş verir.

Kapu evin, kent kalesinin ve. S. İçile dışarısı arsında keçid-astana mekanizmidir.Bu halde Qapulu Derbent Oğuz dünyası ile ondan dışdaki Kaos dünyası arsında keçid demektir. Yene de bu halde Qazanın Derbentde on bin koyununu otaran Karaca çoban da keçid –aralık obraz, başka sözle , Kaosla elakesi olan marginal varlıktır. Kara (Karaca) işareti ile teyinlenen Çobanın eposun sekkizinci boyutunda Sarı işaretile teyinlenmiş Konur Koca Sarı çoban da marginal varlıktır. Burada çoban kültürel mahiyetinden uzaklaşır. Destanın bu boyutundan gözükür ki, Yaylada Uzun pınarın üstüne konmuş Peri Kızlardan birine Konur Koca Sarı çoban tecavüz etmekte görükyor.Ama Alı xan ve Peri, Seydi ve Sayad peri, Adıgüzel, Küçe Rza ve.b destanlarda çoban namus koruyucusu kibi şekilleniyor.Alıxan ve Peri destanından ilgili sheni bölüşmek isterdim:

“Pəri gəzə-gəzə gəlib bir derya kıyısına çatdı. Gördü bir sürü koyun otlayır, çoban da çomağa söykenib baxır.Çoban Peri hanımı görer-görmez ileri yürüdü.Gördü ki Peri hanım korkuyor, çoban dedi:

-Bacı, korkma, ileri gel görüm neçisen.

Peri ileri geldi ve dedi:

Başına döndüyüm a çoban kardeş,

Harda görsen Alı xana de gelsin.

Ağlayıram didem verir kanla-yaş,

Harda görsen Alı xanı de gelsin.

Yani tanıyarsan görceyin onu,
Oddan köyuneyidir, ateşden donu
Yaxandan tutaram kiyamet günü
Harda görsen Alı xanı de gelsin

Adım Peri hanım, Ali han putam,
Çerxi-felek bana eyledi sitem
Koymadı metlebe, murada çatam
Harda görsen ali hanı de gelsin.
Bu demde sürü uzaklaşdı.

Peri dedi:

-Çoban kardeş, bir kuzu kes, onun karnını bana ver, başıma maska düzeldib kendimi keçel köküne salacım.

Çoban bunu edince sürü uzaklaşdı.

Çoban dedi:

-Bacı , burda dur, sürünü dönderim gelirem.

Çoban gelince Peri bir name yazıb ora koyubda oranı tergetdi.

Yani nÇobana güvenmedi.

Çoban geri dönüb Perini getmiş gördü.

Evvel-evel çobana güvenmeyen Peri sonuçda çobanın kömeyine mühtac kalır.

Bu destanda Çoban kayyum, hamı kibi çıkış ediyor.

Seydi ve Peri destanında da Çobanın kultunu hissediyoruk.

“Bişudarin tesiri gitdikden sonra, Seydi ayıldı, etrafa göz gezdirdi gördü ki, kalın bir meşededir, elbisesi de kanlı.- Bes benim Perim hanı ? Kuş kanadlı Alapacsm hanı?

Kendi-kendine haykıran Seydinin sesinə çoban gelir.Gördü ki,bir cavan oğlandı.Çoban onun kim olduğunu ve neden bu hale düşdüğünü sordu.Amma Seydi ne adını dedi, ne de ki bu halını anlatdı. Birce onu dedi ki,-çoban kardeş beni kendine kardeşlige alarsanmı?

Çoban dedi:

-Aya eslini-neslini bilmeden seni nasıl kardeşige alım? Belki eşkiyasın, belki ogrusan?

Bir az mükamileden sonra Çoban Seydini hamiliye alır.

Bu mükamileden Çobanın hayırlı birisi olduğunun şahidi oluruq.

Dede Korkut destanından başlamış çoğu masal ve destanlarımızda çoban obrazı hayırveren bir obrazdır. Halk edebiyyatımızda Çobanla ilgili atasözleri, saya nağmeleri, maniler ve başka tur poetik nümuneler vardır.

Nenem,qoyunun ağı,

Dolanıb gelir dağı

Çobana çarık bağı,

Gelinlere ip ağı.

Nenem karala koyun,

Çoban yununu kırkıb

Yığar xarala koyun.

Çobanla ilgili Türk coğrafiyasında binlerce toponim ler de mevcut. Çoban dağı, Çobançatdadan yoxuşu, Çobankere köyü, Çoban yaylası ve.s.

Azerbaycanın Şirvan yöresinde meşhur Coban yaylası peşrevi aşiq manisi de vardır.

Çobanın dahi bir önemli düsturu beledir. Akşamladın kabirstana, ac kaldın çobana yetir kendini.

Çoban ata sözü

Çobanın yasdığı yasdə kayalardır

Çobansız koyunu kurd yer

Çobansız sürü olmaz

Çobansız sürü yolu şaşırar

Yağmur yağıb durarsa, çobanalladan dır deyerler.Çoban mediator kibi de deyerlendirilir.Müjdeçidir, birinin malı itdikde çobana sorar.

İlk baharın sıcak nefesini ilk gez duyan çoban. Kışın soyuğunu ilk duyan da çobandır.

Çobanlar ibadətəkar olursa cennətə girerlər deyə bir revayət də vardır. Çünki onlar hiç bir zaman kiybet etmezler.

Halk bilimində çobanın müjdeçi-mediator olduqu da dile getirilir. Karaca Çoban kendi Qazanın evinin yağmalanması olayını mediasiya formulu (yuxu) vasitesilə haber bñildigi kibi, Qzaana da ayni usulla (mediasiya förmülü ilə) haber yollayır. O, döyüşdə şəhid olmuş kardeşlerini defn edir, öldürdüğü kafirlerin leşini yığıb yandırır. Kendi gömleğini də yakıb kurumun külün yarasına basır.Yolun kıyısını alıp oturdu.Ağladı, sızladı. Aydır:-Salur Qazan, Bəg Qazan, ölümisin, Dirimisin? Bu işlərdən haberin yokmudur?

Bu kozmoloji müstevide mediatif haberleşmedir.

P.S. Türk-İslam coğrafiyasının kahramanı Ömer Halis Demirin de son durumu ayni kahramanlığa ışık tutur. Ömer de çoban olmuşdur. Görevini bitirib yene çoban olacaqdır. Ama şehit oldu! Şəhadətindən bir gün önce babasına telefon açmış, mediatif haberleşmə yapmışdır.Baba içimde ağır bir hiss var demiştir.O hiss tüm ümmətə bir mesajdır ve Ömere gelen o hissi tüm millet yaşamalıdır, yoksa nicat yokdur.

Bu milletin Ömerleri, Aksakallıları tükenmez İnşəAllah! Ve bir cümlede ifade etmək istərdim Çobanlık hem de Allah elçilerinin mesleği olmuşdur!

Kaynaklar

Seyfeddin Rzasoy, Azərbaycan Dastanlarında Şaman- Qəhrəman Arxitepi,Bakı-2015. 436s
Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F. Zeynalov və S. Əlizadənindir.Bakı-1988

Rüstəm Kamal, Kitabi-Dədə Qorqud:-nitq və davranış poetikasını.Bakı-2013

Atalar Sözü, Bakı-1985

Qalib Sayılov, Aşıq Xanmusaanın poetik irsi. Bakı-2016

Yrd. Doç. Dr. Recep TEK
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
tekrecep@hotmail.com

Din-Meslek İlişkisi Bağlamında Geleneksel Meslek Risaleleri Üzerine Bir Değerlendirme

Birkaç yapraktan veya bir iki formadan ibaret küçük kitap, kitapçık anlamına gelen risale, kültür ve edebiyat tarihimiz içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu risalecilik geleneği içerisinde geleneksel mesleklerin el kitabı ya da yasası olarak tanımlanabilecek, mesleğin sözlü geleneğe kesinleşmiş ve kalıplaşmış icrasının ve kaidelerinin yeni nesillere aktarılmasını sağlayan meslek risaleleri de ortaya çıkmıştır. Bu risalelerden her biri farklı bir mesleği konu almakla beraber yapısal olarak bütün risaleler aynı düzen içerisinde oluşturulmuştur. Besmeleyle başlayıp Arapça bir dua ile devam eden risalelerde, mesleğin piri olan peygamber belirtildikten sonra meslek içerisinde yer alan diğer pirler sıralanır. Eserlerde, erkân ve adap başlığı altında mesleği icra edenlerin uyması gereken ve daha çok İslam dinine ait kaidelere yer verilir. Daha sonra da meslek erbabının/erbaplarının iş yaparken okuması gereken ayetler, mesleğin farz, vacip ve sünnetleri belirtilip dört kapının meslek erbapları tarafından bilinmesi gerektiği özellikle vurgulanır. Dolayısıyla İslam dini mesleklerin icrasında mühim bir rol oynamakta aynı zamanda mesleğe de bir kutsiyet kazandırılmaktadır. Bu bağlamda peygamberler, İslam dininin önde gelen isimleri, ayetler, dualar, İslam inancına ait değerler ve kavramlar da canlı tutulmaktadır.

Bildiride, mesleklerin icrasında önemli ve vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkan bu din olgusu geleneksel meslek risalelerinden hareketle ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Risale, Meslek, Din

An Assessment in Traditional Profession Booklet in The Context of Religion – Profession

Booklet that means book, manual consisting of several pages or one or two forms has an important space in our culture and literature history. Inside this booklet tradition, profession booklets which can be determined as guidebook or statute of traditional professions, enable transferring conclusive and stereotyped executions and rules in oral tradition to new generations have come to light. As well as each of these booklets are about different profession, all the booklets have been structurally made in the same arrangement. In the booklets starting with Basmala and going forward with an Arabic prayer, after indicating the prophet who is the father of profession, other fathers are lined up. In booklets, rules that people must obey while practising their professions and the rules related to mostly Islam Region and are mentioned under the name of method and convenience. Then, Verses that profession experts have to read while working, religious and necessary duties, sunnas are indicated and the fact that profession experts have to know about these matters are overemphasized. Thereby, Islam Region has an important role in practising and sacralizing of professions. In this context, prophets, prominents of Islam are kept alive in verses, prayers, values and concepts related to Islam. This religion phenomenon which is an important and essential element in practising of professions will be assessed with reference to traditional profession booklets.

Key Words: Booklet, Profession, Religion.

Giriş

XV-XX. yüzyıllar arasında Çağatay yazı dilini kullanmış olan Uygurlar, bu yazı dili ile farklı türlerde çok sayıda eser vücuda getirmişlerdir. Onların ortaya koydukları bu eserler arasında risalelerin sayısı oldukça fazladır. Bu bağlamda, “Kısa yazılmış küçük kitapçık.” (Develioğlu 1996: 894), “Esasen mektup suretinde yazılan küçük kitap, bir mes’ele veya ilm ve fenne dair muhtasar te’lif” (Sami 1996: 662), “Bir saha, bir meslek ve onun tertibine, kaide ve kanunlarına ait kitapçık.” (Uygur İzahlı Lügati 1999: 568), “kitapçık” (TDK 2005: 1658) şeklinde açıklanan risale, Uygur kültür ve edebiyatında önemli bir yere sahiptir.

Risale yazma geleneğinin oldukça yaygın olduğu Uygurlarda özellikle geleneksel mesleklerin el kitabı, başvuru kaynağı durumunda olan yaşamakta olan mesleklere ait çok sayıda meslek risalesi kaleme alınmıştır. Risale olarak nitelenen bu küçük eserler, genellikle 13 cm. uzunluğunda 9 cm. genişliğinde ve daha çok cepte taşınabilecek nitelikte olan el yazması eserlerdir (Öger 2016: 1)

Uygur sahasındaki geleneksel mesleklerin sayısı kesin olarak bilinmemekle birlikte bu sahada icra edilen ve edilmekte olan iki yüzün üzerinde meslek bulunduğu tahmin edilmektedir (Öger 2016: 7). Bu meslekler, kassaplık (kasaplık), tegürdmençilik (değirmencilik), postduzluk (dericilik), reng-rizlik (boyacılık), nemed-mâllık (keçecilik), sodagerçilik (tüccarlık), çarvâdârçılık (çobanlık), mûze-duzluk (ayakkabıcılık), sabungerçilik (sabunculuk), dülgerçilik (ağaç oymacılığı), aşpezlik (aşçılık) gibi mesleklerdir ve bu mesleklerin pekçoğu bugün de icra edilmeye devam etmektedir.

Çağatay sahasında icra edilmiş ve edilmekte olan bu mesleklerden kırkına ait bugüne kadar 120 civarında risale tespit edilmiştir (Öger 2016: V) Zaman zaman bir mesleğe ait birden fazla risalenin de var olduğu görülmektedir. Bunlar farklı birer nüsha olmaktan ziyade farklı müstensihler tarafından kaleme alınmış birbirinden çok az farklılıklar gösteren çeşitlemeler olarak değerlendirilebilir.

Muhtemelen sözlü gelenekte uzun bir zamandır yaşamakta olan ve artık kalıplaşmış, mesleğe ait kurallar, dikkat edilmesi gereken noktalar, mesleğin adap ve esasları, ahlâkî normları, mesleğin incelikleri, mesleğin öncüsü ve pirleri gibi hususların yazılı hale getirilmesi ile oluşmuş bu risalelerin kim tarafından yazıya geçirildiği hakkında bir malumata sahip olunmamakla birlikte bunların XVIII ve XIX. yüzyıllarda yazıldığı tahmin edilmektedir (Öger 2016: V)

Bu risalelerin büyük bir kısmı XIX. ve XX. yüzyıllarda yabancı seyyahlar, araştırmacılar ve misyonerler tarafından Kaşgar, Hoten, Yarkent, Urumçi gibi şehirlerden satın alınarak İsveç, Rusya, Fransa, Japonya gibi ülkelere götürülmüştür (Eker ve Zal 2014: 12; Çakmak 2016: 15). Bugün Şincan Uygur Özerk Bölgesi Eski Eserler İşhanesi ve İktisadi Fenler Akademisi Kütüphanesinin dışında İsveç'in Lund Üniversitesi Kütüphanesinde, Rusya'nın Sen Petesburg Kütüphanesinde ve Fransa İlimler Akademisi Kütüphanesinde Çağatay Türkçesiyle yazılmış çok sayıda risaleye tesadüf edilmektedir (Öger 2016: 1-2)

Geleneksel mesleklere ait bu risalelerin içeriğinde belli bir sıranın takip edildiği görülmektedir. Bu sıralama risalelerin hemen hemen hepsinde çok az farklılıklarla benzerlikler göstermektedir. Bu içerik sıralaması genellikle, besmele hamdele ve salvele, İmam Ca'fer-i Sadık'tan alınan bir rivayet ve mesleğin doğuşu, mesleğin ilk piri, mesleğin farz mı vacip mi sünnet mi olduğu, mesleğin farzları vacipleri sünnetleri, mesleğin geçmiş pirleri, mesleğe ait iş ve uygulamaların, alet ve araçların hangi pirlere miras kaldığı, mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken hangi dua ve ayetlerin okunması gerektiği, şariat, tarikat, hakikat, marifet ve müşfik vb. pirlere kimler olduğu, dört tekbirin ne olduğu ve buna riayet etmenin fazileti ve getirileri, tekbir sahipliği ve tekbir sahiplerinin kimler olduğu, tekbir sahibinin vacipleri, mesleğin haram, günah ve edepleri, meslek risalesinin ehemmiyeti ve dua şeklindedir.

Meslek Risalelerindeki Din-Meslek İlişkisi

a. Risalelerin Giriş Bölümleri:

Risalelerin dinî hüviyeti onun ilk satırlarından itibaren kendisini gösterir. İslam kültür geleneği içerisinde kaleme alınan eserlerde olduğu gibi hemen hemen bütün risaleler “Bismillâhirrahmânirrahim. Elhamdüli’llâhi rabbi’l âlemin. Ve’l âkıbetu li’l-muttakin. Ve’s-salatu ve’s-selamu ‘alâ rasulihî Muhammedin ve âlihi ve eshâbihi ecma’in” şeklinde ifade edilen Allah'ın “Rahman” ve “Rahim” adlarının zikredildiği “besmele”, ardından Allah'a hamd ve şükür bildiren “hamdele” ve sonra da Hz Peygamber'e salat ve selam getirmeyi ifade eden “salvele” ile başlar.¹ Bu girişle daha başlangıçta risalenin ve onun muhtevasının kutsiyeti okuyucuya/meslek erbabına hissettirilmiş olur.

b. Peygamberler:

İnsanoğlu yaşadığı dünyayı, kâinatı, yaratılışı, etrafında gördüğü çeşitli eşya ve nesnelere, varlıkları, tabiat olaylarını vb. idrak etmek, bunlara dair zihinlerindeki sorulara cevap vermek, onlara ve onların oluşumlarına dair mantıklı açıklamalar getirmek üzere mitolojik metinler, anlatılar üretmişlerdir. Bu metinlerde Tanrı, yardımcıları vasıtasıyla insanlara yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan şeyleri, ekmek yapmayı, balık tutmayı, hayvan beslemeyi, elbise yapmayı, avcılığı vb. öğretmiştir² (Ögel 1993: 458, 464).

Mitolojik eserlerde ve anlatılarda görülen ve ilk buluşları insanlara öğretirken onların yaşamlarını kolaylaştıran bu olağanüstü tanrısal figürlere “kültür kahramanı” “kültür medeniyet kahramanı” ya da “medenileştirici kahraman” denilmektedir (Aça 2000: 43; Mc Cants 2012: 13). Bunlar buldukları toplum içerisinde birtakım üstün vasıfları ile ön plana çıkmakta ve temel model rolleriyle içinde yaşadıkları toplumun hayatını kolaylaştırmaktadırlar (Aça 2000: 43; Kaynak 2012: 681). Ancak bu insanlar sadece bu üstün vasıflarından dolayı değil aynı zamanda toplum içerisinde kendilerinden çekinilen saygı duyulan kutsal kişiler olmalarıyla da dikkat çekmektedirler.

Kültür inşacıları olan ve insanlara sosyal hayatla ilgili ilk bilgileri aktaran (Duymaz ve Şahin 2010: 107-108) bu kültür medeniyet kahramanları, mitolojik metinlerden günümüze Tanrılar yarı Tanrılar, peygamberler ve daha insanî vasıflara bürünmüş kutsal kişilerdir. İslamiyet ile birlikte mitolojik metinlerdeki Tanrı ve yarı Tanrıların yerini peygamberler ve veli, evliya gibi kendilerine olağanüstü vasıflar atfedilen kimseler almış, bunlar çeşitli sanatların ve mesleklerin kurucusu, birtakım alet, araç ve gereçlerin ilk mucidi kabul edilmişlerdir. Sonraki dönemlerde de onların bu vasıfları, kutsallıkları ve saygınlıkları devam etmiştir (Aça 2000: 45).

Her mesleğin geleneksel kültürü içerisinde oluşmuş meslek folkloru çerçevesinde Hz Adem, ekincilerin; Hz. Nuh, tüccarların ve gemicilerin; Hz. Musa, çobanların; Hz. Lokman, hekimlerin; Hz. Yunus, balıkçıların; Hz. İsa, gezginlerin; Hz. Davud, demircilerin; Hz.

¹ Bazı risalelerin besmele yerine “euzü besmele” ile başladığı, “hamdele” kısmında ise Fatiha suresinin yer aldığı görülmektedir. bkz. Çakmak 2016: 114, 132, 164.

² “Altay Yaratılış efsanesinde Erlik Körmös tarafından kandırılan Eje ve Törüngey’e Tanrı Kuday yaşamlarını sürdürebilmeleri için Maytere’yi gönderir. Maytere insanlara pek çok şey öğretir, araba yapar, aş olarak ot köklerini ısırgan vesaire otları tayin eder. ...Mangdaşire olta yaptı. Balık avladı, tüfek barut icat etti. Sincap vurdu, tanrının buyurduğu gibi insanlara bir çok şeyler öğretti.” (İnan 1986: 15-16).

İbrahim, fırıncıların; Hz İdris, terzilerin; Hz Yusuf, saatçilerin; Hz. Şit, dokumacıların; Hz Muhammed, tacirlerin; Selman-ı Pak, berberlerin; Hasan Basri, ayakkabıcıların; Abdülmecid Ayine Pak, kalaycıların; Habib Neccar, marangozların; Şeyh Şâzeli, kahvecilerin; Âhi Evran, dericilerin; Zeynel Abidin, boyacıların; Hallac-ı Mansur keçecilerin piri olarak kabul edilmiştir (Aça 2000: 45; Solak 2009: 15; Duymaz ve Şahin 2010: 108).

Bu bağlamda geleneksel meslek risalelerinde de meslek pirlерinin genellikle peygamberler olduğu görülmektedir. Mevcut risalelerde değirmenciliğin piri Hz. İlyas; mûze-duzluğun (ayakkabıcılık) piri Hz. Salih; reng-rizliğin (boyacılık) piri Hz. İsa; demirciliğin piri Hz. Davud; nemed-mallığın (keçecilik) piri Hz. Nuh; çârvâdârçılığın (çobanlık) piri Hz. Adem; Bafkârlığın (Dokumacılık) piri Hz. Şis/Şit ve Sodagerçiliğın (tüccarlık) piri Hz. Muhammed ve kasaplığın piri Hz. Musa'dır.

c. Mesleklerin Doğuşu, Öncü Şahsiyetin Belirlenmesi ve Cebrail'in Rolü:

Risalelerde Allah'ın dinini yaymak ve onun dinle ilgili emir ve yasaklarını iletmek için seçtiği yolla meslek pirinin belirlenmesi ve ona mesleğin öğretilmesi arasında benzerlikler olduğu görülmektedir. Risalelerin başında nakledilen bilgilere göre Allah, mesleğin kurucusu olarak belirlediği peygamber ya da kutsal kişiye Cebrail aracılığıyla haber göndermekte ve yine Cebrail aracılığıyla ona mesleği öğretmektedir. Dolayısıyla mesleğin piri sıradan bir kimse değil; bizzat Allah tarafından seçilmiş ve Cebrail vasıtasıyla Allahla irtibat kuran kutsal bir elçidir.

d. Peygamberler Dışındaki Diğer Dinî Kimliğe Sahip Şahsiyetler:

Risalelerde mesleğin ilk pirinin yanı sıra meslekte söz sahibi olmuş geçmiş pirlерle birlikte şeriat, tarikat, hakikat, mezhep ve müşfik pirleri olarak ifade edilen pirlер tek tek sıralanır. Bu pirlер arasında Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in yanı sıra dört halife, dört büyük melek, dört mezhep önderi ve Şeyh Şemseddin Tebrizî, Hz Mevlana, Ahmet Yesevî gibi İslam dininin önde gelen şahsiyetleri yer alır.³

e. İş ve Eylemlerle Mesleklerde Kullanılan Araç ve Gereçlerin Kökeni ve Bunların Önemi:

Mesleğin kutsiyeti ve dinî hüviyeti onun kurucusunun veya ilk pirinin kutsal bir kişi olması ile sınırlı değildir. Meslek kültürü içerisinde yapılan her eylem, kutsal varlıkların ve ataların yaptıklarının bir tekrarı kabul edilerek kutsallarla örülmüştür (Aça 2000: 44-45). Bu bağlamda meslek risalelerinde meslekle ilgili iş ve eylemlerin, meslekte kullanılan araç ve gereçlerin, nesnelere kökenini bir peygambere ya da kutsal bir kişiye dayandırılmıştır. Mesela değirmencilik risalesinde değirmene gelenlere aş vermek, Hz. Muhammed Mustafa'dan; değirmene tuz sürmek, Hz. İbrahim'den; değirmene tuz vermek, Hz İlyas'tan; değirmencilik mesleğine ait küçük ayrıntı ve sırlar, Hz. Şah Nakşibendî'den kalmıştır. Yine Rengrizlik risalesinde, kırmızı, zeytin, yeşil, kara, çılan ve nohut rengi, Hz Ali'den; turuncu ve sarı renk, Abdullah Mağribî'den kalmıştır. Kasaplık risalesinde de mesleğe ait iş ve uygulamalardan pay almanın, Ömer Abdülaziz'den, kenare ağacının, Hz. Civanmerd Veliyullah'dan; hayvanı kestikten sonra asmanın, Hz. İsrail'den; hayvanın derisini yüzmenin ise Hz. Civanmerd Şeyhî'den kaldığı ifade edilir.

³ bkz. Değirmencilik risalesi (Sen Petersburg A 408), Reng-rizlik risalesi (Lund Prov 68), Kassaplık risalesi (Lund Prov 36), Nemed-mâllık risalesi (Lund Prov 403).

Bu ifadelerle mesleğin icrası esnasındaki her aşamaya bir kutsiyet atfedilerek meslek erbabının, işinin her safhasında gereken dikkati ve özeni göstermesi, işine saygı duyması, meslekle ilgili iş ve işlemlerin gerçekleştirilmesi, araç ve gerecin kullanılması esnasında bu kimseleri yâd ederek isimlerinin ve hatıralarının canlı tutulması amaçlanmış olabilir.

Meslek risalelerinde belirtildiği üzere meslek erbabının geçmiş pirleri ve onların isimlerini bilmesi yeterli değildir. Meslek erbabının sabah akşam bu pirleri anması, onlara dua etmesi ve onlar adına tekbir göndermesi gerekmektedir. Bunları yapmadığı takdirde İslam inancı çerçevesinde cezalandırılacak olan kişinin yediği helal olmayacak, kıyamet gününde utanç içinde dirilecek ve kıyamet günü pirlere ona şefaatçi olmayacaktır.

f. Mesleğin Geçmişi Hakkındaki Rivayetler:

Risaleler incelendiğinde mesleğin geçmişi, kökeni hakkındaki bilgilerin İmam Cafer-i Sadık'a⁴ dayandırılarak İmam Cafer-i Sadık'ın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Şîf inancındaki İsnâaşeriyye'nin⁵ altıncı, İsmâilliye'nin⁶ beşinci imamı olan ve Ca'feri fikhının kurucusu sayılan (Öz 1993: 1) İmam Cafer-i Sadık hemen hemen bütün risalelerde ravi olarak karşımıza çıkar ve mesleğin doğuşu ve ilk piri ile ilgili bilgiler ondan nakledilen rivayetlere dayandırılarak anlatılır. Risale-i Kassaplık'ta İmam Cafer-i Sadık'a dayandırılan rivayet şöyle nakledilir: "Amma hazret-i seyyidina İmam Cafer-i Sadık ve reh-nümâ-yı muvafık radiyallâhu Teala andağ rivayet kılıpdurlar kim künlerde bir küni Hak Teala'dın emri-ferman hitap boldu ki Hazret-i Cebrail aleyhisselamğa derhal barıp Hazret-i Civanmerd Veliğa kassaplık ahkâmını ta'lim bergil dip Tarfetu'l 'ayn içinde Hazret-i Cebrail aleyhisselam kelip Hazret-i Civanmerd Veliyullahğa kassaplık hünerini ta'lim berdiler (Çakmak 2016: 185).

Yukarıda da görüldüğü üzere mesleğin doğuşu ile ilgili olarak İmam Cafer-i Sadık'ın rivayetlerine dayandırılan anlatılarda mesleğin ilk piri sayılan peygamber ya da kutsal/yarı kutsal kişiye Allah'ın emrine ulaştırılan ve bu emir doğrultusunda meslekle ilgili ilk ve temel bilgileri öğreten Allah'ın dört büyük meleğinden biri olan Cebrail'dir. Allah'ın dinini, vahiylerini onun peygamberlerine ileten, Allah ile peygamberler arasındaki irtibatı sağlayan Cebrail, elçilik görevini bu kez mesleğin seçilmiş pirine Allah'ın emrini ileterek ve meslekle ilgili gerekli bilgileri ona öğretmek üzere yerine getirmektedir. Bu ifadelerle mesleğin asıl kaynağının Allah olduğu, mesleğin insanoğlunun yaşamını kolaylaştırmak için bizzat Allah tarafından insanlara bahşedildiği vurgulanmakta; böylece de mesleğin kutsiyeti ve neden kutsal olduğu da açıklanmaktadır. Aynı zamanda yukarıda da ifade edildiği üzere Allah'ın dinini yaymak için gönderdiği peygamberler gibi mesleğin piri, önderi kabul edilen kimselerin de seçilmiş kimseler olduğu hatırlatılarak mesleğin kendisi gibi onlara duyulması gereken saygı da vurgulanmaktadır.

g. Meslekle İlgili Kural ve Kaideler:

Risalelerde her meslek erbabının mesleği ile ilgili olarak uyması, riayet etmesi gereken kurallar sıralanmıştır. Bu kurallar mesleklere göre farklılıklar gösterebilmekle beraber hemen hemen bütün risalelerde meslekle ilgili bu kurallar açıklanırken dinî terminolojiden yararlanılmıştır. Risalelerde bu hususlarda gerekli bilgiler verilirken farz, vacip, sünnet, müstehap, mübah, haram, helal gibi dinî terimler kullanılmış ve açıklamalar maddeler halinde

⁴ İmam Ca'fer-i Sadık için bkz. Öz 1993: 1-3.

⁵ On iki imam sistemini benimseyen Şîf fırkası. bkz. Fığlalı 2001: 142-147.

⁶ bkz. Öz ve eş-Şek'a 2001: 128-133.

bu başlıklar altında sıralanmıştır. Örneğin kasaplık risalesinde mesleğin farzları şöyle ifade edilir: 1. Müslüman olmak, 2. Haramdan uzak durmak 3. İşini iyi bilmek 4. Hünerinden şaşmamak 5. Tarikat risalesine sahip olmak 6. Rızkını Allah'tan istemek 7. Beş vakit namazı terk etmemek 8. Dükkâna gelen her mal için dört tekbir getirmek.⁷

Değirmencilik mesleğinin bid'atları ise şöyle sıralanır: Yalan söz, haram yemek, şeriata aykırı iş yapmak, değirmene girerken abdest bozmak, birbirlerinin müşterisini çalmak, iş âletlerini birbirlerine gönülsüz vermek, birbirlerine ihanet etmek, bu risaleyi koruyup yanlarında bulundurmamak⁸.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere meslek mensuplarının dikkat etmesi gereken bu hususlarla İslam dininin ahlâk anlayışı arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu durum, meslek içerisinde yer alan çıraqlara meslek öğretilirken aynı zamanda bu çıraqların dinî bir eğitim sürecine de tabi tutulduğunu, mesleğin kural ve kaideleri ile beraber İslam dininin ahlâk, edep ve erkânının onlara telkin edildiğini açıkça göstermektedir.

h. Risalelerin Dayandığı Temel Kaynaklarla Dinî Kavramlar:

Dinî hüviyete sahip bu tarz eserlerde temel kaynak Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadisleridir. Bütün risalelerde Kur'an-ı Kerim'in sûre ve âyetlerine Hz. Peygamberin hadislerine yer verilmekle birlikte sûre ve âyetlerin özellikle mesleğe ait iş ve işlemler gerçekleştirilirken kullanıldığı görülmektedir. Meslek erbabının mesleği ile ilgili işi icra ederken hangi aşamada hangi sûreyi ya da âyeti okuması gerektiği risalelerde ayrıntılı bir biçimde belirtilmiştir. Örneğin Kasaplık risalesinde kasap hayvanı keserken Asr sûresini, atı keserken İnşirah sûresini okumalıdır. Kasap hayvanı yararken Beled sûresinin 8., 9. ve 10. ayetlerini, eti çengele asarken Yasin sûresinin 9. ayetini, eti tartarken Zilzal sûresinin 7. ve 8. ayetlerini⁹; Değirmencilik risalesinde payı belirlerken İnsan sûresinin 1. âyetini, kulak denilen değirmen taşını döndürmeye yarayan kolu kaldırdığında Kureyş sûresinin 2. ve 3. âyetlerini¹⁰; Reng-rizlik risalesinde Nili (mavi renk elde edilen maden) yumuşatırken Yasin sûresi 60. âyeti, Nili kumaşa koyarken ise Yasin suresi 9. âyeti¹¹ okumak gerekir.

Risalelerde âyetler zaman zaman eksik verildiği gibi risalelerde âyet olduğu belirtilen bazı Arapça ibarelerin de âyet olmayıp dua olduğu görülmektedir. Mesela değirmencilik risalesinde geçen ve âyet olduğu belirtilen “*Subhâne ‘ l muḫ adderili mā yeṣā‘ u bi ḫ udretihi li mā feḡul mā yüriydübi ‘ izzetihi*”¹² ifadesi Hacet duası olarak bilinen bir duadan alıntıdır. Yine Reng-rizlik risalesinde geçen ve âyet olduğu söylenen “*Yâ gıyâsel müstegisine yâ hannân yâ mennân yâ hayyu yâ kayyûm*”¹³ ve “*Bismillâhi ve billâhi ve minallâhi*”¹⁴ ifadeleri de birer duadır.

⁷ bkz. Lund Prov 36; Çakmak 2016: 186.

⁸ bkz. Sen Petersburg A 408.

⁹ bkz. Lund Prov 36, Çakmak 2016: 187.

¹⁰ Sen Petersburg A 408.

¹¹ bkz. Lund Prov 68, Çakmak 2016: 179.

¹² Sen Petersburg A 408.

¹³ Daha çok Allah'ı zikretmek için günde birkaç kez söylenen duadır. bkz. Lund Prov 68, Çakmak 2016: 180-181.

¹⁴ “*Allah'ın adı ve zatı ile Allah'tan (bizi yaradan odur ve ona taraf döneceğiz)*” manasında bir duadır. bkz. Lund Prov 68, Çakmak 2016: 180-181.

Risalelerde âyetlerle ilgili dikkat çekici bir diğer husus da âyet ile bağlam arasındaki uyumsuzluktur. Risalelerde, meslekle ilgili iş ve işlemlerle ilişkilendirilen âyetlerin zaman zaman örtüşmediği görülmektedir. Örneğin Risale-i Kasaplık'ta kasabın eti teraziye koyarken söylemesi gereken “*Nasrun minallahi ve fethun karib ve beşşirü'l mü'minin*¹⁵” âyeti ile Risale-i Değirmencilik'te değirmencinin değirmenin üst taşını yerine koyarken söylemesi gereken “*Lā yetekellemūne illā men ezine lehur raḥ mānu ve ḵ āle sevābā*¹⁶” âyeti arasında mantıksal bir ilgi bulunmamaktadır.

Bütün risalelerde üzerinde durulan önemli bir dinî unsur da tekbir ve “*Allahu ekber Allahu ekber lâ ilāhe illallāhu vallāhu ekber Allahu ekber velillāhil hamd*¹⁷” olarak zikredilen dört tekbirdir. Risalelere göre sahib-i tekbirlik makamındakiler, Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, ve Hz. Muhammed'dir.¹⁸ Risalelerde hangi durumlarda tekbir getirmenin farz, vacip ve sünnet olduğu, bunların terk edilmesi hâlinde kişinin düşeceği durum ve yapılması gerekenler, tekbir-i beka, tekbir-i fena, tekbir-i rıza, tekbir-i safa, hutbe tekbiri, kible tekbiri¹⁹ gibi tekbir çeşitleri üzerinde durulur ve bunlar açıklanır.

Risalelerde meslek erbabının sürekli tekbir getirdiği takdirde kazancının çok bereketli olacağı, dört mürsel peygamberin sevabına mazhar olacağı; yine hem tekbir söyleyenlerin hem de tekbir alanların anasından yeni doğmuş gibi olacağı belirtilir. Risalelerde, tekbirsiz iş yapmanın ve tekbiri şartları ile bilmeyen kişinin ise kazandığı her lokmanın haram olacağı ve bu kişinin günden güne daha kötü bir duruma düşeceği gibi dört tekbiri yerine getirmeyen kişinin çirak yetiştiremeyeceği de ifade edilerek tekbirin ve dört tekbirin ehemmiyeti özellikle vurgulanır.

Risalelerdeki bu açıklamalardan da görüldüğü üzere kişinin kazandığının helal ve bereketli olması, dört mürsel peygamberin ve Allah'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanması için işini düzgün ve dosdoğru yapması yeterli değildir. Yediğinin helal olması, bereketli olması, işinde başarılı olması, çirak yetiştirmesi, geçmiş pirlere ve dört mürsel peygamberin sevabına erişebilmesi için Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü ifade eden tekbiri şartları ile bilmesi, onu dilinden düşürmemesi, her işine onunla başlaması gerekmektedir. Tekbir, bu yönüyle meslek erbabının sihirli, altın anahtarı olarak karşımıza çıkmakta, yapılan işe kutsallık kazandırmakta, onu İslamî bir çehreye büründürerek helal dairesine sokmaktadır.

1. Meslek Risalesinin İşlevi ve Önemi:

Meslek, mesleğe ait iş ve hususiyetler gibi risalelerin kendisi de meslek erbapları için büyük bir kutsiyeti haizdir ve risaleler âdeta meslek erbaplarının kutsal kitabı hükmündedir. Risalelerin muhtevasında belirtildiği üzere meslek risalesine sahip olmak hem farz hem vacip hem sünnet hem de müstehaptır. Risalelerde geçen mesleklere ait sünnetler, vacipler, meslek erkânı arasında risale sahibi olmak da yer alır.²⁰ Ancak meslek erbabının meslek risalesine sahip olması da yeterli değildir. Meslek erbabı, risaleyi sürekli yanında bulunduracak, onu koruyup muhafaza edecek, özellikle pazartesi perşembe ve cuma günleri ya da haftada, ayda

¹⁵ “Ve uhrâ tuhibbūnehâ, nasrun minallâhi ve fethun karîb (karîbun), ve beşşiril mu'minîn (mu'minîne).” şeklinde olan ve “Seveceğiniz bir diğer (nimet) daha var; Allah'tan yardım ve yakın bir zafer! Müjdele mü'minleri!” anlamına gelen Saff suresinin 13. âyeti. bkz. Lund Prov 36, Çakmak 2016: 186-187.

¹⁶ “Rahmân'ın izin verdikleri dışında hiç kimse konuşamaz. İzin verilen de doğruyu söyler.” şeklinde açıklanan Nebe suresi 38. ayetinin sonraki kısmıdır. bkz. Sen Petersburg A 408.

¹⁷ bkz. Lund Prov 68, Çakmak 2016: 127, 184.

¹⁸ bkz. Lund Prov 403, Çakmak 2016: 127.

¹⁹ bkz. Lund Prov 68, Lund Prov 36, Çakmak 2016: 130, 138, 169, 183-184

²⁰ bkz. Sen Petersburg A 408, Lund Prov 36, Lund Prov 68.

veya yılda bir defa okuyacak; okuma-yazma bilmiyorsa da bir başkasına okutup dinleyecektir.²¹

Meslek erbabının risaleyi yanında bulundurmaması bid'at olduğu gibi²² risalesiz sanat icra etmesi de haramdır ve böyle kişilerin çırak yetiştirmesi de mümkün değildir.²³ Yine risaleyi koruyup muhafaza etmeyen kişilerin dükkân açmalarının da uygun olmadığı risalelerde bilhassa belirtilir.²⁴

Risalelerde, meslek risalesinin kendisi ile ilgili bu hususlar çok sert ve kesin ifadelerle hükme bağlanmıştır. Buna göre meslek risalesine sahip olup onu yanında taşıyan, onu özenle saklayıp koruyan kişinin/ustanın bereketi artacak, iki dünyada mutlu, mesut olacak, rahata ve refaha kavuşacak, kötü gün görmeyecek, kıyamet günü yüzü ayın on dördü gibi dirilecek ve üstatlar onu dost tutup ona şefaati olacaklardır.

Kişi/üstat bunun aksini yaptığı takdirde ise kazandığı ve yediği haram olacak, günden güne daha kötü bir duruma düşerek çeşitli felakete dâçar olacak, kıyamet günü utanç içinde kalacak ve yüzü domuz suresinde dirilecek, gelmiş geçmiş bütün pirlere de ondan uzak duracaklardır.

Risalelerde yer alan bu ifadelerden görüldüğü üzere Allah'ın insanlara bahsettiği meslekler ve onların kural ve kaidelerini, erkân ve âdâbını, iş ve işleyişini, mesleğin geçmiş pirlere vb. ihtiva eden meslek erbaplarının başvuru kaynağı olan ve mesleğin Allah tarafından bahşedilmesi dolayısıyla da kutsal sayılan meslek risalesine gereken saygı ve değer gösterilmesi meslek erbapları için en başta gelen kurallardan biridir ve bu kural, İslam dini çerçevesinde ödül ve ceza mekanizmasına tâbi tutularak zorunlu kılınmakta, bağlayıcı hâle getirilmektedir.

Allah'ın peygamberlerine gönderdiği kutsal kitaplar nasıl inkâr edilemez ve yüce yaratıcının, âyetleri ile insanlara bildirdiği emir ve yasaklar, nasihâtler görmezlikten gelinemez, hafife alınamaz ve kulak ardı edilemezse; her meslek için vücuda getirilen bu risaleler olmadan, onu okumadan, ona vâkıf olmadan ve ona gereken ehemmiyeti göstermeden de meslek erbabı olunamamakta ve meslek icra edilememektedir. Müslümanım diyen ve âhiret inancına sahip olan her meslek erbabının gerek bu dünyadaki gerekse de ahiretteki kurtuluşunun, rahat ve huzurunun, bolluk ve bereketinin, helalin anahtarı meslek risalesidir.

Sonuç

Geleneksel meslek risalelerinde baştan sona dinî bir kimlikle karşılaşılmaktadır. Bütün risaleler, besmele, hamdele ve salve ile başlayarak Allah'ın adı zikredilip ona hamd ve şükür bildirildikten sonra Hz Peygamber'e salat ve selam getirilmektedir.

Risalelerde, meslek kutsal kabul edilmektedir. Çünkü mesleğin kaynağı Allah'tır. Allah, seçilmiş kişiye haberci meleği Cebrail aracılığıyla bunu tebliğ etmekte ve meslek de bu kişiye yine Cebrail aracılığıyla öğretilmektedir.

²¹ bkz. Sen Petersburg A 408, Lund Prov 36, Lund Prov 68.

²² bkz. Sen Petersburg A 408.

²³ bkz. Lund Prov 36.

²⁴ bkz. Lund Prov 68.

Meslek pirlarına bakıldığında bunların genellikle peygamberler olduğu görülmektedir. Allah'ın varlığını ve birliğini, emir ve yasalarını insanlara bildirmek için seçilmiş olan peygamberler aynı zamanda bir meslek sahibi olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Onlar kendileri ile ilişkilendirilen mesleğin kurucusu, ilk piri, ilk üstadıdır. Mesleğin kaynağı Allah olduğu gibi onun ilk icracısının da bir peygamber olması mesleğin dinî bir zırla çevrenmesine ve mesleğin sıradanlıktan kurtulup kutsî bir hâl almasına vesile olmaktadır. Bu durum herhangi bir meslekle işğal eden meslek erbabının kendisini o peygamberin bir temsilcisi gibi görmesine ve onun vasıtasıyla da dolaylı olarak Allahla bir muhabbet bağı kurmasını sağlamıştır.

Risalelerdeki dinî hüviyet mesleğe ait iş ve işlemler icra edilirken araç ve gereçler kullanılırken de kendisini gösterir. Risalelerde, meslekle ilgili iş ve eylemler, meslekte kullanılan araç ve gereçler bir peygambere, kutsal bir kişiye dayandırılarak bunlar kutsanmıştır. Böylece mesleğin her aşamasına, meslekle ilgili olarak kullanılan her araç ve gerece dinî bir anlam yüklenmiş, onlara kutsallık kazandırılmıştır. Bu durum, meslek erbaplarının işlerinde titiz olması, araç ve gereçlerini düzgün kullanması için itici bir güç oluşturmuştur.

Risalelerde mesleğin geçmişi ve kökeni hakkındaki bilgiler İmam Caferi Sadık'a dayandırılarak dinî bir kimlik referans gösterilmiştir. Böylece anlatılanlara inandırıcılık kazandırılmış, bunların doğrulukları pekiştirilmiş, sorgulanmasının ve inkârının önüne geçilmiştir.

Risalelerde mesleğe ait kural ve kaideler açıklanırken dinî terminolojiden yararlanılmıştır. Zira bu kural ve kaideler risalelerde farz, vacip, sünnet, müstehap gibi terimler altında sıralanmıştır. Bu terimler altında sıralanan hususlarla İslam dininin ahlâk anlayışı, edep ve erkânı arasında da ortaklıklar olduğu görülmektedir. Bu, meslek içerisinde dinî bir eğitim sürecinin olduğunu ve çiraklara meslek ile beraber İslam dininin esaslarının da öğretildiğini göstermektedir.

Risalelerde karşımıza çıkan bir başka dinî husus da bu metinlerde sıkça yer alan sûre ve âyetlerdir. Mesleğe ait iş ve işlemlerin gerçekleştirilmesi sırasında belli sûre ve âyetlerin okunması gerektiği risalelerde sıkça ifade edilmiştir. Mesleğe dair hangi aşamada hangi sûrenin ya da âyetin okunması gerektiği eserlerde ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir. Bununla yapılan eylemin kutsiyeti perçinlenmiştir.

Tekbir ve dört tekbir de risalelerin dinî hüviyeti içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hemen hemen bütün risalelerde tekbir getirmenin farz, vacip, sünnet ve müstehap olduğu durumlar, tekbir çeşitleri tekbinin ve tekbir getirmenin faziletleri üzerinde durulur.

Geleneksel meslek kültürü içerisinde mesleğin kendisi, onun kural ve kaideleri gibi meslek risalesi de kutsal kabul edilmiştir. Risaleler, meslek erbaplarının âdeta kutsal kitabıdır ve bu nedenle de Kur'an-ı Kerim gibi ona saygı duyulması, sahip olunması, onun korunup muhafaza edilmesi ve belli aralıklarla okunması gerekmektedir.

Risalelerde ödül ve ceza hususu da dinî bir çerçevede ele alınmıştır. Ödül ve ceza helal-haram, bereket-bereketsizlik, şfaat-lanet, dünya-âhiret, cennet-cehennem gibi İslamî temeller ve ölçüler dairesinde değerlendirilmiştir. İslamî ödül ve ceza mekanizması, meslek erbabının mesleğe ilişkin kural ve kaidelere uymasını zorunlu hale getirmiş, onu bağlayıcı kılmış ve onun için bir tehdit unsuru olmuştur.

Sıralanan bu hususlar, meslek risalelerinin dinî bir kimliğe sahip olduğunu, risalelerin teşekkülünde ve şekillenmesinde İslamiyet'in büyük bir tesirinin olduğunu açıkça göstermektedir. Meslek risaleleri kutsal kabul edildiği gibi mesleğe ait bütün hususlar da dini bir temele oturtulmuştur.

Kaynakça

Basılı Eserler

- AÇA, Mehmet (2000) “‘Kültür Medeniyet Kahramanları’ ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkür Etmiş Bazı Efsaneler”, *Milli Folklor*, 45: 43-52.
- ÇAKMAK, Serkan (2016) *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri*, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1996) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*, (Yay. Haz. Aydın Sami Güneçal), 13. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DUYMAZ, Ali ve ŞAHİN, Halil İbrahim (2010) “Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Milli Folklor*, 87: 101-112.
- EKER, Ümit ve ZAL, Ünal (2014) “Risale-i Temürçilik”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 4: 11-23.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (2001) “İsnâaşeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXIII: 142-147.
- İNAN, Abdülkadir (1986) *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, III. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KAYNAK, İ. Hakkı (2012) “İnsanın Anlam Arayışında Mitlerin Rolü”, *Batman University Journal of Life Sciences*, I, 1: 673-682.
- MCCANTS, William F. (2012) *Kültür Mitleri*, (Çev. Merve Tabur), İstanbul: İthaki Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993) *Türk Mitolojisi I*, 2. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖGER, Adem (Ed.) (2016) *Risâle-i Tegürmendçilik*, Ankara: Gazi Kitabevi.
- ÖZ, Mustafa (1993) “Ca’fer es Sâdik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, VII: 1-3.
- ÖZ, Mustafa ve EŞ-ŞEK’A, Mustafa Muhammed (2001) “İsmâiliyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXIII: 128-133.
- SAMİ, Şemseddin (1996) *Kâmûs-ı Türkî*, 7. Baskı, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- SOLAK, Fahri (2009) *Ahilik Kuruluşu, İlkeleri ve Fonksiyonları*, İstanbul: İTO Yayınları.
- TDK Türkçe Sözlük (2005) 10. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi (2011) *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli*, (Yay. Haz. Ali Arslan, Cengiz Yağcı), İstanbul: Hikmet Neşriyat.

El Yazması Eserler

- Risale-i Kassaplık, Lund Prov 403, İsveç: Lund Üniv. Kütüphanesi.
- Risale-i Reng-rizlik, Lund Prov 68, İsveç: Lund Üniv. Kütüphanesi.
- Risale-i Tegürmendçilik, Sen Petersburg A 408, Rusya: Sen Petersburg Kütüphanesi.

Arş. Gör. Dr. Reyhan Gökben SALUK
Gazi Üniversitesi
reyhangokbensaluk@gmail.com

Türk Folklorunda Doğum Lekesi

Geleneksel doğum öncesi ve sonrası uygulanan pratiklerin ve buna bağlı olarak gelişen halk inançlarının günümüzde de geçerliliğini koruyan ve kültürümüzü besleyen önemli bir olgu olduğu bilinmektedir. Hamilelik süresince annenin ve bebeğin korunması amacıyla gerçekleştirilen uygulamaların çoğunun, nesilleri korumak amacı da taşıdığı görülmektedir. Halk inançları bağlamında düşünüldüğünde de doğum lekesi kavramının geçmişten günümüze aktarılan inanç dünyasının devamlılığına işaret ettiğine dair izler bulunmaktadır. Bu uygulamalara bir örnek olarak verebileceğimiz doğum lekesi ve etrafında teşekkül eden inanç dünyası; hamile kadının yediği, içtiği yiyecek ve içeceklerin bebeğin gelişimini, doğum sonrası bedensel yapısını nasıl etkilediğini ve yazgısını nasıl şekillendirdiğini çeşitli yollardan izah etmektedir. Bildiride doğum lekesi etrafında teşekkül eden pratiklerin geçiş ritüelleri içindeki yeri, inanç dünyamızda bu kavram etrafında karşımıza çıkan sembolik unsurların incelenmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda doğum lekesi kavramının kültürel izlerinin din, mitolojiye de dair çok önemli referanslar içerdiği özgün örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: din, mitoloji, doğum lekesi, geçiş ritüelleri, halk inançları.

Birthmarks in Turkish Folklore

It is known to be an important phenomenon that is the traditional pre-natal and post-practices and folk beliefs which have evolved accordingly, are still valid today and feeds our culture. During the pregnancy most of the practices intended to protect the mother, baby and also to protect the generations. As considering according to folk beliefs, the concepts of birthmarks, the continuity of folk beliefs transferred from past to present has some evidence that pointed out traces. An example that we give as in these practices that birthmarks and folk beliefs which occur around it, explain the pregnant woman's eatings and drinks which are really important for the baby's development, how it affects the physical structure of the newborn and how it shaped the destiny in many ways. In this manuscript, it is aimed the practice consisting of around birthmark place of passage rituals, the analysis of the symbolic elements that we face around the concept of folkbeliefs in our world. In this context, the cultural traces of the concept of birthmark contains many important references about the mythology, religion has tried to explain with specific examples.

Key Words: Religion, mythology, birthmark, passage rituals, folk beliefs.

Giriş

Doğum lekesi, bir insanın vücudunda doğum esnasında veya doğumdan bir zaman sonra zuhur etmiş deri kistleridir. Aynı zamanda hamilelik sırasında annenin karşılanmamış arzu, dilek, kaptır, heves ya da özlem duygularıyla ilişkilendirilmiş bir halk terimidir. Geçiş dönemi ritüelleri içinde çeşitli anlamlar ihtiva eden bu terimin, halk bilgeliği ve hikmetine bağlı olarak değerlendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Doğum lekesi ile ilgili tıbbî çalışmalarda istatistikî bilgiler ve özel doğum izlerinin tasniflemeleri, tedavileri dışında bilgi verilememiş olması, bu konudaki çalışmaların bilhassa bu lekelerin neden oluştuğuna dair soruların cevaplandırılması aşamasında halk dağarcığındaki algılamalar, inanışlar özel bir anlam taşımaktadır.

1. Irk Göstergesi Olarak Moğol Lekesi

Toplumlarda doğum lekesi görülme sıklığı ve buna bağlı istatistikî verilerin ve bu lekelerin belli toplumlarda belli adlarla anılan özel anlamları olan bir konu olduğu hususu bilimsel verilerin varlığı ile ispat edilmiştir. Bunlardan en yaygın ve bilineni Moğol Lekesi, Sakral

Leke veya Moğol Beneği adıyla anılan daha çok Çin, Kore ve Japonlar gibi Doğu, Güneydoğu Asya halklarında, Kuzey ve Orta Asya Türklerinde, Doğu Afrika halklarında, Kızılderililerde, Hispaniklerde ve Türkiye Türklerinde ve Latin Amerika halklarında görülen şeklidir. Verilere göre Moğol lekesi adı verilen bu lekelerin söz konusu milletlerde görülme sıklığı yeni doğanlar arasında %80-95 aralığındadır. Bu izlerin gri-mavi tonlarında bir renkte olduğu ve daha çok sırtta, belde ve omuzlarda görüldüğü bilinmektedir (https://tr.wikipedia.org/wiki/Mo%C4%9Fol_lekesi, 29.08.2016).

Seniha Tunakan *Türk Çocuklarında ve Yeni Doğmuşlarda Mongol Lekesi* adlı makalesinde, Baeltz'in Japon çocuklarda keşfettiği moğol lekesi kavramından aslında ilk defa Ochsenius'un -1800'lü yılların sonunda Şili yerlileri ve melezleri hakkındaki çalışmaları dolayısıyla- dile getirdiği ve bu bağlamda antropolojik çalışmaların milletlerin ırkî vasıflarını ortaya koymadaki öneminden bahsettiği bilinmektedir. Doğum lekeleri dünya popülasyonunun birbirine karışma meyli ve bazı ırksal vasıfların hususiyetlerini vurgulamaya yönelik özel bir inceleme alanıdır (Tunakan 1956 :42). Çok defa karşımıza kardeşlik göstergesi olarak çıkan doğum lekesi bu bağlamda değerlendirildiğinde mitolojik ve folklorik anlamlarıyla özel anlamlar içermektedir.

Örneğin; Japon folklorunda *mavi nokta* adıyla anılan bu lekenin Japon nesline doğum tanrıçası tarafından uygulanan özel bir seçilmişlik işareti olduğuna dair inanışlar yaygındır. Moğollarda da oldukça kutsal bir anlamı olan bu lekenin tanrısal bir işaret olduğu ve mavi rengin ilahî bir işaret olduğuna dair inanışlar hakimdir. Türk folklorunda da Umay Ana ile ilişkilendirilen bu lekenin talih, baht ve kutsallık göstergeleri ile özel anlamlar taşıdığı malumdur.

2. Umay Ana'nın El İzi: Doğum Lekeleri

Altay Türklerinde Umay Ana, Sahalarda Ayzıt Hatun adlarıyla anılmakta; doğum ve nesil, anne ve çocuk koruyucusu olarak kutsal bir anlamı bulunmaktadır. Kültürümüzde ve mitolojimizde çocuğu olmayanlara çocuk vermesi için yardımı talep edilen ve güzelliğin sembolü olarak bilinen koruyucu bir ruh olarak bilinmektedir. Umay Ana beyaz saçlı, beyaz kıyafetli bir insan, kuş veya kanatlı bir melek şeklinde tasvir edilir. Doğum ritüellerine göre Umay, gökteki süt gölünden su ve su getirerek bebeğin boğazına ruh, can suyunu döker ve hayatın devamını sağlar. Hamile kadının sancılarını hafifletir, doğumdan sonra üç gün kadar başında bekler. Çocukların üzerinde bulunan doğum lekesi *Umay Ana'nın el izi* olarak adlandırılır. Bu iz; kutsal ve uğurlu kabul edilir, seçilmişlik ve mutluluk sembolüdür (Çaycı vd. 2012: 109; Küçük 2013: 112).

Anadolu Türklerinde de *Umay Ana'nın el izine* vücutta bulunduğu yerlere göre değişik isimler verildiği bilinmektedir. Örneğin; deriden kabarıklık yapmayan soluk pembe kırmızı renkteki ve daha çok ensede görülen lekeler halk arasında *leylek ısırtığı* denilmektedir. Bu lekenin yüzde görülen şekline ise *melek öpücüğü* adı verilmektedir. Vücudun başka yerlerinde de bulunabilen bu lekeler zararsız olduğu için tedavi edilmesine de gerek duyulmamaktadır. Melek öpücükleri çocuklukta kaybolmakta, leylek ısırtığı ise erişkin yaşa kadar kalabilmektedir (<http://www.aktifbir.com/forum/f32/cilt-lekelerihakkinda-1-a-93/25.01.2011>).

Pervin Ergun'a göre, Anadolu'da doğum ve yenidoğan bağlamındaki uygulamalar ve leylek etrafında teşekkül eden inanışlar halk inanışlarına göre bereket, bolluk ve tazelik getirdiği düşüncesi ile bağdaşmaktadır (Ergun 2011). Ayrıca kuşların göklere yükselebilen yaratıklar olmaları, hafiflik sağlayıcı tüylere sahip bulunmaları, bazı kuşların ruhsal tekamülü ve

reenkarnasyonu en iyi ifade eden spiral biçimi havada çizmeleri ve göçmen kuşların doğanın solduğu dönemde gidip yeniden canlandığı dönemlerde geri dönme davranışları, kuşların ruhlarla, reenkarnasyonla ve ruhsal tekamülle ilgili semboller olarak seçilmelerindeki etkenlerden birisidir (Salt 2006: 239). Halk inanışların doğum ritüellerine bağlı mitolojik kaynağını Umay'ın koruyucu iye, bereket ve ölümsüzlük vasıflarından alarak güncellenmiş görünmektedir. Tasvirlerde çoğu zaman kuş şeklinde betimlenen Umay, koruyucu vasıflarını Anadolu'da ve bazı Avrupa kavimlerinde de görüldüğü üzere bebeğin leylek tarafından getirildiği inancı ile birleşmekte ve Türk mitolojisindeki hayat ağacı inancı ile bağlantılı olan bu inanış bebeği ve anneyi korumakta, böylelikle nesilleri koruma altına almaktadır.

Doğum lekesinin seçilmişlik ve talih göstergeleri dışında başka anlamlarda yüklendiği bilinmektedir. Sadece halk arasındaki söylemler ve adlandırmalar dışında anlatılarda da geçtiği şekliyle bazen zayıflık göstergesi olarak da görülmektedir. Örneğin; Er Sogotoh Saha destanında kahraman Tıgın'ın Muos-Uol'u diğer çocuklarını, özellikle de Çallaayı'yı geçeceği korkusuyla öldürttüğü hikâye edilmektedir. Çocuğu büyüten kadın, Tıgın'a çocuğun vücudundaki zayıf yerin sol koltuk altındaki küçük doğum lekesi olduğunu söyler. İster *doğum lekesi* isterse *zayıf yer* olarak tanımlansın çocuğun vücudundaki bu nokta efsanelerde genellikle sol koltuk altı olarak geçmektedir. Bazı efsanelerde bu nokta, kıllı ve yumuşak bir yer olarak tanımlanmaktadır (Duranlı 2010:85). Görüldüğü üzere doğum lekesi görüldüğü yere göre de yazgıyı değiştirebilecek hususiyetlere işaret etmektedir.

3. Batı Kültüründe Cadılık Sembolü Olarak Doğum Lekesi

Türk kültüründe kutsallığın ve seçkinliğin bazen de zayıflığın sembolü olarak görülen bu işaretlerin Batı kültüründeki anlamları ise oldukça farklıdır. Ortaçağda cadı avının en yaygın olduğu dönemlerde cadılık alametlerinden biri de malefik enerjinin temsilcisi ve doğa üstü güçleri olan bu kişilerin tanımlanmasında çirkinlik göstergesi olan benleri ve deforme olmuş vücutları ve doğum lekeleri referans alınmaktaydı. Kuşkusuz bu işaretler engizisyon mahkemelerinde şeytanın izi olarak belge değeri taşımaktaydı (Sayın: 2008: 21; Purkiss 1996: 121). Dolayısıyla bu mitik izlerin sahipleri de içinde buldukları toplumun otacıları, istenmeyen gebelikleri önlemede yardımcı, yeni doğum yapılan evde yardımcı bir karakter olarak bebek ve anne ölümünde suçlanacak bir günah keçisi ve fakir evlenmemiş, çoğu da yaşlı olan bu kadınların Ortaçağ ataerkil düzene karşı koyan feminist karakterler olarak değerlendirilmesi de bundandır (Sayın 2008). Kuşkusuz Batıda Avrupa'da bilhassa cadı avında esas göstergelerden biri olarak görülen doğum lekesinin pek çok mitolojik dayanakları olabilir. Bu dayanaklardan en sıra dışı olanı Yunan mitolojisinde önemli bir figür olan Medusa ile ilgili anlatılarla ilgili görülmektedir.

4. Doğum Lekesi ve Yeniden Doğuş

Doğum lekesi reenkarnasyon inancına bağlı olarak önceki hayatta kişinin öldürüldüğü yeri ve yaşadığı travmatik ölümü gösteren bir işaretir. Doğum lekelerinin geçmiş hayata dair izler taşıdığı paranormal olaylarla izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu konuda pek çok çalışma yapılmaktadır. Söz konusu çalışmalardan varılan ortak sonuç ise doğum lekesinin sıklıkla görüldüğü coğrafyalarda reenkarnasyon hikâyelerinin yüksekliği ve bu hikâyelerin pek çoğunun doğum lekesi sahiplerinin bir önceki hayatlarında travmatik bir ölümle yüzleştikleri ile ilgili olduğu üzerinedir. Örneğin; bir kızilderili kabilesi olan Blackfoot'ların halk inanışına göre, doğum lekesi ile doğan çocukların bir önceki hayatlarında bir savaşta öldüklerine dair inanışlar yaygındır (yerliruh.blogspot.com/2010/06/karaayak-blackfoot-kabilesi.html, 29.08.2016).

Spiritüalist terminolojide maddi sebeplerle açıklanamayan varlığı geçmiş yaşam tecrübelerine dayanan doğum lekesi, travmaların ruhta bıraktığı izlerle oluştuğuna dair görüşler öne sürmüşlerdir. Bu düşüncenin gelişiminde Budist inanç ve akımlarının ne derece etkili olduğu ayrıca bir inceleme alanı olmaktadır.

5. Aş Erme/Aş Yeme ve Çocuğun Psikolojik Evrimi

Geçiş dönemi ritüelleri içinde yer alan doğum ve doğuma bağlı pratiklerin Türk kültüründe önemli bir yeri bulunmaktadır. İnsanın bu dönemdeki hastalıkları ve tehlikeleri kolayca atlatabilmesi için geleneksel kültür, âyinlerin ve ritüellerin kompleksi gibi özel bir koruyucu mekanizma oluşturmuştur (Galina 1997:185).

Doğum lekesi ile ilgili Anadolu'da uygulamaların büyük bir çoğunluğu birbirine benzemektedir. Yöresel uygulamalar doğum lekesi ile ilgili pek çok konuda birbirini destekler ve benzer olduğu için bu konudaki genel uygulamalar konusunda bilgi vermek mümkündür (Işık vd. 2010:68).

Doğum lekesine karşı koruyucu uygulamaların birçoğu annenin hamileliği sırasında yapıp ettikleri ile bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Aş erme ve aş yeme bu bağlamda oldukça önemlidir. Anne adayını hamileliği sırasında bebeğini koruma hususunda gelenek tarafından uyarılmakta ve bu bir anlamda oto kontrol mekanizmasını da çalıştırmaktadır.

Aş eren kadının dikkat etmesi gereken en önemli şey izinsiz başkasının bir yiyeceğini ve içeceğini almaması ile ilgilidir. Gelenek anne adaylarını eğer böyle bir şey yaparlarsa çocuklarının hırsızlık, haylazlık gibi kötü huyları olacağı, bebeklerinin vücutlarında bu yiyecek ve içeceğe benzer doğum lekelerinin oluşacağına dair uyarılarda bulunmaktadır. Ayrıca aş eren kadının canının istediği yiyeceği yiyememesi durumunda da bebeğinde doğum lekesi olabileceği konusunda uyarılar da vardır. Örneğin, derlemelerde kaynakların çoğunun "Canım balık çekti, yiyemedim, oğlumun bacağına balık izi çıktı." bilgilerini verdikleri söylenmiştir (Ilıcak vd. 2014:285).

Bununla birlikte bazı hayvanlara -örneğin tavşana, balığa- bakmanın da çocuğun vücudunda birtakım deformasyonlara neden olacağı hususu konusunda anneye ikazlarda bulunulur. Annelerin bazı yiyeceklere veya maddelere de - ciğer, gül, salça veya nar gibi- dokunduktan sonra ellerini yıkamadan vücutlarına sürmemeleri gerektiğini, aksi takdirde çocuğun vücudunda annenin kendi vücuduna dokunduğu yerde söz konusu yiyeceklere benzer bir leke ile doğmasına sebep olacağı söylenmektedir.

Gelenekte aş erme kadar önemli bir yeri olduğu bilinen aş yeme ise annenin istemediği yiyeceklerden tiksinişmesi anlamına gelmektedir. Anne adayını hamilelik süresince geleneğin vurguladığı ve bilhassa doğum lekesine dair gelen uyarıları ciddiye almaz ise bu duyguları dolayısıyla cezalandırılabilir. Gelenekte "Dikkat et yediklerine ve duygularına bebeğinde doğum lekesi olur." ikazına uymayan anne adaylarının çoğunun çocuklarında doğum lekesine rastlandığı söylenmektedir.

Bir diğer örnek olarak; hamile hanımlar evliya ve türbe vs. ziyaretine gittiğinde terlerse terini eliyle veya mendille değil saçıyla silmesi konusunda uyarılmıştır (Tanyıldızı 2015:1076). Ters durumda çocuğun vücudunda doğum lekesi olacağına dair inanışlar yaygındır. Umay-leylek ve hayat ağacı etrafında teşekkül eden inanç ve pratiklerine bağlı olarak örneğin

Kaşkay Türklerinde bebeği olmayan ailelerin çocuklarının olması için Pir-i Leklek Kunarı adlı göç güzergâhındaki bodur ağaca dilek dileme ve bez bağlama geleneği (Karaaslan 2011: 1437; Alemdarlı Derlemesi 2008). de bu pratiklerle ilgili görülmektedir.

Sonuç

Geleneksel doğum öncesi ve sonrası uygulanan pratiklerin ve buna bağlı olarak gelişen halk inançlarının günümüzde de geçerliliğini koruyan ve kültürümüzü besleyen önemli bir olgu olduğu bilinmektedir.

Hamilelik süresince annenin ve bebeğin korunması amacıyla gerçekleştirilen uygulamaların çoğunun, nesilleri korumak amacı da taşıdığı görülmektedir. Halk inançları bağlamında düşünüldüğünde de doğum lekesi kavramının geçmişten günümüze aktarılan inanç dünyasının devamlılığına işaret ettiğine dair izler bulunmaktadır. Türk kültüründe doğum lekesine *Umay Ana'nın el izi* denilmesi ve bu izin daha çok baht, talih gibi göstergesel anlamları olması bu önermenin ispatıdır.

Bu konu ile ilgili olarak gelenekteki pratiklere örnek olarak verebileceğimiz doğum lekesi ve etrafında teşekkül eden inanç dünyası; hamile kadının yediği, içtiği yiyecek ve içeceklerin bebeğin gelişimini, doğum sonrası bedensel yapısını nasıl etkilediğini ve yazgısını nasıl şekillendirdiğini çeşitli yollardan izah etmektedir. Doğum lekesinin ikinci doğum, reenkarnasyon ile bağlantısı ve başka tradisyonlarda nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususu özel bir inceleme alanıdır. Bu durumun Budist inanç ve akımlarıyla ilgisinin ne boyutta olduğu ve doğum lekesi ile inanç bağlantılarının değerlendirilmesi açısından önemli görülmelidir.

İrkî hususiyetlerin içinde de değerlendirildiğinde doğum lekesi daha çok Asya kavimlerine has bir hususiyet olup bu konudaki antropolojik çalışmaların ve değerlendirmelerin de ne derece mühim olduğunu göstermektedir.

Bu bildiri de doğum lekesi etrafında teşekkül eden pratiklerin geçiş ritüelleri içindeki yeri, inanç dünyamızda bu kavram etrafında karşımıza çıkan sembolik unsurların incelenmesi hedeflenmiştir. Doğum lekesi kavramının kültürel izlerinin din, mitolojiye de dair çok önemli referanslar içerdiği gelenekteki anlamlarıyla farklı boyutlardan izah edilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Çaycı vd., **Mitoloji ve Din**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 2012.
- Gülşen Sayın, *Caryl Churchill'in Sirke Tom (1977) Oyununda Cadı İmgesine Feminist Bir Yaklaşım*, Dil ve Edebiyat Dergisi, Journal of Linguistics and Literature 5:1, 17-38, 2008.
- D. Pukiss (1996), **The Witch in History**, London and New York: Routledge.
- Hakkı Duran, (2009), *Cilt Lekeleri Hakkında*, Çankırı Araştırmaları (<http://www.aktifbir.com/forum/f32/cilt-lekelerihakkında-1-a-93>, 25.01.2011).
- Mehmet Karaaslan, *Kaşkay Türklerinde Doğum Çevresinde Gelişen İnanç ve Pratikler*, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer 2011, p. 1435-1448.
- Muvaffak Duranlı, *Saha Türk Efsanelerindeki Tarihi Kişilik Tığın*, Millî Folklor, 2010, Yıl 22, Sayı 85, 57-70.

- Pervin Ergun, *Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnancın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine*, Millî Folklor, 2011, Yıl 23, Sayı 89, 133-146.
- Mehmet Arslan Küçük, *Geleneksel Türk Dini'ndeki 'Ana / Dişil Ruhlar'a Mitolojik Açıdan Bakış*, İğdır Üniversitesi, İğdır University İlahiyat Fakültesi Dergisi, Journal of Divinity Faculty Sayı, No: 1, Nisan, April 2013, 105-134.
- Seniha Tunakan, (1956) *Türk Çocuklarında ve Yeni Doğmuşlarında Mongol Lekesi*, DTCE Dergisi, Cilt 14, Sayı 3.4, 41-54.
- Moğol Lekesi*, https://tr.wikipedia.org/wiki/Mo%C4%9Fol_lekesi, 29.08.2016.
- Blackfoot Kabilesi*, yerliruh.blogspot.com/2010/06/karaayak-blackfoot-kabilesi.html, 29.08.2016.
- Alparslan Salt, **Neo-spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller**, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 2006.
- Galina Serkina, *Geçiş Ritüellerindeki Benzerlikler*, Aktaran: Kalmamat Kulamşayev, Uluslararası 4. Türk Kültürü Kongresi Bildirisi, 4-7 Kasım 1997, Ankara.
- Türkan Işık vd., *Mersin İlinde Gebelik, Doğum Ve Loğusalık Dönemlerinde Anneye ve Yenidoğana Yönelik Geleneksel Uygulamalar*, Uluslararası İnsanbilimleri Dergisi, Cilt 7, Sayı: 1, Yıl: 2010, 63-84.
- Eda Tanyıldızı, *Elazığ Halk Kültüründe Doğum Âdetleri*, Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 10/12 Summer 2015, 1067-1084.
- Gamze Ilıcak, Neslihan Pınar, *Midyat Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, UHİVE, Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, Ekim / Kasım / Aralık - Güz Dönemi, Cilt: 2, Sayı: 5, Yıl:2014, 280-304.

Doç. Dr. Salahaddin BEKKİ
Ahi Evran Üniversitesi
sbekki@gmail.com

Kadın Yaratıcılığının Ürünü Olarak Anonim Halk Edebiyatı Türleri

Tek suçu kadın başına toplu taşıma aracına binerek evine gitmek olan ve hunharca katledilen, katledilmekle kalmayıp yakılan üniversite öğrencisi Özgecan ASLAN'ın (14 Şubat 2015'te toprağa verdik)aziz hatırasına...

Türkiye'deki halk bilimi çalışmalarının bir asrı geçtiği günümüzde,“Halk Edebiyatı”nın bir alt şubesi konumuna yerleştirilen “Anonim Halk Edebiyatı”,“Sözlü kültür ortamında üretilip tüketilen, zamanla ilk yaratıcısı unutilan dolayısıyla halkın edebî zevk, terbiye ve tefekkür imbiğinden geçerek halkın ortak malı haline gelen edebî eserlerin bütünü ile bu bütünü inceleyen bilim dalı”nı karşılayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Anonim halk edebiyatının kapsamına giren veya girmesi gereken türler değişik araştırmacılar tarafından farklı bakış açılarıyla belirlenmeye çalışılmış dolayısıyla birçok tasnif ortaya konmuştur.

Bu tasnifler içinde Şeref Boyraz'ın 2012 yılında -kendisinden önce yapılan tüm tasnif denemelerini tenkit süzgecinden geçirerek- ortaya koyduğu tasnif: “Söylemelik türler”, “Anlatmalık Türler”, “Konuşmalık Türler” ve “Seyirlik/Oynamalık Türler” olmak üzere dört ana başlıktan oluşmaktadır. Söz konusu tasnifte kendine yer bulan Anonim halk edebiyatı ürünlerinin her biriyle alakalı olmak üzere tespit, tanım, tasnif ve tahlil aşamalarını içeren pek çok çalışma yapılmıştır.

Bildirimizde,“Söylemelik türler(mani, türkü, ağıt, ninni, düzgü, bilmece, tekerleme)” ile “Anlatmalık türler (mit, efsane, masal, destan, halk hikâyesi, menkıbe, memorat, fıkra)”in işlev ve yapılarından hareketle hangi ortamlarda kimler tarafından üretilmiş olabilecekleri sorgulanacak ve özellikle, “mani”, “ağıt”, “ninni” ve “bilmece” gibi türlerin kadın duyarlılığının bir sonucu olarak yaratılmış ürünler olma olasılığı üzerinde durulacaktır. Bu yapılırken anlatmalık türlerden “masal”lara da ayrı bir başlık açılacaktır. Yani bu bildiriyle anonim halk edebiyatı ürünlerinden hangilerinin kadınlar tarafından yaratılmış olabileceği sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anonim halk edebiyatı, kadın yaratıcılığı, mani, ağıt, ninni, bilmece, masal.

Anonymous Folk Literature Genres as a Product of Women's Creativity

Scholar shaver search folklore studies forever a century in Turkey. “Anonymous Folk Literature” in particular, has captured scholars' specialattention because of its origin, deriving from oral tradition and people's perception of reality though different historical periods. Given the manifold challenges in indentifying verifiable sources for this kind of folk literature, a number of different genres or classifications have emerged from different scholarly studies.

Among these classifications, Şeref Boyraz's classification which is stated in 2012,-by reviewing critically the all classification essays before himself- consist of four main heading as: “Vocative Genres”, “Narrative Genres”, “Conversational Genres” and “Theatral Genres”. Concerning each anonymous folk literature product involving in the discussed classification, many studies were made including detection, definition, classification and analysis stages.

The origins of both vocative and narrative genres will be defined and explored. While vocative genres are generally deemed tolerate to folk songs, maxims, riddles or nursery songs, narrative genres refer to myths, legends, fairytales and anecdotes, It will be object of this research paper to examine what kinds of folk literature have been developed by women in different time periods and how these genres are a good means for verifying and understanding the role of women over time and their different realities.

Key Words: Anonymous folk literature, creativity of women, mani (a traditional poem), laments, lullabies, riddles, tales.

Anonim halk edebiyatıkavramıyla,“Sözlü kültür ortamında üretilip tüketilen, zamanla ilk yaratıcısı unutilan dolayısıyla halkın edebî zevk, terbiye ve tefekkür imbiğinden geçerek halkın ortak malı haline gelen edebî eserlerin bütünü ile bu bütünü inceleyen bilim dalı[nı]”

(Boyras 2012: 31-55) tanımlamış oluyoruz. Bu tanım çerçevesinde anonimlik özelliği gösteren halk edebiyatı ürünlerini Şeref Boyras'ın yaptığı tasnifi esas alarak aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

1.Söylemelik Türler

1.1.Manzum Olanlar

- 1.1.1.Mani
- 1.1.2.Türkü
- 1.1.3.Ağıt
- 1.1.4.Ninni
- 1.1.5.Düzgü [Ölçülü söz]¹

1.2.Hem Manzum Hem Mensur Olanlar

- 1.2.1.Bilmece
- 1.2.2.Tekerleme

2.Anlatmalık Türler

- 2.1.Mit
- 2.2.Efsane
- 2.3.Masal
- 2.4.Destan
- 2.5.Halk Hikâyesi
- 2.6.Menkabe
- 2.7.Memorat
- 2.8.Fıkra

3.Konuşmalık Türler

- 3.1.Atasözü
- 3.2.Deyim
- 3.3.Alkışlar ve Kargışlar
- 3.4.Yemin Sözleri, Dinî Sözler
- 3.5.Yanıltmacalar / [Şaşırtmacalar]

4.Seyirlik/Oynamalık Türler

- 4.1.*Köy Seyirlik Oyunları*
 - 4.1.1.Törenselleşmiş seyirlik oyunları
 - 4.1.2.Eğlence amaçlı seyirlik oyunları
- 4.2.*Şehir Seyirlik Oyunları*
 - 4.2.1.*Söz ve harekete dayalı seyirlik oyunları*
 - 4.2.1.1.Kukla
 - 4.2.1.2.Gölge Tiyatrosu (Karagöz)
 - 4.2.1.3. Ortaoyunu
 - 4.2.1.4. Meddahlık
 - 4.2.1.5.Tuluat Tiyatrosu
 - 4.2.2.*Harekete dayalı seyirlik oyunları (Cambaz, Hokkabaz, Sihirbaz, Ateşbaz)*

¹Tasnifle ilgili olarak bir hususu belirtip hemen esas konuma dönmek istiyorum. Söylemelik türler arasında tasnif edilen “düzgü [ölçülü sözler]”lerin fonksiyon ve tüketim ortamlarını dikkate aldığımızda bu türün “konuşmalık türler” arasında atasözlerinden sonra tasnife alınması gerekir diye düşünüyorum. Çünkü düzgülerin, en yakın durduğu tür atasözleridir. Zamanla bazı düzgüler atasözü özelliği kazanabilir.

Bildirimizin konusu, bu tasnifte kendine yer bulmuş ürünlerden hangilerinin kadınlar tarafından yaratılmış olabileceği sorusuna cevap aramaktır. Sondan başlayıp başa doğru sırasıyla gidelim.

Seyirlik/Oynamalık Türler başlığı altında sıralanan, “köy seyirlik oyunları”, “şehir seyirlik oyunları: kukla, karagöz, ortaoyunu, meddahlık, tuluat tiyatrosu” ile “cambaz”, “hokkabaz”, “sihirbaz”, “ateşbaz” gibi kimselerin sergiledikleri hünelerde kadın yaratıcılığından söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Seyirlik/Oynamalık türlerin ağırlıklı olarak dışa dönük ve erkeklerin toplu olarak buldukları mekânlarda gösterime girmeleri ve söz konusu oyunlarda rol alan tüm oyuncuların erkek –kadın kraterleri de kadın kılığına giren erkekler canlandırır- olması; oyunlarda ağırlıklı olarak argo ve müstehcenlik içeren erkek dilinin kullanılması bu türlerin erkekler tarafından üretilip tüketildiğini göstermektedir. Çok az da olsa kadınların da kendi aralarında eğlenmek için icat ettikleri oyunlardan söz edilebilir. Bunun bir örneği de bilmecelemdir. İleride bilmecelemin kadın yaratıcılığının ürünü olabileceğine ilişkin birtakım görüşler dillendirilecektir.

Konuşmalık türler başlığı altında yer alan, atasözü, deyim, alkış, kargış, yemin sözleri, dinî sözler ve yanıltmacalar ile -bu başlık altında tasnif edilmesinin daha uygun olacağını düşündüğümüz- düzgüler müstakil türler olmayıp konuşmanın veya yazmanın bir parçası olarak karşımıza çıkarlar. Bunlarda doğrudan kadın veya erkek yaratıcılığından söz etmek son derece zor görünse de kargışları, kadın yaratıcılığının bir ürünü olarak değerlendirebiliriz. Erkelere göre bedenen daha zayıf olan kadınların zorda kaldıklarında kargışlara başvurdukları hepimizce malumdur. Çocuğuna söz dinletemeyen bir annenin, “seni doğuracağıma taş doğursaydım” kargışı, kişinin içinde bulunduğu çaresizliğin ne kadar derin olduğunu göstermektedir.

Anlatmalık türler başlığı altında sıralananlar, anonim halk edebiyatı ürünlerinin en yaygın olanlarıdır; metin olarak tespit edilip kayda/yazıya geçirilmişler ve üzerlerinde onlarca çalışma yapılmıştır.

Destan türü ile başlayacak olursak, destanların ağırlıklı olarak erkek kahramanlar (bahadırılar/yiğitler/koçaklar) –Altın Arığ, Huban Arığ gibi başkahramanı kadın olan destanlarının varlığını da göz ardı etmeden- hakkındaki anlatılardan oluştuğu ve destanların tarihi dönemler ve çağdaş lehçeler dikkate alındığında ozan/bahşı tipi sanatkarlar tarafından erkekler topluğunda icra edilen bir tür olduğu tespit edilmektedir. Yani üretim ve tüketim bağlamında destanların erkekler tarafından yaratılmış olabileceği rahatlıkla söylenebilir.

Halk hikâyeleri de erkeler tarafından üretilen ve yine erkek topluluklarında gösterime giren bir tür olarak karşımıza çıkar. Bu türün anlatıcısı aynı zamanda anlatılan hikâyenin erkek başkahramanı da olabilen “âşık” diye adlandırdığımız sanatkarlardır.

Fıkraya gelecek olursak, bugüne kadar yapılan çalışmalarda fıkraların en temel özelliği olarak “belli bir tipe bağlı olarak üretilip tüketilmeleri” tespit edilmiştir. Evrensel bir tür olan fıkraların anlatımında mutlaka bir tip bulunur. Türk dünyasının ortak tipi Nasreddin Hoca’dır ve değişik Türk topluluklarında bazı fonetik farklılıklarla ama aynı isimle karşımıza çıkar. Fıkralarda karşımıza çıkan ana tipin yani fıkra tipinin erkek olması ve fıkraların ağırlıklı olarak erkek topluluklarında gösterime girmesi fıkranın erkek yaratıcılığının bir ürünü olabileceğini söylememize zemin hazırlamaktadır.

Her ne kadar hepsi ayrı bir tür olarak isimlendirilip tasnif edilse de **efsane**, **menkıbe** ve **memoratlari** birbirlerinden ayırt edilebilmek ayrı bir dikkat ister. Dinlediğiniz, okuduğunuz veya öğrendiğiniz kaynağa göre bir menkıbe aynı zamanda memorat olabilmektedir. Bu üç türün birbirinden ayrılan ve birbirine yaklaşan özelliklerini tabloda şöyle gösterebiliriz:

(Tablo öğrencim Dr. Cavit Güzel'in "Kırşehir'den Derlenen Efsanelerinin Retorik Analizi, Kırşehir, 2016" adlı doktora tezinden alınmıştır.)

	EFSA NE	
MENKABE		MEMORAT
	İKNA ETME (Üç anlatı da ikna etmek ister) Bunun için;	
İzah etme (Anlatıcılar bir durumu izah ederler)	İzah etme (Anlatıcılar bir durumu izah ederler)	İtiraf etme (Anatıcılar, yaşadıkları ya da şahit oldukları bir durumu itiraf ederler)
İkaz etme (Dinleyenleri ikaz ederler)	İkaz etme (Dinleyenleri ikaz ederler)	İkaz etme (Dinleyenleri ikaz ederler)
İltifat etme (menkabe kahramanlarına iltifat ederler)	İltifat etme (Efsane kahramanlarına iltifat ederler)	
İfa etme (Anlatarak ikaz görevlerini ifa ederler)	İma etme (İkaz tutulmazsa cezanın varlığını ima derler)	
İma etme (İkaz tutulmazsa cezanın varlığını ima derler)	İfade etme (Çevresinde olan bir durumu ifade ederler)	
	İhbar etme (Olan bir durumdan haberdar ederler.)	

Bu tablodan hareketle -kadınların ürettiği efsaneler ile kadın veliler hakkında anlatılan menkıbelerin varlığını da göz ardı etmeden- bu iki türün (efsane-menkıbe) de ağırlıklı olarak erkekler tarafından üretildiğini ve erkek topluluklarında gösterime girdiğini söyleyebiliriz. Özellikle menkıbelerin din adamları tarafından –günümüze kadar sadece erkeklerin toplandığı- cami, mescit gibi yerlerde vaaz ve hutbeler vasıtasıyla eklerler topluğuna aktarılan bir tür olduğuna dikkat çekmek isterim. Bu türlerin mitlerle olan bağlantısına ve çağdaş zamanlarda mitlerin imamlar ile din görevlileri tarafından anlatıldığına aşağıda değinilecektir.

Cami vs. yerlerde öğrenilen bu tür anlatıların, kendi bünyelerinde bulunan “izah etme”, “ikaz etme” ve “ikaz tutulmazsa cezanın varlığını ima etme” gibi özelliklerinden dolayı erkekler tarafından -görünürde kadın ve çocukları günahlardan koruma/ön tedbir/önleyici tedbir alma-bayanlar ve çocuklar üzerinde baskı oluşturmak için sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

Kısaca “Olağanüstü güçlerle iletişime dair kişisel anlatı” (Çobanoğlu 2013: 38) veya “yaşanmış olağanüstü tecrübelerin öyküsü” (Çobanoğlu 2003: 9) olarak tanımlayabileceğimiz memoratlar, efsane ve menkıbeler gibi bir yapıtıma sahip değildirler. Memoratlar sadece anlatıcılarının, yaşadıkları ya da şahit oldukları bir durumu itiraf ve ihbar ederler. Bir tabunun veya törenin çiğnenmesi durumunda birtakım olumsuzluklarla karşılaşabileceği konusunda uyarılarda bulunurlar. Onlarda ikaz etme ve ikaz tutulmazsa cezanın varlığını ima etme gibi bir durum dile getirilmez. Memoratların efsane ve menkıbelerde olduğu gibi belli bir meslek grubunun üyesi olan anlatıcıları da yoktur. (Çobanoğlu 2003: 49) Bu özelliklerini dikkate aldığımızda memoratları kadın yaratıcılığının bir ürünü olarak düşünebiliriz.

Anonim halk anlatılarının en eski türünün mitler olduğu konusunda genel bir kabul oluşmuştur. **Mit**, kahramanı tanrı veya yarı tanrılar olabilen; dünyanın yaratılışı ve sonu ile ilgili tasavvurlar ile çeşitli olağanüstü nesne ve olayların nasıl meydana geldiğini açıklamaya

çalışan, insan zihninin ürettiği ürünler olarak tanımlanabilir. “Mit bir anlamda tanrının sıradan ölümlülere yasak olan bilinmezler dünyası ile ilgili bilgileri şamanlar, peygamberler veya diğer araçlarla insanlara ulaştırmasıdır.” (Beydilli 2005: 377)

“...mitlere dayalı öyküleri, başlangıçta Türkçe’de kam da denilen şamanlar anlatırken sonraları bahşılar, ozanlar ve âşıklar mit anlatıcısı olarak karşımıza çıkmaktalar. İslami dönemin mit anlatıcıları ise başta imamlar olmak üzere din görevlileri, din bilginleri ve tekke mensupları olmuştur. Ve bu sayılan anlatıcıların – erkek dilini kullanan birkaç kadın anlatıcı istisna edilirse- tamamı erkektir.” (Oğuz 2008: 514-519)

Belli bir mekân, zaman ve tarihsel bir kahramana bağlı olarak anlatılan ürünlerin ana kaynağı mitlerdir ve bunlarda erkek dili hâkimdir. Kaynağını mitlerden alan fakat belli bir mekân, zaman ve tarihsel kahramana bağlanmayan anlatılarda kadın dili hâkimdir. “Erkek egemen toplumun izin verdiği oranda ve biçimde olmak ve öngörülen kültürel yargılara aykırı olmamak kaydıyla kadın dili W. Bascom’un kurmaca ve kutsal değil olarak nitelendirdiği masalda karşımıza çıkar.” (Oğuz 2008: 514-519)

Masalın, yaratımında kadının rolüne ilişkin Ziya Gökalp şu tespitlerde bulunur:

“Halk masalı her masal söyleyenden alınmaz. Çünkü masalın kendine mahsus tabirleri, kendine mahsus lisanı vardır. Masalları hususî tabirleriyle, hususî şivesiyle nakleden ancak ocaktan yetişme masalcıdır. Masalcılar eski ozanlığın kadınlarda devam eden kısmıdır. Ozanlık babadan oğula kaldığı gibi masalcılık da anadan kıza intikal eder.” (Filizok 1991: 94).

Ziya Gökalp ayrıca masalları, “eski usturelerle menkıbelerin bakıyyeleri” (Filizok 1991: 94) üzerine kurulan edebi ürünler olarak kabul eder. Masalların kökenleri üzerinde duran birçok araştırmacı da, “inanırlığını ve kutsallığını kaybeden mitlerin, kadınların masal kurmasına kaynaklık ettiği yönünde” (Oğuz 2008: 514-519) görüş belirtmişlerdir.

Söylemelik türlerin en yaygın olanı **manilerdir**. Bilindiği üzere Âşık, Anonim ve Tasavvuf edebiyatlarında kullanılan temel iki nazım şekli vardır: Mani ve koşma. Koşma, daha çok âşık olarak adlandırdığımız sanatkar tipinin ürettiği ürünlerde karşımıza çıkar. Mani ise anonim olarak adlandırdığımız edebiyat ürünlerinin manzum olarak üretilenlerinin en fazla başvurduğu nazım şeklidir. Bu şekil, türkü, ağıt ve ninni gibi türlerin yaratılmasında da sıklıkla başvurulan bir yapıdır. Yedi heceli dört mısralık bir yapı olan manilerde her türlü duygu ve düşünce bu dört dizeye sığdırılmak durumundadır. Mani, devamlı hareket alanı sınırlanan ve davranışları kontrol altında tutulmak istenen kadının; kendisine lütfedilen bu dar alan içerisinde, kendisini ifade edebilmek için icat ettiği bir yapı olabilir.

Türkü, bilindiği gibi Anadolu’da ezgiyle söylenen her şiir, türkü olarak adlandırılır. Halkın sözlü geleneği içinde oluşup gelişen türkülerin çoğunlukla yakıcısı (ilk söyleyeni/yaratanı) bilinmediği için anonim eser olarak kategorize edilirler. Öyle ki âşık-sanatkar tipinin ürettiği şiirler, zamanla şahısların adı düşürülmek suretiyle anonim hale gelebilirler. Türkülerin işlevleri ile gösterime girdikleri mekânlar dikkate alındığında bazı türkülerin doğrudan kadın yaratıcılığının ürünü olabileceği görülmektedir.

Kadın yaratıcılığının en güzel örneği insanlığın ortak türkülerinden biri olan **ninnilerdir**. Sümer kraliçesi Abisimite’nin Milattan 3000 yıl önce hasta çocuğu için söylemiş olduğu ninni Muazzez İlmiye Çığ tarafından yayımlanmıştır. (Uğurlu 2012: 1). Kaşgarlı Mahmud’un, “Kadının, beşikte çocuğunu uyutmak için kullandığı ünlem” olarak açıkladığı “balu balu” (Kaşgarlı Mahmud 2015: 447) ninninin Türkçede kayda geçirilmiş ilk terimidir.

Türk bilim insanlarının ninniyi tanımlarken kullandıkları ilk kelime “anne”dir. Annenin çocuğuna karşı duyduğu “büyük sevgi ve derin şefkatin ifadesi olan ninniler” (Başgöz 2008: 63), herhangi bir musiki enstrümanına ihtiyaç duyulmadan ve özel bir eğitim alınmadan icra edilebilen tek türkü türüdür. Ninnilerde bir annenin çocuğuna dönük beklentileri ve onunla ilgili hayalleri ile annenin kendi iç dünyasında yaşadığı sıkıntılar bir arada dile getirilir. Bu haliyle ninniler, “kadınların ahlaki, felsefi ve estetik anlayışlarının, duygu ve düşüncelerinin

derinlik ve zenginliğini” (Yıldız 2003: 300) yansıtan anonim kadın yaratılarıdır. Bu bildiri de adı geçen hiçbir tür yaratıcısıyla ninni kadar bütünleşmemiştir.

Erzincan’ın Eğin (Kemaliye) yöresine has bir uzun hava çeşidi olan “ela/ala gözlü”leri de doğrudan kadın yaratıcılığının ürünü olarak ele alabiliriz. Yavrusunu gurbete göndermiş anneler, kardeş hasreti çeken bacılar ile hepsinden öte büyük bir sabırla eşlerinin yolunu gözleyen genç gelinlerin dört mısra içerisinde kendilerini ifade etmeye çalıştıkları ezgili ürünlere “ela gözlü (seyrek olarak kömür gözlü)” denmektedir. (Şimşek 2013: 342). Yaygın olarak bilinen türkülerimizde, hasretlik çeken, sevdiğine yalvaran, sevdiğini rakiplerinden kıskanan bir âşık portresi çizilirken “ela gözlü”lerde bu rolü kadının üstlendiği görülür. (Şimşek 2013: 342). Ve “ela gözlü” gurbetteki sevgilinin, yolu beklenenin şiire nakşedilmiş adıdır:

Karşı bağı yoncaları tez biter
Özledim ağamı gözümde tüter
Ela gözlerini sevdiğim ağam
Ayrılık çekmesi ölümden beter (Şimşek 2013: 346)

Aktı gözüm yaşı artık dinmiyor
Her yolcuya sordum kimse bilmiyor
Ela gözlerini sevdiğim ağam
Senden ayrılalı yüzüm gülmüyor (Şimşek 2013: 346)

Anonim halk edebiyatı ürünlerinden kadın yaratıcılığının ürünü olarak değerlendirebileceğimiz bir türkü çeşidi de **ağıtlar**dır. “İnsanın katlanması ya da kabullenmesi güç bir olay karşısında içine bir anda sığdıramadığı acısını, yanık içten söyleyişlerle, ölçülü ve ezgili olarak söylemesi” (Turan 1993: 533-546) olarak tanımlayabileceğimiz ağıtların çok çeşitli yakılma sebepleri vardır: Gurbete, çıkma, umutsuzluk, çaresizlik, kimsesizlik, sıla özlemi, hapisaneyeye düşme, ihanete uğrama vs. Ama ağıt yakılmasının asıl sebebi insanın ölüm karşısında duyduğu aciziyet, çaresizlik ve üzüntüdür. “Ağıt yakma, bir yas töreninin sözle ifade edilen parçasıdır” (Başgöz 2008: 76) ve bu tören ağırlıklı olarak kadınlar tarafından icra edilir. Ağıt yakmaya katılan kadınlar ölen kişinin eşi, annesi, kız kardeşi (bacı), amca ve dayı kızları ile uzak-yakın akraba ve dostlardır. Erkeklerin pek dahil olmadıkları bu ortamlar, kadınların yaratıcılıklarını gösterebilecekleri sayılı ortamlardır. (Başgöz 2008: 77)

Ölüm ve bir felaketle ilgili olmayan, aksine mutlu bir olaya (düğüne) bağlı olarak üretilen bir takım türküler de ağıt olarak kültürümüzde yerini almıştır. Anadolu’nun değişik yerlerinde, “**kına türküsü**”, “kına ağıdı”, “kına okşaması”, “kına ilahisi”, “gelin okşaması”, “gelin ağlatma türküsü/havası”, “baş övme türküsü”, “gelin ağıtı”, “gelin savusu” (Yılmaz 2010: 80) gibi çok değişik şekilde adlandırılan bu türkülerin de kadın yaratıcılığının ürünü olduğu konusunda şüphe duyulmasa gerek.

Bilmecenin kökenine ilişkin yapılan çalışmalarda, onların nasıl üretilmiş olduğu konusunda birtakım görüşler ortaya konmuş ancak bunların kadın veya erkek yaratıcılığının bir ürünü olup olmadığı tartışılmamıştır. Bize göre bilmeceler, Victor Anikin’in gösterdiği üzere animizmden kaynaklanan tabuların ve bu tabulara bağlı olarak gelişen gizli dillerin yaygınlaşp zamanla bu dillerin sihirsel özelliklerini kaybetmeleriyle ortaya çıkmıştır. (Bekki 2013: 337-347). Tabulara bağlı olarak Altay Türklerinde, Kazaklarda ve bazı Türk boylarında sadece kadınların kullandığı özel bir kelime kadrosu oluşmuştur. Anadolu’da “gelinlik etmek” geleneği olarak adlandırılan gelinin kayınbaba ve kaynanasıyla aynı sofraya oturamaması ve onlarla konuşamaması da tabulara bağlı bir uygulama olarak uzun zaman yaşatılmıştır. Gelinlik etmek zorunda kalan kadın ne acısını yaşayabilmiş ne de yasını tutabilmiştir:

Deveyi deveye çattım
Örkünü üstüne attım
Alamadım bebek seni
Kayınbabamdan hicap ettim

Gelin başı bağlamadım
Top zülûfün yağlamadım
Obamdan utandım ağlamadım
Nenni neni bebek oy (İşlek 2010: 47)

Anadolu'daki kadını çocuğundan eden tabunun gücü, Kazakistan'daki kadına da “kelime-i şahadet”i değiştirmek zorunda bırakmıştır. A. N. Samoyloviç, Kazakistan seyahatinde, kayınbabasının adı Mehmet olan bir kadının “kelime-i şahadet”i “Lâilaheillallâh **beybabam** adlı resulullâh” demek suretiyle değiştirebildiğine bizzat şahit olmuştur. (İnan 1998: 359-361)

Hayatı tabularla cehenneme çevrilen kadının kendini/meramını ifade edebilmek için üretmiş olduğu kendine has kadın dili, bilmecelerin de oluşumuna zemin hazırlamıştır. Burada şunu da söyleyelim: “Geleneksel bir toplumda kadının özgürlüğü bağlı olduğu mekâna göre sınırlanmaktadır. Bu mekân ev içi ortam olarak düşünülebilir.” (Erdal 2011: 37-52).

Archer Taylor, “Bilmeceler kadının dünyasından yahut bir evin penceresinden bakınca görülen şeylerden oluşmaktadır.” (Taylor 1977; Başgöz-Tietze 1999: 65'den) şeklinde bir tespitte bulunur.

Sonuç

Yirmi yedi ayrı başlık altında verdiğimiz Türk Anonim ürünlerinden sadece beş tanesinin – kendimizi zorlayarak- kadın yaratıcılığının ürünü olabileceği konusunda birtakım tespit ve değerlendirmelerde bulunabildik.

Sayının sınırlı olmasında erkeklerin, “kadın erkek arasındaki farklılıkları söz konusu ederek kadının doğuştan zayıf yaratıldığı ve korunmaya gereksinim duyduğunu öne sürüp cinsler arasındaki biyolojik farklılıkları da kendi lehlerine çevirerek tarih boyunca kadını hep boyunduruk altında tutma” (Sarı-Ercan 2008; Erdal 2011: 37-52'den) arzusu etkili olmuştur denilebilir.

Kadın yaratıcılığının ağırlıklı olarak belli sanatkâr tipi gerektirmeyen, mahlas kullanımının ihmal edildiği türlerde (mani, türkü, ağıt, bilmece, masal) toplanması; kadına yönelik olarak oluşturulan birtakım tabulardan kaynaklanmaktadır. Kocasının has ismini bile söylemeyip, “bizimki”, “evdeki”, “Koroğlu”, “horanta”, “eksiketek”, “yad kızı”, “el kızı” gibi yakıştırmalarla anılan kadının, ürettiği bir eserde adını kullanmasını nasıl düşünebiliriz?

Kadın yaratıcılığının ortaya çıkabilmesi ancak kadının birey olarak belli faaliyetlerin aktörü (başkişisi) olmasıyla olanaklı görünmektedir. Özellikle ninni, ağıt, kına türküleri, ela gözlüler gibi. Dünyaya getirdiği, hayat verdiği henüz konuşamayan canlı ile baş başa kalan kadın, yaratıcılığının sınırlarını zorlayabilmektedir. Aynı şekilde, gerçekten kahramanca bir eylem (doğum) sonunda dünyaya getirdiği bir canlının kaybı da kadın yaratıcılığını en üst seviyeye çıkarabilmektedir. Baba evinde son günlerini yaşayan genç kızların kına gecelerinde gösterime giren türküler de kadın yaratıcılığının güzel örnekleri arasındadır. Eğinli kadının gurbeti mesken tutan ela gözlüsü için söylediği türküler, kadın yaratıcılığının zirve yaptığı eserler olarak gönül dünyamızda yerini almıştır.

KAYNAKLAR

BAŞGÖZ, İlhan ve Andreas Tietze, (1999), *Türk Halkının Bilmeceleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAŞGÖZ, İlhan, (2008), *Türkü*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

BEKKİ, Salahaddin, (2013), “Bilmeceler, Tabu ve Gizli Diller Üzerine”, *Muzaffer Akkuş Armağanı*, (Ed. M. Akkuş ve F. Dinçer), Konya: Kömen Yayınları, 337-347.

- BEYDİLİ, Celal, (2005), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- BOYRAZ, Şeref, (2012), “Anonim Halk Edebiyatı Araştırmalarının Tanım ve Tasnif Sorunları Bağlamında ‘Söylemelik ve Konuşmalık Türler’le İlgili Çalışmaların Durumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXXVI, 1: 31-55.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2013), “Türk Mitolojisinin Orta Aysa Kökenleri”, *Türk Edebiyatının Mitolojik Kaynakları*, (Ed. Ö. Ceylan ve A. Koç), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, 33-54.
- ERDAL, Tuğçe, (2011), “Erkek Ağzılı Türkülerde Kadın İmajı”, *Folklor/Edebiyat*, 65: 37-52.
- FİLİZOK, Rıza, (1991), *Ziya Gökalp’in Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜZEL, Cavit, (2016), *Kırşehir’den Derlenen Efsanelerinin Retorik Analizi*, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- İNAN, Abdülkadir, (1998), “A. Samoyloviç. Altay Türklerinde Kadınlar Diline Mahsus Sözler”, *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 359-361.
- İŞLEK, Bekir, (2010), *Bir Cerene Av Olmak*, İstanbul: Çatı Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud, (2015), *Dîvânu Lugâti’t-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, (Hazırlayanlar: A. B. Ercilasun ve Z. Akkoyunlu), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- OĞUZ, Öcal, (2008), “Dede Korkut Metinleri: Mit mi, Tarih mi”, *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı*, (Ed. E. Arıkoğlu), Ankara: Akçağ Yayınları, 514-519.
- OĞUZ, Öcal, (2009), “Nasreddin Hoca’nın Fıkraları mı? Nasreddin Hoca Fıkraları mı?”, *21. Yüzyıl Nasreddin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyum (Akşehir, 8-9 Mayıs 2008) Bildiriler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 555-560.
- ŞİMŞEK, Esmâ, (2013), “Hasrete Yansıyan Kadın Ezgileri Bağlamında Eğin Türküleri”, *Kültürümüzde Türkü Sempozyumu (Sivas, 22-25 Ekim 2011) Bildiriler*, Cilt II, (Ed. K. Pürlü), Sivas: Sivas 1000 Temel Eser Serisi, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 341-353.
- TURAN, Şükriye, (1993), “Çukurova Kına Geleneğinde Ağıt Türküler”, *II. Uluslar arası Karacaoğlan-Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu (Adana, 20-24 Kasım 1991) Bildiriler*, Adana: Adana Valiliği Yayınları, 533-546.
- UĞURLU, Emine, (2012), *Türk Dünyasında Ninni*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- YILDIZ, Naciye, (2003), “Ninniler”, *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, III: 298-331.
- YILMAZ, Meltem, (2010), *Türkiye’de Kına Yakma Geleneği ve Kına Türküleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Selin GÜMÜŞGÜL (Yüksek Lisans Öğr.)
Hacettepe Üniversitesi
sgumusgul@gmail.com

Tüketim Kültürü ve Taklit “Çakma” Ürünler Üzerinden Kimlik Oluşturma

Lüks tüketim ürünleri ile taklitleri arasında bireylerin kimliklerini oluşturmalarını sağlamaları oldukça ilgi çekici bir konudur. Bu anlamda bireylerin tükettikleri ya da tüketim süreçleri ile kimliklerini oluşturmaları ve sembolik tüketim birbiriyle ilgili olarak ele alınmakta, lüks tüketim ürünleri ön plana çıkmaktadır. Tüketicilerin lüks tüketim davranışları çoğunlukla kalite, sağlık gibi özelliklerle değil, tüketicilerin kimlik oluşturmaları ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. Çalışmamızda, lüks ürünlerin taklitlerini tüketen bireylerin kimlik oluşturma deneyimleri incelenmiştir. Lüks ürünlerin taklitlerini en az bir kere kullanmış onbir kişi ile ayrıntılı görüşmeler yapılmıştır. Görüşme yapılan tüketicilerin kimliklerini dört ana eksende oluşturdukları değerlendirilmektedir. Bunlardan ilki, ait olma beklentisi kapsamında, söz konusu kimlikten faydalanma isteği ve taklit kullandığının fark edilmesinden duyulan korkudur. İkincisi, taklitlerin kaliteli ve daha ucuz olduğu ve bu nedenle orijinal kullananların eleştirilmesi vurgusu ile modası çabuk geçen ürünlerin taklitlerini kullanma kapsamında rasyonelliktir. Üçüncü olarak, tüketicilerin yenilik, çeşitlilik ve farklılık arama eğilimleridir. Dördüncü nokta ise sahip olunan adalet duygusu ile tüketici özgürlüğüne yapılan vurgu ve tüketim toplumu veya genel olarak marka eleştirisi kapsamında kişilerin taklit tüketimlerini rasyonelleştirme davranışları kapsamında ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler : Lüks ürünler, taklit ürünler, kimlik oluşturma, tüketim kültürü.

Creating Identity Through Consumer Culture And Imitation Products

It is very crucial to discuss the subject that accessibility to the counterfeit product is quite widespread in a country like Turkey, which is claimed to be the second biggest counterfeit product market in the world. It is also discussed that there is a major relationship between the consumer products and one's personality in the context of establishment of the luxury products. Consumers' tendency for the luxury products is mostly identified with the creating an identity for themselves rather than product's such features as quality and performance. In this study, certain experiences of the individuals that create an identity had been investigated. In that respect, some individuals had been interviewed, who used the counterfeit products of a luxury good at least once in their lifetimes. It is also evaluated that the interviewed consumers formed their identities in four main axis. First of all, it is the concern of getting caught while the counterfeit products are being used. Second is that the rationality in using the products which becomes out of fashion and the criticism of the original product users because of the cheapness and good quality of the counterfeit goods. The third axis is the consumer's propensity of looking for fresh, various and distinct products. The final point is that the rationalization behavior in terms of the emphasis on freedom of the consumer with the sense of justice or the criticism of trademark as a general thing.

Key Words : Luxury products, identity construction, customer culture

GİRİŞ

“Gerçek ihtiyaçlar ile sahte ihtiyaçlar arasındaki ayrımın ortadan kalktığı tüketim toplumunda birey, tüketim mallarını satın almanın ve bunları sergilemenin toplumsal bir ayrıcalık ve prestij getirdiğine inanır. İnsan bu süreçte bir yandan kendini toplumsal olarak diğerlerinden ayırt ettiğine inanırken, bir yandan da tüketim toplumuyla bütünleşir. Dolayısıyla tüketmek birey için bir zorunluluğa dönüşür. İnsani ilişkiler yerini maddelerle ilişkiye bırakır. Artık geçerli ahlâk, tüketim etkinliğinin ta kendisidir.” Jean Baudrillard

Küreselleşme, hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine işaret eder. Küreselleşen dünya pazarında işletmeler de rekabet koşullarına ayak uydurabilmek için yeni pazarlama stratejileri geliştirmişlerdir. 1914'lü yıllarda Henry Ford'un öncülüğünü yaptığı 'seri üretim sistemi' Fordizm, Post-Modern yaşam biçimiyle

değişen tüketici, teknoloji ve piyasaların bir getirisi olarak 1970'lerden itibaren yerini Post-Fordizm'e bırakmıştır.

Bu yeni akımla paralel giden Post-Modernizm döneminde hem global pazar ekonomisini hem de tüketici kimliğindeki post-modern insanı farklı görürüz. Tüketim toplumu tabiri de işte bu dönemde, özellikle Batı ülkelerinde sanayileşme sonrası ortaya çıkan toplum şeklini tarif etmek için kullanılmıştır. Seri üretimin artmasıyla hızla değişen arz-talep dengesi, üreticileri ve hükümetleri farklı politikalara itmiş, üretilenlerin hızlı tüketilmesini sağlamak amacıyla türlü yollar denenmeye başlanmıştır. Bu yolların en önemlileri elbette kitle iletişim vasıtalarıdır. Yazılı ve görüntülü basınla (TV) birlikte son yıllarda bu ikisini de geçmiş olan internet, tüketim toplumunu yönlendirmede ve manipule etmede kullanılan başlıca kaynaklardan olmaktadır.

Postmodern tüketici, günlük mutluluk peşinde koşan, anında tatmin isteyen, ihtiyacının tatminini ertelemeyen, gelecek için bugünü feda etmeyen, geçmiş ve geleceği içerecek biçimde denemeyi büyük bir arzuyla isteyen, içerik yerine biçime daha çok ilgi duyabilen, hazcı yanı öne çıkan, kendisini tüketime hazır bir imaj haline getirmiş tüketicidir.

Diane Crane, "Moda ve Gündemleri" isimli kitabında, giyimini dert eden herkesin aslında belli bir ölçüde başkalarının da giyimini taklit ettiğine dikkat çeker. Semt pazarlarından alınan ünlü markaların taklitlerine de 'Bir sınıf atlama isteği' olarak yorum getirir (Crane,D. 2010). Marka satın almak, bireyin belli bir kimlik oluşturma aracı olurken, kitle kültürünün sürekli beslediği "Tüketim Toplumu", şirket logolarını üzerlerinde taşıyan insanlar üretmiştir. Bu şekilde yaratılan toplumsal standartlaşma sonucu, popüler kültürün, diğer bir adıyla kitle kültürünün belirlediği standart tüketim davranışları toplumu sürekli etkisi altına almaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda da lüks ürünleri satın almak için yeterli bütçesi olmayan kişilerin, bu ürünlerin taklidini yani "çakma"sını kullanarak kimliklerini kurmayı tercih edebildikleri ifade edilmektedir (Perez ve diğerleri 2010). Bütçelerinden ayrı olarak bireyler, lüks ürünlerin sağladığı imaj ve kimlik özelliklerinden faydalanmak isteyebilmektedirler. Hem lüks ürünler hem de taklitlerinin kullanımı ile kimlik oluşturulması toplumsal yapıya bağımlı ve aynı zamanda bireysel algı tarafından da şekillenen bir olgu olarak ele alınabilir (Turunen ve Laaksonen 2011).

Çalışmamızda taklit ürünlerin kullanılmasıyla tüketicilerin kendilerine hayal ettikleri sosyal bir imaj sağladıkları ve nasıl kimliklerini oluşturdukları tezi sorgulanmaktadır. Lüks ürünlerin taklitlerinin "çakma"larının tüketiciler tarafından oluşturulan çeşitli kimlik boyutlarının ele alınmasını amaçlamaktadır.

Tüketim Kültürü ve Kimlik Oluşturma

Pozitivist ve post-pozitivist önkabullerde bireylerin sahip oldukları kimliklerine uygun olarak tüketim faaliyetlerinde buldukları tezi savunulmaktadır. Ana varsayımı, bireylerin kimliklerinin görece sabit olduğu ve hem kimliklerinin hem de kimlik değişikliklerinin nesnel bazı koşullar (meslek, sınıf, çalışma ilişkileri, aile, vb.) tarafından belirlendiğidir. Bir diğer açıdan post-yapısalcı veya post-modern çerçevede ise kimlik-tüketim ilişkisi, bireyin kimlik oluşturma süreçleri kapsamında ele alınmakta ve satın alınan mal ve hizmetlerin kimlik oluşturmadaki öneminin altı çizilmektedir. Postmodern tüketici, mevcut toplumda artık sadece tüketici olarak değerlendirilmemekte, kişisel tüketim tercihleri ve tüketim süreçlerinin bir ürünü olarak ele alınmaktadır.

Günümüzün tüketme anlayışı, ürünün faydasından çok yarattığı imaj ve statü gibi sembolik özelliklerinin tüketim aracı olarak ön plana çıkmaktadır.

Tüketimin amacının değişmesi ve artması ile birlikte, tüketiciler tarafından oluşturulabilecek kimliklerin, niceliksel ve niteliksel olarak arttığı tezi kabul görmektedir. Tüketim Kültürü Kuramı (CCT), bu çalışmamızda önemli bir rehber olmaktadır. Teorinin temel varsayımı, kültürü, toplumdaki tüm bireyler tarafından paylaşılan bir değerler ve anlamlar sistemi olarak değerlendirmemesidir. Teorinin tüketim ile ilişkisinde ,bireylerin kimlik oluşumunda, hem bireysel anlamların ve çabaların, hem de pazardaki yapılar tarafından üretilen kimlik kalıplarının etkisi vurgulanmaktadır.

Lüks Ürünler ve Taklitleri “Çakma”ları

Lüks ürünler, tüketiciler tarafından “az bulunan, ayrıcalık sağlayan, pahalı, prestijli, özgün olarak algılanan ve yüksek düzeyde sembolik ve duygusal fayda ile ilişkilendirilen” ürünleri işaret etmektedir. Çünkü lüks ürünlerin, farklı tasarımları ile tüketicilerin kimliklerini yansıtmalarına olanak sağlayabileceği ifade edilmektedir.

Taklit ürünleri tercih eden kişilerin, çoğunlukla lüks ürünleri tüketmenin sağladığı kimlikten yararlanmak isteyen ancak onu elde edebilecek maddi güce sahip olmayan bireylerin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte , bazı tüketicilerin ise, lüks ürünleri satın alabilecek ekonomik olanaklara sahipken, benzer kalitede ve daha ucuz olan taklidini tüketmenin daha “rasyonel” olduğunu düşündüğü için taklitleri tüketmeyi tercih ettikleri belirtilmektedir (Perez ve diğerleri, 2010). Ayrıca, tüketicilerin orijinal ürünlerin modasının çok kısa sürede geçeceğini düşündükleri durumda, ürünlerin taklitlerini tercih etmeye yönelebilecekleri görülebilmektedir.

Bir diğer açıdan taklit ürünlerin tüketimine yönelik sosyal ve kişisel faktörlerin yanında, taklit ürünü üretilen işletmenin tüketiciler ile kurduğu ilişkinin ve tüketicilerin, orijinal ürünü üreten işletmeyi destekleme yönünde yaklaşımının bulunup bulunmamasının taklit ürünlerin tüketimini etkilediği görülmektedir . Bu kapsamda tüketicilerin orijinali üreten işletmeye veya daha makro düzeyde lüks üretim/tüketim gibi konulara yönelik tepkisinin taklit tüketimini olumlu etkileyeceği düşünülmektedir.

YÖNTEM VE BULGULAR

Çalışmamızda, benzer gelir düzeylerine sahip ve lüks malların taklitlerini en az bir kere tüketmiş gönüllü on bir kişi ile görüşmeler gerçekleştirilerek bilgiler toplanılmıştır. Kaynak kişilerimizin belirlenmesinde, gelir düzeyleri dışındaki özellikleri bakımından maksimum çeşitlilik benimsenmiştir. Görüşmelerin tamamı kaynak kişilerden izin alınarak kaydedilmiştir.

Kaynak kişilerimiz olan tüketicilerin, lüks ürünlerin taklitlerini kullanarak kimliklerini dört ana ekseninde oluşturdukları ortaya çıkmaktadır. Bunlar; kimlikten faydalanma isteği ve taklit kullandığının fark edilmesinden oluşabilecek endişe ve korku , taklitlerin de kaliteli olduğu ve daha ucuz olduğu vurgusu ile orijinal kullananları eleştiri ve modası çabuk geçen ürünlerin taklitlerini kullanma içerisinde rasyonellik, bireylerin çeşitlilik arama eğilimleri, sahip olunan adalet duygusu ile tüketim toplumu veya genel olarak marka eleştirisi ve bu bağlamda tüketici özgürlüğüne yapılan vurgu (Reith, 2004) kapsamında taklit tüketimi davranışının rasyonelleştirilmesi başlıkları altında ele alınabilir.

Taklit ürün tüketenler kendilerini, söz konusu ürünlerin orijinallerine sahip olanlar gibi, arzu ettikleri sosyal sınıfa dahil ve prestij sahibi bireyler olarak konumlandırmaktadır . Bu

anlamda, kimi tüketiciler söz konusu taklit ürünleri, sadece aidiyet duyacağı çevrelerde birilerinin görebileceğizaman kullanmayı tercih etmektedir. Bu karşılık olarak, aidiyet duyacağı çevreler tarafından taklit ürün kullanımının fark edilmesinden duyulan korku da K1, K7 ve K11 tarafından belirtilmektedir.

“Okulda giymiyorum, başka arkadaşlarımlayken tercih ediyorum. Çok pahalı bir modeli değil o alınabilecek güçte. 7000 liralık çantaları kimsenin takamayacağı belli. O tarz şeyleri almıyorum taklit olduğu belli olur diye. Bir de, çok bağıranlar var. 20 liralık çantalar, onları almıyorum.” (K1)

“Görünüüü de güzel oluyor, hem de marka imajı, o toplumsal statüyle de ilgili, bilinçaltımızda bile olsa. Üniversite öğrencisiyiz, herkesin gelir düzeyi farklı olsa bile, herkes aynı düzeyde gibi görünüyor. Gerçeği yerine taklidini kullanmamın hem imaj, hem fiyat nedeni var, hem de statü farkını biraz daha gidermek için ” (K7)

“Bir markada veremeyeceğim bir fiyat olursa, kendimi tatmin etmek için belki de taklidine yöneliyorum. (...)Ben kendim söyledim, bunu aldım ama taklit dedim. Fark edileceğine sonradan, ben direkt söyleyeyim ki, sonradan ayriyeten bir açık çıkmasın diye.” (K11)

Buna karşılık kaynak kişimiz K9, taklit ürünün sağladığı imajdan faydalandığını belirtmekle birlikte, fark edilmekten korkmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu noktada söz konusu tüketici rasyonelliğe vurgu yapmaktadır.

“Bu orijinal değil mi falan filan. Evet dedim, ben 30 liraya aldım. Gayet iyi. Bir yıl giyerim atarım, sonraki yıl bir daha alırım dedim. (...) O ürünü kullanmanın mutluluğuna bir şekilde ucuz da olsa pahalı da olsa o mutluluğa erişiyorsun bir şekilde, tatmin oluyorsun. Ben alıyorum, X gibi bana o mutluluğu veriyor.” (K9)

Görüşülen tüketicilerin bazıları, fark edilmekten çekindiklerinden, sadece fark edilmeyeceklerini düşündükleri ürün gruplarının taklitlerini kullandıklarını belirtmektedir. Görünürlüğün olmadığı durumda ise taklit ürünlerin kullanılmasında bir sakınca görmeyebilmektedir.

“Markasının gözükmeyen bir yerde olmasından dolayı alıyorum. Gözükmediğini bildiğimde alıyorum. Diğer türlü pek de göz önünde olacaksa almıyorum. Çünkü insanların gözlerinin oraya kayacağını, yani ona dikkat edeceklerini biliyorum.” (K8)

“Parfüm neticede, uçucu bir şey. O yüzden kullanabiliyorum. Diğer türlü ama ayakkabıda, çantada orijinal almak daha mantıklı geliyor.” (K10)

Tüketicilerin, taklit ürünleri tüketerek kendilerini daha rasyonel bireyler olarak kurmaları ile benzer ürünlerin çok daha ucuza alındığı ve tüketim süreçlerinde kendilerini daha etkin tüketiciler olarak tanımladıkları, kaynak kişilerimiz tarafından ifade edilmektedir.

“Daha az para veriyorsun çok daha çeşitlilik. Sürekli aynı çantayı kullanmadığım için, ucuz önemli. 1-2 taneyi sürekli kullanmak yerine çok alıyorum, keyifle kullanıyorum. İhtiyacımı gideriyor.” (K3)

“Gerekçem daha ucuz olması, çünkü öğrenciyim. Öğrenciyken standartlarımın üzerinde davranmak hoşuma gitmiyor. Az paraya kaliteli alırım o yüzden de taklit alırım elimden geldiğince.” (K4)

“Bir ayakkabıyı kullanıp kullanacağın en fazla 6 ay 1 yıl. Tamamen paramparça olacak bir ayakkabı 50 liraya da alınabilir. (...) Orijinal olarak düşünüyorlardı. Ben dedim. Şurada var,

çok ucuz, hiç kaçırmayın. O kadar para vermem. O kadar aptal olduğumu düşünüyorlarsa arkadaşlığımı kesmem lazım.” (K5)

“Kısa süreli oluyor ama çok güzel kokuyor. O yüzden kullanıyorum. Aynı işlevi görüyor benim için. Kullanışı varsa, bütçeme uygunu tercih ediyorum.” (K6)

Fark edilmeyeceğini düşündükleri ürünleri kullanmalarının yanında, kimi tüketicilerin taklit ürünleri kullanmalarının riskini başka biçimlerle da, en azından algısal düzeyde, düşürdükleri görülmektedir. Böylece, satın alma davranışını rasyonelleştirerek, taklit ürünleri rahatça kullandıkları ifade edilmektedir.

“İlla ki sokakta sonuçta herkeste var, o yüzden, fark edilse de önemli değil. Türkiye’nin yüzde 90’ı artık öyle, bayanların çoğunda çakma ürün var zaten. Ayırt edecek çok insan yok zaten.” (K2)

Kimi görüşmeciler, taklidini aldıkları ürünlerin orijinalini alanları eleştirmektedir. Bu durumun nedenlerinden bir tanesinin, kimliklerini taklit kullanarak rasyonel bireyler olarak oluşturmaları olduğu düşünülmektedir.

“O kadar para vermiş, biz aynısını ucuz alıyoruz. Allah’tan yok öyle arkadaşım.” (K2)

“Yemeyip içmeyip marka kullananların tamamen şey olduğunu düşünüyorum, özentî. Kendisinin kişiliği ile ilgili bir problem. Özenmek için çakmasını bile alan var, orijinalini bırak.” (K3)

“Gösteriş yapmaya çalışıyorlar insana bu yüzden o insanın, en azından bizim okulda yeri olmadığını düşünüyorum. Gitsinler Bilkent’te falan okusunlar.” (K7)

Bir diğer nokta da tüketicilerin genellikle modasının çabuk geçeceğini düşündükleri ürünlerin taklitlerini, modasının geçmeyeceğine inandıkları ürünlerin ise orijinallerini tercih etmeleridir.

“Siyahta hiç çakma almadım. Daha civil civil olacaksa çakma ürün kullanılıyor. Modası geçiyor hemen çünkü.” (K2)

“Daha uzun süre kullanacağım bir şeyse, onun markalı olmasına dikkat ederim. Daha uzun ve sürekli kullanacaksam, iyi bir şey olmasını isterim.” (K6)

Kimlik oluşturma noktasında başka bir eksen, tüketicilerin farklılık ve çeşitlilik yaratmak için taklit ürünleri tercih etmeleridir. Buna göre taklit ürünler, tüketicilere kimliklerini kurabilecekleri çeşitliliği sunmaktadır.

“Alternatif çanta olsun diye tercih ettim. Sürekli aynı şeyi kullanmayayım.” (K1)

“Ucuzunu alayım, 4-5 tane alayım. Kullanış açısından çakmanın piyasada olması iyi bir şey, bir alternatif, 50 liraya istediğim rengini alabiliyorum.” (K6)

Bireylerin adalet duygusunun taklit ürünlerin tercihinde olumsuz rol oynadığını görebilmekteyiz. Buna karşılık, taklit tüketiminde olduğu gibi, tüketicilerin bir davranışı aynı anda farklı veya çelişen kimlikler ile ilişkilendirdikleri durumda, kendilerini ideal benliklerine daha çok yaklaştıran davranışı tercih ettiklerini ifade etmektedir. Bu açıklama ile ilintili olarak kaynak kişilerimizin kimileri, taklit tüketiminin toplumsal bir sorun olduğunu ve rahatsız olduklarını ifade etmekle birlikte tüketmeye devam ettiklerini belirtmektedir. Bir kısmı ise, lüks ürünlerin orijinallerinin adaletsizliğe yol açtığını ve taklitlerin ürünlerin tüketimini “toplumsal adalet” işlevinde olduğunu söylemektedir.

“Bunu üreten insan da kazansın. Emek varsa, alınmayı hak ediyor. Bundan da ekmek yiyen insanlar var. Zaten lüks markaların benim bir tane ürün almama ihtiyaçları yok. Bir de gerçekleri daha maliyetli değil, hepsinin üretimi Çin.” (K6)

“Üreticiler kolayca kaçıyor. Bir marka onu birisi zaten tasarlamış, onlar da kolayca kaçıyorlar. Hem kendileri açısından hem de tüketiciler için.” (K11)

Markalara veya daha genel olarak tüketim toplumuna yönelik eleştiri ve itiraz, görüşülen kimi kaynak kişilerimiz açısından taklit tüketmenin temel nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Kaynak kişilerimizin bir kısmı ise, lüks markaların orijinallerini tüketmenin kendilerini kısıtladığını ve özgürlüklerine bir müdahale biçimi olduğunu ifade etmekte ve bu nedenle lüks ürünlerin taklitlerini tercih ettiklerini belirtmektedir.

“Marka düşkünü olmak istemiyorum, özgür olmak istiyorum. Özgürlük sunuyor, özgür karakterimi yansıtıyor taklit. (K4)

“Üstündeki toplum içinde sizi belgeliyor. Toplumdaki statü sahibi olmanın ayakkabı çantayla yapıyor olmasından hiç hoşlanmıyorum.” (K6)

“X’i aldığınızda belki pantolonu ayakkabıyı da X almanız gerekiyor. Ama çakma aldığınızda takım halinde almak zorunda kalmıyorsunuz. Ben X giyerim diye insanlara haber etmediğinizden insanların bir beklentisi olmuyor bunun tavrı bu diye. Bu yüzden bağımlılık yaratmadığını düşünüyorum çakma giymenin.” (H)

SONUÇ

Lüks ürünlerin taklitlerini tüketen bireylerin kimlik oluşturma deneyimleri incelenmiştir. Kaynak kişilerimiz olan tüketicilerin kimliklerini dört ana ekseninde oluşturdukları değerlendirilmektedir. Aidiyet duyma beklentisi kapsamında, söz konusu kimlikten faydalanma isteği ve taklit kullandığının fark edilmesinden duyulan korkudur. İkinci olarak, daha ucuz olan taklitlerin ve orijinal kullananların eleştirilmesi vurgusu ile modası çabuk geçen ürünlerin taklitlerini elde etmenin verdiği akılcı yaklaşımdır. Üçüncü olarak tüketicilerin çeşitlilik vurgusudur. Son olarak adalet duygusu ile tüketici özgürlüğüne yapılan vurgu ve tüketim toplumu veya marka eleştirisi kapsamında kişilerin taklit tüketimlerini meşrulaştırma açısından ele alınmaktadır.

Özgün ve farklı olma isteği ile taklit kullanma ilişkisi hakkında farklı sonuçlar elde edilmiştir. Lüks ürünlerin taklitlerini kullananların da lüks ürünleri kullananlar gibi özgünlük ve farklılığa önem verdiğini ifade etmektedir. Taklit ürün kullananların, kendilerini bir gruba ait hissetme isteklerinin lüks ürünlerin kullanıcıları gibi yüksek olduğunu, ancak toplumun genelinden farklı ve/veya özgün olma isteklerinin bulunmadığını belirtmektedir.

Tüketicilerin sahip oldukları adalet duygusu ile sahte ürün tüketimleri arasında olumsuz bir ilişki öne sürülmektedir. Kimi görüşmeciler sahte tüketiminin etik dışı olduğunu ifade etmekle birlikte sağladığı gerçek ve sembolik avantajlar nedeniyle, kullanmaya devam ettiklerini belirtmektedir. Diğer kimi görüşmeciler ise, lüks ürünlerin orijinallerini üreten işletmelerin eleştirisi üzerinden, sahte tüketiminin toplumsal adalete zarar vermesi bir yana, sahtelerin varlığının toplumsal adalet işlevi olabileceğini ileri sürmektedir. Bunun yanında, taklit ürünlerin tüketiminin genel olarak tüketim toplumu üzerinden gerekçelendirilmesi, mevcut literatür kapsamında bilindiği kadarıyla ele alınmamıştır ve bu bağlamda çıkan sonuçların önemli olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Baudrillard, Jean (1997). *Tüketim Toplumu*. İstanbul; Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (2003). *Simülkrler ve Simülasyon*. (Çev: Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (1999). Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar. (Çev: Ümit Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Crain, Diane. (2010). *Moda ve Gündemleri*. İstanbul; Ayrıntı Yayınları
- Featherstone, Mike. (2005). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çev: Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Phau, I. ve M. Teah, (2009). “Devil wears (counterfeit) prada: a study of antecedents and outcomes of attitudes towards counterfeits of luxury brands”, *Journal of Consumer Marketing*, 26, 15-27. “Consumption and its discontents: addiction, identity and the problems of freedom”, *Br J Sociol*, 55:283-300.
- Shankar, A., R. Elliott ve J. A. Fitchett (2009). “Identity, consumption and narratives of socialization”, *Marketing Theory*, 9:75-94.
- Turunen, L. L. M. ve P. Laaksonen (2011). “Diffusing the boundaries between luxury and counterfeits”, *Journal of Product & Brand Management*, 20: 468-74.

Selnur Şarman KORKUTAN (Doktora Öğr.)

Ege Üniversitesi
selnurnur@gmail.com

Geleneğin Kentsel Dönüşümü Bağlamında İzmir Düğünleri

Düğün, bir dizi yöresel ve ulusal uygulama, gelenek, göreneklerin bir arada yaşandığı sosyal bir olgudur. Düğünler, davranış adetleri (gösterileri), ikram (yeme içme kültürü), kılık-kıyafet (bindallı, gelinlik, abiye) ve eğlence (müzik, dans, halk oyunları) olmak üzere dört ana bileşenden oluşur. Kent merkezlerinde düğün sahipleri tüm bu bileşenlerin uygulanmasını şirketlere bırakmaya başlamıştır. Düğünler organizasyon şirketlerinin gelişmesine, şirketler arası rekabet ise yeni kentsel uygulamalara yol açmaktadır. Bu bildirinin amacı İzmir düğünlerinin kentsel bileşenlerini tespit etmek ve geleneğin kent ortamına uyarlanış biçimlerini değerlendirmektir. Derleme çalışması kapsamında 2013-2016 yılları arasında İzmir il merkezi, Konak, Karşıyaka, Bayraklı, Buca, Narlıdere, Balçova ve sayfiye ilçeleri Çeşme ve Urla'da otel düğünü, kır düğünü, sahil/ plaj düğünü, havuz başı düğünü olmak üzere toplam 18 düğünde katılımcı gözlemci olarak bulunulmuştur. Düğün sahiplerinden 21 kaynak kişi, organizasyon şirketlerinden 26 kaynak kişi olmak üzere toplam 47 kişiyle görüşülerek düğünün bileşenleri ve çeşitli uygulamalar hakkında veri toplanmıştır. Tüm görüşmeler, ses- video kaydı ve fotoğraflarla belgelenmiştir. Ayrıca düğün öncesi uygulamalardan “nişan”, “kına gecesi” ve “bekârlığa veda partisi” gibi adetler de araştırma kapsamındadır. Termal otel ve sağlık merkezlerinde gerçekleştirilen “gelin hamamı” paketleri incelenmiş ve İzmir'de evlenen çiftlerin yurt içi ve yurt dışı balayı tercihleri değerlendirilmiştir. Sonuç olarak İzmir düğünlerinin kentsel bileşenleri ve geleneklerin güncellenerek kent ortamına uyarlama ve uygulama biçimleri çözümlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İzmir evlenme gelenekleri, kent düğünleri, kına gecesi

New Urban Transformation Formats of Traditional Weddings in İzmir- Turkey

A wedding is a social phenomenon which includes regional and national implementations and customs. Weddings consists of four main components: ritual, catering, costume-outfit (henna costume, wedding dress) and entertainment (music, dance, folk dance). In urban centers, wedding owners started to hire a wedding planning company for these components. Full service companies exist and offer host of various contemporary packages and services specifically tailored to the traditional weddings in İzmir City. The purpose of this research is to identify the urban components of contemporary İzmir weddings and evaluate new forms of customs in urban environment. The weddings between 2013-2016 in İzmir City Center, Konak, Karşıyaka, Bayraklı, Buca, Balçova, Narlıdere, Çeşme and Urla districts were evaluated by being participant observer at 18 organizations. The interviews were done with 21 parents of the bride and groom and 26 staff of the wedding companies for data collection. All interviews are documented with photographs and audio-video recordings. "Engagement", "henna night" and "the Bachelor Party" are within the scope of the research. "Bride's bath" traditions are analyzed. Honeymoon preferences of the couples were evaluated. As a result, metropolitan components and urban transformation formats of traditional weddings have been resolved in the contemporary İzmir.

Keywords: Contemporary İzmir wedding traditions, urban weddings, Henna night

1. GİRİŞ

Toplumun temel yapısı olan aile kurumu evlilik birliği ile kurulur. Düğünler, bir aile oluşturmanın kutlandığı törenlerdir ve yapısal olarak çeşitli halk bilgisi ürünlerinin birlikteliğinden oluşmaktadır (Ekici, 2004: 1). Tören-halk inançları, yeme- içme, kılık-kıyafet ve eğlence (müzik, dans) gibi çeşitli kültür bileşenlerinden oluşan düğün, hem yöresel hem de ulusal çeşitli uygulama, gelenek ve görenekleri barındıran sosyal bir olgudur. Kent merkezlerinde tüm bu bileşenlerin uygulayıcıları olarak düğün sahipleri yerini şirketlere bırakmaya başlamıştır. Bu bildirinin amacı İzmir düğünlerinin kentsel bileşenlerini tespit

etmek ve geleneğin kent ortamına uyarlanış biçimlerini değerlendirmektir. Bu nedenle İzmir kent merkezi, ilçe ve mahallerindeki düğünlerde, geleneksel Türk düğünü planlamaların ne kadar değişime uğradığı ve kent ortamına nasıl uyarlandığı araştırılmıştır. İzmir’de paylaşılan ortak bir düğün kültürünün olup olmadığı, kent hayatında düğün organizasyonu yapan şirketlerin hangi uygulamalarda yer aldıkları bu araştırmanın konusudur. Türk düğün geleneklerinin İzmir kent ortamına uyarlanış biçimleri de araştırma soruları arasındadır. 2013-2016 yılları arasında yapılan derleme çalışmasında İzmir il merkezi, Konak, Karşıyaka, Bayraklı, Buca, Narlıdere, Balçova ve İzmir’in sayfiye ilçeleri Çeşme ve Urla’da otel düğünü, kır düğünü, sahil/ plaj düğünü, havuz başı düğünü olmak üzere toplam 18 düğünde katılımcı gözlemci olarak bulunulmuştur. Düğün sahiplerinden 21 kaynak kişi, düğün organizasyon şirketi sahip ve çalışanlarından 26 kaynak kişiyle görüşülerek düğünün ana bileşenleri ve çeşitli uygulamalar hakkında veri toplanmıştır. Nişan, kına gecesi ve bekârlığa veda partisi gibi uygulamalar da kapsam içindedir. Ayrıca otel, sağlık merkezleri ve hamamlarda gerçekleştirilen “gelin hamamı” paketleri de incelenmiş ve çiftlerin balayı tercihleri değerlendirilmiştir. Kaynak Kişiler K.K olarak kısaltılmıştır.

2. DÜĞÜN ÖNCESİ HAZIRLIKLAR ve ADETLER

Eğitim seviyesine paralel olarak evlilik yaşı yükselmekle birlikte kadınlarda 20-30, erkeklerde ise 25-35’dir. Kaynak kişilerimiz arasında görücü usulü ile tanışanlar olsa da genel tanışma biçimi iki gencin anlaşarak evlenmesidir. Tanışma, genel olarak sosyal ortamda ya da iş çevresinde olsa da internette tanışarak evlenme de görülmektedir. Evlilik teklifi her çift tarafından uygulanmasa da son yıllarda hem görücü usulü hem de tanışarak evlenme modelinde karşılaşılmaktadır. Pankartla ve ışıklı maytapla ya da çeşitli şekillerde erkek tarafından sürpriz olarak hazırlanan etkinlikte erkek, evlenmek istediği kıza genellikle tek taş yüzük uzatarak evlilik teklif eder (Bak.Resim 11). Sadece iki kişinin olduğu ortamda olabileceği gibi bir organizasyon ekibi tarafından hazırlanan çeşitli etkinliklerle Çeşme, Alaçatı, Ilıca, Urla, Foça sahillerinde, kumsalda ya da restoranda canlı müzik eşliğinde olabilmektedir. Kaynak kişilerimiz arasında bir kişi Londra’da evlilik teklif ettiğini belirtse de genel olarak İzmir’deki çeşitli restoran ve çiftler için önem taşıyan alanlarda gerçekleşmektedir. Kız, evlilik teklifini kabul eder ve aileler tanıştırılır.

Evlilik teklifinden sonra aileler bir pastane ya da restoranda tanıştırılır. Kızın babası damat adayının nasıl bir aileye mensup olduğunu ve damadın niteliklerini soruşturarak öğrenir. Anlaşamama durumunda “zamana bırakma” talebinde bulunulur. Aileler anlaşırsa, kız tarafı, erkek tarafına “isteme” için gün verir. Erkek tarafı kız istemeye giderken özel bir çiçek ve çikolata yaptırır. İzmir’de gümüş gondol tepsi içinde çikolata çeşitleri götürmek büyük oranda uygulanan bir adettir (K.K.21). Dünür olarak kız istemeye damadın anne- babası ile en yakın akrabaları ve aile büyükleri gider. Kız tarafında aynı şekilde gelinin anne-babası ve yakın akrabaları evde bulunur. Kısa bir sohbetin ardından damadın babası ya da ailenin başka bir büyüğü “Allah’ın emri, peygamberin kavliyle kızınızı oğlumuz istiyorum.” der. Kızın babası, “önce kızıma sorayım.” deyip kızına rızası olup olmadığını sorar. Kız, babasına “nasıl uygun görürsen ya da hayırlısı” der, bu “ben istiyorum” anlamına gelir. Babası “verdim” deyince büyüklerin elleri öpülür. Ardından kahve ikramı başlar. Müstakbel damada tuzlu kahve ikram etmek sıkça görülen bir uygulamadır (Bak.Resim: 12). Bu durum gelinin her haliyle kabul edilmesi olarak yorumlanır. Söz kesme, genellikle kız istemenin ardından yapılabileceği gibi başka gün de olabilir. Gelinin babası, bir konuşma yapar ve damadın babası ya da aile büyüğü kırmızı kurdele ile bağlanmış altın yüzükleri çiftin parmaklarına takar ve kurdeleyi keser. Böylece söz kesilmiş olur. Genç çift kutlanır. Bu kırmızı kurdele atılmaz, gelin adayı küçük parçalar halinde böldüğü kırmızı kurdeleyi bekâr arkadaş ve akrabalarına dağıtır. Bekâr

gençler bu kurdele parçasını saklar, bazı kişiler ise bu parçayı yutar. Bu durumun kısmeti açacağına inanılır. Söz kesmenin ardından erkek tarafı kıza, gelin bohçası denilen hediyeleri verir ve takı takar. Gelin bohçasının içinde seccade, el işi örtüler, havlu, gecelik, terlik ve çeşitli kozmetik ürünleri bulunur (Bak.Resim: 10). Müstakbel geline bilezik, yüzük, kolye takılabilir. Damat tarafı, müstakbel gelinin annesine, varsa kız kardeşlerine de benzer hediyeler verir. Kız tarafı, damat bohçası denilen ve gömlek, kravat, pijama, terlik ve traş takımından oluşan hediye takımını birkaç gün sonra erkek tarafına gönderir ve nişan için gün belirlenir.

Nişan, aileler tarafından evliliğin ilk adımı kabul edilen ve yemek davetiyle kutlanan bir törendir. Salon kiralanıp kalabalık bir davetli grubu çağırılabilirdiği gibi aile arası bir nişan töreninde canlı müzik veya banttan müzik eşliğinde yavaş ve hızlı çeşitli danslar yapılır. Nişanlılık süresi genelde 1 yıldır. Nişan masrafını kız tarafı, düğün masrafını ise erkek tarafı karşılar (K.K.28). Nişan töreninden sonra, evlenecek çift oturacakları evi belirler ve eşyaların temin edilmesi için hazırlıklar başlar. Bu eve gelin, annesi, akrabaları ve kayınvalidesi, kayınpederi ilk kez beraber gittiklerinde, boş eve Kuran, çalı süpürgesi, bir paket şeker, bir paket tuz ve bir paket pirinç götürdükleri tespit edilmiştir. Bu durumun evlenecek çiftin evine bereket getireceğine inanılır. Ev temizlenir ve sirkeli su ile silinir. Kız ve erkek tarafına düşen bazı paylaşımlar vardır. Salon takımı, perde ve halılarının erkek tarafı, mutfak gereçlerinin kız tarafından alındığı belirtilmektedir: “*Yatak odasını kız tarafı, salonu erkek tarafı yapar*” (K.K.12). Çeyiz, düğünden bir hafta önce davul-zurnayla kız evinden yeni tutulan eve getirilir. Çeyiz serme gözlenmemiştir. Kurulan yeni eve çeyizler müzikler, danslar, oyun havaları eşliğinde yerleştirilir. Bazı kaynak kişilerimiz ise eksiklerinin birlikte tamamlandığını belirtmişlerdir: “*Biz çeyiz almadık. İkimizin de ayrı ayrı evleri vardı; eşyalarımızı birleştirdik. Ne eksikimiz varsa beraber aldık*” (K.K.21). Evlenecek çiftlerin yakınları, çiftin evi için eksik olan eşyalardan birini almayı önerebilir. Bu sayede çeyiz ve ev düzme sürecinde yakınlardan gelen hediyelerle evin döşenmesi tamamlanmış olur. Bu açıdan bakıldığında, gençlerin yuva kurmaları akrabalar ve tanıdıkların yardımıyla kolaylaşır. Organizasyon şirketleri farklı seçenekler sunduğundan bekarlığa veda gecesi eğlencelerinin, bayanlar arasında da yapıldığı görülmektedir. Gelinin kendi kız arkadaşlarıyla, damadın da erkek arkadaşlarıyla düğünden önce tertip ettiği bir eğlencedir. Bekârlığın sonlanıp evlilik hayatının başlamasını kutlamak için yapılan gecede bekârlık anıları anlatılarak eğlenilir. Gecenin anısına geline ve davetlilere ruj, oje gibi çeşitli hediyeler dağıtılır.

Anadolu’da birtakım ritüel ve uygulamalar içeren gelin hamamı, düğün eğlencelerinin başlangıcını oluşturur (Türkan, 2009: 171). Suyun temizlenme ve arınma aracı olduğu göz önüne alındığında kutsal olarak kabul edilen evlilik kurumuna temiz bir başlangıç yapmak amacıyla bu etkinlik düzenlenir. Eskiden düğünün önemli bir parçası olan gelin hamamı, zamanla kaybolmaya yüz tutmuş bir gelenek olmakla birlikte günümüzde otel, sağlık merkezi gibi mekânların bu tip günler için yaptıkları organizasyonlar sayesinde giderek yaygınlaşmakta ve çekici hale gelmektedir. “*Gelin Hamamı paketine, kese, masaj, meyve sepeti, hafif bir içecek ve servis dâhildir*” (Şarman, Derdiçok 2014: 10). İzmir’de otel ve sağlık merkezlerinde düzenlenen gelin hamamı organizasyonlarında müzik ve eğlence ön plandadır. Genellikle, gelin, gelinin annesi ve en yakın bayan akrabalarından oluşan 6-8 kişilik küçük bir davetli grubu ile birlikte yapıldığı gözlenmiştir. Gelinin kayınvalidesi bu etkinlikte yer almaz. Gelin ve misafirlerini hamamda karşılamak ve yönlendirmek için bir nedime görevlisi bulunur. Hamamın girişi kırmızı gül yaprakları vb. ile süslenir. Misafirlere girişte gül suyu ikram edilir. Tercihe göre dansöz veya zenne eğlencesi yapılır. Hamamda gelin ve misafirleri tef, ziller, Şakira kemerleri ile eğlenirler. Daha sonra geline kese ve köpük masajı yapılır. Geline hediye olarak özel süslü takunya, misafirler için peştamal, bornoz, havluları ve

tek kullanımlık terlikleri sunulur. Misafirler için ayrıca topuk taşı ve kese hediye takımı bulunur. Hamamın soyunmalık bölümünde su ve meyve ikramı yapılır, çıkışta hatıra olarak özel keseli lokum dağıtılır. Urla ve Karataş'ta, hamamın içinde kına gecesi ve gelin hamamı organizasyonun aynı anda yapıldığı görülmüştür. Düğün sahibi börek, çörek, meyve sepetinden oluşan ikramlıklar getirir. Soyunmalık bölümünde bu ikramlar yenir, tef ve ziller eşliğinde danslar edilir. Misafirler gelinin etrafında mumlarla dönerek kına şarkıları söyler. Geline kına yakılır. Tekrardan oyunlar oynanır. Daha sonradan sıcaklık bölümüne geçilerek geline kese yapılır ve kınalar yıkanır. Bazı kaynak kişiler, evliliğin bereketli olması amacıyla ve murada erildiği için gelinin son yıkama suyuna, defne, zeytin gibi yeşil yapraklar ve madeni para koyduklarını, bazıları da bereket için pirinç ve bayat ekmek koyduklarını belirtmişlerdir. Hazırlanan bu su gelinin başından aşağı dökülür. Hamam çıkışında gelin ailesi, hamama gelen misafirleri evine davet ederek yemek ikramında bulunur.

Geleneksel olarak düğünden bir gün önce düzenlenen kına geceleri, son yıllarda düğünden 2-3 gün önce veya bir hafta önce yapılmaktadır. Bunun nedeni gelin ve ailesine düğün öncesi dinlenme fırsatı vermesidir. Ailelerin şehir dışından gelmesi gibi sebeplerle kına gecesi, düğün ile aynı gün düzenlenebilmektedir. Bayanların katılımıyla gerçekleştiği bilinen bu eğlenceye nadiren kız-erkek karışık katılım görülmüştür. Gelin, kına yakılacak alana abiye kıyafetle gelir. Kına yakılacağı zaman genellikle bordo ve kırmızı bazen de mor, mürdüm, yeşil, mavi rengindeki bindallı veya kaftan giyer. “Kuğu”, “Valide Sultan”, “Hürrem”, “Kösem”, “Hüma” model kaftanlar son yıllarda sıkça tercih edilmektedir (Bak.Resim 1). Bu renkler organizasyon şirketlerinin nedime minderleri, masa örtüleri ve altın varaklı kına tahtı için tercih ettiği renklerdir(Bak.Resim 1). Çerez- meşrubat ya da çeşitli yiyeceklerden oluşan ikramlıklar dağıtılır (Bak.Resim 2,3). Popüler şarkılar, oyun havaları ve kına türküleriyle dans edilir. Kına yakılmadan önce gelin, içine pirinç, buğday, şeker, uğur parası vs. koyduğu testiye kırar (Bak.Resim 5). Bereketin yere saçılması amacıyla yapılmaktadır. Kına tepsiyle gelin önde, genç kızlar arkada kına alanına gelirler. Gelin, kına tahtına ya da süslü sandalyeye oturur. Kına mumları yakılır ve genç kızlara dağıtılan kırmızı veya beyaz temsili duvak/tüller takılır (Bak.Resim 4). Hep bir ağızdan ‘Yüksek Yüksek Tepelere’ adlı türkü söylenir. Kayınvalide gelinin avucuna altın koyduktan sonra kına yakılır. Mutlu bir evlilik süren gelinin yengesi, eltisi veya görümcesi kınayı yakar (Bak.Resim 6). Sonra gelinin başının üzerinde tepsi içinde kırmızı kına şekeri çekiçle kırılır. Şeker kırma gösterisi sonunda şekerler geline yedirilir ve misafirlere dağıtılır. Bazı uygulamalarda gelinin ağzına bir kaşık bal sürülür. Bu uygulama, gelinin evlilik hayatında tatlı dilli olması dileği ile yapılır. Davetlilere kına keseciklerinin yanı sıra süslü sabun, banyo lifi, ayna, yelpaze hediye edildiği gözlenmiştir. Organizasyon şirketlerinin kına paket programları evlenecek genç kızlara cazip geldiği belirtilmektedir:

“Normal şartlar altında evde kına gecesi yapmayacaktım, komşular gürültüden rahatsız olabilir, misafirlere ikram yapmak zor olacaktı. Ayrıca kına kokusundan pek hoşlanmam. Ancak anlaştığımız bir şirket çok cazip bir paket sundu. Bindallı, altın varaklı sultan kına tahtı, nedime minderleri ve Osmanlı süslemeleri, testi ve şeker kırma gösterisi, Şakira kemerleri, tefler ve halay mendilleri, Sultan model kına tepsi, misafirler için ilave kına kesecikleri, ikramlık çerez, lokum ve gül suyu dağıtımı, kelebek, çiçek vb. şekillerinde Hint kınası uygulaması, Osmanlı şerbeti ikramı, kahveci standı ve Türk kahvesi ikramı, gece sonunda kına yıkama merasimi, bu pakete dâhil olduğu için kına gecesi yapmaya karar verdim. Çok da eğlenceli geçti.”(K.K.23)

Şirketlerin başka bir uygulaması ise, kına gecesi sonunda damat ve 4-5 arkadaşına fes ve zeybek yelegeği giydirilerek “kına basma” gösterisinin yapılmasıdır.

3. DÜĞÜN

Düğün günü uygulamaları, damat tarafının plakasında “mutluyuz” veya “evleniyoruz” yazan çiçekle süslenmiş gelin arabasıyla gelin almaya gitmesiyle başlar. Bazı uygulamalarda davul-zurna, bazen de saksafon-klarinet ve akordeon ile gelin evinin önünde, oyun havalarıyla akraba ve komşuların sokakta oynadığı görülmektedir. Damat, gelinin isteğini yerine getirince gelin evden çıkar. Gelinin kötü huylarını baba evinde bırakması amacıyla evden çıkarken cam kırdığı görülmüştür. Ayrıca yeni açılacak evin bereketi için yere nar atılıp tanelerinin saçıldığı bir uygulama da vardır. Gelin evine Türk Bayrağı asılmaktadır. Gelin evden çıkmadan önce, ayakkabısının altına bekâr arkadaşlarının isimlerini yazar. Bunun sebebi bekarların “*kısmetini açma*” inancıdır.

Gelin ve damat düğün salonuna girerken renkli tüllere sarılmış uğur paraları çiftin üzerine saçılır. Plaj-sahil düğünlerinde gelin ve damadın maytap ve ışıklı tekne ile, Buca göletinde çiftin kayıkla düğün alanına gelmesine son yıllarda sıkça rastlanmaktadır. Bu sırada salon yanında kıyıda meşale ve havai fişek gösterisi yapılır. Gelin ve damat tekneden iner, düğün salonunun iskelesinden meşaleler eşliğinde yürüyerek nikah masasına oturur. Kır düğünlerinde gelin-damat fayton içinde veya gelin at üzerinde giriş yapabilmektedir. Narlıdere ve Balçova’daki kır düğünlerine gelinin nikah masasına at üzerinde gelmesi paket program gereğidir. Sayfiye beldelerinde çiftlerin at arabasıyla düğün alanına geldiği görülmektedir. Düğünden önce Kordon Boyu sahilinde faytonla dolaşmak son yıllarda tercih edilmektedir (Bak.Resim 13,14,15). Tüm tekne, kayık, at arabası, gelin arabası kiralama şirketlerin paket uygulamaları içindedir. Böylece şirketlerin sunduğu paketler, düğün kültürünü İzmir kent hayatına uyarlaması ve gelenekleri koruyarak kentsel uygulamalar yapılmasına imkan sağlamaktadır.

Düğünler nikâh ile başlar ve nikâhtan sonra çift, “ilk dans”ını yapar. Son yıllarda çiftler, dans kursunda düğün dansı ve zeybek oyunları öğrenmekte ve belirlenen koreografiye göre vals veya tango ile ilk dans gösterisi sunmaktadırlar. Değişik sebeplerle nikâh daha önceden yapılmış ise çiftin salona gelip ilk dansını yapmasıyla düğün başlar. Düğünler yemekli veya limonata/kuru pasta ikramının yapıldığı kokteyl şeklinde olabilmektedir. Daha sonra klasik, pop, tanınmış şarkılarla hızlı danslar yapılır. Pasta merasiminin ardından gelin ve damat çiftetelli veya oyun havası oynamaktadır. Bu esnada çiftin üzerinden para saçılır. Sonra takı töreni için davetliler sıraya girip hediyeleri paylaşır veya çift masaları dolaşarak beyaz saten torba içinde hediyeleri kabul eder. Takı takma sırası ilk önce aile büyüklerindedir. Davetliler yakınlık derecesine göre altın, set, kolye, bilezik takar; para takanlar da bulunmaktadır. Çift tebrik edilir ve “Bir yastıkta kocayın.” şeklinde mutluluk dilekleri belirtilir. Düğünde dans etmek asli unsurdur; ancak hangi müziklerle dans edildiği bir tercihtir. Gözlemlerimiz neticesinde düğünlerde bir yandan harmandalı, çökertme, çiftetelli ve damat halayı gibi halk oyunlarının oynandığı bir yandan da roman havası ve pop müzik gibi çoğunluğun bildiği müzikle dansların yapıldığı belirlenmiştir. Düğünde genellikle takı töreninden sonra hızlı oyun havalarının ardından kasap havası ve damat halayı oynanmaktadır. En son olarak gelin ve damat beraber zeybek oynamakta, sonra damadın solo gösterisi, damat ve arkadaşlarından oluşan birkaç kişilik zeybek gösterisi yapılmaktadır. Zeybek oyunlarından en çok “Çökertme”, “Harmandalı”, “Kırmızı Buğday” oynanmaktadır. Harem, Roman, Zeybek ve Balkan yöresi dansları görülen düğünler vardır. Ayrıca tango, popüler hızlı disko dansları da yapılmaktadır. Gelin, sırtını bekar arkadaşlarına dönerek çiçeğini fırlatır, çiçeği kim tutarsa ilk önce onun evleneceğine inanılır. Düğün paketlerinde değişik yemek mönüleri, canlı müzik, dansöz eğlencesi, fotoğraf-video çekimi, barkovizyon gösterisi, nikah masasından sandalyelere, giriş kapısından masaların üstlerindeki şamdanlara kadar belirli bir uyum

içerisinde yapılan çiçek ve süsleme işleri farklı bütçeli paket programlar ile sunulan imkânlardır.

İzmir'in Merkez ve çevre ilçelerinde düğünün belli bir gelenek içerisinde yapıldığı ve paylaşılan ortak bir düğün kültürünün bulunduğu gözlenmiştir. İster kır düğünü adını verdiğimiz şekilde ister kapalı bir düğün salonunda olsun düğünlerde belli bir uygulama sıralaması takip edilmektedir. Bu sıra ile yapılan uygulamalar, düğün yerlerinin sağladığı hizmetler ve organizasyon paketleri sayesinde öğrenilmekte ve hafızaya alınmaktadır. Düğün; toplumun gelenek, görenek ve kabullerine göre eğlence, yemek ve giysi kültürü ile gösterilerden oluşan bir yapıdır. Böylece düğün adet ve gelenekleri temel yapıları ve içerikleri korunarak; ancak şekil olarak bazı değişikliklere uğratarak yaşatılmış ve gelecek kuşaklara aktarılmış olmaktadır.

Düğün sahibinin konuklara düğün öncesi çeşitli aşamalarda ve düğün sırasında ikramda bulunması değişmeyen bir gelenektir. Ancak bu ikramların içeriği yöresel farklılıklar gösterir. İzmir kent düğünlerinde genellikle ikramlıkların düğün sahibi olan aile, akraba ve komşuları tarafından değil, anlaşmalı bir yemek şirketi tarafından hazırlanıp sunulduğu görülür. Günümüzde düğünler yemekli veya meşrubat/kuru pasta/çerez ikramından oluşan koktely şeklinde görülmektedir. Yemekli düğünlerde standart veya çok özel lokanta yemekleri ikram edilmekte, diğer tür düğünlerde ise düğün pastası, meşrubat ve çerez gibi yiyecekler sunulmaktadır. Düğünde gelinlik ve damatlık gibi değişmeyen bir giysi kültürü vardır. Ayrıca davetli konukların bu gün için çok özenerek giyinmeleri ve hazırlanmaları önemlidir.

Ait oldukları toplumun bütüncül gelenek, görenek ve kabullerine göre düğün öncesi hazırlıklardan düğün esnasına kadar İzmir kent ve çevresinde de belirli tür duruş ve davranış sergilenmektedir. Bu kalıp davranış ve bunlara kaynaklık eden inanmaların günümüzde bazı güncel değişikliklere uğramış olması da doğaldır. Örneğin, “yengelik” olarak bilinen ve düğünün her aşamasında gelinin yanında olup ona yardımcı olan kişiler, kaynak kişilerimiz tarafından bilinmemektedir. Sadece bir kaynak kişimiz kına gecesinde kınayı yakması gereken kişinin yengeler olduğundan ve bu kişilerin mutlu bir evliliğinin bulunması gerektiğinden bahseder. Diğer kaynak kişilerimiz ise “yenge”den bahsetmemelerine karşın, bilerek ya da bilmeyerek kına gecelerinde kınayı genellikle mutlu bir evliliği olan kişilere yaktırdıklarını belirtirler. Ancak “yenge” kavramına bir daha rastlanmaz. Onun yerine düğünde kendilerine yardımcı olmaları için “nedime”lerini seçmektedirler (Resim 19).

Düğün sonrasında ise, “balayı” için çiftler hem yurt içi, hem de yurt dışına gitmeyi tercih etmektedir. Otelde evlenen çiftler için özel olarak hazırlanmış paket programlar ile yurt dışında bir otelde kalarak, birkaç ülkeyi ziyaret olanağı veren gemi tur gezi seçenekleri de sunulmaktadır. En çok tercih edilen paketler arasında Yunan adaları ve İtalya turu gibi, Adriyatik kıyıları da gemi seyahati olarak tercih edilebilmektedir. Otel organizasyonları arasında Kıbrıs Türk Cumhuriyeti devleti veya Paris, Londra gibi kentler ve son yıllarda Bali ve Maldiv adaları, Singapur tercihleri bulunmaktadır. Yurt içinde ise Bodrum, Antalya, Marmaris, Abant, Bolu, Cunda balayı için tercih edilen yerler arasındadır.

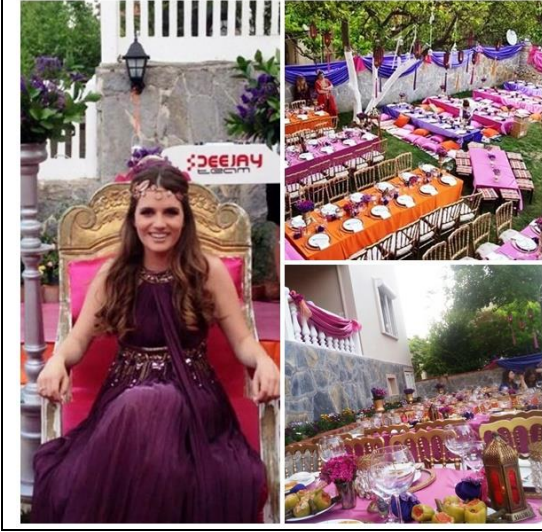
4. BULGULAR ve SONUÇ

İzmir kent merkezindeki organizasyon şirketleri her bütçeye hitap eden “her şey dahil” çeşitli kına ve düğün organizasyonları sunmaktadır. Evlilik teklifinden başlayarak, söz kesme, nişan, kına gecesi, gelin hamamı ve düğünün her aşamasında şirketlerin sunduğu paket uygulama programlarına talep artmaktadır. Evlenecek çiftlere yönelik “düğün dansı” ve “zeybek”

kurslarına olan talep artmaktadır. Damat/ gelin bohçası olarak hazır satılan takımlar ve “çeyiz paketleri” gençlerin çok kısa zamanda evlilik hazırlıklarını tamamlamalarına olanak sağlamaktadır. İzmir düğünlerinin kentsel bileşenleri olarak şirketler arası rekabet, geleneklerimizin kent ortamına uyarlanmasının değişik uygulamalarını birlikte getirmektedir. Örneğin eskiden yaygın bir şekilde yapılmasına rağmen, gelin hamamı uygulamasının bir süre unutulup günümüzde tekrar giderek yaygınlaşması dikkat çekici bir bulgudur. Gelin hamamı ve kına gecesi uygulaması, geleneksel unsurların içerik olarak korunduğu ancak şekil ve uygulama aşamalarında bazı değişikliklere uğradığının göstergesi olarak düşünülebilir. İzmir kent merkezinde bu geleneksel uygulamaların televizyon dizileri, sinema filmleri ve ticari amaçlı organizasyon şirketlerinin reklamları sayesinde yaşama geçirildiği kabul edilen bir gerçektir. Düğün öncesi ve düğün sırasında konuklara ikram edilen yiyecekler, şirketler tarafından hazırlanmakta ve sunulmaktadır. Düğünlerin kentsel bileşenleri olarak belirlenen unsurlardan bir diğeri, gelin-damadın düğün salonu ve nikah masasına giriş biçimidir.

Sonuç olarak, insanların sosyal alanda bir geleneği paylaşmaları neticesinde İzmir kent merkezi düğünleri için bir kent folklorundan bahsetmek mümkündür. Söz konusu bölgede düğün yapmak isteyen bir çiftin önüne sunulan imkânlar ve hizmetler benzerlik göstermekte; düğün esnasındaki uygulamalar ise belli bir sırayla gerçekleştirilmekte ve paylaşılmaktadır. Böylece insan beynine kodlanan belli bir düğün geleneğinin varlığı sabitlenmektedir. İzmir düğünleri kentsel bileşenlerden yararlanmakta ve gelenekleri güncelleyerek kent ortamına uyarlanmış olmaktadır. Köy, mahalle ve kent merkezindeki düğünlerde ortak unsur olarak birkaç geceyi kapsayan merasim, kutlama ve çeşitli eğlencelerin, evlilik birlikteliğinin ve aile kurmanın önemi günümüzde korunmaktadır. Ancak düğün öncesi ve düğün sırasındaki çeşitli aşamalar, gelenekteki içerik özelliklerini korumakla beraber, şirketlerin sunduğu paketler ve kitle iletişim araçlarının kampanyaları, şekil ve uygulama biçimlerinde değişikliklere yol açmakta ve yeni kent görenekleri oluşturmaktadır.

RESİMLER



Resim 1: Kına Organizasyonu, Altın varaklı Sultan kına tahtında gelin, 2014, İzmir

Resim 2: Kına Organizasyonu, Nedime minderleri ve dilek ağacı süslemesi, 2014, İzmir

Resim 3: Kına Organizasyonu, Konuklar için hazırlanmış ikramlar, 2014, İzmir



Resim 4: Kına gecesinde bekâr kızlara temsili kırmızı duvak ve mum dağıtılırken, 2015, İzmir

Resim 5: Testi Kırma, 2016, Urla-İzmir

Resim 6: Elti tarafından kına yakılması, 2016, Urla-İzmir

Resim 7: Denizde Kına Yıkama, 2016, Gelinkaya Mevkii, Urla- İzmir



Resim 8: Gelin bekâr arkadaşlarının ismini gelinlik ayakkabısının altına yazarken, 2015, İzmir

Resim 9: Gelin ve damadın üzerinden saçmak için paketlenmiş uğur paraları, 2016, İzmir

Resim 10: Gelin bohçaları ve söz çiçeği, 2016, İzmir

Resim 11: Evlilik Teklifi, 2016, Mordoğan, İzmir

Resim 12: Kız isteme merasimi sırasında damada tuzlu kahve ikramı, 2016, İzmir



Resim 13: Çiçekle süslenmiş gelin arabası, 2015, İzmir

Resim 14: Kırmızı tüllerle süslenmiş ata binen gelin, 2015, İzmir

Resim 15: Balonla süslenmiş faytonda gelin ve damat, 2014, Kordon, İzmir

Resim 16: Gelin alma, 2014, İzmir



Resim 17: Nikah merasimi, 2015, Ilıca Plajı, Çeşme- İzmir

Resim 18: Takı töreni, 2014, İzmir

Resim 19: Gelin ve nedimeleri, 2015, Bayraklı Sahili, İzmir

Resim 20: Gelin, bekâr arkadaşlarına çiçeğini atarken, 2015, İzmir

Resim 21: Pasta merasimi, 2015, İzmir

KAYNAK KİŞİLER

Tüm kaynak kişilerin ses/ video kaydı ve deşifre metinleri Selnur Şarman Korkutan arşivindedir. Aşağıda bazılarının sırasıyla soyadı, adı, derleme tarihi, kaynak kişinin doğum yılı ve yeri, eğitim düzeyi ve mesleği yazılmıştır.

BARBAROS, Cenk, (25.08.2015), 1984 İzmir, lisans, lojistik görevlisi
BUDAK, Gönül, (14.04.2013), 1972 İzmir, lise, esnaf
BÜKEY, Ece, (04.01.2014), 1988 İzmir, lisans , işletmeci
ÇİÇEKDAĞI, Yasemin, (2013), 1974 İzmir, lisans, teşrifat görevlisi
DERMAN, İrem, (2016), 1985 İzmir, lisans, mimar
DİZDAR, Onur, (2013), 1986 Ankara, lisansüstü, mühendis
EKDUR, Burcu, (2014), 1983 İzmir, lise, güvenlik
GÜVENZE, Yeşim, (2016), 1985 İzmir, lisansüstü, bankacı
IŞIKER, Alper, (2013), 1974 İstanbul, lisans, öğretmen
KAPTIKAÇTI, Gamze, (2014), 1984 İzmir, lisans, öğretmen
KARABIYIKLI DİZDAR, (2013), Seçil, 1987 İzmir, lisansüstü, dış ticaret uzmanı
KIZILHAN, Meral, (2016), 1961 İzmir, lise, ev hanımı
KURSAV, Erman, (2016), 1989 İzmir, lisans, turizmci
POLAT, Hasan, (2013), 1982 İzmir, lise, esnaf
SEVİMER, Necdet Sercan, (2014), 1983 Antakya,y. lisans, doktor
ŞENGÜL, Ramazan, (2014), 1984 İzmir, lise, dükkân sahibi
TOPRAK, Yeşim, (2015), 1966 İzmir, lisans, tekstil mühendisi
TUTAR, Burçin, (2016), 1988 İzmir, lise, turizmci
UÇKUN, Hasan, (2014), 1952 İzmir, lise, dükkân sahibi
VERAL, Kamuran, (2015), 1951 İzmir, lise, ev hanımı
YILDIZ, Sevim, (2015), 1981, Bulgaristan doğumlu, lisans, işletmeci

KAYNAKLAR

- Atay, T. (2013, Mart 6). Arabesk Müzik. *Pandoranın Kutusu*. NTV.
- Aydın, S. (2009). Etnisite. K. Emiroğlu, & S. Aydın içinde, *Antropoloji Sözlüğü* (s. 277-281). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Balkılıç, Ö. (2009). *Cumhuriyet,Halk ve Müzik-Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952*. Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.
- Cohen, S. (1997). Identity, Place and the 'Liverpool Sound'. M. Stokes içinde, *Ethnicity, Identity and Music* (s. 117-134). Oxford/Newyork: Berg.
- Cohen, S. (1999). Scenes. H. Bruce, & T. Swiss (Dü) içinde, *Key Terms in Popular Music and Culture* (s. 239-250). Oxford: Blackwell Publishers.
- EKİCİ, M. (2004). Çal -Denizli Yöresi Düğün Gelenekleri ve Geleneksel Türk Düğün Yapısında Meydana Gelen Değişmeler. *Halk Kültüründe Değişim Uluslar Arası Sempozyum Bildirileri*. Kocaeli: Motif Vakfı.
- Ergur, A. (2009). *Müzikli Aklın Defteri*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

- ERKUL, A. (2002). Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri. *Türkler Ansiklopedisi, Cilt 3*, s. 91-106.
- Erol, A. (2009). *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam.
- Frith, S. (1989). *World Music, Politics and Social Changes*. (S. Frith, Dü.) Manchester: Manchester Press.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. Ankara.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması* . Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Güngör, N. (1990). *Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Hannerz, U. (1998). Çevre Kültür Senaryoları. A. King içinde, *Kültür Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (s. 139-163). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Harvey, D. (2007). Zaman-Mekan Sıkışması ve Post-Modern Durum. K. Bülbül (Dü.) içinde Ankara: Orient.
- Hebdige, D. (2004). *Alt Kültür*. (S. Nişancı, Çev.) İstanbul: Babil Yayınları.
- Işık, C., & Erol-Işık, N. (2013). *Müslüm Gürses ve Arabesk* . İstanbul: Ferfir Yayınları.
- Kaymas, S. (2012). Egemene Direniş Olarak Alt Kültürü Okumak:Alt Kültür Örüntüsü Olarak Ankaralı Şarkıcıları Anlamlandırmaya Dair Bir Deneme. *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 177-211.
- Özbek, M. (2010). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbudun, S. (2009). Küreselleşme. *Antropoloji Sözlüğü*, 537-542. (K. Emiroğlu, & S. Aydın, Dü) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ÖZNUR, Ş. (2012). Geleneksel Türk ve Rum Düğünlerinden Bazı Kesitler. *Turkish Studies*, 7(4), 2611-2626.
- Özsan, H. (2010, Temmuz 7). *Arabesk Müzikten Angara'nın Alemcilerine*. <http://www.dorduncukuvvetmedya.com> adresinden alınmıştır
- Robertson, R. (1999). Glokalleşme:Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik. A. Topçuoğlu, & Y. Aktay (Dü) içinde, *Postmodernizm ve İslam,Küreselleşme ve Oryantalizm* (s. 115-142). Ankara: Vadi Yayınları.
- Satır, Ö. C. (2015). Ankara Halk Müziğinin Tarihsel ve Geleneksel Temelleri. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, III(2), 1-12.
- Seeger, C. (1986). The Role of Sound Archives. *Ethnomusicology*, 30(2), 262-276.
- Shuker, R. (2001). *Understanding populer Music*. London: Routledge.
- Slobin, M. (2011). *Folk Music a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Stokes, M. (1998). *Türkiye'de Arabesk Olayı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Şarman, S. (2015). Azerbaycan, Kırgız, Başkirt, Gagauz ve Kazak Çocuk Oyunlarının İçerik ve Yapı Bakımından Seferihisar- Türkiye Örnekleriyle Karşılaştırılması. *1. Uluslararası Türk Dünyası Çocuk Oyun ve Oyuncakları Kurultayı, Eskişehir* (s. 734-746). Ankara: Pegem Akademi.
- ŞARMAN, S. (2015). *Seferihisar Geleneksel Çocuk Oyunları ve Oyuncakları Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: E.Ü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞARMAN, S., DERDİÇOK, N., & YOUNG, N. (2014). *İzmir İli Konak ve Narlıdere İlçeleri Düğün Gelenekleri*. İzmir: E.Ü, Yayınlanmamış Seminer Ödevi.
- Terzioğlu, Ö. (2007). Çağdeş Kentte Türkü ve "Ankaralı Folkloru". *Milli Folklor*, 19(75), 60-65.
- Tomlinson, J. (2004). *Küreselleşme ve Kültür*. İstanbul: Ayrıntı.
- TÜRKAN, K. (2009). Türk Masallarında Mimari: Hamam ve İşlevleri. *Milli Folklor*, 21(84), 162-174.

Öğr. Gör. Serap MUTLU ve Öğr. Gör. Selma YAKUT
Gazi Üniversitesi-Necmettin Erbakan Üniversitesi
serapmutlu@gazi.edu.tr/selmayakut25@gmail.com

Tokat İli Yöresel Kadın Giysilerinin Günümüz Kadın Giysi Tasarımlarında Kullanılması

Türk tarihinin zenginliği, her coğrafya da farklılık göstermiş ve o bölgede yaşayan Türk insanının yaşam biçimini etkilemiştir. Türk kültür zenginliği içerisinde önemli bir yere sahip olan giyim kuşam, insanla doğrudan ilgili olduğu için zamanla şekil almış ve bölge insanının yaşam biçimini belirten birer belge olarak kabul edilmiştir.

Yöresel giysi olarak adlandırılan bu giysiler, Türk kültürünün en zengin ve en gösterişli dallarından biridir. Yöresel giysiler, günümüzde yaşam şartlarının değişmesi ile bazı bölgelerde özel günler dışında hemen hemen hiç kullanılmamaktadır. Bu günkü yaşam koşullarında kullanılmayan geleneksel giysilerin, model, kumaş, renk, desen, malzeme ve süsleme özelliklerinin tespit edilerek, gelecek kuşaklara aktarılması kültür sürdürülebilirliği açısından oldukça önem taşımaktadır.

Bu çalışmanın amacı; Tokat iline ait yöresel kadın giysilerini modernize ederek günümüzde kullanılan kadın giyimine yansıtmaktır. Bu nedenle Tokat iline ait yöresel giysiler var olduğu şekliyle ortaya konulmuş, elde edilen bilgilere dayalı olarak giysi tasarımları yapılmıştır. Çalışmada hazırlanan giysi tasarımlarının, moda tasarımcıları ve giysi üreticilerine örnek olacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tokat, Yöresel Kadın Giysi, Modernize, Tasarım.

Usage in Today's Local Women's Clothing Women's Clothing Design Tokat

The richness of Turkish history, which vary in each region and those living in the region has affected the life of the Turkish people. Turkish apparel which has an important place in culture, wealth, people have been directly accepted as a document describing the way of life of the people has taken shape over time and region to which it relates. These clothes are called trousers, it is one of the richest and most spectacular branches of Turkish culture.

Local clothing is almost never used except for special occasions with a change in the living conditions in some areas today. Today's living conditions cannot be used in traditional clothes, models, fabric, color, pattern, material and decorative features were identified, to be passed on to future generations is very important in terms of cultural sustainability.

The purpose of this study; by modernizing the local women's clothes of Tokat province to reflect on women's clothing available today. Therefore, as it was revealed that there are local garments of Tokat, clothing designs are made based on the information obtained. Clothing design, prepared the study, would be examples of fashion designers and clothing manufacturers are considered.

Key Words: Tokat, Local Women's Clothing, Modernized, Design.

1. GİRİŞ

Giysi ve giyinme, toplumların yaşam tarzlarını, maddi ve manevi kültür unsurlarını, yaşadıkları coğrafi şartları, ekonomik koşulları, sosyal hayatlarını, gelenek ve göreneklerini ortaya koyan önemli unsurlardandır.

Giyim tarihi incelendiğinde, giyimin, insanların kültür ve uygarlık seviyelerinin gelişmesiyle, her alanda olduğu gibi farklılıklar ve gelişmeler gösterdiği gözlenmiştir.

Türk giyimi, Orta Asya'da şekillenmeye başlamış, ana hatları ve detayları ile Anadolu'ya gelerek, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde en zengin ürünlerini vermiştir. Anadolu'nun stratejik ve coğrafi konumu, kendi içinde bile farklılık gösteren giyim tarzlarının oluşmasında etken olmuştur. Geleneksel giyim tarzlarının yöresel farklılıklar taşıması bunun bir kanıtıdır.

Türk giyim kuşamının, milletimizin uzun tarihi gelişimini, yayıldığı geniş coğrafi alanı, etkileşim halinde olduğu kültürleri ve değiştirdiği inanç sistemlerini göz önünde tutarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü milli giyim kuşam milli kimliğin bir parçasıdır (Bakır, 1999).

Geleneksel giysilerimiz Türk kültürel yaşamının yansıtıldığı en önemli unsurlardandır. Bu değerli giysiler günümüzde çok az bölgede özel günlerde giyilebilen ata yadigârı orijinal giysilerin dışında aslına benzetilerek dikilen halk oyunları giysilerinde kullanılmaktadır. Bu kültürel değerlerimizin yaşatıldığı illerden biri olan Tokat, yöresel giysilerinin renkliliği ve çeşitliliği ile karşımıza çıkmaktadır.

Tokat, Yeşilirmak ve Kelkit'in suladığı topraklar üzerinde Ordu, Sivas, Yozgat, Amasya, Samsun illerinin çerçevelediği, Doğu Karadeniz bölgesinin orta kısmında yer alan illerimizden biridir (Anonim, 1998).

Tokat geleneksel kadın kıyafetleri incelendiğinde, çok çeşitli süslemeler ile değişik renkte ve desende kumaşlar kullanıldığı görülmektedir. Giysilerin giyiniş amacı ve yerine göre, süslemeleri ve çeşitlilik göstermektedir. Bazı giysiler, işlemlerle ve çeşitli materyallerle süslenerek zenginleştirilirken, bazı giysilerde ise sadece kumaş özelliği kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı; Tokat yöresi geleneksel kadın giysilerini renk, kumaş, model, malzeme ve kullanılan materyal yönünden inceleyerek, günümüz kadın giysi tasarımlarında kullanmaktır.

1.1. Tokat İli Geleneksel Kadın Giysileri

Tokat geleneksel kadın giysileri; başa giyilenler, bedene giyilenler, ayağa giyilenler ve aksesuarlar olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır.



1.2. Başa Giyilen Kadın Giysileri

1.2.1. Fesler

Yünden veya keçeden yapılan fes, genellikle bordo renkte olup tek parça külah şeklindedir. Başa giyilecek hale gelebilmesi için bazı kalıp işlemlerinden geçmesi gerekmektedir. Tokat yöresinde kadınlar ‘‘semerli’’ (parçalı) fes ve ‘‘terek alı’’ fes olmak üzere iki farklı çeşit fes giyilmektedir (Gülbeyaz ve Kaya, 2013).

Terek Alı: Kırmızı kadife ile veya hazır ftrle kaplanarak hazırlanan tahta çemberli festir. Fesin alın kısmında tel aputu denilen yeşil mavi zeminli iek desenli basma veya jarse kumaşla kaplanır. Altın veya gümüş paralar ile balıksırtı şekli verilerek boncuklarla dikilir. Bu süsleme biçimine ‘‘tel’’ denir. Çene bağı olarak adlandırılan ip çene altından geçecek şekilde fesin şakak kısımlarına dikilir.



Resim 1: Terek Alı

Semerli (parçalı) Fes: Tokat’ta en yaygın kullanılan festir. Fesin tepe noktasının içine yn, pamuk, saman veya kuru ot doldurulur. Doldurulan kısım semer halini andıracak bir biçim alacak şekilde dikilerek sabitleştirilir (Bakır, 1999).

Semerli fesin n alın kısmına gelen yerleri çeşitli boncuk ve metal süslerle süslenmektedir. Arka kısmına ise sa bağı denilen takılar takılarak bütünlük kazandırılır.

Kadınlarda fesin arkasına tutturularak veya sa örülürken içine yerleştirilerek örülen ve bele kadar sarkıtılan, sa örgü aralarını süsleyen bir takıdır. Yapımında çeşitli irilikte beyaz mavi boncuklar yn bağcıklara geçirilir ve uzun şeritler halinde hazırlanır, uçları renkli ponponlarla süslenir (<http://www.turkish-media.com/forum/topic/178045-tokat-yoresel-kiyafetleri/>).



Resim 2: Semerli Fes



Resim 3: Saçlık Bağlı Semerli Fe

1.2.2. Yazmalar

Tokat Bölgesinde kullanılan çit, findi, yağlık ve yazma olarak adlandırılan başörtüleri; desen baskısına göre elmalı ve sadece Tokat yazması, kenar süsleme çeşitlerine göre oyaly ve pullu yazma, çit, findi, olarak (elmalı findi, Tokat yazması, oyaly yağlık gibi) adlandırılmaktadır (Yılmaz, 2005).

Findi: Siyah zeminli, tülbenkten daha kalın, pamuklu bir dokuma üzerine, koyu kırmızı veya bordo renkli yuvarlak veya elmaya benzer şekillerin basıldığı başörtüsüdür. Bu sebeple findi 'elmalı' adıyla da bilinmektedir. Semerli fesin üzerine, kenarları üçgen katlanarak, uç kısımları çene altına getirilerek bağlanmaktadır. Fes üzerindeki takıları kapatmamasına dikkat edilmektedir (Yılmaz vd, 2011).



Resim 4: Elmalı Yazma



Resim 5: İçi dolu Yazma

1.3. Bedene Giyilen Giysiler

1.3.1. Sayalar

İç Saya: Entari şeklinde olan iç saya dış sayanın (üç peş) altına giyilmektedir. İç saya; beyaz etaminden veya pamuklu kumaştan dikilen ve günümüzde etek altlarına giyilen jüponun görevini yapan iç etek şeklindeki bir kadın çamaşırıdır. Geçmiş yıllarda sadece etek şeklinde olmayıp beden ve etek bir arada tek parçadan dikilmiş şekilde yapılmış olduğu tespit edilmiştir. İç sayanın boyu belden aşağı 70-75cm uzunluktadır. Bel kısmı uçkur ile büzülür. Etek ucunun iki yanı yırtmaçlıdır. Yırtmaç hizası ile etek ucu arasında kalan bölüm genellikle etek işi veya basit nakış teknikleri ile süslenir (Kılıç, 1996).



Resim 6: İç Saya



Resim 7: İç Etek

Dış Saya (Üç Peş): Kesim özelliği aynı olan dış sayalar, kullanılan kumaş ve süslemesine göre çeşitli isimler alır.

Üç etek, kadınların entari yerine giydikleri bir kıyafet parçasıdır. Etamin veya kalınca dokulu pamuklu beyaz kumaştan yapılmakta, iç sayanın üzerine giyilmektedir. Astarlı veya astarsız çalışılır. Belden aşağı kısmı üç yaprak halinde; arka tek parça, ön iki parça olarak dikilir. Buna üç etek anlamına gelen “üç peş” de denilmektedir. Ön bedendeki yaka açıklığı boyundan başlayarak bele kadar düz olarak getirilir. Etek ucunun iki yanı yırtmaçlıdır. Yırtmaç hizası ve etek ucu arasında kalan kısmı nakışla veya siyah kaytanla süslenir. Üç eteğin omuzu dikişsizdir ve bu sebeple ön ve arka beden parçaları bir bütün halinde kesilir. Kolun görüntüsü uzun bir dikdörtgen biçimindedir (Kılıç,1996).

Kullanılan kumaşın renginin beyaz olmasından dolayı *ak saya* olarak adlandırılır. Kutnu “Mecidiye” veya “altıparmak” denilen kumaşlardan dikilen, dik veya yuvarlak yakalı boyu dizin altında, sim sırma ile süslenen sayalara *kutnu saya* denilmektedir. Daha çok günlük hayatta kullanılan, yeşil, kırmızı, turuncu, kahverengi renkli jarse kumaştan yapılan, üçgen süslemeli sayalara *oymalı saya* denilmektedir. Kadife kumaş üzerine sim ile süslemeler yapılan *kadife saya* genellikle köylerde özel günler için giyilen bir giysidir.



Resim 8: Ak Saya Resim 9: Kutnu Saya Resim 10: Oymalı Saya Resim 11: Kadife Saya

1.3.2. Göynek

Tokat bölgesinde kadın ve erkeklerin fanila yerine kullandıkları iç çamaşırıdır. Dış giyime kalınlık etmesin diye bol kesimli dikilmez. Kolun rahat edebilmesi için kol altına kuş ilave edilir (Kılıç,1996).

1.3.3. Cepken

Dış saya üstüne giyilen yaka kesimi düz, önü düz veya çapraz eteği kısa genellikle bele kadar inen ve kolları uzun, el üstüne kadar düşen giysidir. Cepkene yörede “salta” veya “çuha” da denmektedir. Kadife veya alpaka kumaşlar üzerine sim sırma ile çeşitli işlemler yapılarak süslenir. Özellikle Zile ilçesinde daha çok kullanılan bir kıyafettir (Gülbeyaz ve Kaya, 2013).



Resim 12: Cepken

1.3.4. Döşlük (Yağlık)

Mendil ölçüsünde büyük bir pamuklu bezdir. El tezgâhlarında dokunur, islenir ve süslenir. Yörede “yağlık” olarak da isimlendirilir. Tokat yöresinde kullanılan yağlıklar genellikle beyaz renkli olup kenarları süslüdür, dış sayanın önüne boyun ve göğüs arasındaki açıklığı kapatacak şekilde yerleştirilir. Boyundan bağlanır (Gülbeyaz ve Kaya, 2013).

1.3.5. Şalvar

Anadolu'nun birçok yörelerinde giyilen bir kadın kıyafeti olan şalvar geniş ağı, bol kesimli, bel ve paçaları uçkurla büzgülü, topuklara kadar uzun bir giysidir.

Ak Şalvar: Beyaz etamin kumaştan yapılır. Diz altının sağ ve sol kısımları kanaviçe işleme tekniği ile nakışlar yapılarak süslenmiştir. İşlemlerde bordo, sarı, mavi, kırmızı, yeşil renklerin ağırlıklı olduğu nakış ipleri kullanılır (Alkaya,1999).



Resim 13: Ak Şalvar



Resim 14: Ak Şalvar (yan görünüş)

Paçalı Şalvar: İki farklı kumaştan yapılır. Dizin üst kısmından bel hizasına kadar olan kısım pamuklu kumaştan, diz altından topuğa kadar olan kısım ise “kutnu” kumaştan yapılmaktadır. Diz altında kalan kısmın sağ ve sol yanlarına simli sırma ile süslemeler yapılır (Gülbeyaz ve Kaya, 2013).



Resim 15: Paçalı Şalvar

1.3.6. Önlük (Şal Öynük)

Kadınların iş yaparken kıyafetinin kirlenmemesi için kullandığı koruyucu bir örtüdür. Dokuma tezgahlarında yün iplerle iki parça halinde dokunur, el dikişi ile birleştirilerek dikdörtgen şeklinde olur. Dokuma sırasında çeşitli renk ipliklerle işlenir. Kenarlı tığ oyası ile örülerek ponponlarla zenginleştirilir. Bel bağı dikilerek ön tarafa bağlanır, boyu dış sayadan kısadır. Beyaz boncuklarla ve pullarla süslü olanları da vardır.

Kumaştan dikilen (simli parlak) önlükler basma ile astarlanır. Kadife üç peşlerin süslenmesi gibi tek renk kumaşlarla kenarları süslenir.

Dokuma Önlük: El tezgâhlarında yün iplik kullanılarak dikdörtgen şeklinde dokunur. Üzeri çeşitli geometrik desenlerle süslenir. Önlüğün kenarları kullanılan iplerin rengine uygun püsküllerle süslenir. Bel kısmına yünden kuşak veya kolon geçirilir (Bakır,1999).



Resim 16: Dokuma Önlük



Resim 17: Tokat Turhal İlçesi Önlük Çeşitleri

1.3.7. Arkalık

Tokat ilinde bazı kıyafetler genellikle beyaz renkte kumaşlardan yapılır. Bundan dolayı kıyafetler çabuk kirlenebilir. Özellikle kadınlar bir yere oturduklarında kıyafetlerinin arka kısımları daha çok kirlenmektedir. Bu durumu önlemek isteyen Anadolu kadını kıyafetin arka kısmına arkalık adı verilen bir kumaş bağlamıştır. Zaman içerisinde bu kumaş parçası kıyafetin bir parçası haline gelmiştir (Adıgüzel, 2004).



Resim 18: Arkalık

1.3.8. Boncuklu Bel Bağı

Genellikle bayanların günlük yaşamda kullanmadığı, özel günlerde, düğünlerde ve bayramlarda kullandığı bir süs giysisidir. Tamamen boncuk kullanılarak örme şeklinde yapılır. Kullanılan boncukların renkleri kıyafetlerdeki işlemlerin rengine uyumlu olarak yapılır. Boncuklu bel bağı kıyafetin arka tarafına, arkalığın üstüne bağlanır (Türker,1997).



Resim 19: Arkalık Boncuklu Bel Bağı

1.3.9. Tuzluk

Hayvancılıkla uğraşanlar besledikleri koyunlara etlerinin lezzetleşmesi için sürekli tuz verilir. “Tuzluk” köylü kadınların bu tuzu taşımaları için yaptıkları küçük bir çantadır. El tezgâhlarında yün iplikler kullanılarak dikdörtgen şeklinde dokunur. Anadolu kadını her kullandığı eşyada olduğu gibi bu eşyasını da çeşitli süsleme şekilleri ile güzel bir görünüme kavuşturmuştur. Tuzluğun üzeri boncuklar, püsküller ve nakışlarla süslenir. Yörede farklı renklerde ve desenlerde tuzluklar vardır. Tuzluk önlüğün üzerine vücudun sağ veya sol yan tarafına gelecek şekilde bel hizasında bağlanır (Kılıç,1996).



Resim 20: Tuzluk

1.4. Ayağa Giyilenler

1.4.1. Alaca Çorap

Tokat bölgesi geleneksel kıyafetlerinin bir parçasını oluşturan çorap alaca çorap adını almaktadır, çorap ve alaca kelimelerinin birleştirilmesinden türetilmiştir. Bir araştırmaya göre, köylerimizde nakışlı deyimi yerine ala sözcüğü kullanılmaktadır. Ala sözcüğünün renk anlamına geldiği sanılmaktadır. Her ne kadar köylünün kullandığı temel renklerden biri al rengi ise de, daha çok dörtten fazla renkten oluşan örgü ve dokumalara al denilmektedir (Yılmaz, 2005).



Resim 21: Alaca Çorap

1.4.2. Çarık

Günümüzde ayakkabı olarak adlandırılan standart giysi, Tokat bölgesi geleneksel kıyafetinde çarık, postal, yemeni olarak adlandırılmaktadır. Bunlar, kadınlar ve erkekler tarafından ortak giyilen kıyafet parçalarıdır. Bölgenin geleneksel giyiminde çarık kullanımı esastır. Ancak çarık yapımının azalmasından sonra, yerine postal ve yemeni giyilmiştir. Günümüzde ise lastik ayakkabı veya kundura giyilmektedir (Çağlayan,1990).



Resim 22: Çarık

1.5. Takı ve Aksesuarlar

1.5.1. Alınlık

Kadında, fesin ön yüzü üstüne takılan, gerdanlığa benzer altın, gümüş veya çeşitli madenlerden yapılan süslerdir (<http://www.csb.gov.tr>)

1.5.2. Saç Bağı

Kadınlarda, fesin arkasına tutturularak bele kadar sarkıtılan, saç örgü aralarını süsleyen bir takıdır. Yapımında çeşitli irilikteki renkli boncuklar yün bağcıklara geçirilir ve uzun şeritler halinde birden fazla sayıda hazırlanır. Bu şeritler bir araya getirilerek fese takılır(Yılmaz, 2005).

1.5.3. Bilezik

Kadın kolunun bilek ile dirsek arasına takılan altın, gümüş veya bunlar üzerine islenen değerli taşlar kullanılarak yapılan takıdır (<http://www.csb.gov.tr>).

1.5.4. Gerdanlık

Çoğu değerli tas ve madenlerden veya altın paradan yapılarak kadın boynuna takılan takıdır (<http://www.csb.gov.tr>).

1.5.5. Hamaylı

Kadınlarda boyuna takılan zincirlerin ucuna asılan ve çeşitli madenlerden yapılan, üçgen veya silindirik şeklindeki muska ve nazarlıklardır (<http://www.csb.gov.tr>).

1.5.6. Sakallık (Çenelik)

Erkeklerin sakallık diye tabir ettikleri kadınların kullandıkları bir aksesuardır. Fesin bir yanından tutturulup çene altından geçirilerek fesin diğer yanına tutturulur. Genellikle gümüşten yapılır.



Resim 23: Hamaylı



Resim 24: Saç Bağı



Resim 25: Sakallık

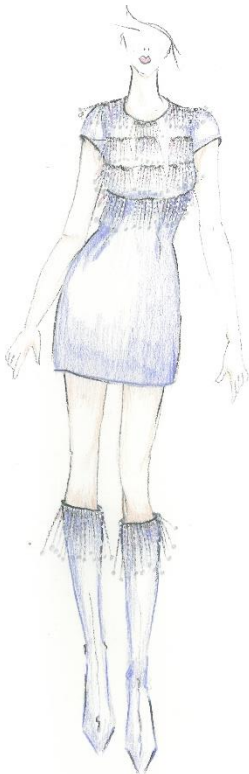
2. YÖRESEL KADIN GIYSİLERİNİN GÜNÜMÜZ KADIN GIYSİ TASARIMLARINDA KULLANILMASI

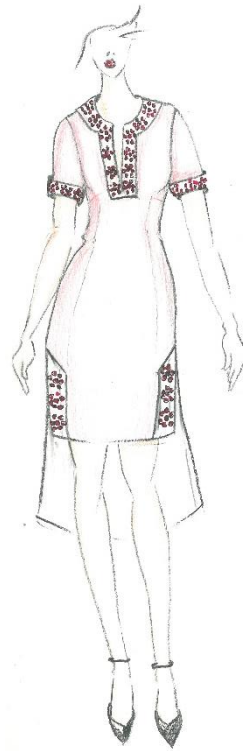
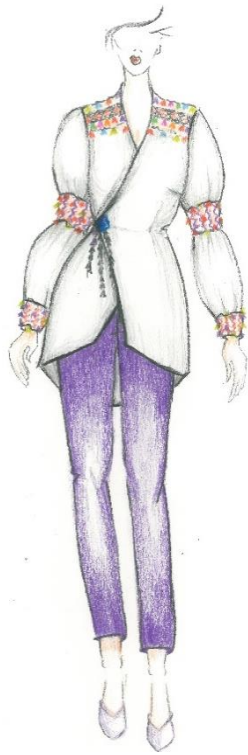
Araştırmada: Tokat ili geleneksel kadın giysi örnekleri incelenmiş, giysilerin model, kumaş, süsleme özellikleri ve kullanılan materyaller göz önünde bulundurularak günümüzde kullanılabilmesi için kadın giyim tasarım sürecinde model tasarlama süreci gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada taslak olarak 25 kadın giysisi tasarlanmıştır. Tasarımların ön çalışmalarında giysi modelleri ve süsleme teknikleri geleneksel giyimlerin süsleme unsurlarının modernizasyonu yoluyla oluşturulmuştur.

Yapılan tüm çalışma çizimleri sonucunda giysilerin, model, kumaş, süsleme özellikleri bakımından, giysinin giyilecek yere uygunluğu, ekonomikliği, fonksiyonelliği, kullanılabilirliği, silüet, çizgi, renk, doku, uyum, denge, bütünlük, ritim ve vurgu özellikleri dikkate alınarak Tokat geleneksel kadın giyimini yansıtan 15 taslak çizim, kuru boya kalemleri ve guaj boya ile renklendirilmiştir.







3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Dünyada meydana gelen değişmelerin getirdiği yaşam farklılıkları; kültür değerlerinin kullanım alanlarını yitirmesine ve zamanla yok olup gitmesine neden olmaktadır. Ulusal kültürleri yoğun bir şekilde etkisi altına alarak yok eden küresel kültürün etkilerinin azaltılmasında geleneksel kültür öğelerinin kullanılması önemli bir husustur.

Tokat kadın giysilerinin günümüz giysi tasarımlarında esin kaynağı olarak kullanılması amacına yönelik olarak yapılan çalışmada; model özelliklerinin, süsleme unsurlarının yeni tasarımlara uygulayabileceği sonucuna varılmıştır.

Toplum değerlerini korumak ancak kültür değerlerini ele alarak işlemek, ilgi çekici kılmak çeşitli çalışmalar yapmakla sağlanabilir. Kültür değerleri geniş kitlelere ulaştırmak ve önemini ortaya koymak gerektiği düşünülmektedir. Giysi tasarımında geleneksel giyim unsurlarının kullanılması tasarımcılara farklı bakış açıları sağlayabilecektir. Ayrıca tasarımlarda özgünlüğe de katkı getirebilmektedir.

Çalışmanın sonucunda; Tokat geleneksel kadın giysilerinin üst üste takım halinde giyildiği belirlenmiştir. Geleneksel giyim kuşam açısından, Tokat yöresi kıyafetleri renk, desen ve süslemeler açısından büyük zenginliğe sahiptir. Özellikle bu yörede kullanılan kadın kıyafetleri farklı renkte ve desende kumaşlardan yapılmaktadır. Kıyafetler üzerindeki desenlerin zor islenen desenlerden yapılması ve renklerin uyumlu olması, bu kıyafetleri isleyen kişilerin el becerisini ve maharetini ifade etmektedir.

Çalışmada sunulan örnek tasarım süreci uygulamasının moda tasarımı eğitimi alan kişilere veya moda sektöründe çalışan profesyonel tasarımcılara özgün giysi tasarlamada yol gösterici olacağı ve katkı sağlayacaktır. Ayrıca, çalışmanın Tokat ili geleneksel kadın giyim unsurlarının tanıtılması ve yaşatılması açısından da önemli olduğu düşünülmektedir.

Türk kültürünün manevi değerleriyle biçimlendirilmiş giysilerin, bugüne kadar yapılan araştırmaların ötesinde, geniş kapsamlı ve görsel boyutlu bir tanıtımı için reproduksiyon çalışmaları ile çoğaltılması ve özgün giysi tasarımları ile günümüz giysilerine yansıtılması gerektiği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Selahattin, (2004), **“Tokat’ta Folklor Güllü Bardağ İçinde”**, Tokat.
- ALKAYA Özgür Zafer; (1999), **“Tokat Yöresi Halk Oyunları”**, GOP Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu, Bitirme Ödevi, Tokat.
- ANONİM, (1998), **“Tokat İli Cumhuriyet Öncesi ve Sonrası Eğitim”**, MEB., Tokat.
- BAKIR, Süleyman, (1999), **“Tokat Yöresi Giyiminin Genel Olarak İncelenmesi”**, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- ÇAĞLAYAN, E.,(1990), **“ Tokat Bölgesi Geleneksel Kıyafetleri”**, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, s.82, Ankara.
- GÜLBEYAZ, Kürşad, KAYA, Mustafa, (2013), **“Tokat Yöresi Geleneksel Kadın Giyimi”**, Akademik Bakış Dergisi, Sayı: 37, Temmuz – Ağustos.
- KILIÇ, Aziz, (1996), **“Tokat Turhal Yöresi Halk Oyunları”**, Milli Eğitim Bakanlığı, A Kategorisi Jüriliğine Yükselme Tezi, Ankara.
- KILIÇ, Aziz, (1996), **“Tokat Folkloru”**, MEB.A Kategorisi Jüri Üyeliği Araştırmaları, Tokat.

TÜRKER, Kemal, (1997), “**Tokat Yöresel Giysilerinden Biri ve Bir Köy Düğünü**”,
Türkiye İş Bankası Kültür Sanat Dergisi.
YILMAZ, Gökhan, (2005) ”**Tokat Yöresi Folklorik Kıyafetler Üzerinde Bir Araştırma**”,
Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
(<http://www.csb.gov.tr/iller/tokat/index.php?Sayfa=sayfa&Tur=webmenu&Id=2643>).
(<http://www.turkish-media.com/forum/topic/178045-tokat-yoresel-kiyafetleri/>)

Dr. Serdar ERKAN
Hacettepe Üniversitesi
eserdar@hacettepe.edu.tr

Bu Halk Müziğini İstemiyoruz! Ankara Oyun Havaları Kültürü ve İstenmeyen Kültürel Canlanma

Ankara Araştırmaları Dergisinin 2015-III sayısında yayınlanan “Ankara Halk Müziğinin Tarihsel ve Geleneksel Temelleri” adlı (Satır, 2015) çalışmayı okuduğumda konunun artık tartışma olgunluğuna eriştiğine inandığımı ifade etmeliyim. Evet, tartışmasız bir şekilde, halk müziklerinin tarihi temelleri var ve geleneğe dayanıyor.

Bahsi geçen makalede ve Ankara oyun havaları üzerinden devam eden öteki tartışmalarda, bu doğrulamanın yeniden gündeme getirilmesi ve gündemin bu tarafının sıcak tutulmaya çalışılmasının altında uzun süredir devam eden Ankara Oyun Havaları kültüründen arınma ve onu ülkenin başkentine yakıştıramama serzenişlerinin olduğu ve hatta politik parti liderlerinin, akademisyenlerin ve devlet kurumu sanatçıların bu kültürü yok etme yönündeki beyanlarının baskısının olduğu akla geliyor.

Bu makalenin amacı, Ankara Oyun havaları ismiyle ülke genelinde varlık gösteren müzik türü çevresinde şekillenen tartışmaların yapısını anlamaya çalışarak bahis konusu müziği tanım, geleneksellik ve icra ortamı açısından incelemek ve tartışmaya derinlik kazandırmaktır. Okuyucu, Ankara oyun havalarına, müzik kültürü tartışmalarının haylaz üyesi gözüyle baktığımızı ve aslında ülkenin müzikoloji gündeminde pek çok verimli tartışmayı ortaya çıkarma potansiyeline sahip bir müzik türü olarak gördüğümüzü sezinleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Halk Müziği, İdeal Kültür, Oyun Havası.

We Don't Want This Folk Music! Ankara Belly Dance Music and Unwanted Cultural Revival

When i read the article, “Historical and Traditional Basis of Ankara Folk Music” published in Ankara Researches Journal in 2015, i've believed that the discussion goes on this unwanted music has grew in maturity. It's clear that folk musics has their historical bases and are based on tradition. But this case reminds that, this verification implies to be purified from living Ankara Belly Dance Culture because of reproaching it to the Capital city of Turkey, and this attitude derive from pressure of declarations of political leaders, academicians and artists who think to destroy (!) it.

The aim of this paper is, then, to understand the construction of discussions and to discuss it from the points of definition, traditionality and performance area to get a deeper line of vision for future discussions. Reader will notice that we see this music as impish member of music culture discussions and has indeed a big potential to reveal fertile areas to discuss.

Keywords: Folk Music, Idealistic Culture, Belly Dance

Bugün bu kürsüde Ankara oyun havaları üzerine akademi ve medyada süregelen, tartışma ortamının henüz halkbilimi ve müzik bilimleri çevrelerinde yeni yeni şekillenmeye başladığı, genel anlamda mevcut bir kültürel varoluşu yadırgama, kötüleme ve onu yok etme nidaları üzerine gelişen tartışma çizgisi hakkında konuşmak ve kültür çalışmaları açısından bu müzik kültürü üzerinde birkaç noktaya değinmek istiyorum. Buradaki amacım herhangi bir kültürü doğrulamak yahut yadırgamak değil; kültürü, insanların kendi dünyalarını anlamlandırmada kendi elleriyle ördüğü ağlar olarak gören post-modernist/ bağlamcı halkbilimi anlayışına göre değerlendirmeye çalışmak olacaktır. Tartışmanın, katkılarınızla anlam bulacağını ümit ediyorum.

Konuşmanın tamamında kullanmak ve konuya yabancı olanlara fikir vermek üzere Ankara oyun havaları hakkında her ne kadar zor olsa da bir tanım yapmamız gerekmektedir. Yüzeysel bir tanımlamayla, genelde Ankara oyun havası olarak adlandırılan müzik, yapısı itibariyle Türk halk şiirinin vezin kuralları ve halk müziğinin bazı temel melodi ve ritim çatılarının nadiren dışına çıkan; değişen müzik üretim araçlarına rağmen temelde bağlama çalgısının kullanıldığı; beslendiği söz ve ezgi dağarcığı Anadolu oyun havaları repertuarının, farklı müzikal türlerin ve coğrafi yörelerin sınırlarını aşan; bazı çevrelerde nefret ve hatta hiddet uyandıran kısmı kadın cinselliğini ön planda tutarak gündelik ve toplumsal yaşantıda ortaya çıkan sorunları eleştirel, mizahi ve kimi zaman ciddi dille ele alan bir müziktir denilebilir. Tanım elbette sathi olmakla birlikte bu kültürün gözle görülebilir birkaç özelliğine değinmektedir.

Sözlerinde cinselliği ve özellikle kadın cinselliğini ön planda tuttuğu için tartışmaların odak noktası haline gelmiş olsa da bu yalnızca bu başlık altında bahis konusu edilen müziklerin bir kısmını oluşturmaktadır. Belirli bir icra mekânından söz etmek zor gibi görünmekle birlikte ekonomik olarak beslendiği damarlar eğlence mekânları, internet içerik sağlayıcıları, dijital müzik platformları ve günümüz müzik camiasının ekonomik anlamda başvurduğu neredeyse tüm yollar olarak tanımlanabilir. Belirli bir dinleyici kitlesi portresini ortaya koymak mümkün gözükmemektedir ki bu, halk müziğindeki halkı tanımlamayı imkânsız hale getirmektedir.

Ankara oyun havalarını akademik olarak tanımlamak mümkün müdür?

Ankara oyun havalarına tepkiyle yaklaşılmasının sebeplerinden birincisinin, akademi ve kültür kurumlarında benimsenen halk müziği tanımını olduğunu düşünüyorum ve ilk olarak bu konuya odaklanmak istiyorum. Tartışma boyunca geleneksel Türk halk müziği adıyla bilinen müziğe karşı bakışımızın nüvesini, Mark Slobin'in "eğer halk müziğinin kesin olarak orada olduğu düşünülüyorsa bu, hayal etme eyleminin yahut akademik analizin bir sonucudur" (Slobin, 2011, s. 3) sözü özetlemektedir.

Tartışma 1: Halk Müziği Tanımlarının ve Uygulamalarının Engelleyiciliği

Türkiye’de halk müziği, medya ve akademik/amatör literatürde çoğunlukla birbirini tekrarlar durumdaki söylemlerin meydana getirdikleri devasa bir tanım havuzuna sahiptir ve bu havuzun temel taşlarını Cumhuriyetin kurulması döneminde oluşturulan, halk müziğine yönelik ulus-devletçi söylemler meydana getirmektedir. Bu tanımların ortak yönlerini tekil ifadelerle ortaya koymak mümkündür. “Halkın ruhu”, “toprağın sesi”, “yüksek duyguların ifadesi”, “toplum ruhunun aynası” vd. Bu ifadeler günümüzde bilginin derlenmesi, tasnifi ve yorumlanması süreçlerinde herhangi bir katkı sağlamaya yönelik ifadeler değildir. Tüm türküler, bağlamına göre, aynı ifadelerle ele alınabilir. Ancak günümüzde bu tür ifadelerin, kendine benzemeyen müzikleri dışlayarak tartışma ortamının homojen kalmasına neden olduğu gözlemlenebilir. Bu homojen ortamın sağlayıcıları olarak derleme/onaylama/idealize etme ve icra organı vazifesiyle Türkiye’de halk müziğinin öz niteliklerini değiştiren TRT ve Kültür Bakanlığı kurumlarını görmek mümkündür.

Türkü icralarının mensur başlangıç formeli haline gelerek müziğin izleyicide oluşturması gereken ruh halini önceden belirlemeye çalışan bu ifadeler halen çeşitli medya araçlarında sıklıkla kullanılmakta ve halk müziğini diğer tür müziklerden ayırma gayesi gütmektedir. Bu haliyle türkü yayınları, ayrı bir inceleme konusu olabilecek şekilde, kendine ait bir gelenek oluşturmuş ve bu geleneği gerek kurumlara, gerek akademik çalışmalara ve gerekse bireylere aktararak varlığını sürdürmüştür/sürdürmektedir.

Müziği tanımlarken kullandığımız bu ifadeler özde idealist olup, halka doğru gitmeden halkın kültürünü tanımlamak amacı edinmiş gözükmektedir. Bu ifadeler, kendilerinden yola

çıkılarak ifade edilemeyen, zamanla değişerek mevcudiyetini sürdürecektir olan gelenekleri dışlamaya mahkûm bir tanımdır. İşin elzem tarafı, bu algı, toplumsal değişmeyi kabul eden ancak bunun halk edebiyatı türleri üzerinde etkisini kabul etmeyen, otantisist bir anlayışı gerektirir. Bu anlayış, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nun bireysel yaratıcılık problemini (!) "anonimleştirme" usulüyle çözümlenme çalışmalarında kolayca görülebilir. Halk müziğini halk yarattıysa, anonimlik kavramının derleme kâğıtlarına yazılması gereklidir. Yaratıcının ismi yalnızca "derlenen" kısmında yer aldığı zaman resmi prosedür yerine getirilmiş olur.

Bir müziği halk müziği olarak adlandırılmada kullanılacak nicel bir ölçüt var mıdır? Biliyoruz ki geleneksel müziği tanımlarken kullanılan sözlü olma ve sözlü aktarım, nesiller boyu yaşama, anonim olma gibi geleneksel (!) ölçütler halen genel temayülü şekillendirmektedir. Peki, gelenekte yaşayan bir melodiyi teknik bakımdan az da olsa değiştirerek icracı ve dinleyici arasında bir iletişim kurma vazifesini yerine getiren ezgiler de hâlihazırda bu tanıma dâhil değil midir? Buradaki sorun, icranın gelecek nesillere aktarımı sürecinin değişen toplum yapısına bağlı olarak kısılması olabilir mi?

Diğer taraftan, Charles Seeger'in akademik teorilerin müzikal malzemenin sahipleri tarafından aslında merak bile edilmediği yönündeki görüşleri (Seeger, 1986, s. 266) doğrultusunda düşünüldüğünde tartışmanın muhtemel çıkış noktasının, akademik bir tanımlama ve algılama için tasnifleme çalışması ve bunların neticesinde akademik bilgiden beslenen devletin kültür kurumlarının beğendiği tanımlar olduğu düşünülebilir.

Bu durumda Ankara oyun havalarının beğenilmeme (!) nedeni, ilk olarak geleneksel tanımlara uymamasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Clifford Geertz'in iğneleyici ifadesiyle, acaba üzerine çalıştığımız kültürel durumu tamamlanamaz yapısı gereği **görmezden gelerek halkbilimleştiriyor** ve tasniflere, kurumlara ve yapılar dönüştürerek (Geertz, Kültürlerin Yorumlanması , 2010, s. 45) çalışmayı mı tercih ediyoruz? Gelenek tanımının ve şekil değiştirerek şimdide yer alan kültürel ürünlerin zihinlerimizdeki uyumsuzluğunun nedeni bu mudur? Başka bir deyişle, tasnif edebildiğimiz şeyin sınırları dışında kalanları çalışmamayı mı tercih ediyoruz?

Bu tutumun tehlikelerinden biri, elimizde "hakiki", "geleneksel" olduğu genel olarak kabul edilmiş malzemeyi yüksek kültür ürünü olarak ifade ve kabul etme değil midir? Malum olduğu üzere geleneksel toplumdan küresel topluma dönüşümde yüksek sanatın üstünlüğünü savunan akımlara göre popülerin popüler olmasını sağlayan şey gündelik hayatın bir parçasıymış gibi olması, diğer bir deyişle toplum ya da birey yaşamına yönelik pragmatik bir yanının bulunmamasıdır. Kısacası, popüler müziği dinlemek için hiçbir eğitime ihtiyaç yoktur!!! Ancak, kendi vakamıza uyarlayacak olursak, bu popüler sanat-yüksek sanat tartışmasında ortaya çıkabilecek soru, klasik müziğin yazılı kültür içerisindeki gelişiminin eklektik ve pasif bir bilgilenme durumuna ihtiyaç duyuyor olmasıyla sözlü kültürün mekanizmasında yer alan dışlilerden biri olan halk müziğinin homeo-statik doğası gereği herkesin ifade biçimi olabilmesi gibi görünmektedir. Geleneksel ilan edilen halk müziği yüksek sanat, dolayısıyla bu sınıra giremeyen biçimler içi boş popüler sanatlar mıdır? Bu durumda Ankara oyun havalarını "yaşayan" halk kitlesinin kendi anlam dünyalarını "eksik" mi ilan edeceğiz?

Tartışma 2: Kristalleşmiş Halk Tanımı

Halk müziğinin gerek politik yapıların ve gerekse buna bağlı olarak akademilerin dikkatini çekmeye başladığı 19. Yüzyıl'dan itibaren, köylü, taşralı, şehirden etkilenmemiş, okuma yazma bilmeyen kaynak kişilerden beslenen ve bu nedenle halkın "bozulmamış"/ "otantik"

özünü yansıtan bir kültürel biçim olduğu algısı, diğer bir deyişle “soylu vahşi” algısı ile birlikte özdeş görülmesi Ankara oyun havası kültürünün eksi yönde değerlendirilmesinde etkili nedenlerden bir diğeri olarak görülebilir. Bu kültürde cinsellik, daha önce olmadığı (?) yahut daha önce repertuarlara yansımadağı kadar açık bir şekilde mevcuttur.

Malum olduğu üzere idealize edilmiş/kristalize edilmiş halk tanımı halihazırda Anadolu’da yapılan derlemelerin en çok eleştirilen taraflarından biri olmuş, şehir kültüründen veya yabancı kültürlerden çok fazla etkilenmemiş kaynak kişilerin asıl cevheri taşıdığı düşünülmüştür. Aynı zamanda halk müziklerinin gelenekselliğinin en çok test edildiği noktanın da tam olarak bu nokta olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü, alışılmış halk müziği tanımlarında “bilinmezlik” yani “anonimlik” kavramı geniş yer kaplamakta ve genel değerlendirme temayülünü şekillendirmekte/kurumsallaştırmaktadır. Bugün duyulan herhangi bir müziğin ise “sahibi” vardır ve sahiplik yasalarla sağlanmaktadır.

Kültürün tanımını “insanın kendi elleriyle ördüğü anlam ağları” yahut “geleneksel bir anlatı aracılığıyla anlatıcı ve dinleyici arasında kurulan teatral bir icra biçimi” olarak ele aldığımızda bu “anlam ağlarını kuranların” veyahut “geleneksel olanı paylaşanların” kim olduğunun ortaya konulamaması diğer bir tanımlayamama problemini ortaya çıkarmaktadır diyebiliriz. Yine tanımlayamadığımız şeyi halihazırda tanımlanmış ve algılanabilmiş uygulamaların içine yerleştirememekteyiz. Diğer taraftan, bu tanımlayamamanın ortaya çıkardığı asıl soru bu kültürün, insanın kendi elleriyle ördüğü anlam ağlarının dışında olduğunu veya genel algıya dayalı olarak geleneksel olarak tanımlanan müzikten yararlanarak (genel olarak orta Anadolu hal müziği biçimleri) kendi çağında popüler bir seviyeye ulaşan Ankara oyun havalarını anlatıcı ve dinleyici arasında teatral bir icra biçimi kuramamakla suçlamak mümkün müdür?

Diğer taraftan, halk müziğini üreten bir “halk modeli” tercih etmek durumunda mıyız? Yahut çağımızda böyle bir modeli yakalamak mümkün müdür? Burada Suzanne Langer’in şu sözleri akla geliyor:

“belirli fikirler entelektüel alana öyle inanılmaz bir güçle giriş yapıp, bir anda o kadar çok sayıda temel sorunu çözümlerler ki sanki bütün temel sorunları çözümlenecekmiş, bütün bulanık konuları netleştirecekmiş gibi bir izlenim bırakırlar. Herkes yepyeni bir pozitif bilimin sihirli kapısı, etrafında kapsamlı bir analiz dizgesinin oluşturulabileceği kavramsal bir odak noktası olduğunu düşünerek bu fikirlere dört elle sarılırlar. Bir süreliğine kendisi dışında her şeyi bir kenara itiveren böyle bir muazzam fikir modasının aniden ortaya çıkışının nedeni, bütün duyarlı ve aktif zihinlerin bir anda onu kullanmaya yönelmeleri gerçeğidir. Onu her bağlantıda, her amaç için kullanır, onun katı anlamının olası uzantılarını, genelleştirme ve türevlerini teker teker deneriz” (Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, 2010, s. 18).

Bizim, halk müziğini tanımlarken kullandığımız fikirler Langer’in sözünü ifade ettiği, tüm duyarlı zihinlerin beğendiği sihirli ancak sanrı ürünü kapılar olabilir mi?

Tartışma 3: Peki bu kültürü nasıl değerlendirmeliyiz?

Günümüzde literatürde ve politik alandaki temayülün bu kültürü yadırgama yönünde olduğunu belirtmiştik. Peki, kültürü temel nesnesi olarak alan disiplinler, kültürü incelemek üzerine mi yoksa yadırgamak üzerine mi kuruludur?

Burada, ayıplama davranışını anlamak için, genel olarak ulus devlet ideolojisinin cumhuriyetin kuruluşundan itibaren her iki disipline biçtiği role dikkat çekmek gerekiyor. Özellikle cumhuriyetin kuruluşu evresinde devletin her iki disipline biçtiği rol üzerine az önce bahsettiğimiz şekilde geniş hacimli çalışmalar mevcuttur ve burada, kısıtlı süreyi göz önüne alarak bunu tekrar etmeye gerek duymuyorum lakin kısaca bahsetmek gerekirse genel mekanizmanın, derleme yapılacak yerin seçilmesinden notaya alınıp yayını yapılacak türkünün seçilmesine kadar geniş bir sistem oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Ancak burada değinilmesi gereken asıl nokta müzikle meşgul olan disiplinlerin bakış açılarını ve çalışmalarını geliştirdikleri malzemenin ne olduğu üzerinedir. Bugün biz, Anadolu'da, halk müziği geleneğini temel alarak bestelenen, yeniden üretilen, farklı müzik türleriyle biçimsel ve kültürel anlamda sentezlenerek ortaya konan milyonlarca müziğin karşısında duruyoruz. Ankara oyun havaları kültürü bunlardan yalnızca birini oluşturuyor ki gelenekten beslenerek yeniden üretilen müziklerle ortak noktasının yalnızca kültürel endüstri kavramı olduğunu düşünmek sığ bir algı biçimini ortaya koyar. Halihazırda eski bir derleme kaydı bulduğumuzda seviniyoruz ancak örneğin geleneksel olarak tanımlanan Karadeniz müziğini temel alarak yeniden üretilen bir müziği duyduğumuzda aklımıza yalnızca kültür endüstrisi kavramı geliyor.

Bu durumda şu sorular ilk elden akla geliyor;

- Geleneksellik tanımını halk müziğinin hangi kısımlarını ifade etmek üzere kullanıyoruz?
- Çalışmalarımızda, akademi dışında yaşayan kültürü ne kadar dikkate alıyoruz?
- Sığ kavramların arkasına sığınmakla bir nevi kendi hapishanemizi mi yaratıyoruz?
- Geçmişte olduğu gibi bugün de derleme, arşivleme ve tasnifleme işini müzik kültürü çalışmalarının ilk ve temel amacı olarak görmek bizi olumlu ve olumsuz anlamlarda nereye götürüyor?

Kaynaklar

Satır, Ö. C. (2015). Ankara Halk Müziğinin Tarihsel ve Geleneksel Temelleri. Ankara Araştırmaları Dergisi, III(2), 1-12.

Seeger, C. (1986). The Role of Sound Archives. Ethnomusicology, 30(2), 262-276.

Slobin, M. (2011). Folk Music a Very Short Introduction. New York: Oxford University Press.

**Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ, Doç. Dr. Meryem BULUT ve
Doç. Dr. Günseli BAYRAKTUTAN**
Ankara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Başkent Üniversitesi
*serpilayguncengiz@gmail.com/meryem.bulut@gmail.com/
gunselibayraktutan@gmail.com*

**Proje Çalışması Deneyimini Paylaşmak:
“Tübitak Sobag 114k576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve
Belgelik Çalışması” Projesi**

Bu bildirinin amacı, 15 Eylül 2014 - 15 Kasım 2015 tarihleri arasında tamamlanmış olan “TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması” başlıklı proje çalışmasının başlangıcından bitimine kadar serüvenini sadece akademik açıdan değil, farklı boyutlarıyla da paylaşarak bir yandan halkbilim alanının tarihçesine katkıda bulunurken bir yandan da aynı veya benzer bir konuda araştırma yapmak isteyenler için olası güzergâhı göstermektir. Bu proje çalışması kapsamında halkbilim uzmanı Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek’in (1929-1980) sözlü tarih yöntemiyle yaşamöyküsünün araştırılması amacıyla Örnek’i tanıyan yetmiş dokuz kişiyle görüşülmüş; ayrıca çalışma boyunca Türkiye’deki ve Almanya’daki kütüphanelerden Sedat Veyis Örnek’in lisans bitirme tezi, doktora tezi dahil çeşitli akademik ve edebi metinleri ile Sedat Veyis Örnek hakkında 1950 yılından itibaren yazılmış tüm metinler taranarak gün ışığına çıkartılmıştır. Araştırma süresince elde edilen bütün veri kullanılarak ***Siyah Sıcak Güneş Sedat Veyis Örnek*** adıyla bir biyografi kitabı hazırlanmıştır. Sonuçta, Örnek’e ait tüm metinler, görsel ve işitsel üretimleri ve hakkında yazılmış yazılar dahil olmak üzere bütün belgeler (proje çalışması için kurulmuş olan <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr/> adresinde açık erişimli (ücretsiz ve şifresiz olarak) yayımlanmıştır. Bu web sitesi hem Sedat Veyis Örnek üzerine çalışma yapacak kişiler için açık erişimiyle değerli bir veri tabanına sahiptir, hem de gerek halkbilim gerekse başka alanlarda benzer veri tabanlarının oluşturulması için Türkiye’de bir ilk örnek (ya da ilk örneklerden biri) olabilecek bir yapıya sahiptir. Bildirinin asal amacı, hem akademik olarak bu halkbilim projesini tüm aşamalarıyla anlatmak hem de dokuz kişilik çekirdek ekiple birlikte çok sayıda kişinin katkıda bulunduğu geniş araştırma ekibine odaklı bir deneyim aktarımını gerçekleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Sedat Veyis Örnek, halkbilim, sözlü tarih, biyografi, sanal belgelik, proje çalışması deneyimi

**Sharing Project Work Experience:
Tubitak Sobag 114k576 A Study on Oral History, Biography and Online
Archive of Sedat Veyis Örnek**

This speech is focused on the project which is titled “TÜBİTAK SOBAG 114K576 A Study on Oral History, Biography and Online Archive of Sedat Veyis Örnek” and was accomplished during September 15th 2014 to November 15th 2015. The aim of this presentation is to share the project adventure not only in academic terms also to look the project from different angles and to show the way to those who want to work on these issues. During the project, 79 people were included in oral study; and with the help of these conversations and with the guidance of a comprehensive literature survey, a biography book was written titled as ***Siyah Sıcak Güneş Sedat Veyis Örnek (Black Warm Sun Sedat Veyis Örnek)***; and finally, for an open access to all his texts, all his films and his voice record and slides relating with folklore which were digitalized by support of TÜBİTAK and <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr> web page was constructed as an online archive which is open access. This website has a valuable database with open access for people who will be working on both Sedat Veyis Örnek, as well as the need for the creation of similar databases in other areas as well as being a prime example in the field of folklore in Turkey. The aim of this speech is to express all the stages of this folkloric project and also to share experience focused on the project research group.

Key Words: Sedat Veyis Örnek, folklore, oral history, biography, online archive, project work experience

GİRİŞ

Resmî olarak 15 Eylül 2014'te başlamış olan on iki aylık projemiz *Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* (aldığımız iki ay ek süreyle) 15 Kasım 2015'te tamamlandı. Geniş bir ekip¹ olarak yürüttüğümüz projenin amacı, 1980 yılında DTCF'de yeniden² bağımsız bir kürsü olarak ortaya çıkan Halkbilim Bölümü'nün kurucusu Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek (1929-1980) üzerine sözlü tarih çalışması yapmak, Örnek'in ayrıntılı bir biyografisini yazmak ve <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr/> adresinde sanal bir Sedat Veyis Örnek belgeliği oluşturmaktır. Proje çalışması boyunca kamera kaydı yaparak Sedat Veyis Örnek'i tanıyan (akrabaları, arkadaşları, meslektaşları ve öğrencileri olan) yetmiş dokuz kişiyle sözlü tarih görüşmesi yaptık. Bu görüşmelerden elde ettiğimiz bilgiler ile fotoğraf, kartpostal gibi tüm görsel belgeleri kullanarak yazmakta olduğumuz *Siyah Sıcak Güneş Sedat Veyis Örnek* başlıklı biyografi çalışmamızın halen hazırlık çalışmaları sürmektedir. Kurmuş olduğumuz web sitemizde Sedat Veyis Örnek'in başta yedi kitabı olmak üzere doktora tezi, makaleleri gibi diğer bilimsel çalışmalarını ve sanatsal üretimlerinin tamamını ailesinden, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü'nden ve Türk Dil Kurumu Başkanlığı'ndan almış olduğumuz yasal izin belgeleriyle birlikte ücretsiz ve şifresiz olarak açık erişimli olarak kamuya açtık.

PROJE ÇALIŞMASI DÜŞÜNCSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Bu geniş çaplı proje çalışmasının ortaya çıkmasına sebep olan olayı tekrar anımsatmak isterim: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'nın 15 Kasım 2013'te AÜ DTCF Halkbilim Bölümü etkinliği olarak düzenlenen anma etkinliğinde yaptığı “[Bir] Sedat Veyis Örnek Portresi Çizmeyi Denemek” başlıklı konuşmasıdır. Gerçekten de bu konuşma, Sedat Veyis Örnek üzerine yaptığımız tüm çalışmalarımızın kaynaklandığı asıl olaydır: Hepimizi kişisel olarak etkileyen ve Sedat Veyis Örnek üzerine bir proje yapmaya götüren olay, Kurtuluş Kayalı'nın yaptığı konuşmada Sedat Veyis Örnek'in vefatının üzerinden otuz üç yıl geçtiği halde üzerine herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olmasını söyleyerek hepimizi yüzümüze karşı eleştirmesiydi. Bu konuşma daha sonra Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı'nda yayımlanmıştır (Kayalı 2015: 55-70).

Bu önemli eleştiri üzerine DTCF Halkbilim Bölümü, Sedat Veyis Örnek üzerine Kasım 2015'te bir sempozyum düzenlemeye karar verdi. Ancak ilerleyen birkaç ay içinde sempozyum için hazırlık çalışmaları aşamasında grup içerisinde bazı fikir ayrılıkları belirdi ve

¹ TÜBİTAK SOBAG 114K576 *Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı projenin araştırmacısı Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Meryem Bulut'tur. Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden Doç. Dr. Günseli Bayraktutan projede hak sahibidir. Projenin bursiyerleri Eren Zencirden, Aysun Ezgi Bülbül ve Abdurrahim Türker'dir. Sevinç Gülçiçek, Uğur Çelik ve Meryem Karagöz de projenin çekirdek ekibinde yer almaktadır. Proje çalışmasına, Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan uzman Solmaz Karabaşa ve AÜ DTCF Antropoloji Bölümü'nden Araş. Gör. Zeynel Karacagil gibi çok sayıda kişi de ayrıca destek vermiştir.

² Pertev Naili Boratav, *Folklor ve Edebiyat 1 -1982*, (1991: 104) başlıklı kitabında 1947-1948 akademik yılında DTCF'de folklor kürsüsünü nasıl/neden kurduğunu anlatmaktadır. Ankara Üniversitesi arşivinde Serpil Aygün Cengiz ile Meryem Karagöz'ün birlikte 15 Temmuz-29 Haziran 2016 tarihleri arasında incelemiş oldukları Pertev Naili Boratav'ın personel dosyasında gerçekten de bu kürsünün izine rastlanmış, ancak kürsünün ismi Boratav'ın, Dekanlığın ve yargıçların yazılarında (“Folklor ve Halk Edebiyatı Kürsüsü”, “Folklor ve Türk Halk Edebiyatı Kürsüsü” veya “Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kürsüsü” gibi) farklı farklı biçimlerde yazılmış olduğu için tam olarak kürsünün adının ne olduğu öğrenilememiştir. (Bunu öğrenebilmek için DTCF Fakülte Kurul Kararlarına bakılması gerekiyor –ki bu da araştırma planlarımız içinde var.)

neticede Serpil Aygün Cengiz bu çalışma grubundan çıktı. Serpil Aygün Cengiz'i şu anda üzerinde konuştuğumuz proje sürecine taşıyan bu süreç ayrıntılı olarak Aygün Cengiz'in "Hikâyemiz..." başlıklı yazısında (2015: 13-32) anlatılmıştır. Bu sıralarda zaten bir proje hazırlama fikri içinde olan ekip üyeleri Serpil Aygün Cengiz ile Günseli Bayraktutan Sedat Veyis Örnek üzerine bir proje önerisi hazırlayarak Meryem Bulut'la birlikte TÜBİTAK'a 28 Mayıs 2014'te sundu. "Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" başlıklı proje önerisi "TÜBİTAK 3001 – Başlangıç Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı" tarafından 25 Temmuz 2014'te kabul edildi.

PROJE ÇALIŞMASI

Proje çalışmamızı sağlıklı yürütebilmek için svo-grup-tubitak-proje-ekibi@googlegroups.com adresiyle bir eposta grubu kurduk; projenin tamamlandığı tarihte yalnızca Serpil Aygün Cengiz'in yazdığı eposta sayısı yedi bini geçmişti. Eposta ile grup içi etkileşim ve üretim sürecinin çok etkin bir şekilde kullanılmasını sağladık.

Proje kapsamında ilk çalışmamız literatür taramasıydı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Kütüphanesi'nden İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne kadar bizim için önemli/öncelikli tüm araştırma merkezlerinde Sedat Veyis Örnek'in yazdıklarını ve Sedat Veyis Örnek üzerine yazılanları derledik. Benzer bir literatür taramasını dört tarama motoru (Google, Yahoo, Bing ve Yandex) üzerinden de yaptık. Elde ettiğimiz tüm metinleri pdf metne çevirerek <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr> adresinde (gerekli yasal izinlerle birlikte) ücretsiz ve şifresiz olarak açık erişimde olmasını sağladık.

Sedat Veyis Örnek'in öykü, şiir ve tiyatro oyunundan oluşan çok sayıdaki sanatsal çalışmasını ise bir grup tiyatro oyuncusu ile seslendirme sanatçısı Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Atölyesi'nde sekiz ay boyunca çalışarak seslendirdi. Seslendirilen metinler hem proje web sitesine yüklendi hem de "Milli Kütüphane Konuşan Kitaplık ve Görme Engelliler Hizmet Merkezi" ile "Boğaziçi Üniversitesi (GETEM) Görme Engelliler Teknoloji ve Eğitim Laboratuvarı"na ulaştırılarak görme engelli kullanıcıların hizmetine sunulması sağlandı.

13 Kasım 2014'te Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde gerçekleştirdiğimiz anma toplantısında hem Sedat Veyis Örnek'i ölümünün otuz dördüncü yıldönümünde yeniden gündeme getirdik hem de projemizi duyurarak Sedat Veyis Örnek sözlü tarih çalışmamız için yeni kaynak kişiler bulduk. Bu toplantının en önemli özelliklerinden biri Sedat Veyis Örnek'in anıldığı bir toplantıya ilk kez Sedat Veyis Örnek'in kızkardeşi Seher Horasanlı ile birlikte akrabalarının da davet edilmesi idi. 13 Kasım 2014'te düzenlediğimiz anma etkinliğini bir yandan kamerayla kayıt altına alırken bir yandan da YouTube'da bulunan eğitsel/akademik amaçlı kullandığımız "Kulaklı Orman Baykuşu" üzerinden canlı yayımla tüm dünyayla paylaştık. Böylece AÜ DTCF'de düzenlenen halkbilim konulu bir etkinlik ilk defa İnternet üzerinden canlı yayımla (arada kesintiye uğrasa da) izlenebildi.³ Sedat Veyis Örnek için düzenlenen bir anma etkinliğinin ilk defa yazıya geçirilmesi oldu.⁴

³ İnternet üzerinden yaptığımız canlı yayının videosu <https://www.youtube.com/watch?v=b5j9yhp9RY> adresinden izlenebilmektedir. Ayrıca, proje çalışmamızın çok sayıdaki çıktısının yer aldığı YouTube "Kulaklı Orman Baykuşu" kanalımızda, etkinlikte konuşma yapan kişilerin ayrı ayrı kamera kayıtları da bulunmaktadır.

⁴ *Sedat Veyis Anma Etkinliği*'ni yazıya geçirme konusunda, 22 Mayıs 2015'te Sivas'ta düzenlenen **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması**'ni dergi özel sayısı olarak hazırlama çabalarıyla bize yayın bağlamında en büyük esini veren kişilerden biri *Zara Kültür Araştırma Grubu* kurucusu Yakup Kadri Bozalioğlu'dur; kendisine teşekkür ederiz.

Ardından, 2015 ilkbaharında **Folklor/Edebiyat Dergisi**'nin 82. sayısını proje kapsamında "Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı" olarak hazırladık. Dvd ekli ve 820 sayfa olan bu özel sayı için Sivas'ta 22 Mayıs 2015'te yine bir buluşma toplantısı düzenlendi. Sivas'taki toplantıyı proje ekibi, Cumhuriyet Üniversitesi'nin evsahipliğinde Ankara Üniversitesi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, **Folklor/Edebiyat Dergisi**, (**Sivas**) **Hayat Ağacı Dergisi**, Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Kulübü ve Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilim Topluluğu'yla birlikte düzenledi. Bu buluşmada, proje yürütücüsü Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz, **Folklor/Edebiyat Dergisi** Genel Yayın Yönetmeni Dr. Metin Turan, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Faruk Kocacık ve Indiana Üniversitesi'nden emeritus Prof. Dr. İlhan Başgöz açılış konuşmalarını yaptı.⁵

Proje çalışmamızın sonuna doğru ilerlediğimizde, 21 Aralık 2015'te, yine hem Sedat Veyis Örnek'i anmak hem de proje çalışmamızı üretimlerimizle birlikte yeniden duyurmak amacıyla 21 Aralık 2015'te Ankara Üniversitesi'nde Sedat Veyis Örnek'i vefatının 35. yılında yeniden (bu sefer daha da geniş katılımlı) bir anma etkinliği düzenledik. Bu anma etkinliğine Sedat Veyis Örnek'in ailesi ile çok sayıda dostu, meslektaşı ve öğrencisi katıldı.⁶

Proje kapsamında Sedat Veyis Örnek'in 1980 yılındaki vefatından beri AÜ DTCF Halkbilim Bölümü'nde bir kutunun içinde saklanan ve içeriğinin ne olduğu bilinmeyen 15 adet 8 mm'lik film, 47 adet ses bandı ile 1031 slayt TÜBİTAK desteğiyle dijital ortama aktarıldı. Dijital ortama aktarılan bu filmlerin ve fotoğrafların (ders malzemesi olan eğitim slaytları hariç) hepsi <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr> adresinden ulaşılabilir durumdadır. Ses bantlarından ise bir tanesinde Sedat Veyis Örnek'in sesinin bulunduğunu saptadık ve onu da proje web sitesine yükledik.

Proje çalışması kapsamında **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı ile Ölümünün 34. Yılında Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği** (haz.: Serpil Aygün Cengiz ve Meryem Bulut, 2015, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınevi) başlıklı e-kitap ilk iki yayılımımız oldu. Bu yayınların ardından **Sedat Veyis Örnek -Almanya'dan Kalanlar / Verbliebenes aus Deutschland Sedat Veyis Örnek** ismiyle Türkçe-Almanca iki dilde e-kitap yayımladık (haz.: Serpil Aygün Cengiz, Günseli Bayraktutan, Meryem Bulut, Seyit Coşkun, Gülrû Bayraktar ve Derya Perk, 2015, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi). Kitabın amacı, Almanya'da doktora yapan ve burada hem aldığı eğitimden hem de kültürden etkilenen Sedat Veyis Örnek'in doktora tezini, içinden Alman kültürü geçen hikâyelerini iki dilde sunmak olmuştur. Sedat Veyis Örnek yayınları ile kronolojik biyografisinin de iki dilli verildiği bu kitapta ayrıca Sedat Veyis Örnek'in yazdığı tüm kitaplarda yer alan Almanca kaynakça ile Sedat Veyis Örnek'in Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü'nde bulunan kütüphanesindeki Almanca kitapları da tanıtılmaktadır.

Sedat Veyis Örnek hakkında 1950-2015 yılları arasında yayımlanan tüm metinlere ulaşmaya çalışarak bir derleme hazırladık: **Sedat Veyis Örnek Hakkında 1950-2015 Yılları Arasında Yayımlanan Yazılar**, (haz.: Serpil Aygün Cengiz, Eren Zencirden, Meryem Bulut, Günseli Bayraktutan, 2015). Bu e-derleme çalışması da <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr> adresinde açık erişimde bulunmaktadır.

⁵ İnternet üzerinden canlı yayımlanan bu etkinliğin kamera kaydı <https://www.youtube.com/watch?v=OMJTUSqhHmg> adresinden ve tüm etkinliğin fotobelgeseli ise <https://www.youtube.com/watch?v=R13NH-OpV-g> adresinden izlenebilir.

⁶ İnternet üzerinden canlı yayımlanan etkinliğin kamera kaydı <https://www.youtube.com/watch?v=w1LWCVuA9vU> adresinden izlenebilmektedir.

21 Aralık 2015'te düzenlediğimiz anma etkinliği de Ankara Üniversitesi yayını ve e-kitap olarak **Ölümünün 35. Yılında Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği** başlığıyla (haz.: Serpil Aygün Cengiz, Aysun Ezgi Bülbül, Sevinç Gülçiçek, Abdurrahim Türker, Meryem Bulut, Günseli Bayraktutan, Meryem Karagöz, Eren Zencirden ve Uğur Çelik) yayına hazırlanmaktadır. Ayrıca Sedat Veyis Örnek hakkında Ankara, İstanbul, Antalya, Malatya, Sivas ve İzmir'de yaptığımız yetmiş dokuz sözlü tarih görüşmesinden elde ettiğimiz veriyi kullanarak **Siyah Sıcak Güneş Sedat Veyis Örnek** başlığıyla (haz.: Serpil Aygün Cengiz, Meryem Bulut ve Günseli Bayraktutan) bir e-kitap daha hazırlıyoruz.

Proje sürecinde üretimlerimizi gerçekleştirme süreçlerimizi çok sayıda fotoğrafla da belgelemeye özen gösterdik. Elimizde bulunan bu fotoğrafları kullanarak tematik fotobelgeseller hazırladık ve hazırladığımız bu fotobelgeselleri YouTube'da "Kulaklı Orman Baykuşu" adıyla açtığımız eğitim kanalına yükledik: "FOTOBELGESEL... Sivas, 21, 22, 23 Mayıs 2015" (<https://www.youtube.com/watch?v=R13NH-OpV-g>); "FOTOBELGESEL Proje Hikayemiz (Sedat Veyis Örnek)" (<https://www.youtube.com/watch?v=9BAgTYH1FYA>); "FOTOBELGESEL Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği, 13 Kasım 2014, Ankara" (<https://www.youtube.com/watch?v=70zfFwBWtIc>); "FOTOBELGESEL (Sedat Veyis Örnek metinleri için yapılan) Seslendirme Çalışmalarının Hikayesi" (https://www.youtube.com/watch?v=lYw23sT_pxI).

SONUÇ YERİNE

Resmî olarak 15 Eylül 2014'te başlayan proje kapsamında 2015 ilkbaharında **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı** yayımlandığında Serpil Aygün Cengiz'in "Hikâyemiz..." başlıklı proje çalışmasını anlatan yazısının sonunda yer alan teşekkür listesinde üç yüzden fazla kişinin ismi yer almaktaydı (Aygün Cengiz, 2015: 30-32). Proje resmî olarak 15 Kasım 2015'te tamamlandı, fakat proje üretimleri sürmektedir ve bu tarihe kadar da proje çalışmasına yardım eden kişi sayısı beş yüz kişiyi de aşmış bulunuyor. Binlerce eposta, telefon konuşması ve (proje çalışması için çeşitli nedenlerle yapılan) yüzlerce yüz yüze görüşme proje ekibi üyeleri için olağanüstü bir yoğunluk anlamına geliyordu. Bu kadar yoğun bir grup çalışmasının elbette çeşitli zorlukları da oldu, çünkü çok sayıda kişinin dahil olduğu, maddi külfetle de karşılaşılan bir takım çalışmasında takım ruhunu yaratabilmek ve tüm ekibin performans düzeyini hep yukarıda tutmak doğal olarak zorlu bir savaşı gerektirdi. İki yılın sonunda ise tüm bu süreçte proje ekibinin, Simurg'un peşinde Sedat Veyis Örnek'i ararken bulduğu belki de kendisi oldu.

KAYNAKLAR

AYGÜN CENGİZ, Serpil, (2015), "Hikâyemiz...", **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı**, 21, 82, 13-32.

AYGÜN CENGİZ, Serpil, BULUT, Meryem ve BAYRAKTUTAN, Günseli (Ed.) (2015), **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı**, Cilt 21, Sayı 82.

AYGÜN CENGİZ, Serpil, BAYRAKTUTAN, Günseli, BULUT, Meryem, COŞKUN, Seyit, BAYRAKTAR, Gülrû ve PERK, Derya (Haz.), (2015), **Sedat Veyis Örnek - Almanya'dan Kalanlar / Verbliebenes aus Deutschland Sedat Veyis Örnek**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

- AYGÜN CENGİZ, Serpil ve BULUT, Meryem (Haz.), (2015), **Ölümünün 34. Yılında Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- AYGÜN CENGİZ, Serpil, ZENCİRDEN, Eren, BULUT, Meryem ve BAYRAKTUTAN, Günseli (Haz.), (2015), **Sedat Veyis Örnek Hakkında 1950-2015 Yılları Arasında Yayımlanan Yazılar**. <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr>.
- AYGÜN CENGİZ, Serpil, BÜLBÜL, Aysun Ezgi, GÜLÇİÇEK, Sevinç, TÜRKER, Abdurrahim, BULUT, Meryem, BAYRAKTUTAN, Günseli, KARAGÖZ, Meryem, ZENCİRDEN, Eren ve ÇELİK, Uğur, (2016), **Ölümünün 35. Yılında Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği** (Yayın aşamasında).
- AYGÜN CENGİZ, Serpil, BULUT, Meryem ve BAYRAKTUTAN, Günseli (Haz.), (2015), **Siyah Sıcak Güneş Sedat Veyis Örnek** (Yayın aşamasında).
- BORATAV, Pertev Naili, (1991), **Folklor ve Edebiyat 1 -1982**, İstanbul: Adam Yayınları.
- KAYALI, Kurtuluş, (2015), “Bir Sedat Veyis Örnek Portresi Çizmeyi Denemek”, **Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı**, 21, 82, 55-70.

Öğr. Gör. Dr. Sertan ALİBEKİROĞLU
Gaziantep Üniversitesi
sertanalibekiroglu@hotmail.com

Bir Yağma Geleneği Olarak “Başşak”

Türklerin ekonomik ve sosyal yaşamlarında yağma önemli olaylardan biridir. Daha çok ekonomik boyutları olan yağmanın içe ve dışa dönük şekilleri olduğu görülmektedir. Dışa dönük yağmalar komşu devletlere seferler düzenlenerek gerçekleştirilir. İçe dönük yağmalar ise han ve beylerin halkı ile servetini paylaşması şeklinde görülmektedir. Bu yönüyle içe dönük yağmaların han ve beylerin güç gösterisi yanında, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın bir çeşidi olduğu görülmektedir. Dede Korkut hikâyelerinde hanların yılda bir kez toy düzenlemeleri ve bu yolla varlıklarını/servetlerini halk ile paylaşmak için yağmalatmaları önemli bir ritüeldir. Dede Korkut'ta geçen yağma ritüelinin günümüze uzanan kalıntısı “başşak”tır. Başşak, Anadolu'da, hasat sonunda ihtiyaç sahiplerinin “başak” adı altında çeşitli ürünlerden pay almalarına verilen addır. Bu çalışmada bir tür paylaşım aracı olarak Anadolu'da “başşak” adı altında gerçekleştirilen içe dönük yağma Osmanî ve Gaziantep illeri ölçeğinde incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Dede Korkut, yağma, içe dönük yağma, başşak, Osmanî, Gaziantep

“Başşak” as a Method of Plundering

Plundering is one of the important events in social and economic life of the Turks. It has been seen the internal and external forms of the plundering which has mostly economic dimensions. External plunderings are realized by military expedition to neighbor countries. As to the internal plunderings, it has been seen in the form of sharing the khans' and notables' their own belongings. With this way, internal plunderings are a way of showing their power for khans and notables; and a way for social solidarity as well. That the khans in Dede Korkut, arrange Toy once a year in order to let the people plunder their belongings was an important ritual. An important remainder of this plundering ritual seen in Dede Korkut is Başşak. Başşak is a name given to the ritual through which people have their own share after various harvest in Anatolia. In this work, Başşak as an internal plundering has been examined in the example of Osmanî and Gaziantep.

Key words: Dede Korkut, plundering, internal plundering, Başşak, Osmanî, Gaziantep.

Giriş

Beslenme, barınma, üreme ve güvenlik insan için en temel ihtiyaçlar listesinin tepesinde yer alır. Bu temel ihtiyaçlar ekonomik faaliyetlerin başlamasını tetiklemiş, ekonomik faaliyetler de klandan millete insan topluluklarının oluşmasını beraberinde getirmiştir. Bu bakımdan, ekonomik faaliyetlerin, insanların bilinçlenmesinde, üretmesinde ve nihayetinde belirli bir kültür yaratmasında başat rol oynadığını söylemek mümkündür.

Aileden devlete uzanan ve milletin ortak değerlerinden oluşan çizgi aynı zamanda mikrodan makroya uzanan bir çizgidir. Bu çizgi içerisinde yer olan bireyler kültürel olsun ekonomik olsun her türden üretimin bir ucundan tutarlar, onda pay sahibidirler. Bu nedenle de birikimlerden istifade etmek toplumun her üyesinin de hakkıdır. Kültürel birikimler bir yana, ekonomik birikimlerin, başka bir deyişle, zenginliklerin paylaşımı toplumların ve milletlerin huzuru; hattâ, varlığı için önemli bir konudur. Bu konu, Yereli'nin zenginliği tanımlamak için kullandığı “zenginlik: bireyin her türlü ihtiyacını zamanında karşılayabilme gücü” (Yereli, 2010: 941) ifadesinde açıkça görülmektedir. Buna göre zenginlikte ölçü birikim ile birlikte toplumdaki bireylerin ihtiyaçlarının zamanında karşılanabilmesidir. Bunun için de toplumlar özellikle devlet olma noktasına eriştiklerinde öncelikle düzenli bir ekonomik gelire ve zenginliğin paylaşımı ile ilgili düzenlemelere sahip olmak zorundadırlar.

Eski Türklerde, devlet ekonomisinin başlıca kalemlerini, “devletlerarası ticaret, halktan toplanan vergiler, yenilen devletlerden alınan vergiler ve haraçlar, hediyeler, kervanlardan

sağlanan çeşitli kazançlar, ganimetler, esir askerler için alınan fidyeler, savaş tazminatları ve yağmalar”ın oluşturduğu görülmektedir (Ahmetbeyoğlu 2015: 352).

Bu kalemlerden “yağmanın” diğer kalemlere göre kültürel anlamda da öne çıkan ve özellikle **“halkın geçimini sağlamak için giriştiği çabaların tümü”** (Artun 2005: 222) olarak tanımlanan halk ekonomisi bağlamında ve bir paylaşım modeli oluşturması açısından ayrı bir yeri ve önemi vardır.

1. Yağma

Yağma sözcüğü, DLT’de yalnızca bir Türk boyu ve “Tıraz yakınlarında bir köyün adı” olarak açıklanmıştır (DLT 2015: 941). TDK Türkçe Sözlük’te ise Farsçadan Türkçeye geçmiş olduğu gösterildikten sonra şu anlamlar verilmiştir:

Türkçe Sözlük’te:

“1. Birçok kişinin zor kullanarak ele geçirdikleri malı alıp kaçması, talan. 2. Akıncıların düşman topraklarına yaptıkları akın, çapul. 3. Baskın veya zor kullanarak bir malı alıp kaçmak.” ve **“yağma etmek”** ise “1. Birçok kimse zor kullanarak bir malı alıp kaçmak. 2. Kurnazlıkla çarpmak, kurnazlık etmek. 3. Savaş sonunda zafer kazanmış asker insanları tutsak olarak almak ve malı ele geçirmek.” (TS 2010: 2502) bilgisi yer alırken;

Derleme Sözlüğü’nde yağma, **“yağmaya gitmek”** birleşik fiili içerisinde ve “kapışılmak, çabuk satılmak” anlamında tespit edilmişken; (DS 1978: 4123); Tarama Sözlüğü’nde “yağma salmak ve yağmaya boşanmak” deyimleri içinde tespit edilmiştir ve “yağma etmek için saldırmak” şeklinde açıklanmıştır (TrS 1996: 4202).

Yereli de yağmayı: “üretilmiş değerlere ya da mülke el koymak veya bunları zor ve şiddet kullanarak elde etmek.” şeklinde açıklamaktadır (Yereli, 2010: 942).

Bu tanımlama ve açıklamalarda, yukarıda bahsedilen ve devletin ekonomik gelirlerinden biri olarak “yağma”nın bir yönü üzerinde durulduğu görülmektedir. Oysa Türk tarihi ve kültürü için önemli bir yağma türü daha vardır. Bu tür yağma, Türk devlet geleneğinde ve halk ekonomisinde önemli bir yeri olan toyun türleri içerisinde yer alan “yağmalı toy”dur.

2. Toy

Toy, Türk kültüründe; elde edilmiş olan zenginliğin toplumun dayanışması ve ortak değerlerde birlikteliğini gösteren, toplumu birbirine kenetleyen, kibir ve sınıf ayrımcılığını ortadan kaldıran ve paylaşma temelli herkese açık ziyafetler” olarak tanımlanabilir (Ögel 2001: 275; Dikici 2005: 351; Arslan, 2011: 195; Duymaz 2005: 38; Baykara 2009: 231; Âşık 2016: 110).

Roux, çok eski çağlardan beri Türkler için toyların ayrı bir öneme sahip olduğunu ve “düğünler, ergenlik dönemi ritüellerinden olan erginlenme, elçi kabulleri, antlaşmalar, yeminler, yas ve ölüleri anma günleri vs.” gibi olayların toy ve şölen düzenlemek için önemli bahaneler (Roux 2012: 140) olduğunu belirtir.

Duymaz, Gökyay’ın, Dede Korkut hikâyelerinden hareketle işlevleri bakımından başlıca toy çeşitlerini şöyle tespit ettiğini aktarmaktadır:

- “1- Bayındır Han’ın verdiği yıllık toylar
- 2- Her akından sonra verilen toylar
- 3- Çocuğun ilk avından dönüşünde verilen toylar
- 4- Hacet toyları
- 5- Çocuğa ad konacağı zaman düzenlenen toylar

- 6- Dügün için verilen toylar
- 7- Büyük sevinçlerden sonra verilen toylar
- 8- Yağma toyu” (Duymaz 2005: 46-47).

Bu listeden de görüldüğü üzere Türkler birey ve toplum için önemli olan her hadiseden önce ya da sonra toy düzenlemektedir. Bunun nedenleri yukarıda toyun tanımı içerisinde sıralanmıştır. Burada en kısa şekliyle ifade etmek gerekirse; sevinçte ve tasada birliktelik ve paylaşım toyların düzenlenme nedenidir.

Bunlar arasında özellikle yağma toylarında, yukarıda sıralanan diğer yağma türlerinde de bulunan “paylaşmanın, yardımlaşmanın, pay etme/üleşmenin” en kapsamlı şeklinin yaşandığı anlaşılmaktadır (Ögel 2001: 275; Dikici 2005: 351; Arslan, 2011: 196; Duymaz 2005: 38; Baykara 2009: 231; Âşık 2016: 110)

Bu verilerden, Türk kültüründe dışa dönük ve içe dönük olmak üzere iki tür yağmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan;

Dışa dönük yağma: Bir toplumun ya da bir devletin ihtiyaç duyduğu çeşitli ürünleri temin için komşu kavim veya devletlerden saldırı ve zor ile elde ettiği yağma türü, olarak tanımlanabilir. Bu yağma türü, yukarıda, Ahmetbeyoğlu, Yereli ve Türkçenin çeşitli sözlüklerinde açıklanan yağma türüdür.

Dışa dönük yağmaya, Dede Korkut Hikâyeleri’nin üçüncüsü olan “Salur Kazanın İvi Yağmalandığı Boyı”da geçen hadiselerden bir kısmı örnek olarak verilebilir. Bu boyda, Salur Kazan’ın, Oğuz beylerine düzenlediği görkemli ziyafette, uzun soluklu bir ava çıkma kararı alınır. Bunu, öğrenen “kâfirler azgını Şöklı Melik” fırsat bu fırsat deyip Salur Kazan’ın evini, obasını yağmalar ve ona büyük zarar verir (Ergin 2008: 95-116). Hikâyenin ismi de Şöklı Melik’in yapmış olduğu bu dışa dönük yağmadan gelmektedir.

Türk tarihinden bir örnek olarak; “780 yılında Uygurlar Çin’in Batı başkentine girer ve yağmalamak isterler ancak bunu başaramazlar, fakat doğu başkentini üç gün boyunca yağmalamışlar ve sayısız ganimet elde etmişlerdir” (Ahmetbeyoğlu 2015: 352) bilgisini verebiliriz.

İçe dönük yağma ise; bir toplumda han, bey vb. ileri gelenler tarafından toplumun birlik ve beraberliğini tesis, koruma ve zenginliklerin paylaşımı için gönüllülük esasına dayalı olarak düzenlenen paylaşım şekli, olarak tanımlanabilir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nin on ikincisi olan “İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy”da Kazan’ın üç yılda bir evini İç ve Taş Oğuz Beyleri’ne yağmalattığı; evinin yağmalandığı sırada kendisinin yalnızca eşinin elini tutup evinden dışarı çıkıp gittiği, Kazan’ın eşi ile çıktıktan sonra sırtı başı da dâhil mallarının Oğuz beylerince yağmalandığı anlatılmaktadır (Gökyay 2007: 187; Eren 2008: 243). Kazan’ın isteği ile ve üç yılda bir düzenli olarak yapıldığı belirtilen bu yağma, içe dönük yağmanın Türk kültüründeki en iyi göstergelerinden biridir.

Gökalp, toy yerine şölen sözcüğünü kullanmış ve şölenleri yağmalı ve yağmasız şölenler diye ikiye ayırmıştır. Yağmanın yalnızca Oğuzların günlük hayatının olağan bir gerçeği olduğunu belirtmiş, Dede korkut hikâyelerinin on ikincisinde Kazan’ın evini yağmalatmasına dikkat çekmiş ve bunu “potlaç”ın Türk kültüründeki izleri olarak değerlendirmiştir (Gökalp 2007: 148-149).

Türk kültüründe önemli bir uygulama olan içe dönük yağmanın Kuzey Amerika yerlilerinde görülen “potlaç” ile ilgili olduğu yönünde farklı araştırmacılarca görüşler ileri sürülmüş, konu tartışılmıştır. Gökalp’ e göre, Kazan’ın üç yılda bir evini yağmalatması potlacın Türk kültüründeki açık izidir ve o, Divan’da Kaşgarlı’nın “kençliyü” sözcüğünü açıklarken yapmış olduğu “bayramlarda ve hükümdarların ziyafetlerinde yağmalanmak için kurulan sofraya. Minareye benzer ve göğe doğru 30 arşın yükseklikindedir.” (DLT 2015: 528) açıklamasını da bir diğer kanıt olarak sunmuştur (Gökalp 2007: 148-149). Kençliyü’nün yağma toyuna denk geldiğini savunan İnan, bunun potlaçla bir ilgisi olmadığını ve Farslarda “han-ı yağma”nın Türklerde “kençliyü” ile karşılandığını belirtmiştir (İnan 1998a: 645; Duymaz 2005: 38; Çınar 2016; Tezcan 1997: 154).

Potlaç; “herkesi kardeş sayması, “ben” yerine “biz”i koyması, servetin kolektif bir anlam taşıması, maddiden daha çok manevi alışverişi öne çıkarması, düğün, nişan, sünnet, bayram, zafer vb. olaylarda gerçekleştirilen değiş-tokuş şeklinde olması” gibi uygulamalar yönünden toylara benzemekle birlikte; “soy ve kan birliği üzerine oturması, toplum hiyerarşik bir görünüme sahip olsa da aslında söz konusu olanın eşitler arasında geçici bir eşitsizlik oluşturması; her an statü değişikliklerinin olabilmesi, özel mülkiyet kavramı olmadığı için servetin bir anda el değiştirebilmesi, törenlerde verilenin reddinin bir savaş nedeni sayılması, aldığınızı çoğu ile iade etmenizin beklenmesi” (Çınar 2016; Tezcan 1997: 154; Duymaz 2005: 38; İnan 1998b: 647) gibi yönlerden de toylardan ayrılmaktadır. Burada asıl konu dışına çıkmamak adına potlaç konusu daha fazla tartışılmayacaktır.

Burada Anadolu’da toylarda gerçekleştirilen yağmaya, düğün evinden bardak, çanak, bıçak, yazma, mendil vs. gibi ev eşyalarının alınması; ya da tavuk gibi kümes hayvanlarının ev sahibinden habersiz alınması, kesilip yenmesi gibi uygulamaları da içe dönük yağmanın toylardaki değişik uygulamaları arasında saymak mümkündür. Normal zamanda iyi karşılanmayan hattâ hırsızlık olarak değerlendirilen bu davranışlar düğün gibi önemli geçiş dönemlerinde hoş karşılanan, eğlenilen aynı zamanda aranan, teşvik edilen düğün eğlencesinin bir parçası olarak görülen içe dönük yağmaya dayalı “yağmalı toy” ritüelleri arasındadır.

İçe dönük yağmanın toysuz bir türü de vardır bu da “başaklamak”tır.

3. Başaklamak¹

Başaklamak halk ekonomisinin önemli bir kalemi olarak Anadolu’nun çeşitli yerlerinde devam ettirilen kültürel ve ekonomik bir faaliyettir. Başak ve başakçılık ile ilgili olarak Türkçenin çeşitli sözlüklerine girmiş tanımlama ve açıklamalar bu durumu gösteren kanıtlar arasındadır.

Derleme Sözlüğü’nde;

“**Başak** (başah , başsağ, başşah, **başşak**, boşak) “1. Tahıl ve meyveleri devşirdikten sonra geriye kalan döküntüler” izahını verdikten sonra; “Zavallı ihtiyar kadın, ömrünü başak toplayarak geçirir.” Örneğini vermiştir. İkinci anlamı da aslında buna yakındır bu anlam şudur: 2. Sigara izmariti, “Tütün alacak parası yok ki başak toplayıp içiyor.” (DS 1965: 550-552).

Başakçı (başakcı, **başşakcı**): Başak toplayan ve bununla geçinen kimse.

Başaklamak (başah etmek, başah lamak, başak toplamak, **başşaklamak**): 1. Tahıl ve meyveleri devşirdikten sonra geriye kalan döküntüleri toplamak. 2. Koyun ve keçileri sağdıktan biraz sonra tekrar sağmak. 3. Boşaltılan bir evi tekrar araştırmak” (DS 1965: 552),

¹ Gözlem alanı olarak seçilen Osmaniye ve Gaziantep illerinde bir ağız özelliği olarak standart Türkçedeki “başak” ve “başakçılık” yerine “başşak”, “başşakçılık” kullanıldığı için bu ifade şekli tercih edilmiştir.

Tarama Sözlüğü'nde;

“**Başak**, (başaklama) mahsul devşirildikten sonra dal ve sap üzerinde kalmış olan artıklar (TrS 1995: 418); başaklamak: ekin biçildikten sonra geride kalan ürünleri başakçılar toplar” ifadesinden ve başakçı: başak toplayan” (TrS 1995: 419),

Ve Türkçe Sözlük'te;

“**Başak**: 1. Arpa, buğday, yulaf vb. ekinlerin tanelerini taşıyan kılçıklı başı; 2. Tarlalarda, bağlarda dökülmüş veya tek tük kalmış ürün.”(TS 2010: 296-297), başakçı: Tarlalarda kalmış başakları veya bağlarda dökülmüş meyveleri toplayan kimse, başakçılık: başakçının yaptığı iş” (TS 2010: 297)

şeklinde tanımlama, açıklama ve örneklemeler yer almaktadır.

Tezcan, Anadolu'da görülen yaygın geleneklerden birinin de “başakçılık” olduğunu belirtir ve başakçılığı:

“Aydın yöresinde, üretici, ürünü aldıktan sonra (incir, zeytin, hububat) yoksul kişilerin toplaması (Başak yapması) için, bir kısım ürünü tarla ya da bahçede bırakır. Yani ürünün tamamını hasat etmez, tamamını toplamaz. Toplumsal nedenlerle (yardım için ya da hepsini toplama olanağı olmadığı için) bir kısmını bırakır. Bunları toplayanlara “başakçı” denir. Terk edilen ürün ne kadar çok olursa, toplumsal saygınlık ve manevî doyum o oranda yüksek olur.” (Tezcan 1997: 155)

şeklinde açıklar ve örneklendirir. Buradan, başsak için “arta kalan, döküntü”; başsakçılık için “arta kalanları, döküntüleri toplama işi” ve başsakçı için “başsakçılık yapan kişi” anlamlarına ulaşılmaktadır.

Başakçılığa Malatya, Elazığ yörelerinde “Denekçilik” dendiğini belirten Tezcan, Adana, Maraş, Urfa ve Diyarbakır yörelerinde de geleneğin canlı olarak yaşadığını; bu yöreler dışında da başakçılığın devam ettiğini ve Türkiye'de geçimini başakçılık ile sağlayan kesimlerin bulunduğunu ve “başaklamak” için “yağlamak” demenin de mümkün olduğunu belirtir (Tezcan 1997: 155).

Başakçılığın yağmalı toylardan farkı bu uygulamada herhangi bir ziyafetin, eğlencenin düzenlenmiyor olması ve başakçılığı yalnızca ihtiyaç sahiplerinin yapıyor olmasıdır.

Yukarıdaki bilgilerden günümüzde Anadolu'nun hemen her yöresinde başsakçılık devam etmektedir. Osmaniye ve Gaziantep'te de başsakçılığın canlılığını koruduğu illerdir. Bu iki ilde geçimini başsakçılık ile sağlamaya çalışan ya da ev ekonomisine bu yolla katkı sağlayan aileler bulunmaktadır.

Osmaniye ve Gaziantep illeri komşu olmak birlikte iklim ve coğrafi yapı özellikleri bakımından ortak ve farklı tarım ürünlerinin yetiştirildiği illerdir. Bu iki ilde buğday, arpa, baklagil ve zeytin üretimi ortak üretimlerdir. Farklı olarak Osmaniye'de narenciye, yer fıstığı, mısır; Gaziantep'te Antep fıstığı, incir, nohut üretimi ağırlıklıdır. Ürünler farklı olsa da bu ürünlerin hepsi başsakçılar tarafından başsaklanmaktadır.

Ürünler hasat edildikten sonra ürün sahibinin izni ile başsakçılar başsaklama işine koyulmaktadır. Buğday, arpa, nohut vb. baklagil cinsinden ürünlerde başsak mal sahibinin yörenin ölçü birimi olan ve “teneke”² olarak adlandırılan araç ile başsakçılara üründen kendi eliyle vermesi ile gerçekleşir. Yer fıstığı, portakal, antepfıstığı, incir vb. ürünlerde ise başsakçılar mal sahibi tarla ya da bahçeden çekildikten sonra kendi elleriyle başsaklamayı gerçekleştirirler.

² teneke: 18 litrelik sıvı yağ kaplarına verilen ad.

Başşakçılar, genel olarak bunu geçim ihtiyacından dolayı ev ekonomisine bir katkı olarak yapmaktadırlar. Ürün sahipleri ise ürünün bereketinin kaçmaması, ileriki ürünlerin de bereketli olması, fakir fukaranın gözetilmesinin sevap olduğu, göz kirası, diş kirası vermek gerektiği düşüncesinden hareketle başşaklamanın yapılmasına ve başşakçılara yardım edilmesi gereğine inanmaktadırlar.

Tezcan'ın, "Terk edilen ürün ne kadar çok olursa, toplumsal saygınlık ve manevî doyum o oranda yüksek olur." (Tezcan 1997: 155) tespiti ile "Veren el alan elden üstündür." Türk atasözünde ve Dede Korkut'un "er malına kıymayınca adı çıkmaz." (Ergin 2008: 74) öğüdünde vurgulandığı üzere ihtiyaç sahiplerini gözetmek toplumda bir saygınlık aracıdır.

Sonuç

- 1- Yağma Türk kültüründe hem devlet hem de halk ekonomisinin önemli kalemlerinden biridir. Amacı ve uygulama şekline göre dışa dönük ve içe dönük yağma türleri vardır.
- 2- Yağmanın içe dönük olanı, Eski Türklerde toy ve şölenler aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Toy ve şölenler paylaşmanın ve birlikteliğin pekiştirildiği törenlerdir.
- 3- Bu törenlerden yağmalı toylar "lider-teba" ilişkisini üst perdeden vurgulaması nedeniyle sosyolojik ve psikolojik mesajı güçlü olan yağmalardır.
- 4- Bu mesajı ileten ve toy, şölen içermeyen içe dönük yağmanın bir türü de "başşaklamak"tır. Bir yağma geleneği olarak başşaklamak günümüzde, Türkiye'nin diğer pek çok ilinde olduğu gibi, Osmaniye ve Gaziantep illerinde canlılığını korumaktadır.

Kısaltmalar

DLT: Divanu Lugati't Türk
DS: Derleme Sözlüğü
TDK: Türk Dil Kurumu
TrS: Tarama Sözlüğü
TS: Türkçe Sözlük
vb.: ve benzeri
vs.: vesaire

KAYNAKLAR

- AHMETBEYOĞLU, Ali, (2015), "İslamiyet Öncesi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Yapı", *Türk Kültürü El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 341-366,
- ARSLAN, Mukaddes, (2011), "Türk Toy Geleneği Tarihi Açısından Devlet Yönetimi İle İlgili Bazı Temel Kavramlar", *Türk Yurdu*, yıl: 100, sayı: 278, ss.194-203.
- ARTUN, Erman, (2005), *Türk Halk Bilimi*, Kitabevi, İstanbul.
- ÂŞIK, Alpaslan, (2016), "Türk Ülüş Geleneğinin Kökeni ve Çağdaş Kırgız Toplumuna Yansımaları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, yıl: 38, cilt: 112, sayı: 221, ss.109-116.
- BAYKARA, Tuncer (2009), *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*, AKDITYK, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.
- DİKİCİ, Mehmet, (2005), *Türklerde İnançlar ve Din*, Akçağ, Ankara.

- Dîvânu Lugâti't-Türk**, (2015), Giriş, Metin, Çeviri, Notlar, Dizin, (haz. A. Bican Ercilasun-Ziyad Akkoyunlu), TDK, Ankara.
- DUYMAZ, Ali, (2005), “*Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut’a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli*”, **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 5, Bahar, ss.37-60.
- ERGİN, Muharrem, (2008), **Dede Korkut Kitabı-1**, TDK, Ankara.
- GÖKALP, Ziya, (2007), **Türk Medeniyet Tarihi**, Elips Kitap, Ankara.
- GÖKYAY, O. Şaik, (2007), **Dedem Korkudun Kitabı**, Kabalıcı, İstanbul.
- İNAN, Abdülkadir, (1998a), “Han-ı Yağma’ Deyiminin Kökeni”, **Makaleler ve İncelemeler I**, Türk Tarih Kurumu, Ankara. ss.645-648.
- İNAN, Abdülkadir, (1998b), “*Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler*”, **Makaleler ve İncelemeler II**, Türk Tarih Kurumu, Ankara. ss.239-252.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (2003), **Türk Milli Kültürü**, Ötüken, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin, (2001), **Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- ROUX, Jean-Paul (2012), **Türklerin Tarihi/Pasifik’ten Akdeniz’e 2000 Yılı**, Kabalıcı, İstanbul.
- Tarama Sözlüğü I, V, VI**, (1995), TDK, Ankara.
- TEZCAN, Mahmut, (1997), **Kültürel Antropoloji**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Türkçe Sözlük**, (2010), TDK, Ankara.
- YERELİ, A. Burçin, (2010), “Yağma Kültürüyle Üretim Kültürü Arasında Türklerin “Devlet” İdeali”, **Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl, III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, cilt II, Ankara. ss.941-950.

e-kaynaklar

ÇINAR, Aliye, Armağan Kültürü ya da Potlaç Kültürü,
http://www.haber10.com/yazar/doc_dr_aliye_cinar/armagan_kulturu_ya_da_potlac_kulturu-27061 (18.06.2016)

KAYNAK KİŞİLER

- TIRAŞ, Mehmet, (2016), 1952 Osmaniye doğumlu, ortaokul mezunu, çiftçi ile 25.06.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.A. arşivindedir.
- TIRIKLI, Nuri, (2016), 1975 Gaziantep doğumlu, üniversite mezunu, çiftçi ile 02.07.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni S.A. arşivindedir.

Öğr. Gör. Servet Senem UĞURLU
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
senem-ugurlu@windowslive.com

Avunya Halılarının Desen Özellikleri ve Karabağ-Bardız-Avunya Bağlantıları

Avunya, Kuzeybatı Anadolu'da, Çanakkale'nin Yenice, Bayramiç, Çan ve Ezine ilçelerini içine alan bir yöredir. Avunya Halılarının desen özellikleri, yöredeki diğer halılara benzememektedir. Bu halıların Bardız ve Karabağ kirkitli dokumalarının desenleriyle benzerlikleri vardır. Bildiride Avunya Halılarının desen özellikleri açıklanacak ve Karabağ-Bardız-Avunya dokumaları arasındaki bağlantılar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Avunya, Avunya Halısı, Halı Deseni, Bardız, Karabağ.

Design Properties of the Avunya Carpets and Connections of Karabağ, Bardız, Avunya

Avunya, located in Northwest Anatolia is a region inclusive Yenice, Bayramiç, Çan and Ezine Avunya, located in Northwest Anatolian is a region inclusive Yenice, Bayramiç, Çan and Ezine of Çanakkale county. Design Properties of the Avunya Carpets, look like others in this region. The designs of this carpets look like the with kirkit weavings of Bardız and Karabağ. In this paper, Design properties of Avunya Carpets will explained and will research the connections of weaving of Karabağ-Bardız-Avunya.

Keywords: Avunya, Avunya Carpet, Carpet Design, Bardız, Karabağ.

GİRİŞ

Avunya halılarının dokunduğu yöre; Kuzeybatı Anadolu'da Biga Yarımadasındaki Kazdağları Silsilesi üzerinde, Yenice, Çan, Bayramiç, Ezine ilçelerinin olduğu bölgedir. Avunya Bölgesinin merkezi, Yenice ilçesi sınırları içinde kalan Agonya Ovası ve çevresidir.

Osmanlı Beyliğinin Balkan Politikası bağlamında her türlü aşiretten Yörük ve Türkmenlerin yanı sıra fethedilen yerlerden gelen Avar, Bulgar, Pomak, Çerkez, Manav, Gacal ve gayrimüslim grupların toplandığı yörede, Anadolu ve Rumeli Kültürünü oluşturan bütün odakların izlerine rastlanmaktadır. Osmanlı Rus ve Balkan Savaşları yenilgisiyle, anavatan dönen Balkan Türklerinin yörede boşaltılmış Rum köylerine yerleştirilmeleri ve Balkan kültürünün yöre kültürünü çeşitlendirildiği tespit edilmiştir. (Uğurlu 2006, 541)

Avunya Halılarının dokunduğu coğrafya doğal bir geçiş alanı olduğu için diğer yöre halıları ve dokumalarından etkilenmiştir. 2002-2006 yılları arasında, Türkiye Bilimler Akademisi, Türkiye Kültür Envanteri çalışmaları kapsamında yapılan Kuzeybatı Anadolu (Avunya) Halıları ve Dokumaları başlıklı projede yörede yapılan alan araştırmaları sonucunda, Avunya Halılarının Türkiye'nin doğusunda kalan ortak bir kültür yöresinden beslendiği aşikârdır. Bu halıların ilmeli bölümlerindeki yüzey değerlendirmelerinde motif ve kompozisyon sistematiği benzerlikleri vardır.

Avunya Halılarının Bergama-Kozak, Gördes, Kula, Manisa, Milas, Konya-Ladik, Dazkırı, Kırşehir-Mucur, Nevşehir, Niğde, Antalya-Döşemealtı, Rusya-Bessarabian Halıları, Romanya, Ukrayna, Polonya, Bulgaristan, Moldova ve Makedonya Kilimleri, Kazak-Lori Pambak, Azerbaycan-Lezgi ve Azerbaycan-Bahçada Güller Halılarıyla benzerlikleri bulunmaktadır.

Ayrıca Avunya Yöresinde halı dokuyucularının bağlı buldukları aşiret, boy ve oymakların kullandıkları motif, sembol ve imlerin belirlenmesi, diğer yörelerle bağlantılarının bulunmasında önem taşımaktadır.

Bu yörede dokunan halıların eskileri Avunya, yenileri ise Ezine ya da Çanakkale halısı olarak tanınır. Bu bölge 19. yüzyıl başlarında Kafkaslar ve Makedonya'dan önemli sayıda göç almıştır. Dağlık yerlerde ise Yörük aşiretlerinin çoğunlukta olduğu görülür. Adı geçen bu yerleşim yerlerinin kendine özgü dokuma, boyama ve model tasarım geleneği vardır. Diğer halı merkezlerinde olduğu gibi bu yörede de halı ile birlikte kilim, zili, cicim gibi dokumalar da üretilmiştir. Halılar çoğunlukla küçük boyutta namazlağ (namazlık) denilen parçalardır. (Mergen ve Alantar 2003: 40)

Selçuk Mergen ve Hüseyin Alantar, Avunya Halıları hakkında yaptıkları açıklamalara “Onun geleneksel özellikleri daha çok modelinden kaynaklanmaktadır. Kompozisyon ve bordür dizilişi açısından klasik bir görünüm sergilemektedir.” (Mergen ve Alantar 2003: 60) diye devam ederler.

Avunya Halılarının Genel ve Desen Özellikleri

Bu halıların büyüklükleri 1, 2 ve 3 metrekare arasında değişmektedir. 1 m²lik halılar namazlık olarak kullanılmak için üretilmişlerdir. Dokuma kalitesine göre genellikle kaba kalitede halılar dokunmuştur.



Fotoğraf 1-2-3. Avunya Halıları

Halılarda malzeme incelendiğinde bazı halıların çözü ve atkılarında pamuk kullanılmıştır. Avunya Halılarının ve diğer eski Çanakkale Yöresi Halılarının genel özelliği olarak her ilme sırası sonrasında atkı üç kat olmak üzere 3 ya da 4 kez tekrar edilerek uygulanmıştır. Halıların atkıları genellikle kırmızı ve siyah renklerde. Halıların kenar örgülerinde takviye atkılar atılmıştır.

Çoğu Avunya Halısının ilme, atkı, kenar örgüsü iplikleri sentetik kökenli boyarmaddelerle boyanmıştır. Halılardaki natüralist üsluplu motiflerde gerçekçi görselliğin yakalanmasında, renk zenginliğinden yararlandığı görülür. Bazı halılarda, 18 farklı tona varan renk kullanılmıştır. Halılarda turuncu, mor, şeker pembesi, çingene pembesi, turkuaz ve mor gibi farklı renk tonları görülür.

Avunya Halılarında dokunan kilimlik boyu oldukça kısa tutulmuş, kırmızı zemin içinde yeşil ya da mavi renkte dokumanın enince şeritler dokunmuştur. Halıların kilimliği genellikle kısa

tutulmuştur. Kilimlik zemini kırmızı renktir. Kilimliğin içine mavi ya da yeşil renkte şerit dokunur. Yörede “Tay kulağı” adı verilen üçgen formlu bir motifin halı kilimliğine üç adet dokunması yöre karakteristiğidir. Ayrıca halı başlangıç ve bitişine uygulanan çiti işlemi, bu halılarda yapılmamıştır. Saçaklar farklı şekillerde düğümlenmiştir.

Halının orta zeminine motif gibi atılan yıl belirten tarihler, yöre halılarının bazılarında görülür ve karakteristiktir.

Desen Kompozisyonları incelediğinde; genellikle seccade olarak dokunmuş oldukları anlaşılır. Desen kompozisyon sistematiği, dikey ekseninde 1/2, dikey ve yatay ekseninde ise 1/4 raporlarla oluşturulmuştur. Yöre halılarında desenler, 1/2, 1/4, 1/8, 1/12 simetrik kompozisyon sistematiğindedir. Namazlık halılarda mihrap genellikle tek bazen ise çifttir. Halıda çift mihrap olsa bile yön belirlemede, renk değişimleri ya da dolgu motiflerinin farklı yerleştirilmiştir. Avunya Halılarının mihrapları genel olarak basamak ya da çengellerle oluşturulmuştur. Mihrap basamaklıdır, çevreleri ise tekrar eden kanca ve çengellerle süslenmiştir.

Avunya Halılarında kullanılan geometrik ve stilize edilmiş organik formlu motifler sıkça kullanılmıştır. Halılarda genellikle bu motifler karma bir biçimde kullanılmıştır. Çevresi benekli motifler, sekiz kollu ve çevresi benekli yıldızlar, üzerlik, post motifi, mihrap tepesindeki ^ alemler, hayat ağacı motifi formları, gerçekçi ve stilize edilmiş gonca, yalın kat, katmerli, sarılıcı-sarmaşık gül motifleri, dördü kazayağı motifi ve zemine atılan tarihler karakteristik özelliklerini kuvvetlendirmektedir. Bazı halıların ortasında dikine sıralar vardır.



Fotoğraf 4-5-6. Avunya Halıları ve halılarda görülen karakteristik motifleri

Post motifli namazlık halılar yörede çok sayıda dokunmuştur. Halılarda natüralist ve stilize edilmiş gül motifleri yöre karakteristiklerindedir. Ayrıca bazı halıların ortasında vazo içinde çiçek demeti, çiçek demeti ve kuş motifleri kullanılmıştır. Genellikle halı mihrabında dokuma tarihi ya da dokuyucunun adı, bazen de her ikisi bir arada kullanılmıştır. Organik formlu stilize edilmiş çiçek motifleri çok kullanılmıştır. Seccade boyutlarındaki halıların desenlerinde ibrik motifi vardır. Nazarlık motifi de çok kullanılmıştır.

Avunya Halıları genellikle bir geniş ve bir dar bordürle süslenmiştir. Bordürlerin halı yüzeyinde oldukça büyük bir alanı kapladığı kolayca anlaşılır. Bordür zeminleri; genellikle rengârenktir. Ayrıca Karasulu (siyah zeminli bordürler) görülür. Bordür zemininde siyah rengin olması yöreye has karakteristik özelliklerdendir. Halı bordürlerinde büyük ve küçük çınar yaprakları, kabak çiçeği, yan yaprak-yan ağaç, sekiz kollu yıldız, göl içinde S motifi, baklava suyu, sarmaşık (orman sarmaşığı) yaprağı, Natüralist ve stilize sarmaşık gülü

motifleri, natüralist ve stilize çiçek demetleri, sarmal içinde karanfil, baklava (göz) motifleri kullanılmıştır. Kadın kaşı (sığır sidiği) ve sekmen su (cıkıcıkı), kilit su en çok tercih edilen ince bordürlü motifleridir.



Fotoğraf 7. Post motifli Avunya namazlağ

Karabağ Halıları

Karabağ Yöresini 10. Yüzyılda ziyaret eden Arap gezgin El-Mukadelesi Berde, şehrin pazarında emsali görülmemiş halılardan bahsetmiştir. 16. Yüzyılda Karabağ Halıları grubu Avrupa'da büyük ün kazanmış ve Avrupalı ressamlar tarafından resimlenmişlerdir. Halı daima yerli ticaret ve ihracat ürünleri arasında en çok tercih edilen olmuştur. Örneğin yıllarca Azerbaycan hanları, halktan vergi olarak halı ve kilim almışlar, yurtdışına satmış ya da takas nesnesi olarak kullanmışlardır. Karabağ'da halı, zenginlik ölçütlerinden kabul edilmiş, Anadolu'da olduğu gibi gelinin dokuma bilmesi önemli sayılmıştır. Gelenek ve göreneklerine göre evlenen kızın çeyizinde kendisinin dokuduğu dokumaların olması beklenirdi. Karabağ Halıları, Avrupa'da Paris, Viyana, Londra ve Berlin gibi şehirlerde uluslararası fuar ve sergilerde sergilenmiştir. 19. yüzyılın sonlarında Şuşa Halılarının çokluğu, kalitesi ve desenleri bakımından bu halılar çok meşhur olmuş, Kafkaslarda İran, Türkmen halıları ile birlikte en çok tercih edilen halı grubu olmuştur. 19. yüzyılda Rusya ve İran Aras Nevri boyunca bölünerek parçalanan ve Rusya sömürgesi olan Kuzey Azerbaycan, Rus Pazarı ve onun aracılığı ile dünyaya halı ve ipek satmıştır. Bu dönemde halının en çok ihraç edildiği ülke ise Osmanlı Devleti olmuştur. 1870 yılından başlayarak İstanbul'a getirilen Karabağ halı ve kilimleri, önemli bir ticaret ürünü olmuştur. (Bkz. Mammadova 2010: 14-21)

Karabağ halıları Berde, Ağcabedi, Şuşa, Cebrail olmak üzere dört grupta toplanmaktadır. Şuşa Grubundaki Bağçada Güller (Bahçede Güller), Saksıda Güller, Güllü Yaylıg (Güllü Yaylık),

Nelbekigül desenleri 18. Yüzyıldan başlayarak üretilmiştir. Özellikle Bahçede Güller ve Saksıda Güller adı verilen halıların üretiminin bu yüzyılda başladığı bilinir. (Bkz. Mammadova, 2010: 91) Karabağ Halıları,2 metrekareden 25-30 m² kadar değişen büyüklükte dokunmuştur. Halıların kaliteleri 30x30 ilme/dm² ile 40x40 ilme/dm² arasında değişmektedir. (Bkz. Kerimov, 1999: 394-395).

Bağçada Güller Halısının dokuma yeri, 19. Yüzyıldan itibaren Şuşa Grubuna dahil edilmiştir. 18. yüzyıl öncesinde Güllü Yaylıg (Güllü Başörtüsü) olarak isimlendirilmiş ve daha sonra Karabağ'daki halı dokuma okullarında adı "Bağcadagüller" olarak değiştirilmiştir. Ancak Şuşa'da dokunan Bağçada Güller halısı diğer dokuma merkezlerine göre daha farklı kompozisyonlarda dokunmuştur. (Bkz. Mammadova 2010: 99)



Fotoğraf 8. Karabağ Kilimlerinde görülen gül motifleri

https://www.1stdibs.com/furniture/rugs-carpets/caucasian-rugs/early-20th-century-karabakh-kilim-rug/id-f_1072370/ , 08.09.2016.

Karabağ Halılarında manzara, gül, gonca, çeşitli çiçekler, çimenler desen kompozisyonunda kullanılmıştır. Karabağ'da 19.-20. Yüzyıllarda dokunmuş halılar desen kompozisyonlarında değişiklikler olmuş, halılarda geyik, ceylan, at, aslan, kedi, köpek gibi figürlü motifler kullanılmaya başlamıştır.(Bkz. Mammadova 2010: 103)

Bardız Kilimleri

Bardız Kilimleri, Erzurum'un Bardız bucağında üretildiği için dokunduğu yerin adı ile bilinir. Ancak Erzurum'un Oltu ilçesi ve Kars'ın Sarıkamış köylerinde de bu desende kilimler dokunmaktadır. Bunlar ayrıca Azerbaycan'ın Karabağ Kilimleri, Makedonya Kilimleri ve Moldova'nın Gagavuz kilimleri ile benzerlik göstermektedir. Bu kilimler tüm Anadolu'da olduğu gibi, bu yörede de çeyiz ve aile geçimini sağlamak için dokunmuştur. Genellikle gelin çeyizinde 3-4 adet kilim bulunması gelenektir. Yörede kilimlerin duvara süs olarak asıldığı bilinmektedir. Kilimler seccade boyutlarından 15 m²'ye varan büyüklüğe kadar dokunur. Bardız kilimlerinin eski örnekleri tamamen yünden dokunmuş olmasına karşın son dönemlerde kilimlerin çözümlerinde pamuk, Oltu ve Bardız yörelerinde dokunmuş kilimlerin bazı atkılarında ise orlon iplikler kullanılmıştır. Bardız Kilimleri, Osmanlı Saray Kilimlerinde

olduğu gibi malzeme ve teknik oluşturularak dokunmuş, ilik oluşmasını önlemek için tek ve çift kenetleme yöntemi kullanılmıştır. Dokuma sırasında atkılarının iyice sıkıştırılması için sık sık kirkitlenir. Ayrıca son dönemlerde yöredeki işlemlerden yararlandığı için farklı motifler görülmektedir. Bardız kilimlerinde gül, karanfil, çeşitli çiçek, tomurcuk, ağaç dalı, meyve, asma sürgünü gibi bitkisel motifler; aslan, kaplan, horoz, güvercin, ördek, tavus kuşu, köpek gibi hayvansal motifler; vazö, ibrik, madalyon, çengel, sütun gibi stilize ve sembolik motifler kullanılmıştır. (Bkz. Parlak 2002: 24)

Bardız kilimlerinde orta zemin genellikle siyahtır. Ayrıca Bardız kilimlerinde orta zemin siyah ise bordür beyaz ya da orta zemin beyaz ise bordür zemini siyah olarak dokunmuştur.



Fotoğraf 9. Bardız kilimlerinde görülen gül motifi

<http://www.uzbek-craft.com/en/vintage-kilim-rugs-anatolian-kelim/748-flower-kilim-rug-handwoven-rug-kilim-turkish-karabag-design-decorative-rug-vintage-karabag-rug-4781111342291.html>, 08.09.2016.

SONUÇ

Karabağ-Bardız-Avunya birbirlerinden oldukça uzak olan yöreler olmasına karşın, aynı yörede dokunmuş gibi bir etki vermektedir. Osmanlı-Rus Savaşı ve Balkan Savaşları'nda Türklerin yenilmesi ve diğer devletlerin çeşitli iskân politikaları etkisiyle, Türkler göç etmek zorunda kalmıştır. Türkler, farklı bölge ve yörelerde yaşamlarını devam ettirmelerine karşın kullandıkları motif ve desenlerini halı ve kilimlerinde dokumaya devam etmişlerdir.

Karabağ-Bardız-Avunya arasında bağlantılar karşılaştırılırsa; Avunya'da halı, Karabağ'da halı ve kilim, Bardız'da ise kilim dokunmasına karşın dokumalarda görülen motifler, kanaviçe işleme tekniği etkisinde benzerdir.

Desen kompozisyonları genellikle göbekli ya da tam rapor tekrarlıdır.

Karabağ-Bardız-Avunya yörelerinin dokumalarında stilize edilmiş organik motiflerin kullanılması açısından benzerlikler vardır.

Karabağ ve Avunya halılarında çeşitli yıldız motifleri vardır. Bardız'da ise görülmemektedir.

Karabağ-Bardız-Avunya dokumalarında dokuma ortası ve bordürlerinin zeminlerinde siyah ve kırmızı renklerin kullanılması karakteristiktir.

Her üç yörede de stilize hayvan figürleri kullanılmıştır.

KAYNAKLAR

- KERİMOV, Latif, (1999), Çeviri: Mustafa Yıldırım), “Azerbaycan Halı Sanatı”, *Erdem Halı Özel Sayısı-II*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 389-395.
- MAMMADOVA, Arzu, (2010), “*Son Dönem Karabağ/Garabağ Dokumalarında Kullanılan Motifler*”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi.
- MERGEN, Selçuk ve H. ALANTAR, (2003), *Tarihi Anadolu Halıları*, İstanbul: Sentez Turizm Tic. ve San. A.Ş., Bant I.
- PARLAK, Tahsin, (2002), *Oltu ve Köylerinde Bardız Kilimciliği*, Ankara: Ekip Grafik.
- SOYSALDI, Ayşen ve H. YARMACI (2009), “Çanakkale İli Yenice İlçesi Köyleri Halılarının Kompozisyon ve Renk Şemaları”, Konya: “*Selçuklu Halılarının Anısına*”II. Uluslararası Türk El Dokumaları (Tekstil) Kongresi ve Sanat Etkinlikleri, 105-114.
- SÜMER, Faruk, (1999), *Oğuzlar (Türkmenler)*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- BAŞARAN, Fatma Nur ve H. GÜNEŞ, (2008), “Çanakkale İli Yenice İlçesi Davutköy Halılarından Örnekler”, *Gazi Üniversitesi I. Ulusal El Sanatları Sempozyumu*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 47-57.
- TÜRKAY, Cevdet, (1979), *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu’nda Oymak Aşîret ve Cemaatlar*, İstanbul: Ana Neşriyat ve Dağıtım A.Ş.
- UĞURLU, Aydın, (2006), “ Kazdağları Avunya Dokumaları”, *Kazdağları II. Ulusal Sempozyumu*, Çanakkale: Genç Ofset, 513-520.
- UĞURLU, Aydın- E.BÜLENT ve S.S. UĞURLU, (2003), ”*Kuzeybatı Anadolu (Avunya) Halı ve El Dokumaları Envanter Raporu*”, *TÜBA-TÜKSEK Kültür Envanteri Dergisi*, 1: 152-166.
- UĞURLU, Aydın- E.BÜLENT ve S.S. UĞURLU, (2004), ”*Kuzeybatı Anadolu (Avunya) Halı ve El Dokumaları Envanter Raporu*”, *TÜBA-TÜKSEK Kültür Envanteri Dergisi*, 2004-2: 219-235.
- UĞURLU, Servet Senem, (2005), “Çanakkale Halılarında Organik Motiflerin Geometrikleşmesi”, *8. El Sanatları Sempozyumu 13-15 Kasım 2002*, İzmir: Dokuz Eylül Yayıncılık Ltd. Şti., 434-443.
- UĞURLU, Servet Senem, (2006), “Çanakkale Kazdağları Geleneksel Halıcılığında Görülen Değişimler”, *Kazdağları II. Ulusal Sempozyumu*, Çanakkale: Genç Ofset, 513-520.
- https://www.1stdibs.com/furniture/rugs-carpets/caucasian-rugs/early-20th-century-karabakh-kilim-rug/id-f_1072370/ , 08.09.2016.
- <http://www.uzbek-craft.com/en/vintage-kilim-rugs-anatolian-kelim/748-flower-kilim-rug-handwoven-rug-kilim-turkish-karabag-design-decorative-rug-vintage-karabag-rug-4781111342291.html> , 08.09.2016.

Dr. Shurubu KAYHAN (Türkolog)

shurubukayhan@gmail.com

Kırgızlar'da Kız Seçiminden Düğüne Kadar Olan Gelenekler

Kırgız Türklerinde evlilik öncesi kız seçimleri geleneği ve örf adetleri oldukça zengindir. Kırgızlar kız seçerken kurulacak ailenin sağlamlığı, itibari ve soylarını devam ettirmek için yetiştireceği çocuklarının terbiye ve istikbalini de bu temele bağlamaktadırlar. Tarihten günümüze Kırgız kadınları bir eş ve bir anne olarak adlarından hep gıpta ile söz ettirmişlerdir. Kırgız edebiyatına ve tarihine dönüp baktığımızda bu konu ile ilgili nice örnekler vardır. Dünyanın en büyük destanlarının arasında bulunan "Manas" destanındaki kadın kahramanlar, Manasın annesi Çayırđı, eşi Kanıkey, gelini Ay Çürök, "Canlı Mırza" destanında Canlı Mırza"Er Tabıldı" destanında Er Tabıldının eşi Çaçıkey, "Kocacaş" destanında Kocacaşın eşi Zulayka en belirgin örneklerdendir. Kırgız tarihinde bir eş, bir anne olup, halkını yöneten başarılı ve yetenekli olan kadınlarımız da oldukça çoktur. Kurmancan Datka bunlardan sadece biridir. Yaptıkları ile tarihe iz bırakan Kurmancan örnek bir eş ve anne olarak kedinden söz ettirirken, Orta Asya Türklerinin de ilk "kadın general " unvanını almış tarihi kahramandır.

Ailenin evlenme yolu ile başlaması her toplumda olduğu gibi Kırgız Türkleri arasında da önemi yere sahiptir. Bu nedenle de eş seçerken Kırgızlar ata babalarından kalan gelenekleri koruyarak güçlü ve köklü aile kurmak için özenle mücadele etmişlerdir. Çalışmamızda Kırgızlar'da en yaygın kız seçme gelenekleri; görücü usulü ile kız isteme, kız kaçırma, adayların kendi tercihleri, beşik kertme, berdel evliliği ve ölüme bağlı seçim gibi kız seçme biçimleri incelenecektir. Bildirimizde Kırgız Türklerindeki kız seçim biçimlerinin dışında kıza söz kesme ve hediye verme geleneklerine de yer verilecektir.

Anahtar kelimeler; Kırgızlar, gelenekler, kız seçme, söz kesme, hediyeler.

Wedding Traditions from the Girl up for Election In the Kyrgyz

Kyrgyz girl before marriage choices are rich in tradition and customs are quite magnificent. When selecting a Kyrgyz girl will be established as of the family's integrity, and to continue to raise their children manners and connects the future of this Foundation. From history to the present day as a wife and a mother name Kyrgyz are women always promise with envy. Looking back at the history of Kyrgyz literature and dealing with this issue are nice examples. Located between the world's largest epic "Manas" epic mother of the heroine, Manases mother Chayırđı, his wife Kanıkey, sons wife Ai Churek, Janıl Mirza epik is Janıl Mirza, Er Tabıldı epik is Tabıldı's wefe Chachikey, his wife Kocacash in the saga saga of his wife as the most prominent example in Kocacash in is of Zulayka. Kyrgyz is a wife, a mother, in the history of the people on our successful and talented woman who manages quite a lot. Kurmanjan Datka is just one of them. They leave a trail date with Kurmancan example as a wife and mother cat while talking about the Central Asian Turks took the title of the first "women's general" history is a hero.

As each begin with the family to marry way society is matter between the Kyrgyz Turks. For this reason, when choosing unique Kyrgyz people by protecting their fathers traditions assign strong and well-established family have fought for. In this study, the most common girl featured traditions; Gaston didn't want girls with abductions of sole "Allah, the candidates own preferences, crib end milling, Bansal marriage and testamentary choice girl featured formats will be examined. This paper aims to Kirghiz Turkish forms of choice outside of girl-on-girl, like a cut-and-talking about gift-giving customs and traditions will be also included.

Key Words:Kyrgyz people, traditions, select a girl, engagemen, gifts.

Kırgızlar'da Görücü Usulü İle Kız İsteme Geleneği

Önceleri konar göçer, daha sonra yerleşik hayat sürdüren Kırgız Türkleri tüm zamanlar içinde

gelenek ve örf adetlerine bağlı yaşayan bir halk olarak bilinir. Bu geleneklerden en çok karşılaşılardan biri de evlilikle ilgili olanlarıdır . Görücü usulü ile kız isteme geleneği de Kırgızlar'da daha önceden biri birini tanıyan iki ailenin konuşup anlaşarak gerçekleştirdikleri bir gelenektir. Bu konu ile ilgili bir çok Kırgız ata sözleri vardır; “Kıymızı içene ver kızını isteyene ver”, “Buğdayın varacağı yer değirmen kızın varacağı yer koca”, “Kızını var nazı var” (Akmataliyev, 2004. S.110-1119). Eski dönemlerde ise “ten teni menen, tezek kabı menen”, “davul dengi dengine vurur” diyerek soyuna, maddi durumuna göre akrabalık kurulurdu. Yani kız istemeye gidilirken denklik durumu dikkate alınır. Kimse kendinden daha fakir biri ile dünür olmak istemezdi. Köydeki zenginler maddi durumu ve soyu kendine denk olanlarla dünür olurlardı. (Talip Moldo 1991.s.542).

Günümüzde kız isteme önce kız ile erkeğin tanışması ile başlar. Çoğu zaman tanıştırma işini yengeler üstlenir. Eskiden bir kızını görmek isteyen erkek, kızın ablası veya yengesi ile görüştüktan sonra kızını görme imkanını bulurdu. Kırgızlar'da düğün töreninin baş kahramanı yengelerdir. Tanışmadan düğün işlemlerinin gerçekleşmesine kadar her aşamada yengelere büyük görev düşmektedir. Tanışmanın akabinde erkek ailesine kızını beğendiğini ve evlenmek istediğini söyler. Bunun üzerine erkek tarafı kızın kendilerine denk olup olmadığını araştırır. Uygun bulunduğu takdirde görüşme için zaman ayarlanır. Kızı talip olan taraf köyün en saygınlarından birini kızın evine gönderir. Kız istemeye gelenleri samimi ve iyi bir şekilde ağırlamak da bir gelenektir. Bunlarla ilgili Kırgızlar'da şöyle ata sözleri vardır; “elçilikke ölüm çok, cuuçulukka korduk çok,” “elçiliğe ölüm yok, kız isteyenleri horlamak yok”(Akmataliev,2004. S.112). Kızın babası gelen elçiyi ağırladıktan sonra kızını verip vermeyeceğini söyler. Erkek tarafı olumlu cevap aldıysa ”kudalaşmak”, dünür olmak için kız evine giderler.

Kız istemeye erkeğin annesi, yengesi ve ablası giderler. Kız evine giderken ekme çeşitleri , hamur işleri ve tatlılardan oluşan bir yiyecek bohçası hazırlayıp götürürler. Kırgızlar buna “Sevet casoo” (Amatova Roza 2016) derler. Kırgız geleneklerine göre misafirler önceden hazırlanmış sofrada ağırlanırlar. Sohbet sırasında söz kız istemeye getirilir. Kız evi teklifi uygun görürlerse getirdikleri bohçayı açar ve kendilerine ikram ederler. Bu da kızlarını vermek istedikleri anlamına gelir. Ancak, söz vermeden önce kalın “başlık parası” konuşulur. Bu meseleyi çözdükten sonra kız ile erkek yan yana getirilir ve hayırlı olsun dilekleri ile dua edilir. Kızı erkek tarafı getirdiği küpeyi takarlar. Kız ayağa kalkar ve erkek tarafına üç kere eğilip selam verir. Kırgız Türklerinde bu hareket saygı gösterisi anlamına gelir. Bu aşamalardan sonra kız nişanlı sayılır. Bu merasimler gerçekleştirildikten sonra kız isteme safhası biter ve düğün tarihi konuşulur.

“Kız Alagaçuu” Kız Kaçırma Geleneği

Kırgızlar'da “kız alagaçuu” yani “kız kaçırma” geleneği yüz yıllardır süre gelen en eski geleneklerden biridir. Ülkede kız kaçırma geleneği nedeniyle pek çok genç kız hiç tanımadığı erkekler ile evlenmek zorunda kalmışlardır. Ancak bu gelenek günümüzde de varlığını sürdürmekte. Özellikle kırsal kesimlerde erkek tarafının aileleri geleneğin devamında baskındır. Bir adam hiç tanımasa da beğendiği bir kızını kaçırıp zorla evlenebilir. Kız kaçırma erkeğin aile bireyleri, özellikle de annesi, yengeleri ve kız kardeşleri kaçırılıp eve getirilen kızını ikna etmek için büyük çabalar harcarlar. Daha önceden erkek ailesi düğün ve geleneğin tüm merasimlerini gerçekleştirmek üzere hazır beklerler. Kendileri için en uygun zamanı belirledikleri gün kızını takip ederek kaçırlar. Tanımadıkları bir genç kızını gelin olarak eve getirirler. Eğer bu uygulama güzellekle olmuyorsa zor da kullanırlar. Kırgızistan'ın her bölgesinde bu gelenek küçük farklılıklarla karşımıza çıkar. En yaygın yerlerden biri de Kırgızistan'ın Kuzeyindeki Issıkgöl bölgesidir. Genç kız gelir gelmez kızını teslim alan aile

hemen düğün işlemlerine başlarlar. Bu süreç içinde kızın rızası gözetilmiyor. Kızın ailesine haber verilir ve onların gelmesini beklerler. Kızın ailesi geldikten sonra kızlarının isteyip istemediklerini sorarlar. Birçok zaman kızlarının fikri değil, süre gelen geleneğin şartları ağır basar. Kırgızlar'daki; “taş düştüğü yerde ağır” ata sözü bu geleneğin en belirgin temellerindendir. Geleneğe göre kızı geri evine götürmek pek hoş karşılanmaz, bu nedenle de kızın ailesi çoğu zaman kızlarını kalması için ikna ederler. Buna rağmen kız direnmeye ve gitmek için çabalamaya devam ederse ailenin büyükleri devreye girer. Örneğin kızın çıkıp gitmemesi için evin eşiğine ekmek koyarlar. Ekmeği atlamak Kırgızlar'da büyük günah ve ailenin rısk ve bereketini kaçırmaya anlamına gelmektedir. Değer bir uygulama ise ailenin en yaşlı bireyini eşiğe yatırtırlar ve onu atlayıp geçmesini isterler. Bu Kırgızlar'ın örf ve adetlerine ters olduğu için cesaret edemezler ve ikna olmak zorunda kalırlar. Mecbur bırakmanın en ağır yolu ise kızı kaçırdıktan sonra zorla ona sahip olmaktır. Geleneğe göre bu durumda hiç bir sorgusuz kalmak zorundadır. Geri teslim edilen kızı bir odada oturtulur ve bir süre beklettikten sonra tekrar dönmesi için ikna edilir. Daha sonra kısa sürede nikah hazırlıkları yapılarak yakın akrabalar ve komşular toplanır ve merasim gerçekleştirilir. Günümüzde kız kaçırmaya Kırgızistan'da en yaygın insan hakları ihaleleri arasında. Resmi olmayan verilere göre her yıl 17.000 kız ülkede kaçırılarak evlenmeye zorlanılıyor. Son dönemlerde kız kaçırmaya cezasının artmasına rağmen gelenek ve inanç öne sürülerek binlerce kızların hayatı karartılmaya devam edilmektedir.

Adayların Kendi Tercihlerine Göre Kız İsteme Geleneği

Kırgızlar'da kız seçme geleneğinin bu türünde kız ile erkek önceden tanışıp biri biriyle gönül ilişkileriyle bağlanmış oluyorlar. Bu seçim belki kız isteme geleneğinin en adillerindendir. Kız ile oğlan evlenmeye kendi aralarında karar verdikten sonra bu durumu ailelerine belli ederler. Burada uygulanan örf ve adetler görücü usulü ile kız isteme geleneğine çok benzemektedir. Önceden kızın ailesine kız istemek için haber gönderilir. Kız ailesi münasip buldukları zaman gelmelerini isterler. Erkek tarafı aile bireyleriyle birlikte bir koyun ve yiyecek bohçalarını hazırlayıp kız evine gelirler. “Sizde bir kız var, bizde de erkek, kızınıza oğlumuzun gönülü düşmüş. Allah nasip ederse dünür olalım” derler. Bu duruma karşı taraf da razıysa onayını verirler. Ardından oğlan tarafının getirdikleri bohçayı açarlar ve koyunu kesip etini pişirir tekrar kendilerine ikram ederler. Bundan sonra başlık parası konuşulur. Akabinde kızı küpe kakma merasimi yapılır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi küpe takma Kırgızlar'da nişan anlamına gelmektedir. Küpe merasiminden sonra kızın anne ve babasına varsa büyüklerine ve kardeşlerine yeni kıyafetler giydirirler. Kırgızlar buna “kiyit kıydirüü” derler. Gelin adayına da beyaz baş örtüsü takarlar. Buysa onun artık başı bağlı olduğunu belirtir. Oğlanın babası yerinden kalkar ve kız babasının önünde eğilerek “Kulduğum bar kudam” “Kulluğum sana dünürüm” der. Karşı taraf da “Kulduğun Kudayga” “Kulluğun Allaha” deyip sarılarak dünür olurlar. Kız kaynanasına üç kere eğilerek selam verir. Buna da “Cügünüü” derler. Daha sonra damat ve gelin adayları için dua edilir. Yakın akrabalar ve komşular davet edilir bu olay duyurulur ve damadın getirdikleri bohçadaki yiyecekler dağıtırlar. İki aile büyükleri arasında başlık parası, kız çeyizi, düğün masrafları ve düğün kıyafetleri konuşulur. Kız tarafı da erkek tarafına durumlarına göre kıyafet giydirir ve kız isteme merasimi biter.

“Beşik Kuda” Beşik Kertme Geleneği

Kırgızlar'da eskiden beri süre gelen “bel kuda” ve “beşik kuda” ”beşik” kertmesi geleneği de oldukça yaygındır. Bu bir henüz doğmamış yada beşikteki bebeklere nişan yapma geleneğidir. İki bebeğin anne ve babaları daha bebek annesinin belindeyken(karnında) yada isminin de belirttiği gibi beşikteyken ileride evlenmeleri için söz alıp verirler. Bu durumda kudalar

dünürler beşik dünür oluyorlar. Dünürler daha o zamandan “kalın” başlık parasını konuşurlar ve kız büyüyüp oğlan evine taşınana kadar başlık parası ödenirdi. Beşik kertmesi genelde iyi anlaşan arkadaşların çocukları arasında dostluklarının pekişmesi için yapılırdı. Bazen de bu evlilik boylar ve halklar arasında anlaşmazlıklar ve kavgalar olduğu zaman ailelerin hoşgörü ve barış içinde yaşamaları için de yapılırdı. Kız ve erkek reşit yaşa geldiklerinde de evlendirilirdi. Bu gelenek geçmişte sadece Kırgızlar arasında değil diğer Türk boylarında da yaygındı. Meşhur “Manas” destanında bu gelenek çok açık bir şekilde anlatılmıştır. Destanda Manas eşi Kanıkey daha Semetey’e hamileyken Afgan Hakeminin hamile eşi ile “bel kuda” olurlar. Belli bir zaman sonra Semetey ile Ayçürök evleniyorlar. Bu gelenek anne ve babaların tercihi üzerine gerçekleşen bir evlilik türüdür. Buradan yola çıkarak eskiden beri Kırgızlar sadece Kırgız boylarından değil diğer Türk boylarından da kız alıp verdiklerini görmekteyiz. Bu geleneğin temelinde akraba, boy ve ırk sayısını artırmak, yaşanabilecek iç savaşları önlemek, dış düşmanlara karşı güçlenmek ve sürekli barışı sağlamak amacı yatmaktadır. Eski Türklerin tarihine baktığımızda evlilikte iki tarafın da Türk kökenli olmalarına dikkat etmeleri gözlenmektedir. Burada Kırgız Türklerinin kendi kültür ve milli değerlerinin karışıp yok olmaması için mücadele etikleri görülür.

“Kayçı Kuda” Berdel Evliliği Geleneği

Kırgız Türlerinde evliliğin diğer bir özel türü de mübadele evliliğidir. Ailelerin karşılıklı olarak kız alıp vermeleridir. Bu evlilikte anne ve babalar karşılıklı “kayçı kuda”(kayçı kırgızcada makas anlamına gelmektedir) çapraz dünürler oluyorlar (Umetov Turatbay, 2016). İki aile bir birine kızlarını karşılıklı olarak verirler veya birisi kızını verdiyse, alan kimsede kendi kız kardeşini dünürün erkek kardeşine verirdi. Anadolu Türklerinde de berdel evliliği olarak bilinen bu gelenek diğer Türk boylarında da karşılaşılmaktadır. Bu evlilik genelde iki tarafın da başlık parasından kurtulmak amacıyla, iki tarafın da onayı ile evlenilecek yaşta olan kız kardeşlerini aynı zamanda karşılıklı olarak bir birlerine vermeleri yada evlendirmeleridir. Aynı atanın kızlarını alan damatlar bir birine bacanak olurlar(Kırgızlar II,1991:532). Bu durum bazen fakir ailelerin başlık parası ödeyemeyeceği durumlarda yapılırken, bazen de tam tersi zengin olan ailelerin mal ve mülk varlıklarının dışarıya gitmemesi için de yapılmıştır. Çok nadir olarak da hastalık sebepleri nedeniyle bir birine destek ve yardımlaşma amacıyla da gerçekleşmiştir. “Kayçı kuda” günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Özellikle de Kırgızistan’ın Güney bölgesinde çok çocuklu ailelerde halen devam etmektedir.

“Amangerlik” Lavirat Evliliği Geleneği

Kırgız Türklerinde eskiden beri çok yaygın olan, günümüzde de hala da devam eden evlenme türünün biri de “amangerlik” levirat evliliğidir. Levirat dul kadının ölen eşinin ağabeyi veya erkek kardeşi ile, eğer erkek kardeşi yoksa en yakın akrabaları ile evlenme mecburiyetidir. Bu gelenek konar göçer hayatı yaşayan bütün Türk halklarında yaygındır. Amangerlik usulü ile alınan eş yani ağabeyinin eşi bütün Türk boylarında olduğu gibi merhumun eşinin baba evine dönmemesi için sağlanan usuldür. Kırgızlar’da dul kadın eve dönünce kadının akrabaları “sizin sülalede erkek yok mu?” diyerek ayıplarlar. Bazen de amangerlik geleneği çok çirkin görüşlere de sahne olabiliyor. Örneğin eşlerin arasında çok büyük yaş farkı olmasıdır. Çok çocuklu ailelerde dul kadından kiminle evlenmek istediğini sorarlardı. (Abramzon. 1973:61). Kırgız edebiyatına baktığımızda bunun farklı örneklerini de görmekteyiz. “Manas” destanında Manas öldükten sonra Semeteye hamile olan Kanıkeye kayınpederi Cakıp han “at ölünce postunun, ağabey ölünce de yengenin miras kaldığını” belirterek Manasın kardeşlerinden Abıke ile Köböşten hangisi ile evlenmek istediğini sorar. Ardından aynı teklifi Manasın diğer eşi Akılaya da sorulur (Yıldız Naciye 1995.123). Bu geleneğin temelinde aile ve malın

parçalanmama fikri ile himaye ve destek anlayışı yatmaktadır. Amangerlik geleneğinde eşi ölen kadın filen bir menkul eşya gibi ölen eşinin kardeşlerine ya da akrabalarına miras olarak kalır. Kadın bu evliliği genelde çocuklarından ayrı kalmamak için kabul eder. Kırgızların konar göçer hayat yaşadığını göz önüne aldığımızda bir kadının yalnız tek başına yaşaması, hele hele çocukları varsa dayanışma ve desteğe ihtiyaç olduğu görülür. Kırgızlar'da eğer kadın ölürse dul kalan kocası eşinin kız kardeşi, yani baldızı ile evlenebilir. Buna da Kırgızlar "baldız aluu", baldızla evlenmek derler. Eğer kız nişanlı iken ölürse yerine boşta olan kız kardeşi verilir (Cumagulova A.1960:89).

Düğün Öncesi Söz Kesme Ve Hediye Verme Gelenekleri

Kırgızlarda evlilik öncesi kız seçme; görücü usulüyle kız isteme, kız kaçırma, adayların kendi tercihleri, beşik kertme, berdel evliliklerinin öncesinde uygulanan adetlerin akabinde söz kesilir. Dünürler karşılıklı olarak erkek ile kız evlendirmeye karar verdikten sonra kıza küpe takarak söz keserler. Küpe takılan kız artık sözlü veya nişanlı sayılır. Dünür olma, söz kesme, Kırgızların değişi ile "kuda tüşüü" işlemleri bittikten sonra sıra dünürlerin birbirlerine hediye verme merasimine gelir. Erkek tarafı kız evine dünür olmak için geldiklerinde kız tarafı maddi durumuna göre hayvan keserek misafirlerini ağırlar. Yemekten sonra gelen herkese kız tarafı yeni kıyafetler giydirir. Damat tarafı da boş gelmez. Onlar da kızın annesine, babasına varsa büyüklerine ve kardeşlerine kıyafet giydirirler (İsaeva Erkinbü 2016).

Nişan yapıldıktan sonra erkek tarafı yavaş yavaş başlık parasını ödemeye, diğer taraftan da gelini görmek için uygun zaman beklemeye başlar. Nişandan sonra gelin adayını ilk olarak görmeye giderken damat durumuna göre bir besi alır gider. "kız başlıksız olur, ama örf , adetsiz olmaz" diyerek kızın yengeleri damattan tay isterler. Damat da onlarla hediye tay mı paramı istersiniz diyerek pazarlığa tutuşur. Aralarında anlaştıktan sonra nişanlısını görme hakkına sahip olur. Damat tarafı başlık parasını tamamladıktan sonra bir besi alarak düğün tarihi almak için kızın evine giderler. Yine kız istemedi olduğu gibi yiyecek bohçasıyla gidip kız evine ikramda bulunurlar. Bu adete ise Kırgızlar "ağaç düşürmek" derler. Ağaç düştü, düğün yemeğini yemeye gelin diye yakın akraba ve komşularını çağırıp, gelen besiyi kesip etini ikram ederler (Talip Moldo 1991;544). "Ağaç düşürme" geręekleştikten sonra kız evi çeyizi hazırlar. Çeyiz hazır olunca iki taraf bir araya gelir ve düğün masrafları ve düğünde giyilecek düğün kıyafetleri hakkında konuşurlar. Genelde erkek tarafı bu masrafların tümünü karşılar. Düğüne bir hafta kala erkek ailesi gelin adayına kışlık ve yazlık olmak üzere tüm kıyafet ihtiyacını ve düğünde takılacak takıları hediye olarak alırlar. Böylece kız daha gelin gitmeden tüm ihtiyaç ve isteklerini yerine getirtmiş olur. Daha sonra düğün hazırlıkları başlar ve düğün geręekleşir (Kislyakov.1960;87).

Sonuç

Kırgız Türklerinin asırlardır süre gelen kız seçimi ve düğüne kadarki adetleri oldukça zengindir. Bu adetler Kırgızların konar göçer daha sonraki yerleşik hayatlarına göre bazı değişiklikler yaparak devam ettirttikleri malum. Kırgızlar tarihi boyunca yaşamın her alanında ata babalarından kalan örf ve adetlere bağlı yaşamışlardır. Örf ve adetler ise dünü bugüne ve bugünü de yarınlara taşıyacak olan değerlerdir. Bu değerler kolay oluşmadığı gibi fertler arasında bu gibi değerleri oluşturamayan toplumlar millet olamazlar. Gelenekler yıllarca toplum tarafından yaşanarak kökleştikleri için onlara büyük itibar edilir. Bu yüzden gelenekler, toplumda yer etmiş unsurlardır. Kırgızistan coğrafik konum olarak diğer Türk boyları ile komşu oldukları için ve yeterince diş dünyaya açılmadığı için kültürel değerlerini fazla kaybetmeden yaşamlarında örf ve adetlerine yer vererek devam etmişlerdir. Kırgız Türklerinde kişi her kim olursa olsun ve hangi sosyal sınıfta yer alırsa alsın doğumdan ölüme

kadarki tüm eylemlerde koşulsuz örf ve adetlere uymak zorundadırlar. Aksi taktirde toplum tarafından ayıplanır ve itibarı zedelenir. Kırgızistan'da geleneklerin en yoğun yaşandığı kurumların başında düğünler yer alır. Burada yapılan her harekette geleneğin bir yansıması vardır.

Sovyetler Birliği Döneminde Rus kültürünün Kırgız Türklerinin geleneksel hayat şartlarına yansımış olmasına bakmaksızın devam eden gelenekleri, 1991 yılında ülkenin bağımsızlığını kazanmasıyla daha da güçlenmiştir. Ekonomik ve sosyal yaşamın etkisiyle günümüzde bazı gelenekler değişime uğramıştır. Ancak, bu değişimler her bölgede farklı olduğu gibi kimi bölgelerde de yeni geleneklerin oluşmasına yol açmıştır. Tüm bu değişikliklere rağmen Kırgız Türkleri kültürel değerlerini kaybetmeden geçmişi ile bugünü bağdaştırarak renkli geleneklerini sürdürmeye devam etmektedirler.

KAYNAKLAR

- ABRAMZON S.M. (1999) *Kırgız cana Kırgızistan Tarihi Boyunca Tandalma Emgekter*, Bişkek: Kırgızistan Soros fondu.
- AKMATALİEV A. (2004) *Kırgız Adabiyatının Tarihi*, Cilt I,II Basma, Bişkek: Şam Basması 2004-684.
- CUMAGULOVA A.(1960) *Semya i Brak u Kırgızov Çuyskoy Dalını*, Frunze.
- KIRGIZDAR I: (1991) *Sancıra ,Tarih, Muras ,Salt*.Bişkek: Kırgızistan Yay.
- KİSLYAKOV N.A.(1969) *Oçerki po İstorii Semyi i Braka u Narodov Azii i Kazakstana*, Leningrad.
- YILDIZ Naciye,(1995) *Manas Destanı (W.Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara.
- TALİP MOLDO, (1991) *Kırgız Tarihi, Uruuçuluk Kuruluşu, Türdüü Salttar, Kırgızdar*.Cilt II,Bişkek.

KAYNAK KİŞİLER

- AMATOVA Roza (2016), 1958 Kırgızistan, Talas doğumlu, üniversite mezunu, doktor. 25.08 2016 da telefon konuşması yapıldı. Ş.K.
- İSAEVA Erkinbü (2016),1964 Kırgızistan, Oş doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen. 26.08 2016 da Skype görüşmesi yapıldı. Ş.K.
- UMETOV Turatbay (2016).1967 Kırgızistan, Bişkek doğumlu, üniversite mezunu, İnşaat mühendisi. 26.08 2016 da Skype görüşmesi yapıldı. Ş.K.

Öğr. Gör. Süleyman FİDAN
Gaziantep Üniversitesi
suleymanfidan@gmail.com

Kültür Ortamlarında Asker Folkloru

Tarihî süreç içerisinde Türk devletlerinde ordu, devletin temel dinamiği olmuş; bu da halk felsefesinde ordu-millet anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışla askerlik kavramı etrafında ortaya çıkan âdet, uygulama ve ürünler; kültürel süreklilik içerisinde yeni mekân ve yeni zamanlarda da varlıklarını hissettirmektedirler. Askerlik; öncesi, vazife anı ve sonrasıyla, asker ve etrafındakiler açısından dönüm noktası mahiyetindedir. Bu yönüyle halk kültüründe bir geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan askerlik, mekânın ve yaşayış biçimlerinin paylaşılması bağlamında kent folkloru çalışmaları içinde meslek ve grup folkloru açısından değerlendirilebilir. Yaşayan, güncel bir yapıya sahip olan askerlik etrafında oluşan folklorik ürünler, her an, herhangi bir mekânda üreilmeye müsait bir yapıdadır. Günümüzde sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarında asker folkloru kapsamında incelenebilecek ürünler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada askerlik etrafında ortaya çıkarılan folklor ürünlerinin oluşum ve icra bağlamlarına göre değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca bu folklorik ürün ve davranış kalıplarının bireye ve topluma etkileri, devamlı değişen grup üyelerine geleneğin aktarılış tarzındaki rolü, ordu-millet anlayışını besleyen yanları değerlendirilecektir.

Anahtar sözcükler: Askerlik, uğurlama, karşılama, ordu-millet, sözlü kültür, elektronik kültür.

Military Service Folklore In Culture Media

During the historical process, military in the Turkish States has been the fundamental dynamics of the state; it also revealed the military-nation perception in folk philosophy. Customs, practices and products which are revealed around the military service term with this perception; are also making feel the presence in new places and new times by the cultural continuity. Military service; is in terms of milestone for soldier and the ones around him entirely before, during and after the mission. By this aspect it may be considered as transition period in folk culture. On the other side of the military service may be considered in terms of professions and groups folklore in the context of sharing of the place and life styles. Living, have an actual nature folkloric products which formed around military service, are available to be produced at any time, any place. At the present time, products that may be examined under military folklore emerge in oral, written and electronic culture media. In this study, folkloric products emerge around the military service will be evaluate according to formation and execution context. Additionally effects of these folkloric products and patterns of behavior on individuals and society, the role on transfer style of the tradition to the constantly changing group members, feeding sides of the military-nation perception will be evaluate.

Key Words: Military service, sendoff, welcoming, military-nation, oral culture, electronic culture.

Giriş

Tarihin ilk düzenli ordusunun M.Ö. 209'da Hun hakanı Mete tarafından kurulduğu konusunda yaygın bir kabul vardır. Türk Silahlı Kuvvetlerinin de kuruluş tarihi olarak M.Ö. 209 alınmıştır. Mete'nin ortaya çıkardığı 10'lu sistemle sosyal hayata ve devlet teşkilatına askerî bir disiplin hâkim olmuş, bu da halk felsefesinde “ordu-millet” anlayışını meydana getirmiştir. Türk tarihi boyunca asker-sivil ayrımı olmadan, bütün fertler her an savaşılabilecek durumda bulunmuştur. Yani “ordu halkı, halk da orduyu” (Ögel 1984: 21) oluşturmuştur.

Bu anlayışın günümüzde de devam ettiğine tanık olmaktayız. “Her Türk asker doğar” sloganı; Allah'a kurban edilen koça, gelin olan kıza kına yakan Türk anasının, vatana kurban olsun diye askere gönderdiği oğluna da kına yakması; asker ocağına peygamber ocağı denmesi; ölümü emreden komutana anında riayet ederek hiçbir şey düşünmeden, gözünü bile kırpmadan askerın ölüme atlaması ve dahi 15 Temmuz 2016 gecesinde milletin canını ortaya koyan tavrı; art arda gelen şehit cenazelerinde milletin bir araya gelip sokaklara dökülmesi ve

gönüllü askere gitmek istenilmesi “ordu-millet” anlayışının millî birlik ve bütünlük bilinci içinde devam ettiğini göstermektedir. Buna ilaveten Türk kültür coğrafyasında da Türk askerine tarihî bir sorumluluk yüklenmiş, Türk askerinin zor durumlarda imdada yetişeceği düşünülmüştür. Kısaca bahsi geçen “ordu-millet” anlayışı edebî ürünlere, uygulamalara, törenlere, ifade ve davranış kalıplarına, giyim-kuşama, yani birçok kültürel alana/ürüne yansımıştır.

Askerlik ve folklor ilişkisi üzerine genel olarak iki türlü yaklaşım sergilenebilir. Birincisi askeri ve etrafını derinden etkileyen yaşantıların ortaya çıkması, bu tema üzerine birçok ürün ve davranışın sergilenmesi, askerliğe adam olma ocağı olarak bakılması ve bir döneme kadar askere gitmeyenlerin erginlenmesinin tamamlanmamış sayılması yönleriyle geçiş dönemi olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda uğurlama, vazife dönemi ve karşılama başlıklarında gelenekler değerlendirilebilir. İkinci yaklaşım ise asker folklorunun bir grup, kurum veya meslek folkloru olarak incelenmesidir. Yakın dönem halkbilimcilerden A. Dundes’in (1998: 143) çerçevesini çizdiği her etnik grubun, meslek grubunun, dinî grubun kendilerine has sosyal bir yapısının olması ve bu grubun folklorik ürünleri ortaya çıkarmaları fikrinden hareketle, ülkemizde hemen her Türk erkeğinin askerlik paydasında buluşması ve bu paydaya bağlı olarak kendi geleneklerini ortaya çıkarmaları, askerlik kavramının kendilerine has dille, kışla yaşamıyla grup veya meslek folkloru olarak incelenebileceğini göstermektedir.

Oluşum ve Aktarım Bağlamlarına Göre Asker Folkloru

Folklorik ürün iletişimsel/etkileşimsel bir süreçte oluşur. İletişim, ortamlar ve konular ile ilgili kişiler arasında bağlantı kuran bir mekanizmadır (Öğüt-Eker 2004: 316). Herhangi bir nedenle bir araya gelmiş bu insan toplulukları kendilerinin olarak adlandırdıkları bazı gelenekleri oluştururlar (Dundes 1998: 143) ve bu gelenekler içerisinde halk kültürü ürünlerini ortaya çıkarırlar. Bahsedilen bu gelenekler D. Yıldırım’a göre, yapı bakımından donuk, statik, ortaya çıktıkları andan itibaren kendini tekrarlayan kalıplar değildir ve onların ait oldukları milletin ihtiyaçlarına uygun biçimde değişen, gelişen, ortadan kalkan veya parçalanarak yeni geleneklerin doğmasını sağlayan dinamik bir yapıya sahiptirler (Yıldırım 1998: 82).

Belli bir gelenek içerisinde ortaya çıkan halk kültürü ürünleri halkın değer yargılarını, duyuş ve düşünüşünü, insana ve dünyasına bakışını ortaya koyan malzeme üretilme aşamasından, aktarılma aşamasına kadar iletişim süreci kanallarını kullanır. Kültür ortamları diye adlandırılan bu kanallar 20. yüzyıla kadar sözlü ve yazılı olmak üzere iki türlüken, sözün gramofon, plak, radyo, teyp, televizyon ve günümüzde bilgisayar, tablet, akıllı telefon gibi araç ve onlara bağlı kanallarla aktarılması elektronik kültür ortamını doğurmuştur. Bunu W. Ong, “Sözlü ve Yazılı Kültür” adlı kitabında, yazı ve matbaa kavramlarının adını bile bilmeyen, iletişimin yalnız konuşma dilinden oluştuğu kültürleri birincil sözlü kültür (Ong 2003: 23) diye adlandırırken sözlü özelliklere sahip televizyon, radyo, telefon gibi elektronik araçları, üretim süreçleri başlangıçlarını yazı ve metinden alıp sonunda konuşma diline dönüştüğü için bunlara ikincil sözlü kültür (Ong 2003: 24) adını verir. W. Ong’a göre bu iki kültür arasında benzerlikler kadar, ayrışan yönler de vardır. İki sözlü kültürü de dinleyici topluluğuna sahip olması bir benzerlikken, ikincil sözlü kültürün hitap ettiği topluluk birincil sözlü kültür ile kıyaslanamayacak ölçüdedir. Her iki kültürde de ortaya konan ürünün sözlü olmasına rağmen, birincil sözlü kültürde konuşma öncesinde herhangi bir yazılı hazırlık, hatta herhangi bir hazırlık yapılmamasına rağmen, ikincil sözlü kültürde konuşmadan önce hep yazı vardır. En kendiliğindenmiş gibi görünen ya da öyle olması amaçlanan konuşma bile öncesinden bir hazırlık gerektirir. Dolayısıyla konuşma, ikincil sözlü kültürün izin verdiği ölçülerde doğallaşabilir (Ong 2003: 101-102). Bu konuda Ö. Çobanoğlu ise şunları dile getirmektedir:

“İletişimin yüz yüze bir ortamda gerçekleştiği sözlü kültür ortamı ve iletişim amacına yönelik bir araç vasıtasıyla nakledilerek ve kaydedilerek icracıdan bağımsızlaştırılarak aktarımının sağlandığı ‘kaydedilmiş icra’lar da kendi içinde, yaratıldıkları ve icra edildikleri iletişim teknolojilerinden hareketle, yazılı kültür ortamı ve elektronik kültür ortamı olarak ikiye ayrılmaktadır” (Çobanoğlu 1998: 1).

Bu başlıkta folklorik ürünler sınıflandırırken, ürünün icra edildiği ortam ve icra şekli de göz önünde bulundurularak ve yukarıdaki savlardan hareketle askerlikle ilgili folklorik ürünler, sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarına göre incelenebilir.

a. Sözlü Kültür Ortamında Asker Folkloru

Yüz yüze gerçekleşen iletişimle, halkın değerlerini, inançlarını, dünya görüşlerini sözlü gelenek aracılığıyla oluşturdukları icra bağlamında nesilden nesle aktardıkları ortama sözlü kültür ortamı diyebiliriz. W. Ong’un (2003) birincil sözlü kültür diye tarif ettiği bu ortamı D. Yıldırım, “yazı öncesi, toplum hayatının, etkinliklerinin olduğu, bilgi, teknoloji, tecrübe ve işin aktarıldığı, ilişkilerin ve kurumların belirginleştiği, düzenin işlediği, iletişim dilinde sabit anlatım biçimlerinin ortaya çıktığı ve kendilerine özgü içerik kazandıkları, estetik anlayışın ve bunun yansımalarının, bilinmeyen ile ilgili açıklamaların, inanç ve ahlak normlarının oluşturduğu ortam” olarak ifade etmektedir (1998: 95). Ö. Çobanoğlu yine bu doğrultuda, iletişim esasına dayanan ve yazı, matbaa, elektronik araç gibi sesi, sözü ve bunların anlamlarını herhangi bir şekilde mekâna bağlayan teknolojiler kullanılmaksızın yüz yüze ve ses sese dayalı olarak iletişim kurulan ortam (2000: 124) diye tarif etmektedir.

Sözlü kültür, yazılı ve elektronik kültür ortamlarının ortaya çıkmasıyla yok olup gitmemiştir. Sözlü kültür, toplumun ortak malı olan hazır kalıpların deneyimleri pekiştirecek şekilde biçimlendirilmesiyle oluşur ve metinden yoksun olduğu için de toplum belleğinde yüzyıllarca gelişerek varlığını halkın bilincine yerleştirerek sürdürür (W. Ong’dan akt. Ersoy 2004: 102-103). “Her topluluk, değişik unsurlardan teşekkül ettiğinden maddî, manevî bütün kültür ürünleri, ait olduğu topluluğun kimliğini temsil eder. Kültür sahasında her ne varsa, onların hepsinin yansımalarını sözlü kültür ortamında bulmak mümkündür” (Ersoy 2004: 102).

Askerlik etrafında oluşan ürünler özel bir mekâna gereksinim duymaksızın sözlü kültür ortamlarında üretilmekte ve aktarılmaktadır. Askerlik anlatıları kahvehanede, bir ev toplantısında, iş yerinde istirahat anlarında, açık havada dinlenme esnasında icra edilir. Genellikle asker uğurlama törenlerinde yapılan kına gecelerinde, yemek davetlerinde, vedalaşma ziyaretlerinde yine askerlik anıları anlatılır. Asker kınalarında mani ve türkü türünden ürünler söylenir. Herhangi bir sohbet ortamında konunun askerliğe gelmesiyle bir mani söylenebilir, fıkra anlatılabilir. Argo ve fıkra gibi ürünlerin icrası genellikle askerde gerçekleşir. Askerin istirahat vakitlerinde, koğuştta, açık alanda, gazinoda fıkra anlatması fazlasıyla karşımıza çıkar. Ayrıca “yüzden düşme, plakaya düşme, tertip gecesi” gibi aynı birlikten askerlerin katıldığı geleneksel törenler gerçekleşir. Askerler, arkadaşlarının herhangi bir davranışını bir kalıplaşmış sözle ifade edebilir. Ağıt türündeki örnekler ise asker kınalarında, birinin askere gidip de dönmemesi ya da cenazesinin gelmesi durumunda, askerlik esnasında ailenin çektiği sıkıntıyı evinde, bahçesinde, tarlasında dile getirmesinde rastlanılabilir.

Sözlü kültür ortamında oluşan ve aktarılan ürünler genellikle ağıt, türkü, mani, fıkra, anı veya anlatı, argo gibi çoğu anonim ürünlerdir. Bunun yanında âşıklar, ağıtçılar veya askerler tarafından ortaya çıkarılan ürünler de halkın beğenisine sunulur. Askerde ve askerlik sonrasında eğlendirme, ders verme işlevlerinde anılar, fıkralar anlatılır.

Askerlik ortamı her an bir kalıp ifade/argo icra edilmeye müsait bir yapıdadır. Asker argosu, tek bir sözcükten oluşabileceği gibi, tamlama, deyim, cümle, manzume şeklinde de karşımıza çıkar. Genellikle kışlada, askerler arasında kullanılan tabirler sivil yaşantıda pek kullanılmaz. Ayrıca karşı cinsten birinin yanında bir anlatı icra edildiğinde kalıp değiştirilmeye, argodan arındırılmaya çalışılır. Askerde hemen her durum bir argo ifadeyle karşılık bulabilir. Bunlar “iki pırpır, çift kazık” gibi komutanların rütbeleri olabileceği gibi “torun, devre” gibi tertiple de ilgili olabilir. Eylemler, yemek adları, silah adları, sloganlar hep argoyle ifade edilir. Örneğin kısa dönem askerler için genellikle “poşet” tabiri kullanılır. Bununla ilgili şu anlatı örnek olarak verilebilir:

“Acemi birliğine yeni teslim olmuştuk. Kayıt yaptırdık, uyuduk, sabah kahvaltıyı falan hallettikten sonra bir uzman, bizim çavuşları yönlendirerek bir araya topladı. Daha bilmiyoruz rütbe falan, adamı önemli bir komutan sanıyoruz, henüz subay takımıyla karşılaşamadık. Bu adamın her dediğini anında yapıyoruz, karşısında dimdik durmaya çalışıyoruz. O da aldı gazı tabii bağırıp duruyo. Neyse işleri hallettik bize buralarda dinlenin dediler. Ağaçların altında oturup birbirimizi tanımaya çalışıyoruz. O ara yanımızdan geçen askerlerden biri arkadaşlarına “Ooo, poşetler gelmiş de boruya bile bağlamışlar” dedi. Biz oralı olmadık ne dediğini anlamayınca. Bir hafta sonra bi uzun döneme sordum bu ne demek diye. “Abi bu sizin kısa dönemler eğitimdeyken, birgün çamurlu bi araziden geçmeleri gerekmiş. Bunlar da tutmuşlar botlarımız kirlenmesin diye ceplerinden poşet çıkarmışlar ayaklarına takmışlar. Bize de böyle söyledilerdi, o gün bugün sizin adınız poşet kalmış. Boruya bağlamak da işi gücü olmamak, boş boş dolanmak anlamında, bi nevi arazi olmak senin anlıycan.” diye cevap verdi. Sonra alıştık tabi biz de her önümüze gelene bi şey diyorduk” (KK-1).

Genellikle askere uğurlamada ya da şehit haberinden sonra icra edilen ağıtlar, yine uğurlamada, askerlik esnasında asker tarafından veya memleketinde yolunun bekleyen ailesi tarafından yakılan, söylenen türküler, atasözleri gibi her durumda söylenebilen maniler sözlü kültürümüzün zenginliklerindedir.

b. Yazılı Kültür Ortamında Askerlik Folkloru

İletişim kanalının yazıyla birlikte değişmesiyle, yani yazı teknolojileriyle ortaya çıkan kültür ortamına yazılı kültür ortamı denilmektedir. Asker defterlerinde, fotoğraf arkalarında, âşık destanlarında, gazetelerin şiir köşelerinde askerlikle ilgili ürünler yer aldığı gibi asker fıkraları, asker türküleri, şehit mektupları gibi kitaplar da yazılı kültür ortamı ürünlerindedir.

Askerlik esnasında oluşturulan defterler, işleve göre farklı isimler almaktadır (günlük, hatıra defteri, şafak defteri, bilgi defteri vb.). Hemen hemen her askerin oluşturduğu hatıra defteri ya da asker defteri denilen çalışma, özel bir ciltle oluşturulur ve üzerine askerin yazılmasını istedikleri yazılır. Örneğin kaynak kişilerden 74-1 tertip Erkan Karakuzu'nun (KK-2) asker defterinin kapağı şu şekildedir:

Üst ortada görev yaptığı yeri bildiren 3. ANA JET ÜS. K. KONYA, sol üstte ÇELİK KANATLAR ALTINDA ÖZLEM DOLU 460 GÜN, sağ üst köşede vesikalık fotoğraf, kapağın ortasında komutanlığın amblemi, kartal ve uçak silüetleri, sol altta 1974-1 KRAL DEVRE, alt ortada ÖMÜR BİR YAPRAKTIR / ELBET BİRGÜN SOLACAK / EN GÜZEL HATIRALAR / BU DEFTERDEE KALACAK dördüğü ve sağ altta da askerin ad, soyad, memleketi yaldızlı bir şekilde yazılmıştır.

Defterin içeriğinde ise asker arkadaşlarının fotoğrafları, sevdiği şarkıcı ve sinemacıların kartpostalları, arkadaşlarının kendisi için yazmış oldukları görüşler, sözel kodlar (GÜNLER

NE KADAR ZALİM OLSA DA GEÇMEYE MAHKUMDUR, ŞAFAK 27 BAŞKA YOK gibi), askerin yazdığı şiirleri yer alır.

Yazılı kültür ortamı ürünlerinden bir diğeri mektuptur. Mektup yıllarca asker ile ailesi arasındaki iletişim işlevini üstlenen bir araç olarak varlığını sürdürmüştür. Asker içinden geçenleri, duygu ve düşüncelerini sevdiklerine iletmek için mektup yolunu seçmiştir. Mektup zarfının içine bir fotoğrafını koyup onun arkasına da yazdığı mani veya manzumeyle duygularını ifade etmeye çalışır. 1990'lı yıllarda telefonun yaygınlaşmasıyla, günümüzde ise internet ve cep telefonu seçenekleriyle mektubun geçerliliği azalmış, ancak bu tamamıyla yitirilmemiştir.

c. Elektronik Kültür Ortamında Askerlik Folkloru

Ses kayıt teknolojileri üzerine ortaya konan icatlar ve kültür endüstrilerinin devreye girmesi elektronik kültür ortamını oluşturmuştur. “Ülkemizde elektronik kültür ortamının başlaması 1900'lü yıllarda gramofonla olmuştur” (Çobanoğlu, 2000: 152). Bunu sinema sektörünün faaliyete geçmesi ve radyo yayımları takip etmiş, ardından 1970'lerde televizyon yaygınlaşmaya başlamıştır. Sesin ve görüntünün kaydedilip kayıt ortamı dışındaki sunumlarıyla icrası gerçekleşen bu teknolojik hadiseleri 1990'lı yıllarda özel televizyon kanalları ve radyolarının birbiri ardına yayına başlaması, cep telefonunun piyasaya sürülmesi ve sürekli yenilenerek farklı medyaları bir araya getirmesi, bilgisayar ve internetin evlerdeki yerini alıp sosyal bir varlık olan insanı bireyselleştirmesi ve teknolojideki hızlı değişim bu ortamın önemini gün geçtikçe artırmaktadır. Teknolojideki bu gelişmeler, kullanıcın duygu ve düşünce dünyasını etkilemekte, olaylar ve tabiata bakış açısında değişmelere yol açmaktadır. Olumlu veya olumsuz olabilen bu değişmeler gelenekleri ve geleneksel ürünleri de etkilemiştir.

Radyo ve daha televizyonda askerlikle ilgili programlar yayınlanmış bu programlarda asker anlatılarına ve türkülere yer verilmiştir. Askerler yakın döneme kadar anonslu kasetler ve CD'ler doldurtmuşlardır. Ayrıca müzik endüstrisine bağlı firmalar askerlik ve kahramanlıkla ilgili albümlerin piyasada dolaşımını sağlamışlardır. Âşıklar ve mahalli sanatçılar da asker için ağıtlar, türküler yakmış, plağa ve kasete okumuşlardır.

Sinema ve televizyon açısından bakıldığında geçmiş dönemde ve yakın dönemde askerlik teması etrafında yapımların ortaya çıktığı görülür. Özellikle Çanakkale Savaşı ve Millî Mücadele yıllarının bu konudaki ilk örneklerden biri “Ateşten Gömlek” adlı filmidir. Aynı eser daha sonraki yıllarda “Ateşten Günler” adıyla dizileştirilmiştir. Kurtuluş Savaşıyla ilgili TRT yapımı “Kurtuluş” dizisi altı bölümüyle dikkat çekici yapımlar arasında yer alır. Çanakkale konusunda birçok dizi, belgesel, çizgi film yapılmıştır. Televizyon yapımları arasında asker programları da yer alır. “Anadolu'dan Görünüm, Mehmetçik, Kan Uykusu, Kan Uykusu-Kınalı Türkü, Ölümsüz Kahramanlar” gibi programlar askerlik temi etrafında oluşmuştur. “Şaban Askerde, Emret Komutanım, Sakarya-Fırat, Yüzyıllık Mühür” gibi asker dizileri televizyon ekranlarında yer bulmuş özellikle Sakarya-Fırat'ta dizi müziği olarak türküler ve görsel unsur olarak bağlama epeyce kullanılmıştır.

Türk insanı yapılması zorunlu olan askerliği vatanî görev olarak algılamış, davullarla zurnalarla kıtasına uğurlanmış, gerektiğinde gözünü kırpmadan canını feda etmiştir. Bunun yanında kışla yaşayışını tıpkı yukarıda bahsedilen bazı dizilerde olduğu gibi eğlenceli bir hâle getirmiştir. Sinemaya yansıyan kısmında da genellikle askerliğin eğlenceli boyutu karşımıza çıkmaktadır. Bu alanda “Hababam Sınıfı Askerde” ve “O Şimdi Asker” gibi filmler dikkat çekmektedir. Ancak “Nefes- Vatan Sağolsun” filmi dramatik tarzdadır.

Manilerden, türkülerden, deyimlerden dijital içeriklere; mektuplardan, hatıra defterlerinden bloglara ve elektronik postalara, şafak kartlarından akıllı telefonlara yüklenen ‘e-şafaksayar’lara, fıkralardan ‘caps’lere doğru bir dönüşüm gerçekleşmektedir.

Bireyselleşen toplumda hızlı bir şekilde kendini yenileyen iletişim ortamı olan internet askerlik boyutunda da kullanılmaktadır. Teknolojiden yararlanan bireyler, askerlik anlatılarını köy odaları, kahvehaneler gibi icra bağlamları yerine internet sitelerindeki forumlarda, yorum sayfalarında anlatmaya başlamışlardır. Fıkra sitelerinde asker fıkraları, türkü sitelerinde asker türküleri yayımlanmaktadır. Askerlik vazifesini yerine getiren gençlerin birçoğunda hatıra defteri varlığını korumasına rağmen iletişim aracı olan mektubun yerini telefon ve internet almaktadır. Çarşı iznine çıkan askerlerin büyük bir çoğunluğu, birkaç saatini internet kafelerde geçirmekte, yakınlarıyla görüntülü bir şekilde iletişim kurmaktadırlar. Ayrıca dönem veya birlik askerleri arasında elektronik posta ve mesaj grupları vasıtasıyla, askerlik bittikten sonra bütün arkadaşlarından haber alma olanağını kullanmaktadırlar. Youtube ve Facebook gibi sosyal medya platformlarına asker türküleri, ağıtları ile ilgili epeyce malzeme içermektedir. Küreselleşen dünyada gerek ticarî açıdan, gerekse sosyalleşme amacıyla askerlik merkezinde birçok web sitesi kurulmuştur. Bu siteler, askerlik ile ilgili her türlü bilginin paylaşıldığı ortamlar hâline gelmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi gelenek özünü korumakla birlikte yeni ortamlarda değişim-dönüşümünü sağlayarak devam etmektedir.

Sonuç

1. Askerlik, sadece güvenlik alanı veya tarihî bir konu değil, aynı zamanda bünyesinde yoğun bir şekilde geleneksel unsurları barındıran folklorik bir alandır. Askerlikle ilgili konular genel olarak insan hayatının bir dönüm noktası olması nedeniyle geçiş dönemi ve özel bir toplulukla ilgili iletişim biçimlerinin sergilendiği ve üretimin ortaya çıkarıldığı için grup/meslek folkloru bağlamında yürütülebilir.
2. Bunun yanında ortaya çıkan folklorik ürünler bağımsız olarak da çalışmalara konu olabilir. Örneğin asker argosu, sözlük çalışmalarında veya bağlamsal yaklaşımlarla lisansüstü düzeyde çalışmalarda değerlendirilebilir. Askerlikle ilgili en çok dikkati çeken asker ağıtları ve asker anlatıları gibi ürünler özellikle sözlü tarih çalışmalarında işlevseldir, yararlanılmalıdır.
3. Askerlikle ilgili kültürel ürünler oluşum ve aktarım bağlamı açısından sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarında üretilmeye ve yaşatılmaya devam etmektedir. Ancak yakın dönemdeki teknolojik değişim yazılı kültür ortamının zayıfladığı, mektup, fotoğraf arkası mani, asker defteri gibi unsurların artık nadiren rastlandığını; bunun yerine engellenemez bir şekilde elektronik kültür ortamının etkisinin yaşandığını belirtmek gerekir. Artık fotoğraf arkası şiirler yerlerini internette paylaşılan ‘fotoşoplu’ görsellere bırakmış durumdadır. Yazılı kültür unsurları yeni formlarda internette paylaşılmaktadır.
4. Türkiye’nin bölgesel şartları, yıllardır askerliğin güncelliğini yitirmeyen bir kültürel alan olmasına neden olmuştur. Yakın dönemde yaşananlar da askerlik konusunun önemini bir kez daha ortaya koymuş, «Her Türk asker doğar!» sözünün geçerliliğinin devam etmesinin gerekliliği hissedilmiştir. Hem güvenlik stratejileri hem de kültürel ürünlerin anlaşılması ve sürekliliği adına bedelli askerlik gibi uygulamalarda da en azından temel askerî eğitim verilmelidir.

Kaynaklar

- ÇOBANOĞLU, Özkul (1998). “Elektronik Kültür Ortamında Âşık Tarzı Şiir Geleneği Bağlamında Çukurovalı Âşıklar Üzerine Bazı Tespitler”, *III. Uluslararası Bilgi Şöleni*, Adana. (http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_3/cobanoglu.php)
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- DUNDES, Alan (1998). “Halk Kimdir?”, (Çeviren: Metin Ekici), *Millî Folklor*, 37: 139-153.
- ERSOY, Ruhi (2004). “Sözlü Kültür ve sözlü Tarih Üzerine Bazı Görüşler”, *Millî Folklor*, 61: 102-110.
- FİDAN, Süleyman (2008). *Anadolu Folklorunda Askerlik (Adana, Gaziantep, Kayseri Örneği)*, Gaziantep Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ONG, Walter J. (2003). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1984). *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, I-VII, Ankara.
- ÖĞÜT-EKER, Gülin (2004). “Gelenekten Geleceğe Türk Halk Edebiyatı”, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (Ed. Öcal Oğuz), Ankara: Grafiker Yayınları, 315-327.
- YILDIRIM, Dursun (1998). *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaynak Kişiler

- KK-1: ŞAHİN, Murat (1981). Adana, üniversite mezunu, 307 KD olarak askerliğini yapan kaynak kişi ile gerçekleştirilen görüşmenin notları S.F. arşivindedir.
- KK-2: KARAKUZU, Erkan (1974). Gaziantep, ilkokul mezunu, 74/1 tertip olarak Kütahya’da askerliğini yapan kaynak kişinin asker defteri incelenmiş ve kopyası S.F. arşivine alınmıştır.

Yarı Zorunlu Kültür Öğrenimi Bağlamında Geleneklerin Yeri ve Rolü

İnsanlar her zaman doğdukları yerde yaşamazlar. Küreselleşen dünyanın bir sonucu olarak dünyanın pek çok ülkesinde doğdukları ve yetiştikleri ülkenin dışında yaşayan milyonlarca insan bulunmaktadır. Bunun eğitim, iş, evlilik gibi değişik sebepleri olabilir. Kültür öğrenimi de yaşanılan ülke değişikliği sonucunda kendini gösteren bir olgudur. Bazı durumlarda bazı insanlar yerleştikleri yeni ülkenin kültürüne kolaylıkla uyum sağlayıp benimserken, bazı insanlar da yerleştikleri yeni ülkenin kültürüne çok da kolay uyum sağlayamazlar. Çalışmamızda Anglo-Sakson kültürden gelip çeşitli sebeplerle Türkiye'ye yerleşen yabancı dil olarak İngilizce alanında çalışan öğretim üyelerinin, kendileri için yeni bir kültür olan Türk kültüründe yaşarken kültüre uyum sağlamaya çalışırken geçirdikleri süreçle ilgili, bilgilerine başvurulacak ve kültür öğrenimi bağlamında geleneklerin yeri ve rolü hakkındaki düşünceleri öğrenilecektir.

Anahtar kelimeler: Anglo-Sakson kültür, öğretim görevlileri, yarı-zorunlu kültür öğrenimi, gelenekler.

The Role of Traditions In The Context of Semi-Mandatory Culture Learning

People do not always live in the country that they were born. As a result of the globalised world, there are millions of people in many parts of the world who live outside the community that they were born and raised. This may be a result of various reasons such as education, work, and marriage. Culture learning is a notion that occurs as a result of a change in the location. In some circumstances some people may easily adapt to the new culture they settle in, whereas others cannot easily adapt to the new culture. In our study several language instructors from the Anglo-Saxon background who moved to Turkey for several reasons will be asked about the duration through which they tried to adapt to a new culture, and asked about their thoughts about traditions in the context of culture learning.

Key words: Anglo-Saxon culture, instructors, semi-mandatory culture learning, traditions.

1.Giriş

Günümüzde yaşanan zorlu yaşam koşullarının bir gereği olarak insanlar kendilerini doğup yetiştikleri ortamlardan ve kendi kültürlerinden çok farklı, kendi ülkelerinden çok uzakta, dünyanın çeşitli yerlerine çeşitli nedenlerle yerleşmiş, oralarda kendilerine yeni bir hayat kurmuş bir durumda bulabilirler. Bu geçici bir süre için olabileceği gibi daha uzun vadeli, hatta ömür boyu sürecek bir yerleşim durumu olabilir. Yerleşim durumundaki kalıcılığı o ülkeye ilk yerleşmedeki amacın ülkede yaşanılan süreçte tatmin edici bir şekilde yerine gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesinin belirleyebileceği gibi, ülkede yaşanırken oluşabilecek, öngörülen ya da öngörülmeven değişimler ve gelişmeler de etkileyebilir. Etkili olacak çok önemli diğer bir nokta da yeni bir ülkeye yerleşen bireylerin yerleştikleri yeni ortamdaki yaşam tarzına ve geleneklere uyum sağlayıp sağlayamayacağı, ülkede kendilerini sadece maddi anlamda değil manevi anlamda da rahat hissedip hissetmeyeceğidir. Araştırmamızda Türkiye'de bir devlet üniversitesinde İngilizce öğretim elemanı olarak çalışmakta olan üçü Amerikalı, biri İngiliz olmak üzere dört kişiyle görüşmeler yapılmış onlara çeşitli sorular yöneltilmiştir. Sorular İngilizce orijinalleriyle ek olarak makalenin sonunda sunulmuştur. Görüşme yapılan kişilerin Türkçe konusundaki yetkinliklerinin sınırlı olması ve kendilerini anadillerinde daha rahat ifade edebilecekleri için İngilizce olarak yapılmış, önden kendilerine yine İngilizce hazırlanmış on sorudan oluşan görüşme soruları verilmiş ama görüşme yüz yüze olarak ve kayıt altına alınarak yapılmıştır. Veriler daha sonra Türkçeye çevrilmiştir. Görüşülen, biri erkek diğeri kadın, iki kişi Türklerle evlidir. Bu kişilerden kadın olan Amerikalı erkek olan ise İngiliz'dir. Bekar olan iki kişi ise Amerikalı

erkeklerdir. Kişilerin evlilik durumunun yarı zorunlu kültür öğrenimi bağlamında önemli olduğunun düşünüldüğünden görüşülen kişilerin medeni durumları eşit sayısı seçilmeye gayret edilmiştir.

2. Kültürün tanımı

Kültür kavramı çok geniştir ve sınırlandırılması çok zordur, bu sebeple farklı disiplinler farklı bakış açılarıyla farklı tanımlar sunabilirler.

Hinkel (1999) insan topluluklarını, gruplarını, sistemlerini, davranışlarını ve hareketlerini inceleyen alanlar kadar kültür tanımı olabileceğini belirtir (s.1) .Hedef kültür öğretimi çeşitli başlıklarla sınırlandırılarak ele alınabilir. Örneğin Brooks (1994) hedef kültüre ait 64 başlık derlemiştir. Listesinde selamlama, kibarlıkla ilgili kalıplar, sözel tabular, festivaller, folklor, müzik, tıp, hobiler, okullardaki eğitim, yemek, okul ve kariyerler vardır.

Benzer şekilde Chastain (1998) kültür öğretimiyle ilgili 37 kategori belirler. Ev, aile, para, din, tatiller, kıyafetler, iyi davranışlar, sözel olmayan iletişim bunlardan bazılarıdır. CEF(2001) Avrupa Ortak Çerçeve Metnine göre kültür öğretimi 6 kategoride incelenir. Bunlar

- 1. Günlük yaşam(yeme-içme, tatiller, çalışmalar)
- 2. Yaşama Şartları (evin durumu)
- 3. Kişilerarası ilişkiler (sınıf, aile yapıları, nesiller arası ilişkiler)
- 4. Değerler, inançlar, tavırlar (sosyal sınıf, varlık, yöresel kültür, azınlıklar ve sanat)
- 5. Beden dili ve sosyal düzen (dakiklik, kıyafetler, davranışsal ve sözel gelenekler)
- 6. Törenselleştirilmiş davranışlar (doğum, evlilik, ölüm)

3.Görüşmelerden elde edilen veriler

Görüşülen ilk kişi B. Bekar, Amerikalı 28 yaşında bir erkektir. Amerika'dan Türkiye'ye iki buçuk sene önce taşınmıştır. Türkiye'ye gelmeden önce Türkiye ile ilgili bilgilere Amerika'da tanıştığı iki Türk arkadaşı vasıtasıyla ve Amerika'dan Ankara'ya taşınmış bir Amerikalı arkadaşı aracılığıyla ulaşmıştır. Türk olan iki arkadaşından Türkiye'nin daha çok İstanbul şehrine yönelik bilgilendirme aldığını ve Ankara'nın ortamının beklentilerini karşılamadığını belirtmiştir. Bu beklentilerin neler olduğu sorulduğunda, İstanbul'da daha yoğun olarak rastlayabileceğimiz sokak kültürünü tarif etmiş, yani sokaklarda kafeler olması, sokaklarda canlı müzik yapılması gibi noktalar açısından İstanbul'da daha Avrupalı bir yaşam biçimi olduğunu belirtmiştir. Türk arkadaşlarının ona Türk insanlarıyla ilgili, Türk insanların sıcak kanlı olmaları, kolay dost olunabilecek kişiler olmaları ve yabancıları kolay kabullenme noktalarında, verdikleri bilginin gerçekte yaşadıklarıyla örtüştüğünü belirtmiştir. Amerikalı arkadaşının Türkiye ile ilgili söylediklerinin burada yaşadıklarıyla örtüştüğünü belirtmiştir. Türkiye'ye gelmeden önce Türkiye ile ilgili fikirlerinin olumlu olduğunu, buraya kimsenin zoruyla gelmediğini, tamamen kendi rızasıyla geldiğini anlatmıştır. Ailesinin Türkiye'ye taşınması ile ilgili tepkisi sorulunca boşanmış bir ailenin çocuğu olduğunu belirtmiş, annesinin onun yurtdışında yaşamak istediğini bildiğini, ve bu yerin Türkiye olmasının olumlu ya da olumsuz bir tepkiye neden olmadığını belirtmiştir. Babasının Türkiye ile ilgili bilgiye sahip olmaması ve Türkiye'nin Ortadoğu'da yer alan bir ülke olarak görmesi sebebiyle onaylamadığını, ama bir iş olması ve istediği şey olması sebebiyle kabul ettiğini belirtmiştir. Burada yaşamasının asıl sebebinin burada bir iş bulması olduğunu ve Brezilya, Almanya ve Türkiye'nin seçenekler dahilinde olduğunu ve ilk olarak Türkiye'den bir teklif

geldiğini ve daha sonra Brezilyadan gelen teklifle kıyasladığında Türkiye’den gelen teklifin daha cazip olması sebebiyle burayı tercih ettiğini belirtmiştir. Burayı seçmesinin başka bir sebebinin de Amerika’dan taşınan arkadaşının burada olması olduğunu belirtmiştir. Türkiye’deki geleneklere alışmasının kolay olup olmadığı sorulduğunda Türk ve Amerikan kültürleri arasındaki en belirgin farkın Türkiye’nin ortaklaşacı, Amerika’nın ise bireysel bir kültürden oluştuğunu, Türkiye’de bir kez bir grubun üyesi olduğunda aileden kabul edildiğini, ve insanların senin için daha fazla şey yaptığını belirtmiştir. Türkiye’ye taşındıktan iki ay sonra sonra bir arkadaşından 300 T.L borç aldığını, bunun Amerika’da çok olası bir durum olmadığını, ve hatta borç isterken bile rahatsız olabileceğini belirtmiştir. Türkiye’de alışamadığı bir noktanın insanların diğer insanların özel hayatları hakkında bilgi sahibi olmak istediklerini ve hatta hayatlarına müdahale hakkını kendinde gördüklerini belirtmiş bir Türk kadın arkadaşı ile yaşadığı olayı örnek olarak aktarmıştır. Glüten alerjisi nedeniyle bir yemeği reddetmek zorunda kaldığını, arkadaşının yemesi konusunda ısrar ettiğini ve bu yemeğin beslenmesi için zararlı olabileceği konusunda arkadaşını bir türlü ikna edemediğini ve sonunda sinirden ağladığını ve bunun onun için bir kültür şoku olduğunu bu ısrarı özel hayatına ve kişisel tercihinin bir müdahale olarak nitelendirdiğini belirtmiştir. Yaşadığı ortamda hoşuna giden geleneksel öğelerden biri olan mahalle kültürünün hoşuna gittiğini, özellikle de bakkala verisiye yazdırmanın ve ürünü aldıktan sonra sonra ödeme fikrinin Amerika’da hayal bile edemeyeceği bir şey olduğunu belirtmiş, bunun son derece hoş, güvene dayalı ve kullanışlı bir durum olduğunu belirtmiştir. Bir Türk evine girdiğinde ayakkabılarını çıkardığını, ancak arkadaşlarının anne babalarına *teyze* ya da *amca* olarak değil ismiyle hitap ettiğini belirtmiştir. Aslında misafirlığe gittiğinde hiçbir şey yapmadan sadece konuşarak ve çay içerek vakit geçirildiğinde biraz sıkıldığını ama günlük hayatında kahveyi tercih etmesine rağmen çay teklif edildiğinde çayı reddetmediğini belirtmiştir. Türkiye’de en zorlandığı noktalardan birinin de bir yere gidildiğinde, ortamdaki istediğin zamanda ayrılmanın zor olduğunu, insanların biraz daha oturma konusunda baskı yaptığını, yorgun olduğu ve eve erken gitmek istediğinde sıkıntı yaşadığını belirtmiştir. Türk ve Amerikan geleneklerindeki ortaklıklar sorulduğunda her ikisinde de iyi bir aileye ve iyi bir işe sahip olmanın ön planda olan noktalar olduğunu belirtmiştir. Türk kızlarla arkadaşlık kurduğunda geleneksel noktanın ağır bastığını ve kızların bir iki görüşmeden sonra ilişkiyi ciddi bir yere oturttuklarını, Amerika’da ise ilişkinin ciddi bir zemine oturmasının bir bir buçuk ayı bulabileceğini söylemiştir. Amerikan kültüründe arkadaşlarla dışarıya çıkıldığında hep beraber aynı masaya oturmadığını, insanların buldukları ortamda dolaşarak yeni insanlarla tanıştıklarını, bunun da yeni insanlarla muhabbete başlamak ve yeni insanlarla tanışmak için iyi bir yol olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda, dışarıya çıkıldığında Türklerin hep beraber aynı masaya oturduğunu ve masada bulunan insanlarla muhabbete devam ettiğini, bu anlamda Amerika’daki gibi durumun yanlış anlaşılmalara yol açabileceğini belirtmiştir. Türkiye’de daha ne kadar kalacağını bilmediğini, Türkiye’de mutlu olduğu sürece kalmayı düşündüğünü belirtmiştir. Bir Türk kızıyla evlenip evlenmeyi düşünüp düşünmediği sorulunca, aşık olması durumunda bir Türk’le evlenmeyi düşüneneceğini belirtmiştir. Türkiye’de evlilik kavramında damatlardan bazı beklentiler olduğu ve bu durumu nasıl karşılayacağı sorulduğunda çok fazla aile geleneklerinde bulunmak istemeyeceğini belirtmiş bağımsız ve bireysel bir kişi olduğunu söyleyip Türkiye’ye taşınmak istemesindeki nedenlerden birinin daha fazla ortaklaşacı bir yaşam sürmek istemesi olduğunu, eşinin ailesine elinden geldiği kadar zaman ayırmak istediğini ama bunun da onu mutlu edecek derecede olacağını belirtmiş, örneğin Amerika’da şükran bayramı yemeğine Türkiye’de de kurban bayramı yemeğine katılacağını, ama sosyal baskıya boyun eğmeyeceğini eklemiştir. Din faktörünün bir problem olup olmadığı sorulduğunda, evleneceği kızın Müslüman olup olmadığının bir problem oluşturmayacağı, evleneceği kişinin Müslüman da olsa Hristiyan’da olsa çok fazla dindar olmasının onu rahatsız edeceğini belirtmiştir. B. Amerika’nın orta batısında yetişmiştir ve orta batı daha çok

Alman ve İrlandalı göçmenlerin yaşadığı, ailelerin daha küçük, çekirdek ailelerden oluştuğu bir yapıdır. Örneğin B daha çok çekirdek ailesiyle görüşüğünü, kuzenleriyle irtibatla olmadığını belirtmiştir. Annesiyle iyi ilişkiler içinde olduğunu, annesinin onun belli bir çerçevede hareket etmesini beklemediğini belirtmiştir.

Görüşüğümüz ikinci kişi olan L. iki sene önce Türkiye'ye taşındığını buna vesile olan kişinin de Amerika'da yüksek lisans yaparken tanıştığı Türk öğretim görevlisi olduğunu belirtmiştir. Türkiye'ye gelmeden Türkiye ile ilgili bir ön araştırma yapıp yapmadığı sorulduğunda Türkiye'nin ve Osmanlı imparatorluğunun Amerikan eğitim sisteminde ele alınmadığını, daha çok Amerika'ya direkt etkisi olan batılı ülkelerin müfredatta yer aldığını belirtmiş, kendisi coğrafya öğretmeni yaparken ilk defa Atatürk hakkında bilgi edindiğini, sosyal reformlarını araştırdıkça politikaları ve ilkelerindeki derinliği gördükçe hayretler içinde kaldığını belirtmiş, yüz yılın altında bir sürede başardıklarıyla hiçbir liderle kıyaslanamayacağını eklemiştir. Türkiye'ye gelmeden önce Türkiye ile ilgili hiçbir bilgi ve düşüncesi olmadığını belirtmiş, okulunda tanıştığı öğretim elemanının ilk tanıdığı Türk olduğunu belirtmiş onun sayesinde de başka Türk arkadaşlar edindiğini belirtmiştir. Türkiye'den hem spor koçluğu hem de öğretmenlik yapabileceği bir okuldan teklif aldığında da teklifi kaçırmadığını söylemiştir. Ailesi Türkiye'de yaşama kararına L.'nin yurtdışında yaşamak istediğini bildiklerinden tarafsız kalmışlardır. Amerikalıların eğitim sistemlerinde Türklerle ilgili bir bilgi verilmemesine rağmen genel olarak olumlu görüşleri olduğunu söylemiştir. Burada yaşamasının birincil nedeni burada hem öğretmenlik hem de koçluk yapabileceği bir iş bulmasıdır. Amerika'da tanıştığı öğretim elemanı iş bulmasında ön ayak olmuştur. Türk geleneklerine alışmasının kolay olup olmadığı sorulduğunda, Amerika'nın güney doğusunda yaşayan orta üst, üst sınıf Amerikalıların bakışlarının Türklerle benzer olduğunu belirtmiştir. Güneyde ilişkilerin çok önemli olduğu belirtmiş, daha az bireyselliğe dayandığını vurgulamıştır. Daha çok birlikte olmaktan zevk aldığı kişilerin ailelerine girdiğini ve onların aile geleneklerini de benimsediğini Türkiye'de de durumun aynı olduğunu söylemiştir. Türk annelerinin onu benimsediğini ama İngilizce bilen babaların olması sayesinde onlarla daha doyurucu sohbetler edebildiğini anlatmıştır. Türkiye'de Amerika'dan farklı olarak samimi olunan bir arkadaşın samimi olduğu diğer arkadaşlarla da kısa sürede aynı yakınlığın yakalanabileceğini, ama ortak arkadaş bulunmayan biriyle bu seviyeye gelmenin zor olduğunu belirtmiştir. Türkiye ve Amerika'da ortak bulduğu diğer bir nokta da aynı ortamda çalışan insanlar eğer birbirleriyle uyumlu ilişkiler yaşıyorsa, bunu özel yaşamlarında da devam ettirdiklerini belirtmiştir, ve iş arkadaşlarının beraber kafelere, spora gittiğini anlatmıştır. Ama Türkiye'de ve Amerika'da da ilişkide olduğu Türklerin tabakanın üstünde olduğunu belirtmiş, alt sınıflarda nasıl olacağını bilmediğini eklemiştir. Türkiye'de zaman geçirdiği insanların çoğunun Türk olduğunu vurgulamış çalıştırdığı takımında yetmiş, seksen Türk öğrenciyle iletişim kurduğunu belirtmiştir. Gelenekler arasında ilginç buldukları sorulduğunda Türkiye'de ne kadar fazla zaman geçirirse bağlantı kurabildiği şeylerin o kadar fazla olduğunu belirtmiştir. Örnek vermek gerekirse Müslümanlara ait bayramlarla Hristiyanlara ait bayramların benzerlik gösterdiğini belirtmiştir. Bekar olan yabancı uyruklu bir birey olmasının olumlu olduğunu belirtmiş, hoşlarına giden şeyleri seçme olasılıklarının olduğunu eklemiştir. Örneğin arkadaşının Silifke'de yapılan nişan törenine davet edildiğini ve 250 kişilik bir grubun önünde Türkçesi yeterli olmasa da konuşma yaptığını belirtmiş, değer verdiği insanların arasında bulunduğu sürece nişan töreni, kurban bayramı gibi geleneklerden zevk aldığını vurgulamıştır. Türk gelenekleriyle ilgili doğru ya da yanlış gibi yorumlarda bulunmaktan kaçındığını belirtmiş sadece farklılıkların olduğundan bahsetmiştir. Farklı bulduğu şeyleri de ilginç bulduğunu anlatmış, yeni şeyler öğrenmekten zevk aldığını, ve yeni şeyler öğrenmenin onun için çok değerli olduğunu belirtmiştir. Amerika'nın güneydoğusunun diğer yerlerden farklı olduğunu söylemiş ve Türklerin ev oturması geleneğine benzer şekilde

insanların Cuma günleri bir araya gelip beş altı saat oturup sohbet edeceğini anlatmıştır. Her iki kültürde de ortak bulduğu diğer bir noktanın misafirperverlik konusunda olduğunu belirtmiş, onların evine misafir olduğum takdirde aynen bir Türk annesinin yabancı konuyu karşıladığı şekilde annesinin beni misafir edeceğini söylemiştir. Türkiye’de zorlandığı noktalardan birinin zamanlama konusunda olduğunu belirtmiş, Türklerin zaman konusunda biraz rahat olduğunu ve örneğin bir yere geç kalmanın kişisel bir hakaret olmadığını anlatmış, oysa Amerika’da bir yere geç kalmanın kişisel alınacağı ve uygunsuz olduğunu belirtmiştir. İnançının onun için önemli olduğunu, ve bir Müslümanla evlenemeyeceğini söylemiş, bunun sebebini de geçmiş yaşantıların farklı olması ve geleceğe ortak bir çerçeveden bakmanın zor olması olarak açıklamıştır. Bu anlamda onun için ırkın önemli olmadığı, Hristiyan bir Türk ile evlenmesinde onun için bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Ankara’da ibadetini rahatça yerine getirebileceği kiliseler olduğunu belirtmiş buradaki yaşam kalitesinin hayli yüksek olduğunu ve geri dönmeye niyeti olmadığını belirtmiştir.

Görüştüğümüz üçüncü kişi G, Türkiye’ye dört yıl önce geldiğini bunun da iki sebebi olduğunu belirtmiştir. Birinci sebep devam etmekte olan yüksek lisansı için burada bir staj ayarlaması, tezini yazacak ve ikinci lisansını uzaktan tamamlayacak fırsatının olmasıdır. Diğer sebebin de şu anda eşi olan kız arkadaşının yeşil pasaport süresinin bitmesiyle Türkiye’ye dönmek zorunda kalmalarıdır. Ankara’ya taşınmadan önce ilk önce İstanbul’da yaşadığını ve Ankara ile kıyaslamak gerekirse İstanbul’da insanların daha farklı bir yaşam tarzı olduğunu, orada farklı davranıştaki insanların da kendilerini kabul ettirebileceğini, İstanbul’un daha kalabalık, daha meşgul olmasına rağmen insanların arada bir yavaşlayıp İstanbul’un güzelliklerinin zevkini çıkarabildiğini belirtmiş, o anlamda Ankara’nın kısır olduğunu ve daha çok çalışma odaklı bir şehir olduğunu söylemiştir. Türkiye’ye gelmeden önce bir buçuk yıl Almanya’da kaldığı sürece Türkiye’nin çeşitli yerlerinden, çeşitli sosyo-kültürel altyapıya sahip Türklerle tanıştığını anlatmıştır. Bazıları Almanca kursuna devam ederken tanıştığı kurs arkadaşlarıdır. Bunlardan tanıştığı bir kişi İzmirli olup ona İzmir ve Bodrum konusunda bilgiler verirken, tanıştığı bir diğer kişi Elazığlı, anadili Zazaca olan ama Almanca seviyesini B2 seviyesine getirmiş olan bir kişidir. Bir diğer kurs arkadaşı da Trabzon asıllı, kırk sene Almanya’da kalmasına rağmen A1 seviyesinde Türkçe konuşan biridir. bir Diğer bir Türk arkadaşı Almanya doğumlu olmasına rağmen Almancayı aksanlı şekilde konuşur ve bu da dikkatini çeker. Tunceli ve Elazığın Türkiye’deki yerleri, Zazacanın nasıl bir dil olduğu, kısacası Almanya’da tanıdığı kişilerin Türkiye ile olan ilişkileri Türkiye’yi araştırmasına yol açar. O dönemde Almanya’da azınlık dilleri üzerine araştırma yapan bir merkezde çalışmaktadır ve karşılaştığı Türklerin kültürel ve dilsel çeşitliliği hayrete düşmesine sebep olmuştur. Örneğin Ahısta Türkleri vardır, Zazaca konuşanlar vardır, daha az tutucu olan Türkiye’de iyi eğitim alıp devamını Almanya’da getiren G’nin “beyaz Türkler” olarak nitelendirdiği, Almanya’da İngilizce konuşarak iletişim kuran Türkler vardır, Türkiye’den göç eden işçi olarak çalışıp iyi Almanca öğrenen Türkler vardır, Almanca konuşabilen ama yazıp okuyamayan biri vardır, kırk yıl Almanya’da kalmasına rağmen Almancası en alt seviyede olan bir tanıdığı vardır. Türkiye’ye gelmeden önce değişik profillerdeki Türklerle tanışması Türkiye ile ilgili ön bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Almanya’da tanıştığı bir Türk’ün İngiliz olduğunu öğrendikten sonraki rahatsız edici tavır önyargılı olmasına sebep olmasına rağmen, yakın iş arkadaşı olan bir Türkün davranışları önyargısını kırmasını sağladığını belirtir. Ailesinin Türkiye’ye taşınmasına nasıl bir tepki verdiği sorulduğunda üç senedir yurt dışında yaşamından dolayı alışık olduklarını, daha önce yaşadığı Almanya ya da İsveç’ten çok da farklı değerlendirmediklerini belirtmiştir. Türkiye’deki geleneklere alışıp alışmadığı sorulduğunda kız arkadaşıyla evlenmesinden önce ailesiyle tanışmasını örnek olarak vermiş ve yaşadığı zorlukları anlatmıştır. Eşinin ailesiyle ilk defa tanışmaları, otobüsün o saatte indirmesiyle gece 11 de olmuş, eşinin ailesinin tanıştığı

ilk dakikadan itibaren muhafazakar ve milliyetçi yapılarından dolayı, geç vakitlere kadar dinini değiştirmesi konusunda ikna çabaları olduğunu belirtmiştir. Kendi tabiri ile *İngiliz kibarlığı* ile düşünceğini belirtmiş, ama aslında bunun hayır anlamına geldiğini anlatmıştır. Ama gece geç vakitte eve varmasına ve bu kadar gergin bir ortamda bulunmalarına rağmen annesinin Türk misafirperverliğiyle yemek ikram etme telaşını da ilginç bulduğunu belirtmiş ve onlardan yemek yerine saygı beklediğini söylemiştir. Ertesi gün bir önceki gün sanki hiç yaşanmamış gibi etraftaki gezilecek yerleri gezdirdiklerini anlatmıştır. İngiliz düğün geleneklerinde kız tarafının erkek tarafını davet ettiğini belirtip böyle bir davet almadıklarını bildirmiş, ve tek başına bu olayı üstlendiğini anlatmıştır. Türk adetlerine göre de erkek tarafının kız istemek için kız tarafına haber yollaması ve tüm ailenin kız ailesine gitme geleneği ile bu durum tezatlık oluşturmuştur. G aslında aileye gitmesinin bir *kız isteme* olayından çok *haber verme* şeklinde geliştiğini anlatmıştır. Yani aslında kız isteme olayının olmadığını buna rağmen aynı zamanda ilk defa olarak gittiği bir yer olduğu için “Bim’den bayramdan kalma ucuz çikolata” aldığını söylemiştir. Çiçek almadığını bunun sebebinin de zaten on iki saatlik bir yolculuğa çiçeklerin dayanmayacağıdır. Düğünün olacağı gün ailenin kadın ve erkekleri farklı odalarda kabul ettiğini ve bu tür bir uygulamanın kendi ailesinin geleneklerine ters düşeceğinden düğüne gelmelerini istemediğini belirtmiştir. Eşinin kız kardeşinin evli olduğu diğer damadın da bu ortama çok katılmak istemediğini belirtip odada çocuklarla ilgilendiğini ve yanına geldiğinde “*ben de bu ortamda yabancı gibi hissediyorum*” dediğini belirtmiştir. Bayram gibi özel günlerde kayın valide ve kayın pederin ziyaret edilmesinin geleneksel bir durum olduğunu ve saygı ve kibarlıktan yapıldığını, eşinin arada kalmasından dolayı üzüntü duyduğunu belirtmiştir, ve onun kendi ailesiyle ortak müştereklerde bulunmaya gayret ettiğini ve dolayısıyla kendisinin de adil olanı yaptığını söylemiştir. Bu kurban bayramında iki gün için de olsa aileyi ziyaret edeceğini eşinin önden gitmesine rağmen onun daha az kalacağını çünkü bu durumu sıkıcı ve rahatsız edici bulduğunu söylemiştir. Türk gelenekleriyle ilgili yapması gereken şeyleri örneğin bayramlarda aileyi ziyaret etmelerini kendini zorunlu hissettiği için değil, eşini mutlu etmek istediği için kabul ettiğini belirtmiştir. Evlenmeden önceki nişanlılık aşamasında bile kendisinden onları ziyaret etmeleri konusunda beklentileri olduğunu söylemiştir. Senede bir iki kez olan bu durumun da üstesinden gelebileceği bir şey olduğunu söylemiştir. Türkiye ve İngiltere’de geleneklerde benzerlikler olduğunu belirtmiş, bunlardan birisinin ayakkabıların İngiltere’de de çıkarılmasıdır. Türkiye’deki kadınların “kabul günlerine” benzer şekilde İngiltere’de “de sabah kahveleri” olduğu ve buna erkeklerin dahil olmadığını anlatmıştır. İngiltere’de genellikle çay içildiğini ve kahvenin ayrıcalık kabul edildiğini, Starbucks’ın ülkeye girmesiyle yaygınlaştığını anlatmıştır. Evde daha çok çay içildiğini dışarıda da daha çok kahve içildiğini söylemiştir. Geleneklerden Nevroz ve Paskalya bayramının iki hafta arayla olduğunu ve kutlama mantığının benzediğini “bonfire night” isimli İngiliz kutlamalarında da ateş ögesinin olduğunu anlatmıştır. Türkiye’de dikkatini çeken bir nokta da insanların sebze kurutmasıdır. İnsanların İngiltere’de meyveleri kaynatıp sakladığını anlatır. Ayrıca Türklerin her türlü turşu yaptığını ama İngilizlerin sadece soğan ve yumurta turşusu yaptığını ve bunları da Türkiye’de görmediğini belirtmiştir. Türk geleneklerinin onu zorlaması konusunda ise eşinin ailesiyle ilk tanıştığı günü örnek vermiş ve görüşme İngilizce olarak yapılmasına rağmen “*Türk misafirperverliği konusunda çok meşhursunuz*” ‘ı Türkçe olarak ve vurgulayarak söylemiş ve bir yandan yemek konusunda ısrar ederken bir yandan din değiştirme konusunda bir ısrara maruz kaldığını belirtip, yemekten önce saygı beklediğini söylemiştir. Yemek konusundaki ısrarın Türkiye’nin her yerinde görülen bir olgu olmasına rağmen İngiltere’de büyük annelerin evinde olacağını belirtmiştir. Düğün gününü anlatırken sadece imza atacakları bir gün olarak tasarlandığını, ilk dansın olmadığı, gelinlik damatlık giyilmeyen, kardeşin seçtiği bir Amerikan halk müziği tarzında müziğin çaldığı, kuru pasta ve meyve suyunun ikram edildiği, ne Türk, ne İngiliz hiçbir tarafın geleneğine uymayan bir

düğün olarak nitelendirdiği bir düğün yaptıklarını belirtmiştir. Ama misafirlerin altın taktıklarını eklemiştir. Geleneklerden ortak olarak değerlendirdiği bir nokta da hem İngiliz hem de Türk ailelerin babaerkil yapıda olduğunu belirtmiş, ama aslında kadınların evi idare ettiğini eklemiştir. İleride Türkiye’de yaşayıp yaşamama konusunda ise iş konusunda rahat olmalarına rağmen eşinin Türkiye’de kendisi gibi davranmadığı, istediği kıyafetleri giyemediğini belirtmiştir. Ayrıca insanların çift olarak onlara uyum sağlayamadıklarını, onları beraber gördüklerinde gerçek yüzlerini gösterip din konusunda İslam’ı seçip seçmediği konusunu açtıklarını belirtmiştir.

M.K Türk bir erkekle evli olan 46 yaşında Amerikalı iki erkek çocuğu olan bir kadındır. Bir senesi Kuşadası üç senesi Ankara’da olmak üzere toplam dört yıldır Türkiye’de yaşamaktadır. Daha önce Kanada, Hollanda, ve Amerika’da yaşamışlardır ve eşinin Türkiye’de yaşama önerisine bir şans vermek istemişlerdir. M.K Türkiye hakkında ihtiyacı olan bilgiye yazın tatillerde sık sık Türkiye’de vakit geçirdikleri için ulaşmıştır. Tatil süresince tatil yöresinde olmaları ve kısa süreli vakit geçirmeleri sebebiyle kültür şoku yaşamadığını belirtmiştir. Kültür şokunu Türkiye’de yaşamaya başladıktan sonra hissetmeye başladığını eklemiştir. İlk etapta Kuşadası değil de Ankara’da yaşamaya başlasaydı bu şoku da yaşamayacağını bunun sebebinin de Kuşadası’ndan yazın çok kalabalık olması, kışın da bunaltıcı olmasından dolayı hoşlanmamasının sebep olduğunu anlatmıştır. Ayrıca yaşadığı eve de alışmamıştır, bir işi henüz yoktur, dile henüz hakim değildir ve eşinin kız kardeşi zorlu bir boşanma süreci yaşamaktadır. M.K’nın kendi ailesi ve eşinin ailesi arasındaki farkı ilk olarak bu boşanma olayında gözlediğini belirtmiştir. Bu boşanma süresince taraf tutmaya zorlanmamasına rağmen çekirdek aile olarak nefes alacak, kendine ait bir alanın kalmadığını bunun sebebinin de her şeyi beraber yapmalarından kaynaklandığını belirtmiştir. Kendi ailesinin böyle bir durumda destek olmalarına rağmen fikirlerini dile getirmeyeceklerini ve kararlarını etkilemeyeceğini anlatmıştır. Türk kültüründe ailelerin çocuklarının kararlarını etkilediğini ve çiftin hayatını zorlaştırdığını belirtmiştir. M.K senenin altı ayını eşinin ailesiyle aynı evde yaşayarak geçirmektedir. Türkiye’ye gelmeden önce önyargıları olmadığını belirtmiştir çünkü tatiller sayesinde zaten ülkeyi tanımıştır. Ülke ile ilgili beklentileri olmadığını belirtmiştir, ama ara ara kültür şoku yaşadığını belirtmiştir. Kendi ailesi Amerika’da yaşamaktadır ve onların daha önceleri de yurtdışında uzun süreli yaşamaları sebebiyle Türkiye’de yaşama fikirlerine bir yorumda bulunmadıklarını ve fikirlerini değiştirmeye çalışmadıklarını belirtmiştir. Türkiye’de yaşamalarının asıl nedenleri Türkiye’de yaşamaya bir şans verme istemeleridir. Bu isteği güçlendiren noktalardan en önemlisi de zor bir süreç geçiren görüncesine destek verme isteğidir. Ne de olsa her zaman Amerika’ya geri dönme ihtimalleri vardır. Türkiye’deki geleneklere uyum sağlayıp sağlayamadığı sorulduğunda kendi düğününden örnek vermiştir. Amerika’da görüncesi ve eşinin ve kendi ailesinin katıldığı ufak bir kutlama şeklinde gerçekleştirilmiş, düğünün Türkiye’de tekrarlanması konusu ise eşinin bunu reddetmesiyle gerçekleşmemiştir. Düğün olayını tamamen eşine bırakmıştır, ve bu konu da onun için çok fazla öneme sahip değildir. Eşinin ailesi nişanlılık aşamasında ve çocuklarının doğumunda geleneklere uygun olarak altın hediye etmiştir. M.K ilk etapta gelenekleri çok bilmediğini ve bu sebeple de beklenti içinde olmadığını belirtmiştir. Gelenekleri zamanla öğreneceğini ve bu konuda kendine baskı yapmak istemediğini belirtmiştir. M.K kayınvalidesinin evliliğinin ilk dönemlerinde daha fazla beklentiler içinde olduğunu ve daha fazla müdahaleci olduğunu ama zamanla eşinin annesinin bu konuda kendini geriye çektiğini ve o kendini çektikçe M.K kayınvalidesini mutlu etmek için bazı şeyler yaptığını, ve bu sayede de müthiş bir denge kurduklarını belirtmiştir. Kayınvalidesi ile çocuk yetiştirme konusunda farklı bakış açılarına sahip olduklarını belirtmiştir. Türk geleneklerinde büyüklerin çocuklarını aşırı giydirme ve aşırı yedirme eğilimi içinde olduğunu ve çoraplara, yeleklerle, terliklere, süveterlere özellikle de

örgüden yapılan kıyafetlere çok önem verildiğini belirtmiş ve kendi çocuklarının örgüden yapılan kıyafetlerden çok hoşlanmadıklarından bahsetmiştir. Eşinin de kendi yetiştiği ortamların bir yansıması olarak annesiyle aynı fikirde olduğunu ama bir şekilde orta yolun bulunduğunu belirtmiştir. Eve ayakkabı ile girmediklerini ve bu konuda bir sıkıntı yaşamadıklarını belirtmiştir. Türkiye’de en ilginç bulduğu gelenekler sorulduğunda Türkiye’de akrabalık ilişkilerinin çok iç içe olduğundan bahsetmiş ve sadece yakın ailenin değil, kuzenlerin ve hatta ikinci dereceden kuzenlerin bile aileye yakın olduğunu belirtmiş, bunun Amerika’da çok yaygın olmadığını anlatmıştır. Türkiye’de akrabalarla çok yakın ilişkiler içinde olduklarını, çocukların da akrabalara gittiğini onların da geldiğini ve bu durumdan da gayet hoşnut olduğunu belirtmiştir. Türk geleneklerine saygı duyduğunu belirtmiş, Amerikan geleneklerinden de hoşuna giden bazı noktaları hayatlarına eklediğini bunun da dinsel kökenlere dayanmadığını belirtmiştir. Örnek vermek gerekirse yılbaşında ağaç süslediğini, doğum günlerinde ve yılbaşlarında hediyeler aldığını anlatmıştır. Bunun da kendi ruh durumuyla uyumlu olduğunu söylemiştir.

Evlenmeden önce sünnet konusunu eşiyle konuştuğunu ve eşinin erkek çocukları olduğu takdirde sünnet yaptıracağını ve bu konuda olurunun olup olmadığı konusunda emin olmak istemiştir. Bu konuda okuduğunu ve erkek çocuklarının babaları gibi olmalarını istediğini belirtmiş, ama sünnet günü geldiğinde zorlandığını belirtmiştir. Ateist olduğunu ve din konusunu çocuklarıyla konuşmadığını belirtmiştir. Eşinin de çok fazla dine bağlı olmadığını ve din konusunun evlenmeden önceki en temel anlaşma konusu olduğunu belirtmiş ve eşinden bu konuda bir teminat aldığını belirtmiştir. Eşinin ailesinin dindar olduğunu, ramazanlarda oruç tuttuklarını ve beş vakit namaz kıldıklarını belirtmiştir. Dinsel konuları eşinin ailesinin önünde hiç açmadıklarını vurgulamıştır. Kayınpederinin arada sırada oğullarını camiye götürdüğünü ve bundan memnun olduğunu belirtmiş, Türkiye’de yaşadıklarından dolayı Türk geleneklerini bilmeleri gerektiğini düşündüğünü anlatmıştır. Onların İslam dinini anlatması konusunda ya da camiye götürmesi konusunda yani dini eğitim konusunda bir sıkıntı duymadığını ancak bu konularda zorlama söz konusu olmasının kabul edilemeyeceği bir şey olduğunu belirtmiştir. Din konusunda oğullarının kendilerinin karar vermesini istediğini belirtmiş, ama kimliklerinde otomatik olarak din hanesine Müslüman yazılmasına şaşırıldığını belirtmiştir. İleride dedesi gibi olmak istemesi durumunda onlara mani olmayacağını vurgulamıştır. M.K ya en zorlandığı geleneklerin ne olduğu sorulduğunda evlere misafir olma konusunda ve misafir kabul etme konusunda ilk etapta çok zorlandığını bunun da iki küçük çocuk sahibi olmasından kaynaklandığını belirtmiştir, ama şimdi alıştığını bunun da daha çok misafirlğe gelenlerle kayınvalidesinin ilgilendiğini bu çalışma temposunda buna çok fazla zaman ayıramadığını ama kayınvalidesinin yardıma ihtiyacı olduğunda ona yardımcı olduğunu anlatmıştır. En alışmadığı geleneğin hasta ziyareti olduğunu belirtmiş, acı içinde olan hasta bir insanın evinde dinlenmesi gerekirken bu kadar çok kişinin ziyarete gelmesinin anlamını çözemediğini belirtmiştir. Eşinin de onunla bu konuda hemfikir olduğunu belirtmiş ve kendi hastalığında da eşiyle kendisinin arasında kaldığını belirtmiştir. Türk gelenekleriyle kendi geleneklerinin benzerlikleri sorulduğunda çok fazla benzerlik olduğunu, bir araya gelmelerin, beraber yemek pişirmenin, yemek yemenin çok önemli olduğunu anlatmıştır.

M.K ‘nın babası Rus asıllı annesi Alman asıllıdır ve Rus kültürü ağır basmaktadır. Rus ve Türk geleneklerinde çok benzerlik olduğunu belirtmiştir. Kadının aileye hakim olduğunu ve karar verici merci olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Kendi çekirdek ailesinde ise önemli kararları ortak aldıklarını belirtmiştir. Türkiye’deki gelecekleri sorulduğunda burada uzun süreler yaşamayı planladığını belirtmiştir çünkü Türkiye’deki hayatından gayet memnun olduğunu belirtmiştir ve çocuklarının eğitimiyle ilgili bir değişiklik söz konusu oluncaya

kadar en az 10 yıl süreceğini ve Türkiye’de çok büyük değişiklik olmadığı sürece en az 10 yıl Türkiye’de kalmak istediğini anlatmıştır. Türkiye’deki okul ortamının güvenli olduğunu ve uyuşturucu, silah ve çete gibi problemlerin olmadığını belirtmiştir. Eşinin de on beş yıl boyunca Türkiye’den ayrı kaldığını ama burada mutlu olduğunu belirtmiştir ve eşinin ailesinin de pek çok konuda yardımcı olduğunu belirtmiştir. Türkiye’ye taşınmalarıyla eşinde bir konuda değişiklik gözlediğini belirtmiştir. Amerika’da iken eşinin kıyafetlerine ve gittiği yerlere hiç karışmadığını belirtmiş ama Türkiye’de bu konuda bir hassasiyet geliştirdiğini belirtmiştir. Eşiyle bu konuda uzlaştığını ve tartışma konusu haline getirmediğini belirtmiştir, bunun sebebinin de eşinin son derece mantıklı olmasına bağlamış ve örneğin bir alışveriş merkezinde şort giymediğini ama parkta şort giymesinin sorun olmadığını anlatmıştır. Ailesi için yabancı birisiyle oğullarının evlilik yapmasının sorun olup olmadığını sorulduğunda Türk erkeğin gönlüne girmenin çok kolay ama Türk annenin gönlüne girmenin çok zor olduğunu ama kendi durumunda çok zaman ve emek verilmesine rağmen bunu kendisinin başardığını belirtmiştir. Ama annenin gönlünü bir kez kazandığımızda cehennem gibi olan bir hayatın birden cennete dönebileceğini belirtmiş ve erkeği kazanmadan önce anneyi kazanmak gerektiğini vurgulamıştır.

Sonuç

Görüşüne başvurulmuş ikisi bekar ikisi evli dört kişiden alınan veriler doğrultusunda elde edilen sonuçlara göre bazı konularda ortaklıklara rastlanırken, bazı konularda farklılıklar ön plana çıkmıştır. Örneğin din konusunda görüşülen kişiler farklı düşüncelere sahiptir. L Türk bir kadınla evlenebileceğini ama bunun kadının Hristiyan olması koşuluyla mümkün olacağını anlatmıştır. B. Türk bir kadınla evlenebileceğini, ancak evleneceği kadının Müslüman da olsa Hristiyan da olsa çok fazla dindar olmaması gerektiğini söylemiştir. Bir Türk ile evli olan M ise ateisttir, ama çocuklarının sünnet olmalarına ve dedelerinin arada onları camiye götürmelerine müsaade etmiş, ileride Müslümanlığı seçmeleri durumunda bir rahatsızlık hissetmeyeceğini belirtmiştir.

Diğer bir ortak nokta da, görüşüne başvurulmuş dört kişiden dördünün de Türk insanların geleneksel misafirperverliğini farklı açılardan ele almalarıdır. Bekar bir Amerikalı olan B. Türkiye’ye gelmeden önce Türk insanların geleneksel misafirperverliğinin ve sıcak kanlılığı ile ilgili bilgi sahibi olduğunu ve bunun Türkiye’deki durumla örtüştüğünü belirtmiştir. Amerikalı, bekar L misafirperverlik kavramının kendi yetiştiği ortamla benzer olduğunu ve annesinin de tıpkı Türk bir anne gibi misafirlerini ağırladığını belirtmiştir. Bir Türk’le evli olan G ise eşiyile evlenmeden önce onları ilk ziyaretinde din değiştirmesi konusunda yoğun bir baskının yanı sıra onu bir misafir olarak dolma ve böreklerle ağırlamaya çalışmalarının ve yemek yemesi konusundaki ısrarlarını ilginç bulduğunu belirtmiş, onlardan istediğinin yemek değil saygı olduğunu anlatmıştır. Türk bir erkekle evli olan M ise Türklerin misafirlik konusundaki tutumlarına ilk aşamada alışmada zorlandığını belirtmiş, şimdi bu konuda ailesiyle ortak bir paydada anlaştıklarını ve bu konuda zevk bile aldığını belirtmiştir. Türkiye’deki akrabalık ilişkileriyle kendi kültürlerindeki akrabalık ilişkileri de görüşülen kişilerin ele aldığı ortak noktalardan biridir. B VE M kuzenleriyle çok yakın ilişkilere sahip değilken L geniş ailesi ve kuzenleriyle daha fazla vakit geçirdiğini söylemiştir. M Türkiye’deki insanların uzak sayılabilecek akrabalarla bile bu kadar yakın ilişkilere sahip olunmasına şaşırdığını belirtmiştir.

B ye göre Amerikan kültüründe ve Türk kültüründe yetişen insanların en belirgin farklarının Türk insanların ortaklaşacı bir yaşam tarzı benimsemesine rağmen Amerikalıların daha çok bireysel bir yaşam tarzı benimsemesidir. Türkiye ile şaşırdığı noktalardan en önemlisi eğer bir

arkadaş grubuna üyeysen insanların seni ailenin bir bireyi olarak kabul etmeleridir. Bu durumun insanların ekonomik anlamda da yardımlaşmasına yol açtığını ve iki hafta önce tanıştığı birinin ona kolayca borç para verdiğini belirtmiştir.

L de bu konuya değinmiş ve ortak arkadaşlar vasıtasıyla insanlarla samimiyetin daha da kolaylaştığını belirtmiştir. L'nin Türkiye'de 'arkadaşımın arkadaşısın' kavramı olduğundan ve ortak arkadaşlar vasıtasıyla aynı yakınlığın diğer insanlarla yakalanabileceğini belirtmiştir.

L Hristiyan ve Müslüman geleneklerinin benzerliklerinden bahsetmiştir. G de geleneklerden bahsetmiş, Nevroz ve Paskalya bayramının iki hafta arayla kutlandığını ve kutlama mantığının benzediğini belirtmiş, "bonfire night" isimli İngiliz kutlamalarında da Nevroza benzer şekilde ateş ögesinin olduğunu anlatmıştır. M de Türk geleneklerine saygı duyduğunu belirtmiş, Amerikan geleneklerinden de hoşuna giden bazı noktaları hayatlarına eklediğini bunun da dinsel kökenlere dayanmadığını belirtmiştir. Örnek vermek gerekirse yılbaşında ağaç süslediğini, doğum günlerinde ve yılbaşlarında hediyeler aldığını anlatmıştır. Bunun da kendi ruh durumuyla uyumlu olduğunu söylemiştir.

Varılan sonuca göre yaşanan coğrafyanın bireylerin bakış açılarına etkisi büyüktür ve aynı ülke içinde de yetişmeler de yöresel farklar bireylerin algılarında farklılıklara sebep olmaktadır. L ve B ve M aynı ülkeden olmalarına rağmen yaşadıkları bölgenin özelliklerine bağlı olarak ortaklaşacı ve bireysel yaşam konusunda olduğu gibi eş seçiminde aynı dinden olma konusunda olduğu gibi farklı fikirlere sahiptir. Üç Amerikalı içinde çok dindar olan da ateist olan da orta derecede dini hassasiyeti olan da vardır. Bu her ülke için geçerli olabilecek bir durumdur. Medeni durumun kültür edinimine önemli bir etkisi olması görüşmelerimizden çıkan diğer bir sonuçtur. Bekar olan L ve B Türk geleneklerine ayak uydurmaya gayret etseler de istemedikleri durumlardan uzak durma şansına sahip olduklarını belirtmişlerdir. Ne var ki Türklerle evli olan G ve M cinsiyetleri ne olursa olsun eşlerinin aile ortamlarına uyum sağlamak için daha fazla gayret sarf ettikleri ve eşleri ve eşlerinin aileleri ile ortak bir paydada bulunmaya gayret ettikleri açıktır. Bu da kültür ediniminde medeni durumun yarı zorunlu bir hal almasının bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

- B,W (2016) 1988 tarihinde A.B.D de doğmuştur ve üniversite mezunudur. Görüşme tarihi 29.08.2016dır. Görüşme kayıtları ve çözümlenmeleri Ş.S nin özel arşivindedir.
- G,H (2016) 1987 tarihinde İngiltere'de doğmuştur ve üniversite mezunudur. Görüşme tarihi 29.08.2016dır. Görüşme kayıtları ve çözümlenmeleri Ş.S nin özel arşivindedir.
- L,S (2016) 1990 tarihinde A.B.D de doğmuştur ve üniversite mezunudur. Görüşme tarihi 29.08.2016dır. Görüşme kayıtları ve çözümlenmeleri Ş.S nin özel arşivindedir.
- M,K(2016) 1970 tarihinde Kazakistan'da doğmuştur ve üniversite mezunudur. Görüşme tarihi 02.09.2016dır. Görüşme kayıtları ve çözümlenmeleri Ş.S nin özel arşivindedir.
- Brooks, N. (1994). Language and language learning. (2nd edition). New York:Harcourt Brace Jovanovich.
- CEF. (2001) Common European Framework of reference for languages:learning, teaching, and assessment. Cambridge University Press
- Chastain, K. (1988). Developing second language skills:theory and practice. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- Hinkel. (1999). Culture in second language teaching and learning. Cambridge: Cambridge University Press

Ek 1.

Görüşme Soruları

1. When and why did you come to Turkey? How long have you been living here? Did you live in other parts of Turkey? How long?
2. Did you make prior investigations before you came here? If so from which sources?
3. What were your thoughts about Turkey before you came here? Were you prejudiced?
4. How did your family react to your decision of moving here?
5. What are the primary reasons for living here?
6. Did you find it easy to adapt to the traditions in Turkey?
7. Which traditions do you find the most interesting? Why?
8. Which traditions do you find the most challenging? Why?
9. Are there any similarities between the traditions in your country and Turkey?
10. What are your future plans concerning your life in Turkey? What are the factors that determine your decision?

Tanju OZANOĞLU (Folklor Arş.)
Kültür Ve Turizm Bakanlığı
tanju_ozanoglu@hotmail.com

Burdurlu Mahalli Sanatçı Hafız Rıza Yağız ve Yörede Okunan Gurbet Havaları

Rıza Yağız 1941 yılında Burdur merkeze bağlı Bozluca nahiyesinde doğmuştur. İlkokul 3. sınıfta hafızlığa başlamış ilkokul bittiğinde yaşının küçük olmasından dolayı öğretmen okuluna kaydını yaptıramamış, Antalya ilinde imam hatibe devam etmiş burada faaliyet alan saz gurubunda yöre türkülerini icra etmiştir. İmam hatip 4. sınıfa geldiğinde ailesinden habersiz TRT Ankara Radyosunun açtığı sınava girmiş ve birincilikle kazanmıştır, ancak yaşı küçük olduğu ve ailesi de onay vermediği için Ankara Radyosuna devam edememiş ve imam hatibi bitirmiştir. Mezun olduktan sonrada 1957-1958 yılları arasında imamlık yapmış ve 1959 yılında imamlığı bırakmıştır. 1961 yılında askere giden Rıza Yağız sesinin güzelliğinden dolayı garnizon komutanlığında türkü söylerken aynı garnizonda İstanbul radyo sanatçısı Ahmet Üstün ile repertuar çalışması yapmış askerliğini tamamladıktan sonra memleketine dönmüştür.

1963 yılında Antalya Radyosu sınavını kazanarak bir buçuk sene devam etmiş, ancak anne ve babasının kendisine tavır alması özellikle annesinin sütümü helal etmem sana sözü ile radyoyu bırakarak tekrar imamlığa dönmüştür. Burdur merkeze bağlı Yeşilova köyünde imamlığa başlamış ancak bağlamayı da bırakmamıştır, görev aldığı köy iki ayrı mahalleden oluşmaktadır. Camiye hiçbir cemaatin gelmemesi üzerine, köyde yaşayan cemaatin içine girmiş önce köy içindeki birbiri ile küs olan iki mahalleyi barıştırmış, daha sonra cemaate eğer camiye gelip beraber namaz kılsak, akşam kahvede yöre türkülerini söyleyeceğini beyan ederek farklılığını göstermiştir. Kısa sürede güzel sesi ile kuran okuduğundan dolayı hem camiye doldurmuş hem de yöre ağzı ile söylediği türkülerle ilgili çok geniş bir dinleyici kitlesine sahip oluşmuştur. Rıza Yağız namazdan sonra kahvede saz çalıp herkesi oynatıyor diye Burdur müftülüğüne şikâyet edilmiş, ileriki zamanlarda gazetede haber yapılmış her olumsuzluklara rağmen dönemin başbakanı tarafından desteklenerek yöntemini devam ettirmiştir. Ancak bulunduğu köyde gençler muziplik yaparak Ali adında akli yerinde olmayan birini minareye çıkartıp türkü söyletmeleri ve Hafız Rıza Yağız minarede türkü söylüyor dedikodusu ile Hasanpaşa köyüne sürülmüş, abisinin ölümü ve babasının imamlığı bırak benim yanımda kal sözü ile belediyede zabıta'dan sicil memurluğuna kadar uzayan serüvene girmiştir. Sanat hayatındaki başarısı ile Almanya'ya davet edilmiş burada 2 sene müzik hayatını devam ettirdikten sonra anne ve babasının bakıma ihtiyacı olduğunu duyarak tekrar Burdur'a dönmüş onlar ölene kadar hem bakmış hem müzik hayatını Burdur'da sürdürmüştür.

Rıza Yağız Gurbet havalarını en iyi icra eden mahalli sanatçı olarak bilinmektedir. Sanatçı gurbet havalarını gırtlak ve okuma usulüne göre şöyle sınıflandırmaktadır, a) Seferi gurbetler b) Hasretlik gurbetler c) Efe'si gurbetler.

Hafız Rıza Yağız babasından duyduğu ve kendisine birçok gurbet havasını geleneksel biçimde okuyan ve kuşaklararası aktarımı sağlayan önemli ve son mahalli sanatçılardan birisidir. Uzun havalar geçmişten buğuna usta çırak ilişkisi ile aktarılmıştır, uzun havaların notaya alınması zor ve alınsa bile notadan okuması gerçek duyguyu ve tavır özelliğini aktaramamaktadır, son zamanlarda geleneksel olarak icra eden bu tür sanatçılar gitgide azalmaktadır. Bu tür sanatçılar üniversitelerin ilgili bölümlerinde muhafaza edilmeli, korunmalı ve çırak yetiştirmesi için özendirilmelidirler. Bu geleneği sürdürebilmek için ileriki nesillerde yöre ezgileri okuyacak sanatçılar ve eğitimcilerin bu tür sanatçıların kayıtlarını dinleyerek duyarak aktarımı sürdürmesi gerekli görünmektedir.

Anahtar Kelimeler:Gurbet havaları, mahalli sanatçı Rıza Yağız.

A Local Artist Hafız Rıza Yagiz from Burdur and the Local Gurbet Folksongs

Rıza Yağız was born in Bozluca district of Burdur, in 1941. He started to be a *hafiz* while he was at 3rd grade and he went to *Imam Hatip* (a religious vocational school) in Antalya province

because he was under age for a teaching school when he finished the primary school. In this school, he performed local folk songs in the *saz* band of the school. When he was at the 4th grade of Imam Hatip School, he entered the exams of TRT Ankara Radio and he passed the exam ranking first but he could not go to Ankara Radio because he was underage and his parents did not let him. So he finished Imam Hatip School. After graduation, he was an imam between the years of 1957-1958 and he quited in 1959.

While Rıza Yağız who went into the army in 1961, was singing songs at garrison command due to his beautiful singing voice, he also prepared repertoire with an Istanbul radio artist Ahmet Üstün at the same garrison and he went back to his home town after he finished his military service.

In 1963, he passed the exam of Antalya Radio and he went there for a year and a half but he quited the radio because his parents came out against this and he went back to being an imam. Since there is no community coming to the mosque, he got into the community of the village, firstly he reconciled two offended neighbor hoods of the village and then he showed his difference by telling them if they come to the mosque and perform their prayer together, he would sing local folk songs at the coffeehouse of the village in the evening. In a short time, he enabled the mosque to be filled with people because he read Qur'an with his beautiful voice and at the same time with the folk songs he sang in the local dialect, he had wide audience. Rıza Yağız was reported to the Burdur Office of Mufti because he was playing *saz* after the prayer and make people dance, and later on he was on a newspaper. Despite all the misfortune, he was supported by the presedent of the period. But the young people of the village, made someone sing a song on the minaret of the mosque and then Hafız Rıza Yağız was exiled to the village of Hasanpasa on the ground that he was singing songs on the minaret. With the death of his big brother and his father's call for him to leave being an imam and stay with him, he had many different jobs from municipal police to recordership.

Thanks to his achivements in his art life, he was invited to Germany. After 2 years in the music business here, he went back to Burdur because he heard his parents needed care. he went on his music career in Burdur and he cared for them until they died.

Rıza Yağız was known as the best local artist who performs the *Gurbet folk songs*. The artist categorised the gurbet songs according to gırtlak and okuna *usuls* (rhythmic cycle); a) Seferi gurbetler, b) Hasretlik gurbetler c) Efe'si gurbetler...

Hafız Rıza Yağız is one of the important and the last local artists, who traditionally sings a lot of gurbet songs which belong to him or he heard from his father. He also enable them to pass down. *Uzun hava* (unmetered folk songs), has been passed down via master-apprentice relationship from past to present. These songs are hard to notate and even if they are notated, to read the notes cannot reflect the real emotion and *tavır* (individual practice) characteristics. Lately, artists who traditionally performs has been decreasing more and more. These kind of artists should be protected by the related departments of universities and be encouraged to train apprentices. To maintain the tradition, artists and trainers who will perform the local melodies in future generations should listen and hear the records of these kind of artists and should continue the process of passing down.

Key Words:The local Gurbet Foklsongs, a local artist hafız Rıza Yağız.

Rıza Yağız 1941 yılında Burdur merkeze bağlı Bozluca nahiyesinde doğmuştur., ilkokul 3. sınıfta hafızlığa başlamış ilkokul bittiğinde yaşının küçük olmasından dolayı öğretmen okuluna kaydını yaptıramamış, Antalya ilinde imam hatibe devam etmiş burada faaliyet alan halk müziği gurubunda yöre türkülerini icra etmiştir. İmam hatip 4. sınıfa geldiğinde ailesinden habersiz TRT Ankara Radyosunun açtığı sınava girmiş ve birincilikle kazanmıştır, ancak yaşı küçük olduğu ve ailesi de onay vermediği için Ankara Radyosuna devam edememiş ve imam hatibi bitirmiştir. Mezun olduktan sonrada 1957-1958 yılları arasında imamlık yapmış ve 1959 yılında imamlığı bırakmıştır.

1961 yılında askere giden Rıza Yağız sesinin güzelliğinden dolayı garnizon komutanlığında türkü söylerken aynı garnizonda İstanbul radyo sanatçısı Ahmet Üstün ile repertuar çalışması yapmış askerliğini tamamladıktan sonra memleketine dönmüştür.

1963 yılında Antalya Radyosu sınavını kazanarak bir buçuk sene devam etmiş, ancak anne ve babasının kendisine tavrı alması özellikle annesinin *sütümü helal etmem* sana sözü ile radyoyu bırakarak tekrar imamlığa dönmüştür. Burdur merkeze bağlı Yeşilova köyünde imamlığa başlamış ancak bağlamayı da bırakmamıştır, görev aldığı köy iki ayrı mahalleden oluşmaktadır. Camiye hiçbir cemaatin gelmemesi üzerine, köyde yaşayan cemaatin içine girmiş önce köy içindeki birbiri ile kūs olan iki mahalleyi barıştırmış, daha sonra cemaate eğer camiye gelip beraber namaz kılırsak, akşam kahvede yöre türkülerini söyleyeceğini beyan ederek farklılığını göstermiştir. Kısa sürede güzel sesi ile kuran okuduğundan dolayı hem camiyi doldurmuş hem de yöre ağzı söylediği türkülerle ilgili çok geniş bir dinleyici kitlesine sahip olmuştur. RızaYağız namazdan sonra kahvede saz çalıp herkesi oynatıyor diye Burdur müftülüğüne şikâyet edilmiş, ileriki zamanlarda gazetede haber yapılmış her olumsuzluklara rağmen dönemin başbakanı tarafından desteklenerek yöntemini devam ettirmiştir. Ancak bulunduğu köyde gençler müzip'lip yaparak Ali adında akli yerinde olmayan birini minareye çıkartıp türkü söyletmeleri ve Hafız Rıza Yağız minarede türkü söylüyor dedikodusu ile Hasanpaşa köyüne sürülmüş, abisinin ölümü ve babasının imamlığı bırak benim yanımda kal sözü ile belediyede zabıta'dan sicil memurluğuna kadar uzayan sürüvene girmiştir. Sanat hayatındaki başarısı ile Almanya'ya davet edilmiş burada 2 sene müzik hayatını devam ettirdikten sonra anne ve babasının bakıma ihtiyacı olduğunu duyarak tekrar Burdur'a dönmüş onlar ölene kadar hem bakmış hem müzik hayatını Burdur'da sürdürmüştür.

Rıza Yağız Gurbet havalarını en iyi icra eden mahalli sanatçı olarak bilinmektedir. Sanatçı gurbet havalarını gırtlak ve okuma usulüne göre şöyle sınıflandırmaktadır, a) Seferi gurbetler b) Aşk,hasretlik gurbetler c) Efe'si gurbetler..

Hafız Rıza Yağız babasından duyduğu ve kendisine birçok gurbet havasını geleneksel biçimde okuyan ve kuşaklararası aktarımı sağlayan önemli ve son mahalli sanatçılardan birisidir.

Gurbet Havası

Gurbet havası; Türklerin Anadolu'ya gelmesi sırasında Avşar Oymaklarının yerleştiği, teke yöresi olarak da bilinen Antalya, Isparta, burdur, Denizli, Muğla yöresinde yaygın olarak seslendirilen ve yaşatılan uzun havalara verilen isimdir. Gurbet sözcüğü Türkçe sözlük (1992:577) te; Doğup yaşanılmış olan yerlerden uzak yer olarak açıklanmaktadır.

Gurbet havaları adından dolayı konuları gurbet ve ayrılık olduğu anılmamalıdır. Yaşamdaki her olay gurbet havalarının konusu olabileceği gibi sözlerde genellikle; ayrılık, yurt ve sevgili özlemi, gurbette kalanın derdi ve gurbet yolu gözleyenlerin hasreti, özlemi dile getirilmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak meydan Larousse(1985:393) da şöyle denmektedir.

“ *Turfan yazmaları*” arasında bulunan en eski Türkçe şiir örneklerinden birinde, çocuklardan ve ailesinden ayrılan gençlerin, bağlı oldukları beyin yanından ayrılan yiğitlerin gurbetteki duyguları anlatılır.

Sözleri anonim olan gurbet havalalarının dizelerinin belli bir hece ölçüsü bulunmamakta, sözleri arasında de, of, hey, beyler of, aman, aman of, vb hasret, gurbet aşk özlem nedeniyle oluşan sıkıntıyı belirten katma sözler kullanılmaktadır.

Konu yada ezgi dizisine göre, Avşar Beyleri, Tekelioğlu, Ali Bey, Taş Kesigi, Güllük Dağı, Ümmü havası, Kerem Havası, Garip Havası gibi isimler almıştır.

Gurbet havalalarına sipsi, kaval, zurna, eşliğinde icra edilmektedir. Dizi kalıpları genel olarak Hüseyini ve Kerem ayağıdır. Bunun yanında gurbet havaları içinde sayılan Avşar Beyleri havası' Avşar boyuna ve beylerine karşı beslenen yüksek sevgi ve saygının ifadesi olan uzun hava biçimindeki türkülerdir.¹

Avşar Beylerinden başka olarak Tekelioğlu Teke beylerine beslenen saygı ve sevginin ifade edildiği şiirle seslendirilen ezgi². bu iki havanın özel bir düzende (avşar düzeni, bağlama düzeni) kendine özgü çarpma ve tarama tezene (mızrap vuruşu ile her çeşit bağlamayla çalınır söylenir.

Gurbet havalalarının konusu olabileceği gibi sözlerde genellikle; ayrılık, yurt ve sevgili özlemi, gurbette kalanın derdi ve gurbet yolu gözleyenin hasreti, özlemi dile getirilmektedir. Sözleri anonim olan gurbet havalarının dizelerinin belli hece ölçüsü bulunmamakta, sözler arasında de, of, hey, beyler of, aman , aman of, vay,vay efendim gibi hasret, gurbet ve özlem nedeniyle oluşan sıkıntıyı belirten katma sözler kullanılmaktadır

Isparta, burdur, Antalya ve Muğla gezi notlarında gurbet havalalarının çok sesliliği ile ilgili görüşlerini şöyle aktarmaktadır.³

“ Saz veya kemane, melodiye çeşitli armonik aralılar ve çok dikkat ve hayreti çeken bir çok seslilikle refakat ederler. Elmalı'da bir halk sanatkarı, curasıyla, söylenen melodiye iki sesli bir refakat yaparken bir alt seste uzun bir yedinci derece pedalı tuttu, sonra tekrar perdesini işittirdi. Çok sesli refaketlerde, sazların düzenleri icabı olarak da, bazen bariz ve açık desenler kolayca takibe dilmektedir.”

Konu yada ezgi dizisine göre, Avşar Beyleri, Haydülen veya Tekelioğlu, Çingirçingir, Ali Bey, Taş Kesigi, Güllük Dağı, Ümmü Havası, Kerem Havası, garip Havası, gibi isimler almaktadır. Gurbet havalalarına sipsi, kaval, zurna, cura, kabak kemane ve bağlama eşlik etmektedir. Dizi yapıları genel olarak Hüseyini ve Kerem ayağında olan gurbet havalarından sonra çok kere kırık havalara ya da oyun havasına geçilmektedir.

Gurbet havaları; ayrı kalıp dizilerde olmak üzere, iki ana gurupta yorum gösyermektedir.⁴

“Birincisi Taşkesiği⁵ ağız dediğimiz yorumdur. Ağız ile gurbet havaları; pes-kalın seslerden başlayarak dik-ince seslere doğru seyreder ve karar seslere yaklaştıkça yeniden pesleşir ve başladığı yere karar kılar. Diğer yorum ise, dik –ince seslerden başlayıp, pes seslere doğru seyreder ve diznin, pes-kalın sesinde karar kılar.”

Gurbet havaları içinde sayılan Avşar Beyleri havası “Avşar Boyu'na ve beylerine karşı beslenen yüksek sevgi ve saygının ifadesi olan uzun hava biçimindeki türkülerdir.

Burdurlu Rıza Yağız Gurbet havalalarında aşk sevda konularına fazla yer verilmediği Anonim özelliği gösteren havalardan örnek olarak;

Salınıp gelip Gelir gelin

Salınıp gelip gelir gelin yayla yolundan

Zekat vermez misin aman gelin ince belinden

Korkmaz mısın a gelin ayrılıktan ölümden

¹ (Özbek 1998:5)

² (Özbek 1998:182)- İyioz (81999:174)

³ (Yönetken 1966;122)

⁴ Çine (1989)

⁵ Taşkesiği, Korkuteli dolaylarında bir yayla ve yerleşim yeri.

*Seviler mahşere kaldı a kömür gözlüm
Garmı yağmış karamanın üstüne
Bilmem şu feleğin bizim ile kasti ne*

*Bülbül yuva yapmış a gelin top zülufunun üstüne
Çok salınma gelin zülüflerin bozulur.*

Seferi havaları 'da Gurbet havalarında önemli bir yeri vardır, örnek olarak Güllük Dağı: Bu gurbet havası Antalya ilinin Güllük dağı ve Beydağ'ında geçmiş, bir rivayete göre 500-600 sene önce dört yiğidin bir orduya bedel geldiği olayından gelişerek yakılmıştır.

Güllük Dağı

*Güllük dağın başındada koyun yayılır.
Akşam olurda evlerine dağılır.
Yâri de güzel olanda ilk akşamdan sarılır.
Yaride çirkin olanda mevlasına darılır.
Beydağım.*

*Güllük dağındandır bizim yurdumuz
Bir dağılır da bir toplanır ordumuz
Bir orduya bedel gelir dördümüz
Arkam Allah kalem sensin bey dağı
Seyre geldim Güllük Dağı Bey dağı*

Yine yörede çok eski bir geçmişi olan Urum kızı geleneksel gurbet havalarını temsil etmesi bakımından önemlidir. Urum kızı Antalya Korkutelili Fahrettin Çelik e mal edilse de bu türkünün çok daha geçmişi vardır.

Urum Kızı

*Ne bakarsın urumkızı kaleden
Sat kendini kurtar beni beladan
Ne güzel yaratmış seni yaratan sevdiğim off
Ya Bende seni yaratanın kuluyum ah*

*Seher yeri eser eser kesilmez
Güzellerin gam sözüne küsülmez ah ah
Güzeli sevmek ile yiğit asılmaz a beyler of
Ya severim güzelide korkma beyler ölümden sevdiğim*

*Yüksek yüksek haneylardan bakarsın
Ak gerdanı bana nisbet açarsın
Gelin oldun diye benden kaçarsın
Kız iken sevdiğim a sen değilmişim ağızı yar*

<u>Yöre</u>	<u>Ezgi Adı</u>	<u>Kaynak Kişi</u>	<u>Türü</u>
BURDUR	Ağamın Bindiği Arap Atıdır.	Mustafa Kara	Gurbet Havası
BURDUR	Ali Beyim Taş Başında Oturur	Salih Urhan	Gurbet Havası
BURDUR	Bir Gelin Gördüm harman Yerinde	Fevzi Burdurlu	Gurbet Havası
BURDUR	Bir Güzel Gördüm Harman yerinde	Alaatin Atasoy	Gurbet havası
BURDUR	Bizim Bu yaylalarımızın Menekşesi	Mustafa Kara	Gurbet-Boğaz Havası
BURDUR	Bizim Bu Yaylalarımızı Altın Oluklu	Allatin Atasoy	Gurbet havası
BURDUR	Çıktım Gurbet Ele Geri Gelinmez	Ahmet Yamacı	Gurbet Havası
BURDUR	Damlamasın Sarı Çamdan Katıran	Selma Bedir	Gurbet Havası
BURDUR	Eklemedir Şu Burdurun Dağları	Alaattin Atasoy	Gurbet Havası
BURDUR	Gönül Sen Bir Padişahın Otursaydın	Hüseyin Kayhan	Gurbet Havası
BURDUR	Gurbet ellerinde Yastığım Taş Oldu	Hüseyin Kayhan	Gurbet havası
BURDUR	Güllük Dağının başında Koyun Yayılır	Rıza Yağız	Gurbet Havası
BURDUR	Gündüz Beyleri Bölük Bölük geldiler	Fevzi Burdurlu	Gurbet Havası
BURDUR	Sürmeli keklğim Suya	Hüseyin Kayhan	Gurbet Havası
BURDUR	Yağlamışlar Söğütlerin Dalını(Ümmü)	Saffet Uysal	
BURDUR Beyköy	Atıverin Urganımı Deveye	Emin Şener	Ağıt
BURDUR Kozacı	Aklı Basma Giymiş Boylu Boyunca	Şakir Özyurt	Gurbet Havası
BURDUR Tefenni	Gümüslü Cezvelerim Gaynar Ocakta	Mustafa Kara	Tekelioğlu Gurbet H.
BURDUR Tefenni	Gelin Senin Zülüflerin Eğilmez	Mustafa Kara	Gurbet Havası
BURDUR Tefenni	Yüce Dağ Başında Kubbeli Hamam	A.Ali Selçuk	Gurbet Havası
BURDUR	Çingir Çingir Öter Yaylanın Daşı	Ali Urhan	Gurbet Havası
BURDUR Yeşilova	Sabah Namazında Kavuştum Ben Bir	Mustafa Kızılhan	Gurbet Havası
BURDUR Dirmil	Sizin yaylanızın şalbaları Kurumuş	Kadir Türen	Gurbet Havası
BURDUR Kozacı	Yalbir Yalbir Yanar Yaylanın Taşı	Faruk İnce	Gurbet havası

Sonuç:

Uzun havalar geçmişten buğuna usta çırak ilişkisi ile aktarılmıştır, uzun havaların notaya alınması zor ve alınsa bile notadan okuması gerçek duyguyu ve tavır özelliğini

aktaramamaktadır, son zamanlarda geleneksel olarak icra eden bu tür sanatçılar gitgide azalmaktadır. Bu tür sanatçılar üniversitelerin ilgili bölümlerinde muhafaza edilmeli, korunmalı ve çırak yetiştirmesi için özendirilmelidirler. Bu geleneği sürdürebilmek için ileriki nesillerde yöre ezgileri okuyacak sanatçılar ve eğitimcilerin bu tür sanatçıların kayıtlarını dinleyerek duyarak aktarımı sürdürmesi gerekli görünmektedir.



Resim -1 Gurbet Havalarnın İcra Edildiği Bölgeler



Fotoğraf- 2 Burdurlu Hafız Rıza yağz

Band ses bilgileri ve fotoğraf Kültür ve Turizm bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Bilgi ve Belge merkezinden temin edilmiştir.

KAYNAKÇA

AnaBritannica; 1986 Tufan metinleri, Uygurca belgeler

Çine Hamit ; 1989 *Burdur dan Damlalar*, izmir

Gazimihal M.Ragıp; 1954 'Uzun Hava' *Türk Folkloru Araştırmalar Dergisi*, Kültür bakanlığı yayımları, III.56:883

Anadolu’da Alkarısı/Al Basması İnançına Psikanalitik Bir Yaklaşım

Bu sunumun amacı, Anadolu’da halk arasında lohusalara musallat olduğuna inanılan kötü ruh olan Alkarısı ya da Al basmasını psikanalitik açıdan çözümlemeye çalışmaktır.

Yaşamın üç önemli eşiğinden ilki olan doğum; çevresinde birçok inanç, adet, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlemleri barındırmaktadır. Bunun sebebi, halk inanmasına göre insanlar tüm geçiş dönemlerinde olduğu gibi doğum olayında da zararlı dış etkilerle ve doğaüstü kuvvetlerden gelen tehlikelerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu tehlikelere karşı koymak için de birtakım dinsel büyüsel pratiklere başvurmaktadır. Alkarısı ya da Al basması inancı da doğum pratikleri çevresinde oluşmuş Türk inançlarından birisidir. Alkarısı, lohusalara ve atlara musallat olduğuna inanılan yaratıktır. İnancın temeli Şamanizm’e kadar uzanmaktadır. Lohusalara musallat olduğuna inanılan bu kötü ruh çoğu zaman bir kadın kılığında tarif edilmekte ve şayet loğusa yalnız bırakılırsa onun ciğerini çıkarmak veya üzerine oturup onu nefessiz bırakmak suretiyle öldürdüğüne, eğer loğusa evde yalnız bırakılacaksa yanına eşinin ceketi, şapkası veya bir demir parçası konularak alkarısının zarar vermeyeceğine inanılmaktadır. Psikanalitik kurama göre anne olmak bağımsız kendiliğin bir kaybıdır ve ayrıca gebeliğin bitişi fetusla olan yakınlığın yitilmesi olarak acı vericidir. O nedenle Alkarısı inancı lohusanın ilk kırk gününü anlamak ve yorumlamak çok önemlidir.

Bu bildiriye, psikanalist Ernest Jones’un folklorun bilinçdışında bastırılmış bulunan düşünce ve duyguların kültürel dış vurumu olduğu görüşü temel alınarak Anadolu örneklemleri üzerinden alkarısı inancı irdelenerek ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alkarısı, Al basması, psikanaliz

A Psychoanalytic Approach to the Faith in “Alkarısı / Al Basması” in Anatolia

The purpose of this presentation is to analyze the evil spirit called “Alkarısı” or “Al basması” which is believed to bring death and/or illness to the women who just have a baby from the psychoanalytic perspective.

The birth which is the first of the three important transition period of life contains many beliefs, customs, ceremonies, rituals, religious and magical process. The reason for this, as in all transition events in the birth human is exposed to various threats. In order to fight against danger, people perform religious and magical acts in a particular ways. “Alkarısı” or “Al basması” is one of the Turkish beliefs in Anatolia formed around the birth practices. “Alkarısı” is the bad spirit which haunts new mother with her new born baby as well as horses. The basis of this faith goes back to shamanism. This evil spirit is described in the guise of women and it is believed that she kills the new mother by removing the lungs or by sitting on her chest. If the new mother is alone at home her husband’s jacket or his hat or a piece of iron are accompanied with her. According to psychoanalytic theory being a mother is a loss of independent self and the end of pregnancy is painful because of the loss of togetherness with the fetus. Therefore it is very important to analyze this belief in order to understand the first fourty days of the new mother.

This paper is based on the opinion of the psychoanalyst Ernest Jones which defines folklore as a cultural outcome of the repressed thoughts and feelings. The faith in “Alkarısı” in Anatolia is analyzed according to this psychoanalytic view.

Key Words: Alkarısı, Al basması, evil spirit, psychoanalysis.

“Daha önceleri Türkiye’nin muhtelif coğrafi bölgelerine ait tespit etmiş olduğumuz aynı cins folklor belgeleri ile Amasya’nın kiler arasında şaşılacak bir benzerlik olduğunu gördük. Alkarısı pratiği, Anadolu’nun birbirinden uzak köşelerinde hemen hemen aynı motifleri ihtiva ederek yaşamaktadır”

Orhan Acıpayamalı

Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü

“Psikanaliz, düş ve masal gibi hayal gücü ürünlerindeki biçim değişikliklerinin izlediği teknik yolların nasıl bulgulanacağını, düş ve nevrozlar konusundaki çalışmalarla göstermiş, beri yandan pek çok mitin ilk anlamlarından uzaklaşmasına yol açmış etmenleri de gün ışığına çıkarmanın üstesinden gelmiştir”

Sigmund Freud
Psikanaliz Üzerine

2015-2016 güz döneminde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı yüksek lisans programında Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz’in verdiği “10015028 Popüler Kültür” dersinde dönem boyunca popüler kültüre Joseph Campbell’ın Jungcu mitoloji perspektifinden bakarak masal, mit ve inançlardaki motiflerin gizemlerini psikanalitik bakış açısıyla tartışıp, bu motiflerin arkasındaki arketipleri çözümlenmeye çalışmıştık. Kişisel olarak benim zihnimi kurcalayan sorulardan biri masallardaki devlerin, ejderhaların veya inanç dizgilerimizdeki alkarısı/albasması’nın neden her yerde, çeşit çeşit kılığın altında birbirine bu denli benzediği idi. Bu düşüncelerden hareketle, bu çalışma için Türkiye’nin farklı coğrafyalarında benzer uygulama, ritüel geleneklerle, yaratılan alkarısı/albasması inancı psikanalitik bir yaklaşımla ele alınarak; Çorum, Tekirdağ, Ordu, Kayseri ve Amasya illerinde 2003-2015 yılları arasında yapmış olduğum alan araştırmaları sonuçlarından elde edilen örnekler ile literatür çalışmaları sonucu elde edilen veriler üzerinden genel bir değerlendirmeye gitmeye çalışacağım.

19.yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olan psikanalitik kurama göre;

“Bilinçdışı kavramı; çocukluk döneminde kişiye acı, ıstırap veren veya toplum tarafından ayıplandığı düşünülen duygu, istek, düşünce ve dürtülerin bastırılması sonucu oluşur ve bastırılmış olan bu yaşantılar kendini açıktan açığa ifade edemediği için rüya, hayal, fantezi ve dil sürçmeleri şeklinde kendini simge ve sembollerle açığa çıkarır” (Dinler, 2015: 127).

Bu alıntının da gösterdiği gibi birey aslında bir nevi düdüklü tencerenin sibobu gibi kendini bilinçdışının birçok anlam yüklediği farklı sembollerle rahatlatmış olmaktadır.

Psikanalitik kuramın, halkbiliminin pek çok alanında başarı ile uygulanmış olmasına rağmen; alkarısı/albasması inancı, uygulamaları, gelenekleri ve ritüelleri ile ilgili olarak ortak bir çalışmada yer almadığı görülmüştür. Bu nedenle bu çalışma psikanalitik kuram çerçevesinde konuyu ele alarak bir ilk olmaktadır. Nitekim psikanalitik folklor alkarısı/albasması inancının oluşumunu açıklamaya yardımcı olabilecek bir kuramdır. Yaratılan bu inanç kaynağını lohusanın ruh halinden dolayısıyla bilinçdışından almaktadır.

İnsanların ortak yanları kültürlerde dışa vurulmaktadır. Onlar, bizim yüzlerce yıllık birikimlerimizdir. Örneğin albasması/alkarısını anlamak ve onunla başa çıkmak için Anadolu’nun farklı coğrafi bölgelerinde tespit edilen albasması/alkarısı’nın tanımı çok az farkla hemen hemen aynıdır. Nitekim Pablo Picasso ve Henri Matisse’in sanatının, Sigmund Freud ve Carl Jung’un çalışmalarının etkisiyle, bütün mit ve destanların, toplumsal, kozmolojik ve ruhsal dünyayı açıklamaya yönelik evrensel insan çabasının kültürel dışavurumları olarak birbirine bağlandığını ortaya koyan bir kuram geliştiren ve bu sayede mitler üzerine farklı bakış açısı ve çalışmalarıyla tanınan Amerikalı yazar, editör ve öğretmen Joseph Campbell’ın *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı çalışmasında konuyla ilgili olarak yaptığı şu tespiti önemlidir; “(...) fakat düşte biçimler düş görenin kendine özgü sorunlarıyla tuhaflaşmıştır, mitte ise belirtilen sorunlar ve çözümler bütün insanlık için dolaysızca geçerlidir” (Campbell: 2013; 30).

Alkarısı/Albasması

İnsan yaşamının üç önemli geçiş döneminden ilki olan doğum, yalnızca anne ve babayı değil; aileyi, akrabaları ve hatta tüm sülaleyi ilgilendiren bir olaydır. Geçiş dönemleri bir anlamda

bir durumdan başka bir duruma geçme, bir statüden başka bir statüye veya birden fazla statüye geçme, birçok rol değişimi ve aynı zaman da yeni roller edinme anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla bu geçiş dönemleri yeni bir dünyaya açılan bir kapı görevi görmekte, etrafında da birçok tören ve pratik şekillenmekte; bu uygulamalara da kısaca “geçiş törenleri” denmektedir. Geçiş törenleri terimini ortaya koyan ve onu ilk kez tanımlayan Arnold von Genep’e göre geçiş töreni, “yer, durum (statü), sosyal pozisyon ve yaş ile ilgili değişimlere eşlik eden törenlerdir” (Artun, 2013:151). Her birinin çevresinde birçok inanç, adet, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlemler gerçekleştirilmektedir. Bu işlemlerin amacı Sedat Veyis Örnek’e göre, “(...) kişinin bu “geçiş durumundaki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır” (2014: 183).

Anadolu halk kültüründe geçiş dönemlerinden biri olan doğum etrafında şekillenen önemli inanmalardan birisi olağanüstü varlıklardan gelebilecek tehlikelerle ilgilidir. 2003-2015 yılları arasında Çorum, Tekirdağ, Ordu, Almanya (Nürnberg), Kayseri ve Amasya illerinde yapmış olduğum halk kültürü alan araştırmaları sonuçlarında elde ettiğim verilerle birlikte literatür bilgileri ve Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde görev yapan folklor araştırmacılarının farklı illerde yapmış olduğu konu ile ilgili alan araştırmaları sonuçları göstermiştir ki, doğum sonrası dikkat etmeler ve kaçınmalar lohusa ve bebeğin ilk yedi ile kırk gününde yoğunlaşmaktadır. Halk inanmasına göre insanlar tüm geçiş dönemlerinde olduğu gibi doğum olayında da zararlı dış etkilerle ve doğaüstü kuvvetlerden gelen tehlikelerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu tehlikelere karşı koymak için de birtakım dinsel büyüsel pratiklere başvurmaktadır.

Alkarısı/albasmasının bu güne kadar birçok tanımı ve tarifi yapılmıştır. Örneğin Pertev Naili Boratav’ın albasması tarifi şu şekildedir:

“Al-Karısı, Al-anası, Al-Kızı veya kısaca al da denir. Türk cinciliğinin bir figürü olan Al-Bastı, doğaüstü bir kadın yaratık olarak tasvir edilir. Özellikle loğusa kadınlara musallat olur, onlarda loğusa sıtması çıkarır ve hastaların ölümünü sağlayabilir; bu hastalık çoğunlukla al-bastı ifadesiyle, “Al’ın eziyeti” anlamında kullanılır” (Boratav, 2012: 32).

Bir başka tanıma göre ise “alkarısı hep aynı biçimde kalmayıp yılan, sıçan diğer çeşitli yaratıklar biçimine, insan şekline ve özellikle cadı yapılı kocakarı biçimine girer” (Başar, 1972: 89-90).

Lohusalara musallat olduğuna inanılan bu kötü ruh çoğu zaman kadın kılığında tarif edilmekte ve şayet loğusa yalnız bırakılırsa onun ciğerini çıkarmak veya üzerine oturup onu nefessiz bırakmak suretiyle öldürmektedir. Eğer loğusa yalnız bırakılacaksa yanına eşinin ceketi, şapkası veya bir demir parçası konularak albasması/alkarısından korunması mümkün olmaktadır. Konuyla ilgili olarak Sedat Veyis Örnek albasması/alkarısını şöyle tanımlamaktadır “Lohusa kadınlara ve çocuklara sataştığı, kimi zaman da onları öldürdüğü tasarımlanan al karısı, alanası, al kızı gibi adlarla anılmaktadır” (Örnek, 1995: 144).

Bütüncül Türk Budunbilmine Doğru isimli çalışmasında Seyfi Karabaş inancı şu cümlelerle tarif etmektedir:

“Anadolu’nun farklı yörelerinde al, albastı, alanası olarak ta tanımlanan ve genellikle lohusalarla yeni doğmuş bebeklere, ender olarak ta gebe kadınlara, gelinlere, güveylere, erkek yolculara ve atlara musallat olduğu ve çeşitli sağlık bozukluklarına, zaman zaman da ölüme yol açtığı düşünülen bir periye verilen addır. Erzurum’da Alkarısı, Malatya’da Hibilik, Bingöl’de Kapoz, Elazığ’da Hafdar, Gaziantep’de Tepegöz adıyla bilinmektedir” (Karabaş, 1999: 402).

Bu varsayımsal yaratık; köpek, kedi, oğlak, buzağı, tilki, örümcek, kuş, gelin, erkek kefenli ölü, güzel bir kadın, acuze vb. gibi çok farklı biçimde tasarlandığı gibi 2010 yılında Ordu merkez Kabakdağı Köyü’nde yaptığım derleme sonuçlarına göre albasmasına goncolos da

denilmektedir. Herhangi bir cisim olarak tarif edilmemektedir. Yine Ordu genelinde lohusa ve bebeğin yanına **albasması** diye bıçak, süpürge, erkek şapkası, erkek ceketi, silah konulmakta, orman gülü ve ham elma dalı kesilerek kapıya takılmakta böylece alkarısının içeriye giremeyeceği ve zarar veremeyeceğine inanılmaktadır. Aynı çalışmanın devamı olan Ordu Gölköy Kozören Köyü'nde yaptığım derleme sonucuna göre kırkı çıkana kadar bebeğin yanında muhakkak bir erkek veya erkek çocuğu yatırılmakta, lohusa kadının yanında muhakkak eşinin elbiseleri asılmaktadır. Kaynak kişinin tarifine göre alkarısı geceleri kedi kılığında tavandan aşağıya inmektedir. Bu duruma köyde “al basması” veya “cazılık yapma” denmektedir. Kötülük yapmaya gelen bu yaratıklar şayet yakalanıp bir yerlerinden kan alınabilirse o kedi insana dönüşmekte, çocuğun yüreği kurtarılabilirse yürek çocuğa yeniden yutturularak bebek kurtarılmakta, eğer yutturulamazsa çocuğun öleceğine inanılmaktadır. Şayet kan almayı başaramazlarsa o kedi kılığında gelen yaratık bebeğin kalbini alarak kaçmaktadır. Bu yaratıktan korunmak için kapının ağzına süpürge ve balta konmaktadır.

2011 yılında Kayseri Bünyan'da yaptığım derleme sonuçlarına göre; al basmasının yöredeki ismi “kepse çökmesi” “kepse basması” veya “kepse” dir. Kepsen çöken kadının öleceğine, lohusa uyuduğu zaman şeytan gibi bir şeyin lohusayı boğacağına inanılmaktadır. Lohusayı bu durumdan korumak için başına bir demir aleti bırakılmakta, alına kırmızı bir eşarp bağlanmaktadır. Aynı şekilde çocuğun üzerine de babasının kıyafetlerinden birisi, kırmızı battaniye veya kırmızı yorgan örtülmektedir. Kayseri merkezde ise albasması/alkarısına kötü bir cinin neden olduğuna inanılmaktadır. Bu kötü cin hem loğusaya hem de bebeğe zarar vermektedir. Bu zararlı cinden loğusa ve bebeği korumak için loğusanın eşinin sürekli yanında bulunması gerektiğine inanılmaktadır. Çorum merkezde ise loğusa kadının bulunduğu odaya kuşburnu dalı, eşinin kıyafeti bırakılmakta ve kadın kırk gün boyunca yalnız bırakılmamaya çalışılmaktadır. Tekirdağ'da lohusanın başında sürekli ışık açık bırakılır, şeytan olarak tarif edilen kötü yaratığın ışığa gelemeyeceğine inanılmaktadır. Ayrıca kapının arkasına muhakkak bir süpürge bırakılmaktadır. Amasya'da ise bu kötü yaratığın kırmızı renkte kıyafetler giydiğine ve bacadan içeri gireceğine inanılmakta, bacanın önüne orak, maşa gibi demir aletler bırakılmaktadır. Tüm bu uygulamalar göstermektedir ki bu kötü cin yani alkarısı/albasması erkeğe, erkek kıyafetine veya erkeğe ait olan, erkeği temsil eden herhangi bir şeye zarar verememekte hatta bundan korkmaktadır. Bu bağlamda Boratav'ın şu tespiti dikkate değerdir: “Bulunulan ortamda erkeklerin olması, kilerde demir eşya saklanması ve “kırmızı içeceklerin içilmesi, loğusa kadınların Al-Bastı'nın kötülüklerine karşı korunmak için öncelikle kullandıkları araçlardır” (Boratav, 2012: 33).

Derleme çalışmaları dışında konuyla ilgili olarak yapılan literatür taramalarında da alkarısı/albasmasından korunmak için en çok süpürge, nazarlık, demir bir aletin lohusanın ve bebeğin yanına yerleştirilmesi, kırmızı renkli nesnelere kullanılması dikkati çekmektedir¹.

Anadolu'nun pek çok farklı bölgesinde görülen alkarısı/albasması inancı aynı zamanda Türkiye coğrafyası dışında da görülmektedir. “Al-Bastı hakkındaki inanış ve öykülere

¹Acıpayamlı,Orhan (1946) *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Erzurum,s.81
Balıkçı,Gülşen (2009) *Gümüşhane'nin Bazı Yörelerinde Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Adet ve İnanmalar*,Gümüşhane Halk Kültürü Alan Araştırması, Gümüşhane Yayınları.
Balıkçı, Gülşen (2001) *Artvin'in Bazı Yörelerinde Doğumla İlgili Adet ve Uygulamalar*:Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1998,Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları,s.36-98
Balıkçı,Gülşen (1999) *Uşak'ın Bazı Yörelerinde Doğum Adetleri*,1.Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri,Ankara,s.221-250
Balıkçı,Gülşen(1998) *Tarsus Doğum Adetleri*, Tarsus Alan Araştırmaları, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları,s.63-73
Örnek, Sedat Veyis (1981) *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*,2.Basım, Ankara,DTCF Basımevi.

Türkiye'nin birçok vilayetinde, aynı zamanda Kafkasya, İran ve Türkçe konuşan Orta Asya ülkelerinde çoğunlukla Al-Bastı veya anlamı yalnızca Türkçede açıklanabilecek al-anası adıyla rastlanır (Boratav, 2012: 33)

Tüm bu alıntılardan hareketle görüldüğü gibi geçiş dönemlerinin ilki olan doğum etrafında şekillene pratikler içerisinde yer alan, farklı zamanlarda, farklı coğrafyalarda biliniyor, anlatılıyor olmasına rağmen anlatılarak kuşaktan kuşağa aktarılması mümkün görünmeyen alkarısı/albasması inancı ve pratikleriyle ilgili psikanalitik kuram ve yöntemle yapılmış bir incelemeye rastlanılmamıştır. Bu noktadan hareketle al karısı/albasması inancı psikanalitik folklor bakış açısıyla çözümlenmeye çalışılacaktır.

Alkarısı İnanmalarına Psikanalitik Bakış

Ernest Jones folklorun bilindiğinde bastırılmış düşünce ve duyguların kültürel dışı vurumu olduğunu söyler. Bu bağlamda albasması/alkarısı inancını anlamak ve tarif etmek için lohusanın özellikle ilk kırk günü ile içinde bulunduğu fiziksel ve psikolojik durumu önemlidir. Çünkü psikanalitik kurama göre anne olmak bağımsız kendiliğin bir kaybıdır ve ayrıca gebeliğin bitişi fetusla olan yakınlığın yitilmesi olarak acı vericidir.² O nedenle albasması/alkarısı inancı lohusanın ilk kırk gününde ortaya çıkmaktadır.

Konuya psikanalitik bakış açısıyla bakıldığında, albasması/alkarısından korunmak için kullanılan nesnelere, albasması/alkarısının tarifi için kullanılan sembollerin ilk bakışta birbirleri ile ilişkili gibi görünmese de loğusanın bastırılmış, bilinçdışına attığı dürtülerinin simgesel ifadelerle ortaya çıktığı ve bir bütünlük oluşturduğu görülmektedir. Loğusa toplumun tepkisini, kınama ve ayıplarını üzerine çekmeden, bu semboller ile kendini ifade etmektedir. Nitekim yeni doğum yapmış loğusanın alkarısı tarifi veya imgelemi bölgeler arası farklılıkla beraber, kadının kendi duygularını, korku ve endişelerini yansıtır niteliktedir. Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki alkarısı/albasması doğum yapan kadının kendi bilinçdışıdır.

Geçmişten günümüze albasması/alkarısı olarak tarif edilen bu durum tıbbi literatürde doğum depresyonu (post partum depression) ile açıklanmaktadır. Eldeki veriler ışığında her loğusanın albasması/alkarısını farklı derecelerde yaşamasını “doğum depresyonu” adı altında adlandırılan postpartum depresyonu ile açıklamak da mümkün görülmektedir. Bu bağlamda Adnan Çoban “Doğum Sonrası Depresyon” adlı makalesinde bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Doğum sonrası depresyon, doğumdan sonra ilk bir yıl içinde görülebilen kaygılı, takıntılı, endişeli, umutsuz, çaresiz ve yalnız hissetme gibi duygularla karakterize olan bir duygu durum bozukluğudur. Doğum sonrası depresyonda, kendine veya bebeğe zarar verme ile ilgili takıntılı düşünceler ve intihar düşünceleri görülebilir. Bu sorun doğumdan hemen sonra başlayabildiği gibi doğumdan sonraki 1 yıl içinde her hangi bir zaman diliminde de ortaya çıkabilir. Görülme sıklığı %5-20 olarak bildirilmekle beraber, genel bazal sıklığının %10 olduğu kabul edilir” (Çoban: 2014, 1-3).

Halk arasında albasması/alkarısı olarak tanımlanan tıbbi literatürde ise postpartum depresyon olarak tarif edilen bu süreçte loğusa gebelik döneminde olduğu gibi yeni bir rol ve yaşama uyum sağlama çabası sarf etmekte, doğum olayının sarsıntısını atlattıktan sonra şimdi önünde zorlu bir süreç kendisini beklemektedir. Ayrıca bu süreçte beslenmesi, uyuması gibi her türlü zorunlu ihtiyacı loğusa tarafından gerçekleştirilecek olan küçük bir canlı tam anlamıyla anneye bağımlıdır.

² Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz hocanın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı 2015-2016 güz dönemi Popüler Kültür ders notlarından.

Albarmasından bir başka ifadeyle lohusanın ilk kırk günü yaşadığı ruhsal durumdan korunmak için yapılan tespit ve uygulamalar günümüz tıp literatüründe de bir takım çalışmaların yapılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda klinik deneyimler sonucunda kadınların doğum sonrası yakalandıkları ruhsal sorunları oban iki kategoride değerlendirmektedir (2014;1-3).

1. Lohusalık Hzn (Postpartum Blues)

Postpartum hüznü, yeni doğum yapmış annelerin yüzde 50-70'nde görülen normal sınırdaki olan bir üzüntü, karamsarlık, mutsuzluk, zihin bulanıklığı, yorgunluk ve bitkinlik veya endişe hali, kolay ve sık ağlama, en yakınlarına sıkıca bağımlılık tablosu şeklinde ortaya çıkar. Bu durum genellikle en fazla on gün sürer ve belirtiler kendiliğinden yakınların sosyal desteği ve ilgisiyle kaybolmaktadır.

2. Doğum Sonrası Depresyon (Post Partum Depresyon) Belirtileri:

Elbette doğum sonrası bunalımlarda hamilelik sürecinde ya da öncesinde yaşananların etkisi büyüktür. Eğer kadın zorlu bir hamilelik süreci geirmişe postnatal depresyona yakalanma riski artmaktadır. Bununla beraber öyle dinamikler vardır ki bir kadını zerre kadar etkilemezken bir başkasını temelden sarsabilmektedir. Biri için hiçbir şey ifade etmezken diğerinde ciddi hasar bırakabilmektedir. Doğum sonrası depresyonda diğer tür depresyonlarda olan belirtilerin yanı sıra bu depresyona özgü belirtiler de görülmektedir. Depresif durum, normal sayılan bir hznllk halinden, psikotik depresyona kadar giden bir gelişim gösterebilir ve belirtileri doğumu takip eden bir yıl içinde, herhangi bir zaman diliminde ortaya çıkabilmektedir. Doğum sonrası depresif durumda görülen belirtiler, genel depresyon belirtilerinden farklı olmamakla beraber bireydeki depresif durumunun şiddetini veya varlığını tanımlayan ölçeklerle ifade edilen, alışılmadık, ancak patolojik olmayan üzüntü/keder duyguları ve depresif semptomları (ağlama, değersizlik, umutsuzluk, karamsarlık, sosyal izolasyon, cinsel istekte azalma, dikkat zayıflığı, kararsızlık, intihar düşünceleri, iştahta azalma ya da artma ve buna bağlı kilo değişiklikleri, uyku düzeninde değişiklikler gibi) içermektedir. Bu durum, her on yeni anneden birinde görülmektedir (oban, 2014, 1-3).

Tüm bunlardan hareketle, albarması/alkarısı neden farklı bölgelerde, farklı zamanlarda hemen hemen aynı tarif edilmekte ve benzer uygulamalarla onunla baş edilmeye çalışılmaktadır? Campbell tam da bu noktada bizlere bir kapı aralamaktadır. Campbell *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*’nda insanlığın sayısız mitolojileri arasındaki benzerlik üzerinde durduğuna dikkat çeker, ardından da bu benzerliklerin ortaya çıkarılmasıyla farklılıkların sanıldığından daha az görüleceğini söyler (2013; 10).

Campbell’ın yukarıdaki ifadelerinde grldği gibi psikanalitik folklor mitlerinde, masallarda, halk inançları ve uygulamalarında sürekli tekrar eden toplumsal bilindişinin ürünü olarak benzerlikler gösterir. Psikanalitik folklorun albarması/alkarısı örneğinde olduğu gibi bu benzerlikleri açıklamak için dikkate değer bir analiz yöntemi olduğu ortadadır.

Loğusa ve bebeği albarması/alkarısından korumak için kullanılan nesnelere ilki ve en yaygın olanı kırmızı renktir. Kırmızı renk Anadolu kadınının en sık kullandığı nesne olan yazma, çember şeklinde albarması/alkarısı inancında karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca doğum sonrası gelenlere ikram edilen loğusa şerbeti de kırmızı renktedir.

Bilinçdışında renklerin de renk simgeciliği açısından açıklamaları vardır. Seyfi Karabaş *Dede Korkut'ta Renkler* adlı kitabında; “Öbür yandan, renkler insanların onlara yüklediği duygusal yükleri de taşırlar. İnsanların yaptığı tüm şeylerde bu duygu yükü şu veya bu oranda vardır.” (1996; 7) diyerek renklerin bilinçdışında anlam ifade ettiğini göstermektedir. Bu durumda loğusa kırmızı rengi korunmak ve rahatlamak için kullanılmaktadır.

Freudyen rüya yorumuna göre bazen bir nesne veya renk birden fazla anlamı barındırmaktadır. Kırmızı burada hem erkeğin hem de kadının bilinçdışı cinsel arzularını simgelemektedir. Kadın yeni doğum yapmıştır, anne olmuştur, topluma göre arzularının ön plana çıkarılmasının zamanı değildir. Ancak alkarısı kırmızıdan yani al renginden korkmaktadır çünkü kırmızı arzuyu simgelemektedir ve arzular korkutucudur çünkü arzular tıpkı nefret duygusu gibi çok güçlü bir duygudur ve kontrol etmesi çok zordur.

Kırmızı rengin bilinçdışında aynı zamanda kadını da simgelediği pek çok halk edebiyatı ürününde de görülmektedir. “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” adlı Dede Korkut destanında Bayındır Han emrindeki beylere verdiği şölende davete katılan beyleri çocuk sahibi olup olmamalarına göre farklı renkteki çadırlara oturtmaktadır. Erkek çocuğu olan beyler ak çadıra; kız çocuğu olan beyler kızıl çadıra; evlat sahibi olamayanlar da kara çadıra oturtulmaktadır (Karabaş:1996)

Al rengin kadın ve kadın cinselliği ile ilişkilendirildiği diğer bir örneği manilerde görülmektedir:

Elma attım nar geldi
Dar sokaktan yar geldi
Eğil bir yol öpeyim
Al yanaktan kan geldi

Burada kadının çekiciliği al yanak ile vurgulanarak belirgin hale getirilmektedir. “Türkçede kırmızı renk ile aynı anlama gelen “al” bir de “kızıl” kullanılmaktadır. Türkçe kökenli olan “al” ile “kızıl” simgesel kimi çağrışımlarla yüklü olarak kullanılmaktadır.” (Karabaş: 1996; 35).

Kırmızı ile kadının; kadın cinselliğinin simgelendiği örneğini daha da güçlendirmek adına Divanü Lügati't-Türk'te yer alan bir deyimde yer vermek yerinde olacaktır:

“...kilnu bilse kızıl kedher, yaranu bilse yeşil kedher: kendini sevdirmeyi bilse kırmızı giyer, yaranmayı bilse yeşil giyer.” (Kadın güzel görünmeyi, iyi geçinmeyi bilirse kırmızı, ipekli kumaşlar giyer, naz etmeyi, kırılmayı bilirse yeşil giyer- Atalay 1939;c.1:394)

Kırmızı rengin kadın cinselliğini simgelediği örneklerden bir tanesi de düğünlerdir. Düğünlerde gelin kız baba evinden çıkıp damada teslim edilirken başına kırmızı bir yazma örtülmektedir.

Albasması/alkarısından korunmak için kırmızı rengin dışında kullanılan diğer nesnelere demir, loğusanın eşinin şapkası veya kıyafetleri, kuşburnu dalı ve süpürge. Bu nesnelere biçimsel olarak direk fallik bir nesneyi yani doğal olarak erkek dünyasını simgelemektedir. Nitekim Karabaş albasması/alkarısı inanmasını erkek egemen topluma, babaerki düzenine karşı olumlu tutuma giren kadınlara ve o düzenin sürmesini sağlayacak çocuklara karşı bir yeraltı savaşı olarak görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Genellikle kırkını çıkarmamış bebeklerle analarına saldırdığına inanılan alkarısının erkeklerden ve erkeklik simgesi olan şeylerden (bıçak, kılıç, tüfek atma vb.) korktuğuna inanılır. İlk bakışta birbiriyle oldukça çelişkili gibi görünen al karısıyla ilgili inançları çok genelleştirip özetlersek, al karısına değgin olarak şunu diyebiliriz: erkeklerle uyum içine giren kadınlara ve o düzenin sürmesini sağlayacak çocuklara karşı bir “yeraltı” savaşımını sürdürüyor sanki alkarısı. Alkarısının babaerkil düzene karşı tutumuna değgin bu izlenimim dolayısıyla, babaerkil düzenin yıpratdığı bir doğaüstü varlığın günümüze dek gelmiş bir kalıntısı olduğunu düşünmek eğilimindeyim” (Karabaş: 1999;402).

Loğusanın bilinçdışı öfkesi yani bir diğer ifadeyle alkarısı erkekten ve toplumdan, dolayısıyla fallik nesne ne ise ondan korkmaktadır. Fallik nesne bilinçdışında erkek ve toplumu simgelemektedir. Aslında alkarısı loğusanın erkeğe ve topluma açıkça ifade edemediği her şeydir. Loğusa bu sancılı süreci yaşamasına sebep olarak gördüğü erkekten, bebekten, onu evlenmeye ve çocuk sahibi olmaya zorlayan toplumdan nefret etmektedir ve bu durumu bilinçdışına itmektedir. Bilinç düzeyinde bu duygular yasaktır. Toplumun beklentisi iyi bir eş, vefakâr bir anne, mükemmel bir gelin olmaktan geçmektedir. Loğusanın bilinçdışına ittiği bu duygularını açıkça söylemesine, kızgınlıklarını ifade etmesine izin yoktur. Burada çözümü yine bilinçdışı yaratmaktadır; bilinçdışında ne varsa onu simgeleyen, dışa vuran bir canavar!

Yaratılan bu canavar sayesinde artık bilinçdışındakiler dışardadır, bu sayede loğusa delirmez, o artık dışarıda olduğu için loğusa ile ilgili değildir, loğusa o canavarın kendi hissettikleri olmadığını çok kolaylıkla inkâr edebilmektedir. Hatta o kadar loğusa ile ilgili değildir ki loğusaya bile saldırmaktadır. Normalde bir annenin bebeğe saldırmamasına asla izin olmaz ama kendisiyle sözde hiçbir ilgisi olmayan alkarısı bebeğe çok rahatlıkla saldırabilmektedir. Bu noktada alkarısı/albasmasının loğusa kadın için müthiş bir psikolojik alet olduğu görülmektedir. Ernest Jones “*Psikanaliz ve Folklor*” başlıklı makalesinde bu durumu şu sözlerle ortaya koymaktadır: “(...) ayrıca psikanalizciler halkın kendi duygusal hayatını, bununla başa çıkabilmek üzere gerekli olan bir çıkış sağlamak amacı ile güvenli, harici, sosyal olarak kabul gören bir şekle yansıttığı gibi (mesela folklor)(Jones...)”(104)

Bu nesnelere ek olarak çok yaygın olmamakla birlikte albasması/alkarısından korunmak için Ordu merkez Kabakdağı Köyü’nde derlenen ham elma dalını ise Adem ile Havva’nın cennetten kovulmasına neden olan yasak meyve olarak cennet ve günah ile ilişkilendirmek de mümkündür. Ayrıca elma yine :

Elmayı dişledim	Elmanın irisine
Sapını gümüşledim	Ben yandım birisine
Sevdiğimin ismini	Beni çoban tutsunlar
Gömleğime işledim	Kızların sürüsüne

İlk iki dizede olduğu gibi elma kadını ve kadınlığı simgelemektedir. Bu savımızı desteklemesi açısından Türk evlenme geleneklerinde düğünün başladığı gün erkek evine asılan bayrağın ucunda bir elmanın da takılı olması; bayrağın sivri, uzun bir nesne olarak fallik bir sembol, elmanın ise kadını simgelediği görülmektedir. Bu şekilde kadın ve erkeğin birleşmesine, üremeye, çocuk sahibi olmaya işaret etmektedir.



Fotoğraf-1 Elma takılı düğün bayrağı



Fotoğraf-2 Elma takılı düğün bayrağı

Doğa ve tabiat bilinçdışında ne kadar kadını simgeliyor ise onun içinde yeşeren, büyüyen veya yükselen nesnelere fallik nesnelere olarak erkeği simgelemektedir. Süpürge, kuşburnu dalı gibi nesnelere bunlardan bazılarıdır. Freudyen rüya yorumlarında da sopa, ağaç gövdesi, şemsiye, bıçak, mızrak, tırnak torpisi ve tüm silahlar fallik birer sembol olarak yer almaktadır. Cevabı süpürge olan halk bilmecelerinde bu durumu daha iyi görebilmekteyiz:

Dağda idim bağ idim
Başı tuğlu bey idim
Eve geldim evlendim
Bilimecek bağlandım (süpürge)

Bu bilmecede süpürge cinsel kimliğe bürünmüştür. Henüz evlenmemiş erkeğin anlatıldığı ilk iki dizide erkeğin dağda olması, yaban olması, tek olması ve cinsel durumunun üçüncü ve dördüncü dizide evlenerek değiştiği ifade edilmektedir.

Albasması/alkarısından korunmak için lohusanın yanında bulundurduğu nesnelere birkaçı da balta, iğne, makas, bıçak gibi özellikle sivri ve kesici, ham maddesi demirden olan aletlerdir. Psikanalitik açıdan bu nesnelere gücü, otoriteyi bir başka ifadeyle babayı, dolayısıyla erkeği sembolize eder. Sözlü kültürdeki örneklere bakacak olursak;

Antepte biber fıstık
Kapıya balta astık
İkimize yetmez mi
A güzelim tek yastık

Nasıl ki Türk evlenme geleneklerinde düğün günü erkek evine kırmızı bayrak asılarak o evin erkek evi olduğuna işaret ediliyor ise maninin ikinci mısrasında da “kapıya balta astık” ifadesi ile baltanın erkeği sembolize ettiği görülmektedir. Yine “bir baltaya sap olmak”, “balta girmemiş orman”, “balta değmedik ağaç olmaz” deyimlerinde görüldüğü gibi balta hem demir olması hem de uzun bir nesne olması dolayısıyla bilinçdışını ortaya koyan sembollerle

açıklandığında fallik nitelikteki erkektir. Bu bağlamda balta alkarısından korunmak için kadının yanında bulundurduğu gücü, otoriteyi yani erkeği, babayı sembolize eder. Nitekim tarih boyunca bakıldığı zaman birçok mitolojide demir ve demircilikle uğraşan tanrıların erkek olduğu görülmektedir. Aynı şekilde yine loğusayı korumak için yanına takılan iğne de gücün, otoritenin yani babanın, erkeğin sembolüdür.

Derlemeler esnasında albasması tarifi olarak rastladığım kedinin Freudyen rüya yorumuna göre simgelediği sembollerden birisi de kadındır. Şeytan ise çoğunlukla kadın için cinsel isteği sembolize etmektedir. Loğusanın kırk gün boyunca yalnız bırakılmaması veya yanında sürekli ışığın açık bırakılması gibi uygulamalar ise loğusanın bilinçdışı ile baş başa kalmaması için halkın bilmeden, farkında olmadan aldığı önlemlerdir.

Sonuç

Anadolu'nun farklı bölgelerinde aynı inanç altında bulunan inanma ve uygulamaların gerçekte aynı imgelere işaret ettiği görülmektedir. Alkarısı inanması, baskı altına alınan çeşitli duyguların bilinç düzeyinde cisimleşerek ortaya çıkmasıyla ikinci bir işlevini görünür hale getirmektedir. Bilinçdışı evrenseldir ve kültürlerde kendine yer bulur. Albasması/alkarısı; doğum yapan kadının, kocasına (erkeğe), topluma ve bebeğe yönelik bilinçdışı öfkesidir. Campbell'ın da ifade ettiği gibi “Düş kişiselleştirilmiş mittir, mit kişisellikten çıkarılmış düşür; hem düş hem de mit ruhun dinamiğinin genel işleyişi içinde simgeseldir” (2013; 30), ifadesi hem Acıpayamlı'nın 1946 yılında dikkati çekmiş olduğu hususa hem de kişisel olarak benim zihnimi meşgul eden sorulara cevap niteliği taşımaktadır.

Loğusa kadın doğumla ilgili olarak yaşadığı hayal kırıklığı, öfke, endişe yoğun bunaltı gibi duygularını bilinçli olarak yaşayamamakta, dolayısıyla bu duygularının hepsini bilinçdışına bastırmaktadır. Toplumsal kurallar, beklentiler bir gardiyan gibi loğusayı sarmalamakta, gözlemektedir; gözlemek aslında Cemil Meriç'in dediği gibi “görmek sahip olmaktır”, eşdeyişiyle ele geçirmektir (1995; 65). Dolayısıyla bastırılan tüm bu duygu, öfke, arzu ve istekler bilinçdışından semboller şeklinde dışarıya sızarak hem dış gerçeklikte yaşamayı başarmakta hem loğusa kadından bağımsızlaşarak kadının suçluluk duygusuyla bunaltısının artmasına engel olmaktadır. Bu sayede loğusa kadın albasması/alkarısı imgelemiyse, toplumun, toplumsal kuralların tepkisini çekmeden kendini rahatlatmış olmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki alkarısı/albasması her loğusanın kendi zaafı, korkuları ve onun bilindışıdır

EKLER

Fotoğraf-1 Kültür ve Turizm Bakanlığı Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi arşivinden alınmıştır.

Fotoğraf-2 Kültür ve Turizm Bakanlığı Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi arşivinden alınmıştır

KAYNAKÇA

Atalay, Besim (1939) *Divanü Lugati't-Türk*, çev. Mahmud Kaşgari, Ankara, c.3: 1941.

Balıkçı, Gülsen (2009) “Gümüşhane'nin Bazı Yörelerinde Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Adet ve İnanmalar”, *Gümüşhane Halk Kültürü Alan*

Araştırması, Gümüşhane Valiliği Yayınları: 7.

Başar, Zeki (1972) *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmaları*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Yay.

Boratav, Pertev Naili (2012) *Türk Mitolojisi (Oğuzların- Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi)*, Ankara, BilgeSu Yayınları

Campbell, Joseph (2013) *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses İstanbul, Kabalıcı Yayıncılık.

Cengiz, Serpil Aygün- Bülbül, Aysun, Ezgi- Gülçiçek, Sevinç (2014) "Türkiye'de Psikanalitik Folklorun Öncüsü: Seyfi Karabaş", **Folklor Edebiyat**, cilt:20 sayı:80, 315-344.

Çoban, Adnan (2014) "Doğum Sonrası Depresyon", http://www.adnancoban.com.tr/dogum_sonrası-depresyon, html, indirilme tarihi: 06 Haziran 2016.

Dinler, Cüneyt (2015) "Kars Yöresine Ait Manilerden Hareketle Manilerin Psikanalitik Yaklaşım ile Çözümlemesi Üzerine Bir Deneme", **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, cilt:3 sayı:6.

Emiroğlu, Kudret - Aydın, Suavi (2003) *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Freud, Sigmund (2000) *Psikanaliz Üzerine*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Cem Yayınevi.

Freud, Sigmund (2001) *Düşlerin Yorumu I.*, çev. Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınevi

Jones, Ernest (2007), "Psikanaliz ve Folklor", çev. Banu Yılmaz, **Milli Folklor**, cilt:19 sayı:74.

Karabaş, Seyfi (1996) *Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Karabaş, Seyfi (1999) *Bütüncül Türk Budun Bilimine Doğru*, İstanbul, Cogito, Y.K.Y.

Meriç, Cemil (1995) *Jurnal*, Cilt I, İletişim Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (1995) *100 Soruda İlkelerde Din Büyü Sanat Efsane*, İstanbul, Gerçek Yayınevi.

Yrd. Doç. Dr. Uğur BAŞARAN
Cumhuriyet Üniversitesi
ugurbasaran46@hotmail.com

Otto Rank'ın Geleneksel Kahraman Kalıbına Göre Tarkan

Halk tarafından ortaya koyulan folklorik ürünleri algılamak, anlamlandırmak ve tahlil etmek için tarihî süreç içerisinde halkbilimi araştırmacıları tarafından birçok yöntem ortaya konulmuştur. Yapısal Halkbilimi Kuramları, yukarıda söz konusu edilen amaçlara hizmet etmek ve karşılaştırmalı halkbilimi çalışmalarını daha kolay hale getirmek için ortaya çıkan yöntemlerden birisidir. Vladimir Propp, Claude Levi Strauss gibi önemli isimlerin yaptıkları çalışmalarla folklorik bir malzemenin yapısal hüviyetini analiz etmeyi amaçlayan bu kuramın bünyesinde halk anlatılarında yer alan kahramanların biyografisini çözümlene modelleri de üretilmiştir. Bu modeller sayesinde halkın ortak düşünce dünyalarının ürünleri olan kahramanların yaşam serüvenlerinin iskeleti çıkarılmakta; bu da halk denilen organizasyonu anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Uzunca bir dönem halkın anlatma ve dinleme ihtiyacını karşılayan destan, masal ve halk hikâyesi gibi anlatılar, içinden çıktıkları toplumları bir araya getirmiş ve bu insanların birey olmaktan çıkıp halk kategorisine yerleşmesine yardımcı olmuştur. Söz konusu anlatıları çekici ve popüler kılan en önemli etmen ise bünyelerinde bulunan kahramanlardır. Anlatı kahramanları, gösterdikleri yiğitlikler ve olağanüstülükler ile zamanla ferdi kimliklerinden sıyrılarak toplumun ortak kahramanı haline gelmişlerdir. Bu da beraberinde halkın bu kahramanlara son derece saygı göstermesini ve onları sahiplenmesini getirmiştir. Bunun sonucunda da yukarıda da belirtildiği üzere, bu durumun farkına varan folklor araştırmacıları halk kahramanları üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır.

Bu makalede, Otto Rank tarafından ortaya konulan “Geleneksel Kahraman Kalıbı”, Türk sinemasında bir dönem büyük bir ilgi gören Tarkan karakterine uygulanmaya çalışılmıştır. Çalışmada, Yapısal Halkbilimi Kuramları'nın yalnızca destan, halk hikâyesi gibi anlatı - ya da metin- kahramanlarından ziyade, elektronik kültür ortamı kahramanlarına da uyarlanabileceği vurgulanacak; çözümlene modelinde hangi maddelerin Türk film kahramanı Tarkan'a uyduğu, hangi maddelerin uymadığı tespit edilecek ve bu durum yorumlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yapısalılık, Geleneksel Kahraman Kalıbı, Otto Rank, Anlatı, Tarkan

Tarkan According to The Traditional Heroic Mold

In the historical process, many methods are revealed by folklore researchers for to detect, meaning and to analyze the folkloric products which laid down by the public. Structural Folklore Theories are one of the resulting methods for to subserve to purposes which said above and to make comparative folklore studies easier. Within this theory that aims to analyze the structural identity of a folkloric material with works of names such as Vladimir Propp, Claude Levi Strauss, analysis models of the biography of the hero in which located folk narratives. By dint of this models, to be extracted skeleton of life adventures of heroes which are crops of people's worlds of common thought; this also helps us to understand the organization which called folk.

The narrations such as legend, tale and narrative which resolved narrating and listening requirement of people for a long period, gathered communities that went out inside it and helped to these people from being individuals to settle category of public. This also had brought in its wake utmost respect and adopt to these heroes. As stated above, as a result, folklore researches in recognition of this situation have done several studies.

In this article, “Traditional Heroic Mold” which revealed by Otto Rank have been applied to the Tarkan character who attracted great interest in Turkish cinema in days of yore. In study, will be highlighted that structural folklore theories are not only applicable for heroes of the narrative or text but also for heroes of electronic culture medium; will be studied to interpret that which substances are appropriate and which substances are inappropriate to Turkish movie hero Tarkan in the analysis model.

Key Words: Structuralizm, Traditional Heroic Mold, Otto Rank, narrative, Tarkan.

Giriş

Halkbilimi çalışmaları tarihine bakıldığında, özellikle ilk çalışmaların folklorik ürünlerin gösterdiği ortak reaksiyonlar üzerine olduğu görülmektedir. Yapısal halkbilimi kuramlarının da temelini atan Claude Levi-Strauss, Robert A. Segal, Edward B. Taylor, Vladimir Propp, Lord Raglan, Otto Rank, J.G. Von Hahn ve Eric Hobsbawm gibi bilim adamlarının çalışmaları, halkbilimi ürünlerinin insanlığın ortaya koyduğu müşterek fikir mahsullerini araştırma ve tahlil etme amacına yönelik olmuştur. Strauss, Segal, Taylor ve Propp dışında yukarıda isimleri zikredilen araştırmacıların çalışmalarının ortak noktası, her birinin halk anlatılarında karşımıza çıkan anlatı kahramanlarının biyografileri üzerine yapısal çözümleme metotları ve kuramları oluşturmalarıdır. Lord Raglan, “Geleneksel Kahraman Kalıbı” adıyla, Von Hahn, “Aryan Kahramanı Biyografik Modeli” adıyla, Eric Hobsbawm, “Sosyal Haydut veya Halk Kahramanı” adıyla ve Otto Rank, “Halk Kahramanı” adıyla kahramanın biyografik çözümlemeleri için kuramsal çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar, halk arasından derlenen destan, halk hikâyesi, masal gibi anlatılarda kendini gösteren başkahramanların hayat hikâyelerinden yola çıkarak genel geçer bir kahraman biyografisi ortaya koyarak, evrensel bazda yapılacak karşılaştırmalı halkbilimi çalışmalarını daha kolay hale getirebilmek amacıyla hazırlanmıştır.

Halk anlatı kahramanlarının biyografilerinin yapısal açıdan çözümlenmesi ile ilgili yapılan çalışmalar ilk olarak Batı’da başlamıştır. Özellikle Lord Raglan’ın Epidus, Thesus, Romulus, Heracles, Perseus, Jason, Bellerophon, Pelops, Asclepius, Dionysos, Apollo, Zeus, Joseph, Moses, Elijah, Watu Gunung, Nkikang, Sigurd, Llew Llawgyffes, Arthur, Robin Hood (Çobanoğlu 1996: 204) gibi çoğu mitolojik kökenli halk kahramanlarının biyografik çözümlemelerini yaparak bu kahramanların hayat hikâyelerinden tespit ettiği ortaklıkları ortaya koyduğu “Geleneksel Kahraman Kalıbı” yoğun ilgi görmüştür. Türkiye’de de halk anlatı kahramanlarının yapısal çözümlemeleri ile ilgili yapılan çalışmalarda en çok kullanılan metot Raglan’ın metodu olmuştur. Söz konusu metot Özkul Çobanoğlu, Nerin Köse, M. Öcal Oğuz ve İsmet Çetin tarafından çeşitli destan kahramanlarına uyarlanmıştır.

Gerek Batı’da gerekse ülkemizde yapılan kahraman biyografilerinin yapısal çözümlemeleriyle ilgili çalışmaların -bildiğimiz kadarıyla- tamamı, anlatı metinleri üzerine olmuştur. Oysa günümüzde halk anlatıları farklı görünümde ve farklı türler içerisinde karşımıza çıkabilmektedir. Bu çalışmada, bu bilgidен hareketle Otto Rank’ın Kahraman Kalıbı’na göre *Tarkan-Gümüş Eyer* adlı filmin kahramanı olan Tarkan incelenecektir. Toplam 12 maddeden oluşan kahraman kalıbına göre Tarkan ile Otto Rank’ın maddedelediği hayat serüvenine sahip olan halk kahramanının müşterek ve farklı noktaları maddeler halinde sıralanacak ve sonuç olarak tespit edilen ortak noktalar ve farklılıkların nedenselliği üzerinde durulacaktır. Tespitlerimize geçmeden önce neden bir destan metnini değil de bir filmi seçtiğimizi kısaca belirtmek ve neden Otto Rank’ın kahraman kalıbını tercih ettiğimizi açıklamak istiyoruz.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, halk anlatılarında boy gösteren kahramanlarla ilgili yapılan yapısal çalışmaların -bildiğimiz kadarıyla- hepsi metin merkezli olmuştur. Araştırmacılar, bu kahramanları yalnızca halk edebiyatı ürünlerinden olan destan ve halk hikâyelerinde aramışlardır. Ancak bugün bakıldığında, dünya genelinde destan anlatma geleneğinin çok zayıfladığını görülmektedir. Bunun sebebi temelde “yazılı ve elektronik kültür ortamı”nın etkileri olmakla birlikte biz burada bu sebepler üzerinde ayrıntılı olarak durmak istemiyoruz. Zira bu, başlı başına bir çalışma konusudur.

Halk, yüzyıllar boyunca izlediği / dinlediği kahramanlık anlatılarını günümüzde eski görünümleriyle bulamamaktadır. Bu durum, son derece doğal ve eşyanın tabiatına da uygun bir hadisedir. Kültür, sürekli bir biçimde değişip dönüştüğü gibi, onu meydana getiren büyüklü küçüklü her türlü unsur da değişip dönüşmektedir. Bu bağlamda, eskiden büyük oranda hikâyeci âşıklar tarafından anlatılan kahramanlık anlatmalarını özel mekânlarda dinleyen halk, bugün söz konusu anlatmaları farklı bağlamlarda ve farklı görünümlerde izlemekte / dinlemektedir. Bu bağlamlardan ve görünümlerden birisi de sinema filmleridir. Halk, birçok sinema filminde, eskiden hikâyeci âşıklar tarafından anlatılan destanları dinleyerek giderdiği sosyal ihtiyaçlarını tatmin etmektedir. Bu filmlerden birisi de ilk olarak çizgi roman kahramanı olarak karşımıza çıkan, daha sonraları ise ekrana geldiği günlerde halkın büyük beğenisini kazanan Tarkan filmleri serisidir.

Sezgin Burak'ın kaleminden çıkarak ilk olarak okuyucuya, daha sonradan ise filme alınarak izleyiciye ulaşan halk kahramanı Tarkan'ın bölümler halinde birçok filmi çekilmiştir.

Tarkan-Gümüş Eyer (1970), *Tarkan-Marsin Kılıcı* (1969), *Tarkan-Viking Kanı* (1971), *Tarkan-Altın Madalyon* (1972) ve *Tarkan-Güçlü Kahraman* (1973) izleyiciyle buluştuğu yıllarda büyük yankı uyandırmış ve geniş kitlelere ulaşmıştır. İyinin dostu, kötünün düşmanı, Türk'ün gurur kaynağı Tarkan ve onun en yakın dostu kurt bugün bile halk arasında çok sevilmektedir.

Çalışmamızda ilk film olan *Tarkan-Gümüş Eyer* filmi ele alınmıştır. Çünkü diğer filmler ilk filmin devamı niteliğindedir. Ayrıca, üzerinde durduğumuz kahraman kalıbı ile ilgili aşağı yukarı tüm maddelerle ilgili cevapları ilk filmde bulabiliyoruz.¹

Çalışmamızda Otto Rank'ın kahraman kalıbının tercih edilmesinin sebebi ise daha önce ülkemizde bu metodun herhangi bir araştırmacı tarafından kullanılmaması ve üzerinde durduğumuz *Tarkan-Gümüş Eyer* adlı film için en uygun ve film kahramanı Tarkan'ın hayat serüveni ile en çok örtüşen metot olmasıdır.

Otto Rank'ın “Halk Kahramanı” kalıbına göre *Tarkan-Gümüş Eyer* filmindeki başkarakter olan Tarkan'ın Batı halk kahramanları ile örtüşen ve değişiklik gösteren özellikleri şunlardır:

1. Kahraman, sıra dışı bir ailenin çocuğudur

Tarkan, Altar ile Tuğba Hatun'un ikinci erkek çocuğudur. Tarkan'ın ağabeyinin dışında başka bir kardeşi yoktur. Altar'ın Alan ülkesinden sorumlu kumandan olması, Tarkan'ın sıradan bir ailenin çocuğu olmadığına göstergesidir.

2. Kahramanın babası bir kraldır

Tarkan, filmde bir kral çocuğu olarak karşımızda çıkmamaktadır ancak Altar, Hun hükümdarı Attila'nın sağ kolu ve “Alan” adı verilen bölgenin sorumlusu bir uç beyidir. Ayrıca Attila, filme de adını veren Gümüş Eyer'i Altar'a emanet etmiştir ki bu, Altar'a verilmiş çok önemli bir sorumluluktur. Altar, kral olmasa da filmde Attila'nın görünmemesi, olayların Alan diyarında cereyan etmesi ve senaryonun merkezine Altar'ın yerleştirilmesi, onu filmde kral karakterine büründürmüştür.

3. Kahramanın ana rahmine düşüş şartları zordur

Tarkan doğmadan önce Altar, ilk oğlu Tan'ı büyücü Goşa'nın büyülemesi sonucu kaybetmiştir. Tan, Goşa'nın kölesi olmuş; Altar ise Tan'ı ne kadar aradıysa da bulamamıştır. Durum böyleyken Altar çocuksuz kalmış ve soyu kuruma tehlikesi ile karşı karşıya gelmiştir. İşte böyle zor bir durumda Tuğba Hatun gebe kalmış ve Altar'a bir erkek evlat (Tarkan) vermiştir.

Görüleceği üzere kahramanın ana rahmine düştüğü sıralarda Altar ve hükmettiği Alan ülkesinin geleceği ile ilgili bir hükümdar problemi vardır. Bunun nedeni ise şüphesiz Altar'ın tek oğlu olan Tan'ın büyücü Goşa tarafından boynuna sihirli bir kolye takmak suretiyle Goşa'ya hizmet eden bir köle haline gelmesidir.

4. Kahramanın doğumuna karşı kehanetler ve uyarılar vardır

Bu epizot, filmde farklı bir yapıda karşımıza çıkmaktadır. Tarkan'ın doğumuna karşı herhangi bir öngörü ya da uyarı yoktur ancak Kostok'un Altar'ı öldürdükten sonra ele geçirdiği Gümüş Eyer'in üzerinde kan görmesi ve bunu ihtiyar falcısından yorumlamasını istemesi üzerine falcı:

“Bu kan, kötü bir haberin işaretidir. Bu, günün birinde Altar'ın soyundan gelen birinin senden intikam alacağına işaretidir.” (Burak 1970: 17:09-17:18) diyerek gelecekle ilgili bir kehanette bulunmuştur. Bunun üzerine Kostok, hiçbir canlı kalmadığından emin olmak için Altar'ın kalesini yaktırmıştır.

Söz konusu epizodun yer aldığı başka filmlerde madde başlığında da belirtildiği üzere doğacak olan çocukla ilgili kehanetler vardır. Bu kehanetleri asılsız çıkarmak isteyen karşı karakterler, kâhinlerin özelliklerini sıraladığı yeni doğan çocukları öldürme yoluna gitmişlerdir.²

5. Kahraman suya bir kutu içinde bırakılır

Kostok, Altar'ın soyunu tamamen kurutmak için Altar ile birlikte Tarkan'ı da öldürdüğünü zannetmektedir ancak Tarkan diye öldürdüğü aslında Tarkan'ın sütannesinin oğludur. Yani sütkardeşidir. Sütanne, Tarkan uğruna kendi oğlunu feda ettikten sonra yaralı bir haldeyken Tarkan'ı bir mağaraya bırakmıştır. Mağaraya bıraktığı Tarkan'ı çakallardan kurtarmak için de kendini çakallara yem olarak sunmuştur.

“Eyvah çakallar! Bunlar benim yaramdan akan kanın kokusuna geldiler. Beni yerlerse sana dokunmazlar. Sana bin tane sütanne feda olsun. Elveda yavrum. Tanrı seni korusun.” (Burak 1970: 19:37-20:00)

Görüleceği üzere filmde su objesinin (dere, ırmak, göl, çay vs.) yerini mağara almıştır. Bunun sebebi ise mağaranın özellikle İslamiyet tesiri ile birlikte önemli bir motif haline gelmesidir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed'i öldürmek için arayanlar O'nu bulamamışlardır. Çünkü O, mağarada Tanrı ile Cebrail vasıtasıyla münasebet içindedir. Halk arasında Hz. Muhammed'in canına kast edenler tarafından bulunamayışı, mağaranın koruyuculuğuna bağlanmıştır. Bu yüzden mağara koruyucu, kollayıcı ve saklayıcı vazifeler ifa eden bir mekân olarak halk zihninde yerini almıştır.

6. Kahraman, hayvanlar veya iyi insanlar tarafından korunur

Tarkan, büyüyüp kendi ayakları üzerinde durabilen bir kahraman oluncaya kadar süt annesi, kurtlar ve Tulga tarafından korunmuştur.

Kostok'un Altar'ın kalesini yakıp yıktığı sırada Tarkan'ın sütannesi, kendi çocuğunu düşmanlara karşı Tarkan olarak göstererek düşmanların Tarkan'ı öldürdüklerini zannetmelerini sağlamış ve daha sonra Tarkan'ın yangından zehirlenmesini önleyerek onu kaleden çıkarmıştır. Sütannenin Tarkan'a en büyük yardımı ise onu kimsenin bulamayacağı bir mağaraya götürmesi ve Tarkan için kendisini çakallara kurban olarak sunması olmuştur. Bundan sonra Tarkan'ı mağarada bulan erkek kurt ve sonrasında Kostok'un baskınından Tarkan ve sütannesi ile birlikte sağ olarak kurtulmayı başaran Tulga, Tarkan'ın en büyük koruyucuları olmuşlardır. Kurt, Tarkan'ın en iyi dostu; Tulga ise Tarkan'a her şeyi öğreten ve ona yol gösteren kişi olmuştur.

7. Kahramanı, dişi bir hayvan veya mütevazi bir kadın emzirir

Tarkan, sütannesi tarafından mağaraya bırakıldıktan kısa bir süre sonra erkek bir kurt tarafından bulunur. Kurt, Tarkan'ı ağızıyla tutup kendi yuvasına götürür. Burada dişi kurt, kendi yavrularıyla birlikte Tarkan'ı da emzirir ve büyütür. Böylece dişi kurt, Tarkan'ın ikinci sütannesi olur.

8. Kahraman büyür

Tarkan, kendisini bulup sahiplenen kurt ailesinin yanında büyür. Çevre köylerdeki ağılları basarak koyun parçalayan Tarkan ve kurt, bir gün köylüler tarafından yakalanır. Ezeli düşmanları Kostok'a teslim edileceği sırada Tulga tarafından kurtarılır ve büyütülür. Böylece Tarkan, genç bir savaşçı oluncaya kadar Tulga'nın yanında ve eğitiminde kalır. Filmin 34. dakikasında ise Tarkan, genç, kuvvetli ve geçmişini bilen bir kahraman olarak karşımıza çıkar.

9. Kahraman, gerçek ailesini bulur

Tarkan, henüz daha bebekken babası Altar'ı ve annesi Tuğba Hatun'u Kostok'un baskınında kaybetmiştir. Bu durum dolayısıyla kahramanımız büyüyüp gerçek ailesini bulamaz ancak onu kendisini yetiştiren Tulga sayesinde ailesinin kimler olduğunu öğrenir ve düşmanlarını aramaya koyulur.

10. Kahraman, babasından intikamını alır

Filmde Tarkan, babasını daha 1 yaşındayken kaybettiği için tanıma fırsatı bulamaz. Ayrıca Tarkan'ın babası hayatta olsa bile ondan intikam alma gibi bir emeli yoktur.

11. Kahraman, halk tarafından tanınır ve kabul edilir

Tarkan, ırkının düşmanlarını ve ailesinin katillerini ararken birçok arenada ve değişik zamanlarda kahramanlıklar göstermiştir. Kimsesizlerin yardımcısı, zalimlerin düşmanı olmuş; iyiden ve zayıftan yana olup kötülerin karşısında olmayı kendisine ilke edinmiştir. Bu

ilkisinin peşinde koşarken gösterdiği üstün başarılar neticesinde o “Altar’ın Oğlu Tarkan” olarak ün salmış ve halk arasında çok sevilip kabul edilmiştir.

12. Kahraman rütbe kazanır, yükselir ve onurlanır

Filmin sonunda Tarkan, sırasıyla Sorkof’u, Kedi’yi, Goşa’yı ve en nihayetinde babasının katili Kostok’u öldürüp babasının ve babası namına bütün Hun Türklerinin intikamını alır. Daha önceden gösterdiği başarılar ve kahramanlıklarla kazandığı üne filmin sonunda gösterdiği meziyetlerle ün katan Tarkan, gerek filmdeki mağdur olan karakterlerce gerekse filmin izleyicileri tarafından takdir edilir ve onurlanır. Tarkan’ın halk arasında kazandığı bu saygınlığın farkına varan yapımcılar da Tarkan karakterini farklı filmlerde farklı maceralar içerisinde sokmuşlar ve onun saygınlığına saygınlık katmışlardır.

Sonuç

Geleneksel kahraman kalıplarıyla ilgili yapılan çalışmaların –bildiğimiz kadarıyla- tamamının anlatı metinleri üzerine yapıldığını yukarıda belirtmiştik. Bugün ise geleneksel kahraman kalıplarının farklı anlatılarda karşımıza çıktığını görüyoruz. Sinema filmleri, bugünün insanına hitap eden anlatılardır. Bu bakımdan araştırmacıların ortaya koyduğu metotların yalnızca anlatı metinleri üzerinde kullanılması, bu metotlardan yeterince faydalanmayı imkânsız hale getirir.

Elimize geçen her türlü alet ve edevattan maksimum düzeyde fayda bekleriz / beklemeliyiz ve bu uğurda çaba harcarız / harcamalıyız. Otto Rank’ın kahraman kalıbının *Tarkan-Gümüş Eyer* adlı filme uyarlanması bu çabanın bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere Rank’ın metodunda kullandığı 12 maddenin 11’i ufak tefek değişikliklerle *Tarkan-Gümüş Eyer* adlı filmin geleneksel kahramanı olan Tarkan’a uymaktadır. Tarkan’ın babasının bir kral değil uçbeyi olması, bebekken bir suya değil mağaraya bırakılması, doğumuna karşı değil; olay örgüsü içerisinde bir kehanette bulunulması gibi küçük farklılıklar metottaki benzerliğe gölge düşürecek tarzda değişiklikler değildir. Rank’ın kalıbında Tarkan’a uymayan tek madde “Kahraman Babasından İntikamını Alır” maddesidir. Bu madde, gelecekte oluşacağını düşündüğümüz “Geleneksel Türk Kahraman Kalıbı” içerisinde asla ve kat’a olmayacak bir noktadır. Türk kültüründe baba ile oğul arasında Batı kahraman kalıplarında karşımıza çıkan tarzda bir düşmanlık olmaz. Batı’da bu durumun olmasının temel sebebi, Oedipus’un annesini babasından kıskanması sonucu ortaya çıkan düşmanlığın anlatıldığı destandır. Batılı araştırmacılar, anlatılarda karşılaştıkları geleneksel kahramanları, Oedipus’a benzetmişlerdir ki bunda haklıdırlar çünkü batılı destan anlatıcıları, anlatılarında kahraman ile babalarını bir sahnede karşı karşıya getirirler. Bizde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Aksine Türk kültüründe babaya kalkan elin taş olması motifi, sinema filmlerine bile sirayet etmiştir.³

Yapısal halkbilimi kuramlarını metinler üzerine uygulamak elbette ki gereklidir ancak yalnızca bu, bizce yeterli değildir. Günümüz halkbilimcilerinin en çok uğraş göstermesi gereken alanlardan birisi olan medyada, sadece yapısal değil, diğer halkbilimi kuramlarının da uygulanabilirliği test edilmeli ve netice itibarıyla çalışmaların ekseni bu alana kaydırılmalıdır.

NOTLAR

1. *Tarkan-Gümüş Eyer* filmini internet üzerinden izlemek isteyenler <http://www.youtube.com/watch?v=yBFDdxAN2Sk> adresini ziyaret edebilirler.

2. Bu konuyla alakalı olarak *Kahpe Bizans* adlı filmi örnek gösterebiliriz. Filmde Bizans İmparatoru, büyücüler tarafından bugün doğacak olan bir Türk'ün ilerde kendisini öldüreceği haberini alınca o gün doğan bütün Türk bebeklerini katletme yoluna gider fakat onu filmin sonunda öldürecek olan Türk, bir şekilde hayatta kalmayı başaracaktır.

3. Söz konusu durumla ilgili *Battal Gazi'nin Oğlu* filmini örnek gösterebiliriz. Filmde Battal, bir sahnede babasına kılıç kaldırmış; o anda eli taş kesilmiştir. Tam bu sahnede Battal, annesinin ona henüz çocukken söylediği "Babaya kalkan eller taş olur" sözünü hatırlamış ve yaptığından pişman olarak babasına sarılarak af dilemiştir.

KAYNAKLAR

- Aslan, Mehmet, yön. *Tarkan-Güçlü Kahraman*. Yap. Nahit Ataman. Oyun. Kartal Tibet, Hakkı Koşar ve diğer. DVD. Arzu Film, 1973.
- Baytan, Natuk, yön. *Battal Gazi'nin Oğlu*. Yap. Memduh Ün. Oyun. Cüneyt Arkın, Zerrin Abraş ve diğer. DVD. Ören Film, 1974.
- Burak, Sezgin, sen. *Tarkan-Gümüş Eyer*. Yön. Mehmet Aslan. Oyun. Kartal Tibet, Eva Bender ve diğer. DVD. Arzu Film, 1970.
- , sen. *Tarkan-Marsin Kılıcı*. Yön. Tunç Başaran. Oyun. Kartal Tibet, Kayhan Yıldızoğlu ve diğer. DVD. Arzu Film, 1969.
- Çetin, İsmet. "Türk Destan Kahramanları ve Köroğlu". *Millî Folklor* 39 (Güz 1998): 46-52.
- Çobanoğlu, Özkul. *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- . "Lord Raglan'ın Batı Halk Kahramanı Kalıbı Açısından Oğuz Kağan ve Er Töştük Destan Kahramanlarına Bakış". *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*. Ankara: Feryal Matbaacılık, 1996: 202-209.
- Eğilmez, Ertem, yap. *Tarkan-Viking Kanı*. Yön. Mehmet Aslan. Oyun. Kartal Tibet, Bilal İnci ve diğer. DVD. Arzu Film, 1971.
- , yap. *Tarkan-Altın Madalyon*. Yön. Mehmet Aslan. Oyun. Kartal Tibet, Zeki Alaysa ve diğer. DVD. Arzu Film, 1972.
- Köse, Nerin. "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Kurmanbek, Kurbanbek". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Dr. Himmet Biray Özel Sayısı*. Ankara, 1999: 253-261.
- . "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Kococaş". *Millî Folklor* 43 (Güz 1999): 19-24.
- . "Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Türk Halk Hikâyeleri". *Millî Folklor* 45 (Bahar 2000): 22-39.
- Müjde, Gani, yön. *Kahpe Bizans*. Sen. Gani Müjde-Fatih Solmaz-Kemal Kenan Ergen. Oyun. Mehmet Ali Erbil, Cem Davran ve diğer. DVD. Özen Film, 1999.
- Oğuz, M. Öcal. "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Boğaç Han". *Millî Folklor* 40 (Kış 1998): 2-6.
- . "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Basat". *Millî Folklor* 41 (Bahar 1999): 2-8.
- Raglan, Lord. "Geleneksel Kahraman". Çev. Metin Ekici. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-1*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2006: 112-138.
- <<http://www.youtube.com/watch?v=yBFDdxAN2Sk>>

28.03.2013

Uğur DURMAZ (Doktora Öğrencisi)
Hacettepe Üniversitesi
ugurdurmaz10@gmail.com

Türk Kültüründe Sohbet Toplantıları ve Balıkesir Sohbet Toplantılarında Köy Seyirlik Oyunlarının Durumu

Türk kültürü içerisinde kırsal bölgelerde belli zamanlarda düzenlenen ve genel olarak “Erfene” adıyla bilinen toplantılar, kültürün aktarımı ve insanların sosyalleşmesi için birer araç olmakla birlikte önemli bir geçmişi de beraberinde getirirler. Bu toplantıların içerikleri bölgelerin yapılarına göre ufak tefek değişiklikler gösterse de genel olarak benzer işleyişin bir araya gelmesiyle oluşmuşlardır. Yapılan toplantılar özellikle kırsalda köylünün kendi sorunlarını tartışabildiği, birlikte zaman geçirdiği, yiyip, içtiği ve çeşitli oyunların sergilendiği çoğulcu bir yapıdır. Bu yapı içinde kimi zaman belli etkinlikler daha fazla ön plana çıkmıştır. Bazı bölgelerde müzikli eğlenceler, bazı bölgelerde toplumsal sorunların tartışılması için bir meclis görünümü ön plana çıkarken kimi bölgelerde ise özellikle seyirlik oyunlar bu toplantıların özünü oluşturur hale gelmiştir.

İşte biz de bu yazımızda Türk kültürü içinde önemli bir yere sahip olan kırsalda düzenlenen sohbet toplantılarının ikisinden bahsedeceğiz. Bunun için örnek bölge olarak Balıkesir ili seçilmiştir. Balıkesir’de aktif olarak yıllardan beri düzenlenen bu toplantılar içerisinde pek çok farklı etkinlik yer almaktadır ancak baskın özellik gösteren bir yapı olan köy seyirlik oyunları bizim ana araştırma konumuzu oluşturmaktadır. Seyirlik oyunların sayısı, özellikleri, yapısı ve birkaç oyunun incelemesini aktaracağımız bu yazıyla birlikte bu tarz toplantıların köylüye, bölgeye ve kültüre olan katkıları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Erfene, Sohbet, Köy Seyirlik Oyunları, Halk Kültürü

Conversation Meeting in Turkish Culture and The Status of Village Theatres at Conversation Meeting in Balıkesir

Turkish culture in held at certain times in rural areas and in general "Erfene" known as the meetings, important history although it is a vehicle for the transmission of culture and people socialize bring with it. Although there are minor changes in the structure according to the content of these meetings were generally similar operation consists of a combination. Meetings held in especially rural villagers can discuss their problems, spent time together, eating is a pluralistic internal structure, which displays the various games. Sometimes certain events in this building has been more prominent. In some areas, musical entertainment, and in some areas, while in the foreground a parliamentary appearance to discuss some of the social problems have become especially theatrical forms the core of these meetings.

In this article, we will focus on just two of Turkish culture in the country that has held an important place in meeting chat. For this example of Balıkesir province was selected. Since the active year in Balıkesir held this meeting it is located in many different activities, but the village is a dominant feature of the theatrical structure that constitutes our main subject of our research. The number of theatrical properties, structure and transfer the investigation of the few games we herewith such meeting of the villagers, the region and the contribution of culture will be discussed.

Key Words: Erfene, Chat, Village Theatres, Folk Culture.

Giriş

Türk eğlence kültüründe önemli bir yere sahip olan köy seyirlik oyunlarını: “Düğünlerde, bayramlarda ya da yılın belirli günlerinde köylülerimizin genellikle “oyun yapma” “oyun çıkarma” adı altında yarattıkları bir tiyatro olayı.” (Karadağ 1978: 9) olarak tanımlayabiliriz.

Bu oyunlar modern tiyatromuzun ilk halleri arasında sayılabilir. Köylüler bu oyunları çeşitli zamanlarda, çeşitli mekânlarda icra etmektedirler. Özellikle bayramlarda ve düğünlerde oynanan oyunlar, meydanlarda oynanırken uzun kış gecelerinde, köylünün tarımsal

aktivitelerinin sona erdiği zamanlarda bu oyunların mekânı değişir ve köy odalarına, konaklara ya da köylülerin evlerine taşınır. “Bu mevsimde günler kısalmaya ve geceler uzamaya başlar. Yağmur, kar ve soğuk birbiri ardından gelince iş hayatı durur. Köylüler bu uzun ve boş zamanda dinlenmek ve eğlenmek fırsatını kaçırmazlar. Umumi olarak “oyun çıkarmak” deyiminde toplanan bu eğlenceler türlü şekiller içinde kendilerini gösterirler.”(Elçin 1991:69). Genel olarak haftada bir yapılan bu toplantılar köylünün hem eğlence ihtiyacını karşılar hem de köydeki sosyal hayatı düzene sokar. “Bu toplantılar sıkı bir düzen bağı birtakım görgü görenek kurallarına uyarak sürüp gider; yenilir, içilir, sohbet edilir, oyunlar oynanır, dans edilir. Bu derneklerin çeşitli adları vardır: Sohbet, Oda, Sohbet Yeme, Sohbet Baranası, Yaren vs.”(And 2007: 121). Çeşitli isimler alan bu oyunlar ülkemizin değişik bölgelerinde halen sürmekte ve oynanmaktadır. “Türk halk eğlencelerinin önemli bir kısmını bu “kış toplantı ve eğlenceleri” oluşturmaktadır.” (Özdemir:2005, 51).

Köylerde devam eden bu gelenek bir anda ortaya çıkmış bir şey değildir. Köylülere sorulduğunda bu toplantıları, atalarından gördüğünü, eskiden beri devam ettiğini söylese de bu konu üzerinde çalışan araştırmacılara göre, bu toplantılar Osmanlı Devleti'nin önemli bir kurumu olan “Ahi Teşkilatının” köylerdeki uzantısıdır.

Ahi Teşkilatı ve Köy Odaları

Ahilik için öncelikle kelimenin kökenine bakmak gereklidir. “Ahi, Arapça'da “kardeşim” anlamı taşımakla birlikte, Anadolu'da yaygınlaşan bir kurumun üyelerine verilen bir isimdir. Aynı sözcüğün terim olarak da Türkçede eli açık, cömert, konuksever ve yiğit anlamına gelen “akı” sözcüğüyle anlam benzeşi içinde olduğu söylenir.” (Tekerek 2008: 79). Görüldüğü gibi terim olarak zaten birliği ve beraberliği simgeleyen bir isim olan Ahi, Osmanlı Devleti'ndeki oluşumun özünü de bize verir.

Ahilik ve Ahi Teşkilatı 13 ve 14. Yüzyıllardan 19. Yüzyılın ikinci yarısına dek, Selçukludan Osmanlı'ya, Balkanlardan Kırım'a kadar Türklerin sosyo-ekonomik ve politik durumlarına yön vermiş bir esnaf örgütlenmesidir. Kendine özgü töresiyle, esnaf ve zanaat ahlakını korumuş, kollamış, iyi ve erdemli insan olma edeplerini içeren kurallara uymayı bir öğreti haline getirerek, başlarındaki ahi babalarla, aşağıdan yukarıya ve de belli bir hiyerarşik yapı içinde yüzyıllarca sürmüştür (Tekerek 2008: 79).

Sayılan bu özelliklerin çoğunu köylerde yapılan bu toplantıların içerisinde de görmek mümkündür. Bu yönüyle de köylerdeki oyunların Ahilikle olan bağlantısı açıkça görülmektedir.

Türk düşünce sistemi içerisinde var olan Ahilik düşüncesi toplumun her kademesinde birtakım uygulama, tören ve inanışlarla kendini göstermektedir. Ahiliğin eski Türk kültüründen bu yana devam ettiği görülür. “Ahilin 13.yy.da Anadolu'da meslekler arasında görülmesi, bu düşünce sisteminin sadece esnaflara ait olduğu düşüncesi doğmuştur. Terim olarak bu doğru olabilir. Ancak Ahi düşüncesine Baktığımızda sadece esnaflar arasında değil toplumun tüm unsurları arasında yer ettiğini görürüz.” (Akman 2006: 2) İşte bu teşkilat halkın hem siyasi hem de sosyal bakımdan güçlenmesini sağlamış.

Bu kurum sadece şehirlerde kalmamış, kırsalda köy odalarına dönüşmüştür. Buralarda gelen misafirler ağırlanır, kışları toplanılıp sohbetler yapılırdı. Bu odalar ya köyden bir zengin tarafından yaptırılır ya da imece usulü inşa edilirdi. Gelen kişi orada yer, içer, dinlenir ve sonra hiçbir ücret ödmeden yoluna devam ederdi. Bu odalardaki geleneğin elbette ki ahilikle olan bağı açıktır. Yardımlaşma kültürünün en iyi göstergelerinden birisi olan köy odalarında zaman zaman köylü de sohbetler düzenlerdi. İşte sohbet geleneği, yarenlik, barana gibi isimler alan bu gelenek buradan ortaya çıkmıştır. Şu anda köy odası geleneği zayıfta olsa bazı bölgelerde devam etmektedir. Ancak bu odaların bizlere bıraktığı en güzel etki elbette ki

köylerde şu anda belli zamanlarda düzenlenen sohbet geleneğidir. Köy odaları yıkılmış olsa da köylü bu sohbetleri devam ettirmeyi başarmıştır.

Sohbet Geleneği ve Balıkesir’de Düzenlenen Sohbet Toplantıları

Sohbet kültürünün genel yapısına baktığımızda bu toplantılar köyün hem sosyal yaşamına hem de kültürel yaşamına etkide bulunan önemli birleşimlerdir. Bu bakımdan da köylünün gelenek, göreneklerinin uygulandığı sayılı etkinliklerdendir. Bu toplantılar genellikle erkekler arasında yapılırlar. Kadınların bu toplantılara katıldığı nadirdir. Bu yönüyle de erkek egemen bir eğlence kültürü olduğunu söyleyebiliriz. Sohbetler genel olarak 12-24 kişinin bir araya gelerek oluşturduğu gruplar tarafından yapılır. Bu sohbetlerin de belli bir hiyerarşik düzeni ve işleyişi vardır. Toplanacak grubun kurulması, toplantıların başlama tarihleri, toplantı günü yapılacak olanlar, toplantı sonraları ve günlük yaşamda uyulması gereken kuralların hepsi daha önceden planlanmıştır. Bizim araştırma sahamız olan Balıkesir’de ise bu gelenek halen iki bölgede sürmektedir. Bunlardan bir tanesi Pamukçu kasabası, diğeri ise Dursunbey ilçesidir. Bu iki yerleşim yerinde farklı isimlerle anılan birer sohbet geleneği mevcuttur.

İlk olarak Dursunbey’in Barana’sını ele almak isteriz. Barana geleneği Dursunbey’de halen devam etmekte olan önemli kültürel bir etkinliktir. Kaynak kişimiz, Barana’yı bir kültür, eğitim ve eğlence mekânı olarak tanımlar.(K.K.1)

Barana kelimesinin kökeni Farsça “Barhane” ya da “Barhana” kelimesidir. Barhane kelimesi “bar” ile “hane” kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Farsça bar kelimesinin yaygın olarak bilinen anlamı “1. Kere, kez, defa; 2. Kat, misli, 3. Yük ağırlık olmakla birlikte”dost aşına ve ahbap” anlamı da mevcuttur. Farsça “barhane/barhana” kelimesinin yaygın olarak “yük, yük toplanan yer” anlamına geldiği, daha sınırlı şekilde ise “dostların, ahbabların yeri” anlamına sahip olduğu söylenebilir. (Ekici vd.2011: 22).

Bu anlamları dikkate alındığında barana terimi daha çok dostların, ahbabların yeri anlamını taşımaktadır. Çünkü yapılan toplantılar belirli bir zümre tarafından gerçekleştirilmektedir. Şu anda tek bir barana etkinliklerine devam etmektedir. Ancak kaynak kişiye göre zamanında aynı anda üç, dört barana birden yapılmış. Baranacılar bu toplantılarda yaptıklarına sohbet ismini verirler. Barana’yı kısaca tanımlamak gerekirse, belirli kurallar ve düzen içerisinde işleyen, içerisinde müzik, eğlence, oyunlar, sosyal konularla ilgili tartışma ve şikâyetlerin konuşulduğu, yemekli toplantılardır.

Dursunbey Barana’sının genel özelliklerine baktığımızda ise; genellikle hasat mevsiminin sonunda başlayarak, hıdrelleзде biter. Bittiği haftanın sonunda büyük bir şenlik yapılır ve hiç kimse evine gitmez üç günle bir hafta arasında değişen zamanlarda şenlik alanında kalınır. (K.K. 1) Bu gelenek 16 ile 24 kişi arasında değişen bir grup tarafından düzenlenir. Hasat mevsimi son bulduğunda 3, 4 arkadaş bir araya gelerek plan yaparlar. Barana’nın kurulum aşamasında genellikle eski Baranacılar yer alırlar, bunlar kimin Barana’ya alınacağına karar verirler ve topluma belli etmeden onlara haber verirler (K.K.1)

Daha sonra ilk toplantı yapılır, bu toplantıda; görevliler, Barana’da uyulması gereken kurallar ve müzik aletlerini çalacak kişiler belirlenmektedir. “Yapısal olarak bir kuruluş toplantısı olmakla birlikte, ilk toplantıda “kanlı pilav” ya da “kan pilavı” olarak adlandırılan bir uygulamanın yer alması, Barana’ya katılanların birbirine bağlılığını simgelemesi bakımından önemlidir.” (Ekici vd. 2011: 24). Barana’nın içinde bir yönetim kurulu da vardır. Başkan, başkan yardımcısı ve çavuştan oluşan bu yönetim Barana’nın sevk ve idaresini sağlar. Ayrıca Barana’nın içerisindeki diğer kişiler de “ahbap” olarak adlandırılır. Barana’ya yeni alınan kişilere ise “küçük ahbap” adı verilir. Barana’da müzik önemli bir yer tutar ve bu müziği ahbablar kendileri yaparlar. Enstrüman olarak def, darbuka, zilli maşa kullanılır. (KK.1)

Balıkesir’de diğere bir sohbet etkinliği de Pamukçu’da yapılmaktadır. Pamukçu kasabası Şehir merkezine olan yakınlığına rağmen bu kùltürù uzun yıllardır devam ettirmektedir. Bu yörede bu geleneğe “Söpet” adı verilir. Kullanılan bu terim halk ağzında bu Şekli almıştır. Başka bir isim kullanmayı tercih etmemişlerdir. Bu gelenek de çoğu yönùyle Dursunbey Barana’sına benzer. Kendi içerisinde hiyerarşik bir düzene sahiptir. Amaç hem eğlenmek hem de özellikle gençlerin eğitilmesiyle bu geleneğin devamını sağlamaktır.(KK.2).

Söpet’in genel yapısına baktığımızda ise; 12- 24 kiŐi arasında genç ve yaŐlı kiŐilerin bir araya gelerek oluŐturduđu bir grup köyde kıŐ aylarında toplantılar düzenlerler. Bu toplantıların zamanı genel olarak tarla iŐinin bittiği ekim- kasım aylarına denk gelir. Söpet mart ayının sonuna doğru biter. Her hafta bir söpetçinin evinde toplanılarak gerçekteŐirilir. Söpet toplantısı kendi iğerisinde belli ritùeller uygulanır. Bu toplantının baŐlamasından, bitiŐine kadar devam eder. İlk yapılan toplantıya “patlangeç” ismi verilir ve bu toplantıda Söpet’in genel kuralları ve yönetimi belirlenir. Bu yönetimin baŐına “DayıbaŐı” denilir. DayıbaŐından baŐka dayıbaŐı yardımcısı, cezacı ve kâtip sečilir. Bu sečilimlerden sonra Söpet’in kimlerin evinde yapılacağı belirlenir ve düzene sokulur. Bazı söpetçiler evlerinde bu toplantıları yapmak yerine dıŐarıda yapmayı tercih ederler. Bu olaya “dere kenarına gitmek” adını verirler. Bu kiŐilerden her hafta belli miktarda para toplanarak biriktirilir ve söpetin son haftası bu paralarla dıŐarıda topluca bir eğlence düzenlenir. (KK.2)

Söpet’in normal işleyişi ise Şöyledir; söpetçiler haftada bir gün, genellikle cumartesi günü, bir söpetçinin evinde toplanılır. Öncelikle selamlama yapılır ve söpet başlar. Eskiden söpetin başlangıcında tavana bir ip asılır ve bu ipe çeşitli nesnelere asılmış. Bu nesnelere bazen meyve, sebze bazen elbise bazen ev gereci olurmuş. Üstleri çıplak halde gelen iki kişi odaya girerler ve iğerlerinde bu eşyaların adının geçtiği maniler düzerek, bunları almaya çalıŐırlarmıŐ. Ancak Şu anda yapılan toplantılarda, yöreye özgü oyun havaları çalınıp Şarkılar söylenir. Müzik aleti olarak dümbelek, def, zilli maşa kullanılır. Bu eğlence devam edip gider. Bu eğlencenin aralarında seyirlik oyunlar sahnelenir. Bu süreç gece yarısına kadar sürer. Daha sonra yemek yenilir. Oyunlar bir süre daha devam eder ve söpetçiler bu oyunların sonunda gündemde olan konuları ve köyün sorunlarını konuşurlar. Söpet’in son bulması ise yine bir tören niteliğindedir. Söpetçiler o gece sohbet yapılan evde pişen yemeklerden birer tabak alarak, haftaya sohbetin yapılacağı eve doğru yol alırlar. Bu sırada türküler ve maniler söylenerek topluca yol alınır. Evin önüne gelindiğinde yemekler ev sahibine verilir ve bir oyun havası eşliğinde son kez halk oyunu sergilenir ve herkes evine dağılır.

Bu toplantıların her ikisinde de çeşitli seyirlik oyunlar oynanır. Bu oyunların mekânları genellikle kapalı alanlardır. Ancak Dursunbey Baranasında dağılırken oynanan bir oyun ve son hafta yapılan Şenliklerde oynanan oyunlarla, Pamukçu Söpetlerinde son hafta yapılan dere kenarı etkinliğinde oyunlar dışarıda sergilenir. Her iki yerde de sahne olarak odanın ortası kullanılır. Oyuncular sohbetin iğerinde bulunan bütün erkekler olabilir, o anda kim istekli ve oyunu biliyorsa o katılır. Kostüm olarak o an ellerinin altında ne varsa o kullanılır.

Balıkesir Sohbet Geleneğinde Köy Seyirlik Oyunları

Balıkesir sohbet geleneği içerisinde yer alan bu iki yerleşim yerinde düzenlenen Barana ve Söpet toplantılarında kimi zaman benzer kimi zaman da farklı oyunlar oynanmaktadır. Dursunbey ilçesinde oynanan oyun sayısı 8’dir. Bunlar: deve oyunu, arı oyunu, dilsiz oyunu, sulama oyunu, urgan oyunu, yattı kalktı oyunu, yüzük oyunu ve kil alın kibrit alın oyunudur. Pamukçu’da oynanan oyunlar ise 34 adettir. Bunlar: ayı oyunu, deve oyunu, arı oyunu, değirmenci oyunu, dilsiz oyunu, sihirbaz oyunu, sınır taşı oyunu, su dökme oyunu, yandım oyunu, yattı kalktı oyunu, yıldız gösterme oyunu, yüzük oyunu, fidan satma oyunu, demirci oyunu, hoppa oyunu, yorgan altı oyunu, sopa oyunu, halı dokuma oyunu, fasıl oyunu, doktor

oyunu, berber oyunu, Osman Ağa oyunu, badi satma oyunu, hibibim oyunu, koca arama oyunu, kabadayı oyunu, mahkeme oyunu, fırın oyunu, mehteran oyunu, yumurta saklama oyunu, ağaç budama oyunu, eşim eşim oyunu, kız isteme oyunu, tavuk satma oyunudur.

Burada tespit edilen oyunların çoğu, araştırmacılar tarafından yapılan tasniflerde yer alan ladini-profan-eğlence amaçlı oyunlar içerisine girmektedir. Oyunların bir bölümü ise ritüel nitelikli oyunlar olmakla birlikte günümüzde bu ritüel yapıyı kaybederek sadece eğlence maksadıyla oynanan oyunlar arasına dahil olmuşlardır. Bu yüzden oyunların tasnifini yapmak oyun içerikleri ve amaçları hakkında fikir vermesi yönünden önemlidir. Birçok araştırmacı oyunları tasnif etmiştir. Biz bu tasnifler arasından Şükrü Elçin'in tasnifini kullanmayı uygun görüyoruz.

Şükrü Elçin'in tasnifi iki başlıktan oluşur: ritüel oyunlar ve profan oyunlar. Ritüel oyunlar adlı grupta; yılın değişimiyle ilgili oyunlar (Köse gelin), mücerret fikirlerle ilgili oyunlar (Arap oyunları), hayvan kültürüne bağlı oyunlar (Saya Gezme), bitki kültürüne bağlı oyunlar (Cemalcik), mezhep merasimleri başlıkları göze çarpar. Profan mahiyetteki oyunlar içerisinde ise; günlük hayattan alınan oyunlar (Tarla sınırı oyunu), masallara bağlı oyunlar (Keloğlan oyunu), destanlara veya saz şairlerinin hayatlarına bağlı oyunlar (Göçebe oyunu), tarihi olaylara bağlı oyunlar (İstiklal savaşı oyunu), hayvan taklit edici oyunlar (Kartal oyunu), samit veya lal oyunları (Yaş oyunu) bulunmaktadır (Elçin 1991: 37)

Bu tasnife göre bizim araştırma sahamızda yer alan oyunları tasnif ettiğimizde Dursunbey'de oynanan deve oyunu dışındaki oyunların hepsi profan (eğlence) mahiyetindeki oyunlardır. Pamukçu'da oynanan oyunlarda ise deve oyunu, sihirbaz oyunu, hoppa oyunu ve hibibim oyunu dışında kalan oyunların eğlence maksadıyla oynanan oyunlar olduğunu söyleyebiliriz. Elbette ritüel nitelikli başlığı altına soktuğumuz deve, sihirbaz, hoppa ve hibibim de artık ritüel niteliğini kaybederek sadece köylü için eğlence amaçlı oyunlar haline gelmişlerdir. Bu oyunların içerisinde yer alan kız kaçırma, ölme dirilme, cinsellik, Şamanist unsurlar gibi bazı motifler bu oyunların geçmişle olan bağlantısını ortaya koymakta ve bu yüzden de ritüel başlığı altında değerlendirmemize neden olmaktadır.

İki geleneksel sohbet toplantısı da erkek egemen bir yapıya sahiptir. Bu egemenlik elbette ki seyirlik oyunlara da yansımış durumdadır. İki gelenekte de oyuncular erkektir. Seyirci konusunda ise iki toplantı arasında bariz bir fark bulunur. Dursunbey'de düzenlenen Barana'da hem oyuncular hem de seyirciler erkeklerden oluşurken Pamukçu'da düzenlenen Söpet'te oyuncuların hepsi erkektir ancak izleyiciler arasında kadınlar da yer alırlar. Yani kadınlar oyunlara katılmasalar da toplanılan eve gelerek oyunları ve yapılan eğlenceleri izleyebilirler. Bu ayrım belki coğrafi nedenlerden belki de kültürel nedenlerden kaynaklanmaktadır ancak kadınların da oyunlarda seyirci olarak yer alması dikkate değer bir noktadır.

Köy seyirlik oyunlarının bu iki sohbet geleneğinde oynanma vakitleri farklılık gösterir. Bu farklılık oyunların sohbet içindeki sırası ile alakalı bir farktır yoksa oyunların hepsi gece oynanan oyunlardır. Dursunbey'de oyunlar Barana'nın sonunda oynanırlar. Barana başladıktan sonra önce müzikli eğlence kısmı icra edilir bu sırada halk oyunları da oynanır arkasından topluca yemek yenilir ve genellikle gece yarısına yakın bir saatte seyirlik oyunlar oynanmaya başlar ve barana sona erene kadar devam eder. Barana kimi zaman bu oyunlarla biterken kimi zamanda hem Barana içindeki hem de yaşadıkları yerdeki sorunların konuşulup tartışıldığı bir toplantı yapılarak bitirilir.

Pamukçu'da düzenlenen sohbette ise oyunların belli bir zamanı yoktur. Oyunlar tamamen sohbetçilerin keyfine göre oynanır. Zaman olarak bir sınırlaması olmadığı için de oyun çıkarmak isteyen kişiler hemen sohbet odasından başka bir odaya geçerek burada hazırlıklarını yaparlar ve oyunları icra ederler. Oyun bittikten sonra müzikli eğlence yapılabilir sonrasında başka bir seyirlik oyun oynanabilir. Bu süreç böyle serbest bir şekilde

devam eder. Bu toplantıda farklı olarak özellikle gece yarısına yaklaşıldığında yemek yenilir ve arkasından Söpet yapılan odada sadece erkekler kalırlar. Kadınlar ve çocuklar odadan çıkarılarak odanın kapısı kapatılır ve perdeler çekilir. Bu gizliliğin amacı artık odada oynanacak seyirlik oyunların cinsel içerikli olmasıdır. Burada bahsi geçen cinsel içerikli oyunlar arasında, hibibim, hoppa ve ağaç budama sayılabilir. Bu oyunlar içerisinde net bir şekilde cinsellikle alakası olan imgeler ve görünümle olduğundan oyunların oynanma zamanı gece yarısından sonradır ve oyuncular kendi içlerinde bir mahremiyet ortamı oluştururlar.

Sonuç

Bütün bunlar etrafında köy seyirlik oyunlarının bu tarz toplantılarda oynanma amaçlarına ve işlevlerine baktığımızda oyunların genel manasıyla eğlenme ve hoşça vakit geçirme işlevini yerine getirdiği görülebilir. Bunun yanında oyunlarda yer alan mücadele ile insanların problem çözme yeteneklerinin gelişmesi sağlanırken yarışma duygusu ile de sosyal rahatlama gerçekleşir. Aynı zamanda çeşitli oyunlarda yer alan simgelerle de köylüler bilerek ya da bilmeyerek geçmiş kültürlerin etkilerini devam ettirirler böylece kültürün aktarımı sağlanmış olur. Köylerde bir gelenek halinde devam eden ve farklı isimlerle anılan bu toplantılar, köyün ve köylünün ihtiyaçlarını karşılamak, gençleri eğitmek ve kırsalda yaşayanların zamanlarını dolu dolu geçirmesini sağlayan birer yapıtıdır.

KAYNAKLAR

AKMAN, Mehmet, (2006), *Balıkesir Yöresinde Ahilikten Kalma Tören ve Uygulamalar*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

AND, Metin,(2007), *Oyun ve Bügü*, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

EKİCİ, Metin vd.,(2011), *Somut Olmayan Kültürel Miras: Barana Dursunbey Balıkesir*, İzmir: Ege Tan Matbaası.

ELÇİN, Şükrü,(1991), *Anadolu Köy Orta Oyunları*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

KARADAĞ, Nurhan, (1978), *Köy Seyirlik Oyunları*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖZDEMİR, Nebi, (2005), *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

TEKEREK, Nurhan, (2008), *Köy Seyirlik Oyunları*, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

Kaynak Kişi 1: Halil Erke (2012) 1943 Dursunbey doğumlu, ilkokul mezunu ile 04.01.2012 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni U.D. arşivindedir.

Kaynak Kişi 2 :Aydın Karagöz (2011) 1967 Pamukçu doğumlu, yüksek okul mezunu, memur ile 02.11.2011 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni U.D. arşivindedir.

Veli Cem ÖZDEMİR (Bilim Uzmanı) ve Necat ÇETİN (Yerel Araştırmacı)
Milli Eğitim Bakanlığı
ozdemirvelicem@gmail.com

Şahsenem ve Âşık Garip Hikâyesi Torbalı Varyantı Derlemesi

Şahsenem ve Âşık Garip hikâyesi ünlü aşk hikâyelerinden olup Türklerin yaşadığı coğrafyaya en geniş şekilde yayılmış halk hikâyelerindedir. Hikâye üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Türkiye'de bu konuda en kapsamlı çalışmayı Fikret Türkmen yapmıştır. Hikâye Türkler arasında en çok sevilen halk hikâyelerinden biridir. Şah Senem ve Âşık Garip hikâyesi bugün İzmir'in Torbalı ilçesinin Helvacı köyünde yaşayan kaynak kişi Durmuş Ali Aydın'dan 30 Ekim 2008 tarihinde araştırmacı yazar Necat Çetin tarafından derlenmiştir.

Yörede yaşayan son hikâye anlatıcılarından olan Durmuş Ali Aydın, babasından duyduğu hikâyeyi hafızasında kaldığı şekliyle anlatmaktadır. Hikâyenin Bayındır varyantı da Bayındır Karaveliler Mahallesi'nde ikamet eden, 1928 doğumlu Hasan Hüseyin Kölemen'den 6 Kasım 2008 tarihinde yine araştırmacı yazar Necat Çetin tarafından derlenmiştir.

Kaynak kişi Durmuş Ali Aydın, hikâyeyi anlatırken arada tıpkı diğer kaynak kişi Hasan Hüseyin Kölemen gibi türkülerini söylemektedir. Anlatım birebir aynı değildir ve konu farklı şekillerde gelişmektedir. Bu durum ise birbirine çok yakın olan bu iki yörede bile hikâyenin zaman içerisinde varyantlaştığını göstermektedir. Yörede yapılacak diğer çalışmalar ile Türk halk hikâyelerinden Âşık Garip ve Şahsenem konulu hikâyeler yeni varyantlar ve eklemeler ile zenginlik kazanacaktır. Çalışmamızda hikâyenin derlenen Torbalı varyantı disiplinler arası bir analiz ve halkbilim metodları ile ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Torbalı, Şahsenem, Âşık Garip, Halk Edebiyatı, Varyant

Şahsenem And Âşık Garip Story of Lovers Torbalı Variant Review

Şahsenem and love with the Âşık Garip story of the famous love story is one of the most widely spread folk tales region inhabited by the Turks. There have been many studies on the story. Fikret Türkmen who is the most comprehensive study on this issue in Turkey. The story is one of the most popular stories among Turkish people. Şahsenem and Âşık Garip story of the year and in love today İzmir, Durmuş Ali Aydın district Torbalı the Helvacı of the village of October 30, 2008 was compiled by Necati Çetin.

Durmuş Ali Aydın, one of the last storyteller, the story he heard from his father describes as it remains in memory. Bayındır, Bayındır Karaveliler variant of the story also residing in the neighborhood, born in 1928 of Hasan Hüseyin Kölemen on 6 November 2008 and again compiled by author Necat Çetin.

Resource person Durmuş Ali Aydın, story telling together but other sources say the songs people like Hasan Hüseyin Kölemen. Speech is not exactly the same, and the subject has been developing in different ways. This shows that varyantlaş are very close together in the time of the story, even in these two regions. Lovers of Turkish folk tales with other studies conducted in the region will gain riches story titled Âşık Garip and Şahsenem with new variants and additions. Torbalı variant of collected stories interdisciplinary study and analysis methods will be dealt with folklore.

Keywords: Torbalı, Şahsenem, Âşık Garip, Folk Literature, Variant

Giriş

Şahsenem ile Âşık Garip Hikâyesi, Türk Dünyasında en geniş coğrafyaya yayılmış ve en sevilmiş hikâyelerden biridir. Türklerin yaşadığı hemen her yere ulaşan hikâye hakkında çok sayıda derleme ve çalışma yapılmıştır. Bildiri konumuz olan varyant ise İzmir'in Torbalı ilçesinin Helvacı köyünden Durmuş Ali Aydın'dan 30 Ekim 2008 tarihinde Necat Çetin tarafından derlenmiştir.

Türk Dünyasında bu kadim hikâye hakkında ilk kapsamlı derlemeleri Türkmenistan SSR İlimler Akademisi üyelerinden N. HOCAYEV, B. AHUNDOV, S. ANNANUROVA, G. GURBANSEHEDOV, O. AKMEMMEDOV, Ç. ATAYEV gibi halk edebiyatı uzmanları yapmışlardır. Türkmenistan SSR İlimler Akademisi, Sosyalist rejimin ilk yıllarında Türk halk kültürüne dair derleme faaliyetlerinde bulunmuşlar, Şahsenem ve Garip Hikâyesi başta olmak üzere pek çok değerli materyali derlemişler ve üzerinde çalışmalar yaparak Halk edebiyatına ve araştırmacılara kazandırmışlardır. Özellikle 1925-1940 arası yapılan çalışmalar sırasında hikâyenin Türkmen varyantı birçok farklı anlatımla derlenmiş ve kayıt altına alınmıştır (GÖKÇİMEN, 2007: 128).

1968 yılında bu sefer Azerbaycan'da Safira YAKUPOVA, “*Azerbaydcanskove Narodoneo Shazine Aşık Garip*” adlı eserinde hikâyenin Türkmenistan'dan yirmi, Türkiye'den on, Azerbaycan'dan sekiz, Özbekistan'dan beş, Karaim ve Kabardimlerden birer ve Ermenistan'dan da iki tane olmak üzere toplam kırk yedi farklı varyantına yer vermiştir (TÜRKMEN, 1974: XXXI). Bu çalışmada yer alan varyantlar ve sayıları bile hikâyenin ne kadar çok sevildiğinin ve yayıldığına bir göstergesidir.

Türkiye'de hikâye hakkında yapılmış en kapsamlı çalışma, Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN'in 1972 yılında yayınladığı “*Âşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*” adlı eseridir. Fikret Türkmen, Âşık Garip'in varyantları üzerinde durup mahiyetini, teşekkülünü, tasnifini, yapısını incelemiş ve şiirleri üzerinde mukayeseler yapmıştır. Fikret Türkmen bu eserini hazırlarken hikâyenin birçok varyantından ve yazma nüshalarından yararlanmıştır.

Yrd. Doç. Dr. Gülhan ATNUR, “*Kazan Tatarlarında Şahsenem ve Garip Hikâyesi*” adlı çalışmasında Kazan Tatarlarından derlenen iki varyant üzerinde motif, dilim ve mukayese çalışmaları yapmıştır.

Konuyu çalışan diğer araştırmacılar ve çalışmaları şunlardır:

Prof. Dr. İbrahim DİLEK, *Aşkın İki Yüzü Tek Hâli: Âşık Garip Hikâyesi ile Romeo Ve Juliet'in Mukayesesi*, Millî Folklor, 2010, Yıl 22, Sayı 87, s. 58-71

Süheyla SARITAŞ, *Dede Korkut Hikâyeleri ve Âşık Garip Hikâyesi'nde Yer Alan Maddi Kültür Ürünleri*, Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic, Volume 3/1 Winter 2008, S. 89-95

Ahmet GÖKÇİMEN. “*Şahsenem Garip ile Helelay Garip Hikâyelerinin Epizotlarına Göre Bir Mukayesesi.*” Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 32, Erzurum: 2007, s. 127-136.

Malik AKSEL, “*Hikâye-i Âşık Garip.*” Folklor. S. 3, İstanbul: Türk Folklor Kurumu Yayınları, 1969, s. 3-6.

Rıza MOLLOV, “*Âşık Garip Üzerine Tetkiklerin Bugünkü Durumu*”, Folklor Doğru, S. 43, İstanbul: 1975, s. 3-22.

Muharrem Zeki KORGUNAN, *Âşık Garip Hikâyesi*, İstanbul: Bozkurt Kitabevi, 1958, 48 s

Eflatun Cem GÜNEY, *Âşık Garip*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1950, 48 s.

Eflatun Cem GÜNEY, *Âşık Garip*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1958, 159 s.

Daniş Remzi KOROK, *Âşık Garip*, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1937, 16 s.

Daniş Remzi KOROK, *Tam ve Hakiki Âşık Garip*, İstanbul: 1971, 110 s.

Selami Münir YURDATAP, *Âşık Garip*, İstanbul: Yusuf Ziya Kitabevi, 1936, 76 s.

Selami Münir YURDATAP, *Büyük-Resimli Âşık Garip Hikâyesi*, İstanbul: 1966, 64 s

Hikâyede Yer Alan Temalar

Hikâyemiz, ele aldığı konular bakımından da dikkate şayandır. Çünkü sosyal sorunlara pek çok açıdan değinmekte ve hikâyenin içine dâhil etmektedir. Hikâyede ana tema olan aşkın yanında mal-mülk sorunu, mirasyedilik, ihanete uğrama, aldatma, yalan söyleme, eğlence yerlerinde ve meyhanelerde harcanan hayat, deneyimlerden ibret almama, işsizlik, çalışılan işte sebat etmeme, bilmediği işe burnunu sokarak zarara yol açma, para kazanmak için gurbete çıkma gibi pek çok konu gerçekçi bir anlayışla betimlenmiştir.

Hikâyenin konusu Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Suriye gibi geniş bir coğrafyada geçmektedir. Kazan varyantları hariç hikâye mutlu sonla bitmektedir. Kazan varyantlarında âşıklar, trajik bir sonla birlikte gömülürler.

En çok sevilen halk hikâyelerimizden biri olan bu hikâyenin bir diğer özelliği de yaşadığı düşünülen bir aşkın hayatı üzerinde teşekkül etmiş olmasıdır. Bilim insanlarının düşüncelerine göre Âşık Garip gerçekte de yaşamış olan halk ozanlarımızdan biri olmalıdır. Aynı zamanda Âşık Garip hikayesi, âşıkların hikâyenin sonunda kavuşmayı başarabildiği nadir halk hikâyelerinden biridir.¹

Varyantta Yer Alan Olay Örgüsü

Bu bildirimizde, Türkiye’de fazlaca örneğine rastlayabildiğimiz bir sözlü varyantı ele almak istiyoruz. Adı geçen metin, geçtiğimiz yıllarda Torbalı’da derlenmiştir. Ekte tamamını vereceğimiz metnin daha iyi anlaşılabilmesi için motif sırasını vermek istiyoruz:

- a) Tiflisli bir genç olan Resul, babasından kalan serveti har vurup harman savurarak dostları ile yer ve tüketir.
- b) Serveti elinden gittikten sonra aklını başına devşiren Resul, pek çok işe girip çıkar ve hiçbirisine sebat etmez.
- c) Girdiği işler sonucunda sadece saz çalıp türkü söylemeyi öğrenebilir.
- d) Bir gece rüyasında altın bir tas içinde bade içer ve Hak âşığı olur. Aynı zamanda daha önce hiç görmediği Şahsenem isimli kız da kendisine gösterilir ve birbirlerine rüya yoluyla âşık olurlar.
- e) Resul, sevdiğini görebilmek için Hoca Sinan’ın bahçesine gider ve Akça Kız’dan yardım ister. Akça Kız’ın yardımı ile sevgililer ilk defa buluşurlar.
- f) Resul, Şahsenem’i istemesi için annesini dünür yollar. Ancak Hoca Sinan, kızının ağırlığı olarak kırk kese altın ister.
- g) Resul, kırk kese altını toplayabilmek için gurbete çıkar ve yedi yıl boyunca Halep şehrinde kalır.
- h) Halep Beyinin yanında çalışmaya başlayan Resul’ün adı artık Âşık Garip olur.

¹ Bu konuda Fikret Türkmen, Âşık Garip hikayesinin gerçek bir aşk hikayesi olduğu ancak diğer ünlü hikâyelerin (Leyla ve Mecnun, Aslı ile Kerem, Ferhat ile Şirin, Tahir ile Zühre vb.) başlangıçta aşk hikayesi gibi görünmelerine rağmen ilahî aşkı konu edinen tasavvufî hikâyeler olduğu kanaatinde (07.10.2016 tarihli görüşme).

- i) Âşık Garip düşmanları tarafından kıskanılır ve öldüğüne dair bir haber çıkarılır.
- j) Haberi duyan anne ve kız kardeş, ak elbiseleri çıkararak karalar giyerler.
- k) Halep'ten Tiflis'e gelen bezirgânlar, karalara bürünmüş kardeşten ve anneden orada olanları öğrenirler.
- l) Şahsenem'in Şah Velet'e verilmesi haberini alan bezirgânlar, bir su tasını işaret olarak alırlar ve Âşık Garib'i aramak için Halep'e dönerler.
- m) Âşık Garip ile karşılaşan bezirgânlar, olanları ona bir bir anlatırlar.
- n) Âşık Garip, Halep Beyi'nden izin alarak yola çıkar. Ancak atını fazla yorduğu için at yolda ölür.
- o) Yalnız başına kalan Âşık Garip, yolda Hz. Hızır'a rastlar.
- p) Bir göz açıp kapama anı kadar sürede Erzurum, Kars üzerinden Tiflis'e ulaşan Âşık Garib'e, Hz. Hızır atının tırnakları arasından toprak verir. Bu toprak, annenin kör gözlerine sürüldüğü vakit gözler açılacaktır.
- q) Bir çeşme başında kız kardeşi ile karşılaşan Âşık Garip, olanları bir de onun ağzından dinler ve öğrenir.
- r) Duvarda asılı olan sazın telleri kırıldığı vakit Âşık Garip ölmüştür veya Tiflis'e dönmüştür.
- s) Düğüne giden Âşık Garip, Şahsenem'e kendisini tanıtır. Bunun üzerine Şahsenem ile Âşık Garip, Şah Velet ile de Âşık Garib'in kız kardeşi evlenirler.

Motifler

Hikâyedeki motifleri belirlerken Stith Thompson'un *Motif Index*'ini esas alacağız. Ancak hikâyede yer aldığı halde *Motif Index*'te karşılığını bulamadığımız başlıklara burada yer vermeyeceğiz.² Parantez içinde verilen harf ve numaralar *Motif Index*'e aittir.

Dünür Olma (T 130):

Âşık Garip, Şahsenem'i istemesi için annesini dünür olarak Hoca Sinan'a yollar.

Gurbete Gidiş ve Dönüş (L 111.1):

Gurbet, yabancı bir yerde bulunma halidir. Edebiyatta âşık; sevgili, gurbet, sıla ve özlemle birlikte alınır.

Hikâyede Garip, başlık parasını kazanabilmek için Halep'e gider ve yıllarca sürecektir olan gurbet hayatına başlar.

Ölüm Sembolü Kanlı Gömlek (T 101):

Şah Velet, Âşık Garib'in öldüğüne Şahsenem'i inandırmak ve onu kandırıp evlenebilmek için Âşık Garib'e ait olduğunu söylediği kanlı bir gömleği delil iddiası ile getirir.

Yas Tutma (Yasla İlgili Adetler – P 681):

² Burada yeri gelmişken *Motif Index*'in Türk Halk Edebiyatı ürünlerinde yer alan motifleri karşılamak bakımından tamamen yeterli olmadığını belirtelim. Zira *Motif Index*, Batılı bir bakış açısıyla Avrupa'da yaşayan halk edebiyatı ürünlerine cevap verecek şekilde hazırlanmıştır. Bize göre *Motif Index* esas alınarak yeni ve kapsamlı bir *Türk Halk Edebiyatı Motifler Listesi* hazırlanmalıdır.

Âşık Garib'in öldüğünü zanneden annesi, kız kardeşi ve Şahsenem günler boyu yas tutarlar ve gözyaşı dökerler.

İşaretle Tanıma (H 80):

Hikâyede Âşık Garib'i aramak için Halep'e giden bezirgân, kahvehanede şerbet dağıtırken Şahsenem'in kendisine nişan olarak verdiği altın yüzüğü takar ve Garib'in altın tası ile şerbet dağıtır. Altın yüzüğü ve tasını gören Garip, bunların Şahsenem tarafından gönderildiğini anlar.

Baştan Geçeni Hikâye Etme (H 11.1.):

Bezirgândan durumu öğrendikten sonra Halep Beyinden izin almak ve yola çıkmak isteyen Âşık Garip, başından geçenleri sazıyla ve sözlerle anlatır.

Sihirli Toprak (D 935):

Ağlamaktan gözleri kör olan Âşık Garib'in annesi, Hz. Hızır'ın verdiği toprağın gözüne sürülmesiyle görmeye başlar.

Düğün Merasimi (T 130):

Hikâyenin sonunda Âşık Garip ile Şahsenem ve Şah Velet ile de Âşık Garib'in kız kardeşi evlenirler.

Evlenme Şartları (T 131):

Şahsenem'in babası Hoca Sinan, kızının ağırlığı olarak kırk kese altın ister. Eğer Âşık Garip bu kırk kese altını bulup gelirse Şahsenem ile evlenebilecektir.

Hikâyenin sonunda Şahsenem ile Âşık Garib'in evlenebilmesi için Şah Velet ile de Âşık Garib'in kız kardeşinin evlenmesi gerekmektedir.³

Formalistik Sayı 7 (Z 71,5.):

Âşık Garip, kırk kese altını biriktirebilmek için 7 sene boyunca Halep şehrinde çalışmak zorundadır.

Kerametler (M 300):

Keramet, ermiş kimselerin gösterdiklerine inanılan doğaüstü, şaşkınlık uyandırıcı davranışların genel adıdır.

Hikâyede Garib'in duası, niyazı, şiir okuması sonucu karşısına çıkan engeller bir anda kalkar, Hz. Hızır onu atına bindirerek bir gecede yüzlerce kilometre yol götürür.

Yardımcı Mukaddes Adam (N 825):

Kutsal kişiler; genellikle dara düşüldüğünde, içinden çıkılmaz durumlarda yardıma koşan esrarengiz kimselerdir.

³ Günümüz ahlak değerleri ve sosyoloji bakımından etik olmayan bu davranış biçimi çok eski çağlardan beri özellikle Türk kültür coğrafyasında ve Türk kültürlü halklar arasında yaygın bir evlenme şekli olarak yer almaktadır. Yöreden yöreye çeşitli isimlerle adlandırılan bu uygulama daha çok "ödek yerine" veya "bedel" olarak bilinmektedir. Hikâyede de yapmış olduğu düğün masraflarına ve Şahsenem'den vazgeçmesine karşılık olarak Âşık Garib'in kız kardeşi, rızası bile sorulmadan Şah Velet ile evlendirilmiştir.

Hikâyede Hazret-i Hızır, Garib'e yardım eder.

Padişah (P 10):

Padişah, belli bir bölgede hâkimiyet kurmuş; devleti yöneten kimsedir.

Hikâyede yer alan Halep Beyi, aynı zamanda yörenin padişahı konumundadır. Cömert kişiliği ile Garib'e yardımcı olmuştur. Ve hikâyenin sonuna doğru en iyi atını vererek Garib'i Şahsenem'in düğününe yetişmesi için yollamıştır.

Hazret-i Hızır (N 825):

Hızır, genel görüşe göre ab-ı hayatı içip ölmezliğe ulaşan kişidir.⁴ Genelde insanlar zor durumda kaldığında onların yardımına yetişir ve onları buldukları zor durumdan kurtarır.

Hikâyede Garip, Erzurum'dan geçerken yolda atı çok koşmaktan dolayı çatlar ve ölür. Hazreti Hızır'ın yardımıyla oradan kurtulup kısa sürede Tebriz'e ulaşır.

Bezirgân (P 431):

Âşık Garip ile Şahsenem arasında haber getirip götürme işini bezirgân üstlenmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak çalışmamızda, Türk halk hikâyeleri arasında önemli bir yeri olan “*Şahsenem ve Âşık Garip*” hikâyesinin Torbalı varyantındaki motifleri Stith Thompson'un *Motif Index*'ine göre inceledik. Yaptığımız inceleme neticesinde, “*Şahsenem ve Âşık Garip*” hikâyesinin Torbalı varyantında evrensel nitelikli birçok motif (gurbete çıkma, olağanüstü kişilerden yardım, aşk hastalığı, nişanlanma, işaretle tanıma vd.) bulunduğunu, bunların metne derinlik / çok boyutluluk kazandırdığını gördük.

Anadolu coğrafyasının en batısındaki bölgelerden birisi olan İzmir-Torbalı'da Âşık Garip ve Şahsenem hikâyesinin anlatılıyor olması da halk hikâyeciliğinin ve hikâye anlatıcılığının yöreye kadar geldiğinin ve korunduğunun en önemli göstergelerinden biridir.

Ayrıca Türk dünyasında çok yaygın bir şekilde anlatılan Şahsenem ve Âşık Garip hikâyesinin bir varyantının Torbalı'da tespit edip bu metni Türk okuyucusuna kazandırdığımız için mutluyuz. Bu çalışmanın, yörede yapılacak olan konuyla ilgili diğer derleme çalışmalarına katkı sağlamasını umut ediyoruz.

Âşık Garip ve Şahsenem Hikâyesi

(Torbalı Varyantı)

Eskiden bi hocanın bi oğlu vaamış: adı Resul. Tabi bunla zamanlan gelig geçeekene hocanın vadesi doluyo, ölüyo. Çocuğu bu sefer berdoş tabıkası “Bunu” diyo “biz nasıl gandırılım, soyalım? Bunun paralarını nasıl alalım elinden?” Yanına çağrıyola: “Ule arkedeş senin arkadaşınız diyo, ne gelmiyon bizim yanımıza?”. “Şöle olur, böle olur” derkene çocuğu kandırıyola, bunla gidiyola filan meyhane ordan kalkıyola filan meyhane derkene üç beş gün içinde bunu paraları yiyip bitiriyola, alıyola hepsini elinden. Sarhoş oluyo, hepsini elinden

⁴ Biz daha önce 17-19 Aralık 2015 tarihlerinde Antakya'da gerçekleştirilen Hatay İnanç Turizmi Sempozyumunda sunmuş olduğumuz “*Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Boz Atlı Hızır Motifi*” adlı yayımlanmamış tebliğimizde bu görüşlere katılmadığımızı belirtmiş ve Hızır'ın bir kişi değil, ilahi bir sistemin adı olduğu kanaatimizi beyan etmiştik.

alıyola. Atvamişla onu oraya paraları elinden alıyola, bitiriyola. Bu sefer çocuk, akli başına geliyo ama iş işten geçiyo tabi. Tabi mal mülk kalmıyo bişey, n'apsın?

Bi gün üryasına giriyo Şahsenem isminde bi kız. Onun da aynı gün onun da ürüyasına giriyor Resul. Velasılı ikisi de bunla birbirine âşık oluyo rüyalanda. Sabaha kalkıyo bu kendini bi başkalık, "Ulan!" diyo "N'oldu ya?". Kız da tabi oralı. Zengin deyyusun birinin gızı. Tebriz'de. Başlıyolar bunlar birbirleriyle gonusmaya. Anlaşiyo. Gız deyo buna: "Bu böyle olmaz. Ne gadan sürecek bu?" "Gel!" diyo "bubamdan istet beni!" diyo. "Verir!" diyo.

"Biz nasıl istiyelim senin bubandan seni yav?" diyo. "Bizde bi b... yok bi şey galmadı bizde."

-Siz gelin bakalım. İsten ne diyecek?

Velhasıl anasına geliyo. "Ana!" diyo "gidecesin o kızı istiyeceksin bene."

"Oğlum olmaz. Onlar bize vemezler!" dediye de n'apsın anası, ka'kıp gidiyo anası.

Varıyo. "Allah'ın emri peygamberi gavli senin kızı benim oğlana istiyom." Adam da hiç tereddüd etmeden: "Aldım gabul ettim amma..." diyo. "Ama kırk kese sarı lere isterim ağırlık." diyo. Ne desin garı. Bişey diyemiyo. Çekik geliyo eve.

-N'oldu ana?

-Oğlum demedim mi ben sene? Bunla bize kız vermez. Kırk kese sarı lere istiyola ağırlık, diyo. "Tamam", diyo. "İstesin!". Velhasılı ne yapsın? Bu ya. Elde avuçta yok. Gurbete gidip çalışmak istiyio tabi.

Bu sefer varıyor gıza. Anlatıyor kıza meseleyi. Böle böle, diyo. "Ben gurbete gidicem, para kazanmak için." "Sen nereye gidiyon be?" diyo gız. Eeeee. "Ben sene kırk kese değil seksen kese altın veririm yav. Sen gitme. Bu gararından vaz geç." Olur olmaz. Söz geçiremiyo buna tabi.

Velhasılı kalkıyo bu. Yalnız bi şu adamların yayına diyo. Şu adamlarla yanına bi daha gonusalım. Varıyo oğlanla tabi bunu tanımamak istiyio da, buna.

Nedir burda sen geldin bu meydana?

Bu meydanda erkân olur yol olur.

El yamandır da göz açtırmaz insana.

Bu hususta kavga olur da zor olur.

O da diyo ki:

Ustam benlik ile de girme meydana,

Benlik eden senin gibi hor olur.

Âşıklık dediğin de kıldan incedir,

Kendini kurtaran aman da belki merd olur.

Velhasıl ordan ayrılıyo bu tabi. Ha bakalım de bakalım, ha bakalım de bakalım. Ollarda canı sıkılıyo tabi. Bunu söyliyo tabi:

*Ben garibim de aman da bana da kimler baksın,
Anam yoktur babam yoktur gelip gözyaşı döksün.
Senem yoktur da mezarıma taş diksin.
Bir çalıdır da mezar taşı da Garib'in...*

*Yazık oldu da bu Garib'in adına,
Doymak olmaz da lezzetine tadına.
Her geldikçe de yarenleri yanına;
Dinmez asla gözünün yaşı Garib'in.*

Kendi kendine söyleyo gari yollarda:

*Ben Karib'im çıkmam doğru yolumdan
Kötü de kelime de çıkarmam da asla dilimden.
Guş olsanız da kurtulamazsınız elimden.
Uçarsanız da içimde belki de dert olur.*

*Ben Karib'im yaz derdimi kalemlen
Bir yere cem olsun da ruh-i âlemlen.
Benden de Şahsenem'e çok selam söylen
Geçti mi sevdanın çağı Akça Gız?*

Giderkene hem beyit atıyo, hem söylüyo. Velhasılı zaman gidiyo hani ya, hem beyit atıyo hem gidiyo.

Velhasıl varıyo Erzurum'a. Gidiyo gari ya Erzurum'a gidiyo, nere gitti belli mi bunun? Bakıyo hoca var orda camide, gış günü bu. Yağmır yağıyo bilmem ne oluyo derkene, ne oluyo hocaya yalvarıyo:

*Yüzüne de döndüğüm gün yüzlü hocam,
Aman hocam da ninem camide galdı.
Yağar bir taraftan yağmur ilen kar
Anam ile bacım yoluma bakar.
Bunca yıldır da vardır kahrımı da çeker,
Aman hocam ninem camide kaldı.*

Yalvarıvereyo, yakaraveriyo. Hocanın yumuşadığı yok. Olmıcak gideem bari deyo.

*Hoştur dağlarının da gayet havası
Her cenüpten de gelir de bülbül sedası.
Vardır erenlerin de sende duası,
Benzer her yerin cennete Erzurum.*

Seninki ordan çekiyö. Ha bakalım de bakalım, ha bakalım de bakalım gidiyo...

*Ne gündüzün gündüz ne gecem gece,
Aman hocam ninem camide kaldı.*

Ha bakalım de bakalım varıyo Halebe, Halabe varıyor. Halep paşasına çıkıyo. Paşa soruyo buna öle ya: “Sen nesin, nerden geldin, neyin var” falan deye soruyo tabi. “Paşam” diyo” Benim kimsem yok” diyo, “Ben çalıp söylüyom” diyo,” Üç beş kuruş ekmek parası çıkarırım.” Paşanın hoşuna gidiyo, “Madem yer göstereyim burada çal, söyle.” deyo. Gösterdiği yerin ismi “Aslanoğlu gahvesi”. Bir yer gösteriyo orda çalıp söylemesini istiyo. Üç gün, beş gün, bir ay derkene tabi zaman geçiyo, tabi onlar orda çalışadursun.

Bu sefer Garibin anası, gızgardeşi Şahsenem çıkıyola “Hadi biraz gezelim.” diyola. “Çıkalım bir yere.” Çıkıyola, orda yemek götürüyola, bir şeyler yapıyola. Orda otururlakene bir bezirgân geçiyo ordan. Bezirgân bunları dilenci sanıyo, “Üç beş kuruş vereem bari.” deyyo fakirlere. Çocuk çıkarıp para vermek isdeyyo. Garibin anası bizi dilenci sandı.” Oğlum” deyyo.

- Hayrola nene?

“Biz böyle böyle...” meseleyi anladıyereyo tabi. Türküle anladıyo:

*Gelişin nereden bezirgân başı?
Alıp da sattığın yavrurum nere kumaşı?
Akıtdım da gözümnden kan ile yaşı,
Gözlerimden oldum oğul deyerek.*

Bezirgân türküyle cevap veriyo:

*Gelişim sorarsan Tebriz elinden.
Alıp da sattığım ninem dünya malından.
Söyle ninem kelam gelsin dilinden,
Bulayım oğlunu da Van’da durmasın gelsin.*

Bu sefer gız gardeşi cevap veriyo:

*Hocam doğru benim Allah’a özüm
Budur hocam da benim sana da niyazım.
Garip’tir de gardeşim hem iki gözüm*

Söyle gardeşime de aman da durmasın gelsin.

Bezîrgân da diyo, anlıyo vaziyeti.” Gitsek, aramağa gitsek ula bunu bi deniyelim bari...” deyyo. Gızı denemek için söylüyo:

Bir oğlum var da seni onu alayım.

N’eyleyip ararsın da o hayırsızı?

Sana güzel güzel de düğün yapayım,

N’eyleyip de ararsın o hayırsızı?

Bu sözleri Garip’in kız gardeşine söylüyor. Bu sefer de Şahsenem çıkıyo ordan:

Yedi yıldır da benim yârim de kayıptır.

Hocam sana da böyle demek ayıptır.

Şahsenem’in de yâri Âşık Garip’tir.

Söyle Garib’ime de aman da durmasın gelsin.

Gidiyo bunlar. Gıza başkası sarkıntı oluyo sonradan görme deyyusun biri Şahsenem’e: “Alcam seni, varceksin bene!” Şöle olur böle olur... Söz vermiyo; ama yalnız, kimsesi yok. Bu “İlla alcam seni.” diyo. Velhasılı ille gönlünü yapıyolaa bunun zorla. Zaman geçmiş tabi. Şahsenem’e isteyyo, oğlan olcan seni kimsesi yok tabi ne yapsın. Âşık Garip çok olmuş gideli. Umut kesilmiş. O keraneci de masus mektup yazıyo dümenle yollayo. Öldü diye haber getirtiriyo çocuğa; benlen evlen diyo. Bu sefer ne yapsın kız bakıyo “Eyi” diyo” Madem evlenelim.” Velhasılı bu böyle devam edigoyusun. Biz gidelim Haleb’e.

Halep tabi üç gün, beş gün, bir ay derkene zaman geçiyo. Bu sefer bezîrgân bunu aramaya çıkacak. Bunlara acıyo tabi. “Ben” diyo “gidecem senin oğlunu bulacam.” diyo. Nasıl bulcam ama? Gız diyo “Barmaamdaki yüzü al. Gittiğin yerlerde şerbet dağıt. Elindeki yüzüğe kim sahip çıkarsa o Garip’tir.”

Bu sefer ha bakalım de bakalım varıyo bezîrgân, Haleb’e varıyo. Halab’de bir gağveye giriyo, hemen bir şerbet yapıyo; başlıyo dağıtmaya. Garib de ordamış tabi. Hem bakıyo Garip’i görüyo.

Yüzüne de döndüğüm gül yüzlü hoca

Aman hocam da nice gördün nazlı Senem’i.

Ne gündüzüm gündüz, ne gecem gece.

Aman hocam da nice gördün nazlı Senem’i

Bağ üstünün de devrişilir mi gülleri?

Bize de meskan oldu da aman da Halep çölleri.

Söyler miydi de nazlı Senem’in bülbül dilleri,

Bize de mesken oldu da Halep çölleri.

Bu sefer bezirgân cevap veriyö:

Ben gelende sizin iller de yaz idi,

Şahsenem de gelin değil gız idi.

Durmaz ağlar gördüm nazlı Senem 'i.

Paşam merhamet eyle halime,

İnsaf ve müriüvvet eyle halime!

Gelsin diye de ısmarlamış yar beni,

Ne sabra da takat ve var ne dilde karar.

Gönül Mecnun olmuş da Leyla'sını arar.

Vazgeçersem de onu yad eller sarar.

Ah! Efendim, gel efendim de sar beni.

Paşa bu sefer gızıyo, öyle ya. “Kimsem yok dedin ya, madem anan buban vadı, nişanlın vadı neden söylemedin madem? Atın bunu zindana!” diyo. Bu sefe bunun ayana kapanıyola, şöle olu paşam böle olu paşam, yapmaylım etmeyelim derkene bıraktıyola.” Madem” diyo “Ordan bi at çekin alsın gitsin.” diyo. Velhasılı bi at çekiveriyola buna, heybesini asıyor terkesine. Ha bakalım de bakalım, git gitmemin yolda atı çatlatmış. Önüne de bi ırmak çıkıyo mu, geçmenin imkânı yok. Oturuyo oraya gari, hem söylüyo hem ağlıyo...

Bir yanımdan da gam gelir, bir yanımdan da ırmak.

Kalmışım da yollarda vatanım ırak.

Yetiş benim de imdadıma ey şems-i çırak.

Garibimde sılaya gönderin beni.

Bu bi güzele söylüyo bu. Bakıyo gaşıdan bi atlı geliyo; amma tozu dumana gatiyo, “Ulan! Bu adam şimdi gelisene beni öldürü. Gazandıklamı elimde alır.” Diyo. Korkmaa başlıyo bu sefe, daha geçmeden yanına geliyo atlı. Atlı Hızır'mış tabi. “Nerden gelip nereye gidiyon evlat?” diyo. Diyo” İşte çalışma geldiydim, memlektime giderim. Atım çatladı burada yayan galdim.” falan diyo. “Bin atımın terkesine.” diyo. Velhasılı “Atımın ayağımın altında bi avuç toprak al ananın gözleri ağlaya ağlaya kör oldu.” diyo,” bunu üç Kulhüvalla bi Elham oku, sür gözlene açılır.” diyo. Velhasılı bunu atıyo atımı terkesine ha bakılıım de bakalım, köylenin yanı başlana varıyo orda indiriyo. Orda da bi çeşme vamiş, bakıyo gız gardeşi. Gız gardeşi tanımiyo gari ya. O tanıyo onu, gız gadeşi garaları giymiş su doldurup duru. Ona laf atıyo: “Ey gardeşim garaları giyinmişmişsin, bi ölünüz mü va, hayrola bi şey mi oldu bu şekilde oldun sen?” falan diyo. Gız diyo: “Ben diyo garaları giymemyem kim gesin? Bi gadeşim gurbete gitti öldü haberi geldi. Şimdi onun nişanlısının düğünü oluyo.”

- Senin gardeşin kim?

- Âşık Garip.

-Âşık Garip sağ, diyo. Bu gün yarın gelecek, diyo.

Bu sefer goşuyo anısının yanına. Ana diyo: “Abim sağmış.” diyo. “Birisi geldi bana sağ dedi, yakında gelecek diyo.”

Velhasıl bu gidiyo eve doğru. Varıyo eve, hakkatten de gözü kör olmuş. Varıyo bu neyse hoş beş hemen bi şey okuyo, başlıyo söyleme:

Dün gece dün gece Halep şehrinde,

Aşkın dolusunu da içtim de geldim.

Malım mülküm verip yârin uğruna,

Canımdan serimden geçtim de geldim.

Bu tabi duramıyo nişanlısının düğünü.Napsın adam gidiyo, anasının gözleni hemen iyi kötü açıyo.” Ben” diyo” düğün haberim var düğüne gitcem.” Diyo” Burda oturun gari” diyo. Seninki kalkasıya kadar ha bakalım düğün yerine gidiyo. Varıyo oraya, tabi bi sürü millet toplanmış bi tarafta, zengin tabakaları oturmuşla bi tarafta da garibanla oturmuş içki içyola. Derkene “Ben şimdi napayım?” diyo.” Ula! Beni kurtarsa kurtarsa bu garibanla kurtarır.” diyo. Neyse. Başlıyo bu gene söyleme:

Dün gece, dün gece Halep şehrinde

Aşkın dolusunu da içtim de geldim.

Malı mülkü verip yârin uğruna

Malımdan, canımdan geçtim de geldim.

Gurban olam da gurban olam da endamına boyuna,

Canım feda olsun da Senem senin yoluna.

O âlemde ben senin servi boyuna,

Bin türlü libaslar biçtim de geldim.

Tabi Senem’e söylüyo bunu, bu sefer düğünü olan çocuk “Atın bunu buradan!” diyo. Bu sefer o gariban tarafları kalkıvıyo, “Ulan, maden deyyusun oğlu sen çocuğu hem gandırın hem yalan söyledin. Nişanlısını elinden alcan ha!” Gaçıyo bu ha bakalım bunu govalıyola falan kaçmış. Bu sefer ileri gelenle işe girişiyola gari, şöle olur böle olur. “Madam” diyola “Garip’in kız gardeşini sene verelim Şahsenemi de buna verelim, düğün bozulmasın.” diyola. Düğünü devam ettriyo. (Şahsenem ile evlenecek kişinin ismi Şah Veled) Düğün bitiyö onla gerdeğe giriyola tabi.

Senem sana da ben eyledim dileği

Bin liraya aldım da bu bürümcük gömleği,

*Yedi yüze de aldım atlas yeleşgi,
Gülüp oynayalım gari Senem.*

Ben oradan ayrıldım gari. Gariyle gavga eddik.

HALEP PAŞA'SINA HİTABEN ÂŞIK GARİB SÖYLÜYOR

*Paşam merhamet eyle halime,
İnsaf merhamet eyle halime,
Gelsin diye ısmarlamış yar beni.*

*Ne sabra takat var ne dilde karar,
Gönül mecnun olmuş Leyla'sını arar.
Vazgeçsen onu yadeller sorar;
Ey efendim gel efendim sal beni!*

*Bir yanımdan gam gelir bir yanımdan firak⁵;
Kalmışım yollarda Vatan'ım Irak.
Yetiş benim de imdadıma ey şemsi cıtrak,
Garibim sulaya gönderin beni.*

ÂŞIK GARİB ANNESİNE SÖYLÜYOR

*Çok bekledim bu yerlerin düzünü,
Çaldım anam tambur ile sazımı.
Ben çekerim nazlı yârin nazını,
Ben garibim bu garibim ben garip.*

⁵ Araştırmacı yazar Necat Çetin'in 2008 yılında kaynak kişi Durmuş Ali Aydın'dan yapmış olduğu derlemenin ses kayıtlarını deşifre ederken ilk başta kelimenin "Fırat" olabileceğine kanaat getirmiştik. Zira kelime net olarak anlaşılıyordu. Hem de Halep şehrinin kuzeydoğusundan ve yakın çevresinden Fırat Nehri geçiyordu. Ancak kaynak kişi ile 8 Ekim 2016 günü yapmış olduğumuz alan araştırması mülakatında aynı dörtlüğü tekrar söylediğimiz zaman bahsi geçen kelimenin "ayrılık" anlamına gelen "firak" olduğunu tespit ettik. Böylece sadece metne ve kayıtlara bağlı olarak yapılan çalışmaların yeterli olmadığını, alan inerek gerekirse tekrar tekrar kaynak kişilerle görüşülerek derlemelerin sağlamlasının ve kontrolünün yapılmasının faydasını bir kez daha tecrübe etmiş olduk.

ANNESİ CEVAP VERİYOR

*Girmesi de yakınmış Senem'in kınası,
Yavrum zehirlendi Garib Anası.
Başına da takmışlar inci tanesi,
Acep gelecek mi Garibim benim?*

DÜĞÜN YERİNDE SÖYLÜYOR ÂŞIK GARİB

*Dün gece Halep şehrinde
Aşkın dolusunu içtim de geldim.
Malı mülkü verip yârin uğruna
Malımdan canımdan geçtim de geldim.*

*Kurban olam endamına boyuna,
Canım feda olsun senin yoluna.
O âlemde ben senin selvi boyuna,
Bin türlü libaslar biçtim de geldim.*

ŞAHSENEM'E SÖYLÜYOR

*Senem sana ben eğledim dileği,
Bin liraya aldım bu bürümcük gömleği.
Yedi yüze aldım atlas yeleşti,
Gülüp oynayalım gayri ey senem!*

ERZURUM'DAN HOCAYA

Düşmüşlerin hallerinden bilesin.

*Ben geldin de buna bir yer verin.
Anam ölürse günahım alsın,
Anam hocam ninem camide kaldı.*

ANASI ÂŞIK GARİB'E

*Girmesi yakın imiş Sanem'in kınası,
Oğul zehirlendi Garip anası.
Başına takmışlar inci tanesi.
Acep gelecek mi Garib'im benim?*

Derlemenin Yapıldığı Tarih: 30 Ekim 2008

Derlemenin Yapıldığı Yer: Bayındır Ülfet Onart Lisesi

Derlemeyi Yapan: Necat ÇETİN, Uzman tarih öğretmeni ve araştırmacı yazar

Kaynak Kişi: Durmuş Ali Aydın, 1932 doğumlu, Torbalı - Helvacı Köyü. Anlattığı varyantı babasından öğrendiğini söylemiştir.⁶

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yay., Ankara

CEMİLOĞLU, Mustafa (1999), *Halk Hikâyelerinde Doğum Motifi*, Bursa

GÜNAY, Umay (1986), *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, AKM Yay., Ankara

GÜNEY, Eflatun Cem (1958), *Âşık Garip*, İstanbul

KÖSE, Nesrin (1997), *Türk Halk Hikâyelerinde Gurbet*, Millî Folklor Yay., İzmir

MAKAS, Zeynel Abidin (2002), *Türk Halk Hikâyelerinde Zaman*, Akademi Kitabevi Yay., İzmir

MAMEDKULİEV, D.; *Şahsenem ve Garip*, Aşkabad [t.y.]

MOLLOV, Rıza; *Âşık Garip Üzerine Tetkiklerin Bugünkü Durumu*, **Folklor** **Doğru**, (43) Kasım-Aralık 1975, 3-22.

⁶ Kaynak kişi Durmuş Ali Aydın'ın babası olan, Torbalı-Helvacı köyünden Palalar sülalesinden Berber Ahmet Aydın ile yine aynı köyden Cemal Sürsalan, yıllarca Torbalı-Helvacı köyü kahvelerinde karşılıklı beyitler atarak ve halk hikayeleri söyleyerek halkı eğlendirmiş ve eğitmişlerdir. Onların vefat etmesinden sonra köyde halk hikayesi anlatan son kişi olarak Berber Ahmet'in oğlu 1932 doğumlu Durmuş Ali Aydın kalmıştır. Onun da vefatından sonra yörede halk hikayesi anlatacak usta kalmayacak gibi gözükmektedir.

SAKAOĞLU, Saim (1998), *Dede Korkut Kitabı, İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar*, 2 C., Sel-Ün Vakfı Yay., Konya,

SAKAOĞLU, Saim; Kitaplar Arasında: Âşık Garip Hikâyesi, *Türk Folklor Araştırmaları*, (315), Ekim 1975, 7443-7445.

TÜRKMEN, Fikret (1974), *Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Atatürk Üniversitesi Yay, Ankara

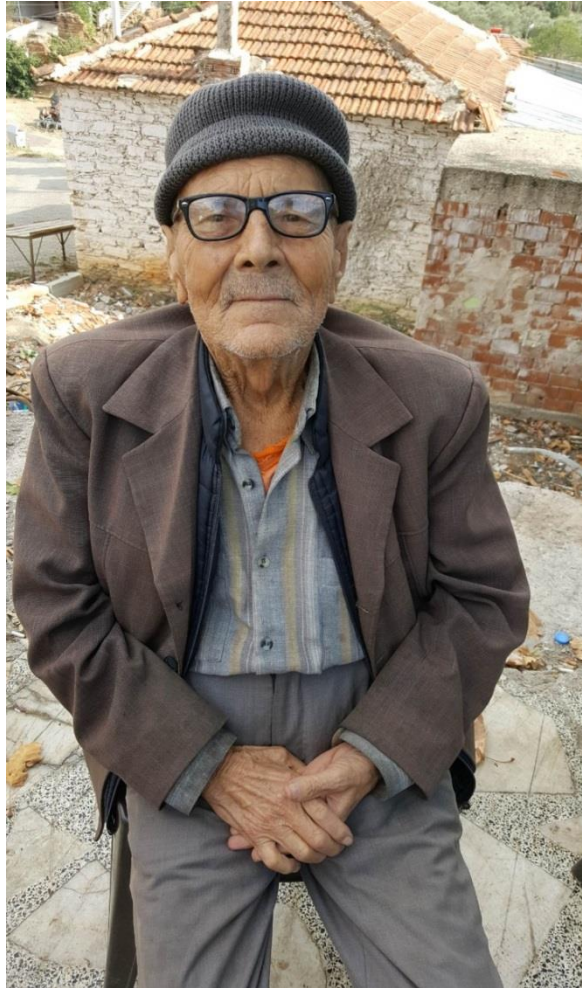
UTKU, Haşim (1970), *Âşık Garip*, Erzurum

YAKUBOVA, Safura (1968), *Azerbaidjanskoe Narodnoe Skazanie Aşg Garip*, Bakı

www.ualberta.ca/~urban/Projects/English/Motif_Index.htm, Son Erişim 06.04.2015

Necat ÇETİN arşivi

EKLER



Kaynak Kişi: 1932 Torbalı-Helvacı köyü doğumlu Durmuş Ali Aydın

Dr. Yasemin KESKİN
yaseminkeskin77@gmail.com

Osmanlı Kadınlarının Cilt Bakımı ve Güzellik Reçeteleri

Eski dönemlerden günümüze kadınların kendilerine önem verme ve beğenilme düşüncesinden hareketle güzelliklerine düşkün oldukları bilinmektedir. Bu durum Osmanlı kadınları için de geçerli olup onların güzelleşme veya güzelliklerini ortaya koyma adına yaptıkları uygulamalar bir kültür oluşturmuştur. Bu uygulamaları iki başlık halinde ele almak mümkündür: Birincisi tüylerin, kırışıkların, lekelerin ve saçlardaki beyazlıklar gibi istenmeyen durumların giderilmesi için yapılanlardır. İkincisi ise cilt bakımı ve güzellik reçeteleridir. Böylece kadınlar bu uygulamalarla daha güzel ve daha alımlı olmayı başarmışlardır. Kadınların tüm bu işlemler için tercih ettikleri bakım ürünleri ve boyalarda dikkati çeken en önemli şey, kullandıkları malzemelerin - günümüzdeki gibi kimyasal maddeler içermeyip- doğal olmasıdır. Ayrıca yüzlerinin temizliği, nemlendirilmesi ve genel vücut temizliği için kullandıkları nemlendiriciler ve yağlar da aynı özelliktedir. Yine bu cilt bakımı ve güzellik tariflerinin kendileri tarafından, çok masraf gerektirmeyecek şekilde hazırlanıp ve kolayca kullanılabilir olması diğer avantajlarıdır. Bu bildiride, Osmanlı döneminde *Mattioli* tarafından yazıldığı bilinen “*Kitabü'n-Nebatat*” adlı eser esas alınarak kadınların hem istenmeyen durumların giderilmesi hem de cilt-beden bakımı ve güzellikleri için uyguladıkları formüller verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kadın, Cilt Bakımı, Güzellik, Bitkisel İlaçlar.

Ottoman Women's Beauty Recipes and Skin Care

From the past to the present, women are known as taking care of themselves and being fond of their beauty to be admired. This case is prevailed among Ottoman women and the applications they did for becoming beautiful and displaying their beauty composed a culture. It is possible to examine these applications under two titles: First one is committing getting rid of unwanted hair, corrugations and gray hairs. Second one is skin care and beauty recipes. Thus, women managed to look more beautiful and more attractive by means of these applications. The most important point taking attention is that the products used as cosmetic and dyes preferred by the women are not chemicals but natural products. Additionally, the cleanser, moisturizer of face, body care products and oils are also natural. Another advantage of skin care and beauty recipes is that the products are prepared by the women, they are easier to use and they cost cheaper. In this proceeding, focusing on “*Kitabü'n-Nebatat*” written by *Mattioli* in Ottoman Period, different formulas will be presented that were applied by the women to get rid of unexpected cases, skin and body care.

Key Words: Ottoman, Woman, Skin Care, Beauty, Herbal Medicine.

GİRİŞ

Bitkilerin tedavi amacıyla kullanımı insanlık tarihi kadar eskidir. İslam tıbbında olduğu gibi Osmanlı tıbbında da aynı şekilde ilaç yapımında bitkilerden yararlanılmaya devam edilmiştir. Osmanlı saraylarında, bitkiler, ilacın yanında İtriyat(güzel koku) ve farklı amaçlar için de kullanılmıştır. Tıbbî bitkilerin bir kısmı Osmanlı coğrafyasında yetişirken önemli bir bölümü ise ithal edilmektedir. İlaç yapımında genellikle bitkilerin kök, tohum, meyve, yaprak ve çiçekleri kullanılırken ayrıca bu karışımlardan elde edilen yağ, reçine ve zambak gibi ürünler de farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Osmanlı saraylarında ilaç yapımında önemli rol oynayan kişilerin başında hekimbaşı gelmektedir. Bu kişiler Osmanlı Devleti'nde ondokuzuncu yüzyıla kadar hükümdar ve ailesinin sağlığını korumakla görevlidir. Ayrıca, padişahın yemeklerinin, ilaçlarının ve ona güç verecek çeşitli macunların hazırlanmasından sorumludur. Osmanlı Devleti'nde saray ve dârüşşifâlar dışında attar, macuncu, şerbetçi gibi çeşitli meslek gruplarınınca da ilaçlar yapılırdı.

GÜZELLİK ve BAKIM ÜRÜNÜ OLARAK: BİTKİLER

Tarih boyunca kadınlar güzelliklerine düşkün olmuşlar ve bu güzelliklerini korumak amacıyla çeşitli ürünler kullanmışlardır. Bu kullandıkların malzemelerin temel kaynağı bitkiler olmuştur. Günümüzde kozmetik ürünlerle yakalamaya çalıştığımız güzelliği, saray kadınları, zengin ailelerin kadınları başta olmak üzere elde ettikleri bitkisel karışımlarla doğal yollarla korumaya çalışmışlar ve bakım ürünü olarak kullanmışlardır.

Kadınların güzellik ve bakımları için hangi bitkilerin ve ne şekilde kullanıldıkları ile ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu tür bilgileri daha ziyade İlm-i Nebatat başlığı altında toplayabileceğimiz eserlerde bulmak mümkündür. Bu bildiri için Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan “*Mattioli*”¹ adlı yazara ait “*Kitabü'n-Nebatat*” isimli el yazma eserdeki konumuz ile ilgili bilgiler derlenmiştir.

Bu bilgileri iki kategoride ele almak mümkündür: Birincisi güzellik bakım için vücutta istenmeyen durumların giderilmesi için yapılması gerekenler, diğeri ise güzelleşmek için uygulanması gereken bakım formülleridir.

A-GÜZELLİK İÇİN İSTENMEYEN DURUMLARIN GİDERİLMESİ İLE İLGİLİ FORMÜLLER

Eserde bu amaçla kaleme alınmış belli başlı tarifler şunlardır:

1-Saçın Geç Ağarması İçin (s. 14 b)

Saçın geç ağarması için eserde iki formül bulunmaktadır. Bunlardan birisi yabani zeytinyağı ile hazırlanan malzeme olup içeriği ve uygulama şekli şöyledir:

Yabani zeytinyağı: Yabani zeytin tanesinden veya ham zeytin tanesinden çıkan yağdır. Bu başa sürülürse saç dökülmesini önler (s. 28/D).

Diğer formül ise Dehn-i hanzal'dır (s. 383/D).

2-Kıl ve Saçı Gidermek İçin (s. 13 b)

Bu işlem için verilen formüllerden bir tanesi Güvem usaresi olup bu usarenin giderilmesi istenen kılların bulunduğu yere birkaç defa sürülmesi durumunda oranın çıplak hale geleceği ifade edilmiştir (s. 37/A).

¹ Süleymaniye Elyazmaları Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Bölümünde 5505 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan “*Kitabü'n-Nebatat*” adlı eserin yazarı “*Mattioli*”dir. Kitap iki bölümden oluşmaktadır. İlk 60 varağı fihrist niteliğinde olup çeşitli hastalıklar başlıklar halinde verilmiş başlığın hemen altında ise bu ilaçların yapılacağı bitki ve maddeden isimleri ve varak numaraları verilmiştir. Her varak Elif(A) Be(B) Cim(C) ve Dal(D) diye dörde ayrılmış olduğu için adı geçen bitkinin varağın neresinde olduğunu gösteren harfi de belirtilmiştir. Böylece uygulanacak formüllere kolayca ulaşmak mümkündür. Biz bu formülleri önce varak numarası sonra da bu harfleri A, B, C ve D diye (mesala 45/D şeklinde) gösterdik. İkinci kısım ise tamamen bitkilerden oluşmaktadır. Alfabetik sıra gözetilmeden yazılmış olan bu bölümde önce bitkinin adı, varsa diğeri isimleri verilmiş daha sonra şekli, nerelerde yetiştikleri ve bazı özellikleri tanıtıldıktan sonra hangi hastalıklara nasıl hazırlanacağı ve ne şekilde kullanılacağı tarif edilmiştir.

Kitapta kıl ve saç gidermek için kullanılan diğer bitkiler şunlardır: Bakla Gıladı,² Lablab Zamkı,³ Bençotu (Banotu) Yağı,⁴ Şübrüm Otu⁵ ve Sütleyen Otu⁶dur. Bunlardan başka özellikle zikretmek istediğimiz bir formül de sirkede sıçan'dır. Eserde bunun tarifi şöyle verilmektedir. Eğer bir kimse vücudunda olan kılların bitmesini isterse sivri burunlu olan sıçan eniklerini alıp bir çömlek içinde ateşte yakıp daha sonra külünden şarap sirkesinden gül suyu yapıp traştan sonra kıl olan bölgelere birkaç defa süre. Orada hiç kıl bitmez veya çok az biter (s. 45/D). Bu örneği özellikle vermemizin sebebi günümüzde kullanılan tüy dökücü bir kremin doğuştan tüsüz olan fare gibi hayvanların hücrelerinden yapılıyor olmasıdır.

3-Yüzdeki Çil ve Lekeleri Yok Etmek İçin (s. 17 a)

Güzelliğine düşkün olan kadınlar için vücutlarındaki en göz önündeki uzuv yüzleridir. Bu yüzden pürüzsüz ve düzgün bir cilde sahip olmak isteyen bayanlar çeşitli bitkilerden yararlanmışlardır. Bunların başında gelen bitki yasemin çiçeği'dir. Bu bitkinin kullanımı şu şekildedir: Taze yasemin çiçeğinin usaresi veya kurusunu kaynatıp, bu kaynamış suyla yüzlerini yıkasalar yüzde olan lekeleri giderir (s. 61/A).

Diğer bir bitki ise Merresafi'dir. Bu bitkiyi bal ile eritip yüze sürseler yüzdeki çiçek bozuğu gibi olan lekeleri yok eder (s. 63/A).

Yüzdeki çil ve lekeleri yok etmek için kullanılan diğer bitkilerin isimleri ise şunlardır: Garikon sakızı (s. 9/A), Selvi yaprağı (s. 10/A), Biber ile bal (s. 16/B), Ceviz bevva (s. 18/B), Tatlı badem (s. 22/D), İhlamur çiçeği (s. 51/D), Buğday Unu (s. 68/A), Arpa Unu (s. 69/C).

4-Yüzdeki Kızıl Noktaları Gidermek İçin (s. 17 b)

Kadınlar yüzlerinde bulunan kızıl noktaları gidermek için de Kafur, Çayır hindibası (s. 106/B), Çilek (s. 250/B) ve Haşhaş suyu (s. 252)'nu kullanmışlardır.

Bu bitkilerden kafurun kullanılışı şu şekildedir: Yüzde olan kızıl lekeler için kafur ve kükürt her birinden beşer dirhem, merresafi ve günlük her birinden ikişer buçuk dirhem bunları karıştırıp üzerine yüz dirhem gülsuyunu döküp ondan bir şişe içine koyup ağzını kapatılır. On gün kadar güneşte bırakılan bu su ile yüz ıslatılıp silmeyip kendinden kurumaya bırakılırsa o lekeler gider (s. 5/B).

5-Güneş Yanığını Gidermek İçin (s. 17 b)

Günlük sütle (s. 5/B), Kavuniçi (s. 143/A) ve Haşhaş suyu (s. 252) kullanılır.

6-Yüz Buruşuğunu Gidermek İçin (s. 17 b)

² Bakla Gıladı: Bakla kabuklarını ezip kıl ve saç koparılan yere yakı etseler bundan sonra kıl ve saç o yerde bitmez (s. 76/A).

³ Lablab Zamkı: Lablab Sarmaşığının asmalarından akan zambak keşleyi kaçıran kılları giderir. (s. 147/A).

⁴ Bençotu (Banotu) Yağı Usaresi ve yağın kıllar traş olunan yere sürerlerse artık kıl bittirmeye (s. 254/B).

⁵ Şübrüm Otu: Şübrüm sütünü zeytinyağı ile karıştırıp kıl olmasın diye murat olunan yere sürerlerse kılı giderir (s. 278/B).

⁶ Sütleyen Otu: Şübrüm gibidir. Kılı gidermek için kullanılır (s. 279/B).

Mattioli'nin eserinde yüz buruşuğunu gidermek için Merresafi yağı önerilmektedir. Bu bitkinin kullanışı şöyledir: Merresafiden bir dehn (yağ) çıkarıp bununla önce birkaç yumurta pişirip pek olduktan sonra her birini yarıdan ayırıp sarısını çıkarıp boş yerini sahk olunmuş merresafi ile doldurduktan sonra soğuk yere veya bodruma konulur. Merresafi yağ gibi akıcı oluncaya kadar durur. Bu yağı yüzün buruşuğuna sürseler yüzü düz eder. Fakat birkaç kere sürmek gerek. Eğer bir kadın murat etse ki yüzü hiç buruşmasın kullanılmamış bir yeni demir tavasını alıp ateşte kızdırıp başını bez ile örtüp ağız dolusu badeyi kızmış demir tava üstüne püskürtüp yüzünü altına getirirse bu buharı bir hoşça yüzüne gele. Ondan sonra yine tavayı kızdırır ve üzerine bir miktar ıslak merresafiden atıp önceki anlatıldığı gibi yüzüne tütüsü ederse ondan sonra o bezi başından indirip onunla bütün yüzünü sarıp ancak teneffüs için ağzını açık bırakarak ve o halde döşegine yatıp uyur. Bu şekilde her ay iki defa yaparsa hiçbir zaman yüzü buruşmaz. Mücerrebdir yani tecrübe edilmiştir (s. 63/A).

7-Göz Altı Lekeleri İçin (s. 19 b)

Gözlerin altında bulunan lekeler için tavsiye edilen iki bitki vardır. Bunlardan birisi Bakla unu'dur. Bu unu bal ve boy tohumu (?) unuyla karıştırıp yakı ederek göz altına sürülünce buraya toplanmış lekeleri yok eder (s. 76/A). Diğeri ise Taraklık suyu'dur (s. 158/B).

8-Dudak Çatlamasına ve Hararetine (s. 19 b)

Kayın ağacının taze yaprağını ağızda çiğnemek dudak ve ağzın hararetini gideriri çatlamaya iyi gelir (s. 56/B).

Diğer bitkiler; Hazaz zamkı (s. 62/B), Fesleğen tohumu (s. 137/B) ve Terementi (s. 6/C)'dir.

9-Ağız ve Nefes Kokusu İçin (s. 21)

Ağızdaki istenmeyen ağız ve nefes kokularını gidermek için tavsiye edilen bitkilerden bazıları şunlardır: Mastaki sakızı (s. 4/B), Ardıç yağı (s. 11/D), Tarçın suyu (s. 15/A), Karanfil (s. 15/B), Biber (s. 16/B), Ceviz bevva (s. 18/B), Ağaç kavunu çekirdeği (s. 31/A), Biberiye çiçeği (s. 66/A), Çavdar ekmeği (s. 70/D), Terbiye olunmuş kişniş (s. 100/A) ve diğerleridir. Ayrıca Merresafi bitkisini sakız gibi ağızda çiğnemek ağız kokusunu gidereceği ve nefesi hoş edeceği belirtilmiştir (s. 63/A).

B-GÜZELLİK ve BAKIM FORMÜLLERİ

Güzellik, hemen hemen her kültürde ve statüde kadın için vazgeçilmez bir unsurdur. Özellikle kadınlar kolayca bulabildikleri bitkilerden evde hazırladıkları basit kremler ve bakım ürünleriyle günlük cilt bakımlarını kolay aynı zamanda ucuz bir şekilde yapabiliyorlardı. Kadınların var olan güzelliklerini korumak amacıyla yaptıkları formüller şunlardır:

1-Kadınların Yüz Bakımı İçin Yüzlerine Sürecekları İlaçlar (s. 17 b)

Kafur (s. 5/A), Limon suyu miktarı (s. 31/C), Börülce suyu miktarı (s. 79/A) ve diğerleridir.

2-Kirpiklerin Devr-i Terakkileri İçin (s. 19 a)

Kunduril-i sağır (Hindiba): Usaresini göz kapaklarına sürseler içeriye eğilmiş ve gözü dürten kirpikleri doğrultur (s. 105/D).
Şahtere usaresi (s. 131/A).

3-Uzun ve Dilber Saç Yapmak İçin

Saçlarını uzatmak ve dilber etmek isteyen kadınlar Kara Kavak Düğmelerini terbiye için kullanırlar. Bu sebeple düğmeleri tereyağıyla dövüp bir çömlek içine koyarak ağzını sıkıca kapatıp bir hafta dinlenmeye bırakılır. Daha sonra tereyağı çömlekle birlikte ateşe koyup bezden geçirilir ve vakti hacette hıfz edip gerektiğinde saçlarını yıkayıp kuruttuktan sonra bu yağ ile yağlarlar. Böylece bu yağ saçları dilber edip daha ziyade uzatır (s. 49/D).

Bir diğer formül ise yabancı enginarıdır. Bu otu gül suyunda kaynatıp onunla saçlarını yıkarlarsa saçlarını dilber ve ruşen ederler (s. 159 B).

Ayrıca sağır ve kebir nilüfer 235 D köklerini gül suyunda ıslatıp saç yıkamak saçları uzatır (s. 235 b).

4-Saç Dökülmesini Men Etmek İçin (s. 14 a)

Merresafiyi meşe yaprağıyla bir miktar kaynatıp başa yakı etseler saç dökülmesini men eder. (s. 63/A)

Ayrıca saç dökülmesini önlemek için ceviz kabuğu (s. 24/C), yabancı zeytinyağı (s. 28/D), şeftali çekirdeği (s. 34/B), mersin yemişi (s. 40/A) ve ihlamur çiçeği (s. 51/D) de tavsiye edilen diğer bitkiler arasındadır.

5-Saç Uzatmak İçin (s. 14 a)

Saçlarını uzatmak isteyen kadınlara ceviz kabuğu önerilir. Formülü ise şöyledir: Zeytinyağıyla ceviz kabuğunu yakıp bu zeytinyağını ve bade ile karıştırıp başa sürseler saç dökülmesini men eder. Çocukların saçlarına sürseler yeni saç bitirir. (s. 24/C) ve diğerleri.

6-Saçı Siyaha Boyamak İçin (s. 14 a)

Cevizin Yeşil Kabuğu: Cevizin yeşil kabuğunu dövüp usaresine bal karıştırıp, saçları gül suyuyla yıkadıktan sonra bu usareyi başa sürseler saçı siyah eder (s. 24/C).

Dut(?) yaprağı (s. 21/D) ve Mersin yemişidir.

7-Saçı Kırmızıya Boyamak İçin (s. 14 a)

Celcelan (Çitlenbik) matbuhu: Bu ağacın yongasından yapılan matbuh ile kadınlar saçlarını yıkasalar saçlarını kırmızıya boyar ve saç dökülmesini önler (s. 37/B).

Kızıl Boya (s. 193/B).

8-Saçı Sarı Boyamak İçin (s. 14 b)

Kına Yaprığı: Saçını sarıya boyamak isteyen bir kişi kına yaprağını ezip cevizin yeşil kabuğunun usaresinde bir gece kadar ıslatıp sonra hamamdan sonra başına yaksa hana (?) gibi saçı sarı olur (s. 47/B).

Akcaağaç yemişi (s. 55/A), hazhaz zamkı (s. 62/B), sığırkuyruğu yağı (s. 273/B) ve Küçük kalabak (s. 270/D).

9-Yüzü Dilir ve Ruşen Etmek İçin (s.17 b)

Karaağaç düğmeleri içinde bulunan rutubeti yüze sürseler yüzü dilir ve ruşen (parlak) eder (s. 51/A).

Dilir ve Ruşen bir cilt için önerilen diğer bitkiler şunlardır: Söğüt kabuğu (s. 53/B), Nişasta (s. 68/D), yulaf unu (s. 70/C), Bakla (s. 76/B) ve Cayır (Cabir) hindibası (s. 106/B).

Sonuç

Tarih boyunca kadınların güzelliklerine düşkün oldukları ve bunu sürdürebilmek için de çareler aradıklarından bahsedip bunun için de en çok bitkisel ilaçlara müracaat ettikleri vurgulanır. Günümüzde de bu hususun çok önemli olduğu söylenebilir. Yine tarih boyunca gerek hekimlerin gerekse halk arasında bu işlerle uğraşanların çeşitli eserler yazmışlardır. Bugünkü tıp, ilaç ve kozmetik biliminin çok ileride olması sebebiyle bu tür eski eserlere en azından incelenmeye muhtaç fakat tecrübelerden de yararlanmak gerektiği gözüyle bakılmalıdır. Fakat bu bilim dallarının bu seviyeye gelmesinde bu tecrübelerin katkısı da unutulmamalıdır. Diğer taraftan her ne kadar incelenmeye muhtaç bilgiler olsalar da örneklerini verdiğimiz bu formüllerin de bazı avantajları vardır. Her şeyden önce her biri kimyasal madde içermemekte ve doğaldırlar yani zararsızdırlar. Aktarlardan temin edilen malzemelerle evde hazırlanabilir olmaları onlara pratiklik ve ekonomik olma özelliği kazandırmaktadır. Formüllerin sağlıklı olup olmadıkları laboratuvar deneylerine muhtaç ise de en azından her birinin birer kültürü yansıtması onları ayrıca değerli kılmaktadır.

Kaynakça

Mattioli,

“Kitab’ün

Nebatat”,

1313.

Dr. Yaşar KALAFAT
Halkbilimi Araştırmaları Kültür ve Strateji Derneği
yasarkalafat@gmail.com

İran Türkolojisinde Halk Bilimi Çalışmaları ve Genel Türkoloji İçerisindeki Yeri

Halkbilimi çalışmalarının, Türklük bilimi içerisindeki yeri ve önemi, Türklüğün kültürel-stratejik bir obje olduğu gerçeğinden yola çıkılarak kısaca anlatılmaktadır. İran'da Türklük bilimi çalışmalarına genel bir bilgi verildikten sonra, İran'da halk biliminin hangi alanlarda ve ne düzeyde çalışıldığı anlatılmaktadır.

Halkbilimi-mitoloji bağlantısı, arkaik İran tarihi coğrafyası iddiası ile ilgili bilimler arası koordine ile yapılmaktadır. İran'da, milli kimlik, Fars milliyetçiliği-İranlı olmak ve Şii-Caferi İslam'a mensup olmak şeklinde sentezlenmiştir. İran'da Türk halk bilimi verileri bu anlamda ele alınıp, bu hedef istikametinde şekillendirilmektedir. Belirlenmiş olan bu milli hedef, milli stratejilerle yürütülmektedir. İran belirlediği bu hedefini değişen siyasi iktidarlara rağmen tamamen değiştirmemekte, tali taktik değişiklikleri ile sürdürmektedir. İran üniversiteleri ve araştırma merkezleri buna göre kurgulanmıştır.

Bildirimizde, bu ülkedeki halk bilimi vasat ve vasıtaları irdelenmektedir. İran Türkoloji'sinin hâkim kültür karşısındaki yaşama şansı tartışılarak İran'da Türk kültürünün geleceğine yönelik değerlendirme yapılmaktadır.

İran'da Türk kültürünün varlığını kırsal kesim temsil etmektedir. Bu kesim varlığını korumayı yaylak-kışlak yaşam biçimine borçludur. İran yönetimi bu yaşam biçimi ile planlı bir şekilde mücadele etmektedir. Türk halk kesimi şehir hayatına geçirildiği nispette dilini ve halk kültürünü yitirmektedir. Kırsal kesimin elinden ozanlık geleneği de planlı bir şekilde Fars kültürüne bütünleştirilerek alınmaktadır.

Türkiye Türkoloji'sinin kol kapsamı ele alınmaktadır. Dar anlamda klasik Türkoloji anlayışı ile hareket edilerek İran Türklük bilimine yardımcı olunabilme imkânları üzerinde durulmaktadır. Oryantalizmin siyasi oryantalizme evrilmesinden sonra, Ortadoğu ülkelerinde de ülkeler arası menfaat mücadelesine kültür egemenliği hegemonyası boyutu da eklenmiştir. Türkiye'de büyük ölçüde ferdi olarak yapılan halkbiliminin stratejik önemi vurguları, Türkiye'de duyurulamaz iken, bu konuda yapılan Türklük biliminin hedefleri ile çelişen yayın çalışmalarının tahlili yapılmaktadır.

Bildirimizde Türkiye Türkoloji; bu isim altında kurulmuş olanlar, Türkoloji adına faaliyet gösteren diğer kurumlar ve faaliyetleri arasına Halkbilim-Türkoloji konuları da girebilen kuruluşların, dış Türkler, akraba toplumlar ve burada özellikle İran Türkoloji'si-halkbilimi konusundaki etkinlikleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Halkbilimi, Türkoloji, mitoloji, İran Türklüğü.

Folklore Studies in Iran Turcology and Place within the General Turcology

Folklore studies, the role and importance in Turcology, starting from the fact that Turks culturally-strategic briefly describes an object. After giving an overview of the Turkic studies in Iran, which areas of folklore and how it worked in Iran and at what level.

Folklore-mythology connection, archaic science is done by coordinating between the alleged Iranian historical geography. In Iran, national identity, Persian-Iranian nationalism and Shia Jaafarihas to be synthesized in the form to belong to Islam. Turkish people in Iran science data be handled in this sense, it is shaped in the direction of the target. these national targets set are carried out with the national strategy. Despite the changing political power to completely change the target set by Iran is continuing with minor tactical changes. Iranian universities and research centers have been constructed accordingly.

In our Declaration, folklore and inadequate means in this country are examined. discussing the chances of survival against the dominant culture of the Iranian Turcology assessment is made on the future of Turkish culture in Iran.

It represents the presence of Turkish culture in rural Iran. This sector owes its existence to protect the pasture-wintering life. The government of Iran is struggling in a planned way with this lifestyle. Turkish public sector through the city to the extent the language of life and people are losing their culture. minstrelsy tradition from the hands of the rural areas is also taken in a planned way by integrating the Persian culture.

Turkey is discussed scope of Turcology arm. acting by a classical approach in a narrow sense Turcology focuses on the opportunities to be able to assist Iran Turcology. After Orientalism political Orientalism evolved, the Middle East countries are also included in the cultural dominance of the hegemonic struggle between the size of the beneficiaries countries. highlights the strategic importance of folklore as an individual largely made in Turkey, while not announced in Turkey, the analysis of the made Turcology target with conflicting studies about this publication is made.

Let us Turcology Turkey; which it was founded under the name, among other institutions and activities acting on behalf Turcology folklore-Turcology issues also enter capable organizations, non-Turks, relatives communities and here in particular are discussed activities on Iran Turcology-folklore.

Key Words:Fairy folklore, Turcology, mythology, Iran Turkishness.

GİRİŞ

Kazan halk kültürünü çeşitli yönleri ile incelemeyi hedefleyen bir kültür şöleninde İran'da Türk halk bilimi çalışmalarının irdelenmesinin sebebi sorgulanabilir. Türkiye'de aynı kurumun müteakip yıllarda yaptığı veya aynı yıl içerisinde farklı kurumların halk kültürünün farklı olmayan dallarında yaptıkları çalışmalarda veriler ve sonuçlar ilişkilendirilemiyor ise ve bu uygulama şekli giderek yaygınlaşıyor ise Kazan Uluslararası Sempozyumunda İran Türk coğrafyasının halk kültür hayatını aramak komik olur. Türkiye sosyal bilimler arası çalışmalarındaki koordinasyonsuzluk bir yana, aynı disiplin içerisinde de çalışmalar arası ilişkilendirme giderek azalmaktadır. Sempozyumlara uluslararasılık özelliğini, farklı uluslardan katılımın olmasından ziyade, sempozyumlara farklı uluslardan konuya dair görüşlerin taşınması hususu aranmalıdır. Biz, bildirimizde ilişkilendirmemizi bu noktadan hareketle yapmaktayız. Bu arada şüphesiz Türk halkbilimi Türkoloji'nin asli unsurlarındandır ve Türklük bilimi anlamındaki Türkoloji, Türkiye Türklüğü ile sınırlı değildir.

Türklük bilimi, Türklük için herhangi bir bilim dalı olmayıp, Türklüğün var olma, varlığını koruma ve varlığını kurtarma bilimidir. Bu noktada Türk halkbilimi sadece ve muhakkak Türkologların iştigal alanı değil, her seviyede, her meslekten türkün ilgi ve sorumluluk alanıdır. Bu ilgi ve sorumluluk için Türkiye Türkü olmak ve Türkiye Türkoloji'sini araştırıyor olmak zarureti de yoktur.

Kültürün bir stratejik obje olduğu belirtildikten sonra, hemen ilave edilmedi ki, kültür stratejik bir obje olduğu sürece ve bilhassa söz konusu olan Türk kültürü olunca, bu obje dünyanın birçok ülkesinin strateji hedeflerinde ve planlarında yer alacaktır, almaktadır. Bunun içindir ki kültür akrabalığı, Türk kültürlü olmak hem korunma ve hem de kurtulma vasıtasıdır. Bu gerçekten hareketle Türklük bilimi Türk dili ve Türk tarihi alanları ile sınırlı olmadığı gibi bu alanlarda çalışmayı meslek edinmişlerin ilgi alanı ile de sınırlı değildir.

Türklüğün bir ırkî ve kavmî özelliğinden çok daha önceki vasfı bir kültürel obje oluşudur. Hal bu olunca İran coğrafyasında yaşayan Türklüğün dil akrabası olmayan akrabaları da kültürel

hayatları ile Türkoloji'nin kapsamına girerler. Kültür akrabalığı sadece ve muhakkak dil veya din akrabalığı ile sınırlı değildir.

İran Türkoloji'si denilince Türkiye genelinde hatıra maalesef sadece Dede Korkut, Köroğlu, biraz da Nasrettin Hoca ve Ozanlık geleneği gelmektedir. İran Türkoloji'sini uzun süre Cevat Heyet ve ekibi Varlık Dergisi ile temsil etmişlerdir¹. Türkiye Türkoloji çevrelerinin İran Türklük bilimine ilgileri Türkiye'deki kültür şölenlerine İran'dan katılımı sağlamaya çalışmak şeklinde olmuştur. Bir dönem Türkiye'de yüksek eğitim görmek isteyen İranlı gençlere bazı olanaklar sağlanmış, giderek bu kapılar da büyük ölçüde kapanmıştır. İran Türkologlarının Azerbaycan ve Türkiye'de Lisansüstü çalışma konusu yapılma dönemi de fazla uzun sürmemiştir. Sistemli akademik çalışma olarak hatırdaki kalan Yavuz Akpınar'ın, Ali Kafkasyalının, Bilgehan Atsız'ın çalışmaları olmuştur. Türkiye Türkologları İran sözlü kültüründen daha ziyade âşıklık sanatı üzerinde durmuşlardır.

Türk kültür coğrafyasından Balkan Türkologları² ve Batı Trakya Türk Kültürü Bibliyografyası³, Avrasya Türkologları Sözlüğü⁴ gibi çalışmalar yapılmıştır da İran Türkologları bilinen kadarı ile çalışılmamıştır.

İran Türkoloji'sinin ana damarını İran halkbilimi çalışmaları teşkil etmektedir. İran'da Türk kültür ruhunu basına ve parlamentoya taşıyan İranlı Türkler de halk bilimi eğitimi ile yetişmiş kimselerdir.

Bu arayış ve yaklaşım kendisi ile birlikte millet merkezli Türklüğün tanımını gündeme getirir. Etnik olmak, azınlık olmak millet çatısı altında bütünleşmiş olmak ve asimilasyon konuları Türkiye için tartışılırken ve yerine oturduğu kabul edilen bu tür kavramlar giderek yoğun tartışılır hale gelmişken, İran demografisine Türklük açısından sağlıklı bakıp isabetli karar vermek o kadar kolay değildir.

Türklük konuşulurken Türklük içerisinde Azeriliğin gündeme gelmesi Özbekliğin, Kırgızlığın, Kazaklığın özel isimlerinden hareketle tartışılmasından çok farklıdır. Azerbaycan Türk kültürel kimliğinin abartılması adına "Azerilik" ten yola çıkmak Azerbaycan Türklüğünü İran'da bütünleştirir mi? Bu sorunun cevabını sağlıklı verebilmek için İran Türk kesimlerinin Türklük içerisindeki sosyo kültürel özelliklerini ve İran devlet politikasının İran halklarına karşı izlediği stratejilerin temel girdilerini bilmek gerekir. Bize göre İran Türklüğü Azerilik kimliklendirmesine Türklüğün çıkarları adına müsait değildir⁵. Türkiye Türklüğü için kimlik sorununda çıkmazlar yaşayan Türkoloji'miz dış Türkler Türkoloji'si için nasıl çözüm getirebilir?

Türkiye'de Türkoloji uzun yıllar İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü tarafından yürütülmüştür. Türkiye üniversiteleri Anadolu'ya yayılmaya başladıkça Türkiyat çalışmaları İstanbul Türkoloji'sinin sempozyumlarında tartışılmış giderek bu etkinlik her iki

¹ Nezat İsmayılova, **Cenubi Azerbaycan Edebiyatı Müasır Merhelede Yahud "Varlıq" Edebi Mektebinin Mumayendeleri**, Bakı, 2010

² Selçuk Kırbaş (Editör), **Balkan Türkolojisi Tarihçesi ve Balkan Türkologları**, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü, Ankara, 2012

³ Feyyaz Sağlam, **Batı Trakya Türk Kültürü Bibliyografyası (Özel Bibliyografya 1985-2010)**, İzmir, 2014

⁴ Aleksandr Kolesnikov-İlyas Kamalov, **Avrasya Türkologları Sözlüğü, I.Cilt I. Kitap, Rusya Türkologları, XX. Yüzyıl**, TÜRKSOY, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011

⁵ İbrahim Ramazânî, **İran'da Türk Milliyetçiliği Duruşu Traxtor İsyanı (Traxtor, Bir Traktör Değildir)**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul 2015

yılda bir uluslararası yapılmaya başlanınca RF, Avrupa ülkeleri, ABD ve bazen de orta doğu ülkelerinden Türkologlar bu etkinliğe katılmaya başlamıştır. Giderek Sempozyumların katılım kadrosu ülke ve Türkolog sayısı bakımında sınırlandırılıp bir süre sonra da sempozyumlar tamamen durdurulmuştur. Son 5-6 yıllık zaman zarfında ise İstanbul Türkiyat Araştırma Merkezi yenilenen bir ruhla sadece İstanbul'un ve hatta İstanbul Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nin Türkoloji faaliyetleri alanı ile sınırlı olmaktan çıkmaya başlamıştır. İhtiyaç duyulan ise bize göre Türkiye Türkiyat'ının giderek Dünya Türkiyat'ının merkezi olmasıdır.

METİN:

Günümüzde İran halk bilimi çalışmaları konusunda Türkiye'de yeterince bilinmeyen çok ciddi çalışmalar yapılmaktadır. 2008 yılında Tebriz El Bilimi Derneği tarafından ilki çıkarılan Birinci Tebriz Folkloru Antolojisi bu alandaki çalışmalar için bir dönüm noktası olmuştur. Eserde Tebriz'in eski ve yeni kuşak halkbilimcilerine ve çalışmalarına yer verilmektedir. 2006 yılının ilkbaharında Muhammed Eli Ferzane adına yapılan, Dilmaç Dergisi ve Apağ Derneği tarafından düzenlenen 2 günlük Folklor Sempozyumu'ndan sonra bu faaliyet belki de ilk sistemli adımdı. Bu çalışma ile Tebriz Kültür İdaresi'nden El Bilimi Derneği'nin açılışı için izin istenir. Bu yıllarda Azerbaycan Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü tarafından yapılan yıllık sempozyumlara Güney Azerbaycan'dan da folkloristlerin katılmaları gündeme gelir. Güney Azerbaycan folklor şinasları El Bilimi Derneği'nin resmen muhatap edilmesi isteklerini dile getirirler.

Takip edilebilen kadarı ile İran Milli Eğitimi, ilkokul müfredatına Türkçe eğitimini seçmeli ders olarak koymuştur. Ayrıca üniversite düzeyinde de Türkoloji bölümlerini açmıştır. Bu arada "Elden Folklor Örnekleri ve Araştırmaları", "Erdebil Folklor Örnekleri",⁶ "Karadağ Mahalları"⁷, "Salmas Aşık Geleneğine Bir Bakış"⁸ gibi yayınlar Türkçe ve Farsça çıkmaya başlamışlardır.

İran halk kültürü çalışmalarının çok sınırlı imkânlarına rağmen alan araştırmalarının metotlu yürütüldüğüne 2001 yılında Şerefhane-Tebriz'de yapılan sempozyumda şahit olmuştuk⁹. Bu kadro çalışmalarında kaynak bilgilerinin kayda geçirilmesinde fevkalade hassas davranılıyordu. Bu münasebetle Folklor Toplama Kılavuzu isimli Tahran baskısı kitap çalışmasını zikredilebilir¹⁰. Ancak bu tarihten sonra, yapılanmanın bu alanda bir yayını olmamıştır.

Abdullah Erol'un, İrade Memmedova'nın, Brenda Shaffer'in Cevat Hey'et'in, Muhittin Çelik'in Enver Uzun'un, Ümid Yazar'ın, Şerife Yalçınkaya'nın, Hüseyin Düzgün-Hasan Feyzullah Vahid ikilisinin, Rıza Hemraz'ın, makaleleri İran Türkoloji'sinin geleceğine ışık tutabilecek çalışmalardır.¹¹ Türkoloji'nin kalbi Türk dilin çalışmalarında atar. Milli kimlik bağlamında yapılmış sosyal bilimler çalışmalarında bu kural diğer uluslar ve diller için de geçerli olan adeta evrensel bir esaslandırmadır. İran Türkoloji'si için de şüphesiz İran Türk

⁶ Rahime Zakir Hemidi, **Erdebil Folklor Örnekleri**, Ürmie, Ayna Yayınevi, 2015

⁷ Enver Cingizoğlu, **Karabağ Mahalları** Urmiye, Ayna Yayınevi, 2015

⁸ Kazim Abbasi-Dr.Tohit Melikzade Dilmagani, **Salmas Aşık Geleneğine Bir Bakış**,2015

⁹ Yaşar Kalafat, "Anadolu ve İran'da Karşılaştırmalı Halk İnançları", **Azerbaycan I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri**, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 2002

¹⁰ Hüseyin Muhammedhani (Güneyli)-Esgar Olyayi Kelyan (Yeşil), **Folklor Toplama Kılavuzu**, Tahran, 2006

¹¹ Yeni Türkiye, S. 85, Ocak-Haziran 2016

dili çalışmaları aynı derecede öncelik alır. Bu gerçeği Atsız'ın İran Türkoloji'sini de kapsayan son iki çalışmasında da görüyoruz¹²

İran Türk halk kültürü ile Anadolu Türk halk kültürü çalışanlarını bir araya getiren çalışmalardan birisi de “Avşar Kültür Coğrafyası ve Halk Kültürü”, isimli çalışma oldu¹³. Anılan eserde Axarsu Zenganlı (Mehmet Rezzakî) “İran Avşarları Toy Gelenekleri” ve Siyamek Hüseyinzaade'de “Avşarlarda Adet Enene, Toy ve Başka Merasi Adları” isimli çalışması ile yer aldılar.

Tebriz halk inançlarını oldukça ayrıntılı hazırladığımız çalışmamızı 2008 yılında neşrettik. Bu çalışmada Türkçe yayınlara da yer veren yayınevlerini tanıtmıştık o yıllarda Avtabı Azerbaycan/Azerbaycan Güneşi ve Dilmaç dergileri çıkıyordu, Hüseyin Muhammedhani (Güneyli), Abdüleli Mücazi, Cemal Ayrumi/Ayrumlu, Kazım Abbasi, Behrami Elçin, Hüseyin Penahi, Hamid Şafei'nin esserleri ile tanışmıştık O yıllarda Folklor Fondu oldukça faaldi¹⁴.

İran Türk halk inançları kültürünü de kapsamına alan halk kültürü çalışmalarımızda karşılaştırmalı çalışma özelliği taşıyabilecek çalışmamız “Azerbaycan-İran-Anadolu Irak Halk İnançları Hattı” isimli çalışmamız oldu. Bu çalışmaya da İran Türk halk kültürü çalışmalarının gereğince yansıdığı söylenemez. İran Türklüğü halk inançları çalışmamızı İran Türklüğünün jeopolitik boyutu ile ele aldığımız çalışmamızda yaptık ve çalışmamızda İran Türk halkbiliminin kurucularını da anlatmaya çalıştık. İran Halk Kültürünü tema bazında ele aldığımız konular arasında “Kurt” ve “Ahır Çarşamba” gibi konular yer aldı. Hamse Türklerinin halk inançları ile Horasan-İran Türklerinin halk inançlarına dair yapılmış derlemelerimizi, Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları isimli seride anlatmaya çalıştık. İran Türklüğü içerisinde Bektaşî ve ayrıca Kızılbaşlığa dair derlenmiş halk inançları çalışmalarını Orta Asya'dan Orta Doğu'ya İnanç Göçü isimli çalışmamızda incelemeye çalıştık. Antoloji çalışmaları isimli eserde yer alan Vefai benzeri araştırmacıların İran Türk halk bilimine dair alkışlar, kargışlar, gibi sözlü kültür alanlarında ve ayrıca etnografya alanında kitapları da yayınlanmıştır. Biz bu çalışmaların bir kısmını İran Türk halk kültürüne dair yaptığımız kitap çalışmasında tanıttık. Biz, Alkışlar-Kargışlar isimli kitap çalışmamızda Zöhre Vefai'nin Dua ve Nefrha “Alkış-Kargışlar” Grd Avrı, Tebriz, Zeynep Neşriyat, 2000) ve sayalar konulu çalışmamızda da aynı yazarın “Mecmua-ı Eş'ar Ozanı ve Seyyah”, (Tebriz, 2009 künyeli çalışmasından geniş şekilde yaralandık. Ayrıca İran Türk insan isimleri, el sanatları yaylak-kışlak hayatı konularında da çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. İran Türk halk kültürüne dair bilgiler il yıllıklarında ara bölüm olarak coğrafyanın kültürü adına da yayınlanabilmektedir. Bu tür bilgileri biz Akarsu Zencanlı ve Tövhit Melikzade'nin katkısı ile bir araya toplamaya çalışmıştık¹⁵. Ayrıca İran Türk halk kültürü konusunda fikir verebilecek Türkçe yayınlarda vardır. Ruhani, Muhammad Riza, Ferhengname Zengan

¹²Bilgehan Atsız Gökdağ, Türklerin Dünyası, **Dil-Kimlik-Siyaset**, yayına Haz. Yaşar Şimşek, Kültür Bilimleri Akademisi, İstanbul, 2015, Bilgehan Atsız Gökdağ-Talip Doğan, **İran'da Türkler ve Türkçe**, Akçağ, Ankara, 2016

¹³ Yaşar Kalafat-Adnan Menderes Kaya-Mustafa Avşar, **Avşar Kültür Coğrafyası ve Halk Kültürü**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2013

¹⁴Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları**, Dedem Korkut Daş Oğuz Elleri, Berikan Yayınevi, Ankara, 2008

¹⁵ Yaşar Kalafat, **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II (kaşkay, Karapapah, Şahseven/Elseven, Karakoyunlu, Kiresunlu, Afşar, İsmaili Hazara,, Caferiler, Kengerli,, Ayrım,.....)** Berikan, Ankara, 2007

(10.08.1968). Zeferi, Kerim. Nirumend, Kerim, Tezkire-i Sohan Veran ve Hattatan Zengan (1968), Fazili, Mir Taki, Yollar ve Tıkanlar (1969), Fazili, Mir Taki, Terlan (1974), Zeferi, Kerim, İlançı (1965) ama 1995 tarihinde yayımlanır. Zeferi Kerim, Nober (1976), Remezanı, Ahmet, Riyaz ol Mesayib (1979 öncesi olmalıdır), Cemalı, Asedullah, Dan Ulduzu (1980), irumend, Kerim, Tarih Urafa ve Hokemay-i Sufiyey-i Zencan (1985), Heştrudi, Ali, Hekim Hideci Divani (1989), Muradı, Abdullah, Ana Çınar (1990), Amir Aslanı, Abbas, Çille Hana(1992), Genc Daniş, Abulfezil, Teravet (1992), Asedi, İsrafil, Hurremdere Negmeleri, Zengan Neşriyatı, Zengan (1994), Kerimi, Muhammed Rıza, Işık, (?) Yayın Evi, Zengan (1995), Kerimi, (2009), Ceferi, Huşeng, Ağ Atım(2009), Kerimi, Muhammed Rıza, Azerbaycanın Şifahi Edebiyatı (2009), Sadegi, Ahmet, Qorxuram Yağmıya Yağış(2009),Subhı, Nazhend, Direk (2010), Hasenlu, Hayder, Zengan Bayatıları (2010),Sultanı, Ramin, Cestari der Tarihi Zencan (2010),Alevi, Muharrem Ali, Ana Yurdum Sarı Yokuş, Sutude Zencanı, Zengan, 2010,Kurbanı, Cavit, Hudabendede Atalar Sözü, Daniş Zengan Neşriyatı (2011),Beyk Muhammedi, Fettah, Ağlar Gözüm (2011), Qasempur, İsa, Senin İçin Bir Mesaj (2011), Bigdeli, Gulam Hüseyin, Bigdeli Tarihi (2011),Qasempur, Rıza, Ya Kerim (2011), Avşar, Abbas Alı Han, Cihan Şah Name, Daniş Zengan,(2011), Muzafferi, Mansur, Mecmua Eşari Şebih Hanı Türkî, Daneş Zengan Neşriyatı, Zengan, 2011, Meleki, Muhammed, Sultaniye Tarihi, Daniş Zengan Neşriyatı, (2012),Negdi, Muhammed Ali, Anguran Halkının Kültürü(2012), 72. Muhammed Beyanı, Ali, Bele Oku Bele Yaz (2012), 73. Halhali, Muhammed Bakir, Salebiye, Sutude Zencanı, Zengan, 2012, 74. Kerimi, Ali, Kesme Yoldur Bu Şehir (2012), 75. Heyderi, Mesume, Yansın Çırağız, Nikan Kitap Neşriyatı, Zengan, 2012, 76. Âmini, Hasen, Ana Yurdum, Nikan Kitap Neşriyatı, Zengan, 2013, Kasemi, Cihangir, Kendimize Selam, Daniş Zengan Neşriyatı, Zengan, 2013, Cebbari, Ali, Aşina Gazeller Sessiz Negmeler (2013), Bahşı, Süreyya, sene Xatir (2005) Aşk Alifbası (2013), Qasempur, İsa, Namaverani Anguran (2014),Ceferi, Nesim, Yakamuz, Amrut Neşriyatı, Tahran, 2014, Ceferi, Nesim, Bir Gözüm Şoranlık, Bir Gözüm Bulak, Amrut Neşriyatı, Tahran, 2014, Abbası Nıya, Hüseyin, Ferhen ve Hüner der Darolhamse, Tahran (2015), Zencanı, Şeyh İbrahim, Dastani Kerem ve Asli (2015), Hüseyini Zencanı, Seyit Beşir, Gül Üzlü Yar, Humayı Kadir Neşriyatı, Kum, 2015, Kerimi, Muhammed Rıza, Ulduzlar Elenir, Nikan Kitap Yayın Evi, Zengan (2015), Münzevi, Hüseyin, Duman (2016), Ceferi, Nesim, Yakamuz, NoxbeganTahran (2016),Oryatlı Manışanlı, Mirza Sadik, Yeddi Name, Nikan Kitap Neşriyatı, Zengan, 2016., Ocaklı, Ali, Gazel Gazeller, Zengan, 2016, Razzaghı, Mustafa ve Muhammed, Qehrema Babayının Qere Nağılları (2016).Tarihleri belirtilmemiş kitaplar: Budağı, Sayit, Yadı Mandegar (2005) Budagi, Sayit, Der Suge Narven(2012) Meleki, Kasim, Atalar Sözü(basım tarihi bilinmiyor) İbrahim Hanı, Kemal ve Taki, El-Ele(basım tarihi bilinmiyor), Remezanı, Ahmet, Riyaz ol Mesaib, (basım tarihi bilinmiyor.)

Tebriz’de Ali Barazende, Urmiye’e Ahmed Esedi, ayrıca Ali Tebrizli, Dr. Selamullah Cavid, Ali Ferzane, Heyet, Mehemed Teki Zehtabı, Behzat Behzadı içerisinde özel folklor malzemeleri bulunan bilimsel seviyede El Dili ve Edebiyatı Dergisini yayınladılar. Tebriz’de M. Nikabı Şebisterden, Mehmet Hüseyin Güneyle son yıllarda ciddi folklor çalışmaları yapıyorlar, kitap yayınları oluyor. Ali Rıza Sarrafı, Rıza Hemraz, Ali Barazende İran halk biliminde önemli çalışmalar yaptılar. Zencan’dan Kerim Zeferi, Zebihollah Şahmuradı, Süreyya Bahşı, Muhammed Rezzaghı, Mustafa Rezzagı, Urmu’dan urmudan: Alirıza Zihq, Ali Zeferhah, Ahmed Esedi, Kazim Abbası, Salmas’dan Tövhit Melikzade, Kaşkayılardan Esedullah Merdanı, Halaçlardan Ali Asger Cemrası, Abdullah Yaşkanı’nın isimleri bu sahada

önem kazanmaktadır. Ayrıca her araştırmacı kendi imkânları nispetinde materyal toplamaktadır. İran'ın her bölgesinde sürdürülen bireysel çalışanlara rastlamak mümkündür.

Ancak bütün bu ürünlerin ortak Türk kültürünün olduğunu gösterme noktasında teorik çerçeveye gerekmektedir.

Latin Harfleri ile Azerbaycan Türkçesi ile hazırlanan Birinci Folklor Antolojisi isimli eserde; Uşak Folkloru¹⁶, Nazlatmalar¹⁷, Laylaylar¹⁸, Yohaltmacalar¹⁹, Tapmacalar²⁰, Oyunlar²¹, Antlar²², Alğışlar-Heyir Dualar²³, Kargışlar-Beddualar²⁴, Atalar sözü²⁵, Bayatılar²⁶, Nağıllar²⁷, Latifeler²⁸, Halk Mağnıları²⁹, Sağlıklar³⁰, Merasimler³¹, Okşamalar³², Tebriz Hanım Mersiyeleri³³, Nezir Sofraları ve Onların Yemekleri³⁴, Tebriz Mutfağı³⁵, Tebriz'de Halı Kültürü³⁶, Tebriz'de söylenmiş ve söylenmekte olan lakaplar³⁷, Âşıklar³⁸ gibi alan çalışması

¹⁶ Eli Berazende Türk, "Nazlatmalar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008,

¹⁷ Eli Berazende Türk, "Nazlatmalar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.11-18

¹⁸Eli Berazende Türk, "Laylalar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, 19-34

¹⁹ Eli Berazende Türk, "Yohaltmacalar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 35-37

²⁰ Eliesğher Xurrem Şencanlı "Tapmacalar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 37-40

²¹ Vefai "Oyunlar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 41-63

²² Eli Berazende Türk, "Antlar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.64-67

²³ Eli Berazende Türk, "Alğışlar-Heyir Dualar -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 67-93

²⁴ Eli Berazende Türk, "Kargışlar -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 94-107

²⁵ Elisger Xerrem Şencanlı, "Atalar-Sözü -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.108-179

²⁶ Elisger Xerrem Şencanlı, "Bayatılar", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.178-229

²⁷ Ehed Ferahmendi, "Nağıllar", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.230-258

²⁸ Ehed Ferahmendi, "Latifeler -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.259-277

²⁹ Kazım Abbasi, "Halk Mahnıları-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.278-285

³⁰ Rıza Hemraz, "Sağlıklar -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.286-288

³¹ Şovket Kazımı, "Merasimler -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.289-292

³²Hamit Valayı Hıyık, "Okşamalar -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s. 293-298

³³ Sümeyra Puralı, "Tebrizde Hanım Mersiyeleri -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.299-300

³⁴ Eli Berazende Türk, "Nezir Sofraları ve Onların Yemekleri -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.300-321

³⁵ İsmayil Demeşqi, "Tebriz Halı Kültürü -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.322-332

³⁶ Eli Berazende Tür "Tedriste Söylenmiş ve Söylenmekte Olan Lakaplar-Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s 333-350.

³⁷ Eli Berazende Türk, "Kargışlar -Uşak Folkloru", **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.

sonucu derlenen bilgilerden oluşan bölümler yer almaktadır. Anılan çalışmada bilgilerin derleniş yılları ve kaynak kişiler de belirtilmiştir. Birinci Tebriz Folklor Antolojisinden sonra yeni folklor antolojileri çıkmamıştır. Araştırmacılar, ekonomik imkânsızlıklarını belirtmekte ve destek beklemektedirler. Bu konulara bildirimizde kısa açıklamalar getiriyoruz.

İran Türk okşamalarında farklı bir anlam zenginliği ve halk inancı derinliği vardır. Eserdeki 70 cıvalındaki nazlatma tespitinden bazı örneklemeler yapmak gerekir ise;

A, dağ dağanlar
Bülbül qoğanlar
Oğlan doğuranlar
Bu balama gurban

Çaydaki qazlar
Tükün tarazlar
Nişanlı qızlar
Bu balama qurban

Dağda darılar
Sümbül sayılar
Qoca qarılar
Bu balama gurban

Dağda inekler
Otlar, imekler
O Hancalı Beyler
Bu balama qurban

Dağda meşelik
Gül benövşelik
Men hemeşelik
Bu balama qurban

Quyruğu katlar
Dağdaki atlar
Güzel arvatlar
Bu balama qurban

Balama quzu qurban
Qoç kurban quzu qurban
Qurban qebul olmasa
Qoy olum özüm qurban

Balam böyüsün görüm
Serv tek boyun görüm
Tanrıdan arzum budur
Balamın toyun görüm

³⁸ A.Kafkasyalı, “Âşıklar -Uşak Folkloru”, **Birinci Tebriz Folklor Antolojisi**, Azer-Folklor Yayınları, Tebriz, 2008, s.351-406

Başına dolanım baş kimi
İki qatıklı aş kibi
Toyunu eleyim aş çemende
Pullat döküm daş kimi

Dağ başında qalam var
Üreyimde yaram var
Xalgin dövləti mali
Menim de bir balam var.

Dar-darılar xərmeni
Sümbülü saray xərmeni
Balamı qaçdılar
Dayısı verir cərmeni

Qızıl qızıl yaprağı
Astanalar toprağı
Her kes bunu istemir
Gözünə biber yaprağı

Men demirem ay olmaz
Yaz olmaz yay olmaz
Çox analar qız doğub
Bizim qıza tay olmaz

Öldüm ahın derdindən
İncir qahın derdindən
Arvatlar oğlan doğur
Menim qızın derdindən

Xırdacasan, mezesen
Sen her gülden tezesen
O günə qurban olum
Dıdır dıdır gezesen

Bu kimdi kimdi kimdi
Telleri büküm bükümdi
Atası deyer mülkümüdi
Anası deyer ilkimdi

Sonsuz arvatlar bu balama qurban
Göydeki guşlar, bu balama qurban
Yağan yağışlar bu balama qurban

Kınalı gül butam laylay
Etine batam laylay
Balam erşiye gele
Toyunu tutan laylay

Kızıl üzüyün yanı,
Laylay gözün qurbanı,
Yuhuya get yoruldu,
Beşiğimin sultanı

Meni oyaq koyan sen
Qızıl güle boyan sen
Öpüm kara gözünden
Bester yatdın uyan sen

Layla dedim yatınca
Qızıl güle batasan
Qızıl gül bağın olsun
Kölgesinde yatasan

Alçalar ay ay çalar
Alçalar kamaçalar
Laylayını men çalam
Özgeler yaman çalar

Balam bir soyun görüm
Servili boyun görüm
Tanrıdan arzum budur
Balamın toyun görüm

Balama can demişem
Ağlama can demişem
Balamın **dili açılan gün**
Quzu qurban demişem

Balamı anıram men
Her sözün qanıram men
Yuxuda ah çekende
Od tutub yanıram men

Balamın yuhusu gelir
Laylayın sesi gelir
Uzaq uzaq yollardan
Balamın **dayısı** gelir

Xırdacasan mezesen
Sen her gülden tezesen
Qurban olum o güne
Ayak tutup gezesen

Laylayım birdin benim
Gözüme nurdur benim
Sene laylay demerem
Taleim kordur benim

Laylayın bir quşuydi
Divara gönmuşiydi
El uzattım tutmağa
Melekler tutmuşuydi

Laylay quzum ağlama
Üreyimi dağlama
Yat yuxun şirin olsun
Yuhuma **daş bağlama**

Layla dedim günde men
Kölgede men günde men
İl de bir qurban olar
Qurbanınam günde men

Laylay canım qurbani
Olum laylayın qurbani
Sen get şirin yuxuya
Olum **canın qurbani**

Laylar bağlar çiçeksiz
Faydası yox çiçeksiz
Görüm balam böyüsün
Qızılcasız, çiçeksiz

Laylalar, beşik ninnilerinde erkek çocuk doğuran annenin, kızlardan nişanlı olanların, kadınlardan güngörmüş kocalmışların, varlıklı beylerin, hanımlardan güzel olanların, çocuklardan annesinin ilk çocuğu olanların, sonsuz olanların önemi belirtilir. Laylalarda temalardan hareketle “**başına dolanma**”, “**ilk adım günü**”, “**ilk day durduğu gün**” “**ilk konuşma günü**”, nü sözlü kültürden izleyebiliyoruz. Renklerden **kızıl/al**’ın farklı bir önemi vardır. Dayının önemine vurgu yapılması anaerkil aile mesajı veriyor. Ninnide bebek için hayvanat, nebatat, cematat ve insanattan kurban istenebilmektedir. Halk inançlarındaki bebeklerin meleklerle görüştüğü, onlara gülümsediği şeklindeki inancı da keza sözlü kültür verilerinden laylalarda izleyebiliyoruz. **Başına dönmek** halk ozanlarının eserlerinde özellikle Aras Vadisi Van ve Diyarbakır’da hala varlığını devam ettirmektedir. Sana gelecek musibet bana gelsin” anlamında kullanılır. Eserde 90 civarında laylaya yer verilmiştir.

YANILTMACALARDAN:

“Bize bizde biz deyerler sizde bize ne deyerler?”, “Bu yoğutdi sarımsaqlasaq yesek, sarımsağlamasaqda saxlasak yesek”, Gibi olan yanılmacalar büyük ölçüde Anadolu’daki benzerleri ile örtüşmektedir.

TAPMACALAR:

Ağrısız ğansız ağlatar- (soğan), Akşam salınır seher yığılır –(yatacaq) Yüzlerce bulmaca yanılmacalardan sadece birkaç örnek aldık.

OYUNLAR:

İran’da Türkler arasında oynanan çocuk oyunlarının büyük çoğunluğu Türkiye çocuk oyunları ile aynıdır. “Uçdu uçdu” “Beş Daş”, “Benöşe”, “Bucaq tuttu”, “Tek sen cüt”, “Dala mindi”, “Gözü bağlıcı” isimli olanlar bunlardandır. İran’da oynanan diğer çocuk oyunları;

“Ateşe daş qoydı”, “arada vudi”, “Ermeni çızıǵı”, “Uçdu uçdu”, “İp geçdi”, “İt qusli”, “İne ine”, “Beş Daş”, “Benöşe”, “Bucaq tuttu”, “Pil Desta (pülünç ağaç)”, “Pişdek keçdi”, “Pişik qaçtı”, “Pişik yoşu”, “Top tutdu”, “Top erebi”, “Toplama”, “Turna vurdu”, “Tek sen cüt”, “Cüca Gözü”, “Cola tutma”, “Cızıq”, “Xamam –Xamam”, “Xavuz-Xavuz”, “Dala mindi”, “Deyirman-deyirman”, “Divara vurdi”, Züyüldağ”, “Şer sen xat”, “Şeker penir”, “Qaçan qaçan”, “Qala qala”, “Qol tutma kabab kabab”, “Gözde Qulaq”, “Gözü bağlıcı”, “Gül gül”, “Gizlen qaç”, “Lüpürğaz”, “Naqqıclı”, “Ene meni qurda verme”, “Yerden uca”, “Qondum köşdüm” isimli olanlardır.

ANDLAR:

“Abırına and olsun!”, “And olsun qarip imam Rıza’ya”, “And olsun Allah’ın nuruna”, “Adın adlara qoyulsun!”, “Adın Eliye and olsun”, “Ağ birçeyime and olsun!”, “Allah’a and olsun”, “Anam canı!”, “Anamın sütüne and olsun”, “And ola Ebulfelfezlin düşen qollarına”, “And olsun suyun paklığına”, “And olsun zezem suyuna”, “Bacılığa and olsun”, “Başın üçün”, “Başına and olsun”, “Bişerefem eyer”, “Bu berekete ant olsun”, “Bu Çıǵağ gözümü tutsun, Bu çöreh haqqı”, “Bu güne and olsun”, “Bu günün sahibine and olsun”, “Bu gibleye and olsun”, “Canım üçün”, “Ceddime and olsun”, “Ciğirim canı haqqı”, “Cırağ heqqi”, “Cırağ ganimim olsun”, “Cırağa and olsun”, “Çöreh tutsun”, “Çövrüdüğün selavata and olsun”, “Dedem Ocağına and olsun”, “Dostluğa and olsun”, “Duz çöreh heqqi”, “Fatimeyi Zehrave and olsun”, “Gettiğim beyte and olsun”, “Gend kimi gözüm ağarsın”, “Göy heqqi”, “Gün heqqi”, “Güneş sene qenim olsun”, “Heqqi selama and olsun”, “Hazreti Abbasa and olsun”, “Işığ haqqı”, “Işığa and olsun”, “Işığa kor baxım”, “Qardaşlığa and olsun”, “Qıble haqqı”, “Meçid haqqı”, “Men ölüm”, “Ocağa and olsun”, “Ocaq haqqı”, “Son çərşembe suyunun temizliǵi heqqine”, “Su falına and olsun”, “Suya and olsun”, “Suyun axar haqqı”, “Topraga üzümü qoyum yalanım varsa”, “Topuum yere deysin”, “Yediyim tuz çöreye and olsun”, “Yer haqqı”

İran Türk andları arasında Allah’a, İmamlara, ağbürçeǵe, ana hakkına, bacılığa, abıra, şerefe, cedde, ateşe, suya, suyun akarına, berekete, ışığa, göye, güne, güneşe, Allah selamına, mescide, ocağa, son çərşembe suyuna, su falına, salavata, Kâbe’ye, ekmeye, tuza da ant etmek de vardır.

ALKIŞLAR HEYİR DUALAR:

Eserde, “Abadlığa çıxasan”, “Abırın tökülmesin”, “Ad qoyana rahmet”, “Adamsız olmayasan”, “Adın dillere düşmesin”, “Adın Yaşar olsun”, “Adına qurban olum”, “Ağ birçek anan yeri cennet olsun”, “Ağ günün ağarsın”, “Ağız burnun sağ olsun (birisinin çocuǵu başkaları tarafından öpülünce söylenir)”, “Ağzın fal olsun”, “Ağrın alım”, “Ağzına gelen xeyir olsun”, “Ahın dağa deysin”, “Axır ğaminiz olsun”, “Axeret qardaşım olasan”, “Allah ağzından eşitsin”, “Allah aparsın birde getirmesin (fena günler için)”, “Allah başından döksün”, “Allah başını bozmasın (evlilere hanımlara)”, “Allah baht versin taht ayağına gelsin”, “Başıva dönüm”, “Başına devlet quşu gona”, “Beşik bağın berk olsun”, “Be tuş gelmeyesen”, “Bextin bağlanmasın”, “Baxtın ağ olsun”, “Bir budağın min olsun”, “Boğaz ola”, “Boya başa çatasan”, “Çanağın sınmasın”, “Döllü döşlü olasan”, “Elin daşa atsan qızıl olsun”, “Fahn fal olsun”, “Felekten kelek görmeyesen”, “Qadan belan alım”, “Gözüne qara su gelmesin”, “Işığın sönmesin”, “Işıqlığa çılkasan”, “Su kimi aziz ol”, “Su gibi get su kimi gel”, “Sular kimi artasan”, “Suyun bulanması”, “Topragları kadar yaşayasan”, “Uğruna qurban”, “Üzünün suyu dökülmesin”, “Vay demeyesen”, “Yanan çırağın sönmesin”, “Yanan ocağın qararmasın”, “Yeddi oğul balası olasan”, gibi yüzlerce örnek vardır.

İran Türk alkış tespitlerinin arasında ad koyan manevi bir değere sahiptir. Adın yaşamasına dua edilir, söylenen sözde hayır aranmasında bir hikmet aranır, aht etmekle verilen menfi

elektrik dağa yöneltilir, Bu inanç Kars yöresi çocuk tekerlemelerinde de yer alır Söylenilen iyi sözün Allah tarafından işitilmesi istenir, Bahtın bağlanmaması, açılması inancı vardır. Beşik bağının kuvvetli olması, Boğaz olunması, çanağın kırılmaması, dömlü döşlü olunması, suyun bulanmaması da istenir.

QARQIŞLAR BEDDUALAR:

“**Aç ölesen geç ölesen**”, “Adın adların içinde batsın”, “Ağ günün qere daş kimi olsun”, “**Allah seni qorda rahat koymasın**”, “Allah ışığını söndürsün”, “**Allah seni senden eksiklere güldürsün**”, “Allah başın olan yerde ayağına daş salmasın”, “Arxan yerde qalsın”, “Azar deysin sene”, “**Azara düşesin**”, “Bacandan tütsü çıkmasın”, “**Başına kül elensin**”, “**Başınva qere leçek bağlansın**”, “Başıva od elensin”, “Bezekli ev görmeyesin”, “Can verende su verenin olmasın”, “Canıva qurt dalaşsın”, “Cehennem oduna yanasın”, “Çırağın sönsün”, “Çörek atlı olsun sen piyade”, “Dalıncan bir qara daş”, “Dilive yaman yarası çıksın”, “Ferasetivi Allah alsın”, “**Gelin ölesen**”, “Görüm onun balası ağlar qalsın”, “**Görüm seni gören gözden irak olasan**”, “Görüm üstüve od elensin”, “Görüm yıdığın özüve kısmet olmasın”, “**Gorun dağılsın**”, “Gözzüve qara su gelsin”, “Günün qara gelssin”, “Heç Allah seni göyertmesin”, “**Kökün üste ocaq galansın**”, “Külün göye savrulsun”, “Qere yere giresin”, “**Qere yol gedese**”, “Qır kazanına giresen”, “**Mürdeşir üzüvü yusun**”, “Niyetin qere gelsin”, “**Ölende tortağ sene ağız vermesin**”, “Paltarın teze qalsın”, “Seni Görüm daş olasan”, “Seni görüm od aparsın”, “Seni görüm oda düşesen”, “**Seni qere duvak olasan**”, “**Seni qere vurgun vursun**”, “Seni od aparsın”, “Su isteyesen verenin olmasın”, “Uluya uluya qalasan”, “Yükün duz yükü olsun”, “Zeden zeden olasan”, “Yüzyirmidörtbin peygamber sene qenim olsun”, “**Yerizde turp ekilsin**”, “Yoluva **qere ilan** çıksın”, “**Vurgun vursun seni**”, “Virgının delinsin”,

İran Türk kargışlarında **Allah seni senden eksiklere güldürsün, Başına kül elensin, Başınva qere leçek bağlansın, Mürdeşir üzüvü yusun**, gibi örneklerde olduğu gibi dolaylı anlatım vardır. Ayrıca örneklere bakılınca “azar” ın, “vurgun” un “kara” nın bir dönemin kem güçler oldukları fikri doğmaktadır. “**Ölende torpağ sene ağız vermesin**” bedduasına bakılınca toprağın şefaate edebileceği veya sorguda yardımcı olabileceği inancının olduğu fikri doğmaktadır. Halk inançlarında toprağın haber götürebileceği, sadık yar olduğu, mert olduğu, sır sakladığı gibi özellikleri yer alırken toprağın ağız verdiği bulgusu bizim için yeni olmuştur.

ATASÖZLERİ:

“Abad yere su geder”, “Abı donu parıldıyır bağırsakları kuruldıyır”, “Abrı apanan suyu içme”
“Ac toyuh yuhuda darı görer” “Aca mundar helaldır”, “Acın andı and olmaz”, “Acından qurt qapır”, “Adam çoh biler az danışar”, “Adam iki defa ölmeyecek”, “Ağ at arpa yemez”, “Adı kişidir özü na kişi”, “**Ağaç beheçden gelip**”, “Ağaçtan adam yonur”, “Ağzının beşti yohdur”
“Ağzında yoğurt çalır”, “Allah qelbinden soruşsun”, “**Arada yeyer qırkda gezer**”, “Artığı ite atarlar”, “At yerine eşek bağlayıp”, “**Baba değil vebadır**”, “Behti bazarda satmazlar alasan”, “Çirkin bezenince toy geçer”, “Örek açanı kılıç açmaz”, “**El ağzı faldır**”, “**El atanı haqq atar**”, “**Eller köçer dağlar kalar**”, “Ermeni dilencisidir ne dünyası var ne axireti”, “Ermeni olandan beri xaçı öpmüyüb”, “Ermenidir müselman danışanda utanır, savaşanda utanmaz”, “Ermenidir müsulmanın sonuncu eğli”, “Ermeninin verşikesti çaxir satan, müselmanın verşikesti dellal”, “Eşşek atlasdan don geysel de eşşekdir”, “Eşşek gedir bağla yükle”, “Eşşek işler at yeyer terekeme işler Tat yeyer”, “Eşşek öz axırın tanır”, “Eşşek siperişle su içmez”, “Eşşek Töleye teref yeğın geder”, “Eşşek ziyankârlık eder öküzün kulağın keserler”, “Eşşekden soruştular günde ne qeder yol gedersen? Dedi minenbiler”, “Eşeğın ölümü itin toyudur”, “Eşeğın eti itin dişi”, “Eşeğın arpasına zeferan qatmazlar”, “Eşeğım ölme yonca

bitence”, “Eşegin yanında arpa yetişmez”, “Er atanı el atar er tutanı el tutar”, “Er çöreği er yanında borç olur”, “Er Qazandığı tek yemez”, “Er malına kıymayınca adı çıxmaz”, “İt aç qalanda köhne küllükleri axtarar”, “İt apararı olsun”, “İt artığın it yiyer”, “İt canı berk olar”, “İt qaribeye hürer”, “İt nedir tükü ne ola”, “İt yiyesin tanır”,
Yüzlerce atasözü arasından Anadolu Türk coğrafyasından aynılık arz edenleri, inanç derinliği olanları ve toplumların karakterini yansıtanları seçtik.

BAYATILAR:

Eserde 340 kadar bayatı örneğine yer verilmektedir.

Azizem ay ağa
Salma meni ayağa
Dost baxsa başa baxar
Salma meni ayağa

Al kemeri bel bağla
Saçlarına tel bağla
Ne yada sırrın ver
Ne namerde bel bağla

Ağ elma **qızıl alma**
Nimçeye düzül alma
Çirkin al necib olsun
Bed esil güzel alma

Azizem merd ana
Sözünü de merdana
Qorxağa oğul demez
Qocak ana mert ana

NAĞILLAR:

“Haqq alan Memmedle haqq vermez Memmed”, “Ovçu Pirim”, “Pay bölen Almammed”, “Keçelin Nağılları 1, 2” “Hal Arvadı” olmak üzere 5 Nağıl tespiti yapılmıştır.

Biz bunlardan Anadolu’da hal karısı ve daha çok da Al karısı olarak bilinen memoratı inceledik. Memorattadaki al karısının yakasına iğne takılarak esir alınması, elinin çok bereketli olması ve kendisinin çok hamaratlı olması, yakasından iğnenin çıkarılması ile özgür kalması, ayrıldığı zaman kendisine sorulmayanların pişmanlığını duyurması, bazı olumlu ve olumsuz izler bıraktığı hususlar bu konudaki bilenenlerle ile tamamen aynıdır. İnsanoğlu ile bu tür varlıklar evlenebilmektedirler ancak Al karısının evlenmesi ve çocuk sahibi olması örneği ilktir. Keza al karısından korunmak için demirden yararlanıldığı biliniyordu ve fakat demirden koktuğu tespiti de ilk defa yapılmış oldu. Bu tür varlıkların insanları taklit ederek çıldırttığı inancı bilinirken bu bulguda Al Karısından hareketle çok net olarak bu özellik anlatılmaktadır. Onu cezalandırmak isteyenlerin ona yemek kaşığı vermediği tespiti de yenidir. Al karısının çöpe önem verdiği ve zibilin atılması halinde bebeğinin öleceği, yakasından iğnenin çıkarılmasındaki gelişme de bu derece ayrıntılı ilk defa anlatılmıştır. Memoratlarla kapsamına giren canlılarla ilgili anlatılardaki ayrıntı çok kere karışır. Bazı özellikler bunlarda ortak mıdır, Bunların hepsi farklı isimler almış aynı varlıklar mıdır, bu karmaşa anlatıcı katkısından mı gelmektedir, bilinmemektedir.

“Hal Arvadı”,

Bir gün bahçesinde çalışırken bir çiftçi yanında bir kadın görür Kadın kişinin bütün hareketlerini yansıtmakta taklit etmektedir. Durumu gözleyen çiftçi kendi el ve ayaklarını bağlar, kadın da onun gibi kendi el ve ayaklarını bağlar. Çiftçi yanındaki demir orakla kendi el ve ayaklarının ipini kesip açar. Kadının demirden kaçındığını el ve ayaklarını bunun için çözemediğini çiftçi anlar. Bunun üzerine çiftçi yakasındaki demir saçağı/kilitli iğneyi çıkarıp kadının yakasına takar ve kadını evine götürüp onunla evlenir bu evlilikten bir çocukları olur. Elinden her iş gelen kadına ağır işler yaptırılır ve yemeklerde ona kaşık verilmez kadın hiç itiraz etmez. Onun bir tek isteği vardır o da körpe yavrusunun beşiğinin altının süpürülmemesidir. Süpürülmesi halinde bebeği ölecektir. Aradan zaman geçer çiftçinin diğer eşi birikmiş zibilden rahatsız olur ve beşiğin altını da süpürüp çöpleri atar. Böylece kadının bebeği ölür. Bu esnada annesi dışarda çalışmaktadır. Körpesinin öldüğünü hisseder ve eve gelir. Ev halkını toplar onlara körpenin altının temizlenmemesi gerektiğini temizlenmesi halinde öleceğini size söylemişim, der. Sonra evden yemeniler toplayıp çeşme başına gider Topladığı yemenileri çeşme başındaki çocuklara verip yakasındaki iğnenin çıkarılmasını sağlar. Özgür olan kadın son olarak eve gelip bacadan içeri kafasını sokar ve ev halkına, “Siz benim yakama sancak takıp kendinize kul ettiniz körpemin altını temizleyip onu öldürdünüz. Şimdi gidiyorum. Ancak bunu bilin ki, nesiller boyu eviniz hep zibilli kalacak. Bana kaşiksız yemek yedirdiniz kaşıktan azlık göreceksiniz, Sizin tuz ekmeğinizi yediğim için hiçbir zaman zahı /yeni doğum yapmış kadınınız ölmeyecek. Onun sırrını ben biliyorum. Sizinle yaşadığım sürece bana hiçbir şey sorup öğrenmek istemediniz şimdi de ben söylemiyorum. Der oradan uzaklaşır ve bir daha görülmez.

LATİFELER:

Eserde 80 kadar latife örneği yer almaktadır.

XALK MAHNILARI:

Eserde 20-22 mahnıya yer verilmektedir.

SAĞLIKLAR:

Eserde bu 25 sağlık sözü yer almaktadır.

MERASİMLER:

Eserde, “Axir Çerşembe merasimi”, “Ömer Toyu I”, “Dişlik”, “Ad Qoyma 1” isimli merasimler yer almaktadır. Bunlardan Dişlik Anadolu’da ilk diş günü olarak bilinirken Türk kültür coğrafyasında Diş Toyu olarak bilinmektedir. Ad Koyma Günü de Türk kültürü adlarda yaygındır. Ahır Çarşamba Günü daha ziyade Aras vadisinde yaşılmaktadır.

OXŞAMALAR:

Oxşamalar, ölen kimsenin ardından söylenen ağıt türünden yakarmalardır Okşayanlardan ilki ölen kimsenin ardından ölmemesi gitmemesi anlamında ifadeler kullanır, diğer okşayan ise, ölen kimsenin geride kalan yakınlarının perişanlıklarını anlatır. Eserde 7-8 okşama örneğine yer verilmiştir.

TEBRİZDE XANIM MERSİYELERİ:

Mersiyeler İmamların hayatlarındaki musibetleri anlatan zikir-ağlama meclisleri olarak tanımlanmaktadır. Bu meclislerde Nezir belirtip yemek de verilir

NEZİR SÜFRELERİ/SOFRALARI VE ONLARIN YEMEKLERİ:

Bunlar Emirelmöminin süfresi/sofrası, İmam Hasan Süfresi, İmam Zeynelabidin, Ebülfezl Süfresi, Xanim Ruqeyya Süfresi, Eliesger Süfresi, Cenab Müslümün balalarının süfresi, Qaranlık Süfresi, Müşgülgüşa Neziri’dir.

TEBRİZ MATBAXI/MUTBAĞI:

Tebriz Mutfağı münasebetiyle özel günler bu günlere mahsus yemekler anlatılmakta ve ayrıca Tebriz’in yemek kültüründen örnekler verilmektedir.

TEBRİZDE XALI KÜLTÜRÜ:

Tebriz halıcılığı, malzemeleri hazırlanması ve dokuma özellikleri ile anlatılmaktadır.

TEBRİZDE İŞLENMİŞ VE İŞLENEN LEQEBLER/LAKAPLAR:

500 kadar lakap liste halinde verilmektedir.

ÂŞIKLAR:

Tebriz'in eski âşıklarından 80 kadar ve bir kısım yeni âşıkları hakkında bilgi verilmektedir.

SONUÇ:

İran Türkoloji'sinin hedefi ve meseleleri, İran büyük ölçüde genel Türkoloji'nin coğrafi alanı kapsamına girdiği için Türkoloji çalışmalarının hedefi, amacı meselesidir. İranlı Türk Türkologlar çok sınırlı imkânlarına rağmen İran Türkoloji'sinin hedefini ve amacını kavramış ve çalışmalarını sağduyu ile başlatmıştır, sürdürmektedir. Türkiye Türkoloji çalışmaları maalesef İran Türkoloji'sinin kadrosunu ve ürünlerini dahi takip edebilecek konumda değildir. Bu kopukluk, ilişkisizlik ve ilgisizlik sadece İran Türkoloji'sine reva görülen bir kadersizlik de değildir. İran Türklüğünün bu durumuna benzeri çok sayıda Türk bölgesi örneği verilebilir. İran Türkoloji çalışmalarının izlenilmesi, Türkiye Türkoloji'si ve genel Türkoloji çalışmaları adına bir kazanç ve izlenilmediği hallerde bu kesimlere tehdit oluşturur. Asırlar boyunca halk kültüründe yaşamakta olan halk inançlarının mitolojik boyutu yeterince araştırılmamış olunca, Türk halk kültürünün mitolojik boyutu yunan mitolojisi ile izah edilebilir olmuştur. Şimdilerde, İran mitolojisinin yaşam alanı olarak açıklanan coğrafyanın kapsamında Anadolu'da yer almakta ve Anadolu Türk halk kültürü mitolojik kökten yoksun gösterilmektedir. Bunun içindir ki yaşayan Anadolu halk inançları kültürünün mitoloji ile göçün canlı şahitleri olduğu gerçeği açıklanabilmelidir. "İran mitolojik coğrafyası" iddiası, "İranî diller coğrafi alanı" anlayışı ile birlikte değerlendirilerek stratejik bir avantaj oluşturmak amaçlanmaktadır.

Doç. Dr. Yunus KAPLAN
Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
yunuskaplan80@mynet.com

Klasik Türk Şiirinde Hayvanlarla İlgili Bazı Halk İnançları

Yaklaşık 700 yıllık bir döneme hitap eden klasik Türk edebiyatı, bu dönem içerisinde içinde doğup geliştiği Türk toplum hayatının birçok unsurunu kendisine kaynak olarak kullanmıştır. Bu gelenek içerisinde varlık gösteren divan şairleri, içinde yaşadıkları toplumun sahip olduğu yaşayış ve inanış gibi halk kültürüne ait birçok unsuru şiirlerinde malzeme olarak kullanmışlardır. Bu kullanımlar içinde Osmanlı toplumunun sahip olduğu birtakım halk inançlarının da önemli bir yeri vardır. İnsanlık tarihinin olduğu kadar, Osmanlı sosyal hayatının da vazgeçilmez unsurlarından biri olan hayvanlar ve bunların etrafında oluşan bazı halk inançları da bunlar arasındadır.

Bu bildirimizde bir kısmı hayat tecrübesine dayandığı için belli bir gerçekliğe sahip olan, bir kısmı ise tamamen gerçek dışı temellere dayanan hayvanlarla ilgili halk inançları arasında divan şiirine yansıyanlarından bazıları hakkında bilgiler verilerek bunlar, çeşitli örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Böylece hem çok zengin bir çeşitliliğe sahip olan halk inançlarımızdan farklı türdeki hayvanlarla ilgili olanlarından bazılarının tarihi seyir içerisinde toplum hafızasındaki durumu ortaya çıkarılacak hem bunların kullanımları hakkında birtakım değerlendirmelerin yapılmasına zemin hazırlanacaktır.

Anahtar Kelimeler:Klasik Türk edebiyatı, halk inançları, hayvanlar.

Some Folk Beliefs about Animals in the Classical Turkish Poem

Classical Turkish Literature, appealing about a 700-year period, used lots of elements of the life of Turkish society where it emerged and developed as a source for itself in this period. Ottoman poets who were in this tradition, used a lot of elements of folk culture such as way of living and believing of the society where they lived in as a material in their poems. Some folk beliefs of otoman society also have an important place among these usages. There are animals which is one of their replaceable elements of Ottoman social life as much as history of humanity and some folk beliefs which consisted about animals.

In this notice, some information about folk beliefs about animals which are in Ottoman poems which some of them have the reality because of depending experiment and some of them depend completely unrealistic bases are given and are tried to be explained with different examples. In this way, we can show the position of some of the folk beliefs which are about different type of animals among folk beliefs which have the rich variety, in the memory of society during the historical process and also we can give a ground to evaluate the usage of these.

Key Words:Classical Turkish Literature, folk beliefs, animals.

Giriş

Birçok sanat dalı içinde geliştiği toplumun sahip olduğu birçok özellikten ilham almış, bu unsurları sanat saikiyle kullanmaktan geri durmamıştır. Türk toplum hayatının yaklaşık 700 yıllık bir dönemine hitap eden klasik Türk edebiyatı da içinde doğup geliştiği Türk toplum hayatının birçok unsurunu kendisine kaynak olarak kullanmıştır. Bu gelenek içerisinde varlık gösteren divan şairleri, içinde yaşadıkları toplumun sahip olduğu halk kültürüne ait birçok unsuru şiirlerinde malzeme olarak kullanmışlardır. Bu kullanımlar içinde Osmanlı toplumunun sahip olduğu birtakım halk inançlarının da önemli bir yeri vardır. İnsanlık tarihinin olduğu kadar Osmanlı sosyal hayatının da vazgeçilmez unsurlarından biri olan hayvanlar ve bunların etrafında oluşan bazı halk inançları da bu unsurlar arasındadır.

Divan şairlerinin hayvanlarla ilgili şiirlerinde kullandıkları bir kısmı hayat tecrübeleri neticesinde gözlemlere bir kısmı ise tahayyüllere dayanan bazı inançlar şunlardır.

1. Yılanlarla İlgili Halk İnançları

Yılan, klasik Türk şiirinde çeşitli vesilelerle en sık kullanılan hayvanlardan birisidir. Özellikle insanlara zarar vermesi, rengi, uzunluğu ve kıvrım kıvrım olan şekliyle çoğu zaman sevgilinin saçlarıyla ilişkilendirilir. Ayrıca mitolojik bir unsur olarak bazen güneşe karşı yatması, zehre karşı tiryak olarak kullanılması, definelere bekçi olarak kullanılması yönündeki inançlarla da şiire malzeme yapılan yılanların en önemli özellikleri ayaklarının olmamasıdır. Yılanla ilgili çeşitli tasavvurların ele alındığı bazı inançlar şunlardır:

1.1.Yılan Ayağını Gören Sultan Olur

Yılan yürürken onun ayağını gören kişinin ölünce cennete gideceğine, sağlığında ise bey olacağına dair bir inanç vardır (Onay 2000: 462). Aslında yılanların en önemli özelliklerinden birisi ayaklarının olmamasıdır. Bu durum şeytanın cennette Adem ile Havva'yı kandırırken yılan kılığına girdiği şeklindeki inançtan kaynaklanmaktadır. Yılan ayağını görenin sultan olacağına dair inanç, gerçekten öte, mecazî bir durumdur. Yılanın ayağı olmadığına göre görülemez ve onu görenin sultan olacağı inancı da hiçbir zaman gerçekleşemez. Bu, imkânsızlığı vurgulamak için kullanılmış bir tabir gibi görünmektedir (Serdaroğlu 2006: 278).

Sevgilisine “Bir gün saçının altından ayva tüylerin çıkar.” diyen Zâtî, “O yılan ayağıdır, onu gören sultan olur” cevabını alır:

*Zülfüñ altından gelir bir gün hatuñ didüm aña
Ol yılan ayagıdur anı gören sultan olur* (Tarlan 1967: 381)

“Ey ömrüm, acaba saçlarını boynumda görür müyüm dedim. O bir yılan ayağıdır, onu gören bey olur dedi.” diyen Meylî de kurmuş olduğu hayalin gerçekleşme ihtimalinin olmayışını bu inançla açıklar:

*Zülfüñi boynumda görem mi ‘aceb ‘ömrüm didüm
Didi beg olur anı gören yılan ayagıdur* (Gıynaş C.1, 2014: 715)

Bu ihtimalin imkânsızlığını, vuslatın gerçekleşip sorgulayan Şîrî’ye; sevgilinin “Ol yılan ayağıdır.” şeklindeki verdiği cevapta da görmek mümkündür:

*Şîriyâ didüm ki vasl ola mı ol cânânededen
İşidüp dil-ber didi kim ol yılan ayagıdur* (Gıynaş C.1, 2014: 718)

Gönül alan sevgiliye saçlarının altında ayva tüylerini gördüğünü söyleyen Sâfî’ye, sevgilinin “Ey miskin, o bir yılan ayağıdır onu kim görebilir?” şeklindeki cevabı gecikmez:

*Kâkülün altında hattun gördüm ey dilber didüm
Didi miskin anı kim görür yılan ayagıdur* (Gıynaş C.1, 2014: 710)

1.2.Zümrüt Yılanı Kör Eder

“Yılan ve akrebin zümrütten kaçtığına veya zümrüde bakan yılanın kör olacağına inanılır” (Onay 2000: 472).

Bu inançtan hareketle Fasîhî, sevgilinin yabancıları gözden ve gönülden çıkarmış olmasını, zümrüdün yılanı kör etmesiyle açıklar:

*Çıkarmış seyyidüm gördüm gönülden gözden agyârı
Ne hikmetdür bu kim hâlis zümürüdü kör ider mâri* (Gökalp 2001: 383)

Sevgilinin taş darbelerinin sararmış yüzüne zümrüt koyduğundan beri yılan benzeyen rakibin kendisini görmeye gözünün kalmadığını belirten Zâtî de bu inancı dile getirir:

*Darb-ı sengün zer-i rüyumda zümürürd koyalı
Kalmadı mâr râkibün göricek gözi beni* (Çavuşoğlu ve Tanyeri 1987: 324)

Şeyhülislam Yahya ise yılan tabiatlı hasetçilerin kör olması için zümrüt renkli kadehin meclise getirilmesini ister:

*Getürsek meclise câm-ı zümürürd-fâmı ey sâkî
Hasûd-ı mâr-tab'un gözleri kör oldugın görsek* (Kavruk 2001: 213)

“Ey gönül! Eğer gözyaşlarından senin aynanda aşk pası oluşsa bu, nefsinin yılanı için bir zümürüttür” diyen Hayretî bu inancı farklı bir anlam ilgisiyle kullanır:

*Bir zümürürdür dilâ emmâre nefsüñ mârina
Göz yaşından olsa âyîneñde ger jengâr-ı 'ışk*
(Çavuşoğlu ve Tanyeri 1981: 18)

Haşmet de “Göz sürmesi eğer benim kara bahtımın dumanından olsaydı, zümrüdün yılan gözüne yaptığını görürlerdi.” diyerek bu inanca yer verir:

*Zümürürd çeşm-i mâra etdigi kârı görürlerdi
Olaydı kuhl-ı dîde dûde-i baht-ı siyâhımdan* (Arslan ve Aksoyak 1994: 202)

1.3. Su İçene Yılan Bile Dokunmaz

Bugünde halk arasında hem bir atasözü hem de bir inancın ifadesi olarak kullanılan “Su içene yılan bile dokunmaz.” sözünün aynı minvalde divan şairleri tarafından kullanıldığına şahit oluyoruz.

Sevgilinin saçlarının, kırmızı dudağının şarabını içmekten kendisini men etmesinden rahatsız olan Karamanlı Nizâmî, bu rahatsızlığını su içen insanı yılanın bile sokmayacağını söyleyerek dile getirir:

*La'lin şarâbın içmege zülfüñ ne men' ider
Kim su içerken âdemi urmaz yılan dahi* (İpekten 1974: 229)

“Su içen kişiyi yılan sokmaz.” denmesine rağmen sevgilinin dudaklarını içerken yine onun saçlarının kendisini öldürdüğünü söyleyen Hamdullah Hamdî, bu duruma bir anlam veremez:

*Zülfüñ öldürdi beni la'lüñi nûş eyler iken
Gerçi dirlerdi yılan sokmaz içerken kişi su* (Özyıldırım 60)

1.4. Çok Sıcak Havalarda Yılanların Dışarı Çıkmaları

Yılanlarla ilgili inançlardan birisi de hava sıcaklıkları arttığında inlerinden çıkmaları üzerinedir.

Helâkî'ye göre sevgilinin güneşe benzeyen yanağının ışığıyla saçlarının göğsünden çıkması normaldir. Çünkü güneşli havalarda yılanların ininden çıkışı doğaldır:

*Pertev-i mihr-i ruhunla çıkdı zülfün sînedin
Gün ki bu vech ile germ ola yılan inden çıkar* (Çavuşoğlu 1982: 89)

Aynı inançtan hareketle Livâyî'ye göre sevgilinin güzelliğinin sıcaklığıyla saçlarının yükselmesi normaldir. Çünkü ne zaman hava ısınsa yılanlar dışarı çıkar.

*Tâb-ı hüsnünden ider zülfün 'urûc
Gün kaçan germ olsa mâr eyler hurûc (Seyhan 2002: 209)*

1.5. Hazineleri Yılanların Beklemesi

Hazineleri yılanların beklediğine dair inanç, klasik Türk şiirinde şairler tarafından yılanlarla ilgili inançlar arasında en fazla kullanılanıdır. Bu kullanımlarda genellikle sevgilinin yüzü bir hazineye, yüz üzerine dökülen saçları ise bu hazineyi bekleyen yılanla benzetilmiştir.

“Yanağında saçının perçemini gören gönül, bu nasıl bir hazinedir ki bekçisi saçlı bir yılan olmuştur.” diyen Emrî, sevgilinin yanağını bir hazineye saçlarını da bu hazineyi bekleyen yılanla benzetmiştir:

*Ruhuñda zülf ü gîsûñı görüp bir yirde dil didi
Ne genc olur bu bir saçlu yılan olmuş nigeñ-bânı (Saraç 278)*

Çâkerî de “Gönül alan sevgilinin saçlarını yanaklarında kim görse o yılan bu hazineyi nasıl korumuş der.” diyerek aynı şekilde sevgilinin yanağını bir hazineye saçlarını da bu hazineyi bekleyen yılanla benzetmiştir:

*Ruhında her kişi kim görse zülf-i dildârı
Bu genci dir nice hıfz eylemiş gör ol mârı (Arslan 2006: 83)*

1.6. Yılanlar Ceylanların Bulunduğu Yerden Kaçar

Aşağıdaki beyitte “Göz ucunda onun saçları omuzlarından aştı gitti. Nerede bir ceylan olsa yılan ondan kaçar.” diyen Hafî'nin aşağıdaki beytinden yılanların ceylanlardan kaçtığı yönündeki inancı görmek mümkündür:

*Zülfî dūşından aşup gitdi göz 'ucında anuñ
Kanda kim âhu karâr eyleye mâr andan kaçar (Gıynaş C. 1, 2014: 901)*

1.7. Ağzına İnsan Tükürüğü Damlatılan Yılan Ölür

“Yılanlar, ağızlarına insan tükürüğü damlatılmaları hâlinde ölmüş.” (Onay 2000: 462).

“İnsan tükürüğü yılanın helak olmasına sebeptir. Saf suyumuz cahillere öldürücü zehirdir.” diyen Eşref Paşa'nın aşağıdaki beytinde bu inanca yer verilmiştir:

*Mâra lü'âb-ı merdüm olur bâ'is-i helâk
Nâ-kâbile helâhil-i cândur zülalimüz (Onay 2000: 462)*

2. Kaplumbağalar İle İlgili İnançlar

2.1. Kaplumbağaların Yavrularını Yumurtadan Baka Baka Çıkarması ve Büyütmesi

Kaplumbağalar, yavrularını baka baka yumurtadan çıkarırlar ve onları baka baka büyütürlermiş (Onay 2000: 281).

Aşağıdaki beyitte bakışın da besleyip büyütme yöntemlerinden biri olduğunu söyleyen Râşid, nitekim kaplumbağa yumurtalarının yavru çıkarmalarının bakış ile mümkün olduğunu ifade ederek bu inanca yer vermiştir:

Nazar da cümle-i esbâb-ı perverişdendir

Nümâ-pezîr-i tohm-ı keşef nigâh iledür (Onay 2000: 281)

2.1.Kaplumbağaların Baktığı Ölülerin Dirilmesi

Kaplumbağalarla ilgili divan şiirine akseden halk inançlarından bir diğeri de bu hayvanların baktıkları ölülerin dirileceğine dairdir.

“Hırkanı halvete, başını da yakana bürü ki bakışın kaplumbağa gibi ölüyü diriltsin.” anlamına gelen aşağıdaki beyitte Zâtî bu inancı dile getirir:

*Hırkanı halvete ger çek yakana büri serün
Tâ keşef gibi ide mürdeyi ihyâ nazarun* (Tarlan 1970: 172)

3. Karga İle İlgili İnançlar

3.1.Kargalar Kara Haber Getirir

Eskiden kargaların ötmesi uğursuzluk olarak görülür ve bu durum kara habere alamet olarak gösterilmiş (Onay 2000: 283).

Aşağıdaki beyitte “Melekler âleminin doğanı olmak istersen karga gibi gezerek kara haber uçurma.” diyen Hayâlî Bey bu inancı dile getirmiştir:

*Dilersen olmaga şebâz-ı ‘âlem-i melekût
Uçurma kara haber seyr edip gurâb gibi* (Tarlan 1992b: 226)

3.2.Kargalar Gaipden Haber Verir

Deli gönlün hâlini dile getiren sevgilinin saçlarını gaipden haber getiren bir kargaya benzeten Necâtî'nin aşağıdaki beytinde, kargaların gaipden haber getirdiği yönündeki halk inancını görmek mümkündür:

*Zülfi ki ‘arz ider dil-i divâne hâlini
Bir zâgdur ki gâ’ib olandan haber virür* (Tarlan 1997: 241)

4. Köpek Olan Eve Melek Girmez

Köpeklerin olduğu evlere meleklerin girmeyeceğine dair halk inancı, bu yöndeki hadis-i şerifle teyit edilerek halk arasında hâlâ yaşamaya devam etmektedir. Bu inancı bazı divan şairlerinin şiirlerinde de rastlamak mümkündür.

Aşağıdaki beyitte sevgiliyi meleğe, rakipleri de bir köpeğe benzeten Bağdatlı Rûhî, sevgilinin rakiplerin evlerine gitmesine bir anlam veremediğini söyler. Onun bu şekilde düşünmesine sebep olan durum ise köpeklerin olduğu yere meleklerin girmeyeceği yönündeki inançtır:

*Gitdügi hâne-i agyâra ‘acebdür yârûñ
Seg olan hâneye girmez bu meseldür ki melek* (Ak 2001: 726)

Karamanlı Nizâmî de “Ey sevgili! Rakibin evine varıp niye girdin? Çünkü bilirsin ki köpeğin olduğu yere melek girmez.” diyerek bu inancı delil göstererek ona sitemde bulunur:

*Neye girdüñ varup ey dost rakîbüñ evine
Çün bilirsin ki melek girmez it oldugı yire* (İpekten 1974: 229)

Bu inançtan hareketle Vâhid Mahtûmî de âşıkların, köpeğe benzeyen rakibin meclisine gidip kadeh içmeyeceğini söyler:

*Varup bezm-i rakîb-i kelbe âşık bâde-nûş olmaz
Perî-rûyum seg-i nâ-pâk olan yerde sürüş olmaz* (Kahraman 1995: 658)

Ahmet Paşa ise köpeğin olduğu yere meleklerin gitmeyeceğini öne sürerek sevgilisinden rakibin otağına gitmemesini ister:

*Gel varma otağına rakîbin ki bilirsin
İt olduğu yere melek etmez güzer ey dost* (Tarlan 1992a: 126)

5. Akrep Tiryaktan Kaçar

Akrep, genellikle zehirli hayvanların sokmalarına karşı tedavi amaçlı kullanılan tiryak vesilesiyle şiirlerde karşımıza çıkar. Akrebin söz konusu edildiği beyitlerde inanç olarak genellikle bu hayvanın tiryaktan kaçmasına vurgu yapılır.

Mesîhî, akrebin yüzünü tiryaktan çevirmesine rağmen sevgilinin yılanı benzeyen saçlarının dudaklarından başını çevirmemesine şaşırıldığını söylerken sevgilinin saçlarını bir yılanı dudaklarını ise tiryaka benzetir:

*Lebleründen mâr-ı zülfün başını döndürmedi
Gerçi kim akreb çevirür yüzünü tiryâkden* (Mengi 1995: 235)

Adnî ise akrebin reyhandan kaçtığına bilinmesine rağmen sevgilinin saçlarının ayva tüyleriyle arkadaş olması karşısında şaşkınlığını dile getirirken sevgilinin saçlarını yılanı, ayva tüylerini ise tiryaka benzetir:

*Zülfî hattıyla ne yüzden oldı yâ Rab hem-nişîn
Resmdür hod akrebün derler ki reyhândan kaçar* (Kufacı 2006: 72)

“(Ey sevgili!) kara saçın büyüü yan bakışından öğrenmiş. Meseldir ki yılan, zehrini akrepten ödünç alır derler.” diyen Nebzî, yılanın zehrini akrepten aldığı inancını dile getirir:

*Ta'allüm eylemiş gamzeñden ol kara saçuñ sihri
Meseldir mâr kejdümden ider dirler sem istikrâz* (Okumuş 2008: 358)

Süheylî de “(Ey sevgili!) senin dudaklarını dile getirsem, akrep gibi rakiplerin akılları tiryaktan dolayı baştan gider.” diyerek sevgilinin dudaklarını tiryaka, rakipleri de bu tiryaktan dolayı akılları başlarından giden rakiplere benzetir:

*Aldurur 'aklın lebüñ zikr eylesem agyâr-ı dîn
Mâr-ı kejdüm gibi kim bî-hûş olur tiryâkden* (Harmancı 2007: 240)

6. Güvercinler Kâbe'ye Konmaz

Klasik Türk şiirinde onlarca kuş türü sahip oldukları farklı özellikleriyle şiirlerde kullanılmıştır. Bunlar arasında bazı inançlar da bulunmaktadır. Güvercinlerin Kâbe'ye konmayacağı yönündeki inanç da bunlardan biridir.

İnanışa göre yeryüzünün ilk mukaddes binası olan Kâbe'nin üzerinde kuşların konmasını engelleyen güçlü bir hava akımı vardır. Bu yüzden hiçbir kuş Kâbe'ye konamaz. Bu inanışın bir uzantısı olarak Kâbe civarında yaşayan, “Kebûterân-ı Harem” denen ve Kâbe'nin üstüne asla konmayan güvercinler Müslümanlar arasında büyük bir saygı görür (Ceylan 2007: 107-108).

Aşağıdaki beyitte sevgilisinin kendisine gelmesinin uzak, kendisinin de ona kavuşmasının belirsiz olduğunu söyleyen Necâtî; bu durumu Hümâ'nın yere inmeyişi, güvercinin de Kâbe'ye konmamasıyla açıklarken bu inancı dile getirir:

*Sen bana gelmek ba'îd ü ben sana varmak muhâl
Kim Hümâ inmez yire konmaz kebûter Ka'beye* (Tarlan 1997: 423)

Zâtî ise sevgilinin saçlarını Hüma'ya gönlünü de güvercine benzettiği aşağıdaki beyitte, bu saçların yerde olmasına rağmen gönlünün onun güzelliğinde olmasına bir anlam veremez. Çünkü Hümâ'nın yere inmesi, güvercinin de Kâbe'ye konması beklenilmeyen bir durumdur:

*Zülfün ucı yirde vü niçün gönül hüsnündedir
Çün Hümâ inmez yire konmaz kebûter Kâ'beye*
(Çavuşoğlu ve Tanyeri 1987: 253)

Şair başka bir beyitte de çıkarmış olduğu ahlardan gökyüzünde kuşların uçmadığını, güvercinlerin de Kâbe'ye konmadığını söyleyerek sevgiliye yazmış olduğu mektubu ona kimin ulaştıracağını bilemediğini söyleyerek bu inanca vurgu yapar:

*Kuş uçmaz gökde ahundan kebûter Kâ'beye konmaz
Kim ilte bilmezsin mektûbunu senden yana kıblem* (Tarlan 1970: 459)

Fuzûlî de gönül kuşunun sevgilinin mahallesinin bahçesinde yuva tuttuğundan beri Kâbe'den geçmeye korkmadığını söyleyerek bu inancı dile getirir:

*Âşyân tâ ravza-i kûyunda tutdı murg-ı dil
Geçdi tavâf-ı Ka'beden uçmağa pervâ etmedi* (Akyüz vd. 2000: 268)

Bu inancı şiirlerinde kullanan başka bir şair de Nev'î'dir. Şair, mahrem olmayan bir elin, cefa taşıyla gönül güvercinini sevgilinin Ka'be'ye benzeyen mahallesinden uçurmasını ümit eder:

*Gönül kebûterini Ka'be-i harîmünden
Uçursa seng-i cefâ ile dest-i nâ-mahrem* (Tulum ve Tanyeri 1977: 109)

7. Kırlangıçların Yavrularını Yuvaya Bağlamaları

İnanışa göre Hz. Adem ve Hz. Havva cennetten çıkarılarak dünyaya gönderildiklerinde Serendip ve Cidde gibi birbirlerine çok uzak noktalara atıldılar. Aralarındaki haberleşme ve buluşmalarına kırlangıç vesile oldu ve hizmetinin karşılığında da yavrularını yılanın saldırısından korumak için insanoğlunun evlerinde yuva yapabilme izni istedi. Hz. Adem ve Hz. Havva kırlangıcın kıyamete kadar insanların evinde yuva yapmasına izin verdiler. Kırlangıç Hz. Adem'in sakalından bir kıl ve Hz. Havva'nın saçından bir tel alarak yavrularını bunlarla yuvaya bağladı. O günden beri kırlangıçların yavrularını ayaklarından yuvaya bağladıklarına inanılır (Ceylan 2007: 168-69).

Bu inançtan hareketle Nâilî “Senin belini düşünen gönüller, kıllarla bağlanmış kırlangıç yavruları gibi saçlarına yuva yapmıştır.” diyerek sevgiliye seslenir:

*Miyânın fikr eden diller ki zülfün âşiyân etmiş
Piristû beççelerdir güyiyâ bir mûya bağlanmış* (İpekten 1990: 233)

Kimi zaman sevgilinin beline kimi zaman da saçlarına gönül bağlayan Haşmet de bu hâlini kıllarla yuvalara bağlanan kırlangıç yavrularına benzetir:

*Geh miyân u gâh zülfe Haşmetâ dil-bestedir
Bagladuñ gönliüm perestû-beççe-veş mûlarla sen*

(Arslan ve Aksoyak 1994: 198)

8. Kanatlanın Karıncanın Zevalinin Gelmiş Olması

Klasik Türk şiirinde bir mazmun olarak sıkça karşımıza çıkan karıncalara dair de halk arasında bazı inançlar teşekkül etmiştir. Bunlardan biri de kanatlanın karıncaların yok olma zamanlarının yaklaştığına dair bir işarettir (Onay 2000: 283).

Aşağıdaki beyitte “Ey gönül! Onun okları sana kol kanat olacak sanma. Bir karınca kanatlanırsa Allah bela verir.” diyen Zâtî, kanatlanın karıncanın belaya uğrayacağı inancını dile getirir:

Sanma ki saña tîri dilâ kol kanad ola

Bir mûr kim kanatlana Tañrı belâ virür (Tarlan 1967: 295)

Alçakları koruyup kollayan gökyüzünün acayip bir usturlap olduğunu söyleyen Neccarzade Rıza, onun sonunun kanatlandığı için helak olması kaçınılmaz olan karıncaya benzetir:

Sipih-r-i sifle-perver bir suturlâb-ı ‘acâyibdür

Helâk-ı mûra bâdidür iderse bâl ü per peydâ (Özdemir 1999: 95)

9. Filler Ayn Aksinden Kaçarlar

Aşağıdaki beyitte Revâyî, sevgilinin yanağının aşkıdan aklın ürpermesinin normal olduğunu söyleyerek bu durumu doğal karşılar. Çünkü su içindeki filler, parlak ayn aksinden kaçır:

‘Akl-ı râhib ‘ârızuñ ‘ışkından ürker nitekim

Piller âb içre ‘aks-i mâh-ı tabandan kaçır (Gıynaş C.1, 2014: 901)

Sonuç

Divan şairleri sosyal hayatın birçok alanında olduğu gibi içinde yaşadıkları toplumun sahip olduğu inanç dünyasıyla ilgili birtakım unsurları da şiirlerine aksettirmişlerdir. Bunlar arasında sosyal hayatta önemli bir yere sahip olan hayvanlar ve bunlar etrafında gelişen inançlar da yer almaktadır. Özellikle günlük hayatta sıkça karşılaşılan yılan, çeşitli kuşlar, karınca, akrep ve köpek gibi hayvanlarla ilgili halk inançları, divan şairleri tarafından daha sık kullanılmıştır. Bu kullanımlarda şairler genellikle klasik şiirimizin ifade şekillerine bağlı kalarak çeşitli edebî sanatlar ve mazmunlarla birlikte âşık-maşuk-rakip arasındaki ilişkiyi dile getirmişlerdir.

Kaynakça

AK, Coşkun, (2001), *Bağdatlı Rûhî Dîvânı, Karşılaştırmalı Metin*, Bursa: Uludağ Üniv. Yayınları.

AKYÜZ, Kenan (vd.), (1997), *Fûzûlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.

ARSLAN, Mehmet-AKSOYAK, İsmail Hakkı, (1994), *Haşmet Külliyyatı (Dîvân, Senedü’ş-Suara, Vilâdet-nâme, İntisâbü’l-Müluk)*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., e-kitap, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10617,girisvemetinpdf.pdf?0>, [ET. 18.03.2012].

ASLAN, Şükran, (2006), *Dîvân-ı Çâkerî (dil özellikleri-metin)*, Sakarya Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed, (1982), *Helâkî Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay.

- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed-M. Ali Tanyeri, (1987), *Zâfî Divanı-Gazeller-*, 3. Cilt, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayını.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed-TANYERİ, M. Ali, (1981), *Hayretî Divan, Tenkidli Basım*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- GIYNAŞ, Kâmil Ali, (2014), *Pervâne Bey Mecmuası*, C. 3, İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları.
- GÖKALP, Halûk, (2001), *Fasîhî Divanı, İnceleme-Metin*, Adana: Çukurova Üniv. SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- HARMANCI, M. Esat, (2007), *Süheylî Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., e-kitap, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83439/suheyli-divani.html>, [ET. 25.12.2012].
- İPEKTEN, Halûk, (1974), *Karamanlı Nizâmî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- İPEKTEN, Halûk, (1990), *Nâilî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAHRAMAN, Bahattin, (1995), Vahîd Mahtûmî *Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni*, Selçuk Üniv. SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- KAVRUK, Hasan, (2001), *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı, Tenkitli Metin*, Ankara: MEB Yayınları.
- KUFACI, Osman, (2006), *Adnî Divanı ve Adnî Divanında Benzetmeler*, İstanbul Üniv. SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KURNAZ Cemal, (1996), *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli*, İstanbul: MEB Yayınları.
- MENGİ, Mine, (1995), *Mesihî Dîvânı*, Ankara: AKM Yayınları.
- OKUMUŞ, Sait, (2008), *Nebzî Divanı (İnceleme-Metin)*, Selçuk Üniversitesi SBE Yayınlanmamış Doktora Tezi,
- ONAY, Ahmet Talat, (2000), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (Hzl. Cemal Kurnaz)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZDEMİR, Mehmet, (1999), *Neccâr-zâde Rızâ Divanı'nın Edisyon Kritiği*, Afyon Kocatepe Üniv. SBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZKAN Ömer, (2006), *Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÖZYILDIRIM, Ali Emre, *Hamdullah Hamdî Divanı*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., e-kitap, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10616,metinpdf.pdf?0>, [E.T. 02.07.2016].
- PALA, İskender, (1999), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SARAÇ, Mehmet A. Yekta, *Emrî Divanı*, Kültür Turizm ve Bakanlığı Yayınları, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-128328/h/emridivani.pdf>, (ET:20.08.2016).
- SERDAROĞLU, Vildan, (2006), *Sosyal Hayat Işığında Zâfî Divanı*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- SEYHAN, Köksal, (2002), *Livâyî Dîvânı (Metin-İnceleme)*, Marmara Üniv. Türkiyat Araştırmaları Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- TARLAN, Ali Nihad, (1967), *Zâfî Divanı*, 1. Cilt, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.

- TARLAN, Ali Nihad, (1970), *Zâtî Divanı*, 2. Cilt, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihad, (1992a), *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- TARLAN, Ali Nihad, (1992b), *Hayâlî Divanı*, Ankara: Akçağ Yay.
- TARLAN, Ali Nihad, (1997), *Necâtî Beg Divanı*, Ankara: MEB Yayınları.
- TULUM, Mertol-TANYERİ, M. Ali, (1977), *Nev'î: Dîvân*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Kentsel İmge Olarak Geleneksel Kutlamalar “Kuşadası Hıdırellez Şenliği” Örneği

Yerelden küresele ulaşma temelinde bir etken oluşturan uygulamalı halkbilimi çalışmaları Türkiye'nin kıyı turizmine alternatif kültür turizmi oluşturma açısından dikkat çekmektedir. Bu bildirinin temel odak noktası halkbilimi çalışma kadroların zaman içerisinde nasıl kent imgeleri haline gelip, yaşadığı zaman-mekân içerisinde kültür turizmini destekleyerek marka değeri taşıyan ürünlere dönüşmesi incelenmektedir. Bu incelemenin sonucunda STK ve yerel yönetimin kültür yönetimiyle gerçekleşen; Kuşadası Hıdırellez Bayramı kutlamalarıyla değişen-dönüşen kültürel mekânlar, kutlamaya ile ilgili uygulamalar saptanmaktadır. Kültür turizmi bağlamında geleneksel kutlamalar tüketicinin hem boş vaktini doldurma hem de Türk kültürünü öğretmeyi ve tanıtmaya işlevleri belirtilmektedir.

Kültürel belleğin özünü oluşturan imge, kültür aktarımında edindiği rol ile bellekler arası hatırlatma tanıtmaya işlevine sahiptir. Kültürün yaşadığı mekân içerisinde yayılışı imgeler ile sağlanmaktadır. Gelenek yaşadığı coğrafya dışında yinelenmesi ve yenilenmesi kültürel imgeler ile sağlanmaktadır. İmge, belirtilen mekân içerisindeki akla ilk gelen çağrışımların tümünü kapsamaktadır. Brezilya, İspanya, Türkiye zikredildiğinde sırasıyla samba, boğa, Türk lokumu gelmesi gibi... Yerel yönetimi ve STK'ların ortaklaşa yaptığı projeler ile yaşam kaynağı bulan halkbilimi ürünleri zaman içerisinde tekrarlanarak katma değer yaratacak imgelere dönüşmektedir. Bu dönüşüm kıyı bölgelerinde alternatif turizme katkı sağlayarak marka değeri yaratan imgelere zemin hazırlamaktadır. Halk kültürünün toplumsal uygulamaları alt başlığında mevsimlik bayramlardan biri olan Hıdırellez'in kıyı bölgelerinde değişen dönüşen hayata uyum sağlayarak yerelin küresele taşınmasındaki rolü bildirinin ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler:Kültür, Turizm, Kent, İmge, Hıdırellez, Geleneksel Kutlamalar.

The Example of Traditional Celebrations “Kuşadası Hıdırellez Spring Festival” as an Urban Image

Folkloric studies creating an underlying motivation between local and global draw attention with regards to building an alternative tourism alongside coastal tourism. The main focus of the paper analyse show the focuses of folkloric study frameworks have become the urban images and transformed into brand products by supporting cultural tourism. Following the searches, changing-transforming cultural places and practices related to the festival are being located with Kuşadası Hıdırellez Festival which is supported by the cultural method of CSO and local administration. In the context of cultural tourism, traditional celebrations aim at both being a leisure activity for consumers and teaching and identifying culture of Turkey to them.

Image composing the very essence of cultural memory, holds the reminder and presentation function between the memories with its role acquired with cultural transmission. Expanding of a culture in its own environment is provided by the images. Regeneration and repetition of the culture apart from its traditional habitat are also provided by cultural images. The concept of image contains all of the first associations came to mind for a specific place. When Brazil, Spain and Turkey are mentioned; Samba, bull and Turkish delight come to mind respectively. Folklore products with the mutual projects of local administration and CSOs are transforming into value-added images with repetition in time. This transformation contributes to the alternative tourism in coastal regions and establish a ground for the images creating a brand value. In the sub-section of Social Folklore Practices, the role of Hıdırellez -one of the seasonal festivals- in changing-transforming coastal regions constitutes the main theme of the paper.

Key Words:Culture, Tourism, Town, Image, Hıdırellez, Traditional Celebrations.

Giriş

Kentsel sürdürülebilir kalkınmanın temeli en çok o kentin imgelerinden beslenmektedir. Kültür turizm bağlamında kentlerin kültürel belleğinden beslenerek, uygulama alanı oluşturmada ve

bu kültürel imgeler “marka kent” yolunda buldukları kentlerde dikkate değer adımlar atmaktadır. Bir pazarlama unsuru olan marka; ürününün üreticiye ait olduğunu gösteren, ürünün görünürlüğünü sağlayan, diğerlerinden ayırıp farkındalık yaratan, tüketiciyi cezbeden işaretler kümesidir. “Marka değeri kavramı güçlü bir marka isminin ve sembolünün tüketicinin zihninde yarattığı olumlu izlenimlerin ürün ve tüketiciye kattığı ek değerdir. Söz konusu ek değer, olumlu intibalar nedeniyle ürünün ve firmanın pazardaki değerini, firmanın aktiflerinden daha kıymetli bir duruma getirmektedir” (Alıntıl原因: Sündal, 2011, Alkibay, 2002: 11). Bir kentin marka değeri onun görünen yüzünü temsil etmektedir. Çalışmamızın sahası olarak belirlenen Aydın ili ve küresele açılan kapısı olarak belirlediğimiz Kuşadası ilçesinin tarihi ve kültürel yapısı ile kültür turizmi coğrafi şartlarından dolayı kıyı turizmi aktif haldedir. Fakat izlediği kültür politikasıyla bu iki turizm kolunda ne kadar marka değeri yaratacak unsura sahip olduğu tartışmadan önce içinde bulunduğu kültür sınırları içerisinde uygulanan toplumsal uygulamalar ve şölenleri belirlemek gerekmektedir.

Aydın; çeşitli uygarlıklara ev sahipliği yapmış, Antik Çağda Afrodisias, Milet, Didyma, Nysa, Priene, Magnesia gibi önde gelen kentlerdir. Bugünkü Aydın, Tralles Kenti ile birlikte MÖ 2500 yılında Hititler zamanında gelişmiş, 8. yüzyılda Lydia zamanında da en parlak çağını yaşamıştır. Selçuklularla birlikte Türk uygarlığının kültür varlığı ve eserleriyle donatılmıştır. Aydınoğulları zamanında şehrin adı Aydın Güzelhisarı olmuş, daha sonra Aydın adını almıştır. Turizm, tarımdan sonraki ikinci önemli gelir kaynağıdır. Aydın'da Aydın Müzesi ve buna bağlı Yörük Ali Efe Etnografya Müzesi, Afrodisias Müzesi ve buna bağlı Karacasu Etnografya Müzesi, Milet Müzesi, Çine Kuva-i Milliye Müzesi, Çine Arıcılık Müzesi ve Nazilli Etnografya Müzesi olmak üzere 8 müze ile 21 önemli ören yeri mevcuttur. Önemli ören yerleri Afrodisias (Karacasu), Alabanda (Çine), Alinda (Karpuzlu), Apollon Tapınağı (Didim), Gerga (Çine), Harpasa (Nazilli), Magnesia (Germencik-Ortaklar), Mastaura (Nazilli), Milet (Didim), Nysa (Sultanhisar), Priene (Söke), Tralleis (Efeler)'dir. Yaklaşık 680 konaklama tesisinde 78000 yatak kapasitesi bulunmaktadır. Ayrıca Kuşadası'nda 54.000, Didim'de 42.000 yazlık konut bulunmaktadır. 2015 yılında 5,5 milyon turist Aydın iline gelmiştir. Dilek Yarımadası Milli Parkı (Kalamaki), Kuşadası ve Didim plajları önemli sahillerdir.¹ Aydın kültür sahası yaşayan kültürel mirasa sahiptir. Kurtuluş savaşında oynadığı rol ile günümüze gelen zengin sözlü tarihin etrafında köklü halk kültürü unsurları halen yaşatılmaktadır. Çalışmamız somut olmayan kültürel miras sözleşmesinin 5 başlığından biri olan toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler (nişan, düğün, doğum, Hidrellez, Nevruz, vb. kutlamalar) ile sınırlıdır. Bölge içerisinde bulunan festivaller şu şekilde tespit edilmiştir.²

- 1-PORTAKAL ÇİÇEĞİ ŞİİR VE MÜZİK GECESİ
- 2-ARAP DEDE KEŞKEK HAYIRI
- 3-DEVE GÜREŞİ FESTİVALİ
- 4-25.ULUSLARARSI DEVE GÜREŞİ FESTİVALİ
- 5-GELENEKSEL DEVE GÜREŞLERİ FESTİVALİ
- 6-GERMENCİK KÜLTÜR-SANAT VE DEVE GÜREŞİ FESTİVALİ
- 7-ULUSLAR ARASI NEVRUZ FESTİVALİ
- 8-KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT FESTİVALİ
- 9-44.ULUSLARARASI NYSA KÜLTÜR VE SANAT FESTİVALİ
- 10-DAĞCILIK ŞENLİĞİ
- 11-KOÇARLI ÇAM FISTIĞI FESTİVALİ
- 12- 3.ALINDA KÜLTÜR SANAT VE TURİZM FESTİVALİ
- 13-MOTOR FESTİVALİ

¹ <http://www.aydinkulturturizm.gov.tr/TR,64361/tanitim-brosurleri.html>

² <http://www.tanitma.gov.tr/TR,91815/aydin.html>

- 14-SİNEMA GÜNLERİ
- 15-KÜLTÜR SANAT ŞENLİĞİ- TAZE İNCİR FESTİVALİ
- 16-STREETBALL TURNUVASI
- 17-AFRODİSİAS KARACASU KÜLTÜR SANAT VE TANITIM FESTİVALİ
- 18-NAZİLLİ BELEDİYESİ 11.ULUSLARARASI 5 EYLÜL KURTULUŞ VE HALKOYUNLARI FESTİVALİ
- 19-GERMENCİK KÜLTÜR-SANAT VE İNCİR FESTİVALİ
- 20-GELENEKSEL İNCİR VE KÜLTÜR FESTİVALİ
- 21-TRIATLON TURNUVASI
- 22-DEVE GÜREŞLERİ ŞENLİĞİ
- 23-KARDEŞ KENTLER FESTİVALİ

Yukarıda belirtilen tüm festivaller STK aracılığı ve yerel yönetim destekli yapılmaktadır.³ Aydın ilinin Kültür Bakanlığı tanıtma müdürlüğüne kayıtlı 24 festival bulunmaktadır. Bu festivaller arasında deve güreşi, keşkek, nevruz olmak üzere somut olmayan kültürel miras özelliği taşıyan 3 festival bulunmaktadır. Kuşadası'nda somut olmayan kültürel miras özelliği taşıyan festival ya da şölen tespit edilmemiştir.

Toplumsal bir uygulama olarak Hıdırellez

Hıdırellez bahar bayramı niteliğinde kutlanan mevsimlik bayramlarımızdandır. Hıdırellez geleneği, bir bayram olarak bütün Türk milletinin topluca katıldığı, kutladığı, bir takım töreleri yerine getirdiği bir bahar bayramıdır. Bu tarih kışın bitişi yazın başlangıcı, yılbaşı olarak kabul edilir. Rûz-ı Hızır (Hızır'ın günü) olarak adlandırılan Hıdırellez günü, Hızır ve İlyas sözcükleri birleşerek halk ağzında Hıdırellez şeklini almıştır (Artun 1990:8). Hıdırellez Hızır ve İlyas peygamberin yılda bir kere bir araya geldikleri gündür; ancak bu beraberlikte ismi yaşatılmasına rağmen İlyas'ın şahsiyeti tamamıyla silinerek Hızır motifi öne çıkarılmıştır. Bundan dolayı Hıdırellez Bayramında icra edilen bütün merasimler Hızır ile ilgilidir. Bunun temel sebebi, İslam öncesi devirlerde üç büyük kültürün hâkim olduğu alanlarda bu yaz bayramı vesilesiyle kültürleri kutlanan insanüstü varlıkların daha ziyade Hızır'ın şahsiyetine uygun düşmesi ve onunla bütünleşmesidir (Ocak,1999:42). Türk halk inançlarına göre Hızır, ölmezlik sırrına ermiş bir peygamberdir. Hızır, Tanrı'nın yeryüzünde dolaşan güçlü ve yardımsever elçisidir. Hızır'ın darda olanların yardımına koştuğuna inanılır. 5 Mayıs 6 Mayısı bağlayan gece ve sabahında Hızır'ın yeryüzüne uğrayacağı, sıkıntıda olanlara yardım edeceği, dilekleri yerine getireceği inancıyla bütün Türk coğrafyasında benzer uygulamalar yapılmaktadır (Günay 1995: 3). Kuran-ı Kerim'de geçen El-Kehf suresinin Hz. Musa ve Hızır kıssasından da (60-82 ayetler) anlaşıldığı gibi ilahi takdirin insanlar tarafından çözülemeyeceği mesajı insanlara aktarılmaktadır. Hz. Musa ve Yuşa Hızır'ı bulmak için yola koyulurlar. İki denizin birleştiği yere kadar (Mecmau'l-Bahreyn) kadar yürürler ve balığın orada hayat bulması; Hızır'ın bulunduğu yere işaret etmektedir. Bu denizlerden birinin de Taberi tefsirine dayanarak zikredilen Bahru'r-Rum (muhtemelen ege denizi kastedilmektedir). Hz. Musa Hızır'ı gördüğünde deniz sahilinde yeşil bir yaygı üzerinde (El-Hadır) oturuyor (Ocak,1998, 55).

Halkbilimi ve İslami kaynaklara göre hıdırellezin kültür tarihimizdeki yerini belirttikten sonra günümüzde yaşayan bir kültürel miras olarak halen devam ettiğine değinmeliyiz. Unesco Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamında, somut olmayan kültürel miras unsurlarına dikkat çekmek ve somut olmayan kültürel mirasın önemi konusunda bilinçlenmeyi sağlayarak kültürel çeşitliliğe saygı içinde diyalogu desteklemek

³ <http://www.tanitma.gov.tr/TR,91815/aydin.html>

amacıyla; Taraf Devletlerin teklifi üzerine “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi” ve “Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi” olmak üzere iki temel liste hazırlanmaktadır. Hıdrellez “İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi” içerisinde bulunmaktadır. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması 9. Hükümetler arası Komitesince iade edilen “Bahar Kutlaması: Hıdrellez/Aziz George Günü” Arnavutluk, Makedonya Bulgaristan, Irak ve Suriye ile çoklu dosya adaylık dosyasının geleceği hakkında istişare toplantısı düzenlenmiştir. UNESCO Türkiye Millî Komisyonu ev sahipliğinde Kültür ve Turizm Bakanlığıyla işbirliğiyle 5 Şubat 2016 günü İstanbul’da düzenlenen toplantıya, ortak dosyaya katılan devletlerden Hırvatistan, Makedonya, Moldova, Romanya ve Türkiye’den uzmanlar katılmıştır.⁴

Kuşadası Hıdrellez Şöleni

Aydın bölgesinde genel olarak gözlemlenen hıdrellez kutlama mekânları yeşillik alanları, dere, göl su kaynakları, türbe ya da yatır yanı olarak tespit edilmiştir. 2014-2015 yıllarında Kuşadası Belediyesi ve Kuşadası Romanlar Kültür Dayanışma Derneği tarafından daha çok roman vatandaşların doğrudan yararlanıcı olduğu hıdrellez bayramları kutlanılmıştır. 2016 yılında farklı olarak Kuşadası Belediyesi ve TULPAR Halkbilimi Eğitim Kültür Sanat Derneği tarafından yapılan UNESCO Türkiye Milli Merkezin desteklediği Hıdrellez bayramı tüm Kuşadası halkının doğrudan yararlanıcı olarak yapılması hedeflenmiştir. Kuşadası kentinin sürdürülebilir kalkınmasını uygulamalı halkbilimi ürünleriyle sağlamak amacıyla yapılan bu hıdrellez bayramı Kuşadası’nın kent meydanı olan İsmail Cem dostluk ve barış meydanında yapılmasının yanında geleneksel olarak roman vatandaşların kutladığı tepe mahallesi Kese Dağı olarak iki farklı mekânda kutlanmıştır. Kırsal merkezli bir bayram olan hıdrellezin kent meydanında yapılması kültürel mekânın dönüşümünü sağlandığı gözlenmektedir. Kuşadası Hıdrellez bayramı yerel yönetim aracılığıyla kentin önemli noktalarına, ulaşım duraklarına, afişler asılmış, broşürler dağıtılmış, yerel ve ulusal basına duyurularak hedef kitesini arttırmıştır. (Resim-1) Yapılan etkinliğin kurvaziyer turizmin başkenti olarak kabul Kuşadası’nın Ege Port yolcu limanına 400 metre uzaklıkta olması ve 05/5/2016 tarihinde ISLAND SKY gemisi ve yolcuları da hıdrellez bayramının dolaylı yararlanıcıları olması etkinliğin uluslar arası yaygınlaştırıcılığı açısından önem taşımaktadır.⁵ Etkinlik alanında 6 farklı çadır içerisinde geleneksel hıdrellez ritüelleri yeniden canlandırılmıştır ve farklı halkbilimi ürünleri kurgulanmıştır. Yerel yönetim Hıdrelleze çağrı haber metnini halka şu şekilde sunmuştur.

Altı Mayıs Kuşadası

İki Denizin birleştiği yer

Dileklerin kabul olur

Hıdrelleze gelirsene eğer

Kuşadası Dostluk ve Barış meydanında olacak Hıdrellez şöleninde neler mi var? Halkımızı Hıdrelleze çağırıyoruz, Hıdrellez aşı keşkek dövülecek, dilek balonları gökyüzüne salınacak, hıdrellez kapısından geçip, hıdrellez ateşinden atlanılacak, gül ağacına dilek bağlanılacak, dilek kâğıtları denize salınacak, Hıdrellez’de baht açma törenleri yapılacak, kırk yeşil otlu kısmet çemberinden geçilecek, kısmetler kilit ile açılacak, masal çadırından Yaşayan Aydın

⁴ <http://unesco.org.tr/dokumanlar/duyurular/hidirellez2016.pdf>

⁵ http://www.kusadasikent.com/tanitim/kusadası-gemi-listesi_112.html

masalları, Hıdırellez anlatıları anlatılacak, oyun ve oyuncak çadırında geleneksel oyun atölyesi olacak, mantuvar çadırında herkes mani söyleyecek, mani çömleğinde mani atışması yapılacak, yaşayan insan hazinelerinin sanatları sergilenecek, Kuşadası Kültürel ve Tarihi Mirası Koruma Derneği katkılarıyla, Yaşayan Kuşadası Kültür çadırında Kuşadalılar kendi geçmişinden izler görecektir, Kuşadası sokak tatları tekrar yaşayacak, (Yusuf Bereket-salepçi dede, Hüsnü Yavaş (namı diğer çırak hüsnü)-Şambalici, Genç Osman –Macuncu, Ahmet Amca-şekerci, Cafer Gündem-nohutçu, elle elleve Adil Amca-fıstıkçı, Lami Şengü-koruk şerbetçisi), Hıdırellez yumurtaları boyanacak, Kuşadalı Kuklacı Osman Usta anısına karagöz oynatılacak, meddah gösterisi ve daha niceleri...⁶

Tıpkı, geleneksel anlatılardan masalların açılış ve kapanış formüllerinin, masal anlatmanın başlayıp bittiğini belirleyen tekerlemeler gibi halk eğlencelerinin, özellikle de geleneksel bayramların açılış ve kapanışlarını veya başka bir ifade ile başlangıç ve bitişlerini belirleyen seramoni veya geleneksel davranış kalıpları vardır (Alıntılaman, Çobanoğlu,1997:Stoeltje 1983). “Söz konusu geleneksel davranış kalıbı veya merasimin icrasıyla birlikte kutlanılmaya başlanılan zaman diliminin sıradan bir “gün”den veya “günler”den farklı olduğunu, kutlanılmaya başlanılan bayramın gereği belli inanç ve ritüellere dayanan ve birçoğu o günlere has davranışların ve pratiklerin yapılması beklentisi vurgulanır. Böylece âdetâ topluma hâkim olan her günlük yapılanışın ve düzenin dışına çıkıldığı ve bayrama has toplumsal düzene geçildiği ve ona göre davranılması gerektiği hatırlatılmış olur. Dahası bu bir çağrının hatırlatmanın da ötesinde, kutlanılış biçim repertuarı toplumsal hafızada saklanan ve kaynağı çoğu zaman “asırlardan beri” veya “bilinmeyen zamanlardan beri” kutlanıldığı söylenilerek eskiliği yahut bir veya birden çok mit yahut efsaneye dayandırılması ve yine aynı nedenlerle kutsanan “özel gün veya günlerin” kutlanmışlarına has toplumsal sistemin her günlük ve normal sistemin yerine ikame edildiğinin dayatılması olarak da kabul edilebilir”(Çobanoğlu, 1997). Etkinlik alanının en dikkat çeken kurgularından biri de “Hıdırellez Kapısı”dır. Ortalama 2.45 metre boyunda 1.5 eninde ters “u” şeklinde tasarlanmış demirin etrafı güller ile donatılarak bir kapı sunulmuştur. Etkinlik boyunca bu kapının en çok fotoğraf çekildiği yer olduğu gözlenmiştir. (Resim-2). Kuşadası belediyesinin öncülük ederek TULPAR Halkbilimi Eğitim Kültür Sanat derneğinin uygulayıcısı olduğu “Kuşadası Hıdırellez Şöleni” etkinlikten bir gün (4/5/2016) önce bölgenin kırsal alanı temsil eden Caferli Köyünde (mahallesinde) saha araştırması yapılmıştır. Kaynak kişilerden gelenekte yapılan Hıdırellez uygulamaları hakkında veri toplanmış bu veriler bağlamında hıdırellez alanında uygulama modelleri oluşturulmuştur (deniz kıyısı taşlardan dilek tutma, dere kenarında çamurdan dilek tutma, keşkek yapımı vb.). Sözlü ve yazılı kaynaklar ışığında dönüşen mekânında yeniden canlandırılan Kuşadası Hıdırellez şöleni kent merkezinde yaşayan genç kuşakların unutulmaya yüz tutmuş bu toplumsal uygulamayı yaşaması somut olmayan kültürel miras sözleşmesinin “koruma” (yaşayarak öğrenme) ilkesine uygun düşmüştür.

Kentsel İmge Olarak Kuşadası Hıdırellez Şöleni

Küreselleşmenin getirdiği tek tipleşme, aynılaşıma halkbilimi ürünlerinin yok olması problemini doğurmaktadır. Bu sorunlara çözüm niteliğinde ortaya çıkan kuram uygulamalı halkbilimidir. Kültürel ifade çeşitliliği insanlığın biyolojik varlığının yanındaki farkındalığı temsil etmektedir. Uygulamalı halkbilimi çalışmaları bu kültürel ifade çeşitliliğine vurgu yapmaktadır ve yerel kültürün küreselleşmesi için kültürel ekonomik pazar ve imgeler oluşturmaktadır. “Kentsel imgeler (kent imgesi burada “doğal, tarihi ve kültürel kent belleğinden beslenilerek tasarlanan yeni somut ya da soyut yaratmalar/görüntüler olarak kabul edilmektedir”(Özdemir, 2011:50). Aydın’ın kentsel imgeleri düşünüldüğü vakit akla ilk gelen

⁶ http://www.kusadasi.bel.tr/?menuid=haber_detay&h_id=3182

unsurlar incir ve Aydın'ın efeleri gelmektedir. Bölgeye yıllık gelen ziyaretçi sayısı artış olmasına rağmen kültürel mekânlara ziyaretlerde (özen yerleri, müzeler) sayısında azalma gözükmektedir.⁷ Deniz, kum, güneş üçgenine takılan bölge turizmi, kültür turizmi gelişiminde ortalamanın altında performans gösterdiği ortadadır. Bölgenin öz yeteneklerini ortaya çıkaracak eylemlere, bölge somut ve somut olmayan kültürel mirasın ulusal ve uluslararası alanda canlandırılması ve var olan turizm potansiyeline alternatif olarak yeni kültürel imgeler yaratılması gerekmektedir. “Yereldeki kültürel mirasın korunması ve yaşatılması faaliyetleri de hızlandırılabilir ve güçlendirilebilir. Özgünlükler ve farklılıklar çağında doğal, tarihî ve kültürel belleğin yaşatılması, görselleştirilmesi-gösterilmesi, somutlaştırılması-sunulması, etkili ürün ve hizmetlere dönüştürülerek deneyimletilmesi çok yönlü istendik sonuçların elde edilmesini sağlayabilir. Kentlerin sürdürülebilir kalkınma süreçlerini yakalayabilmesi öncelikle kendi miraslarının, belleklerinin, hazinelerinin etkili bir şekilde “değer”lendirebilmesine bağlıdır” (Özdemir, 2011:53) “Sürdürülebilir kalkınma ve kültür ilişkisi geçtiğimiz yıllarda UNESCO, Birleşmiş Milletler, Avrupa Komisyonu gibi pek çok uluslararası ve bölgesel kuruluşun öncelikli tartışma alanı olmuştur. Binyıl kalkınma hedeflerinin belirleyici unsuru olan sürdürülebilir kalkınma ilkeleri, kültürel unsurları merkezine koyarak sürdürülebilirliğin motoru olmuştur. Sözleşmenin yeniden canlandırma yaklaşımı uygulama modellerine dönüştürülürken sürdürülebilir kalkınma ilkeleri dikkate alınmalıdır. Yeniden canlandırılacak bir unsurun sosyal, çevresel ve ekonomik boyutlarının dikkate alınması sürdürülebilir bir yeniden canlandırmayı da mümkün kılacaktır” (Oğuz, 2014:26). Somut olmayan kültürel miras (SOKÜM), kültürel ifade çalışmalarının (KİFAÇ) uygulanabilirliği sahalardan biri ve en önemlisi de turizmdir. Bir ülkeye veya bir bölgeye turist çekmek için alınan ekonomik, kültürel, teknik önlemlerin, yapılan çalışmaların tümüne turizm denir (TDK). Ülkelerin kültür politikaları turizm sahasına yaptıkları yatırımlar ile şekillenmektedir. Bu sahaların hedef kitlesi ise yerli yabancı turistlerdir. Turistlerin seyahat sebebi olarak ilgi ve beğenilerini çeken yerlere gitmek istemeleri, turizm olgusunun doğasında var olan yeni yerleri gezmek, keşfetmek aslında kültür turizmi kavramını turizm kavramı ile aynı noktada birleştirmektedir. Turizm içerisindeki yaşa ve keşfet sloganı ülkelerin kültürel ifade çeşitliliği ortaya çıkarması ilk sıradaki görevleridir. Bu görev turizm alt birimlerinden biri olan kültür turizmini ortaya çıkarmaktadır. Turistik bir gezi sırasında turistlerin gezdikleri zaman-mekân içerisindeki somut olmayan kültürel mirasları farkına varması “kültür turizmini” oluşturmaktadır. Kuşadası bölgesi Aydın il merkezine 71 km, İzmir il merkezine 95 km. uzaklıktadır. Ege Denizi kıyısında kurulu ilçe, Türkiye'nin önemli turizm merkezlerindedir.⁸ Kuşadası Türkiye’de turizmin başladığı ilk destinasyonlardan birisidir. İklimi, plajları, milli parkı, kruvaziyer limanı, yat limanı, Kongre Merkezi ile turizmin tüm türleri yapılabilmektedir. Bulunduğu coğrafi konumu ve aktif olan kıyı turizmin yanında 2016 Kuşadası Hıdırellez Şöleni sürdürülebilir kentsel kalkınma bağlamında bir imgeye dönüşebilir. Yapılan şölenin mekânı, sivil toplum örgütlerinin sahiplenmesi yerel yönetimin desteklemesi tüm kenti kapsayarak yaygınlaşması kaybolmaya yüz tutmuş bu toplumsal uygulamanın yeniden canlandırılarak uygulanması imgelenecek genel hedef olarak kent kimliğini ortaya çıkaracaktır. Bascom’un belirttiği folklorun dört işlevinin⁹ yeniden canlandırılarak yaşandığı bir toplumsal uygulama ancak varolabilir. 21 yüzyılda somut olmayan kültürel mirasın

⁷ <http://www.kuto.org.tr/img/kuto/raporlar/15.pdf>

⁸ http://www.kusadasi.bel.tr/?menuid=kat_detay&katid=11&icid=1&1534-D83A_1933715A=7ce99ffd2d0c9fa2c32afb1072ebff516bcb6a08

⁹ BASCOM, William R. (2010). Folklorun Dört İşlevi. (Çeviren: Ferya ÇALIŞ). Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2. (Editör: M. Öcal OĞUZ ve Selcan GÜRÇAYIR). Ankara: Geleneksel Yayınları. 71-86.

mekânı yaşadığı yer değil yaşatıldığı yer düşüncesiyle hareket ile yerel yönetimlerin kültürel politikalarıyla tüketim araçlarına dönüşmektedir. Bu tüketim unsurları kentin imgelerini temsil etmektedir. İmgelerin yaygınlaşması tüketim kültürüyle sağlanabilir. Kuşadası Hıdırellez şöleni kıyı turizmin oluşturduğu deniz, kum, güneş imgelerini yanında halkbilimsel bir imgeyi temsil etmektedir. Turizm destinasyonlarının promosyonu çoğunlukla süslü bir pazarlama, alışveriş ve kimlik sistemi ağı yoluyla yapılmaktadır. Oldukça basit olan geleneksel ulus ve toplum kavramı, genellikle çok basit ve düşündürücü olması tercih edilen pazarlama sloganlarında kendine rahatça yer bulabilir. “Turizm pazarlaması geleneksel klişeleri benimsemekte ve genellikle geliştirmektedir. Modern toplum kavramı daha çok, turizm pazarlamasına da dahil olan kültürel ve özellikle kültürlerarası bakış açılarını vurgulamaktadır; çünkü kültür, şüphesiz, turistler için bir destinasyon seçmede başlıca ilgi alanlarından biridir”(Kappert, 2007, 208). Kuşadası bölgesinin kültürel turizm imgesi olarak kullanılacak hıdırellez şöleni bölgenin imajını belirleyecektir.

Sonuç olarak

Kıyı turizm ile kültür turizmin bir arada olduğu Kuşadası bölgesinde yapılan Hıdırellez şöleni sürdürülebilir kentsel kalkınma bağlamında bir imgeye dönüşerek uygulamalı halkbilimi çalışmalarıyla kent kimliğini ortaya çıkarabilir. Yerelden Küresele bir kültür yönetimi ile yola çıkılan 2016 Kuşadası Hıdırellez şöleninde, Kuşadası Belediyesi ve STK'ların destekleri ile marka değeri yaratacak bir şölene dönüşmesini öngörmekte, sürdürülebilir bir alt yapı ile Kuşadası kültür turizmine katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Kaynaklar

ARTUN, Erman (1990), “Tekirdağ’da Hıdırellez Geleneği”, Türk Halk Kültüründen Derlemeler Hıdırellez Özel Sayısı, Ankara.

BASCOM, William R. (2010). Folklorun Dört İşlevi. (Çeviren: Ferya ÇALIŞ). Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2. (Editör: M. Öcal OĞUZ ve Selcan GÜRÇAYIR). Ankara: Geleneksel Yayınları. 71-86

GÜNAY, Umay (1995), “Ritüeller ve Hıdırellez”, Milli Folklor, Yaz/26, Ankara.

KAPPERT, Joachim, (2007), “*Cultural Tourism and (Cross) Cultural Identities: Understanding Nationalism*” Culturel Tourism Negotiating Identities, UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO PÓLO DE CHAVES syf: 205

OCAK, Ahmet Yaşar (1990), İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültürü, Ankara

Oğuz, M. Öcal, (2009), **Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?**, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Oğuz, M. Öcal, (2009), “Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği”, **Millî Folklor**, Yıl: 21, Say: 82, Sayfa: 9-12.

Oğuz, M. Öcal. (2002). **Küreselleşme ve Uygulamalı Halkbilimi**. Ankara.

ÖZDEMİR, Nebi (2011), "Kentlerin Gezgin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler", Milli Folklor, S.89, ss.41-53.

SÜNDAL, Burçak, (2011), MARKA DEĞERİ OLUŞTURMADA MARKA KİMLİĞİ VE KİŞİLİĞİNİN YARATILMASI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA, Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

<http://unesco.org.tr/dokumanlar/duyurular/hidirellez2016.pdf>.

<http://www.aydinkulturturizm.gov.tr/TR,64361/tanitim-brosurleri.html>

<http://www.tanitma.gov.tr/TR,91815/aydin.html>

<http://www.tanitma.gov.tr/TR,91815/aydin.html>

http://www.kusadasikent.com/tanitim/kusadasi-gemi-listesi_112.html

http://www.kusadasi.bel.tr/?menuid=kat_detay&katid=11&icid=1&1534-D83A_1933715A=7ce99ffd2d0c9fa2c32afb1072ebff516bcb6a08

<http://www.kuto.org.tr/img/kuto/raporlar/15.pdf>

http://www.kusadasi.bel.tr/?menuid=haber_detay&h_id=3182

Resim-1 , Resim-2 TULPAR Halkbilimi Eğitim Kültür Sanat Derneği Arşivi.



Yrd. Doç. Dr. Zehra KADERLİ
Hacettepe Üniversitesi
zkaderli@hacettepe.edu.tr

**“Her Bulgaristan Göçmeninin Evinin bir yerlerinde saklı bir gofreti vardır”
Göç Deneyiminin ve Göçmen Folklorunun Yorumcul Çerçevesi Bağlamında
“Göçmen Gofretinin-Vaflasının” Anlam ve İşlevleri**

Göçmen folklorunun yorumcul çerçevesini oluşturan göçmenlik deneyimi, basit bir yer değiştirme eylemi olmaktan ziyade, insan yaşantısının düşünsel, duygusal ve davranışsal bütünlüğünde derin kopmalar yaratan travmatik ve psiko-patolojik bir süreçtir. Göçmenler maddi sınırları kolaylıkla geçebilirler; ancak göç kişisel ve kolektif kimlik algılarının görünürlüğünü sağlayan düşünsel ve duygusal sınırların da aşılmasını içerdiği için bu süreç bir bütün bir yaşam sürecini içine alabilmektedir.

Göçmenlik deneyiminin kendine özgü bu dinamiği, göçmen folklorunun nasıl oluştuğu, hangi unsurları bünyesinde barındırdığı ve tüm bu kültürel çerçevenin göçmen yaşantısı içinde hangi anlam ve işlevlere sahip olduğunu belirleyen en önemli bağlamsal faktördür. Göç edilen ortamın her yeni ve farklı unsuru, göçmen deneyimi içinde yaşamın bütünlüğünde uzamsal ve zamansal boyutta bir bölünme yaratır. Bu süreçte kendi sınırlarını ve mekanını keskin bir şekilde belirlemiş olan göç öncesi geçmiş yaşantı dünyası yabancı uyaranların etkisiyle zamanla adeta bir düşler ülkesi olarak sığınılacak güvenli bir deneyim alanı işlevi görmeye başlar. Göçmenlik deneyimi içinde geçmişe sığınma geçmişin hatırlanması şeklinde gerçekleşmez; bunun yerine geçmiş daha çok olumlu unsurlara olaylara ve duygulara indirgenmiş bir şimdiki zaman deneyimi olarak yaşantılanır.

Tıpkı kolektif deneyimlerin atasözleri içinde konsantre bir şekilde kendini ortaya koyması gibi, göçmenin göç etmeden önceki yaşantısına ait tüm olumlu deneyimler, bu deneyimlerin tüm fenomenolojik boyut ve niteliklerini harekete geçirme potansiyeline sahip unsurlar içinde ve üzerinde yoğun bir konsantrasyona tabi tutulur. Bu süreç deneyimlerin unsurlar içinde ve üzerinde sembolize edilmesidir. Sembolizasyona tabi olan söz konusu unsurlar göçmenlik yaşantısı içinde hem geçmiş deneyimleri yaşantılama araçları hem de göçmen kimliğini tanımlama ve dışavurma araçları olarak işlev görürler.

Bu bildiride Bulgaristan Türklerinin göçmenlik deneyimi bağlamında ortaya çıkan sembolik hafıza ve kimlik unsurlarından biri olan ve göçmenler tarafından “vafla”; onlar dışındaki halk tarafından “muhamir gofreti, Bulgar gofreti, göçmen gofreti” olarak bilinen gofretin fenomenolojik boyutları, anlam, önem ve işlevleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç deneyiminin fenomenolojisi, göçmen folkloru, deneyim sembolizasyonu, göçmen gofreti.

“There is a wafer hidden in the home of every immigrant”

The Function and Meaning of *vafla* (the wafer of immigrants from Bulgaria to Turkey) In the Interpretive Context of The Experience of Migration and Immigrant Folklore

Experience of migration which constitute the interpretive frame of immigrant folklore is not only an act of replacement; but also is a traumatic and psycho-pathologic process that destructs the intellectual, emotional and behavioral integrity of the human life. To drive across the material borders is an easy act; but as migration process also indicates crossing the emotional and intellectual borders which function as the background of the personal and collective identities, may lasts a lifetime.

This dynamics peculiar to experience of migration is the basis and ultimate contextual factor that determine te creation process of immigrant folklore, its constituents and the meaning and functions

of these cultural elements in migrant life. Every new and extrinsic element of this new environment is experienced as a spatial-temporal disintegration of continuity of flow of life. With the lapse of time, pre-migration past life that demarcate its spatio-temporal invariance, by force of every unfamiliar element gradually becomes a neverland and provide a safe experiential field for immigrants. In experiential level of migration this holding onto the past is not an act of recollection. Rather, the past life is lived as a present time experience reduced to happier fact, events and emotions.

Just like collective experiences revealed themselves in concentrated form as proverbs, all the favouring past experiences lived before migration are subject and exposed to an intensive concentration process over and in the elements that have the potential to activate the phenomenological dimension and qualities of experiences. This process is the symbolisation of experiences over and in the elements or things. These elements that are subject to symbolisation mainly function and operate not only as means of living of past experiences but also of defining and expressing the collective immigrant identity.

In this psycho-cultural-experiential frame of the migrant experience, this paper aims to examine the phenomenological domains, meanings, significance and the memory-identity forming functions of the element called “*vafla*/ the wafer of immigrants who have immigrated to Turkey from Bulgaria”.

Key Words: Phenomenology of experience of migration, immigrant folklore, symbolisation of experience, *vafla*-the wafer of immigrants(from Bulgaria to Turkey)

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte halkbilimi disiplininin teorik ve metodolojik yaklaşımında kendini bağlam ve performans nosyonları çerçevesinde ortaya koyan dönüşüm, esasen Aydınlanma sürecinden beridir Batılı düşünce geleneğini akıl/beden, doğa/kültür, objektivite/subjektivite gibi karşıt düalist analitik kategoriler ve ayrışmalar temelinde yapılandıran ve böylelikle bir yandan disispliner parçalanma ve uzaklaşmalara zemin hazırlarken öte yandan insan doğası ve yaşamının parçalı ve ayrık yapılar içinde incelenmesini teşvik eden rasyonalist ve yapısalcı paradigmanın; fenomenolojik, subjektif, bütüncül, bağlamsal ve çoklu bir çerçeve içinde anlaşılması gerektiğini belirten felsefik yaklaşımlarla yıkılmasına sahne olan hareketin bir sonucudur. Bu paradigmatic dönüşümün temel hareket noktası yaşandığı şekliyle subjektif insan deneyimidir.

Deneyim teorisinin temelini atan William James ve John Dewey, dünyanın ve insan olma durumunun dolaysız şekilde yaşantılanması olarak fenomenolojik deneyim nosyonundan hareketle insanı ve yaşantısını anlamaya çalışmanın bilimsel düşünceyi ele geçiren düalist ve soyut yapılardan kurtaracağını vurgular. Dewey, felsefik düzlemde deneyimi anlamak için yapılan soyutlamaların zamanla deneyimin yerini aldığını ve bilim insanının bu soyutlamaları deneyimde aramaya çalıştığını ve uzun vadede bu durumun insan deneyiminin bu soyutlamalara indirgenerek anlaşılması faaliyetine dönüştüğünü belirtir(Marthur 1971) .

Bilimsel düşüncenin akıl- rasyonel bilgi ve düşünce ile, deneyimin ise beden, duygu ve subjektif bilgi ile ilişkilendirilmesi, günümüze değin insan yaşantısının akıl ve gözlem yoluyla elde edilen bir yöntem ve her türlü subjektiviteden temizlenmiş ve soyutlamalara dayanan teorik bir yaklaşımla incelenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda bilim insanı subjektiviteden arınmış olarak toplumsal dünyayı gözlemleyen ve gerçekliğin esası ile ilgili yargılarda bulunabilen değer ve deneyim-bağımsız bir öznedir. Dewey’in belirttiği gibi, bu özne yarattığı soyutlamaları incelediği insan deneyiminde arar ve deneyimi çoğunlukla karşıtlıklardan oluşan soyutlamalara indirger(Çıtır 2014). Dewey’in felsefesi bağlamında günümüzde sosyal ve beşeri bilimlerde etkisini hissettiren fenomenolojik, bağlamsal ve

bütüncül yaklaşım, geçmişte bilimsel düşünce içinde parçalanmış insan deneyiminin şimdi yeniden birleştirilme çabasıdır.

Tüm bu kavramların soykütüğü, halkbilimsel düşünce açısından oldukça önemlidir. Çünkü yaklaşımların ne denli soyutlamalara ve ne denli bütüncül insan deneyimine dayandığını görme imkanı sağlar. Herşeyden önce en az iki kişi arasındaki anlamlı ve kalıplaşma gösteren iletişim biçimi olarak folklor fenomenolojik bir deneyimdir. Bağlamsal çerçevesi ve devam eden bir süreç sonunda ortaya çıkan bir performans olarak, gerek bilim insanı ve gerekse icracıları açısından yaşamın devamlılığında vuku bulan subjektif bir deneyimdir. Subjektivite, deneyimin neliğini, nasıllığını ve niçinliğini filtreleyen bağlamsal unsurlar bütünüdür ve bu noktada bilimsel objektivite, bu unsurların farkındalığı, farklılığı ve öznel üzerindeki etkilerinin açıklığıdır.

Göçmen folkloru ve göç ile ilgili çalışmalar çerçevesinde, sözünü ettiğimiz bu kavramlar hayati bir öneme sahiptir. Çünkü herşeyden önce göç, soyutlamacı ve ayrıştırıcı düşüncede olduğu gibi, dışarıdan yapılan gözlemlerden hareketle kolaylıkla bir yer değiştirme eylemine, bu eylemi motive eden genel-geçer faktörlere, yapısal kalıplaşmalara, sosyal ve kültürel sonuçlara indirgenerek açıklanabilecek ve her disiplinin kendi zaviyesinden bir boyutun analiz edilerek çözümlenecek objektif bir olay değil; yerine son derece kompleks ve bütüncül subjektif bir deneyimdir. Halkbilimi açısından bu yaklaşım, göçmen folklorunun incelenmesinde hareket noktasının yalnızca durumsal bağlam ve bu bağlam içinde kendini gösteren eylemler, sözler, semboller ve düşünceler olmadığını; yerine folklorun durumsal örümlemesini etkileyen sosyo-kültürel ve psikolojik bağlam olduğunu ve bu bağlam içinde de incelemenin, ortaya çıkan tüm eylemlerin, sözlerin ve sembollerin temel bağlamını oluşturan göçmenlik deneyimi olduğunu vurgular. Diğer bir deyişle göçmenlik deneyiminin kendine özgü dinamiği ortaya çıkan folklorun dolaysız bağlamıdır.

Tüm deneyimler, Dewey ve James'in ortaya koyduğu gibi, zamansal bir akış ve dönüşüm halindedir(Marthur 1971). Bir deneyimi öteki deneyimden ayıran sınırlar, Dewey'in bağlamsal nüfuz edici niteliği dediği ve söz konusu deneyimi uzamsal ve zamansal olarak farkına varmamızı sağlayan bağlama özgü niteliklerdir(Dewey 1929; 1934/1980; Marthur 1971). İnsan deneyimi ve kültür bu aralıksız akış ve dönüşüm halinde olan deneyimsel süreçlerde, deneyimsel boyutta meydana gelen duyumsal, duygusal, kinetik, düşünsel ve fizyolojik etkiler, dönüşümler ve yenilikler ile meydana gelir. Dolayısıyla deneyimsel boyutta etki potansiyeline sahip olmayan hiçbir maddi ve sembolik unsur ortaya çıkma ve kendini devam ettirme potansiyeline sahip değildir. Bu süreç aynı zamanda kültürün neden doğrudan sembolik ve gözlemlenen unsurlardan hareketle anlaşılamayacağını da gösterir. Çünkü semboller, sözel, davranışsal ve maddi nitelikleriyle, herbiri kendi içinde farklı olarak yaşantılanan insani deneyimler için temsil ettikleri ve göndermede buldukları öncül deneyimlerin hatırlanmasında hareket noktası işlevi görürler. Aynı sembolü paylaşan bir topluluğun her bireyinin aynı deneyimleri yaşantıladıklarını söylemek mümkün değildir. Anlamsal düzeydeki ortaklık deneyimleme boyutunda etkisini devam ettirme kapasitesine sahip olması ölçüsünde bireyleri topluluğun üyesi kılar.

Göçmenlik deneyimi ve folkloru bağlamında deneyimin devamlı akış halinde olması ve sembolik unsurların deneyim ile ilişkisi, göçmenlik deneyiminin göç öncesi, sırası ve sonrasını içine alan ve herbiri kendine özgü dinamikler taşıyan süreçlerin devamlılığı içinde görülmesi gerekliliğini ifade eder. Göçmen folkloru göç sonrasında ortaya çıkan ve yalnızca

durumsal koşulların neden-sonuç ilişkisi değildir. Göçmen folkloru göçmenlerin içine göç ettikleri bağlamı içeriksiz bir bilişsel ve bedensel hafıza ve sorunsuz bir psikoloji içinde özümsemeye ve ona adapte olmaya çalışmalarının doğrusal bir neticesi değildir. Semboller üzerinden çıkarım göçmen folklorunun içerik, anlam ve işlev açısından deneyimsel farklılıkların yok sayılarak genelleştirilmesine neden olur. Sembolik çıkarım bu bağlamda daha geniş anlamıyla, göç deneyimlerinin neden ve sonuçlarının aynı ve benzer olduğu genellemesine yöneltmekle birlikte; hepsinden önemlisi göçmen folkloru ile ilgili en anlaşılabilir görülen, göç öncesinde ötekileştirilen kültürel unsurların yeni gelinen ortamda tersi bir işlev bağlamında yüceltilmesi fenomeninin yanlış yorumlanmasını yol açar. Ya da diğer bir şekilde, göç öncesinde kültürel yaşantının parçası olan bir unsurun, göç edilen bağlamda ortaya çıkması durumunda sembolik olarak aynı anlam ve işlevi gördüğü iddiasına neden olabilir.

Göç ile ilgili pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte, çalışmaların çoğunda disiplinler sınırların ve disiplinlerin insan yaşantısının hangi yönünü incelediklerine bağlı olarak birbirinden uzak bir biçimde ve ayrı olarak göçün psikolojik, fizyolojik, sosyolojik ve kültürel boyutları ve de hususiyetle nedenleri ve sonuçları ele alınmıştır. Ancak, bir deneyim olarak göç diğer pek çok deneyim gibi tekil bir boyut içinde diğer boyutlarından soyutlanmış olarak anlaşılabilir. Bu bilimsel fragmentasyon bağlamında bize halkbilimi, hem diğer pek çok disiplinin analitik verisini ve hem de insan deneyiminin çoklu boyutlarının eşzamanlı örülümünü bütüncül olarak görebilecek ve ele alabilecek teorik-metodolojik bir çerçeveye sahiptir. Çünkü kültürel performanslar hem durumsal hem de daha geniş bağlamsal unsurların(sosyolojik, psikolojik vs) zamansal ve uzamsal olarak belirli bir deneyim sürecinde eşzamanlı örülümüdür.

Deneyimin akış halinde ve bağlamsal oluşu, tüm deneyimlerin ancak analitik düzlemde bilişsel, duygusal ve duygusal olarak soyutlanabileceğini ve ayrıştırılabileceğini vurgulamakla birlikte, deneyimlerin biricikliğini ve bağlamsal olarak farklı yorumcul çerçevelere haiz olduklarını vurgular. Deneyim teorisi bağlamında benzer bağlamsal faktörlerin benzer deneyimlere yol açtığı yönünde teorik bir genelleme yapmak mümkün olmamakla birlikte; Dewey'in bağlamsal nitelik nosyonu ve bugüne kadar göçmenlik deneyimi ile ilgili ortaya konmuş ve bizim de elde ettiğimiz veriler ışığında, göç deneyimini diğer deneyimlerden ayıran zemin oluşturucu niteliğin oldukça yoğun ve travmatik bir deneyim olması olduğunu söyleyebiliriz. Her normal deneyimin fenomenolojik boyutta bir zaman ve uzam düzelmünde yaşandığı ve göçün doğrudan insanın bu temel deneyim çerçevesini kesintiye uğratarak, önce zaman ve uzam algısındaki devamlılığı ve ardından da kendilik algısındaki devamlılığı ve anlam içeren fonu ortadan kaldırması açısından göç deneyimi normal olmayan bir deneyimdir ve bu nitelik zamanla kendisi üzerinde inşa edilen folklorun temel belirleyici bağlamsal faktörüdür. Göç, mekansal sınırların geçilmesi sürecinde, bireysel ve toplumsal olarak insanların düşünsel, duygusal ve davranışsal sınırları da geçtikleri-geçmeye çalıştıkları bir deneyimdir. Dolayısıyla göç, belirli bir zaman diliminde gerçekleşen ve yalnızca bu süreç içinde belirli etkiler yaratan bir deneyim değil; fakat göçmenlerin göç sonrasındaki yaşam deneyimlerini belirleyen ve çoğu durumda ömür boyu kendini devam ettiren bir süreçtir(Kaderli 2008: 85-86) .

Gündelik süreçlerde deneyimlerimiz kendilik ve kimlik algılarımız, kendini açıklayan anlamsal ve işlevsel bir tutarlılık ve devamlılık içinde doğal bir dönüşüme ve değişime uğrar. Hafızamız, kendilik ve kimlik algılarımızda deneyimlerimiz sürecinde meydana gelen

anlamsal ve içeriksel unsurları kendilerini açıklayan ve tutarlı hale getiren kişisel ve toplumsal anlatılar içinde bir süreklilik olarak organize eder. Göç psikolojisi üzerine çalışan ve kendisi de göçmen olan Teber(1993: 38-45) bunu, sağlıklı benlik algısı ve abartma ile yadsıma gibi telafi edici mekanizmaların nadiren devreye girdiği psikolojik durum olarak açıklar. Göç, tüm psikolog ve psikiyatritlerin uzlaştığı etkiler çerçevesinde, insanın zaman, uzam ve benlik algısında yalnızca kısa süreli değil, belki ömür boyu sürebilecek bir kırılma, kopma, kesintiye uğrama ve kayıp deneyimi olarak tanımlanır. Bu nitelikler göç öncesi, sırası ve sonrasını belirleyen bağlamsal faktörlerin değişkenliğine rağmen, tüm göç deneyimlerinde bireyin farkında olduğu, bilinçaltı düzeyde ya da örtülü olarak farkında olunmaksızın deneyimlenmektedir. Farkında olma durumu açık bir yas süreci olarak kendini ortaya koyabilirken; genç ve orta yaşta göç eden çoğu göçmenin durumunda gözlemlendiği gibi ileri yaşlarda ve özellikle emeklilik sürecinde ertelenmiş bir depresyon olarak ortaya çıkmaktadır. Göç anlatılarını(Kaderli 2008) derlediğimiz çoğu göçmenin belirttiği gibi, göç sonrasında göçmenlerin“bunun için zamanları yoktur”; geçim sıkıntısı ve çalışma temposu, kayıplarını normalize edebilecekleri sağlıklı bir yas sürecini yalnızca engellemekle kalmaz; bunu sonraya erteler.

Göç ve göçmen toplulukları ile ilgili yapılan yanlış değerlendirmelerden biri de, göç sonrasında göçmenlerin sergilediği tutumlar ve göçün ortaya çıkardığı sonuçlar ile göç etme neden ve motivasyonları arasında doğrusal bir neden sonuç ilişkisi kurulmasıdır. Ancak göç nedenleri ve sonuçları arasındaki doğrusal ilişki gözlemlenen semboller ve kişisel deneyimler arasındaki ilişki ölçüsündedir. Bağlamsal değişkenler ve bunların deneyimlenmesi, sembollerin etki ve anlamlarında dönüşüme neden olduğu gibi, göç sonrasındaki bağlam göçün nedenlerini farklı bir deneyimsel boyuta taşır. Burada hesaba katılması gereken en önemli faktör, göçmen için göç öncesine ait olan hafızanın ve geçmişin yeni bağlamda çok farklı bir mekanizma olarak işlev görmesidir.

İlk olarak Maurice Halbwachs'ın ortaya koyduğu gibi, hafıza, ilerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenen ve bu çerçeveye göre seçimli ve stratejik olarak yönelinen bir çerçevedir(Halbwachs 1992). Geçmişe ait unurlar şimdi'ye göre karakteristik bir farklılık gösteriyorsa ve şimdi içinde belirli bir anlama ve işleve sahipse, bu bağlamda geçmişe yönelim söz konusudur. Geçmiş her zaman şimdiki zamanın gerçekliği çerçevesinde hatırlanır ve geçmişe ait unsurlar da her zaman şimdi'nin ihtiyaçlarına bağlı olarak anlamlandırılır ve işlev görür. Normal koşullarda geçmiş ve şimdi arasındaki bu stratejik ilişki fenomenolojik boyutta birey tarafından bir tarihsel ve içeriksel devamlılık ve tutarlılık olarak algılanır. Ancak göç gibi ani ve travmatik deneyimlerde bu ilişki bir devamlılıktan ziyade sınırları keskin olarak çizilmiş ve birbirine karşıtlık oluşturan iki ayrı hafıza, iki ayrı yaşam, iki ayrı benlik olarak algılanır. Uzamsal ayrışma göç hareketiyle başlamakla birlikte, zamansal ayrışma, genellikle göçmenlerin sınırları geçmeleriyle ve yeni gelen ortamın farklı ve yeni unsurları ile karşılaşmalarıyla başlar.

Yanlarında getirdikleri çeşitli eşyaların yanında göçmenlerin göç ortamına taşıyabildikleri tek varlıkları hafızalarıdır. Bu hafıza göçmenlerin yaşantılarını ve kimliklerini görünür ve anlamlı kılan fondur; ancak gelen ortamın her yeni ve farklı uyarını söz konusu hafıza fonu içinde bir görünürlüğe ve anlama sahip değildir. Her farklılık göçmen için anlamsal ve işlevsel olarak yeniden tanımlanması gerekir ve göçmenler sınırı geçer geçmez ortamın tüm farklılıklarıyla aynı zamanda yüz yüze gelmezler. Farklılıklarla karşılaşma sürecinin

belirsizliği ve uzunluğu, zamanın geemesine rağmen g travmasının yarattığı yabancılık duygusunu oldukça uzun bir sürece yayar.

Bu süreçte kendi sınırlarını ve mekanını keskin bir Şekilde belirlemiş olan g öncesi geçmiş yaşantı dünyası, yabancı uyaranların etkisiyle zamanla adeta bir düşler ülkesi olarak sığınılacak güvenli bir deneyim alanı işlevi görmeye başlar. Göçmenlik deneyimi içinde geçmişe sığınma, Şimdiki zaman ile bir süreklilik ilişkisi içinde geçmişin hatırlanması Şeklinde gerçekleşmez; bunun yerine geçmiş daha çok olumlu unsurlara, olaylara ve duygulara indirgenmiş bir Şimdiki zaman deneyimi olarak yaŐantılır.

Tıpkı kollektif deneyimlerin atasözleri içinde konsantre bir Şekilde kendini ortaya koyması gibi, göçmenin g etmeden önceki yaşantısına ait tüm olumlu deneyimler, bu deneyimlerin tüm fenomenolojik boyut ve niteliklerini harekete geçirme potansiyeline sahip unsurlar içinde ve üzerinde yoğun bir konsantrasyona tabi tutulur. Bu süreç deneyimlerin unsurlar içinde ve üzerinde sembolize edilmesidir. Sembolizasyona tabi olan söz konusu unsurlar göçmenlik yaşantısı içinde hem geçmiş deneyimleri yaşantılama araçları hem de göçmen kimliğini tanımlama ve dışavurma araçları olarak işlev görmeye başlar.

Söz konusu bu sembolizasyon süreci hem g öncesine ait deneyimlerin hem de kültürel sembollerin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu bağlamda ne çıkan en önemli husus, Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç eden Türkler rneğinde göreceğimiz gibi, geçmişe ait ancak doğrudan topluluğun kendi kültürüne ait olmayan ve hatta ötekileştirilen sembollerin tersyüz edilerek yeni bağlamda topluluğun kimlik yapıcı sembollerine dönüŐtürülmesidir. Görünüşte semboller aynıdır; fakat sembollerin anlamları ve işlevleri yeni bağlamda göçmenlerin ihtiyaç duydukları syemlemlerle kodlanmıŐtır.

Yaptığımız gözlemlerden hareketle göçmen olmayan toplulukların bu durumu, göçmenlerin adapte olamama, g öncesi maruz kalınan yabancı kültür tarafından asimile olma biçiminde değerlendirdikleri söylenebilir. Ancak bu fenomenolojik açıdan oldukça yanılıcıdır. nkn göçmenler açısından tüm bu semboller çoğunlukla sadece geçmiş yaşantılarını ve koptukları topraklarını hatırlatması ve temsil etmesi bakımından bile anlamlıdır. Bunun en açık örneğini özellikle Bulgaristan göçmenleri arasında gözlemlenen Bulgarca konuşma, Bulgar Şarkılarını dinleme, Bulgar kanallarını seyretme gibi durumlarda görmek mümkündür. Kendi deneyimimizden hareketle belirtmeliyiz ki, g etmeden önce durumun tam tersi söz konusuydu.

Tüm bu örnekler karşısında sorulabilecek tek soru; göçmenlerin, özellikle kendi etnik ve dini kimlikleri nedeniyle öteki olarak tanımladıkları bir kimlik grubu tarafından asimilasyona, kıyıma ve zorunlu sürgüne tabi tutulmuş göçmenlerin, bunu neden yaptıklarıdır? Bunu cevaplarırken öncelikle belirtmek gerekir ki, bu sembolik davranışlar göçmenler için Türkiye sınırlarında ve yaşantısı bağlamında performatif ve anlamlıdır. Diğer bir deyişle göçmenler için bu semboller hem geçmişleri ile süreklilik ilişkisi kurma ve hem de "yerliler" olarak tanımladıkları gruplar karşısında bu geçmiş bilgisine dayanan ve sınırları belirlenmiş göçmen grup kimliğini dışavurma aracıdır.

Göçmenlik deneyimi tabiatı gereği göçmenlerden g edilen ortamın kimlik kategorilerine göre, kimliklerini yeniden tanımlamalarını talep eder. Göçmenlik deneyiminin ilk aşamalarında geçmişe ait hafıza göçmenler için sığınılacak güvenli bir alan işlevi görür ve göçmenler için bu aŐamda kendilik ve kimlik algısı bu geçmiş bilgisi çerçevesinde

dışavurumsal boyutta olmaktan ziyade içsel boyutta deneyimlenen bir süreçtir. Ancak bir sonraki aşamada bu geçmiş ve hafıza önce bir tanımlama ve sonra da üstünlük iddiası stratejisiyle göçmenler tarafından şimdiki zaman içinde kim olduklarını tanımlamak için kullanılmaya başlanır.

Göçmenlik deneyimi en estetize edilmiş haliyle bir “arafta olma durumu”dur. Bu ifade göçmenlik yaşantısının mekansal, zamansal, bilişsel, duygusal, davranışsal açıdan iki ayrı boyutta sürdürüldüğünü ima etmektedir. Bulgaristan göçmenleri kendi aralarında bu duruma “ne oralı ne buralı saksığan yuvalı” demektedir. Kendi durumları için kullandıkları bu ifade, Türkiye’de yaşadıkları süreçte kullandıkları hafıza, kimlik söylemi ve kültürel sembollerin farklı; Bulgaristan’a yaptıkları ziyaretler sırasında kullandıklarının farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Bulgarca konuşmak ve Bulgarca şarkı söylemek yalnızca Türkiye’de güzeldir; ancak Bulgaristan’a gittiklerinde bu durum abartılı şekilde ince bir Türkiye Türkçesi konuşmak ve Türkiye gündelik yaşantısını sergilemek biçimini almaktadır. Onlara göre onlar Türkiye’de göçmendirler; Bulgaristan’da ise Türkiyeli ve hatta çoğu göçmenin söylemiyle göç ettikten sonra geri dönme hatasını yapmamış kahramanlardır (bkz. Kaderli 2008).

Göçmenlik deneyimi ile ilgili sunduğumuz bu teorik ve yorumcul çerçeveyi ortaya koymamızın nedeni bu bildiri kapsamında ele aldığımız ve günümüzde göçmenlerin deneyimiyle yerli kültürüne dahi nüfuz etmeye başlamış olan Göçmen Gofreti fenomeni ve sembolünün anlam ve işlevlerini okunur kılan temel bir zemin oluşturmaktır. Bu gofret görünüşte Bulgar malı olan, çoğunlukla göçmen pazarlarında satılan ve son dönemlerde bazı Türk market zincirleri tarafından satılmaya başlanan tatlı bir yiyecektir. Bu gofrete göçmenler arasında “vafla” ya da marka adıyla “borovets, naya” denmektedir. Göçmen olmayan halk tarafından ise “Bulgar gofreti, göçmen gofreti, muhacir gofreti” adıyla bilinmektedir. Bu gofret, pek çok elektronik sosyal iletişim ortamında göçmen kültürünün olumlu ve güzel bir parçası olarak sözü edilen nadir unsurlardan biridir. Bunun yanında yakın zamanda video paylaşım sitelerinde “Bulgar gofreti tatma, Bulgar abur cuburlarını tatma” başlıkları altında amatör videolar paylaşma hareketi söz konusudur. Bu videolarda kişiler çeşitli abur cuburları tatmakta ve yorumlarını dile getirmektedir. Tüm bu yazılı ve görsel paylaşımlarda göçmenler dışındaki kişilerin gofret ile ilgili ortak görüşü gofretin çok güzel olduğu, hatta dünyanın en güzel gofreti olduğu, alışkanlık yaptığı yönündedir.

Bu gofret ilk olarak Türkiye’ye rutin ithalat prosedürleri yoluyla ve yalnızca tat ve doku kalitesi nedeniyle girmiş değildir. Türk market zincirlerinin bu ürünleri ithal etmeye başlaması göçmenlerin göçten sonra mevcut Pazar yerlerinde kendilerine alternatif bir Pazar yeri oluşturmaya başlamaları, göçmenler tarafından talep edilen ürünleri Bulgaristan’dan getirterek satmaya başlamalarına dayanmaktadır. Göçmen pazarları günümüzde Bulgaristan göçmenlerinin yoğun olarak yaşadıkları şehirlerin göçmen mahallelerinde varlıklarını sürdürmektedir. Her göçmen için pazarların göçmen pazarı kısmına uğramak haftalık bir ritüeldir. Bu sırada göçmenler, enstrümantal olmaktan ziyade sembolik değere sahip olan bu ürünleri satın almaktadır. Deyim yerindeyse bu alışveriş göçmenler açısından kendini yeterli derecede göçmen hissetmek için hafta boyunca alınacak aidiyet takviyesi ve malzemesini temin etme işidir. Bu benzetmeyi yapmamızın en önemli nedeni, başlıkta da ifade ettiğimiz gibi, bu gofretin, tıpkı her göçmen olmayan bir ailenin evinde mutlaka çay bulunması gibi, her göçmen evinde mutlaka bulunması ve hatta çoğu durumda bitme ihtimaline karşı evin bir köşesinde saklanmasıdır. Derleme yaptığımız bir kaynak kişi “şu anda evine gitsek gofret var mıdır?” sorusuna karşılık: “Var tabii, olmaz mı! Ama bak yalnızca sana söylüyorum yatak

odasında komidinin içinde”(Altinel 2016) şeklinde cevap vermiştir. Pek çok göçmen sohbetinde aile bireylerinin birbirlerinden gizledikleri ve tesadüfen bulunan gofretlerin anekdotlarının anlatılması oldukça bilinen bir durumdur. Neredeyse her aile bireyinin kendi gizli gofret paketi vardır. Göçmenlere gofretin artık her yerde satıldığını ve kolayca ulaşılabilecek bir şey olmasına rağmen neden sakladıklarını sorduğumuzda pek çoğu “Ya biterse, çünkü kim bulsa hemen bitiyor” cevabını aldık.

Yüzeysel bir gözlemlerle bu gofretin göçmen folklorunun bir parçası ve Bulgaristan’daki yiyecek kültürünün bir devamı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak göçmenlik deneyiminin psiko-travmatik bağlamına ve sözünü ettiğimiz Bulgaristan göçmen grubunun göçmenlik deneyimi bağlamına oturtulduğunda gofretin yalnızca geçmişe ait yiyecek kültürünün bir parçası olmadığı; fakat aynı zamanda göçmenler için göç öncesine ait olumlu yaşam deneyimlerini duyumsal, bilişsel, davranışsal ve duygusal olarak harekete geçiren ve göçmenler için adeta kendilik algılarını ve bu algıyı destekleyen geçmiş bilgisini onayan bir güvenlik sübabı olduğu görülür. Psikanalitik açıdan bu gofret, kaybı telafi edici bir aktarım nesnesi olarak yorumlanabilir; ya da ayrılmış deneyim alanları arasında bağlantı sağlayıcı bir harekete geçirici olarak yorumlanabilir. Bilişsel çalışmaların ve hafıza araştırmalarının ortaya koyduğu gibi, koku ve tat duyusunun işlendiği beyin bölgeleri ile duygusal deneyimlerin anlamlandırıldığı amigdala ve hafıza bölgesi olan hipokampus arasında oldukça yakın bir ilişki ve mesafe söz konusudur. Bu nöronal ağ mekanizması koku ve tat uyarıcılarının, kendileriyle ilişkili deneyimlerin duygusal olarak kodlanmalarında ve hatırlanma sürecinde bu deneyimlerin harekete geçirilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bu veriler kültür ile ilgi genel bir söylem olarak, neden yemek kültürünün değişim süreçlerine diğer unsurlardan daha fazla direniş gösterdiğini doğrular niteliktedir.

Göçmenlerin neredeyse çoğu bu gofreti neden yediklerini doğrudan analitik bir şekilde açıklayamasa da, yediklerinde ne hissettiklerini sorduğumuzda, istisnasız tüm cevap cümleleri “çocukluğum, çocukluğumda, çocukluğumuz, biz uşakken köydeyken, biz çocukken” ifadeleriyle başlamaktadır. Bu durumun iki nedeni vardır. Birincisi genç ve orta yaşta göç deneyimini yaşamış olan kişilerin çocukluk ve gençlik yıllarında sosyalist Bulgar devletinin yiyecek ve tatlı üretim politikasına bağlı olarak çok az sayıda, lezzet ve kalite açısından son derece tatmin edici, ucuz, gösterişsiz ambalajlı gofret ve çikolata üretilip satılmasıdır. Dolayısıyla bu birkaç ürün dışında tüketilecek alternatif yiyecekler yoktur. İkinci neden, ilkiyle bağlantılı olarak gofretin bu bağlamda dış çıkarıcı bebeklerden, okul çocuklarına, kooperatif işçilerinden en üst düzey memurlara gündelik ve özel ortam ve süreçlerde tüketilen tek ve en önemli tatlı ve ikram yiyeceği olmasıdır. Göçmenler görüşmeye giderken sevgililerine gofret alıp götürdüklerinden söz etmektedir. Diğer bir deyişle pek çok göçmenin yaşam sürecindeki mutlu geçiş dönemlerine ve deneyimlerine eşlik eden en önemli tat, doku ve koku gofret olmuştur. Özellikle son büyük göç olan 1989 göçünden ve serbest piyasa ekonomisinin devreye girmesinden sonra Bulgaristan’da pek çok sayıda, çeşitte ve hatta daha üst kalitede abur cubur ürünleri üretilmeye ve satılmaya başlanmıştır. Örneğin halen Bulgaristan’da yaşamakta olan Türklerin çoğu bu gofretin diğer ürünlerle aşıldığını ve yeni ürünlerin daha lezzetli olduğunu belirtmektedir. Ancak göçmenler hem Türkiye’de ve hem de Bulgaristan’a yaptıkları ziyaretlerinde geçmişe ait bir tat olan bu gofreti satın alıp tüketmeye devam etmektedir ve yeni ürünleri satın almamaktadır. Göçmen pazarcılığı yapmakta olan göçmen bir kaynak kişinin(Değirmenci 2016) verdiği bilgiye göre, göçmen pazarının ürün repertuarı göçmenlerin talepleri ile oluşmuştur ve satıcı yeni ürün getirdiğinde bu ürünler kesinlikle talep görmemektedir. Pazar standına bakıldığında ürünler adeta 1950-1989 yılları

arasındaki bir Bulgar market standını anıştırmaktadır. Gofret en çok talep gören üründür ve ikinci sırayı Zdrave adlı el kremi almaktadır. Bunun dışında Detska Zakuska(çocuk kurabiyesi), Güllü Lokum, Lutenitsa(salça), Kuşburnu Marmelatı, Kaşkaval(kaşar), Ayçiçeği Helvası, Boza, Şampuan, Gebelik Leke Kremi, Kahve, Fıstık, Karbonat, Çubritsa(baharat) da satılan ürünler arasındadır. Satıcı, ilk zamanlarda diğer pazarcıların kendilerini belirgin bir şekilde ötekileştirdiklerini; ancak şimdi gofret siparişinin yarısının yerli pazarcılar tarafından verildiğini belirtmektedir.

Gofret günümüzde göçmenler için yalnızca bir hafıza unsuru olarak değil; aynı zamanda göçmen kimliğinin bir dışavurum sembolü olarak işlev görmektedir. Özellikle gofretin yerli halk tarafından farkına varılması ve tüketilmeye başlanması, göçmenlerin yorumuna göre, Bulgar gofretinin lezzetinin bir başarısı değil, göçmen kültürünün bir başarısıdır. Bu değerlendirme biçimi, kendi kimlik ve kültürlerinin yeni nesiller yoluyla yerli kültür ile giderek daha çok bütünleştiği, onların deyimiyle “yerlileştiği” genel algısı bağlamında doğal bir kimlik koruma stratejisidir. Öte yandan bu gelişme göçmenler için yerli kültür tarafından kabul görme işaretidir. Özellikle göç öncesinde yaşadıkları ortamda etnik ve dini kimlikleri nedeniyle ötekileştirilen ve hakim kültürün hegemonyası altında edilgen bir konumda bulunan; göç sonrasında ise göçmen oldukları için ve Türkiye’ye daha sonra geldikleri için kendilerini çoğunluk kültürünün kurallarına tabi olarak gören Bulgaristan göçmenleri için bu gelişme oldukça önemli psikolojik bir etkiye sahip görünmektedir. Çünkü kimlik teorisi çerçevesinde bilindiği gibi, her kimlik dışavurumu ancak öteki kimlikler tarafından farkına varılma ve tanınma ölçüsü oranında varoluşsal bir anlam ve işlev kazanır. Bu bağlamda göçmen gofretinin göçmenler dışındaki halk tarafından tüketilmesi ve beğenilmesi, göçmen psikolojisi içinde, bazen üstünlük söylemi içinde savunuculuğu yapılan ve böylelikle var kılınmaya çalışılan kültürel kimliğin ve benlik algısının bir yanılısına ya da hastalıklı bir savunma mekanizması olmadığı yönünde bir kanıt olarak algılanır. Aynı algı, Bulgaristan göçmenlerinin Bulgaristan’da yaşamakta olan yakınlarına Türkiye’de kullanılan ya da tüketilen ürün ve eşyaları benimsetmeleri durumunda da söz konusudur. Bu bağlamda da göçmenler, göç eden ve göç ederek yaşamları göç etmeyenlere göre daha güzel şartlarda devam eden bir topluluk olarak kimlikleriyle ilgili bir onay temin ederler.

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde Bulgaristan’dan Türkiye’ye göç eden Türklerin folklorunun bileşenlerini ve kimliklerinin ne olduğu sorusunun cevabı, bağlamsal yaklaşım çerçevesinde folklorun tanımında yatmaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle göçmen folkloru, öncelikle ortak anlam atfedilen bir unsuru paylaşan ve kendi içinde diğer pek çok alt ortaklık unsurlarına göre sınırları değişen halk grubu ve gruplarının içinde buldukları bağlamlara göre içerik, yapı, anlam ve işlev açısından eşzamanlı bir örümlenim göstererek ortaya çıkan icrasal eylemleri, süreçleri ve olaylarıdır. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz bağlamsal dinamiklere bağlı olarak Bulgaristan göçmenlerinin folkloru içinde gofret bir bağlamda göçmen kimliğinin sembolü olarak işlev görebilirken; bir başka bağlamda ötekileştirilen kimliklere atfedilen bir unsur olarak tanımlanabilir. Bu durum bir yandan folklorun folklor olmayan unsurlardan ayrılması imasını taşıırken; öte yandan bir halk grubunun folklorunun yalnızca kendi kimliğini tanımlayan ve onayan sembolleri bünyesinde taşımadığını fakat aynı zamanda öteki gruplarla ilgili söylemleri, sembollerle ilgili yorumlama biçimlerini de içerdiğini hatırlatır. Gofretin ikili işlev içinde kullanılması onun bir bağlamda göçmen folkloru olduğunu ancak öteki bağlamda olmadığını göstermez; gofretin her iki işlev ve anlamda kullanımını da bağlamsal farklılıklar düzleminde göçmen folklorunun performanslarıdır. En açık ifadesiyle, Türkiye bağlamında benimsenen ve Bulgaristan bağlamında ötekileştirilen biçimiyle gofret, söz

konusu halk grubunun kendisini her iki bağlamda da göçmen kimliği çerçevesinde tanımlaması ve dışavurmasından hareketle folklordur. Benzer şekilde göçmenlerin Türkiye bağlamında ötekileştirdikleri ancak Bulgaristan bağlamında öne çıkardıkları davranışlar, unsurlar ve söylemler de göçmen folklorunun bir parçasıdır.

KAYNAKLAR

KADERLİ, Zehra, (2008), *Bulgaristan Göçleri Bağlamında Türk Kadınlarının Göç Anlatıları*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ÇITIR, İlhami, (2014), ““Felsefede Yeniden İnşa: John Dewey’in Geleneksel Felsefe’ye Eleştirel Yaklaşımı” , III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Mayıs 2014 Bildiriler Kitabı II, Sakarya: Sakarya Üniv Yayınları, 193-204.

DEWEY, J., (1929), *Experience and Nature*, London. George Allen and Unwin Ltd.

DEWEY, J., (1934/1980), *Art as Experience*, New York: A Wideview/Perigee Book.

HALBWACHS, M., (1992), *On Collective Memory*, (Ed and Transl. Lewis A. Coser), Chicago and London: The University of Chicago Press.

MARTHUR, D.C., (1971), *Naturalistic Philosophies of Experience: Studies In James, Dewey and Farber Against The Background of Husserl’s Phenomenology*, Missouri: Warren H. Green, Inc.

TEBER, S., (1993), *Göçmenlik Yaşantısı ve Kişilik Değişimi*, Oberhausen: Ortadoğu Verlag Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

ALTINEL, Seviye, (2016), 1950 Bulgaristan-Aydoğdu doğumlu, emekli terzi ile 22.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni Z.K. arşivindedir.

DEĞİRMENCİ, Naime, (2016), 1963 Bulgaristan-Kırcalı doğumlu, pazar satıcısı ile 23.08.2016 tarihinde gerçekleştirilen görüşmenin ses kaydı ve deşifre metni Z.K. arşivinde.

Prof. Dr. Zeynel ÖZLÜ
Gaziantep Üniversitesi
zeynelozlu@hotmail.com

Osmanlı Döneminde Gaziantep'te (Ayıntab) Isınma Kültürü

Gaziantep tarihinde ısı yalıtımı problemi konutların inşası aşamasından itibaren önemsenmiş ve konutlar bölgesel iklim özellikleri dikkate alınarak inşa edilmiştir. Bu bağlamda Gaziantep evleri, mimarisi dar sokaklar ve yüksek duvarlar arasında hayatlı (avlulu) yapılar olarak inşa edilmiştir. İklimin çok sıcak geçtiği bölgede sıcaktan korunmak için tedbir olarak konutlara daha az pencere açılmış veya pencereler küçük tutulmuştur. Soba ve kaloriferin 19. yüzyılda kullanılmaya başlaması, mekân ısınmasının 19. Yüzyılda ön plana çıktığını göstermekte olup, daha önceki dönemlerden beri kullanılan tandır gibi geleneksel ısınma araçlarında esas olan kişiyi ısıtmaktır. Bu bağlamda Osmanlı döneminde bölgede kullanılan en önemli ısınma aracının tandır (tennur) olduğu anlaşılmaktadır. Ayıntab'da pişirme ve ısınma amacıyla iki çeşit tandır kullanılmıştır. Pişirme amaçlı tandır, genelde avluda bulunmakta olup, arkaya doğru genişleyen bir küp duvar içine yerleştirilmiştir. Isınma amacıyla kullanılan tandır ise tahtadan yapılmış bir masanın alt kısmına yerleştirilen toprak yahut saç bir mangal ile kurulan tandırdır. Isınma amaçlı olarak kullanılan tandır da kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Bunlar ise Halep tandırı (portatif tandır) ve çukur tandırdır. Tandır sektörü bölgede o kadar gelişmiştir ki; Osmanlı döneminde Ayıntab'da tandır yapan ihtisas dükkânlar bile bulunmaktadır. Geleneksel ısınma aracı tandıra olan bağlılık bölgede, zamanla yerini sobaya bırakmaya başlamıştır. Soba kullanımı bölgede sobacılık mesleğinin gelişimine zemin hazırlamış ve sobacılık mesleği de zamanla bölgede güçlü bir sektör haline gelmiştir. Öyle ki 20. Yüzyıl ortalarından itibaren bölgede muhtelif sobalar yapılmaya hatta üretilen sobalar çevre kazalara bile satılmaya başlamıştır. Yapılan soba türleri kaynaklara şu şekilde yansımıştır: Odun sobası, gaz (mazot) sobası, banyo sobası ve termosifon, fırınlı soba ve kömür sobası.

Anahtar Kelimeler: 19. Yüzyıl, Gaziantep (Ayıntab), kadı sicilleri, tandır, tereke defterleri.

Warm Culture in Gaziantep (Ayıntab) in Ottoman Period

Problem of heat isolation has been cared about in History of Gaziantep since phase of building construction and buildings have been built by regional climate taking into consideration regional climate feature. Therefore, Gaziantep houses have been built as buildings with court between narrow streets and high walls. Less window has been maden or small windows has been maden to buildings for being protected from heat in hot region .That stove and central heating were started to be used in 19th century shows heating place stood out in 19th century and aim of traditional heat devices such as tandoor which has been used since previous periods is to heat person. Therefore his understood that the most important warm device used in the region in Ottoman period is tandoor. Two different tandoors have been used in order to cook and warm in Gaziantep. Tandoor used for cooking is generally in courtand it is fixed in a cube Wall widening to back. Tandoor used for warming is set up with soil or brazier maden by sheed iron fixed under table maden by wood. Tandoor used for warming has two types. These are Aleppo Tandoor (portable) and hole tandoor. Sector of tandoor developed that there were even shops making tandoor in Gaziantep in Ottoman period. Dependence on Tandoor, traditional warm device, started to give place to stove in time. Using stove prepared the ground to job of stove in the region and this job has become such a strong sector in the region that various stove have been started to be maden in the region since middle of 20th century. Stoves produced have been started to be bought to surrounding districts. Stove types produced have been reflected on source like this: woodstove, gas (diesel oil) stove, bath stove and hot water heater, stove with oven and coal stove.

Key Words: 19thcentury, Gaziantep (Ayıntab), Kadi Records, tandoor, estate records.

Gaziantep adı tarihte farklı şekillerde kullanılmıştır. Bunlar; Hantab, Entab, Hamtab, Hatab (Özdeğer 1988: 3), Ayn-i tab, Ayıntab gibi isimlerden meydana gelmektedir. Bu isimlerin bölgenin coğrafi güzelliğiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim şehrin kurulduğu vadide çağlayan Sacır Suyu belki de dünyanın en çok pınar suyu olan bir ırmağı olup bu yönüyle de bölge geçmişte Ayn-i tab (kaynaklar eli) olarak adlandırılmıştır. Kenti çevreleyen tepelerin

ormanlarla kaplı birçok pınar suyuyla beslenen münbit bir yer olması nedeniyle bölge krallara, hanlara mahsus yer anlamında “Hantab” olarak adlandırılmıştır (Güzelbey 1966: 9-10). Bu bağlamda gerek Antep’e tarihte verilen isimlerin gerekse de bölgenin coğrafi yapısının, bölgede odun sektörü ve bu sektörle alakalı birçok meslek dalının gelişmesine etkili olduğu hatta bu nedenle de bölgenin “Hatab” adı başta olmak üzere ağaç ve odunculuk sektörü ile alakalı muhtelif isimlerle anılmasına sebep olabileceği göz ardı edilmemelidir.

MAHRUKAT (ODUN-KÖMÜR) SEKTÖRÜ **Odun ve Kömürcüler Pazarı**

Ayıntab’da odunculuk sektörü, en geç 16. Yüzyıla kadar uzanmaktadır (Özdeğer 1988: 126). Belgelere göre Ayıntab’da muhtemelen birbirinden ayrı “odun pazarı”, “Ağaç Pazarı” (Çakır, 2015: 238, 353-355) ve bir de “kömür bazarı” (Demir 2013)¹ bulunmaktadır. Kaynaklardan odun pazarının Arasa’ya yakın bir yerde bulunduğu (Bayraktar 2014: 60) anlaşılmaktadır. 18. yüzyıla gelindiğinde Kalealtı çeşitli dükkânların özellikle de kente dışarıdan gelenlerin ihtiyaçlarının karşılandığı semerci, nalband gibi dükkanlar ve kent merkezinde satılamayan kömür gibi muhtelif mahrukatın satıldığı dükkanların bulunduğu bir mekan haline gelmiştir (Çınar 2000: 31, 355). 20. yüzyıl başlarında ise Buğda(y) Arasası, Oduncu Pazarı olarak adlandırılmış ve bu çerçevede hizmet vermiştir (Güçyetmez 1960: 105).

16. yüzyılda Odun pazarında bulunan bir dükkânın İbni Şeker mahallesinde Tahtalı cami avlusunda bulunan Cedidiye medresesinin vakıf dükkânı olduğu ve aylık kirasının 45 pare olduğu tespit edilmiştir (Çakır, 2015: 238, 353-355). Yine 18. Yüzyılın ilk yarısında Ağa camisinin gelir kaynakları arasında 4 oduncu dükkânı bulunmaktadır (Çınar 2000:379)

Kaynaklara bu sektörde hizmet veren bazı esnafların isimleri de yansımıştır. Nitekim 19. yüzyılda bölgede kömürcülük yapan kişiler, Kömürcü Mehmed bin Hasan², Kömürcü Mustafa, Kömürcü Hacı Salih (Demir 2013)³ gibi esnaflardır.

1927-28 yıllarında ise kömürcülük sektörü aşağıdaki ailelerin uhdesine girmiştir:

Tablo: Cumhuriyetin İlk Yıllarında Gaziantep’te Kömür Tacirleri (1927-28) (Pekdoğan 2015: 260)

Aile Adı	Adı	Mevkisi
Ahmedoğlu	Ökkeş	Şehitler Caddesi
Rasimoğlu	Memiş	Kalealtı
-	Abdulkadir	İbn-i Eyüb
Abdullahoğlu	Mustafa	Şehreküstü’de Terkeşhane’de
Alioğlu	Mahmud	Tarla-yı Cedid
Ömeroğlu	Ömer	Yahni
Mehmed Alioğlu	Süleyman	Akyol
Mehmed Alioğlu	Mehmed Ali	Karagöz
-	Memik	Kürtinciyan

Odun ve Kömür Cinsleri

¹ Yahni Mahallesinden Kasım bin Haydar’ın terekesi için bakınız (19 Cemâziye’l-evvel 1290).

² Bakınız belge 69 (29 Cemâziye’l-âhir 91).

³ Bakınız belge 135 (25 Receb 90)

Ayıntab tarih boyunca sürekli artan nüfusuyla önemli bir tüketim merkezi haline gelmiştir. Bu çerçevede tarihte ısınmanın temel malzemesi olan odun ve kömür ihtiyacı da mahrukat sektörünün gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ancak Antep'in ipek yolu gibi önemli bir yolun üzerinde bulunması ve bu bağlamda bölge nüfusunun sürekli olarak artış kaydetmesi halkın ihtiyaç duyduğu mahrukatın bir kısmının bölgeden bir kısmının ise civar bölgelerdeki ormanlardan karşılanmasına neden olmuştur. Kaynaklardan bölgede kömür (Yıldırım 2006: 239, 273, 274) odun (Eken 1988: 224), meş'al çamı (Geçkil 2006: 259)⁴ meşe (Bozhüyük tarihsiz: 75), bol miktarda bulunan dut, ceviz, kavak, karaağaç, çınar, mezeki, çam-meşe ve defne ağacından (Türkiye'nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası Gaziantep Vilayeti 1926, Tarihsiz: 12), elde edilen odunlar, bağlardan artan kütükler, zeytin ağaçlarının budanmasından elde edilen pir ve odunlar, pamuk çöpleri, inek ve koyun dışkılarının ince samanla karıştırılarak yumaklar haline getirilmesiyle elde edilen tezek gibi (Onat 1962: 13-16⁵) mahrukatın kullanıldığı görülmektedir. Yine Yörüç nahiyesinde ve özellikle Kilisecik köyünde bir takım ince ve siyah maden tabakalarına tesadüf edilmiştir ki bu madenin köylüler tarafından toplanarak ocaklarda maden kömürü gibi yakıldığı bilinmektedir (Türkiye'nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası Gaziantep Vilayeti 1926, Tarihsiz: 11).

İhtiyacın bir kısmı bölgeden karşılanmakla beraber (Gelir 2006: 130)⁶ bir diğer kısmı Antep'in komşuları olan Maraş, Pazarcık (Demir 2013: 49)⁷, Kilis (Onat 1962: 13-16) başta olmak üzere muhtelif çevre kazalardan sağlanmıştır.

1926-1927 yıllarında ise bölgede kömürcülük sektörü daha da gelişmiş hatta Gaziantep vilayetinde bulunan 4 un fabrikasında kömür yakıt olarak kullanılmaya başlamıştır (Pekdoğan 2015: 276).

KONUTLARDA UYGULANAN ISI YALITIM SİSTEMLERİ

Günümüzde olduğu gibi Osmanlı döneminde de konutlar iklim koşullarına uygun bir şekilde yapılmıştır. Nitekim Ayıntab'da da ısı yalıtımı problemi konutların inşası aşamasından itibaren önemsizmiş ve konutlar bölgesel iklim özellikleri dikkate alınarak inşa edilmiştir.

İklimin çok sıcak geçtiği bölgede sıcaktan korunmak için tedbir olarak konutlara daha az pencere açılmış veya pencereler küçük tutulmuştur.

Bölgede yazların sıcak ve kurak, kışların soğuk ve yağışlı geçmesi, kuzeyde bulunan yüksek dağların bölge iklimini etkilemesi konut mimarisinin bu çerçevede gelişmesine neden olmuştur. Bu meyanda mimarisi dar sokaklar ve yüksek duvarlar arasında hayatlı (avlulu) yapılar olarak gelişmiş olan Ayıntab evleri (Açıkkol 1995: 46; Erol, 1993: 119; Akis 2008: 45-46), iklim koşulları dikkate alınarak yazın gölge arayışı, kışın ise ayazdan korunma amacı dikkate alınarak yapılmıştır. Evler sokaktaki konumlarına göre çeşitli isimlerle anılmıştır. Nitekim Geleneksel Gaziantep evlerinin plan tipleri incelendiğinde ailelerin mevsimsel

⁴ 1235 senesi Receb ayı başlarında Maraş valisi Celâleddin Muhammed Paşa Efendi için 237 yük hatab (odun), 65 yük kömür ve 37 yük meş'al çamı tahsis edilmiştir.

⁵ Bir zeytin ağacı budandığında yıllık 25 kg odun verir. Her ağaç ortalama 80-100 yıl yaşar. Bir ağacın sökülmesiyle de 400 kg kadar odun elde edilir.

⁶ Hezek köyünden Ayıntab kent merkezine odun nakli için bakınız 14 Cemaziyelevvel 1095 (1684) tarihli belge.

⁷ İlgili belgede Pazarcık kazası Kuşçiceridi nahiyesi Yenyapan köyünden bir kişinin, üç yaşındaki bir estere (beygir) kömür yükleyerek Ayıntab'a götürdüğünden bahsedilmektedir (16 Ramazan 1289).

sıcaklık değişimlerine göre iki tip evde oturdukları anlaşılmaktadır. Bu çerçevede bazı binaların yönü kuzeye (poyraz ev), bazılarının yönü ise güneye (kible ev) bakacak şekilde yapılmıştır (Gaziantep Halk Bilgisi Derlemeleri I 1959: 5). Bunun nedeni güneş ışığından daha fazla yararlanmaktır. Poyraz ev, güneşi arkasına aldığı için, ayrıca serin olması sebebiyle yaz ve bahar aylarında kullanılmıştır. Güneye bakan kible ev ise bol güneş alması sebebiyle kış aylarında oturulmak için tercih edilmiştir. Kible ev daha fazla muhafazalı yapılmıştır. Oda içlerinde pencerelerde iç kapaklar bulunmaktadır. Kible ev genelde iki veya üç katlı olurken poyraz evler en fazla iki katlı olarak yapılmıştır. Bunun sebebi ise kible evin daha uzun süre kullanılmasıdır. Her iki yapı da hayat adı verilen avlu içindedir. Bu çerçevede evler dar, Arnavut kaldırımlı, gölgeli, daralıp genişleyen, eğimli sokak örgüsü içine yerleştirilmiş (Taşdoğan 2008: 11-15) böylece özellikle sıcak ve güneşli havalarda günün her saatinde sokağın iki yanında yer alan avlu duvarlarının gölge vermesi sağlanmıştır. Evlerde duvarlar kalın, pencere içleri geniş, dışta cam içte tahta kapaklar vardır. (<http://www.arkitera.com/gorus/668/gaziantep-te-konut-yapilanmasinin-gelisimi>, Erişim Tarihi 27. 01. 2016).

Kış aylarında bu kapaklar örtülerek ısı kaybı azaltılmıştır. Kapaklar kapatılınca evin ışık almasını ise kuş pencereleri sağlamıştır.

Konutların oda taban döşemelerinde Halep sıvası (keymih toprağı ile kireç karışımı), toprak zemin, ahşap döşeme ve karataş kullanılması da konutların ısı kaybı düşünülerek yapılmıştır. Soğuk kış günlerinde mekânı sıcak tutmak için oda yer döşemesi üzerine, ayrıca önce hasır serilip daha sonra kilim açılmıştır (Taşdoğan 2008: 25).

Evliya Çelebi'nin 1670 yılında Ayıntab'da bulunan 8067 adet konutu "toprak ve kireç örtülü" olarak tanımlaması da kentte yapılan konutların ısınma sistemleri çerçevesinde inşa edildiğini ortaya koymaktadır (Evliya Çelebi IX: 49, Özdeğer 1996: 468). Evliya Çelebi'nin belirttiği doğal kireç sıvaları ve diğer kullanılan malzemeler konutlarda kışları ılık, yazları serinlik sağlayan malzemelerdir. Kireçle kapatılan yerlerin güneş ışınlarını yansıtması yazları serinlik sağlayan önemli bir unsurdur.

ISINMA ALET VE MALZEMELERİ

Tennur Kürsü ve Yorganı (Tandır)

Soba ve kaloriferin 19. yüzyılda kullanılmaya başlaması, mekân ısınmasının 19. Yüzyılda ön plana çıktığını göstermekte olup, daha önceki dönemlerden beri kullanılan tandır gibi geleneksel ısınma araçlarında esas olan kişiyi ısıtmaktır.

Ayıntab'da pişirme ve ısınma amacıyla kullanılan iki çeşit tandır kullanılmıştır. Pişirme amaçlı tandır, genelde avluda bulunmakta olup, arkaya doğru genişleyen bir küp duvar içine yerleştirilmiştir (Tokuz 2002: 3). Bunun dışında alt kısmı geniş ve ağzı dar olarak çamurdan yapılmış ve pişmeden bir çukura gömülmüş bir çeşit fırın olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu fırının içinde tezek, çalı ve çırpı yakılarak ekmek pişirilmiştir. Bunun hava deliğine "külve" adı verilmiştir. İçinde kebab, çebiş denen 2 yaşına basmamış oğlak kızartılmıştır. İçinde pişen ekmeğe tandır ekmeği, kebaba ise tandır kebabı adı verilmiştir.

Isınma amacıyla kullanılan tandır ise tahtadan yapılmış dört kısa ayaklı bir masanın alt kısmına yerleştirilen toprak yahut saç bir mangal ile kurulan tandırdır. Yanmaması için paşanın altına teneke çakılmış, onun üstüne de tandır yorganı adı verilen bir yaygı örtülerek sıcaklık içeride hapsedilmiştir. Bazı aileler masayı daha yüksek yaptırıp etrafına minderler koyarak tandırdan daha fazla kişinin faydalanmasını sağlamışlardır (Bakırcıoğlu 1969: 10).

Tandır (Paşa mangalı ile beraber), geçmiş dönemlerde evlenecek çocuğu olan ailelerce hazırlanan çeyizlere de dâhil edilmiş (Bozhüyük tarihsiz: 39), bölgede söylenen bazı meşhur sözlere bile konu olmuştur. Bu sözlerden biri kaynaklara, “Tandır başında bağ dikmek kolaydır” şeklinde yansımıştır (Güzelbey 1959: 43).

Osmanlı dönemi kadı sicilleri de Ayıntab’da odalarda ısınmanın, ilk zamanlardan beri tandır ve mangallar kullanılarak sağlandığını ortaya koymaktadır. Vesikalar Ayıntab’da 19. Yüzyıl sonlarına kadar genelde tandır kelimesi yerine fırın anlamına gelen (D’ohsson tarihsiz: 113) “tennur” ifadesinin kullanıldığını göstermektedir. Tandır sektörü bölgede o kadar gelişmiştir ki; Osmanlı döneminde Ayıntab’da tandır yapan ihtisas dükkânlar bile bulunmaktadır.

Mesela 18. Yüzyılda, Arasa civarında 1 “tennurcu (tandırıcı) dükkânı” bulunduğu ve dükkânın Tarla-i Cedid mahallesi yakınlarında bulunan Ebu’l-Huda-zade Seyyid Mehmed Efendi mescidi ve mescit içinde bulunan fevkani (üst katta) ve tahtani (alt katta) 5 odası bulunan medreseye vakfedildiği görülmektedir (Çınar 1999;183).

Osmanlı döneminde Ayıntab’da tandır ve malzemeleri ile ilgili olarak şu malzemeler kullanılmıştır: Tennur yorganı (Eken 1988: 160; Demir 2013: 12), Tennur kürsü, tahtani yorgan, tennur yorganı ve kürsü, tennur yorganı ve orta kürsü, şilte tennur yorganı, tennur yorganı ve harşikari, tennur yorganı ve sağır kürsü, tennur yorganı takımı, mitil tennur, tennur yorganı ve nehar yorgan, çaput tennur yorganı (Özlü 2004:168), penbe (pamuk) tennur yorganı (Yıldırım 2006: 67, 151, 274), kırmızı melhafeli tennûr yorganı, sarıyüzlü tennûr yorganı (Can 2011: 201) vs.

Gaziantep’te ısınma amaçlı olarak Halep tandırı ve çukur tandır olarak adlandırılan iki çeşit tandırın kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Halep tandırı (Portatif Tandır)

Altıda üstü gibi mangal konmak ve üstüne yorgan örtülmek suretiyle meydana gelen tandır çeşididir (Aksoy 1946: 654). Bu tandır nitelik olarak odadan odaya taşınabilen portatif bir tandırdır. Osmanlı dönemi kadı sicilleri mangallı tandır kullanımının kısıtlı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim 18. yüzyılda Ayıntab’da kullanılan bazı mangal türleri ve diğer parçalarının genelde askeri sınıf olarak adlandırılan seyyid, çelebi, efendi, ağa, molla, beşe gibi unvanlara sahip varlıklı kişilerce kullanıldığı görülmektedir.

Osmanlı döneminde konutlarda en yaygın ısınma şekli olan mangalın (D’ohsson tarihsiz: 113) kaynaklarda vakıflara vakfedilen mallar arasında da ifade edildiği görülmekte olup (Koçak, Dıvrak 2014: 11) Osmanlı döneminde Ayıntab’da kullanılan mangal türleri ise şunlardır: Kebir bakır mangal, bakır mangal, pirinç mangal, demir mangal, demir mangal ve satisi, tümde demir mangal, mahta mangal, sağır nuhas mangal, tuç mangal, ayaklı mangal, sağır sarı mangal, ateş mangalı, kahve mangal, mangal sacı, köz maşası, maşa vs. (Özlü 2004:167-168; Kuzucu 2006: 14; Yıldırım 2006: 107, 170, 240, 274, Eken 1988: 30, 160, Kıvrım 2010: 168).

Çukur Tandır

Odanın tabanına eşilmiş yarım metre çapındaki tandırdır (Aksoy 1946: 654). Bu sistem gömme bir taş ocak üzerine konulan ahşap bir kürsü ve onun üzerine örtülen geniş bir yorgandan oluşan mahalli bir sistem olup (Tatlıgil 2005: 28) bu sistemin Osmanlı dönemi Ayıntab’ında geniş halk kitleleri tarafından yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Ayıntab'da zamanla sobacılık sektörü gelişmiş olmasına rağmen tandırın uzun zaman kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hatta konu ile ilgili anlatılan şu not dikkate değerdir:

“Kışın şiddetli aylarında lapa lapa kar yağar, dam saçaklarından kol kol buzlar sarkar, soğuktan titrenirken, odadaki mangal ne kadar büyük olursa olsun kâr etmez olmasına rağmen en varlıklı evlerde dahi sobaya rağbet yok. Kirli ayak renkli, kasvet yüklü sobayı kim ister. Kış gelip havalar soğumaya başlayınca hemen tandır kurulur, genci, ihtiyarı, çocuğu ve bütün ev halkı, misafir konu komşu etrafa sıralanan yer minderlerine oturup ayaklarını uzatarak maşanın üzerine yayılmış yorganı göğüslerine kadar çekip tatlı tatlı sohbet girişilir.” (Bakırcıoğlu 1969: 10).



Resim: Ayıntab'da Tandır İle Isınmayı Simgeleyen Bir Resim



**Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Arşivi (19.02.2016)
Resim: Ayıntab'da Paşa Mangalı İle Isınmayı Simgeleyen Bir Resim
Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Arşivi (19.02.2016) ⁸**

⁸ Fotoğraf arşivi için GBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı personeli Murat Dağ'a teşekkür ederim.

Soba

Geleneksel ısınma aracı tandıra olan bağıllık zamanla kendini sobaya bırakmaya başlamış ve Osmanlı döneminde genel olarak 19. Yüzyılda soba kullanılmaya başlamıştır. Bu çerçevede hastanelerde her koğuşa sobalar yerleştirilerek bunların bacaları yapıdan bağımsız olarak dış yüzlerden çıkartılmıştır (Yavuz 1988: 132).

Ayıntab'da ise sobanın ne zaman kullanılmaya başladığına ilişkin kesin bir veri elde edilememekle birlikte 18. Yüzyılın ikinci yarısında Ayıntab'da yaşayan bir ailenin "Sobacıade" lakabını taşıması (Kuzucu 2006: 15)⁹ sobanın Ayıntab'daki varlığının 18. Yüzyıla kadar gittiğine dair bir ipucu vermektedir. Bu bağlamda Ayıntab'da soba işleriyle uğraşan belli başlı iş kollarının demirci, bakırcı, tenekeci gibi meslek kolları olduğu düşünülmektedir. Ayıntab'da demirci ve bakırcılık mesleklerine 19. Yüzyıl öncesinde sık rastlanmakla beraber "tenekeci"lik mesleğine genelde 19. Yüzyılda rastlandığı anlaşılmaktadır. Mesela 19. Yüzyılda Ayıntab'da tenekecilik yapan kişilerden birisi Kirkor adlı bir gayri Müslim'dir (Yıldırım 2006: 330). Bununla beraber sobacılığın müstakil bir sektör haline gelmesi Cumhuriyetin ilk yıllarına doğru gerçekleşmiştir. Nitekim 1927-28 yıllarında bölgede sobacılık yapan aileler kayıtlara şu şekilde yansımıştır: Hacı Mehmedoğlu Şeyh Ali, Hasiboğlu Dede, Hasiboğlu Maks, Hüseyinoğlu Ali ve Kadiroğlu Bektaş (Pekdoğan 2015: 246).

Sobacılık mesleği zamanla bölgede daha da güçlü bir sektör haline gelmiş ve 20. Yüzyıl ortalarından itibaren bölgede muhtelif sobalar yapılmaya hatta üretilen sobalar çevre kazalara bile satılmaya başlamıştır. Yapılan soba türleri kaynaklara şu şekilde yansımıştır: Odun sobası, gaz (mazot) sobası, banyo sobası ve termosifon, fırınlı soba ve kömür sobası (GKD 1966: 11-12; GKD 1963: 5).

Odun Sobası

1960'lı yıllarda Gaziantep'te senede ortalama 5000 adet odun sobası, 20.000 adet boru, 10.000 adet de dirsek üretilmiştir. Boru ve dirsek imalinde çoğunlukla 0,25-0,40 mm.lik elektrolitik teneke kullanılmıştır. Boru ve dirsek imalatı için yılda 15 ton teneke levha, 1 ton kadar 0,50 mm.lik galvanizli sac, 12 ton civarında siyah sac kullanılmıştır.

Gaz (Mazot) Sobası

1960'lı yıllarda Gaziantep'te 4 firmanın gaz sobası yaptığı tespit edilmiştir. Her soba için 0,50 mm. lik 7-8 kg siyah sac, 4 kg alüminyum, yakıt deposu için 500 gr bakır kullanılmıştır. Sobalar için gerekli sacın bir kısmının Karabük'ten bir kısmının ise piyasadan temin edildiği anlaşılmaktadır. Sobaların alüminyum ve pik kısımlarının dökümü Gaziantep'te yapılmış ve imalatın % 75 civarı Gaziantep civarındaki şehirlere satılmıştır. Gaz sobaları dayanıklılık ve kullanılabilirlik bakımından diğerlerinden daha üstün niteliklere sahiptir.

Banyo Sobası

1960'lı yıllarda Gaziantep'te 9 firmanın gaz sobası yaptığı tespit edilmiştir. Banyo kazanları tazyikli ve tazyiksiz olmak üzere iki çeşit yapılmıştır. Yılda ortalama 450 adet tazyiksiz, 1250 adet ise tazyikli banyo kazanı imal edilmiştir. Tazyiksiz banyo kazanları galvanizli sacdan, sobaları ise siyah sacdan yapılmış, bu sobalarda odun yakılmıştır.

⁹ Belge Ağustos 1767 tarihli olup, adı geçen aile mensubunun tam adı Sobacıade Mehmed Efendi'dir.

Tazyikli banyo kazanlarının sobaları odun ve mazot için olmak üzere iki çeşit yapılmıştır. Bu banyo kazanları bakırdan veya galvanizli saçtan yapılmıştır. Her banyo termosifonu için 15 kg bakır sarf edilmiştir. Banyo kazanları 120 litre hacminde üretilmiştir.

Fırınlı Soba

Fırınlı sobalar için siyah saç kullanılmış, sobaların pik kısımlarının bazıları Bursa'dan getirilmekle beraber bir kısmı ise Gaziantep'te döktürülmüştür. Soba için gerekli ateş tuğlası da başka yerlerden temin edilmiştir.

Kömür Sobası

1960'lı yıllarda Gaziantep'te 1firmanın kömür sobası yaptığı tespit edilmiştir. Sobanın pik kısımları tamamen Gaziantep'te döktürülmüştür (GKD 1966: 11-12; GKD 1963: 5).

SONUÇ

Ayıntab kurulduğu coğrafya açısından son derece münbit bir alana sahiptir. Bölgede bulunan ormanlık alanlar kentin odun ve kömürcülük sektörü açısından gelişmesine zemin hazırlamıştır. Kentin bilinen ilk odun ve kömür işletmeleri şehrin en işlek alanlarından birisi olan Kalealtı ve Arasa bölgelerinde kurulmuştur.

Osmanlı döneminde Ayıntab'da ısınma problemi konutun yapı malzemesinden başlanarak çözülmeye çalışılmış, sadece konutlar değil avlu ve sokak sistemleri de bu çerçevede düşünülerek inşa edilmiştir. Mesela konutların duvarları birbirini destekleyecek şekilde ve gölgelikler oluşturarak inşa edilmiş ve ısı kaybının azalması engellenmeye çalışılmıştır.

Osmanlı döneminde kentte kullanılan en önemli ısınma aracı tennurdur. Tennur 19. Yüzyıl sonlarından itibaren "tandır" olarak ifade edilmeye başlamıştır. Ayıntab'da ekmek pişirmek amacıyla kullanılan tandırlar olduğu gibi ısınmaya yönelik tandırlar da imal edilmiştir. Isınma amaçlı yapılan tandırlar iki çeşit olup birisi Halep tandırı olarak adlandırılan portatif, taşınabilen tandırdır. Osmanlı döneminde mangal özellikle de bakır mangal lüks eşyadan sayıldığı için geniş halk tabakaları tarafından Halep tandırı çok fazla kullanılamamış onun yerine daha az maliyetli "çukur tandır" kullanılmıştır. Bu tandır konutlarda odanın tabanına eşilmiş yarım metre çapındaki bir tandır olup, gömme bir taş ocak üzerine konulan ahşap bir kürsü ve onun üzerine örtülen geniş bir yorgandan oluşmuştur.

Ayıntab'da tandırdan sobaya geçiş sürecinin ise 19. Yüzyıl sonlarından itibaren başladığı tahmin edilmektedir. Bu çerçevede özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında bölgede sobacılık müstakil bir sektör haline gelmiştir. Sektör zamanla öyle güçlenmiştir ki, Gaziantep sadece kendi ihtiyaçları için değil diğer kentlere de soba yapıp satan bir şehir haline gelmiştir.

KAYNAKLAR

AÇIKKOL, Cemil, (1995), "Gaziantep Evleri", *Mimarlık* 266, 46-47.

AKİS, Metin (2008). *Buhran Döneminde Antep'te Sosyal Hayat (1572-1606)*, 1. Basım, İstanbul: Vadi Yayınları.

AKSOY, Ömer Asım, (1946), *Gaziantep Ağzı III*, İstanbul.

BAKIRCIOĞLU, Alaaddin (1969). "Tandır", *GKD*, C. 12, S. 133, 10 Ocak 1969, 10, (Tek sayfa).

BAYRAKTAR, Hilmi, (2014), *Ayntab Vakıfları*, Ankara : Bizim Akademi Yayınları.

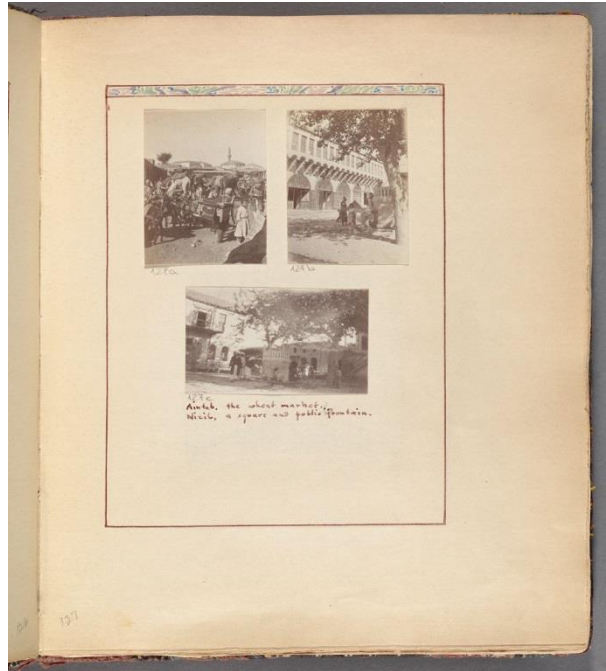
BOZHÜYÜK, Mustafa Nazmi, (tarihsiz), *Alleben Çağlarken*, Gaziantep: Damla Matbaası.

CAN, Mustafa, (2011), 157 Numaralı Ayntâb Şer'îyye Sicili'nin Transkripsiyonu Ve Değerlendirmesi (H.1316-317 / M.1898-1899; Sahîfe 1-134), *Gaziantep Üniversitesi SBE*

- YLT, Gaziantep.*
- ÇAKIR, İbrahim Etem, (2015), *16. Yüzyılda Ayntab Şehri*, 1. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayını.
- ÇINAR, Hüseyin, (2000), 18. Yüzyılın İlk Yarısında Ayıntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Durumu, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi*.
- ÇINAR, Hüseyin, (1999), "Antep Şehrinde XVIII. Yüzyılda Kurulan Medreseler ve Vakıfları", *Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan Gaziantep*, Edit. Yusuf Küçükdağ, Gaziantep, 173-186.
- DEMİR, Enver, (2013), 148 Numaralı Ayıntab Kadı Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (S. 1-135) (H. 1288-1291/M. 1871-1874), *Gaziantep Üniversitesi SBE YLT*, Gaziantep.
- D'OHSSON, Mouradgea, (tarihsiz), *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, çev: Zerhan Yüksel, İstanbul.
- EKEN, Galip, (1988), Gaziantep'in 113 Numaralı Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme (H. 1168-1169:1755-1756), *Ankara Üniversitesi, SBE YLT*, Ankara.
- EROL, İsmail Lütfü, (1993), "Kahramanmaraş ve Gaziantep'teki Geleneksel Evler", *Anadolu Sanat*, S: 1, 113-120.
- EVLİYA ÇELEBİ, *Seyahatname-Tam Metin*, C. 9, Akide Üçdal Neşriyat.
- Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Arşivi* (19. 02. 2016).
- Gaziantep Halk Bilgisi Derlemeleri-Gaziantep Adetleri*, (1959), C. 1, Gaziantep: Gaziyurt Matbaası, Gaziantep Kültür Derneği Yayını.
- Gaziantep Kültür Dergisi*, (1963), "Gaziantep Sanayii Sergisi ve Düşündürdükleri", C.6, S: 61, 3-19.
- Gaziantep Kültür Dergisi*, (1966), "Soba, Termosifon vs.", C. 9, S: 103, 11-12.
- GEÇKİL, Aynur, (2006), 141 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili, Metin-Değerlendirme (H. 1234-1236/M. 1818/1821), *Firat Üniversitesi SBE YLT*, Elazığ.
- GELİR, Burcu, (2006), 1680-1700 Tarihleri Arasında Ayntab (Gaziantep) Şehrinde Asayiş Problemleri Ve İslam Osmanlı Ceza Hukuku Uygulamaları, *Selçuk Üniversitesi SBE, YLT*, Konya.
- GÜÇYETMEZ, Cemil, (1960), "Şükrü Kaleliye Göre Gaziantep'te Eskiden Kahvecilik Nasıldı?", *GKD*, 10 Mayıs 1960, C. 3, S. 29, 103-106.
- GÜZELBEY, Cemil Cahit, (1959), *Gaziantep Folklorundan Notlar*, C.1, Gaziantep: Gaziantep Matbaası, GKD Yayını.
- GÜZELBEY, Cemil Cahit, (1966), "Gaziantep'in Adları ve Manaları", *GKD*, C. 9, S. 97, 10 Ocak 1966, 9-10.
- <http://www.arkitera.com/gorus/668/gaziantep-te-konut-yapilanmasinin-gelisimi>, Erişim Tarihi 27. 01. 2016.
- İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Krt_011208.*
- İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Krt_009757.*
- KIVRIM, İsmail, (2010), "Kilis ve A'zaz Voyvodası Daltaban-zade Mehmed Ali Paşa ve Muhallefatı", *OTAM*, S. 24, Ankara, 147-173.
- KOÇAK, Zülfiye ve Uysal Dıvrak, (2014), "Ayıntabda Kurulan Kadın Vakıfları (1600-1800)", *Uluslar arası Antep Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri*, C. 1, Sempozyum Koordinatörü: İsmail Altınöz, 21-22 Aralık 2009 Gaziantep-Türkiye, İstanbul, 113-124.
- KUZUCU, Serhat, (2006), 123 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu Ve Değerlendirmesi (H.1180-1181/M.1766-1767), *Gaziantep Üniversitesi SBE, YLT*, Gaziantep.
- ONAT, Mehmet, (1962), "Kilis İlçesinde Yakacak ve Sağlanması", *GKD*, C. 5, S: 53, 10 Mayıs 1962.

- ÖZDEĞER, Hüseyin, (1988), *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*, C.1, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.
- ÖZDEĞER, Hüseyin, (1996), “Gaziantep”, *DİA*, C. 13, İstanbul, 466-469.
- ÖZLÜ, Zeynel, (2004), *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Gaziantep*, Gaziantep.
- PEKDOĞAN, Celal, (2015), *Şehr-i Ayıntâb-ı Cihan Gaziantep 1867-1929 Ayıntâb’da Yaşamak*, Ankara: Sarıyıldız Ofset.
- TAŞDOĞAN, Ayşegül Deniz, (2008), Konut Mobilyasının Gelişimi Üzerine Bir İnceleme, Gaziantep Örneği, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İç Mimarlık Ana Sanat Dalı, YLT*, Adana.
- TATLIGİL, Feyza, (2005), Gaziantep Kentinin Geleneksel Konut Dokusunun ve Sosyo-Kültürel Yapısındaki Değişimin İncelenmesi, *Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, YLT*, İstanbul.
- TOKUZ, Gonca, (2002), *Gaziantep ve Kilis Mutfak Kültürü*, 1. Baskı, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, Gaziantep Üniversitesi Vakfı Yayını.
- Türkiye’nin Sıhhi ve İctimai Coğrafyası Gaziantep Vilayeti 1926 (Tarihsiz)*. Yayıma hazırlayan ve tercüme eden, Bedri İncetahtacı, Basım yeri yok.
- WAGNER PEERS, Frank, (1919-20), *Frank W. Peers albums, Peers Album 2: Photographs of Turkey / Frank Wagner Peers. AKP128.07 (HSM: 83: 007-008)*. *Fine Arts Library Special Collections*.
- YAVUZ, Yıldırım, (1988), “Batılılaşma Döneminde Osmanlı Sağlık Kuruluşları”, *ODTÜ MFD*, (8:2) 123-142.
- YILDIRIM, Mehmet Ali, (2006), 152 Numaralı (H.1302-1303/M.1884-1885) Ayntab Şeriyeye Sicili’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi, *Gaziantep Üniversitesi SBE, YLT*, Gaziantep.

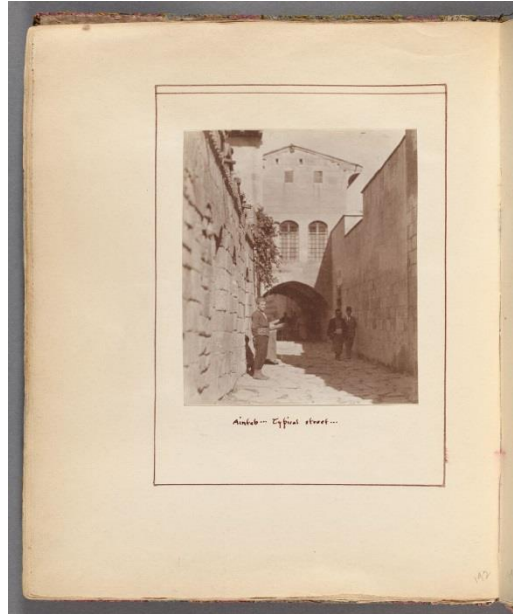
EKLER



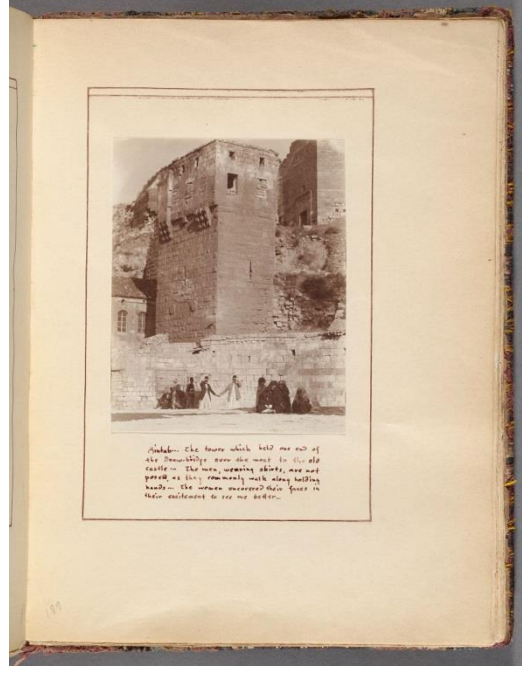
Resim: 1919-1920 Yıllarında Ayıntab’da Buğday Arasası ve Nizip Halk Çeşmesi Meydanı (Peers, Fine Arts Library Special Collections)



Resim: 1919-1920 Yıllarında Ayıntab'da Konutlar
(Peers, Fine Arts Library Special Collections)



Resim: 1919-1920 Yıllarında Ayıntab'da Tipik Bir Cadde
(Peers, Fine Arts Library Special Collections).



**Resim: 1919-1920 Yıllarında Eski Ayıntab Kalesi Civarı
(Peers, Fine Arts Library Special Collections)**



Resim: Gaziantep'ten Tarihi Bir Görüntü (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı; Krt_009757)



**Resim: Gaziantep Sıcaklarına Gölgelik Sağlamak Amacıyla
Dar Sokaklarda Yapılmış Tarihi Konutlar
(<http://gaziantep.gov.tr/>(Erişim Tarihi: 27. 01. 2016))**

Kırgız-Kazak Destanlarında Olağanüstü Yaratıklar ve Mitolojik Kökenleri

Olağanüstü yaratık kavramı son yıllarda üzerinde durulan bir kavramdır. Demonolojik varlıklar dediğimiz bu yaratıklarla daha çok masalarda karşılaşırsak da destanlarda da örneklerini görmekteyiz. Bu yaratıklar devler, cadılar ve diğerleri... İşte bu tür yaratıklar kötü tip olarak adlandırılır ve kahramanın başına dert olur. Ama bu yaratıkların varlığı kahramanın gücünün sınanması açısından önemlidir. Kahramanı kahraman yapan aslında bu kötü yaratıklardır. Artık üzerinde çalışmalar yapılsa da kötü tipler, yaratıklar konusu tam olarak ele alınmamıştır. Genelde masal, destan, efsane ve tüm türlerde iyi tipler ele alınmaktadır. Kahramanın karşısındaki bu kötü tipler ikinci plana atılmaktadır. Biz bu çalışmamızla azda olsa bu tiplere de ışık tutmuş olacağız. Kırgız-Kazak destanlarından birçoğu incelenerek bu yaratıklar belirlenmiş ve sınıflandırılmıştır. Bunların yanı sıra mitolojik kökenleri de incelenmiştir. Sonuç olarak destanlarımızda karşılaştığımız olağanüstü yaratıklar farklı bir bakış açısı ile ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Destan, olağanüstü yaratıklar, kötü tipler.

Extraordinary Creatures and Mythological Origins of the Kyrgyz-Kazak Epics

The concept of extraordinary creatures is a concept elaborated in recent years. Demonologic we say we met in assets with more fairy-tale creatures we see examples of this in the saga. These creatures are giants, witches and others... Such creatures are called poor job type and would plague hero. But the existence of these creatures is important to test the hero's power. In fact, these are the evil creatures that show the hero of heroes. Studies have been undertaken, on nomore bad types , creatures issue has been fully addressed. Usually tales, legends, myths and best types are discussed in all types. His is the worst types of heroes are thrown against the second plan. We have shed some light on our slightly this type of study. They have classified these creatures is determined by examining many of the Kyrgyz – Kazak epics. As well as their mythological origins were investigated. as a result, we face our epic extraordinary creatures are dealt with in a different perspective.

Key Words: Epic, extraordinary creatures, bad types.

Giriş

Olağanüstü yaratıklar Türk ve Dünya mitolojisinde büyük yere sahiptir. Demonolojik varlık dediğimiz bu yaratıklar çeşitli özellikleri ile insanlardan ayrılır. Doğaüstü güçlere sahip olabilir, insanlarda korku ve ürpertiye neden olabilirler. Demon kelimesinden gelen Demonoloji kelimesi Yunan kökenli olup şeytani anlamına gelir. Dinler bilimi içerisinde incelenen bu kelime özellikle Hıristiyan toplumunda korkulan her türlü yaratığın karşılığıdır. Bu yaratıklar cadılar, canavarlar, devler, ejderhalar, cinler, periler, şeytanlar, vampirler, kurt adamlar ve her türlü olağanüstü yaratıklardır. Özellikle batı kültüründe bu yaratıklara duyulan korku günlük hayatta çeşitli ritüellere sebep olmuştur. Bizde de bu yaratıklardan korunmak ve kaçmak eskiden beri süregelen bir durumdur. Özellikle cinlerden ve şeytandan korkulmuş onlar geceleri ağza alınmamış, isimlerini kullanıp çağırmaktan kaçınılmıştır.

Demonolojik yaratıklar üzerine dünyada ve ülkemizde çeşitli çalışmalar yürütülmüştür. Özellikle batı camiası vampirler, kurt adamlar, hayaletler üzerine kitaplar yazmış, filmler çekmiştir. Günümüzde bunları izlemeyen ya da duymayan neredeyse yoktur. Popüler kültür içerisinde yerini bulan bu yaratıkların kökenleri Türk ve Dünya mitolojisine dayanmaktadır. Mitolojiden çıkıp günlük hayatta tekrar canlanan, sanal olsa da özellikleri en iyi şekilde yansıtılan bu yaratıklar ne kadar korkulsalar da ilgi çekmektedirler. Örneğin hangimiz bir

vampir filmi izlemedik ya da devlerle dolu bir masal dinlemedik? İşte günümüzde bu kadar canlı anlatılan yaratıklar edebiyatımızda masalarda, efsanelerde, destanlarda çok sayıda mevcut olup, incelemeye ve araştırmaya gerek duyulan bir konu olmuştur. Daha çok masal ve efsanelerde olağanüstü yaratıklarla karşılaşmaktayız. Fakat destanlarda da onlardan görmekteyiz. Bu çalışmamızda özellikle Kırgız-Kazak Destanlarında karşılaşılan olağanüstü yaratıklara değinip, onların destandaki önemini gözler önüne sereceğiz.

Kırgız-Kazak Destanlarında Olağanüstü Yaratıklar

Olağanüstü yaratıklar ister destanda isterse diğer türlerde karşımıza çıksın hep kötü tip olarak görülür. Bu kötü tipler, kahramanın rakibi olan rakip tiplerdir. Yani bu yaratıklara kötü- rakip tip de diyebiliriz. Bu yaratıkların güç kaynakları farklı olabilir. Örneğin baş kahramanımızın rakipleri askeri, maddi ya da mitik bir güce sahip olabilir. Olağanüstü yaratıklar genelde mitik bir güce sahiptir. Bu yaratıkların güçleri gibi cinsiyetleri de değişebilir. Bir dev erkek de olabilir dişi de olabilir. Cadı genelde Türk ve Dünya mitolojisinde dişi kabul edilir. Bu örnekler çoğaltılabilir.

Bu yaratıkların kötü olması kahramanı iyi yapar. Çünkü kötü tipin karşısında onunla savaşan iyi olandır. Masallar ve efsanelerde kurgu genelde iyi ile kötünün mücadelesi üzerinedir. Bu destanlarda da görülen bir durumdur. Yani destandaki iyi kahramanımız bu kötü tip olan yaratıkla mücadele eder. Bu yaratıkların en önemli özelliği ne ise yani gücünü nereden alıyorsa ölümü de oradan gelir. İşte iyi kahraman kötü yaratıktan güçlü ise onu en güçlü yerinden öldürür. Tepegöz'ün gözündeki güç gibi ve ölümü yine gözünden gelmesi gibi... Aslında kötü yaratık ne kadar güçlü ise başkahraman ya da yaratığın karşısındaki kahraman da o kadar güçlüdür. Çünkü o yaratığı yendiğinde kendini ispat eder. Kötü yaratık iyi kahramanın gücünü ortaya çıkarandır. Aslında onun sayesinde kahraman olmaktadır. Örneğin altı başlı devi öldüren Boston; onun kahramanlığı devleri öldürmesinden gelir.

Kırgız- Kazak Destanlarında karşılaştığımız olağanüstü yaratıklara baktığımızda, Türk Dil Kurumu tarafından destanlar dizisi olarak çıkan on adet Kazak destanları kitabı ve Manas'ın çeşitli varyantları da dâhil olmak üzere toplam on altı adet Kırgız Destanları kitabı yayınlanmıştır. Bu destanları taradığımızda karşımıza en çok çıkan olağanüstü yaratık dev olmuştur. Farklı isimlere ve özelliklere sahip devlerle bu destanlarda karşılaşmaktayız. Kötü tip olarak kahramanı zorlayan ve insanları öldüren birçok dev vardır.

Kırgız Destanları 5 adlı kitapta “Eşimkul Menen Zuura” destanında Eşimkul ve Zuura'nın erkek çocuğu Er Kökül'ün (Altın Kökül) Temirkan Hanın devi “On iki but yiyen dev”le mücadelesini görmekteyiz. Kahramanımız hanın kızıyla ancak ve ancak bu devi öldürürse evlenebilir. Tabii ki Er Kökül devi öldürüp Han kızını almıştır. Boston destanı belki de destanlar içerisinde en çok dev ile karşılaştığımız destandır. Boston adındaki başkahramanımız destan boyunca bu devlerle mücadele etmiş, hayat suyunu kurtarmıştır. Yedi başlı Kempir / Celmovız adıyla geçen devin Boston beş başını keser bu defa yer altına tek başla kaçan devi yer altında öldürür. Fakat yeryüzünde ve yer altında beş tane daha dev vardır. Bu devlerin adı Ak Dev, Gök Dev, Kızıl Dev, Kara Dev ve en güçlüleri Çoyun Alp'tir. Boston bunlarla da mücadele etmiş ve kazanmıştır. Özellikle Çoyun Alp demirden göğsü ile onu en zorlayan olmuştur. Görüldüğü gibi devlerin güçleri, güçlerinin merkezleri değişmektedir. Bunlar yaratığın özelliklerini en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Ne yer ne içer, neresi ölümsüz, neresi zayıf anlatılmıştır. Kahraman yaratıkla mücadelesinde tüm gücünü kullanır ve onu alt eder. Oton Kazak destanlarından Doton Batır'da Celmavuz adlı bir deve daha rastlıyoruz. Zaten genel olarak bu ismi almaktadır.

Devler dışında karşımıza çıkan diğer bir yaratık da cadılardır. Genelde kahramanı kandıran, onun zindana düşmesine neden olan yaşlı cadı kadınlardır. Alpamış Destanında onu kandırıp zindana düşüren cadı bu duruma en güzel örnektir. Batı kültüründe de çok sık rastladığımız cadı tipi masal ve efsanelerden sonra destanlarda da karşımıza çıkmış olağanüstü yaratıklardandır. Kırgız- Kazak destanlarında çok sayıda cadı tipi görmekteyiz. Bunlar dışında kuşlar, tilkiler, keçiler de olağanüstü yaratık olabiliyor. Bazen iyi özelliklere sahip olsalar da bu hayvani yaratıkların olağanüstü tarafları onları bu kategoride almamıza neden oluyor. Boston destanındaki Kızı Tilki ve Alp Kara Kuş gibi figürler buna örnektir. Ayrıca Kocacaş Destanındaki Sur Ekçi(kutsal keçi) olağanüstü yaratıklar arasındadır. Çünkü gri duman çıkarıp Kocacaş'ın başına dert olmuş bir yaratıktır. Doğayı simgeleyen bu yaratık keçi gibi gözükse de bir keçiden çok daha fazla özelliğe sahiptir.

Bu saydıklarımız dışında çeşitli hayvanlar, periler, cinler, ejderhalar da bu destanlarda yer almaktadır. Bu hayvanlar çeşitli isimlerle karşımıza çıkmakta ve destanın bütünlüğünü sağlamaktadırlar. Onlar sayesinde destanlarda özellikle de mitik destanlarda olağanüstülük sağlanmış olup, kahramanın gücü de bu şekilde sınanmış olmaktadır. Kırgız ve Kazak sosyal hayatını anlatan destanlarda olağanüstü yaratıklara rastlanmamış bu destanlarda daha çok toplumun belli başlı kuralları, aile hayatı anlatılmış olağanüstülükler yer verilmemiştir.

Olağanüstü Yaratıkların Mitolojik Kökenleri

Bu yaratıkların mitolojik kökenleri ve dayanakları vardır. Sadece bu yaratıklar değil destanlarda karşılaştığımız su, orman, ağaç iyeleri Türk ve Dünya mitolojisinde çok büyük öneme sahiptir. Kısaca bütün yaratıklar ile ilgili mitolojik kökenlere bakacak olursak;

Ejderha: Kaşgarlı Mahmut, ejderha sözcüğünü timsah olarak tercüme etmiş ve bu isim Türkçeye çok erken dönemde girmiştir. Kutadgu Bilig'de "Bak, o sürekli dönen ejderhayı yarattı" ifadesi dikkati çeker. Daha çok efsane ve masallarda karşılaşılmış. Yedi başlı canavar olarak ve ağızından ateş çıkaran bir yaratık olarak tasvir edilmiş. Genelde su kenarında yaşayan ve suyu koruyan bir yaratık olarak anlatılmıştır. Bazen yılan ya da timsaha benzetilmiştir. Yada Taşı'nın da onun koruduğu su kenarında olduğuna inanılmıştır. Her zaman kahramanın sınavı olmuş korkulan bir yaratık olmuştur.

Cadı: Cadı yer altı yani erlik ile eş tutulmuş, genelde dişi cinsiyetli kabul edilmiş bir yaratıktır. Bu yaratık kötülüğü ve yeraltını simgeleyendir. Batı da ve Doğu da hortlayan, ölüleri yiyen, uçabilen, çirkin ve yaşlı koca karı olarak anlatılmaktadır. Özellikle Batı da çok iyi bilinen ve Cadılar Bayramı kutlanarak uzak tutulmaya çalışılan bir yaratıktır.

Cin: İyi ya da kötü niyetli olabilen, şeytana, albastıya yakın bazen onlar gibi düşünülen bir yaratıktır. Korkulan ve adını anmaktan bile çekinilen bir yaratıktır. Cin bazen Peri ile bazen de Çarşamba Karısı ya da Kara-Kura ile karıştırılır. Fakat hepsi ayrı ayrı özellikleri olan yaratıklardır. Cinler insanlara gözükebilen, hayvan ya da insan kılığına girebilen yaratıklar olarak kabul edilmişlerdir. Batıda ve Doğuda virane olan evler, okullar, köşkler vb. cinli yerler kabul edilip korkulmuş ve bu yerlerden uzak durulmuştur. Çok sayıda rivayet ve anlatıda da karşılaşılmıştır.

Dev: Hint-İran kökenli bir kelimedir. Devler büyük, çok başlı, kötü ve insan yiyen yaratıklar olarak kabul edilmiştir. Daha çok masallarda anlatılmış olağanüstü yaratıktır. Tüm mitolojilerde kötü tasvir edilmiştir.

Tilki, keçi, kuş gibi hayvanlar da olağanüstü özellikler verilerek yaratık olarak karşımıza çıkmış. Hayvanlar mitolojilerde önemli bir yere sahiptir. Bazen milletlerin bayraklarına simge olmuştur, takvimlerine ad olmuştur, bazen de kötü yaratık olmuştur. Aslında İskandinav,

Yunan ve Türk mitolojilerine bakıldığında doğa ve hayvanların ruhu olduğuna inanılmış ve bu ruhların da beslenmesi gerektiğine inanılmıştır. Ağaç, su, orman, yol iyelerine nasıl ki kanlı ve kansız kurbanlar sunulmuş ise bu destanlardaki olağanüstü yaratıklardan da korkulup onlara kurbanlar sunulmuştur. Onların güç merkezleri bir şekilde beslenmiştir. Sadece onlar değil, doğadaki şimşek, yağmur, rüzgâr her şey kutsal kabul edilmiş ve tanrıların gücü beslenmeye devam edilmiştir. Bu yaratıklar Tanrı kabul edilmese de korkulan yaratıklar olmuşlardır. Aynı Erlik de olduğu gibi, ona sunulan kurbanlar sunulması onun korkulan bir yaratık olduğunun en açık göstergesidir. Zaten kötü yaratıkların çoğunun yer altından geldiğine inanılmış ve ölümlü, karanlıkla, eş değer kabul edilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak; Kırgız-Kazak Destanlarında karşılaştığımız olağanüstü yaratıklar, masallarda, efsanelerde oldukları gibi destanlarda da çok önemli bir yere sahiptirler. Bu yaratıklar kahramanın sınanması ve destana mitik özellik katmaları açısından son derece önemlidirler. Çok başlı devler, gri dumanlar çıkararak keçiler, cadılar vs. hepsi destanların aksiyon kısmını arttırmış ve onların mitolojik kısmını beslemiştir. Sadece birkaç türde değil tüm türlerde ve diğer edebiyatlardaki varlıklarını karşılaştırarak olağanüstü yaratıklar incelenmelidir ve önemleri bir kez daha ortaya konulmalıdır. Biz bu çalışmamızda sadece bir türü ve bir konuyu ele almış bulunuyoruz. Kırgız-Kazak kolundaki destanlara başka gözle bakmış oluyoruz.

KAYNAKLAR

- AKİYEV, Kalık, (2013), *Kırgız Destanları 11 “Kurmanbek”*, (Hazırlayan: Murat Mukasoy, Türkiye Türkçesine Aktaran: Ulanbek Alimov), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMALİTEV, Abdılcan ve Aynura KADIRMAMBETOVA, (2009), *Kırgız Destanları 7 “Boston”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran. Naciye. Yıldız), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMATALİEV A. ve A. CAYNAKOVA, (2009), *Kırgız Destanları 4 “Mendirman”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Ali Ö. Öztürk), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMATALİEV A. ve M. MUKASOY, (2013), *Kırgız Destanları 13 “Canış Bayış”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Mehmet Aça), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMATALİEV A. ve K. KIRBAŞEV, (2007), *Kırgız Destanları 3 “Kocacaş Destanı”* (Türkiye Türkçesine Aktaran: F. Türkmen, G. Uzun ve B.B. Hança), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMATALİYEV, A. ve M. MUKASOV ve G. OROZOVA, (xxxx), *Kırgız Destanları 2*, (Türkiye Türkçesine Çaştegin Turgunbayer), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKMATALİYEV, A. ve A. KADIRMAMBETOVA ve S. ZAKİROV, (2010), *Kırgız Destanları 9 “Er Soltonoy”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: İsmail T. Kallimci), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- ALİMANOV, Kadırcul, (2010), *Kırgız Destanları 8 “Kız Darıyka”*, (Hazırlayan: G. Orozova, A. Akmataliyev; Türkiye Türkçesine Aktaran: Ferah Türker) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ALPİSBAYEVA, K. S. SAKENOV ve J. DÜYSENGÜL, (2010), *Kazak Destanları 7*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Bülent Bayram), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARIKAN, Metin, (2007), *Kazak Destanları 2*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARIKAN, Metin, (2007), *Kazak Destanları I “Köroğlu'nun Kazak Anlatmaları”*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AVESPAYEVA, P. ve T. ELBEKOY, (2013), *Kazak Destanları 9*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Hatice E. Şirin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli ,(2007), *Türk Mitolojik Sistemi 2*, İstanbul: Ötüken Yayınları
- BAYAT, Fuzuli ,(2007), *Türk Mitolojik Sistemi I*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli, (2009), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BAYAT, Fuzuli ,(2010), *Mitolojiye Giriş*, İstanbul: Ötüken Yayınları
- BORATAV, N. Pertev, (2012), *Türk Mitolojisi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, (2007), *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar, (2000), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- EGİMBAEVA, Saule, (2012) , *Kırgız Destanları 10 “Güldana, Askazan Baatır”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Zekeriya Karadavut), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÖMEÇ, Saadettin , (2009), *Türk Destanlarına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İNAN, Abdülkadir, (1998), *Makaleler ve İncelemeler I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- İNAYET, Alimcan, (2007), *Yusuf Mamay ve Manas Destanı*, İzmir: Külcüoğlu Kültür Merkezi Yayınları.
- JUMADİLOVA, M. K. ALPİSBAYEVA, R. ABDİGULIP, P.AVESPAYEVA, (2015), *Kazak Destanları 10*, (Hazırlayan: Ekrem Ayan), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KARACA , Oktay Selim, (2007), *Kazak Destanları I*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- KORGONBEKOV, Bolat, (2010), *Kazak Destanları 5 “Şora Batır”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: İsmail T. Kallimci), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- NARUZBAYEV, Cumagül, (2007), *Kırgız Destanları 5 “Eşimkul Menen Zuuru”*, (Hazırlayan: Fatma Çelebi), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- ORAZBAKOĞLU, S. , S. MUSAYEV, A.AKMALİTEV , (2007), *Kırgız Destanları 6 “Manas Destanı”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: F.Türkmen, Ş. Uraimova), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1971), *Türk Mitolojisi II*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ROUX, Jean-Paul, (2015), *Eski Türk Mitolojisi*, (Çeviren: Musa Y. Sağlam), Ankara: BilgeSu Yayınları
- SAKENOV, S ve P. AVESPAYEVA, (2009), *Kazak Destanları 6*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: Oktay S. Karaca) ,Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- SENGİRBAYEV, J. Murın, (2007), *Kazak Destanları 4 “Kırım’ın Kırk Batırı”*, (Türkiye Türkçesine Aktaran: F. Türkmen ve M. Arıkan), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKMEN F. ve M. ARIKAN, (2011), *Kazak Destanları 8 “ Alpamış ve Kambar Batır”*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TÜRKMEN, Fikret, (1995), *Manas Destanı Üzerine İncelemeler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- URMAMBETOV, Oruzbey, (2013), *Kırgız Destanları 12 “Seyitbek”*, (Hazırlayan: Murat Mukasov; Türkiye Türkçesine Aktaran: Ulanbek Alimov), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YILDIZ, Naciye , (1995), *Manas Destanı ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, (2006), *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri “Şamanizm”*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

