HALKBİLİM
FOLKLORE

ANTROPOLOJİ
ANTHROPOLOGY

DİL
LANGUAGE

DİLBİLİM
LINGUISTICS

EDEBİYAT
LITERATURE

105

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat

folklore/literature

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS INTERNATIONAL UNIVERSITY

ISSN 1300-7491
Cilt - Vol. 27
Sayı - No. 105
2021/1

folklor/edebiyat

folklore&literature

halkbilim • edebiyat• antropoloji • dil ve dilbilim dergisi
folklore • literature • anthropology • philology • linguistics

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491 DOI:10.22559 CİLT: 27 SAYI: 105, 2021/1

Sahibi / *Owner*
ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ adına / *On behalf of CYPRUS INTERNATIONAL UNIVERSITY*

Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör / *Rector*)

Yayın Yönetmeni / *Editor*
Prof. Dr. Metin Karadağ
(mkaradag@ciu.edu.tr)

Yayın Koordinatörü / *Publications coordinator*
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi / *Management center and communication*
folkloredebiyat@ciu.edu.tr
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

ULAKBİM-Dergipark (Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi); TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası , Scopus; DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University), CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini); Eurasian Scientific Journal Index- ESJI ; TEI (Türk Eğitim İndeksi; Open Academik Journals Index OAJI, İdealonline Veritabanı; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing ; Scilit; EuroPub tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

ULAKBİM -Dergipark (National Academic Network And Informaiion Center); TR-Dizin; National Library / Turkey Articles Bibliography; Scopus; DOAJ, MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); Humanities and Social Sciences Index (Michigan University); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD Social Sciences Citation Index; Eurasian Scientific Journal Index- ESJI ; TEI (Index of Turkish Education); Open Academik Journals Index OAJI; IdealonlineDatabase; Genamics JournalSeek; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF), Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing ; Scilit; EuroPub

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Türkiye Satış ve Dağıtım: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti.
Konur Sk. No: 36/13 Kızılay-Ankara, Tel: 0.312. 425 39 20

Baskı ve cilt: Başkent Klişe ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90

folklor/edebiyat
Bilim ve Kültür Araştırmaları Dergisi
Yılda dört sayı

Amaç ve Kapsam - Tarihçe:

1994 yılından beri Ankara'da çıkan ***folklor/edebiyat*** (İngilizce adı ***folklor/literature***) dergisi, 2008 yılı (58. sayıdan) itibaren Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi bünyesinde, uluslararası hakemli sistematikle, basılı ve elektronik nüshalarla yılda dört sayı olarak yayımlanmaktadır. ***folklor/edebiyat***, akademik alanda hazırlanan çalışmaların yer aldığı bir yayım olarak bilimsel araştırma yapan kurum ve kişilere katkı sağlamak amacıyla toplumsal hizmet sunan sosyal bir organdır. Dergide; folklor, antropoloji, edebiyat, dil/dilbilim ve bu alanlarla bağlantılı dallardaki bilimsel, özgün ve nitelikli oldukları çift kör hakem sistemiyle onaylanmış **araştırma makaleleri, bilimsel derlemeler** ile **kitap tanıtım ve eleştirileri** değerlendirilmektedir.

Derginin kısaltılmış adı folk/ed Derg' dir.

ISSN 1300-7491

Yayım Süreci:

Dergiye gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri, etik kuralları ve teknik kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. *folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Danışma Kurulu ve editör) intihal (plagiarism) konusunda Turnitin/ ithenticate(R) aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Dergiye iletilen makaleler, Öndenetim Kurulu incelemesinden sonra, Yayın Kurulu ve Editör'ün onayıyla alanda uzman iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecinde, "çift kör hakem" işleyişi uygulanır. İki olumlu hakem raporu şarttır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Bilimsel makaleler (extended summary hariç) arasız 40.000, inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 20.000, medya, kitap tanıtım/eleştiri yazıları da 5000 ile 9000 karakteri aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

Yazım Kuralları

Yazılar, "Microsoft Word Document" formatında, metin ve sonuç kısımları "Times New Roman" yazı tipi ve "12 punto" büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 1,5 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Metin blok (sağa sola dayalı), satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak, altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

1- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)

2- Makale başlığı (ortada 12 sözcüğü geçmeyecek; ortalanacak)

3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)

4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında İngilizce ve Türkçe öz (abstract), makale başlığının İngilizce çevirisi, daha sonra öz metni yerleştirilir. İngilizce makalelerde 200 sözcükten oluşan Türkçe özet verilir. Türkçe makalelerde 750-1000 sözcükten oluşan genişletilmiş özet "extended summary" gereklidir.

5- Önce makale dilinde, ardından öz (abstract) dilinde en az 5, en fazla 10 sözcükten oluşan anahtar sözcükler verilir.

6- Sayfa altında verilecek bilgiler:

- Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (*) işaretiyle
- Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile,
- Çevirmenle ilgili açıklama (***) işaretiyle gösterilir.

Dipnot ve Kaynaklar APA 7 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

http://www.apastyle.org

Yayım takvimi: Dergi, özel sayılar hariç yılda Şubat, Mayıs, Ağustos ve Kasım aylarında olmak üzere dört sayı olarak yayımlanır.

Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir, ayrıca Türkçe de olsa tüm basılan makalelerin başlık, özet ve anahtar kelimeleri İngilizce olarak yer alır. Türkçe makalelerde 750-1000 sözcüklü İngilizce genişletilmiş özet (extended summary) makalede bulunur. İngilizce makalelerde Türkçe özet en az 250 kelimeden oluşur.

Etik Kurul Zorunluluğu:

TR DIZIN 2020 Etik Kriterleri kapsamında, dergimize 2020 yılında gönderilen ve gönderilecek olan yayınlar için Etik Kurul Belgesi zorunlu olacaktır. Bu kapsamda etik kurul izni gerektiren çalışmalar için makalenin yöntem bölümünde ilgili Etik Kurul Onayı ile ilgili bilgilerin (kurul-tarih-sayı) yer verilmesi gerekecektir. Bu nedenle dergimize makale gönderimi yapacak olan aday yazarlarımızın ilgili kriteri göz önünde bulundurarak makalelerini düzenlemeleri gerekmektedir.

Etik Kurul İzni ve Tubitak Ulakbim Tr - Dizin Kuralları:

2020 yılında TR Dizin tarafından açıklanan Etik İlkelerle ilgili kurallar kapsamında aşağıdaki ilkelere tüm yazarların dikkat etmesi önemlidir:

Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

* Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
* İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
* İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
* Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
* Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar. Ayrıca;
* Olgu sunumlarında "Aydınlatılmış onam formu"nun alındığının belirtilmesi,
* Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
* Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.

Yukarıdaki koşullara uyan ve Etik Kurul izni gerektiren yazıların folklor/edebiyat'a gönderilmesi durumunda, alınmış olan resmî Etik Kurul izin belgelerinin de dergiye ek olarak gönderilmesi gerekmektedir.

***folklor/edebiyat* Telif Hakkı:**

Dergimizde yayınlanmak üzere sisteme yüklenen çalışmalar için yayın telif hakkı sözleşmesi istenmez. Dergide yer alan ürünler için yazarlardan herhangi bir ücret istenmez. Yazar ya da yazarlar, bu durumu kabul eder ve derginin yayın ilkelerine uygun hareket etmeyi onaylar, bu sisteme dahil olurlar. Dergiye makale gönderme, Dergipark platformuyla ya da dergi sitesindeki Makale Takip Sistemi yoluyla gerçekleştirilir.

Bu dergi, içeriğin kamuya serbestçe ulaşılabilir kılınması ve daha geniş bir küresel bilgi alışverişini desteklemesi ilkesine dayanarak içeriğine anında erişim sağlar. Bu bağlamda, akademik yayıncılık etiği ihlalleri olmaksızın derginin web sitesinin kullanıcıları, makalelerinin tam metinlerini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, dağıtabilir, yazdırabilir, arayabilir ve ya bağlantı kurabilir ve okuyucuların bunları başka bir yasal amaç için kullanmasına izin verebilir. (Budapest Open Access Initiative's definition of Open Acccess). Dergi makalelerinin mümkün olduğunca geniş kitlelere ulaşması gerektiğinden, bu yeni dergilerde yayımlanan materyale erişimi ve kullanımı sınırlamak için telif haklarına başvurulmayacaktır. Bundan sonraki süreçte telif hakları ve diğer araçlar, engellemeler koymak yerine yayımlanan tüm makalelerin açık erişimde kalıcılığını sağlamak için kullanılacaktır" . (Kaynak: Budapest Open Access Initiative/ https//www.budapestopenaccessinitative.org/read).

Lisans

Creative Commons «Attribution» 4.0

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).

Dergimizde yayınlanması amacıyla gönderilen ve diğer bölümlerde belirtilmiş olan koşullara uygun çalışmalarda saptanabilecek ilgili yasalara uygun olarak gerçekleştirilmemiş alıntı, intihal gibi konularda yazar ya da yazarlar tek taraflı olarak sorumludur. Her makalenin benzeme oran raporları, dergi yönetimince beş yıl süreli olarak arşivlenir.

Dergi Yönetimi ve Kurullar

Sahibi: Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi adına

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rektör

Genel Yayın Yönetmeni Prof.Dr. Metin Karadağ
Yardımcı Editör: Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç
Yayın Koordinatörü: Metin Turan (UKÜ Ankara Bölge Müdürü)
Yayın - Medya Editörleri
Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi - serpilayguncengiz@gmail.com);
Prof.Dr. Süheyla Sarıtaş (Balıkesir Üniversitesi - suheylesaritas@gmail.com);
Doç.Dr. Meryem Bulut (Ankara Üniversitesi - meryem.bulut@gmail.com)

Ön Denetim Kurulu

UKÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanları.

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)

Öğr.Gör. Sonay Acar (sacar@ciu.edu.tr)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

İngilizce Servisi - English service

UKÜ Yabancı Diller Yüksekokulu/ CIU School of Foreign Language

Yönetim ve İletişim:

Dergimize htpps://www.folkloredebiyat.org ve https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe adreslerinden tüm dünyadan ulaşılmakta ve açık erişim politikamız gereğince bütün sayılarımızdan oluşan arşivimize ücretsiz erişim sağlanmaktadır.

Baskı: Ürün Yayınları – Ankara

Ankara Ofis: Hatay Sk. No: 24/12 Kocatepe / Ankara

Adres: Cyprus International University Lefkoşa/Nicosia

Telefon :(392)6711111-2601/2600 Faks:(392) 6711165

Eposta: folkloredebiyat@ciu.edu.tr / https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe

folklor/literature

Quarterly Scientific Cultural Journal

Scope, aims and history

The journal was founded by Metin Turan 1994 and the first issue started to be published in Ankara.

Since 2008, the journal has been granted publishing rights by the Cyprus International University and is regularly published as an academic publication of the University in the same period and is being delivered to the scientific circles as free of charge. The Journal of ***folklore/literature*** is a publication of Cyprus International University which publishes original works from the fields of folklore, literature, anthropology, language, linguistics based on analysis and research conducted in accordance with the scientific methods. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

The abbreviated name of the journal is folk/ed Derg.

ISSN 1300-7491

Publication Process:

Manuscripts sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Publication Committee and Editor, the manuscript is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the manuscript will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the manuscript will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Publication Committee and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Publication Committee. Manuscripts sent to the journal are not returned.

Publication calendar and conditions:

Except for special issues, the journal is publishes four issues a year; February, May, August and November.

Articles can be written in either in Turkish or Englishs. Scientific articles should be no more than 40,000 characters (without space); analysis/discussion/critiques should be no more than 20,000 characters (without space); and media, book review/critiques should be no more than 5000-9000 characters (without space). Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. No submission fees, publication fees or page charges are requested from the authors. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead. The publication language of the journal is Turkish and English. In addition, the title, summary and key words of all published manuscripts, even those published in Turkish, are published in English. Turkish manuscripts are available in the English extended summary with 750-1000 words. Turkish abstract in English manuscripts consists of at least 250 words.

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 1.5 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6. For manuscripts written in Turkish, it is required to submit an extended English summary of 750-1000 words.

First page design:

1– Author's name (right corner, aligned right)

2– Article title (centered; no more than 12 words)

3– For articles that are translated, the translator's name (aligned right)

4– For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.

5- Five to six keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.

6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:

• Author information, denoted with a (*)

• In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (**)

• Information about the translator, denoted with (***)

Peer Review Process:

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Advisory Board and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Advisory Board andEditor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Advisory Board. Articles sent to the journal are not returned.

Ethics Committee Obligation:

Cyprus International University folklore/literature journal is a refereed journal that operates under the following ethical principles and rules in order to publish high-quality scientific manuscripts in the fields of folklore, literature, anthropology, language and linguistics. The manuscripts submitted to the Cyprus International University folklore/literature journal are evaluated by the peer review process and are published electronically with open access. Below are the ethical responsibilities, roles and duties of the authors, journal editors, the referees and the publisher. The following ethical principles and rules have been prepared in accordance with the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE). On the other hand, information on plagiarism and unethical behaviors is given in folklore/literature journal.

Within the scope of the Code of Ethics announced by TR- Index in 2020, it is important that all authors pay attention to the following principles:

* Use of humans and animals (including material / data) for experimental or other scientific purposes,
* Clinical studies on humans,
* Research on animals,
* Retrospective studies in accordance with the law on protection of personal data.

Also;

* Stating that "informed consent form" was obtained in case reports,
* Obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires, photographs belonging to others
* Indication of compliance with copyright regulations for the intellectual and artistic works used.

In case the manuscripts that meet the above conditions and require the permission of the Ethics Committee are sent to folklore / literature, the official Ethics Committee permission documents must be sent to the journal in addition.

***folklore/literature* Copyright/ License**:

Authors who submit to this journal will retain the copyright for their work. This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. The users of the journal's website may read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of its manuscripts and allow readers to use them for any other lawful purpose (Budapest Open Access Initiative/ https//www.budapestopenaccessinitative.org/read work).

There is no charge for the manuscript submission and publication processes.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Journal Management and Boards:

Owner (On behalf of Cyprus International University)

Prof.Dr. Halil Nadiri

Rector

Editor

Prof.Dr. Metin Karadağ

(CIU Dean of Faculty of Arts & Sciences - mkaradag@ciu.edu.tr)

Assistant Editor

Assoc. Prof. Dr. Mihrican Aylanç (Cyprus International University, maylanc@ciu.edu.tr)

Publications Coordinator: Metin Turan (CIU Ankara Director)

Broadcast - Media Editors

Serpil Aygün Cengiz (Ankara University - serpilayguncengiz@gmail.com);

Süheyla Sarıtaş (Balıkesir University - suheylesaritas@gmail.com)

Meryem Bulut (Ankara University - meryem.bulut@gmail.com);

Foreign Language Editors

Assoc.Prof.Dr. Manolya Çalışır (mcalisir@ciu.edu.tr)

Dr. İlkyaz Ariz Yöndem (ilkyaz.yondem@hbv.edu.tr)

Sonay Acar (ciu.edu.tr)

English service

CIU School of Foreign Languages

Management and Communication:

Our journal is accessible from all over the world at https: //www.folklorliterature.org and https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe and in accordance with our open access policy, we provide free access to our archive of all our issues.

Edition: Ürün Publications – Ankara

Turkey Contact Address

Ankara Office: Bayındır Sok. 30/E Kızılay- Ankara-TURKEY

Phones: (392)6711111-2601/2600 Fax: (392) 671 1165

Electronic communication:

https://dergipark.org.tr/tr/pub/fe

DANIŞMA KURULU / *ADVISORY BOARD*

Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi,aktulum@hacettepe.edu.tr) Turkey

Ali Berat Alptekin (Konya Üniversitesi, aalptekin@konya.edu.tr)

Ingeborg Baldauf (Humboldt Universitat- ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de) Germany

İlhan Başgöz (Em. Öğr.Üyesi- turkish@indiana.edu) USA

Hande Birkalan-Gedik (Universite: Johann Wolfgang-Goethe Universität - Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie -hande1kalan@yahoo.com) Germany

Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi fbozkurt@akdeniz.edu.tr) Turkey

Bernt Brendemon (Universitas Oslo- bernt.brendemoen@ikos.uio.no) Norvey

Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi -ozkul@hacettepe.edu.tr.) Turkey

Nurettin Demir (Hacettepe Üniversitesi- ndemir@hacettepe.edu.tr) Turkey

Ali Duymaz (Balıkesir Üniversitesi- aduymaz@balikesir.edu.tr) Turkey

Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi- gozaydın@tdk.org.tr) Turkey

Tuğrul İnal (Hacettepe Üniversitesi- tinal@hacettepe.edu.tr) Turkey

Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi- ankara@ankara.edu.tr) Turkey

Jaklin Kornflit (Syracuse University- kornfilt@syr.edu) USA

Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi- mkutlu@ankara.edu.tr) Turkey

John H. McDowell (Indiana University- mcdowell@indiana.edu) USA

Eva Kincses Nagi (Szeged Universitat- evakincsesnagy@gmail.com) hungary

Eunkyung Oh (Dongduk Women's University- euphra33@hanmail.net) South Korea

Metin Özarslan (Hacettepe Üniversitesi- metino@hacettepe.edu.tr) Turkey

Ufuk Özdağ (Hacettepe Üniversitesi - ozdag@hacettepe.edu.tr) Turkey

Jonathan Stubbs (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi-jstubbs@ciu.edu.tr) Cyprus

Mária Ivanics (Szeged University- res13986@helka.iif.hu) Hungary

BU SAYININ HAKEMLERİ/
REVIEWERS of THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahmet Akçataş
Prof. Dr. Işıl Altun
Prof. Dr. Mustafa Aslan
Prof. Dr. Üzeyir Aslan
Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam
Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz
Prof. Dr. Tuncay Bülbül
Prof. Dr. Mehmet Güneş
Prof. Dr. Ahmet Cüneyt Issı
Prof. Dr. Ayten Kaplan
Prof. Dr. Mustafa Karabulut
Prof. Dr. İ. Güven Kaya
Prof. Dr. Adem Öger
Prof. Dr. Mehmet Naci Önal
Prof. Dr. Şevket Öznur
Prof. Dr. Metin Özarslan
Prof. Dr. Mehmet Soğukömeroğulları
Prof. Dr. Bekir Şişman
Prof. Dr. Tülay Uğuzman
Prof. Dr. Mehmet Ali Yavuz
Doç. Dr. İbrahim Ethem Arıoğlu
Doç. Dr. Meryem Bulut
Doç. Dr. Mehmet Çevik
Doç. Dr. Yavuz Demirtaş
Doç. Dr. Gürkan Gümüşatam
Doç. Dr. Eylem Güzel
Doç. Dr. Hatice Kayhan
Doç. Dr. Gülten Küçükbasmacı
Doç. Dr. Gül Özsan
Doç. Dr. Kadriye Türkan
Doç. Dr. Seyfullah Yıldırım
Yrd. Doç. Dr. Mihrican Aylanç
Yrd. Doç. Dr. Manolya Çalışır
Yrd. Doç. Dr. Şakire Balıkçı Çelik
Dr. Ahmet Keskin
Dr. Mert Öksüz
Dr. Gülden Sarı
Dr. Eray Yılmaz

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.

folklor/edebiyat

Bu sayıda Etik Kurul kararı gerektiren makalelerin belgeleri, ilgili metinlerin sonuna eklenmiştir.

The Ethics Committee decision letters for the required studies are attached at the end of the relevant manuscript

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan **(Metin Karadağ)**.....**XI**

+Research Articles / Araştırma Makaleleri

Klasik Masalın Modern Masaldaki Tezahürü: Bilge Karasu'nun "Avından El Alan" Masalı
Manifestation of the Classic in the Modern Fairy Tale: Bilge Karasu's tale, "Avından El Alan" **Seval Şahin**..... 1

Yedi Düvelden Yedi Başa Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boyda Mimetik Arzu
The Seven Great Powers to Seven Head: The Mimetic Desire in the Narrative of Salur Kazan Kills the Seven Headed Dragon
M. Emir İlhan..... 15

Dünya ve Türk Kültüründe Tarihi, Mitik ve Ekinsel Açıdan "Ayna"nın Yeri
The Place of the "Mirror" in the World and Turkish Culture in terms of its History, Myths and Culture
Medine Sivri - Zeynep Angın..... 29

İlhan Başgöz'ün Biografik Türk Halk Hikâyeleri Unvanlı Doktora Tezi Üzerine
Upon İlhan Başgöz's Dissertation Titled Turkish Biographic Folktales
Gürol Pehlivan..... 47

Güney Sibirya Türklerinin Halk Anlatılarında Dönüştürücü Bir Güç Olarak Rüzgâr
Wind as a Converter Power in Turkish Folk Narratives
Fatma Zehra Uğurcan..... 69

Türkiye'de Halk Hekimliği Uygulama Alanında İki Ekol: Şifacılar ve Hekimler
Two Schools in the Area of Folk Medicine Practice in Turkey: Healers and Physicians
Hicran Karataş..... 81

Kazak Halk Hekimliğinin Kaynağı
Source of Kazakh Folk Medicine
Karlygash Ashirkhanova..... 101

Kültürün Kökenlerinde Dayı Hukuku
Uncle Law in the Origins of Culture
Berat Samet Kahraman..... 119

Türkiye'deki Edebi Mekânların "Modern Müzecilik" Bağlamında Değerlendirilmesi
The Evaluation of Literary Places in Turkey in the Context of "Modern Museology"
Samet Çevik..... 135

Roman Kimliğinin Çatışmalı İnşası: "Fotokopi Romanlık" Karşısında Otantik Romanlık
Contested Construction of Roma Identity: "Copycat Roma" versus the Authentic Roma
Ozan Uştuk..... 151

Üç İstanbul'da Aydın Kimliğin Üç Eşiği
Three Thresholds of Intellectual Identity in Three Istanbul
Pınar Alçiçek..... 167

Orhan Pamuk'un Yeni Hayat Romanına Psikanalitik Bir Yaklaşım
A Psychoanalytic Approach to Orhan Pamuk's Yeni Hayat
Seda İzmirli Karamanlı 181

Alevî-Bektaşî Kültürü Dosyası:
Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)
A Research of Theses Related to Alevism in Universities of Turkey (1990-2020)
Aynur Koçak - Almira Koç 193

Alevi İnancında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi
Education of the Nafs in the Context of Sprit and Soul in Alawi Faith
İbrahim Gül 211

Azerbaycan`da Nevruz Çarşambalarının Mitolojik Kökenleri
The Mythological Origins of Novruz Charshambas in Azerbaijan
Sona Rzayeva 229

Nur Baba'dan Bektaşi Kız'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevîlere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)
The Negative Perception of the Bektashi and the Kizilbash/Alevîs in Literature from Nur Baba to Bektaşi Kız (1913-1945)
Yalçın Çakmak 245

Ulus-Devlet Oluşumunda Halk Dinini Folklorize Etmek: Aleviliğin Seküler Folklorik Bir Öge Olarak Siyasal İnşası
Making the Folk Religion Folkloric in Nation-State Formation: The Political Construction of Alevism as a Secular Folkloric Element
Murat Coşkuner 265

Bir Tarihi Vesika: Ali İlhami Dede'nin Bilinmeyen Divanı
A Historical Document: Unknown Diwan (Poetry) of Ali Ilhami Dede
Atiye Nazlı 279

Derleme Makaleler/ Compilations
Yozgat Yöresi Yemek ve Tatlı Kültürünün Sürdürülebilirliği
Sustainability of Food and Dessert Culture in Yozgat Region
Selma Korkmaz - Tülay Kaya Tekman 299

"Kemançe" ve "Mû-Zik": Nusaybinli Domlarda Kimlik
"Kemançe" and "Mû-Zik": Identity in Nusaybin Doms
Semra Özlem Dişli 321

Kitap Tanıtımları / Book Reviews
Yüksel, Ayhan – Yeşilot, Okan (2016). Giresun'da Fındık ve Fındık Borsasının Tarihçesi
Mehmet Akif Korkmaz 337

Gökalp Alpaslan, G. Gonca (2016) Özyaşam Öyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu
Aydan Ener Su 343

Turan, Metin (2019) Beyaz Güzel Bir Boşluk
Emine Ayan 349

Akın, Bülent (2020) Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır
Erdem Akın 353

folklor/edebiyat'tan

Değerli okurlar,

Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık* adlı eserinde insanlık tarihinde salgınların yarattığı distopik zaman ve olguların varsıl bir sanatsal birikim ortaya koyduğunu belirtir. Yaklaşık bir yıldır yaşadığımız bulaşı kaosu, bir yandan tecrit ve korkunun baskısını ortaya koyarken diğer yanlardan insan olmanın direnmeyle yücelen onurunu sergilemektedir. Her birimiz şaşkınlık ânlarının cenderesinden çıkarak "normal"in sürdürülebilirliğinde uğraşlarımıza sahip çıkmanın savaşımını verdik, vermekteyiz.

folklor/edebiyat ailesi de tüm birey ve kurumlarıyla var olmanın ötesinde daha ileri hedeflere ulaşmak için çabalarını sürdürdüğünü bu sayıyla bir kez daha gözler önüne seriyor. Tasarladığımız, dilediğimiz dergi kalitesini sağlayacağına inandığımız uygulamaları açık bir biçimde gördüğümüze inandığımız bir sayıyı sunmaktayız. Bununla birlikte yolun bitmediğini; elbirliğiyle daha alınacak çok mesafelerin bulunduğunun da bilincindeyiz.

Bu sayımız 16 araştırma, iki derleme makalesi ve üç kitap tanıtımından oluşmaktadır.

Bu sayımızdaki Alevi-Bektaşi Kültürü Özel Dosyası'nda farklı zamanlarda bize ulaşmış olan makaleler yer aldı. Bu ürünlerde ve diğerlerinde kutlu uğraşlarını esirgemeyen tüm bilim/kültür insanlarına, kendilerine çok şeyler borçlu olduğumuz fahri olarak hakemlik görevleriyle dergimizi onurlandıran akademisyenlerimize içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Önümüzdeki bahar ayı sonlarında Üniversitemizin Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi (UKAMER) ile ortak yayımlayacağımız "Kadın Çalışmaları Özel Sayısı"na destek için tüm ilgili yazar ve akademisyenlerimize açık çağrıda bulunuyoruz.

(Ayrıntılı bilgi için: https://www.folkloredebiyat.org/Defaultx.Aspx?ID=120)

Gelecek sayıda buluşmak üzere sağlıklı ve verimli zamanlar diliyoruz.

Metin Karadağ

from *folklore/literature*

Dear readers,

Susan Sontag, in her work titled *Illness as Metaphor*, states that the dystopic time and phenomena created by outbreaks in the history of humankind set forth a wealthy artistic accumulation. The contamination chaos we have been experiencing for this past year underlines the pressure of isolation and fear while exhibiting the honor of being a human which increases through resistance. Each and every one of us has been fighting to claim our daily duties in an attempt to escape the mangle of confusion and maintain faith in the sustainability of the 'normal'.

folklore/literature family is showing once more that it is trying to reach further goals by going beyond mere existence with all its members and institutions. We are presenting an issue in which we have clearly observed the contributions of the practices that we believed to improve the quality of our journal to the levels we planned. Yet, we are aware that our work is not finished and there is more ground to cover with cooperation.

Our current issue consists of 16 research, two review articles and three book reviews.

The Alevi-Bestashi Culture Exclusive Dossier of our current issue includes the articles we have received at different times. We extend our sincere thanks and gratitude to all science/culture people who put all their noble efforts to these and other works, and academics who have fulfilled the honorary reviewer duties.

We are announcing an open call for papers for all academic and authors interested for our "Special Issue on Women's Studies" which will be published towards the end of next Spring in collaboration with the Women and Gender Studies Research Center (WGSRC) of our University.

(Please visit https://www.folkloredebiyat.org/Defaultx.Aspx?ID=120 for detailed information.)

We wish healthy and productive days until our next issue.

Metin Karadağ
Editor

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):1-14
DOI: 10.22559/folklor.1389

Research Article / Araştırma Makalesi

Klasik Masalın Modern Masaldaki Tezahürü: Bilge Karasu'nun "Avından El Alan" Masalı

Manifestation of the Classic in the Modern Fairy Tale: Bilge Karasu's tale, "Avından El Alan"

Seval Şahin*

Öz

Fredric Jameson, "Büyülü Anlatılar: Tür Olarak Romans" başlıklı çalışmasında, geleneksel bir anlatı formu olan romansın modern romanda nasıl farklı şekillerde ortaya çıktığı ve dönüştüğü üzerinde durur. Burada öncelikle geleneksel anlatı türleriyle ilgili çalışan Nortrop Frye, Vladimir Propp ve Lévi Strauss'un yaklaşımlarına değinir. Ona göre bu üç eleştirmenin yaklaşımındaki ortak özellik anlatılarda karakterleri dikkate almaları ve tanımlarını, türe dair özelikleri, karakter üzerinden yapmalarıdır. Bu tarz yaklaşımlar karaktere yabancılaşmayı engellediği, karakterin eylemlerini kavramsallaştırmadığı için sorunludur. Bu sebeple Jameson, incelemenin karakterlerle değil onların ruh halleri, bu ruh hallerinin eylemlerle birleşmesindeki durumlarla yapılmasını önerir.

Bu makalede Bilge Karasu'nun *Göçmüş Kediler Bahçes*i'nde yer alan ve "masal" olarak adlandırdığı "Avından El Alan" masalı, Jameson'ın bu yönteminden yola çıkarak ele alınmıştır. Karasu'nun masalında, klasik masala ait birçok unsur kendi varlıklarını devam ettirirler. Fakat bu devam ettirmede masal, arkaik birçok anlatıya göndermeler yapan bir çağrışım alanına dönüşür. Bu çağrışımlara dil, belirli

Geliş tarihi (Received): 17.08.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 25.10.2020

* Prof.Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. sevals@gmail.com. ORCID 0000-0003-1548-6763 / **CC BY**

olmaktan ısrarla kaçan ifade kalıplarıyla eşlik eder. Bu şekilde masalda hem aynı anda iki masal birlikte akar hem de o masallar üzerine düşünen anlatıcının sesi, yazıya dökülür. Yazdığına doğrudan masal adını vermesi, klasik masalın unsurlarını kullanarak onu değiştiren, dönüştüren bir yapı kurması Karasu'nun masalını kendinden önce gelen masalcıların anlatısına ekleyen bir kurgu oluşturmasını da mümkün kılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Bilge Karasu, Fredric Jameson, Göçmüş Kediler Bahçesi, masal, hikâye*

Abstract

In his article "Magical Narratives: Romance as Genre" Fredric Jameson, emphasises how romance as a narrative form appears and transforms in the contemporary novel. Jameson proposes that the inquiry not only be done through the characters, but their state of minds, the spatiality of these states combined with actions.

In this article, the tale of "Avından El Alan" (Eng: Prey) which is one of the twelve fables in *The Garden of Departed Cats* by Bilge Karasu (Org: *Göçmüş Kediler Bahçes*i) has been reviewed by Jameson's method. In the tale, we come across many elements that take part in the traditional tales continue their existence. Nevertheless, the tale becomes a field of connotations of ideas. Language is accompanied by these connotations with expressions that persistently escape being too obvious. In this way, both tales flow together at the same time, and the voice of the narrator, who thinks on those tales, pours out in writing. The fact that Karasu categorizes this story as a fable, and that his creation of a structure that is changed and transformed, by using the elements of the classic fairy tale which enables him to add his fiction to the narratives of the old storytellers that came before him.

Keywords: *Bilge Karasu, Fredric Jameson, Göçmüş Kediler Bahçesi, fairy tale, story*

Extended summary

A narrative form can be included in a different type by changing form. At this point, it is important to trace the continuity and the transformation of traditional narration types in "contemporary" narratives of later times in terms of an approach to the concept of "genre." Determining the emerge of romance in the folklore and fairy tales in narratives over time, gives us different perspectives for defining a genre that also considers the transformative nature of the form.

To investigate the traces and transformations of the traditional within the modern, in this kind of narratives schematic and invariable constancy studies, mostly based on the hero and his functions, do not offer a method to search the traces of the genre in new narratives but keep the genre match the stability.

In his article "Magical Narratives: Romance as Genre" Fredric Jameson, emphasises how romance as a narrative form appears and transforms in the contemporary novel. Herein,

he primarily mentions the approaches of Nortrop Frye, Vladimir Propp and Lévi Strauss who have studies in the concept of narrative types. According to him there is a common thread of those three literary critics: paying attention to characters and their state of minds within the narrative. Jameson points out that the texture of the narrations was affected through the characters. This kind of approach on the other hand was problematic for obstruction of the de-alienisation and universalization of the deeds of the characters. For that reason, Jameson proposes that the inquiry not only be done through the characters, but their state of minds, the spatiality of these states combined with actions.

He claims that the actions in the form of romance genre even extending to the adventure of the "fantastic" has a reflecting role in the visibility of the novel, and that role functions like a record player in as much as is connected to the actors' "state of being." In this way, he underlines that, rather than accepting the romance which regarded as the opposite form of fantasy and fairy tales, we need to reconsider them instead of seeing them as a good-bad opposition. Having said that while tracing the traces of the traditional fairy tales in the new, the singularity of it not to be ignored as those traces do not supress that singularity. That way, it is possible to analyse the manifestations of the old in a series of texts as well as to historicize them. Taking this approach into account, looking at the image of the old tale type, which is a modern narrative in the modern novel, will also provide a connection to the elements of the narrative of the transformation of the classic tale into the "contemporary."

In this article, the tale of "Avından El Alan" (Eng: Prey) which is one of the twelve fables in *The Garden of Departed Cats* by Bilge Karasu (Org: *Göçmüş Kediler Bahçes*i) has been reviewed by Jameson's method. In the tale, we come across many elements that take part in the traditional tales continue their existence. Nevertheless, the tale becomes a field of connotations of ideas. Language is accompanied by these connotations with expressions that persistently escape being too obvious. In this way, both tales flow together at the same time, and the voice of the narrator, who thinks on those tales, pours out in writing. The fact that Karasu categorizes this story as a fable, and that his creation of a structure that is changed and transformed, by using the elements of the classic fairy tale which enables him to add his fiction to the narratives of the old storytellers that came before him.

Giriş

Bir anlatı formu, şekil değiştirerek farklı anlatı türlerine dahil olabilir. Bu noktada, geleneksel anlatı türlerinin sonraki zamanlarda "çağdaş" anlatı türlerindeki devamlılığının, değişikliklerinin izini sürmek, "tür" kavramına yaklaşımlar açısından önem taşımaktadır. Romansların, halk hikâyelerinin ve masalların zaman içerisinde yeni ortaya çıkan anlatılardaki görünürlüğünü tespit etmek, formun dönüşen yapısını da göz önünde bulunduran bir tür tanımlaması açısından farklı bakış açıları kazandıracaktır.

Fredric Jameson, "Büyülü Anlatılar: Tür Olarak Romans" (2008:171-209) başlıklı çalışmasında, geleneksel bir anlatı formu olan romansın modern romanda nasıl farklı şekillerde ortaya çıktığı ve dönüştüğü üzerinde durur. Burada öncelikle geleneksel anlatı türleriyle il-

gili çalışan Nortrop Frye, Vladimir Propp ve Lévi Strauss'un yaklaşımlarına değinir. Frye, *Eleştirinin Anatomisi*'nde (1957) anlatı türlerini komik, romantik, trajik ve ironik olarak dört kategoriye ayırmış, bu kategorileri de sırasıyla ilkbahar, yaz, sonbahar, kış mitlerine karşılık getirmiştir. Propp, *Masalın Biçimbilimi*'nde (1928) olağanüstü Rus masallarını yedi eylem ve otuz bir sabit öğeden oluşan bir işlevler tablosuna göre inceler. Lévi Strauss, *Mitologikle*r'de (1964-71) Ferdinand Saussure'un "söz" (parole) ve "dil" (langue) ayrımından yola çıkarak mitlerin değişmez yapıları üzerinde durur.

Jameson'a göre bu üç eleştirmenin yaklaşımındaki ortak özellik, değişmez ve sabit olanda ısrar etmeleri kadar anlatılarda karakterleri dikkate almaları ve tanımlarını, türe dair özelikleri, karakter üzerinden yapmalarıdır. " Frye'ın 'mitsel Mesih ya da kurtarıcı' karakterine yüklediği nitelik, aslında Propp'un bir dizi işlev adını verdiği şeydir; biz bunu daha esnek bir tutumla bir dizi eylem şeklinde adlandırabiliriz: Kahraman, kendi eylemiyle mücadele veren, zafere ulaşan ya da yenilginin acısını tadan kişidir, onun başarıları, düşkün dünyanın yeniden doğmasını ve başkalaşmasını sağlar (bunun olanaklı olduğu hallerde). Şunu öne süreceğim: Böyle bir betimleme, ancak eylemin başlı başına olayın baskın kategorisi olduğu bir anlatı için uygundur; oysa romansta karşılaştığımız, bayağı farklı bir şeydir: Edimlerden çok varlık hallerine yakın olan, daha doğrusu, insan edim ve eylemlerinin bile görece statik, resimsel, düşünsel biçimde algılandığı -kendi başlarına nedenler olarak değil, daha çok sonuçlar ve özniteliklerin ta kendileri olarak- bir olaylar dizisi" (Jameson, 2008: 177). Bu tarz yaklaşımlar karaktere yabancılaşmayı engellediği, karakterin eylemlerini kavramsallaştıramadığı için sorunludur. Bu sebeple Jameson, incelemenin karakterlerle değil onların ruh halleri, bu ruh hallerinin eylemlerle birleşmesindeki durumlarla yapılmasını önerir.

Bu yaklaşımı göz önünde bulundurarak eski bir anlatı türü olan masalın modern bir anlatı olarak modern hikâyedeki görüntüsüne bakmak, aynı zamanda klasik masalın "çağdaş" olandaki dönüşümünün anlatıdaki unsurlarıyla bağlantı kurulmasını da sağlayacaktır.

Jameson, romansın romandaki görünürlüğünde hatta fantastiğe uzanan serüveninde olay örgüsündeki eylemlerin yansıtıcı bir rolü olduğu ve bu rolün de bir kayıt cihazı gibi çalıştığını zira eyleyenin tecrübelerinin "varlık halleri"yle bağlantılı olduğunu söyler. Bu şekilde iyi-kötü karşıtlığı gibi şematik düşünülmeye ve çalışılmaya meyyal olan romansı, olağanüstü masal vb. anlatı türlerine yaklaşımda bir karşıtlıktan ziyade onları kavramlaştırarak düşünmek gerektiğini ifade eder. Bunun için, varlık hallerinin sunulduğu bir yer olan "dünya" kavramıyla yüzleşmek gerektiğini dile getirir ve "dünya" kavramını iki şekilde tanımlar: "Dünyanın teknik anlamı deneyimin aşkın ufku, popüler anlamı ise doğa, manzara vb.dir. O halde romans da "dünya'nın dünya-lık'ının kendini açığa vurduğu biçimdir" (Jameson, 2008:181). Yani, deneyimin aşkınlığının doğa, manzara vb. yerde görülebilir olması. Bu şekilde eski bir anlatının kendinden sonra gelen bir anlatı türündeki varlığını tespit etmekle anlatı türünü, belirli bir çağın kalıplarıyla ele almak yerine tarihsel dönemlerdeki varlığını, canlanmasını, solmasını, "yenilenebilecek bir biçimsel olarak sunma"sını düşünebiliriz. Bu "yenilenebilecek bir biçimsel olarak sunma"da Jameson'ın yaklaşımını yapısal, söylemsel, anlamsal ve göstergesel düzlemde incelemek, dönüşümü detaylandırmayı sağlayacaktır. Yapısal düzlemden anlatı formunun bütününü, söylemsel düzlemden anlatıyı oluşturan dili ifade eden kalıpları,

anlamsal düzlemden dilin ifadesinin formda karşılık bulmuş halini, göstergesel düzlemden ise anlatıda gönderme yapılan kültürel, tarihsel, toplumsal vb. unsurları kastediyorum.

Jameson'ın romans için tespit ettiği bu özellikler, masallarda da mevcuttur. Masal da tıpkı romans gibi "yenilenebilecek bir biçim olarak" varlığını devam ettirmiş, *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nde (1979) yazdıklarına "masal" diyen Türk modernist edebiyatının önde gelen isimlerinden Bilge Karasu için varlığın görünümlerinin ruh halleriyle birleştiği bir forma dönüşmüştür.

Bu makalede, Bilge Karasu'nun *Göçmüş Kediler Bahçesi* kitabında yer alan *Avından El Alan* masalının klasik masal ile nasıl bir etkileşim içinde olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunun için öncelikle Karasu'nun masal ile ilgili düşüncelerine yer verecek, sonrasında A*vından El Alan* masalıyla klasik masalların olay örgüsünde yer alan anlatı araçlarıyla arasındaki etkileşime bakacak ve klasik masallardaki unsurların Karasu'nun masalındaki dönüşümlerine değineceğim.

1. İkircikli söylem

Bilge Karasu, yazı hayatına başladığı ilk dönemlerden itibaren yazının farklı anlatı formlarının kurgu ve biçimdeki rolleri üzerine kafa yormuş, anlatı türlerini yeni şekillerde ortaya koymanın yollarını aramıştır. İlk baskısını 1979 yılında yaptığı *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nde ise "masal"lara yer vermiştir. Bu kitaptaki masallar onun anlatı uğraşının önemli bir parçasıdır: "Bu yazınsal ürünlerden hiçbiri, bu masalların 'aslı' değildir, olma savını da taşıyamaz; 'asıl' olmayınca 'aslına uygunluk' da söz konusu olamaz. Önemli olan, her yeni yazımın, her yenilemenin, kendi çağının katkısını (hangi düzeyde, hangi biçimde olursa olsun) getirmesi, örgelere, öğelere, yeni anlamlar katabilmesidir; kendi çağının dünyasında bunları yeniden üretebilmesidir" (Karasu, 2017: 191) .

Bilge Karasu edebiyatında, anlatı çeşitliliğini kapsayan üst başlık "yazı"dır. Yazı'nın altında metin, hikâye, roman, deneme, masal birbiri içine geçmiş bir şekilde ilerler. Anlatılar, çağrıldıkları yerde yerlerini alıp yazı'yı oluştururlar, yazar da bu anlatılarda kimi zaman yazar kimi zaman da anlatıcı olarak görünür. Karasu yazarken bu ikisinin de, yazarın da anlatıcının da, anlatıdaki varlığının farkındadır: "Kitapların bir yerde bitmesi gerekir. Yazar için böyle bu. 'İçinden gelerek' yazsa da, yazmasa da. (Elbette, bu 'içinden gelen', yazarına göre değişir. Kiminin 'anlatacağı', kiminin 'dile getireceği', kiminin 'öğreteceği', kimininse 'kuracağı' vardır" (Karasu, 1999: 216). Karasu'nun yazı'sında anlatıcı ile yazar'ın konumları değişebilir, birbirine dönüşebilir. Bu sebeple onun edebiyatına türler arası bir karşıtlıktan çok ilişkisellikle bakmanın, Jameson'ın söylediği anlamda varlık hallerinin eylemlerle birleşmelerine odaklanmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Şöyle diyor Karasu: "Bu dünyadaki varoluşumuza, bu varoluşun sürüp gitmesine hiç şaşmıyor gibiyiz. Masallar, bu rahatlık karşısındaki şaşkınlığımın sonucu" (Karasu, 1999: 225). *Göçmüş Kediler Bahçesi* işte bu şaşkınlığın ürünüdür.

Göçmüş Kediler Bahçesi, 12 masaldan meydana gelir. Bu masalları birbirine bağlayan ise anlatıcının ziyaret ettiği kentteki dolaşmaları ve bu dolaşmaların kanlı bir oyunla, "göçme

oyunu"yla sonlanmasıyla biten, kitapta italik harflerle yazılmış 12 bölüm ve eserin sonundaki *Geceyarısının Masalı: Masalın da Yırtılıverdiği Yer* ve ardından yine italik yazılmış 13. bölümden oluşur. *Geceyarısının Masalı: Masalın de Yırtılıverdiği Yer*, 1a, 1b, 1c, 2a, 2b, 2c, 3a, 3b, 4 şeklinde her sayı ve harfi izleyen bir anlatı düzeni izler. Bunlar hem birbiriyle bağlantılı hem de kendi başlarına anlatılardır.

Kitap, anlatıcının kentte geçirdiği zaman dilimini anlatan, kitabın başında ve her bir masaldan önce italik harflerle yazılmış ve bir masalı diğerine bağlayacak şekilde kurgulanmıştır. Dolayısıyla eser, hem tek tek masallarla hem de masallardan önceki italik kısımların birleşimiyle birden farklı anlatılar, eserler olarak ortaya çıkar.

Göçmüş Kediler Bahçesi'ndeki ilk masal *Avından El Alan*'dır. Masal bir "ikircik" ile başlar: "Güneşli, ılık, ilkyaz koktu kokacak bir kış günüyle, onun dört gün ardından gelecek tipili, kürtünlerin iki üç karışı bulduğu bir kış günü arasındaki *ikircik*…(vurgu benim) Masalımı bu günlerden hangisine yerleştireceğimi düşünüyorum" (Karasu, 1999:15). Masalını hangi güne yerleştirme konusundaki kararsız anlatıcı sonrasında, klasik masalların başında yer alan tekerleme bölümüne gönderme yapar: Ardı ardına sıralanan paragrafların ilk kelimeleri birbiriyle bağlantılı ve art zamanlı olarak verilir. "Deniz/Önce deniz/Sonra orfinoz/En sonra da balıkçı" (Karasu, 1999:15). Bu şekilde, klasik masallarda, çoğunlukla masalların başında yer alan "bir varmış bir yokmuş, evvel zaman içinde kalbur zaman içinde" ya da "onlar ermiş muradına" şeklinde masalların sonunda yer alan tekerleme, farklı bir söyleme bürünür, ama görüldüğü üzere klasik masalın olay örgüsündeki tekerleme, varlığını devam ettirir.

Avından El Alan'da, başlangıçta bu şekilde bir ardışık zaman yaratılırken tekerlemelerdeki "bir varmış bir yokmuş" söylemindeki aslında hiçbir zamana gönderme yapmayan, belirli bir zamanın netliğini sunmayan zaman dilimi, doğrudan birbiri ardına sıralanan "önce", "sonra" ve "deniz", "orfinoz", "balıkçı" ile sağlanır. Klasik masallarda, masalın kahramanları hakkında bilgi verilmesi gibi burada da deniz, orfinoz ve balıkçı hakkında bilgi verilir. Kahramanların sunumunda söylem, sık karşılaşılan "develer tellal pireler berber iken" ifadesindeki "iken"e gönderme yaparcasına ardışık zamansallık -önce, sonra, en sonra da- ve "var" kullanımıyla değiştirilmiştir. "iken"in "var"a dönüşmesi klasik masallarda kullanılan -miş'li geçmiş zaman ve geniş zaman ifadelerinin anlam yükünü taşıyan bir hale bürünmüştür. Bu şekilde klasik masal, Karasu'nun masalında anlamsal düzlemde ve söylemsel düzlemde dönüşür. Çünkü, anlam belirsizlikten belirli ve ardışık hale getirilirken belirli zamanları imlemektedir. Söylemsel düzlemde de geniş zaman yerine "iken" ve "var" ile bir gönderme yapılmaktadır. Ancak başlangıçtaki masal tekerlemesinin varlığı devam etmekte, yani klasik masal, yapısal düzlemde varlığını sürdürmektedir. Bu da masalın başındaki "ikircik"le biçimin kurulumunu paralel bir hale getirir. Biçimi oluşturan düzlemlerden bir kısmı sabit kalırken bir kısmı değişmekte ya da dönüşmektedir. Bu noktada Jameson'ın "haller ve biçimlenmeler"den bahseden yaklaşımına geri dönebiliriz. Masalın başlangıcı, bahar ve kış karşıtlığı olarak değil, bir kış gününün güneşli ve tipili halleri arasında kurulmuştur. Bu şekilde kurulan söylemle doğa, hal ile dünyanın birleştiği bir yer haline geçmiştir. Masal, klasik masal başlarındaki tekerlemenin söylemini sadece zamansallık ile değil, masalın açılışında buna bir hal ve biçim ilişkisi ekleyerek, bu kez de göstergesel düzlemde dönüştürülmüştür. Bu dönüştürmede, anlatıcı bir

başka göndermeyi de masalın bu ilk cümlelerinin içinde bir gömülü anlatı gibi sunar. Gömülü anlatıdan kasıt, çoğu zaman birkaç kelimeyle geçiştirilen, ama tam da bu geçiştiriliyormuş gibi görünmenin ardında bir hikâye saklayan anlatıdır. Anlatıda bize anlatılmayan ama sezdirilen bir anlatı durumunda kullanılır. Karasu'nun masalında bu, "ikircik" kelimesinin kullanılmasıyla verilir. Bu şekilde *Avından El Alan*'da anlatıcı ve yazar birlikte yer alırlar, çünkü bu masalı anlatanın bir yazar olduğu farkındalığı da "ikircik" kelimesinin sadece başlangıçta yer almasıyla değil, bu kelimenin gömülü bir anlatıyı taşımasıyla sağlanmıştır.

Gömülü anlatının ardından şu cümle gelir: "Masalımı bu günlerden hangisine yerleştireceğimi düşünüyorum" (Karasu, 1999: 15). Klasik masalın tekerlemeden sonra karakterlerine ya da mekânına yapılacak geçiş burada anlatıcının sesiyle kesilir. Böylece bizzat anlatma eyleminin kendisi de işin içine katılır. Her anlatıldığında değişebilen bir masalın anlatıcısının kararsızlığı ilk cümledeki "ikircik"le desteklenir bir şekilde, eylemin kararsızlığıyla görünür.

Klasik masallarda tekerlemenin ardından karakterlerin anlatılmasına geçilmesi gibi burada da deniz, masalın diğer iki karakteriyle birlikte tanıtılır: "Önce deniz var çünkü. İçinde orfinozu, yüzünde balıkçıyı taşıyan. Sayısız parmaklı olduğu için, orfinozu da, balıkçıyı da, istediği yere sürükleyen, balıkla balıkçıyı ayrı ayrı yeden, kimi zaman birine, kimi zaman da öbürüne yüz verir gözüken" (Karasu, 1999: 15). Burada klasik masalın olağanüstü karakterleri denize dönüştürülmüştür. Denizin tasvirinde "sayısız parmaklı" olmasıyla olağanüstü bir varlığa gönderme yapılır. Denizin dalgaları değil sayısız parmaklarıyla tasvir edilmesi bu dönüştürmenin işaretidir. Denizin dalgası parmağı olduğunda gönderme yaptığı unsur da değişmektedir. Böylece klasik masala yapılan çağrışımla göstergesel düzlemde bir değişim yaratılmaktadır. Bu, aslında masalın ikircikli kısmından hemen sonra söylenen: "Düşündüğüm bir şey daha var: Sevmenin simgesel olarak da, gerçek olarak da yemekten başka bir anlama gelmediği…" (Karasu, 1999: 15) ifadesinde kendini bulur. Simgesel ve gerçek anlam burada deniz kelimesinin dalgalandırılması yerine parmaklandırılmasıyla bir değişime uğratılmıştır. Sevmek kelimesi ve yemek kelimesi arasındaki simgesel ve gerçek anlam ilişkileri, masal boyunca balıkçı ve orfinoz, bey ve pars arasındaki ilişki ile verilecek, ikircik'teki gömülü anlatı gibi burada da yemek-av-avcı ilişkisindeki yemek-ye(n)mek çağrışımıyla sevgi, ölüm ve insan arasındaki ilişkinin kökenlerine gönderme yapılacaktır. "Yemek hem özümlemektir, kendi kanı haline getirmektir, hem de atmaktır. Kullanmaktır. Ölüm, çoğu zaman bir sevginin ölümü ya da iki yandan birinin ölümü olarak belki sevgiyi dondurduğu için kurtaran bir şeydir" (Akatlı vd. 1997: 20).

Masal boyunca anlatıcı, kimi zaman geleneksel halk hikâyelerini anlatan bir meddah gibi araya girerek anlatmaya devam eder. Bu araya girişlerde okur ile birlikte hareket eden, kendi zaman dilimine okurun zaman dilimini ekleyen, hatta bu iki zaman dilimini birleştiren bir anlatıcı vardır.

"Tutalım ki güneşli havadan başladık. (Birçok okurun hoşuna gitmeği de düşünmüş olabiliriz bu arada…) Balıkçı denize çıktığında, diyebiliriz örneğin, sular, neredeyse kırışıksız, ince ince akıyordu kıyı ile karşı adalar arasından… Deniz, çoğu zaman, balıkçıyı kollar, kayırırdı. Balıkçı ise işinin rastgittiği bu zamanları denizden değil, kendi bahtının açıklığından bilir, usta denizci olmasına verir, övünürdü. Deniz, kişioğlunun kimi şeyi anlamamakta

gösterdiği direnimi bilirdi, kendisine göre alıklık olan şeyin kişioğlunda neredeyse zeyreklik sayıldığını bilirdi. Bilenler, susar" (Karasu, 1999: 16).

Buradaki "tutalım ki, düşünmüş olabiliriz, diyebiliriz örneğin" ifadeleriyle masallardaki anlatıcının sesinin araya girdiği kısımlar birleşir. Masalın devamında "Beyin parsı öldürdüğünü mü muştulayacak? Yoksa beyin ölümünün yakınlığını mı?" (Karasu, 1999:19) "Hem nasıl kıyar, ne ile kıyar?" (Karasu, 1999: 20) "Uzun sözün kısası," (Karasu, 1999: 23) ifadeleriyle bu durum desteklenir. Dolayısıyla klasik masal söylemi, Karasu'nun masalında devam eder ancak zamansallık boyutu tıpkı masalın başındaki gibi tekrar değişir. Masalın tekerlemeyle başlayan ve herhangi bir zaman dilimine gönderme yapmayan "evvel zaman içinde kalbur saman içinde" ifadesindeki herhangi bir zamana göndermede bulunmayan, işaretlenmemiş zamanı, Karasu'da yukarıda verdiğim örneklerle okuru da işin içine katarak, tıpkı masal anlatıcısının dinleyeni de göz önünde bulundurarak anlatması gibi, olasılıkları artırarak yapar. Bu ifadelerin hiçbirinde bir kesinlik yoktur. İfade, yüklendiği anlam itibariyle sürekli bir muğlaklık sağlar. Nitekim masalın tamamına hakim olan belki, sanki, sanıyorum ifadeleri de bunu destekler niteliktedir. Klasik masallardaki zamansızlığın belirsizliği Karasu'da sadece belirli bir zamanı işaretleyen bir zamana karşı çıkışı değil aynı zamanda anlamın muğlaklığını beraberinde getirir. Bu muğlaklık kahramanların masaldaki konumlarını da etkiler.

2. İnsan ve hayvan

Pertev Naili Boratav, hayvan masallarıyla ilgili olarak şöyle der:

"Hayvanlarla insanların ilişkilerini anlatan hikâyelerden bir bölüğü de masal ile gerçek maceraların 'masallaşmış biçimleri' diye tanımlanacak bir tür anlatıların sınırında dururlar: birçok avcı hikâyeleri, ayı ile insanların maceralarını anlatanlar (örneğin genç bir kızı kaçıran, onunla 'evlenen' ayıya değgin olanlar) bu kümeye girer. Bu bölük anlatılar masalların ve efsanelerin oluşum basamaklarını izlemek ve doğuşlarındaki, gelişmelerindeki türlü etkenleri meydana çıkarmak bakımından önem taşırlar" (Boratav, 1969: 86).[1]

Boratav'ın "anlatı sınırı" olarak tanımladığı masalın hikâye ile birleşik bu hali, Karasu'nun masalı için de uygundur. *Avından El Alan*'da, iki masal bir arada anlatılmaktadır. İlki balıkçı ve orfinoz arasındaki masal, ikincisi ise bey ve pars arasındaki masal. Bu masalların ortak özelliği ise avcı masalı olmalarıdır ki bu tarz masallar Boratav'ın işaret ettiği anlatı sınırlarındaki masallardandır.

İnsanın doğa ve hayvan ile ilişkisi, bu ilişkinin bir çatışma, mücadele gibi kurulması masallarda rastladığımız unsurlardandır, fakat Karasu masallarda mücadeleyi değil eşitliği vurgular: "Av-avcı, usta çırak.. Bir eşitsizliğin içinde bir sevgi ilişkisidir bunlar. Eşitsizlik baştan verilmiş bir şey. Tabii o çerçeve içinde düşünülebilir ama avcı açısından bakılırsa avın ne düşündüğünü de bilmek gerekir ya da tersi" (Akatlı vd. 1997: 20). Burada, her iki masalda da insan ve hayvan arasında bir av mücadelesi vardır, ancak farklı şekillerde: Balıkçı ile orfinozun masalında zokayı yutan balık, balıkçının kolunu da yutar. İkisi birlikte bir bütün haline gelirler. Avcının vurduğu pars, avcıya yenik düşer ama avcı bu yenikliğin kimde olduğu üzerine düşünmeden

edemez. Sonuçta her ikisinde de insan, hayvanı yenilgiye uğratmış gibi görünür ama bir taraftan da av olanın kendisi mi yoksa avlayan mı olduğu üzerine düşünce üretmekten de uzak duramaz. İşte masallardaki, hayvan ve insan arasındaki mücadele ilişkisinin bu yönü, Karasu'nun masalında dönüşerek düşünceyi doğurur. Nitekim *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nin sonunda yer alan *Geceyarısı Masalı: Masalın da Yırtılıverdiği Yer*'de şöyle der:

"Avcının avına duyması gereken saygı, hanidir unutuldu. Av, avcıya boyun eğer ya da eğmez; ama saygısızca davranır mı? İlişkinin kuralı baştan bozulmuştur; saygısız bir av, bu durumda kendini av değil de avcı görüyordur gerçekte, öyle diyelim. İlişki tersyüz edilmekle mi kalmıştır? Sanmıyorum. Bana kalırsa, ortadan kalkmıştır. Ortalıkta, çatışmaktan, eziş-mekten başka şey düşünmeyen iki yaratık kalmıştır.

Bu 'av-avcı' ilişkisi de, baştan beri, masalların -ister kapalı ister açık- sürekli konularından biri oldu" (Karasu, 1999: 224).

Klasik masallarda insan hayvanı yendikten sonra bunun üzerine düşünmez, hayvanı yenmiş olmasının sonucunda bir ödüle kavuşur: Bu, kimi zaman yüksek bir mertebe kazanma kimi zaman da bir kurtarıcı rolünü oynamadır. Karasu'nun aynı anda anlattığı, farklı çerçevelerle birbirini izleyen iki masalındaki insan ve hayvan arasındaki ilişkide, av sonrasında insanın, Karasu'nun deyişiyle kişioğlunun düşünmesi, düşüncenin tüm bir masalın başat bir figür gibi olması, klasik masaldaki karakterin, hayvanı avladıktan sonra ödül ya da kurtarıcı rolünü askıya alır, bu rolü pasifize eder; bu şekilde insanın yerini eylemleri üzerine düşünen "özne" alır. Eyleyen olarak insan klasik masalda eyleminin sonucunda bir şeye kavuşur, Karasu'nun masalındaysa eylemin kendisi kavuşup kavuşmama ya da kimin neyle karşılaştığı üzerine düşünce üretmekle düşünen insanı, özneye çevirir: " 'İkimiz de ölmüş olmalıyız,' diyor balıkçı, ya da kendini hâlâ balıkçı sanan bir düşünce; 'balığın ağırlığı üstümden kalkmadı; oysa uçar gibiyiz…" (Karasu, 1999: 24).

İnsan ve hayvan arasındaki ilişkide ödülün düşünceye, insanın özneye düşünmesine paralel bir başka durum balıkçı ve orfinozda görülür. Orfinozun balıkçının kendisini yukarı çekerken elini uzatması sebebiyle dirseğine kadar balık tarafından yutulan koluyla bir insan-balık birleşimi canlı ortaya çıkar: "Balıkçı, hanidir, suyun içinde mi dışında mı, yüzünde mi dibinde mi, bilemez olmuş. Bir ad arıyor; belki kendine, belki balığa, belki de ikisinin oluşturduğu yeni yaratığa. Aynalar var sanki çevresinde, durmadan çoğalan; bakıyor, görüyor, baktıkça daha çoğunu görüyor; eşini bugüne dek görmediği bir, yüz, bin yaratık görüyor" (Karasu, 1999: 23-24). Masallardaki olağanüstü hayvanların yerini burada balıkçı ve orfinoz, orfinozun balıkçının kolunu ısırarak orada kalmasıyla insan ve hayvan birleşimi bir varlık alır. Klasik masaldaki bu olağanüstü varlık, Karasu'nun masalında olağan bir hale dönüşür, çünkü balıkçının orfinozu sandalına çekerken kolunu kaptırmış hali, bir ihtimal olarak oldukça rasyoneldir. Bu durum, masaldaki dilin sanıyorum, belki, sanki ifadeleriyle beslenen muğlaklığıyla da paralellik gösterir. Bu şekilde kurulmuş söylem, ihtimallerin çokluğunu, dahası anlamın da çokluğunu taşır ki bu da aynı anda akan iki masal ve onları bir bütün olarak alan tek masalla söylemsel ve yapısal düzlemdeki değişimi sağlar. Diğer taraftan mücadele yerine eşitlik de söylemsel ve yapısal düzlemdeki bu değişimle mümkün hale gelir. Nitekim bu form

Karasu'nun özellikle vurguladığı bir anlatı biçiminin de örneğidir: "Doğunun yerleşegelmiş anlatı biçimlerinden biri (kutu kutu içinde, çerçeve ve çerçeve içinde anlatış) beni oldum olası düşündürmüş, kışkırtmıştır" (Karasu, 1999: 224).

Hayvan ve insan arasındaki vahşi ve vahşi olmayan ilişkisindeki karşıtlık burada ortadan kaldırılır, çünkü insan ve hayvan birleşir. Bu birleşme masallardaki gibi değil, ava çıkan balıkçının avladığı avına yakalanmasıyla sağlanmıştır. Klasik masalardaki iyi-kötü karşıtlığı gibi doğa ve medeniyet, vahşi ve vahşi olmayan şeklindeki tüm karşıtlıklar bu şekilde tersyüz edilmiş olur.

Masalın kolektif hafızayı oluşturan simgelerle beslenen yapısı Karasu'da ihtimallerin çokluğuna dönüşür. Nitekim *Avından El Alan* masalında hem balıkçı ve orfinozun hem de bey, ve parsın masallarının birlikte akması da bu çokluğu sağlayan unsurların başında gelir. İki masal aynı anda birlikte akmaya devam ederler. Balıkçı ve orfinoz masalına bir süre sonra havadaki martı, bey, pars ve yılan masalına ise at katılır. Böylece masaldaki hayvanlar orfinoz, martı, at, pars, karaca ve yılan olarak artarak devam eder. Bu artışta orfinoz ve martının klasik masallarda çok rastlanan hayvanlar olmadığı ama at, karaca, pars ve yılanın ise klasik masallarda, özelikle hayvan masallarında en çok rastlananlar olduklarına dikkat çekmek gerekir. Çok bilinen ile az bilinenin yan yana getirilmesi, klasik masal ile Karasu'nun kendi masalını birleştiren bir köprüye dönüşmüştür.

Jameson'ın türler arasındaki ilişkilerde dünya ve dünya-lık arasında kurduğu ilişkiyi hatırlarsak Karasu'nun masalına bu şekilde yaklaşarak onun edebiyatında farklı anlatı formlarının birbiriyle kurduğu diyaloğu da görebiliriz. Nitekim eleştirmenlerin dikkat çektiği noktalardan biri, Karasu'nun metinlerindeki yer değiştirmeler ve görselliktir. *Avından El Alan*'da, deniz hem balıkçıyı hem de balığı sahiplenen bir dünyadır, bu dünya tıpkı anne karnı gibi onları sarıp sarmalar, ancak bilinmezliği ve derinliğiyle tekinsiz bir durumu da vardır. Fakat hem balık hem de balıkçı birbirleriyle av aracılığıyla kenetlendiklerinde deniz, bir düşüncenin, tecrübe edilen bir eylemin düşüncesinin yuvasına dönüşür, dünya-lık halini alır. Teknik olarak dünya ile, popüler olarak dünya böylece birleşir. Nitekim masalda balıkçı ve beyin masalıyla birlikte bir de Acun Ağacı görünür. O da birbiriyle aynı anda akan iki masal gibi farklı bir sahnede ortaya çıkar ve dünya ile dünya-lık'ın birleşmesini sembolize eder:

> Ulu Ağaç, Acun Ağacı, ortadireğidir evrenin. Krallar, altında durur bu ağacın, bakraçlarındaki kutsal sularla dibini sularla. Aslanları, parslanları, kollarıyla böğürleri arasında, suyunu çıkarırcasına sıkar, tek elleriyle boğazlarının son soluğunu keserler; kimi zaman çenelerinden, kimi zaman da art ayaklarından tuttukları gibi ikiye ayırırlar canavarları, bacaklarına sarılan yılanı ensesinden tutup boğarlar. Dünya onlarındır, güçlerini Ağaçtan alırlar (Karasu, 1999: 21).

3. Deniz, düş ve korku

Balıkçının dünya ve dünya-lık'ı denizde birleştirmesi, denize başka bir anlam daha yükler: Olacaklar üzerine düşünen özne, ona baktığında başka anlamlar da görmeye, düşünmeye başlar. Burada bunun karşılığı ölüm olur.

Usta masalcıların masalın başında söylediği, kendi hayatından kesitleri de anlattığı masaldaki tekerlemeye ek olarak anlatılan 'düş'ler de vardır: Bu tekerlemelerden, mantık kayıtlarını hiçe sayan 'yalanlama' niteliğinde olanlarla korkulu düşlere çalan maceraları anlatanlar karagöz, orta oyunu türleriyle ortaklaşa kullanılan gereçlerdir; bazı örneklerinde, sonunda 'düş' diye açıklandıkları olur (Boratav, 1969: 83).

Balıkçı masalda "uykunun düşlerindedir." Orfinoz onu denizin karanlıklarına sürükleyip bir kayanın önüne getirir, kayadan sızan çatlaktan içeri girmelerini söyler, ancak balıkçı hazır olmadığını, "Karanlıklar Sultanını"ndan uzak duracağını söyler. Benzer bir şekilde balıkçının masaldaki anımsaması da düş gibidir: Çocukken bir yılanı yakaladığını, onu öldürmediği ve onunla dost olduklarını hatırlar. Balıkçının denizdeki düşünceleri ardı ardına çağrışımları getirir. Düşler, anımsamalar, bunların ortaya koyduğu korkular. Balıkçının düşünde balıkla birlikte deniz dibine inmesi, mitlerde ölüler diyarına gidilmesinde olduğu gibi, kolektif hafızayı temsil eder bir şekilde çağrışımlara açılır. Başlı başına masalın isminin *Avından El Alan* olması bile bu çağrışımı destekler niteliktedir. Kimin av olduğu, kimin avlandığı hep belirsiz kalacak ancak avın kendisinden yola çıkan tüm çağrışımlar Karasu'nun masalına dağılacaktır. Böylece birbiri içine girmiş iki masal ve bu iki masalı bütünleyen tek bir masal olarak anlatı, yapısal düzlemde birinden diğerine hareket eden bir form kazanır. Kutu kutu anlatılar birbiriyle bağlantılandırılır, ayrıca her kutuda söylemsel düzlemdeki değişikliklerle göstergesel düzlemler, yeni anlam düzlemleri yaratır. Bilindik göstergeler av ve avcının mücadelesinde olduğu gibi tersyüz edilerek eşitliğe gönderme yapar hale getirilir.

Klasik masalların sonundaki tekerleme bölümünde, "gökten üç elma düşüp" yenmek için bırakılması gibi, balıkçının kahveye gidip oturduğunda kimsenin kolundaki balığı fark etmemesinde, masalını anlatıp gerisini dinleyenlere bırakan bir masalcının tavrı ortaya çıkar, üstelik de bunu bir kahvehanede yapar. "Atılan zokayı güçlük çıkarmadan yutacak, sonra da bütün gücüyle misinaya asılıp balıkçıyı terletecek olan orfinoz bir süre sonra yenilecek, sandala alınırken de balıkçının kolunu" (Karasu, 1999: 17) ve "Gerekir ki, sandala çekilirken balıkçının kolunu" (Karasu ,1999: 18). Her iki alıntı da görüleceği gibi balıkçının kolunu ifadesinden sonra cümle herhangi bir noktalama işareti kullanılmaksızın bırakılmış, bir sonraki paragrafa geçilmiştir. Klasik masalların sonundaki elma ve yeme söylemi, böylece balıkçının kolu ve bu kolun bir balık tarafından yenmesine dönüşür. Burada masal boyunca aklımıza gelen bir balık ile bir insanın mücadelesini anlatan dünyanın en meşhur anlatılarından birini, *Moby Dick* (1851) romanını hatırlamalıyız.

Moby Dick'te Kaptan Ahab'ın kolunu kapan beyaz balina peşindeki tutkulu macerası, Karasu'nun masalının çağrışımlarından biridir. Yine, Karasu'nun çevirisini de (İleri, 2007: 263-266) yaptığı William Faulkner'ın *Ayı* (1942) hikâyesi de bu çağrışımları taşır. Orada da Big Ben adlı ayının peşindeki bir çocuk ve onun av macerası vardır. Masaldaki bir diğer gönderme ise *Dede Korkut Hikâyeleri*'nedir. *Dede Korkut Hikâyeleri'*nde "bir çocuk baş kesip kan dökmezse ad konulmaz. Yine Pertev Naili Boratav, eski Türklerde yeni doğan erkek çocuğuna hiç ad verilmediğini ya da geçici bir ad verildiğini belirtir" (Boratav, 1973: 107). Karasu'nun masalında, beyin parsı avlamasına dair olanda şöyle bir sahne çizilir:

"Çocuk ilk avını getirip büyüklerinin önüne bırakıyor. Gözleri yerde, bekliyor. Oymak dedesi hayvanı yarıyor, kanından alıp çocuğun dokuz yerine sürüyor, usta elleriyle sağ bacağın en güzel kemiğini sıyırıp çocuğun elini veriyor, 'bundan böyle herkes seni şimdi vereceğim adla anacak,' diyor. 'Adın…' O sırada gök gürlüyor uzun uzun. Çocuk adsız kalıyor "(Karasu, 1999: 23).

Ancak görüldüğü gibi yapısal düzlemde klasik masal devam ederken avını getiren çocuğun adını alamaması, söylemsel düzlemde bir değişime sebep olur. Nitekim sonrasında bu adsız kalma durumuyla balıkçının bir adı olup olmadığını, kolundaki balık ile birlikte başka bir varlığa dönüşmüşken adı olup olmadığı üzerine düşünmesi de bunu destekler niteliktedir. Klasik masal, söylemsel düzlemindeki bir küçük değişimle modern hikâyenin söylemine taşınır.

Burada dikkati çeken bir başka unsur dokuz sayısıdır. Bu sayının: Türk mitolojisinde ve kültüründe önemli bir yeri vardır. Yedi gök küresinin ve sabit yıldızları kapsayan 'göğün üst kemerinin ötesinde olan en yüksek, dokuzuncu cennetle bağlantılı' olduğu ileri sürülür (Schimmel 2000: 179). Türkçe ve Farsça kitaplarda çokça geçen "nüh sipihr" (dokuz gök) inancı, 'kadim kozmik bölgelerin [1. Yukarı dünya, 2. Orta dünya, 3. Aşağıdaki dünya] üç katına çıkarılması" sonucu doğmuş olabileceği gibi 'kozmik ağacın dokuz dalı'ndan da kaynaklanabilir. Yaratılış destanına göre, Tanrı, dokuz dallı bir ağaç ve bu ağacın her dalının altında bir insan yaratır. Yedi kat gökten sonra gelen Arş ve Kürsî de birer kuşatıcı kat sayılarak, göklerin dokuz kat olduğuna inanılır. Şamanların, âyinlerde dokuz kat göğe çıkıp, dokuz katı da dolaşarak tekrar indikleri söylenir (Durbilmez, 2007: 185).

Böylece Karasu'nun masalındaki Acun Ağacı da anlam kazanır. "Evrenin ortasındaki Ulu Ağaç, Acun Ağacı, ortadireğidir evrenin" (Karasu, 1999: 21), "Gökyüzü, yeryüzü, sualtı bir araya gelmiş gibi, bu Ulu Ağaçta. Evrenin tüm olmuşlar sanki. Balıkçı biliyor ki balık kendisine yapışık; aşağıda yayılır gördüğü ise denizdir" (Karasu, 1999: 25) ve "Ölüp yok olan, ölülere karışan, yerin, suyun altına inip onlardan salık alan, gökyüzüne, onun da ötesine çıkıp ışığı, aydınlığı, bilgeliği oradan, çiçek derer gibi, yanına alıp gövdesinin dağılmış parçalarını yeniden bir araya getirerek, tazelenip yeniden doğmuş gibi yeryüzüne dönerek insan arasına karışandır ki bilinecek her şeyi bilir" (Karasu, 1999: 25). Evrenin katları, yaradılışı, göğe çıkıp inme motifleri Karasu'nun masalına söylem düzleminde değişerek girer.

Tazelenip yeniden doğmak, klasik masallarda çok rastlanan "biçim değiştirme"nin masaldaki ikinci masal olan bey ve pars arasındaki masalda görünümüyle desteklenir. Bu masalda karaca, genç bir delikanlıdır aslında: "Karaca birden taş gibi durdu kaldı. Dünyalar çarpıştı delice hızları içinde. Boynu kırılıp yüzü gözü kan içinde kalan Beyi gözyaşlarıyla diriltmeğe çalışan uzun saçlı, uzun parmaklı; güzeller güzeli delikanlının yok oluvermiş bir karacanın yerinde durmakta olduğunu kim anlayabilir, kim bilebilir bundan böyle?" (Karasu,1999: 26). Masalın bu kısmında bir satır koyu harflerle, bir satır italik harflerle şeklinde iki masal aynı anda yazılır. Bunlardan biri kanatlı atın diğeri de tekboynuzun masalıdır: Böylece Karasu, Doğunun anlatı geleneğinde hoşlandığını söylediği ve masalın tamamına hâkim olan "kutu kutu" anlatıya bu kez kutu içinde kutu ekler. Buradaki kanatlı at, karacanın üzerinde kanatlarını açmış, tekboynuz ise kandırılarak avlanmıştır. Kanatlı At, yani Pegasus'un Türk Mitolojisindeki karşılığı Tulpar'dır ve yiğit kişilerin yanında yer alır. Tekboynuz da mitolojik

bir kahramandır. Masalın son kısmına geçmeden hemen öncesinde verilen bu bir paragraftaki iki masalın da atlarla ilgili olmasında Karasu bizi başka bir gösterge düzlemine götürür. "Kilin, Türk ve Altay mitolojisinde yer alan boynuzlu attır. Çoğu zaman tek boynuzlu olarak tasvir edilir. Boynuz gücü simgeler. Sözcük, güç ve toprak, çamur anlamlarını taşır. Moğolca Hilen/Kiling, Kalmukça Kileng sözcüğü korku anlamına gelir" (Karakurt, 2011: 133). Tekboynuzun kandırılarak avlanması ve isminin anlamlarından birinin korku olmasına paralel bir şekilde masal da başladığı yere deniz geri dönecek ve korkuyla bitecektir.

Masalda birlikte akan iki masalı birbirine bağlayan ise yılandır. Yılan, bir masaldan diğerine hareket eder gibi hem beyin hem balıkçının hayatındadır. Balıkçının ve beyin avla kurdukları ilişkide yılan da bu değişimi simgeler bir varlık olarak görünür: "Mısır mitolojisine göre Güneş Tanrısı Re, her gün ölü olarak on iki saatlik yer altı yolculuğuna çıkar, yedinci saatte karanlıklar ve soğuklar diyarına gelir. Burada, beş başlı, geniş bir yılan yatmakta ve kıvrımlarıyla yenileyici Kheperi'yi sarmaktadõr. On ikinci saatte Kheperi, kendisini Re'ye bağlar. Re, Kheperi'ye dönüşerek yeniden yaşamaya başlar" (Şimşek, 2019:14).

Tazelenmeler, biçim değiştirmeler sonunda denizle birleşir. Denizin bir ruh halini yansıtan dünya-lık hali, bu çağrışımların beslendiği bir yere dönüştüğünde, kahramanların tutkularını da taşıyan, çağrışımlar ve anlatıyı yutmaya hazır bir duruma geçer. Balıkçının ve masaldaki diğer kahraman beyin tutkulu kişilikler olduğu, bir "sevi"nin peşinde oldukları, masalda birkaç kez yinelenir. "Balıkçı misinaya asılıyor, eli kan içinde artık. Balığın güzelliğini seziyor. Gönlünde bir şeyler oluyor.", "Bey gürzüne dayanıp bakıyor. Parsın kafası kanlar içinde. Bey bu parsı sevemezdi ki… Sevmiş olamazdı hiç…" (Karasu, 1999:18). Tutku, klasik masalda da kahramanın önemli bir parçasıdır. Kahraman, yapıp ettiklerini bu duyguyla gerçekleştirir, masaldaki macerada aslında onun en büyük yardımcısı da bu tutku olur. Tabii tutku ve macera için çıkılan yolda korku da ona eşlik eder. Karasu'nun masalında da balıkçı ve bey avlanmalarından sonraki düşünceleriyle kendi içlerinde bir yola çıkarlar. Klasik masalın yolculuğu böylece psikolojiye dönüşür; yolun, yolculuğun, serüvenin, maceranın fiziksel mesafesi yerini psikolojik mesafeye bırakır. Bu şekilde gösterge düzlemi de tamamen değişmiş olur.

Sonuç

Bilge Karasu'nun *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nde yazdıklarına "masal" adını vermesi üzerine birçok fikir ileri sürüldü. Bu fikirlerde dikkati çeken masalın, eski bir form olarak onun yazdıklarında sonradan *Kısmet Büfes*i'nde (1982) yaptığı gibi "metin" olarak adlandırdıkları ile arasında bir koşutluk olduğu ise genellikle kabul gören bir görüştür (İleri, 2007). Benim burada yapmaya çalıştığım Karasu'nun masalını okuma için yeni bir bakış sunmaktır.

Jameson'ın tür kavramı için, romans üzerine yaptığı çalışmada, romanslar ve masallar için karşıtlıklar ve karakterlere odaklanan araştırmalar yerine karakterleri bir eyleyen olarak düşünmek ve bu eylemde ruh halini, kahramanın dünyayı algılayışındaki farklılıkları göz önünde bulundurması noktasından yola çıktığımızda bir türün başka türler içinde yaşamaya devam etmesinin izlerini sürmeyi başarabiliriz. Klasik masalın yenideki varlığının izini

sürerken ele alınan tekilliğini de gözden kaçırmamak gerekir. Aksi halde Jameson'ın bizi uyardığı karşıtlığın esiri durumuna düşeriz. Bu şekilde eskinin yeni içindeki tezahürlerini bir metinler silsilesi halinde incelemek ve bunu tarihselleştirmek başlı başına bir araştırma konusu olarak duruyor.

Karasu'nun *Avından El Alan* masalında, klasik masala ait birçok unsur kendi varlıklarını devam ettirirler. Fakat bu devam ettirmede masal, arkaik birçok anlatıya göndermeler yapan bir çağrışım alanına dönüşür. Bu çağrışımlara dil, belirli olmaktan ısrarla kaçan ifade kalıplarıyla eşlik eder. Karasu'nun, sadece bu masalında değil genel olarak edebiyatında halk ağzında kullanılan kürtün, sevi, ilenç, corum gibi kelimelerle bir dil kurduğu da burada hatırlanmalıdır. Bu şekilde masalda hem aynı anda iki masal birlikte akar hem de o masallar üzerine düşünen anlatıcının sesi, yazıya dökülür. Yazdığına doğrudan masal adını vermesi, klasik masalın unsurlarını kullanarak onu değiştiren, dönüştüren bir yapı kurması Karasu'nun masalını kendinden önce gelen masalcıların anlatısına ekleyen bir kurgu oluşturmasını da mümkün kılmıştır.

Not

1 Bu noktada Karasu'nun, halk edebiyatı, masallar, folklor çalışmalarıyla bilinen Pertev Naili Boratav'ın "Halk Edebiyatı Üzerine Öndeyiş", "Halk Şiiri" ve "Aşık Edebiyatı" makalelerini de çevirdiği hatırlanmalıdır. (İleri 2007: 263-266)

Kaynaklar

Akatlı, F. ve Sökmen M.G (1997). *Bilge Karasu aramızda*. İstanbul:, Metis.

Boratav, P. N. (1973). *100 soruda Türk folkloru*. Ankara: Gerçek.

Boratav, P. N. (1969). *100 soruda Türk halk edebiyatı*. Ankara: Gerçek.

Durbilmez, B (2007). Kırım Türk halk anlatılarında sayı simgeciliği. *Milli Folklor.* 76: 177-190.

İleri, C (2007). *Yazının da yırtılıverdiği yer*. İstanbul: Metis.

Jameson, F (2008). *Modernizm ideolojisi*. İstanbul: Metis.

Karasu, B. (1999). *Göçmüş kediler bahçesi*. İstanbul.

Karasu, B. (2017). *Susanlar*. İstanbul: Metis.

Şimşek, E (2019). Türk kültüründe yılan ve yılan kale (Ceyhan/Adana) anlatıları üzerine değerlendirmeler. *AKRA Kültür ve Sanat Dergisi*. 19, 13-33.

Elektronik kaynaklar

Karakurt, D. *Türk söylence sözlüğü*. Erişim Tarihi: 10.06.2020.

https://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:TurkSoylenceSozlugu.pdf

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):15-28
DOI: 10.22559/folklor.1405

Research Article / Araştırma Makalesi

Yedi Düvelden Yedi Başa Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boyda Mimetik Arzu**

The Seven Great Powers to Seven Head: The Mimetic Desire in the Narrative of Salur Kazan Kills the Seven Headed Dragon

M. Emir İlhan*

Öz

Bu çalışmada Salur Kazan'ın ejderhayı öldürmesinin yer aldığı anlatıya/destana, René Girard'ın mimetik arzu kavramı doğrultusunda yaklaşılmaktır. Girard'ın mimetik arzu kavramı Dede Korkut Kitabı'nın muhtevasını çözümlemek için kullanılmıştır. Girard'ın yapısalcı görünen kuramsal yaklaşımı sadece metne uygulanmakla kalmamış, söz konusu hikâyenin getirdiği örüntü kültürel ve tarihi nitel olgularla yorumlamaya çalışılmıştır. Metin çözümlemesine ek olarak yapılan tarihi ve kültürel referanslar ile edebiyat-kültür-tarih görüngesinden halkbilimsel bir yaklaşım denenmiştir. Aras ve Kars Kalesi'nin alınması ile başlayan anlatma bir av macerasıyla devam etmektedir. Beyleriyle sürek avına çıkan Salur Kazan bir süre sonra tek başına ava çıkmak ister. Tek başına çıktığı avda karanlık bastırana kadar av bulamaz. Ellerini açıp yurduna avsız dönmemek için Allah'a dua eder. Duası kabul olur ve karşısına bir ejderha çıkar. Ejderhayla olan mücadelesi ve mücadele sonundaki kutlamayla hikâye son bulur. Hikâye dua ile karşılaşacağı

Geliş tarihi (Received): 17.08.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 22.11.2020

* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. emirilhan@akdeniz.edu.tr, ORCİD 0000-0002-7576-9477 / **CC BY**

ejderhayı çağıran Salur Kazan'ın yolculuğu ve macerasının sadece bir destani yiğitleme olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Mimetik çözümlemeden hareketle yaklaşılacak olursa ejderhada mimetikleşmiş olan güç, kudret, liderlik ve düşmana korku salmadır. Salur Kazan'ın mimetik bir arzuyla ejderhada temsil olanlara sahip olma arzusunu taşıdığı başka bir ifadeyle Salur Kazan temsilinde hikâyeyi anlatanların mimetik bir arzu sonucu ejderha ile karşılaşmak ve onu öldürmek istediği iddia edilmiştir. Salur Kazan'ı ejderhayla karşılaştıran sınanma arzusu ve onu öldürmeyi isteyen arzu, ejderha özelinde bir taklitle var olmaktadır. Aslında arzu ejderha olmaktır, ejderhayla ejderhanın sahip olduğu güç, kudret ve hükümranlığa kavuşmaktır. Savaşma üzerinden kurulan bu taklit ilişkisinin uyaranı ve/veya düşmanı ejderha gibi görünür. Ancak iddia edilmiştir ki ejderha Salur Kazan'da veya onun temsilinde söz konusu anlatıyı inşa edenlerin ve aktaranların doğal uyaranı olduğudur.

Anahtar sözcükler: *mimesis, Salur Kazan, mimetik arzu, ejderha, savaşçılık*

Abstract

In this study the narrative/epic/story of Salur Kazan killing the dragon is approached through René Girard's concept of mimetic desire. The narrative, which started with the capture of Aras and Kars Castles, continues with a hunting adventure. Salur Kazan, who goes on a battle together with his governors, wants to hunt alone after a while. He, alone, cannot find a prey until the darkness falls. He prays to God not to return to his homeland without hunting. His prayer is fulfilled, and a dragon appears before him. The story ends with the fight against the dragon and a celebration. The story shows that the journey and adventure of Salur Kazan, who summons the dragon he will encounter with pray, cannot be considered just as an epic prowess. Through mimetic analysis, it is noted that the mimetic power of the dragon is force, leadership, and the spread of fear. Salur Kazan has the desire to have those represented in the dragon with a mimetic desire, in other words, in the representation of Salur Kazan, it is claimed that the story/storytellers wanted to meet the dragon and kill him as a result of mimetic desire. The desire to be tested which caused Salur Kazan to encounter the dragon and the desire to kill him come into existence with an imitation of the dragon. In fact, the desire is to be (like) the dragon, to attain the dragon and the power, force, and dominance possessed by the dragon. It seems like that the stimulus and/or enemy of this imitation relationship which is based on warfare is the dragon. However, it is claimed that the dragon is the natural stimulus of those who construct and transmit the narrative in Salur Kazan or its representation.

Keywords: *mimesis, Salur Kazan, mimetic desire, dragon, bellicosity*

Extended summary

The mimetic dimension of Salur Kazan's encounter and collision with the dragon, which is described together with the hunting adventure, was tried to be interpreted following the folklore, culture, and history acquis. The story of "Salur Kazan killing the seven-headed dragon" is based on the telling in the TTG (Turkmen - Turkmen Sahra - Gonbad) manuscript, which has made a place for itself in the written history of Turkish literature and Book of Dede Korkut a long time ago. It is clear that the narrative of encountering and fighting the dragon in TTG is a famous narrative, from the times of creation to the times when the narrative was snagged and diversified and when it touched transcript, it was enriched, updated, and thus temporalized in every age. In addition to being an indicator of continuity in terms of belonging and representation of the narrative content, it also shows that the consciousness of history continues with observant social and cultural processes. In other words, the Turks did not stop fighting dragons, seeking leaders to fight the dragon, and establishing its narrative.

Salur Kazan's story with the dragon has been analysed based on René Girard's concept of mimetic relationship. Aristotle has basically given a narrower meaning to mimesis. But René Girard has created an unlimited field of interpretation ethologically and ethnologically. Therefore, it is obvious that the comparison to be made will draw a borderless interpretation field. It will be apparent that he holds their prowess in an infinite bond in terms of ethnological and folkloric analysis. It would be appropriate to concentrate on the imitation-connection level of Salur Kazan's narrative of killing the dragon.

Salur Kazan is one of the most frequently mentioned names as a self-realized hero, as seen in the Dresden and Vatican transcript. Whether mediating or not, the hero seeks its realization. For this, he finds himself endangered, even, or unwillingly. However, the metaphysical relations that allow the mediating hero to realize himself, in other words, mimetic desires are established. This is what makes the narrative of meeting Salur Kazan and the dragon in the TTG transcript special. The strongest mimesis that allows the hero to realize himself is met with the strongest desire; it is the dragon. It is clear that there is an ancient reason why Salur Kazan's mimetic relationship with the dragon is great. There are five important stages of the narration process that constitutes the mimetic desire of Salur Kazan. 1- Salur Kazan goes on a constant hunt. 2- The separation of Salur Kazan from the continuous hunt. 3- Salur Kazan sees the dragon. 4- Salur Kazan defeats the dragon. 5- The Salur Kazan skinning the dragon to make objects and a tent.

It can be stated as a result of the data and analysis that the important thing is that the dragon is an object of desire. It is clear that the narrative was not written down before the end of the eighteenth century. Looking at this history, it makes sense that this narrative was completed with such a result. The ontological distance between Dragon and Salur Kazan is so obvious that desire is growing. As desire increases, so does violence. While waiting for the hero on the road to awakening or mature, the narrative becomes a pure manifestation of mimetic desire.

War against the dragon is a great mimetic desire. The dragon expresses great power and might. It is the desire to have all the things that the dragon in Salur Kazan has; It is an emulation of the reunion with the power of a dragon to those who were previously lost. When we adapt René Girard's "mimetic desire" to the narrative, we are faced with an unlimited self-acceptance and appropriation situation of Salur Kazan. In this story in which Salur Kazan killed the dragon, appropriation, self-taking, seisin completes itself with the dragon. Moreover, he took parts from the dragon and made a canopy for his tent. Even though Salur Kazan frequently mentions the repetition of "I did not brag, I did not say" in Book of Dede Korkut, Şeçere-i Türki (Genealogy of the Turks), and in many narratives, it is not plagued by the bravery and collisions that can be modest. It is not possible to have humble desires. Time and place are not mimetic periods that can be a hero in their own right. As mentioned above, mimesis is great, desire is as great. Despite the dimensions of the mimetic desire, aside Salur Kazan, even the narration and the narrator have no intention of narrowing the adventure.

Giriş[1]

2018-2019 yılları edebiyat tarihi ve Türk tarihi için çok önemli yıllar olmuştur. Dresden ve Vatikan'dan sonra yeni bir Dede Korkut yazması 2018 yılının Aralık ayında Tahran'da Veli Muhammed Hoca tarafından bulunup bilim âlemi haberdar edilmiş ve 2019 yılında Türkiye, Azerbaycan ve İran'da bu yazmanın içeriği yayımlanmaya başlamıştır. Araştırmacılar söz konusu yeni yazmayı Türkmen-Türkmensahra-Günbed nüshası gibi isimlerle adlandırmışlardır. Yirmi dört soylama ve bir boy[2] ihtiva eden bu yazma büyük bir heyecan yaratmış, Dede Korkut Kitabı'nın mevcut yazmalarından daha fazla yazmanın mevcut olması gerektiği tespitlerini doğrulamış ve Dede Korkut Kitabı tarihinin tamamlanmamış olduğunu da göstermiştir.

Bu çalışmada Türkmen veya Türkmensahra veya Günbed olarak adlandırılan nüsha hakkında geniş bir tafsilata girişilmeyecek olup Salur Kazan'ın av macerasıyla birlikte anlatılan ejderhayla karşılaşıp çarpışmasının mimetik boyutu halkbiliminin, kültürün ve tarihin müktesebatı doğrultusunda yorumlanmaya çalışılacaktır.

Şüphesiz Dede Korkut Kitabı'nın (DKK) heyecan yaratan Türkmen-Türkmensahra-Günbed yazması kendisini birçok sözlü ve yazılı tarihi kaynakla müjdelemişti. Yeni nüsha Dresden ve Vatikan nüshalarından daha yakın tarihli bir nüsha olsa da daha eski bir nüshanın bir yerlerde, bir kişide, tarihin zamanla örttüğü bir perdenin altından çıkacağı inancını güçlendirdi. Bir yerlere kapanmış veya birilerinde kapalı kalmış DKK'nin derinlerine halâ ulaşılamamış olsa da bulunan her yeni bilgi anlatının kültürel, edebi ve tarihi unsurlarının bir örüntüye sahip olduğunu başka bir ifadeyle neredeyse sabit bir temel üzerinden birbirini takip eden muhteva ve mekanizmalarla yol almış olduğunu göstermektedir. Bu yüzden sadece yeni nüsha üzerinden yapılacak bazı yargılar önceki nüshaları da kapsayacaktır.

Türkmen-Türkmensahra-Günbed (TTG)[3] yazması

Esasında elektrik mühendisi olan Veli Muhammet Hoca (Velimet Hoca) babasının vasiyeti ve mirası üzerine eski, tarihi ve kıymetli eserleri toplamayı kendine vazife edinmiş, İran'da yaşayan Günbed'li bir koleksiyoncudur. Velimet Hoca 2018 yılının Aralık ayının ortasında sahibinin S.Rabiî olduğu Hüner kitabevine uğrar. İçeri giren ve sonradan Kaçar hanedanından olduğu anlaşılan bir kişiden S.Rabiî'nin eserin kıymetine dair fikrinin olmaması, esere yoğun bir ilgi göstermemesi ancak kendisine tavsiye etmesi üzerine kitabı satın alır. Tanıdığı bazı araştırmacılara yazmayı gösterir ancak önemli bir eser olmadığı cevabını alınca metnin taşınabilir belge biçimini (pdf) birçok bilim insanına yollar bunlar arasında aile dostu Şahruz Ak Atabay (Shahrouz Aghatabi) ve Yusuf Azmun da bulunmaktadır. Daha sonra 2019 yılının Mart ayında Kazakistan'ta Metin Ekici ile karşılaşır. Velimet Hoca Metin Ekici'ye söz konusu nüshanın bir fotokopisini gösterir. Ekici nüshanın pdf dosyasını edinir. Özellikle Türkiye'deki bilim camiasının eser hakkında etraflıca ilk bilgi sahibi olması bu vesileyle olur. Bahsedilen üç karşılaşma da bugün TTG yazması hakkında çalışmalarını yayınlamış ve ardından diğer bilim insanları da nüsha üzerine görüşlerini yayınlamıştır ve yayınlamaya devam etmektedir.[4]

TTG nüshası 31 yapraktan ve 61/62 sayfadan oluşmaktadır. İçinde yirmi dört civarında[5] soy ve bir boy yer almaktadır (Azmun, 2019; Ekici, 2019). Bilindiği üzere Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshası bir mukaddime ve on iki boy, Vatikan nüshası da bir mukaddime ve altı boy ihtiva etmektedir (Gökyay, 1973; Ergin, 2011). Çalışmamızın teması ve konusu içinde olan Salur Kazan, hangi nüsha olursa olsun DKK'deki en önemli kahramanların, kahramanlıkların, olay kişilerinin ve hikayelerin çatışma kurucusu ve çözücüsünün başında gelmektedir; Vatikan nüshasına adı[6] verilmiş olandır. Salur Kazan'ın bu öneminin gün yüzüne çıkan yeni nüshada da yer alması bu anlamda şaşırtıcı değildir.

Salur Kazan ve ejderha

Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürdüğü bir boyun yer aldığı TTG nüshasındaki anlatma esasında Türk edebiyatının ve DKK'nin yazılı tarihinde kendine çok önceden yer açmıştır. DKK'nin Kazılık Koca Oğlu Yegenek hikâyesinde/destanında/anlatmasında; Salur Kazan "ejderhalar ağzından adam alan Deli Evren" olarak adlandırılmış (Gökyay, 1973:100), DDK'nin Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı anlatmasında "…Kulağuzsuz yol başaran Kazan eridüm / Yedi başlu ejderhaya yetüp vardım / Heybetinden sol gözüm yaşardı / Hey gözüm, namerd gözüm muhannes gözüm / Bir yılandan ne var ki korhdun, dedüm / Anda dahı erem, begem deyü ögünmedüm / Ögünen erenleri hoş görmedim..."[7] (Gökyay, 1973:137) ifadelerinde ejderhayla karşılaşan Salur Kazan'la ilgili birden çok anlatının tesis edildiğini göstermektedir. Salur Kazan ve ejderha karşılaşması sadece DKK'nin yazılı mirasında değil Ebülgazi Bahadır Han'ın Türklerin Soykütüğü'nde de yer almıştır. Şecere-i Terakime'nin Salur Ögürcik Alp'ın atalarının, kardeşlerinin ve oğullarının zikrinde bir sualin ardından: "Ve yine Salur kazan Kayı Korkut Ata ile bir zamanda idi. Korkut Ata'nın Salur

Kazan Alp'ı methedip söylediği: Gökyüzünden inip geldi canlı yılan / Her insanı yutardı gördüğü zaman / Salur Kazan başını kesti vermeden aman / Alplar beyler gören var mı Kazan gibi" sözleri ile yer bulmuştur (Ebülgazi Bahadır Han, 1974: 84).

TTG'deki ejderhayla karşılaşma ve dövüşme anlatısının meşhur bir anlatma olduğu, yaratım vakitlerinden, anlatının budaklandığı ve çeşitlendiği ve de nüshalara değdiği vakitlere zenginleştiği, güncellendiği ve böylece her çağda zamansallaştığı ortadadır. Anlatı içeriğinin aidiyetlik ve temsiliyeti bakımından bir devamlılığa gösterge olmasının yanında, tarih bilincinin de müşabih sosyal ve kültürel işleyişlerle devam etmiş olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle Türkler ejderhalarla savaşmayı, ejderhayla savaşacak liderler aramayı, bunun anlatısını tesis etmeyi bırakmamıştır.

Tafsilatına geçmeden önce Salur Kazan'ın ejderhayla karşılaşması anlatısının özetine geçilebilir: "Salur Kazan'a bir gün serhat beylerinden bir ulak on bin düşmanın üstüne geldiği haberiyle gelir. Kazan kollarını kavuşturup otağına girer. Yirmi bin düşman denilince yerinden kımıldamaz, otuz bini duyunca hiçe sayar, kırk binde çekinmez, elli bin düşman geliyor denilince az bulur, altmış bini duyunca Allah'ı zikreder ama atına binmez, yetmiş binde kalkmaya yeltenmez, seksen bin denilince içi ürpermez, doksan bini duyunca zırhını giyer, yüz bin düşmanın geldiği haberi verilince ise abdestini alıp namazını kılar ve cenge doğru adımını atar. Komutanlarına görevlerini dağıtır, yedi gün yedi gece düşmanla savaşır. Yedi günün sonunda etrafına baktığında yalnız yedi düşmanın kaldığını fark edince galip geldiğini anlar ve Aras'la Kars Kalesi'ni almış olur. Salur Kazan bu savaş sonunda altı bey oğlunu kendisi gibi bey yapar. Bir kara yazın sıcak gününde üç yüz yiğidiyle av avlar kuş kuşlar. İkindi vakti kimsenin kendisiyle gelmemesini yalnız başına av avlamak istediğini söyler. Ancak karanlık basana kadar avlanamaz. Avsız dönmemek için el açıp dua eder. Dağın eteğinde yedi yerde meşale gibi yanan koyu dumanların tüttüğü bir ışık bulutu görür. Işık ve duman kümesine doğru yola koyulur. Bu sırada Salur Kazan'ın lalası da Kazan'ın bir başına ava gittiğini öğrenmiştir ve Kazan'ı bulmaya gider. Kazan ışık ve dumanın olduğu yere yaklaşınca gözünün seçemediğinin yedi başlı bir ejderha olduğunu fark eder. Salur Kazan'ın aklı başından gider ama yine de dövüşmeye niyetlenir. Tam o sırada lala da Kazan'a yetişmiştir. Kazan lalasına danışır. Lala arzu etmese de Kazan'ın savaşmasını salık vermek zorunda kalır. Kazan ejderhanın üzerine doğru giderken ejderhayı uyur bulur. Uyuyan birini öldürmenin hile olacağını söyleyip mertliğe sığdıramaz. Bir ok fırlatıp ejderhayı uyandırır. Ejderha uyanınca kuyruğunu savurur, dağı sarsar, ateşiyle yerleri yakar, bir nefes çekişiyle her şeyi sömürür. Ejderha nefesiyle Kazan'ı çekmeye başlar tam da o vakit Kazan'ın duasıyla büyük bir kaya peyda olur. Bu sayede ejderha tarafından yutulmaktan kurtulur. Bir süre kayanın arkasında kalır. Ardından seksen okunu hazırlayıp birer birer ejderhaya saplar. Ejderha can çekişmeye başlar. Kazan kılıcıyla ejderhanın üzerine yürüyüp ejderhanın yedi başını keser. Ejderhanın üstüne çıkıp bağdaş kurar ve oturur. Bayındır Han'a varıp ejderha derisinden yapılmış gölgeliği diker. Yedi gün yedi gece hanını ejderha gölgeliğinin altında konuk eder. Dede Korkut, "Kazan gibi bir koçak bir yiğit, bu dünyadan geldi geçti" der. (Ekici, 2019: 9-16; Shahgoli vd., 2019: 221-225 24a-31a).

Mimetik ilişki ve arzu

Mimesis kavramı çeşitli budaklarıyla kuramsallaşmış birçok yığına bölünmüştür. Kavramı Platon, Aristoteles, Tarde, Freud, Auerbach, Lacan, Girard vs. üzerine kafa yoranların her birinin kendi bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde bile çok karmaşıktır üstelik kavranması da güçtür. Aristoteles temel olarak daha dar bir anlam yüklemiş olsa da René Girard etolojik ve etnolojik[8] olarak sınırsız bir yorum alanı oluşturmuştur. Bu yüzden yapılacak karşılaştırmanın da sınır tanımaz bir yorum alanı çizeceği, etnolojik ve halkbilimsel çözümleme bakımından ıralarını sonsuz bir bağda tuttuğu belli olacaktır.

Girard'ın düşünce sisteminde mimesis-taklit hareket noktasını Platon'dan özellikle de Aristoteles'ten alır. Platon'un Devlet'inde sözle ilgili her yapıtın bir taklit, hikâye ve öykünme yoluyla doğaya yöneltilmiş olduğu, ethos ve pathos olarak söz sanatlarının canlandırılma zorunluluğu taşıdığı ancak hakikate hizmet etmediği, idealar yoluyla tasarlandığı bunun da sakıncalı olduğu konuşulur.[9] Aristoteles de şiiri öncelemek üzere anlatının mimetik bir yönelimin, mimetik bir ilişkinin sonucu olduğunu[10] diğer yandan şiir ve anlatı işini yapması gerekenlerin mimetik ilişkiyi en iyi kuracak olanlardır[11] diyerek kendinden kolayca geçenlerin uzak durmasına hükmeder. Aristoteles'in mimesis kavramında ayrımlar taklidin araçları, taklit edilen nesneler ve taklide eklenen yeni tarzlar veya diğer bir ifadeyle şekiller üzerinden belirlenir. Her ne kadar taklit dediğimiz şey bireysel bir mefhum gibi görünse de taklit kişinin değil büyük ölçüde eylemin taklididir. Bu ayrımı belirginleştirebilmek için kişilere dönük bireysel öykünmeye taklit; eylemlere dönük toplumsal öykünme biçimine mimesis kavramı teklif edilecektir.[12] Girard'ın mimesis anlayışında kişinin arzusunda ve öykünmesinde hep bir ötekisi bulunduğundan onun mimetik arzu kavramında böyle bir ayrımın düşünülmüş olmasına dahi ihtiyaç yoktur.

René Girard mimesis anlayışında taklidi, varlıkları birbirine yaklaştırma ilkesi üzerinden hareket noktasını olarak kurar. Kendinden gayrısı, başkası hem örnek hem biçim hem de rakip durumundadır. Bunun ardından Girard anahtar bir kavram olarak arzuyu kullanır. Kendisinden önce mimesis ile ilgili konuşmuşların bu iki kavramı, arzu ve taklidi ilişkilendirmekten imtina ettiklerini ifade eder. Ona göre arzu mimetik bir ilişki sonucu ortaya çıkar ve mimesis arzu olmadan gerçekleşmez. Arzularımız başka birine duyulan arzuya ve/veya onun arzusuna öykünmekten ortaya çıkar. Eğer bir anlatıda veya toplumda özne ve örnekleri arasındaki aşamalar yerinde inşa edilemezse taklit düşmanlığa[13] dönüşebilir (bkz. Girard, 1976; 2001, 2010).

Girard mimetik arzunun algılanmasının başlangıcı olarak başkalarına yapılan göndermeyi görür. Buna Heidegger'in başkalarını düşündüğü zaman hep kalabalığa gönderme yapmasını örnek olarak gösterir. Ancak mimetik arzunun algılanmasının başlangıç noktası olarak gösterdiği yerin yeterli olmadığını, mimetik arzu tanımının daha derinlerde aranması gerektiğini, hiçbir kural dışılık içermediğini vurgular. Mimetik arzuda doğal ile doğal olmayan arasındaki romantik ayrımı kabul etmez çünkü "doğal arzu yoktur ve her arzu başkalarından geçmektedir" (Girard, 2010: 46-7). Başka bir ifadeyle arzu nesneye duyulan bir arzu değildir, özneyle bir irtibata duyulan arzudur. Bu durumda arzu yokluktan veya pragmatik bir çözümlemede değil başkasıyla bağlantı düzeyinde aranmalıdır.[14]

Arzunun taklitçi tabiatı Girard tarafından "üçgen arzu" kavramıyla tasvir edilir. Üçgen eğretilemesinin bir köşesinde nesne, bir köşesinde arzulayan özne diğer köşesinde de arzunun dolayımlayıcısı yer alır. Girard son üçgen köşesini mimetik arzu-metafizik arzu-ötekine göre arzu olarak üç biçimde kullanmıştır (Girard, 2001: 23-59). Bir başkasıyla bağlantı düzeyinin belirlemiş olduğu mimetik ilişki "arzu-ele geçirme-temellük" (Girard akt. Koçak, 2001:13) yoluyla mimetik arzuya bürünür ve anlatıların varlığında kendini gösterir.[15] Bu anlamda Salur Kazan'ın ejderhayı öldürme anlatısının taklit-bağlantı düzeyine yoğunlaşmak artık yerinde olacaktır.

Ejderhada mimesis Kazan'da arzu

Salur Kazan Dresden ve Vatikan nüshalarında da görüldüğü gibi kendinin gerçekleştiricisi bir kahraman olarak ismi en sık geçen isimlerden biridir. Dolayımlayıcı olsun veya olmasın kahraman kendisini gerçekleştirmenin peşine düşer. Bunun için bile bile veya istemeyerek tehlikeye atmış halde bulur kendini. Ancak dolayımlayıcı kahramanın kendisini gerçekleştirmesine olanak sağlayan metafizik ilişkilere başka bir ifadeyle mimetik arzular tesis olunur. TTG nüshasında yer alan Salur Kazan ve ejderhayla karşılaşma anlatısını özel kılan da budur. Kahramanın kendisini gerçekleştirmesine olanak sağlayan en güçlü mimesis en güçlü arzuyla karşılık bulur; o da ejderhadır.

Ejderha yer ve gök simgesi olarak Türk kültür tarihinin erken dönemlerinde bereketin, refahın, gücün, kuvvetin karşılığı olarak anlam alanı oluştururken Asya'nın diğer kültürleriyle ilişkiye geçildiğinde kötülük anlamlarına kaymaya başlamıştır (Çoruhlu, 2002: 133). Anadolu Selçuklularında bir hükümdarlık, kudret, kuvvet ve ışığın sembolü olmuştur (Yetkin, 1976: 210). Yine Anadolu'da kötü ruhlardan koruyan bekçi tasvirlerindendir (Öney, 1968: 32). Türk kültür tarihinin tüm evreleri için ejder sembolleri ve tasvirlerini çoğaltmak mümkündür.[16] Yukarıda DKK'de ve Şecere-i Terakime'deki ejderha motiflerine Türk anlatıları ölçeğinde temas edilmişti. Buna şüphesiz Manas, Er Töştük ve niceleri daha eklenebilir: Alp Almambet on yaşına kadar altmış başlı ejderhadan ders alır. Manas bir gece rüyasında keskin bir kılıç bulur onu beline bağlarken onun bir aslana dönüştüğünü aslanınsa birden ejderha olduğunu sonra da bir kuş olup eline düştüğünü görür. Gördüğü ejderhayla Almambet ve Sırgak savaşır (İnan, 2017:30,38,80). Er Töştük de bir gün evine dönerken yerin tam ortasında tepesi neredeyse göğe değecek bir çınara tırmanan ejderhayı bıçağıyla belinden ayırır (İliç, 2002: 85/1775-1795).

Salur Kazan'ın ejderhayla kurulan mimetik ilişkisinin büyük olmasının kadim bir sebebi olduğu açıktır. Kazan'ın mimetik arzusunu oluşturan tahkiye sürecinin ise beş önemli aşaması bulunmaktadır. 1- Salur Kazan'ın sürek avına çıkması. 2- Kazan'ın sürek avından ayrılması. 3- Kazan'ın ejderhayı görmesi. 4- Salur Kazan'ın ejderhayı alt etmesi. 5- Kazan'ın ejderhanın derisini yüzüp nesneler ve çadır yapması.

1- Aras ve Kars Kalesi'ni aldıktan sonra adeta "sığır"ın bir parçası olarak, av şöleni niyetine komutanlarıyla Salur Kazan'ın ava çıkması, düşmana karşı kazanılmış savaşın avla mimetik bir arzu sonucu bütünleştirilmesidir. Aras ve Kars Kalesi'ni ayrı boy ejderhayla dövüşü ayrı bir boy olarak ele almamak özellikle bu noktada anlamlı olmaktadır.[17] Çünkü öteki ile kurulan mimetik bağlantı daha tamamlanmamıştır. Sadece kendi kudretini bilen bir beyin savaşa ne zaman çıkılacağını bilip yiğitçe savaşıp bir yer almasından başka bir şey yoktur. Ancak bu aşamada düşman değil rakip vardır. Kara yazın en sıcak günlerinden birinde av avlanıp kuş kuşlanır (Ekici, 2019: 10; Shahgoli vd., 2019: 222/26b). Arzunun büyüklüğü kadar rakip, rakibin büyüklüğü kadar arzu tesis edilecektir. Bu yüzden artık sürek avında kalmanın da pek bir anlamı yoktur.

2- Sürek avındaki beylerden ayrılmaya karar verir Salur Kazan. Anlatı boyunca isimleri ne kadar anılsa da beyler başkası değildir Salur Kazan'ın kendisidir. Bu anlamda arzu da değillerdir. Salur Kazan gibi bir beyin böylesi çatışmasız bir serim ve düğümde kendini gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktır. O yüzden orduyu bir kenara kendisini bir kenara koyar. Beylerine orduya dönemlerini emreder başka bir ifadeyle istemez emreder. Yalnız başına bir av avlayıp geleceğini söyler. Karanlık basana kadar yol alır. Ancak av avlamadan dönecek olmaktan çekinir. Ellerini açıp dua eder. Ordusuna, yurduna avsız dönmemek için dua eder (Ekici, 2019: 10; Shahgoli vd., 2019: 222-3/26b-27a). Başkasına öykünmenin mimetik sonucu olarak artık bir avla karşılaşacaktır Salur Kazan.

3- Dağın tepesinden aşağıya bakınca öykünecek nesneyi de bulmuş olur Salur Kazan. Yedi ayrı yerde meşale gibi yanan ışıklar görür. Ordusunun meşaleleri sanır ancak kısa sürede bir ejderha olduğunu fark eder (Ekici, 2019: 10; Shahgoli vd., 2019: 222-3/27a). Mimetik arzuda tarif edildiği gibi bir illüzyon olarak giren alevler, arzu kendisini gösterince gerçekliğe, ejderhaya dönüşmektedir. Oyunsu nitelemesini ifade eden tiyatrodaki mimetik kavramı da ortaya çıkar. Lala, Kazan'ın bir başına ava gittiğini öğrenir peşine düşer ona yetişir, onu çarpışmaktan alıkoymak ister ama Kazan'ın mücadele etmesi için tavsiye verirken bulur kendini. Böylece başkası taklit edilirken oluşan mimetik arzu, anlatıcının yanında bir şahidin daha olması anlatıyı ve oyunu güçlendiren unsur olur. Diğer yandan Kazan ejderhayla muradını ararken karşılaşmıştır. Av başlı başına mimetik bir arzu iken avların da en büyüğü en büyük murada hizmet etmek için metafizik bir unsurdur. Bu metafizik unsur son maddede açıklanmaya çalışılacaktır.

4- Ejderhayı ölü gibi yatar bir halde bulan Salur Kazan metafizik rekabetin oluşabilmesi ejderhayı uyandırmak zorundadır ve uyandırmaya karar verir. Uyandırdığı an anâsır-ı erbaa'nın üç unsurunun en yüce hali ejderhayla ortaya çıkar. Kuyruğunu savurarak dağları sarsacak kadar toprağa hükmeder, ateş püskürterek her yeri yakar, nefesinin havasıyla tüm havayı ve şeyleri sömürür (Ekici, 2019:11; Shahgoli vd., 2019: 223/28a). Dairenin tamamlanabilmesi için Kazan galebe çalarak su vazifesi görecektir. Kazan atıyla birlikte ejderhanın ağzına doğru sürüklenmeye başlar. Salur Kazan Allah'a dua edip kurtuluş yolunu göstermesini niyaz eder. Ejderhayla arasında bir kaya peyda olur. Kayayı kendine siper edinir. Kaya-

ya rağmen Kazan'ın bir gözü ejderhanın heybetinden bulanır. Hançeriyle gözlerini oymaya niyetlenir. Başkaları sonra ne der diye düşünerek kendine gelir. Sadağındaki seksek okunu çıkartıp hazırlar ve tek tek ejderhaya saplar. Ejderha can çekişmeye başlar. Kazan da kılıcıyla[18] yedi başını kesip ejderhanın üstüne bağdaş kurup oturur (Ekici, 2019:11-2; Shahgoli vd., 2019: 224/28b,29a). "Şey"ler nasıl insanlar onu arzu ettiği için değerleniyorsa, herkes bir sahiplik duygusuyla yaklaşır; Kazan ejderhaya sahip olmak istemektedir. "Sahiplenme mimetiği" çatışmayı inşa eder ve biri galip gelir. Mimetik arzu tamamlanmış gibi görünse de görünür olmadan, görünür kılınmadan tamamlanamaz. Kahraman başkasında görünür olan arzusunu, yine başkasında görünür kılmak zorundadır. Bu ya bir sevgili ya bir halk ya da bir kraldır. Şüphesiz bu anlatıda o hanlar hanı Bayındır Han olacaktır. Son bölüm artık mimetik arzunun nasıl tamamlandığıyla ilgilidir.

5- Salur Kazan öldürdüğü ejderhanın derisinden kendisine elbise, çadır, yayına kiriş, oklarına sadak, kılıcına kın yaptırır. Kazan o mu ejderha oldu yoksa o ejderha mı söylentileri arasında İç Oğuz'la Dış Oğuz'un bir araya geldiği Bayındır Han (padişah) huzuruna varıp ejderha derisinden yapılmış gölgeli diker ve altında oturulur (Ekici, 2019:12; Shahgoli vd., 2019: 224-5/29b-,31a). Kazan arzusunun peşinde giderken en büyük mimetik arzuyla karşılamıştır ve görünür de kılmıştır. Girard'ı hatırlarsak "arzu, veya daha da temel bir düzlemde, ele geçirme, temellük" (aktaran Koçak, 2001: 13) Salur Kazan'ın ejderhayı öldürdüğü bu boyda temellük, kendine alma, mal etme ejderhayla kendini tamamlar. Üstelik kendisine ejderhadan parçalar ayırmıştır, otağı için de gölgelik yaptırmıştır.

Sonuç

Verilerin ve çözümlemelerin sonucu olarak ifade edilebilir ki önemli olan ejderhanın bir arzu nesnesi olması meselesidir. On sekizinci yüzyılın sonlarından önce yazıya geçirilmediği çok açık olan bu anlatının[19] böylesi bir sonuçla tamamlanmış olması bile bu anlamda anlamlı olmaktadır. On üçüncü yüzyıldaki Moğol İstilaları; Rusya'nın Türk coğrafyasına genişlemesi ve bugünkü Türkiye'nin doğu ve güneydoğusu enleminde Azerbaycan'ın güney boylamlarında yer alan geniş coğrafyadaki uzun savaşlar ve Akkoyunlu hakimiyetinin sona ermesi vs.[20] gibi geri çekilmeler, vazgeçmeler, anlatılarındaki zaman-mekân coğrafyasının kaybedilmiş olması, savaş-işinin Türk toplulukları için tarihin başından beri gelen alışkanlığı vb. eylemlere dönük toplumsal öykünme bakımından mimetik bir kriz durumu söz konusudur. Görece çok yakın bir zamanda teşekkül etmiş bir çeşitleme olan bu anlatı tarihi ve coğrafi parıltıdan uzak kalmış bir Türk dünyasının da önceki anlatılardan hareketle kurmuş olduğu bir mimetik bütünleşme bulunmasının[21] bir yana yazılı kültürle beraber gelen bireyselleşme çağının yansımalarını içermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu yüzden yazılı kültürle büyük ölçüde parçalanmamış zamanların devinimi ve örüntüsü olan deneyimden artık arzuya geçiş yapıldığı bile iddia edilebilir.

Ejderha ve Kazan arasındaki ontolojik mesafe öylesine açıktır ki arzu artmaktadır. Arzu arttıkça şiddet de artmaktadır. Yola çıkan kahramanın uyanışı veya erginleşmesini beklerken

safi bir mimetik arzu tezahürü oluyor anlatı. Ejderhaya karşı savaş büyük mimetik arzudur. Ejderha büyük bir gücü ve kudreti ifade etmektedir. Kazan'daki ejderhanın sahip olduğu tüm şeylere sahip olmak arzusudur; önceden sahip olup da yitirilenlere bir ejderha kudretiyle yeniden kavuşmanın öykünmesidir. Girard'ın "mimetik arzu"sunu anlatıya uyarladığımızda Salur Kazan'ın sınır tanımaz bir kendine alma, kendine mal etme durumuyla karşı karşıyayız. DKK'de, Şeçere-i Türki'de ve nice anlatıda Salur Kazan sıkça "övünmedim, ben demedim" yinelemesini zikreder olsa da mütevazı olunabilecek yiğitlikler ve çarpışmalarla örselenmemektedir. Mütevazı olacak bir arzusuzluk mümkün değildir. Kendi halinde bir kahraman olabilecek mimetik dönemler değildir zamanı ve mekânı. Yukarıda maddeler içinde de belirtildiği gibi mimesis büyük, arzu onun kadar büyüktür. Mimetik arzunun boyutları karşısında bırakın Salur Kazan'ı anlatı(cı)nın bile macerayı daraltmaya niyeti yoktur.

Notlar

1 Bildiride Salur Kazan'ın ejderhayla karşılamasındaki mimetik unsurlara gönderme yapılmış ancak mimetik arzu çözümlemesi yer almamıştır. Bu yüzden bu çalışma yeni bir çalışma olmasının yanı sıra çözümlemeyi de içermektedir.

2 Azmun gibi bazı araştırmacılar yüz bin düşmana karşı Kazan'ın ve komutanlarının savaşıp Aras ve Kars Kalesi'ni almasını bir boy; Kazan'ın sürek avından ayrılıp tek başına devam ettiği av macerasını bir boy olmak üzere iki boy olarak ifade etmektedirler.

3 Özellikle böyle bir kısaltma tercih edilmiştir. Adlandırma tartışmasına girilmek istenmemekte ve kesin bir adlandırma belirleme gayretinin olmaması gerektiği düşünülmektedir. Zamanla meşhur olacak ismin yeni nüshanın adı olarak kalacağı açıktır.

4 Yazmanın bulunuşu ve karşılaşmalar hakkında bkz. Shahgoli vd., 2019; Ekici, 2019; Azemoun, 2019; Ercilasun, 2019; Arıkoğlu, 2019; Sertkaya, 2019; Azmun, 2019; Ekici, 2019 a.

5 Bu noktada söz birliği yoktur. Örneğin Shahgoli vd. (2019) yirmi dört olarak saymış; Ercilasun (2019) "yirmiden fazla" diyerek kat'i bir sınırlamaya girişmemeyi tercih etmiş; Sertkaya ve Uzuntaş (2020) ise doğrudan yirmi yedi rakamını vermişlerdir.

6 Hikâyet-i Oğuzname-i Kazan Bég ve Gayrı. Vatikan nüshasının adı ve muhtevası için ayrıca bkz. Kaçalin,2006.

7 "Kulağuzsuz yol başaran Kazan er-idüm / Yidi başlu ejderhaya yetüp vardum / Heybetinde sol gözüm yaşardı / Hey gözüm namerd gözüm muhannet gözüm / Bir yılandan ne var ki korhdun didüm / Anda dahı erem bigem diyü öginmedüm/ Öginen erenleri hoş görmedüm" D278 (Ergin, 2011:236-7).

8 Etolojinin ahlaki sınırları ve mimetizmi, etnolojinin de krizleri betimlemenin üstün bir yolu olduğunu tarif eder, Girard. Alışık olduğumuz anlamda bir budun bilimi tarifi yapılmamaktadır. Etnologların değiş tokuşa etolojistlerin ise diğer antropolojik ve folklorik bilimlerden ayrı olarak taklitlerle ilgilendiğini böylece etoloji ve etnoloji alanlarının da bireysel ve toplumsal çözümlemeler için en güçlü yol olduğuna yönelik bir anlam alanı kazanır (Girard, 2018: 123-8).

9 "Kurduğumuz devletin kurulabilecek devletlerin en iyisi olduğuna beni inandıran çok şeyler var. Ama inancımı asıl destekleyen, şiir üstüne vardığımız kuraldır…Şiirde benzetmeye dayanan her şeyi atmak. Bunun ne kadar yerinde olduğu, insanın içindeki güçleri birbirinden ayırdıktan sonra büsbütün ortaya çıktı." (Platon, 2010: 595a).

10 "Şimdi, destan, tragedya şiiri, ayrıca komedya, *dithyrambos* şiiri ve *aulos* ile *kithara* sanatlarının hepsi ana hatlarıyla öyle ya da böyle taklittir[mimêsis]" (Aristoteles, 2018:1).

11 "…şiir sanatı hezeyanlı insandan [manikos] ziyade doğal olarak yetenekli insanın [euphyês] işidir, çünkü yetenekli insanlar kolayca şekilden şekile girer, hezeyanlı insanlarsa kendinden geçmeye eğilimlidir [ekstatikos]. İster hazır bulduğu öykülerde, ister kendi kurguladığı öykülerde…" (Aristoteles, 2018:49).

12 Literatürde taklidi/mimesisi bireysel-toplumsal olarak ayrıma tabi tutma çabası bulunmamaktadır. Böyle bir ayrıma girişilme çabası netice olarak bireysele atfedilen birçok özelliğin toplumsalda anlamlı ve anlaşılabilir olduğu iddiasını da getirdiğinden ortaya atılmıştır. Bu bir çeşit indirgemeciliktir. İndirgemeci olmak tartışılabildiği müddetçe iyi bir şey bile olabilir: "Bilimsel araştırma ya indirgemecidir ya da hiçbir şey değildir" (Levi-Strauss akt. Girard, 2018:60) sözünün haylazlığından cesaret alınarak.

13 "Taklit üzerine literatürü incelerseniz, edinme ve sahiplenmenin asla taklit edilebilecek davranış biçimleri

arasına dahil edilmediğini hemen keşfedeceksiniz. Edinme ve sahiplenme dahil edilirse, sosyal bir fenomen olarak taklit göründüğünden daha sorunlu ve hepsinden önemlisi çatışmalı hale gelebilir. A adlı bir bireyin uygun hareketi, B adlı bir bireyin taklidine dayanıyorsa bu A ve B'nin bir ve aynı nesneye birlikte ulaşması gerektiği anlamına gelir. O nesne için rakip olurlar. Sahiplenmeyi taklit etme eğilimi her iki tarafta da mevcutsa, taklitçi rekabet karşılıklı olma eğiliminde olmalıdır; iletişim teorisyenlerinin olumlu geri bildirim olarak adlandırdıkları ileri geri pekiştirmeye tabi olmalıdır. Başka bir ifadeyle, model olarak ilk hareket eden birey, kendisini taklitçisi tarafından engellendiğinde, kendi uygun dürtülerinde bir artış yaşayacaktır. Ve karşılıklı olarak. Her biri kendi taklitçisinin taklitçisi ve kendi modelinin modeli olur. Her biri, diğerinin yoluna koyduğu engeli bir kenara itmeye çalışır. Şiddet bu süreç tarafından üretilir daha doğrusu şiddet iki veya daha fazla ortak, fiziksel veya başka yollarla hepsinin arzuladıkları nesneye el koymalarını engellemeye çalıştıklarında sürecin kendisidir. Yargısal bakış açısının ve kendi psikolojik dürtülerimizin etkisi altında, her zaman biraz orijinal şiddet veya en azından şiddetsiz davranıştan ayrı olacak iyi tanımlanmış şiddet eylemleri ararız. Suçluyu masum olandan ayırmak istiyoruz ve sonuç olarak mimetik yükselişin sürekliliği ve karşılıklılıklarının yerine süreksizlikleri ve farklılıkları koyuyoruz" (Girard, 2000:9-10).

14 "Öykünen arzu her zaman başkası olma arzusudur. Yalnızca bir metafiziksel arzu vardır ancak bu ilkel arzuyu somutlaştıran özel arzular sonsuz çeşitliliktedir. Doğrudan gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, bir romanın kahramanının arzusunda hiçbir şey sabit değildir. Yoğunluğu bile değişkendir. "Metafiziksel erdem"in derecesine bağlıdır ve bu erdem de nesne ile aracı arasındaki mesafeye bağlıdır" (Girard, 1976:83).

15 Byung-Chul Han, Girard'ın mimetik teorisine anolojik bir karşı çıkışta bulunarak şöyle demiştir: "Girard'ın mimetik teorisi de zaten para söz konusu olduğunda hemen yanlışlanır. Parayı, başkaları da ona sahip olduğu için arzuluyor değilim. Para ancak taklitçi arzuyla değer kazanmıyor. Para özel bir nesnedir, çünkü değerin *kendisi*'dir." (2017:22).

16 Evrensel düzlemde de ejderhalar mimetik ilişki kurmak istenilecek kadar göz önündedir. Örneğin Grek mitolojisinde Gaia tanrılarına ölümsüzlük kazandıran altın elma dalını yüz başlı bir ejderha korumaktadır (White, 2012:127); Viking mitolojisinde dünya ağacı Yggdrasil'in köklerini kemiren en büyük canavar ejderhadır (Paajanen, 2012:240); Çin mitolojisinde ejderha ölümsüzlüğü, bilgeliği ve imparator kudretini simgeleyen; uğur getiren, tanrılarla insanlar arasında ulaklık yapan ilahlar arasındadır. Bazı efsanelerde de yağmura hükmeden nehirlerin tanrısı olarak geçer (Trutanow, 2012:342-3).

17 Tür özelinde bütünlüğüne sindiğini düşündüğümüz durum velev ki hatalı olsun, veri okuması yanlış olsun; mimesisi oluşturan eylemin kesinlikle bir bütün olduğu kanaatindeyiz.

18 Ejderhalar mitik anlatıların birçoğunda tılsımlı kılıçlarla öldürülebiliyorken; örneğin Viking mitolojisinde kötücül ejderha Fafnir'i büyülü bir kılıçla öldürür Sigurd (Paajanen, 2012:248) ; ejderhanın çekiciliğini hatta ejderhayı öldürmenin çekiciliğini açıklamak için kutsal bir gizeme başvurulmadan, Kazan'ın şahsi kılıcıyla ölür ejderha.

19 Haşiye notlarında yer alan açıklamaların kaynağı Nadir Şah'ın münşisi Mirza Mehdi Han'ın 1759'da yazmış olduğu sözlükten parçalar olmasının yanı sıra yazmanın önceki sahibi olan Ağa Muhammed Han Kaçar'ın 1786-1797 yılları arasında hükümdarlık yapmış olması (Shahgoli vd., 2019:156; Ercilasun, 2019:7).

20 1480 yılında Rusya'nın Altın Orda Devleti hakimiyetinden çıkması (Kurat, 1987: 112-6); 1550'de Çar Kanunnamesi ile Rusya'nın Türk illerindeki genişlemesi (a.g.e., 1987: 146); 1552'de Kazan Türkleri'nin (ki Moskova Çarlığı bu hakimiyetten sonra durmadan yayılmıştır), 1557'de Başkurtlar'ın Moskova Çarlığı hakimiyetine girmesi İdil-Ural sahasında yaşayan Türkleri iktisadi ve kültürel açıdan (a.g.e., 1987:225) eski günlerini aratacak bir yüzyıllar silsilesine sürüklemiştir. Türk coğrafyasının Rus dünyası ile girişmiş olduğu hakimiyet mücadelesinin yanında biraz daha güneyde Türk Dünyası Moğol İstilaları ile yoruluyordu (Barthold, 1928: 37-59). Akkoyunlu ve Karakoyunlu'ların Doğu Anadolu – Azerbaycan – Irak ve Acem diyarlarındaki varlık mücadelesi ve ardından güç yitimi (Uzunçarşılı, 2003: 180-213).

21 Siyasal bir çözümleme gibi görünse de aşikâr bir biçimde tersini söylemek iktiza ediyor. Ümit Hassan'ın da belirttiği gibi Orta Asya Türklerinin geçirmiş olduğu her kültürel özerklikte göçebe-yarı göçebe çoban-fetih-yağma savaş-işine sahip topluluklarda aldığı özgül formların dikkate alınmasının açıklayıcı olabileceği dikkatten kaçmamalıdır (1985:25) .

** EK NOT: "Bu çalışma International Dede Korkut Congress On Turkish Culture History and Literature 2020'de sunulan bildirinin tamamıyla değiştirilmiş ve genişletilmiş halidir. Bildiride Salur Kazan'ın ejderhayla karşılamasındaki mimetik unsurlara gönderme yapılmış ancak mimetik arzu çözümlemesi yer almamıştır. Bu yüzden bu çalışma yeni bir çalışma olmasının yanı sıra çözümlemeyi de içermektedir."

Kaynaklar

Arıkoğlu, E. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü yazmasının bulunuşu. *Milli Folklor*, 31(123), 23-30.

Aristoteles. (2018). *Poetika - şiir sanatı üzerine*. A.Çokona & Ö. Aygün (Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür.

Azemoun, Y. (2019). Dede Korkut'un yeni nüshası ve iki yeni boy üzerine. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 132-142. https://doi.org/10.32321/cutad.566940

Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un üçüncü elyazması soylamalar ve iki yeni boy ile Türkmen Sahra nüshası metin-çeviri-sözlük-tıpkıbasım*. İstanbul: Kutlu.

Barthold, V. V. (1928). *Turkestan: Down to the Mongol invasion*. H.A.R.Gibb (Trans.) London: Oxford University.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı.

Ebülgazi Bahadır Han (1974). *Şecere-i terakime Türklerin soy kütüğü (Tercüman 1001 Temel Eser 33)* (Hazırlayan M. Ergin). İstanbul: Tercüman.

Ekici, M. (2019). 13. Dede Korkut destanı: "Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi" boyunu beyan eder hanım hey! *Milli Folklor*, 31(122), 5-13.

Ekici, M. (2019a). *Dede Korkut kitabı Türkistan/Türkmen sahra nüshası soylamalar ve 13. Boy-Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi*. İstanbul: Ötüken.

Ercilasun, A. B. (2019). Dede Korkut kitabı'nın yeni nüshası ve üzerindeki yayınlar. *Milli Folklor*, 31(123), 5-22.

Ergin, M. (2011). *Dede Korkut kitabı 1-2*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Girard, R. (1976). *Deceit, desire, and the novel - self and other in literary structure*. Y. Freccero (Trans.). Baltimore: the John Hopkins.

Girard, R. (2000). *The Girard reader*. J.G.William (Ed.) New York: The Crossroad.

Girard, R. (2001). *Romantik yalan ve romansal hakikat- edebi yapıda ben ve öteki*. A. Etensel İldem (Çev.) İstanbul: Metis.

Girard, R. (2010). *Kültürün kökenleri*. M. Yaman & A. Er (Çev.) Ankara: Dost.

Girard, R. (2018). *Dünyanın kuruluşundan beri gizli kalmış sırlar*. A. Berktay (Çev.) İstanbul: Alfa Kitap.

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun kitabı*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür.

Han, B.-C. (2017). *Şiddetin topolojisi*. D. Zaptçıoğlu (Çev.) İstanbul: Metis.

Hassan, Ü. (1985). *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler.* İstanbul: Kaynak.

İliç, Y. (2002). *Kırgız halk destanı Er Töştük gramer-metin-çeviri-dizin* [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Dili Bilim Dalı].

İnan, A. (2017). *Manas destanı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Kaçalin, M. S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz nâmesi hikâyet i Oguz nâme i Kazan bég ve gayrı - metin ve açıklamalar*. İstanbul: Kitabevi.

Koçak, O. (2001). Sunuş. İçinde *Romantik yalan ve romansal hakikat - edebi yapıda ben ve öteki* (s. 9-19). İstanbul: Metis.

Kurat, A. N. (1987). *Rusya tarihi: Başlangıçtan 1917'ye kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Öney, G. (1968). Anadolu Selçuklu sanatında hayat ağacı motifi (43 resimle birlikte). *Belleten*, XXXII (125), 25-50.

Paajanen, T. (2012). Viking ve Kelt mitolojisi. N. Elhüseyni (Çev.) İçinde *Mitoloji* (s. 224-279). İstanbul: NTV.

Platon. (2010). *Devlet*. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür.

Sertkaya, O. F. (2019). Dede Korkut kitabı'nın kaç yazma nüshası var? *Turkologiya*, 3, 86-93.

Sertkaya, O. F., & Uzuntaş, H. (2020). *Dede Korkut'un Günbed yazması üzerine - araştırmalar ve incelemeler*. Bilge Kültür Sanat.

Shahgoli, N. K., Yaghoobi, V., Aghatabai, S., & Behzad, S. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet yazması: İnceleme, metin, dizin ve tıpkıbasım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(2), 147-379.

Trutanow, I. (2012). Çin mitolojisi. (N. Elhüseyni (Çev.) İçinde *Mitoloji* (s. 324-345). İstanbul: NTV.

Uzunçarşılı, İ. H. (2003). *Anadolu beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu devletleri* (5 ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

White, A. W. (2012). Yunan ve Roma mitolojisi. N. Elhüseyni (Çev.) İçinde *Mitoloji* (s. 106-223). İstanbul: NTV.

Yetkin, Ş. (1976). Anadolu Selçukluları devrinden bir madeni eser. *Sanat Tarihi Yıllığı*, 6, 207-214.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):29-46
DOI: 10.22559/folklor.1341

Research Article / Araştırma Makalesi

Dünya ve Türk Kültüründe Tarihi, Mitik ve Ekinsel Açıdan "Ayna"nın Yeri*

The Place of the "Mirror" in the World and Turkish Culture in terms of its History, Myths and Culture

Medine Sivri**
Zeynep Angın***

Öz:

Ayna, insanoğlunun kadim tarihi boyunca ona eşlik etmiş en önemli nesnelerden biridir. Bu nedenle sıradan bir nesneden farklı olarak aynanın da derin bir tarihi bulunmaktadır. Antik kalıntılarda yapılan arkeolojik kazılar, aynanın bazı medeniyetlerde bir süs eşyası; bazılarında ise yeniden dünyaya gelebilmek için kullanılacak bir nesne olarak mezarlarda ölünün yanına bırakıldığını işaret etmektedir. Kendisine yüklenen bu simgesel anlamlar nedeniyle de ayna; tarih, kültür, mitler ve edebiyat için zengin bir kaynak olmuştur. Tarih boyunca medeniyetler arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşim ve kültür alışverişleri sonucu aynanın bu simgesel anlamları farklı medeniyetlerde de açığa çıkmıştır. Bu bağlamda ayna mit, tarih, kültür ve edebiyatta benzer özellikler göstererek kendine yer edinmiştir. Bu çalış-

Geliş tarihi (Received): 22.07.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 01-09.2020

* Bu makale 2019 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof.Dr. Medine Sivri danışmanlığında tamamlanan "Mit, Tarih, Kültür ve Edebiyat Ekseninde Ayna" başlıklı doktora tez çalışmasından oluşturulmuştur.

** Prof.Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü. msivri@ogu.edu.tr. ORCID 0000-0002-9407-9308

*** Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü. orhan.zeynep@gmail.com. ORCID 0000-0002-2083-004X / **CC BY**

mada tarihsel ve sosyolojik bakış açısının ışığıyla ayna değerlendirilmiştir. Aynanın yalnızca görüntüyü yansıtarak insanı görünür kılan özelliği dışında, aynaya tarih boyunca yüklenen anlamları değerlendirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda elde edilen veriler doğrultusunda aynanın kadim geçmişi ve insanoğlunun yaşamındaki yeri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuçta, ayna tarihine ve aynanın farklı alanlardaki kullanımlarında aynanın insanlar tarafından çeşitli ritlerde yoğun olarak kullanıldığı ve farklı boyutlara geçiş için gerekli olan bir anahtar olarak simgeleştirildiği tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *ayna, mit, tarih, kültür, object*

Abstract:

The mirror is one of the most important objects that have accompanied it (humankind) throughout the ancient history of man. Therefore, unlike an ordinary object, the mirror also has a deep history.

Archaeological excavations in ancient ruins, the mirror is an ornament in some civilizations; in some he showed that it was left next to the deceased in graves as an object to be used for rebirth.

Archaeological excavations in ancient ruins, the mirror is an ornament in some civilizations; in others, it indicates that it was left next to the deceased in graves as an object to be used for rebirth.

Because of these symbolic meanings attributed to the mirror, it has been a rich resource for history, culture, myths and literature. As a result of the mutual interactions and cultural exchanges between civilizations throughout history, these symbolic meanings of the mirror have also manifested themselves in different civilizations. In this context, mirror has taken its place in myths, history, culture and literature by showing similar features. In this study, the mirror is evaluated in the light of the historical and sociological perspective. Apart from the feature of the mirror that makes people visible by only reflecting the image, it is aimed to evaluate the meanings attributed to the mirror throughout history. In this context, the ancient history of the mirror and its place in the life of human beings were tried to be evaluated in line with the data obtained.

In the history of the mirror and the use of the mirror in different areas, it has been determined that the mirror was used extensively by people in various rituals and symbolized as a key necessary for transition to different dimensions.

It has been determined that in the history of the mirror and the use of the mirror in different areas, the mirror was used extensively by people in various rites and symbolized as a key necessary for transition to different dimensions.

Keywords: *mirror, myth, history, culture, obje*

Extended summary

Before human beings used the mirror as a tangible object, it provided the beginning of the history of mirrors with the ability of water surfaces, shiny stones and tree trunks to reflect the image. After this beginning, the history of the first man-made mirrors dates back to BC. It is 7 thousand years. The first mirror used by man in archaeological excavations; It is a mirror made of shiny obsidian found in Çatalhöyük. Other ancient remains of the mirror were found in Egypt. Mediterranean civilizations, Greeks, Etruscans, Romans and Egyptians before these civilizations, who are interested in their beauty and ornaments; they used metals such as copper, tin and bronze and made a mirror by turning them into a thin glaze layer in order to prevent the oxidation of these metals. In this context, they used the simplest form of the glazing technique.

The mirror is also an indicator of wealth and splendor in these periods. Since it is very expensive, it is far from being an object that an ordinary person can own and use. In the Mediterranean civilizations, Etruscans, Roman and Greek civilizations, the mirror is an indispensable object used to display ornament and beauty. For this reason, women had to pay a large amount of money to own these objects.

The Sumerians could not increase the size of the mirrors due to the quality of the glass produced using different materials than the glass produced today. Of course, the glass used by the Sumerians in making mirrors is not in the image quality of the glass produced with today's technology. Sumerians used a greenish blue glass to make mirrors within the framework of the possibilities available at that time. Since flat, thin and light colored glass could not be produced, glass mirrors were the size of a small glass or cup. Glass is an important material used in mirror making. Glass's inherent bright and smooth surface is very attractive because it is a reflective surface. For this reason, the Sumerians used this reflective surface as a mirror by covering it with different metals. Considering the conditions of that period, glass mirrors constitute an upper class compared to metal mirrors that rust frequently.

The first glazed mirrors similar to the mirrors used today were made by Flanders who lived in today's Southwest Belgium and Northern France in the 15th century, and from there spread throughout Europe with the Renaissance. These glazed mirrors made in the Flandra region were used from the 15th to the 16th century. In the 16th century, Venice, which has an important place in the deep-rooted history of the mirror, took its place in the history scene with a new technique they developed in mirror making.

Having an ancient history and culture, Anatolia and Central Asian lands have hosted many civilizations and have interacted with many civilizations and cultures due to their location on the trade route. For this reason, the tradition of leaving a mirror on the grave in ancient civilizations in other geographies is also among the Turkish traditions. In the Gokturks period, information about the use of mirrors is obtained not only from the remains but also from written sources. It is seen that the mirror is mentioned in the Acura Inscriptions, one of the works belonging to this period. In this context, the use of mirrors in Turks, who have a long history, dates back to quite old times. It is understood that the first mirrors belonging to the Mining Age were made of iron, steel and bronze in the ruins from Central Asia.

Myths, which tell about the existential experiences of man and his efforts to make sense of his existence, are among the leading narratives that witness human life best. Myths also contain clues about living in harmony with this universe by trying to understand the language of the universe in which humanity lives. Myths, which constitute the main source of societies, cultures, arts and literatures, have also contributed to people's thinking of the mirror idea, seeing the power of reflection and discovering one's own self in the mirror. Narcissus myth also describes the important experience of seeing oneself on a reflective surface for the first time. This myth is also important for the relationship between the mirror and the human self. It tells about seeing oneself, establishing a relationship between self-image and self and recognizing oneself.

Surrounded by symbolic meanings, the myth of Narcissus has an important place in the history of mirrors. Because this myth proves that still water surfaces were used as mirrors by the first humans today. The features of the spring at the beginning of the myth describe the properties of the water surface that acts as a mirror. Because water surface has such a high and perfect reflection power, Narcissus was able to see the beautiful face and powerful body that made water and mountain nymphs fall in love with him for the first time and quite clearly.

Mirror, which has a history almost as old as human history, has gained a place as an important element in human life both as a use and with its symbolic meanings throughout the ages. The mirror was used not only as an image-reflecting object, but also in religious rituals and post-death rituals. For this reason, the mirror has been the most symbolized object by human beings. Because the use of the mirror in religious rituals and after-death rituals has caused its reflection feature to be attributed to different meanings. In this context, different beliefs about the mirror that emerged in different cultures still exist today.

Giriş

İnsanoğlu aynayı elle tutulur bir nesne olarak kullanmadan önce su yüzeyleri, parlak taşlar ve ağaç gövdelerinin görüntüyü yansıtma özelliğiyle ayna tarihinin başlangıcını sağlamıştır. Bu başlangıcın ardından ilk insan yapımı aynaların tarihi M.Ö. 7 bin yılıdır. Yapılan arkeolojik kazılarda insanoğlunun kullandığı ilk ayna; Çatalhöyük'te bulunan parlak obsidyenden yapılmış olan aynadır. Aynaya dair diğer eski kalıntılar ise Mısır'da bulunmuştur. Bu kalıntılar, bir ayna çerçevesine ait olan alçıtaşı ve kayağantaş levhalarıdır.

> Her ikisi de yaklaşık olarak M.Ö. 4500 yıllarına ait olan bu parçalar, Mısır'da El-Badari'de bulundu. Aynı zamana ait büyük olasılıkla duvara asmak için delinmiş, yansıtıcı bir taş olan mika da yine Mısır'da bulunmuştur (Pendergrast, 2003: 3).

Mısır'da bulunan aynaya ait olan bu kalıntılar, o dönemde Mısır'da insanların yaptıkları aynaların etrafını çerçeveledikleri ve kendilerini daha iyi görebilmek için bu aynaları duvara astıklarını açıklamaktadır. Aslında söz konusu tarih göz önüne alındığında duvara asılmak için delinmiş olan ayna örneği oldukça önemlidir. Zira o dönemlerde diğer medeniyetlerde genellikle küçük boyutlu el aynası denilen tarzda aynalar kullanılmaktadır.

Güzelliklerine ve süs eşyalarına meraklı olan Akdeniz uygarlıkları, Yunanlılar, Etrüskler, Romalılar ve bu uygarlıklardan önce de Mısırlılar; bakır, kalay, tunç gibi metalleri kullanıp, bu metallerin oksitlenerek paslanmasını önlemek için de bunları ince bir sır tabaka haline getirerek ayna yapmışlardır. Bu bağlamda sırlama tekniğinin en basit şeklini kullanmışlardır.

> Etrüsk kadınları da saplı, ayaklı, kutulu aynalar kullanıyorlardı ve bu aynalar mezarlarda bulunan Yunan aynalarına çok benziyorlardı. Varlıklı Roma kadınlarının da vazgeçemedikleri bir objeydi ayna; isyan eden Seneca şu tespiti yapmıştır bu bağlamda: "Kadınlar bu altın ya da gümüş işlemeli, değerli taşlarla süslü aynalardan birine sahip olabilmek için eskiden devletin yoksul generallerinin kızlarına verdiği çeyizin değerinde değer ödemeye razıydılar! (Melchior-Bonnet, 2007: 24).

Ayna, bahsi geçen bu dönemlerde zenginlik ve ihtişamın da göstergesidir. Maliyeti çok pahalı olduğu için sıradan bir insanın sahip olup, kullanabileceği bir nesne olmaktan uzaktır. Akdeniz uygarlıkları, Etrüskler, Roma ve Yunan uygarlıklarında ayna, süsü ve güzelliği görüntüleyebilmek için kullanılan vazgeçilmez bir nesnedir. Bu nedenle de kadınlar bu nesnelere sahip olabilmek için oldukça yüklü miktarda para ödemek zorunda kalmışlardır.

Mısır'da ayna kültürü oldukça gelişmiştir. Bu gelişmenin altındaki neden ise Mısırlıların ölüm ve ölümden sonraki hayata olan inanışlarıdır. Bu inanış nedeniyle Mısır mezarlarına, ölümden sonraki yaşamda kullanabilmek için ölen kişinin sahip olduğu değerli eşyaları da konulmuştur. Mısır medeniyetinde ölüm çok önemsenmiş ve ölüme özel hazırlıklar yapılmıştır. Ölüm yalnızca doğal olarak yaşanılan bir olay olarak değil, ölümden sonra öbür dünyanın tanrısı Osiris'in karşısında günahları ve sevapları için hesaplaşma yaşayacakları bir ortam olarak düşünüldüğü için bu medeniyetin ölüm sonrası ritleri çok fazladır. Bunların başında da bedenin bozulmadan muhafaza edilmesini sağlayan mumyalama işlemi gelmektedir (Timuçin, 1992: 59). Coğrafi şartları nedeniyle (çevresindeki çöller ve Nil nehri) Mısır medeniyeti başka medeniyetler ile çok fazla etkileşime girememiş ve kendi içine dönük, kapalı bir medeniyet olarak varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda düşünüldüğünde Mısır'daki ritlerin kendine has, etkileşime girmemiş yapısı dikkat çekmektedir.

Mısır medeniyetinde aynaların mezarlarda yer almasının bir diğer nedeni de, Mısır inanç sisteminde insanın ruh eşini temsil eden Ka ve Ba'dır. Kadim bir tarihe sahip olan Mısır medeniyetinde Ka ve Ba'nın insanın görünmeyen bedeni olduğuna inanılmıştır. Ölümsüz olduğu düşünülen Ka ve Ba'ya yardımcı olabilmek için bazı ritler oluşturulmuştur:

> Mısırlılar, her insanın dehasını, enerjisini ve kimliğini temsil eden Ka adında bir çifti olduğuna inanırlardı; ayrıca ruh ya da bilinci temsil eden ve genellikle bir kuş ile temsil edilen Ba'ya da inanırlardı. Bedenin özenle hazırlanan mumyalama işlemi ve diğer cenaze ritüelleri hem Ka'yı hem de Ba'yı muhafaza etmek için tasarlanmıştır. Ka'nın tıpkı bir önceki bedeninde olduğu gibi enerji için yiyeceğe ihtiyacı olduğu düşüncesinden hareketle, Mısırlılar düzenli olarak mezarlara yiyecek ve içecek bırakırlar. Gün boyunca cennete doğru uçup giden Ba'nın ise akşamları mumyalanmış bedeniyle yeniden buluştuğuna inanılırdı.

> Mısır'da aynalar mezarların temel unsurlarıdır. Mısırlılar aynanın derinliklerinde keşfedilen Ka'nın ayna sayesinde muhafaza edildiğine ve yine ayna sayesinde diğer yaşama geçişine müsaade edildiğine inanmış olabilirler (Pendergrast, 2003: 5).

Antik Mısır kültüründeki mezara ayna bırakma geleneğine başka uygarlıklarda da rastlanılır. Mezara ayna bırakma geleneğinin temelinde, aynanın bu dünya ve ölümden sonra varılan öteki dünya arasındaki geçiş kapısı olarak görülme düşüncesi yatmaktadır. Aynanın derinlikleri bu medeniyetlerin inanışlarına göre, yeraltı/yerüstü ve ayaltı/ayüstü gibi farklı boyutlara açılan kapıdır:

> Tarih öncesi zamanlardan beri aynalar insanoğlunun ilgisini çekmiştir. Ruhu tutmak, kötü ruhları defetmek ya da son yolculuk olan diğer yaşama geçmeden önce bedenin kendi görüntüsünü kontrol etmek için Antik Mısırlılar, Kızılderililer, Çinliler, Mayalar ve İnkalar ölülerini metal ya da taştan yansıtıcılarla gömdüler. Yuvarlak aynalar hem güneşi yansıtabildiği için hem de güneşin küçük bir imitasyonu olduğu için güneş tanrılarıyla ilişkilendirildiler (Anderson, 2008: 1-2).

Mezara ayna bırakma geleneğinin, birbirinden farklı medeniyetlerde benzerlik göstermesi, hem aynayla ilgili insanoğlunun zihninde beliren düşüncenin ortak olmasına, hem aynanın yansıtma özelliğinden çağrışım kurarak farklı boyutlara açılan geçiş kapısı olarak görülmesi, hem de medeniyetler arası etkileşime işaret etmektedir:

> M.Ö. 1000. yılda insanlar, dünyanın her yerinde ayna yapıyordu. Akdeniz'in sularında yelken açan Fenikeli ve Etrüsklü tüccarlar; diğer ülkelerden haberleri, malları ve gelenekleri taşıyorlardı. Pek çok kültür geleneksel bronz Mısır aynasını değiştirerek kendi ayna tasarımlarını yapmıştır (Pendergrast, 2003: 8).

İlk defa Mısırlılar tarafından yapılan, daha sonra diğer medeniyetlerin de kendine özgü tarzda yapmış oldukları madenî aynalar, süslü çerçeveler içindedir ve son derece ince ve ayrıntılı işlemelerle bezenmiştir. Bunun nedeni aynanın estetik bir nesne olarak kabul edilmesi, süsün ve gösterişin bir göstergesi olarak görülmesidir:

> Bu aynaların hemen hemen tümü kabarıktı, içbükey olduklarından yansıttıkları objeyi küçültüyorlardı, dışbükey olduklarında ise büyütüyorlardı. Genel olarak çok küçük –çapları on beş ya da yirmi santimetre- olan bu aynalardan üç amaca yönelik olarak yararlanılıyordu: çekmecelere ve kutulara konuluyordu ve cep aynaları olarak kullanılıyorlardı: saplı ve halkalı aynalar süslenme sırasında köle tarafından tutuluyordu ve daha sonra da duvara asılıyordu. Nihayet, bazıları bir destek (genellikle üç ayak ya da üç köke tutturulmuş bir dişi ya da erkek siluetini temsil eden destekler) üstünde dururdu (Melchior-Bonnet, 2007: 24).

Madenî aynaların ardından bilinen ilk cam aynayı Sümerliler yapmıştır. Camın parlak yüzeyini ayna gibi kullanan Sümerliler, ayna tarihinde farklı bir sayfa açmışlardır.

> Sümerliler içinde bulundukları dünyayı anlamak istediler. Nasıl oluyor da neşe ve hayat; ıstırap ve kaçınılmaz ölümle bir arada varoluyordu? Sayısız tanrı yarattılar ve kehanetlerin çeşitli metotları aracılığıyla geleceği öğrenmenin yollarını aradılar. Hayvanların iç organlarını incelerken ve gökyüzü ile ilgili çalışırken görüntüleri görmek için bir çeşit aynaya baktılar (Pendergrast, 2003: 6).

Sümerliler, günümüzde üretilen camdan farklı malzemeler kullanılarak üretilen camların kalitesi nedeniyle aynaların boyutunu büyütememişlerdir. Sümerlilerin ayna yapımında kullandıkları cam, günümüz teknolojisiyle üretilen camın görüntü kalitesinde değildir elbette. O dönem sahip olunan imkânlar çerçevesinde Sümerliler ayna yapımında kullanmak için yeşilimtırak mavi renkte bir cam kullanmışlardır. Düz, ince ve açık renkli cam üretilemediği için cam aynalar küçük bir bardak ya da fincan boyutlarında olmuştur (Melchior-Bonnet, 2008: 27).

Cam, ayna yapımında kullanılan önemli bir materyaldir. Camın, doğasında olan parlak ve pürüzsüz yüzeyi, yansıtıcı bir yüzey olması nedeniyle oldukça caziptir. Bu nedenle Sümerliler bu yansıtıcı yüzeyin etrafını farklı metallerle kaplayarak ayna olarak kullanmışlardır. O dönemin şartları ile düşünüldüğünde cam aynalar, sık sık paslanan metal aynalara kıyasla bir üst sınıfı oluşturmaktadır.

Günümüzde kullanılan aynalara benzer ilk sırlı aynalar yaklaşık olarak 15. yüzyılda, bugünkü Güneybatı Belçika ve Kuzey Fransa'da yaşamış olan Flandersler tarafından yapılmış, oradan da Rönesans ile birlikte tüm Avrupa'ya yayılmıştır. 15. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Flandra bölgesinde yapılan bu sırlı aynalar kullanılmıştır. 16. yüzyılda ise aynanın köklü tarihinde önemli bir yere sahip olan Venedik, ayna yapımında geliştirdikleri yeni bir teknikle tarih sahnesindeki yerini almıştır:

> (…) Venedikliler Murano'daki cam tesislerinde elde ettikleri bir alaşımla, kusursuz görüntü veren fakat pahalıya mal olan gümüş sırlı aynaların kalitesine yakın kalitede ayna yapmayı başarmışlardır. Böylece Venedik aynaları dünyada ün yapmış ve XVII. yüzyılda Venedik'ten çeşitli ülkelere başlayan ayna ihracatı XX. yüzyıla kadar sürmüştür (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1991: 260).

Venedik, aynanın yapım tekniğini kolaylaştırması ve buna istinaden aynanın kullanımını yaygınlaştırması açısından son derece önemli bir mihenk taşıdır. Hem ayna yapımında uzun yüzyıllardır kullanılan eski tekniğin sona ermesini sağlamış, hem de geliştirdiği yeni teknik ve tasarım ile aynanın kullanım şekillerini çeşitlendirmiştir. Bu bağlamda Murano adasındaki cam tesisleri oldukça önemlidir. Bu tesislerde yalnızca yeni geliştirilen sırlama tekniğini bilen ayna ustaları çalışmıştır. Bu sırlama tekniğinin başka ülkelerin eline geçmemesi ve aynanın gizemini korumak için yemin etmiş cam ustalarının, adadan başka bir yere gitmelerine izin verilmemiştir. Tüm dünyanın merak ettiği ve yalnızca Murano adasındaki ustaların bildiği bu gizli ayna tekniğini şu şekilde açıklamak mümkündür:

> Venediklilerin usulüne göre öncelikle ince bir kalay yaprağı düz bir satıh üzerine yayılırdı. Daha sonra bu kalayın üstü de civa ile kaplanırdı. Civanın fazlasını sıkıştırarak aldıktan sonra üstüne kâğıt ve onun üstüne de levha konurdu. Civanın üstüne cam iyice oturduktan sonra aradaki kâğıt çekilirdi. Kâğıt çekildikten sonra kalaylı civa bir amalgam oluşturarak cama yapışır ve alt yüzeyini kaplardı. Son olarak da camın arkasında oluşan sırrı korumak için bir sırt geçirilirdi (Çetindağ, 2011: 6).

Aynanın M.Ö. 7 bininci yıldan başlayan tarihinde yaşamış olduğu en büyük sıçrama, Venedik'te geliştirilen bu sırlama tekniği sayesinde olmuştur. Venediklilerin, uzun bir süre titizlikle sakladıkları bu sır, Murano adasındaki cam tesislerinden, Fransızların kaçırdıkları dört usta tarafından ifşa edilmiş, böylece de aynanın sırrı çözülmüştür (Çetindağ, 2011: 6).

Fransızların, ayna sırlamasındaki büyük bir titizlikle saklanmaya çalışılan gizi Venediklilerden çalmalarının ardından, ayna imalatında hızlı bir artış olmuştur. Venediklilerin tekelinden kurtulan ayna yapımı, hızla çoğalmış; bu durum da son derece pahalıya satılan aynaların fiyatını bir nebze de olsa düşürmüştür. Bu tarihten sonra aynalar, dinî birer simge olmaları ve işlevsel kullanımlarının yanında dekoratif nesneler olarak da günlük hayatta yer almaya başlamıştır:

> XVII. yüzyılın ikinci yarısında Barok Çağda çok zengin kabartma, oyma ve yaldızlı süslemelerle zenginleştirilmiş çerçeveler içinde büyük boy duvar aynası imalatına başlanmıştır. Bu tür göz alıcı aynaların en gösterişli örnekleri Fransa'nın Versailles ve FontainebleauSarayları'nda bulunmaktadır. Bugün müze olarak kullanılan Versailles Sarayı'nın en dikkat çekici mekânlarından biri "Aynalı Salon"dur ve bu salon için 483 parça camın kullanılmış olduğu bilinmektedir (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1991: 260).

16. yüzyılda Venedikliler tarafından geliştirilen aynanın civadan yapılan amalgamla sağlanan sırlama tekniği yaklaşık olarak 19. yüzyıla kadar kullanılmıştır:

> XIX. yüzyılın ortalarına kadar tıbbi ve fiziki aletlerde kullanılan aynaların arka yüzü bakır ve kalay alaşımıyla kaplanmıştır. Aynı yüzyılda Alman kimyacı Liebig (1803-1873) camın üzerine çözeltiyle gümüş kaplama yöntemini geliştirdi (Çetindağ, 2011: 6).

Liebig'in geliştirmiş olduğu bu teknik, günümüzde de aynanın sırlanması sırasında kullanılan tekniktir. Durgun su yüzeylerinden; parlatılmış taş ve ağaç gövdelerinden; parlatılmış metalden; camın farklı alaşımlarla sırlanmasının ardından ayna, 19. yüzyılda teknik bakımdan, bugün bildiğimiz ve kullandığımız anlamda imal edilmeye başlanmış ve tarihsel süreç olarak oldukça uzun bir zaman diliminde yolculuk yapmıştır.

Türk tarihinde ayna ile ilgili en eski tanıma, Kaşgarlı Mahmud'un *Divânu Lügati't*- Türk adlı eserinde rastlanır. Bu eserde ayna ile ilgili üç adet açıklama yer almaktadır.

Bunlar: -*közñü* –ayna (Mahmud, 2014: 502)

- *kö.g* – aynanın yüzüne düşen pas. Bunlardan *kö.zñü.ke kö.gtiş-di* aynanın yüzeyine yeşillik ve pas düştü (Mahmud, 2014: 402)

- *ikiyüzlügközñü*- (iki yüzlü) ayna'dır (Mahmud, 2014: 368).

Kaşgarlı Mahmud'un ayna ile ilgili vermiş olduğu bu tanımlardan *kö.g* ve *iki yüzlüg közñü* ifadeleri çalışmanın ilerleyen kısımlarında açıklanacaktır. Bu iki tanımın dışındaki diğer tanımda Eski Türklerde ayna kelimesinin *köznü* kelimesi ile ifade edildiği görülür.

İnsanoğlunun kendini görme arzusu, neredeyse kendi varoluşu ile birlikte başlamıştır. Günümüzde yapılan kazı çalışmalarının ardından bulunan kalıntılardan bunu anlamak mümkündür. İlk insanlara ait olan kalıntılar, korunma amaçlı ve süslenme amaçlı olarak ikiye ayrılır (Çetindağ, 2011: 4). Göçebe Hazarların yaşamış olduğu Macaristan topraklarında yapılan kazı çalışmalarında bulunan kalıntılarda erkek ve kadın cesetlerinin yanındaki eşyalar bu görüşü destekler niteliktedir:

> Mezarda ikisi kadın ve ikisi de erkek olmak üzere dört ölü vardı. İskeletlerin sol tarafında bir at koşumu, at başlıklarına ait süsler ve plakalar saçılmıştı. Kadın cesedinin kafası civarında, madenden yapılmış bir ayna ve bir gerdanlığa ait inci taneleri bulunuyordu. Sol kolunun yanında telden yapılmış bronz bir düğme ve parmaklarının yanında gümüşten bir halka ve bir taş vardı. Erkek ölünün hemen başının yanında, demirden bir harp baltası vardı (Ögel, 1984: 232).

Çatalhöyük'te bulunan obsidyenden yapılmış ayna, insan yapımı aynaların atasıdır. Bu aynadan sonra, ayna yapımında metallerin kullanıldığı görülür. Altın, gümüş, bronz ve tunçtan yapılmış olan aynalar uzun yıllar insanlar tarafından kullanılmıştır. Ancak metallerin parlatılması yöntemiyle yapılan bu aynalarda, sıklıkla pas oluştuğu için kullanıma pek elverişli değillerdir. Öyle ki Kaşgarlı Mahmud'un *Divânu Lügati't- Türk* adlı eserinde ayna maddesinde aynanın üzerindeki pas için özel bir terim yer almaktadır. *Kö.g* (aynanın yüzüne düşen pas) kelimesi, eski metal aynaların sık sık pas tutması sebebiyle günlük hayatın içinde yer alan bir terim olarak ortaya çıkmıştır.

Kadim bir tarihe ve kültüre sahip olan Anadolu ve Orta Asya toprakları pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış ve ticaret yolu üzerinde yer almaları nedeniyle pek çok medeniyet ve kültür ile etkileşim içine girmiştir. Bu nedenle diğer coğrafyalardaki antik medeniyetlerde yer alan mezara ayna bırakma geleneği Türk gelenekleri arasında da yer almaktadır:

> Türklerin aynayla ilgili çok sayıda inançları onun, olaylar ve nesnelerin gizli, sihirli içeriğinden haber verdiği inancını aktarıyor. Ahıska Türkleri, Kurban Bayramında bir insan yattığı zaman yanına ayna ve su koyarsa rüyasında bahtını görebileceğine inanırlardı. Orta Asya şamanları da ruhları çağırmak istedikleri zaman su dolu cam veya aynaya bakarlardı. Anadolu'da 20. yüzyılın ortalarına kadar, defin merasimlerinde mezara tersinden bir ayna koyarlardı (Eliade, 2014: 81).

Göktürkler döneminde aynanın kullanımıyla ilgili yalnızca kalıntılardan değil, yazılı kaynaklardan da bilgi sahibi olunmaktadır. Bu döneme ait olan eserlerden Açura Yazıtları'nda aynadan bahsedildiği görülmektedir (Çetindağ, 2011: 10). Bu bağlamda köklü bir tarihe sahip olan Türklerde ayna kullanımı oldukça eskiye dayanmaktadır. Orta Asya'dan günümüze ulaşan kalıntılarda Maden Devri'ne ait ilk aynaların demir, çelik ve bronzdan yapıldığı anlaşılmaktadır (Çetindağ, 2011:6).

Eski Türklerde ayna ile ilgili en fazla ve yoğun bilgi şaman geleneklerinden öğrenilmektedir. Şaman geleneğinin önemli öğelerinden birisi olan ayna, şamanların ayinleri esnasında kullanılmaktadır. Şamanın, sihirli olduğu düşünülen bir davulu, geyik veya öküz boynuzlarıyla ve çeşitli kuş tüyleriyle süslenmiş külahı vardır. Üzerinde gök ve yerin resmi bulunan davulu ile şamanın vecd içerisinde dans ederek girdiği trans sonrası ata ruhlardan bazı bilgiler öğrendiği düşünülür (Küçük vd., 2010: 10).

> Şamanizmde ayna tasarımı çok işlevseldir. Şamanın *"başka dünyaları görmesini sağlar"*; ruhları *"toplamaya ve yerleştirmeye"* yarar. Bu dünyanın yansıması, yani ters çevrilmiş biçimi, öbür dünya olarak algılandığından, şaman aynaya bakarak öbür dünyayı seyreder. Ötesinde ayna, ölenlerin canlarının /ruhlarının gölgelerinin toplandığı bir kap, zarf ya da torba olarak inanca taşınır.

> Şaman aynaya baktığında, başkalarına görünmeyen canların / ruhların gölgesini, genellikle kuş biçimli olarak algılar. Bu nedenle kimi topluluk şamanları, hırkalarının omuz başlarına kanat takar (Korkmaz, 2010: 136).

Toplum içerisinde şamanın özel bir yeri vardır. Yalnızca dinî/sihirli güçlerinden dolayı değil, şifacı yönüyle de toplumda saygı gösterilen, o toplumun düzenini sağlayan otoriter bir konumu da vardır. Şamanistik ritüeller oldukça özeldir. Şaman, özel tasarlanmış giysi ve materyallerle ayini başlatır:

> Elbise üzerinde çeşitli simgesel anlamları olan motifler ya da şekiller (kuş şekilleri ya da arba denilen Erlik'in ülkesinde yaşadığına inanılan canavarın resmi gibi), yine değişik şeyleri temsil eden demir ya da bakır nesneler yer alır. Şamanın âlemleri, dünyayı ve insanların canını, sonuçta evrenin yansımasını görmesini sağlayan madenî ayna, güneşi ve ayı temsil eden rozet ya da daire şeklinde kesilmiş nesneler elbisenin üzerine iliştirilebilir. Güneşi temsil eden yuvarlak delik şeklindeki bir nesne şamanın yeraltına inmek için kullandığı deliğin yerine geçebilir. Şamanın omuzunda ayrıca onun zorluklara olan dayanıklılığını ve gücünü simgeleyen bir demir zincir bulunmaktadır. Elbise üzerine takılan demir nesneler kötü ruhların saldırılarına karşı bir kalkan görevi görür. Madenî nesnelerin canlı olduğu düşünüldüğü için bunların paslanmayacağına inanılır (Çoruhlu, 2002: 73).

Madencilik yönü oldukça kuvvetli olan Eski Türklerde, madenler dinî inanış ve yaşayışlarda da yerini almaktadır. Toplumda adeta bir kanaat önderi şeklinde yer alan şamanların kıyafetlerinde, yaşayışın ve kültürün izleri görülmektedir. Madenleri çok iyi bilen ve iyi işleyen Eski Türkler bu madenlere dinî bir takım özellikler de atfetmişlerdir. Bu nedenle de şamanın kıyafetinin pek çok yerinde madenî materyale rastlanır. Yine madenlerden yapılan ayna da yansıtma özelliği ile şamanın geçtiği yer altı, yer üstü ve gökyüzü gibi farklı boyutları yansıtmada ve şamanın bu boyutlar arası yolculuğunda geçişleri sağlamaktadır:

> Mançurya'nın kuzeyinde yaşayan çeşitli Tunguz topluluklarında (Khingan, Birarçen vb. Tunguz'larında), bakır aynalar önemli bir rol oynar. Bunların Çin-Mançurya kökenli oldukları bellidir, fakat bu nesnelerin sihirsel anlamları kabileden kabileye değişir. Aynanın, şamanın "dünyayı görmesine" (yani dikkatini işine yoğunlaştırmasına), "ruhların yerlerini belirlemesine" ya da insanların ihtiyaçları üzerine düşünmesine, vb. yaradığı söylenir. V. Diószegi, Mançu-Tunguz dilinde "ayna" anlamına gelen *panaptu* teriminin, *pana*, "ruh, tin" (veya daha doğru olarak "hayalet veya gölge-ruh") sözcüğünden geldiğini göstermiştir. Demek ki ayna, gölge-ruhu içine alan bir kap veya yuva (-ptu)dır. Şaman aynaya bakınca ölmüş kişinin ruhunu görür (Eliade, 2014: 205).

Şamanistik ritüellerde, şamanın aynaya bakınca ölmüş kişinin ruhunu görmesi gibi Moğollarda yeraltının hâkim gücü sayılan Erlik, yanında gezdirdiği aynasında insanların girdikleri tüm günahları görmüştür (Beydili, 2005: 80-81). Bu bağlamda ayna ve metafizik âlem arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Şamanların transal yolculukları esnasında boyut değiştirerek, âlemler arasında yolculuk yapmasını ve insanlar ile tanrılar arasında iletişim kurmasını sağlayan ayna, insan için bilinmeyen dünyaya açılan bir kapı gibidir. Bu nedenle de aynaya, farklı kültürlerde ve inanışlarda pek çok anlam yüklenmiştir:

> Aynaları metafizik âlemle irtibatlandırma geleneği birbirinden çok farklı kültür ve medeniyetlerde rastlanan ortak bir inanç veya hurafedir. Bu inancın izine hem tarihi kalıntılarda hem bilinen en eski metinlerde hem de şifahi kültür ve hurafelerde rastlanmaktadır. Aynaların olağanüstülük içerdiği yönündeki inanç, kültür ve medeniyetlerde çok farklı şekillerde tezahür etmiştir. Mesela kimi medeniyetlerde aynalarda perilerin, kimilerinde kötü ruhların ve kimilerinde de melek ve cinlerin yuvalandığı düşünülür. Ayrıca kimi medeniyetlerde ayna, kendisinden korkulan olumsuz bir obje, kimilerinde ise bir çeşit uğurdur. Aynanın uğursuzluğu kültürgelenek ve hatta yörelere göre bile değişiklik gösterebilir (Çetindağ, 2011: 193).

Örneğin Eski Türk evlerinde aynaya sık sık bakmak adet olmadığı ve iyi karşılanmadığı için aynalar; odaların duvarına asılmaz, bunun yerine çoğunlukla, gümüşten yapılmış el ve minder aynaları kullanılırdı. Sık sık aynaya bakmak şer getireceği düşüncesi ile iyi sayılmadığı için de bu aynaların cam tarafı daima arkaya çevrilir ve arkalarındaki süslü kısım öne gelecek şekilde konurdu (Çetindağ, 2011: 9).

Yukarıda değinildiği gibi Kaşgarlı Mahmud'un *Divânu Lügati't- Türk* adlı eserinde ayna ile ilgili yaptığı açıklamalarda iki yüzlügköznü- (iki yüzlü) ayna ifadesini bu noktada açıklamak yerinde olacaktır. İki yüzlügköznü ifadesi, aynanın kullanımı ve aynanın şeklini ifade eden iki anlama sahiptir. İlki, Eski Türklerin kullandığı aynaların arka kısmındaki işlemeli taraf ile birlikte aynanın iki tarafı, iki yüzü vardır. Birinci yüz, aynanın camdan olan, insanın kendi görüntüsünü gördüğü yüzdür. İkinci yüz ise bu cam tarafın altta kalacak şekilde bırakıldığında üstte kalan işlemeli yüzdür. Bu işlemeli yüz, aynaya farklı bir görüntü vermektedir. Ters çevrilmiş aynalardaki bu işlemeler aynanın farklı dekoratif nesneye dönüşmesine olanak sağlar. İki yüzlügköznünün ikinci anlamı ise, aynanın; metafizikle, insanın bilmediği âlemle olan ilişkisiyle temellenen anlamıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi aynanın, inanışa göre farklı âlemlere, boyutlara açılan bir kapı olduğu düşünülür. Bu açıdan bakıldığında aynanın yine iki tarafı, iki yüzü vardır. Birincisi, insanın aynayı eline alıp baktığı, cam yüzeye yansıyan kendi görüntüsü; ikincisi ise Şamanların dinî ritüeller esnasında başka âlemlere geçiş yaparken aynayı kullanmasıdır. Bu nedenle evlerde kullanılan aynalara sık sık bakmak, başka âlemlere geçiş sağlanır korkusu ile iyi sayılmaz ve aynanın cam yüzeyindeki bu geçişlerin önüne geçebilmek için de ayna ters çevrilerek bırakılır ve arka kısmı camdan değil, genelde gümüşten ve üzerinde yoğun bir işçilikle hazırlanmış işlemeler vardır.

İslami döneme ait olan aynalar arasında da Selçukluların kullanmış oldukları aynalar dikkat çekmektedir. Bu aynalar yine küçük boyutlu olup, ön yüzleri parlatılmış ve arka yüzleri ise kabartma motiflerle süslenmiştir. Tamamı yuvarlak olan bu aynaların arka yüzleri genellikle yıldızlara ait semboller ve efsanevi hayvan motifleriyle bezenmiştir (Sinemoğlu, 1991: 260).

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise aynalardaki süslemelerin daha da zenginleştiği ve aynanın boyutlarının çeşitlendiği görülür:

> Osmanlılar altın, gümüş, yeşim, demir ve bronzdan yapılmış zengin bezemeli ve çoğunlukla saplı aynalar kullanmışlardır. XVI. yüzyılın II. yarısıyla XVII. yüzyıla tarihlenen bazı altın ve yeşim aynalar, Osmanlı sanatının ölçülü sadelik, zenginlik

> ve sütün tekniğinin örnekleri olarak Topkapı Sarayı Müzesi'nin Hazine Dairesi'nde sergilenmektedir. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren de Batı sanatının tesirleriyle sarayların iç süslemelerinde, görkemli çerçeveler içindeki boy aynalarına yer verilmeye başlanmıştır (Sinemoğlu, 1991: 260).

Genel olarak Türklerde aynanın tarihine bakıldığında, başlangıçta Batı medeniyetlerinde görülen gelişmelere paralel gelişmelerin yaşandığını söylemek mümkündür. Esasen, Anadolu topraklarında bulunan ilk insan yapımı ayna ile Çatalhöyük ve Anadolu, tüm dünya tarihinde yerini alarak bir öncelik kazanmıştır.

Aynanın tarihine bakıldığında su, ayna yapma fikrinin ortaya çıkmasını sağlaması ve aynadan önce insanlara görüntüyü –ayna netliğinde olmasa da- yansıtması açısından oldukça önemlidir. Durgun su yüzeyleri insanoğlunun karşılaştığı ilk yansıtıcı yüzeylerden bir tanesidir ve pek çok mitte bu özelliği nedeniyle yer alır. Aynanın tarihi içerisinde suyun önemli bir yeri vardır. Eski çağlara dönüp bakıldığında, *suyun yansıtma özelliği ile aynanın ilk örneği (prototype)* (İşler, 2004: 199) olduğu görülür. Durgun su yüzeylerinden yansıyan görüntüler, ilk insanı şaşkına çeviren ve merakının artmasına neden olan görüntülerdir.

> İnsanoğlunun ilk yapay aynayı ne zaman yaptığını tam olarak belirtmek imkânsızdır. Başlangıçta, muhtemel olarak su çukurlarının içine baktılar, sonra durgun sular ve diğer düz, yansıtıcı objeler arasında mantıksal bir ilişki kurdular (Pendergrast, 2003: 3).

İnsanın varoluşsal tecrübelerini ve varlığını anlamlandırma çabalarını anlatan mitler, insanın yaşamına en iyi tanıklık yapan anlatıların başında gelmektedir. Mitler, insanlığın içinde yaşadıkları evrenin dilini anlamaya çalışarak, bu evrenle uyumlu bir şekilde yaşam sürdürmenin ipuçlarını da içermektedir.

> Yeryüzünde ikamet edilmiş her yerde, bütün çağlarda ve her koşulda, insana ait mitler türemiştir ve bu mitler insanın vücudunun ve aklının eylemleriyle ortaya çıkan ne varsa hepsinin esin kaynağıdır. Mitin, kozmosun sonu gelmez enerjilerini insanın kültürel yaratımına akıtan gizli bir yarık olduğunu söylemek çok ileri gitmek olmayacaktır. Dinler, felsefeler, sanatlar, ilkel ve tarihsel insanın sosyal biçimleri, bilim ve teknolojideki büyük buluşlar, uyku kaçıran düşler hep mitin o temel, büyülü yüzüğünden fışkırır (Campbell, 2013: 13).

Toplumların, kültürlerin, sanatların ve edebiyatların başlıca kaynağını oluşturan mitler, insanın ayna fikrini düşünmesine, yansıtmanın gücünü görmesine ve aynada insanın kendi benliğini keşfetmesine de katkıda bulunmuştur. Narkissos miti de, insanın kendini ilk defa yansıtıcı bir yüzeyde görmesinin önemli tecrübesini anlatmaktadır. Bu mit aynı zamanda ayna ve insan benliği arasındaki ilişki açısından da önemlidir. İnsanın kendini görmesi, kendi görüntüsü ile benliği arasında ilişki kurması ve kendini tanımasını anlatır.

Tanrı Kephisos ile Nympha Liriope'nin oğlu olan Narkissos doğduğu zaman, anne ve babası kâhin Teiresias'ın yanına gitmişlerdir. Narkissos'u gören kâhin, Kephisos ile Liriope'ye çocukları için "kendi yüzüne bakmazsa çok ileri yaşa kadar yaşayacağı" kehanetini söylemiştir (Grimal, 1997: 527).

Teiresias'ın bu kehaneti, gelişme çağına gelen ve yakışıklı bir gence dönüşen Narkissos'un kaderi olmuştur. Çünkü kendisine âşık olan, dağ Nymphe'lerinden Ekho'yu (yankı) hor gördüğü, aşkına karşılık vermediği için cezalandırılan Narkissos, suda kendi yüzünü görüp, kendi hayaline âşık olmuş ve adeta eriyip gitmiştir (Necatigil, 2011: 103).

Simgesel anlamlarla çevrili olan Narkissos mitinin ayna tarihi içerisinde de önemli bir yeri vardır. Çünkü bu mit bugün durgun su yüzeylerinin, ilk insanlar tarafından ayna olarak kullanıldığını kanıtlar. Mitin başında yer alan pınarın özellikleri, ayna işlevi gören su yüzeyinin özelliklerini anlatır. Pınar, böylesine yüksek ve mükemmel yansıtma gücüne sahip olduğu için de Narkissos, su ve dağ perilerini kendine âşık eden güzel yüzünü, güçlü bedenini ilk kez ve oldukça net bir biçimde görebilmiştir.

> "Sembolik olanın matrisi" ayna, kimlik arayışına eşlik eder. Aynayla ilk karşılaşmada büyülü ve mucizevi olanı yakalayabilmek için mit ya da folklorun görselleştirilmiş anlatısına başvurmak gerekir: Narkissos insanın kendisiyle bu şaşırtıcı karşılaşmasının ilk kahramanıdır (Melchior-Bonnet, 2007: 18).

Narkissos ölümünün ardından yalnızca nergis çiçeğini değil, uzun yıllardır kullanılan kendi adını taşıyan bir de terim bırakmıştır. Bu terim, Narsisizm ya da Narkissosculuk, yani kendine aşırı hayranlıktır:

> Narkissos kendi imgesini gözleye gözleye ölür. Ruh ayrıştırmasında "libido" dediğimiz enerji önce kendi üstüne yönelir, sonra ben'le başkası arasında bölüştürülür, bu enerji daha sonra başkalarından uzaklaşıp ben'e bağlandığında narkissosçu eğilimler oluşur. Kişiliğin gelişimde narkissosçu evre ilksel evredir (Timuçin, 2000: 249).

Görüntü yansıtıcı olarak ayna genel olarak mitlerde "güç"ün göstergesi, simgesi olarak yer almaktadır. Genellikle büyük yansıtıcı güneş ile bağlantı kurularak kullanılan ayna örneğin, Japon mitolojisinin en büyük tanrıçalarından Amaterasu'nun da simgeleri arasında yer alır. Amaterasu, İzanagi ve İzanami'nin birlikte yarattıkları güneş tanrıçasıdır.

> Doğumundan itibaren Amaterasu, bütün evreni aydınlatan bir parlaklıkla ışımaya başladı. İzanagi ve İzanami, en küçük çocuklarına hayran olmuşlardı. "Pek çok çocuğumuz var ama hiçbirisi bizim güzel Amaterasu'muzla karşılaştırılamaz" dedi İzanagi. "Bu büyük tanrıçaya kesinlikle bizim ülkemiz yetmez. O göklere ait, oradan bütün evreni aydınlatabilir. Büyüdüğü zaman onun göklerin merdivenlerine tırmanmasına izin vermeliyiz" (Rosenberg, 2000: 581).

Güneş Tanrıçası ve Ana Tanrıça olarak Amaterasu Japon mitolojisinde, yaşamın devamlılığını sağlayan tanrıçadır. Bir gün kardeşi Yeraltı Tanrısı Sosa-no-wo'ya kızıp sarayını terk etmiş ve anne arketipinin simgesel temsili olan taş bir mağaraya girmiştir. Amaterasu'nun ortadan yok olması nedeniyle adeta yaşam da durmuştur. Her yer karanlığa gömülmüş, gün ışığı göremedikleri için bitkiler solmaya başlamıştır. Bu durumun sona ermesi ve Tanrıçalarının geri gelmesini sağlamak isteyen bütün tanrılar, Amaterasu'nun kendini kapattığı mağaranın önüne gelip ona güzel dokunmuş kumaşlar, pahalı mücevher, tarak ve ayna gibi pek çok özel hediye sunup onun mağaradan çıkmasını sağlamışlardır (Rosenberg, 2000: 586-587).

Yunan mitolojisinde Dionysos'un Hera tarafından öldürülme sahnesinde de ayna yer almaktadır. Zeus'un oğlu olan Dionysos, Zeus'un ülkede olmadığı bir zamanda Hera tarafından kaçırılır. Tahtını emanet ettiği küçük oğlunun güvenliği için muhafızlarına emanet eden Zeus, muhafızlarının ihanetine uğrar. Hera'nın rüşvet ile kandırdığı muhafızlar, küçük Dionysos'a eğlenmesi için oyuncaklar verir ve ustaca yapılmış bir ayna ile Dionysos'u bir çalılığın içine çekerek vahşice öldürürler (Frazer, 2004: 312- 315).

Ayna, Yunan mitolojisinde ayrıca Afrodit'in simgelerinden biridir. Güzellik Tanrıçası Afrodit, çoğunlukla aynada tehlikesiz olan kendi güzelliğini izlemiştir (Gardin vd. 2014: 81). Ayna, insanın varoluşunu temsil eden bedenin görüntüsünü aktarması nedeniyle, tarih boyunca insanın ilgisini çeken ve kendi görüntüsünü görüp, kendini anlama ve anlamlandırma yolunda ihtiyaç duyduğu bir nesnedir. Görme, bakma ya da yansıtmayı içeren ayna bu nedenle kişiyi var ederek, canlının temsilini oluşturur.

> İnsan tarih öncesinden beri kendi görüntüsüyle ilgilenmiş ve yansımasını keşfedebilmek için her türlü yöntemi kullanmış, bu amaçla siyah ve parlak taşlar ve su kaplarından yararlanmıştır. Narkissos ya da Perseus mitleri bu yansıtıcı yüzey merakına tanıklık ederler (Melchior-Bonnet, 2007: 23).

Narkissos mitinde, pınarın durgun su yüzeyi ayna görevini üstlenmiş ve mitik kahramanın ilk kez yansıtıcı bir yüzeyle karşılaşmasına olanak sağlamıştır. Perseus miti de tıpkı Narkissos miti gibi, ilk insanların ayna olarak kullandıkları nesneler ile ilgili bilgi verir. İlk insanlar yalnızca durgun su yüzeylerini değil, aynı zamanda yansıma özelliğine sahip olan kalkan gibi parlak ya da parlatılmış nesneleri de ayna olarak kullanmışlardır:

> Perseus, Jupiter ile Danae'nin oğluydu. Büyükbabası Acrisius, ölümünün torununun elinden olacağını söyleyen bir kehanet yüzünden dehşete kapılmış ve annesiyle oğlunu bir sandığa kilitleyerek denizin ortasına bırakmıştı. Seriphus'a kadar sürüklenen sandık bir balıkçı tarafından bulundu. Balıkçı, ana oğlu ülkenin kralı Polydectes'e teslim etti. Kral onlara çok iyi davrandı. Perseus büyüyünce Polydectes onu ülkeyi yerle bir etmeye başlayan korkunç canavar Medusa'yla savaşa gönderdi. Medusa bir zamanlar saçlarıyla ünlü güzel bir genç kızdı, ama güzelliğine güvenip Minerva'ylaaşık atınca tanrıça onun cazibesini söküp almış ve güzelim lülelerini de tıslayan yılanlara dönüştürmüştür. Yaşadığı mağaranın her yerinde, hasbelkader ona bakmaya kalkan ve onu gördüğü anda taşlaşan insan ve hayvanlar vardı. Perseus ise Minerva ve Mercurius'un gözdesiydi. Minerva ona kendi kalkanını, Mercurius ise kanatlı sandaletlerini vermişti. Perseus, Medusa uyurken yanına yaklaştı, ama ona doğrudan doğruya bakmamak için elindeki kalkana yansıyan görüntüsünü kullandı. Sonra da Medusa'nın başını kesip Minerva'ya verdi. O da kesik başı kalkanının (Aegis) tam ortasına taktı (Bulfinch, 2011: 138).

Narkissos mitinde, üzerinde herhangi bir lekenin, gölgenin düşmediği durgun, pırıl pırıl parlayan pınarın suyu, ayna işlevini görmüştü. Perseus mitinde ise, Perseus'un elinde tuttuğu kalkan, yani parlak bir metal yüzey ayna görevini üstlenmiş; bu parlak metal yüzeyden yansıyan kendi görüntüsü nedeniyle de Medusa taşa dönüşmüştür.

Toplum içerisinde yaşayan bir varlık olarak insan, içinde yaşadığı toplumun sahip olduğu değer ve düşüncelere koşut bir yaşam sürdürür. Bir toplumdaki en genel anlamıyla değer

ve düşünceler sistemi kültürü oluşturur. Yapı olarak devingen bir özelliğe sahip olan kültür, toplum dinamikleri ile birlikte gelişebilir, yenilenebilir ve farklı kültürlerle etkileşim içine girip bünyesine farklı öğeleri de katabilir. Ancak en kısa ve öz tanımıyla kültür nedir sorusuna cevap aranırsa: *Kültür, bir toplumun tarihsel süreç içinde ürettiği ve kuşaktan kuşağa aktardığı her türlü maddi ve manevi özelliklerin bütünüdür* (Sayar-Dinç, 2009: 156) denilebilir.

Böylesine bir bütünlüğe sahip olan kültür, toplumun kuşaklar boyunca nesilden nesile aktardığı inanç ve ritleri bünyesinde barındırır. Aktarılan bu öğeler, içgüdüsel olmayan, çeşitli öğrenme süreçleriyle nesilden nesile geçen tüm insan eylemlerini ifade eder (İnanç, 2014: 48). Aynanın kültürde yansımalarına bakıldığında, ayna ile ilgili kuşaklar boyu süregelen ve günümüzde de varlığını devam ettiren pek çok inanışın olduğu görülür.

Mitik düşüncede aynanın, bu dünya ile öbür dünya arasındaki sınırı sembolize ettiği düşünülür. Ayna, genellikle karanlık dünyanın bilinmeyen güçleriyle ilintili olarak düşünüldüğü için bir evde aynanın kırılması hayra yorulmamış ve aynanın kırıldığı evden birinin başına kötü bir şey geleceğine dair bir inanış oluşmuştur (Beydili, 2005: 80).

> Türklerin aynayla ilgili çok sayıda inançları onun, olaylar ve nesnelerin gizli, sihirli içeriğinden haber verdiği inancını aktarıyor (…).Türk halklarının sihirli hikâyelerinde, öbür dünyada doruğu gökyüzüne dokunan iki dağ arasındaki sandıkta bulunan ve bütün dünyayı gösteren bir aynadan bahsedilir. Bu dağları sadece "Simurg" aşabilir. Dünyayı gösteren ve olayların gizli içeriğini aktaran o aynayı elde etmek için aynı yoldaki ulu ağacın az ilerisinde yaşayan ve "Simurg"un yavrularını yiyen ejderhayı öldürmek gerekir (Beydili, 2005: 81).

İnsanların aynadan korkmasından, ayna aracılığıyla cin, peri gibi farklı boyutlara ait oldukları düşünülen varlıklarla bir araya geleceği düşüncesinden dolayı ayna, önemli bir simge haline gelmiştir. Aynanın simgeleştirilmesinin altında yatan neden ise insanın bilinmeyene karşı geliştirdiği endişedir. Özellikle yeni doğum yapmış, loğusa kadınlar için aynaya bakmanın şerri ile ilgili inanışlar vardır:

> Ahlat'ta loğusa hanım aynaya bakmaz. Zira 40 gün cinler loğusanın başına tebelleş olurlar. Aynaya bakar veya yalnız bırakılırsa cinler veya "Deniz Karısı" loğusanın ciğerini yerler. Bu bulguda al ruhu, halk inanışlarında cin olarak algılanmıştır (Kalafat, 2012: 64).

Aynanın "olumsuz güçlere" açık olması nedeniyle sahip olduğu olumsuz sembollerin yanında, aynanın parlaklığı ve berraklığının, temiz ve olumlu düşüncelerle farklı şekilde yorumlandığı da görülmektedir:

> Türk folklorunda ayna, aydınlığın, el değmemişliğin simgesidir. Geleneksel düğünlerde, gelin alayı önünde götürülen süslü ayna, gelinin bakireliğini simgeler. Gelin oğlan evine ayak bastığında, aydınlık dileğiyle yüzüne ayna tutulur.
>
> Yeni bir eve taşınırken önce ayna ve Kuran götürülür ve yüksekçe bir yere asılır. Yola çıkanın ardından yolu ve şansı açık olsun diye, gittiği yöne doğru, açıklık bir yere ayna yerleştirilir. Olumlu yönde simgelediklerine karşı ayna ile ilgili olumsuz inanışlar da vardır. Gece aynaya bakanın ömrünün kısa olacağı, küçük çocuklar

> aynaya baktırılırsa şaşı ya da deli olacakları, karanlık bastıktan sonra komşuya ayna vermenin ya da ayna kırmanın uğursuzluk getireceği, hiçbir etken olmadan ayna kırılırsa ölüme işaret olduğu, bunlardan en yaygın olanlardır (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, t.y. 1117).

Aynanın diğer bir olumlu kullanımı da eski Türk geleneklerinde, bebeklerin beşiklerine şans ve uğur getirdiği için takılan küçük aynalardır. Şiirlerde ve ninnilerde aynalı beşik ifadesi sıklıkla yer alır (Çetindağ, 2011: 57). Aynanın bir diğer olumlu kullanımı, top aynalarıdır. Eskiden dükkânların kapılarına zincirle top ayna asılır ve bu aynalar aracılığıyla, dükkânın içinde oturan kişi sokağı seyredebilir ve sokaktan kimlerin gelip geçtiğini öğrenebilirdi (Pala, 1999: 50). Yine Anadolu'da insanın kötü gözlerden ve nazardan arındırılması için yapılan kurşun dökme işlemi sırasında nazarı çekmesi için kalbur ya da gözerin içine; ayna, kaşık, kullanılmamış süpürge sapı, üzerlik, su, ekmek, yağ, çocuk ayakkabısı ya da terliği konulurdu.

Aynanın metafizik âlemle ilintilendirilmesinin ardından, ayna aracılığıyla geleceği görüp, gelecekten haber verme esasına dayanan büyücülük ve falcılıkta ayna sıklıkla kullanır hale gelmiştir:

> Ayna, büyücülük ve falcılıkta etkili olduğuna inanılan ışın yansıtıcı sırlı cam… Aynanın büyüde etkili olduğu ve gelecekten haber verdiği inancı pek eskidir. Hıristiyanların kutsal kitabı İncil'de de sözü geçer. Aynanın, görebilme niteliği olan gözlere pek uzakları (dünyanın öbür ucu gibi) gösterdiğine de inanılmıştır (Hancerlioğlu, 2013: 69).

Özellikle küre şeklindeki aynalar, gelecekten haber verdiğini iddia eden bilicilerin adeta vazgeçilmez bir parçasıdır. Küre şeklindeki ayna, şekli itibariyle küçük bir dünyayı andırır. Dünyanın sahip olduğu yuvarlak şekle sahip olan bu aynalara bakan biliciler, aynanın içine odaklanarak bakıp, ayna yüzeyinde gelecekte olacaklara dair beliren şekilleri değerlendirip, kişinin geleceği ile ilgili bilgi verir.

Eski Türklerde aynanın geleceği bildirme yetisi ile ilgili inanışlar vardır. Bunlardan bir tanesi ayna bakısıdır. Bu inanışa göre, çeşmeye asılmış aynada beliren görüntülere bakılarak gelecekten haberdar olunurdu (Acıpayamlı, 1978: 19). Ayna bakısında, aslında iki tane yansıtıcı kullanılır. Bunlardan biri, çeşmeden akan suda oluşan yansıma, bir diğeri de aynanın yüzeyinde oluşan yansımadır. Daha önce Ahıska Türklerine ait bir ritte de Kurban Bayramı'nda yatağın yanına ayna ve su koyan birinin rüyasında geleceğini göreceğine dair olan inançtan bahsedilmiştir. Sarıkamış'ta da genç kızlar, ayın muayyen zamanlarında, su, ayna ve ayın yansıyan ışığından hareketle gelecekteki kısmetleri ile ilgili tahminlerde bulunurlar (Kalafat, 2009: 28). Buradan da anlaşılacağı üzere insanlar ayna ve suyu güçlü yansıtıcılar ve görücüler olarak değerlendirmişlerdir. Günümüzde de hâlâ ayna gibi yansıtıcı özelliğe sahip olan su ile fala bakıp, gelecekten haber verme geleneği devam etmektedir.

Türk kültüründeki inanışlar ve gelenek-görenekler aynanın farklı kullanım şekillerine ve bir nesne olarak farklı farklı şekillere sahip olmasına neden olmuştur:

> Türklerde saplı el aynaları ile sapsız minder aynaları çok yaygındı. Önceleri ahşap çerçeveli olan bu aynalar daha sonradan metal bir çerçeve içine alındı. Ahşap olan-

ların kenarları ve arkaları genellikle sedef kakmalıydı. Metal olanlar ise gümüşten veya tombaktan yapılır ya da altın kaplanırdı. Arkası kabarık olanlara "kabarak ayna" denirdi. Aynaların değerli taşlarla bezeli olanları da vardı. El aynaları dikdörtgen, yuvarlak ya da oval biçimli, minder aynaları ise çoğunlukla yuvarlaktı. Her zaman aynaya bakmak iyi sayılmadığından, minder aynaları genellikle bezemeli arka yüzleri dışa gelmek üzere duvara asılırdı (Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, 2004: 156-157).

Son söz olarak neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan ayna, çağlar boyunca hem kullanım olarak hem de sahip olduğu simgesel anlamlar ile insan hayatında önemli bir öğe olarak kendine yer edinmiştir. Ayna, yalnızca görüntü yansıtan bir nesne olarak değil, dinî ayin ve ölüm sonrası ritlerde de kullanılmıştır. Bu nedenle ayna, insanoğlu tarafından en fazla simgeleştirilen nesne olmuştur. Çünkü aynanın, dinî ayin ve ölüm sonrası ritlerde kullanımı, onun yansıtma özelliğine farklı anlamlar yüklenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda farklı kültürlerde oluşan ayna ile ilgili farklı inanışlar, günümüzde hâlâ yaşamaktadır.

İnsanlık tarihinin en eski nesnelerinden biri olan aynanın kültüre olan yansımaları kadar, edebiyata ve felsefeye de yansımaları olmuştur. İnsan hayatının önemli bir parçası olarak ve yüzyıllar boyunca farklı ritlerde kullanılarak sembolleştirilen aynaya, uğraş alanı insan olan edebiyat ve felsefe bilimi tarafından sıklıkla farklı bakış açılarıyla değinilmiştir.

Kaynaklar

Acıpayamlı, O. (1978). *Halkbilim terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Anderson, M. (2008). *The book of the mirror: An ınterdisciplinary collection exploring the cultural story of the mirror.* New Castle: Cambridge.

Beydili, C. (2005). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt Kitap.

Bulfinch, T. (2011). *Bulfinch mitolojileri*. İstanbul: Pinhan.

Campbell, J. (2013). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı.

Çetindağ, Y.(2011). *Ayna kitabı*. İstanbul: Kitabevi.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabalcı.

Eiade, M. (2014). *Şamanizm*. Ankara: İmge.

Frazer, J. G. (2004). *Altın dal dinin ve folklorun kökleri1*. İstanbul: Payel.

Gardin, N., vd. (2014). *Larousse semboller sözlüğü.* İstanbul: Bilgi Kültür Sanat.

Grimal, P. (1997). *Mitoloji sözlüğü Yunan ve Roma*. İstanbul: Sosyal.

Hançerlioğlu, O. (1993). *Dünya inançları sözlüğü dinler, mezhepler tarikatlar, efsaneler.* İstanbul: Remzi.

İnanç, H. (2014). Çağımızın toplumsal algısını temsil eden parametrelerden 'kimlik', 'kültür' ve 'uygarlık' kavramlarının sosyo-politik analizi. İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Cilt I / Sayı: I,35-57.

İşler, E. (2004). *Andre Gide'i mitlerle okumak.* Ankara: Anı.

Kalafat, Y. (2009). *Halk inançlarından mitolojiye-1*. Ankara: Berikan.

Kalafat, Y. (2012). *Türk kültürlü halklarında mitler*. Ankara: Berikan.

Korkmaz, E.(2010). *Simgeler s*özlüğü. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Küçük, A. vd.(2010). *Dinler tarihi.* Ankara: Berikan.

Mahmud, K. (2014). *Divanu lugati't Türk giriş- metin- çeviri- notlar- dizin* (A.B. Ercilasun - Z. Akkoyunlu (Hazırlayanlar). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Melchior-Bonnet, S. (2007). *Aynanın tarihi.* Ankara: Dost.

Necatigil, B. (2011). *Mitologya sözlüğü*. İstanbul: Sel.

Pala, İ.(1999). *Ansiklopedik divan sözlüğü*. İstanbul: Ötüken.

Pendergrast, M. (2003). *Mirror mirror a history of the human love affair with reflection*. New York: Basic Books.

Rosenberg, D. (2000). *Dünya mitolojisi büyük destanlar ve söylenceler antolojisi.* İstanbul: İmge.

Ögel, B. (1984). İslamiyetten önce Türk kültür tarihine giriş. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu. VII. Dizisi, Sayı 42.

Sayar, K.; M., Dinç (2009). *Psikolojiye giriş*. İstanbul: Dem.

Sinemoğlu, N. (1991). Ayna. Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi, IV. Cilt. İstanbul:

Türkiye Diyanet Vakfı.

Timuçin, A. (1992). *Düşünce tarihi.* İstanbul: BDS.

Timuçin, A. (2000). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bulut.

Ansiklopediler:

Ana Britannica genel kültür ansiklopedisi (2004). III. Cilt. İstanbul: Ana.

Büyük Larousse sözlük ve ansiklopedisi, III. Cilt. Milliyet Gazetecilik A.Ş.

Gelişim Hachette alfabetik genel kültür ansiklopedisi (1983). İstanbul: Gelişim.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):47-68
DOI: 10.22559/folklor.1419

Research Article / Araştırma Makalesi

İlhan Başgöz'ün *Biografik Türk Halk Hikâyeleri* Unvanlı Doktora Tezi Üzerine

Upon İlhan Başgöz's Dissertation Titled *Turkish Biographic Folktales*

Gürol Pehlivan*

Öz

İlhan Başgöz, akademik Türk halk bilimi çalışmalarının ikinci neslindendir. Pertev Naili Boratav'ın danışmanlığında 1949 yılında tamamlanan; fakat Boratav'ın derslerinin süresiz tatil edilmesi sebebiyle savunmasında bulunmadığı bu tez, Türkiye'de halk bilimi alanında tamamlanmış ikinci doktora çalışmasıdır. Gerek ilk tezlerden olması gerekse daha önce çalışılmamış bir konuda olması sebebiyle Türk halk bilimi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ancak bu önemine rağmen basılmamıştır.

Başgöz, tezini dört bölüm hâlinde oluşturmuştur. Toplam olarak elli üç metin üzerinde çalışmış olup bunların yirmi iki tanesi herhangi bir şekilde yayımlanmamıştır. Türkülü hikâyeleri uluslararası bir tür olarak gören Başgöz, dünya folklorunun bazı sorunlarını çözmek için Türk halk hikâyelerinin ipucu verebileceği düşüncesindedir. Böylece onun daha doktora tezinde sadece Türkoloji sorunlarını çözmeyi amaçlayan bir yaklaşımının olmadığı anlaşılmaktadır. Çalışmada yaşayan âşıkların hayatında görülen temel süreçlerin, hakkında bilgi olmayan âşıklarda da mevcut olduğu varsayımından hareketle mukayese yöntemiyle eski âşıkların hayatıyla biyografik halk hikâyeleri arasında bağlantılar irdelenmiştir. Bu bağlamda

Geliş tarihi (Received): 10.10.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 27.11.2020

* Dr. Öğretim Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. gurolpehlivan@hotmail.com. ORCID 0000-0002-2984-574X / **CC BY**

Başgöz'ün dinleyici ve ortamın hikâye metinlerinde değişime yol açmasıyla ilgili ilk verileri tezini yaptığı sırada fark ettiği görülmektedir. Yine arasöz (digression) konusu da bu süreçte dikkatini çeken bir konudur.

Bu makalede Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen Başgöz'ün tezi ve içerdiği malzeme günümüz araştırmacılarına tanıtıldıktan sonra, kullandığı hikâye metinleri, yaklaşımı, etik kuralları uygulaması ve etkileri bakımından "yorumsamacı" yaklaşımla tahlil edilmiştir. Sonuç olarak Başgöz'ün tezi, kullandığı sözlü kaynaklar bakımından bugün de değerini muhafaza etmektedir. Tezin genel bakış açısını oluşturan "tarihsel inşa" anlayışının bugün kullanılabilirliği ve tikel örneklerin genellenebilirliği pek mümkün görünmemektedir.

Anahtar sözcükler: İlhan Başgöz, *biyografik Türk halk hikâyeleri,* âşık, âşık edebiyatı, *musannif*

Abstract

İlhan Başgöz belongs to the second generation of the Turkish folklore studies. Though the supervisor Pertev Naili Boratav didn't read the final version and couldn't attend the jury by reason of his classes were suspended indefinitely, the dissertation, finished in 1949, was the second doctoral thesis completed in Turkey. For the reasons that it was one of the first dissertation and was about a topic not studied previously, it has a significant place in the history of Turkish folklore studies. Nevertheless, the work has not been published.

Başgöz composed his dissertation in four parts. Totally, fifty-three texts were studied, twenty-two of which had never been published in any way. He considered the melodious folk tales as an international genre, and thought that Turkish folktales might shed light on some of the issues of world folklore. Thus, as early as his dissertation work, it is understood that his approach was not just to untangle the issues in the field of Turcology. In his study, it was assumed that the basic processes seen in the lives of minstrels were also present in the minstrels that who were not known much about, and then the connections between the lives of old minstrels and biographic folktales were examined using comparison method. In this regard, it is clear that Başgöz noticed the initial data about how the audience and the setting cause changes in story texts. Also, digression was another topic that called his attention during his doctoral studies.

In this article, Başgöz's thesis, preserved in the Library of Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography, and the material contained in his thesis were introduced to today's researchers and then was analyzed with a "hermeneutic" approach in terms of the story texts he used, his approach, his application of ethical rules and their effects. As a result, Başgöz's thesis preserves its value today in respect of the oral sources he used. However, it doesn't seem possible today that the applicability of "historical construction" approach, which constitutes the general point of view of his thesis and generalizability of particular examples.

Keywords: *İlhan Başgöz, Turkish biographic folktales, minstrel, minstrel literature, story teller*

Extented summary

The subject of this study is the analysis of İlhan Başgöz's dissertation, Turkish Biographic Folktales (Characters, Structure, Minstrels' Relations to Their Work), completed in 1949, in terms of its resources, approach, ethics and impact. Başgöz wrote his dissertation under hard circumtances as his supervisor Pertev Naili Boratav's courses were suspended following a three-year investigation and judicial process. The thesis defence was convened in such a heavy atmosphere that Boratav wans't assigned as a member of the jury, although he was not dismissed yet from his office at university.The jury, including Fuad Köprülü, found Başgöz successful with a good command. Irregardless, the dissertation opened Başgöz the doors of academia again and ensured him to go the USA and continue his studies on Turkish Folklore there.

Başgöz's dissertation is about romantic biograhical folk tales. The disertation, which includes a Preface, Introduction, Four Parts, Additional Texts, and Notes, does not have a conclusion. The parts that form the body of the dissertation are 1. The Biographical Analysis of Former Minstrels as Heroes, 2. The Shadows of Misntrels' Real Lives in Tales, 3. The Relations between The Poems in Biographic Tales and Minstrels' Work, 4. The Structure of Biographic Folktales. Başgöz says that folktales need to be analysed on an international basis. Thus, he takes folktales out of Turcology's respectively narrow limitations and places them in a wider field which may help solve some problems of world folklore. As the headings of the parts signify, the dissertation has a historical perspective. The problem that the writer of the thesis needs to solve is how the biographic folktales are formed. At his point it is very important to determine the overlaps between the minstrels' real biographies and the biogpahy-like stories based on them. However, Başgöz's main obstacle was that almost nothing was known about minstrel's biographies. In order to overcome this, the researcher adopts such a problematic approach that he takes the common elements of today's minstrels' biographies into the scope of past minstrels's lives. This is methodologically problematic since Başgöz assumes a determinism between the plots of biographies of minstrels whom we know about and whom we know nothing about.Yet, it is not possible to accept such a determinism, This assumption denies change in any context of adaptation strategies. Furthermore, his approach bears a serious overgeneralisation issue. Başgöz considers those common elements in minstrels' biographies, which are clearly partial, to be universal. But, this issue discussed by Karl R. Popper in epistemology results in that it is not possible to go from the partial to the universal. Here, a dilemma lies on the basis of Başgöz's dissertation.

On the other hand, some of the topics on which Başgöz would write in his time in the US were realised thence. Başgöz saw in his fieldwork that the narrator and the environment of the narration had effects on narratory and he didn't refrain indicating that. In fact, it is seen that before Başgöz, his professor Boratav had called attention to this issue. Nevertheless, when Başgöz found out about the Performance theory in the US, he understood how important it was in all aspects and he aligned his latter work with the theory. As a matter of fact, he contributed quite a lot as a researcher who wrote out the first evidential examples of the theory. However, Boratav never elaborated on the topic in detail. This is the result of his

remaining aloof from the theory. Another topic that Başgöz realised then was the presence of digressions in the tales. The term, which means narrator's cropping some things from the story and adding others, is still not taken into consideration well in Turkey. As regards to wording, it is seen that the use of "we" dominates the text. After going to the US, the researcher left this style, which in language is a reflection of a positivist approach regarding the researcher and research subject as separate.

It can be said that the dissertation is also valuable in terms of folk poetry studies. Başgöz met quite a number of minstrels and highlighted that minstrels plagiarised poems from well-known ones, and, thus, misguided researchers. Another issue is that sometimes during the performance when the minstrels forget lines, they complete them with the lines from a well-known minstrel whom they don't really remember. All these warnings are worthwhile with regard to minstrels literary studies.

The dissertation is ethically trouble-free. Başgöz addressed the academics who supported him, and he did not abstain from criticising such researchers as Boratav (his supervisor), Fuad köprülü, and Nihat Sami Somyarkın (later surnamed as Banarlı).

The impact of the dissertaion has remained limited. This is because it has not been published and is not easily available. Among those who reached the dissertaion, Fikret Türkmen, who studied on Âşık Garip in doctorate, criticised it in its own scope, and, contrary to Başgöz, he asserted that Âşık Garip did not really live. Türkmen's basic stand is that the living minstrels believe all characters in folktales really lived. However, there is no doubt some of them are fictional. Hence, what the tradition says at this point should not be taken as fact.

Finally, I'd like to express that, as Başgöz's dissertation was not published in Turkey at the time it was submitted, his remarkable views on the creation of folktales based on his field work could not have the opportunity to be discussed.

Giriş

Türkiye'de halk edebiyatı alanında yapılmış ilk doktora tezi Pertev Naili Boratav'ın danışmanlığında Mehmet Tuğrul tarafından yapılan ve 1946 yılında tamamlanan Çal Mahmutgazi Köyünün Halk Edebiyatı (Menkabe, Hikâye, Masal, Fıkra)'dır. Bu tezin ardından biten ikinci doktora tezi ise, yine Boratav'ın danışmanlığında hazırlanmaya başlayan; ancak adı geçen akademisyenin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki kürsüsünün kapatılmasıyla Necmettin Halil Onan'ın sorumluluğuna verildiği anlaşılan (Çetik, 2019: 159) İlhan Başgöz'ün 1949 yılında tamamlanan *Biografik Türk Halk Hikâyeleri (Kahramanları, Teşekkülleri, Saz Şairlerinin Eserlerile Münasebeti)*'dir.[1]

Başgöz, DTCF'den 26.10.1944 tarihinde mezun olduktan[2] sonra aynı fakültede Boratav'ın yanında 28.12.1944 tarihinde[3] ilmî yardımcı olarak göreve başlar. Boratav ve Başgöz'ün bu yıllarda siyasî görüşleri arasında paralellik olduğu bellidir. Bu sebeple 1944'ten itibaren DTCF'de Boratav ve "solcu hocalar" aleyhinde olan gelişmelerden Başgöz

de etkilenmiştir. Boratav, Behice Boran, Niyazi Berkes ve Mediha Berkes "sol görüşlü" *Görüşler* dergisini çıkarınca, gelen tepkiler üzerine 17.12.1945 tarihinde MEB Bakanlığı emrine alınırlar. Ancak Danıştay'ın 26.04.1946 tarihli kararıyla görevlerine dönerler (Çetik, 2019: 84). Bu yıl içinde 28.12.1946 tarihinde Başgöz'ün ilmî yardımcılık görevi de Gazi Eğitim Enstitüsü'ne nakledilir.[4] Bu arada Boratav'ın teklifiyle DTCF'de 7.04.1947 tarihinde "Halk Edebiyatı ve Folklor Kürsüsü" kurulur (Aygün Cengiz, 2017: xi). Ardından 1947 yılında bir dizi olay sonucunda Boratav hakkında soruşturma açılır ve 1 Temmuz 1947'deki bir kararla Türk Halk Edebiyatı ve Folklor dersleri geçici bir süre tatil edilir (Çetik, 2019: 88). 10 Ocak 1948'de Boratav, Boran ve Niyazi Berkes öğretim mesleğinden çıkarılırlar (Çetik, 2019: 89). 12 Temmuz 1948'den itibaren adı geçen öğretim üyeleri açığa alınarak kadroları L cetveline nakledilir. Boratav, maaşının 1/2 olarak alabilir (Çetik, 2019: 94-95). Yukarıda özetlenen durum, Başgöz'ün ilmî yardımcılığa başladığı andan itibaren huzursuz bir ortamda doktora tezini hazırlamak zorunda olduğunu göstermektedir (Pultar ve Aygün Cengiz, 2003: 83). Başgöz hatıralarında yardımsız kalmasının sebebi olarak hocası Boratav'ın Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki görevine olaylı bir şekilde son verilmesi ve onun da Fransa'ya gitmesi olarak zikreder. Bu noktada Başgöz'ün hafızası kendisini yanıltmaktadır. Çünkü Boratav'ın DTCF'deki görevine kesin olarak 12 Temmuz 1948 tarihinde son verilir (Çetik, 1998: 32), fakat 1952 yılı sonuna kadar Türkiye'de kalır (Çetik, 1998: 40). Dolayısıyla Başgöz'ün belirttiği "yardımsız kalma" durumunu, Boratav'ın resmî görevinin sonlanması ve mahkemelerle uğraşmasıyla açıklamak gerekmektedir. Boratav'ın vazifesinin olmadığı 1948 yılında –ki tam da Başgöz'ün tezini kaleme aldığı yıla denk geliyor- Başgöz-Boratav ilişkisi hakkında net bir bilgi yoktur. Bu dönemi anlatırken Başgöz'ün kullandığı *"Ben tezim üzerinde çalışırken solcu arkadaşlar benimle alay ediyor. Hapishaneye edebiyat doktoru olacakmışım."* (2017: 165-166) cümlesi, bu sıradaki havanın ağırlığını ve tez sahibinin ruhsal durumunu gösterir niteliktedir. Öte yandan Boratav'ın ayrılmasıyla tezin resmî danışmanı Necmettin Halil Onan olmuştur. Ancak Onan, Boratav'a bir mektup göndererek, tez hakkında kendisini aydınlatmasını ister. Boratav'ın rapor şeklinde verdiği cevap, tezin başarılı olduğu yönündedir (Çetik, 2019: 159-160). Bu durum, Onan'ın tez üzerinde Boratav'ın danışmanlık yetkisini gayrı resmî de olsa kabul ve devam ettirdiğinin bir göstergesidir. Tez savunmasının da oldukça gergin olduğu anlaşılıyor. Başgöz'e göre Onan, tez savunması için herkesin kabul edeceği bir formül bulmuş ve jüriye Fuad Köprülü'yü yazmıştır. Bu yıllarda bilimsel bir otorite olan Köprülü, tezi kabul ederse de reddederse de kimse itiraz edemeyecektir. Savunmada Köprülü, Başgöz'ü oldukça zorlamış, verdiği cevapları beğenmemiştir (Başgöz, 2017: 165-166); fakat sonuçta "iyi" dereceyle doktor olabileceğine dair raporunu tanzim etmiştir (Pultar ve Aygün Cengiz, 2003: 83; Erbaş, 2016: 135). Sonraki yıllarda Başgöz, bu durumu Boratav'ın, Üstad bilgisini göstermiş*, benden intikamını almış.* şeklinde değerlendirdiğini ifade etmiştir (Çetik, 2019: 160). Onan da 07.04.1949 tarihli raporunda tezin "iyi" dereceyle kabul edilebileceğini yazar (Başgöz 2017: 444). Böyle gergin bir ortamda tezini savunan Başgöz'ün ilmî yardımcılık görevi kısa bir süre sonra bitmiş ve kendisi Tokat Lisesi'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edilmiştir (Başgöz 2017: 165).

Bu makalede öncelikle Başgöz'ün doktora tezinin analitik özetini verecek, ardından "kaynaklar", "yaklaşım", "etik" ve "tezin etkileri" noktalarından yorumsamacı bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunacağım. Böylece tezin temel yaklaşımını, ele aldığı konuya getirdiği katkıları ve kendisinden sonraki literatürde ne şekilde değerlendirildiğini vurgulayacağım.

1. Teze genel bir bakış

Başgöz'ün tezi "Önsöz" (2 sayfa numaralandırılmamıştır), Bibliyografya (1-9), Giriş (8-24) ile dört bölüm (24-185) ve Ek-Metinler (185-199)'den oluşmaktadır. Tezin 199-214 numaralı sayfaları arasında atıflar "son not" olarak düzenlenmiştir. Şu durumda tez 6+214 sayfadır. Önsöz'deki 18 Şubat 1949 tarihinden anlaşıldığına göre tezin yazımı bu tarihte tamamlanmıştır.

Tez, Önsöz ile başlamaktadır. Bu kısımda, öncelikle, Başgöz'ün neşredilmiş mevcut hikâye kitaplarının bilimsel analiz için yetersizliğini vurguladığı görülmektedir. Bu değerlendirmeye bağlı olarak yazar, metin derlemek için 1945-1946 yazlarında Kars'a gittiğini ve sayısı onu geçen hikâye topladığını; ancak sonuca varmak için topladığı metinlerin yeterli olmadığını belirterek, imkân olmadığından yeniden derlemeye çıkamadığını ifade eder.

Araştırmacı, ayrıca hikâyelerin sadece metinleri üzerinde çalıştığını, oysa bu metinleri hakkıyla değerlendirmek için hikâyelerin "içinde doğup geliştiği sosyal muhitin bütün cepheleriyle" tanınması dışında, musannif âşıkların hayatlarının ayrıntılı bir biçimde bilinmesi gerektiğini yazmaktadır. Bu açıklamalar da Başgöz'ün çalışmasını "metin merkezli" yaklaşımın bir ürünü olarak değerlendirebileceğimizi göstermektedir.

Önsöz'ün son paragrafında teşekkür edilenler; Prof. Dr. İrfan Şahinbaş, Azra Erhat, Tahsin Yazıcı, Faruk Atay, Hilmi Artan, Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'dır.

Biografik[5] Türk Halk *Hikâyeleri ile Arap, Fransız, İngiliz Halk Hikâyeleri Arasında Mukayeseli Bir Çalışma Denemesi"* (8-24= 16 s.) başlıklı *Giriş*'te 16 kaynaktan alınmış 64 dipnot var ve iki alt başlık mevcuttur; *A. Araplarda Türkülü Biografik Halk Hikâyeleri, B. Fransız ve İngiliz Ortaçağında "Âşık Geleneği"; Halk Hikâyesi Örnekleri ve Türk Halk Hikâyeleri.*

A. Araplarda Türkülü Biografik Halk Hikâyeleri (9-16) başlığı altında yazar, bu iki milletin hikâyeleri arasındaki benzerlikleri ele alır. Başgöz'e göre Arap halk hikâyeleriyle Türk halk hikâyeleri arasındaki ilişkiye ilk kez O. Spies dikkat çekmiştir. Adı geçen araştırmacı, bu iki milletin halk hikâyeleri arasında konu bakımından benzerlikler olduğunu ileri sürer. Pertev Naili Boratav ise bu benzerliklerin "klişe sözler"de de görüldüğüne dikkat çekerek, bu ilişkinin şekil noktasında da var olduğunu iddia etmiştir. Başgöz, verimli bir mukayesenin iki millete ait metin ve araştırmaların artmasıyla mümkün olabileceğini söyler. Ardından bu benzerlikle ilgili olarak Arap hikâyesi olan "Bayad ve Rıyad"ı örnek olarak verir (11) ve şu beş özelliğin Türk halk hikâyelerinde de görüldüğünü ifade eder:

a. Kahraman âşık-şairdir, b. Hikâye manzum-mensurdur. Serüven, nesir; heyecan ve hisler şiir olarak ifade edilir (11). Şiirle mensur kısım arasında kuvvetli bir bağlılık Türk halk hikâyelerinde de görülür (14), c. Kavuşma için geçirilen maceralar, d. Kavuşma söz konusudur, e. Hikâye, kız ve erkek kahramanların ikisinin birden adıyla anılır.

Antere ile Âşık Garip hikâyesi arasında da "başlık için gurbete çıkma" temi bakımından benzerlik mevcuttur.

Biyografik mahiyette olan Arap halk hikâyelerinde üç esas tem vardır; 1. Kahraman-âşığın bir kızla sevişmesi ve ona aşkı, 2. Sevilen kıza kavuşabilmek için geçirilen maceralar, 3. Netice (Kahraman ölür). Başgöz, neticenin olumsuz oluşunu Türk halk hikâyesinden önemli bir ayrılık olarak görür. Çünkü biyografik Türk halk hikâyelerinde mutlu son vardır (15).

Başgöz, doğuş olarak Arap ve Türk halk hikâyelerinin önce biyografik mahiyette rivayetler halinde başladığını, sonra bu rivayetlerin bir kişi tarafından toplanarak "tipik bir hikâye" haline getirildiğini düşünmektedir (15).

Arap halk hikâyeleri 10. yüzyılda, Türk halk hikâyeleri ise 16. yüzyılda oluşmuştur. Şu durumda Türkler, Araplardan etkilenmiş midir? Başgöz, buna kesin cevap vermez (15-16). Ancak daha sonra bir başka bahis dolayısıyla kullandığı *"Çünkü Türk-Arap halk hikâyeleri arasında da münasebetler bulunduğunu biliyoruz"* (21) ifadesi kanaatinin bu olduğunu gösterir gibidir.

B. Fransız ve İngiliz Ortaçağında "Âşık Geleneği"; Halk Hikâyesi Örnekleri ve Türk Halk Hikâyeleri (16-23) başlıklı bu kısımda iki nokta ele alınır (16); 1. Troubadourların hayatının hikâye haline gelip gelmediği, gelmişse Türk halk hikâyeleri ile ilgisinin derecesi, 2. Eğer biyografik Fransız hikâyeleri mevcut değilse, türkülü Fransız halk hikâyeleriyle (chantefabl) Türk halk hikâyelerinin mukayesesi.

Bu noktada araştırmaları sıkıntıya sokan nokta, 19. yüzyıla kadar troubadourların sanat değeri olabileceğinin düşünülmemesi sebebiyle kaynak yokluğudur. Sadece yedi troubadourun hayatı hakkında bilgi vardır. Bunların hayatları biyografik hikâye vasfı göstermez. Bazı türkülerde hayatları hakkında bilgiler vardır.

Türk halk hikâyeleriyle bunlar arasında üç ortak tema vardır (18):

a. Uzakta bulunan kıza görmeden âşık olmak, b. Âşık olduktan sonra şiir yazma kabiliyeti kazanmak, c. İyi saz çalan troubadorlarla imtihan olup, kazanmak.

İkinci maddede ele alınacağı söylenen "türkülü aşk hikâyeleri"ne Fransız edebiyatından verilebilecek tek örnek "chantefable" denilen "Aucassin et Nicolette"dir. Yazması 13. yüzyılın sonuna tarihlenen ve doğu kökenli olduğu düşünülen bu hikâye ile Türk halk hikâyeleri arasında benzerliklere rastlanır (19-21):

1. Manzum-mensur olmak (Bir farkla ki Aucassin et Nicolette'de manzum kısımlarda da olay anlatılır. Türk halk hikâyelerinde bu yoktur.), 2. Başlangıç formelleri benzer ("Derler, anlatırlar, hikâyet ederler ki"), 3. Kız ve erkek kahramanların adıyla anılan bir aşk hikâyesidir, 4. Her ikisinde de toplumsal konumları kavuşmalarına engel olur

Sonuç olarak Başgöz'e göre, Aucassin et Nicolette ile Türk halk hikâyeleri benzerliğinin sebebi her iki geleneğin de Arap hikâyeciliğinden etkilenmesi olabilir. Ancak Başgöz, her iki türün oluştuğu toplumsal muhit benzerliklerinin de bu duruma yol açabileceğini yazar (21-22).

Başgöz, konuyla ilgili pek malzeme olmayan İngiliz edebiyatına daha az yer ayırır. 6-7. yüzyılda yaşamış İngiliz şairlerine ait menkabelerde[6] "rüya görerek şiir yazmak" Türk halk

hikâyeleri ile benzerdir. Ancak İngilizlerde "aşk bâdesi içme" motifi yoktur. Öte yandan Âşık Garip'in şiir söylemeye başlamasıyla bunlar arasında benzerlik mevcuttur (22-23).

Giriş'in ardından *Hikâye Kahramanı Eski* Âşıklar İçin Biografi Tetkikleri (24-54= 30 s.) başlıklı ilk bölüm gelmektedir. Derlenen metinler dışında, 21 kaynaktan yapılmış 126 atfın olduğu bu kısımda Başgöz, altı âşığın (Tufarganlı Abbas, Âşık Kerem, Âşık Garip, Ercişli Emrah, Karacoğlan, Dede Kasım) hayatını sözlü kaynaklardan faydalanarak inşa etmeye çalışmıştır. Bölümün başında araştırmacı, bu âşıkların hayatıyla ilgili yazılı kaynakların olmadığını vurgular ve dört kaynakla bunlar hakkında biyografi inşa edilebileceğini yazar (24); *"a. Âşıkların hikâyeleri, b.* Şiirleri*, c. Hayatları etrafında teşekkül eden şifahi menkabe ve rivayetler, d.* Şifah*i an'anede yaşayan biografik bilgiler."* Başgöz, açıkça bu kaynaklardan biyografik bilgi çıkarmanın zor olduğunu kabul eder ve *"çünkü bu şifahi kaynakların verdiği bilgilerin hemen hepsi daima değişip hakikatten uzaklaşabilir"* (24). Bu sebeple bulduğu çözüm, âşıklarla ilgili tüm kaynakları kullanarak bunlardan elde edilen bilgilerin mukayesesini yapmak, birbirini takviye eden bilgilerle bir biyografi oluşturmaktır. Görüldüğü gibi burada anahtar terim "mukayese"dir.

Bu bölümde Tufarganlı Abbas (24-27) , Âşık Kerem (27-32), Âşık Garip (32-33), Ercişli Emrah (34-40), Karacoğlan (40-52), Dede Kasım (52-53) isimli altı âşığın biyografisi temelde sözlü kaynaklardaki bilgilerin, araştırmacıların yorumlarıyla karşılaştırılması sonucu inşa edilmiştir.

Bu noktada şunu ifade etmek lazımdır ki bu âşıklarla yapılan sonraki çalışmaların büyük kısmında Başgöz'ün tezi kullanılmamış, dolayısıyla onun oldukça eski tarihlerde topladığı ve yayımlanmamış sözlü rivayetler diğer araştırmacılar tarafından değerlendirilememiştir. Hatta Karacaoğlan hakkında hazırlanmış bir bibliyografyada (Sefercioğlu 1981) bile tezin künyesi mevcut değildir.

Biografik Hikâyelerde Âşıkların Reel Hayatına Ait İzler (54-64) başlıklı ikinci bölümde âşıkların gerçek hayatından hikâyelere geçen unsurların neler olduğu incelenmiştir. Bölümün başında Başgöz, bazı metodolojik açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaların en önemli noktası, âşıkların hayatı hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadığı gerçeğidir. Başgöz, bu açığı kapatmak için tarihte yaşayan âşıkların hayatında müşterek unsurları tespit edeceğini ve hayatta olmayan âşıklarda da bu unsurların bulunduğunun kabul edilebileceğini, bu unsurlarla biyografik hikâyelerin karşılaştırılması yoluyla âşıkların hayatından hikâyelere nelerin geçtiğinin tespit edilebileceğini söyler (55). Bu akıl yürütmenin ardından şunları yazmaktadır:

> Biz mukayeselerimizde bu ikinci yolu takip edeceğiz. Çünkü âşıklarımızın hayatlarında müşterek unsurlar bulmak mümkün olmaktadır. Fakat tarihimiz boyunca yaşamış âşıkların hayatı hakkında bilgiler toplamak basit bir mesele olarak görünmüyor. Bunların hayatları uzun zaman yazılı kaynaklara geçmemiş, ancak şifahi olarak yaşamıştır. Bu ise, onların başlarından geçenlerin, çoğu zaman, menkabeleşmesini mucip olmuştur. Bu yüzden günümüzde yaşamakta olan âşıkların hayatlarının tetkikini konumuz dışında bırakmayacağız. Çünkü bugünkü âşıkların hayatı, cemiyet içindeki fonksiyonları daha eskiden yaşayanlarınkinden farklı değildir ve onlar hakkında hükümler verirken bize faydalı olabilecektir (55).

İleride bu yaklaşımın barındırdığı yöntem sorunlarına "Yaklaşım" kısmında dikkat çekeceğim. Yukarıdaki açıklamanın ardından Başgöz, mukayese yapmaya girişir ve biyografik hikâyelerde reel hayata ilişkin şu ögeleri tespit eder:

a. Fakirlik (56-59), b. Mahlas edinme vakıası (59-60), c. Sazla seyahat (60-62), d. Âşıklarla karşılaşma ve imtihan edilme (62-63), e. Âşığın rolünün olduğu âdetler (63-64).

Biografik Hikâyelerdeki Şiirlerin Saz Şairlerinin Eserlerile Münasebeti (65-96) unvanlı üçüncü bölümde biyografik hikâyelerdeki şiirlerle, hayatı hikâyeleşmemiş âşıkların şiirlerinin karşılaştırılması yapılmıştır. Başgöz'e göre böyle bir karşılaştırma şu iki noktanın anlaşılmasını sağlayacaktır (65):

1. Hikâye kahramanı olan âşığın şahsiyetinin, hatta biyografisinin daha iyi tanınmasına yardım etmek, (O âşığın şöhretinin diğer âşıklara yaptığı tesirin, kimlerin tesirinde kaldığının tespiti yoluyla yaşadığı yüzyılın tespiti.)

2. Biyografik hikâyelerin oluşumu, yayılması ve uğradığı değişikliklere dair bazı tespitler yapmayı sağlamak. (Biyografik hikâyelerde, hikâye kahramanı olan âşığın şiirleri bulunduğundan, bu şiirlerin başka âşıkların şiirleriyle ilişkisi, hikâyelerin diğer saz şairlerinin eserleriyle münasebeti anlamına gelir. Bu tespit edildiğinde ilişkinin hangi devirde yoğun olduğu ve hikâyelere hangi âşıklardan şiirler geçtiğinin anlaşılması mümkün olur.)

Başgöz, yukarıdaki amacına ulaşabilmek için 15 bin şiirle, bibliyografyada gösterilen tüm biyografik hikâyelerdeki şiirleri karşılaştırmış ve sonuçta elli şiirlik bir liste çıkarmıştır (66). Bu şiirler toplamda yedi biyografik hikâyeye dağılmış olup hikâyelere göre şiir sayısı şöyledir: Kerem: 22, Âşık Garip: 4, Ercişli Emrah: 17; Karacoğlan: 3; Âşık İlyas: 2; Tufarganlı Abbas: 1; Ali İzzet: 1 (66-69). Bu mukayeseden üç tip benzeşme ortaya çıkmıştır (70-72):

1. Şiirlerin sadece nakarat kısmının benzemesi (Nazireler), 2. Nakarat mısralarının yanında bazı dörtlükleri de birbirine benzeyen şiirler, 3. Birbirinin aynı olan iki şiirin, iki başka şaire ait olarak görünmesi.

Başgöz, ilk maddeyi çok önemsemez, en fazla sanatkârların karşılıklı tesirlerinin ele alınabileceğini söyler. İki ve üçüncü maddeler ise daha önemlidir; çünkü bunlarda şiirin iki ayrı şairden hangisine ait olduğunun tespiti önem kazanır. Bu noktadan itibaren Başgöz, bu elli şiirin mukayeseli biçimde inceleyerek, bu şiirlerle ilgili çeşitli hükümler verir. Bunlardan birini örnek verelim: *50 numaralı şiiri, Ali İzzet Özkan aynen Pir Sultan Abdal'dan almıştır. Esasen onun şiirlerinde sık sık böyle intihallere rastlamak mümkündür* (88).

Bu karşılaştırmaların sonucunda Başgöz şu sonuçlara varır:

1. Saz şairlerinin eserleriyle biyografik hikâyelerdeki şiirler arasında karşılıklı ilişki vardır. Elli şiirden on üçü saz şairlerinden halk hikâyelerine geçmiştir. Yedi şiir de hikâyelerden saz şairlerine geçmiştir. Dokuz şiirin ise hikâyelerden mi saz şairlerine, saz şairlerinden mi hikâyelere geçtiği tespit edilememektedir (88),

2. Saz şairlerinin eserleriyle hikâyeler arasındaki bu münasebet öncelikle, Hikâye kahramanı olan âşıkların yaşamış kimseler olmasından kaynaklanır (88-91),

3. Şiirleri en çok değişen biyografik hikâyeler; Kerem, Emrah, Âşık Garip'tir (91),

4. Halk hikâyelerindeki şiirlerle, eserleri arasında karışmalar bulunan âşıkların çoğu 17. yüzyılın şairleridir: Karacoğlan (18 şiir), Erzurumlu Emrah (8 şiir), Gevherî (3 şiir), Âşık Ömer (2 şiir). Hikâye kahramanı olan Garip, Kerem, Emrah gibi âşıkların 17. yüzyılda yaşadığı ve bu yüzyılda âşık edebiyatının büyük gelişme gösterdiği göz önünde tutulursa, bu ilişki tabiidir. Ayrıca hikâyelerdeki şiirlerin bozulmaya ve yeni şiirler girmeye başlaması da 17. yüzyıldan sonradır (91),

5. Şiirlerde ve hikâyelerdeki şiirlerde "aşk" ve "gurbet" temaları, ortak olarak, açık ara öndedir (92),

6. Biyografik hikâyelerdeki şiirler, intihal edilebilir veya tersi olarak kendi biyografik hikâyesini yazan âşıklar, hikâyelerinin içine başka âşıkların şiirlerini koyabilirler (92-94). (Konu, yöntem kısmında "intihal" başlığında işlenecektir.),

7. Halk hikâyesine bir şiirin geçebilmesi için, şiirin hikâyenin konusuna geçeceği yere uyması bir zorunluluktur. Bu sebeple belli vakalara, yer ve olaylara telmih yapan şiirlerin hikâyelere geçmesi zordur (94),

8. Bünye ve teması uygun şiirlerin hikâyelere veya âşıklara geçişinde coğrafi bölge yakınlığı da tesirlidir (94),

9. Şiirin sahibi olan sanatkârlar arasında isim aynılığının da rolü vardır. Erzurumlu Emrah ile Ercişli Emrah'ın şiirleri arasındaki büyük geçişin sebebi bu yüzdendir (94),

10. Son olarak, önemsiz olmakla birlikte, âşıkların mahlasları veya isimlerinin konuşma dilinde başka manalara gelen kelimelerden olmasının da bir rolü olmuştur. Örneğin Garip, Kerem, Selvi gibi isimler konuşma dilinde de manalıdır. Örneğin sıfat olarak kullanılan "garip" kelimesi, şiirin Âşık Garip'e izafe edilmesini kolaylaştırmaktadır (95).

Tezin en önemli ve uzun bölümü *Biografik Halk Hikâyelerinin Teşekkülü* (96-185) başlığını taşır. Başgöz, bu bölümde hocası Boratav'ın "genellemeci" yaklaşımını benimser. Boratav'dan yaptığı alıntı şu şekildedir:

> Bir halk hikâyesinin nasıl meydana geldiğini hiç şüphe yok ki, musannifi malum olan hikâyeleri tetkik ve onlar hakkında söylenen rivayetlerden ve mevsuk malumattan istifade ederek izah etmek mümkündür. Bu izah, hikâyeler aynı bünyeyi gösterdikleri, aynı içtimai şartların mahsulleri oldukları için, musannifi meçhul hikâyelere de, hataya düşmeksizin, teşmil edilebilir (95).

Başgöz amacını, Boratav'ın eksik malzeme üzerinden yaptığı doğru genellemeyi delillendirerek, *"en basit biografik vak'adan, an'anevi bir halk hikâyesine doğru giden oluşu"* (97) tespit etmek olarak açıklar ve ardından biyografik halk hikâyelerinin oluşumunu iki kısma ayırarak inceleyeceğini yazar (97):

> 1. Tam bir an'anevi hikâye karakteri göstermeyen; fakat âşıkların hem hayatından hem şiirlerinden izler taşıyan şiir-vak'aların, menkabelerin, rivayetlerin, küçük türkülü hikâyelerin teşekkülü, 2. An'anevi[7] bir biografik halk hikâyesinin teşekkülü.

Bu açıklamaya rağmen Başgöz, konuyu beşli bir tasnif çerçevesinde inceleyerek ilk plandan sapar (97-147):

1. Tam bir halk hikâyesi karakteri göstermeyen biografik mahsullerin teşekkülü, 2. Âşıkların hayatı etrafında menkabelerin teşekkül etmesi, bunların şiirler ve biografilerle münasebeti, 3. Küçük türkülü hikâyelerde (Bozlaklar) âşıkların hayatı veya biografik bozlaklar, 4. Yaşayan âşıklara ait biografik hikâye epizotları ve bunların küçük hikâyeler halinde anlatılması, 5. An'anevi biografik halk hikâyelerinin teşekkülü.

Buradan anlaşıldığına göre ilk dört başlık, araştırmacının ilk olarak zikrettiği ikili tasnifteki 1 numaralı maddenin açımlanmasıdır. Tezin devamında araştırmacı her başlığın altında konuyla ilgili tahlil ve yorumlarını sıralamaktadır.

Tam Bir Halk Hikâyesi Karakteri Göstermeyen Biografik Mahsullerin Teşekkülü (97-110) başlıklı ilk maddede Başgöz, âşıkların hayatlarında geçen birçok olayı şiirleştirdiklerini, bunların şiirleri içinde büyük bir yekûn tuttuğunu belirterek, çok defa âşığın şiirini okumadan başından geçeni kısaca anlattığını yazar. Bu tip şiirlere "şiir-vak'a" adını veren Başgöz, bunları altı başlık halinde ele alır (97):

a.[8] Kadın, güzel, sevgili ve bunlarla ilgili diğer konulara bağlı şiir vak'alar; bazı örnekler (97-100), b. Âşıkların günlük hayatiyle ilgili çeşitli hadiseler, meseleler ve güçlüklerle ilgili şiir-vak'alar ve örnekler (100-103), c. Ağıt karakteri taşıyan şiir-vak'alar (103-105), d. Tarihî karakter taşıyan şiir-vak'alar (105-106), e. İmtihan ve karşılıklı münazara sahnelerini anlatan şiir-vak'alar (106-108), f. Rüyada dolu içerek âşık olma ve bunları anlatan şiir-vak'alar (108-109).

Araştırmacıya göre bu şiir-vak'aların tamamının yaşandığını iddia etmek güçtür. Hatta bunların bazıları tamamen hayalidir. Nitekim âşık, başından geçeni anlatırken kendini ikinci bir şahıs olarak naklettiği "aldı Talibî, aldı Ali İzzet bakalım ne dedi" gibi ifadeler kullanarak bu durumu hikâyeleştirerek anlatır (109-110).

İkinci madde olan Âşıkların Hayatı Etrafında Menkabelerin Teşekkül Etmesi, Bunların Şiirler ve Biografilerle Münasebeti (113-128) kısmında âşıkların hemen hepsi hakkında çok defa reel malzeme yerine menkabelere rastlandığı belirtilerek, bu menkabelerin şiir-nesir karışımı oldukları ve konuları itibariyle biyografik hikâyelerin oluşumunda önemli bir rollerinin olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu duruma Başgöz'ün ele aldığı menkabelerden olan Yunus Emre hakkında oluşan anlatılar verilebilir. Tez sahibi bu menkabelerin dört "esaslı tema" etrafında toplanabileceğini ifade eder (113):

a. Kahramanın âşık olması ve şiir söyleme kabiliyetini kazanması (113), b. Kahraman-âşığın mertebesinin üstünlüğünü, kerametlerini ve insan-üstü vasıflarını anlatan menkabeler (114), c. Günlük hayatın çeşitli meselelerini anlatan menkabeler (114), d. Kahramanın aşkını ve bir sevgili ile münasebetlerini anlatan menkabeler (114-115).

Başgöz, bu menkabeden sonra Sümmanî, Efkârî, Âşık İlyas, Zülalî gibi âşıklardan da örnekler vermektedir. Bu noktada tez sahibi, biyografik hikâyelerin doğmasında, eski menkabelerin yeni kahramanlara adapte edilmesinin de rolünün olduğunu ifade eder (123). Bu menkabelerin bir kısmı şiirlere bağlıdır ve şiirin daha iyi anlaşılması görevini üstlenirler. Aynı görevi taşıyan "şiir-vak'a"lardan farkları şudur ki menkabe unsurları (örn. keramet gösterme) kazanmışlardır (124). Bu menkabelerin şiirden ayrı bir işlev kazandığı durumlar da

vardır. O zaman menkabe, şiirin dışında yaşayabilmekte, hatta bu durumda çok defa âşığın hayatı hakkında reel olduğuna inanılan bir bilgi yerine geçebilmektedir (124-125). Bunların dışında ayrı ayrı yaşayan iki menkabe birleşerek daha uzun ve hikâye karakteri daha belirgin tek menkabe haline de dönüşebilmektedir (127).

Küçük Türkülü Hikâyelerde (Bozlaklar) Âşıkların Hayatı veya Biografik Bozlaklar (128-135) başlıklı üçüncü maddede Başgöz, üç bozlak üzerinde durur: Necip ile Telli, Sultankız, Kulöksüz. Necip ile Telli'de nesir kısım henüz şiirin yardımcı unsuru olmaktan çıkamamış, türkü anlatının esas unsuru olarak kalmıştır. Bu da onu "şiir-vak'a"ya yakın bir konuma getirir. Sultankız ise başta "şiir-vak'a"dır. Daha sonra farklı anlatıcılar ona yeni şiirler eklemek suretiyle hikâyeyi zenginleştirdiler. Kulöksüz ise gerek şiir sayısı gerekse hikâyenin ayrıntılanmasıyla biyografik hikâyeye en yakın biçimi almıştır (128-135).

Yaşayan Âşıklara Ait Biografik Hikâye Epizotları ve Bunların Küçük Hikâyeler Halinde Anlatılması (135-147) başlığını taşıyan dördüncü maddede araştırmacı,"Âşık Şenlik'in Âşık İzanî ile İmtihanı" ve "Sümmanî'nin Kırım Seyahatı" metinlerinin analizinden yola çıkarak şu sonuçlara ulaşır:

Bu gruptaki anlatılar, halk hikâyelerinin artık tamamıyla şekil özelliklerini almış, örneğin geleneksel icrada hikâyeye başlamadan önce söylenen destanlar, bunlar anlatılmadan önce söylenir olmuş; ayrıca hikâyelerin başlangıcındaki kalıp sözler aynen yerini almıştır. Bu epizotlar, düğünlerde hatta kahvehanelerde anlatılır kıvama gelmişlerdir (137). Fakat konu bakımından hikâyenin genişliğine ve olgunluğuna kavuşamamışlardır. Biyografik hikâyelerdeki âşığın bütün hayatının ve aşk macerasının anlatımı olmaktan bu epizotlar henüz uzaktırlar. Ayrıca bu kısa hikâyelerde mensur kısım, yeterince işlenmediği için tipik halk hikâyelerindeki bünye sağlamlığına sahip değildirler (138). Bu biyografik epizotlar, Genç Osman anlatısının Köroğlu hikâyesine girişi gibi, bazen halk hikâyelerine girmek suretiyle onlara malzeme verirler (141). Hatta bütün bir biyografik türkülü rivayetin girdiği de görülür. Latif Şah hikâyesine giren Alesger'in üç şiirlik biyografik menkabesi bu duruma örnek verilebilir (145).

An'anevi Biografik Halk Hikâyelerinin Teşekkülü (147-185) unvanlı beşinci ve son maddede Başgöz, tipik biyografik hikâyelerin oluşumu üzerinde durur. Nihat Sâmi Somyarkın (Banarlı)'ı eleştirerek başladığı bu kısımda, hikâyelerde mensur kısmın asıl önemli kısım olduğunu, şiirlerin ara yerde kahramanların hislerinin ifadesi olduğunu söyler ve Somyarkın'ın şiirlerden hikâyenin çıktığına dair düşüncesine karşı çıkar. Başgöz'e göre nesir ve şiir iki ayrı oluşum seyri gösterir (147-148).

Tez sahibine göre biyografik halk hikâyelerinin tek oluşum seyri izlediklerini söylemek ve onları tek tipe irca etmek yanlış olur. Hikâyeler oluşumları bakımından üç ayrı şekil arz etmektedirler (148); *a. Kahraman-â*şığın *kendisi tarafından tasnif edilen biografik halk hikâyeleri (148-163), b. Kahraman*-âşıktan başka bir *sanatkâr tarafından tasnif edilen ve musannifini bildiğimiz hikâyeler (163-169), c. Musanniflerini bilmediğimiz eski, tipik, an'anevi biografik hikâyeler (169-185).* Bu maddeler tezin devamında başlıkları biraz değiştirilerek, aşağıdaki gibi değerlendirilmektedir:

*Kahraman-Â*şığın Kendisi Tarafından Tasnif Edilen Biografik Halk *Hikâyeleri* (ss. 148-163) konusunda temel metin olarak Ali İzzet'in biyografik hikâyesinin iki versiyonunu kullanmış, yer yer Âşık İlyas, Efkârî, Talibî ve Zeminî'nin metinleriyle karşılaştırmalar yapmıştır (148-162). Başgöz'ün tespitlerine göre Ali İzzet'in hikâyesine, hayatına ait parça olayları anlatan şiir-vak'alar temel vazifesi görmüştür. Mensur kısımlar, herhangi bir fantastik vakayı içermediği için, bunların genel olarak âşığın başından geçebilecek reel olaylar olduğu söylenebilir. Ancak bunların hiçbir değişime uğramadığı söylenemez. Çünkü Ali İzzet, geleneksel hikâye kalıplarından etkilenerek kendi hikâyesinde değişiklikler yapmaktadır: Çocuksuzluk, dua ile çocuk sahibi olmak, babanın zengin olması, gerçekçi olmayan bir mekâna sözde gitmek (âşık, Kürdistan'a gideceğini söyler; ancak Elbistan'a gider), "tek güzele âşık olmak" anlayışını kırıp her gördüğüne âşık olmak vs. (150-154). Şiir bahsinde Başgöz, âşıkların hikâyeye çok şiir ekleyerek daha güzel hâle getirileceğini düşündüklerini, bu yüzden vak'alara bağlı olmayan şiirleri de metne soktuklarını söyleyerek, bu durumun biyografiyi bozduğunu ifade eder. Çünkü âşık, şiire uydurmak için hikâyede değişiklikler yapmaktadır. Doğrudan hikâye için üretilen şiirler mensur kısım ile uyum içerisindedir ki bu durum, sonradan eklenen şiirleri tespite imkân vermektedir (154-160). Konuyla ilgili son sözü Başgöz'e bırakıyorum:

> Görülüyor ki Ali İzzet kendi hayatına ait biografik bir hikâyeyi meydana getirirken şiirlerini ve biografik vak'alarını ele almış, bunları yukardanberi izahına çalıştığımız tesirler altında değiştirerek tertiplemiş birbirine eklemiş, eksik yerlerini doldurmuş, başka şairlerin eserlerinin ve anonim türkülerin de yardımile biografik bir hikâyeyi bizzat telif etmiştir (160).

Kahraman-Âşıktan Başka Bir Sanatkâr Tarafından Tasnif Edilen ve Musannifini Bildiğimiz Hikâyeler (163-169) konusunu Başgöz üç metin üzerinden tahlil etmiştir; Murat Uraz'ın telif ettiği Karacoğlan ile Karakız, Sümmanî ile Gülperi; Ali İzzet'in telif ettiği Âgâhî Baba. Başgöz, Erzurum'da bizzat M. Uraz'dan bu hikâyelerin kendisi tarafından telif edildiğini öğrenmiştir. Ancak Uraz, Başgöz'e göre, hikâye an'anesine büyük bir bağlılık göstermiş ve bu hikâyelere sübjektif müdahalesi, an'anevi hikâyecilerin hikâyelere yapmış oldukları müdahalelerden hiç de fazla olmamıştır. Bu sebeple Başgöz, bu hikâyeleri incelemesine dahil etmiştir. Uraz, hikâyeyi oluştururken Karacoğlan'la ilgili sözlü menkabeleri almış, ayrıca şiirlerden de biyografik malzemeyi devşirerek, uygun yerlere tamamıyla Karacoğlan'ın şiirlerini koymuştur. Sümmanî ile Gülperi hikâyesiyle ilgili sözlü rivayetler Başgöz'ün elinde yeterli seviyede olmadığından bu hikâyenin Uraz tarafından yazılma sürecini yeterince takip edemediğini belirten araştırmacı, Erzurum'da uzun süre bulunan Uraz'ın Sümmanî hakkında çok sözlü rivayet dinlediğini ve bu hikâyeyi de bunlara istinaden yazdığını düşünmektedir. Öte yandan Ali İzzet'i Uraz'a göre çok başarısız bulan Başgöz, onun Âgâhî Baba ile ilgili hikâyesini, bir hikâyeden çok sözlü kaynaklardan toplanmış rivayetler olarak kabul etmenin daha doğru olacağını düşünmektedir (163-168). Başgöz'e göre Uraz ve Ali İzzet'in hikâyelerin meydana gelmesinde oynadığı rol, I. tip hikâyelerdeki kahraman-âşıkların oynadığı rolden farklı değildir (169).

Musanniflerini Bilmediğimiz Eski, Tipik, An'anevi Biografik Hikâyeler (169-185) başlıklı son madde, biyografik hikâyeler olarak bilinen Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Dede Kasım, Tufarganlı Abbas, Ercişli Emrah gibi metinlerle ilgilidir. Çünkü Başgöz'e göre bunlar biyografik olmakla beraber, musanniflerinin bilinmediği hikâyelerdir.

Bu kısımda tez sahibi, bundan önceki a ve b kısımlarının sonuçlarını göz önünde bulundurarak, hikâye geleneğini iyi bilen âşıklarla yaptığı görüşmelerden edindiği bilgilerle birleştirerek ve son olarak musannifi belli olmayan hikâyelerin tahlilini ekleyerek sonuca ulaşmayı hedefler. Yaptığı tahlillerden biyografik hikâyelerin iki unsurun birleşmesinden oluştuğu sonucuna varır (169):

1. Hikâyeye kahraman olan âşığa ait olan şiir ve biyografik unsurlar, 2. Hikâyenin musannifi olan sanatkâra veya hikâye an'anesine ait olan unsurlar.

Hikâyeleri yaratanlara bakıldığında da iki tip ortaya çıkmaktadır:

a. Müellif Âşık: Şiirlerini oluşturan ve biyografisine ait olayları yaşayıp söyleyen ve kurgulayan sanatkâr, b. Musannif Âşık: Bunları bir araya getirip tertip ve tanzim ederek bir hikâye oluşturan sanatkâr.

Bu noktada Başgöz, musannifin rolünü açıklama gereği duyar. Ona göre, biyografik hikâye musannifi, âşığın hayatına ait malzemeyi alıp bir bütün haline koyan ve uygun yerlere âşığın şiirleri yerleştiren kişidir. Dolayısıyla diğer halk hikâyelerinde musannifin hikâyelerdeki rolü çok daha fazladır. Başgöz'ün, Mehmet Kasım (Hicrani)'ın tasnif ettiği "Hanlar Hikâyesi" örneğinde gösterdiği gibi, musannif tüm olaylara müdahale edip geleneğin kalıpları çerçevesinde gerçek bir olayı öyle hikâyeleştirir ki olayla hikâye arasında bağlantı kurmak mümkün olmaz. Başgöz, bu noktada ... *eğer hadisenin aslını kendisinden öğrenmemiş olsak, hikâye ile reel vak'a arasında bir münasebet bulmamıza imkân olmayacaktı* (172) der.

Bu kısımda bazı meselelerle ilgili olarak Salman Bey ve Âşık Garip örnekleri üzerinde durulsa da asıl tahlil, Başgöz'ün 1938-1948 yılları arasında halk hikâyesi olarak tasnif edildiğini düşündüğü ve musannifi belli olmayan "Minhacı Hikâyesi" üzerinden yapılmaktadır. Biyografisi bilinen bu âşığın hikâyesini tasnif eden hikâyeci, *biografik rivayetlerden bazılarını çıkarıp, bazılarını hikâye an'anesine uyacak şekilde değiştirmiş ve bazılarını da hikâyeye almaya hiç lüzum görmemiştir* (181). Musannif, hikâyeye Minhacı'nın şiirlerinden beş tanesini almıştır. Bu şiirler, hikâyenin vakalarıyla uygunluk göstermektedir. Bu noktada hikâyenin yeni ortaya çıkmış olması da değişikliklerin az olmasına ve dolayısıyla tahlillerin daha sağlam bir zemine oturmasına hizmet etmektedir.

Başgöz, biyografik hikâyelerde görülen büyük değişimlerin sosyal çevrenin değişimiyle ilgili olduğunu, çok farklı bir çevrede yeni bir musannifin çıkarak yeni biyografik malzemeyle hikâyeyi yeniden tasnif edebileceğini de yazmaktadır. Ona göre bunun en güzel örneği Âşık Garip'in Türkmen rivayetidir (183).

Tezin ayrı bir "Sonuç" kısmı yoktur. Başgöz, aşağıdaki yargılarla tezini nihayetlendirmektedir:

> Bu eski biografik hikâyelerin malzemesi –gerek şiirler gerek biografik rivayetler- en evvel, bir hikâye maksadı ve karakteri taşımamakla beraber, kahraman olan âşık tarafından söylenip yayılmıştır. Hikâyeye kahraman olacak olan bu âşığın ölümünden sonra -40-60 sene sonra- bu malzeme bir usta âşık veya hikâyeci tarafından, çeşitli tesirlerin baskısı altında –an'ane gibi, hikâyeci âşığın kendi şahsiyeti ve kabiliyeti gibi- tertip ve tasnif edilmiş böylece biografik bir halk hikâyesi meydana

gelmiştir. Bu hikâyelerin tasnifleri üzerinden geçen zaman, musannif sanatkârların unutulmasını, bilinmemesini intaç etmiştir (185).

2. Tezin kaynakları

Tez, yapıldığı yıl itibarıyla halk hikâyesi çalışmalarının emekleme devrine aittir. Bu sebeple tezde kullanabileceği evsafta metin bulma sıkıntısı çeken Başgöz, bu eksikliği iki yaz boyunca Kars'ta derleme yaparak çözmeye çalışmış, ancak kendisinin de Önsöz'de ifade ettiği gibi, yine de malzemesi tam anlamıyla yeterli olmamıştır. Buna rağmen tez, günümüz araştırmacılarının kullanma imkânına sahip olmadığı yirmi iki yayımlanmamış, otuz bir yayımlanmış metni içerir:

Hikâye Metinleri			
Basılmış Metinler	**Sayısı**	**Basılmamış Metinler**	**Sayısı**
Âşık Garip	7	Âşık Garip	3
Kerem ile Aslı	7	Kerem ile Aslı	5
Emrah ile Selvi	6	Emrah ile Selvi	3
Karacoğlan	2	Tufarganlı Abbas	3
Necip ile Telli	3	Minhacı	2
Talibî (Felek Yarası/Ankara Destanı)	2	Dede Kasım	2
Kulöksüz	1	Ali İzzet	1
Sümmanî	3	Zeminî (Bektaş Usta)	1
		Âgâhî Baba	1
		Fâkirî	1

Bu metinlerden üç tanesi İlhan Başgöz'ün derlemesi; biri İlhan Başgöz'ün lisans tezi; biri (Kerem ile Aslı) Şükrü Elçin'in lisans tezi; diğerleri ise P. N. Boratav ve DTCF arşivlerinde gösterilmektedir. Tezin "Ek-Metinler" kısmında, "Şenlik-İzanî Karşılaşması" ve "Minhacı'nın Hikâyesi"nin tam metinleri; Âşık Garip (Raif Yelkenci cöngünden), Kerem ile Aslı (Eflatun Cem Güney'den alınmış bir Sivas cöngünden), Emrah ile Selvi (Âşık Kemal anlatması), Tufarganlı Abbas (Abbas Dilir anlatması), Karaoğlan ile İsmikân Sultan (Radloff, Kırım rivayeti) hikâyelerinin ise özetleri verilmiştir.

3. Tezin yaklaşımı

Bilindiği gibi folklor ürünleri çok defa uluslararası özellikler taşır. Bu durumu insan ruhu ve psikolojisinin ortak oluşuna bağlayan Adolf Bastian gibi etnologlar dahi olmuştur (Eberhard 1948: 7; Örnek 1969: 184). DTCF'de Eberhard'ın öğrencisi olan Başgöz, tezinin daha başında türkülü hikâyelerin uluslararası olduğunu vurgular:

> Yaşamış bir âşıkın hayatını konu olarak alan 'türkülü halk hikâyeleri', yalnız Türk halk edebiyatına has bir nevi olarak karşımıza çıkmıyor. Diğer milletlerde de, tarihlerinin muhtelif devirlerinde, bu cins, nazım nesir karışık, biografik hikâyelere rastlıyoruz (*Giriş*'in ilk cümlesi, 9).

Yukarıdaki alıntıyla bağlantılı olarak da biyografik Türk halk hikâyelerinin incelenmesinin dünya folklorunun bazı sorunlarının aydınlatılmasında katkı sağlayacağını belirtir:

> Bu bakımdan biografik Türk halk hikâyelerinin tetkiki yalnız Türk halk edebiyatını ilgilendiren bir mesele olarak kalmayacak, kendi halk hikâyelerini, hikâyenin yaşadığı devrin şartları içinde tetkik edemiyen diğer milletlerin halk edebiyatı çalışmalarına da önemli faydalar sağlayabilecektir (9).

Bu iki alıntı çok önemli, görüldüğü üzere Başgöz, Türk folklorunu sadece Türkolojinin meselelerini çözmek dışında, onu uluslararası halk bilimi çalışmalarının içinde ele alıyor.[9] Bu görüşünü destekleyen bir örneği de Fransız halk hikâyesi "Aucassin et Nicolette" vesilesiyle vermektedir. Bu hikâyenin başındaki giriş formeli "or dient, et content, et fablent"dir ve hâlâ manası anlaşılamayan bir cümle olarak kalmıştır. Fransız araştırmacıları bu ifadeden hikâyeyi anlatanların mı, yoksa dinleyicilerin mi kastedildiği hususunda farklı sonuçlar çıkarmaktadır. Bu farklı sonuçlar, hikâyenin birkaç kişi tarafından birden anlatıldığı gibi önemli bilgiler verebilecek niteliktedir. Oysa Türk halk hikâyelerinin yardımıyla bu problem çözülebilir. Türk halk hikâyelerinin başlangıç kalıpları ne hikâyeyi anlatanı ne de dinleyenleri kasteder (20-21). *Böyle cümleler doğrudan hikâye an'anesine işaret etmektedir. Yâni 'daha eskiden bu hikâyeyi anlatmış olan sanatkârlar şöyle söyler ve böyle hikâye ederler ki.' Fransız hikâyesinin bu başlangıç klişesinin de hikâyeyi daha evvel anlatmış olan hikâyecileri anlatmak istediği söylenebilir* (21).

Tez sahibinin çözmek zorunda olduğu temel sorun, biyografik hikâyelerin nasıl oluştuğudur. Bu noktada âşıkların gerçek biyografileriyle bunlardan yola çıkılarak oluşturulan biyografi nitelikli hikâyelerin çakıştığı noktaların belirlenmesi çok önemlidir. Ancak âşıkların biyografileri üzerinde hemen hiçbir şeyin bilinmemesi Başgöz'ün önündeki en büyük engeldir. Bu engeli çözmek için araştırmacı, bugünkü âşıkların biyografilerindeki ortak unsurları geçmişteki âşıkların hayatına teşmil etmek gibi metodolojik açıdan oldukça sorunlu yaklaşımı benimser. Esasen çözmeye çalıştığı sorunun –hikâyelerin teşekkülü- tarihsel nitelikli oluşu ona başka bir çare bırakmamaktadır:

> Mademki, hikâye kahramanı âşıkların hayatı hakkında teker teker etraflı malumata sahip değiliz ve bu yüzden bunların hayatı ile hikâyeleri arasında mukayeseler yapamıyoruz. O halde, tarihimiz boyunca yaşadıklarını bildiğimiz bütün âşıkların hayatını incelesek acaba bunlarda birbirine benzeyen, müşterek unsurlara rastlar mıyız? O vakit hayatı hakkında malumat sahibi olmadığımız âşıklarda da aynı unsurların varlığını kabul edebiliriz. Bu müşterek unsurlarla, biografik hikâyelerin mukayesesi yapılırsa, gerek hikâye kahramanı olan âşıkın gerek diğer âşıkların hayatı ile hikâyeler arasındaki münasebetin nelerden ibaret olduğu ve âşıkların hayatından hikâyeler[e] geçen unsurların hangileri olduğu meydana çıkmış olacaktır." (…) "bugünkü âşıkların hayatı, cemiyet içindeki fonksiyonları daha eskiden yaşayanlarınkinden farklı değildir ve onlar hakkında hükümler verirken bize faydalı olabilecektir (55) (vurgular bana aittir).

Vurguladığım kısımlara dikkat edilirse, Başgöz'ün âşıkların hayatını oluşturan "olay örgüleri"nde bir determinizm varsaydığı görülecektir. Oysa olay örgüsü, maddi sebepler ve araçların çok insani ve pek az bilimsel bir karışımıdır. Olay örgüsü bir determinizm değildir

ve ayrıntıların göreli önemi olup olay örgüsünün iyi ilerlemesi için şarttır. Üstelik olay örgülerini alt alta toplayıp bunlardan bir toplam çıkarmak da güçtür (Veyne, 2014: 54-56). Öte yandan tez sahibinin bugünkü âşıkların yaşantısıyla geçmişte yaşamış âşıkların hayatının farklı olmadığını ifade etmesi, Başgöz'ün değişmeyi çok dar bir açıdan görüp değerlendirdiğinin göstergesidir. Bu durum, "yazıya ulaşmamış" toplulukların hemen hiç veya çok yavaş değişmediğini savlayan 19. yüzyıl sosyal bilimcilerini anımsatmaktadır. Oysa "uyarlanma stratejisi" gereği tüm toplumların değiştiği gözlenmiştir (Kottak, 2001: 267). Ayrıca tez sahibinin yaklaşımı, ciddi bir genelleme sorununu bünyesinde taşımaktadır. Başgöz, tikel olduğu çok açık olan âşık biyografilerindeki ortaklıkları tümel önermeye dönüştürebileceğini düşünmektedir ki Karl R. Popper'ın epistemolojide ele aldığı bu sorun, tikel önermelerden tümele gitmenin mümkün olmadığı yönünde, itiraz edilmesi güç bir akıl yürütmeyle sonuca bağlanmıştır (Popper, 1998: 51-55). Başgöz'ün tezinin temelinde yatan açmaz budur. Tez, bir yanıyla çok güncel derlemeye dayanan bir öz taşırken, konusu gereği tarihin inşasına yönelmek durumundadır. Başgöz'ün sonraki yıllardaki çalışmalarına bakıldığında, tarihsel inşaya dayanan yaklaşımı doktora tezinde kullandığı ölçüde bir daha tercih etmediği görülmektedir. Hatta tezinde bile yer yer tarihsel bakış açısına oldukça ters tespitleri vardır. Aşağıdaki belirlemesi bu duruma örnek verilebilir:

> Aucassin et Nicolette'te yer yer hikâyeyi anlatan sanatkârın şahsiyeti kendisini gösteriyor. Anlatıcı vak'a karşısında çoğu zaman bitaraflığını kaybederek hikâyeye müdahele ediyor ve hislerini açığa vuruyor (…) Türk halk hikâyelerinde de anlatıcı sanatkârın zaman zaman hikâyeye müdahelede bulunduğu ve kendisini hikâyenin içinde hissettirdiği görülür. Pertev Naili Boratav, onlardaki bu vasfı destani temsilin halk hikâyelerindeki izleri olarak kabul etmektedir (20).

1949'da yapılan bu farkına varış, Başgöz'ü uzun zaman meşgul edecek ve sonunda 1986 yılında *Journal of American Folklore*'da yayımlanan "Digression in Oral Narrative: A Case Study of İndividual Remarks by Turkish Romance Tellers" (Sözlü Anlatımda Arasöz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait bir Durum İncelemesi) isimli bir makaleye dönüşecektir.[10]

Tez sahibine göre halk şiiri, edebiyat tarihinin değil, folklorun çalışma alanı içinde olmalıdır. Başgöz tezinde yaptığı karşılaştırmaların bile açıkça gösterdiği gibi âşık şiirlerinin de masal, türkü vs. folklor mahsulleri gibi ve onların derecesinde "bünye ve yapı" değiştirdiğini, farklı âşıklara izafe edildiklerini ifade eder (89). Bu noktada Başgöz, bünye ve yapı değişimine yol açan sebepler arasında "şiirin dinleyici muhiti"ni de sayar ve bu konuyu Âşık Efkârî örneği üzerinden açıklar (88-90). Efkârî'nin bu konudaki açıklamasını önemine binaen alıyorum:

> Gittiğim, gezip dolaştığım yerlerde benden, mesela Âşık Şenlik'in, Sümmani'nin şiirlerini söylememi isterler. Olur a insanlık, orada bunların şiirleri aklıma gelmez. Ben o vakit kendimden ya evvelden yazmış olduğum bir şiirimi söylerim, yalnız sonunda kendi ismimi söylemem, Şenlik veya Sümmani tapşırırım. Yahut, oracıkta irticalen bir şiir söyler gene sonunda Şenlik veya Sümmani adını söylerim. Böylece bu şiirleri, Şenlik'in ve Sümmani'nin sanırlar (90).

Bu ifadenin ardından Başgöz, konuyla ilgili bir gözlemini de aktarır. Efkârî'den derleme yaparken âşık, önce bir şiirini yazdırmış, daha sonra bu şiiri sildirerek ilk versiyondaki "amma" kelimesinin yerine "isem de" koyup yeniden yazdırmıştır. Çünkü Efkârî, kendi muhitinde normal olan bu kelimenin şehir ortamında yadırganacağını düşünmüştür (90). Yine Efkârî, Başgöz'e, hikâyeleştirdiği Adana seyahatini hem yalnızken hem de Adana Halkevi'nde anlatmış; Başgöz, iki anlatım arasında farklar bulunduğunu tespit etmiştir (140-141). Ancak bu sırada henüz bu farkları bir yaklaşıma bağlayamamıştır. Başgöz'ün bu tespiti[11], yıllar sonra Posoflu Müdamî'den 1967 yılında yaptığı derlemeler sonucunda 1974 yılında sunduğu ve akabinde yayımlanan "The Tale Singer and His Audience" (Hikâye Anlatan Âşık ve Dinleyicisi) adlı bildirisinde[12] ele aldığı "context (bağlam)"le ilgilidir. Bilindiği gibi Başgöz, az önce andığım bildirisiyle "Performans (gösterim)" yaklaşımının temel metinlerinden birini kaleme almıştır. Böylece 1948'de tezinde *Saz şairlerinin eserlerine ait önemli bir mesele teşkil eden bu konunun daha etraflı bir şekilde incelenmesi tezimin planı dışında kalan ve daha büyük bir emek isteyen bir* çalışmaya lüzum göstermektedir (91) şeklinde ifade ettiği bilimsel sorunu, yine kendisi ele almış ve son olarak 2008 yılında yayımlanan *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art*[13] ile sonuçlandırmıştır. Bu noktada danışmanı Boratav'a göre Başgöz'ün kuramsal yaklaşımı daha fazla öncelediği görülmektedir.[14] Çetik'in ifadesiyle bu, öğrenciyle hocası arasında çok açıkça gözükmeyen gerilimin de *belirdiği noktalardan birisidir* (2019: 162). Boratav'ın *Hipotezler ileri sürmek ve teoriler önermek i*şini biz başkalarına bırakalım (Başgöz 1998: 31) düşüncesini Başgöz, ABD'deki kurama önem veren halk bilimi anlayışının etkisiyle terk etmiştir (Çetik 2019: 162-164). Başgöz'ün, doktora tezinde kullandığı "metin merkezli mukayese" yaklaşımını tamamen terk etmese de ABD'de yaptığı çalışmalarda "Gösterim"i esas aldığı açıktır. Başgöz, hatıralarında Performans kuramının kendisi ABD'ye gittiği yıllarda henüz soyut; fakat çok popüler olduğunu, bu yaklaşımı kendisinin somutlaştırdığını yazar (2017: 317-320).

Başgöz, âşıkların intihalleriyle ilgili araştırmacıların dikkatli olmasını öğütlemektedir. Kendi icra ortamları içinde bu tarz intihalleri kolay kolay yapamayacak olan âşıklar, şiirlerini derleyen aydınların geleneği bilmemelerinden faydalanarak, kendilerini daha önemli göstermek gayesiyle, ünlü âşıkların şiirlerini kendilerine mal edebilmektedirler. Bu noktada Başgöz; Âşık İlyas, Âşık Aziz ve Ali İzzet örnekleri üzerinde durur. Halk şiiri kitaplarında görülen aynı şiirin birden fazla âşığa aitmiş gibi gösterilmesinin bir sebebi de budur (92-93). Özellikle günümüz âşık edebiyatı araştırmacılarının işini çok zorlaştıran bu önemli tespitin yapılan çalışmalarda hep akılda tutulmasında fayda vardır.

Bu kısmı Başgöz'ün tezdeki ve ABD devrinden itibaren kullandığı bilimsel üslûp üzerine bir karşılaştırma yaparak bitirmek istiyorum. Tezdeki üslûp (Önsöz hariç) "biz"li yapıları kullanmaktadır; *rastlıyoruz* (9); *Bu, bize Fransız troubadour'larının hayatının türküler halinde anlatıldığını göstermektedir* (18); üzerinde duracağız (19); *biz tedkiklerimizde* (…) *mukayeseler yapacağız* (24). Türkiye'de bugün de yaygın olan bu üslûp, ABD'de sosyal bilimler alanında 1960'lı yıllardan itibaren değişmeye başlamıştır. Başgöz, ABD'de akademik faaliyete başladıktan sonra yazdığı kitap ve makalelerde her zaman "ben"li bir üslûbu yeğlemiştir. Araştırmacı ile konusu arasına bir mesafe koyan "biz"li ve "edilgen" kullanımlar, esasen pozitivist yöntemin dildeki yansımaları olmanın dışında günümüz sosyal bilimlerinde pek anlam ifade

etmemektedir. Gerçeğin karmaşıklığı karşısında araştırmacının belli bir açıdan olayları değerlendiren bir gözlemci olduğu gerçeği (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 27-29), araştırma metninin yazımını büyük ölçüde değiştirip çeşitlendirmiştir (Glesne, 2015: 333; Merriam, 2015: 230).

4. Tezde bilim etiği

Bilim etiğine riayet, bir tezde dikkat edilmesi gereken hususların başında gelir. Hatta tezin tüm veri ve yorumlarını bu ilkeye bağlamak en doğrusudur. Etikteki ihlaller, tezin veri ve yorumlarının otomatik olarak şüpheli olmasına yol açar. Başgöz'ün tezine bu açıdan bakıldığında büyük bir açık yüreklilikle tezin eksikliklerinin itiraf edildiği, "Önsöz"ünde topladığı metinlerin yeterli olmadığını ifade etmesiyle sabittir.

Ayrıca tezde, tüm katkı sahiplerinin adlarının anıldığı görülmektedir Yukarıda bahsettiğim Aucassin et Nicolette'te bulunan başlangıç formelinin Fransız araştırmacılar tarafından tam olarak çözülemediği bilgisini, Başgöz, Azra Erhat'ın kendisine söylediğini belirtiyor; *Burada Aucassin et Nicolette'e ait bir meseleye kısaca temas etmek istiyoruz. Bana Fransız hikâyesini tercüme etmek iyiliğinde bulunan Azra Erhat'tan* öğrendiğime göre... (20). Böylece bu tespitin şerefini Erhat'la paylaşıyor. Ayrıca Başgöz, İngiliz edebiyatında yer alan şairlere ait kaynaklardan kendisini haberdar eden İrfan Şahinbaş'a ve buralardaki bilgileri tercüme eden Hilmi Artan'a, hem "Önsöz"de hem de ilgili bilgilerin verildiği yerdeki 64 numaralı sonnotta teşekkür etmektedir.

Başgöz'ün konuyla ilgili bazı araştırmacıları da eleştirmekten kaçınmadığı görülmektedir. Başgöz'ün umumi olarak hocası Boratav'ın görüşlerini kabul ettiği görülmekteyse de[15] yer yer onu dahi eleştirmiştir:

> Pertev Naili Boratav'ın verdiği ve Dede Kasım'ı 16. yüzyılın şairi sayan şifahi an'aneyi hakikat olarak kabul etmemek için sebepler vardır." (52) "Bunlara dayanarak Pertev Naili Boratav'ın naklettiği rivayetlerin gösterdiği gibi Kasım'ın 16'ıncı yüzyılda değil, 1742-1796 arasında, 18. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığını kabul etmek lazımdır (53).

Tezde eleştirdiği diğer araştırmacılar Nihat Sâmi Somyarkın (Banarlı) ve Fuat Köprülü'dür. Özellikle Somyarkın'ın hikâyenin şiirden çıktığı düşüncesine yaptığı eleştirinin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Başgöz, Somyarkın'ın aksine, alandaki gözlemlerinden yola çıkmaktadır. Dolayısıyla bence, masa başından konuyu ele alan Somyarkın'a göre daha tutarlı ve gözleme dayanan bir model ileri sürmektedir (147-148). Köprülü'yü ise âşıkların biyografileriyle ilgili daha ikinci derece hususlarda tenkit etmektedir. Bütünüyle bakıldığında araştırmacı, aldığı yardımları açık yüreklilikle belirten, alandaki önemli isimleri bile olgun bir biçimde eleştiren bir zihniyete sahiptir.

5. Tezin etkileri

Bir tezin etkisi biraz da ulaşılabilirliğiyle doğru orantılıdır. Günümüzde "Ulusal Tez Merkezi" vasıtasıyla çok rahat ulaşılabilen tezlere 2010'lu yıllara kadar ulaşmak çok zordu. Hele Başgöz'ünkü gibi 1940'lı yıllarda yapılan tezler için bu durum bir kat daha zorlaşmak-

taydı. Nitekim bugün bile tanıtımını yaptığım bu teze ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Bu gerçek, Başgöz'ün tezinin etki alanını oldukça daraltmıştır.

Başgöz'ün tezini analitik olarak kullanan en önemli çalışma, tespit edebildiğim kadarıyla, Fikret Türkmen'in Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayesele Bir Araştırma'sıdır. 1972 yılında doktora tezi olarak tamamlanan ve 1976 yılında basılan bu çalışmada Âşık Garip'in kimliği ve onun adı etrafında oluşan hikâyenin hangi yüzyılda oluştuğu sorunlarıyla ilgili olarak Başgöz'ün doktora tezine atıflar ve eleştiriler getirilmektedir. İlk olarak Türkmen, Başgöz'ün Âşık Garip'in yaşamış bir âşık olduğu fikrini ele alır ve bu düşünceye katılmadığını belirtir. Türkmen'e göre Başgöz'ün en önemli delili, âşıkların Garip'in yaşadığına dair verdikleri beyanlardır. Oysa âşıklar, hayalî olduğu kesin olan şahısları da yaşamış kabul etmektedirler. Bu noktada Türkmen *Biz, Doğu Anadolu'da yaptığımız derlemeler esnasında buna defalarca şahit olduk* diyerek (1995: 6) Başgöz'ün gözlemlerine karşı kendi gözlemlerini öne sürmekte ve Âşık Garip'in itibarî bir şahsiyet olduğunu ileri sürmektedir. Hikâyenin oluştuğu zaman noktasında ise Türkmen, Başgöz'ün de dahil olduğu bir grup araştırmacının ileri sürdüğü 16. yüzyıl görüşünü kabul etmektedir (1995: 9-12).

Halk hikâyesi çalışmalarında öncülerden biri olan Türkmen'in kitabında anılmış olmasına rağmen, halk hikâyesi alanında sonradan yapılan tez ve kitaplarda Başgöz'ün tezinin nadiren kullanılıyor –kullanıldığında da nakledici bir niteliktedir- olması, açıkçası Türk halk hikâyesi araştırmaları için bir şanssızlıktır. Çünkü bu sebeple Başgöz'ün nispeten sınırlı malzeme ile yaptığı genellemeler, maalesef hikâye monografileri bazında ele alınamamış, eksik veya tam yanları belirlenememiştir.

Sonuç

1946'da Pertev Naili Boratav'ın *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği* kitabı bu konuya alandan derlenmiş metinler ışığında ciddi bir soluk getirmişti. 1949 yılında tamamlanan İlhan Başgöz'ün tezi, bu çalışmanın bir bölümünü genişletip yeni malzemeyle yeniden ele alan bir niteliğe sahiptir. Ancak siyasi şartlar iki akademisyenin de halk hikâyeleri konusunu Türkiye'de devam ettirmelerini imkânsız kılmış, biri Fransa'ya diğeri ABD'ye giden iki akademisyenin çalışmaları, yaklaşım bakımından birbirinden belli noktalarda ayrım gösteren bir nitelikte devam etmiştir. Özellikle Başgöz'ün halk hikâyesi türüyle ilgili araştırmalarını devam ettirdiği ve 2008 yılında konuyla ilgili çok önemli bir kitaba imza attığı görülür. Bu eserinde Başgöz, yaklaşım bakımından doktora tezinin çok uzağındadır. Tezinde metin merkezli mukayese yaklaşımını benimseyen ve tarihsel biyografi inşasını deneyen yazar, kitabında gösterim (performans) kuramını kullanır. Tez sahibinin de hatıralarında belirttiği gibi ABD'de 1960'larda çok popüler; ama belli ölçüde soyut olan bu teori, arşivinde derlenmiş metinler ve hikâye icrasına dair gözlemleri olan Başgöz'ün çalışmalarıyla somut hâle gelmiştir. Buna ilave olarak, Başgöz'ün tezinde kullandığı araştırma nesnesi ile araştırmacı arasına mesafe koyan "biz"li üslûp, ABD'deki akademik hayatında yerini bu mesafeyi azaltan "ben"li üslûba bırakmıştır.

Tezin temel yaklaşımı değerlendirildiğinde, tarihte yaşamış âşıkların hayatıyla tezi

yaptığı zaman diliminde yaşayan âşıkların hayatını temel nitelikleriyle aynı kabul etmesi, yani değişimi neredeyse yok sayması, bu bağlamda tikel örneklerden tümele gidilebileceğini savlaması ciddi yaklaşım eksiklikleridir. Ancak şunu da ifade etmeliyim ki tarihte yaşamış âşıkların hayatı hakkında yazılı kaynakların olmaması, tezde kullanılan "inşa" ve "genelleme" yaklaşımını tezin yazarına neredeyse dayatmıştır. Öte yandan tez, kullandığı artık derlenme imkânı olmayan hikâye metinleri ve biyografik halk hikâyelerinin oluşum ve üretimi hakkında geliştirdiği düşünceler sebebiyle bugün bile araştırmacılar açısından değerini muhafaza etmektedir. Bu sebeple mutlaka basılarak Türk halk bilimi yayıncılığına kazandırılmalıdır.

Tez sahibi, etik değerler bakımından olgun bir tavrının olduğunu göstermiş, önemli sayılabilecek bir buluşun farkına varmasını sağlayan bir başka akademisyene hak ettiği payı vermekten çekinmemiştir. Ayrıca kendi danışmanı da dâhil olmak üzere fikrine katılmadığı araştırmacıları bilimsel nezaket çerçevesinde eleştirmekten geri durmamıştır ki içinde bulunduğu ağır koşulları göz önüne alındığında bu tavrın bir kat daha değerli olduğu her türlü izahtan varestedir.

Başgöz'ün doktora tezi, Türkiye'deki halk hikâyesi çalışmalarına, maalesef çok etki edememiştir. Bunda tezin basılmamış ve çok zor ulaşılıyor olmasının etkisi büyüktür. Bu kullanamama durumu, sadece biyografik halk hikâyelerinin oluşumu üzerinde değil, genel olarak halk hikâyelerinin üretimiyle ilgili olarak yapılacak tartışmaları da olumsuz yönde etkilemiştir. Ayrıca Başgöz'ün ele aldığı konuyu sadece Türkolojinin değil, dünya folklorunun bir meselesi olarak alması, bugün bile örnek alınacak bir yaklaşımın Türkiye'deki erken örneklerinden biridir.

Notlar

1 Bu makale, Ankara Üniversitesi DTCF Halk Bilimi Bölümü çalışmaları bağlamında "Folklor Sokağı Atölyesi" çatısı altında "Onun Tezini Anlatıyorum" etkinliği kapsamında yapılan bir konuşma [https://www.youtube.com/watch?v=mUrC2zbwP2k (02.10.2020)] vesilesiyle ortaya çıktı. Bu etkinlikte konuşmam için beni davet eden, İlhan Başgöz'ün doktora tezinin pdfsini benimle paylaşan, elindeki tüm bilgi ve belgeleri kullanımıma açarak bu makaleyi kaleme almam için beni devamlı teşvik eden Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz'e çok teşekkür ederim.

2 Ankara Üniversitesi DTCF Personel Dosyası (Serpil Aygün Cengiz vasıtasıyla)

3 Ankara Üniversitesi DTCF Personel Dosyası (Serpil Aygün Cengiz vasıtasıyla)

4 Ankara Üniversitesi Rektörlük Personel Dosyası (Serpil Aygün Cengiz vasıtasıyla)

5 Başgöz'den yapılan alıntılarda ve tezin başlıklarında yazarın imlasına uyulmuştur.

6 "Menkabe" terimi Başgöz'ün kullanımıdır.

7 İçindekiler kısmında "An'anevi" yerine "Tipik" kelimesi vardır.

8 Tasnifte kullanılan rakam ve harf tercihleri Başgöz'e aittir.

9 Başgöz'ün tezine rapor yazan Boratav da bu noktaya işaret etmektedir (Çetik, 2019: 160).

10 Türkçesi için (Başgöz, 2006).

11 Başgöz, bu durumu kendisinden önce Boratav'ın da fark ettiğini belirtmektedir (Başgöz, 2017: 318).

12 Olayın anlatımı için (Başgöz, 2017: 317-320); makalenin Türkçesi için (Başgöz, 1986: 49-138).

13 Türkçesi için (Başgöz, 2012).

14 Öte yandan Boratav ve Başgöz'ü konu alan bir doktora tezinde (Özteke, 2010) Başgöz, Boratav'ın çırağı kabul edilerek ikisinin eserlerini bir usta-çırak ilişkisi içinde değerlendirmek gerektiği ifade edilmiş olup Başgöz'ün yayınlarının Boratav'ı takip ettiği tespiti yapılmış (265); ayrıca Başgöz'ün kuram konusuyla pek ilgilenmediği iddia edilmiştir (268). Bu tespitlerin yüzeysel bir karşılaştırma sonucu yapıldığı açıktır.

15 Nitekim bu hususa tez hakkında yazdığı raporda Necmettin Halil Onan da işaret etmiştir (Başgöz, 2017: 444).

Kaynaklar

Aygün Cengiz, S. (2017). Hikâyemiz (II)… S. Aygün Cengiz- M. Bulut- G. Bayraktutan (Haz.). *Valizde kalanlar: Sedat Veyis Örnek'in izleri* içinde (i-xxvi). Ankara, Ankara Üniversitesi, Ürün.

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

Başgöz, İ. (1998). Pertev Naili Boratav'ın Türk ve dünya folklor araştırmalarındaki yeri. M. Turan (ed.). *Pertev Naili Boratav'a armağan* içinde (17-32).Ankara, Kültür Bakanlığı.

Başgöz. İ. (2006). Sözlü anlatımda arasöz: Türk hikâye anlatıcılarının şahsi değerlendirmelerine ait bir durum incelemesi. M. Ekici (Çev.). M. Ö. Oğuz vd. (Ed.). *Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar 1* içinde (320-349). Ankara, Gelenek.

Başgöz, İ. (2012). *Türkülü aşk hikâyeleri bir gösterim olarak*. İstanbul, Pan.

Başgöz, İ. (2017). *Gemerek nire Bloomington nire*. İstanbul, İş Bankası.

Çetik, M. (1998). Üniversite *cadı kazanı 1948 DTCF tasfiyesi ve Pertev Naili Boratav'ın müdafaası*. İstanbul, Tarih Vakfı Yurt.

Çetik, M. (2019). *Pertev Naili Boratav bir akademisyen ve düşünce adamı*. İstanbul, İletişim.

Eberhard, W. (1948). Bugünkü Avrupa'da etnoloji'nin esas cereyanları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6/1-2, 1-15.

Erbaş, H. (2016). *Bir cumhuriyet* çınarı *sözlü tanıklarıyla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin 75 yılı*. İstanbul, İş Bankası.

Glesne, C. (2015). *Nitel araştırmaya giriş*, A. Ersoy, P. Yalçınoğlu (Çev. Ed.), Ankara, Anı.

Kottak, C. P. (2001). *Antropoloji insan çeşitliliğine bir bakış*. S. Özbudun vd. (Çev.). Ankara: Ütopya.

Merriam, S. B. (2015) *Nitel araştırma desen ve uygulama için bir rehber*, S. Turan (Çev. Ed.), Ankara, Nobel.

Örnek, S. V. (1969). Etnolojinin tarihçesi, başlıca ekolleri, görevleri. *Antropoloji*, 4, 165-195.

Özteke, V. (2010). *Pertev Naili Boratav'ın ve İlhan Başgöz'ün Türk kültürü üzerine olan araştırmalarının sosyal antropoloji açısından incelenmesi*. Ankara, Ankara Ü. Sosyal Bil. Ens. Yayımlanmamış doktor tezi.

Popper, K. R. (1998). *Bilimsel araştırmanın mantığı*. İ. Aka (Çev.). İstanbul, Yapı Kredi.

Pultar, G. ve Aygün Cengiz, S. (2003). *Kardeşliğe bin selam -İlhan Başgöz ile söyleşi-*. İstanbul, Tetragon.

Sefercioğlu, N. (1981). *Türk Halk Şâirleri Bibliyografyaları 1 Karacaoğlan Bibliyografyası*. Ankara, Kültür Bakanlığı.

Türkmen, F. (1995). Âşık Garip hikâyesi üzerinde mukayeseli bir araştırma. (2. baskı) Ankara, Akçağ.

Veyne, P. (2014). *Tarih nasıl yazılır?*. N. Özyıldırım (Çev.). İstanbul, Metis.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara, Seçkin.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):69-80
DOI: 10.22559/folklor.1376

Research Article / Araştırma Makalesi

Güney Sibirya Türklerinin Halk Anlatılarında Dönüştürücü Bir Güç Olarak Rüzgâr

Wind As A Converter Power in Turkish Folk Narratives

Fatma Zehra Uğurcan*

Öz

Hava, insanın yaşamsal kaynağı olması sebebiyle üzerinde çokça düşünülen bir konu olmuştur. Antik Çağ felsefesinden mitolojik algılara ve semavi dinlere kadar birçok alanda hava ve onun harekete geçmiş hali olan rüzgârın belli başlı tasavvurlarla karşılık bulduğu görülür. Bu tasavvurların birçoğunda rüzgâr tanrısal bir alamettir. Türk mitolojisinde ise benzer bir şekilde, rüzgârın tanrı ve ruhların hâkimiyetinde olduğuna dair inanışlarla karşılaşılır. Türkler; Yel Baba, Yel İyesi gibi isimler verdikleri ruhların rüzgârları kontrol eden güçler olduklarına inanmışlardır. Ortaya çıkan bu inançlar sadece toplumsal yaşama değil halk edebiyatına da etki etmiştir. Nitekim mitolojik unsurlar edebiyatı zenginleştiren hazinelerdir. Bu bağlamda mitolojik algıların önemli bir parçası olan rüzgârın da anlatılarda kendisine sıklıkla yer bulduğu söylenebilir. Rüzgâr, anlatılarda kutsal bir dokunuşla kahramanın kaderine olumlu anlamda yön veren ve kahramanı dönüştürebilen bir olgudur. Ancak nadiren rüzgârın anlatı kişilerine olumsuzluklar getirdiği ve hatta rüzgârın şeytani varlıkların temsilcisi olduğuna tanık olunur. Anlatılarda rüzgâr algısının olumluyu ya da olumsuzu sembolize etmesinden bağımsız olarak, onun her zaman doğaüstü varlıklarla ilişkilendirildiği ve anlatıda belirleyici, mistik bir unsur olarak yer aldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışmada anlatılarda yer alan rüzgâr olgusunun kökenini aydınlatmak için

Geliş tarihi (Received): 22.07.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 10.12.2020

* Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. zehrasenolcan@gmail.com. ORCID 0000-0003-0079-7219 / **CC BY**

meselenin felsefe, mitoloji, semavi dinler ve tasavvuf cephesindeki manası üzerinde durulmuş ve yapılan çıkarımları desteklemek için Güney Sibirya coğrafyasından Altay destanı Maaday-Kara, Şor destanı Altın Tayçı, Şor masalları Kayıp Kız ve Şanssız Nekker, Hakas masalı Işık Işıkoğlu Hakan ve bunlara ek olarak da mitolojinin Anadolu sahasındaki izlerini göstermek adına Anadolu sahasından Akkız ile Karakız masalı incelenmiştir. İncelemenin amacı, Türk mitolojisinde ve kültür yapısında yer alan rüzgâr tasavvurlarının halk anlatılarına yansımalarının ne ölçüde ve nasıl olduğunun, anlatılarda hangi işlevleri yerine getirdiklerinin tespit edilmesidir.

Anahtar sözcükler: *rüzgâr, mitoloji, inanç sistemleri, Türk mitolojisi, Türk inanç sistemi, halk anlatıları*

Abstract

Air has been an important issue because it is a vital source of human. Many beliefs about weather and wind developed in ancient philosophy, mythological perceptions and celestial religions. In many of these imaginations, the wind is a divine sign. Similarly, when we turn to Turkish mythology, we encounter beliefs that the wind is dominated by gods and spirits. The Turks; the names such as "Yel Baba", "Yel İyesi" believed that the souls they gave were the forces controlling the winds. These emerging beliefs have influenced not only social life but also folk literature. Indeed, mythological elements are treasures that enrich literature. In this context, it can be said that wind, which is an important part of mythological perceptions, frequently finds a place in the narratives. Wind is a phenomenon that positively directs the fate of the hero with a sacred touch in narratives and can transform the hero. However, we rarely witness that the wind brings negatives to heros and even the wind is the representative of evil beings. Regardless, there is a fact that the perception of wind is always associated with supernatural beings and is a decisive mystical element in the narrative. This study focuses on the meaning of philosophy, mythology, heavenly religions and sufism in order to illuminate the origin of the phenomenon of wind in the narratives. In order to support the ideas put forward in this study, the Altai epic from the South Siberian geography, "Maaday-Kara", Shor epic "Altın Tayçı", the Shor tales "Kayıp Kız" and "Şanssız Nekker", the Hakas tale "Işık Işıkoğlu Hakan" and "Akkız and Karakız" from the Anatolian field will be examined. The aim of the study is to determine to what extent and how the reflections of wind imagery in Turkish mythology and cultural structure are reflected in folk narratives, and what functions they perform in the narratives.

Keywords: *wind, mythology, beliefs, Turkish mythology, Turkish beliefs, folk narratives*

Extended abstract

In the narratives, which are a reflection of life, it is seen that the progress in the fate of the hero is connected with the suddenly developing events. Sometimes the heroic adventure begins with a sudden and mysterious touch. This touch is a trigger, sacred power for the hero. The hero in stagnation suddenly begins to move towards his destiny with a mysterious

event. It can be a spirit, a divine call, a supernatural being that drives the hero into adventure. Sometimes the wind, which the whisper of nature and heralds the divine world, touches the hero. In the narratives that will be discussed in this study, wind is an auxiliary element that will shape the fate of the hero by triggering the transformation. It is undoubtedly the thoughts and beliefs about the source of the wind in cultural systems that make the wind a mysterious and important power in narratives.

Mankind has positioned the wind, which is based on the holiness of the air, in similar places in mythologies and divine religions. In connection with the weather, the wind is included in the belief systems as a divine sign and as an aid or punishment for the price of the sins committed. Independently of its positive or negative qualities, one thing is certain, which is that the wind is clearly a tool at the disposal of the supernatural, sometimes even a dangerous weapon. In a simpler and more general way, when we consider mythologies and thought systems around the world, the tendency to associate all air and air related elements with the supernatural is noteworthy.

The Turks have placed the wind in an important and decisive position in their lives and called it "yel''and assigned souls to the "yel". The word "yel" means wind. However, in Turkish culture, wind is not only divine energy, positive divine power, but is often interpreted as a sign of negativity. The Turks thought that the winds were under the control of the gods, but at the same time they feel great fear against the spirits that created it. This is due to the respect and fear of the divine, the possibility of a reward or punishment from it. Today, the definition of a bodily pain in Anatolia as "yel girme" can be explained with the belief that the evil spirits that haunt the human body make the person sick, according to the old Turkish culture. Another explanation of these two expressions in the concept of ''yel'' is the negative characters of Turkish mythology such as seven or nine-headed Celbegen, Yelbuga and Yalmavuz. These characters are often seen in epics and fairy tales as beings that tend to harm and trap people and compete with people.

The Azerbaijani Turks believed in a mythological entity named Yel Baba, who is the ruler of the winds and storms, and called Yel Baba to help them to winnow crops, and at the same time felt great fear against him. In the wind thought of the Altay Teleutes, we see beliefs that the spirit of the person who left his body after his death will turn into a wind. Another finding that makes the matter of wind and divine energy meaningful is the link between shaman and wind. It is a symbolic representation of the wind that the shaman is standing with tambourine during the ritual and turning quickly around himself. Shaman does not only describe the wind with his movements, but also by expressing this with using expressions, "I came like the wind, I go like the wind." Evoking the wind with movements or words is a symbolic method used in the shaman's rites. The physical movements of the shaman are essentially the method of calling the wind. The shaman invokes supernatural powers from a wider perspective, thanks to his magical operations such as turning around himself and shaking the fan.

There is a common point in which all these facts, which are designed in many ways in the mythological views and philosophical ideas of various societies, meet. This point is the spiritual aspect of the wind. This point is the spiritual aspect of the wind. Wind is a spiritual

energy that sometimes creates fear, sometimes helps, and is respected. Above all, it is certain that there is a common understanding in the cultural structures that the weather and wind are under the rule of God. One aspect of divine domination is the souls that bring the winds.

Its position in nature, belief systems and philosophical thoughts carried wind to an important position in cultural life and led to its transfer to folkloric products. In folk narratives presenting sections of life, narrative people were associated with wind and other natural elements, and thus the meaning was enriched, and the narrative was able to go beyond the truth. While narratives present an example of life, they utilize all the elements that shape the world of human thought and behavior in life. Sometimes a supernatural power, sometimes a magical being determines the course of the narrative and shapes the hero's journey. Wind is also one of the factors contributing in shaping the events in the narrative. In many narratives, the wind is a small piece in the plot as a sign of supernatural beings. In some narratives, the heroes get their share of the wind's transformative energy. In such narratives, the wind is observed not only as a symptom but as an important building block in the hero's journey.

The most remarkable of the uses of the wind in the folkloric field is the emergence of the wind in the folk narratives as a force that changes the fate of the hero. This appearance of the wind in folklore has been determined in the epics and tales of the Turkish world. An important part of the epics and fairy tales to be mentioned is from the South Siberian geography, which reflects the mythological background very well, and one from the Anatolian field. The narratives taken from the South Siberian geography are the Altaic epic Maaday-Kara, the Shor epic Altın Tayçı, Shor tales Kayıp Kız and Şanssız Nekker, the Hakas tale Işık Işıkoğlu Hakan. From the Anatolian field, the tale of Akkız and Karakız was examined. The aim of the study is to determine to what extent and how reflections of wind imagery in Turkish mythology and cultural structure are reflected in folk narratives, and what functions they perform in narratives.

Giriş

İnişler, çıkışlar ve zikzaklarla dolu yaşam yolculuğu düz bir çizgi üzerinden ilerlemez. Yaşamın bir yansıtması olan anlatılarda da kahramanın kaderindeki gidişatın ansızın gelişen olaylarla bağlantılı olduğu görülür. Durağan bir yaşam içerisinde, aynı durağanlıkla devam ederken kahramanlaşmak mümkün değildir. Kahramanlık yolculuğu, bazen ani bir farkındalıkla başlar. Örneğin, kahraman durağanlık içindeyken aniden evlenmeye karar verir, durup dururken aniden avlanma arzusuyla dolup taşar ya da çok eski bir düşmanı hatırlayıp birdenbire ona savaş açmaya karar verir. Bu ani hareketlenmeler kahramanın enerjisini yüksek bir noktaya taşır. Bunun dışında yolculuğu başlatan her zaman kahramanın içsel çağrısı olmayabilir. Bazen ani ve gizemli bir dokunuşla kahramanlık serüveni başlar. Bu dokunuş kahraman için tetikleyici, kutsal bir güç niteliği taşır. Durağanlık içerisindeki kahraman aniden gizemli bir olayla kaderine doğru yol almaya başlar.

Kahramanı serüvene sürükleyen bir ruh, tanrısal bir çağrı, doğaüstü bir varlık olabilir. Bazen de tabiatın fısıltısı ve ilahi âlemin habercisi olan rüzgâr kahramana dokunur. Bu çalış-

mada ele alınacak anlatılarda rüzgâr, kahramanın dönüşümünü tetikleyerek kaderini biçimlendirecek yardımcı bir unsur olarak yer alır. Rüzgârı anlatılarda gizemli ve önemli bir güç durumuna getiren, kuşkusuz kültürel sistemlerde rüzgârın kaynağına dair düşünceler ve ona yönelik inanışlardır.

Düşünce ve inanç sistemlerinde hava, rüzgâr ve nefesle ilgili tasavvurlar

İnsanlar her zaman tabiatta kolay olarak gözlemleyebildikleri varlıklar üzerine düşünceler geliştirmişler ve onlara çeşitli anlamlar tayin etmişlerdir. Bunlardan biri de dört unsurdan biri olan havadır. Hava durgundur, harekete geçtiğinde rüzgâr, fırtına ve kasırgadır. Yaşamanın ve canlılığın vazgeçilmez bir parçası olan hava, insan algısında yalın halinden ziyade harekete geçmiş aktif haliyle yer eder.

Ulaşılamayan ve sınırları bilinmeyen gizemli gök, kutsal kabul edilip insan yaşamında önemli bir güç olarak algılanmıştır. Dinler tarihçileri, gökyüzünün daima yüce varlık/varlıkların yeri olduğu ve bu yüzden de insanlık tarihi boyunca kutsallık atfedildiğini belirtirler. Hava, gökyüzünü ve tüm âlemi kapladığı için yüce varlık/varlıklarla özdeş olarak görülür. O halde, tanrıyla özdeş olan havanın ilişkili olduğu tüm varlıklar da (rüzgâr, fırtına vs.) tanrıyla ilişkili ve kutsal enerjiyle dolu olarak kabul edilmelidir. Havanın vazgeçilmezliği ve dolayısıyla kutsallığı; rüzgâr, fırtına gibi doğa olaylarının ilahi dünya ve ruhlar âlemiyle ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Rüzgâr ve fırtına kadar, nefes ve ruh üzerine gelişen düşünceler de havayla ilgili tasavvurların birer parçasını oluştururlar. Nasıl rüzgâr ilahi dünyaya yoruluyorsa, nefes ve ruh da kutsal enerjiye yorulur.

Antik Çağ filozofları, hava ve onunla ilgili tüm olgular üzerine varoluşa yönelik düşünceler geliştirirken, mitolojik sistemlerde ve semavi dinlerde hava ve rüzgârın varlığı tanrısal bir işarete, hatta tanrının hiddetine ve kudretine, bazen de yardımına yorumlanmıştır. Akılcı bir yaklaşımla doğaya yönelen Antik Yunan düşünürleri, doğa ve onu meydana getiren ilk madde üzerine düşünceler geliştirirken, dünya üzerindeki temel elementlerin yanı sıra havayı da farklı bakış açılarından değerlendirmişlerdir.

Sokrates'ten önceki düşünürler, varlığın kaynağı(arkhe) üzerine çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir. Bunların arasından Anaksimenes; yayılma, hareket etme ve yoğunlaşma/seyrekleşme kabiliyetlerine dayanarak "arkhe"nin hava olduğunu ileri sürmüştür. Hava her tarafa dağılıp yayılabilir, her yere girebilir. Dünyayı kuşattığı gibi insanı da sarıp sarmalar. Anaksimenes'i "arkhe" nin hava olduğu fikrine ulaştıran bir diğer neden ise, onun havayla ruh arasında gördüğü benzerliklerdir (Arslan, 2006: 121-122). Her nefes alıp verişte insanın içini dolduran hava, aslında her seferinde insanı kutsal bir enerjiyle sarıp sarmalamaktadır.

Evrenin düzeni ve insanın bu düzen içindeki yeri ile ilgili açıklamayı bir kuşaktan diğerine aktaran vazgeçilmez bir dil olan mitler, yaratılıştan söz ederken önceliği suya verirler. Ancak karanlık ve ezeli suların yaratılışı başlatması için harekete ihtiyaç vardır. Kimi anlatıda dansla kimi anlatıda kanat çırpmakla birlikte hareket başlar. Hareket, yaratılış demektir. Yunan mitolojisinde dünyanın yaratılışı mitosu, "güvercin" ve "yılan" gibi dişil ve eril ilkeleri sembolize eden iki varlıkta ifade bulur. Yaratılış, "Her şeyin tanrıçası" Kaos'tan doğan dalgalar üzerinde

dans eden Eurynome'yla başlar. Eurynome'un kanat çırpışından doğan rüzgârdan da yılan Ophion doğar (Graves, 2010: 25; Sproul, 2017: 207). Böylece yaratılış başlamış olur.

Kozmogoni mitlerinde "yaratılış gücü" olarak sunulan rüzgârı, tanrısal bir güç olarak pek çok kez çeşitli kurgusal biçimlerde görürüz. Örneğin Yunan mitolojisinde yüce tanrının emrindeki Aeolus, Zeus'un buyruğuyla rüzgârları ya da kasırgaları sakladığı yerden çıkarıp dünyaya gönderir (Rosenberg, 2003: 31). Ares de başta fırtına tanrısı olarak konumlanmasına rağmen, daha sonra savaşın sembolü haline gelmiştir (Can, 1994: 86). Aurora ile Astraia'nın çocukları olan Zephyros, Boreas, Notos, Euros da dört yönden esen rüzgârların hâkimleridir (Bonnefoy, 2018: 439). Sümer mitolojisi havayla ilişkilendirilen tanrıların yoğun olduğu bir diğer mitolojik sistemdir. Evrenin yaratılışında yer ve göğü birbirinden ayıran ve ismi "*Azgın Rüzgârın Efendisi"* anlamına gelen Enlil, hava tanrısı (Kramer, 83; Eliade, 2009:105), Ea da fırtına ve rüzgârlardan sorumlu tanrılardan biridir (Uraz, 1994: 37,49). Bu örneklerden yola çıkarak, rüzgâr, fırtına ve kasırga gibi hava olaylarının tanrıların bir alameti, hâkimiyetinin bir göstergesi ya da yaratılış ateşini alevlendiren bir güç olduğu söylenebilir.

Semavi dinlerin kutsal kitaplarında da hava ve rüzgârla ilgili inanışlar görülür. Kitab-ı Mukaddes'te yaratıcı ve rüzgâr arasında bir ilişki vardır. Yaratıcının kutsal enerjisi doğayı harekete geçirir; rüzgâr bir sözle yaratıcının önünde esmeye başlar, ardından deprem oluşur. O, ne rüzgârdadır ne depremdedir (Kitab-ı Mukaddes, 1. Krallar: 19). Rüzgâr, O'nun kudretinin bir alametidir. Rüzgâr gibi hareket içeren hava olaylarının yanı sıra, birçok kültürde havanın bir biçimi olan nefesin tinsel bir bakış açısıyla yorumlandığı da göz ardı edilmemelidir. İslami anlayışta Cebrail Aleyhisselam, Hz. Meryem'in nefesle hamile kalmasını sağlar. Böylece Hz. Meyrem hiçbir erkekle münasebeti olmadan çocuk doğurmuştur (Ocak, 2012: 269). İslami anlayışta yer alan bu hadise, "nefes" teki güce dair inançların ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Kuran-ı Kerim'de, her şeyde olduğu gibi hava ve onunla ortaya çıkan tüm olgular yüce yaratıcının hâkimiyetinde ve kontrolündedir. Mülk suresinde yer alan "*Yahut göktekinin, üzerinize taş yağdıran rüzgâr göndermeyeceğinden mi emin oldunuz?*" (Mülk Suresi: 17) sözlerinden şiddetli rüzgârın ve onunla birlikte gelen muhtemel tehlikelerin insanoğlu için bir ceza niteliği taşıyabileceği anlaşılmaktadır. İsra suresinde de yine benzer bir uyarı görülür. Korkudan yaratıcının merhametine sığınan insanın bunu çok çabuk unutması ve yaratıcıdan yüz çevirmesi halinde taş yağdıran kasırgalar onlara bir ceza olacaktır (İsra Suresi: 68).

İslami düşünüş sistemini geliştiren mutasavvıflar, insanın yaratılışı ve onun maddesel kaynağı üzerinde durmuşlar ve anasır-ı erbaa'yı yaratılışın merkezine koymuşlardır. *Aşık Paşa* "Garibname"de havanın insanın yaratılışındaki unsurlardan biri olduğunu ve Allah'ın yarattıktan sonra insana bir de ruh verdiğini dile getirmiştir (Çelik, 2019: 320) Yunus Emre ise Risaletü'n Nushiyye'de toprak ve sudan yaratılan Adem'in rüzgâr ile kuruduğu ve cana kavuştuğu düşüncesine yer verir (Yunus Emre, 2013; 19-21).

İnsanoğlu, havanın kutsallığından yola çıkıp anlamlandırdığı rüzgârı mitolojilerde ve semavi dinlerde benzer şekillerde yorumlar. Havayla bağlantılı olarak rüzgâr, ilahi bir işaret ve bir yardım veya işlediği günahların bedeli olan bir ceza şeklinde inanç sistemlerinde yer almaktadır. Olumlu veya olumsuz niteliklerinden bağımsız olarak kesin bir şey vardır ki o

da rüzgârın açık bir şekilde tabiatüstünün emrindeki bir araç, hatta bazen tehlikeli bir silah olduğudur. Daha basit ve genel bir ifadeyle, dünya genelinde mitolojileri ve düşünce sistemlerini ele aldığımız zaman, hava ve havayla ilgili tüm unsurları tabiatüstüyle ilişkilendirme temayülü dikkat çeker.

Türk kültüründe rüzgâr

Dünya genelini kapsayan geniş bakış açısını daraltıp Türk kültürüne yöneldiğimizde özellikle havanın değil, onun aktif hali olan rüzgârın geniş bir yere sahip olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Türkler, rüzgârı hayatlarında önemli ve belirleyici bir konuma yerleştirmişler ve ona "yel" demişler, "yel" e ruhlar atamışlardır. Yel sözü, rüzgâr anlamına gelir. Ancak Türk kültüründe yel sadece tanrısal enerji, olumlu tanrısal güç olmakla kalmamış, sıklıkla olumsuzluğun bir işareti olarak da yorumlanmıştır. Türkler, rüzgârların tanrıların kontrolünde olduğunu düşünmüş ama aynı zamanda da onu meydana getiren ruhlara karşı büyük bir korku duymaktan vazgeçmemişlerdir. Bu, tanrısal olana duyulan saygı ve korku, ondan gelecek bir ödül veya cezalandırma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki, *Bahaeddin Ögel* "Türk Mitolojisi" adlı çalışmasında rüzgârın varlığının kötü ruhların ve cinlerin varlığı olarak yorumlandığını, hatta bugün Anadolu'da bedensel bir ağrının "yel girmesi" olarak tanımlandığını anlatır (Ögel, 2010: 308-309). Yel girmesi anlayışı, eski Türk kültüründe insan vücuduna musallat olan kötü ruhların kişiyi hasta etmesi inancıyla açıklanabilir. Yel kavramındaki bu iki anlamlılığın bir diğer açıklaması da Türk mitolojisinin yedi veya dokuz başlı Celbegen, Yelbuga ve Yalmavuz gibi olumsuz karakterleridir. Bu karakterler, çoğunlukla destanlarda ve masallarda insanlara zarar vermeye, onları tuzağa düşürmeye meyilli ve insanlarla rekabet halindeki varlıklar olarak görülür. Bunların aynı zamanda şekil değiştirme gibi sihri özellikleri de bulunmaktadır. Bu tipin Anadolu'da benzer özellikler taşıyan bir biçimi de Congoloz veya Karakoncolos isimleriyle bilinen görünmez varlıklardır. Congoloz'un kışın soğuk günlerinde insanların karşısına çıkarak onlara soru sorduğu ve istediği cevabı almadığı takdirde elindeki tarakla saldırdığı bilinmektedir. Konumuz açısından Congoloz'un önemi, onun soğuk günlerde fırtınalarla birlikte ortaya çıktığına dair inanışlardır (Yıldırım, 2015: 1272; Duvarcı, 2005: 126). Bu örnekler rüzgârın olumsuz varlıklara işaret eden bir güç olduğunu ve buna ek olarak olumsuz varlıkların belirtisi olabileceğini göstermektedir.

Rüzgârın hem saygı duyularak medet umulan hem de korkulan bir varlık olduğuna dair inançlar, Azerbaycan Türkleri arasında da mevcuttur. Azerbaycan Türkleri, rüzgârların ve fırtınaların hâkimi olan Yel Baba adında bir mitolojik varlığa inanmışlar ve ekin zamanı ekinleri savurması için Yel Baba'yı yardıma çağırıp aynı zamanda da ona karşı büyük bir korku duymuşlardır (Beydili, 2015:609). Bu korku, muhtemelen Yel Baba'nın yanlış davranışlar karşısında insanları acımasızca cezalandıracağı inançları üzerine gelişmiştir. Azerbaycan Türkleri gibi Yakut Türklerinde de rüzgârın bir ruhu olduğu inancı hâkimdir. Bu ruhun adı Hollorok İççite'dir. Dağlarda uyuyan rüzgâr, gürültü olduğunda uyanır (Dilek, 2014: 84). Altay Teleütlerinin rüzgâr tasavvurlarında ise kişinin ölümünden sonra bedenini terk eden ruhunun yele dönüşeceğine dair inançlarının ağırlık kazandığını görürüz (Lvova, 2013: 94). Rüzgâr ve tanrısal enerji meselesini anlamlı kılan bir diğer tespit ise, şaman ve rüzgâr arasındaki bağlantıdır.

Potapov, "Altay Şamanizmi" isimli çalışmasında rüzgârın törensel anlamı üzerinde durmuştur. *Potapov*, rüzgârın insan dışı bir varlık olduğunu ve doğanın gücünü temsil ettiğini dile getirir. Şamanın ayin sırasında tefle ayakta durarak kendi etrafında hızla dönmesi rüzgârın sembolik temsilidir. Şaman sadece hareketleriyle rüzgârı betimlemez, aynı zamanda bunu dile getirerek *Rüzgâr gibi geldim, rüzgâr gibi gidiyorum* ifadelerini kullanır (2012: 116-117).

Teleüt Şamanlarının da rüzgârla mistik bir bağlarının olduğu, topluluk arasında şamanlara "*özünde yeli olan"* adının verilmesinden anlaşılmaktadır (Lvova, 2013: 92-94). Hareketlerle veya sözlerle rüzgârı çağrıştırmak, şamanın ayinlerinde kullandığı sembolik bir yöntemdir. Şamanın fiziksel hareketleri, esasen rüzgârı çağırma metodudur. Şaman dönmek, yelpaze sallamak gibi büyüsel işlemleri sayesinde rüzgârı, daha geniş bir bakış açısıyla doğaüstü güçleri çağırmış olur.

Havanın yaratılışla birlikte başlayan serüveni, insanoğlunun algısında rüzgâr ve nefes biçiminde ruhsal bir düzlemde devam etmiştir. Çeşitli toplumların mitolojik tasavvurlarında ve felsefi düşüncelerinde birçok farklı biçimde tasarlanan tüm bu olguların buluştuğu ortak bir nokta vardır. Bu nokta rüzgârın ruhsal yönüdür. Rüzgâr bazen korku uyandıran bazen yardım eden, bazen saygı duyulan ruhsal bir enerjidir. Tüm bunların üzerinde, kültürel yapılarda havanın ve rüzgârın tanrının hâkimiyetinde olduğuyla ilgili ortak bir kanı olduğu kesindir. Tanrısal hâkimiyetin bir görünümü de rüzgârları getiren ruhlar, yani iyelerdir.

Doğadaki, inanç sistemlerindeki ve felsefi düşüncelerdeki konumu rüzgârı kültürel yaşam içerisinde önemli bir yere taşıyarak anlatılara aktarılmasına yol açmıştır. Yaşamdan kesitler sunan halk anlatılarında anlatı kişileri, rüzgâr ve diğer tabiat unsurlarıyla bağdaştırılmış ve böylece anlam zenginleşmiş, anlatı gerçeğin dışına çıkarak edebileşmiştir.

Bir kahramanın yaşamı etrafında gelişen destanlar ve masallar, mitolojik sistemlere ait tasarımlarla, dini ve toplumsal değerlerle bezelidir. Anlatılar, yaşamın bir örneğini sunarken yaşamın içerisinde insanın düşünce ve davranış dünyasını şekillendiren tüm unsurlardan faydalanırlar. Kimi zaman doğaüstü bir güç kimi zaman büyülü bir varlık anlatının gidişatını belirler ve kahramanın yolculuğunu şekillendirir. Rüzgâr da anlatıdaki olayların şekillenmesinde katkısı olan unsurlardan biridir. Rüzgâr birçok anlatıda doğaüstü varlıkların bir alameti olarak olay örgüsünde küçük bir parça halinde yer alır. Bazı anlatılarda ise kahramanlar, rüzgârın dönüştürücü enerjisinden nasibini alırlar. Böyle anlatılarda rüzgâr, sadece bir belirti olarak değil, kahramanın yolculuğunda önemli bir yapı taşı olarak gözlemlenir.

Anlatılarda dönüştürücü bir güç: Rüzgâr

Üzerine yüzyıllardır düşünülen ve kesinlikle yaratıcı güçlerle ilişkisine inanılan rüzgârın kültürel alana ve halkbilimi ürünlerine taşınması elbette doğal bir durumdur. Rüzgârı halkbilimi ürünlerinde çeşitli kullanımlarla görürüz. En dikkat çekici olanı ise halk anlatılarında rüzgârın kahramanın kaderini değiştiren bir güç olarak ortaya çıkmasıdır. Burada rüzgârın söz konusu dönüştürücü gücüne ve kader üzerindeki belirleyici rolüne örnek olarak destan ve masallara yer verilecektir. Sözü edilecek olan destan ve masalların önemli bir kısmı mitolojik arka planı çok iyi yansıtan Güney Sibirya coğrafyasından, bir tanesi ise Anadolu sahasındandır.

Altay destanı *Maaday Kara*'da (Bekki, 2001) Maaday Kara, oğlu Kögüdey Mergen'i düşmanlarından korumak için bir ağaca bırakarak doğaya emanet eder. Bir zaman sonra çocuğu yer iyesi[1] bulur. Birden esmeye başlayan şiddetli bir rüzgâr yer iyesini yere düşürür ve çocuğu alır götürür. Çok kısa bir süre sonra çocuk iki yaşına ermiş ve konuşmayı öğrenmiş çırılçıplak bir halde tekrar beliriverir. Çocuk, yer iyesi tarafından kudretli bir bahadır olana kadar büyütülür. Kögüdey Mergen, destan boyunca türlü engeller aşar, düşmanları yener ve her zaman muzaffer bir kahraman olur.

Şor destanlarından Altın Tayçı'da çocukları olmayan karı kocanın 60 yaşından sonra çocukları olur. Çocuk büyüyünce ad ister ama koyamazlar. Bir süre sonra çocuğa Altın Tayçı adını koyan bilge bir ihtiyar, sabah olduğunda atının ve elbisesinin evin önüne gelmiş olacağını söyler. Gerçekten de öyle olur. Adı sanı, atı ve giysileri tamam olan Altın Tayçı, babasının düşmanı Çelbegen'den intikam almaya gider. İkisi dövüşmeye başlarlar. Bu mücadelede kazanan taraf Altın Tayçı olacaktır. Onu başarıya götüren ise rüzgâr görünümündeki ilahi yardımlardır:

Az mı geçti çok mu geçti.

Ilık bir yel esti.

*Altın Tayçı'nın gücüne güç katt*ı. (Ergun, 2006: 306)

Şor masalı olan *Şanssız Nekker'de* rüzgâr motifi kahramana yardımcı ve onu dönüştürme eğiliminde olan tanrısal bir varlığın alameti olarak dikkat çeker. İsminden dolayı aşağılanmalara maruz kalan Şanssız Nekker bir gece evinden kaçar. Bir süre sonra bir kızla karşılaşır. Kız, kendisini Şanssız Nekker'in gelecekteki eşi olarak tanıtır. Şanssız Nekker korkup kaçmasına rağmen kız rüzgâra dönüşerek onun peşini bırakmaz:

Kız sabah uyandığında oğlan yine yokmuş. Kız bunu görünce şiddetli rüzgâr olup oğlanın arkasından seğirtmiş, onu takip etmiş. Oğlan gün aydınlığına vardığında, arkasından kara göğe kadar şiddetli kasırga geliyormuş. Bakmış ki, rüzgâr uzak değilmiş, kız yine onu götürecek gibiymiş. Kaçamayacağını anlamış. Kara kayanın orta yerinde soba gibi kara bir mağara varmış. Oraya buraya bakmadan kara kayaya doğru gitmiş. Kara kayaya gelip kara mağaraya girmiş. Kara kayayı kapatıp orada dinleyince duymuş ki, bu yer yer değilmiş, bu su su değilmiş. Şiddetli rüzgâr hışırdayarak gelip sert kayayı dalamış, mağaranın kapısını ardına kadar açmış. Kız çocuğu bunun önüne yine gelip düşüvermiş. Oğlanı elinden tutup sürükleyerek mağaradan çıkarmış (Babuşkin, 1940: 30).

Şanssız Nekker'in karşısına çıkan bu kız onun kaderini değiştirecek, şanssızken şanslı bir kahramana dönüştürecek olağanüstü bir fırsattır. Kahraman karşılaştığı bu yabancı ve sıra dışı duruma duyduğu korkudan dolayı kaderinden kaçmaya çalışır. Ama olağanüstü güçlerle donatılmış olan kız onun peşini bırakmaz. Kızın rüzgâra dönüşebilme yeteneği onun ulvi âlemle ilişkisinin olduğunu, rüzgârın da onun bu yönünü simgeleyen bir alamet olduğunu gösterir. Şanssız Nekker'in kaderi bu kutsal karşılaşmayla birlikte şekillenecek ve zenginlik, güç ve mutlulukla dolu bir yaşamı olacaktır.

Anadolu'da halâ yaşamaya devam eden halk anlatılarında eski geleneğin silikleştiği bilinen bir gerçektir. Ancak buna rağmen anlatılmaya ve aktarılmaya devam eden anlatıların Türk mitolojik sisteminden ve eski inanışlardan izler taşıdığı göz ardı edilemez. Anadolu ma-

sallarının bir örneği olan *Akkız ile Karakız* masalında (Sarıyüce, 1994: 7-13) annesi öldüğü için üvey annesiyle ve kız kardeşiyle yaşayan Ayşegül, bir gün ormanda yün eğirirken aniden çıkan bir rüzgâr onun yününü alıp götürüverir. Ayşegül yünün peşine düşüp gider. Ne kadar uğraşsa da yakalayamaz. Ne tesadüf ki yün bir kocakarının bahçesine düşer. Kocakarı onu misafir eder, ikramda bulunur ve Ayşegül'ün iltifatlarına karşılık ona biri kara, biri kırmızı, biri pembe üç kapı gösterir. Ayşegül pembe kapıdan içeri girip çıkınca gül gibi pembe bir kız olur, güzelleşir. Ayşegül oradan ayrılıp eve dönerken güldükçe yanağında güller açar, bastığı toprak bereketlenir, sararmış otlar yeşerir. Üvey anne kendi kızını da kocakarının evine gönderip istediği sonucu alamayınca Ayşegül'ü evden kovar. Eski evinden ayrılışı Ayşegül için yeni ve olağanüstü güzellikteki yaşamının başlangıcıdır. Ertesi gün padişahın oğlu Ayşegül'ü görüp âşık olur ve onu ülkesine götürüp evlenir.

Akkız ile Karakız masalında masal kahramanını peşinden kaderine sürükleyen rüzgâr bazen de kahramanın kaybolmasına neden olan, bir süre onu saklayan ve zamanı geldiğinde tekrar meydana çıkaran ilahi bir güçtür. Rüzgârla birlikte kaybolma motifi, kahraman için bir felaket değildir. Kaybolup yeniden meydana çıkma, yeniden doğumu ve yükselişi simgeler. Geri döndüğünde kahraman yepyeni, canlı ve güçlüdür. Şor Türklerinden derlenen *Kayıp Kız* masalı rüzgâr motifinin bu yönüne güzel bir örnektir. Masalda bir kız çocuğunun aniden kaybolması ve uzun yıllar sonra evlenmiş bir halde ihtiyar bir adamın kılavuzluğunda tekrar evine dönmesi hikâye edilir. Bu masalın en dikkat çekici unsuru, kızın ortadan kaybolma aşamasında yaşanan olağanüstü hadisedir:

Üç ay geçmiş. Kız beşikte yatıyormuş. Akşam olmuş. O sırada anne-baba ev işleriyle ilgileniyorlarmış. Aniden şiddetli bir rüzgâr çıkmış, gerçek bir kasırga olmuş. Öyle bir esmiş ki beşiği kaldırmış. Karı koca korkuyla eve koşup görmüşler ki, kızlarının yerinde başka bir kız varmış. Ne bir erkeğe ne de bir canavara benziyormuş (Çudoyakov, 2010: 96).

Kızın kaybolma sahnesi büyüsel bir olay neticesinde gerçekleşir. Masalın henüz başında gerçekleşen bu olay, masalın sıra dışı bir serüveni anlatacağının habercisidir. Kızın kaybolması sırasında ortaya çıkan rüzgâr ve kasırga ulvi bir yardımdır. Bu sayede kaybolan kız, en sonunda ideal yaşamla ve mutlulukla mükâfatlandırılacaktır. Kızın kaybolmasının ardından geriye ne büyüyen ne de ölen sembolik bir bebek kalmıştır. Aradan geçen uzun yılların ardından kız eve döndüğünde bu semboller tıpkı başlangıçta olduğu gibi büyüsel bir işlemle ortadan kaybolur (Çudoyakov, 2010: 97).

Kızın kaybolarak çıktığı gizemli yolculukta karşısına ilahi dünyadan gönderilmişçesine çıkan bir eş ve ihtiyar adam onun bu dünyadaki yardımcılarıdır. Kayıp kızın başına gelenler doğaüstü güçler tarafından önceden onun adına planlanmış gibidir. Ortadan kaybolarak yerine sembolik bir cisim bırakma, eş bulma ve ihtiyar adamdan gelen yardım, eve dönüş ve sembolik cismin yok edilmesi epizotlarının her biri kayıp kızı erginliğe ulaştırmak ve ideal yaşama götürmek için planlanmış basamaklar olarak kabul edilebilir. Bu noktada olayları başlatan rüzgâr olgusunun doğaüstü güçlere gönderme yaptığını da unutmamak gerekir.

Hakas Türklerinden derlenen *Işık Işıkoğlu Hakan* masalının[3] olay örgüsünde rüzgâr belirleyici bir rol oynamakla birlikte diğer anlatı örneklerinden farklı olarak olumsuzluğu

simgeler. Hakan duyduğu bir kehanetten dolayı kızını tehlikeden korumak adına kimseye göstermeden büyütmüştür. Kız yirmi beş yaşına geldiğinde babasından bir kerecik bahçeye çıkma izni ister. Kızın bahçeye çıkması masalın dönüm noktasıdır. Yirmi beş senedir adeta kızın gün yüzüne çıkmasını pusuda bekleyen doğaüstü güçler, sonunda harekete geçme fırsatı bulurlar. Birden gökyüzü bulutlarla kaplanır, ağaçları yerinden söken bir kasırga çıkar ve Darya Işıkkızı kasırgaya kapılıp kaybolur. Kızı arama yolculuğuna çıkmaya gönüllü olan ordudan bir asker, kızı kara Celbegen'in evinde bulur. Kız rüzgârla kaybolduktan sonra kötü huylu birine dönüşmüştür. Masal boyunca asker ve kız arasında stratejik bir mücadele görülür. En sonunda iyi niyetli asker, kızı öldürüp yurdun yönetimini ele geçirir ve bir hizmetçiyle evlenip mutlu mesut yaşamaya başlar. *Işık Işıkoğlu Hakan* masalında diğerlerinden farklı olarak rüzgâr iyilik değil kötülük getirir. Bunda rüzgârın bu masalda Celbegen'in bir alameti olmasının payı büyüktür. Genellikle masallarda olumluyu sembolize eden doğaüstü varlıklarla rüzgâr arasında bir bağ kurulurken burada şeytani bir varlık olan Celbegen'in rüzgârla sembolize edildiğine şahit oluruz. Bu masal, yukarıda da sözü edilen ve Bahaeddin Ögel'in vurguladığı rüzgâr konusundaki ikiliğin olumsuz yansıması olan Celbegen'in rüzgâr fonksiyonunu açıklamak için iyi bir örnektir.

Sonuç

Hava, durgun bir haldeyken insana can verir. Harekete geçip rüzgâra dönüştüğünde ise insanın hayatına yön veren bir etkendir. Yunan mitolojisinde rüzgâr yaratılışı tetikler. İslami anlayışta hava; su ve topraktan yaratılmış olan bedeni kurutan ve nefes alıp can bulmasını sağlayan bir unsurdur. Yukarıda incelenen anlatılardan havanın hareketli hali olan rüzgârın, fırtınanın veya kasırganın kahramanın yolculuğunda belirleyici bir rol oynadığı dikkat çekmektedir.

Anlatılarda havanın genellikle ilahi bir rüzgâra dönüşerek kahraman için çoğu zaman dönüştürücü bir güç olduğu görülür. Kahramanın rüzgârla teması onu canlandırır ve ona yepyeni bir yaşamın kapısını aralar. Kahraman için rüzgârın varlığı hareketin başlangıcıdır. Bu hareket bir bakıma yaratılışın bir başka temsilidir. Kahraman dönüşüm yaşar ve yeniden bambaşka bir insan oluverir. Bu oluşum genellikle olumlu yönde gerçekleşir ve kahraman olağanüstülüklere sahip bir kahraman olarak yoluna devam eder. Bazı anlatılarda rüzgârın kahramanı dönüştürme gücü yerine onu yeni bir yola sevk ettiğine tanık oluruz. Rüzgâr, kahramanın en zor anında aniden ortaya çıkıp ona yardımcı olur, gücüne güç katar.

Rüzgârın kahramanlara etkisi her zaman olumlu değildir. Bilindiği gibi tüm unsurlar çift kutupludur. Havanın veya rüzgârın olumsuz yönleri de mevcuttur Rüzgârın anlatılara olumsuz yönüyle yansımasına sadece bir anlatı örnek verilebilmiştir. Anlatıda hakanın kızı rüzgâr alametiyle ortaya çıkan Çelbegen tarafından kaçırılır. Bu sadece bir kayboluş değil, kötüye doğru bir dönüşümdür. Celbegen'in tüm kötü özellikleri kıza da sirayet eder. Anlatıların tümünde kahramanın yaşamına dokunan rüzgâr, onu artık dönüşü olmayan bir yola sokar. Bu yol onu nadiren olumsuz bir sonuca ama çoğunlukla da dünyadaki cennete götürür. Sonuç ne olursa olsun rüzgârın anlatılarda kahramanın kaderine yön veren önemli bir dönüştürücü işlevi olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynaklar

Arslan, A. (2006). *İlkçağ felsefe tarihi I*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Babuşkin, G.F. (1940). *Şor nıbaktarı*. Novosibirsk.

Bekki, S. (2001). *Altay-Türk destanı Maaday-kara inceleme metin* (Yayınlanmış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum.

Beydili. C. (2004). *Türk mitolojisi ansiklopedik sözlük*. Ankara: Yurt Kitap.

Bonnefoy. Y. (2018). *Dinler mitolojiler sözlüğü II*. L. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Alfa.

Çelik, A. (2019). Âlemin ve Âdemin dört ana unsuru: Garîb-nâme'de "anâsir-i erba". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* , 2 (1) , 312-339 .

Çudoyakov, A.İ. (2010). *Şorskie skazki legendı*. Kemerova.

Dilek, İ. (2014). *Resimli türk mitoloji sözlüğü (Altay-Yakut)*. Ankara: Grafiker.

Duvarcı, A. (2005). Türklerde tabiatüstü varlıklar ve bunlarla ilgili kabuller, inanmalar, uygulamalar. *Bilig*, 32: 125-144.

Eliade, M. (2009). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kabalcı.

Ergun, M. (2006). *Şor kahramanlık destanları*. Ankara: Akçağ.

Graves, R. (2010). *Yunan mitleri*. Uğur Akpur (Çev.). İstanbul: Say.

Kramer, S.N. (1999). *Sümer mitolojisi*. Hamide Koyukan (Çev.). İstanbul: Kabalcı.

Lvova, E.L., Sagalayev, A.M., Oktyabrskaya, I.V., Usmanova, M.S. (2013). *Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşleri insan ve toplum*. M. Ergun (Çev.). Konya: Kömen.

Ocak. A. Y. (2012). *Alevi bektaşi inançlarının islam öncesi temelleri*. İstanbul: İletişim.

Ögel. B. (2010). *Türk mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Potapov. L.N. (2012). *Altay şamanizmi.* M. Ergun (Çev.). Konya: Kömen.

Rosenberg, D. (2003). *Dünya mitolojisi*. İstanbul: İmge.

Sarıyüce. H.L. (1991): *Anadolu masalları Cilt I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Sproul, B. C. (2017). *Yaratılış mitleri*. A. Bucak (Çev.). İstanbul: Hil.

Şefik, C. (1994). *Klasik yunan mitolojisi*. İstanbul: İnkılap.

Uraz. M. (1994). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam.

Uysal. Y. (2014). *Hakas masalları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Yıldırım, S. (2015). Türkistan'dan Anadolu'ya bir tip ve bir masalın seyahati: Jalmavız Kempir'den Congalaz Karısına. *Turkish Studies.* S. 10/12: 1261-1274.

Yunus Emre. (2013). *Risaletü'n nushiyye*. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):81-100
DOI: 10.22559/folklor.1556

Research Article / Araştırma Makalesi

Türkiye'de Halk Hekimliği Uygulama Alanında İki Ekol: Şifacılar ve Hekimler

Two Schools in the Area of Folk Medicine Practice in Turkey: Healers and Physicians

Hicran Karataş*

Öz

Folklor disiplini bağlamında halk hekimliği halkın sağlık alanında hastalık, sağaltma, sağalmayla ilgili geliştirdiği, naklettiği bilgidir. Yerel ve özgün sağaltma yöntemleri pozitif bilimlerce geleneksel tıp (GT) şeklinde adlandırılmaktadır. Bu adlandırma, geçmişten günümüze ulaşan, deneyimlenmiş sağaltma metotlarından, modern tıp ilminin içeriğiyle, prensipleriyle çatışmayanlar için tercihen kullanılır. Bu nedenle geleneksel tıp kavramı, halk hekimliği bilgisinin kapsamı ve içeriği bakımından kuşatıcı değildir. Faydası deneyimlenmiş bu uygulamalar dünyada ve ülkemizde iki ekolde yetişenlerce icra edilir: Şifacılar ve hekimler. Sağlık Bakanlığı'nın 2014 yönetmeliğiyle belirli halk hekimliği uygulamalarını icra ruhsatı, hekimler ve diş hekimlerine tanınmıştır. Takip eden süreçte, uygulama alanında alaylı ve mektepli tartışmaları başlamıştır. Bu araştırmada Ankara'da kupa terapisi/hacamat uygulamalarını icra eden alaylılar ve mekteplilerin, onların hastalarının söz konusu uygulamaya yaklaşımları derleme yöntemiyle kaydedildi. Bir sağaltma yöntemi olarak hacamatın alaylılar ve mektepliler tarafından nasıl tatbik edildiği, uygulamanın halk bilgisindeki özgün haliyle ne kadar örtüştüğü,

Geliş tarihi (Received): 11.10.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 27.12.2020

* Dr., Öğretim üyesi, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. karatashicran@gmail.com. ORCID 0000.0002-4134--9150 / **CC BY**

halkın deneyimsel bilgisinin deneyle doğrulanıp, doğrulanamadığı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar sözcükler: *folklor, Türk halk hekimliği, geleneksel tıp, kupa terapisi, hacamat, alaylı,*

Abstract

In the context of folklore discipline, folk medicine is the knowledge related to illness and to recover that has been enhanced throughout the ages and verbally transferred to generations in the area of health. Local and authentic healing methods of folk medicine are coined under the name of traditional medicine (TM) in the eyes of positive sciences. Modern medical scholars preferably use this very nomenclature to address particular folk knowledge formed in healing area that are handed down throughout generations, have been seen helpful and curative with self-experience, and do not directly conflict with both content and basic principles of modern medical scholarship. For this reason, the concept of traditional medicine does not embrace wholly all folk medicine knowledge which is more extensive and contentful. The beneficial and experienced practices in folk medicine have been performed in our country as well as the world by two schools: Healers and physicians. The license to practice in the area of TM has been given to physicians and dentists by the code that issued in 2014 by Republic of Turkey Ministry of Health. After this regulation, a discussion and competition has started in the area of practice between schools. In this study approaches of the practitioners from both parties and the view of their patients related to healing process have been compilated. How the cupping therapy is practiced by self-trained healers and medical scholars as a healing method and how much this very practice coincided with the original form of folk are questioned as well. The question of whether the cupping therapy as originally formed among folk is really beneficial, and folk's experiential knowledge has been verified by experiments have also been looked closer.

Keywords: *folklore, folk medicine, traditional medicine, cupping theraphy, self-taught healers, physicians*

Extended summary

Folklore is the folk knowledge that has been formed and developed by folk itself, and transmitted to generations through verbal, written and visual channels. Folk medicine comprises one part of this wholeness which focuses on health, illness, healing and cure. This very area covers all applications, methods, medicines and beliefs as well as theoretical lore. Local and authentic healing techniques of a particular society are nomenclature traditional medicine (TM) in the eyes of positive scholarship. This very term preferably and only is used for healing methods which have been proved by experiment. For this reason, we can attest that the folk medicine which is in conflict with content or principles of modern medicine, and whose benefits haven't been proven by experimentation simply are leaved

out in the scope of TM. That is to say, TM term is not inclusive in terms of the scope and content of folk medicine which we refuse to separate it as experiential and experimental. Supposing that is possible, there are many practices which have been proved as useful are waiting to be experimented. Complementary and alternative medicine, on the other hand, are medicine methods and practices whose sources are completely foreign, and imported from one culture to another culture which always known as foreign in practice. Health lore in folk medicine diversifies and enlarges in parallel with locality and relativity. Its aim is both to protect society from illness, and to cure them from illness by means of material and spiritual means. This ensures the continuity of its' practice in addition to/or despite the formal health services. This is also because folk medicine services are alternative centers that enable folk to access health services in one way or another. It eases the formal health care services' burden as well. By doing so, it also promotes social endurance. Furthermore, folk medicine facilitates contact vernacular in between health care givers and takers, and is far from all time-consuming bureaucratic formalities. In this context, after a folk medicine practice became experienced in terms of its' benefits, it is performed in the application area without being stuck in the procedures. Nowadays, health practices transferred from folk medicine into TM are performed by practitioners who encultured in two different schools: Traditional healers and physicians. Earliest records about Turkish-Islamic civilization show that these schools were simultaneously active in the field of application in the past. Schools must have created expertise areas in certain practices and developed an understanding which required to be meticulous not to operate in each other's fields during republican period. With the regulation issued by Republic of Turkey of Ministry of Health in 2014 that practice license in TM limited with only physicians and dentists. This regulation generated a heated debate and competion between schools those healers became master in the pattern of master-apprenticeship and college educated physicians. Cupping therapy was one of healing methods which has been practiced by both physicians and self-trained healers before the regulation. Traditional healers are banned to practice cupping therapy, which also has been defined as crime. My field research shows that following the bylaw, healers continue to provide this health service depending on the patient demand. Considering that physicians must have learnt how to practice cupping therapy with all aspect of the method from traditional healers, eliminating them from practice is rather ironic. In this paper, the approaches of practitioners trained in two schools who apply cupping therapy to their patients are compiled. Main difference in their approaches is that enculturation process of first goes through in oral culture environment where master-apprentice relationship is actively followed. While folk medicine knowledge is institutionalized with in the frame of experience, religion, and folk beliefs, physicians and dentists come from the tradition in which books are main source of learning process, and based on experiment. Economic reasons, written procedures of official health services, insufficient public transportation facilities, operated language in health care, prohibitions and drawbacks related to religion and folk beliefs, gender role regulations play role in the patients' preference to resort one of these two traditions. Approaches and methods of the schools towards cupping therapy differ in the areas of procedures, hygiene, social

contact during practice, religious and magical elements accompanying the treatment. When a patient on medication apply to healers to benefit cupping therapy, healers are reluctant to make decision about If patient should or can pursue her/his desire as this decision requires to know pharmacological lore. That is why healers direct these kind of patients to physicians to consult if their situations are suited. While healers let religious and magical elements in practice of cupping from very beginning to end, physicians display a secular attitude within the framework of ethical rules they are strictly bound to. Furthermore, healers take narratives formed around folk beliefs into their consideration while conducting cupping method. Therefore they refuse to practice in particular days and use particular things in treatment such as vinegar. Schools establish a link between healing, cure and current spiritual condition of patients as well. Whereas healers put forward that amount of the blood taken out of body in cupping process is directly proportionate to healing speed, physicians refuse this correlation grounding on experimental data.

Giriş

Folklorun bugüne kadar çok tanımı yapıldı. Bunlardan birinde folklor, "bir grup insanın ait oldukları alt kültürlerden üst kültürle çevrelenmiş yeni yaşam alanlarına taşıdıkları, alışkanlıklarındaki gibi içgüdüsel bir motivasyonla uygulamaya, yaşatmaya devam ettiği gelenekler, süreçler, dünya görüşüdür" (Tylor, 1891a: 16). Bu, grupların kendilerini grup olarak tanımlamalarını mümkün kılan kültür elementlerinin kendi doğal habitatlarında olduğu gibi sıkı takibine (Tylor, 1891b: 539) olanak tanır. Bu bağlamda folklor, grupların şehir hayatı içinde yaşatmaya devam ettiği kültür elementleri, arkaik düşünce, inanış, uygulamaların mevcut yaşam koşullarına uyarlanmış halidir.

Folklorcu için, şehirde folklorun peşine düşmek, kaydetmesi ve derlemesi kolay olmayacak yapıca ufak tefek değişikliklerle işlevini karşılamaya devam eden yeni kültür formlarının kayıt altına alınması, sınıflandırılması, arşivlenmesidir. Bunların her biri, gelecekteki nesiller için arkaik uygulamalar olacak, yeni nesillerin bunları tatbik ettiği güncel haliyle bizimkiler arasında yapısal, işlevsel farklar olacaktır. "Zamanın bir noktasında derlenip kaydedilen folklor, kültürel hafızanın bir bileşenine dönüşürken; gelecek nesiller için aynı yapı olarak yaşatılmayacaktır" (Dorson, 1970: 208). Folklor, bir ülke veya belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alandaki kültür ürünlerini konu edinen, bunları kendine özgü yöntemlerle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vardırmayı amaçlayan (Örnek, 2000: 15) disiplindir. Bu disiplin çerçevesinde halk "en az bir ortak unsuru paylaşan iki kişinin bir araya gelmesiyle oluşan grup"tur. (Dundes, 1965: 2-3). Folklorun çalışma kadroları arasında halk hekimliği de hastalık, sağalma ve sağaltma alanında oluşan, gelişen, nakledilen sağlık bilgisidir. Modern tıbbın bu alanda uygulanagelen yöntemleri, ilaçları, inançları ve pratikleri "geleneksel tıp" (GT) şeklinde adlandırmasının altında yatan gerçeklik de söz konusu bilginin oluşumunun, gelişiminin ve naklinin sözlü ve/veya model alma yoluyla gerçekleşmesindendir.

Halk Hekimliği alanında kavramlar kargaşası: Geleneksel mi tamamlayıcı mı alternatif mi?

Dünya Sağlık Örgütü'ne/DSÖ [World Health Organization/WHO] göre GT, "fiziksel ve ruhsal hastalıklardan korunma, bunlara tanı koyma, iyileştirme veya tedavi etmede, sağlığın sürdürülebilirliğinde kullanılan, kültürlere özgü inanç, tecrübelere ve teorilere dayanan, izahı mümkün olan veya olmayan bilgi, beceri, uygulamalar bütünüdür" (WHO 2000). Buna karşılık tamamlayıcı veya alternatif tıp, bir ülkenin resmi veya GT uygulamaları arasında yer almayan, kültürleşme süreçlerinin sonucu olarak bir kültüründen başka bir kültüre ödünçlenmiş sağlık uygulamalarıdır[1].

GT, modern tıbbın deneysel bilgisiyle doğrulanmış halk hekimliği bilgisidir. Bu nedenle halk hekimliği alanında oluşan, gelişen tüm sağlık uygulamalarını kapsamaz. Halk hekimliği "halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıkların tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüdür (Boratav, 2013: 139). Sözlü etkileşim kaçınılmaz bir şekilde "doğrudan, aynı değerleri ve dünya görüşünü paylaşan, aynı vasıtaları kullanarak bağlamı yorumlayan, sonuçta aynı anlamsal sonuçlara ulaşan grup üyelerinin" (O'Connor ve Hufford, 2001: 15) dâhil olduğu bir iletişim sürecidir. Halk hekimliğinde, halkın nesiller boyu deneyimleyerek faydasını tespit ettiği sağlık bilgisi informel öğretim alanında, nesillere sözlü kültür aktarımıyla nakledilir. Uygulamalar ve teknikler arasındaki görelilik ve yerellik sözlü kültür ortamıyla doğrudan ilişkilidir. Amacı, "kullandığı maddi ve manevi araçlar yardımıyla, halkın sağlığını korumak ve hasta kimseleri sağlıklarına kavuşturmaktır" (Acıpayamlı, 1989: 5). Hastalık ve sağalma özü itibariyle grubun sürekliliğini etkiler. Terime halk hekimliğinin dünü ve bugünü üzerinden yaklaşılanlar da vardır:

Folklorcular geçmişte modern tıbbın sağaltma alanındaki boşluklarını doldurur, sözlü olarak nakledilen, ama modern tıp tarafından görmezden gelinen uygulamalara yoğunlaşırdı. Şimdi doğrudan modern tıbba ve halk hekimliğine dair tartışmalar üretmektedir (Briggs, 2012: 321).

Halk bilgisi ve bilimsel bilgi arasındaki sınırlar deney [experiment], deneyim [experience] ve bilginin aktarımı üzerinden görünürlük kazanır. Halk bilgisinin önemli bir bölümü kültürel bellekte; diğerinin bilgisi yazılı kültür ortamında muhafaza edilir, bu ortamlara has iletişim araçları üzerinden nakledilir: Söz ve yazı.

Halk hekimliği alanında hastalığın kendisi kadar sağaltmayla ilgili uygulamalar da halka açıktır. Bu bağlamda halkın anlayacağı dilde, uzmanlığına güvenilen kişilerce icra edilirken; resmi sağlık sistemi içinde bilgi kendine has bir dil, teknikle öğrenilir, aktarılır, icra edilir. Bu bağlamda resmi sağlık sistemi içinde, gayri resmi olarak tanımlanan sağaltma yöntemleri halk hekimliği çatısı altında ele alınır. "Sistemler arası farklılık, ilkinin deneyim ve inançlar; diğerinin deneysel bilgi zemininde kurumsallaşmasıdır. İkisi de neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde teorisini geliştirmiştir" (Türkdoğan, 1974: 41).

Bilginin aktarımı, iki sağlık sistemi arasındaki farkı tasvir etmek için kullanır. "Halk hekimliği alanında uzmanlaşma sözlü aktarımla, öğrenme usta çırak ilişkisine dayalı gözlemledir. Modern tıpta matbu metinlerin okunmasıyladır" (O'Connor ve Hufford, 2001: 16). İlaveten, uluslararası alanda resmi sağlık sistemleri bir noktaya kadar halk hekimliği uygula-

malarını destekler. Nitekim, şifacılar, resmi sağlık sisteminin yükü azaltır. Toplumun sağlık hizmetlerinden şu veya bu şekilde yararlanması noktasında alternatif merkezlerdir. "Sağaltma uygulamaları refah seviyesi, stres ve kaygıyı azaltma gibi grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal kontrol mekanizmalarına dair datalar sunar" (Press, 1978: 71).

Bu nedenle, araştırma sahasında yerel halk hekimliği bilgisini derlenmek için önce resmi otoritelerin tanımladığı sağlık sistemi belirlenmelidir. Ardından, bu sistemin dışındaki aktörlerin uyguladığı yerel sağaltma teknikleri üzerinden sahanın halk hekimliği kaydedilir. Bu minvalde "bugün halk hekimliği içinde yer alan sağaltma bilgisinin ve tekniklerinin bir bölümü, zamanın bir noktasında tıp ilminde geçerliyken; modern zamanlarda ıskartaya çıkarılmıştır" (Yoder, 1972: 191). Halk hekimliği alanında bireyin fizikî, ruhî ve sosyal iyilik halini korumaya, iyileştirmeye ve sürekliliğini tesis etmeye yönelik bilgi akışı aralıksızdır. "Halk hekimliğinde sağlık sistemi toplumun tüm katmanlarına açıktır. Sadece bireyin değil toplumun ekonomi, din, aile, ritüel, ahlak gibi diğer kurumsal alanlarına da faydalı hekimlik bilgisi prosedürlere takılmadan uygulanır" (Manning ve Fabrega, 1973: 290). Halk hekimliğine dayalı sağlık sistemini, resmi sağlık sisteminden ayıran özellikler şunlardır:

> Halk hekimliğinde hekimlik, usta çırak ilişkisine dayalı sözlü öğretimle kazanılır, aktarılır. Sağlık bireyin bedeni, ruhu ve aklı arasındaki ahenktir. Hastalığın tedavisine büyüsel, doğaüstü elementler eşlik eder. Bireyin düşünceleri, duyguları hastalıkların etiyolojisi arasındadır, bunların teşhisi tedavide rol oynar (O'Connor ve Hufford, 2001: 18).

Süreçler (doğum, sünnet vb.), hastalıklar, uygulamalar alanında uzmanlaşma vardır. "Kimi şifacılar genel hastalıklara bakarken; diğerleri hususi hastalıklarla ilgilenir: Ebeler, masajcılar, sınıkcılar, çocuk şifacıları, yanıkcılar vb." (O'Connor ve Hufford, 2001: 27; Brady, 2002: 76). Yılancık, dolama, gece yanığı (zona), çıban, aydaş, mayasıl, dalak, fıtık, göbek düşüğü, karabulak, kanser, kırık-çıkık, sarılık, siğil, kadın hastalıkları, hacamat ve sülük, alazlama/ütüleme, göz/itdirseği, yarımca (başağrısı), erikleme, eşleme, işleği, gelincik, kulunç, köstü (köstebek), felç, sıtma, temre, kuduz (Üçer, 1989), mide, kulak, yel, baş ağrısı, bademcik, kabakulak, kasık silkin, korku, nazar, göbek düşme, kireçlenme, nasır, saçkıran, kabızlık, kansızlık, kısırlık, ishal, idrar, bulantı, mantar ocakları Türk halk hekimliğinde tedavide kullanılan teknikte veya hastalıklar alanındaki uzmanlaşmaya örnektir.

Metodoloji

DSÖ'nün üye ülkelerini, GT uygulamalarını ulusal sağlık sistemine bütünleştirmeye çağırdığı Pekin Deklarasyonu'yla *kanıta dayalı* GT bilgisinin kayıt altına alınması dünyada hız kazandı (WHO 2008). Türkiye de DSÖ'nün önerdiği geleneksel ve tamamlayıcı tıp (GTAT) adlandırmasını kabul etti. Sağlık sistemiyle bütünleştirerek konuyla ilgili yönetmeliği yayımladı. GETAT alanında geçmişten bugüne ulaşan halk hekimliği uygulamalarının bir kısmının[2] uygulama yetkisi hekimlere, diş hekimlerine ve bunların gözetiminde uygulanması koşuluyla temel sağlık eğitimi almış sağlık mensuplarına verildi.[3] Böylece şifacıların bu yöntemleri uygulaması "Tababet ve Şuabatı Sanatlarının Tarzı İcrasına Dair Kanun" uyarınca[4] suç kapsamına girdi. Uygulama alanında faaliyet gösteren şifacılar da cezalandırıldı[5].

Ne var ki 19.10.2019-02.06.2020 arasında Ankara'da yaptığımız alan araştırması, Akyurt, Etimesgut, Sincan, Çubuk, Pursaklar, Yenimahalle semtlerinde haccamlıkla/hacamatcılıkla geçinen şifacıların faaliyetlerini sürdürdüğünü, konuyla ilgili tanınma, onaylanma girişimlerinde bulunduklarını gösterdi. Şifacılar, onaylanmak için özel kurslara katılıyor, ustalıklarını onay mercilerine sunuyordu. Bu belgeler hastaların kabul edildiği odanın duvarına asılıyor, şifacı marifetini belgeleyerek bir yere kadar kendisini koruyordu.

Hacamat yapan şifacılara haccam Y. Çılgı vasıtasıyla ulaşılmıştır. Kılavuz kaynak kişi aracılığıyla ulaştığımız, yaşları 26 ile 63 arasında değişen kadın ve erkek on dokuz şifacıdan on biri bu tür belgelere sahiptir. Diğerleri belgeleri olmadığı gerekçesiyle görüşme talebimizi reddetmiştir. Sertifikalılardan yedisi çalışmamıza gönüllü kaynak kişi olarak katılmayı kabul etmiştir.

Sertifikalı hekimlere kılavuz kaynak kişi Hekim M. Kara (2020) vasıtasıyla ulaşılmıştır. Hekimler özel kliniklerde bağımsız çalışan, Sağlık Bakanlığı onaylı sertifikaya sahip ve Ankara'da hacamat/kupa terapisi yapanlar arasından seçilmiştir. Sertifikalı uzman hekimlerin, uzmanlık alanları dahiliye, iş yeri hekimliği, spor hekimliği, ortopedi ve travmatoloji, cildiye, beyin cerrahisi, anestezi, nörolojidir.

Hastalara, hekimlerin ve şifacıların hacamat günlerinde hazır bulunularak ulaşılmıştır. Hekime ve/veya şifacıya en az üç seans giden hastalardan gönüllüler araştırmaya dâhil edilmiştir. Böylece araştırmada sağaltan ve sağaltılan arasındaki ilişkiye, hastanın hastalığına ve sağaltma tekniğine dair bilgisine, deneyimine dair halk bilgisi derlenebilmiştir.

Şifacılar, hekimler ve hastalarıyla derleme yaparken yönlendirilmemiş görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu yöntem kaynak kişinin bir konuda neredeyse tamamen serbest ve genel mahiyette konuşmasını, araştırmacıya "kaynak kişiyi hazırlıksız ve ayrıntılı cevaplar vermeye teşvikle, çeşitli konularda geniş bilgi" (Goldstein, 1983: 75) sağlar. Böylece kaynak kişinin konu hakkındaki görüşleri, değer yargıları ve duyguları da kaydedilir. 19.10.2019-16.12.2019 arasında şifacılarla mülakatlar yüz yüze iletişim ortamında, hastalarını kabul ettikleri mekanlarda; hekimlerle 04.01.2020-02.06.2020 aralığında yüz yüze iletişim ortamı canlı veya online programlar üzerinden tesis edilmiştir.

İnternet, folklor araştırmalarında uluslararası projelerin hayata geçirilmesini mümkün kılmakla kalmayıp, derlenen halk bilgisinin de otomatik, daimi şekilde kaydedilmesini sağlar. Bir avantajı da "derleme kaydının ham haliyle dünyanın tüm folklorcularının erişimine açılabilmesidir" (Kirshenblatt-Gimblett, 1996: 44). Nitekim folklorun belirli bir alanına yönelik derlenen ham bilgi, diğer alanlara dair halk bilgisini de içerebilmektedir. Derleme kayıtlarında halk hekimliği alanında bilgi kaydetmek amaçlanmış, görüşmelerin içeriğinde sağlık politikaları, sağlık sisteminde bürokrasi, hekim folkloru, göreli estetik, halk ekonomisi alanlarında da bilgi kaydedilmiştir. İnternet, araştırma konusuyla ilgili soru ve sorunların tespit edilmesinden, materyalin derlenmesine, sınıflandırılmasına ve arşivlenmesine kadar tüm süreçlerde folklorcu için ihmal edilmemesi gereken bir alandır.

R. Bendix'in (1998: 243) söylediği gibi alan araştırması uzaklıklarla sınırlandırılamaz Online alan araştırması aynı zamanda birden çok mecrada derleme yapabilmeye olanak sağlar. Kaynak kişinin araştırmacıya sağladığı bilginin güvenilirliğine gelince; bu canlı yüz yüze alan

araştırmasında da araştırmacının kaygıları arasında hep yer almıştır. "Online derlenmiş halk bilgisi, en az canlı yüz yüze iletişim ortamında derlenen kadar otantiktir" (Blank, 2007: 21). Üstelik "kaynak kişilerin sözlerinin doğruluğunu ölçmek, yargılamak için ekstra kriterler belirlemek araştırmacının işi değildir" (Hine, 2000, 49). Online derleme yapılırken de, "materyalin anonimliği, kaynak kişinin güven ortamından emin olmak, kaynak kişilerden onay alınması ve mahremiyete hürmet" (Carter, 2005: 152) araştırmacının manevi sorumluluklarıdır.

Şifacıların, hacamatı tedavi yöntemi olarak uygulaması suç olarak tanımlandığından kaynak kişilerin gerçek adları örtülmüştür. Sosyal bilimlerin bir çok disiplininde geçerli etik kuralları doğrultusunda kaynak kişilerin aile ve sosyal hayatlarındaki güvenliklerini garanti altına almak için bu yol tercih edilmiştir. Kaynak kişilerin cinsel içerikli, dinî, etnik ve hukukî vb. konularda bilgi sağlamaları halinde araştırmacının etik sorumluluğu kaynak kişinin araştırmanın yayınlanmasından sonra güvenliğinden emin olmaktır. Bu tür durumlarda kaynak kişilerin isimleri yerine ardışık sayıların, harflerin (001, 003; KK1, KK2…), kullanılması başvurulan bir yöntemdir. Bu yöntemler kaynak kişilerin insan dışı varlıklarmış gibi konuşturulması yönüyle tercih edilmemiştir. Bu kodlar, kaynak kişinin, gerçekte bir insan olduğunun unutulmasına neden olur. Bir zaman sonra kaynak kişi insan dışı bir varlığı, metin içinde konuşturuyormuşçasına soyutlaşır. Araştırmanın yayımlanmasının üzerinden geçen zaman paralelinde araştırmacı ve kaynak kişi arasındaki bağı zedeler. Kaynak kişinin kod içine gizlenmiş gerçek adı, zamanla unutulur, bilgisi soyutlaşır. Bu nedenle folklor, sosyoloji, antropoloji gibi alan araştırmasından beslenen disiplinlerde kaynak kişiye verilen müstear adın, kaynak kişinin gerçek adını çağrıştıran nitelikte olması tavsiye edilir (Murchison, 2010: 204; Hicks, 1977, 216; Guenther, 2009: 414). Bu araştırmada da kaynak kişilerin ilk isimleri baş harf göstererek; soyadları ise gerçek soyadını çağrıştıracak müstear adlarla değiştirilerek örtülmüştür.

Savaşlar, afetler, salgınlar gibi toplumsal vakalar araştırmacının kaynak kişiye ve araştırmaya karşı sorumlulukları arasına bir yenisini daha eklemiştir: Kendisinin ve kaynak kişinin fiziksel, ruhsal, zihinsel sağlığını koruyan tedbirler almak. Böyle bir ortamda internet hem araştırmacının hem de kaynak kişinin lehine bir derleme ortamı olarak işlevseldir. COVID 19 salgını sürecinde gerçekleştirilen online derleme kayıtlarında sözlü izin WAV ses dosyasına kaydedilirken, imzalı etik izin formları e-posta vasıtasıyla alınmıştır. Formları tarafımıza ulaştır[a]mayan kaynak kişilerden derlenen halk bilgisine metin içinde yer verilmemiştir.

Halk hekimliğinden GETAT'a: "Kırk yıllık hacamat oldu kupa terapisi!"

Hacamat, Arapça'da *hicâmet* şeklinde kullanılıyor olup, anlamı "boynuz veya şişeyle kanı topladıktan sonra neşter, mengene denilen aletlerle kan alma" (Devellioğlu, 2006: 305) işlemidir. Hacamat yaptırmaya ihticâm; meslek erbabına haccâm; uygulamada kullanılan aletlere mihcem denir (Köşe, 1996: 422). Kanı, vücudun bir bölümüne toplamak için yapılıyorsa kuru hacamat (dry cupping); vücuttaki kanı dışarı akıtmak için yapılıyorsa kanlı hacamat (wet cupping) adını alır. Kuru hacamata halk arasında "şişe çekmek" denir.

Antik tıpta "hastalığa neden olan, olması muhtemel toksik veya zararlı kanın hastalığı önleme veya iyileştirme amacıyla alınması" (Qureshi ve ark., 2017: 174) anlamında kullanıldığını

bilmekteyiz. Hacamat, Eski Mısır, Çin ve Yunan tıbbından dünyaya yayılmıştır. Baş ağrısı, iştahsızlık, sindirim hastalıklarının tedavisinde kullanılmıştır. Hipokrat da kanlı hacamatı bir tedavi yöntemi olarak (Turk ve Allen, 1983: 128; Qureshi ve ark., 2017: 174) kullanmıştır.

İslâm medeniyet dairesi tıp bilgisinde, hacamatın ilgili hadis ve sünnetlerden[6] hareketle tatbik edildiği görülür. Bu sahada verilen yazılı eserlerde tıp bilginleri, hacamatta hadise ve sünnete paralel bir uygulama usulü geliştirmiştir. Bu minvalde İbn-i Sina da hadis ve sünnete atıfta bulunarak hacamatta orta yolun icrasını önerir. Hacamatı, deri üzerine açılan çizgiler, kesiler üzerinden kirli kanı dışarı akıtmak şeklinde tarif eder. Eflatun'un da kafasının üst kısmından kal aldırdığını naklettiğinden bahseder (Tokadî Mustafa Efendi, 2018: 956).

Seyyahlar, hacamatı kan alma işlemi şeklinde tanıtır. Thevenot, Türklerin başları ağrıdığında neşterle kesip, epey kan aldıktan sonra yarayı pamukla kapattıklarını, işlem sırasında alına beş, altı çentik atıldığını söyler. Bu işlemin çoklukla dönmeler(mühtedîler) tarafından yapıldığını, bazı Türklerin de bu işte mahir olduğunu, ama neşterle uygulamayı yaptıklarını haber verir (2014: 75-76). Evliya Çelebi, hacamatın kadın dellâklarca[7] yapıldığını kaydeder (2011, 101). Osmanlı halkı arasında hacamatın bir sağlık kuralı olduğunu, bunda Ermeni berberlerin mahir olduğunu, dana boynuzundan kupalar kullanıldığını, kuru ve kanlı hacamatın birlikte yapıldığını (Abdülaziz Bey, 1995: 350) bilinmektedir.

Hacamat, geleneksel zeminde çıraklara model alma, gözlem yoluyla öğretilir. Uygulama, hastalık ve sağaltmaya dair halk bilgisi de ustadan çırağa sözle nakledilir. Çırağın kendi başına yaptığı ilk hacamat uygulaması ritüele dönüşür. Ustaya erişimin kolaylığı bakımından çırakların, ustanın akrabaları arasından seçildiği ve yetiştirildiği görülür. A. Köksal'ın bu husustaki ifadeleri şöyledir:

> Bu bir sanattır, altın bileziktir. O yüzden yanımda yetişenin kız olmasını tercih ederim. Okula gitsin, gitmesin, bir sanatı olsun ki, başına bir hâl gelse, bu işten ekmek yesin. Gördüğünü unutmamalı, titiz olmalı. Kupayı ne için nereye vuracağını aklında tutmalı. Bir de kan tutmamalı. Streslisin, yeri gelir azarlarsın. Çırağın el olursa bir iki azarlasan üçüncüye gelmez. O yüzden kendi canın, kanından olsa nazını çeker. Ben halamdan öğrendim (Köksal, 2019).

Hacamat tekniğinde ustalaşmış şifacılar, çıraklarını çoğunlukla hemcinslerinden seçmekte, karşı cinsten çıraklarla aralarında akrabalık bağı olmasına dikkat etmektedir. Çırağın kendi başına yaptığı ilk başarılı hacamat uygulamasını takiben, çırağa hacamat seti almak ustalar arasında geleneğe dönüşmüştür. Usta şifacılar, çıraklarını seçerken el yatkınlığı, hafıza gücü, merak duygusu gibi özelliklere odaklanmaktadır.

Modern tıbbın GETAT alanında, hacamata kupa terapisi (cupping thearapy) denilmektedir. Beş sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar "kuru kupa, ıslak/kanlı kupa, flash/boş kupa ve masaj kupa terapisi"(Parlakpınar ve Polat, 2020: 248) şeklindedir. Bu sınıflandırma içinde araştırmamıza konu olan hacamat, ıslak kupa terapisine karşılık gelmektedir. Hacamat, "bölgesel vakum aletleri yardımıyla, vücuttaki enerjiyi bloke eden çoğunluğu kapiller damarlara ait toksik maddelerin teşkil ettiği kanın, yüzeysel cilt kesikleri oluşturarak emniyetli bir biçimde alınmasını sağlayan işlemdir" (Sert, Sakarya, Yüksel, Sert ve Kalaycı, 2015: 19-25). Deney-

sel çalışmalara göre (Okumuş, 2016: 375-379), hacamat ödeme sebep olan maddeleri, toksinleri, bakterileri, zararlı kimyasal ve biyolojik maddeleri; ağır metalleri, ilaç kalıntılarını, kimyasal ve endojen maddeleri; yanık ve intihaba bağlı ödemi vücuttan atmada; hücreler arası dokunun temizlenmesinde ve basıncının azaltılmasında rol oynar. Bulgular halkın deneyimle tespit ettiği faydaların deneyle doğrulandığı yönündedir.

Hasta, Hastalık ve Hacamat: "Duydum, İnandım, Buldum, İyileştim"

Hacamata yönelen hastalar, evvelce bu tedaviye başvurup, iyileşenlerin deneyim anlatılarına kulak vererek hekime veya şifacıya gitmektedir. Bu kişisel deneyim anlatıları, hastanın haccamla veya hekimle tanıştığı andan başlayıp, iyileşmeyi takip eden süreci de kapsamaktadır. Aşağıdaki anlatı bu bağlamda kayda değerdir:

> 2011 yılında hanımım başını duvardan duvara vururdu. Öyle bir ağrı çekerdi. Başladı mı on gün bazen bir ay onu unutun. Bir gün hastanede yine sıra beklerken, bir başka hastanın yakınıyla yan yana düştük. Burada bir doktor başı ağrıyan hastalara hacamat yapıyormuş. Bir kadın varmış, doktor hiçbir çare bulamayınca demiş ki: "Teyze sana hacamat yapayım desem ne derdin?" Kadın demiş ki, "şu an başımı kes de yeniden dik. Hissetmem oğlum. Ne yapıyorsan yap, ben ölmüşüm" demiş. Kadının daha ilk seferden başının ağrısı geçmiş. Torunlarına bakıyormuş şimdi. Ben bunu duyunca doktorun peşine düştüm. Sordum soruşturdum. "Adana'ya gitti" dediler. İnternetten hacamatcı buldum. Hanımım iyileşti, üç dört kez aralıklı gittik. Şimdi yılda bire düştü. Yine de ağrısı oluyor, bir iki gün derken ayaklanıyor (Demir, 2020).

Halk, ilaçların, yöntemlerin yayılması noktasında deneyimden elde edilen faydaya odaklanır. Birine faydası dokunan ilaca, yönteme, doktora, şifacıya dair bilgi sözlü iletişim ortamlarında yayılır. Bu da bize "Sağaltma yöntemi özellikle de hastanın bizzat tanıdığı birinin deneyimlediği bir sağalma anlatısıyla destekleniyorsa meşruluk kazanır"(Brady, 2012: 76) sözlerini hatırlatır. Son minvalde hastalıkla mücadele eden birey, bu meşru yöntemi denemeye ikna olur.

Literatüre bakıldığında halkın neden şifacılara yöneldiğiyle ilgili teorilerin çeşitlendiği görülür (Acıpayamlı, 1969, Artun, 2005, Boratav, 2013). Modern ve kurumsallaşmış tıp hizmetine erişimi olan toplumlarda hastanın, hastalıktan sağalmak için önce hekimlere sonra şifacılara gitmesi söz konusudur (Yoder, 1972: 192). Öyle ki orta sınıfa ve işçi sınıfına mensup kişiler, sınıflarının sunduğu sağlık olanaklarını önce modern tıp alanına; sonra şifacılara başvurmak şeklinde tercihen kullanır. "Hastaların modern tıpla sağaltılamayan hastalıklar için şifacılara yöneldiği" (Sever, 2015: 196) de kaydedilmiştir. Ekonomik sebepler, resmi sağlık hizmetlerinin yazılı prosedürleri, ulaşım olanaklarının yetersizliği, modern tıp dili ve halk dili farkı, din ve inançlar dairesindeki yasaklama ve çekinceler, toplumsal cinsiyet rollerine bağlı düzenlemeler hastanın hastalık halinde resmi sağlık hizmetlerine başvurmayı tercih etmemesi veya geciktirmesinin nedenleri arasındadır.

Hekimler ve şifacılar elinde hacamat: Hastalıklar,yaklaşımlar, uygulamalar

Araştırmamız, Ankara'da hacamatla sağaltmaya başvuranların migren, bel fıtığı, fibromiyalji, depresyon, yüksek kolesterol, Tip 1 ve 2 diyabet, kas ağrıları, dolaşım hastalıklarından mustarip olduğu; bu hastalıklarla ilgili uzmanlaşmış hekimlere başvurarak ilaç tedavisi gördüğünü, tedaviden olumlu sonuç alamayanların hacamata yöneldiği göstermiştir.

> Uzun yıllardır baş ağrısı çekiyordum. Kas ve eklem ağrılarım da vardı. Tomografi, MR çekildi. İlaçlar kullandım. Patolojik bir nedeni olmadığı anlaşıldı. Bir yakınım aracılığıyla bir doktorun hacamat yaptığını, iyileştirdiğini duymuştum. Bunu birkaç kişiden duyunca inancım çoğaldı. Gitmeye karar verdim. Raporlarımı, tahlillerimi de götürdüm. Fiziki muayenemi yapınca, önce osteopati yaptı. Sonra hacamatla iyileşebileceğimi söyledi. Ben de "hocam beni bu ağrıdan kurtarın da ne yaparsanız yapın" dedim. Diyetimi verdi, bir hafta sonra hacamata gittim (Veren, 2020).

İlaçlı tedavi görürken geleneksel tedaviye yönelme süreci kaynak kişi tarafından şu sözlerle anlatılmıştır:

> Bir iki yıl kadar o ilaçtan başka bir ilaca ne varsa denedim. Benim doktorum, benim durumumdaki kimi hastalarda hacamat tedavisiyle düzelmelerin olduğunu söyledi. Doktorum dört seans hacamat yaptı. İlk seferinde başımdan kan çekilirken tüm ağrının, acının da çekildiğini, bedenimi terk ettiğini hissettim. Sanki başımın içinde bir kütle varmış, başımın içinde oturuyormuş da beynimi ele geçirmiş, kanla beraber dışarı çıkıyormuş gibiydi. Bir buçuk, iki yıl sonra ilk kez o gece deliksiz, huzurlu bir uyku uyudum. İşe yarayacağını o gün anladım (Gültepe, 2019).

Hekimler ilaç tedavisinin kesilmesinden birkaç hafta sonra hacamat yapmaktadır. İlaçtan somut fayda göremeyen hastalara hacamat öncesinde arındırma diyetleri vermekte, bu süreçte hastanın günlük tükettiği su miktarını da 500 ml. ile 1000 ml. arasında arttırmaktadır.

Geleneksel şifacılarsa ilaç tedavisini kesip kesmemek noktasında karar yetkisini hastaya bırakmaktadır. Kararın bir doktora danışarak verilmesinden yanadır. Bu yaklaşımda farmakoloji formasyonundaki yetkinliğin rol oynadığı görüldü. Şifacı A. Köksal'ın bu konuda sözleri şöyledir:

> Biz doktor veya hemşire değiliz. Böyle bir kararı alamayız. Hasta bu konuda kararı doktoruna danışarak vermelidir. Ben hacamatın hangi hastalıklarda, bedenin hangi bölgelerine yapılacağını bilirim. Üç gün diyeti biz de veriyoruz. Suyu fazla tüketmesini biz de istiyoruz. Diyet yapmamış bir hastaya hacamatı zaten yapmayız. Yine de hastanın bize söylediği esastır. Aç karnına, üç gün hayvanî bir gıdayı yememiş, içmemiş olarak bize gelmesi gerektiği kendisine söylenir (Köksal, 2019).

Ankara'da işlettiği aktariyenin bir bölümünü geleneksel bir kliniğe dönüştüren Y. Çılgı, kendisine tedavi için müracaat eden hastaların şikâyetini, tedavi öyküsünü kaydederken ilaçları da not almaktadır.

> Ben sadece bel, kas ağrısı, kemik ağrıları, migren ve fıtık bakıyorum. Bunların dışında bize başvuranları doktora yönlendiriyorum. Adam doktora gidiyor beş altı dakika doktorun yanında ancak durabiliyor. Ne ara derdini anlatacak da akıl soracak? Eşi dostu doktor olan hastalarımız var, onlar kendileri bir şekilde danışıp, akıl soruyorlar (Çılgı, 2019).

Sincan'da hacamatcılıkla geçinen S. Soylu (2019) ve K. Soylu (2019) da bu hususta meslektaşlarıyla aynı görüştedir. Hastası N. Öz (2019) ilaçlarına devam ederken hacamat olduğunu şu sözlerle anlatmaktadır:

> Çocukluğumdan beri migren hastasıyım. Eskiden yılda bir iki gelen ataklar, son zamanlarda ayda bire kadar sıklaşmıştı. Bir arkadaşımdan Ankara'da bir bayanın migreni hacamatla iyileştirdiğini duydum. S. Hanım'a ulaştım. Telefonda bana et, süt cinsinden hiçbir şeyi üç gün süreyle yememem, kullandığım bir ilaç varsa doktorumdan izin almam gerektiğini söyledi. Ben de bizim işyerinin hekimine sordum, "sıkıntı olmaz. İşe yaramasa da zararı da olmaz" dedi. Öyle başladım (Öz, 2019).

İlaçların hastalıklar üzerindeki yapısal ve işlevsel etkisinin kapsamlı bir bilgi alanı olması, şifacıların bu alandaki karar yetkisini hekimlere bırakmasının gerekçesi olarak kaydedilmiştir.

Hijyen prosedürleri

Şifacıların ve hekimlerin hacamatta takip ettikleri hijyen prosedürleri ve sosyal temas yaklaşımlarında farklar kaydedildi. Ankara'da hacamat yapan şifacıların aktariyeler içinde düzenledikleri klinikte, evde müstakil bir odada, evin salon veya oturma odasında hasta kabul ettiği görüldü. Bu ortamlarda şifacılar, tek kullanımlık tek kullanımlık eldivenle; halı, yemek masası veya muayene masasında; piknik örtüleri, şifacı veya hasta tarafından tedarik edilen çarşaf, naylon örtüler üzerinde, yatış veya oturma pozisyonunda hacamat uygulamaktadır.

Hacamatın baş bölgesine yapılması halinde uygulamanın yapılacağı alanın ustura vb. aletlerle tıraş edildiği; sirke ile temizlendiği; tek kullanımlık jiletle kesilerin açıldığı ve işlemi takiben yine sirke ile yaranın temizlendiği görüldü. İşlem sırasında kullanılan kupalar tek kullanımlık; pompa ise çok kullanımlıdır. Malzemeler şifacılarca tedarik edilmektedir. Akyurt'ta mülakat yaptığımız N. Usta (2019), hacamatta yara temizliğinin sirke ile yapılması hususunda şu bilgileri vermektedir:

> Bu işin geleneğinde kesilecek yer hacamattan önce ve sonra sirke ile temizlenir. Yanıkta, sivilcede, çıbanda intihap olmasın diye de sirke kullanılır. Bizim hocalarımız, mesleği öğrendiğimiz işin erbabı kişiler böyle öğrettiği için biz de böyle yapıyoruz. Bir de sirke büyü ve nazar üzerinde tesirlidir.

Hekimlerin muayene ortamında tek kullanımlık muayene masası ve örtüsü üzerinde; tek kullanımlık eldivenle hacamat yaptığı görüldü. Hastanın kesilerinin açılmasında neşter kullanılmaktadır. Hasta kupa setini (kupa, neşter, pompa) kendisi tedarik etmektedir. Bu yaklaşımın gerekçesi hekimlerce şöyle açıklanmaktadır:

> İşlem seti ucuz, eczanelerde var. Maksadımız hastanın bizim bundan bir kazancımız olduğunu düşünmesine sebep olacak bir duruma kendimizi düşürmemek. Biz alıp, hastadan parasını istesek, hasta bizim bu işten bir kârımız olduğunu düşünebilir. Hastanın gönlü rahat, her şey tek kullanımlık, açıyoruz, kullanıyoruz. Gözünün önünde tıbbi atık kutusuna atıyoruz (Tos, 2020).

> Hacamat sırasında 1-1,5 mm. derinliğinde kesiler açıyoruz. Bu kesilerin yüzeysel olması önemli, hacamatın amacı dolaşıma girmeyen kanı dışarıya çıkarmak. Kesiler derin açılırsa dolaşıma giren kan yüzeye çıkar. Doğru yapılan hacamat sonrası

> yara dokusu oluşmaması beklenir, işlemi takip eden birkaç gün içinde yara iyileşir, yaranın üzerinde yüzeysel kabuklar oluşur, kaybolur. Biz batikonu temizlik için tercih ediyoruz, sirke de aynı işi görür ama açık yaraya sirkenin doğrudan sürülmesi hastanın canını yakar, skar doku oluşumunu tetikler. Antiseptikler yaranın enfeksiyon kapma riskini minimalize eder. Hasta isterse, altı yedi saat sonra duş alabilir, ama en doğrusu yirmi dört saat beklemektir. Yarayı sudan ve soğuktan korumak skar doku oluşumunu engeller (Tik, 2020).

Hekimler, kesilerin açılacağı alanı işlem öncesi ve sonrası antiseptik çözeltilerle temizlemektedir. Temizlenen hacamat yarası, tek kullanımlık steril kompresle kapatılıp, bantla sabitlenmektedir. Hastaya, yarasının yirmi dört saat soğuktan ve sudan korunması gerektiği söylenmektedir.

Dinsel ve büyüsel elementler: Kutsal ve seküler arasında şifa

Gözlemlemediğimiz uygulamalar özelinde şifacılar, uygulama başlamadan önce hastaya, dinlemesi veya sesli okuması gereken dua ve sureleri tarif etmektedir. Kimi hastaların söz konusu dua ve sureleri ezberden bilmediği durumlarda şifacılar bunları hastalara akıllı telefon marifetiyle dinletmektedir. Böylece doğası itibariyle karmaşık olan şifanın hastaya erişmesi için doğa üstü alanla işbirliğine gidilmektedir.

Uygulamaya başlarken bayan şifacılar "el benim elim değil Fatma anamın eli" diyor, ardından besmele ve "Ya Şâfi" diyerek işleme başlamıştır. Şifacılar akıl ve ruhla ilgili hastalıkları, doğrudan doğa üstü alanla ilişkilendirmekte; hastayı hacamat yaparken dua ve sureleri okumakta, dinlemektedir; kendisini, hastasını, hastalığa neden olan doğa üstü varlıklardan korumaktadır.

Şifacılar, Çarşamba, Cumartesi günü ve ayın çift günlerinde hacamat yapmamaktadır. Bunun iki izahı vardır. İlki Çarşamba günleri hastalıkların çoğaldığı, mevcut hastaların iyilik hallerinin kötüye döneceğine dair halk inancıdır. Kaynak kişi B. Sel (2019) bu hususta şunları söylemektedir: Çarşamba yeryüzüne hastalıklar yağar, yeryüzünden olanlardan çok, hiç bilinmeyen devasız hastalıklar yağar. O gün bedenlerde yara açılmaz. Sünnet, tıraş, tırnak kesmek hele de hacamat hiç yapılmaz. Yara açılınca yeryüzüne düşen hastalıklar gelir o yaranın üzerine yapışır.

Pursaklar da görüştüğümüz kaynak kişi de "Çarşamba günü açılan yaraların içine cinler yuva yapar. O yüzden hacamat yapılmaz, sünnet olunmaz." (Mutlu, 2019) şeklinde yorum yapmaktadır. Çarşamba ve Cumartesi günleriyle ilgili bu yaklaşımın bir diğer izahı da hadislere dayanmaktadır.[8] Hacamatın tatbikatıyla ilgili usullerin Türk-İslâm kültür ekolojisinde hadislerle şekillenmiş olması, geleneksel şifacıları Çarşamba ve Cumartesi günleri hacamat yapmaktan men etmektedir.

Hacamata eşlik eden dinsel ve büyüsel öğelerden biri de faldır. Kana bakarak hastalığın nedenleri üzerinde yorum yapan şifacılar Ankara'da rağbet görmektedir. Bayan hastalar bu tür şifacılara hacamat yaptırmak için evlerde günler düzenlenmektedir. Birbiriyle yakından tanışan akraba, komşu ve tanış olan hanımlar bir evde toplanarak hacamat yaptırmakta, hacamat sonrası kupada toplanan kan üzerinden yapılan yorumları dinlemektedir.

S. Karslı (2020), hastanın kanının rengini, yoğunluğunu, pıhtılaşma hızını esas alarak hastalığa neden olan büyü, nazar, geç saatte tekinsiz yerlerde dolaşma, kırk basması vb. nedenleri tespit etmekte, bunların ortadan kalkması için içeriği dualardan oluşan reçeteler hazırlamaktadır. Diğer geleneksel şifacıların da kupa içine dolan kanın rengini, pıhtılaşma sürecini, kan üzerinde beliren köpükleri, kanın kupa içindeki dağılımını esas alarak hastalığın sebebini, içeriği ve iyileşme sürecine dair çıkarımlarda bulunmaktadır. Hastalar, kan üzerinden hastalığa ve iyileşme sürecine dair yapılan yorumları, dikkatle ve inançla dinlenmekte, dikkate almaktadır. Bu hususta B. Sel'in (2019) şu sözleri dikkate değerdir: Hacamatın kendisi kadar, çıkan kanın şeklinden şemailinden sebep yapılan yorumlara da iman ederim. Dikkatle dinlerim. Hocalık bir şeyim varsa onun da icabına bakarım. Bu sayede çok belanın eşiğinden döndüm.

Şifacı A. Köksal (2019), hacamat sonrası kupaya topladığı kanı yorumlamayı reddetmektedir. Sorulara fırsat vermemek için kupayı kesilerin üzerinden kaldırır kaldırmaz dökmektedir. Yine de hastaların kupanın fotoğrafını çektiği veya yanlarında gelen refakatçilerin kupadaki kanın görüntüsünü kaydetmektedir. Bu minvalde L. Yolcu (2019) koyu, siyaha dönük renkte kanın büyüye işaret ettiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Üç dört ayda bir boynumun ortasından iğne sokulur gibi bir his oluyor. Bu başlayınca kendim şu iki kaşımın arasından ince ince kan akıtasım geliyor. Bunu doktorlara anlatsam beni deli sanırlar. Ama aynen böyle oluyor. Kanla beraber nazar, büyü de çıkıyor. Kan kokuyor, kapkara oluyor. Her zaman değil, üzerimde büyü, kötü göz varsa rengi kararıyor. Zaten bu alındıktan sonra hafifliyorum (Yolcu, 2019).

Hacamatın hekimlerce uygulandığı durumlarda da hastaların yukarda zikredilen dua ve sureleri okumakta, dinlemektedir. İlgili ayetleri ezberden okuyamayan hastalarsa kulaklıkla bunları dinlemek konusunda isteklidir. Ameliyatların dini bir boyutu yok, ama çok görüyoruz hasta ameliyata hazırlanırken de dua eder, ezberden kuran okur. Bazen telefondan açar dinler. Hastaya iyi geliyor, onun kendini daha iyi hissetmesini sağlıyorsa ne zararı olacak (Kara, 2020).

Hastaların talepleri, davranışları hekimlerce anlayışla karşılanmaktadır. Bir hasta işleme besmeleyle başlamadığı için hekimini uyarmış, hekim hastasını memnun etmek için *bismillah* diyerek işlemi başlatmıştır. Bu uygulamada hasta, yakınlarından dinlediği sağalma konulu kişisel deneyim anlatıları doğrultusunda, iyileşeceği yönünde bütün bir inanç geliştirerek hekime başvurmuştur:

> Hasta iyileşeceğine öyle inanıyordu ki! Üç beş ay sonra onu daha kötü bir halde bulmaktansa, "Bismillah" diyerek hastayı memnun etmek aklıma yattı. Benim inancımda böyle şeyler yok, ama hastaya faydası varsa, iyileşmesinde etkili olacaksa okusun, okudu da zaten. Ben "Oku!" da demem, "Okuma!" da demem. Karışmam ama anlarım. (Tos, 2020).

U. Tik (2020) "… Biz de hastayla aynı dindeniz, okudukları bize yabancı şeyler değil ki! Her şeyi bilimle açıklayamıyoruz ki, bu bir gerçek." ifadeleriyle konuyla ilgili görüşünü paylaşmıştır. Bununla birlikte, hekimler genelde hacamatta bir gün ayrımı yapmamaktadır. Hastaların Pazartesi ve Perşembe günlerinde yoğunluk oluşturmakta, bu durumun doktorların programlarını etkilediği Hekim F. Kılıç (2020) tarafından şu sözlerle ifade edilmektedir:

> Pazartesi ve Perşembe günleri, özellikle ayın tek günlerinde günde iki, üç hasta mutlaka hacamat için geliyor. Aralarda gelenler de çoğunlukla bilgi almaya gelir. Biz de kendimizi buna göre hazırlıyoruz. Onlar diyeti yapmadan gelmişlerse, kan sulandırıcı, insulin gibi sürekli kullandıkları bir ilaç varsa, geldiklerinde bilgilendirip, bir iki hafta sonrasına işlem için gün veriyoruz.

Hekimlere başvuran hastaların Çarşamba günlerine randevu almadıkları, bu hususta hasta tercihine dayalı hacamat günleri oluştuğu görülmektedir.

Hacamat noktaları ve kan miktarı

Her iki grup kendilerine hacamat için müracaat eden hastalarının kâhil noktasına hacamat yapmaktadır. Kâhil noktası kürek kemikleri arasında yer alan, kanla ilişkilendirilen hastalıkların sağaltılmasında hekimlerin ve şifacıların önemle üzerinde durdukları hacamat noktasıdır. Kahil noktasına hacamatın her hastalık ve her seansta uygulanması konusunda hekimler ve geleneksel şifacılar hemfikirdir. Diğer noktalarda ekollerin, bir seansta uygulanacak kupa sayısının belirlenmesi ve kanın miktarı açısından usul ve yaklaşımları farklıdır.

Şifacılar tek seansta sayısı 5 ile 20 arasında değişen noktadan hacamat yapmaktadır. Örneğin migren şikâyetiyle şifacıya başvuran hastanın başı tıraş edildikten sonra başa üste bir; başın alt kısmına üç kupa gelecek şeklide; boyuna iki kupa; sırt bölgesine bir kupa yapıştırılmaktadır. Bu kupaların içine eş zamanlı bir şekilde kan çekilmektedir. Kupaların içi kanla dolduktan sonra, kupalar kaldırılmaktadır. Şifacı M. Uslu kupaların içinin kanla dolmasını beklemekte; kupaya dolan kan miktarının çokluğunu iyileşme süreciyle ilişkilendirmektedir: "Kupaya ne kadar çok kan dolarsa hastanın iyileşmesi de o kadar hızlı olur, hasta kanın rengi koyu, kapkara oluyor. Kupayı yapıştırıp, kupa içindeki havayı çektikten sonra dolmasını beklerim" (Uslu, 2019).

Hekimler ise hacamat yapılacak yere kaç kupa yerleştirileceğine, hastanın seansına ve hastalığına göre karar vermektedir. Migren şikâyeti için hekime başvuran hastaya ilk seansta başın üst kısmından tek bir kupa ve kahil noktasına bir kupa ile hacamat yapılmakta, takip eden seanslarda kupa miktarı arttırılmaktadır. Hekimler kupayı yerleştirip pompayla çekilmesi sırasında üç-yedi dakika kuralını uygulamaktadır. Üç-yedi dakika kuralı hekim D. Karasu (2020) tarafından şu sözlerle anlatılmaktadır "Kupa içine gelen kan miktarının hastanın sağlığına katkısı üzerine deneysel bir bulgu görmedim. Hastanın kanayan yarasının üzerinde kupanın çok uzun süre tutulması doku hasarına neden olabilir. 3-7 dakika yeterlidir". Hekim C. Bilgin (2020) de konuyla ilgili yaklaşımını şu sözlerle aktarmaktadır:

> Hastanın evvelce hiç hacamat tecrübesi yoksa, bedenin özellikle baş bölümünde tek bir kupayla müdahaleyi tercih ederim. İlk seansta beklentiyi düşük tutmak, hastayı rahatlatacak miktarda kanı alarak seansı tamamlamak yerinde, yeterli bir yaklaşımdır. Bir de hacamatla kupaya aldığımız kan dolaşımda olmayan kan, bu da maksadı itibariyle az olacaktır zaten.

Bu minvalde, şifacılar ilk seanstan itibaren kupa sayısını çok tutarken hasta memnuniyetini de göz önünde bulundurmaktadır. Hasta, şifacının kendisiyle geçirdiği süreye, gösterilen

alakaya, alınan kan miktarına göre şifacıya gelmeye devam etmekte ve tanıdıklarına şifacıyı tavsiye ederken; hekimler karşısında böyle bir tutum geliştirmemektedir.

Sonuç

Hacamat özü itibariyle Türklerin fethettikleri topraklarda tanıştıkları halklarla kültürleşme sürecinde Türk halk hekimliğine dâhil olmuş kadim bir sağaltma tekniğidir. Türk-İslâm medeniyeti dairesinde, hacamata dair halk hekimliği hadis ve sünnet çerçevesinde düzenlenmiştir. Modern tıp alanında, halkın sağaltma tekniklerinden kanıta dayalı olanlar GT adı altında sınıflandırılmaktadır. Bu bağlamda tüm halk hekimliği uygulamaları, GT kapsamına girmemektedir. Ankara özelinde şifacılara ve hekimlere başvuran hastaların yakınlarından dinledikleri sağalma konulu kişisel deneyim anlatılarını referans alarak şifacı ve/veya hekimlere yöneldiği görülmektedir. Hastalar, sağalmada hacamattan hem kısa vadede hem de uzun vadede fayda görmüşlerdir. Tercihen hekimlere yönelen hastaların hekimin tıp bilgisini, standart ücretlendirmeyi dikkate aldığı; şifacılara yönelen hastaların uygulama özelinde şifacı ve şifa arasında kutsal bir bağ kurduğu, kutsal olandan şifayı talep ettiği kaydedildi. Bununla birlikte cinsiyete bağlı çekincelerin, hacamata eşlik eden dinsel büyüsel pratiklerin de bu tercihte öne çıkarıldığı görüldü. Ekoller arasında hijyen, dinsel ve büyüsel elementler, hangi hastalıklara hacamatın uygulanması gerektiği, hacamatla hastadan alınan kanın miktarına dair beklentiler, kesi derinliği, işlem öncesi ve sonrası sağlık tedbirleri düzeyinde yaklaşımların ve usullerin, hastanın iyilik halini kısa ve uzun vadede tehdit etmeyecek ölçüde farklılaştığı görüldü.

Notlar

1 DSÖ, bu ayrımı yaparken bir sağlık uygulamasının kültürel kökenini esas almaktadır (WHO, 2013).

2 Bu GETAT uygulamaları, kupa terapisi (hacamat) ve sülüktür. Akapunktur, apiterapi, fitoterapi, hipnoz, homeopati, kayropraktik, larva uygulaması, mezoterapi, proloterapi, osteopati, ozon, refleksoloji, müzikterapi de GETAT uygulamaları arasındadır (CMBS, 2020b).

3 GETAT uygulamaları, Bakanlıkça yetkilendirilmiş ünite ile uygulama merkezlerinde ve ilgili alanda *uygulama sertifikası* bulunan tabip ve sadece diş hekimliği alanında olmak üzere diş tabibi tarafından yapılabilir. Temel eğitimi bulunan sağlık meslek mensupları merkez ve ünitelerde sertifikalı tabiplere yardımcı olabilirler (CMBS, 2020b).

4 "Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde tababet icra ve her hangi surette olursa olsun hasta tedavi edebilmek için tıp fakültesinden diploma sahibi olmak şarttır; Diploması olmadığı hâlde, menfaat temin etmek amacına yönelik olmasa bile, hasta tedavi eden veya tabip unvanını takınan şahıs iki yıldan beş yıla kadar hapis ve bin güne kadar adlî para cezası ile cezalandırılır" (CMBS, 2020a).

5 Hacamat uygulayan şifacılara verilen ceza örnekleri için bakınız: (HT, 2016).

6 Hacamatla ilgili hadis ve sünnetlerin muhtevası üzerine bir değerlendirme için bakınız: (Kaya, 2020, s. 62-83; Aytekin, 2019, s. 207-213).

7 İlgi kaynakta dellak/tellak şeklinde verilen bu mesleğin kadın icracılarına natır adı verilir. Evliya Çelebi'nin meslek erbabını nitelemesi hacamatcılığın Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî mezheplerinin fıkhında hacamatcılık hür kişiler için adi meslekler arasında yer alması ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bakınız: (Aytekin 2019: 215-217).

8 "Allah'tan bereket ümit ederek Perşembe günü hacamat yaptırın. Çarşamba, cuma, cumartesi ve pazar günü hacamat yaptırmayın. Özellikle pazartesi veya salı günü hacamat yaptırın. Çünkü Allah bugün Eyüp'e (a.s.) hastalıktan şifa verdi. Çarşamba günü onu hastalığa müptela kılmıştı. Cüzzam ve alaca hastalığı çarşamba günü veya gecesi görülür" dediğini rivayet etmiştir. Yorumlar ve değerlendirmeler için bakınız: (Kaya, 2020, s. 62-83).

Kaynaklar

Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı* âdet, merasim ve tabirleri. K. Arısan ve D. Arısan Günay (Haz.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Acıpayamlı, Orhan (1969). Türkiye folklorunda halk hekimliği ve Özellikleri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 26(1-2), 1–9.

Acıpayamlı, Orhan (1989). Türkiye folklorunda halk hekimliğinin morfolojik ve fonksiyonel yönden incelenmesi. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aytekin, M. A. (2019). Nebevî tıp arasında zikredilen hacamatın fıkhi hükmü. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 197-225.

Bendix, R. (1997). *ın search of authenticity: the formation of folklore studies*. Madison: University of Wisconsin.

Blank, T. J. (2007). Examining the transmission of urban legends: Making the case for folklore fieldwork on the internet. *Folklore Forum,* 37, 15-26.

Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk folkloru*. Ankara: Bilgesu.

Brady, E. (2012). Folk medicine. *The new Encyclopedia of Southern Culture*. C. 22. North Carolina: The University of North Carolina. 76-80.

Briggs, C. L. (2012). Toward a new folkloristics of health. *Journal of folklore Research*, 49(3), 319-345.

Carter, D. (2005). Living in virtual communities: an etnography of human relationship in cyberspace. *Information, Communication & Society*. 8, 148-167.

Devellioğlu, F. (2006). Hacâmet. *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik sözlük lûgat*. Ankara: Aydın. 305

Dorson, R. M. (1970). Is there a folk in the city? *Journal of American Folklore*, 83,185-216.

Dundes, A. (1965). What is folklore?. *The Study of Folklore*. New Jersey: Prentice- Hall.

Evliyâ Çelebi (2011). *Evliyâ Çelebi seyahatnamesi.* Y. Dağlı, S. A. Kahraman ve R. Dankoff (Haz.). C. II, İstanbul, Yapı Kredi.

Goldstein, K. S. (1983). *Sahada folklor derleme metotları*. A. S. Uysal, (Çev.). Ankara: Başbakanlık.

Guenther, K. M. (2009). The politics of names: rethinking the methodological and ethical significance of naming people, organization and places. *Qualitative Research*, 9(4), 411-421.

Hicks, G. (1977). Informant anonymity and scientific accuracy: The problem of pseudonyms. *Human Organization,* 36(2), 214-220.

Hine, C. (2000). *Virtual ethnography*. London: Sage.

Kaya, H. (2020). Hacamat ile ilgili rivayetler üzerine bir inceleme. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 62-83.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1996). The electronic vernacular. G. Marcus (Ed.). *Connected: Engagements with Media içinde (s. 21-65).* University of Chicago, Chicago.

Köşe, A. (1996). Hacamat. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* C. 14. Ankara, TDV, 422.

Manning, P. K ve H. F. Fabrega (1973). The experience of self and body: Health and illness. Ghipas Highlands ve G. Psathas (Ed.). *Phenomenological Sociology* içinde (s. 251-301). New York: John Wiley.

Murchison, J. (2010). *Etnography essentials: Designing, conducting, and presenting your research*. San Francisco, Jossey-Bass.

O'Connor, B. B. ve D. J. Hufford (2001). Understanding folk Medicine.. E. Brady (Ed.). *Healing Logics: Culture and medicine in modern health belief systems* içinde (s. 251-301). Logan: Utah State University.

Okumuş, M. (2016). Kupa terapisi ve hacamat. *Ankara Medical Journal*. 16(4), 370-382.

Örnek, S. V. (2000). *Türk halk bilimi*. Ankara, Kültür Bakanlığı.

Parlakpınar, H. ve S. Polat (2020). Kupa tedavisine genel bir bakış. *Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp*, 3(2), 246-264.

Press, I. (1978). Urban folk medicine: A functional overview. *American Anthropologist*, 80(1), 71-84.

Qureshi N. A, G. I. Ali,T. S. , T.S. Abushanab, A. T. El-Olemy, M.S. Alqaed, I.S. El-Subai ve A. M. N. Al-Bedah (2017). History of cupping (Hijama): A Narrative Review of Literature. *Journal of Integrative Medicine*, 15(3), 172–181.

Sert, E., A. A. Sakarya, Ş. B. Yüksel, A. Sert ve M. Z. Kalaycı (2015). Kupa uygulaması ve kupa uygulamasının klinik araştırmaları. *Integrated* Tıp*,* 3(2), 19-25.

Sever, M. (2015). Folk medicine, Folk Healing. *Akademik Bakış*, 9(17), 181-192.

Thevenot, J. (2014). Thevenot seyahatnamesi. A. Berktay (Çev.). İstanbul, Kitap.

Tokadî Mustafa Efendi (2018). *Tahbîzü-l mathûn el-kânûn fi't tıb.* Mustafa Koç ve E. Tanrıverdi, (Haz). C.1, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Turk, J. L. ve E. Allen (1983). Bleeding and cupping. *Annual Royal College of Surgeons of England*, 65(2), 128-131.

Türkdoğan, O. (1974). Bir kasabada geleneksel tıp ve modern tıp sürekliliği. *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara: Başbakanlık.

Tylor, E. B. (1891a). *Primitive culture researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. I, London: John Murray.

Tylor, E. B. (1891b). *Primitive culture researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. II, London: John Murray.

Üçer, M. (1989). Sivas'ta folklorik tıp ve bunun modern tıptaki yeri. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Yoder, D. (1972). Folk medicine. *Folklore and Folklife: An introduction.* Ed. R. M. Dorson. Chicago: University of Chicago.

Sözlü Kaynaklar

Bilgin, C. (2020). 1981 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 21 ve 22.05.2020-tarihinde Zoom üzerinden yapılan görüşme.

Çılgı, Y. (2019). 1976 doğumlu, yükseköğretim mezunu, haccam ile 26.10.2019 ve 29.10.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

D. Karasu (2020). 1976 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 08.05.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Demir, S. (2020). 1976 doğumlu, lise mezunu, kamu çalışanı ile 21.03.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Ferikli, A. (2020). 1973 doğumlu, yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 19, 20, 21.03.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Gültepe, S. (2020). 1978 doğumlu, yükseköğretim mezunu, öğretmen ile 04.12.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Kara, M. (2020). 1979 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 02 ve 03.04.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Karslı, S. (2020). 1984 doğumlu, ilköğretim mezunu, haccame ile 05 ve 06.03.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Kılıç, F. (2020). 1980 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 9 ve 10.04.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Köksal, A. (2019). 1974 doğumlu, ilköğretim mezunu, haccame ile 21.10.2020 ve 03.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Mutlu, Ö. (2019). 1967 doğumlu, ilköğretim mezunu, emekli ile 03.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Usta, N. (2019). 1959 doğumlu, ilköğretim mezunu, ev hanımı ile 10.11.2019 Ankara'da yapılan görüşme.

Öz, N. (2019). 1979 doğumlu, yükseköğretim mezunu, işçi ile 10.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Kılıç, F. (2020). 1981 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 21 ve 22.05.2020 tarihinde Zoom üzerinden tarafından yapılan görüşme.

Sel, B. (2019). 1958 doğumlu, ilköğretim mezunu, emekli ile 29.10.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Soylu K. (2019). 1972 doğumlu, ilköğretim mezunu, haccam ile15, 16 ve 17.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Soylu, S. (2019). 1972 doğumlu, ilköğretim mezunu, haccame ile 09.10.2019 ve 10.10.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Tik, U. (2019). 1968 doğumlu, yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 31.10.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Tos, T. (2020). 1974 doğumlu yükseköğretim mezunu, uzman hekim ile 26 ve 27.03.2020 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Uslu, M. (2019). 1994 doğumlu, ilköğretim mezunu, haccame ile 12, 13 ve 26.12.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Veren, E. (2020). 1965 doğumlu, yükseköğretim mezunu, emekli ile 29.05.2020 tarihinde Zoom üzerinden yapılan görüşme.

Yolcu, L. (2019). 1969 doğumlu, ilköğretim mezunu, emekli ile 03.11.2019 tarihinde Ankara'da yapılan görüşme.

Elektronik Kaynaklar

CMBS (2020a). Tababet ve Şuabatı san'atlarının tarzı icrasına dair kanun. Cumhurbaşkanlığı mevzuat bilgi sistemi. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo= 1219&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=3 (Erişim tarihi 22.11.2020).

CMBS (2020b). GETAT yönetmeliği. Cumhurbaşkanlığı mevzuat blgi sistemi. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=20164&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5 (Erişim tarihi 22.11.2020).

WHO (2013). WHO traditional medicine strategy 2013-2023. https://www.who.int/health-topics/traditional-complementary-and-integrative-medicine#tab=tab_1. (Erişim tarihi 23.06.2020).

WHO (2000). *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/66783/WHO_EDM_TRM_2000.1.pdf ?sequence=1&isAllowed=y. (Erişim tarihi 23.06.2020).*

WHO (2008). Beijing declaration. https://www.who.int/medicines/areas/traditional /TRM_BeijingDeclarationEN.pdf?ua=1. (Erişim tarihi 15.10.2020).

HT (2016). Ruhsatsız hacamat yaptıkları iddia edilen çifte, 10'ar ay hapis cezası verildi. Haber Türk. https://www.haberturk.com/gundem/haber/1336705-ruhsatsiz-hacamat-yaptiklari iddia-edilen-cifte-10ar-ay-hapis-cezasi-verildi. (Erişim tarihi 17. 11.2020).

ETİK KURUL BİLDİRİMİ

Bu makaleye ilişkin olarak;
Bartın Üniversitesi
Sosyal ve Beşeri Bilimleri Etik Kurulu'nun 30.12.2020 tarih 25 sayılı ve Kurul Başkanı Prof. Dr. Aslı Yazıcı'nın imzasıyla dergimize iletilmiş olan belgeyle etik açıdan oybirliğiyle olumlu görüş bildirilmiştir.
Söz konusu belge dergi yönetimince arşivlenmiştir.

folklor/edebiyat dergisi

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):101-118
DOI: 10.22559/folklor.1344

Research Article / Araştırma Makalesi

Kazak Halk Hekimliğinin Kaynağı

Source of Kazakh Folk Medicines

Karlygash Ashirkhanova*

Öz

İnsanlık tarihi kadar eski olan Halk Hekimliği, modern tıp biliminin her geçen gün hızla ilerleyip gelişmesine rağmen bazı hastalıkların teşhisi ve tedavisinde uyguladığı pratik yöntemleri ile günümüzde halen işlevselliğini korumaktadır. Zengin ve köklü geçmişe sahip Kazak Halk Hekimliği Kökeni Şamanizm, Totemizm gibi inanç sistemlerine dayanır. Farklı kaynaklardan beslenerek günümüze kadar gelen halk biliminde bakşı, emşi, evliya, tabib, aşık, balger, molla gibi farklı farklı isimlendirilen halk hekimlerinin kökeni incelenmiştir.

Kazak halkının bakşılık geleneği ve halk hekimliğinin ilham kaynağı Dede Korkut ve ezgileri olduğu bilinmektedir. Günümüzde çoğu halk hekimi faaliyetlerini Dede Korkut'un izinden giderek sürdürmekteler. Bu çalışmada, Korkut Atayı kendisine pir ve üstad kabul eden bakşıların bazı bakşılık uygulamalarına yer verilmiştir. Sadece yaşamış oldukları yöre ya da bölgede değil, tüm Kazak coğrafyasında ün salmış olan bakşıların bakşılık Bakşılık geleneğinin tarihi ve gelişim süresi, bakşılığa geçiş kaynağı, bakşıların toplumdaki yeri, görevi ve onlarla ilgili ortaya atılan görüşler, bakşıların giydiği özel kıyafetleri ve ritüel sırasında oldukça önemli, kutsal sayılan aletleri tanıtılıp değerlendirilmiştir. Çalışmamızda Kazak halk hekimliğinin ilk uygulayıcıları olan bakşıların tedavi yöntemlerinin tespiti yapılıp, zaman

Geliş tarihi (Received): 08.06.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 28.12.2020

Bu çalışma, "Kazakistan`da Halk Hekimliği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı. 2019.

* Dr. Öğretim Üyesi. Kh.Dosmukhamedov Atyrau University. ashirkhanovak@gmail.com. ORCID 0000-0002-6628-5702/ **CC BY**

aşamasına uğrayarak şekil değiştirdiği üzerinde durulmuştur. Kültürel kodların belirlenmesi ve uygun şekilde sonraki kuşaklara aktarımı pek çok farklı şekilde gerçekleşetirilebilir. Günümüze kadar gelen kaynakları incelediğimizde çoğu çalışmalar zaman-mekan-şahıs üçlüsü merkez alınarak yapılan çalışmalar olduğunu görmekteyiz. Kazak halk hekimliği yöntemlerinin ve bu işi icra edenlerin külürel geçiş sürecinde var olma mücadeleleri ve sonrasında geleneğin nasıl şekil değiştirdiğini anlamaya çalışmak betimlemek ve bilim dünyasına tanıtmak amaçlanmıştır.

Anahtar sözcükler: *Kazak halk hekimliği, şaman, kam, bakşı, bakşılık geleneği*

Abstract

Folk Medicine, which is as old as human history, still maintains its functionality with the practical methods applied in the diagnosis and treatment of some diseases, although modern medical science is advancing and developing day by day. Kazakh Folk Medicine which has a rich and deep-rooted history, is based on belief systems such as Shamanism and Totemism. Today's folklore, by feeding from different sources up to present and named the origins of folk physicians differently, such as bakshi, labor, awliya, medical, lover, balger, molla, have been examined. In Kazakh bakhshi and medicine a large number of folk physicians have lived and are still living, especially the bakhsi, whose inspiration is Dede Korkut and hiz melody. In this study, some applications of bakhsis who accept Korkut Ata as her master are given. The history and development period of Bakhsi tradition not only in the region where they lived, but also in all Kazakh regions, the source of transition to bakhsi, the place, duty and opinions of the Bakhsian and the opinions put forward about them,in society, The special clothes of Bakhsi and the instruments that are considered to be very important and sacred during the ritual will be introduced and evaluated. In our study, it was emphasized that the treatment methods of the Bakshi, which are the first practitioners of Kazakh folk medicine, were determined and changed shape by going through time.The identification of cultural codes and their transfer to the next generations can be realized in many different ways. When we examine the sources that have survived until today, we see that there are studies based on time-space-person-trio. It is aimed to understand, describe and introduce to the science world how Kazakh folk medicine methods and those who carry out this work struggle to exist in the cultural transition period and how it changes shape afterwards.

Keywords: *Kazakh folk medicine, shaman, kham, bakhsi, bakhsi tradition*

Extended summary

Treatment tasks are still continuing today with the belief sky god and shamanism / bakshism which are at the root of the Kazakh traditional folk medicine, In our article, Bakshi traditions which are the source of folk medicine titles are handled such as bakshi transition, clothes and tools evident that there are many bakshi who started and continued on their way of bakshism and folk medicine based on Dede Korkut tunes in the history of Kazakh bakshi

and folk medicine. Today's folk physicians continue and keep them alive. A few of the well-known bakshis not only in the region where they live, but almost everywhere in Kazakh territory are included in our article. The main subject of mythical stories about Dede Korkut is his search for immortality, eternal life and immortality.The motif of escaping from death in the tunes of Dede Korkut is the appearance of the ideology of bakshism. It is aforementioned that Kazakh bakshi, who came after Dede Korkut, treat his melodies with the kopuz in order to combat death in the process of treatment. We see that the bakshis such as Koylıbay, Balakay, Black Mırza, Jaman Sart, Shumen, Dosjan, which became famous in the Kazakh hometown are great bakshis that continued on the trail of Dede Korkut.

According to the sources of researchers at the beginning of XIX-XX century, Kazakh bakshism is known to be weakened with the advent of Islam.

Folk medicine, which was officially restricted in the Soviet Regime, has survived until today struggled to not disappear from the historical scene. Opinions on Kazakh bakshism are widely found in Russian printing until the October plagiarism.

Even if that information is exotic views that are observed by Russian travelers, we can prove that there is valuable information about stature.

In general, Bakshism, as an integral part of ethnographic culture, can be said to play a very impressive role in the molding of the people's traditional worldview, ideology, belief-based customs and healing practices. It is possible to link the emergence of the Kazakh bakshism tradition, which is based on the old system of shamanic religious beliefs, to several sources.

As bakshism in general is a kind of medicine in terms of its main social duty, folk medicine methods and types of religious-magical treatment are at the core of it.

Bakshis' healing practices are based on the mythology and demonology of shamanic religious beliefs. This; human soul, causes of illness, various evil spirits and description of these spirits, search for ways of death, life, immortality, etc. it is directly linked to world view and religious-philosophical insights.

Interest in the Kazakh bakshism tradition started to increase in the world of science in the last quarter of the XVIII century. Western and Russian experts such as scientists, travelers, writers, doctors, officers, etc., who came to Kazakhstan named the bakshis games with concepts such as "magician", "physician", "emissor", "doctor", "prophet", "fortune teller", as they mostly watch exotic life, in the curiosity of the steppe life.

As the experts found the bakshi games mostly exotic and watched the curiosity of the steppe life, they named the bakshis with concepts such as "magician", "physician", "emissor", "doctor", "seer", "fortune teller". These namings were made based on the games of Bakshis exhibited and the tasks they undertook with the end of the XVIII century and at the turn of the century of XIX The Kazakh bakshism framework was limited functions such as treating, interpreting the future, and finding loss.

Bakshism usually comes from ancestry: from father to son to grandchild. This transition sometimes breaks several generations and reappears in one of the next generations. It is seen that Bakshism's blessing is sometimes passed on to his nephews by his uncle. Often the blessing of stature passes from generation to generation without interruption up to seven hubs.

The majority of the elected individuals personally experienced the event that there was no escape from the envy of ancestral spirits or jinn. In our article, you can see how the bakshis accept the call to bakshism with examples.

In some selected people, the blessing of bakshism manifests as a child. For this reason, he lived many glances known as "bala bakşı" in different regions of Kazakh territory. The number of those who manifest blessedness as a child among Kazakhs is not small.

In the process of transition to stash, included in the information given in historical sources, visiting the grave of holy personalities, staying a night at the graves, giving hands to dreams are the conditions and conditions that must be fulfilled in order to start the stature mission perfectly.

According to the opinion of historical researchers and ethnographers, the blessing of bakshism manifests in most cases at the age of 30 to 45 years. Usually, the person suffers from the blessing of Bakshism. Behavioral forms such as seeing surreal beings, frequent dizziness, contraction of arms and legs, exposure to spiritual and physical pain, being angry, abstracting yourself in people, avoiding crowded places, and a contemplative attitude are the symptoms observed in candidates. This kind of ailments, which we can call "Bakşılık hastalıkları", affect some people for a short period of time, and it is seen chronically in some people. Each candidate survives these ailments differently.

When it comes to Turkish shamanism, the three shaman ways mentioned above come together at one point: To become shaman, the illness followed by spiritual depressions, crises, and seizures is the general code of being shaman / bakshi/ Kam. It is also possible that Bakshi's appearance is not very different in society. During the treatment, they wore sacred tools and special clothes and performed rites. When not needed, these tools and apparel treatment tools are kept in bakshi place. We can prove that Bakshi clothes are used especially in animal skin and feather, as a result of being intertwined with nature. In some sources, we encounter in the province where the children facing bakshi, they are afraid and run away. We can say that the clothing of the baksi is old and torn and patched so that the evil spirits run away. In addition to making different sounds, the tools used during the treatment are used to expel bad spirits because they made from cold metals.

Kazak Bakshism was officially banned in 1868 after Russia invaded Kazakh territory. Their main goal is to control infectious diseases in the region before they spread to inner Russia. Many information about Kazakh traditional folk medicine is found in the writings of Russian scientists. The Russification policy implemented in the Soviet Period prevented the development of the national consciousness, language and culture of the local nations. Since the contents of the works, which will be published under the Soviet pressure of seventy years, are constantly examined, there were no great opportunities to investigate the history of folk medicine and to transfer it to the present day.

For Russians, Kazakh folk medicine, developed with traditional techniques of Eastern medicine seemed to overshadow the success of Western medicine. Medical experts who researched Kazakh medicine left the work to historians at this stage. Thus, extensive research

studies could not be carried out. Folk medicine techniques, which have been going on with the people for centuries, have been largely erased from history and prevented their development and transfer to the present. After Kazakhstan gained independence, folk medicine was examined as a branch of science in established research centers, but could not reach the required level.

Giriş

İnsanoğlu, yaratıldığı andan itibaren sağlığını korumak ve hastalığı atlatmak gibi önemli bir sorunla karşılaşmaktadır. Biyolojik bir organizma olan insan vücudu, doğal ya da psikolojik etkiler karşısında güçsüz kalarak zarar görmeye meyilli anatomik bir sistemdir. Gördüğü zararları ortadan kaldırmak için tarihî süreç içerisinde deneme-yanılma ve keşif yoluyla birçok yöntem geliştiren insanoğlu, günümüzde vücudunu en küçük bileşenleriyle birlikte ele alan bilimsel tıp bilimini ortaya koymuş bulunmaktadır. Bilimsel tıbbın temelini oluşturan bileşenlerden belki de en önemlisi ve en etkilisi *halk hekimliği* olarak adlandırılan tedavi uygulamalarıdır.

Yaradılışından itibaren kendini ve doğayı tanımaya başlayan insanoğlu, hastalıkların sebepleri ve tedavileri üzerine yaptığı ilk deneme–yanılma tekniği ile kendi başının çaresine bakmaya çalışmıştır. İlk çağlardan günümüze kadar gelen yazı, resim, araç-gereç gibi birçok materyal, o dönem insanının mevcut şartlar içinde, birçok tedavi yöntemini uyguladığını gösterir. Genel olarak bitki ve hayvansal ürünlerden yapılan ilaçlar, insanın dinle tanışması sonucunda büyü, sihir, kurban gibi dinî nitelikli eylemlerle birlikte kullanılarak, aynı doğrultuda farklı tedavi yöntemlerini oluşturur.

Tarihsel süreç içerisinde bu uygulamalar, toplulukların oluşturdukları kültürel unsurların da katılmasıyla yeni bir boyut kazanır ve tedavi türleri farklı uygarlıklarda farklı uygulamalarla yapılagelir.

İlk devirlerde, özellikle Şamanizme inanan Türkler, bu inanç çevresinde oluşan ritüellerle kendine özgü tedavi yöntemleri geliştirir. Günümüze kadar gelen Türk halk hekimliği uygulamalarının büyük çoğunluğunun, Şamanizm etkisinde geliştirilip, zaman içerisinde diğer inanışlara uyarlandığı görülür. Orta Asya'da başlayan Türk tarihi, zaman içerisinde farklı coğrafyalara taşınır. Bu taşınma beraberinde Türk kültürüne özgü unsurların da dünyanın farklı bölgelerine taşınmasına neden olur. Bugün Türklerin yaşadığı tüm coğrafyalarda emçi-tabiplere (ocaklılara) rastlamak mümkündür.

İlkel toplumda insanlar, hastalıkların kaynağını bilemedikleri için Tanrı'nın buyruklarına uyulmadığında kutun uzaklaşması, kötü ruhlar, yetersiz beslenme, yasakların çiğnenmesi, savaşlar, ay ve güneş tutulmaları, yıldızlar, fırtınalar ve şimşek çakması gibi doğa olayları; büyü ve büyücüler, devler, cadılar gibi varlıklar ve durumların hastalık nedeni olduğuna inanmışlardır. Hastalıkların tedavisinde ise kaybolan Tanrı kutunu geri alma, ruhlarla iyi geçinme, büyü gibi yöntemlerin yanı sıra bitkisel, hayvansal, madensel ilaçları kullanan *kam / şaman*, *emçi*, *otacı*, *büyücü*, *tabib*, *sınıkçı* gibi adlarla bilinen kişiler halk hekimliği görevini yürütmüştür.

Korkut Ata'ya dayanan Kazak bakşılığı

Kazak folklor literatüründe *emşi* (emçi; ocaklı, izinli, aktar, hekim), *tawip* (tabip, efsuncu), *balger* (falcı), *otaşı* ya da *sınıkşı* (kırıkçı, çıkıkçı, sınıkçı), *molda* (hoca, muskacı), *şipager* (hekim, doktor), *demşi* ya da *dem saluwşı* (üfürükçü, muskacı), *jırawlar* (ozanlar), *mıstan* (cadı), tamırşı (nabızcı), (Alimbay, 2012:40) gibi farklı adlarla bilinen halk hekimlerinin kökleri İslam öncesi Türk inanç düzenine dayanan tedavi yöntemleriyle büyü uygulamalarının ustası kabul edilen Şamanlık / Kamlık / Bakşılık geleneğinin Kazakistan topraklarındaki ardılları olarak adlandırılabilir.

Türk mitolojisinde koruyucu ata ruhlarının büyük bir kısmı Korkut Ata kavramıyla yapısal-işlevsel bağlamda birebir ilişkilidir. Korkut Ata'nın bilinen en eski fonksiyonu bakşı koruyucu ruhu olmasıdır. Onun bu fonksiyonu değişik efsanelerde ölümden kaçma motifine eşdeğer anlam kazanmıştır.

Korkut Ata ile ilgili efsanelerin büyük çoğunluğu benzeri motifin –ölümden kaçma– değişik versiyonlarıdır. Bu efsanelerden birinde Korkut, hem ozan hem aksakal, diğerinde kopuz yapan kişidir. Geri kalanlarında ise evliya, tabip, bakşı şeklinde tezahür eder ve sürekli ölümsüzlük peşindedir. Hatta Korkut ataya atfedilen şiir dizelerinde; o ölümden kaçan ya da ölümün yaklaştığını bildiren bir şahsiyettir. Diyebiliriz ki; o toplumun fizikî (bir tabip olarak hastalara şifa dağıtır) ve manevî (bir evliya olarak olmuşları ve olacakları haber vermekle toplumu içsel olarak geleceğe hazırlar) koruyucusudur. Onun bakşılığı, tabipliği ve evliyalığı görünüşü açısından Türk etnik medeniyetinin katmanlarında zaman ve mekan çerçevesinde değişmiş, devrine göre bunlardan biri ön plana çıkmıştır. Bu anlamda Korkut Ata'nın ilk bakışta değişik görünen fonksiyonları biri diğerinin aynı ya da başka basamaklarda semiyotik okunuşudur (Bayat, 2016: 82).

Türk dünyasının muhtelif toplumlarında onun sözlü gelenekte yaşadığını, yaşatıldığını belgeleyen halk anlatıları vardır: Çokan Velihanov'un tespit ettiği bir efsaneye göre " Horhut" adlı şaman Kırgız şamanlarına (baksı) kopuz çalmayı ve türkü söylemeyi öğretmiştir (Özdemir, 2003: 27). Korkut Ata kişiliğinin Türk dünyasında kutsallaşması, yurdun aksakalı ve her şeyi bilen arif insan simgesine dönüşmesiyle açıklanabilir. Bu da onun bakşı icralarından destana kadar Türk kültürünün tüm alanlarında yer almasına neden olmuştur.

Korkut Ata, ölümsüzlüğü toplumdan ayrı, dışarıda aramaktadır. Bu felsefî düşünceye göre insan toplumunda doğum ve ölüm kaçınılmazdır. Sonsuzluk kozmik alemde ya da kutsal alemdedir. Korkut atada ölümün olmadığı bir yerde, gerçek zaman ve mekan dışında bulunmaya can atar.

O, yirmi yaşında iken bir rüya görür. Rüyasında beyaz giysili, ak sakallı bir pîr-i fâni kendisine "kırk yaşından fazla yaşamayacaksın" der. O da bundan sonra dayılarının kendisine hediye ettiği deveye binip ölümsüzlük beldesini aramaya koyulur. Korkut yol alırken önüne kazılı bir mezar çıkar. "Bu da ne?" diye sorduğunda, gaipten bir ses, "Korkut'un mezar" diye cevap verir. Nereye giderse gitsin önüne bu kazılmış mezar çıkar. O da canını kurtarmak için Sır Derya'nın üzerine kilim döşer ve kilimin üstünde oturarak kopuz çalar. Korkut'un canını almaya gelen Azrail gece-gündüz çalınan kopuzun sesinden ona yaklaşamaz ve niçin

geldiğini unutup, bekler. Efsaneye göre Kazak Edebiyatı'nda "Korkut Küyü" olarak bilinen pek çok ezgi ilk olarak o zaman icra edilmiş yani ortaya çıkmıştır (Şişman, 1998: 51).

Ölümden kaçma ve ölümsüzlüğü arama efsanelerinin ekseriyetinde Korkut Ata'nın ozanlığı ve kopuzunun ölümle mücadele etmesi ön plandadır. Hem tarihî hem mitolojik hem de epik gelenekte Korkut Ata'nın ozanlığı ve ozanların piri olması onun tabipliğinden, evliyalığından, gaipten haber vermesinden, rüya tabir etmesinden daha çok ön plana çıkarılmıştır (Bayat, 2016: 83).

Anadolu'da, ozan-bakşılık geleneğinin XVI. yüzyıldan itibaren yerini âşıklık geleneğine bırakmaya başlaması gibi, Kazak sahasında da bakşılık geleneğini takip eden devrede hem kahramanlık ezgileri, hem de zamanı ve devri değerlendirici destanlarıyla ön plana çıkan jıravların XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren yerlerini "akın" adındaki bir başka gelenek temsilcisine bırakmaya başladıkları görülür (Arıkan, 2014: 7).

Bugüne kadar folklor üzerine çalışılmış olan kaynaklarda, Dede Korkut'un ozanlığı, bakşılığı, evliyalığı, tabipliği ve benzeri özelliklerinden her ne kadar bahsedilmiş olsa bile, İbn-i Sina, Ulıkpan Hakım (Lokman Hekim) ve diğer bakşılar gibi herhangi bir hasta üzerinde sağaltma uygulandığına dair bilgilere rastlanmamıştır. Ancak hikayelerinde halk hekimliğine dair birkaç örnek yer almaktadır. Dede Korkut'a "tabiplik" özelliği, hikayelerinde geçen halk hekimliği örneklerinden dolayı verilmiş olabilir kanısındayız. Bu görüşümüzü yukarıdaki Fuzuli Bayat'ın yorumları da onaylamaktadır.

Korkut Ata ile ilgili hikaye ve efsanelerin çoğunun ana teması, ölümsüzlüğü aramaktır. Korkut'un ölümden kaçması ve ölüme çare aramasının temelinde bakşılık ideolojisi bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Korkut'tan sonraki dönemlerde şöhretleriyle tanınan büyük Kazak bakşılarından Koylıbay, Balakay, Kara Mırza, Jaman Sart, Şümen, Dosjan gibi bakşılar ölümle mücadele ederken Korkut küylerini (ezgi) icra etmişlerdir.

Kazak bakşılarının, hatta Türk halkları bakşılarının piri olarak Korkut Ata kabul edilmektedir. Korkut'un bakşılığı, bilhassa Kazak topraklarında o kadar iyi korunmuş ki geçmişte yaşamış olan büyük Kazak bakşıları Korkut'u kendilerine pir ve üstad edinmişlerdir.

Kazak bakşılarının piri, atası konusunda görüş tutarsızlığı o kadar yaygındır ki araştırmacılar bu mevzuda farklı şahsiyetlerden bahsetmişlerdir. Örneğin, Ş. Valihanov, *"Bağanalı Koylıbay tüm bakşıların piri, koruyucusu, Korkut'tan sonraki en büyük bakşıdır* (Valihanov, 1985: 265).*"* diyerek hem kuşkulu hem de çelişkili bilgi sunmuştur.

Ancak Korkut her türlü tüm bakşıların piri olduğunun tartışılmaması gerek kanaatindeyiz. Korkuttan sonraki dönemlerde her çağın her toplumun önemli büyüğü olduğunu tarihi eserler de kanıtlamaktadır.

Zeynolla Sanik ise, Korkut'tan sonraki bakşıların, Korkut'u bir evliya bilerek kendisinden medet umduklarını, Ketbuğa'yı da bakşıların piri ve cin-perilerin atası saydıklarını kaydetmiş ve bu görüşünün doğruluğunu pekiştirmek amacıyla, 1885'te Rusya'nın Barnaul şehrinde Radloff'un neşrettiği " Obraztsy Narodnoy Literatury Tuyrkskih Plemen" (*Türk Boylarının Halk Edebiyatı Denemeleri)* adlı eserde yer alan bakşı sarınından örnek vermiştir:

Öli desem öli emes,	Ölü desem, ölü değil;
Tiri desem tiri emes.	Diri desem, diri değil.
Ata Korkıt äwliye!	Ata Korkut, bir evliya!
Äweli kuday jın jasağan,	Tanrı evvel cinleri yaratmış ki
Birinen birin mol jasağan,	Birbirinden üstün yaratmış.
Jınnıñ arğı atası – Ketbuğa,	Cinlerin atası, Ketbuğa:
Jın atası – sarı azban,	Cin atası sarı Azban,
Äwre kılma, sen azban!	Zahmet çektirme, sen Azban! (Sanik, 2017: 45)

Kazak milli arkeoloji ekolünün temelini atan, doğabilimci, etnograf A. Marğulan, *"Ejelgi Jır-Anızdar"(Eski Dönem Destan ve Efsaneleri)* adlı çalışmasında bakşılar pirinin Korkut olduğunu, destanlardan örnekler vererek savunmuştur.

Su ayağı Korkıt,	Suyun sonu Korkut,
Päleketti sen korkıt!	Felaketi sen korkut!
Bahsı piri emes peñ?!	Bakşı piri değil miydin?!
Bahsı baba, sen, kolda!	Ata bakşı, sen kolla! (Marğulan, 1985: 153).

Korkut'tan sonraki dönemlerde de Kazak topraklarında yaşamış olan ünlü bakşıların çokluğundan söz eden Marğulan, adı geçen eserinde birkaç bakşıya kısaca değinmiştir: "Büyük bakşıların, jıravların, kopuzcuların en çok yetiştiği çevre, özellikle Kıpçakların (XIII-XIX. yy.) arası olmuştur. Bizan starihine geçen Kökem Bakşı; Rum ve Mısır'a elçi olarak gidip gelen Köse, Berende ve Jarık Bakşılar. Bunlardan birisi Mısır'a kopuzunu götürmüştür. Mısırlı fotoğrafçılar fotoğraflarını çekmişler. Kıpçakların arasından çıkan diğer bir ünlü bakşı, Barlık Bakşı'dır. O, İran'a, Gazan Han'a elçi gitmiştir. Bunlar haricinde Sarı Saltık ve Saki Jappar gibi dönemin büyük bakşılarını da söylemek mümkündür" (Marğulan, 1985: 158).

Ş. Valihanov'un Korkut'tan sonraki en büyük bakşı olarak ileri sürdüğü Bağanalı Koylıbay Bakşı'yı konu alan Mağjan Jumabay'ın 1923'te yazdığı *"Koylıbaydın Kobızı"* (Koylıbay'ın Kopuzu) adlı destanda, bakşının; Nayman boyundan geldiği, bakşılık yetenekleri ve kopuzunun iki yüz atla yarışarak yarışı kazandığı anlatılmıştır

Koylıbay Bakşı'dan sonra Kazaklar arasından çıkan meşhur bakşılar şunlardır: Tiney Bakşı, İztilev Bakşı, Jansaya Bakşı, Kirabay Bakşı, Aspandiyar Bakşı, Darhan Bakşı, İbü Bakşı, Dameli Bakşı, Ajıbay Bakşı vd.

Taranan kaynakların hemen hemen hepsinde bakşı ayinlerine geniş yer ayrılırken, yaşamları ile ilgili çok kısa ve doyurucu olmayan genelleme bilgiler yer almıştır. Bunun nedeni bakşıların toplumdan ayrı; dağ, mağara, orman, nehir ve göl kıyıları gibi ıssız yerlerde hayat sürmüş olmalarından olabilir kanaatindeyiz.

Kazak toprağında Bolşevik rejiminin gelmesi ve onların sömürge politikası, halk arasında hekimliği eskinin kalıntısı diye söylenerek «mollayı kov, kamçıla», sloganıyla elimine edilmişlerdir (Saduakas, 2014: 54). Müslümanlığın yayılmasının kazak halk hekimliğine de olumsuz etkileri olmuştur. Halk arasındaki şifacılar şarlatanlar olarak tanıtılmıştır. Yinede çoğu zaman halk gerek eski inançları terk etmede zorluk yaşadığından gerek çaresizlikten sabah namazı

veya akşam namazı sonrası gizlice ocaklarda tedavi aramışlardır. Daha sonrasında Sovyet rejiminin Kazak toprağında hüküm süren sömürge politikaları sonucunda halk hekimliği antik ve çağdışı uygulamalar denilerek halk hekimleri itibarsızlaştırılmış, akabinde yasaklanmıştır.

Bakşılık geleneği

İlk çağ kabile toplumu ve ilkel toplumun eseri olan bakşılık; bir kültürel hareket, ideoloji ve toplumsal sistem şeklinde bütün halkların yaşamında vücut bulmuştur. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında araştırılıp yazıya geçirilen bakşılık, Kazak bakşılık geleneğinin İslam'ın getirmiş olduğu kural ve yasaklar yüzünden sürgüne maruz kalarak iyice yıpranan, rengi solan ve adeta son nefesini alıp vermekte olan biçimiydi. Bu düşüncemizi Orta Asya halklarındaki bakşılık sorunları araştıran ünlü bilim adamı V. N. Basilov'un şu sözleri de doğrulamaktadır: *Biz, Orta Asya ve Kazakistan'da monoteist dinin hâkimiyeti altında sürünmekte olan bakşılığın ancak son dönemine şahit olabildik* (Basilov, 1992: 326).

Kazak bakşılığı ile ilgili ilk bilgiler ancak XVIII. yüzyılın II. yarısında ortaya atılmaya başlamıştır. Bunlar, N. Rıyçkov, P. S. Pallas, İ. G. Georgi ve İ. G. Andreev gibi araştırmacıların Kazakistan topraklarındaki bakşılık üzerine kayda aldıkları genelleme bilgilerdir. Kazak bakşıları ile ilgili XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında yazıya geçirilen ilginç bilgileri A.İ. Levşin, V. V. Radloff, M. Miropiyev, H. Kustanayev, E. Divayev, A. E. Alektorov, İ. Kastaniye vb. araştırmacı bilim adamlarının çalışmalarında bulabiliriz. Sovyet Döneminde Kazak bakşılarının sağaltma uygulamaları ve bakşılık geleneği üzerine değerli araştırmalar yapanlar ise İ. A. Çekaninski, S. Seyfullin, A. Zatayeviç, A. Marğulan, V. G. Erzakoviç, V. N. Basilov, Ä. Tölevbayev, R. Mustafina, K. Baybosınov, R. Kukaşev, E. Tursunov, vd. araştırmacılar olmuştur.

Her ne kadar azımsanmayacak sayıda eser ortaya konulmuş olmasına rağmen Kazak budunbilimci Abilkasımov, Kazak bakşılık geleneğini bir bütün olarak ele alan özel bir çalışmanın henüz ortaya konulmadığını belirtir ve konu üzerine yapılan ilk ve en kapsamlı çalışmanın Ş. Valihanov'un *Kazaktardağı Şamandıktın kaldığı (Kazaklarda Şamanlık Kalıntıları)* adlı çalışması olduğunu ileri sürer. Bundan sonraki değerli çalışmalar olarak İ. A. Kastaniye'ye ait *İz Oblastiy Kirgizskih Verovaniy (Kazak İnançları)* ve İ. A. Çekaninskiy'nin hazırlamış olduğu *Bahsılık sledi drevnih verovaniy kazahov (Bakşılık: Kazakların Eski İnançlarının Uzantısı)* adlı eserleri göstermiştir (Abilkasımov, 1993: 91).

Kazak bakşılık geleneğine ait görüş ve düşüncelere Ekim İhtilali'ne kadarki Rus matbuatında çokça rastlanılmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu "*egzotik merak*" sonucu ortaya atılmış olsa bile geçmişe yönelik bilgiler içermesi bakımından belli bir derecede işe yarayabilir.

Bakşılık, sağaltma deneyimi olarak çok kadim dönemde ortaya çıkmış, hatta insanoğlunun var oluşuyla birlikte yaşamaktadır. Bunun temelinde halk hekimliği yatmaktadır. Halk hekimliğindeki rasyonel bilgi ve tecrübelerden bakşılar tarafından çokça yararlanılmıştır. Lakin bakşılığı tamamıyla halk hekimliğiyle bağdaştırmak yanlış olur. Çünkü halk hekimliği, halkın yüzyıllar boyunca edinmiş olduğu hastalık türleri ve hastayı tedavi etme yöntemlerine yönelik rasyonel bilgi ve deneyim birikimlerine başvururken, bakşılık iyi-kötü ruhlar, can,

hami gibi kavram ve varlıklar üzerinde yoğunlaşır. Bakşılığın ikinci bir önemli yönü ise psikoterapistik özelliklere sahip olmasıdır (Tölevbayev, 2013: 182).

Genel olarak bakşılığın, etnografik kültürün ayrılmaz bir parçası olarak halkın geleneksel dünya görüşünün, ideolojisinin, inanca dayalı örf-âdetlerinin ve sağaltma pratiklerinin kalıplaşmasında çok etkileyici rol oynadığını söyleyebiliriz.

Eski şamanlık dinî inançlar sistemine dayandırılan Kazak bakşılık geleneğinin ortaya çıkışını birkaç kaynağa bağlamak mümkündür. Genel anlamda bakşılık, esas toplumsal görevi bakımından bir tür hekimlik olduğundan, onun temelinde halk hekimlik yöntemleri ve dinsel-büyüsel tedavi türleri yatmaktadır. Bakşıların uyguladıkları sağaltma uygulamaları şamanlık dinî inançların mitolojisi ve demonolojisine dayanır. Bu; insan canı, hastalık sebepleri, çeşitli kötü ruhlar ve bu ruhların betimlenmesi, ölüm, yaşam, ölümsüzlük yollarını arama vb. dünya görüşü ve dinî-felsefî anlayışlarla doğrudan bağlantılıdır.

Diğer olaylar gibi bakşılık geleneği de sürekli değişim içindedir: Ortaya çıkma, kalıplaşma, gelişme ve kaybolma gibi dönemler yaşar. Bu yüzden bakşıların toplumdaki yeri, görevi ve onlarla ilgili ortaya atılan görüşler de zamanla farklılık gösterebilir.

Kazak bakşılık geleneğine karşı ilgi, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde bilim dünyasında artış göstermeye başlamıştır. Kazakistan'a gelen Batılı ve Rus bilim adamları, gezginler, yazarlar, doktorlar, subaylar vb. uzmanlar bakşı oyunlarını, çoğunlukla egzotik olarak, yani bozkır yaşamına olan meraktan dolayı seyrettiklerinden, bakşıları "sihirbaz", "büyücü", "hekim", "emçi", "tabip", "kahin", "falcı" gibi kavramlarla adlandırmışlardır. Bu adlandırmalar, bakşıların sergilemiş olduğu oyunlar ve üstlendikleri görevlere göre yapılmıştır.

XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyıl başındaki Kazak bakşılığı çerçevesi ancak tedavi etme, geleceği yorumlama, kayıp bulma gibi fonksiyonlarla sınırlı kalmıştır.

V. G. Bogoraz-Tan, bakşılık geleneğinin gelişim sürecini aşağıdaki gibi dört döneme ayırmıştır:

a. İlk ve en erken dönemi olan aile içi bakşılık;

b. İkinci dönem uzmanlaşmış bakşılar dönemidir. Ancak henüz toplumdan ayrılmamışlardır. Bu dönemde soydan gelme bakşılık henüz yoktur.

c. Üçüncü dönem kabile toplumuyla alakalı bakşılık dönemidir. Bakşının yardımcısı olur. Bu dönemde bakşıların, ekonomi ve toplum üzerindeki etkileri daha çok artmıştır ki üretim ve ürünü paylaştırma işlerini yönetirler.

d. Dördüncü dönem olan gelişmiş kabile ve toplumsal sınıf döneminde bakşılık iyice çökmüştür. Bu dönem bakşılığı, özellikle Kazaklara özgüdür (Bogoroz-Tan, 1914: 153-154).

Bakşının yetişmesi ve bakşılığa geçiş

Soyunda kut olmayan kağanlık, savında kut olmayan bakşılık yapamaz, sözünde belirtildiği gibi herkes bakşı olamaz.

Bakşılık, genelde soydan gelir: Babadan oğula, toruna geçer. Bu geçiş, bazen birkaç nesil ara verir ve sonraki nesillerden birinde tekrar tezahür eder. Bakşılık kutsiyetinin kimi zaman

dayı tarafından yeğenlere de geçtiği görülür. Genelde bakşılık kutsiyeti yedi göbeğe kadar ara vermeden nesilden nesile geçer. Bu süreç, Uzakbay adlı bakşının şiirinde işlenmiştir:

Jınnıñ atı Karaman,	Cinin adı Karaman,
Endi kayda baramın	Kurtuluşum yok artık.
Atamnan kalğan Karaman	Babamdan kalan Karaman
Senimenen bolamın	Seninle birlikte yaşarım. (Tölevbayev, 2013: 186).

Bakşılık kutsiyeti, seçilmiş kişide bazen anne karnındayken, bazen de çocukken tezahür eder (Omarbekov, 2015: 67).

Eliade Mircea, Asya'da kişiye şamanlık güçlerinin bağışlanması yollarını şöyle tasnif eder: Şamanlık "mesleğinin" kalıtsal aktarımı (babadan oğula geçmesi) ve, 2) kendiliğinden gelen bir iş çağrısı" ya da "seçilme" dir (Eliade, 1999: 31).

Ecdat şamanın kuş şeklindeki ruhunun ana rahminde olan çocuğa geçtiği ve şaman kaderinin kaçınılmaz olduğu kanıtı, seçimin psikolojik izahıdır. Şaman literatüründe "*Iyık Mas"* denilen can veya ruh ağacının dallarında yapraklar şeklinde biten müstakbel şamanların ruhları zamanla hamile kadınların rahmine iner. Şaman olacak bebek, anasının karnında iken ağaçtan inen can, vücuduna girer. O halde seçim bir kaderdir ve şamanın dünyaya gelişinden önce ana rahminde başlamıştır. Ana rahmi öteki dünyayla bağlantılı olduğundan, doğacak şamanla öteki âlem, başlangıçta birbirine bağlıdırlar. Bu alaka, şamanın yuvada terbiye aldığı sürede yenilenir ve yeni bir boyut kazanır. Öteki dünyadan gelen kut, yeniden geldiği yere, şaman gibi kurulmak için döner. Şaman dünya görüşünde kozmik bütünlük, gerçek dünya ile öteki âlemin birbirini tamamlaması şeklinde varlığını sürdürür (Bayat, 2006: 35).

Bu husus, Kazak bakşılarının piri Korkut ile ilgili efsanelerde şöyle anlatılmaktadır: "Annesi, Korkut'a hamileyken yaban eşeğinin sağrı etine aşerir ve bu aşerme bir yıl boyunca sürer. Korkut'u karnında üç yıl taşır ve yılda bir defa doğum sancısı geçirir. Sonunda doğum yapacağı yıl dokuz gün doğum sancısı geçirir. Bu arada üç gün, üç gece karanlık basar, sağanak yağmur yağar ve o kadar şiddetli fırtına kopar ki göz gözü göremez hale gelir. Halk çok ama çok korkuya kapılır… Böylesine halka korku salan bir karanlıkta doğduğundan, ona "Korkut" adı verilir*"* (Marğulan, 1985: 367).

Şamanlık konusunu ana hatlarıyla ele alan bilim adamı Fuzuli Bayat, Rus araştırmacı V. G. Bogoraz'a atıfta bulunarak, bütün ön koşullar dikkate alındığında, bakşılık yeteneğinin, seçilmişlerde doğuştan mevcut olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: "Bakşılık yeteneği büyük bir kültür mirasını ve toplumun gizli bilimini korumaya yönelik bir olgudur. Bu yeteneğin felsefi boyutu bakşıların kendilerine verilen bu vergiyi mükâfat olarak değil, bir yük olarak algılamasına dayanır. Toplum da bakşı vergisini ağır bir yük olarak görür*"* (Bayat, 2006: 35).

Vergi-yük ilişkisini şu şekilde açıklayabiliriz: Vergi göreve çağrıdır ki *vergi mükellefi* konumunda olan şaman / bakşının, bu "yük"ü (sorumluluk) sırtlaması kaçınılmazdır. Vergi ödemekten kaçınan vergi mükelleflerinin sonunun yasalar çerçevesinde yargılanacağı gibi çağrıyı kabul etmeyen bakşılar da ağır bir şekilde cezalandırılır; bu genellikle ölümle sonuçlanır. Yani çağrı, gönüllü olarak kabul edilmez, zorla kabul ettirilir ve doğal olarak bakşılık ettirgen bir yapı biçiminden edilgen bir yapı biçimine geçmiş olur. Toplum bakşıya, hüküm

giyen, irade dışı çalıştırılan kişi gözüyle bakar. Bakşılık / Şamanlık üzerine çalışan araştırmacıların büyük çoğunluğu bakşılık görevinin, ilk çağrıdan itibaren ağır sarsıntılarla, ümitsizlikle kabul edildiğinin altını çizmişlerdir.

Ata ruhlarının ya da cinlerin kıskacından kurtuluşun olmadığı olayı seçilmiş bireylerin büyük çoğunluğu bizzat yaşamışlardır. Süymenbay Bakşı'nın bakşılık çağrısını nasıl kabul ettiğini örnek gösterebiliriz.

XIX. yüzyılın sonunda Torğay Vilayeti'nde Süymenbay denen bakşının ayinlerini kayıda geçiren Rusya Coğrafya Derneği'nin üyesi A. E. Alektrov, Süymenbay Bakşı'nın hem baba hem anne tarafında ünlü bakşıların yaşadığını ve babasının da büyük bir bakşı olduğunu anlatmıştır. Babası vefat ettikten sonra cinleri, bakşılık "görev"i ağabeyi Keregebay'a "devretmek" ister ama o, bu görevi devralmak istemez, bakşılığı reddeder ve çok geçmeden ölür. İkinci ağabeyi de bakşı olmak istemez ve o da ölür. Bundan sonra cinler Süymenbay'a musallat olmaya başlar. Bir gün develerini aramaya çıkan Süymenbay, kamışların arasında kaybolur ve karanlık çökene kadar oradan çıkamaz. Etrafına bakınırken bir de ne görsün! Sağ tarafında başlarına beyaz sarık takan kalabalığın, sol taradında ise büyük bir ordunun kendisine doğru yaklaşmakta olduğunu görür. Çok korktuğundan oracıkta bayılıp düşer. Kendine geldiğinde gece yarısı olmuş ve etrafında kimse yoktu. Evine gelip uyumaya hazırlanırken cinlerin kendi aralarında şöyle fısıldaştıklarını duyar: *Süymenbay'ı kendimize başkan seçelim. O, insanları kötü ruhlardan arındırarak tedavi etsin. Hey, Süymenbay, bizi duyuyor musun? Git, insanları tedavi et!* Tam o sırada çadırın başköşesinde asılı duran babasının kopuzu çalmaya başlar ve Süymenbay'ın eline gelir. Bu olaydan itibaren ataları ve babasının cinleri Süymenbay'a hamilik etmeye başlar. Süymenbay, o zaman 30 yaşındadır (Alektrov, 1900: 31-32).

Bakşılık çağrısının kaçınılmazlığına değinen halkbilimci Özkul Çobanoğlu, çağrının seçilmiş adayı *"bakşı"* veya *"emçi"* olmaya zorladığını belirtir ve gözlemlerini okuyucularına şu şekilde aktarır: *"*Bakşı veya emçi olmayı reddedenler karşı karşıya kaldıkları amansız hastalık ve benzeri durumun bir neticesi olarak öleceklerdir. Bu nedenle çoğunluk kendisine rüya yoluyla yapılan çağrıyı kabul eder ve yine rüya yoluyla bildirilen yol ve yönteme göre belli ziyaret yerlerini ziyaret edip, kurban kesme ve orada bir gece geceleme gibi bedenini ve ruhsal arınmasını tamamlayarak "görev"e hazır hale gelir*"* (Çobanoğlu, 2018: 3).

Bazı seçilmiş kişilerde bakşılık kutsiyeti çocukken tezahür eder. Bu nedenle Kazak topraklarının farklı bölgelerinde "*bala bakşı"* adıyla tanınmış olan birçok bakşı yaşamıştır. Kazaklar arasında çocukken bakşılık kutsiyeti tezahür edenlerin sayısı az değildir. Onlardan biri XIX. yüzyılın 80'li yıllarında dünyaya gelip Kazakistan'ın Arka bölgesinde yaşamış olan Hamidolla Bakşı'dır. O, bakşılığın kendisinde nasıl tezahür ettiğini şöyle anlatmıştır: "On yaşlarında bir çocuktum. Çocuklarla oyun oynuyorduk. Kendimi bir anda çok güçlü hissetmeye başladım. Güreştiğim arkadaşları, hatta benden büyük çocukları bile kolayca yere seriyordum. Meğersem cinler bedenime yerleşmek için beni sıkıştırıyormuş. Yani bu bakşılık kutsiyetinin bende tezahür etmeye başlamasıydı. Bu olaydan sonra ün salmış Koylıbay Bakşı'nın mezarlığında geceledim ve rüyamda el verildi. Böylece bakşılığa başlamış oldum*"* (Tölevbayev, 2013: 186).

Tölevbayev'in vermiş olduğu bilgilerde yer alan bakşılığa geçiş sürecinde kutsal şahsiyetlerin mezarının ziyaret edilmesi, mezarları başında bir gece kalınması, rüyâda el verilmesi

bakşılık görevinin kusursuz şekilde başlatılabilmesinde yerine getirilmesi gereken merhaleler, koşullardır. Bu koşullar, Çobanoğlu'nun (2018: 4) *Kazak Halk Kültüründe Kam'dan Baksı ve Emçiye Dönüşümler* başlıklı makalesinde şu şekilde yer almaktadır: ..."Bazı bakşı ve emçiler bu süreci tamamen rüya yoluyla -pratisyenler bunun uyku ile uyanıkık arasında olduğu konusunda ısrar ederler- ve Arslan Baba gibi büyüklerin nezaretinde tamamlandığını anlatmaktadırlar*".*

Hamidolla Bakşı, sadece tedavi işleri ve gelecekle ilgili yorumlar yapmayla uğraşmadığını, ayrıca kayıp bulduğunu ve çalınan hayvanların nerede ve kimde gizlendiğini kestirdiğini de anlatmıştır. Cinlerinin kendisine kırk yıl hizmet ettiğini dile getiren bakşı, ölümünden önce *Benim cinlerime sahip çıkacak, bu görevi sürdürecek halefim yoktur. Bundan dolayı cinlerim benimle birlikte gidecek* demiştir (Tölevbayev, 2013: 186).

Diğer bir kaynakta Hamidolla Bakşı'nın cinleri iyice güçlendiğinde, bedeninin kurşun geçirmediği, karnına bıçak saplanılmadığı ve beline bağlanan ip iki ucundan onar kişi tarafından çekildiğinde, belinin hiç de sıkılmadığını anlatılıyor.

Bedenin her tür dış etkenlere karşı dirençli olmasıyla ilgili hususa açıklık getirmek için yine Şamanlık konusunda Bayat'a başvuruyoruz. Bayat, çağrının rast gele yapılmadığını; herkese bakşılık kutsiyetinin takdim edilmediğini vurgular. Bakşılık görevine çağrılan insanda doğuştan bu sanatın yetenek ve gizemleri gizli bulunur. Örneğin, bakşı görevine çağrılan bireyin ötekilerinkinden bambaşka bir vücut özelliğine sahip olması son derece ilgi çekicidir. Bu tür kişilerde sıradan bireylerde rastlanılmayan iki bedensel farklılık göze çarpar:

Vücuttaki özel bir delik ki buna *"oybon"* denilir.

Karında olan özel bir yer ki buna "*kieli"* denilir (Bayat, 2006: 34).

A. Popov'un tespitlerine göre üzeri deriyle örtülmüş bir tür delik olan *oybon,* bakşının bıçak, hançer, kılıç gibi keskin aletleri sapladığı, ancak kendine zarar vermediği yeteneğini sergilemek için kullandığı özel bir beden uzvudur. Böyle bir deliğin olması bakşının düzenbaz, şarlatan biri olmadığını, gerçekten de bedenine keskin aletleri saplayabilmek becerisinin bulunduğunu haber verir

Bunların yanı sıra çağrı, zayıf, hasta, az konuşan, düşünceli ve garip hareketleri ve tavırları olan insanlara da verilir. Bu ise seçilmiş insanın yukarıda bahsi geçen iki bedensel özelliğini pekiştirir durumdadır. Ayrıca seçilmiş adayın, muhakkak psikolojik bir özelliği de bulunmalıdır. Çünkü bütün zihinsel ve psikolojik ayrıcalıkları şaman / bakşı, eğitimi esnasında almış olur (Bayat, 2006: 36).

Tarih araştırmacısı ve etnograf Omarbekov'un görüşüne göre bakşılık kutsiyeti, çoğu durumda insanda 30 ila 45 yaşlarda tezahür eder. Genellikle bakşılık kutsiyetinin nüfuzunda kişi rahatsızlık geçirir. Gerçek üstü varlıklar görme, sık baş dönmesi, kol ve bacakların kasılması, ruhsal ve bedensel acılara maruz kalma, sinirli olma, insanlarda kendini soyutlama, kalabalık yerlerden uzak durma, sürekli düşünceli bir tavır gibi davranış biçimleri bakşı adaylarında gözlenen belirtilerdir. *Bakşılık hastalıkları* diyebileceğimiz bu tür rahatsızlıklar bazı kişilerde kısa süre yaşar, bazı kişilerde ise kronik şekilde görülür. Bu rahatsızlıkları her aday farklı şekilde atlatır:

Bölgenin tanınmış bakşısından el almak;
Kutsal saydıkları atalarının mezarlığında gecelemek;
Bölgenin ün salmış büyük bakşısının mezarını ziyaret etmek;
Uzun süre hasta yatmak ve rüyasında el verilerek iyileşmek (Omarbekov, 2015: 73).

Yaşlara göre bakşılık kutsiyetinin tezahür etmesi konusunda ise, dünya etnografi literatüründe ise 6 ile 50 yaşlarda, bazen daha erken yaşlarda gerçekleştiği iddia edilir. Bu durumda bakşılıkta belli bir yaş sınırının olmadığını söyleyebiliriz ki bu da çağrının özel bir durum sergilediğine işarettir. Her halde görülen şu ki bakşılık kutsiyetinin belirmesi, genellikle cinsel olgunlaşma çağına, yani 20-25 yaş arasına denk gelmektedir. Ayrıca söz konusu kutsiyetin daha geç nüfuz ettiği adaylar da mevcuttur. Kazak bakşıların tarih ve hayatları incelendiğinde, geç yaşta şaman / bakşı olanların genellikle o kadar da güçlü olmayan şaman / bakşılar olduğunu görmek mümkündür.

Bakşılık kutsiyeti, en iyi şamanlar / bakşılar için üçten beş yaşa kadar; orta düzeyde olan şaman / bakşılar için beş yaştan dokuz yaşa kadar olan dönemde; zayıf şaman / bakşılar için ise 12-18 yaş arası başlar. Bundan sonra fiziki ve psikolojik değişmeler, sarsıntılar, azaplar başlar. Bakşılık pratiğini yürüten günümüz Kazak bakşıları da çağrının yaş bölümünü onaylamaktadırlar.

Kazak bakşılığı üzerine Güney Kazakistan'da alan araştırması yapan Çobanoğlu, yaş konusuyla ilgili olarak şunları belirtmiştir: "Emçi veya bakşı gibi bir pratisyen olma sürecinde herşeyden önce "soy" son derece önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Anne veya baba tarafında bazı hallerde her iki yönde de geçmişte yaşamış "emçi" ve "bakşı"ların olması, bireyin "emçi" veya "bakşı" olabilmesi sürecini başlatan "ilk çağrı"yı almasında etkidir. Ölen ataların ruhları ve manevi güçleri "ervak" (ervah=ata ruhları veya ruhsal varlıkları) bireyin hayatında bazen 13-15 hatta 7 gibi genç yaşlardan itibaren çeşitli ağır hastalıklar veya "ölümden dönme" halleri ve anlarında ortaya çıkar"(Çobanoğlu, 2018: 3).

Bütün bunlarla birlikte şamanlığı / bakşılığı, çağrı olmadan, yardımcı ruhları (cinleri) bulunmayan, kendi başlarına öğrenenlerin de olduğu görülür. Bu tür "*bakşı*"ların, taradığımız kaynakların hemen hemen hepsinde, nefsî arzularını ön plana çıkardıkları, halkın cahiliyetini kendi menfaatleri uğruna kullandıkları, yani düzenbaz oldukları ileri sürülmüştür. Bu durumu çalışmasında eleştiren felsefeci K. Şülembayev (Şülembayev, 1978: 49) de onaylar ve o tür şarlatanların özellikle İslamiyet'in yayılmasıyla daha çok arttığını kaydetmiştir. Bunlar bakşılar tasnifinde, büyük ihtimalle ancak ve ancak bakşılık tarih sahnesinde *oyun sergilediklerinden*, en alt sınıf olan *zayıf bakşılar* bölümüne dâhil edilmişlerdir.

Halk inancına göre aday; bakşı ya da emçi olacağı sıralarda, bedene yerleşmek isteyen cin ve iyeler (hamiler) tarafından sıkıştırılır. İlk etaplarda bakşı adayı ile yerleşmek isteyen cinler arasında anlaşma sağlanamaz. Çünkü bakşı adayı ilk zamanlar kendisine bakşılık kutsiyetinin yerleşmek istediğinin bilincine varamayabilir. Cinler kimi zaman adayın birkaç yıl hastalık geçirmesine neden olurlar. Bu dönemde bakşı adayı cinlerin dediklerini kabul etmeyerek bakşılık görevi üstlenmemekte epey ısrar eder ama sonunda cin ve iyelere yenik düşer ve bakşı olmayı kabul eder. Böylece hastaları tedavi eder, fala bakar ve zaman içerisinde bakşı ayinlerini de yapmaya başlar (Kondıbay, 2004: 298).

Bazı bilim adamları şamanların kendi kendine asabi-isterik bir karakter sergilediği görüşündedirler (Tokarev, 1964: 294). Özellikle kaydetmek gerekir ki şaman/bakşı hastalığı tipindeki hastalık, kutsiyet tezahür eden/çağrı alan bütün adaylarda; halk hekimlerinde, bakşılarda, ozanlarda, jıravlarda, falcılarda vb. görülmektedir. Ruhların/ervakların/cinlerin dilinden şiir ya da dua söyleyen, kozmik bilgileri sembolik bir dille topluma ileten, tedavi eden, gelecekten haber veren bu kişilerin durumunu hastalık adı altında değerlendirmek değil, etno-psikolojik kültür hadisesi olarak değerlendirmek doğru olur.

Bakşı ya da emçi olmak, Türk ya da daha genel anlamda Asya şamanizminde bireyin soyuna bağlı olarak kabul etmesi teklif edilen bir misyon ya da göreve dönüşmüştür. Kendisine soyundaki "ervak"ları tarafından "kut" verilerek teklif edilen bu görevi bakşı olmayı reddeden "bakşı" adayını "kut-urmakta" ve o kişi kudurarak ölmektedir. Bakşı ya da "emçi" de "ölümle" karşı karşıya olduğu bir anda "ervak" tarafından kendisine teklif edilerek verilen görevi kabul etmemeleri halinde kaderine terk edilerek ölecektir. Ancak görevi kabul ettiği için ölümden dönen, pek çok anlatmada ölmeden ölen, ahirete veya öteki dünyaya gidip gören ve görevi kabul ederek tekrar insanlar arasında "bakşı" ve "emçi" olarak yaşayan pratisyenlerin aynı kavramsallaştırma doğrultusunda tematik, sosyal, kültürel ve işlevsel bir süreklilik gösterdiği açıktır (Çobanoğlu, 2018: 4).

Bu bağlamda bakşılık, adeta soya bağlı olarak yaratılışla birlikte dünyaya gelindiğinde devralınan "kamuya hizmet etmeyi" ve onu "korumayı" esas alan bir kutsal özün, "ervak"ın yeni etözlerde ya da bedenlerde, yeni nesilleriyle kamuya hizmet etmeye adanmasıdır denilebilir. Bu bildiğimiz "ruhgöçü"nü çağrıştıran sözlerle kastımız bedenden bedene göçen/geçen bir ruh anlamında "tenasüh" değildir.

Fuzuli Bayat, şaman seçilmenin genel hatlarıyla üç yolla gerçekleşeceğini ileri sürmüştür:

Soyla geçen şamanlık görevi: Baba hattı ile olduğu gibi ana hattı ile de geçebilir. Bu durumda aileden birinin veya bir kaçının şaman olması ve ecdat şamanın kendi soyundan birini şamanlık görevi için seçmesi söz konusudur. Ecdadı şaman olmayan birinin ruhlar tarafından şamanlık görevine seçilmesi. İnsanın kendisinin şamanlık yolunu seçmesi ve şaman sırlarını öğrenmek için uzun bir mesafe kat etmesi (Bayat, 2006: 27).

Diğer inanç sistemlerinde olduğu gibi, şamanlıkta da iç ve dış taraflar görülebilir. Bin yıllar boyunca şamanlığın felsefî temelleri ve ritüel pratiği usta şaman tarafından adaya sözlü bir biçimde öğretilmiştir. Ayrıca şamanların rüyâlar ve cinler aracılığı ile bu mesleğin gizli sırlarını benimsediklerine de rastlanmaktadır. Bunun başlıca nedeni, mürekkep şaman gerçeklerinin (bu gerçeklik şamanlığın çok tabakalı olmasıyla ayırt edilir) rasyonel izaha uymamasıdır. Gizli bilginin mevcutluğu onunla bağdaşır ki şaman seyahatleri her zaman korkulu ve gözlenilmez olmuştur. Bu nedenle bu tür seyahatler her zaman büyük manevi güç, fiziki sağlık ve ahlaki temizlik talep etmiştir (Anjiganova, 2002: 105).

Şamanlığa geçişin alameti olan and töreninde şamanlar iyi ve kötü iyelerle aralarındaki ilişkinin sınırlarını öğrenirler. Mücadele edecekleri animistik güçleri öğrenirler. Faaliyet alanları hakkında fikir sahibi olurlar. Bu sebeple şamanlığa geçişteki and töreni şamanlık yetilerinin bağlı olduğu referansları gösteren bir kut törendir.

Bakşılık, ecdattan evlada verilen mirastır. Sinir sistemi bozukluğu olan ebeveynler sıklıkla kendilerini bakşı, emçi, tabip bilinçli bulmaktadırlar. Demek, bir çocuğun hastalığı soydan alması normaldir. Bu durumda, kendilerini özel kalitede buluyorlar (Çekaninskiy, 1929: 78). Ancak, bakşılık sadece atadan çocuğa verilen miras olarak kabul edilmez. Bir bakşının dediklerine göre, meğer ebeveyn çocuğunu bakşı olmasını isterse, sürüden bir erkek koyun seçer. Onun ipine yanmış kumaşı bağlar. Zamanı gelince kumaşı alıp kuzuya koyar. Daha doksan gün sonrakuzuyu kesip, etini yoksullara dağıtır. Derisini mollaya verir. Kanını keçe evin yanına gömer. Kürek kemiği devenin derisine bağlayıp, baksı çocuk isteyen aileye verir. Çocuk doğar doğmaz ilk önce meme emmeden, kürek kemiği emer (Çekaninskiy, 1929: 99).

Genel olarak Türk kültüründe soyla geçen ve ecdat şaman ruhunun göreve çağırdığı şamanlık öğesi daha çok kabul görmüş ve şaman folklorunda önemli bir yer oluşturmuştur.

Türk şamanlığı söz konusu olduğunda, yukarıda bahsi geçen üç şaman olma yolu bir noktada birleşir: Şaman olmak için ruhi depresyonlarla, krizlerle, nöbetlerle izlenen hastalık şaman/bakşı/kam olmanın genel kodudur.

Kısaca bakşılığa geçiş prosedürü; *hastalanma, çağrı alma, çağrıyı kabul etme, manevi olarak temizlenme, hizmete hazır hale gelme* ve *yetkinleşme* gibi alt başlıklarla ifade edilebilecek aşamalardan oluşur. Bilindiği gibi, Eliade'nin konuyu da bilim dünyasında meşhur eden ünlü çalışması "Şamanizm"den beri söz konusu aşamaların aynen başta Sibirya olmak üzere Türk, Altay, Moğol, Buryat hatta Asya bakşılık geleneklerinde vücut buluşudur. Ayrıca yukarıda bahsi geçen "bakşı hastalıkları"nın ortaya çıkması, temsili olarak "etlerin kemiklerden" ayrılarak temizlenmesi, bakşı olacak kişinin "yardımcı ruhlar edinmesi" ve ata ruhları nezaretinde eğitilip yetiştirilmesi ve en sonunda bazı geleneklerde bir koç kurban edilerek kamuya bakşı olarak hizmet etmeye başlamasıyla alakalı çok geniş bir literatür bulunmaktadır.

Bakşı kıyafeti ve aletleri

Önce bakşıların kıyafetleri ve ritüel sırasında kullandıkları araç-gereçlerden ve başvurdukları yardımcı ruhlardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Bakşıların tedavi sırasında kullandığı kutsal araçların hepsi *asai-musei* diye adlandırılmıştır. Şamanlık inancında Bakşılar, Asai gökteki, Musei ise yerdeki ruhları yardıma çağırırlardı (Kul Muhammed, 2005: 68). Bu aletleri kullanan bakşılar insanlara psikolojik bir etki yaparak tedavi ederlermiş. Üzerine giydikleri bol kesim giysiler ve ses çıkaran çıngıraklarla korku getirip hastalığı kovmaya çalışırlardı.

Bakşılar yama işi kaba, kuş tüylü ve hayvan derisi giyisiler giyer ve kemiklerinden kolye takarlardı. Şamanların böyle giyinmesinin sebebi; yaşamın yoksulluk, doğa ve hayvanlarla iç içe olduğu fikrini vermek içindi. Kazak bakşılarının giyimi genelde bayan elbisesi tarzında dikilmiş üzerine çeşit çeşit kuş tüyleri, çanlar,muska, kolye, hayvanların pençeleri dizilmiştir. Şamanların elbisesinde kadın memesine benzetip dikilen dikişler olur. Bazı erkek bakşıların bakşılığa geçiş döneminde bayan elbisesi giydikleri bilgileri mevcuttur (Alimbay, 2012: 370). İ. Kastaniyenin yazılarında ise bakşının yeninde puhu kuşu dikildiğini veya elinde puhu kuşu tüylü sopası olduğu söylenir. Bakşılık anaerkil döneminden kadınların görevi olduğun-

dan erkek bakşı kendisine bakşı ruhu girip bakşı olma kabiliyetine sahip olana kadar cinleri kaçırmamak niyetiyle bayan elbisesi giymiş kaanati yaygındır.

Şamanların baş giyimi Amerikalı kızılderililerin baş giyimi tarzında kuş tüyleri dizilmiş şekilde uzun olur. Cinlerle savaştığı zamanlar bakşı giyimlerinin koruyucu özelliğe sahip olduğu söylenir (Abdizgaziulı, 2010: 45). Baş giyimlerinde olduğu gibi ayakkabıları da kuş formu veya üçgen şeklinde metal plakalarla süslenmiştir. Bu metal plakalar farklı sesler çıkarırlar. Bol miktarda metalın kullanılması kazakların yaşam kültüründe hala devam etmektedir. Metal kutsal sayılır (Tohtobayeva, 2017: 45).

Son zamanlardaki Kazak bakşıları halkla iç içe yaşayıp, ailelerine ve günlük işlere öncelik vermişlerdir. Yine de zaman zaman halktan gelen taleplere göre bakşılık görevlerini de sürdürdüler. Günümüzdeki bakşılarımızın da giyimlerinde çok farklılıklar yok. Sadece geçmişte bakşılar sarı rengi çok kullandıkları bilinir ama şimdilerde beyaz rengi ve milli nakış dikişli kaftan veya yelek giydiklerini görmekteyiz.

Araç-gereçler; rituel icrasında son derece önemli bir yer tutar; oyunun etkili, kusursuz gerçekleşmesinde ve yardımcı ruhların, cinlerin, ata ervaklarının ve kut-iyelerin (hamilerin) çağrılmasında büyük rol üstlenen olmazsa olmaz tamamlayıcı enstrümanlardır. Bu enstrümanlardan istifade edilmeyen bakşı oyununu düşünmek bile imkânsızdır. Kazak bakşılarının ritüel esnasında yararlandıkları araçları aşağıdaki gibi tasnif edebiliriz. Araç-gereç türleri, başta Tölevbayev (2013: 69) ve Abilkasımov (1993: 127) olmak üzere diğer araştırmacıların ortaya koymuş oldukları çalışmalardan tespit edilmiştir.

Müzik enstrümanı olarak; aynalı kopuz, dombıra, davul, çıngırak.

Korkutma ve ürkütme araçları olarak; “asa”, “ateş”, “kamçı”, “bıçak”, “hançer”, “topuz”, “tokmak”, “orak”, “tırpan”, “kazma”, “çapa” vb. kullanılmaktadır.

Bunlar bakşıların başlıca araçlarıdır. Bunun yanı sıra ek olarak kullandıkları malzemeler de mevcuttur: Fala bakmak için kullandıkları 41 kumalak, koyunun kürek ve kaval kemikleri, çeşitli muskalar, banotu (gonca) bitkisi ve ardıç.

Sonuç

Halk hekimliğinin temeli olan bakşılık geleneği, Sovyet döneminde yasaklanmış, dolayısıyla zayıflatılmıştır. Zaman zaman yok olma riskiyle karşı karşıya kalsa da geleneksel Kazak toplumunda bakşıların sosyal statüsünün yüksek olması, gerçek bakşıların kendi sanatına saygı göstererek halkın güvenini kazanmaları ve yararlı yöntemlerin uygulanması çağdaş yaşamımızda halk, etnografi kültürün unsuru bu geleneği hayatta tutmayı başarmış olsa da az bilinen geleneklerden biridir. Kazak Türkleri bağımsızlıklarını kazandıktan sonra bakşı kültürü bilimsel açıdan incelenmeye başlanmıştır. Ancak bu konuda yapılan çalışmalar yetersiz kalmıştır.

Kökeni antik Türk mitolojisine dayanan, yüz yıllar boyunca halk arasında deneme yanılma yoluyla gelişen Kazak halk hekimliği ne kadar zorluk görse de günümüze kadar gelmeyi ve modern tıbbın bir ana bilim dalına dönüşmeyi başarmıştır. Günümüzde Çin Halk Cumhuriyeti’nde yaşayan Kazaklar tarafından kurulan ve bakşı gelenekleri uygulanan tıbbi merkezler resmi olarak çalışmaktadır. Çin devleti tarafından da destek gören Kazak halk he-

kimliği merkezleri büyük ilgi görmektedir. Kazakistan 1991 de bağımsızlığını aldığı zaman tıp fakültelerinde doğu tıp bölümleri açılmıştır. Maalesef Kazakistan'da bu iş resmi olarak devam ettirilmemiş ve sadece halk arasında varlığını korumaya mahkum edilmiştir. Kazak bakşılığı insanlara sadece yardım etme niyetiyle tedavi hizmetleri sunmaktadır.

Notlar

1 Çalışmada *Kırgız* ifadesi geçiyor. Bu ifade 1920 yılı Ruslar tarafından Kazaklar Kırgız diye adlandırıldığını belirtmek gerekmektedir. 1925 yıla kadar Rus oryantalistleri tarafından Orta Asya'daki iki milletin birisini "Kırgız" ikincisini de "Kara Kırgız" diye aşağılamış niyette adlandırılması söz konusudur.

Kaynaklar

Abdigaziulı, B. (2010). *Kazak adebiyeti ensiklopediyak anıktamalık*. Almatı: Aruna.

Abilkasımov, B. (1993). *Telkonir.* Almatı: Atamura.

Alimbay, N. (2012). *Kazaktın etnografiyalık kategoryalar, uğımdar men ataularının dasturli juyesi.* Ensiklopedi. C1, Almatı: DPS.

Anjiganova, L. (2002). *Şamanizm kak predmet mejditsiplinarnogo issedovaniye*. Abakan.

Arıkan, M. (2014). *Başlangıçtan 20. yüzyıla Kazak jırav ve akınları*. İstanbul: Gece.

Basilov, V. (1992). *Şamanstvo u narodov sredney Azii i Kazahstana*. Moskva: Nauka.

Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken.

Bogoraz, V. (1914). K psihologi şamanstvo u narodov severno-vostoçnoy Azii. *Etnografiçeskiye obozreniye dergisi, ss.1-2.*

Çekaninskiy, İ. (1929). *Bahsılık sledi drevnih verovaniy kazahov***.** Semey.

Çobanoğlu, Ö. (2018). Kazak halk kültüründe "Kam"dan "Baksı" ve "Emçiye" dönüşümler. *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi,* S. 6 (15), ss. 1.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm.* İ. Birkan (çev). Ankara: İmge.

Kondıbay, S. (2008). *Kazak mifologiyasına kirispe.* Almatı: Arıs.

Kul Muhammed, M. (2005). *Kazak medeniyeti.* Almatı: Aruna.

Marğulan, A. (1985). *Ejelgi jır, anızdar*. Almatı: Jazuwşı.

Omarbekov, T. (2015), Ortalık Aziya köşpelileri örkeniyetinin tarihı-2. Almatı: Kazak Milli Üniversitesi.

Özdemir, H. (2003). Dede Korkut'un kişiliği ile ilgili efsaneler. *Türkoloji Dergisi*, (16. cilt), S. 2, ss. 22. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi.

Saduakas, E. (2014). Tağılımğa tağzım, Almatı: Dawır.

Sanik, Z. ve Zeynollakızı, J. (2017). *Kazak etnografiyası*. Almatı: An Arıs.

Şişman, B. (1998). Kazakistan'da Korkut Ata ile ilgili söylenceler. Milli Folklor Dergisi, S. 37, ss. 51.

Şülembayev, K. (1978). *Tawipşildik degen ne?* Almatı: Kazakistan.

Tohtabayeva, J. (2017). *Etiketnıye normı kazahov*. I Pub Dijital.

Tölevbayev, A. (2013). *Kazak halkı etnografiyasının maseleleri.* Almatı: Service Press.

Elektronik kaynaklar

Köse, N. (2002). Kazakların halk hekimliğiyle ilgili bazı pratikler hakkında. *Türk Kültürü Dergisi*. Ankara Üniversitesi Basimevi. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/nerin_kose_kazak_halk_hekimligi.pdf (Erişim 20.08.2019)

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):119-134
DOI: 10.22559/folklor.1333

Research Article / Araştırma Makalesi

Kültürün Kökenlerinde Dayı Hukuku

Uncle Law in the Origins of Culture

Berat Samet Kahraman*

Öz

İnsan, bulunduğu kültürel yapı içinde aidiyet hissine ve köken bilincine sahip olmak ister. Akraba ilişkileri bu çerçevede önemli rol oynar. Özellikle ilkel toplumlarda dayının sahip olduğu ayrıcalıklı konumu ve koruyucu yapısı, diğer akraba ilişkilerinden farklıdır. Babanın sadece dölleyici rol oynadığı ana soylu toplumlarda dayı, yeğenlerinin birinci dereceden sorumlusu ve varisidir. Aile içindeki bu bağlardan dolayı dayı hukuku ortaya çıkmıştır.

Zamanla gelişen toplumda aile kurumunun oluşması ve baba otoritesinin çocuk üzerinde etkisinin azalması, dayının sahip olduğu güçlü statünün sarsılmasına yol açmıştır. Bu noktada dayı-baba gerilimi ortaya çıkmıştır. Baba otoritesinin toplumda tamamen kabul edilmesiyle, zamanla dayının toplumsal rolündeki değeri azalmaya başlamıştır. Ancak kültürün kökenlerinde güçlü bir rol oynayan dayının kültürel bellekte halâ önemli izleri mevcuttur. Söz konusu dayı hukukunun ana soylu toplumdan baba soylu topluma geçişte yaşadığı değişim ve dönüşüm ortaya konulacak, Türk kültürü içindeki izleri takip edilip kalıp ifadeler, anlatılar ve halk uygulamalarıyla açıklanacaktır. Kültürel pek çok unsurda yer alan dayı kelimesinin arka planındaki halk hukuku ortaya konulacaktır.

Anahtar sözcükler: *Türk halk hukuku, dayı hukuku, Türk kültürü, atasözleri, deyimler*

Geliş tarihi (Received): 19.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 28.10.2020

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi YÖK 100/2000 Somut Olmayan Kültürel Miras Proje Asistanı. beratsametkahraman@posta.mu.edu.tr. ORCİD 0000-0003-4676-6928 / **CC BY**

Abstract

A person wants to have a sense of belonging and a sense of origin within the cultural structure in which they are located. Relatives play a significant role in such a framework. Especially in primitive societies, the uncle occupies a privileged position and a protective role that is different from other relatives. In maternal societies where the father only plays a fertilizing role, the uncle is responsible as a first-degree relative and is also an appointed heir. Uncle law emerged due to such ties within the family.

The formation of a family institution in the developing society over time and the decrease of the influence of the father authority on the child led to a stronger status of his uncle to dissolve. At this point, uncle-father tension emerged. With the full acceptance of the paternal authority in society, over time, the value of the uncle's social role began to decline. However, the uncle, who plays a strong role in the origins of culture, still has important traces in cultural memory. The change and transformation of the uncle law from the matrilineal society to the paternal society will be explained, its traces in Turkish culture will be defined and explained through stereotypes, narratives and folk practices. The folk law at the background of the word uncle which takes place in many cultural elements will be revealed.

Keywords: *Turkish folk law, uncle law, Turkish culture, proverbs, idioms*

Extended summary

Humans have tended to reproduce from the moment they existed. Proliferation has made socialization a necessity. The feeling of security is at the core of this need. The security caused by socialization stems from the anxiety of existence. From the first societies to the present, humanity has provided its existence through institutionalization within the society. Every individual in the society has been regarded as valuable as the society and ensuring their safety has been the fundamental principle. At this point, security has been kept related to first degree closeness and kinship relationship. The close relatives of every born child were those he could trust first degree. This situation is determined as a verbal but a definite law in folk law. It is not possible to determine the father of a child born in primitive society.

Studies conducted in primitive societies show that this folk law, which existed in the early times of humanity and has become an archetype in today's modern societies, is still alive. In primitive societies, uncle has a different status than other kinship relations. Just as the uncle has public and responsibilities over his nephew, the nephew has rights over his uncle. This reflects the necessity of social existence on the basis of mutual uncle-nephew relationship.

The cultural stages of societies have changed the nature of kinship relations. While the phenomenon of reproduction was an act based on unification in the early days, it occurred within the framework of the institution called marriage with the development of societies.

Reproduction based on unification is a family structure where the father has no role other than insemination and the society does not define a legal obligation. The reason why the main nobility is prioritized is the lack of active father role. Uncle law emerged as a necessity of this period. In the future, the family institution based on marriage was formed with the formation of the mother and the father with certain legal responsibilities. The purpose of marriage is to know in advance the father of the child that the married woman will give birth to, and to secure the care and safety of the child with a society-approved guarantee. In this structure, status started to pass to the father with the family structure based on marriage. The society has never taken the uncle, which is the security mechanism, out of the systematic pattern. His uncle had to share his power with the father. This situation caused uncle-father tension, and it was reflected in the verbal culture products, which are accepted as folk law laws. Proverbs and idioms show the evolution of uncle law with the change in the structure of the family institution in society.

In the article, a classification trial was made by examining the stereotypes about the uncle. Paternity law was examined and classified in three separate periods. The period of family structure based on unification, in which his uncle was the sole authority, was called the *First Conscious Discourse Period*. With the emergence of the marriage institution, the period in which the uncle shared his authority with the father and there was conflict and tension was called the *Second Conscious Discourse Period*. The period when the marriage institution is completely settled and the authority of the uncle remains in the unconscious memory is defined as the *Period of Unconscious Discourse*.

It covers the first times of humanity in the First Conscious Discourse Period. In this period, the word uncle in mold expressions directly refers to the mother's brother and the child's uncle. Since Turkish society continues its existence as a modern society, the expressions of this period are very few in the stereotypes. However, the strong legal structure of this period can be felt. For example, *Who is your daddy to mule? They said, my uncle is horse,* the word uncle in the phrase of the mold shows the effort to attribute the ancestry to the uncle who has a superior status.

In the Second Period of Conscious Discourse, society provided the necessary dynamics of existence. Family structure based on reunification has evolved into a family structure based on marriage. With the father factor, the first degree significance of the expressions of the uncle started to decrease. For example, the phrase *Work fell to uncle* expresses the power of uncle law even when the father played an active role. In the society where the father's authority has begun to form, the father is not yet active. Therefore, he has to share his authority with his uncle. As a security mechanism, the uncle has always existed in the society during this period.

In the Period of Unconscious Discourse, the family structure based on marriage has been institutionalized as the main means of reproduction. This period covers the Second Conscious Discourse Period and our present. The word uncle in the stereotypes does not in any way refer to the uncle who is directly related to kinship. It refers to maternal law as a

remainder of the primitive period. For example, *Do you have an uncle in Ankara?* The uncle in the discourse does not refer to the uncle with kinship ties. Unconscious collective memory conditionally reminisces uncle law. Remembering the status of the uncle and the necessity of protection in the primitive period, this law is accepted unconsciously. If the word uncle in the expression is removed, and another word of relatives is substituted for it, there will be no logical connection between the culture and it will seem strange. This shows the unconscious existence of uncle law.

It is seen that the privileged nature of the uncle is unconsciously preserved not only in molded expressions, but also in various Turkish folk culture elements and practices. The uncle is always seen as a status holder in narratives and various marriage rituals. The basis of all the examples given in the article is the uncle law, which has been extending from the beginning of the First Conscious Discourse Period to the present day.

Giriş

İnsanoğlu çoğalmaya, zaman içinde bir arada yaşamaya ve toplumsallaşmaya ihtiyaç duymuştur. Toplum olabilmenin temelinde güvenliğin gerekliliği vardır. Güvenlik duygusu, kendine özgü bilgi birikimi, değerler sistemi ve kurumlaşmanın oluşumuna yol açmıştır. Güvenlik tehditlerine karşı toplumun almış olduğu önlemler, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkar. Buna bağlı olarak toplum içinde fertlerin statüleri belirlenmiştir. Güvenme ve yakınlık kurma, birey-birey ilişkilerine akraba boyutu kazandırmıştır. Bir kişinin yakın akrabaları, birinci derecen güvenebileceği kişiler olmuştur (Bıçak, 2014: 170).

Akraba bağlarının güvenlikle olan ilişkisi, ana soylu aile düzeninin görüldüğü günümüz ilkel toplumları örnek alınarak bakıldığında dayının diğer akrabalara göre ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğu görülür. Bu toplumlarda soy, ana soyu üzerinden yürür, çocuklar ve mülkiyet ana üzerinden geçer. Veli yetkisi ise dayıdadır (Bachofen, 1997: 19-20). Ana soylu topluluklarda, çocuklar ve aile mülkü üzerindeki ayrıcalıklara anadan çok dayı sahiptir (Şenel, 1997: 230) Dayının statü sahibi olmasının nedeni, doğan yeğeninin güvenliğini sağlama zorunluluğuna dayanır. Toplumda oynadığı rolle hak ve sorumlulukları belirlenir. Bir insanın değeri, topluluk hayatının gerektirdiği iş bölümüne yaptığı katkıya göre belirlenir. Toplum tarafından onaylanmış bir insan, başka insanlar için önemli bir kişi ve bireyleri bir birine bağlayan zincirin bir halkası haline getir (Adler, 2000: 119). Dayı-yeğen ilişkisinin sahip olduğu toplumsal gereklilik, dayılığın ne denli önemli ve onaylanan bir konum olduğunu gösterir.

Toplumların geçirmiş olduğu kültürel evreler akraba ilişkilerinin mahiyetini değiştirmiştir. Bu değişikliğin temelinde, çoğalmanın kurumlaşması vardır. Çoğalma, *birleşme* ve *evlilik* olmak üzere iki farklı şekilde sağlanmıştır. Birleşmeye dayalı çoğalma, babanın dölleyicilik dışında aktif bir rolünün olmadığı aile yapısıdır. Evlilik yoluyla çoğalma ise, gelişen toplumsal yapı ve artan nüfusa bağlı olarak aile kurumunun oluştuğu yapıdır. Evliliğin amacı, evlenmiş kadının doğuracağı çocuğun babasını önceden bilmek, çocuğun bakımını ve güvenliğini toplumca onaylanmış bir güvenceye bağlamaktır (Güvenç, 2002: 243). Birleşmeye dayalı aile yapısında dayının sahip olduğu statü, evliliğe dayalı aile yapısıyla babaya geçmeye

başlamıştır. Toplum, güvenlik mekanizması olan dayıyı hiçbir zaman sistematik örüntüden çıkarmamıştır. Kültürel oluşumun değişmesine bağlı olarak zamanla dayı algısında azalma olmuştur. Güçlü bir statü sahibi olan dayı, erkini babayla paylaşmak zorunda kalmasıyla otorite gerilimi yaşanmıştır. Dayı-baba arasında yaşanan mücadele, toplumun görüşlerini, hayata bakış açılarını, duygu ve düşüncelerini yansıtan kalıp ifadelere yansımıştır. Toplumun binlerce yıllık denemelerinden ve buna dayanan düşüncelerinden, kültürel bellekte devam eden atasözleri ve deyimler, köken bilgilerinin izlerini taşır. Atasözleri ve deyimler Tanrı, peygamber sözü gibi insanların ruha işler. *Atalar sözü Kur'an'a girmez, yanınca yelişür* ifadesi, Türk kültüründe ataların sözüne verilen önemi ortaya koyar (Aksoy, 2017: 15).

Atasözleri ve deyimleri oluşturan kelimelerin, kökenlerinde toplumun kültür dünyasının işaretleri vardır. Toplumsal duyguların, düşüncelerin özünü oluşturur (Çobanoğlu, 2004: 2). Kökenlerden gelen bu bilgi, sosyokültürel deneyimler ve değerleri yansıtır (Dursun, 2015: 151). Kalıp ifadelerin çözümlenmesi, anlamlandırılması toplumların geçmişleri ve uygarlaşma sürecindeki evreleri hakkında bilgiler verir. Bu yolla kültürdeki değişmeler, kalıp ifadelerin incelenmesiyle ortaya çıkartılabilir. Zaman içinde dayılığın toplumsal algısı gözlemlenebilir.

Zaman içindeki değişikliği tespit etmek için atasözleri ve deyimler üç ayrı dönem içinde tasnifi yapılmıştır. Dayının salt otorite olduğu, birleşmeye dayalı evlilik dönemine *Birinci Bilinçli Söylem Dönemi*, evlilik kurumunun ortaya çıkmasıyla dayının otoritesini babayla bölüştüğü, çatışmanın ve gerilimin olduğu döneme İkinci *Bilinçli Söylem Dönemi*, evlilik kurumunun tamamen yerleşmesi ve dayının otoritesinin bilinçdışı bellekte kaldığı döneme ise *Bilinçdışı Söylem Dönemi* denilmiştir.

Tasnif denemesinde kullanılan *bilinç* ve *bilinçdışı* kelimeleri, psikolojinin psikanaliz yaklaşımında kullanılan terimler değildir. Bilinç, kişinin doğrudan tanıdığı ve farkında olduğu zihin yapısıdır. Psikanaliz yaklaşımda ise bilincin bireyselleşme sürecine *ego* adı verilir. Ego, bilinçli zihnin örüntüsüdür. Bilinç düzeyindeki algılardan, anılardan ve duygulardan oluşur (Geçtan, 1998: 172-173). Bilinçdışı kavramını Freud, kişinin birçok davranışını akıl, bilgi ve iradenin denetiminden kaçan veya ondan saklanan bir mekanizma şeklinde açıklar (Güvenç, 2002: 36). Jung ise bilinçdışını, *arketip* adını verdiği ortak duygusal ve zihni davranış kalıplarını miras alan, onların ürünleri olan sembolik fantezilerin, düşüncelerin ve eylemlerin pratik insan davranışına yansımaları olduğunu ifade eder (2017: 300). Çalışmada *bilinç* kelimesi, kişinin dayı söyleminde bilinçli bir şekilde annesinin erkek kardeşini işaret eder. Kan bağına dayalı doğrudan bilinçli söylemdir. *Bilinçdışı* kelimesi ise dayı kelimesinin anlamını yitirmesi, doğrudan bir akrabayı işaret etmemesi, ancak kolektif bellekte otorite olarak bir karşılığının olması anlamında kullanılır.

1. Akraba ve evliliğin sistematik yapısı

Akraba, kan bağıyla birbirine bağlı olan kimseler, akraba olma ise evlilik yoluyla yakınlık kurma durumuna denir (TDK, 1998: 63). Akraba, pek çok toplumda *Evlilik Öncesi* ve *Evlilik Sonrası* olmak üzere iki temel yapıya sahiptir. Evlilik öncesi, kişinin doğumuyla

tanıdığı, yakınında bulunan kan bağına dayalı akrabalıktır. Evlilik sonrası akrabalık ise iki kişinin karşılıklı ilişkisinden doğan, iki farklı akraba grubunun edindiği ilişki örüntüsüdür. Evlilik öncesi ve evlilik sonrası akrabalık, karşılıklı sosyal bir ilişki, görev ve sorumluluk sistemidir (Güvenç, 2002: 236-243). Akraba ve akrabalık/akraba olma evlilikle birbirinden ayrılır. Akrabalık sonradan edinilir. Ana-analık kavramlarında olduğu gibi sonradan edinilen kişi "-lık, -lik" ekiyle öncesinden ayrıldığı düşünülebilir. Akrabalık sisteminin temelinde fertlerin birbirine karşı hak ve görevleri vardır. Hak ve görevlerin mahiyetini ve ilişki boyutunu belirleyen unsur hukuktur (Dursun, 2016: 137).

Kültürel varoluşun ve düzenin sağlanabilmesi için toplum, hukuksal bir yapıya ihtiyaç duymuştur. İlkel aklın *yasa/hukuk* ihtiyacını keşfi, toplum olmanın başlangıcını göstermektedir. (Bıçak, 2014: 122). İlkellerde yazılı hukuk, çağdaş toplumlarda görülen hukuk normları ve yasaları yoktur. Bu durum, ilkelerde hukuk olmadığını göstermemektedir. Normatif sistem denilen ahlak kuralları, estetik ölçüler, iyi davranışlar vb. olumlu tutumlar hukuk değerindedir. İlkellerde hukuk algısı, kolektif davranış ve düşünce yapısına sahiptir. Ferdiyetçi bir tutum, şahsi istek ve davranışlar ilkel toplumda kabul edilemez. Bu hukuk algısına *halk hukuku* denilmektedir (Dursun, 2016: 54-55). Halk hukuku, toplumun gelenek, görenek ve alışkanlıklarından beslenen, kalıp tutum ve davranışla şekillenerek günümüze taşınan, toplumdaki işlevsellikleriyle dinamizmini kaybetmeyen, süreklilik göstererek bir sonraki nesle aktarılan, toplumun temeli olan ailede baba otoritesinden başlayarak bir otorite tarafından onaylanan ve desteklenen sözlü hukuk kurallarıdır (Dursun, 2016: 56). Halk hukuku, bireyin topluma, toplumunda bireye karşı sorumluluklarını tanımlamaktadır. Bundan dolayı doğan her bir çocuğa, öncelikle toplumun sorumlulukları daha sonra ise çocuğun toplumuna karşı yükümlülükleri vardır. Toplum-çocuk ilişkisinin temelini ise *aile kurumu* oluşturur.

İlkel dünya için aile, *birleşme* ve *evlilik* olarak ayrılır. Birleşmeye dayalı ailede, babanın belirli bir statüsü yoktur, çünkü biyolojik babanın tespiti mümkün değildir. Birleşmeye dayalı yapısında baba, sadece dölleyici rol üstlenir. Doğan çocuğun sorumluluğu, annenin en büyük erkek kardeşine, dayıya verilir. Dayı, toplum çocuk ilişkisinde rol oynayan ilk akrabadır. Bundan dolayı en güçlü statüye sahiptir. Toplumdaki kadınların erkek kardeşleri, bütün bir toplumun babalık sorumluluğu almış olur. Klan içi evlenmek, toplumun temel dinamiklerini sarsacağı için uygun görülmez. Toplum içi bütün kadınlar aynı toplumdaki bütün erkekler için *yasaklı dişi* kabul edilir (Reed, 1982: 224). Egzogami kuralının uygulanmasının temelinde de bu görüş yer alır. Egzogami, iki fark toplumun kız alınıp vermesine, karşılıklı dünür olunmasına denir. Bu yapı Türk kültüründe oldukça güçlü bir hukuktur. Yenisey yazıtlarında *yatta tünürime* ifadesi, *yad eldeki dünürüme* anlamına gelir. Dede Korkut hikayelerinde Kazan Bey'in oğlu *yad* kızı helalime destur versin diye vasiyet eder. Deli Dumrul, *yad* kızı helalim var der. Egzogaminin izleri geçmişten bu güne türkülerde de görülür. *Yad ellerden sitem, el oğlu, yad eller aldı* vb. ifadeler, egzogami hukukunun gücünü gösterir (İnan, 1998: 341). *Yedi kat yabancı* ifadesi de, Türk kültüründe yedi göbek uzaktan evlenme geleneğine olan bağlılığı gösterir (Dursun, 2016: 106). Egzogami, aile olmayı zorunlu kılan ve aileyi korumaya yönelik bir hukuk uygulamasıdır. Kökenleri dölleyici baba döneminin başlangıcına kadar uzanır.

Dölleyici baba, belirli bir sistemin ve faydacılığın karşılığı olarak ortaya çıkar. Her erkek döl verici veya her kadın döl alıcı değildir. Belirli bir hukuk gözetilir. İki farklı konumda bulunan toplumun erkekleri karşılıklı dölleyici rol üstlenir. Genellikle kıyı ve iç toplum arasında bu ilişki görülür. Dölleyiciliğin ötesinde toplumlar arasında karşılıklı ürün takası da görülür. Kıyı toplumu deniz mahsullerine karşılık, iç toplumdan tarım ürünü alır. Bu karşılıklı ilişkiye *simetrik alışveriş* denir (Özcan, 1998: 96). Malinowski, simetrik alışverişi iktisadi, siyasi ve dini birlikteliğe dayanan *karşılıklılık ilkesi* altında ele alır. Malinowski'ye göre romantizmden uzak kardeşlik (yasaklı dişi) algısı, cinselliğin yıkıcılığının önüne geçer. Bu durum salt faydacılığı sağlar (1987: 46).

Faydacılık toplumun iç dinamiklerinde de sürdürülür. Doğan her çocuk belirli bir koruma ve yetiştirme sistemine tabi edilir. Bu sisteme genel olarak *eğitim kümesi* denilir. Doğan çocuk cinsiyetsiz kabul edilir ve erginlik dönemine kadar anne başta olmak üzere kadın eğitim kümesi içinde yetişir (Reed: 1982: 117).

Erkek çocuk, zamanı geldiğinde besleyen ve koruyan ilk varlığın dişiliğindeki yüceliği ifade eden anneden ve bu kümeden çıkmak zorundadır (Campbell, 2013: 130). Çünkü erginlik dönemiyle kişi bir kimlik kazanmaya hazır hale gelir. Dayı merkezli bir erkek grubuna geçmesi gerekir. Erkek çocuklarının erginlenmesi için temel şart, anneden –kutsal annenin koruyuculuğundan- kopuştur. Çocukların anneden ayrılmalarının nedenini, çocukluk dünyasından, anaerkil yapıdan, sorumsuzluk ve cinsiyetsizlik durumundan kopuş olarak nitelendirmektedir (Eliade, 2015: 35).

Eliade'nin ifade ettiği erginlenme ve anneden kopuş eyleminin pragmatik gerekçesini Reed, küme eğitim gruplarına giriş olarak değerlendirir. Küme eğitim grubu, çocukluktan erişkinliğe geçiş sonrası eğitim grubudur. Erkek çocuklar erginlenme sürecinden sonra dayı kontrolü altında erkeklerden oluşan bir gruba dâhil edilir ve burada ortak avlanma, savaş ve kişilik eğitimi alır.

1.1. Dayı hukuku

Dayı, akraba sistemi içinde tanımlayıcı bir hısımlıktır, ancak sahip olduğu toplumsal sorumluluklarından dolayı sınıflayıcı özelliğe de sahiptir. Dayı, yalnızca bir kişiyi ya da ilişkiyi değil, karşılıklı bir sosyal birlikteliği kapsar. Sözgelimi, dayı-yeğen ilişkisi, karşılıklı görev ve sorumlulukları gösterir. Sistem içinde kime dayı adı verilirse, onunla kişi arasında dayı-yeğen ilişkisine benzer bir ilişki vardır (Güvenç, 2002: 237). Dayı-yeğen ilişkisi dayı hukukuna dayanır. Kazak ve Kırgız Türklerinde bu ilişkinin bir takım somut uygulamaları vardır. Yeğen, dayısının malından üç kez çalabilir. Çaldığı mallar y*eğen hakkı* olarak görülür, ancak çalma belli bir takım hukuk kurallarına bağlıdır. Yeğen, dayısının atını, köpeğini ve savaş aletlerini çalmaz. Ayrıca yeğen, anasının kabilesine ait bir kişinin toyunda, babasının kabilesine ait bir toydan daha fazla mevki (orun) ve pay (ülüş) talep edebilir. Yeğenin çocuğu yeğen hakkı kullanmaz. İnan, dayı-yeğen hakkının egzogaminin ilk devirlerinin karanlığına kadar uzandığına şüphe olmadığını söyler (1998: 289).

Dayı adı verilen kişi, biyolojik anlamda annenin kardeşi olmasa bile ilişki boyutu değişmez. Kişinin arada kan bağı olmaksızın bir kişiye dayı veya yeğen şeklinde hitabı veya kan bağı olsa bile dayısı olmayan bir kişiye dayı-yeğen demesi de dayı hukukunun kapsayıcılığına girer. Çünkü dayı söyleminde evlilik, cinsel anlamda menfaat riski bulunmaz. Amca yeğeniyle evlenebilir. Ancak dayı, yeğeniyle kesinlikle evlenemez. İki kişi arasında hukuk ilişkisi kurulmuş olur. Bundan dolayı akraba sözcüğü dayının asıl önemi, tanımlayıcı niteliğinden çok sınıflayıcı görevlerinden gelir (Güvenç, 2002: 237). Dayının sahip olduğu hak ve sorumluluklar, toplumun dayıya olan bakışı, dayının akrabadan öte güvence haline gelmesini sağlar.

Dayı hukuku, ilkel toplumlarda dayının sahip olduğu sorumlulukları somut bir şekilde ortaya konar. Dayı, yeğenlerini toplumun çeşitli erginleyici ritüellerine hazırlamaktan da sorumludur. Malinowski, dayı için sadece toplumu ilgilendiren işlerde yeğenini geliştirmediğini, aynı zamanda toplumun kökenini açıklayan çeşitli masal, efsane gibi anlatıları da öğretmekle mükellef olduğunu ifade eder (1987: 41). Hoebel, *Man in the Primitive World* adlı eserinde, dayı yeğenini çeşitli sınavlardan geçirerek toplumuna uygun bir erkek olduğunu meşrulaştırır. Eğer çocuk bu sınavı başarıyla geçerse dayı yeğenine unvan, hediye vb. ödüller vermektedir. Burada önemli olan, dayının sınayıcılığına ve denetleyiciliğine olan güvendir (Aktaran Ayaz, 2015b: 157). Erkek çocuk, eğitim grubuna dâhil olduğu andan itibaren toplumundaki kadınlarla ilişkisini keser ve her kadın onun için yasaklı dişi haline gelir. Aynı zamanda yemek yeme alışkanlığı da değişir. Buna bağlı olarak da sofra düzeni edinir. Dayısı ve çevresindeki diğer akraba erkeklerle kan akrabalığını tanır (Reed, 1982: 230-233). Bu noktada birleşmeye dayalı aile yapısında cinsel kimliğe dayalı gruplaşma, eğitim için gerçekleştirilir.

Evliliğe dayalı aile yapısı, dölleyici babanın birleşme sonrası anneyle birlikte yaşamasıyla başlar. Bu durum toplumsal yapının değişmesine neden olmuştur. Anne merkezli yapı varlığını sürdürürken, çocuğun yanındaki koruyucu erkek değişmiştir. Babanın annenin yanında kalmasıyla dayının yerini baba almaya başlamıştır. Hiyerarşik düzen de değişmiştir, ana soylu erkek otoritesiyle, baba soylu erkek otoritesi çatışmaya başlamıştır. Bu durum erkek erkine dayalı baba soylu yapının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Berna Ayaz, konu hakkında daha önce dolaylı bir araştırma yapmıştır. Dayılığı kült olarak ele alır ve kültün ortaya çıkışını anaerkil düzenle, yeni ortaya çıkan ataerkil düzenin çatışmasından doğduğunu ifade eder (2015: 156). Ancak dayı hukuku, mitik anlatılardan uygulamalara, kalıp ifadelerden halk anlatılarına yansımış, insanların toplumu oluşturduğu dönemden günümüze ulaşmış değerli bir statüdür. Malinowski bu durumu Trobriand yerlilerini kaynak göstererek açıklar. Hiçbir mitik anlatıda ve inanç merkezli uygulamada babadan veya kocadan bahsedilmediğini, bazı uygulamalarda babanın sadece görsel olarak bulunduğunu ifade eder. Yerlilere göre hiyerarşik düzen azdan çoğa önem sırasına göre; dölleyici baba, anne, dayı, dayının dayısı olarak ilerler (1992: 182).

Ralph Piddington, çeşitli törenlerde ailenin en yaşlı üyesinin –ki en büyük dayı- mitik ölü atalardan söz ederken, ölü ataların soyunu kadının erkek kardeşine bağladığını ifade eder. Adanson Hoebel de dayının mirasının yeğenine kaldığını, dayının bütün toplumsal hak ve ayrıcalıklarının oğluna değil, yeğenine aktarıldığını söyler (Aktaran: Reed, 1982: 225).

Bu bilgiler ışında ilkel toplumda cinsiyetçi kimlik yapısına dayalı üstünlüğün olmadığı görülür. Pragmatik gerekçelerle dayı, çocukların resmi tek koruyucusudur. Birleşmeye dayalı aile kurumu otorite bakımından dayı merkezlidir. Evlenmeye dayalı aile yapısında her ne kadar baba ortaya çıksa da, dayı her zaman koruyucudur. Her iki aile türünde de çocukların sorumluluğunu üstlenen bir erkek vardır. Kadına, ana soyunun kutsallığına dayanan bir ayrıcalık atfedilmiştir, ancak cinsiyete dayalı üstünlük yoktur (Çakmak, 2015: 62).

2. Türk kültüründe dayı hukuku

Kelimeler, yaratıldığı kültür evreni hakkında bilgiler verir. Bir kelimenin sözlüğe girmesi, yaşayan anlamını sabitlemediği gibi değişimini de engelleyemez. Türkçe Sözlükte dayı: 1. Annenin erkek kardeşi, 2. (mecazen) bir kimsenin kayırıcısı olan, sözü geçen kimse, 3. Yaşlı erkeklere seslenme sözü, 4. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Tunus, Cezayir ve Trablusgarp'ta seçimle başa getirilen kişi, anlamlarına gelir (1988: 535).

Dayı kelimesi, etimolojik olarak incelendiğinde Türkçe olmadığı görülür. Dayı kelimesi, Çin'ce *tay*- kelimesinden türetilmiştir. Çince'de tay- büyük anlamına gelmektedir. Göktürk yazıtları Bilge Kağan, Güney 11'de; *Lisün Tay sengün* (Li Ts'üan büyük general) şeklinde geçmektedir. Moyon Çor yaztında *Tay Bilge Totok* ve Altın Köl II'de *Altun Tay Sangun* ifadeleri de örnek olarak alınabilir (Sertkaya, 2018: 95-96).

Eski Türkçede annenin erkek kardeşi için *büyük ağabey* anlamına gelen *tay-aga* kelimesi kullanılmıştır. Eğer annenin erkek kardeşi iki tane ise, büyük için *tay-aga,* küçüğün akrabalık adı *tay-aga-y*'dır. *tayagay- tayakay* kelimesi vurgusuz orta hecenin düşmesiyle *tagay-takay* şeklini almıştır. *tagat* "dayı" kelimesi eski Uygur Türkçesi'nde Hsüang Tsang tercümesinde unvan olarak, Divanü Lügatit Türk'te, Codex Cumanicus'ta, Şecere-i Terakkime'de ise akrabalık bağı olarak *dayı* anlamında geçmektedir (Sertkaya, 2018: 113).

Dayı kelimesinin Türkçe Sözlükte yer alan dördüncü anlamı, kelimenin geçirdiği kültürel aşamaları gösterir. Birinci anlamı olan annenin kardeşi, kelimin en eski ve yalın haliyken, ikinci, üçüncü ve dördüncü anlamları, dayının kültür tarihi içindeki önemi üzerine inşa edilmiştir. Dayı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde, askeri teşkilatlanmada da önemli bir unvan olarak kullanılmıştır. Daha çok denizcilikle uğraşan Kuzey Afrika eyaletleri halkından Akdeniz'de korsanlık yaparak meşhur olmuş denizcilere *dayı* unvanı verilmiştir. Bu eyaletlere Garp Ocakları denilmiştir. Eyaletlerdeki yönetim diğerlerinden farklıdır. Beylerbeyi tayin edilmesine rağmen, idari işler *divan* adı verilen eyalet meclisine bırakılmıştır. Meclise başkanlık eden kişiye de *dayı* adı verilmiştir. Eyaletlerin güvenliğini sağlamak üzere görevlendirilen yeniçeri ağası ve bütün subaylarla denizcilerin reisleri de divan üyesidir. Dayılık bir yönetim statüsü olduğu için, Yeniçeriler arasında iktidar mücadelelerine ve huzursuzluğa neden olmuştur (Maksudoğlu, 1994: 59-60).

Dayı zamanla sıfat halinden isme doğru değişim süreci geçirir. Dayıya yönelik anlam, zamana ve toplumsal yapıya bağlı olarak anlam tabakalaşması yaşamıştır. Halbwachs, bu tabakalaşmayı ardışık iki döneme tekabül eden hatıralar olarak değerlendirir. Düşünce tabakasının (akışının) durum/olay odaklı psikolojik veya tecrübeye dayalı duygu olduğunu ifade

eder. Bundan dolayı tek ve evrensel bir zaman mümkün olmadığı için düşünce ve ifadeler de zaman içinde tabakalaşarak değişir (2018: 153-155). Bu tabakalaşma, kültür tarihini katmanlar halinde yansıtan kalıp ifadelerde görülür.

Kalıp ifadeler, geniş grup kimliğinin (toplumun) garanti bilgilerin bütünü olarak değerlendirilir (Assmann, 2015: 98-99). Kalıp ifadeler, ilkel toplumlarda bireyin okulu ve yeryüzünde yaşama kılavuzu olarak nitelendirilir (Çobanoğlu, 2004: 2). İnsanlığın ilk tecrübelerinden günümüze uzanan süreçte, bir akıl yürütme ve aklını kullanma pratiği olan kalıp ifadeler, sadece işlevsel bir yana sahip değil, sosyolojik ve psikolojik yanları vardır. Toplumun davranış biçimini, dünya görüşünü, töresini, inancını, hayat tecrübesini de ortaya koyar (Dursun, 2015:152).

İfade etmeye veya söylemeye değer bir olgunun yaşatılması, ifadenin arkasındaki psikolojik veya sosyolojik kabullerden kaynaklanır. Buna bağlı olarak, dayıya farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklense de, toplumun düşünce ve deneyimlerini yansıttığı için yaşatılmaya değer bulunmuştur. İlkel toplumdan modern topluma dayı kelimesi zamanla anlamında daralma yaşamıştır. Bu süreç, kalıp ifadelerde kullanılan dayının karşıladığı anlamlardaki farklılıkla görülür. Anlam tabakalaşmasını görünür hale getirmek için çalışmada dayıyla ilgili bir sınıflandırma denemesi yapılmıştır.

Kalıp ifadelerde geçen dayı kelimesi, üç temel döneme ayırarak incelenebilir. Bu dönemler; *Birinci Bilinçli Söylem Dönemi*, İkinci *Bilinçli Söylem Dönemi* ve *Bilinçdışı Söylem Dönemi* olarak adlandırılabilir. Dönemlerin ayrımı, toplumların aile kurumu olgusundaki değişmelere göre yapılmıştır. Bilinçli söylem denilmesinin nedeni, doğrudan dayının kastedildiği, anlam olarak annenin kardeşi dayının anlaşıldığı ifadelerden dolayı denilmiştir. Bu dönemin birinci ve ikinci olarak ikiye ayrılmasının sebebi, birleşemeye dayalı evliliğin, yerleşik babayla oluşan aile kurumuna dönüşmesidir. Bilinçdışı söylem denilmesinin gerekçesi ise evliliğe dayalı aile kurumunun yerleşmesine bağlı olarak, dayının öneminin oldukça azalması, değerinin unutulmaya başlanması ve yerini babanın almasıdır. Bu dönemde dayı, iç kültürel değerini yitirmiş, bilinçli söylem dönemlerinin bakiyesi olarak bilinçdışında toplumsal kabul olarak kalmıştır.

Üç temel dönem içinde Türk kültüründe yer alan dayı hukukuna ilişkin kalıp ifadeler, halk anlatıları ve uygulamaları, dayının dönemsel anlam karşılığına göre sınıflandırılmıştır.

2.1. Birinci bilinçli söylem dönemi

Birinci Bilinçli Söylem Dönemi, düşünce ve deneyim mekanizmalarının paralel olduğu, salt iletişim, iktisadi ve siyasi birliğin zorunlu yaşandığı, temel amacın varoluş ve sürdürülebilir yaşamın olduğu dönemi kapsar. Bu dönem, deneyimlerin bir düşünce sistematiği oluşturduğu süreçtir. Buna bağlı olarak dayı ve dayılık kurumu, birinci koruyucu ve denetleyici mekanizmadır. Bu dönem, mutlak sonlu bir dönem değildir. Toplumun değişimine veya değişme gereksinimine bağlı olarak sonlanabilir. Malinowski'nin yakın tarihte üzerlerinde çalıştıkları ilkel kabilelerde dayılık kurumunun hala *Birinci Bilinçli Söylem Dönemi*'nde olmasının nedeni de budur.

Bu dönem, temel ana soylu yapı olarak kabul edilebilir, çünkü toplumda kadın ve erkek eğitim grupları varlığını sürdürür. Doğan çocuk ergenliğinden itibaren grup değiştir ve aile yapısı birleşmeye dayalıdır. Bundan dolayı bu dönemde dayı, en yalın ve en kuvvetli sürecini yaşar. Dayıya ait söylemler birinci dereceden anlamıyla doğrudan çocuğun annesinin erkek kardeşini, dayısını ifade eder. İkinci derecen anlam bu dönem için geçerli değildir.

Dayı kelimesinin doğrudan bu dönemi yansıttığı kalıp ifade oldukça azdır. *Katıra baban kim? demişler, dayım attır demiş* (Aksoy, 2017: 349) ifadesi, kusurlu yanını gizlemeye çalışan, sadece övünebileceği yanını göstermek isteyen bir kişi için kullanılır. Ayrıca kalıp ifadede yer alan *katır* kelimesi dayı hukukuyla ilişkilidir. Çünkü katır, erkek eşekle dişi atın birleşmesinden meydana gelen ve üreyemeyen bir canlıdır. Katıra babasının kim olduğu sorulduğunda dayısını söylemesi, zürriyetini dayısıyla açıklaması ve babasını yok sayması, Birinci Bilinçli Söylem dönemini kapsayan dayı hukukundan dolayıdır. Ayrıca, *dayım attır* ifadesinde yer alan *at* kelimesinin özellikle kullanılması, ana soyunun yüceltilmesinden ileri gelir.

Dayının övünç kaynağı olarak kullanılması, köken bilincinin dayıya atfedilmesi ve dayının babadan üstün tutulup öncelenmesi önemlidir. Dayı ve baba arasındaki gerilim ve yaşanan sancılı süreç açıkça görülür. Kültürel bir değişme belirli bir süreç içerir. Mümtaz Turhan bu durumu üç aşamalı (taşıyıcı-toplum-kültür) kabul süreci olarak değerlendirir. Kabul ise ancak fertlerin değişikliği denemesiyle sağlanır (2016: 42). Gerek dayı, gerek baba statüsü bu dönemin sonlarında sınanmaya başlamıştır.

2.2. İkinci bilinçli söylem dönemi

İkinci Bilinçli Söylem Dönemi, düşünce ve deneyim mekanizmasının ihtiyaçlara paralel olarak değişmeye başladığı, zorunlu iktisadi ve siyasi birliğin zamanla varoluş çabasından, gereksinim ve tüketime dönüştüğü dönemi kapsar. Bu dönemde toplum, kendi varoluşu için gerekli temel dinamikleri sağlar, bu dinamikler üzerine özel yetiler kazanmaya başlar. Dayının, yerini babanın almaya başlaması da bu özel yetilerin sonucudur. Birleşmeye dayalı aile yapısı, evlenmeye dayalı aile yapısına dönüşür ve dayıya ait söylemlerin birinci dereceden önemi azalmaya başlar.

Bu dönemde dayı ve baba birlikte varlığını sürdürür. Baba, ailenin koruyucusu konumundayken, dayı toplumun koruyucusu olma özelliğini korur. Baba ve dayının değer varlıkları birbirine eşit değildir. Dayı daha baskın bir yapıya sahiptir. Baba, aile kurumun bir ferdi olarak görülür. Dayıya ait söylemler, birinci dereceden ve ikinci derecen anlamlar taşır. Gerçek anlamda (annenin kardeşi) dayı kastedildiği gibi, dayılık (kan bağı olmayan) atfedilen kişiler de (otorite) söylemin anlamına dâhil edilir.

Bu döneme ait kalıp ifadeler ve örnekler, birinci döneme göre daha fazladır. Örneklerde dayı-baba gerilimi açıkça görülür. Ayrıca söylemler keskin bir şekilde yargı bildirir.

İş dayıya düştü/düşer ifadesi, (https://sozluk.gov.tr/?kelime= i%C5 %9F% 20d ay %C 4%B1ya %20 d% C3%BC%C5%9Ft%C3%BC) dayının değişen statüsünü gösterdiği gibi dayı hukukunun ne denli güçlü olduğunu da yansıtır. İşin dayıya düşmesi, bir işin başarılamaması üzerine dayının bu işi kesin bir şekilde yapacağına kanaat getirilerek söylenir. Dayı,

ikinci plana itilir. Dayıdan önce bir otoritenin varlığı anlaşılır ve bu kişi babadır. Ancak, baba otoritesinin henüz oluştuğu toplumda, baba yetkin değildir. Bundan dolayı otoritesine, erkine sığınılan kişi her zaman dayı olur. İşin dayıya düşmesi, dayı hukukunun gücünü gösterir.

Kız halaya, oğlan dayıya çeker (Aksoy, 2017: 398) ifadesi, toplumdaki eğitim kümelerinin varlığını gösteren, pragmatik gerekçelerin korunduğu döneme ait söylemdir. Kızın kadın grubuna, oğlanın erkek grubuna dâhil edilmesi, ilkel toplumlarda ortaklığın ilk evresidir. Ortak kimlik yaratımının bir gerekçesidir (Assmann, 2015: 148-149). Kızın halaya çekmesi baba soyunun, oğlanın dayıya çekmesi ise ana soyunun yüceltilmesidir. Ç*ekme* ibaresi, aile karakteri, huy güzelliği vb. olumlu beklentiler için kullanılmıştır. Her iki soyun da eşit tutulması, var olan gerilimi azaltmaya yöneliktir.

Bölge ağızlarında kullanılan, genel kullanıma yayılmayan kalıp ifadeler de vardır. Özellikle kırsal yaşamda kullanılan kalıp ifadelerde geçen dayı kelimesi ve onun karşıladığı dayı hukuku, toplumun kültürel belleğinden gelen derin bilgiyi gösterir. Örneğin; *Dayılar yeğenleri yükseltir, amcalar batırır* (Aksoy vd., 2009: 86) ifadesi İkinci Bilinçli Söylem döneminin soy gerilimi ruhunu anlatır. Dayıların yeğenlerini yücelttiğini, amcaların ise batırdığını söylemek, alt metin okumalarında aslında amcaların dayılardan daha etkin rol oynamaya başladığını işaret eder. Toplumsal kabul, dayının statüsünde ve değerinde azalmayı kabul etmekte güçlük yaşar. *Eğri ağaca yayım, her gördüğüne dayım deme!* (Aksoy vd., 2009: 103) ifadesi, düşünce pratiği açısından dayıya olan güveni yansıtır, ancak aynı zamanda dayı, kan bağı olmadan dayılık atfedilenlere karşı oluşan bir güvensizliği de verir. Bu ifade, toplumda bazı kişilerin kültürel yapıyı istismar ettiğini gösterir. Çünkü dayı hukuku zayıflamış ve yaptırım gücü azalmıştır. *Güvenme dayına, azık (ekmek) al yanına* (Aksoy vd., 2009: 130) söylemi de, değişen toplumsal düzenin uyarısıdır. Kolektif yapıdan bireyselleşmeye geçen toplumların değer yargılarının değiştiğini ifade eder. Dayıya karşı güvensizliğin oluşması da, öncesinde veya hâlâ dayıya olan güvenin işaretidir. *Dayım adam olmadıktan sonra, ha şehirli olmuş ha köylü* (Aksoy vd., 2009: 86) ifadesi de, dayının misyon olarak toplumun ona yüklediği görevi yerine getirmesi yönündeki gerekliliği bildirir. Dayının *adam* olmasında aranan nitelik, onun otorite ve koruyucu olma özelliği üzerine inşa edilmiş dayı hukukuna uygun davranma zorunluluğudur.

2.3. Bilinçdışı söylem dönemi

Bilinçdışı Söylem Dönemi ise, İkinci Bilinçli Söylem Dönemi ve günümüzü kapsayan süreçtir. Bu dönemde dayı, birinci ve ikinci dereceden anlamından uzaktır. Dayı, üçüncü bir anlam olan, bilinçdışı anlam kazanır. Bu dönem kalıp ifadelerde kullanılan dayı, sadece ses uyumu ve bilinçdışı kabule dayanır. İfadeyi kullanan da, ifadenin muhatabı da dayının birinci ve ikinci anlamını algılayamaz. Çünkü dayının anlam karşılığı dayı hukukuna bağlı koruyucu bir statü değil, herhangi bir tanıdık halini almıştır. Ancak bu herhangi bir tanıdık da tıpkı dayı gibi siyasi anlamda güçlü, güvenilen veya olumlu iletişim kurulmak istenilen bir kişidir.

Halk arasında kullanılan *Ankara'da dayın mı var?* ifadesi, kişinin işini statü anlamında yüksek bir tanıdığı aracılığıyla yaptırmasını durumunda kullanılır. İlkel aklın, dayıyı yükle-

diği anlam ve pratiklik görülebilir. Dayı, yeğene hak olarak diğer kişilerden daha fazla ayrıcalık tanır. Yeğenini kayırır ve bu durumu dayı oluşuyla meşrulaştırır. Ancak bu söylemdeki dayı kelimesi, birinci dereceden anlamıyla dayıyı işaret etmez. Dayının yerini almış olan ve güvenilen herhangi bir kişiyi sembolize eder. İfadeyi kullanan kişiyle bunu duyan kişi, asla annesinin erkek kardeşinin kastedildiğini düşünmez. Kolektif bellek, dayıyı bilinçdışı kabul eder ve yadsımaz. Dayı kelimesiyle, amca, hala, teyze vb. akraba kelimeleri yer değiştirilse, ifade ve kültür arasında mantık örüntüsü kurulamayacağı için insanlara tuhaf gelecektir.

Köprüyü geçinceye kadar ayıya dayı demek (Aksoy, 2017: 372/1884) ifadesi, faydacı ve çıkarcı bir akıl yürütme gerekliliğidir. Metafor anlamıyla köprü bir zorluğu teşkil eder. Ayı ise tanınmayan bir kişinin gücüne boyun eğmek anlamına gelir. *Ayı* kelimesinin Türk kültürü içinde de otorite anlamı vardır. Şamanizm'de şamanın hayvan anası ayı, aynı zamanda onun koruyucu ruhudur. Şamanın geçmişi ve geleceği görme gücünü, aydınlanmasını ve kehanette bulunmasını sağlayan bağımsız ruhtur (Bayat, 2016: 102). Bundan dolayı ayıya saygı duyulmaktadır. *Ayı İdi Koca İdi* masalı, ayı tarafından kaçırılan bir kızın, bir süre sonra köylüler tarafından ayı öldürülerek kurtarılmasını anlatır. Masalın sonunda kız öldürülen ayıya *kocam* diye ağıt yakar (Önal, 2011: 414). Kadının tutumu, kaba da olsa, ayı da olsa kocası olduğu yönündedir. Masalda *ayının* seçilmesinin nedeni, kültürel bellekteki otorite algısıdır. Halk arasında kullanılan *Ayıya dayı demek* ifadesi de, yabancı veya kaba bir otoriteyle dayı hukukuyla yaklaşmak, samimi bir iletişim kurma çabasıdır. Aynı şekilde, yabancı bir kişiye *dayı*! şeklinde seslenmek, bütün yabancı insanları çocuğa *dayı/dayızade* olarak tanıştırmak, otoritesine boyun eğmek ve güven telkin etmek için söylenen, Bilinçdışı Döneme ait bir söylemdir. Bu ifadenin bilinçdışı algısı, imtiyazlı dayı statüsüdür (Adler, 2000: 122; Ayaz, 2013a: 29; Ayaz, 2015b: 162). İmtiyazlı statü, argo anlam kazanarak *dayılanmak, dayılık etmek* söylemlerinde de görülür. Söylem, gücüne güvenip diklenmek, dayı gibi davranmak anlamına gelir (Aktunç, 2019: 90). Eylemin harekete geçirici kuvvetini meşrulaştıran, kültürel bellekte onaylanmış dayılık statüsüdür. Dayıyla ilgili çeşitli adlandırmalarda da bu durum görülmektedir.

Uşak Ulubey'in Kışla köyünde, özellikle tarım işçileri ile işveren arasında bağlantıyı, işgücünü ve güvenliği sağlayan kişiye *Dayıbaşı* denilmektedir. Bu kişi, her şeyden önce güvenilir bir kişi olmalıdır. Çünkü işçiler paralarını almak konusunda tereddüt yaşamamalı, işveren de işinin yapılacağına emin olmalıdır. Bu noktada her iki tarafın da güvendiği ve kefil olduğu kişi olarak dayıbaşı ortaya çıkar. Dayıbaşı, emek-sermaye arasındaki ilişkinin güvencesidir (KK-1). Dayıbaşı kelimesinde kullanılan dayı ifadesi de bilinçdışı dayı hukukundan ileri gelir.

Her ne kadar kültürel yapı dayı aleyhinde dönüşse bile, Türk kültüründe dayıya olan güven, bilinçdışı kolektif bellek içinde devam etmektedir. Bu durum halk anlatılarına da yansımıştır. Dede Korkut Kitabı'nda İç Oğuzla Dış Oğuz'un mücadelesi boyunda dayı statüsünün önemi vurgulanır. Aruz Koca hem beylerbeyi hem de Salur Kazan'ın dayısıdır. Oğuz toplumun bütünlüğünü korumak ve bölünmeleri engellemek adına Salur Kazan dayısını öldürtür. Kamal Abdulla bu olayın, ana soylu yapıyla ilişkili olduğunu ifade eder ve dayının eskiyi sembolize eden güçlü bir statü olduğunu, Salur Kazan'ın dayısını öldürtmesinin eski düzene

(ana soylu) karşı bir tavır anlamına geldiğini ifade eder (1997: 37). Anlatıda eski yapıyla yeni yapının çatışması, ana soylu yapıdan baba soylu yapıya geçişte yaşanan gerilim görülür. Toplumsal düzen içinde dayının yerini babasının almaya başlamasıyla değişen kabullerin bedelini Beyrek canıyla öder (Ayaz, 2015b: 161). Köroğlu Destanı'nın Özbek rivayetinde ise Köroğlu Bolduruk Kasap'ın evine kılık değiştirip girer ve kendisini Ivaz'ın dayısı olarak tanıtır (Boratav, 1984: 29). Bu sayede güven verir ve eve girebilir.

Türk halk kültürü uygulamalarında da dayı ayrıcalıklı yapısını korur. Örneğin, söz bohçası hazırlanırken gelinin veya damadın aile fertlerinin yanı sıra dayıya da ayrıca bir gömlek vb. hediye konulması gerekmektedir (Ayaz, 2013a: 107). Karakeçeli/Kırıkkale'de damadın dayısı veya amcası *gelin alıcı geliyor* diye haber vermek için gelin alayından önce kız evine gelir (Koca, 2019: 87). Alaçam Çerkez kültüründe, kız isteme töreninde aile büyüğü olarak dayı veya amca kabul edilir. Dayı veya amca, söz sahibi kimseler olarak görülür (Sevinç, 2019: 68). Nevşehir Derinkuyu'da kız görmeye ilk önce anne, baba, damat, büyükanne ve büyükbaba gider. Eğer kız istenilecekse daha sonra dayı amca gibi büyükler de gider (Çifcibaş, 2018: 75). Bu örneklerin dışında Türk kültüründe pek çok dayı hukukuna istinaden dayıya tanınan ayrıcalık ve statüsüne gösterilen hürmet vardır. Hepsinin temelinde Birinci Bilinçli Dönemin başlangıcından bu güne uzanan dayı hukuku vardır.

Sonuç

İnsanlığın ilk tarihinden bu güne dayının sahip olduğu statü ve statüsü üzerine inşa edilen hukuk incelenmiştir. Toplumun yaşadığı aile yapısına dayalı kültürel değişmelerin dayı hukuku üzerindeki etkiler, *Birinci Bilinçli Söylem Dönemi*, İkinci Bilinçli Söylem Dönemi ve *Bilinçdışı Söylem Dönemi* çerçevesinde değerlendirilmiştir. Birinci dönemde dayının tek başına otorite olduğu ve dayıya ilişkin ifadelerin doğrudan kan bağı olan dayıyı karşıladığı görülmüştür. İkinci dönemde ortaya çıkan baba faktörüyle dayının değerinde azalma olmuştur, ancak bu dönem dayı-baba geriliminin yaşandığı bir süreçtir. Dayı, var olan hukukunu korumaya çalışırken, baba ise kendisine toplumu içinde yeni bir rol kazandırmaya çalışmıştır. Bu dönemde dayı-baba geriliminin kalıp ifadelere yansımaları tespit edilmiştir. Üçüncü dönemde ise evliliğin tek geçerli aile yapısı olarak kabul edilmesinden dolayı dayının değerinin oldukça azaldığı görülmüştür. Ancak toplumsallaşmanın yaşandığı ilk andan bu güne dayının kolektif bellek içindeki yerini koruduğu, kalıp ifadelerde dayı kelimesinin bilinçdışı kullanılmasından anlaşılmıştır.

Üç dönem içinde kültürel unsurlara yansıyan dayı, Türk kültüründeki değişim ve dönüşümleriyle incelenmiştir. Toplumun düşünce ve yaşayış şeklini ortaya koyan, aynı zamanda birer hukuk kuralı olarak kabul edilen kalıp ifadeler, anlatılar ve uygulamalar göstermektedir ki bu gün kullanılan dayı kelimesinin ardında kültür tarihi ve halk hukuku vardır. Türk kültüründe dayı, bilinçdışında halâ etkili ve toplumca onaylı bir statü sahibidir.

Kaynaklar

Abdulla, K. (1997). *Gizli Dede Korkut*. A. Duymaz (Çev.). İstanbul: Ötüken.

Adler, A. (2000). *Bireysel psikoloji, sosyal roller ve kişilik*. T. Yörükân (Çev.), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.

Aksoy, Ö. A. (2017). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 1-2*. İstanbul: İnkılap.

Aksoy, vd. (2009). *Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler I-II*. (4.bs.), Ankara: TDK.

Aktunç, H. (2019). *Büyük argo sözlüğü (Tanıklarıyla)*. (12.bs.), İstanbul: Yapı Kredi.

Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek*. A. Tekin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı.

Ayaz, B. (2013a). *Balıkesir yöresinde kan bağı ve evlilik dışı akrabalık ilişkileri üzerine bir değerlendirme.* Yayımlanmamış Doktora Tezi), Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,

Ayaz, B. (2015b). Dede Korkut kitabı bağlamında anaerkil yapıdan ataerkil yapıya geçiş sürecinde avankulat (dayı kültü) kavramı üzerine bir değerlendirme. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi* Bahar 2015 – 1, ss. 155-162.

Bacofen, J. J. (1997). *Söylence din ve anaerki*. N. Şarman (Çev.), İstanbul: Payel.

Bayat, F. (2016). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken.

Bıçak, a. (2014). *Evren tasavvuru kendini bilmek ya da evreni kurmak*. İstanbul: Dergah.

Boratav, P. N. (1984). *Köroğlu destanı.* İstanbul: Adam.

Çakmak, D. (2015). Jinekokrasinin olmadığı anaerkil toplum: Mosuo toplumu. İ.Ü. Siyasal *Bilgiler Fakültesi Dergisi* No: 52. (Mart 2015). ss.61-83.

Çifcibaş, S. (2018). *Nevşehir İli Derinkuyu ilçesi halk kültüründe geçiş dönemleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Çobanoğlu, Ö. (2004). *Türk dünyası ortak atasözleri sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Dursun, A. (2015). Türkiye Türkçesi atasözlerinde sözlü hukuk. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Haziran, Cilt: 8 Sayı:38, ss.151-160.

Dursun, A. (2016). *Türk halk hukuku*. Ankara: Ötüken.

Eliade, M. (2015). *Doğuş ve yeniden doğuş*. F. Aydın (Çev.), İstanbul: Kabalcı.

Geçtan, E. (1998). *Psikanaliz ve sonrası*. (8.bs.), İstanbul: Remzi.

Güvenç, B. (2002). *İnsan ve kültür.* (9.bs), İstanbul: Remzi.

Halbwachs, M. (2018). *Kolektif bellek*, Z. Karagöz (Çev.), İstanbul: Pinhan.

İnan, A. (1998). Kazak-Kırgızlar'da yeğenlik hakkı ve konuk aşı meseleleri, *Makaleler ve İncelemeler I.* (3.bs.), Ankara: Türk Tarih Kurumu, s.281-291.

İnan, A (1998). Türk düğünlerinde exogamie izleri, *Makaleler ve İncelemeler I.* (3.bs), Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 341-349,

Jung, G. C. (2017). *İnsan ve sembolleri*. (2. bs), H. M. İlgün (Çev.), İstanbul: Kabalcı.

Koca, E. (2019). *Türk halk kültüründe damat Muğla'nın Yatağan ilçesi örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Maksudoğlu, M. (1994). İslam ansiklopedisi. Cilt: 9, Türkiye Diyanet Vakfı, s.59-60.

Malinowski, B. (1987). *İlkel toplum*. H. Portakal (Çev), İstanbul: Öteki.

Malinowski, B. (1992). *Vahşilerin cinsel yaşamı*. S. Özkal (Çev.), İstanbul: Payel.

Önal, M. N. (2011). *Muğla masalları*. Muğla: Muğla Üniversitesi.

Özcan, M. T. (1998). *İlkel toplumlarda toplumsal kontrol*. İstanbul: Özne.

Reed, E. (1982). *Kadının evrimi I*. Ş. Yeğin (Çev.), İstanbul: Payel.

Sertkaya, O. F. (2018). *Kelime dağarcığımızdan etimoloji araştırmaları*. Ankara: Akçağ.

Sevinç, M. (2019). *Alaçam Çerkez halk kültürü*. Giresun: (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Giresun: Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

Şenel, A. (1997). *İlkel toplumdan uygar topluma*. (5.bs.), Ankara: Bilim ve Sanat.

Türkçe Sözlük, (1998). (8.bs.), Ankara: TDK.

Kaynak kişiler

KK-1 Ömer Ersan, DT: 01.09.1958, Eğt: Orta Okul, Uşak/Ulubey/Kışla Köyü

Elektronik kaynaklar

Güncel Türkçe sözlük, (e.t. 20.04.2020 https://sozluk.gov.tr/?kelime=i %C5%9F% 20day %C4%B1ya%20d%C3%BC%C5%9Ft%C3%BC).

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):135-150
DOI: 10.22559/folklor.1283

Research Article / Araştırma Makalesi

Türkiye'deki Edebi Mekânların "Modern Müzecilik" Bağlamında Değerlendirilmesi

The Evaluation of Literary Places in Turkey in the Context of "Modern Museology"

Samet Çevik*

Öz

Edebiyat turizminin yapı taşı olan edebi mekânlar, aynı zamanda bir kültürel miras unsuru olarak ön plana çıkmaktadır. Bu mekânlar, ya yazarın hayatının bir kısmını geçirdiği mekân olması ya da yazarın şahsi eşyalarını barındırması nedeniyle ülkelerin önemli edebi ve kültürel miras değerlerini oluşturmaktadır. Edebi mekânların bu değerleri koruma ve gelecek nesillere bırakma işlevi doğrultusunda yönetilmesi gerektiği gibi günümüzün gelişen çağdaş teknolojilerine ayak uydurup toplumun değişen beklentilerine uyum sağlayan bir yönetim anlayışına sahip olmaları da beklenmektedir. Bu çalışmanın amacı, edebi mekânların uygulamalarının "modern müzecilik" bağlamında değerlendirilmesidir. Araştırmanın evrenini Türkiye'de müze statüsünde hizmet veren edebi mekânlar oluşturmaktadır. Çalışmaya 7 edebi mekân (Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi; Namık Kemal Evi; Sait Faik Abasıyanık Müzesi; Orhan Kemal Müzesi, Aşiyan Müzesi; Yahya Kemal Müzesi; Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi) dâhil edilmiştir. 2017-2018 yılları arasında bu edebi mekânlardan görüşme ve gözlem yöntemleriyle modern müzecilik uygulamalarına dair veriler toplanmıştır. Modern müzeciliğin gerekli unsurları olan "sunum

Geliş tarihi (Received): 10.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 18.12.2020

* Dr. Öğr. Üyesi. Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi Turizm ve Otel İşletmeciliği. scevik@bandirma.edu.tr. ORCID 0000-0003-0859-6673 / **CC BY**

ve anlatım teknikleri", "eğitim", "koruma ve restorasyon", "araştırma, iletişim ve etkinlikler" ve "pazarlama, tanıtım ve sosyal medya" açısından edebi mekanların uygulamaları değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler; edebi mekânları günümüz koşullarına uygun hale getirme, toplumla yakınlaştırma ve mekânlara dair farkındalığı artırma yönünde çabaların bulunduğunu ancak bu yolda çeşitli engellerin de olduğunu göstermektedir.

Anahtar sözcükler: *edebiyat turizmi, edebi mekânlar, yazar evleri, modern müzecilik, modern müzeciliğin gereklilikleri*

Abstract

Literary places, which are the significant constituent of literary tourism, also come into prominence as an element of cultural heritage. These places constitute important literary and cultural heritage values of the countries either because they are the place where the author spends part of her/his life or because it contains the author's personal effects. While literary places, should be managed in line with the function of preserving these cultural heritage values and sustaining them to the future generations, it is also expected to be managed with an understanding that adapts to the changing expectations of the society by keeping up-to-date with the developing contemporary technologies. The aim of this study is to evaluate the practices of literary places in the context of "modern museology". The population of the research consisted of literary places serving as a museum in Turkey. Seven literary places (NecatiCumalı Memorial and Culture House, Namık Kemal House, Sait Faik Abasıyanık Museum, Orhan Kemal Museum, Aşiyan Museum, Yahya Kemal Museum, Rıfat Ilgaz Culture and Art House) were included in the study. Between 2017 and 2018, data on modern museum practices were gathered through interviews and observations from these literary places. The practices of literary places are evaluated in terms of "presentation and expression techniques", "education", "conservation and restoration", "research, communication and events", "marketing, promotion and social media", which are essential elements of modern museology. The data obtained shows that there are efforts made to bring literary places up-to-date, to integrate with society, and to raise awareness about museums, but there are various obstacles in this way.

Keywords: *literary tourism, literary places, author-related houses, modern museology, necessities of modern museology*

Extended summary

Modern museology is a holistic approach that includes the selection, maintenance, exhibiton methods, promotion, education oriented programs, researches to integrate the museum with the society, and public relation studies. In this study, modern museology is dealt with in terms of literary places, which are also cultural heritage elements. As a type of literary

tourism, these places linked to the author can create attractive elements for visitors who have an inner interest in the life stories of the authors. Visits to these places enable to witness the memories of the authors admired, get in touch with their personal belongings, and the environment of the place increases the experiential quality of such contacts.

The first literary museum in Turkey is Aşiyan Museum, where Tevfik Fikret lived between the years 1906-1915. The museum was opened to service in 1945 under the name "Edebiyat-ı Cedide Museum". In the following years; in İstanbul Sait Faik Abasıyanık Museum, Yahya Kemal Museum, Hüseyin Rahmi Gürpınar Museum, Kemal Tahir Museum House, Orhan Kemal Museum, Haldun Taner Museum House; in Ankara Mehmet Akif Ersoy House; in İzmir Necati Cumalı Memorial and Culture House; in Diyarbakır Cahit Sıtkı Tarancı Museum and Ziya Gökalp Museum; in Hatay Cemil Meriç Museum; in Tekirdağ Namık Kemal House and in Kastamonu Rıfat Ilgaz Culture and Art House started to service. 7 out of these literary places (Necati Cumalı Memorial and Culture House, Namık Kemal House, Sait Faik Abasıyanık Museum, Orhan Kemal Museum, Aşiyan Museum, Yahya Kemal Museum, Rıfat Ilgaz Culture and Art House) were included in the study. Between 2017 and 2018, data on modern museum practices were gathered with interview and observation methods from these literary places. The practices of literary places are evaluated in terms of "presentation and expression techniques", "education", "conservation and restoration", "research, communication and events", "marketing, promotion and social media", which are essential elements of modern museology.

In terms of presentation and expression techniques, literary places have generally adopted techniques that are more traditional and do not contain much technology. Personal guidance services, panels or explanations written under objects are the most used methods. In the field of education, which is one of the most important issues of modern museology, all literary places have an important occupation. Student groups constitute the largest target audience of literary places. In the field of conservation and restoration; it is understood that almost all literary places have undergone a comprehensive restoration and during the restoration process, the places remained as faithful to their original form as possible. In terms of research, communication and events, it is seen that literary places do not have much communication with other museums and do not lead their staff in this direction. However, literary places make efforts in terms of integrating with the society and to raise awareness of both the literary place and the author in society through various events. Although marketing and promotional activities in modern museology are very significant and should be undertaken by a seperate unit, it is revealed that there is no a seperate unit for these activities in literary places and the internet or social media is not actively used in most literary places.

The managers make efforts to adopt museums to today's conditions, to bring them closer to the society and to increase awareness about museums, but they encounter various obstacles in this way. The most important of these obstacles is the budget problem. Literary places do not have a high budget, as they are generally affiliated to units such as municipalities or associations and serve as non-profit organizations. Therefore, costly efforts such as the use of new technologies within the museum, effective promotion and advertising activities are forcing literary places.

Managers of places; since they are not the sole decision-maker for any event, promotion or cooperation, they may be obliged to obtain permission from the units they are affiliated with or to implement their decisions. This situation is one of the factors that constitute an obstacle in the development of literary places. The low number of staff in literary places is also one of the important factors that causes many works to be put into the background. Most literary places have one or two staff who can only deal with routine works. The absence of positions such as education unit specialist, social media expert that should be in modern museums in literary places also constitutes an obstacle to the professional management of these places.

It should not be forgotten that literary places are a cultural heritage value of countries, especially the cities they are located in. The literary places that keep the literary heritage left by the authors should focus on the works of transferring this heritage to the future generations in its original form, on the other hand, they should have a professional management that adapts to the changing expectations of the society and accommodates today's contemporary technologies as much as possible.

Giriş

Eserlerin sergilenmesi, verilen hizmetler, toplumun ilgisi, işlevsellik, yönetim, mimari ve nitelik bakımından müzeler önemli bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu değişime ayak uyduran, kendini yenileyen ve ziyaretçilerini tatmin edecek daha etkili ve çekici ortamlar oluşturan müzeler daha fazla tercih edilmektedir (Kervankıran, 2014). Müzeler, 20. yüzyılın ortalarına kadar eserlerin toplanması, korunması ve sergilemesini kapsayan klasik bir anlayışa sahipken küreselleşme olgusuyla birlikte teknolojide yaşanan gelişmeler ve kültür kavramına olan bakışın değişmesiyle modern müzecilik yaklaşımıyla ele alınmaya başlamıştır (Altunbaş ve Özdemir, 2012). 20. yüzyılın ortalarından itibaren müzelerde koleksiyonların toplumun her kesimiyle buluşması için türlü yöntemler geliştirilmeye başlanmıştır. 1950'lerden itibaren bireye ve topluma yönelik alanlarda uzmanlarla çalışma ihtiyacı doğmuştur. Müzelerde iletişim, tasarım ve eğitim alanlarında da uzman personelin bulundurulması gerekliliği önem kazanmıştır (Atagök, 2010).

Uluslararası Müzeler Konseyi'nin (ICOM) zaman içinde güncellemiş olduğu "müze" tanımlarından da müzeciliğin geçirmekte olduğu değişim ve dönüşümün anlaşılması mümkündür. ICOM, 1946-2007 yılları arasında "müze" kavramına ilişkin sekiz farklı tanımlamaya gitmiştir. 1946 yılında müzeler; hayvanat bahçeleri ve botanik bahçelerinin de dâhil olduğu, ancak sürekli sergi salonu bulunmayan kütüphanelerin hariç tutulduğu, sanatsal, teknik, bilimsel, tarihi veya arkeolojik koleksiyonları içeren tüm halka açık mekânlar şeklindedir. 1951 yılında müzelerin koruma, çalışma, geliştirme ve özellikle kamuoyuna nesnelerin ve kültürel değer örneklerinin eğitim ve haz vermek için sergileme amaçlarını güden kurumlar oldukları eklenerek müzelerin işlevlerine dair de bir bakış açısı kazandırılmıştır. 1961 yılında müzelerin amaçları arasında yine çalışma, eğitim ve eğlence vurgulanırken 1974 yılında müzelerin kar amacı gütmeyen, topluma ve toplumun kalkınmasına hizmet eden kurumlar

olduklarına dikkat çekilmiştir. 1989 yılında, yapılan son tanımın evrenselliği vurgulanmıştır. 1995 ve 2001 yıllarında müzelerin insanların çeşitli amaçlarla ihtiyaç duydukları maddi kanıtları edinen, araştıran, iletişim kuran ve sergileyen kurumlar olduklarına değinilmiştir. 2007 yılında yapılan tanımda ise müze, "eğitim, çalışma ve eğlence amaçlarıyla insanlığın ve çevresinin somut ve somut olmayan kültürel mirasını edinen, koruyan, araştıran, iletişim kuran ve sergileyen, topluma ve toplumun kalkınmasına hizmet eden, halka açık, kar amacı gütmeyen ve sürekliliği olan kuruluş" şeklinde tanımlanmıştır (ICOM, 2007). Bu son tanımda müzelerin sürekliliği olan kuruluşlar oldukları vurgulanırken aynı zamanda somut olmayan kültürel mirasa da ilk kez müze tanımı kapsamında yer verilmiştir. Bu da müzelerin hem işlev hem de kapsam olarak değişen yapısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu çalışmada modern müzecilik, aynı zamanda birer kültürel miras unsuru olan edebi mekânlar özelinde ele alınmıştır. Edebiyat turizminin bir çeşidi olarak yazarla bağlantılı bu mekânlar, yazarların hayat hikâyelerine içsel bir ilgi duyan ziyaretçiler için çekicilik unsurları oluşturabilmektedir. Bu mekânlara yapılan ziyaretler, hayranlık duyulan yazarların hatıratına tanıklık etmeyi, kişisel eşyalarıyla temasa geçmeyi sağlamakta ve mekânın ortamı bu tür temasların deneyimsel kalitesini artırmaktadır. Bu mekânlar aynı zamanda birer kültürel miras unsuru olarak turistik destinasyonların da önemli çekiciliklerinden sayılmaktadır.

1. Modern müzecilik

Modern müzecilik, müzeye girecek eserlerin seçimi, bakımı, sergileme yöntemleri, tanıtımı, eğitim odaklı programlar, müzeyi toplumla bütünleştirme yönünde yapılan araştırmalar ve halkla ilişkiler çalışmalarını kapsayan bütüncül bir yaklaşımdır. Keleş (2003: 6) günümüz modern müzeciliğinde dört önemli yaklaşımın bulunduğundan bahsetmiştir. Bunlar; "sanal müze", "dokunulabilir müze", "mobil müze" ve "vakıf müzeciliği" yaklaşımlarıdır. Sanal müzecilik, müzelerin modern teknolojileri kullanarak sahip oldukları koleksiyonları ve sergileri geniş kitlelere hızlı bir şekilde ulaştırmalarına imkân tanımaktadır. Sanal müzeler, elektronik ortamda erişilebilen görsel, ses ve metin dosyalarını sanat, kültür ve tarih alanında insanlarla paylaşan dijital hazinelerdir. Bu anlamda modern müzelerin bilginin sunulduğu ya da korunduğu ortamdan çok bilginin paylaşıldığı mecralar olarak ön plana çıktığı söylenebilir (Barlas Bozkuş, 2014: 330). Modern müzeler çağdaş iletişim teknikleriyle sahip olduklarını insanlara ulaştıran "mobil müzecilik" anlayışına yönelmektedirler. Ayrıca yapılan çeşitli etkinliklerle müzeler hedef kitlelerini genişletmeye yönelmekte ve müze gezme alışkanlığı olmayan kesimlere ulaşarak "dokunulabilir müzecilik" yaklaşımıyla hareket etmektedirler. Bu yaklaşım aynı zamanda eğitimin modern müzeciliğin temel yapı taşlarından biri olduğunu göstermektedir (Keleş, 2003).

Modern müzecilik açısından önemli konulardan biri sunum ve anlatım teknikleridir. Sergileme; müze türlerine göre farklılık göstermekle birlikte müzenin amacı, koleksiyonu, vermek istediği mesaj ya da hedef kitle profili gibi unsurlardan da etkilenmektedir (Boyraz, 2013). Günümüzde modern müzecilik kavramı içinde geleneksel yöntemlerin yanı sıra tek-

nolojik araçlardan yararlanılarak yapılan gösterimler de ziyaretçilere sunulmaktadır. Müzelerde durağan ve dinamik sergileme teknikleri çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Durağan sergileme ve sunum teknikleri arasında vitrin içi sergileme, panolar, stant üzeri sergileme, diyaromalar, maketler, modeller (mankenler ve mumyalar), kopyalar, slayt gösterileri yer almaktadır. Dinamik sergileme ve sunum teknikleri ise gösteri odaları, dokunmatik ve interaktif sistemler, planetaryum, panorama, robotlar, canlandırma, IMAX dijital sunumlar, hologramlı sunumlar gibi özel hazırlanmış düzenekler gerektiren gösterimleri içermektedir (Erbay, 2011).

Modern müzecilik anlayışında eğitim, müzenin üstlendiği temel işlevlerin başında gelmektedir. Günümüzde müzeler; araştırmacılık, gözlem, yaratıcılık, hayal gücü ve beğeni duygusunun oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunabilecek eğitim kurumları olarak benimsenmişlerdir. Müzeler; sergilenen eserleri anlayıp kavrayabilen, yorumlayan, estetik beğenisi olan izleyici kitlesinin oluşturulmasını sağladıkları gibi aynı zamanda yaratıcılığın geliştirilmesinde de rol oynarlar. Müzeler eğitimin öğrenciler için örgün eğitimle bağlantılı olarak ve ayrıca okul dışında; yetişkinler için de okul sonrasında devam etmesini sağlamaktadır. Bu yüzden eğitim departmanları, birimleri, yöneticileri ve elemanları müzelerin olmazsa olmaz unsurları arasındadır. Bu kapsamda müzelerin diğer eğitim-öğretim kurumları ile işbirliği yapmaları söz konusudur (Karabıyık, 2007; Okan, 2015).

Koruma işlevi modern müzeciliğin de önemli işlevlerinden birisidir. Modern binalarda koleksiyonun muhafazası için tasarım çalışmaları daha kolay olabilmekteyken özellikle ülkemizde müze olarak kullanılan çoğu binanın tarihi bir değere sahip olması ya da eskiden başka bir amaçla kullanılırken günümüzde müzeye dönüştürülmesi gibi sebeplerle bu konuda birçok zorluk belirebilmektedir (İnel, 1998'den aktaran Altunbaş ve Özdemir, 2012). Ülkemiz müzelerinin çoğu eski mimariye sahip tescilli yapılardan oluşmakta ve bu yapılar üzerinde büyük değişiklikler yapılamamaktadır. Müze binası olarak tasarlanmayan yapılarda eser vitrinleri, bina mimarisine uydurulmaya çalışıldığında eserin görüntüsü olumsuz etkilenebilmektedir. Kimi zaman da eser, yapının gölgesinde kalabilmektedir (Ersoy, 2016).

Modern müzecilikte müzelerin birbirleriyle iletişim kurması ve işbirlikleri önemlidir. Personelin belli dönemlerde diğer müzelere giderek bilgi paylaşımında bulunması, çağdaş tekniklerin hızlı bir biçimde yayılmasını sağlamaktadır. Böylece müzeler arası araştırmaların yaygınlaşması da olanak bulabilmektedir (Altunbaş ve Özdemir, 2012). Ayrıca modern müzeler, hedeflerine ulaşmak için başlıca yöntem olarak iletişim ve halkla ilişkilere yönelmektedir. Müzeler yaptıkları etkinlikleri geniş kitlelere ulaştırmak ve toplumun ilgisini çekmek durumundadırlar. Bu nedenle modern müzeler hedef kitlesini genişletmek için bilinçli programlar ve çeşitli iletişim araçlarıyla halka ulaşmak durumundadır (Karabıyık, 2007). Bu kapsamda müzeler, toplumun farklı kesimlerini hedef alan çeşitli etkinlikler gerçekleştirmektedirler. Söyleşiler, dinletiler, çocuklar ya da yetişkinler için atölyeler modern müze etkinlikleri arasında yer almaktadır (Okan, 2015).

Modern müzeler açısından veri tabanı oluşturmak ve envanter yazılımları kullanmak gerekli olduğu kadar (Okan, 2015) müzelerin pazarlama ve tanıtım çalışmalarına önem vererek internet ve sosyal ağları da etkili bir biçimde kullanmaları önem arz etmektedir. Bu nedenle günümüzde müze yöneticileri tarafından daha geniş kitlelere ulaşabilmek için halkla iletişim birimleri kurulmakta, kitap, afiş ve broşür gibi yayınlar basılmaktadır. Ayrıca teknolojik gelişmeyle birlikte mobil uygulamalar geliştirilmekte, dinamik haritalar üretilmekte ve sosyal medya aracılığı ile müzelerin tanınırlığının artırılması için planlamalar yapılmaktadır (Kervankıran, 2014).

2. Modern müzecilik açısından Türkiye'deki edebi mekânlar

Türkiye'de açılan ilk edebi müze, İstanbul'da bulunan Aşiyan Müzesidir. Tevfik Fikret'in 1906-1915 yılları arasında yaşadığı ev, 1940 yılında İstanbul Belediyesi tarafından satın alınmış ve 1945 yılında Edebiyat-ı Cedide Müzesi olarak hizmet vermeye başlamıştır (İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2019). Sonraki yıllarda İstanbul'da Sait Faik Abasıyanık Müzesi, Yahya Kemal Müzesi, Hüseyin Rahmi Gürpınar Müzesi, Kemal Tahir Müze Evi, Orhan Kemal Müzesi, Haldun Taner Müze Evi; Ankara'da Mehmet Akif Ersoy Evi; İzmir'de Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi; Diyarbakır'da Cahit Sıtkı Tarancı Müzesi ve Ziya Gökalp Müzesi; Hatay'da Cemil Meriç Müzesi; Tekirdağ'da Namık Kemal Evi ve Kastamonu'da Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi gibi edebi mekânlar hizmet vermeye başlamıştır.

Çalışma kapsamına yedi edebi mekân dâhil edilmiş olup bu evlerin yetkilileri ile yapılan görüşmeler ve gözlem sonucu elde edilen bilgiler ışığında edebi mekânların modern müzecilik uygulamalarına dair veriler toplanmıştır. 4 Ağustos 2017 tarihinde *Necati Cumalı Kültür ve Sanat Evi*; 14 Ağustos 2017 tarihinde *Namık Kemal Evi*; 16 Ağustos 2017 tarihinde *Sait Faik Abasıyanık Müzesi*; 24 Kasım 2017 tarihinde *Orhan Kemal Müzesi*; 30 Mart 2018 tarihinde *Aşiyan Müzesi*; 4 Mayıs 2018 tarihinde *Yahya Kemal Müzesi* ve 8 Ağustos 2018 tarihinde *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi* yetkilileri ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, modern müzeciliğin gerekli unsurları olan "sunum ve anlatım teknikleri", "eğitim", "koruma ve restorasyon", "araştırma, iletişim ve etkinlikler", "pazarlama, tanıtım ve sosyal medya" başlıkları altında sınıflandırılarak sunulmuştur.

Sunum ve anlatım teknikleri: Edebi mekânların çoğunda verilmek istenen mesaj yazarın anısını yaşatmak, hayatı ve eserleri hakkında ziyaretçilere bilgi vermektir. *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi*, *Sait Faik Abasıyanık Müzesi* ve *Orhan Kemal Müzesi* tamamen bu amaca yönelik olarak düzenlenmiş olup sadece yazarın hayatıyla ilişkili obje ve belgeleri sergilemektedir. *Yahya Kemal Müzesi* de yazarın edebi ve kişisel hayatının önemli unsurlarını sergilemektedir ancak müzenin bir bölümü de müze fikrinin yaratıcısı olan ve koleksiyonun biraraya getirilmesini sağlayan Nihat Sami Banarlı'nın hatırasına ayrılmıştır. *Aşiyan Müzesi*, Tevfik Fikret'in kendi yaptırdığı ve 1906-1915 yılları arasında yaşadığı ev olmakla birlikte 1945 yılında "Edebiyat-ı Cedide Müzesi" olarak açılmış ve Tevfik Fikret ile birlikte çok sayıda edebiyat ustasına yer verecek şekilde düzenlenmiştir. Günümüzde de *Aşiyan Müzesi*,

ağırlıklı olarak Tevfik Fikret'in anısını yaşatmak amacını güdüyor olsa da bazı bölümler Abdülhak Hamit Tarhan, Şair Nigar gibi edebi isimlere ayrılmıştır. *Namık Kemal Evi* ile *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi* ise sergileme kararlarında yazarın anısını yaşatma amacı dışında aynı zamanda yazarın bağlı olduğu yörenin çeşitli etnografik değerlerini de sergileyerek bir "etno-edebi müze" şeklinde hizmet vermektedir.

Sunum ve anlatım teknikleri açısından edebi mekânlar değerlendirildiğinde genellikle daha geleneksel olan ve teknolojiyi çok fazla barındırmayan tekniklerin benimsendiği görülmektedir. Kişisel rehberlik hizmetleri, büyük panolar ya da objelerin altına yazılan açıklamalar en çok kullanılan yöntemlerdir.

Her gelen konuğa kişisel rehberlik hizmetinin sunulduğu edebi mekânlar; *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi, Yahya Kemal Müzesi, Orhan Kemal Müzesi* ve Aşiyan Müzesidir. *Yahya Kemal Müzesi,* bu hizmeti gönüllü üniversite öğrencileri aracılığıyla gerçekleştirmekte ve istenildiğinde yabancı dilde de rehberlik hizmeti vermektedir. *Orhan Kemal Müzesinin* önemli bir farkı, Orhan Kemal'in oğlu Sayın Işık Öğütçü'nün birinci ağızdan babasının hayatından kesitleri, anıları sunuyor olmasıdır. *Sait Faik Abasıyanık Müzesinde* münferit ziyaretçilere rehberlik hizmeti sunulmamakla birlikte gruplara rehberlik hizmeti verilmektedir. *Aşiyan Müzesinde* ayrıca sesli rehberlik hizmeti sunulmaktadır.

Edebi mekânlar tarafından en çok tercih edilen diğer anlatım teknikleri, büyük panolar ve obje altı etiketlemedir. Bu yöntemler rehberlik yöntemine kıyasla daha sınırlı bilgi sunmakta ve çift yönlü iletişime izin vermemektedir ancak, ziyaretçilerin belli bir düzeyde bilgilenmesine imkân tanımaktadır. *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi* ve *Sait Faik Abasıyanık Müzesi* pano sistemini etkin bir şekilde kullanarak bilgi verme fonksiyonunu yerine getirmektedir. *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evinde* her oda isimlendirilerek oda girişlerine Türkçe ve İngilizce dillerinde tabelalar asılmıştır. Ayrıca her objenin altında Türkçe dilinde açıklamalar mevcuttur. *Sait Faik Abasıyanık Müzesi* ve *Aşiyan Müzesinde* etiketleme sistemi Türkçe ve İngilizce dillerinde uygulanmaktadır. *Orhan Kemal Müzesi*, *Namık Kemal Evi*, *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evinde* ise sadece Türkçe açıklamalar mevcuttur.

Sunum ve anlatım teknikleri açısından edebi mekânlarda teknolojinin kullanıldığı alanların sınırlı olduğu görülmektedir. *Aşiyan Müzesindeki* sesli rehberlik uygulaması dışında ses ve görüntünün kullanıldığı teknikler süreklilik göstermemektedir. *Orhan Kemal Müzesinde* önceleri Orhan Kemal'in sesinin kullanıldığı fakat daha sonra iptal edildiği belirtilmiştir. *Yahya Kemal Müzesinde* de ses kayıtları bulunmakta ancak dönemin koşulları gereği kayıtların kötü olmasından dolayı ziyaretçilere sunulamamaktadır. Müzede, öğrenci gruplarına yarım saatlik bir video sunumu gerçekleştirilmektedir. *Sait Faik Abasıyanık Müzesinde* de gruplar için talep olduğunda etkinlik salonunda belgesel gösterimi yapılmaktadır.

Eğitim: Modern müzeciliğin en önemli alanlarından biri olan eğitim alanında tüm edebi mekânların önemli derecede bir uğraşları söz konusudur. Öğrenci grupları, edebi mekânların en büyük hedef kitlesini oluşturmaktadır. Bu mekânlarda modern müzecilikte olması gerektiği gibi sadece eğitim fonksiyonuyla ilgilenen ayrı bir birim olmamakla birlikte müze

yetkililerinin okullarla ve çeşitli kurumlarla etkin işbirliklerine büyük önem vererek öğrenci gruplarını müzede ağırlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Necati Cumalı Anı ve Kültür Evini Urla ve İzmir'deki okullar, özellikle nisan ayından itibaren ziyaret etmektedirler. Genellikle okulların, gezileri farklı öğrencilerle sürekli olarak tekrar ettikleri belirtilmiştir. *Namık Kemal Evi*, özellikle nisan, mayıs ve haziran aylarında yoğun bir şekilde öğrenci grupları tarafından ziyaret edilmektedir. Grupların büyük çoğunluğunu Tekirdağ'daki okullar oluşturmakla birlikte özellikle Ankara'dan, İzmir'den ve çevre illerden de gezilerin gerçekleştirildiği belirtilmiştir. *Sait Faik Abasıyanık Müzesine* özellikle nisan-mayıs ve eylül-ekim aylarında düzenli olarak İstanbul'dan gelen okullar bulunmaktadır. Müze, diğer edebi mekânlardan farklı olarak çocuklara yönelik, akıllı telefonlara yüklenen bir program aracılığıyla eğitim amaçlı oyunlar da sunmaktadır. *Orhan Kemal Müzesini* de eğitim-öğretim dönemlerinde yoğun bir şekilde okullar ziyaret etmektedir. Müze, çeşitli işbirlikleriyle daha fazla sayıda okula ulaşmayı hedeflemektedir. *Aşiyan Müzesi*, eğitim anlamında hem lise ve dengi okullar hem de üniversiteler tarafından ekim ayından haziran sonuna kadar ziyaret edilen bir müzedir. Müzenin eğitim fonksiyonuna çok önem veren müze yönetimi, Tevfik Fikret'in de çok yönlü bir kişilik olması nedeniyle, gelen öğrencilerin okudukları bölüm ve ilgi alanlarına göre anlatımı şekillendirmektedir. Müzede daha küçük yaştaki öğrenci grupları için müze anlatımının yanı sıra müze nedir, işlevleri nelerdir, bir müze nasıl gezilir gibi temel konularda bilgilenmelerini sağlayacak anlatımlar da yapılmaktadır. *Yahya Kemal Müzesini* ise öğrenci kulüpleri vasıtasıyla daha çok üniversite öğrencileri ziyaret etmektedir. Müze, öğrenci grupları için randevu sistemiyle çalışmakta ve rehberlik hizmetinin yanı sıra yazarın hayatını, edebi kişiliğini anlatan video sunum da gerçekleştirmektedir. *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi* de başta Kastamonu olmak üzere çevre illerden okulların ve üniversite öğrencilerinin düzenlediği gezilerin yoğun olduğu bir edebi mekândır.

Koruma ve restorasyon: Koruma ve restorasyon alanında edebi mekânlar incelendiğinde hemen hemen bütün mekânların kapsamlı bir restorasyondan geçtiği ve restorasyon sürecinde mekânın orijinal haline mümkün olduğunca sadık kalındığı anlaşılmaktadır.

Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi olarak hizmet veren Necati Cumalı'nın İzmir'in Urla ilçesinde bulunan baba evi, 1985 yılında yol genişletme çalışmaları nedeniyle yıkılmıştır. Takip eden yıllarda Urla Belediyesi tarafından rekonstrüksiyon çalışmalarına başlanmıştır. Otantiklik açısından bakıldığında evin, aslına mümkün olduğunca yakın şekilde yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Evde sergilenen objeler açısından ise evin otantiklik beklentilerini karşıladığı görülmektedir, çünkü sergilenen eşyaların birçoğu yazarın şahsına ait olup ölümünden sonra eşi Berin Hanım tarafından İstanbul'daki evlerinden getirilmiştir. "Çalışma Odası" ismiyle düzenlenmiş odada yazarın çalışma masasını, daktilosunu, pikabını, fotoğraf makinesini görmek mümkündür. Bu eşyalar için şerit ya da camekân gibi herhangi bir koruma önlemi alınmamakla birlikte çeşitli uyarı yazıları bulunmaktadır. Yazarın pasaportu, kimliği, evlenme cüzdanı, lise fizik defteri, askerlik, sünnetlik ve çocukluk fotoğrafları, havan koleksiyonu, oyun takımları, kahve fincanı gibi kişisel eşyaları ise camlı bölmeler ardında sergilenmektedir.

Namık Kemal Evi, Namık Kemal'in anısını yaşatmak amacıyla 1992 yılında 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı mimarisi tarzında üç kat olarak inşa edilmiştir. Namık Kemal'in hiçbir kişisel eşyası bulunmadığından evin, otantiklik anlamında edebiyat turistlerinin beklentilerini karşıladığını söylemek pek mümkün değildir. Ancak ev, etno-edebi bir müze şeklinde tasarlandığından Tekirdağ'ın geleneksel kültürüne ait olan ve çoğu 100-150 yıllık bir geçmişe uzanan pek çok objeyi barındırmakta ve kültürel mirası koruma anlamında önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

Sait Faik Abasıyanık Müzesi, 2013 yılına kadar eski sistemle müzecilik anlayışına devam etmiş, 2013 yılında ise yenilenmiştir. Bu yenilemenin, bütün teknolojik imkânların ve yeni müzecilik teknolojilerinin kullanılarak yapıldığı ancak, bu düzenlemede sağlamlaştırma ve bazı düzenlemeler haricinde evin, eşyaların orijinalitesine dokunulmadığı belirtilmiştir. 1938 yılından itibaren Sait Faik'in annesiyle birlikte yaşadığı bu ev, yazarın ölümünden kısa bir süre sonra ve annesi hayattayken 1959 yılında müze olarak açılmıştır. Müze, annesinin vasiyeti üzerine sadece Sait Faik'in hayat hikâyesine odaklanmış olup son restorasyon itibariyle de bu vasiyet doğrultusunda yazara dair eşyalar, belgeler ve hatıraları sergilemeye devam etmektedir. Müze, hem yazarın yaşadığı ev hem de sergilenen eşyaların yazara ait olması nedeniyle otantiklik açısından avantajlı bir konumda bulunmaktadır. Okul evrakları, lise diploması, İstanbul Üniversitesi kimliği, orijinal el yazmaları, pasaportu gibi belgeler, koruma amaçlı camlı bölmelerde yer alırken eşyalar da ziyaretçilerin geçişini engellemek amacıyla camekân ardında sergilenmektedir.

Orhan Kemal Müzesi binası Orhan Kemal'in yaşadığı yer olmayıp oğlu Sayın Işık Öğütçü tarafından yazarın edebi hatırasını yaşatmak amacıyla açılmıştır. Sergilenen pek çok obje, yazara ya da aile bireylerine aittir. Müzede sergilenen küçük objeler, belgeler ve kitaplar camlı bölmelerde ve panolarda koruma altına alınmıştır. Orhan Kemal'in çalışma odasını tasvir eden bölümde bulunan; yazarın çalışma masası, yatağı, tüm eserlerini yazdığı daktilosu gibi kişisel eşyaları ise zincirden bir şeritle ziyaretçi geçişine engellenmiştir.

Aşiyan Müzesi, Edebiyat-ı Cedide Müzesi olarak açıldığı 1945 tarihi öncesinde de bir restorasyondan geçmiş ve sonraki yıllarda da müzede çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Müzenin günümüzdeki yetkilisi, geçmişteki bu bakımlar sırasında kalem işlerinin sıva altında kalması, duvar renklerinin özgünlüğünü kaybetmesi, bazı bölmelerin bakımsız kalması, banyoda, mutfakta, çamaşırhanede değişikliklerin yapılması, orijinal taşların üzerine ahşapların döşenmesi gibi evin özgünlüğünün kaybolmasına yol açan pek çok değişikliğin yapıldığından bahsetmiştir. 2010 yılında alınan kararla müze kapsamlı bir restorasyondan geçirilmiştir. Bu restorasyon sırasında ciddi bir arşiv araştırması yapılmış ve evin ilk dönemi olan 1910'lardaki haline yaklaşılmaya çalışılmıştır. Bunu sağlamak için arşivdeki fotoğraflar, birçok kişinin evle ilgili anıları ve kitaplardan yararlanılmıştır. Özellikle Tevfik Fikret'in bizzat kendisinin çekmiş olduğu ve 2005 yılında bir müzayededen temin edildiği belirtilen 20'ye yakın fotoğrafın evin özgün haline yaklaşılmasında çok faydalı olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Ruşen Eşref Ünaydın'ın 1919'da yazdığı *"Tevfik Fikret: Hayatına Dair Hatıralar"* kitabında evle ilgili verilen ince detaylardan da büyük ölçüde yararlanılmıştır. Elde edilen bulgular

ışığında mevcut olan orijinal eşyalar orijinal yerlerine konmuş ve evin Fikret dönemindeki bütün bölmeleri sergilemeye açılmıştır. Müze olarak açılmadan önce evin Tevfik Fikret'in eşi tarafından pansiyon olarak kullandırıldığı zamanlarda birçok eşyanın yok olması sonucu bazı parçalar replika olarak yapılmıştır. Müze yetkilisi, replikaların yapılmasına çok itina gösterdiklerini ve birebir benzemelerini sağladıklarını belirtmiştir. Evdeki tabloların bazılarının önünde çiçekler mevcut olup bunun nedeninin ziyaretçilerin tablolara yaklaşmaması için alınmış bir önlem olduğu belirtilmiştir. Müzede fotoğraf çekimine izin verilmemektedir.

Yahya Kemal Müzesinin bağlı olduğu Fetih Cemiyeti, müzenin açıldığı 1961 tarihinde başka bir binada hizmet vermekte olup sonraki yıllarda Kara Mustafa Paşa Medresesi'nin Sıbyan Mektebi kısmının restore edilerek müze haline dönüştürülmesiyle günümüzde hizmet verdiği bu binaya taşınmıştır. Yahya Kemal, hayatının son 20 yılını Park Otel'de geçirdiğinden bu binayla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Sabit bir yerde yaşamadığı için çok fazla kişisel bir eşyası da bulunmayan Yahya Kemal'in otel odasındaki eşyaları, şahsına ait belgeleri Nihat Sami Banarlı tarafından müze için toplanmıştır. Dolayısıyla müze; yazarın kullandığı objeler, kıyafetler, kitaplar gibi sergilenen eşyalar bakımından otantiklik beklentilerine cevap vermektedir. Bu eşyalar ve belgeler koruma amaçlı olarak camekân içerisinde sergilenmektedir. Yazarın el yazıları gibi bazı belgelerin ise orijinalleri sergilenmemekte, bunun yerine fotokopileri kullanılmaktadır. Binanın tarihi bir yapı olması nedeniyle rutubet problemi yaşandığı için böyle bir yola başvurulmuştur. Belgelerin orijinal versiyonları ise müzede klasörler içinde muhafaza edilmektedir. Müze binasının önümüzdeki süreçte kapsamlı bir restorasyona alınacağı ve bu tür problemler için köklü çözümler üretileceği belirtilmiştir. Ayrıca müzede fotoğraf çekimine kesinlikle izin verilmemektedir.

Rıfat Ilgaz'ın doğduğu ve *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi* olarak hizmet veren ev, uzun yıllar boyunca atıl durumda kalmış, daha sonra bakanlık tarafından satın alınarak aslına uygun bir şekilde restorasyon çalışmaları başlatılmıştır. Bu edebi mekân, hem yazarın doğduğu ev olması hem de evde sergilenen eşyaların bir kısmının yazarın şahsına ait olması nedeniyle otantiklik açısından şanslı bir konumdadır. Yazarın şahsına ait olan yatak, kıyafetler, tablolar, televizyon, kitaplık, radyo, daktilo, çeşitli kişisel objeler gibi eşyalar İstanbul'daki evinden getirtilmiştir. *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi*, ayrıca Cide'nin geleneksel kültürünü tanıtan unsurlara da yer verdiğinden kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilirliğine de katkı sağlamaktadır. Bazı belgeler ve yazarın çeşitli kişisel eşyaları camlı bölmeler ardında sergilenmekte olup ayrıca eşyaların bulunduğu odalarda da ziyaretçi geçişini engelleme amaçlı şeritler kullanılmaktadır.

Araştırma, iletişim ve etkinlikler: Araştırma, iletişim ve etkinlikler anlamında edebi mekânların, diğer müzelerle çok fazla iletişiminin olmadığı ve personelini bu doğrultuda yönlendirmediği görülmektedir. Ancak toplumla yakınlaşma ve bütünleşme açısından edebi mekânların çaba harcadığı ve mümkün olabildiğince bir halkla ilişkiler aracı olarak çeşitli etkinliklerle hem edebi mekânla hem de yazarla ilgili toplumdaki farkındalığı artırma yönünde çalışmalar gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Aşiyan Müzesi, Kültür ve Turizm Bakanlığı ve diğer müzelerle sürekli iletişim içinde olduklarını belirten tek müzedir. Özellikle İl Kültür Müdürlüğünün yaptığı, özel müzelerle devlet müzelerini buluşturan projeler doğrultusunda müzelerle bir paylaşım doğduğu belirtilmiştir. Bunun dışında edebi mekânların birçoğunun belediyeye bağlı kurumlar olması nedeniyle yerel paydaşlarla ilişkilerinin istenilen düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca birçok edebi mekânın resmi ya da özel kurumlar ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliği ve destek anlamında iletişimi mevcuttur.

Kurumlarla iletişim dışında toplumla bütünleşmek de modern müzecilik açısından önemli bir konudur. *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evinde* zemin katta çeşitli kaynak kitapların bulunduğu halka açık bir kütüphane yer almaktadır. Öğrenciler burada araştırma yapabilmekte ve personel de kendilerine yardımcı olmaktadır. Bu, hem modern müzeciliğin eğitim fonksiyonu açısından hem de toplumun müzeyle yakınlaşması açısından önemli bir unsurdur. *Namık Kemal Evinde* de çok geniş bir Namık Kemal arşivi bulunmaktadır. Evin yetkilisi, Namık Kemal'in ve onu anlatan pek çok eserin de toplanmasıyla buranın Türkiye'deki en geniş Namık Kemal arşivi olduğunun altını çizmiştir. Ziyaretçilere kitap, dergi gibi kaynakların temin edilebildiği de belirtilmiştir. Toplumla bütünleşme adına önemli bir uygulama olmasının yanı sıra *Namık Kemal Evinin* bu anlamdaki bir diğer özelliği de evde sergilenen pek çok objenin Tekirdağlı vatandaşların hediyeleriyle oluşturulmuş olmasıdır. Bu anlamda hem Tekirdağlı vatandaşların müzeyi benimsediği hem de müzenin toplumsallık işlevini yerine getirdiği söylenebilir. Sergilenen bu eşyaların altına hediye eden vatandaşların isminin yazılmış olmasının da önemli bir ayrıntı olduğunu belirtmek gerekir. Benzer bir uygulama *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evinde* de yapılmaktadır. Bu mekândaki geleneksel kültürü yansıtan objeler de Cideli vatandaşların hediyeleriyle bir araya getirilmiştir. *Namık Kemal Evinde* bulunan bir oda da Tekirdağ'ın önemli şahsiyetleri için düzenlenmiştir. Bu odanın asıl teması, Tekirdağ'a hizmet etmiş tüm önemli isimleri bir arada bulundurarak onların hatıralarını yaşatmak ve ziyaretçilere şehir için önemli olan bu simalar hakkında bilgilendirme yapmaktır.

Her edebi mekân çeşitli etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. *Necati Cumalı Kültür ve Sanat Evinde* Necati Cumalı'yı anma etkinlikleri, fotoğraf sergileri, şiir dinletileri gibi çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir. *Namık Kemal Evinde* özellikle Namık Kemal haftasında aralık ayı içerisinde Namık Kemal kültürel etkinlikleri düzenlenmektedir. Ayrıca evin bahçe katında bulunan Mehmet Serez Sergi Salonunda da resim sergileri ve çeşitli kültürel faaliyetler gerçekleştirilebilmektedir. *Sait Faik Abasıyanık Müzesi* Adalar Belediyesi ile birlikte Sait Faik'in doğum ve ölüm yıl dönümlerinde Burgazada'da etkinlikler gerçekleştirmektedir. Müzenin alt katında bulunan, yaklaşık 20-30 kişinin ağırlanabildiği etkinlik salonunda da yazar ağırlama ya da Burgazadalı çocuklara öykü atölyesi şeklinde etkinlikler düzenlenmektedir. Ayrıca Adalar Sokak Festivali gibi Adalar'da gerçekleşen her etkinliğe de müze olarak katkı sunulduğu belirtilmiştir. *Orhan Kemal Müzesinde* müze binasında etkinlik gerçekleştirilemiyor olsa da müze olarak Türkiye çapında pek çok etkinliğe imza atılmaktadır. Örneğin Çukurova Belediyesinin düzenlediği Orhan Kemal Edebiyat Festivali'ne konuşmacı, sanatçı

desteği sağlanması ya da Çukurova Edebiyatçılar Derneğinin Orhan Kemal Öykü Ödülü organizasyonunun desteklenmesi gibi. Ayrıca Sayın Işık Öğütçü pek çok televizyon programına ya da Türkiye'nin çeşitli illerinde düzenlenen konferans, panel gibi çeşitli etkinliklere katılarak müzenin daha görünür kılınmasında aktif rol oynamaktadır. *Aşiyan Müzesi* de çok sayıda etkinliğe imza atan bir edebi mekân olarak dikkat çekmektedir. Müze bünyesinde şiir günleri, geçici sergiler, festival, imza günleri, sempozyumlar gibi çok çeşitli sanatsal ve kültürel etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Geleneksel olarak her yıl 19 Ağustos'ta Tevfik Fikret'i Anma Töreni müze bahçesinde Tevfik Fikret'in mezarının başında yapılmaktadır. Benzer şekilde Tevfik Fikret'in doğum günü olan 24 Aralık tarihinde de geleneksel etkinlikler düzenlenmektedir. Ayrıca müze zaman zaman fotoğraf grupları, kitap okuma grupları gibi çok çeşitli toplulukları da ağırlamaktadır. *Yahya Kemal Müzesi*, alan olarak küçük bir müze olduğundan müzenin etkinlik gerçekleştirmeye müsait olmadığı belirtilmiştir. Ancak İl ve İlçe Milli Eğitim Müdürlükleri ile başlatılan projeler doğrultusunda müze olarak okullarda Yahya Kemal'i tanıtıcı etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Bunun yanı sıra okulların düzenledikleri programlara da fotoğraf, video, konuşmacı gibi çeşitli konularda destek verilmektedir. Yahya Kemal'in ölüm yıl dönümlerinde her yıl bir okul ile birlikte tören düzenlenmektedir. Yazarın 60. ölüm yıldönümü olan 2018'de Yahya Kemal Beyatlı Sempozyumu düzenlenmiştir. *R*ıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evi ise her yıl temmuz ayında "Cide Rıfat Ilgaz Sarı Yazma Kültür ve Sanat Festivali"ne ev sahipliği yapmaktadır. Evin gerçekleştirdiği başka bir etkinlik bulunmamaktadır.

Pazarlama, tanıtım ve sosyal medya: Modern müzeciliğin gerekli unsurlarından biri de müzelerin bilgiye erişimi olanaklı kılarak müze ve etkinlikler hakkında tanıtım yapılması suretiyle toplumda müzeye karşı olan farkındalığın artırılmasıdır. Bu yüzden müzecilikte pazarlama ve tanıtım çalışmaları çok önemli bir konumda olup bu çalışmaların ayrı bir birim tarafından üstlenilmesi gerekmektedir. Günümüzde teknolojinin gelişmesi ve hedef kitleye daha kolay erişilebilirliğin sağlanması gibi nedenlerle tanıtım çalışmalarında internet siteleri ve sosyal medya mecralarının rolü büyüktür. Ancak edebi mekânlarda pazarlama ve tanıtım çalışmaları için ayrı bir birimin olmadığı ve internetin ya da sosyal medyanın çoğu edebi mekânda aktif bir şekilde kullanılmadığı görülmektedir.

Edebi mekânların çoğu tanıtım amaçlı olarak yazılı materyalleri kullanmaktadır. Birçok edebi mekân broşür bastırmış, bazıları bu broşürleri yabancı dilde de hazırlatmıştır. *Namık Kemal Evinde* yazılı materyal olarak ev tarafından bastırılan İbret Gazetesi bulunmaktadır. *Aşiyan Müzesi* broşürlerin yanı sıra çeşitli etkinlikler zamanında afişler de bastırmaktadır.

Edebi mekânlardan sadece *Sait Faik Abasıyanık Müzesi* ve *Aşiyan Müzesinin* web sayfaları bulunmaktadır. Bu web sayfalarında hem yazarı ve edebi hayatını tanıtıcı hem de müze ve etkinlikler hakkında bilgilendirici paylaşımlar bulunmakta olup sürekli güncellemeler yapılmaktadır. *Yahya Kemal Müzesi* adı altında bir web sayfası bulunmamakta ancak müzenin bağlı bulunduğu İstanbul Fetih Cemiyetinin web sayfasında müze ve etkinlikler hakkında paylaşımlar yapılmaktadır.

Sait Faik Abasıyanık Müzesi aynı zamanda sosyal medya mecralarını da etkin bir şekilde kullanmaktadır. Müzenin Facebook, Twitter ve Youtube mecralarında hesabı olup bu sayfalardan hem müze ve yazarla ilgili bilgilerin hem de güncel edebiyat haberlerinin paylaşımı yapılmaktadır. *Aşiyan Müzesinin* Facebook, Instagram ve Twitter hesapları mevcuttur ancak Twitter hesabı güncel olmayıp uzun süredir paylaşım yapılmamıştır. *Namık Kemal Evinin* Facebook ve Instagram sayfaları, *Yahya Kemal Müzesinin* de Instagram sayfası bulunmaktadır. *Orhan Kemal Müzesinin* müze adıyla Facebook ve Instagram sayfaları mevcuttur. Ancak Işık Öğütçü kendi Facebook, Instagram ve Twitter hesaplarından müzeyle ilgili güncel paylaşımlarda bulunmaktadır. *Necati Cumalı Anı ve Kültür Evi* ile *Rıfat Ilgaz Kültür ve Sanat Evinin* ise hiçbir sosyal medya mecrasında hesabı olmayıp sadece ziyaretçilerin etiketledikleri fotoğraflar aracılığıyla sosyal medyada görünür olabilmektedirler.

Tanıtım amacıyla yapılan etkili çabalardan biri olan reklam çalışmalarına edebi mekânların hem bütçesi elvermemekte hem de başka bir kuruma ya da derneğe bağlı olduklarından bu konuda karar mercii olamamaktadırlar. Bu kapsamda *Aşiyan Müzesi* ve *Yahya Kemal Müzesi*, İstanbul metrosunda yer alan ModyoTV'de tanıtımlarının yer aldığını belirtmişlerdir. Ancak edebi mekânlara yerel, ulusal hatta uluslararası basının da ilgisi gün geçtikçe artmakta ve zaman zaman bu mekânlarda program ya da belgesel çekimleri gerçekleştirilmektedir. Bu programların çoğu internet ortamında da izlenebilmekte ve dolayısıyla bu mekânların tanıtımına katkı sağlamaktadırlar. Benzer şekilde seyahat bloglarında da edebi mekânlarla ilgili yazılar paylaşılmaktadır. Ayrıca yine tanıtımın önemli bir unsuru olarak *Aşiyan Müzesi* uluslararası yarışmalara katıldığını da belirtmiştir.

Bazı edebi mekânlarda yazarların kitaplarının satışı da yapılmaktadır. Örneğin *Sait Faik Abasıyanık Müzesi*, hem kitap satışı hem de çeşitli hediyelik eşya satışı gerçekleştirmektedir. Bir başka örnek ise *Orhan Kemal Müzesidir*. Müzeye bağlı olan ve müzenin altında bulunan İkbal Kahvesinde hem yazarın tüm eserlerinin satışı yapılmakta hem de ziyaretçiler sohbet ortamında müzeyle ve Orhan Kemal ile ilgili detaylı bilgiler alabilmektedirler.

Sonuç

Türkiye'deki edebi mekânların modern müzecilik açısından incelendiği bu çalışmada yöneticilerin; müzeleri günümüz koşullarına uygun hale getirmek, toplumla yakınlaştırmak ve müzelere dair farkındalığı artırmak yönünde çabalarının olduğu ancak bu yolda çeşitli engellerle karşılaştıkları ortaya çıkmıştır. Bu engellerden en önemlisi bütçe sorunudur. Edebi mekânlar, genellikle belediye, dernek gibi birimlere bağlı olmalarından ve kar amacı gütmeyen kuruluşlar olarak hizmet vermelerinden dolayı yüksek bir bütçeye sahip değillerdir. Bu yüzden yeni teknolojilerin müze bünyesinde kullanımı, etkin tanıtım ve reklam çalışmalarının yapılması gibi maliyet gerektiren çalışmalar edebi mekânları zorlamaktadır.

Başka birimlere bağlı olmanın edebi mekânları etkilediği bir diğer durum da karar verme aşamasında ortaya çıkmaktadır. Mekân yöneticileri; herhangi bir etkinlik, tanıtım ya da işbirliği gibi konularda tek başlarına karar verme mercii olmadıkları için bağlı bulundukları birimlerden izin alma ya da onların aldığı kararları uygulama durumunda kalabilmektedirler. Bu durum da edebi mekânların gelişiminde engel oluşturan unsurlardan biridir.

Kâr amacı gütmeyen kuruluşlar olarak edebi mekânlarda personel sayısının az olması da yapılmak istenen pek çok işin geri plana atılmasına neden olan önemli unsurlardan biridir. Edebi mekânların çoğunda bir ya da iki personel bulunmakta olup bu personel ancak rutin işlerle ilgilenebilmektedir. Edebi mekânlarda modern müzecilikte olması gereken eğitim birimi uzmanı, sosyal medya uzmanı gibi pozisyonların bulunmuyor oluşu da bu mekânların profesyonel bir biçimde yönetiminin önünde bir engel teşkil etmektedir. Öte yandan mekânla ilgili çeşitli sıkıntılar ve bu sıkıntıların giderilmesinde yaşanan bürokratik süreçler çoğu zaman sorunlar oluşturabilmektedir. Edebi mekânların çoğunun tarihi yapılar olması, restorasyon ve çeşitli tadilat işlemlerini gerektirmektedir. Yazarların özgün eşyalarının ve belgelerinin korunabilmesi için bu işlemlerin de ayrı bir uzmanlık gerektirmesi ve gerekli araştırmalar yapılarak bu işlerin yapılabilmesi söz konusudur.

Bu mevcut sorunlara rağmen edebi mekânlar modern müzeciliğin gereklerini yerine getirmek için çaba göstermektedirler. Sunum ve anlatım teknikleri açısından, bahsi geçen problemlerden dolayı teknolojik imkânları her mekân takip edemese de münferit ya da grup ziyaretçilerine kişisel rehberlik hizmeti uygulayarak en güçlü iletişim yoluyla bilgi verme fonksiyonunu yerine getirmektedirler. Eğitim alanında da her edebi mekânın iyi düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. İl Milli Eğitim Müdürlükleri ile yapılan protokoller aracılığıyla edebi mekânlar düzenli olarak okulları ağırlamakta, kimi zaman da kendileri okullara giderek çeşitli etkinliklerde yazar ve müze hakkında bilgilendirme yapmaktadırlar. Koruma ve restorasyon alanında bir değerlendirme yapıldığında; yazarın doğduğu ya da hayatının bir kısmını geçirdiği edebi mekânlar, restorasyon çalışmalarında mekânın orijinal haline sadık kalma konusunda büyük bir gayret göstermişlerdir. Yazarların bizzat şahsına ait olan objelerin ve belgelerin sergilenmesi konusunda gerekli koruma önlemleri de alınmaya çalışılmaktadır.

Modern müzeciliğin diğer iki unsuru olan "araştırma, iletişim ve etkinlikler" ile "pazarlama, tanıtım ve sosyal medya" alanlarında da edebi mekânların çabaları olmakla birlikte yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı bu iki alanda geride kaldıkları söylenebilir. Bu konularda yapılacak işler hakkında daha çok edebi mekânların bağlı bulundukları birimler nezdinde kararlar alınmakta ve hiç şüphesiz edebi mekân için ayrılan bütçe bu konuda önemli bir belirleyici olmaktadır. Bu anlamda edebi mekânların daha çok tanınmasını ve toplumla yakınlaşmasını sağlayacak çalışmalar için mekân yöneticilerinin sorumluluğunun artırılması ve karar alma mekanizmasının daha özerk bir şekilde çalıştırılması önem arz etmektedir. Diğer kurumlarla, müzelerle ya da çeşitli işletmelerle yapılacak işbirlikleri konusunda bürokrasinin ortadan kaldırılması, daha etkin ve verimli çalışmaların yapılmasını sağlayacaktır.

Edebi mekânların, başta bulundukları şehirler olmak üzere ülkelerin bir kültürel miras değeri oldukları unutulmamalıdır. Yazarların bıraktığı edebi mirası yaşatan edebi mekânların, bir yandan bu mirasın özgün haliyle gelecek nesillere aktarılması hususundaki çalışmalara ağırlık vermeleri bir yandan da toplumun değişen beklentilerine uyum sağlayan ve günümüzün çağdaş teknolojilerini mümkün olduğunca barındıracak biçimde profesyonel bir yönetime kavuşmaları gerekmektedir.

Kaynaklar

Atagök, T. (2010). Müzecilik ve Türk müzeciliği. *Ege Mimarlık*, S. 74, ss. 8-13.

Barlas Bozkuş, Ş. (2014). Kültür ve sanat iletişimi çerçevesinde Türkiye'de sanal müzelerin gelişimi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 26, ss. 329-344.

Boyraz, B. (2013). Müze teknolojileri ve sergileme farklılıkları. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, S. 2(8), ss. 113-128.

Erbay, M. (2011). *Müzelerde sergileme ve sunum tekniklerinin planlanması*. İstanbul: Beta.

Karabıyık, A. (2007). Çağdaş *sanat müzeciliği kapsamında Türkiye'deki müzecilik hareketlerine bir bakış*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Keleş, V. (2003). Modern müzecilik ve Türk müzeciliği. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2(1-2), ss. 1-17.

Kervankıran, İ. (2014). Dünyada değişen müze algısı ekseninde Türkiye'deki müze turizmine bakış. *Turkish Studies*, S. 9, ss. 345-369.

Okan, B. (2015). Günümüzde müzecilik anlayışı. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, S. 5(2), ss. 187-198.

Elektronik kaynaklar

Altunbaş, A. ve Özdemir, Ç. (2012). Çağdaş *müzecilik anlayışı ve ülkemizde müzeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Teftiş Kurulu Başkanlığı. (Erişim: 14.08.2019) https://teftis.ktb.gov.tr/Eklenti/4655,makale.pdf

Ersoy, U. (2016). *Türk müzeciliğinde mevcut durum analizi*. Müze Profesyonelleri Projesi. (Erişim: 14.08.2019) http://cagdasmuzebilim.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites /384/2017/02/Q1.Mevcut-Durum-Analizi.pdf

ICOM (2007). *Development of the museum definition according to Icom statutes (2007-1946)*. (Erişim: 29.11.2019) http://archives.icom.museum/hist_def_eng.html

İstanbul İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (2019). *Aşiyan m*üzesi. (Erişim: 22.07.2019) https://istanbul.ktb.gov.tr/TR-165467/asiyan-muzesi.html

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):151-166
DOI: 10.22559/folklor.1271

Research Article / Araştırma Makalesi

Roman Kimliğinin Çatışmalı İnşası: "Fotokopi Romanlık" Karşısında Otantik Romanlık

Contested Construction of Roma Identity: "Copycat Roma" versus the Authentic Roma*

Ozan Uştuk**

Öz

Roman kimliği ve temsiline yönelik yaklaşımlar, hem akademik mecrada hem de Romanlar arasında oldukça tartışmalıdır. Etnik bağlamı öne çıkan Roman kültürel kimliği, Romanlar ile Öteki (Gaco, Roman olmayanlar) arasında meydana gelen sınır ilişkileri aracılığıyla tesis edilmektedir. Roman kimliğinin heterojen yapısı oldukça çatışmalı bir kimlik inşası sürecine işaret etmektedir. Kültürel kimliğin kuruluşunda önemli bir etkisi olan grup içi çatışmaların etkilerini irdelemek, yekpare kültürel söylem repertuvarlarını kaydetmenin ötesine geçen, derinlemesine ve uzun soluklu etnografik araştırmalar sayesinde mümkündür. Eleştirel etnografya yaklaşımı benimsenen bu çalışmada, Roman-Gaco kültürlerarası iletişiminde üretmiş temsili çeşitlilik bir yana, bu iletişimsel süreçler ile farklı biçimlerde ilişkilenen Romanların kendi mahalleleri içinde meydana getirdikleri grup içi çatışmalara odaklanılmıştır. Bu nedenle, "otantik" ya da "gerçek" Romanlığın ne olması gerektiğine yönelik kültürel müzakere ve çatışmanın üretmekte olduğu heterojen ve

Geliş tarihi (Received): 05.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 28.11.2020

* Bu makale, Emek ve Kimlik Pazarı İlişkisi: İzmir Urla Sıra Mahallesi Romanları Örneği (2019, Hacettepe Üniversitesi, İletişim Bilimleri, Ankara) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu sebeple Etik Kurul raporu bulunmamaktadır.

** Dr., Öğretim Görevlisi, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Genel Kültür Dersleri Bölümü. ozanustuk@iyte.edu.tr. ORCID 0000-0002-4062-8404 / **CC BY**

parçalı kültürel yapı, öznelerin bakış açılarına ve seslerine kulak vererek irdelenmiştir. Bu sayede araştırma öznelerinin tarihselliğini ve yaratıcılığını yadsımadan, meydana getirdikleri özgül kimlik temsillerinin hegemonik söylemlerin içinde nasıl konumlandığı incelenmiştir.

Anahtar sözcükler: *Türkiye Romanları, kültürel kimlik, etnisite, temsil, kültürlerarası iletişim, eleştirel etnografya*

Abstract

Roma identity and representation are quite controversial both in academia and among Roma people themselves. The cultural identity of Roma, which primarily foregrounds ethnic constituency, is constructed through the boundary work between the Roma and the Other (Gadjo, non-Roma people). The heterogeneous nature of the Roma identity indicates that it is a contested identity construction process. Examining the effects of intragroup conflicts, which have a significant impact on the establishment of cultural identity, is possible through in-depth and long-term ethnographic research that goes beyond depicting culture as a monolithic discursive repertoire. In this study, the critical ethnographic method has been adopted, which allows us to focus on intragroup conflicts among the Roma people along with the diversity of the representations produced by Roma-Gadjo intercultural communication. Through critical ethnography, the heterogeneous and fragmented cultural structure produced by cultural negotiation and conflict regarding what "authentic" or "real" Roma should be, has been examined. It is done by listening to the points of view and voices of the subjects. Thus, without denying the historical experiences and the potential agency of the research subjects, this study examines how the specific identity representations of the Roma have positioned in hegemonic discourses.

Keywords: *the Roma people of Turkey, cultural identity, ethnicity, intercultural communication, critical ethnography*

Extended summary

Roma identity and representation are quite controversial both in academia and among Roma people themselves. The cultural identity of Roma, which primarily foregrounds ethnic constituency, is constructed through the boundary work between the Roma and the Other (Gadjo, non-Roma people). The heterogeneous nature of the Roma identity indicates that it is a contested identity construction process. Examining the effects of intragroup conflicts, which have a significant impact on the establishment of cultural identity, is possible through in-depth and long-term ethnographic research that goes beyond depicting culture as a monolithic discursive repertoire. In this study, the critical ethnographic method has been adopted, which allows us to focus on intragroup conflicts among the Roma people along with the diversity of the representations produced by Roma-Gadjo intercultural communication. Through critical ethnography, the heterogeneous and fragmented cultural structure produced

by cultural negotiation and conflict regarding what "authentic" or "real" Roma should be, has been examined. It is done by listening to the points of view and voices of the subjects. Thus, without denying the historical experiences and the potential agency of the research subjects, this study examines how the specific identity representations of the Roma have positioned in hegemonic discourses.

Understanding the intragroup conflicts among the Roma people are crucial for examining their identification experiences, which have been built on specific historical narratives about their migratory past. The Roma who migrated to the Sıra neighbourhood during Lausanne Treaty in 1923, are known as the "first-comers". The first-comers distinguish themselves from those who migrated to the neighbourhood later on from Kandıra and other regions of Turkey through creating boundaries rooted in moral values. Therefore, the local Roma culture contains highly heterogeneous and fragmented texture, particularly in terms of cultural values and norms. The varying desires on matters such as economic well-being, citizenship rights or educational opportunities also complicate the cultural fabric of the Roma neighbourhood with regards to cultural heterogeneity. These diverse attitudes are determined by the degree of middle-class cultural capital that different families accumulated. Unlike the claims of the "culture of poverty" thesis, it has been observed that the families' ways of living are not determined by the cultural values they all share, but in cultural capital, which they are able to access. This argument also shows that the ethno-racial identity construction of the Roma is contextual and affected by intragroup interests and conflicts. In fact, the depiction of "first-comers" as the "assimilated ones" by the local municipality officials indicates to us that there is a degree of middle-class cultural capital they have been acquiring since the migration. The adoption of middle-class cultural capital have been reproducing the capitalist work ethics as cultural values. However, the labour markets' insistence on the accumulation of cultural capital does not seem to provide tangible advantages to the Roma that could result in class mobility but rather dissolves the solidarity bonds among them. Furthermore, it causes intragroup conflicts and damages the solidarity in which the Roma fundamentally relies on to survive. By examining the "ghetto-related" behaviour's and values' in relation to the cultural capital is an attempt towards eradicating the risk of "blaming the victim" and linking poverty with the structural inequalities. Even though the construction of the Roma identity is essentially a cultural process, we should acknowledge that it is affected immensely by their class dispositions.

Despite the growing prominence of Romani movement in Turkey, the initiatives of the government and NGO's does not offer a solution to the racist practices and economical challenges to which Roma are exposed consistently. For this reason, representational struggles such as politics of recognition remain secondary to their economical struggles. Thus, hiding their ethnic identity has to be regarded as an essential everyday tactic for the Roma who largely wishes to be employed in formal labour markets. However, the labour markets establishes their demand for de-ethnicization for all groups under the name of capitalist work ethics and tries to mask the structural inequality through blaming the poor as unfit for the job requirements they hold.

For the Roma who are stuck between the authentic and "copycat" representation of the Roma image, do not have the means to alter their life whether they embrace the middle-class values or not. The Roma of Sıra Neighbourhood not only have to comply with the cultural hegemony that the labour market dictates, but also have to accept the risk of exclusion by their own community for "acting white" in the process. As a result, only a small number of Roma, with a hope of class mobility are able to find the courage to risk leaving the neighbourly solidarity they have been relying on for so long.

Giriş

Roman çalışmaları, ortaya çıktıkları evrede, Hint kökenlerine odaklanmakta ve "Çingeneliği" sabit bir öz şeklinde tanımlamaya yatkın bir çerçeveden hareket etmekteydi. Bu dönemden günümüze kadar üretilen birçok metinde "etnik Çingene" ya da "gerçek Çingene" tanımının arayışına yönelik bir ilgi olduğu, başka bir değişle, tek ve özcü kültür anlayışından hareket edilen primordiyalist bir yaklaşımın egemen olduğu görülmektedir. Özcü ve pozitivist saikler içeren "gerçek" veya "hakiki" bir geçmiş arayışı çerçevesinde gelişen, Romanların Hint kökenlerini kanıtlamaya yönelik saplantı, DNA testlerinin ortaya çıkmasıyla da devam etmiştir. Kökenlere ilişkin bu tür mit ya da inançların, bir halkın özü olarak kavranıp sabitlenmesi, etnik yapının doğal, organik, verilen ve sabit olan bir şey olarak tasvir edilmesi eğilimini de güçlenmiştir (Mayall, 2004: 273-274).

Roman çalışmalarındaki güncel perspektifler ise Csepeli ve Simon (2004) tarafından antropolojik ve sosyolojik olarak iki kategori altında ele alınmıştır. Bu kategorizasyon disiplinlerin metodolojik ilgisine ve odaklandıkları epistemolojik düzleme de göndermeler yapmaktadır. Bernard Formoso (2000), Judith Okely (1983) ve Patrick Williams (1982) gibi antropologların, Roman kimliğini genellikle topluluklarının gözünden, yani "yerlinin bakış açısından" inceledikleri görülmektedir. Bu bakış açısının tipik bir örneğini sergileyen Formoso, Roman kimliğinin ne ortak soy, ne de bölgeselliğe dayandığını, aksine Roman olan ve olmayanlar arasındaki keskin farklılaşmaya dayandığını iddia etmektedir. Ona göre bu farklılaşma, aksi halde oldukça çeşitli kültürlere sahip olma potansiyeli barındıran tikel Roman toplulukları arasında bir bağ yaratarak, bu toplulukları tek bir çatı altında birleştirmektedir. Farklı olarak sosyolojik yaklaşımların, Roman imgesini etnik bir kimlikten öte ayrımcı toplumsal süreçlerin bir ürünü olarak değerlendirilmeye meyilli olduğu görülmektedir. Sosyolojik tahayyül, Romanlığı yoksulluk meselesine bağlamakla birlikte toplumların Roman ve yoksul imgelerini nasıl ilişkilendirdiği ve inşa ettiğini anlamak açısından da önemli bir bakış açısı ihtiva etmektedir (Csepeli ve Simon, 2004: 135-140).

Csepeli ve Simon (2004: 135) Roman kimliği konusunda her ne kadar sosyolojik perspektifin antropolojik perspektiften oldukça farklı olduğunu söylese de, bu çalışma, disiplinler arası yönelimi nedeniyle söz konusu farkı birbiriyle buluşmaz olarak görmemiştir. Aksine iki yaklaşımın da güçlü yönlerinden hareketle, sosyolojik ve antropolojik perspektifler birbirlerini bütünleyici bir şekilde kullanılmıştır. Bu çalışmada hem Roman kimliği ve imgesinin, tabakalaşmış toplum içerisinde konumlandırılmasını anlamak suretiyle sınıfsal boyutunu irdelemek, hem de bu konumlandırmanın kültürel grubun kendilik inşasına nasıl etki etti-

ğini anlamak amaçlanmıştır. Başka bir deyişle sınıfsal perspektiften Roman kimliğini geniş anlamda toplumsal düzendeki yeri itibariyle serimlemek, kültürel perspektif sayesinde bu deneyime Romanların gözünden bakarak sınıfsal marjinalizasyonun yereldeki etkileri ve görüngülerini anlamak amaçlanmıştır.

Roman çalışmalarına yönelik kuramsal ve kavramsal tartışmalardan hareketle, bu çalışmada eleştirel etnografya yönetimi benimsenmiştir. Bu yöntem sayesinde detaylı etnografik betimi, sosyal yapı ve güç ilişkileri içerisinde konumlandırmak amaçlanmıştır (Madison 2004). Metinde hem etnografyanın aktarıldığı, anlatı ağırlıklı, gündeliğin akışını izlememize ve sezmemize olanak tanıyan yoğun bir betimleme (Geertz, 1990:47) aracılığıyla araştırma öznelerinin yaratıcı kapasitesi ve failliğini teslim etmek, hem de bu failliğin yapısal ve iktidar ilişkileri altında nasıl şekillendirildiğini serimlemek hedeflenmiştir. Bu süreçte etnografların, etnik merkezci, güç-yüklü (*power-laden*) analitik kategorileri ve egzotik imgeleri edinmelerinin yanı sıra, akademik otoriteden kaynaklanan kibirle bu kategori ve imgeleri çalıştıkları insanların temsillerine yansıtma riskine yönelik bir farkındalık geliştirmeleri önem kazanmaktadır. Bourgois'e göre bu riskten uzak durmak, eleştirel bir özdüşünümselliğin (*self-reflexivity*) benimsenmesi ve bir kültürün basitçe tek bir gerçeklik ya da öz barındırmadığının fark edilmesiyle mümkün olabilir (Bourgois, 2002: 18-19). Bourgois'in bu farkındalık çağrısına kulak vererek, bir yandan göreceliliğe saplanmamak, diğer yandan hegemonik olanın içinde kültürel özgüllüğü kaybetmeden, araştırma öznelerinin tarihselliğini ve yaratıcılığını teslim etmeye önem verilmiştir. Roman çalışmalarında sıkça karşılaşılan homojenize edici ve yüzeysel kültür anlatılarını yeniden üreten metinlerin aksine parçalı ve çatışmalı bir kültür kavrayışı bu çalışmanın merkezindedir. Bu kavramsal ve yöntemsel tartışmalardan hareketle Urla Sıra Mahallesi Roman yerleşkesine, Aralık 2016 itibariyle Ekim 2018 tarihine kadar 22 ay boyunca, her biri 2 ile 6 saat arasında süren, 50'nin üzerinde saha ziyareti gerçekleştirilmiştir. Mahalleye aşina 4 akademisyen, 2 STK gönüllüsü, 5 belediye çalışanı, 2 Halk Eğitim Müdürlüğü çalışanı, 1 okul müdürü ve 3'ü İlkokul öğretmeni ve 3'ü Okulöncesi öğretmeni olmak üzere Roman olmayan 20 kişi ve 2'si Roman Halk Derneği üyesi olmak üzere 39 Roman ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler kendi içinde bilgi kaynakları (Belediye çalışanları, dernek başkanı ve öğretmenler) ve analiz kaynakları (Sıra mahalleliler) olarak ayrışmıştır. Görüşülen Romanların 17'si yetişkin (10'u kadın 5'i erkek), 7'si 18-25 yaş arası genç erkekler ve 15'i çocuktur. Toplamda 59 kişi ile görüşme yapılmıştır. Bu süreçte başta katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme teknikleri olmak üzere, doğaçlama (impromtu) görüşmeler, otobiyografik görüşmeler, yazılı kaynakların ve tarihi haritaların incelemesi gibi çeşitli analiz teknikleri birbirlerini besleyecek biçimde ve gerektiği ölçüde araştırmada yer almıştır.

Kültürlerarası bağlamda Roman kimliğinin inşası

Romanlık, ağırlıklı olarak etno-ırksal bileşeni ile müzakere ve temsil edilen bir kimliktir. Barth'a göre, "etnik gruba aidiyeti belirleyen unsurlar objektif olarak nitelenen farklılıklar değil, toplumsal süreçte oluşan farklılıklardır. Burada objektif farklılıklardan ziyade, toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklar önemlidir". Bu nedenle, Roman kimliklenmesini incelemek için "grupların kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler ol-

duğuna" bakmak önem kazanmaktadır (Barth, 2001: 18). Kültürün aynı zamanda bir iktidar mücadelesi alanı olduğu anlayışından yola çıkarak, kimlik temsillerinin her daim bir güç ilişkisi bağlamında kurulduğu ve müzakere edildiğini unutmamak gerekmektedir. Bu araştırmada görüldüğü üzere Romanlar, kültürel kimliğin performansında ve müzakeresinde dezavantajlı konumlarını telafi etmeye yönelik geliştirdikleri taktiksel bir söylem repertuvarı paylaşmaktadır. Kültürel sahada aktif olarak devam eden iktidar mücadelesinin bir izdüşümü olan kültürlerarası iletişim örüntüleri, hegemonik söylemlerin kurduğu stratejilerin karşısında marjinal olanların ürettiği taktiklerde (de Certeau, 1984) somutlaşmaktadır. Bu çerçevede Roman kimliklenmesi, araştırma öznelerinin tabi oldukları stratejik yapısal baskıların altında ürettikleri taktiksel direniş ekseninde incelenmiştir. Bu inceleme iki farklı analiz düzlemi hesaba katılmıştır. İlk düzlem Barth'ın (2001) düşünsel izleğini takip ederek, Romanların etnik kimlik inşasında öteki etniklikler ile ilişkilerini irdelemeyi esas almaktadır. İkinci analiz düzlemi ise grup-içi dinamiklerin yapısını anlamaya yöneliktir.

Bu makalenin verilerinin elde edildiği etnografik araştırmada iki analiz düzlemi de detaylı bir biçimde incelenmiştir. Ancak alan yazında sıkça karşılaştığımız ilk düzlemden farklı olarak bu makale, ikinci analiz düzlem etrafında örülmüştür. Bu makalede, uzun soluklu bir saha çalışması aracılığıyla üretilen yerel bilgi sayesinde elde edilen özgün kültürel kavram setleri aracılığıyla, bir mahalle özelinde Romanların grup-içi kimlik müzakerelerine odaklanılmaktadır. Bu analiz düzlemi Romanların Gaco ile ilişkisini kadar grup içi kültürel çatışmanın da önemini kavrama ve girift kültürel dokuyu üreten birey ve grupların failliğine odaklanma imkânı tanımaktadır.

Romanlarda grup içi çatışma

Sıra mahallesi Romanlarında grup-içi kimlik müzakerelerinin kimliklenmenin önemli bir parçası olduğu ve gruplar arasındaki 'fark'ı kuran kültürel sınırların, ahlaki değerler üzerinden tesis edildiği görülmüştür. Bu süreç aynı zamanda Roman kimliğinin ne olması gerektiği üzerine "özcü" bir kültürel inşaya da işaret etmektedir. Du Gay'ın (1997) argümanından yola çıkan Stuart Hall, kültürün, sınıflama sistemleri içerisinde şeylere farklı pozisyonlar atanarak bir anlam verme edimine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre "farkın işaretlenmesi" (marking of 'difference'), kültür dediğimiz sembolik düzenin temelidir (Hall, 1997: 258). Bu düzen, makro/küresel bağlamda Romanları Gaco/Öteki karşısına yerleştirirken, yerel bağlamda ve mahalle özelinde grup içi ayrışmalara sebebiyet vermektedir. Çünkü Roman kimliklenmesi hegemonik stereotiplerin/kalıp yargıların baskısı altında kurulmaktadır.

Sıra mahallesi Roman yerleşkesinde, kültürel kimlikleri ve yaşam biçimleri bakımından uzlaşmazlık yaşayan büyük aileler mevcuttur. Anderson (1999), Philadelphia gettosunda gerçekleştirdiği "Sokağın Kodu" [Code of the Street] isimli çalışmasında, saygın (*decent*) ve norm-dışı değerler ya da sokağın değerlerini (*street*) benimsemiş aileler üzerinden benzer bir uzlaşmazlığı örneklemektedir. Anderson, saygın olarak tabir edilen ailelerin, kendilerini norm-dışı davranış örüntüleri gösteren ailelere referansla tanımladıklarını göstermiştir. Bu referanslardan başlıcalarını, ailelerin bağlı olduğu emek pazarının yapısı (*formel ya da informel*), çocuklarına verdikleri öz-disiplin ve son olarak aile bireylerinin suç, şiddet, uyuşturucu

madde kullanımı gibi davranışlarla ilişkilenme ya da uzak durma yönündeki tutumlar oluşturmaktadır. Anderson'a göre kültürel yaşam biçimlerini tanımlayan bu referanslar, "karşıt değer yönelimlerinden" kaynaklanmaktadır. Bazıları için çocuklarının iyi bir eğitim alması saygınlığı nitelerken, diğerleri açısından "beyaz davranarak"[1] sokağın değerlerinden vazgeçmeyi ifade etmektedir (1999: 97). Sıra Mahallesindeki aileler arasında benzer bir ayrışma olduğu ve bu ayrışmanın kökensel anlatılara ilişkin kurulduğu gözlemlenmiştir.

Sıra mahallesi Romanları, gruplar arası farkları tarihsel/kökensel ayrımlar üzerinden belirlerken, "otantik" ya da "gerçek" Romanlığın inşasında üç söylemsel tema sivrilmektedir. Bunlar, çalışma etiği değerlerinin benimsenmesi, cinsiyet ve cinselliği düzenleyici kuralların varlığı ve son olarak gettoya özgü kabul edilen norm-dışı davranışlardan uzak durmak olarak üç kategoriye ayrılabilir. Hepsinin özünde ahlaki bir duruşa işaret ettiği anlaşılan bu ayrımların, Sıra mahallesine farklı zaman dilimlerinde göç eden Romanlar arasında meydana gelmiş gruplaşmalar ile örtüştüğü görülmüştür.

1923 mübadelesinde Selanik'ten Urla'ya gelen ilk Roman göçmenler, kendilerini Urla'nın yerlisi olarak tarif etmekte ve Urla belediyesi çalışanları tarafından da "ilk gelenler" olarak adlandırılmaktadırlar. Hatta bazı görüşmelerde bu gruptan "yoğun asimile olanlar" olarak bahsedildiği kaydedilmiştir. Mahalle ikinci göç dalgasını, 1980'li yılların sonuna doğru, ağırlıklı olarak Kocaeli'nin Kandıra ilçesinden almıştır. İkinci göç dalgasını takiben başta Ankara olmak üzere Sıra Mahallesindeki Roman yerleşkesi, Türkiye'nin çeşitli şehirlerinden göç almaya devam etmiştir. İkinci göç çoğunlukla mahalle içerisinden insanların akraba ve tanıdıklarını davet etmeleriyle gerçekleşmiş olmasına rağmen ilk göçmenler sonradan gelenlerden memnuniyetsizliklerini her fırsatta dile getirmişlerdir.

> Bunlara gelin burda iş var, elektrik, su bedava dediler. Bunlar da doluştu hemen. (E, 50c, 05.05.17)[2]

Grup-içi farkı kuran ayrımların, kültürel değerler ve ahlaki işaretçiler çerçevesinde örgütlendiği söylenebilir. Bu ayrımları işaretleyen değerlere bağlı davranmayanların, 'ilk gelenler' tarafından birer "leke" olarak tasvir edildiği görüşmüştür. Saha görüşmeleri esnasında bonzai[3] etkisi altında bir gencin gerçekleşmekte olan sohbeti bölmesinin ardından bir görüşmeci "bunlar bize leke" demiştir. Leke kavramı ile ne kastettiği sorulduğunda, "bunların hareketleri, elalem bunların yaptıklarını gördüğünde hemen 'Romanlar şöyle Romanlar böyle' diyorlar" diyerek açıklamıştır. Diğer bir görüşmeci konuşmaya dâhil olarak, "şimdi bunlar kaldırımcılık (kap-kaç) yapar, bu ondan içeri girdi zaten. Bu yapar, insanlar Romanlar yapar der. Yüz karası bunlar" (E, 21: 17.06.17) diyerek uyuşturucu kullanımı ve hırsızlık gibi anaakım toplumsal yapıda norm-dışı kabul edilen davranışların Roman kimliğine genellenen bir yafta haline dönüşmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmiştir. Bu sınır ilişkisi, çoğu etnik grupta görüleceği üzere bir geçmiş anlatısı üzerine bina edilmektedir. Örneğin, uyuşturucu kullanan Romanları "yüz karası" olarak nitelendiren gence, mahalleye Kandıra'dan mı göçtüğü sorulduğunda verdiği cevap bu tarihsel inşanın izlerini açık etmektedir. Tarihe temellendirilen inşa, bir etnikliğin özcü anlatısını ve 'fark'ını kurma yollarından biri olarak işlemektedir. Benzer bir şekilde kırk yaşlarında bir adamın anlatıları da "ilk gelenler" arasında benzer duyguların paylaşıldığını örneklemektedir.

> Yok, ben buranın yerlisiyim. Biz Selanik Romanıyız. Buraya dedemler zamanı savaşta göçtük. Bunlar sonradan geldi aha şu aşağı mahalle. Onlar Kandıra'dır, Ankara'dır geldiler. Bunlara burda iş var para var dediler, bunlar da doluştu. Mahalleyi kirletti bunlar! (E, 40c. 05.05.17)

Hall, Mary Douglas'a (1966) referans vererek, ne zaman bir şey yersiz (*out of place*) olsa, onun kirlenmiş, tehlikeli ve tabu olduğunu hatırlatmaktadır. Bu "şeyler" olumsuz duyular etrafında kümelenir ve sembolik dahi olsa kültürün 'saflığı/temizliğini' korumak adına dışlanmalıdır (Hall, 1997: 258). İlk gelenlerin diğerlerini "leke" ve "mahalleyi kirletenler" olarak adlandırmaları, gruplar-içi değer farklılaşmaları üzerinden etnik-içi sınır ilişkilerinin tesis edildiğini göstermektedir. Gaconun temsilinde farklı olarak kurulan Romanlar, benzer bir tavırla kendi iç ötekisini 'fark' üzerinden tarif etmekte ve dışlamaktadırlar. Böylece aynı Roman Mahallesi içerisinde grup-içi çatışmalar üzerinden iki farklı yaşam biçimi şekillenmektedir.

Bu çalışmanın bulgularına benzer bir biçimde Katherine Newman (1999) getto kabul edilen Harlem bölgesinde fast-food çalışanlarının, kendilerini tanımlarken işsiz yoksullara referans verdiklerini ve kendilerini çalışan konumları çerçevesinde işsiz yoksullara göre ahlaki olarak üstün gördüklerini söylemektedir. Newman'ın örneğinde olduğu gibi, Sıra Mahallesi Romanlarından bazı grupların kendi iç ötekilerini yaratarak ahlaki üstünlük söylemi aracılığıyla, Gaconun kendilerine yönelttiği yaftalayıcı temsillerden ve dışlayıcı pratiklerden arındırmayı amaçlamaktadırlar. Öte yandan Roman yerleşkesinde, etnik-içi dışlanma üzerinden kültürel olarak giderek birbirlerinden uzaklaşan farklı değer yapılarına sahip Roman grupların, aynı mekâna ve zorlu yapısal şartlara mahkûm edildikleri söylenebilir. Grup-içi farkların üretimi, Romanlar arasında etnik temelde bir aidiyet duygusu meydana getirmelerinin önüne geçtiği gibi kültürel hegemonyaya karşı yekpare bir duruş sağlamalarına da engel olmaktadır. Öte yandan bazı grupların hegemonik kültürel değerleri benimsemeye yönelik söylemlerinin gözle görülür bir fayda yaratmadığı gibi, ahlaki sınır ilişkilerinin ürettiği çatışma ortamının mahalle içindeki dayanışmayı zedeleyerek Romanları yoksulluğun daha derin fazlarına mahkûm ettiği söylenebilir.

Kültürel yaftalarla mücadelede taktiksel söylem repertuvarları

Hall, kültürel kimliğin temsil içinde kurulduğunu söylemektedir (1989: 80). Bu temsiller üzerinde kontrol sahibi olan grubun, hegemonik kültürel değerlerin belirlenmesindeki gücü görece fazladır. Hegemonik kültürün karşısında norm-dışı/getto değerler olarak kodlanan davranışlar ise, Roman temsilini, yaşam biçimlerindeki heterojenliği ve çeşitliliği görünmez kılarak onları tek bir etno-kültürel çerçeve içerisine hapsetmektedir. Hall stereotipleştirmeyi ve yaftalamayı, bir tür kapatma ve dışlama pratiği olarak görmektedir. Ona göre stereotipleştirme, sınırları sabitler ve sınırların içine ait olmayan her şeyi dışlar. Başka bir deyişle, stereotipleştirme aslında sosyal ve sembolik düzenin önemli bir parçasıdır çünkü 'normal' ve 'sapkın'; 'normal' ve 'patolojik'; 'kabul edilemez' ve 'aitlik' gibi sembolik öncüller arasına sınırlar koymaktadır (Hall, 1997: 258). Bu yolla stereotipler, Romanların Gaco karşısında 'fark'ını kurarak ve onları anaakım toplumsal mecradan topyekûn dışlamaktadır. Bu tek tipleştirme sürecine rağmen, kültürel hegemonyanın baskısına maruz kalan tüm Romanların aynı biçimde davranmadığı gö-

rülmüştür. Kültürel hegemonyaya direniş gösteren faillik, kültürel mecrayı çatışmalı bir alan ve kültürlerarasılığı müzakereli bir süreç haline dönüştüren şeyin ta kendisidir.

Roman anlatılarında kriminalize edilen Roman temsili ile mücadelenin izlerine sıkça rastlanmaktadır. Örneğin bir sohbet esnasında yaklaşan yaşlıca bir adam, "Abimiz gidin mahalleye gezin hiçbir şey olmaz" diyerek mahalleye yönelik potansiyel çekinceleri gidermek istemiştir. Görüşmeler esnasında mahallede hırsızlık ve uyuşturucu kullanımının varlığına dair sorulan sorular karşısında gösterilen tutukluk, suça ilişkin davranışların genellenmesine dair yaşadıkları korku ve tedirginliğe işaret etmektedir.

> (*Hızla konuşurken aniden duraksayarak*) Ne bileyim ben... Ortam çok değişik yani anlatılmıcak şeyler gibi var yani burda. Anlatamıyom, tam açık net veremiyom. (K, 37: 03.02.18)

Suça ilişkin davranışların varlığını onamak hem var olan kalıp yargıları yeniden üretme hem de Romanlara yönelik olumsuz ithamları söylemsel 'hakikatler' haline getirerek dışlama pratiklerini gerekçelendirme tehlikesi barındırdığı için görüşmecilerin gündelik hayata dair anlatılarını aktarırken sıkça endişe hali ve bu hale eşlik eden dilsel bir tutukluk deneyimledikleri gözlemlenmiştir. Emniyet güçleri tarafından genellikle şüpheli gözüyle bakılan Romanlar, kendileri suç işlememelerine rağmen yakın çevrede işlenen suçlardan mesul tutulacaklarından korkmaktadırlar. Bazı durumlarda da muhbir gibi görünmekten çekinmektedirler. Haliyle bir yandan yoksulluk deneyimlerini tarif ederken, bir yandan da kimi Romanın dâhil olduğu bilinen yeraltı ekonomileri ifşa etmekten kaçınmak için büyük çaba sarf etmektedirler.

> Şimdi Roman dediğin hepsi bir değil yani! (E, 52: 09.03.18)

> Mesela diyelim ki bizim kızlarımız bir markete girdiği an diğer bayanlar çantalarını saklıyorlar. Aman çalmasın diye. Hani öyle bir dışlanma var. (E, 55: 09.03.18)

Romanlar arasında norm-dışı davranışların Roman kimliğinin işaretçileri haline gelmesine yönelik yaygın memnuniyetsizlik, taktiksel bir söylemsel repertuvar geliştirerek savunmaya geçmelerine neden olmaktadır. Bu repertuvarda iki temel argüman yer almaktadır.

Birincisi Romanlar bu davranışların ekonomik yoksunluktan kaynaklandığına vurgu yapmaktadırlar. Yeri geldiğinde hırsızlığın, aç kalan bir insanın son çaresi olarak değerlendirilmesi gerektiği öne sürülmekte ve norm-dışı davranışlar kısmen gerekçelendirilmektedir. Bu gerekçelendirmede Gaconun Romanlara yönelik yargılayıcı bakışını yumuşatmak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda "aç kurt fırın deler" tabiri paylaşılan taktiksel söylem repertuvarlarının vazgeçilmezlerindendir.

İkinci olarak norm-dışı davranışların her toplulukta var olduğunun ileri sürülmesidir. Norm-dışı pratiklerin Romanlığı temsil eden işaretçilere dönüşmesi hegemonik kültürel normlar çerçevesinde yaşamlarını sürdüren, "masum" insanların da dışlanmasına neden olmaktadır. Norm-dışı bir davranış sergileyen Gaco şahsına yönelik bir suçlama ile karşılaşırken, bir Romanın norm-dışı davranışı söylemler aracılığıyla tüm kültürel kimliği kirleten bir işaretçiye dönüştürülmektedir. Bu durum hegemonik kültürel değerlere bağlı yaşamaya özen gösteren grupların ve şahısların çabalarının da egemen gruplar gözünde hiçe sayılması anlamına gelmektedir.

> Diyorlar ki işte "Roman Mahallesi'nde esrar içiliyor, birtakım uyuşturucular alınıyor, satılıyor, hırsızlıklar oluyor." Bu gibi suçlamalar da var. Ha yalnız bunlar Romanlarda değil, her kesimde aynı işi yapan var. Romanlarda değil. Romanlar tamam kimisi, hırsızlık yapan var mı? Var. Ama yalnız Romanlarda değil. Başka bir kişiler de bunları yapıyor. Ha bunları, bizi... Bunlar için bizi önyargıyla yargılamasınlar. Eğer ki bizim işimiz olsaydı, rahat bir yaşantımız olsaydı, bu gibi şeylere bizim çocuklar zaten elini uzatmazdı. (E, 46: 24.10.17)
>
> Ha çocuklarımız niye mesela zaman oluyor esrar içiyor, zaman oluyor 'ap içiyor, zaman oluyor 'ırsızlık yapıyor? Herkesin vatandaşların çocukları yapıyor. Hiçbiri demesin sadece Roman. Herkesin çocukları yapıyor. (K, 42: 24.10.17)

Ayrıca, norm-dışı davranışların yoksulluğa mahkûm olmalarından kaynaklandığını söylerken, sadece temel insani ihtiyaçlar kavramının kapsadığı –yemek, içmek, barınmak gibi- dar bir alan içerisinden konuşmadıklarını görmekteyiz. Bu davranışların sebebi olarak, Romanların toplumda yer edinememesi, yersiz yurtsuzlaştırılmalarından ötürü yaşadıkları anlam kaybı ve anomiye de işaret etmektedirler. Bir grup kadın, gündelik bir sohbet esnasında bu konuya şu sözlerle değinmiştir.

> - Ben de insan gibi yaşamak istiyom, tamam. Mesela işim olsun, işe gideyim geleyim, çocuğumu güzel düzgün bi' şekilde büyüteyim... Ben de istiyom ama bunları bazı anneler, bazı babalar yapamıyor. Fakirlikten dolayı. Adam hurdaya gidiyor, çocuk evde yarı aç yarı tok kalıyor. O çocuk mecbur oluyor, 'ırsızlığa da gidiyor, 'ap da içiyor, kendini de zehirliyor. Bak düşünebiliyon mu? Sadece 'ırsızlık yapmıyor? (K, 49)
>
> - Ha... 'ırsızlık da sade yapmıyor, bak. Kendini de zehirliyor, artık çocuk yaşantından bıkıyor. 16-15 yaşında çocuk esrar içiyor! 15 yaşında çocuk 'ap içiyor! Neden? Yaşantımdan bıktığı için! Fakirlikten bıktığı için (K, 32).
>
> - Kimse Romanı elinden tutmuyor ki! Roman diyor, gelip geçiyor. Roman diyor, gelip geçiyor! Ama el ele tutuşunca bir başka oluyor. Bunu işte yapmıyorlar! Bizim büyüklerimiz Romanları düşünerek hareket yapmıyorlar. Anlatabiliyom mu? (K, 45: 13.02.18).

"Büyüklerimiz" diyerek ifade ettikleri kamu otoritelerini, toplumsal mecrada deneyimledikleri yok sayılma ve yersizleştirmelerinin sorumlusu olarak görmektedirler. Bir görüşmeci bu durumu açıklamak adına, küfür ederek insanları rahatsız eden, küçük çocuklara vuran ve madde etkisi altında gibi görünen bir ergeni, "akıl hastası" olarak nitelendirmiş ve örnek göstermiştir.

> İşte. Nerde bu devlet nerde bu millet şimdi diyeceksin. Şimdi bu çocuk tedavi olsa belki iyileşecek, işte karakola gidecek, yatıracaklar hastaneye. Kadının elinde para yok nasıl gidecek. Bunun gibi burda birkaç daha var. Bizim eksiklik burda. Halen bizi dışlıyorlar gibi. Belediye başkanı, Kaymakam bunlarla ilgilense, bunları alıp yatırsa (E, 47: 05.05.17).

Oscar Lewis başta olmak üzere birçok etnograf, yoksulluğun sebeplerini tabakalı ve hiyerarşik toplumsal yapıda görmüşlerdir (Harvey ve Reed, 1996). Öte yandan yapısal sebeple-

re rağmen yoksullar, yoksulluk halleri ile başa çıkmakta farklı taktikler üretmektedirler. Sıra mahallesinde hem "karşıt kültürel üretime" (Willis, 2016) dönük tutumları benimseyenler, hem de hegemonik kültürel değerlere uyum gösterenler vardır. Bu eğilimlerin farklılaşmasında, ekonomik ve kültürel sermaye birikiminin (Bourdieu, 1986) etkileri reddedilemeyecek biçimde apaçıktır. Sermayeleri bakımından göreli olarak varsıl olanların sınıfsal hareketliliğe yönelik imkânları çerçevesinde hegemonik değerlere istekleriyle asimile olmaya çabaladıkları, yoksul olanların ise bir o kadar norm-dışı hayatta kalma kalıplarına güvenmeye meyilli oldukları görülmüştür. Bu gözlemlerden hareketle norm-dışı davranışların ortaya çıkmasında sınıfsallığın etkisinin, etniklik ve kültürel etkilerin yanında oldukça baskın olduğu söylenebilir. Bu duruma dair geliştirilen anlayış ve iç görü, yerel yoksulluk kültürlerini[4] incelerken, kurbanı suçlama tehlikesinin bertaraf edilmesine de yardımcı olmaktadır.

Roman kimliğini gizlemek: Fotokopi Romanlık

Mahallede, Roman kimliğinin ne olması gerektiği yönündeki kısmen özcü, kültürel bir çekişme ve müzakere sürerken, bir yandan da Roman kimliğinin gizlendiği performanslar yer almaktadır. Hem gündelik yaşamda, hem de Türkçe Sözlüğü gibi resmi kaynaklarda 'dinsiz, hırsız ve fuhuş yapanlar' gibi pejoratif ifadeler (Arayıcı, 2009: 530) ile içi doldurulan Çingene tabiri[5], birçok Roman tarafından sevilmemektedir. Bu tutumun çingene kavramının etnik gruba yüklendiği olumsuz anlamlardan arındırma isteğinden kaynaklandığı söylenebilir. Etnik kimliği olumsuz kültürel işaretçilerden arındırmanın yanı sıra benimsenen Roman kavramının da içini neşeli, ülkesini ve insanları seven, merhametli, yumuşak başlı gibi olumlu işaretçiler ile doldurmak önem kazanmaktadır. Romanların kendilik temsillerini, olumlu nitelikler ile anlatıya dökme ve anaakım söylemlerin içerisinde konumlandırma çabaları sıkça kaydedilmiştir.

> Biz kimseye karşı gelmeyiz. Bayrağımıza olsun, Türk vatandaşlarımıza olsun, kimseye karşı gelmeyiz. Romanlar çok merhametlidirler. Romanların hani derler, bazı benim Türk vatandaşı arkadaşlarım var, "ben" diyor "kızım, size geldim. Çayınız, yemeğiniz... çok neşeli bi insansınız," diyor. (K, 40c: 07.06.17)

> Bu kötü sözler artık Romanlara söylenmesin. "Şopar" gibi, " çingene" gibi sözlerle artık aşağılamasınlar bu insanları. Bu insanlar çünkü herkesi seviyorlar. Onlar da bir karşılık bekliyor, sevilmesini istiyor; insanlarla kucak kucağa yaşamasın istiyorlar. İnsanlarımız hep böyledir, Romanlarımız böyle. Roman'ın yanına gittiğinde Roman sana kucağını açar, ellerini açar, sana sarılır (E, 55c: 16.05.17).

Bu anlatılar, Gaco ile temas kurma çabası ve daveti olarak da okunabilir. Ancak özünde Roman kimliğinin kurulmasında ve temsilinde kontrol sahibi olma niyetlerine ve nasıl görülmek, tanınmak ve algılanmak istediklerini yeniden şekillendirme çabasına işaret etmektedir.

> Bizim Romanlarımız herkesi sever. Herkese kucak açar. Ama onlar da sevildiğini bilsinler, onlar da Romanlara kucak açsınlar, onlar da Romanları kucaklasınlar. Biz nasıl sizleri kucaklıyorsak, siz de bizleri kucaklayın. İnşallah bundan sonraki dönemlerde Romanları herkes hatırlar. Romanlar unutulmasın. Romanlar çünkü

> dünyanın, bu dünyanın, en nadide bir çiçeğidir. Bunu kimse unutmasın. Bizler sizi seviyoruz (E, 50c: 09.04.17).

Saha görüşmelerinden anlaşılacağı üzere Çingenelikten sıyrılarak Roman olma çabası, aktif ve farkındalıkla yürütülen bir mücadeledir ve bu mücadeleye önem veren ve vermeyenlerin anaakım toplumla ilişkilenme biçimlerini etkilemektedir. 2009 Kasım ayında, etnodinsel ayrımcılığa karşı mücadele projesi olarak gündeme gelen Roman açılımını takiben (Gençoğlu-Onbaşı, 2012), Türkiye Romanlarının giderek daha fazla politize olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan bu tip politik mücadelelerin başarıya ulaşması için uzun vadeli bir adanmışlık gerektirmesi, haliyle Romanların gündelik yaşamda karşı karşıya oldukları sorunlara ivedi çözümler üretmemesi nedeniyle birçok Romanın önceliği haline gelmemektedir. Sınırlı sayıda Roman bu mücadeleye kendilerini adarken, birçoğu kimliklerinin etnik bağlamını gizleme yoluna gitmeyi tercih etmektedir. Sıra mahallesi Romanlarının, etnik kimliğini kamusal alanlarda gizlemeye çalışan Romanlara karşı oldukça tepkili olabildikleri görülmüştür. Roman kimliğini kasıtlı bir biçimde gizleyenlerden 'fotokopi Roman' olarak bahsettikleri kaydedilmiştir.

> Geçen hastanede çalışıyor biri. Gördüm gittim yanına muabbete. Dedi ki görünme yanımda, anlamasınlar Roman olduğumu. Dedim ben senlen konuşmam artık. Sen Roman değil misin, sen Gaco musun dedim ona. Benim zaten muabbetim var orayla, gittim mi çayımı kahvemi bedava içiyorum. Sen kimsin ya ben senlen konuşmucam! Sen aslınlan (*benimle, asıl olan*) konuşuyorsun, sen fotokopisin! Hee sen fotokopisin, aslı da değilsin. Ben asılım. Sen kimsin? Yapmacık bi şey! (E, 45c: 13.07.17).

Etnik kimliği gizleme davranışının meydana gelmesinde emek pazarı ile kurulan ilişkilerin oldukça önemli bir etkisi vardır. Emek pazarı, kapitalist çalışma etiği adı altında etnik grupları etniksizleştirme (*de-ethnicization*) ya da yeniden-etnitize etme talebini dikte etmektedir. Bu nedenle etnik kimliği gizleme davranışını analiz ederken, kentsel alanlarla temas eden alt grupların deneyimledikleri dışlanma (okuldan, işyerinden, vatandaşlıktan) ve ayrımcılık (sınıf, etnisite, kültür, "ırk") karşısında ürettikleri failliğin de hesaba katılması önem kazanmaktadır. (Ferreira ve Pohl, 2012: 706). Böylece Roman kimlik inşasındaki failliğin, mikro kültürel alanın deneyimleri ile emek pazarının deneyimleri arasındaki gerilimde kurulmakta olduğunu ve Romanların sahip oldukları imkânlar dâhilinde en mantıklı/çıkarcı tercihlere yöneldiklerine dair bir anlayış elde edilebilir.

Etnik gruplar etnisiteyi, politik statüleri, ekonomik refahları, vatandaşlık hakları ya da eğitim imkânları gibi meselelerdeki iyileştirme taleplerinde bulunmak için kullanabilmektedirler. Haliyle etnisitenin, grupların politik çıkarlarına içkin olduğu söylenebilir (Brass, 2003:19). Esman ve Rabinovich (1988, 13), başka kolektif kimliklerin bireylerin ihtiyaçlarını karşılamakta daha avantajlı olması durumunda, dezavantajlı etnik grubun, grup-içi dayanışmasının eriyebileceğini söylemektedir. Kottak (2002: 64) bu durumu "toplumsal kimliğin durumsal pazarlığı" olarak ifade etmektedir. Öte yandan etno-ırksal bir kimlik olan Romanlığın, "ırksal" işaretçi olarak beden ve daha özelde "koyu" ten nedeniyle gizlenmesi mümkün olmayabilir. Haliyle kimliklenme sürecinde, bedenin, tercihlere yön veren bir değişken

olarak her daim önemli bir yeri vardır.[6] Bu durumda etnikliğin gizlenmesi mümkün değilse, etnikliğin olumlu bir biçimde sahiplenilmesine yönelik bir tavır takınılmaktadır.

> Yanıma gelen olsa derim ben Romanım diye. Desem ki ben Arnavut göçmeniyim… İnandın mı şimdi bana? (*Gülerek*). (E, 56: 21.07.17).

> Kardeşim sen Roman çocuğusun. Sen bunu gizleyemezsin. Eğer ki sen gerçekten bir Romansan. Cumhurbaşkanı da olsan, Milletvekili de olsan gizleyemezsin. Halk yanına gelir Türkçe konuşur. Roman gelir Türkçe konuşamaz Romanca konuşursa ben de ona cevap vermek durumundayım. Ha ben dersem ki ben belediye başkanıyım, Romanca konuşmam o zaman ben insan değilim. O zaman ben insan değilim (E, 56: 21.07.17).

Etnik kimliğin reddi, bazı araştırma öznelerinin gözünden "öz"ün, bu anlatıdaki haliyle kendi "insanlığının" reddedilmesi olarak yorumlanmaktadır. Bu örnek üzerinden gündelik taktiksel hamlelerin, nasıl özcü bir etno-ırksal anlatı inşasına katkıda bulunduğunu görmek mümkündür. Bu örnek, aynı zamanda etnik kimliklenmenin, sadece kültürel gruplar arasındaki sınır ilişkisi üzerinden değil, grup-içi farkların üretilmesinde kurulan sınır ilişkileri üzerinden de işlediğini bir kez daha teslim ederek, kültürel sahadaki heterojenliği ve failliğin ürettiği kültürel alanı, atomizme kaymadan incelemeye imkân tanımaktadır. Mahalle genelinde grup-içi çatışmaların dayanışma ağlarını eritmesi etnik temelde bir ortak kimlik duygusunun yok olmasına neden olarak mahalleyi "ileri marjinalliğe" (Wacquant, 2011) mahkûm etmesine yönelik bulgular da yoksulu suçlama eğiliminden vazgeçerek, yapısal bir analize doğru yönelmenin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Sonuç

Sıra Mahallesi Romanlarının kimliklenme deneyimlerindeki oldukça önemli bir yeri olan grup-içi çatışmalar, mahalledeki grupların özgül tarihsel anlatıları üzerine bina edilmekte ve ahlaki sınırların kültürel işaretçiler haline dönüştürülmesi ile kültürel kimliğin sınır inşası gerçekleştirilmektedir. Kültürel değerlerin benimsenmesindeki tutumların, yoksulların politik statü, ekonomik refah, vatandaşlık hakları ya da eğitim imkânları gibi meselelerdeki taleplerine ve olanaklarına bağlı olarak değişebildiği ve oldukça heterojen ve parçalı bir doku ihtiva edebildiği görülmüştür. Ayrıca bu farklılıkların grup içindeki tarafların değişen kültürel sermaye birikimleri ile ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak mahallede paylaşılan kültürel tarzların birincil belirleyenin kültürel değerler değil, sınıfsal imkânlar olduğu söylenebilir. Bu iddia aynı zamanda, Romanların etno-ırksal kimlik inşalarının bağlamsal ve tarihsel niteliğini ve bu inşada şahsi ve grup çıkarlarının da oldukça önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir.

Emek pazarının, kültürel sermaye birikimine yönelik ısrarı, Romanlara sınıfsal bir avantaj sağlamadığı gibi, grup-içi çatışmalardan da izlenebileceği üzere, yerel dayanışma ağlarına da zarar vermektedir. Bu bakış açısından Roman etnikliğinin inşasının, özünde kültürel bir süreç olmakla birlikte, Roman failliğinin daha çok kimliğin sınıfsal boyutu ile ilişkili olduğu ve Roman kimliğinin etnik temellerini olumsuz anlamda erittiği söylenebilir.

Türkiye Romanlarının, son yıllarda kimlik politikaları çerçevesinde daha iyi örgütlenmeye başladıkları söylenebilir. Ancak tanınma arzusu çerçevesinde kurgulanan kimlik hareketi, Romanların maruz kaldıkları ayrımcı politikalara ve ırkçı pratiklere ivedi bir çözüm sunmadığı gibi gündelik yaşamdaki yoksulluk hallerine çözümler de üretmekte yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle birçok Roman, tanınma talebi gibi kimlik mücadeleleri yerine gündelik ve maddi mücadelelere öncelik vermek zorunda kalmaktadır. Haliyle birçok Romanın kamusal alanlarda, etnik kimliğini gizlemesi ve/veya etnik işaretçilerden sıyrılmayı tercih etmesi zaruri bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Emek pazarı, tüm grupları etniksizleştirme talebini kapitalist çalışma etiği adı altında kurmakta ve yapısal eşitsizliği maskelemektedir. Romanlar, sadece emek pazarının kültürel tahakkümüne çeşitli derecelerde boyun eğmek durumunda kalmayıp aynı zamanda kendi "öz"lerine ihanet etmekle suçlanma riskini kabul etmek durumunda kalmaktadırlar. Haliyle beyaz davranma yükünü sırtlamaya ve mahallelerindeki dayanışma ağlarını terk etmeye, sadece emek pazarında yer bulabilmiş ve sınıfsal hareketlilik umudu bulunan az sayıda Roman cesaret edebilmektedir. Otantik Romanlık ile "Fotokopi Romanlık" arasında sıkışan Romanlar açısından bu durum, kaybetmeye mahkûm oldukları bir düzene işaret etmektedir.

Notlar

1 Fordham ve Ogbu (1986) 'beyaz davranma yükü' kavramı ile ırksal azınlık mahallelerinde eğitim başarısı elde eden Afrika kökenli Amerikalı çocukların, akranları tarafından kültürel özlerini yitirdikleri gerekçesiyle deneyimledikleri dışlanmayı tarif etmek için kullanılmıştır. Daha sonra kavram Massey ve Denton'un (1993) "Amerikan Aparthaydı" [American Apartheid] ve McLaren'ın (1998) "Okullarda Yaşam" [Life in Schools] gibi önemli metinleri tarafından alıntılanmıştır. Yakın dönemlerde ise Collins (2004), Anderson'dan (1999) etkilenerek 'siyah okullarda' beyaz davranma baskısını tartışmıştır.

2 Çalışmada istenmeyen damga ve yaftaların oluşmasını engellemek için aile ve birey isimlerine yer verilmemiştir. Bunun yerine anlatıların hangi bağlamda meydana geldiklerine dair bir fikir vermesi bakımından görüşmelere dair bilgiler metin içinde E (Erkek), 50 (Yaş) ve 05.05.17 (görüşme tarihi) biçiminde yer bulmuştur. Grup sohbetleri ve kendiliğinden gelişen görüşmelerde görüşmecilerin yaşını sormak sohbetin akışını bozma riski taşıdığı için görüşülen kişilerin yaşlarının net bilinmediği görüşme kayıtlarında yaş ibaresinin yanına 'civarı' ibaresi 'c' şeklinde eklenmiştir.

3 Türkiye'de "Bonzai", dünya genelinde ise Spice, K2, Jamaican, Scope, Smoke olarak bilinen sentetik bir uyuşturucu maddedir. Ucuz olduğu için tercih edilen maddenin "en sık görülen semptomları (44.2%) bozulmuş mental durum, (25.0%) ajitasyon, (23.0%) halüsinasyonlar, (15.4%) ataksi, (3.8%) bulantı ve kusma" olarak kaydedilmiştir (Güzel vd. 2017: 141-142).

4 Yoksulluk kültürü tezi literatürde oldukça eleştirilmiş olmasına rağmen yanlı ve ideolojik okumalara maruz kaldığını iddia eden Harvey ve Reed (1992; 1996) gibi yazarlar kuramın tekrar gündeme gelmesini sağlamıştır. Yazarlara göre yoksulluk kültürü tezinde, yoksulluğun kökenleri kültürde değil, kapitalist toplumsal ilişkilerde aranmalıdır. Hatta yazarlar, kavramı ortaya atan Oscar Lewis'in yoksulları hiçbir zaman değersiz lümpen proletarya olarak görmediğini ve devrimsel koşullar sağlandığında, yavaş yavaş yoksulluk kültürünün çeşitli yönlerinden, o yönleri ortaya çıkaran ihtiyacın ortadan kalkmasıyla vazgeçeceklerine inandığını vurgulamışlardır (Harvey ve Reed, 1996:482). Bu araştırmada yoksulluk kültürü kavramının oldukça faydalı olduğu düşünülmekle birlikte kavrama getirilmiş eleştiriler ışığında dikkatli bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle daha çok "yerel yoksulluk kültürü" tabiri tercih edilerek Sıra Mahallesi özelindeki deneyimin özgül yapısına dair hassas ve genelleyicilikten kaçınan bir tutum benimsenmiştir.

5 Çingene teriminin akademik bağlamda terk edilmesi, kavramın kökeninin Mısırdan geldikleri varsayımı nedeniyle, Egyptians ya da Gyptians olarak adlandırılmasından kaynaklanmaktadır (Hancock, 1999: 5). Ancak akademik tartışmalar bir yana, bu çalışmada, incelenen halkın kendini tarif ederken tercih ettiği terime saygı göstermek için Roman kavramı tercih edilmiştir.

6 Türkiye alan yazınında ırk kavramının terk edilmesi yönündeki eğilime rağmen bu çalışmada Romanları tarif ederken, Omi ve Winant'ın önerisinden hareketle etno-ırksal kavramı kullanılmıştır. Birleşik Devletlerde Irkın Kuruluşu [Racial Formation in United States] (1994) eserinde Omi ve Winant ırk kavramını terk etmeyi önerenleri eleştirirler ve ırkın basitçe etnisitenin bir bileşenine indirgenirse, köken aldığı tarihsel bağlamın etkilerinin göz ardı kılınma riskine dair uyarmaktadırlar. (Chancer ve Watkins, 2013:145). Onlara göre ırk kavramının yok sayılması, ırkçılığın inşa edildiği "geçmişin tarihsel özgüllüğünü azaltacaktır" ve "ırkçılığın bağımsız şiddetinin" gözden kaybolmasına yol açacaktır" (Chancer ve Watkins, 2013: 76). Bu tutum ırk kavramının, etnisite gibi sosyal bir inşa olduğunu kabul etmenin yanı sıra ırk kavramı üzerinden gerekçelendirilen ayrımcı pratiklerin analizinde, etnisite kavramının geniş çatısı altında önemli detayların gözden kaçabileceği endişesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar

Anderson, E. (1999). *Code of the street: Decency, violence, and the moral life of the inner city*. New York: Norton.

Arayıcı, A. (2009). Gypsies: The forgotten people of Turkey. *ISSJ UNESCO*, 193, 527-538.

Barth, F. (2001). *Etnik gruplar ve sınırları*. İstanbul: Bağlam.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. J.E. Richardson (Ed.). *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education* içinde (s. 241-258). New York: Greenword.

Bourgois, P. (2002). Understanding inner-City poverty. J. MacClancy (Ed.). *Exotic no more: Anthropology on the front lines* içinde (s. 15-32). University of Chicago Press.

Brass, P. R. (2003). *Ethnicity and nationalism: Theory and comparison*. New Delhi: Sage.

Chancer, L. S. ve Watkins, B.X. (2013). *Cinsiyet, ırk ve sınıf*. İstanbul: Babil.

Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton, NJ: Princeton University.

Csepeli, G. ve Simon, D. (2004). Construction of Roma identity in eastern and central Europe: Perception and self-identification. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(1): 129-150.

Douglas, M. (1966). *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.

Du Gay, P., Hall, S., Janes, L. Mackay, H. ve Negus, K. (1997). *Doing cultural studies: The story of the Sony Walkman*. London: Sage/The Open University (Book 1).

Esman, M. J. ve Rabinovich, I. (1988). *Ethnicity, pluralism and the state in the middle east*. Londra: Cornell University.

Ferreira & Pohl (2012) Ethnicized youth subcultures and "informal learning" in transitions to work. Z. Bekerman ve T. Geisen (Ed.), *International Handbook of Migration, Minorities and Education* içinde (s. 695–710). Dordrecht: Springer.

Fordham, S. ve Ogbu, J.U. (1986). Black students' school success: Coping with the "Burden of 'acting white'". *The Urban Review*, 18, 176-206.

Formoso, B. (2000). Cigányok és letelepültek. C. Prónai (Ed.), Cigányok Európában: Nyugat Európa Budapest: Új Mandátum. Paris: L'Harmattan. (Orijinali 1986'da Tsiganes et sédentaires ismiyle yayımlanmıştır).

Geertz, C. (1990). Yerli gözüyle: Antropolojik anlamanın doğası üstüne. P. Rabinow ve W. Sullivan (Ed.), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde (s.45-57). İstanbul: Hürriyet Vakfı.

Gençoğlu-Onbaşı, F. (2012). The Romani opening in Turkey: Antidiscrimination? *Turkish Studies* 13(4): 599-613.

Güzel, M., Yalçın, A., Yavuz, E., Erenler, A. K., Tomak, L., & Baydın, A. (2017). Yeni nesil sentetik bir kannabinoid olan bonzai'nin solunum sistemi üzerine etkileri. *Turkish Journal of Family Practice/ Türkiye Aile Hekimligi Dergisi*, 21 (4): 141-146.

Hall, S. (1989). Cultural identity and cinematic representation. *Framework*, 36.

Hall, S. (1997). The spectacle of the other. S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural representations and signifying practices* içinde (s. 223-290). London: Sage.

Hancock, I. (1999). The Roma: Myth and reality. *The Patrin Web Journal*, (05 September 1999). http://www.reocities.com/Paris/5121/mythandreality.htm

Harvey, D. L. ve Reed, M. H. (1992). Paradigms of poverty: A critical assessment of contemporary perspectives. *The International Journal of Politics, Culture, and Society,* 6: 269-297.

Harvey, D. L. ve Reed, M. H. (1996) The culture of poverty: An ideological analysis. *Sociological Perspectives,* 39: 465-495.

Kottak, C.P. (2002). *Antropoloji: İnsan çeşitliliğine bir bakış*. Ankara: Ütopya.

Lewis, O. (1968). The culture of poverty. L. A. Ferman, J. L. Kornbluh ve A. Haber (Eds.), *Poverty in America* içinde (s. 405-415). Ann Arbor: The University of Michigan.

Lewis, O. (1969). The culture of poverty. D.P. Moynihan (Ed.), On *understanding poverty*. New York: Basic Books.

Madison, D.S. (2004). *Critical ethnography: Method, ethics, and performance*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Massey, D.S. ve Denton, N.A. (1993). *American apartheid: Segregation and the making of the underclass*. Cambridge, M.A: Harvard University.

Mayall, D. (2004). History of Gypsy identities: From Egipcyans and moon-men to the ethnic romany. London: Routledge.

McLaren, P. (1998) *Life in schools: An introduction to critical pedagogy in the foundations of education*. Reading, MA: Addison Wesley Longman, Inc.

Newman, K. S. (1999). No shame in my game: The working poor in the inner city. New York: Vintage and Russell Sage Foundation.

Ogbu, J.U. (1989). The individual in collective adaptation: A framework for focusing on academic under-performance and dropping out among involuntary minorities. L. Weis, E. Farrar, ve H.G. Petrie (Ed.), *Dropouts from schools: Issues, dilemmas and solutions* içinde (s. 181-204). Buffalo: State University of New York Press.

Okely, J. (1983). *The raveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University.

Uştuk, O. (2019) *Emek pazarı ve kimliklenme ilişkisi: İzmir Urla Sıra mahallesi Romanları örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara.

Wacquant, L. (2011). *Kent paryaları.* M. Doğan, (Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi.

Williams, P. (1982). The invisibility of the Kalderash Rom: Some aspects of the economic activity and settlement pattern of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology*, 11 (3–4): 315–46.

Willis, P. (2016). İşçiliği öğrenmek - Sınıf, işçilik ve eğitim: İşçi çocukları nasıl işçi oluyor? D. Elhüseyni (Çev.) Heretik, Ankara.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):167-181
DOI: 10.22559/folklor.1273

Research Article / Araştırma Makalesi

Üç İstanbul'da Aydın Kimliğin Üç Eşiği

Three Thresholds of Intellectual Identity in *Three Istanbul*

Pınar Alçiçek*

Öz

Aydın kavramı, esnekliği ve evrenselliğiyle çeşitli anlamlandırmalara uğrar. Belli bir çerçeveye yerleştirmenin kolay olmadığı bu kavram, hemen her disiplinin ilgilendiği ve kendi ölçütlerini belirlediği; hatta kendi aydın tiplerini yarattığı kapsamlı bir konudur. Edebiyat alanında da dönemlerin, sanatçıların, ideolojilerin, akımların birer temsilcisi olan aydın tiplerini görmek mümkündür. Sanatçıların bakış açılarına göre şekillenen aydınların, gerçek aydın kategorisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği önemli bir meseledir.

Bu makalenin amacı, Mithat Cemal Kuntay'ın Üç İstanbul (1938) romanının ana karakteri Adnan etrafında aydın kavramını tartışmak ve aydın kimliğin sınırlarını ve özelliklerini belirlemektir. Bu bağlamda aydın kavramı, genel hatlarıyla verilmiştir. Para ve güç karşısında aydın değerlere gösterilen sadakat; kişisel çıkarları öncelemeyen bir anlayış; iktidara, muhalefete ve halka bakış; sanatsal ve zihinsel üretimlerin nitelikleri, aydın kimliğin belirlenmesinde esas kriterler olarak kabul edilmiştir. Adnan, entelektüel birikimine rağmen maddiyatın etkisinde kalarak ve zaaflarına yenik düşerek aydın kimliğinden ayrılır. Çalışmada Adnan karakterinden hareketle eğitimli, birikimli, belli alanlarda uzmanlaşmış her kişinin aydın olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler: *aydın, muhalefet, iktidar, maddiyat, ahlak*

Geliş tarihi (Received): 06.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 17.12.2020

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı doktora öğrencisi. pnralcicek@gmail.com. ORCID 0000-0002-9089-6626 / **CC BY**

Abstract

The word "intellectual" has various meanings due to its flexibility and universality. This concept, which is not easy to put in a certain category, is a comprehensive subject that almost every discipline deals with and sets its own criteria and even creates its own types of intellectual. In the field of literature, it is possible to see types of intellectuals as those who are the representatives of periods, artists, ideologies and movements. It is a critical issue whether intellectuals, which are shaped according to the perspective of the artists, can be evaluated in the category of real intellectuals.

The purpose of this study is to discuss the concept of intellectuals around the main character Adnan of Mithat Cemal Kuntay's *Three Istanbul* (1938) novel and to determine the limits and characteristics of intellectual identity. To this aim, the concept of intellectual is described within its general framework. Loyalty to intellectual values against money and power; an understanding that does not prioritize personal interests; view of power, opposition and the public; the qualities of artistic and mental productions have been accepted as the main criteria for determining the intellectual identity. Despite his intellectual accumulation, Adnan differs from his intellectual identity by being influenced by materialism and succumbing to his weaknesses. On the basis of the character of Adnan, it is concluded that not every person trained, accumulated and specialized in certain areas can be considered as an authentic intellectual.

Keywords: *intellectual, opposition, power, materiality, morality*

Extended summary

In his novel *Three Istanbul* (1938), Mithat Cemal Kuntay describes the life of some people during the reign of Abdülhamit II, the Committee of Union and Progress and Armistice. During the reign of Abdülhamit II, the first period in the novel, the main character Adnan appears as a proud, educated and opponent man living in a poor house in Aksaray with his tuberculosis mother. He is about to graduate from the Faculty of Law. His intellectual way of thinking, his oppositional attitude, his devotion to his values, his stance that does not deign to earn unfairly, and that he is in an artistic production are the parties that overlap with an intellectual identity. Adnan's constant attendance to the mansion of Hidayet, the man of the Palace, and his love affairs with his friends' wives or lovers are his contradictory sides with his intellectual identity. Adnan's loyalty to his intellectual identity depends on his control on his weaknesses. Adnan starts teaching Süheylâ, whom Hidayet introduced to him. Süheylâ, who possesses Eastern values, has the ability to understand and interpret the West correctly. However, she will not be able to gain Adnan's favor. Meanwhile, Hidayet persuades Adnan to tutor Belkıs, the daughter of a bureaucrat. Adnan makes it a matter of pride to go to the mansion of a representative of an institution he is opposed to. However, he is compelled to do so due to his financial problems. His entry to the mansion can be considered as his first threshold. The mansion's glory and it's atmosphere that makes him feel the power of rulership deeply affect Adnan, which herald his defeat to the world of materiality. Although he does not want to succumb to the material, he passes through his first threshold with his identity damaged.

Adnan, who is an opponent during the reign of Abdülhamit II, turns into a representative of the government when the Committee of Union and Progress comes to power. Being a part of the government means having money and power. The declaration of the Constitutional Monarchy, which is the second threshold for Adnan, allows him to obtain the wealth he dreams of. Adnan, who also works as a lawyer, moves to a mansion and lays the mansion with expensive items. He marries Belkıs, who constantly humiliates him, and moves away from his old friends and he continues to sustain his status thanks to money and power; he thus detaches from intellectual values. The author, who tests Adnan with these conditions, tests Adnan's close friend Moiz in the same way. While Moiz is an opposing portrait in the period of Abdulhamid II, he becomes rich as a man of power during the Union and Progress period and moves abroad. We see in the novel that money and power can be accepted as a criterion as to whether intellectuals changes their sincerity and morality. This means that not all educated, knowledgeable, professional novelists can be intellectual. These qualities alone are not enough to be intellectual.

The Armistice period in which the Committee of Union and Progress was overthrown is told in the third chapter of the novel. It corresponds to a process in which Adnan collapses like the Ottoman Empire. Adnan, who has lost all his power, reputation, money, friends and Belkıs, is too exhausted to regain his values. He turns into a refugee during this period. The person who saves Adnan from these bad conditions is Süheylâ, whom he once rejected. She waits for Adnan with sympathy and love and helps him at a time when he is really in need of her. Having married Süheylâ, Adnan enthusiastically welcomes the National Resistance initiated by Mustafa Kemal in Anatolia. He sees Mustafa Kemal as a hero. He, for a long time, waits for an invitation from Ankara to join the fight. He is so certain about the invitation that he even buys a calpac, which is the symbol of the resistance, and hides it by dreaming of wearing it on the day he will go to Ankara. However, an intellectual who prioritizes national values should somehow participate in the resistance without waiting for being invited. This may not only mean fighting, but also producing a thought that will contribute to the National Struggle. Adnan, who is not sincere enough to act, is more concerned with his individual salvation than national liberation. He, after being invited, aims to save his own reputation and become a hero as a prominent person in the Indepence War and gain fame in this sense. Once he is not invited, he underestimates the independence movement in Anatolia and the prominent names and reveals his true identity again.

As of his youth, Adnan's life in the novel is full of traces of how one can not be an intellectual. In the twenty-five-year period, Adnan cannot finish the novel he writes; does not show the devotion required for his novel; He writes the novel in order to become popular, to be known and to be mentioned. Adnan's focus on himself and his desires rather than art, science, politics and history is another reason why he is not enlightened. In many reviews of the *Three Istanbul* novel, Adnan is described as a "intellectual" or less "semi-intellectual". When the novel is evaluated as a whole, Adnan can not be included into the category of "intellectual". Besides, due to the fuzzy definitions of "intellectual", the definition of "semi-intellectual" seems to be insufficient for Adnan, for it seems more difficult for the definition of "semi-intellectual" to gain a clear meaning compared to the concept of "intellectual". It seems that

it will take some time for this concept, which is still very ambiguous in the terminology, to gain a definite meaning. The concept of "semi-intellectual", which is mostly used in personal comments, and "half-intellectual", as Julien Benda and Mahmut Tezcan say, seem to be far from the adjectives that will characterize Adnan. His intellectual and operational integrity in the novel seems more appropriate to define him as "so-called intellectual".

Giriş

Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi önemli tarihsel kırılmalar, edebiyatın elinde yoğrularak ölümsüzleşen birer kaynaktır. Edebiyat; dönemleri, kişileri, olayları hem tarihsel hem dönemsel boyutta yansıtarak sınırlarını ve kurallarını kendi belirler. Bu güç ve dinamizm, edebiyatın diğer sanat ve bilim dalları arasında yarattığı iktidarını besler. Güç ve iktidarın nimetlerinden faydalanan edebî türlerden biri de romandır. Roman, çoğunlukla ortaya çıktığı dönemin yörüngesinden ayrılmayan ve okuru bu yörüngeye dâhil eden özel bir alandır. Cumhuriyet dönemi eserlerinde de Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Mustafa Kemal önderliğindeki Millî Mücadele ve cumhuriyet ideası, romanlarda çeşitli kurguların eşliğinde okunabilir.

Cumhuriyet dönemi Türk romanının omurgasını modern hayatın unsurları, inkılaplar ve yeni rejim oluşturur; romancılar, en çok sosyal değişme konusunu işler. Söz konusu dönemde imparatorluğun çöküşü, Cumhuriyet'in yeni ilkelerle kurulması, daha önceden başlayan sosyal değişmenin hızlanarak sürmesi ve kökleşmesi, entelektüel romancıların dikkatinden kaçmaz (Şahin, 2000: 52-53). Dönem yazarlarının özelliklerinden biri, II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve İttihat Terakki dönemini eleştirmeleridir. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yazılan ve bu devri siyasal, kültürel, sosyal değişme ve bozulmalar gibi farklı açılardan işleyen romanlardan biri de entelektüel bir isim olan Mithat Cemal'in (1885-1956) Üç İstanbul (1938) adlı eseridir (Narlı, 2012: 65-66). Romanın ana kahramanı olan Adnan, çelişkili taraflarıyla Türk romanının unutulmaz karakterlerinden biridir. Onu unutulmaz yapan, üç ayrı dönemde üç ayrı kişilikle karşımıza çıkmasıdır. Romanın ilk bölümünde aydın bir kimlikle tanıdığımız Adnan; maddiyat, iktidar ve millî değerler uğruna mücadele olmak üzere üç eşikle karşılaşır. Adnan'ın bu eşiklerdeki tavrı, onun ne kadar aydın olabildiğiyle doğrudan ilgilidir. Neredeyse bütün çalışmalarda "aydın" ya da "yarı aydın" olarak nitelendirilen Adnan'ın, hangi kriterlere göre bu kategorilerde değerlendirildiği etraflıca tartışılmamıştır. Aydın kavramının çerçevesini çizmek, Adnan'ı değerlendirme noktasında önem taşır.

1. Aydın kavramına bir bakış

Aydın kavramı; sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi, edebiyat gibi pek çok disiplinin kendi sınırları içinde yeniden ürettiği ve anlamlandırdığı bir kavram olarak ele avuca sığmaz bir kayganlığa ulaşmıştır. Literatürde tek bir tanıma kavuşamaması da aydının biraz belirsiz, biraz silik kalmasına yol açar.

Fransızca "éclairé" sıfatından türeyen aydın kavramı, "bilgi edinme ve eğitim yoluyla zihni aydınlanmış kişi" (Kılıçbay, 1995: 175) olarak özbilinç sahibidir ve yaşadığı zamana yabancı değildir (Şeriati, 2017: 95). Ön yargısız, eleştirel, dili iyi kullanan, birey tavrı gelişmiş aydın (Baştürk, 2012: 15), düşünce ve bilgi üretir (Belge, 1983: 122). Bu üretimler, aydının toplumsal

ve siyasal hayata yön vermesini, halka gayri-resmî liderlik yapmasını sağlar. Benda'ya göre 19. yüzyılın sonunda "siyasi ihtiras oyunu oynamaya" (2017: 37-40) başlayan aydınlar, "yarım aydın"a dönüşür (Tezcan, 2018: 95). Çıkar beklentisinde olan bu kişiler, siyasi iktidarların yanında durur; hatta iktidara hizmet eder. Böylece iktidara boyun eğen aydın, kendi kimliğinden ödünler vererek aydın olma vasfını yitirmeye başlar. Aydın, muhalif ve eleştirici kimliğini korumalı; toplumcu perspektiften ayrılmamalıdır. Bu da aydının toplumsal konsensüs üzerine yapılandıracağı ideolojik eğilimleriyle bunların fikirsel düzeydeki ilk adımları olarak değerlendirilebilir. Daha çok bilim, kültür, sanat, siyaset alanlarında vücut bulan aydın; iktidardan, sözlü ve yazılı yasalardan, değer yargılarından, kişilerden bağımsız olarak var olmalı; bu şekilde düşünsel üretim yapabilmeli veya orijinal sanat eserleri üretebilmelidir.

2. Üç dönemi tarihten edebiyata taşıyan bir roman: *Üç İstanbul*

Mithat Cemal, "çağ romanı" niteliğindeki "nadide romanlardan biri" (Çelik, 2006: 240-242) olan Üç İstanbul'u çoğunlukla kendi hayat tecrübelerine dayanarak yazar. Enginün'e göre, roman kahramanı Adnan, yazarı temsil eder. Romandaki birçok kişi gerçekten yaşamış kişilerdir; yazar, bunların adlarında değişiklikler yapar (2014: 297). Romanda karşımıza çıkan Mehmed Râif, Mithat Cemal'in biyografisini de yazdığı Mehmet Âkif'tir. Roman, yazarın "kendi kendine bile itiraf edemediği his ve hayallerinin bir çeşit macerasıdır. Yahut iki kişilikli Adnan'ın özlemlerinden itiraf edilebilenleri kadar"dır (Göktürk, 1987: 48). Yazarın yaşadığı dönem ile bulunduğu çevre, eserin otobiyografik ögeler barındırdığını doğrular. Eserde olaylar, II. Abdülhamit, Meşrutiyet, Mütareke ve Millî Mücadele'nin ilk dönemlerinde üç ayrı konak altında geçer.

Romanda olay örgüsünün tarihsel kişiliklerle ve olaylarla bağlantılı gelişmesi, eseri edebî tenkit alanında, sosyolojik ve politik gerçeklik anlamında cazip hale getirir (Çağan ve Alver, 2002: 703). Üç İstanbul, halk tabakasından çok elit kesimi ve iktidarı anlatırken iktidara yakın olanların yozlaşmasını ve çürümesini tema olarak işler (Alver, 2002: 21). II. Abdülhamit döneminin İstanbul'unda görülen aydınlar, dönemin ve yıkılan değerlerin birer sembolü olarak düşünülebilir.

Üç İstanbul'da bir güç mücadelesi görülür. Roman kahramanlarının hemen hepsi, iktidara yakın olma derdindedir. Zenginlik ve güç sürekli el değiştirir (Çanaklı, 2007: 173). Olumsuz tipler hep menfaat peşinde, samimiyetsiz, devletini sevmeyen ve korumayan kişilerdir (Timur, 2005: 109). Görünüşte muhalif olsalar da saraydan geçinmeleri, onların tutarsızlığını kanıtlar.

"Sınıf değiştirmek isteyen tipik bir Osmanlı-Türk aydını" olan Adnan'ı (Naci, 2013: 36), Yunus Balcı, "bir Jön Türk aydını" (2002: 103) olarak nitelendirir. Adnan, romanda ulusal bir uyanışı isterken Batılı lüks hayata da özenir. Yazar, Adnan'ın çelişkili durumunu hayatına giren iki kadın aracılığıyla verir. Dürüst ve sade yaşantısı, bilgisi, güzelliği, onuru ve özverisi ile Süheylâ, Doğu-Batı sentezini ideal biçimde gerçekleştirir. Belkıs ise dejenere olmuş bir Batılılaşmanın bütün olumsuz yönlerini taşır (Timur, 2019: 237-238). Üç İstanbul, yirmi beş yıllık bir zaman diliminde Adnan ile onun çevresinin yaşantılarına odaklanır. Daha çok bürokrat kesimin konaklarından İstanbul'a açılan pencereler, toplumsal hayatın ve siyasal gelişmelerin gölgeleriyle doludur.

2.1. Aydın kimlik ile maddiyat arasında tehlikeli bir eşik

Adnan, romanın başında Hukuk Fakültesi'ni bitirmek üzeredir. Adnan, Adliye'ye girmek istemez; taşraya gidip orada reis ile savcıdan sonra gelen üçüncü adam olmayı kendine yediremez; onların yanında "sesi, yüzü daha az, daha eksik olmaya mahkûm" kalmayı kabullenemez (Kuntay, 2017: 17). Ayrıca avukat olmak da istemez; kendini sıradan bir konuma yakıştıramaz. Adnan, tarihe, Doğu ve Batı edebiyatlarına hâkimdir. 93 Muharebesi'ni anlattığı *Yıkılan Vatan* adlı romanı da onun özel olduğu duygusunu besler. Oktay, Adnan'ın yazdığı romanın, Mithat Cemal'e bazı olay ve olgulara hem üst anlatıcı olarak hem de Adnan aracılığıyla müdahale etme imkânı sağladığını söyler (1993: 1032). Adnan'ın kullandığı sanatkârane üslup da Mithat Cemal'in üslubuna yakınlığıyla dikkat çeker. Anlatıcının aktardığı roman parçaları, Adnan'ın tarihe ve milletine duyarlı biri olduğu duygusunu verir. Bunlar, aydın hassasiyetleri arasında sayılabilir.

Adnan'da öne çıkan bir Türklük düşüncesi ve aidiyeti gözlenir. Türklüğü bir övünç kaynağı olarak görür: "Ben taş devrinde Türk, tunç devrinde Türk, altın devrinde Türk olmak isterdim. Bütün hilkat devirlerinde Türk, devirsiz hayatlarda Türk, hayatsız devirlerde Türk!.. Türk doğmak, Türk ölmek! Türk, Türk, Türk!.." (Kuntay, 2017: 91). Adnan'ın ulus bilinci, çıkarsız bir inancın ürünüdür. Adnan, bir vakitler Namık Kemal'in fotoğrafını göğsünde taşıdığını ve *Celâlettin-i Harzemşah*'ı kopya ettiğini söyler. Namık Kemal'i ve onun değerlerini önemseyen Adnan'ın da bir vatanperver olduğu aşikârdır.

Adnan, romanın başlarında millî değerlerine bağlı, II. Abdülhamit'e ve devlet politikalarına muhaliftir; eleştirilerini herkesin içinde dile getirir: "Memleketin zaten neresi benim? Ereğli'de kömür Fransız! Haydarpaşa'da demir Alman! Yalnız Yemen'de dökülen kan Türk! Üstünde ölüp altında gömülecek kadar bir toprak; bu mu memleket? Elçi tercümanlarının çiğnedikleri leşe siz Osmanlı İmparatorluğu mu diyorsunuz?" (s. 72). Adnan, gözlem ve analiz yapma yetenekleriyle Osmanlı Devleti'nin durumunu görmekte ve yabancıların Osmanlı'nın iç işlerindeki aktif rolüne kızmaktadır. Padişahın, devlet egemenliğini zedelediğini düşünür. Yabancı unsurların İstanbul ve Anadolu'daki varlığı, ülkeyi kaybetme korkularını doğurur. Adnan, hürriyet için cesur ve güçlü olunması gerektiğini düşünürken Abdülhamit'in korkaklığından şikâyet eder: "Efendimiz eskiden Moskof çarından korkuyordu, sonra elçisinden korkmaya başladı, şimdi tercümanından korkuyor. Zaten neden korkmuyor ki? Sahilden korkuyor; kalem sesinden ayak sesine kadar her gürültüden korkuyor; gazeteden, reçeteden korkuyor; kendi karyolasından korkuyor; kendi hafiyesinden korkuyor; öperken çocuğundan, çocuk yaparken karısından…" (s. 73). Adnan'ın rejimden çok yöneticiden duyduğu rahatsızlık öne çıkar; Abdülhamit yönetimine alternatif olarak neyi tercih edeceğine dair bir görüş mevcut değildir. Onun en büyük derdi, yönetimin bağımsız olması; ülkedeki kurumlardan ve zenginliklerden Türk milletinin faydalanmasıdır. Adnan'ın bunları ifade ederken gösterdiği muhalif tutum ve cesaret aydın kimliğinin işaretleridir.

Adnan'ın Yahudi asıllı dostu Moiz, "malumatı samimi, gösterişsiz ve gizli" biridir; memleket meselelerine kafa yorar. Moiz'in "kansızlıktan eşyalaşan yüzünde, bir fikir uğrunda ölenlerin güzel donukluğu" (s. 19) vardır. *Sabah* gazetesinde yazarlık yapar. Türkçe, Acemce, Fransızca şiirler okur. Moiz, avukatlık yapmak ve evlenmek ister. O, romanın başlarında birikimi ve duruşu ile bir aydın örneğidir.

Adnan'ın dostlarından biri de 93'te muhacir olan Şair Mehmet Raif'tir. Raif, dışarı çıkmayı, insanlarla birlikte olmayı çok sevmez. Maddiyattan uzaktır, insanlara ve topluma karşı duyarlıdır. Adnan'a göre bütün hassasiyetlerinden dolayı "hasta"dır. Adnan, bir şey yapacaksa onun ölçütü Raif'in konuyla ilgili ne dediğidir; onun onayı varsa işe girişir; yoksa vazgeçer. Şair Raif, aydın kimliğiyle öne çıkar.

Bir akşam Şair Raif, Moiz, Avukat Tevfik Hoca, Dağıstanlı Hoca, Fransızca Muallimi Kadri ve Kâtip Dilâver, Adnan'ın evine gider. Bu, gizli bir buluşmadır. Adnan, o akşam saray müşiri olan İngiliz Sait Paşa'nın hatıralarından Mithat Paşa'nın memleketten gönderilişini okuyacaktır. Akşam için yaptığı hazırlıklar önemlidir. Dışarıdan görünmemek ve ışığın şiddetini azaltmak için perdelerin üstüne yatak çarşaflarını asar. Adnan'ın ve arkadaşlarının duyduğu tedirginlik, dönemin atmosferini verir. Diğerleri gibi Şair Raif de Abdülhamit'e karşıdır: " 'O'na ne zamana kadar katlanacağız? Ne zamana kadar? Hangi günahımızın cezasını çekiyoruz?' diyordu. Raif Abdülhamit'in adını ağzına almazdı, Abdülhamit 'O' idi." (s. 114). Adnan ve Raif, Abdülhamit'i Osmanlı tahtına layık bulmaz. Adnan: "Düşün bir kere: Suavî vakasından sonra Prusya elçisine, 'Beni muhafaza edin!' diye yalvarıyor. Belinde Osman'ın kılıcını taşıyan bir adamın bir kavas kadar haysiyeti yok. Bir ecnebi sefirine bunu söylemek için bir devlet reisi deli olmalı.' " (s. 115). Adnan, Abdülhamit karşıtı aydınları temsilen söylediği bu sözleriyle liderlik kurumunun devletin gücünü belirlediğine işaret eder.

Adnan'ın sıklıkla görüştüğü bir diğer isim, Hidayet'tir. Hidayet, saraydan geçinmesine rağmen "gece saraya söven" biridir. Abdülhamit dönemini temsil eden konağında her gece ziyafet verir. Kendisini maddiyat ile var edebilmiştir. Önemli adamları saraya jurnaller; bu sayede zenginleşerek itibar kazanır. Romanıyla ilgilenilmesinden haz duyan Adnan, Hidayet'in övgüleri karşısında "Hidayet'i büsbütün seviyor, bir ucuz kadını tiksinmeden öpmek için karanlığa muhtaç olan adam gibi Hidayet'in içyüzünü görmemek için her şeye gözlerini kapıyordu." (s. 83). Aydın kimlikle örtüşmeyen bu tutum, zaaflarına yenilen Adnan'ın riyakârlığının ifadesidir. Bu özellikler, aydın kimliğe pamuk ipliği ile bağlanmış Adnan'ın suretini yansıtır. Dağıstanlı Hoca ile Şair Raif'in, Hidayet'in konağına gitmemesi, Hidayet'i kızdırır. İki isim, ayrıntılı olarak romanda işlenmez; ancak karşımıza çıktığı kadarıyla aydın kimliğe sahiptirler (Güneş, 1997: 340). Hidayet, bu iki ismi konağında ağırladığı zaman imajını düzelteceğini düşünür; fakat bu gerçekleşmez.

Adnan, karşıt değerler arasında bocalar: "Roman yazacağım diye sanata tırmanıyor, Hidayet'i hem beğenmiyor, hem onun gibi olmak istiyor, Şair Raif'i beğeniyor, onun gibi olmak işine gelmiyor, çırpınıp duruyordu." (s. 152). Bu cümlede önemli bir nokta var ki o da şudur: Bilgi, sanat ve tutarlılık, maddi anlamda bir refah sağlamayabilir; maddi kazançlar da tutarlı olmayı gerektirmediği gibi itaatkârlığa kişiyi mecbur edebilir. Adnan, Şair Raif gibi dürüst; Hidayet gibi zengin ve tanınmış olmayı dilemektedir. Ancak o, iki kişiliğin sentezini tek başına üretme yetilerinden sınıfsal olarak ve konum olarak uzaktır. Herhangi bir devlet kaynağına ihtiyaç duymayan yani, köken olarak varlıklı bir aileye mensup bir aydının, devletten geçinen aydına nispetle daha özgür, daha kendi olacağı, daha az çelişkilerle kuşatılacağı muhakkaktır.

Aksaray'da yoksul bir evde veremli annesiyle yaşayan Adnan, çalıştığı gazeteden aldığı parayla geçinemez. Hidayet'in aracılığıyla özel ders verir. Bunlardan ilki olan Maliye Nazırı'nın

kızı Süheylâ, birikimli ve iyi niyetli bir kızdır. Adnan, Maliye Nazırı'nın konağı ile Hidayet'in konağını karşılaştırır. Hidayet ve konağı, kirlenmişliğin sembolü gibidir; konak, "memleketin tarihini okkayla, bayrağını arşınla satabilecek adamlarla dolup boşalan" bir yer; Hidayet de "ağzını açınca kirli parayla çürük malumatın karmakarışık döküldüğü" biridir (s. 101). Buna karşın Adnan, Hidayet'in konağının müdavimlerindendir. Hidayet'in konağının baş döndürücü cazibesi, Adnan'ı ele geçirirken Süheylâ'nın konağı, ona kaybetmek üzere olduğu değerleri hatırlatır. Birbirine zıt olan iki konak, iki zıt dünya görüşünün de temsilcisidir. Adnan'ın bunlar arasından seçim yapması, onu aydın kimliği ile yol ayrımına getirebilir. Yol ayrımında Süheylâ'nın yaşantısına olan eğilim, kısa bir süre sonra Belkıs'la birlikte yön değiştirecektir.

Adnan, Erkânıharp Müşiri'nin kızı Belkıs'a tarih dersi verecektir. İlk etapta Adnan, muhalif tavrı nedeniyle iktidar temsilcisi bir konağa gitmeyi kendine yediremez; fakat annesinin hastalığı ve maddi sıkıntılar nedeniyle gitmek zorunda kalır. Ders vereceği Mermer Yalı'dan içeri girecekken yaşadığı psikoloji romanda şöyle verilir: "Erkânıharp Müşiri'nin kızına ders vereceği için kendi gözünde kendi küçüldü; daima kendisinde gördüğü miğferli, sorguçlu kahraman büyük kapının altında kaybolmuş, onun yerine vücudunun bir köşesinde ceketli bir kâtip boynunu bükmüştü" (s. 123). Adnan, muhalefet ettiği iktidar kurumunu temsil eden kapıya gitmeyi ve kapının eşiğinden geçmeyi, kendi değerlerini çiğnemek olarak algılar. Adnan, ideolojisini, söz ve eylemlerini o eşikte bırakma acısı ile çelişkiden çelişkiye düşer. Bir yandan muhalif olduğu kişilere hizmet etmenin bir yandan da zengin ve gösterişli bir yaşamın altında ezilmenin sancılarını yaşar. Bir aydının, Adnan gibi şatafata yenilmesi kabil değildir. Onun bu duyguları, isteyip de dile getiremediği iç dünyasının izleri olsa gerektir. Gizli bir etkilenme ve özentinin açığa çıkması, konağın eşiğinden geçmesi ile aynı zamana rastlar. Zenginlik ve şaşaa, Adnan'ı büyüleyip ele geçiren bir güce ve Adnan'ın kendi benliğinden kopma pahasına arzuladığı bir dünyaya dönüşür. Maddiyatla örülü eşik, Adnan'ın yaşamının ikinci kısmının başlangıcı olarak düşünülebilir. Adnan hem yeni bir hayata adım atar hem de aydın kimlikten kopuşu yaşamaya, sıradanlaşmaya başlar.

Belkıs ve konağı, Adnan'ı aydın kimlikten uzaklaştıran "kirli" bir hayatın da habercisidir. Adnan, Belkıs'ın evinde bütün değerlerinden soyunan; bunun farkına varınca da utanç duyarak kendiyle savaşan ve sürekli değişen ruh haliyle renkten renge giren bir bukalemunu andırır. Belkıs'ın konağının, Adnan'ın üzerindeki tahakkümü güç ve parayla sıkı sıkıya ilgilidir. Anlatıcı, Adnan'ın aydın kimliğiyle verdiği mücadeleyi şöyle anlatır:

> Bu yalıda Adnan namusunun gururunu da duyamıyordu. Bu salonlarda onun namusu, köylü çocuğu gibi toy, şaşkın, kaçacak yer arıyordu. Farkında değildi, bir cinayet olan bu servetin içine girmeye Adnan razıydı. Bu yalıdaki refah, memleketi vuran hançerdi; fakat bu hançeri elinde tutarken Belkıs, asırların üstünden görünüyordu. Adnan'ın kabirlerine, selvilerine taptığı İstanbul bile Belkıs'ın ayaklarının altında yanlışlıkla duran bir memleketti. Adnan kendi memleketini bile bu kadına layık görmüyordu.
>
> Birdenbire kendinden korktu. Kendi yüzüne uzaktan başkası gibi bakınca iğrendi: Belkıs onu anasından, evinden, hattâ memleketinden soğutmuştu. Sonra Maliye Nazırı'nın konağını düşündü. Peygamberlerin köşelerinden sesler duyacağı kadar sessiz olan bu konağı düşündükçe rahat nefes alıyordu. Sonra Süheylâ'yı düşündü.

> Bu kızın en ufak şeyden kızaran yüzünde Türk ırkının temiz kanı vardı. Altı yüz yıldan beri aktığı halde solmayan kan! (s. 163-164).

Süheylâ, Doğu'nun masumiyetinin, bilgeliğinin ve sükûnetinin bir temsilcisi olarak ulvi değerlerle bezenmiştir. Süheylâ'nın babası ve konağı da ulviyetten saçan pırıltılarla huzurun sesini yansıtır. Gerçek bir kültürden yoksun olan Belkıs ise Batılı zevkleri ve biçimsel özentisiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı sömürge statüsünü kişiliğinde simgeleştirir. "Ulusal gurur" taşımayan yönetici sınıf için bir başarı simgesi olan Belkıs, Adnan'ı etkisi altına alır (Timur, 2019: 236). Belkıs; iktidar, para, ihanet, menfaat gibi kavramlarla özdeşleşir ve bunları fetiş nesnesi haline getiren bir anlayışın ürününe dönüşür. Belkıs'a tutkuyla bağlanan Adnan da Belkıs'ın iltifatını kazanmak için nesne dünyasına teslim olur.

2.2. İktidar ve para sarkacında sözde aydın

Adnan, üç ayrı dönemin İstanbul'unda üç ayrı kişiliğe bürünür. İlk döneminde aydın kimlikle örtüşen tarafları ağırlıklı olsa da iktidar mekânlarındaki gösterişin etkisiyle bir değişimin içine girdiği gözlenir. İlk eşikten kişiliği ve ahlakı zedelenerek geçen Adnan, bütün benliğiyle maddiyata sarılmaya hazır birine dönüşür. Adnan'ın maddiyata özentisi ilk eşik iken ikinci eşiği iktidarın adamı olmaktır. 10 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'le birlikte Adnan, İttihat ve Terakki Cemiyeti sayesinde güçlenir; ilk eşikteki çatlak, bir yarığa dönüşür ve Adnan, romandaki ilk halinden başka bir insana evrilir. Dönüşüm, onu aydın kimlikten uzaklaştırır. Alver'in de belirttiği üzere iktidar-aydın ilişkisini gördüğümüz romanda "iktidara mesafeli ve eleştirel duruşu salt çıkar ve zenginlik için bir araç olarak oluşturma ve iktidara yakın olunduğunda ise tamamıyla onunla kendini belirleme ve kimliklendirme eylemi, Adnan'ın yaşam pratiğinde etkili bir şekilde izlenir" (2002: 22). Nitekim Adnan, iktidarın adamı olarak İttihat ve Terakki'nin yönetimi süresince çevresinde kendi hükmünü sürdürür. Cemiyet sayesinde var olan Adnan, bağımsız bir aydın profilinden uzaklaşır. Adnan, özel hayatında da şehvet duygularına yenilerek arkadaşlarının eşleriyle birliktelik yaşar. Bu kadınlardan biri olan Macide, Adnan'dan gebe kalır ve çocuğu Adnan'dan gizli doğurur.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin içinde olan Moiz, Selanik'e gider ve Adnan'la mektuplaşır. Adnan, Selanik'te Cemiyet'e yardım eder; İstanbul'da da Cemiyet'in adamı olur. Anlatıcı, Cemiyet ya da mektuplarla faaliyetler hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz. Adnan'a Cemiyet'ten gelen bir mektup, bir gün Beşiktaş Muhafızı'nın eline geçer ve Adnan hapsedilir. Trablusgarp'a sürgün edilir. Adnan'ın sürgün süreci romanda anlatılmaz. 10 Temmuz İnkılabı'nda sokaklarda "Hürriyet" nidaları duyulur. Anlatıcı, 1908'de gerçekleşen II. Meşrutiyet'in atmosferini de geniş çaplı vermez. Adnan, sürgünden dönerek Cemiyet'e gider. Bu süreçten sonra Adnan'ı iktidar cephesinde görürüz. Bu bağlamda roman boyunca muhalif olmak ile iktidar yanlısı olmanın, kişilerin hayatlarına nasıl sirayet ettiğini görmek, maddi anlamda ve itibar görme anlamında kişileri ne derece dönüştürdüğüne şahit olmak mümkündür. Adnan ve Moiz, İttihat ve Terakki'nin güçlenmesinden nasiplenir; ikinci eşikten geçtikten sonra aydın değerlerini yitirir.

Moiz, avukatlık yaptığı Selanik'te zenginleşir: "Muharebe büyülü bir değneğin ucuyla Moiz'in dişlerini, tırnaklarını bembeyaz yapmış, Adnan'ın karşısına çıkarmıştı. Siyah tırnak-

lar, sarı dişler muharebenin arkasında kalmıştı" (Kuntay, 2017: 354). Adnan, Moiz'in değişiminden rahatsızlık duyar. Şair Raif de Moiz hakkında çıkan dedikodulara inanır, zenginliğini dürüstlükle ve Moiz'in duruşuyla bağdaştıramaz: "Beş cephede yüz binlerce Türk çocuğu, bu adamlar zengin olsunlar diye mi on dokuz yaşında ölüyorlar?" diye yakınır (s. 358). Moiz'i ilk gördüğünde Raif'le aynı duyguları paylaşan Adnan, Moiz'in karısı Raşel'e yakın olmak için Raif'le ilişkisini kesmeye karar verir; iki dostuna da ihanet eder; Raşel'le birlikte olur. Moiz, birkaç yıl sonra İtalya'da ekonomik sıkıntılar yüzünden intihar eder.

İnkılap'tan sonra avukatlığa başlayan Adnan, Belkıs'ın hocalığını bırakır ve Mermer Yalı'ya haciz konduğu için ailenin avukatlığını yapar. Belkıs'ın boşanması aşamasında da onun avukatı olur. Zenginleşmeye başlayan Adnan, kılık kıyafetinden yaşam şekline, gülüşünden davranışlarına kadar değişir. Adnan artık büyük davalarla ilgilenir, Cağaloğlu'nda taş bir konağa taşınır ve konağı pahalı mobilyalarla döşer. "Hariciye'de, Dahiliye'de, Maliye'de işi olanlar Hariciye'ye, Dahiliye'ye, Maliye'ye" gitmek yerine bu eve gelirler (s. 306). Adnan, bir dönem eleştirdiği düzenin ve düzen adamlarının yerine geçer. Üstelik geçmişinden kurtulmak için eski dostlarıyla da ilişkisini keser; böylece fakirliğinden, sosyal sınıfından ve benliğinden kurtulacaktır. Onun bu kaçışlarında sığındığı nesne dünyası, avunması için bir süreliğine kâfi gelecektir.

Adnan, Dağıstanlı Hoca'yı Cemiyet'e davet eder. Cemiyet'i desteklediği halde onlara katılmayan Hoca'ya göre, Cemiyet için en korkutucu düşman Abdülhamit değil; "Fatih'teki yobazlar"dır. Adnan, "hükümet" ile "sarık"ı karşılaştırır ve "Bin softayı bir jandarma önüne katar." der. Hükümeti, asıl güç olarak kabul eden Adnan'a karşılık Hoca: "Hükümet kuvvet değildir; vasıtadır. Bir memlekette asıl kuvvet, bir fikri temsil edenlerdir. Başka memleketlerde sahici 'fikir' zümreleri var. Bizim memlekette hakiki 'fikir' yok; bizde üç yüz seneden beri 'fikir' diye bir tek şey var: Taassup!" (s. 308). Hoca, bir toplumun düşünsel lideri olarak kabul ettiği aydın kesimi işaret eder. Bağnaz bir yaşam biçimine alternatif üretemeyen aydınlardan ve taassup anlayışının politik ve sosyal yaşamda devamını sağlayan kesimden rahatsızdır: "Sarıklı milletini bana sen mi anlatacaksın? Menfaat göster: Vapur bacası gibi bağırarak sana Allah'ı inkâr etsinler; Peygamber'i de!.. Sultan Hamit otuz üç sene sarığa sırma takarak; taassuba maaş vererek tahtında oturdu efendi!" (s. 308). Bir değişim gereklidir; ancak bunu gerçekleştirme hususunda Cemiyet'e dair birtakım soru işaretleri vardır. Dönemi, aydınları, beklentileri aktaran Hoca'ya göre Cemiyet'in ikinci düşmanı da kendileridir. Hoca, halkın bakış açısını ortaya koyduğu tespitlerini şöyle sıralar: "Yığın, karnıyla düşünür, gözüyle öğrenir, kalbiyle kızar. Avamın midesindeki yeniçeri kazanını tanımıyorsunuz. Halkın gözünü rahatsız etmemek için hiç değişmemeye mecbursunuz. Eski ceketinizi çıkarmayacak, eski evinizden çıkamayacaksınız…" (s. 309). Aydın-halk arasında kurulacak bağ, iktidar yürütücülerinin samimiyetlerinde ölçüt olan "aynı kalma" durumuna göre şekillenecektir. Toplum, hareket önderlerinin ve üyelerinin halktan biri olduğuna ve verilen mücadelede maddi kazanımlar elde etmediklerine inanmalıdır. Adnan, paranın esrikliğiyle Hoca'nın ve Şair Raif'in eleştirilerine kulak asmaz. Adnan ve Belkıs evlenir. Belkıs, Adnan'ı sevmez ve benimsemez; Adnan'ın asil olmadığını düşünür.

Adnan, birkaç yıl içinde nüfuz sahibi olur: "Tebessümü iltimastı; bir ismin önüne 'bizim!' dedi mi, ismin sahibi elçi, vali, müsteşar oluyordu. Onun önünde Beşinci Mehmet şehzadelerinden utanıyor, bu oğlanları nasıl adam edeceğini soruyordu" (s. 333). Adnan, im-

zasız bir mektup alır. Bu mektubu, savaşta cephedeki askerleri tedavi etmeye yardımcı olan Süheylâ göndermiştir. Mektup, aydın ve yurtsever bir kadının elinden çıktığı aşikâr olan önemli gözlemler ve uyarılarla doludur. Süheylâ, mektupta sevinçle karşıladığı İnkılap'ı artık tanıyamadığını yazar. İnkılap'ın heyecanı, bir hayal kırıklığına dönüşmüştür. Süheylâ: "Siz, sahiden, 10 Temmuz'un, menfaati, parayı bilmeyen toy çocukları mısınız? Fakat sizin bir çocuk kadar, bir köylü kadar güzel yüzünüz vardı; sizin tertemiz bir alnınız vardı, onlar ne oldu?" (s. 334) diye sorar ve I. Dünya Savaşı'ndan söz ederek inkılapçıların millî duygularını ve millî değerlere bağlılığını sorgular. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne, dönemin politik kişilerine, aydınlarına yönelik sorgulamaları, dünya zevklerine dalmış kişileri uyarmak, uyandırmak ve mücadeleye katılmaya ikna etme amacı taşır. Burada düşman işgaline karşı verilen savaşa İttihat ve Terakki'nin dâhil olması beklenir.

Adnan, mektuba ehemmiyet vermez. Paraya ve itibara tutsak olan Adnan, bir zamanlar aşağıladığı Hidayet'in durumuna düşmüştür; "vaktiyle Hidayet'e gidenler şimdi Adnan'a" gelir (s. 381). Adnan'ın en büyük korkularından biri, kendisinden borç para istenmesidir. Bu nedenle konağına gelen eski dostu Dağıstanlı Hoca ile yalnız kalmaktan kaçınır. Hoca'nın kendisinden para isteyeceğini sandığı için türlü hileler yapar. "Hâlbuki Dağıstanlı Hoca 'ahval-i hâzıraa…'yı 'çok vahim!' diye bitirecekti. 'Memleket batıyor' demek için Adnan'a gelmişti. Fakat Şair Raif ona, 'Gitme Hoca! Adnan'ı bulamazsın. O 10 Temmuz'da öldü!' demiş, dinletememişti" (s. 383). Adnan'ın aksine Dağıstanlı Hoca daha da yoksullaşmıştır. O sırada Sarıkamış'tan dönen bir Binbaşı konağa gelir ve muharebeyi anlatır. Sarıkamış'ta 32 bin kişilik Dokuzuncu Kolordu'dan geriye asker kalmadığını söyler, şehitler için gözyaşı döker. Adnan, bunlara karşı duyarsız görünür. Dağıstanlı Hoca'nın asker oğlu da bu muharebede şehit olur. Oğlunun bir gülleyle darmadağın olarak öldüğünü ve oğlundan gömecek bir parça kalmadığını öğrenen Hoca, bir süre sonra acısından ölür.

Adnan, güç sayesinde aşağılık duygularından kurtulacağına inanır. Her dönem hırslı olan Adnan için "güç aşkı", her şeyden önce gelir. Kendini gerçekleştirmeyi, güçlü olmakla eşdeğer tutar (Çağan ve Alver, 2002: 706). İttihat ve Terakki'nin varlığıyla kendini gerçekleştiren Adnan, para ve güce kavuşsa da sosyal sınıfından dolayı kendini Belkıs'a layık bulmaz; sınıf atlamanın parayla ilgili olmadığını kavrar. Belkıs'ın kibri, Adnan'da aşağılık kompleksi yaratır ve Adnan, çelişkilerle dolu bir ruhun yorgunluğundan kurtulamaz: "Karısı ikinci dansa artık kalkmamalıdır. Fakat bunu Belkıs'a söylerse Adnan tarih hocası olacak; Aksaray'da oturan adam olacak, Belkıs onun karısı diye talihsiz olacak. Karısına karşı kıskanç olabilmesi için bile Adnan'ın vaktiyle fakir olmaması lazımdı" (Kuntay, 2017: 396). Adnan, karısıyla ve onun yakınlarıyla olan ilişkisini dahi yönetememekte; bunun huzursuzluğuyla kıvranmaktadır. Bu basiretsizlik ve âciziyyet aydına yakışmamaktadır.

2.3. Eylem ile eylemsizlik arasındaki eşikte duran pasifize aydın

Adnan, ilk eşikte maddiyata duyduğu zaafa yenilir; ikinci eşikte muhalif taraftan ayrılıp İttihat ve Terakki iktidarının temsilcisi olur ve aydın kimlikten tamamen kopar. İttihat ve Terakki, 1918'de siyasal hareketini sona erdirir. Mütareke dönemi ile Adnan'ın ve İstanbul'un üçüncü dönemi başlar. Adnan, bu dönemde yaşamındaki son eşiğe gelir. Onun tekrar aydın

kimliğe kavuşabilme şansı, bu eşikle olan sınavına bağlıdır. Millî Mücadele'ye katılım, millî değerler uğruna düşünsel üretim ve hatta Anadolu'da savaşmayı göze alabilecek cesaret ve fedakârlık, Adnan'ın son eşiği olarak romanda görülebilir.

Üç İstanbul'da Mütareke, Adnan'ın yok oluşuna neden olur. İngilizler, İstanbul'da Adnan'ı arar. Adnan, Belkıs'ın akrabası Naşit'in evinde gizlenir. "İstibdat'ta Hidayet'in, Meşrutiyet'te Adnan'ın konağında toplananlar, Mütareke'de hep Naşit'in salonunda…" (s. 494) toplanır. Dengelerin bu kadar değişmesi, politikaya ve iktidara yakın olmakla iç içe geçmiştir. Adnan tekrar fakirleşir, Belkıs'la boşanır. Belkıs, âşık olduğu Rus prensle evlenir. Bunalımlı bir evlilik yaşar, sonra Amerika'ya gider ve çorap paketleri işler, birkaç ay sonra da intihar eder. Adnan, "Gece köşkte yatağında Belkıs'a ağladı. Sonra ağladığına sevindi. Sonra bir ferahlık duydu: Belkıs ölmekle Adnan eski tarih hocalığından, eski iptidai kunduralarından, Aksaray'daki eski evinden kurtulmuş gibiydi" (s. 459). Bütün geçmişini bir kambur gibi sırtında taşımasına neden olan Belkıs, ölümüyle Adnan'ı aşağılık duygularından kurtarır.

Mustafa Kemal'in 19 Mayıs'ta Samsun'a çıkmasını heyecanla karşılayan Adnan, İngilizlerin İttihatçıları serbest bırakmasıyla dışarı çıkar. Adnan, başkalarına muhtaç olarak yaşar. Adnan, İttihat ve Terakki'nin yeniden dirilmesi umudu içindedir. Her şeye bir mana yükler, her şeyden medet umar: "Dün gece rüyada yeşiller giydiği için onu Ankara'dan çağırtacaklardı. Maarif Vekili olacaktı. Demin sağ gözü seğirdiğine göre Talat Paşa Berlin'den geliyordu" (s. 460). Cemiyet'ten umudunu kesince kendisi ve memleketi için kurtuluş olduğuna inandığı Millî Mücadele'ye gönül verir. Adnan, hayran olduğu Mustafa Kemal'den mücadeleye katılması için davet bekler. O, alacağı davetle tekrar itibara kavuşma arzusundadır. Anlaşılan odur ki Adnan, kendi menfaatinden ayrı olarak bir davanın varlığını tahayyül edemez. Davet edilmeyince üzüntüsü ve samimiyetsizliği iç dünyasında ifadesini bulur: "Aylar geçiyor, Ankara'dan onu çağırmıyorlardı. Adnan'ın ruhundan tırnakları uzanıyor, dişleri ürperiyordu. 'Onlar'la yan yana dursaydı Milli Mücadele'ye daha çok inanacaktı. Uzaktan baktığı için 'mucize'ye tuhaf gözlerle bakıyordu. İçinden 'Başaramayacaklar!' diyor, sonra utanıyor, boş odada etrafına bakınıyor, kendisine kızıyor…" (s. 461). Adnan, mücadeleyi gerçek anlamda benimsemez; beklentisi karşılanmayınca da mücadele verenleri "onlar" diyerek ötekileştirir. Mücadeleye katılmak için herhangi bir girişimi söz konusu değildir. Gururundan dolayı eylemsizliği seçer. Onun kendi kendisini pasifize etmesi, her daim kendisini fazla önemsemesinden de kaynaklanır.

Adnan, Millî Mücadele kahramanlarından intikam alabilmek için gazete çıkarmayı ve gazetede her gün Ankara'dakileri beğenmediğine dair yazılar yayımlayacağını; örtülü bir muhalefet yürüteceğini hayal eder. Adnan, intikam planları içinde zatürre olur; hastayken Süheylâ ona bakar ve iyileştikten sonra evlenirler. Süheylâ'nın konağında karısının parasıyla geçinir. Karısının özverilerine karşılık Süheylâ'yı aldatır.

Adnan, gizlice astragan bir kalpak alır; kalpağı evdeki kütüphanesine kilitler. Kalpağına sığınan Adnan, onunla ilgili hayaller kurar: "Bu kalpağın altında göğsü ne kadar büyük duracaktı? Aynanın karşısına geçti; kalpağı giymek istiyordu. Giymedi. Ahdi vardı, bu kalpağı o, Ankara'ya çağrıldığı gün giyecekti" (s. 523). Adnan, bir nesneye tutunur ve ona inanır. Ankara'da milletvekili olmak ister. Kalpağı, kendisine duyulan saygının bir sembolü olarak kabul eder. Onun görüşleri, aydın kimliğe aykırı olarak iktidar ve sembole göre değişkenlik gösterir. Adnan'ın bakış açısı, iktidarların değerlerine paralel yürüyen kaygan bir zeminde dolaşır.

Romanın sonlarına doğru hasta ve yaşlanmaya başlayan biri olarak gördüğümüz Adnan, eski görkemli hayatına bir daha kavuşamayacağının acısını duymaktadır. Hayata tutunmak için avukatlığa dönmesi, hasta olmasına rağmen bir daha çıkamama korkusuyla gündüz vakti yatağa girmemesi, romanını bitirememesi, Adnan'ın yaşamla bağını gevşeten nedenlerden bazılarıdır. Adnan için ne sanat ne Ankara ne de ailesi bir avuntu teşkil eder. Onu ayakta tutan para ve güç, bir hayalin ötesine geçemez.

Adnan, evlendikten sonra avukatlığa döner; çok az dava alır. Bir davada Moiz'in karısının sevgilisini öldüren on yedi yaşındaki Ahmet'in idam edilmesi için yaşının on dokuz olduğunu ispatlamaya çalışır. Parayla yalancı şahitler tutar. Adnan'ın yaptığı bu ahlaksızlıklar da onun aydın kimlikten ne kadar uzaklaştığını kanıtlar. İdama mahkûm ettirdiği Ahmet'in kendi çocuğu olduğunu anlar. Mahkemeden sonra acılar içinde eve giden Adnan, Süheylâ'nın bir erkek bebek doğurduğunu öğrenir. Adnan ölür. Adnan'ın trajik sonu ile İmparatorluk'un sonu arasında bir paralellik de söz konusudur. Adnan öldükten sonra Süheyla, ondan geriye kalan roman müsveddeleri dâhil her şeyi yakar. Bu sırada İmparatorluk da yanmakta, yok olmaktadır (Çağan ve Alver, 2002: 708). Cumhuriyet ilan edilince Af Kanunu çıkar ve Ahmet bu yasadan yararlanarak on beş sene kürek cezası alır.

Sonuç

Üç İstanbul, Cumhuriyet öncesi ile Millî Mücadele sürecini İstanbul'da bürokrasi çevresine yaslanarak anlatır. Üç dönemin atmosferi, zengin konaklarında hissedilebildiği kadar romanda yer eder. Eserin karamsar, kötücül bir bakış açısının egemenliğinde yazılma nedeni, üç dönemdeki karanlık tabloların ve yozlaşmış kişilerin varlığıdır.

Romanın başında bir aydın olan Adnan, her dönem yeni bir duruşla okuru karşılar. Adnan, avukattır; muhaliftir; edebiyat ve tarih alanlarında donanımlıdır; roman yazar; Türklük şuuruna sahiptir. Bunlar, Adnan'ın aydın kimliğinden yansıyanlardır. Ancak Adnan'ın entelektüel birikiminin, mesleğinin, sanatsal üretiminin, politik duruşunun onu aydın yapmayacağı açıktır; çünkü aydın kişinin sahip olması beklenilen tutarlılık, ahlak, dürüstlük, toplumsal duyarlılık Adnan'da yoktur. Yazar, Adnan'ın karşısına çıkardığı üç eşikle onun aydın kimliğini sınamıştır. İlk eşikte maddiyattan gözü kamaşan Adnan, aydın kimlikle yol ayrımına gelir. İkinci eşikte İttihat ve Terakki döneminde hızla zenginleşerek paraya ve nesneye tutsak olan Adnan, aydın değerlerine sırt çevirir. Millî Mücadele başladığında da kendi itibarını kurtarmak ümidiyle Ankara'dan davet bekler; gönüllü olarak mücadeleye katılmaz. Ülkesinin kurtuluşuna dair bir düşünce üretmesi de söz konusu değildir. Adnan, tanınmak ve popülerleşmek için yazdığı romanını da bir türlü bitiremez. Adnan'ın sanattan, bilimden, siyasetten, tarihten çok kendisine ve arzularına odaklanması da aydın olmasının önünde bir engeldir. Bu bağlamda Adnan, Fethi Naci'nin ya da Yunus Balcı'nın ifade ettiği gibi "aydın" kategorisinde değerlendirilemez. Ayrıca "aydın"ın bulanık tanımlamaları düşünüldüğünde Zeliha Güneş'in "yarı aydın" tanımlaması da Adnan için yetersiz görünmektedir. Zira terminolojide henüz çok belirsiz olan bu kavramın -ki böyle bir kavramsallaştırmanın ne derece makul olduğu tartışılır- sağlam bir zemine oturması zaman alacağa benzer. Daha çok kişisel yorumlarla kendine yer bulan "yarı aydın" ya da Julien Benda ve Mahmut Tezcan'ın dediği gibi "yarım aydın" kavramları da Adnan'ı niteleyecek sıfattan uzak görünmektedir. Adnan'ın romandaki düşünsel ve eylemsel bütünlüğü, onun için bir "sözde aydın" tanımlamasına daha uygun görünmektedir.

Romanın başlangıcında bir aydın olan Moiz de İttihat ve Terakki döneminde zenginleşerek aydın değerlerine ihanet eder. Para ve iktidarın, aydın kişilerin samimiyetlerini ve ahlakını değiştirip değiştirmeme hususunda bir ölçüt olarak kabul edilebileceğini; her eğitimli, bilgili, meslek sahibi kişinin aydın olamayacağını romanda görmekteyiz. Bu vasıflar, aydın olabilmek için yeterli ölçütler olursa günümüzde hemen herkesin aydın olarak nitelendirilmesi gerekir.

Romanda Şair Raif ile Dağıstanlı Hoca, görebildiğimiz kadarıyla birer aydındır. Anlatıcı, bu iki ismi, Adnan ve Moiz gibi eşiklere getirmemiş; onları iktidar ve para ile sınamamıştır. Yine de onların iktidar olma mücadelesine girmemeleri, muhalif tutumları, toplumsal duyarlılıkları ile Hidayet'e ve Adnan'a olan bakış açıları, onların aydın kimliğini öne çıkarır.

Kaynaklar

Alver, K. (2002). Üç İstanbul romanı üzerine sosyolojik okuma denemesi. *İlmî Araştırmalar, 15*, 19-26.

Balcı, Y. (2002). *Türk romanında aydın problemi (1908-1950).* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Baştürk, M. (2012). *Cumhuriyet dönemi Türk romanında aydınlar* (1950-1970). Yayımlanmamış doktora tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

Belge, M. (1983). Tarihi gelişme süreci içinde aydınlar. M. Anğ, O. Balcıgil vd. (Haz.) *Cumhuriyet dönemi Türkiye ansiklopedisi 1.* (1. baskı, s. 122-129). İstanbul: İletişim.

Benda, J. (2017). *Aydınların ihaneti.* C. Soydemir (Çev.). Ankara: Doğu Batı. (1927).

Çağan, K. ve Alver, K. (2002). Üç İstanbul ya da bir çözülüşün zayıf halkaları. *Hece*, Türk Romanı Özel Sayısı 2. (65/66/67), 703-713.

Çanaklı, L. A. (2007). *Türk romanında bürokrasi ve memurlar (1872-1950)*. Yayımlanmamış doktora tezi. Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Çelik, Y. (2006). 1920-1960. T. S. Halman, O. Horata, Y. Çelik vd. (Ed.) *Türk edebiyatı tarihi 4.* (1. baskı, s. 215-275). İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Enginün, İ. (2014). *Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı.* İstanbul: Dergâh.

Göktürk, H. İ. (1987). *Mithat Cemal Kuntay.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Güneş, Z. (1997). *Millî edebiyat romanlarında aydın tipi*. Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara.

Kılıçbay, M. A. (1995). Türk aydınının dünyasını anlamak. S. Şen (Haz.). *Türk aydını ve kimlik sorunu*. (1. baskı, s. 175-180). İstanbul: Bağlam.

Kuntay, M. C. (2017). *Üç İstanbul.* İstanbul: Oğlak.

Naci, F. (2013). *Yüzyılın 100 Türk romanı.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Narlı, M. (2012). *Roman ne anlatır? Cumhuriyet dönemi (1920-2000) Türk romanı üzerine tematik bir tasnif ve değerlendirme.* Ankara: Akçağ.

Oktay, A. (1993). *Cumhuriyet dönemi edebiyatı (1923-1950).* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Şahin, İ. (2000). Türk romanının tarihî gelişimi. *Türk Yurdu, 153-154* (20), 45-66.

Şeriati, A. (2017). *Aydın.* E. Okumuş, H. Kırlangıç, M. Demirkol (Çev.). Ankara: Fecr.

Tezcan, M. (2018). *Türk aydınlar sosyolojisi.* Ankara: Anı.

Timur, K. (2005). İstanbul'un iç yüzü ve üç İstanbul romanlarında insan, mekân ve siyaset. Erciyes Üniversitesi, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* (18), 93-109.

Timur, T. (2019). *Osmanlı-Türk romanında tarih, toplum ve kimlik.* Ankara: İmge.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):181-192
DOI: 10.22559/folklor.912

Research Article / Araştırma Makalesi

Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* Romanına Psikanalitik Bir Yaklaşım

A Psychoanalytic Approach to Orhan Pamuk's Yeni Hayat

Seda İzmirli Karamanlı*

Öz

Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* romanında, anlatıcı karakter Osman tarafından, kurmacaya dönüştürülmek suretiyle anlam atfedilebilen bir hayat tahayyülü söz konusu olmaktadır. Roman boyunca tekrar eden yolculuk döngüsü; anlatıcı karakterin bilinç dışında cereyan eden kısır yolculuklardan meydana gelmektedir. Söz konusu döngü; köksüzlüğün, özgürleşme arzusunun, özne olma isteğinin emarelerini taşımaktadır. Bu yolculuklar sırasında, bir kurtuluş yolu olarak sürekli beliren melek tasviri, masumiyetle ve çocuklukla ilişkilendirilen bir öteki tahayyülü üzerinden varoluşsal anlamını bulma ve tam olma arzularının emarelerini taşımaktadır. Bu melek imgesi, yitik cennete ve anneye dönüş arzusu ile suçtan ve günahtan arınma isteklerine işaret etmektedir. Nihayetinde bu kısır döngü; anlatıcı karakterin kendini gerçekleştirme, kendini tanıma, kendini görme ve bulma yolculuğudur. Bu yolculuklar sonrasında, Osman benlik kurulumunu tamamlayıp bir 'özne' haline gelmektedir. Yabancılaştırma estetiğinin temel dayanağını oluşturduğu bu çalışmada, Sigmund Freud'un ve Jacques Lacan'ın anksiyete, id-ego-süperego, yaratıcı yazarlar ve gündüz düşleri, psikonevrozlar kuramı ve ayna evresi üzerine psikanalitik bakış açılarının yardımıyla, Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* romanı üzerine psikanalitik çerçevede bir değerlendirme sunmak amaçlanmaktadır.

Geliş tarihi (Received): 15.02.2019 - Kabul tarihi (Accepted): 12.12.2020

* Boğaziçi Üniversitesi, TDE Yüksek lisans mezunu. seda.iz /mirli93@gmail.com. ORCID 0000-0001-5638-6166 / **CC BY**

Anahtar sözcükler: *psikanaliz, anksiyete, id-ego-süperego, yaratıcı yazarlar ve gündüz düşleri, psikonevroz, ayna evresi*

Abstract

In Orhan Pamuk's *Yeni Hayat*, it is mentioned about a life which can be considered as meaningful by being converted to a fiction by the protagonist, Osman. The cycle of journey occurs in the dark depths of Osman's subconscious. This cycle bears the signs of rootlessness, desire for liberation, and desire to become a 'subject'. The image of angel pursued during these journeys points to Osman's desire to find his existential meaning through an imagined 'other' associated with innocence and childhood, to build his identity and to be complete. During these journeys, the angelic image, which appears continuously as a way of salvation, refers to the desire to return to the paradise lost and mother figure; as well as the purification of sin. Eventually, this vicious cycle points to the process of Osman's self-realization, self-recognition and self-discovery. Thereafter, he completes his ego and become a 'subject'. In this article, a psychoanalytic review on Orhan Pamuk's *Yeni Hayat* with the help of Sigmund Freud's and Jacques Lacan's theoretical perspectives on anxiety, id-ego-superego, creative writers and day-dreaming, psychoneurosis and mirror stage will be expounded.

Keywords: *psychoanalysis, anxiety, id-ego-superego, creative writers and day-dreaming, psychoneurosis, mirror stage*

Extended summary

In this paper, I present a psychoanalytic review on Orhan Pamuk's *Yeni Hayat*, in which the estrangement effect plays a principal role, with the help of Sigmund Freud's and Jacques Lacan's perspectives in contrast to the stereotypical appraisals of the novel. In the novel, life becomes meaningful by only being converted to a fiction, by the way of the implication of the futility of searching for sense in the world. The narrator, Osman who is alienated to the world starts off visualising a new life by reading a book.

The narrator's deceased father, who drinks alcohol all the time and beats up his wife can be regarded as the culpable of Osman's traumatic background. At the same home, Osman has been cornered with an always sad and tearful mother. When he starts to peruse the book, that is the reason why his body breaks off his chair and moves away and he retreats into a fanciful world with no possibility for danger. "I, on the other hand, must run away from home, away from the room, away from everything, including my mother's smell, my bed, my twenty-two years of lived life. New life could begin only by my leaving that room," the narrator says. (Pamuk, 1997: 40)

Alike a child, he owns a new and fresh point of view that is not fully integrated into the system and is as open as possible to alternative realities. He loves his mother, whom he describes as beautiful, gentle, and insightful, and at the first step, he is scared of reading the

novel and entering into a separate world from her. This concern reminds the sense of anxiety experienced by a newborn at the moment of the first separation from his mother.

To believe in the chance of an another life signifies the dissatisfaction of his present circumstances. He writes, again and again, the book which he has read and perceives it as a hidden message sent to himself. This also refers to his yearn to be seen and noticed in order to overcome his psychological crisis. He engages in an alleged act of rewriting a book in a relationship between Barthesian reader and the author, in this way, he alludes the rewriting your destiny and revolting against learned helplessness. He attempts to prove his existence and to leave a name in the world. As Sigmund Freud suggests, rather than repressed fantasies which are not beneficial for the psyche, Osman rewrites the book again and again as a "creative writer" who reflects the desires of his ego and puts his most hidden dreams into the story. By doing that, he makes use of art as a productive tool for satisfying "the subject." This also shows parallelism with the catharsis function of the art put forward by Aristotle. His strong loneliness, disintegration and nothingness drive him into a corner.

Thanks to the fantasy of the book, he throws off his shackles and becomes free, and fictionalises some imaginary "others." In the dark depths of his consciousness, he embarks on consecutive and repetitive journeys by various buses, without any destination. This cycle of journey bears the signs of rootlessness, desire for liberation and wish for becoming a "subject." During these journeys, the image of angel pursued, which appears continuously as a way of salvation, refers to the desire to return to the lost paradise and mother figure as well as the purification for sin.

Canan, which literally means both "God" and "the beloved," is an imagined character who accompanies the narrator on his journeys. Canan, who fills the deficiency of "the other," is constantly associated with innocence and childhood identified with Osman's mother. The narrator paradoxically says "'Why are you so drawn to the book?' she asked. I had a notion to say, Angel, because you have read it. But how did I come up with this angel business anyway? My mind was in confusion. My mind is always getting confusion, Angel, but could it be that someone will help me?" (20) Canan is the one who hands over the book to Osman and introduces the idea of a "new life" into his mind. Osman seeks for his existential meaning, and wishes for becoming complete with the imaginary other in order to get rid of his fragmented personality.

After these repetitious journeys, Viranbağ is an ultimate place where Osman, finds the imagined persona, Mehmet, whom he searches for during his travels, and killed him. This character signifies Osman's fragmentation by being named as Nahit, Mehmet and Osman, respectively, throughout the novel. The murder of Mehmet, the lover of Canan identified with Osman's mother, connotes that Osman throws off his repressed fantasies triggered by his id against his mother. The narrator undergoes a long and toilsome process of self-construction by recurrent imaginary journeys to completely destroy the dark side of his id, symbolised by Mehmet. Viranbag is the place of the freedom of being able to forget everything. His arrival in this utopic place, where he gets free from the traces of the past and the suppressed desires and fantasies triggered by id stands for Osman's preparedness for his ego-formation.

After this stage, the instant that he has an accident on the last bus to which he boarded to fully return to his home, he eventually faces with the angel, which he glimpses during all the journeys, in the windscreen of the bus. The moment when his image overlaps with that of the angel corresponds to Jacques Lacan's "mirror stage," that is, the transformation and identification that occur when the subject recognises his image. Osman establishes his ego as dependent on the angel. He surpasses his old life, completely gets rid of the past and thus takes a certain identity and steps into his "new life." *Yeni Hayat* is the journey of Osman's self-realization, self-recognition and self-discovery.

Giriş

Yirminci yüzyıl sonrası roman estetiği dış dünyayı doğrudan yansıtmamakta, dış dünyadan alınmış gerçek parçacıklarıyla iç dünyayı birbirine harmanlayarak yeni bir dünya kurgulamaktadır. Buna göre, içinde yaşanılan dünya yabancılaştırılarak tasvir edilmektedir. Yabancılaştırma estetiği, somut görüntüyü yabancılaştırarak yeniden kurgularken özde gerçeklikten uzaklaşmamakta; görünürde alışık olduğumuz, bize yabancı olmayan bir dünyanın özünde yatan kaotik çelişkileri, belirsizliği, anlaşılmazlığı gözler önüne sermektedir. Söz konusu yabancılaştırma estetiği, çağın insana yabancı gerçekliğiyle örtüşmektedir. (Ecevit, 2001: 36-37) Sanatçının tam olarak kavrayamadığı ve bu nedenle doğrudan yansıtabilmesinin söz konusu olmayacağı bu yeni gerçeklik; iç monolog, montaj, çizgisel zamandan sapma ve soyut bir düzlemde konu bütünlüğünden yoksun ilerleyen bilinç akışı gibi tekniklerle kurulan yabancılaştırma estetiği vasıtasıyla anlatılmaktadır. Okur, metinde anlatılanları gerçek olarak algılamaması ve kendini anlatılanların bir parçası olarak duyumsamaması için metne yabancılaştırılır, bakışı duygusallıktan arındırılır ve bu sayede metnin anlamlandırılması konusunda etkin kılınır. (Ecevit, 2004: 130) Bu sayede, anlaşılmaz duruma gelen yeni yüzyıl gerçekliğinin biçimsel düzlemde de vücut bulmasına hizmet edilmektedir. Bu makale, söz konusu yabancılaştırma estetiğinin, Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* romanının temel dayanağını oluşturduğunu iddia etmektedir.

1. *Yeni Hayat* romanının analizi

Yeni Hayat romanında, Osman karakterinin yeni ve taze bir dünya, alternatif bir hayat tahayyülü söz konusu olmaktadır. Anlatıcı karakter, içinde yaşadığı dünyaya adeta meydan okuyup muhayyilesine sığınmak suretiyle yeni ve çocuksu bir bakışa, olanaklı dünyaların imkânına inanma yoluna gitmektedir. Çünkü onun için dış gerçeklik, acı ve mutsuzluk verici olanla özdeşleşmektedir. Anlatıcı karakter; "… boktan herifin tekiydi, hep içerdi, annemi döverdi, bizi burada istemedi" (Pamuk, 201: 14) dediği ölen babasını ve travmatik geçmişini hatırlatıcı; hüzünlü, ağlamaklı bir anne ile birlikte köşeye sıkıştığı evinde, oturduğu masa ve sandalyeden gövdesi kopup uzaklaşmak suretiyle insana, iletişime, muhtemel tehlikeye kapattığı bir hayal alemine sürüklenmektedir. "Kitabı iki elimin arasında tuttum ve çocukluğumda resimli romanları okuyup bitirdiğim zamanlar yaptığım gibi sayfaları arasından çıkan kağıt ve mürekkep kokusunu kokladım. Aynı kokuyla kokuyordu." (Pamuk, 2017: 10) de-

mektedir. Annesi, bütün gün çalıştığı için ona aferin diyecek kadar da çocuksu bir karakterdir (Pamuk, 2017: 11). Çocuksuluğu, bu dünyaya tutunabilmesini daha da güçleştirip hayal aleminin sınırlarını genişletebilmektedir. Sisteme bütünüyle entegre olamamış, kirlenmemiş, alternatif gerçekliklere olabildiğince açık, yeni ve taze bir çocuk bakışına sahiptir. Güzel, nazik, yumuşak ve anlayışlı şekilde betimlediği annesini sevmekte ve ilk etapta, kitabı okuyup ondan ayrı bir dünyaya girdiği için korku duymaktadır. Bireyde, anneden ilk ayrılma anında deneyimlenen anksiyete duygusu burada geçerlilik arz etmektedir. Varlığı annenin varlığıyla devam eden bebeğin anneden ayrılma anksiyetesi, sevgi objesinin kaybından dolayı korkmaya bağlı durumlar şeklinde ortaya çıkmaktadır. Anneye olan arzusunu, babanın otoritesiyle baskılamak zorunda kalan bebeğin, libidosunu bastırmasının bir sonucu olarak anksiyete duygusunun ortaya çıkması tehlikesi söz konusudur. Osman, çocukluktan gelen baskılanmış ya da bilinç dışına itilmiş arzuların gün yüzüne çıkarılması vasıtasıyla bu tehlikenin üstesinden gelme yoluna gitmektedir. Sigmund Freud'a göre id, ego ve süperego şeklindeki üçlü kavramsallaştırmada id bireyin doğuştan gelen dürtülerini ve arzularını teşkil ederken süperego bu arzuları ve fantezileri ahlak, etik, din gibi faktörler yoluyla bastırmak suretiyle bireyi toplumsallaştırma ve sosyal bir birey haline getirmeye yöneliktir. Ego ise en temel dürtüler ile halihazırdaki gerçeklik arasında kurulmaya yarayan dengeye işaret etmektedir. Oedipus Kompleksi'yle bu üçlü kavramsallaştırma arasındaki ilişkide ise; çocuksu akıl idin kaynağıdır. İd kökenli anne arzusunu yasaklayarak krize yol açan baba otoritesi ise süperegoyu oluşturmaktadır. İkisinin arasında dengeli, sabit bir egonun oluşabilmesi kompleksin aşılması anlamına gelmektedir. (Köker, 2017) Osman'ın uyuyan ve oluşumu sekteye uğramış olan egosu, bilinç dışı yolculuklarının dayanağını oluşturmaktadır. Bu hayali yolculuklar, hoşnutsuzluk ve anksiyete düşlerinin istek doyurma dürtülerine işaret etmektedir. Osman'ın gittikçe arkasında bıraktığı maddi dünyaya ait ilgi ve merakı azalmakta ve yeni yol aldığı muhayyel dünyaya karşı büyük bir merak ve heyecan duymaya başlamaktadır. Kitabın açtığı fantazyanın kapıları onu özne kurulumunu engelleyen ve bilinç dışına itilmiş marazi bağlarından feragat ettirmekte, zincirlerini koparmakta ve özgürleştirmektedir. Anlatıcı karakter, romanda bahsi geçen Rıfkı Amca'nın çocuk hikayelerinden birindeki Altın Ülke'nin peşine düşen cesur bir kahraman, özgür bir ruh gibi kurmacanın imkânında salınıp durmaktadır. Kitabın yarattığı 'aydınlanma'nın yalnızlaştırıcılığında, muhayyileye gittikçe daha güçlü sarılma ve onunla hemhal olma hali söz konusudur. Denebilir ki, çevredeki dünyanın yeni bir algıyla tamamen değiştiğini fark etme şoku yaşayan karakter (Pamuk, 2017: 7), bunu "Yeni Hayat" ismini taşıyan ve onu varlığının kaygılarıyla "ruhunun derinliklerinde yıllarca" yatan ancak hiç gün yüzüne çıkmamış korkularıyla karşılaştıran (Öcal, 2010: 317-318) yeni ve muhayyel bir kitapla tanışma süreci içine dahil etmektedir. Bir bakıma; şimdiye kadar fark etmediği olumsuzlukları bu ışık sayesinde fark etmektedir. (Pamuk, 2017: 9) Olanaklı başka bir hayatın imkanına tutunması, 'yeni'yi arayışı, var olan durumdan hoşnutsuzluğu da bünyesinde barındırmaktadır.

Dışarıdaki dünyaya gark oldukça; asfaltta yansıyan neon harflere, ağaçların hüzünlerine tesadüf ettikçe, yani yaşadığı dünya hakkında giderek daha da ümitsizleştikçe, kitabın ona verilmiş bir sır olduğu konusuna hükmetmekte ve tereddütü gittikçe kaybolmaktadır. (Pa-

muk, 2017: 12) Tesadüfler sonucu karşılaştığı kitabı kendine gönderilen gizli bir mesaj şeklinde algılaması; görülme, fark edilme, anlam atfedilme dürtülerine işaret etmekte ve onun parçalanmışlığının altını bir kere daha çizmektedir. Bu hükümle korkuya kapılıp birileriyle konuşma ihtiyacı da hissetse, dışarıdaki insanlarla konuşamamakta; ruhunu açacağı kişileri bu kitaptaki dünyada yaşayan gölgeler arasından seçmektedir. (Pamuk, 2017: 12) "İçine düştüğü bu yeni alemdeki yalnızlık duygusundan kurtulabilmek için kendisine benzeyen ötekileri bulması gerekiyordur." (Pamuk, 2017: 17) Kaskatı bir yalnızlık, bölünmüşlük ve anlamsızlık hali; muhayyel ötekiler kurgulayacak denli onu köşeye sıkıştırmış durumdadır. Karakterlerin "gölgeler" şeklinde tasvir edilişi de, ikincil ve üçüncül benliklere, parçalanmışlıklara işaret eder niteliktedir. Okuduğu bir kitabı roman boyunca tekrar tekrar yeniden yazar pozisyonuyla hayat hikayesinin "yazarı" konumuna geçecek ve kaderinin sonunu kendi belirleyecektir. İnsanlarla iletişimsizliği üzerine varlığını kanıtlamak ve bu dünyada bir ad bırakmak adına sözde bir yazma eylemine girişecektir.

2. Bir "yaratıcı yazar" olarak Osman karakteri

Anlatıcı karakter Osman için, Sigmund Freud'un "Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşleri"ndeki "yaratıcı yazar" imajı geçerlilik arz etmektedir. Buna göre, yetişkinlikteki gündüz düşlerine eş düşen fantezinin çocuksu kökenleri olduğu gibi yaratıcı yazarlık da, çocukken oynanan oyunlara benzemektedir. Bu bağlamda, sanatsal etkinliğin ilk dışavurumları çocuklarda aranmalıdır. Oyun oynayan tüm çocuklar, yaşadığı dünyanın nesnelerini kendi beğenisine uygun olarak kurduğu yeni bir düzen içine yerleştirmektedir. Böylece tıpkı bir sanatçı gibi davranıp gerçek dünyanın gözle görülüp elle tutulur somut nesnelerini, hayallerinde yarattığı nesne ve durumlara dayanak yapmaktadırlar. (Figueira, 2018: 9-10) Sigmund Freud, sanatı ve edebiyatı psişe için sağlıklı durumlar yaratmayan bastırma ve fantezi kurma olgularının yerine, özne için tatmin sağlayan olumlu bir konuma oturtmaktadır. Bu konum Aristoteles'in ortaya koyduğu sanatın *catharsis* işleviyle de paraleldir. Bu işlev, Osman'ın geçmişinde bıraktığı ve bilinç dışına ittiği travmatik yaşantısının izlerinden makul bir boşalım alanı olan yazma edimi aracılığıyla kurtulmasına, rahatlamasına ve arınmasına işaret etmektedir. Anlatıcı karakter, söz konusu kitabı sözde bir yeniden yazma silsilesi adı altında hayal dünyasını alevlendirmektedir. Bu şekilde, egosunun isteklerini yansıtan ve en gizli düşlerini hikâyeye sokan bir yaratıcı yazar konumuna geçmektedir. Osman'ın doyurulmamış istekleri, doyuma ve tamlığa ulaşamamışlık hali; ardı arkası kesilmeyen muhayyel bilinç dışı yolculukların itici güçlerini oluşturmaktadır. Kimlik kurulumunu ve ego oluşumunu gerçekleştiremeyen bireyin açmazları ve bu dünyaya tutunamama hali söz konusu olmaktadır. Bu anlamda anlatıcı karakterin kurduğu her düş, bu isteklere doyum sağlama çabası ve böyle bir doyumu ondan esirgeyen gerçeği değiştirme çabasıdır. Nasıl ki sanat da gündüz düşleri gibi çocuklukta kalmış oyunsal bir etkinliğin varlığını sürdürüyorsa, Osman da, sanatı özne için tatmin sağlayan olumlu bir araç pozisyonuna sokmaktadır. Oyun oynayan bir çocuk gibi kendine bir hayal dünyası yaratarak ve bu dünyayı zengin bir duygu hazinesiyle donatarak gerçeklikten kesin sınırlarla ayırmaktadır.

Söz konusu "oyun" kavramı ve anlatıcı karakterin yeniden ve yeniden yazan pozisyonu, Roland Barthes'ın "okur" kavramına yönelik görüşleriyle de birlikte değerlendirilebilmektedir. Roland Barthes'a göre, okur pasif bir aracı değil, metnin yeniden üreticisidir (*the reagent of the text*). (Orr, 2003: 35) Buna göre, okur metnin etkisinin ortaya çıkarılması için bir aracıdır. Barthesian "okur" ve "oyun" kavramları arasındaki ilişkide "oyun"; yetişkinler dünyasının, otoritenin ve yazarı da içine alan ataerkil kurumlarının dışındadır. Bu oyunu ve onun yansımalarını düzenleyen herhangi bir otorite veya niyet olmadığı için de okur pozisyonundaki Osman karakteri; temsili düzenleyen, oyundan alınacak zevk ve mutluluğu sahneye koyan, metnin "yeniden üreticisi", kendi kaderinin belirleyicisi konumuna geçmektedir.

Peter Brooks'un "Freud's Masterplot" metninde altını çizdiğine göre; Sigmund Freud'un sonun başla olan ilgisini öngören araştırması, dinamik olay örgüsü modelinin oluşumuna katkı sağlamaktadır. Brooks'a göre "Beyond the Pleasure Principle" incelemesinden sonra açığa çıkan şey; hayatın baştan sona nasıl ilerlediğine ve hayatın kurmacalaştırılabilirliğine dair bir teoriden söz açılmasıdır. (Brooks, 1977: 285) Sigmund Freud'un da aynı şekilde tekrarın tekinsiz ve şeytani doğasını çağrıştırdığını belirtmesi, yalnızca çocukların oyununa değil, aynı zamanda onların hikâye anlatımında talep ettiği kesin tekrara de referans etmektedir. Tekrarda bir geri dönüş, geçmişi ikiletme ve ikiye katlama söz konusu olmaktadır. Bu belirsizlik alanındaki tekrarlar, geçici süreci askıya almakta veyahut onu tanımlanamayan bir gidip gelmeler silsilesine maruz bırakmaktadır. Osman'ın bilinç dışı yolculukları sırasında tekrar edilen yolculuk motifinin sebep olduğu kısır döngü gibi, baş ve son arasındaki bu önlenemez ara eve, son hakkında fikir vericidir. Kurmacadaki tekrar olgusu, okuru sona dair seçimlerle birlikte bir olay örgüsü yorumuna götürmektedir.

3. Osman'ın parçalanmış kişiliği: Nahit, Mehmet ve Osman

Yeni Hayat romanının 14. ve 149. sayfalarında belirtildiği üzere, anlatıcı karakterin "sakallı bir ihtiyar" (Pamuk, 2017: 14) ve "akıllı ve sakallı bir amca" (Pamuk, 2017: 149) ile diyalogları söz konusu olmaktadır. Buna göre; 14. sayfada durup dururken karşılaştığı "sakallı bir ihtiyara" yine durup dururken: "Dün babam öldü. Bugün gömdük. Boktan herifin tekiydi, hep içerdi, annemi döverdi, bizi burada istemedi, ben yıllarca Viranbağ'da yaşadım." (Pamuk, 2017: 14) demekte, akabinde de bu Viranbağ da nereden çıktı diye kendi kendine sormaktadır. Yüz otuz beş sayfa sonra, kendini ilk defa ait hissettiğini açık ettiği yer olan Viranbağ'da (Pamuk, 2017: 146), kendisine niçin ağladığını soran "akıllı ve sakallı bir amca" ile olan benzer konuşmasında da; "Amca, dün babam öldü". (…) Üvey babam bizi burada hiç istemedi." (Pamuk, 2017: 149) cümlelerini tekrarlamaktadır. Hemen öncesinde de yine melekle olan hayali konuşmasında: "… hüngür hüngür ağlamaya başladım, melek. Hani çocuklara sorarlar ya, niye ağlıyorsun yavrum diye; derin bir yara içinde bir yerde kanadığı için ağlar, ama soruyu soran amcaya der ya, mavi kalemtıraşımı kaybettim diye, işte öyle kederleniyorum ben de …" (149) demektedir. Viranbağ, Osman'ın yolculukları boyunca izini sürdüğü Mehmet karakterini arayıp bulduğu ve onu orada öldürdüğü mekân olması yönüyle önem arz etmektedir. Viranbağ'a vardığında anlatıcı karakter Osman; eski adıyla Nahit ve sonraki adıyla Mehmet karakterini, artık "Osman" ismini almış şekilde bulmaktadır.

Eski Nahit, sonra Mehmet ve nihayetindeki Osman sıfatıyla Viranbağ'da öldürülen kişi; anlatıcı karakterin parçalı kişiliğinin karanlık, umutsuz, geçmişte kalan ve "id"ini sembolize eden karanlık tarafına işaret etmektedir. Mehmet de anlatıcı karakter gibi bahsi geçen kitabı okur okumaz hayatının tümden değişeceğini anlamış ve anladığı şeyin de sonuna kadar gitmiştir. (Pamuk, 2017: 62) "Yeni hayat" Mehmet için de bir trafik kazasıyla başlamıştır. Mehmet aynı zamanda, Dr. Narin'in otobüs kazasında yanarak ölen dördüncü çocuğu ve tek erkek evladı Nahit şeklinde zuhur etmektedir. (Pamuk, 2017: 90) Mehmet'in "çocukluk", "gençlik" ve "Nahit'lik" (90) fotoğraflarına bakan anlatıcı karakter Osman da, odada kendi çocukluğunu bulmaktan ürkmektedir. Dahası, Dr. Narin anlatırken, Osman da tıpkı Nahit gibi, parlak niteliklerine rağmen, derin bir iç dünyası olan bir genç olduğunu hatırlamaktadır. (Pamuk, 2017: 97) Nahit de bir kitap okuduğu için birden babasına karşı çıkmış; yepyeni biri olabilmek için bütün geçmişini terk etmesi gerektiğini anlamıştır. Babasıyla ve ailesiyle ilişkisini böyle kesmiştir. Fakat onlardan kolay kurtulamamış; asıl kurtuluşa, yeni hayata doğru ilk çıkışa, tıpkı anlatıcı karakter Osman'ın romanın sonunda deneyimleyeceği gibi trafik kazasıyla varmıştır.

Anlatıcı karakter, yıllardır Viranbağ'da yaşayan eski adıyla Nahit ve Mehmet'i, yeni adıyla Osman'ı, Viranbağ sinemasında "Sonsuz Geceler"i izlerken ayağı kalkıp sinema sahnesine sırtını döner pozisyonuyla bütün vücuduna vuran projeksiyon ışığıyla öldürdüğü kişinin yüzünü görmeden öldürmektedir. Bu görüntü, muhayyel yolculukları sırasında bir görünüp bir kaybolup ışık saçan melek imgesinin hatırlatıcısı niteliğindedir. Bu vaziyetteyken sinemanın ekranına vuran gölgesi ile; bandın olağan görüntüsünü sekteye uğratarak, başkaldırarak, yazgının akışını bozarak, yazılanı yeni baştan yazarak eski adıyla Nahit ve Mehmet'i, yeni adıyla da Osman'ı öldürmektedir. Onu, bütün bu kirli görüntüleri görmekten, bütün bu videolar ve harfler arasında susuzluktan boğulmaktan, bu nursuz ve ışıksız dünyada kör olmaktan kurtararak; mola yerinin helasındaki çatlak aynada gördüğü kişiyi katilden çok maktule benzettiğini açık ederek öldürmektedir. (Pamuk, 2017: 173) Anlatıcı karakter, bu karanlık ve "id"ini simgeleyen tarafını yok etmek için ardı arkası kesilmeyen hayali yolculuklar, uzun ve meşakkatli bir 'benlik kurulumu' sürecinden geçmektedir. Viranbağ, Osman'ın geçmişiyle alıp veremediği bir hesaplaşmanın izlerinden ve yükünden kurtulmak için; krizin üstesinden gelebilmek adına türlü oyunlar ve tekrar eden hayali yolculuklar sonrasında vardığı nihai mekândır.

4. Muhayyel bir öteki: Canan

Mehmet'in kız arkadaşı şeklinde bahsi geçen fakat Mehmet ve Osman'ın da, anlatıcı karaktere referans etmesi açısından, karakterin tahayyülünde zuhur ettiğini iddia ettiğim Canan isimli muhayyel melek de, yolculuklarda anlatıcı karaktere eşlik etmektedir. Bu noktada Osman'ın, dış dünyanın yabancılaştırıcılığından sıyrılıp öteki yerine koyduğu melekle bir olma ve varoluşsal anlamını onda bularak parçalanmış kişiliğini tamamlama arzusu başat rol oynamaktadır. Anlatıcı karaktere bir kurtuluş yolu olarak zaman zaman bir ışık halinde görünüp kaybolan melek tasviri, çocukluğun en neşeli karamelalarından beri var olup özlemi duyulan bir sembole dönüştürülmektedir. Canan, istisnasız bir biçimde, anlatıcı karakterin çocukluğundan bu yana mutluluk verici addettiği lavanta kolonyası, mor renk, melek figürlü yeni hayat karamelaları gibi tüm çağrışımlarla birlikte işlenmekte; günahsızlığın ve çocuksuluğun muhayyel timsali-

ni oluşturmaktadır. Öte yandan karakteri kitapla tanıştırması, "yeni hayat" fikrini onun aklına sokması üzerinden de Canan'ın, karakterin varoluşsal olarak bütünlüklü bir anlama erişmesine katkı sağlayıcı vasfı geçerlilik arz etmektedir. Dış dünyanın kirleticiliğine ve karanlığına karşı, kitap ona bembeyaz bir hayal dünyası sunmaktadır. Ona kaçıp sığınmak ve orada yaşayarak deneyimlediği kimlik krizinin üstesinden gelmek istemektedir. Haftalardır hayalinde cennet sıcaklığında kıpırdanan sessiz ülkede, uykuda yürür gibi ama uyanık; yürür gibi ama sanki ayakları toprağa değmeden; uyuşmuş gövde ve bilinç halinde (Pamuk, 2017: 41) dolaşıp yitik cennetini aramaktadır. Melekle özdeşleştirdiği şey bir masumiyet ve öteki arayışıdır.

Melek kimliğine bürünmüş Canan tahayyülünün bir 'öteki' boşluğunu dolduran niteliği, anlatıcı karaktere göre sürekli olarak, hüzünlü ve ağlamaklı olan annesiyle özdeşleşmektedir. Suçtan ve günahtan arınmış olana tutkunluk; kaybedilen yitik cennete ulaşma arzusu; anne ve melek sıfatındaki Canan söz konusu olduğunda koşut ilerlemektedir. "Anne, anne, onunla öpüştüm ve ölümü gördüm demiştim ki kendi kendime, Canan'ın seslendiğini duydum." (Pamuk, 2017: 67); Telefona koştum. "Anne, dedim, anne duyuyor musun, ben evleniyorum, bu akşam, az sonra, şimdi, hatta evlendik, yukarıda odada, merdivenlerden çıkılıyor, bir melekle, ağlama anne, yemin ediyorum eve döneceğim, ağlama anne, kolumda bir gün melekle." (Pamuk, 2017: 76); Sabah Karadeniz kıyısındaki Karadeniz Bakkaliyesi'nden İstanbul'a anneme telefon ettim ve işlerimi halledip melek geliniyle eve dönmek üzere olduğumu söyledim. [Annem] ağlayacaksa, mutluluktan ağlamalı." (Pamuk, 2017: 150) Bu durum, özne kurulumu sekteye uğrayan karakterin, belirli bir aile kurumu oluşturma minvalinde şekillenen iktidar talebidir. Annesi karşısında, ölen babasının boşalttığı 'otorite', 'aile reisliği', belki de 'baba' figürünü doldurmaya yöneliktir ve hayal dünyasında da olsa 'muktedirlik' vasfına erişebilme özlemidir. Annesinin ölümünden sonra, Canan'a rastlayabileceği yeni bir hayat umuduyla değil Canan'ın eksikliğini bilgelikle, ağırbaşlılıkla ve efendi gibi karşılamak için [kitabı] okuyacak olması da (Pamuk, 2017: 177), anlatıcı karakterin annesi ve Canan karakteri arasındaki paralelliğin altını doldurur niteliktedir.

Anlatıcı karakter Osman bilinç dışı yolculuklarının son durağı olan Viranbağ kasabasındaki bir sirkte; annesinin giydiği kapalı bikiniden giyen ve boynunda yılan taşıyan melek kostümlü kadın figürüne rastlamaktadır:

> Demin şarkı söyleyen kadın gene belirdi, şimdi bir melek olmuştu. (…) Üzerinde annemin Süreyya Plajı'na giydiği o iyice kapalı bikinilerden biri vardı. Tuhaf bir elbise parçası, bir atkı ya da acayip bir şal sandığım şeyin de, boynuna dolayıp narin omuzlarının iki yanından sarkıttığı bir yılan olduğunu gördüm. Hiç görmediğim bir tuhaf ışık mı görüyordum, yoksa bu ışığı bekliyor muydum, öyle sanıyordum belki de. Orada, o çadırın içinde, melek ve yılanı ve öteki yirmi-yirmi beş kişiyle birlikte olmaktan öyle bir mutluluk duydum ki, gözlerimden yaşlar fışkıracak sandım. Daha sonra kadın yılanla konuşurken aklıma bir şey geldi. İnsan unutulup gitmiş uzak bir anıyı bazan ansızın hatırlar, bunu neden şimdi hatırladım diye kendine sorar ve aklı iyice karışır ya, öyle bir şey hissettim, ama akıl karışıklığından çok bir huzur duydum. (…) Hiçbir şey, her şeyi unutabilmenin verdiği huzurdan değerli olamaz. Yılanla tatlı tatlı konuşan meleğe bakarak düşünüyordum bunları. (Pamuk, 2017: 153-154)

İlgili alıntıda görüldüğü gibi, karakter söz konusu kadınla karşılaştıktan sonra beklediği o "ışığı" gördüğünü, aradığını bulduğunu simgesel bir biçimde açık etmektedir. Akabinde de aynı sirkte, tekrarlanan hayali yolculukları boyunca aradığı Mehmet'i nihayet bulmaktadır. Mehmet'i gördüğü anda onu ilk olarak "Canan'ın sevgilisi, Dr. Narin'in ölü oğlu" şeklinde tanımlamaktadır. (Pamuk, 2017: 154) Bu minvalde, Sigmund Freud'a göre bastırma altında tutulan istekler, kökende bebeksidirler. Bir düşte temsil edilen bir isteğin bebeksi bir istek olması gerekmektedir (Freud, 1996, s. 275). Psikonevrozlar kuramı, reddedilmez ve değişmez bir olgu olarak yalnızca gelişimsel çocukluk dönemi sırasında bastırmaya uğramış bebekliğin istekli cinsel itkilerinin daha sonraki gelişimsel dönemlerde yeniden canlandığını ve böylece her türden psikonevrotik belirtinin oluşumu için itici gücü donatabildiğini öne sürmektedir. (Freud, 1996: 322) Uzun süredir bastırılmış ve bilinç dışı olarak kalmış anılar ve onların türevleri dolambaçlı bir yoldan görünürde anlamsız resimler biçiminde bilince sızabilmektedir. (Freud, 1996: 333) Viranbağ'daki sirkte görülen, Osman'ın annesinin "iyice kapalı" bikinisini giyen, melek kostümlü ve boynunda yılan taşıyan anlamsız kadın figürü de, Osman'ın yetişkinlik hayatı boyuncaki ego oluşumunu sekteye uğratan, annesine olan arzusunun zuhur ettiği, idi tarafından baskılanan fantezilerinin dışa vurum anıdır. Nitekim Osman, melek kostümlü kadının boynuna doladığı yılanla tatlı tatlı konuşurken, her şeyi unutabilmenin verdiği huzurla dolmaktadır. Buradaki yılan imgesi, Sigmund Freud'un da söz açtığı şekilde erkek organının en belirleyici sembolüne işaret etmektedir. (Freud, 1996: 88) Osman'ın bastırarak bilinç dışına ittiği anne arzusunu bilinç dışından çekip çıkardığı an ile "Canan'ın sevgilisi" sıfatındaki ve geçmişte kalan karanlık tarafı Mehmet'i bulduğu anın aynı olması da tesadüf değildir. Annesiyle özdeşleşen Canan karakterinin "sevgilisi" sıfatındaki Mehmet'in öldürülmesi, Osman'ın annesine karşı olan ve "id"in tetiklediği arzularını bastırmasına ve bilinç dışına ittiği marazi yanlarından kurtulmasına işaret etmektedir. Viranbağ bu yönüyle, Osman'ın içinde bir yerde kanayan derin yaranın çıkarılıp atıldığı, her şeyi unutabilmiş olmanın verdiği mutluluğun mekânı olmaktadır. Geçmişin izlerinden ve "id"in tetiklediği bastırılmış arzu ve fantezilerden kaçarak sığındığı ve tüm bunları orada ters yüz ettiği bu ütopik mekâna varışı, Osman'ın ego oluşumuna hazır olduğunun habercisi niteliğindedir.

5. Jacques Lacan'ın "ayna evresi" uyarınca anlatıcı karakter Osman'ın özne kurulumu

Anlatıcı karakterin, geçmişin ve bilinç dışının karanlık dehlizlerinde bıraktığı eski Nahit ve Mehmet kimliğini öldürmesi, annesinin ölümü sonrasında annesiyle özdeşleşen Canan'ın da hayal dünyasında ortadan kaldırılmasından sonra, geçmişle bağlarından tümden feragat etmektedir. Tam da bu aşamadan sonra, evine tamamen geri dönmek için bindiği son otobüs kaza yaptığı sırada, otobüsün sağ ön camında, alacakaranlıkta, parlak ışığı yüzünden tamı tamına neye benzediğini göremediği ama bütün yolculukları boyunca bir görünüp bir kaybolan o meleği nihayet birebir görmektedir. (Pamuk, 2017: 219-220) Bu noktada, Jacques Lacan'ın "ayna evresi"nin de analizime yardım edeceği şekilde, karakterin bir 'özne' durumuna geçişi söz konusu olmaktadır. Anlatıcı karakter, bilinç dışı yolculuklarının girdabı boyunca hayal dünyasındaki o muhayyel melekle otobüsün ön camında yüz yüze gelmek-

te; akabinde, melek görüntüsüyle kendi görüntüsü üst üste binmektedir. Bu durum, özne-de bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüm, yani özdeşleşme olarak "ayna evresi"ne tekabül etmektedir. Bu evre öncesinde, karakterin bütün kısır yolculukları boyunca deneyimlediği gibi, 'kendilik' bir bütün olarak henüz var değildir ve bu evre aracılığıyla karakterin benlik kurulumu tamamlanmaktadır.

Benliğin kendisini inşa mücadelesinde "ayna evresi", özdeşleşme süreci yoluyla egonun oluşumunu tanımlamaktadır. Arzulayan özne, kendisine bütünlük sağlayan bir 'öteki' çevresinde inşa olmaktadır. Bu, iç dünya ile dış dünya arasındaki bağlantının kurulması anıdır. Lacan'a göre bebek aynada kendisini ya da kendi aksini görünceye kadar annenin bir uzantısı ya da bir parçası olarak yaşamına devam etmektedir. Kendini besleyen ve koruyan annesi ile bir bütünlük duygusu yaşamaktadır. (Tuzgöl, 2018: 44) Kişinin kendi görüntüsünü keşfettiğini sembolize eden ayna evresi, 'ben'e karşı bir 'öteki' olan imajdaki öznenin yabancılaşması fikrini doğurmak suretiyle bir 'öznellik' fikrini temellendirmektedir. "Ayna evresi"nin tamamlandığı yani yansıyan 'özne ben'in 'toplumsal özne ben'e dönüştüğü aşama, 'özne ben'i artık toplumsal yönü daha belirgin durumlara bağlayan evreyi başlatmaktadır. Gerçekliğe ancak onun imgesi vasıtası ile ulaşılabileceği yönündeki Platon'un yaklaşımından etkilenerek oluşmuş olan bakış açısına göre, birincil narsisizmin dolayısıyla benliğin ilk unsurlarının ve ikincil özdeşleşmelerin oluşumu, ondan ona yansıtılan kendi imgesiyle olmaktadır. (Parman, 2011) Çocukluğun en eski anılarının yaşamın ileri dönemlerine duyusal canlılık niteliği korunmuş olarak taşındığı bilinen bir gözlemdir. Sigmund Freud'a göre bebeksi yaşantılar ya da onlara dayanan düşlemler düş düşüncelerinde büyük bir rol oynamakta, onların parçaları düş içeriğinde sık olarak yeniden ortaya çıkmakta ve düş isteklerini onlardan türetmektedir. Düşlerde düşüncelerin görsel imgelere dönüşmesi, kısmen görsel biçimde gizlenen ve yeniden canlanmaya can atan anıların bilinçten koparılan ve ifade bulmaya çabalayan düşünceler üzerine uyguladığı çekim sonucudur. Bu açıdan bir düş, yeni bir yaşantıya aktarılmakla değiştirilmiş bebeksi bir sahnenin bir yerine geçenidir diye tanımlanabilir. Bebeksi sahne kendi canlanışını ortaya getiremeyeceğinden bir düşe dönüşmeyle yetinmek zorundadır. (Freud, 1996: 268) Bu bağlamda, *Yeni Hayat* romanının sonunda bahsi geçen ölüm de gerçek bir ölüme tekabül etmemekte; eski hayatla bağların tamamen koparılıp "yeni hayat"ın başlangıcı şeklinde sembolleştirilebilmektedir. Söz konusu "yeni hayat", geri dönüşsüz ölüm fikrinin vermesi gereken 'her şeyin sonu geldi' duygusunu değil, anlatıcı karakter için hayata yeni başlayan birinin heyecanını ve merakını barındırmaktadır. Prangalarından kurtulan özgürleşmiş bireyin özne kurulumuna işaret eder niteliktedir.

Sonuç

Yabancılaştırma estetiğinin temel dayanağını oluşturduğu Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* romanı, Sigmund Freud'un ve Jacques Lacan'ın anksiyete, id-ego-süperego, yaratıcı yazarlar ve gündüz düşleri, psikonevrozlar kuramı ve ayna evresi üzerine psikanalitik görüşleri çerçevesinde analiz edildiği şekilde, bir benlik kurulumu ve kimlik inşası anlatısıdır. Anlatıcı karakter Osman, roman boyunca kimliğini kurabilme krizini deneyimlemektedir. Nihayetinde, bastırılarak bilinç dışına itilen travmatik geçmişinin izlerinden kurtulmak suretiyle

özne kurulumunu gerçekleştirmektedir. Bunu da bilinç dışının girdaplarında cereyan eden muhayyel yolculukları aracılığıyla yapmaktadır. Çevredeki dünyanın yeni bir algıyla ve hayal gücünün mümkün kıldığı olanaklı dünyalar ile tamamen değiştiğini fark etme şoku, Osman'ın kendisini bilinçli şekilde bir hayal alemine sürüklemesi yoluyla metinsel düzlemde de somutlanmaktadır. Anlatıcı karakterin iç dünyasında saklı kalmış hakikatlere ayrıntılarıyla ayna tutulması suretiyle, bilinç dışında nelerin bastırılmış olduğundan birebir haberdar olunabilmektedir. Bilinç dışının dehlizlerindeki bu kısır yolculuklar sonunda; eski hayatını geride bırakmakta, "id"inin tetiklediği ve geçmişte kalan marazi yanlarından feragat etmekte ve bu sayede belirli bir ego oluşumunu deneyimleyerek "yeni hayat"a adım atmaktadır. Bu çalışmadan elde edilecek sonuçların, *Yeni Hayat* romanının okurlarına, söz konusu roman üzerine literatürde halihazırda var olan diğer bakış açılarına ek olarak, yeni ve psikanalitik bir perspektif sağlaması açısından edebiyat çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

Brooks, P. (1977). Freud's masterplot. *Yale French Studies*. (55/56), 280-300.

Ecevit, Y. (2004). *Orhan Pamuk'u okumak: Kafası karışmış okur ve modern roman*. İstanbul: İletişim.

Ecevit, Y. (2001). *Türk romanında postmodernist açılımlar*. İstanbul: İletişim.

Figueira, S. A. *(2018). On Freud's Creative writers and day-dreaming. Routledge.*

Freud, S. (1955). Beyond the pleasure principle (1920). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. J. Strachey (ed.)*. London: Hogarth.

Freud, S. (1996). *Düşlerin yorumu II*. E. Kapkın (Çev.). İstanbul: Payel.

Lacan, J. (2014). The mirror stage as formative of the function of the ı as revealed in psychoanalytic experience (1949). *Reading French Psychoanalysis* (pp. 119-126). Routledge.

Orr, M. (2003). Intertextuality. *Intertextuality debates and contexts*. USA: Wiley.

Pamuk, O. (2017). *Yeni hayat*. İstanbul: Yapı Kredi.

Parman, T. (2011). Jacques Lacan (1901-1981), Çağdaş Psikanalizin Avrupalı Yorumcusu. (Ed.) A. A. Köşkdere. *Psikanalitik Psikoterapiler*. Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği.

Elektronik kaynaklar

Köker, C. (2017). Oedipus ve Elektra kompleksi. 25 Ocak 2019 tarihinde https://www.perspectivedergisi.com/single-post/2017/11/05/Oedipus-ve-Elektra-Kompleksi adresinden erişildi.

Öcal, O. (2010). Varoluşsal sorunlar, birey ve *Yeni Hayat*. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, *28*(28), 313-324.

Tuzgöl, K. (2018). Lacanyen psikanalitik kuram ve öznenin konumu. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1 (1), 41-53. Retrieved from http://dergipark.gov.tr/bpd/issue/31051/372896

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):193-210
DOI: 10.22559/folklor.1555

Research Article / Araştırma Makalesi

Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)

A Research of Theses Related to Alevism in Universities of Turkey (1990-2020)

Aynur Koçak*
Almira Koç**

Öz

Ortaya çıktığı zamanlardan günümüze değin sahip olduğu kültürü, inanış şeklini ve yaşayış tarzını ağırlıklı olarak sözlü kültür aracılığıyla gelecek kuşaklara aktaran Alevi toplumu, sahip olduğu bu özellikler neticesiyle yıllar boyunca çeşitli araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bugün Anadolu'dan, Ortadoğu'ya, Avrupa'dan Amerika'ya dünyanın birçok bölgesine yayılmış olan Alevi kültürünün tarihi incelendiğinde varlıklarını büyük ölçüde Anadolu'da sürdürdükleri görülmektedir. Gerek Türkiye'de gerekse Türkiye dışında birçok araştırmacının ilgisini çeken Alevi kültürü, özellikle sosyal bilimler disiplinleri bağlamında farklı araştırmaların odağında olmuştur. Söz konusu bu çalışmalar başladıkları ilk yıllardan günümüze değin artış göstermiş, disiplinlerarası çalışmalar eşliğinde oldukça çeşitlenmiştir. Bu çalışmada Türkiye'de bulunan üniversitelerdeki 1990-2020 yılları arasında gerçekleştirilen lisansüstü tez çalışmaları arasından Alevilik ile ilgili yapılan çalışmalar; yıllara, illere, çalışılan disiplin ağırlıklarına, kullanılan yöntemlere ve konularına

Geliş tarihi (Received): 08.11.2020 - Kabul tarihi (Accepted):

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID 0000-0002-9555-1088, aynurnazkocak@hotmail.com

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID 0000-0003-2956-0119, almirakoc36@gmail.com / **CC BY**

göre incelenmiştir. Söz konusu bu çalışmada yapılan tezler konularına göre genel başlıklar altında sınıflandırılmıştır. 1990-2020 yıllarında gerçekleştirilen Alevilik ile ilgili çalışmalara ait veriler ise grafikler aracılığıyla görselleştirilmiştir. Ardından bu grafikler literatür taraması ile elde edilen veriler ışığında yorumlanmıştır.

Anahtar sözcükler : Alevilik, Kızılbaş, üniversite, lisansüstü, bilimsel tez

Abstract

The Alevi society, which has transferred its culture, belief and lifestyle to future generations mainly through oral culture since its emergence, has attracted the attention of various researches over the years. When the history of the Alevi culture, which has spread to many regions of the world from Anatolia, the Middle East, Europe to America, is examined, it is seen that they continue their existence in Anatolia to a great extent. In Turkey and as well as in other countries, Alevi culture attracted the attention of many researches, especially in the context of the social sciences has been the focus of different research disciplines. These studies considerably with interdisciplinary studies. This study examined the studies related to Alevism between postgraduate theses at universities in Turkey between the years 1990-2020; according to years, provinces, discipline weights, methods used and subjects. The theses made in this study are classified under general titles according to their subjects. The data of studies on Alevism between 1990-2020 have ben visualized through graphics. Then, these graphics were interpreted in the light of the data obtained through the literature review.

Keywords: Alevism, Qizilbash, university, postgraduate, scientific thesis

Extended summary

This study focuses on theses related to Alevism culture in universities of Turkey between the years 1990-2020. The purpose of the study is to analyze the general situation of theses related to Alevism in universities of Turkey between the years 1990 and 2020. In the analysis, theses are evaluated in which years, in which aspects and with which methods they were prepared. In that regard, starting from the first studies on the subject prepared in Turkey until today has been looked. In order to reach theses in universities of Turkey between 1990 and 2020, CoHE Thesis Center (YÖKTEZ) website connected to CoHE (YÖK) is used. Because theses prepared in universities of Turkey must be registered to this system. Theses with the terms “Alevi” and “Qizilbash” were found in the thesis summary using the detailed search button of the site. More than 800 studies that emerged as a result of these words were examined, and theses that centered on Alevism or presented data on Alevism were listed since 1990. During this listing, attention has been paid to various characteristics such as the year the thesis was published, its author, name, subject, university and institute it is affiliated with. In line with these features, 585 theses that can be evaluated within the scope of the study were found.

First of all, the distribution of 585 theses examined in the study by universities and provinces is shown through graphics. It has been observed that studies have been carried out

in most of the country; apart from Istanbul and Ankara, it has been observed that most of the prominent provinces are those with a high populated of Alevis. It was stated that the cities of Istanbul and Ankara were the provinces where the studies were prepared the most, and the main reason for this situation was the higher number of universities in these two provinces compared to other provinces. It has been observed that the establishment and expansion process of the universities in the country has also been effective in the spread and increase of the theses about Alevism throughout the country.

Secondly, the distribution of the theses by years was presented with the help of graphics. In this context, it was observed that there was a great increase in the number of theses, especially between 1995-2000 and 2010-2015. While focusing on the reasons for this increase, the data obtained through the literature review were used. In order to talk about the increases in 1990 and after, it is necessary to reveal the effect of the 1980 period. For this reason, the data obtained from the literature review on economic crises, social and political transformations, technological developments in the world and in Turkey in 1980 and after are presented. In the light of these data, the reasons for the increase in the said periods are discussed. It has been observed how the economic crises and the social transformations created by these crises, the political events in Turkey, and the technological developments around the world affect the increase in these theses. It was concluded that the institutionalization processes of the Alevis and the relations between the European Union and Turkey triggered the increase in the theses.

Thirdly, the theses were examined according to the institute where the theses were prepared, the disciplines they were affiliated to, their subjects and the language of the them. Separate graphics have been put forward for each subject. Considering the institutes to which the theses are affiliated, it has been determined that the social sciences institute is predominantly in the foreground. It was observed that theses on this subject were prepared in twelve different institutes together with the institute of social sciences. When it comes to 585 theses examined, it has been observed that the ratio of interdisciplinary studies to general studies is 38%. While preparing the graphics for the disciplines used in theses, each discipline in interdisciplinary studies was evaluated separately.

Considering the graphic that emerged in this context, it is seen that the two disciplines that come to the fore in the studies on Alevism are religion and sociology. The field research methods of the sociology discipline show themselves in most of the theses. It was also determined that thirty-two different disciplines were used in these studies. When the types of theses are examined, it is seen that most of them consist of master theses. Considering the distribution by languages, it was observed that the theses were written in four different languages, and approximately 89% of them were written in Turkish.

In the fourth step of the study, 585 theses discussed were classified according to their topics. It has been observed that it is possible to classify the theses into eight separate subheadings when it comes to their subjects. The theses prepared were handled under sub-headings from general to specific, and thesis examples suitable for these topics were also given. These eight subtitles can be listed as follows; “Theses Created Within the Framework of Alevism History”, “Theses Created Within the Framework of Religious Aspects of Alevism”, “Theses

Created Within the Framework of the Political, Social and International Identities of Alevis", "Theses Created Within the Framework of Various Alevi Communities", "Theses Created within the Framework of Alevism and Women", "Theses Created Within the Framework of Concepts Contained in the Alevi Tradition", "Theses Created within the Framework of Alevi Bektashi Literature", "Other Theses Presenting Data on Alevism". Under these headings, which studies can be addressed and what kind of studies can be evaluated under this heading in general are explained in the relevant sections. Afterwards, the tag of thesis studies that can be evaluated under these titles is given as an example.

Considering the theses about Alevism between the years 1990-2020 in the light of all data; there is a serious increase in the number of studies. It was seen that political, social, economic and technological developments in the world and the country played an important role in the increase of scientific studies, and in this direction, it was revealed that the context of that period should not be ignored when examining the scientific studies of any period. It is also noteworthy that studies on Alevism are carried out especially through interdisciplinary studies. At the same time, it was determined that the term Alevi-Bektashi used in the studies changed as the study areas changed. For example, while the term Alevi is generally used when it comes to sociological and anthropological studies, the term Kızılbaş comes to the fore in studies describing the situation of Alevis in the Ottoman period. The term Alevi-Bektashi is generally used when it comes to a common symbol or cultural element (Sufistic symbols, poems, etc.). It was emphasized that interdisciplinary studies should become more widespread in order not to repeat the studies and to reveal more in-depth studies. It was seen that general subjects were predominant in the studies examined, and it was concluded that a process towards more detailed and specific subjects of the theses to be prepared in the future should be started in order for the studies to deepen.

Giriş

Alevi toplumu inanışlarının temeline oturttukları Hak-Muhammed-Ali ve ehlibeyt sevgisiyle İslam'ın diğer mezheplerinden farklı bir yol izlemektedir. Yaşadıkları coğrafyaların, yaşam koşullarının farklılıkları göz önüne alındığında kültür içerisinde de anlatılan menkıbeler ve ritüellerin uygulanışı açısından farklılıklar görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Tokat yöresinde yaşayan Alevilerin semahı, cem töreni ve anlatılarıyla Antalya yöresinde yaşayan Alevilerin semahı, cem töreni ve anlatıları arasında farklılıklar görülebilir. Hatta daha da ilginç bir nokta olarak toplulukların bu kadar uzak olmasına gerek yoktur, aynı şehrin iki farklı köyü arasındaki Alevi toplulukları arasında da farklılıklar görülebilir. Alevilik içerisinde söz konusu bu durum; "yol bir sürek bin bir" sözü etrafında farklılıklara rağmen birleştirici bir unsur olarak ortaya konulur. Alevi kültürünün içerisinde yer alan bu çeşitlilik, genel İslam algısının dışarısında kalan çizgisi, Alevi toplumunun uzun yıllar kendi içerisine kapanık olması gibi unsurlar düşünüldüğünde Alevilik konusunun araştırmacılar için neden çekici bir hale geldiği anlaşılabilir.

Çalışmada 1990-2020 yılları arasında yapılan lisansüstü tez çalışmaları arasından Alevi-Kızılbaş kültürü ile ilgili veri sunanlar seçilerek, son otuz yıl içerisinde yapılan çalışmalarda

nasıl bir yol kat edildiği ortaya konulacaktır. Bu incelemeyle, yapılan çalışmalardan yola çıkılarak gelecekte yapılacak çalışmalara bir yol haritası sunulması hedeflenmektedir.

Ele alınan lisansüstü tez çalışmaları YÖK'e bağlı bulunan YÖKTEZ sitesi üzerinden detaylı tarama kısmında özet yerine "Alevi", "Kızılbaş" terimlerinin aratılmasıyla elde edilmiştir. Söz konusu anahtar kelimelerle listelenen 800'den fazla çalışma taranmış, konusu Aleviliği barındıran ya da Alevi toplumuna ait veri sunan çalışmalar ayrıca listelenmiştir. Bu listeleme sonucunda konuyla ilişkili olarak 585 adet teze rastlanmıştır. Söz konusu tezler; yılına, yazarına, konusuna, disiplin(ler)ine, bağlı bulunduğu kurum ve enstitü, danışman hocalarına göre sıralanmıştır. Söz konusu liste son olarak Kasım 2020'de güncellenmiştir, dolayısıyla 2020 yılı içerisinde yer alan çalışmaların büyük bir kısmını da kapsamaktadır. Bu bağlamda elde edilen veriler grafikler aracılığıyla görselleştirilmiştir. Makalenin 1990-2020 yıllarını kapsamasındaki temel neden, yayımlanan tezlerin özetinde Alevi kavramının geçtiği, YÖKTEZ üzerinden gözlemlenen en eski tezin 1990 yılına ait olmasıdır.

Öncelikle Türkiye üniversitelerinde yapılan tez çalışmalarının üniversitelere ve illere göre dağılımı üzerinde durulacaktır. Ardından çalışmaların yıllara göre dağılımı üzerinde durulacak, bu dağılımın dikkat çeken özellikleri ve bunların sebepleri değerlendirilecektir. Hazırlanan tezlerin, bağlı bulundukları enstitüler, kullanılan disiplinler, tezlerin türleri ve dilleri sunulacak veriler arasındadır. 1990 yılından itibaren tezlerde görülen disiplinlerarası çalışmalar ve kullanılan yöntemler hakkında da değerlendirme yapılacaktır. Ardından söz konusu tezlerin konu çeşitliliği üzerinde durulacaktır.

I. Tezlerin üniversitelere ve illere göre dağılımı

Araştırma, eğitim ve öğretim işlevleriyle günümüzün modern üniversite anlayışına sahip eğitim kurumlarının ilk kez Avrupa'da kurulduğu bilinmektedir. 1088 yılında kurulduğu kabul edilen Bologna Üniversitesi, Avrupa'da modern anlamda kurulan ilk üniversite olarak bilinmekte ve bu üniversiteyi Paris, Oxford gibi köklü üniversiteler takip etmektedir (Sargın, 200: 134-135). Türkiye'de ilk üniversitelerin kuruluşu hakkında birtakım tartışmalar olduğu görülmektedir. Bu tartışmalar Osmanlı İmparatorluğu döneminde kurulan Darülfünun gibi kuruluşların ilk üniversiteler yerine geçebileceği savından hareket etmektedir. Bununla birlikte bugünün modern üniversitesi olarak tanımlayabileceğimiz ilk üniversite olarak; Cumhuriyet'in ilanından sonra 1933 yılında Darülfünun'un yerine kurulan İstanbul Üniversitesi kabul edilmektedir. Osmanlı döneminde kurulan, üniversitelere benzer bir işlev üstlenen Darülfünun'un Cumhuriyet sonrası dönemde beklenen gelişmeyi gösterememesi, modern ihtiyaçlara cevap verememesi nedeniyle kapatılması; sahip olduğu altyapı ile İstanbul Üniversitesi'nin kurulmasına ortam hazırlamıştır. Üniversite olarak kurulmasalar da 1925 yılında Ankara'da bir Hukuk Mektebinin, 1926 yılında Gazi Eğitim Enstitüsü'nün ve 1930 yılında Ziraat Enstitüsü'nün kurulduğu bilinmektedir (Sargın, 200: 136).

Türkiye'de üniversitelerin tarihsel gelişimine bakıldığı zaman Fransa, Almanya, Avusturya ve ABD gibi ülkelerin üniversitelerin kuruluşunda, misyonlarının oluşmasında önemli rol aldıkları görülmektedir (Arap, 2010, s. 7). Örneğin; Nazi yönetiminden kaçan Yahudi bilim adamlarının Türkiye'ye geldikleri zaman İstanbul Üniversitesi'nde ders vermeleri bu-

rada ayrı bir ekolün oluşmasında etkili olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950'li yıllara kadar gelindiğinde Türkiye'de sadece İstanbul Üniversitesi ve Ankara'da kurulan Ankara Üniversitesi'nin varlığından söz etmek mümkündür. Bu tarihten sonra artış gösteren nüfus, gelişen sanayi sektörü, bölgeler arası gelişmişlik farkının artış göstermesi gibi sebepler neticesinde Türkiye'de yeni üniversiteler kurulmaya başlanmıştır (Sargın, 2007; Arap, 2010). İstanbul ve Ankara şehirleri Cumhuriyet'in kurulmasının ardından gerekli altyapıya sahip olmaları nedeniyle üniversiteler için tercih edilen şehirler olmuşlardır. Bu iki şehrin altyapısının uygunluğu, sahip oldukları nüfus ve eğitim oranı, barındırdığı istihdam potansiyeli kurulacak yeni üniversiteler için de bir cazibe merkezi olmasını sağlamıştır. Nitekim günümüzde devlet ve vakıf üniversitelerinin bu iki şehirde yoğunlaşması, bu durumu kanıtlar niteliktedir.

1970'li yıllarda kurulan Boğaziçi Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Anadolu Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesi, İnönü Üniversitesi, Fırat Üniversitesi gibi üniversiteler göz önüne alındığında Türkiye'de üniversitelerin kurulmasında 1970'li yıllardan itibaren bir artış görüldüğü söylenebilir (Sargın, 200: 138-139). Özellikle 1980'li yıllar gerek dünyada gerek Türkiye'de küreselleşmenin, ekonomide ve siyasette liberalleşmenin görüldüğü yıllar olması açısından oldukça çalkantılıdır.

Dünya'da ve Türkiye'de yaşanan her ekonomik, sosyal ve siyasal değişim dönemin önemli eğitim kurumları olan üniversitelere de yansımıştır. Söz konusu bu yıllardan itibaren Türkiye'de bir günde açılan toplu üniversiteler görülmeye başlanmıştır. Bu dönemin Türkiye'deki yükseköğretim faaliyetleri açısından bir başka önemi ise vakıf üniversitelerinin de bu dönemde kurulmaya başlanmış olmasıdır (Sargın, 200: 141). Yaşanan olayların etkileri 1990'lı yıllar ve 2000'li yılların başlarında net bir şekilde görülmektedir. Dönemin koşulları çalışmanın ilerleyen satırlarında daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. 1990-2020 yıllarında Alevilik ile ilgili yapılan lisansüstü tez çalışmalarının üniversiteler bazında illere göre dağılımı incelendiğinde aşağıdaki gibi bir grafik ortaya çıkmaktadır.

Şekildeki harita grafiğinde de görüldüğü üzere incelenen 585 tezin bağlı bulunduğu üniversiteler ülkenin büyük bir çoğunluğuna yayılmakla birlikte İstanbul ve Ankara şehirleri ön plana çıkmaktadır. Sahip oldukları köklü geçmiş ve altyapıları göz önüne alındığında çalışmaların büyük bir kısmının bu şehirlerde yoğunlaşması şaşırtıcı değildir. İstanbul ve Ankara dışında kalan şehirlere baktığımızda Alevilikle ilgili çalışmaların Ege, Marmara ve İç Anadolu bölgelerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte Türkiye'nin en doğu ve kuzey bölgelerine bakıldığında yeterli çalışmanın yapılmadığı da görülmektedir. İncelenen 585 tezin, 84 farklı üniversite aracılığıyla hazırlandığı tespit edilmiştir. Söz konusu olan üniversitelerin 55 farklı şehre yayıldığı gözlemlenmektedir. Bu 84 üniversiteden 70 tanesinin devlet üniversitesi, 14 tanesinin vakıf üniversitesi olduğu tespit edilmiştir. Vakıf üniversitelerinden ikisi günümüzde kapatılmış durumdayken, devlet üniversitelerinin bir kısmı 1990'dan günümüze isim değişikliğine uğramıştır. Üniversitelere ve yapılan tez çalışmalarına ilişkin sayısal veriler göz önüne alındığında, Türkiye içerisinde 1990-2020 yılları arasında Alevilik ile ilgili yapılan tez çalışmaları kapsamında ön plana çıkan iller aşağıdaki pasta grafiğinde net bir şekilde görülmektedir.

Şekildeki grafikte de görüleceği üzere İstanbul ve Ankara'dan sonra en fazla tez Elazığ ve Sivas illerinde yayımlanmıştır. Sivas'tan sonra İzmir, Sakarya ve Kayseri ön plana çıkmaktadır. İstanbul ve Ankara dışında görülen illerin ortak özelliklerine bakıldığında Alevilerin yoğun bulunduğu iller olmaları ve Anadolu'nun farklı bölgelerinde kurulan ilk üniversitelerin bu şehirlerde yer almaları göze çarpmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Fırat Üniversitesi, Cumhuriyet Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi gibi üniversitelerin Anadolu'da kuruluşu 1970'li yıllara denk gelmektedir. Dolayısıyla 1970'lerde kurulan bu üniversitelerin gerekli altyapıyı sağlamaları, lisansüstü eğitim için yeterli düzeye ulaşmaları, Anadolu'nun diğer bölgelerinde kalan üniversitelere göre daha erken olmuştur. Bu durum 1990 ve 2000'li yıllardaki çalışmaların İstanbul ve Anlara dışında bu illerde yoğunlaşmasını açıklar niteliktedir.

Haritaya bakıldığında yayımlanan tezler açısından İstanbul ve Ankara'nın bu kadar yoğun olmasının temel sebebi sadece İstanbul'da Alevilikle alakalı tez hazırlayan 8 devlet, 12

vakıf üniversitesinin olması; Ankara'da ise 8 devlet üniversitesinin yer almasıdır. Oysa ön plana çıkan diğer illere bakıldığında sadece İzmir'de Dokuz Eylül Üniversitesi ve Ege Üniversitesi nedeniyle iki üniversite bulunmakta diğer şehirlerde birer adet devlet üniversitesi bulunmaktadır. Dolayısıyla yayımlanan tezlerin illere göre yoğunluğu göz önüne alınırken bu durumu akıldan çıkarmamakta yarar vardır.

II. Tezlerin yıllara göre dağılımı

YÖKTEZ'den elde edilen veriler ışığında oluşturulan listeye bakıldığında Alevilik ile ilgili yapılan çalışmaların 1990'dan günümüze ciddi bir artış gösterdiği görülmektedir. Söz konusu bu artışın grafik ile görselleştirilmiş hali aşağıdaki gibidir.

Grafikte de görüldüğü üzere 1995-2000 döneminden itibaren Alevilik ile ilgili yapılan lisansüstü tez çalışmalarında ciddi bir artış görülmektedir. 1990 yılından 2020 yılının Kasım ayına kadar yayımlanan tezler incelendiğinde tez sayılarında görülen bu artışın 1980, 1990 ve 2000-2010 yıllarında yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik olaylarla, gerçekleşen toplumsal dönüşümle paralel olarak ilerlediği görülebilir. 1990'lı yıllardaki artışın etkisini yakalayabilmek için öncelikle 1980'li yılların siyasal, toplumsal ve ekonomik yönlerini ele almak gerekir. Söz konusu bu yıllar hem ülke içi hem de ülke dışı çalkantılı olayların gerçekleştiği yıllar olarak bilinmektedir. Bu bağlamda öncelikle dünya geneline ardından yaşanan bu gelişmelerin ülke içindeki olayları nasıl etkilediğine bakmakta yarar vardır.

Sanayi devriminden itibaren, teknolojik aletlerin, bilimsel gelişmelerin sosyal, siyasal ve ekonomik yaşamdaki etkileri daha hızlı ve fark edilebilir bir şekilde görülmeye başlanmıştır. 1. ve 2. Dünya savaşlarından sonra toplumun büyük bir bölümünün fabrikalarda çalıştığı, geri kalan kesimlerin tarım ve hizmet sektörleri ile uğraştığı görülmektedir. İşte bu sanayi sektörü ağırlıklı, maddi ürünlerin ön planda olduğu, genel olarak niteliksiz işgüçlerinden oluşan toplum modeli endüstri toplumu kavramıyla ilişkilendirilmektedir (Sapancalı, 1998: 138-140).

Endüstri toplumu, 1970'li yıllarda başlayan dünya çapında ciddi ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşmelere sebep olan ekonomik krizler sebebiyle bir değişim geçirir. 1970'li yıllarda

başlayan ekonomik krizlerden kurtulmak için 1980'li yıllarda değişiklikler yapılmaya başlanır. Bu dönemde ekonomide serbest piyasa önem kazanmış, özelleştirme uygulamaları artmış ve devletlerin rolleri tartışılmıştır (Sapancalı, 1998: 131). 1980'li yıllarda yapılan bu ekonomik değişimler kamu yönetimi, siyaset gibi alanlarda da kendisini göstermiş, yine aynı dönemde artan teknolojik gelişmeler dünya genelinde çeşitli alanlarda küreselleşmeyi tetiklemiştir.

İletişim ve bilişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte, endüstri toplumundan bilgi ve hizmet toplumu da denilen post-endüstriyel bir topluma doğru geçiş yaşanmıştır (Sapancalı, 1998: 138-140). Özellikle gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde görülen bu değişim maddi ürünlerin yerine bilgiyi koyarken, hizmet sektörüne ağırlık vermiş ve dolayısıyla nitelikli eleman ihtiyacında büyük bir artış gözlemlenmiştir. Bu bağlamda dış dünyada yaşanan bu çalkantılı gelişmeler Türkiye'yi de etkilemiştir. 1980'li yılların Türkiye'sinde görülen siyasi kutuplaşma, artan terör olayları, uzun süren ve bir sonucuna varılamayan seçimler ülkeyi bir kaos ortamına sürüklemekte, ekonomide de ciddi sıkıntılara yol açmaktadır (Küçük, 2019: 21, 26).

Türkiye'de bu ekonomik ve siyasal olayların üzerine bir askeri darbe gerçekleştirilmiştir. Aynı dönemde çıkartılan "1982 Anayasası" ve alınan "24 Ocak Kararları"; Türkiye'de de dünyanın geri kalanı gibi ekonomik, sosyal ve siyasal anlamda bir dönüşüm başlatmıştır. 24 Ocak Kararları'yla birlikte Türkiye ekonomi politikalarında köklü bir değişim yaşanmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan beri devam eden devletçi ekonomi politikalarının yerine liberal ekonomi politikaları getirilmiştir (Uluç, 2014: 114). Bu politikalar doğrultusunda 1980 Türkiye'sinde serbest piyasaya geçiş başlar ve bu dönemde görülen teknolojik gelişmelerle birlikte, tıpkı gelişmiş ülkelerdeki gibi Türkiye'de de hizmet sektörü çalışanlarında artış görülür (Berber, 2012: 8).

Ekonomi piyasasında görülen bu eğilim, teknolojik gelişmeler ve dünya çapında görülen küreselleşmenin etkisi kendisini kamu yönetiminde de hissettirmiştir. Bu bağlamda 1980'li yıllardan itibaren piyasa temelli bir kamu yönetimi inşa edilmiş, küreselleşme ve çok kültürlü toplulukların ön plana çıkmasıyla siyasi hoşgörü kavramı ortaya atılmış, çatışmaları engelleyecek bir dil seçilmiştir (Kalağan, 2009; Küçük, 2019,).

1990'lı yıllara gelindiğinde özgürlük, insan hakları, demokrasi gibi kavramlar ön plana çıkmaya başlamıştır (Kalağan, 2009: 94). Günümüzde olduğu gibi kadın hakları, çevre ve iklim koşulları ile ilgili sorunlar dile getirilmeye başlanmıştır. Kitle iletişim araçlarının gelişimi, Türkiye'de ilk özel televizyonların kurulması, internetin tüm dünya çapında yayılmaya başlaması toplumda farklı algıların, farklı görüşlerin bir arada görünmesine ve değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu siyasal, ekonomik, sosyal ve teknolojik gelişmeler ışığında bir önceki bölümde bahsedilen üniversitelerin kurulma ve yayılma süreçleri bir arada düşünüldüğünde Alevilikle ilgili çalışmaların 1995'li yıllarda ve 2000'li yıllarda gösterdiği artışa dair bazı çıkarımlarda bulunabilir.

Yaşanılan ekonomik, siyasal gelişimlerle birlikte toplum içerisinde de bir dönüşüm başlamıştır. Köyden kente doğru göçlerin artması, şehirlerde hemşeri mahalleleri kurulması, artan nüfus ve nitelikli iş gücüne duyulan ihtiyaç başta büyük şehirler olmak üzere ülkenin birçok farklı şehrinde üniversite kurulma ihtiyacını artırmıştır. Üniversitelerin kurulmasında ihtiyaç duyulan eğitimin yanında politik ve ekonomik sebeplerin ön planda olduğu ileri sürülmektedir. *Arap'*a göre özellikle 1990'lardan sonraki süreç bir günde çok fazla üniversitenin kurulmasıyla

"toptan üniversite üretimi" dönemi olarak biçimlenmiştir. Politik iradenin isteği ve ihtiyaçları etrafında şekillenen bu artış, bir günde kurulan toplu üniversiteleri gündeme getirmiştir. (Arap, 2010, s. 17). *Arap,* özellikle 1973-1975, 1982, 1992 ve 2006-2008 dönemlerinde altyapısı hazırlanmadan kurulan üniversitelerin kuruldukları illerdeki ticari hayatı canlandırmak ve artan üniversite eğitim talebini azaltma amacıyla kurulduğunu ileri sürerken; *Sargın*, söz konusu üniversitelerin açılışında ekonomik sebepler ve bölgesel gelişmişlik farkını azaltmak gibi sebeplerin de önemli olduğunu ileri sürmüştür (Arap, 2010; Sargın, 2007). Bu bağlamda bakıldığında 1992-2008 yılları arasında 62 üniversitenin kurulduğu, bu 62 üniversitenin 42 tanesinin ise sadece 2006-2008 yılları arasında kurulduğu görülmektedir (Arap, 2010, s. 25). Toptan üniversite açılışların sonucunda Türkiye'de üniversite olmayan bir il kalmamış durumdadır.

Alevilik çalışmalarına bakıldığında 2010-2015 yılları arasından itibaren görülen dikkat çekici artışı 1990'lı yıllardan itibaren kurulan toplu üniversitelerin gerekli altyapıya ulaşarak, lisansüstü eğitimlerinin artması tetiklemiştir denilebilir. Nitekim çalışmanın birinci bölümünde sunulan üniversitelerin dağılımı ve durumları da bu savı destekler niteliktedir.

Sosyal ve siyasal anlamda bakıldığında ise bu çalışmaların artmasını tetikleyen en önemli etkenlerden birinin "1993 Sivas-Madımak Olayları" olduğu söylenebilir. Bu olaylardan sonra Alevilerin toplum içerisindeki görünürlüğü artmaya başlamış, o dönem artmaya başlayan özel televizyon kanalları bu olayları farklı açılardan ele almış, Alevilere yönelik algılar değişmeye başlamıştır. Nitekim Madımak Olayları'nı takip eden süreçte Alevi derneklerinin kuruluşu, kurumsallaşması hız kazanmış, kent içerisinde cemevlerinin kuruluşu ve Alevilerin kimliklerini saklamadan var olma çabaları artış göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda merak edilen ve göz önünde olmaya başlayan bir topluluk olarak Aleviler, dikkat çekici bir tez konusu haline gelmiştir denilebilir. Bir diğer önemli etken Türkiye ve "Avrupa Birliği" ilişkilerine dayanmaktadır.

1960'lı yıllarda Ankara Anlaşması ile başlayan ilişkilerin 1980 darbesi sonrasında resmen askıya alındığı görülmektedir. Darbe sonrası dönemde 1987 yılına gelindiğinde Türkiye'nin tam üyelik için başvuru yaptığı ve başvuru sonucunda 1989 yılında kendi iç bütünlüğünü sağlamadan Avrupa Birliği'ne katılamayacağı sonucu çıktığı bilinmektedir (Türkiye-AB İlişkilerinin Tarihçesi, 2020). Bu süreçten sonra 1990'lı yıllarda aday bir ülke konumuna gelen Türkiye, kendi içerisinde sosyal, siyasal ve ekonomik bütünlüğe ulaşmaya çalışmıştır. Avrupa birliğinin Türkiye'deki azınlıklar hakkındaki görüşleri neticesinde, gerekli şartları sağlamak için siyasi iktidarlar tarafından çeşitli açılımlar yapılmıştır ki bunlardan biri de "Alevi Açılımı" olarak bilinmektedir. Dolayısıyla tez sayılarının artmasında Avrupa Birliğine adaylık sürecinin de etkisi bulunmaktadır. Zaten makalenin ilerleyen bölümünde tezlerin içeriğinden bahsedilecektir, Avrupa birliği ve Alevilerle alakalı çalışmaların bulunduğu da görülmektedir.

III. Tezlerin hazırlandığı enstitü, disiplin, tür, yöntem ve dili

Çalışmanın daha önceki bölümlerinde incelenen tezler sayısına, bağlantılı oldukları üniversitelere ve illere göre ele alınmıştır. Bu bölümde hazırlandıkları enstitülere, disiplinlere tezlerde uygulanan yöntemlere, kullanılan dillere ait veriler değerlendirilecektir.

Ele alınan 585 tezin bağlı bulundukları enstitülere bakıldığında aşağıdaki gibi bir grafik ortaya çıkmaktadır.

Grafikte görüldüğü üzere incelenen tezlerin çoğunluğunun sosyal bilimler enstitüsüne bağlı olarak hazırlandığı görülmektedir. Genel olarak bakıldığında 13 farklı enstitünün varlığına rastlanılmıştır. Sosyal bilimler enstitüsünden sonra Alevilikte yer alan cem törenleri, semah, zâkirlik, bağlama gibi temel kavram ve ögeleri inceleyen tezlerin yoğunlukta bulunduğu güzel sanatlar enstitüleri karşımıza çıkmaktadır.

Diğer enstitüler kısmında; fen bilimleri enstitüsü, Türkiyat araştırmaları enstitüsü, yaşayan diller enstitüsü, Atatürk ilke ve inkılapları tarihi enstitüsü gibi farklı enstitüler bulunmaktadır. Bu enstitüler aracılığıyla hazırlanan tez sayısının, toplam tez sayısına oranı göz önüne alındığında oldukça düşük bir yüzdeyle karşılaşılmaktadır.

Sosyal bilimler enstitüsü tek başına %77'lik bir dilimi kapsarken diğer enstitüler kısmında yer alan 10 farklı enstitü ancak %4,8'lik bir dilimi kapsamaktadır. Sosyal bilimler enstitüsünün bu kadar ağırlıklı olmasının temel sebebi, Alevilikle ilgili hazırlanan tezlerde sosyal bilimlere bağlı disiplinlerin kullanılma sıklığıdır. Bu bağlamda söz konusu tezlerde ön plana çıkan disiplinlere bakıldığında aşağıdaki gibi bir grafik ortaya çıkmaktadır.

Çalışmalar incelendiğinde; dinden kamu yönetimine, coğrafyadan mimarlığa, dilbilimden ekonomiye, antropolojiden halk bilimine kadar 32 farklı disipline rastlanılmıştır. Ele alınan 585 tezin yaklaşık %38'ini disiplinlerarası çalışmalar oluşturmaktadır. Disiplinlerarası çalışmalar söz konusu olduğunda en sık kullanılan ikinci disiplinin sosyoloji olduğu görülmektedir. Sosyoloji disiplini; din-sosyoloji, halk bilimi-sosyoloji, siyasal bilimler-sosyoloji, kamu-yönetimi-sosyoloji, tarih-sosyoloji gibi çeşitli disiplinlerle birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki grafik hazırlanırken disiplinlerarası çalışmalardaki disiplinlerin her biri ayrı birer disiplin olarak ele alınmıştır.

Alevilik çalışmalarında ön plana çıkan disiplinin din olduğu tespit edilmiştir. Onun ardından da sosyoloji disiplinin geldiği görülmektedir. Din çalışmalarının genellikle felsefe ve din bilimleri anabilim dalı ve temel İslam bilimleri anabilim dallarının çatısı altında gerçekleştirildiği görülmektedir. Aleviliğin bir mezhep olup olmadığı, cemevlerinin bir ibadethane olup olmadığı tartışmaları sürerken en sık din alanında tez çalışmaların yapılmış olması oldukça ilginçtir.

Çalışmada incelenen tezlerin türüne bakıldığında ağırlığın yüksek lisans tezlerinde olduğu görülmüştür. Yüksek lisans tezlerinin doktora tezlerine nazaran daha sık tercih edilmesinde; hazırlanma süresinin doktora tezlerine göre daha kısa olması, konuların doktora tezlerine göre daha genel ve yüzeysel bir şekilde incelenmesinin etkili olduğu söylenebilir. Sanatta yeterlik tezleri ise genele bakıldığında oldukça az bir yer kaplamaktadır. Tezlerin türüne göre dağılımı, aşağıdaki grafikte net bir şekilde görülebilir.

Tezlerde kullanılan yöntemlere bakıldığında ağırlıklı olarak; gözlem, mülakat, anket, literatür taraması gibi yöntemlerle veri toplandığı görülmektedir. Bu durum da verilerin saha araştırması sonucu elde edildiğini ortaya koymaktadır.

Ele alınan 585 tezin diline göre sınıflandırılmasına bakıldığında karşımıza dört farklı dil çıkmaktadır. Tezlerin yaklaşık %89'unun Türkçe yazıldığı görülürken, Türkçeyi %10 ile İngilizce takip etmektedir. Tezlerin uluslararası akademik kitlelere hitap etmesi açısından İngilizce yayımlanan çalışmalardaki artış önemlidir. İncelenen çalışmalar içerisinde Türkçe ve İngilizce hariç Fransızca ve Kürtçeye rastlanılmıştır. İngilizce tez çalışmaları söz konusu olduğunda çoğunlukla ODTÜ, Boğaziçi Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, İhsan Doğramacı

Bilkent Üniversitesi gibi üniversiteler ön plana çıkmaktadır. Fransızca tezler ağırlıklı olarak Galatasaray Üniversitesi ile ilgiliyken, Kürtçe tezler Doğu Dili ve Edebiyatı bölümüyle bağlantılı olarak Mardin Artuklu Üniversitesi ve Bingöl Üniversitesi'nde hazırlanmıştır. Söz konusu tezlerin dillere göre dağılımı aşağıdaki grafikte net bir şekilde ortaya konulmuştur.

IV. Tezlerin konulara göre sınıflandırılması

Hazırlanan tezler konularına göre incelendiğinde, tezleri sekiz başlık altında sınıflandırmanın mümkün olduğu görülmüştür. Disiplinlerarası olan çalışmaların bir kısmı sahip oldukları bu özellik neticesinde birden fazla başlık altında incelenebileceğinden bu başlıklar altında sayısal bir veriden söz edilmeyecektir. Çalışmanın bu kısmında bu sekiz başlık ayrıca ele alınacak ve tez örnekleri verilecektir.

1. Alevilik tarihi çerçevesinde oluşturulan tezler

Bu başlık içerisindeki çalışmalar, Aleviliğin tarihi, Kızılbaşlık, Osmanlı döneminde ve Safevi döneminde Alevilerin durumu, tarihte görülen Kızılbaş isyanları, Kızılbaşlar hakkındaki fetvalar gibi konulardan oluşmaktadır. Bu konularda hazırlanan tezlere şu örnekler verilebilir: "Yıldırım, R. (2008), *İki İmparatorluk Arasında Türkmenler: Anadolu'da Kızılbaş Kimliğinin Kökenleri (1447-1514),* Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara"; "Aslan, Y. (2012), *Yerel ve Sözlü Tarihin Ortaöğretim Öğrencilerindeki Yansımaları: Tunceli Merkez Örneği,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul"; "Akman, E. G. (2008), *On Altıncı Asır Osmanlı Toplumda Belli Başlı Kızılbaş İsyanları*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul"; "Arslantaş, Y. (2013), *Ötekini Resmetmek: 16. Yüzyıl Osmanlı Tarih Yazımında Kızılbaş Algısı*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara"; "Özkan, M. A. (2018), *Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi (16.-17. yüzyıllar)*, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Niğde"

2. Aleviliğin dini yönü çerçevesinde oluşturulan tezler

Bu başlık altında toplanabilecek çalışmalar; Alevilerin dini kimliği, inanış biçimleri, ibadet şekilleri ile ilgilenen çalışmalardır. Aleviliğin İslam dini ve mezhepler tarihindeki yeri de bu çalışmaların ana konularından birisidir. Yapılan inanç coğrafyası çalışmaları, Alevilere dair de veri sunduğundan bu başlık altında ele alınabilir. Yine Sünni-Alevi çatışmaları, Alevilik algısı, Alevilik felsefesi, din eğitimi ve öğretiminde Aleviliğin yeri gibi konular bu başlık altında bir araya getirilebilir. Bu başlık altında olan çalışmalara şu örnekler verilebilir; "Bozkuş, M. (1999), *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun"; "Kaplan, D. (2008), *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya"; "Akçakoca, C. (1997), *20. Yüzyıl Aydın Tarihi ve İnanç Coğrafyası,* Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ"; "Yakar, S. (2011), *Alevilikte Hak, Muhammed, Ali İnancı,* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul", "Tekelioğlu M. (2013), *Alevi-Sünni Evliliklerindeki Çocukların Dini Eğitimi: Malatya Örneği,* Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun"; "Kurt, F. (2016), *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretim Sürecinde Alevilik Öğretimi,* Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum"

3. Alevilerin siyasal, toplumsal ve uluslararası kimlikleri çerçevesinde oluşturulan tezler

Bu başlık altında toparlanabilecek çalışmalar Alevilerin kimliklerini ön plana alan çalışmalardan oluşmaktadır. Özellikle Avrupa Birliği-Türkiye ilişkileri bağlamında Alevilerin uluslararası kimliği, siyasal kimliği öne çıkan çalışmalar arasındadır. Yine Alevilerin toplumsal kimlikleri, etnik kimliklerine dair tezler de bu başlık altında yer almaktadır. Alevilerin siyasi kimlikleriyle ilgili olarak; siyasi partilerin Alevilere yönelik söylemleri, açılımları ya da Alevi partisi olarak bilinen Türkiye Birlik Partisi ile ilgili çalışmalar olduğu görülmektedir.

Siyasal bilimler, kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler, hukuk ve sosyoloji alanlarıyla bağlantılı hazırlanan tezler bu başlık altında değerlendirilebilir. Kitle iletişim araçlarında Alevilere yönelik yapılan haberler, yaratılan algıya dair çalışmalar da bu başlık altında değerlendirebilir. Alevilerin siyasal, toplumsal ve uluslararası kimlikleri çerçevesinde hazırlanan tezlerden bazı örnekler verilebilir: "Tombul, I. (2011), *Alevi Topluluk Kültürünün Biçimlendirilmesinde Televizyonun Rolü*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir"; "Pakiş, A. (2005), *Kimlik Siyaseti ve Türkiye: Aleviler Üzerine Ampirik Bir Analiz,* Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli"; "Güler, S. (2007), *Bir İnanç Sistemi Olarak Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi Deneyimi (TBP)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara"; "Tombak, Y. (2012), *Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinde Kolektif Özgürlükler Perspektifinden Türkiye'de Alevilerin Durumu*, Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi, Ankara" ve "Torgut, F. (2019), *Etnik Kimlik İnşasında Mezhep Farklılığının Oynadığı Rol: Zazalar Örneği,* Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van"

4. Çeşitli alevi toplulukları çerçevesinde oluşturulan tezler

Bu başlık altında yer alan tezler, Türkmen, Tahtacı, Nusayri vb. çeşitli Alevi topluluklarına odaklanan tezlerdir. Bu başlık altındaki çalışmalar genellikle sosyolojik, antropolojik çalışmalar olmakla birlikte folklor (halk bilimi) çalışmalarına da rastlanılmaktadır. Söz konusu çalışmalar belli Alevi topluluklarının yaşam tarzı, geçiş törenleri, sahip oldukları anlatılar, sosyal ve ekonomik durumları, yaşadıkları bölgeler gibi konulara dair veriler sunmaktadır. Çeşitli Alevi toplulukları çerçevesinde hazırlanan tezlerden bazıları şunlardır: "Çıblak, N. (2001), *İçel Tahtacıları-Dini İnanışlar ve Dini Törenler, Halk Kültürü, Anonim Halk Edebiyatı-*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana"; "Batuman, S. (2003), *Adana Nusayrileri Dini İnanışlar-Törenler-Halk Kültürü*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, Adana"; "Büyükokutan, A. (2005), *Muğla Yöresi Alevi Türkmenlerinin Halk Edebiyatı ve Folklor Ürünleri Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir"; "İşoğlu, İ. M. (2005), *Nusayrilerde İnanç Bağlamında Etnisite ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara"; "Kocadayı, A. (2013), *Kaşdişlen Tahtacılarının Dini ve Sosyo-kültürel Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul"

5. Alevilik ve kadın çerçevesinde oluşturulan çalışmalar

Bu başlık altında yer alan tezler, Alevilikte kadının yeri, Alevi kültüründe analık gibi konularla ilgilidir. Yine bazı toplukları kadın bağlamında (örneğin göç eden ya da bir bölgede yaşayan) inceleyen sosyoloji çalışmalarında karşılaştırmalı olarak Alevi kadınlarına da yer verilmesi, söz konusu tezlerin bu başlık altında değerlendirilmesine olanak sağlar. Bu tezlerden bazıları şunlardır: "Baysu, G. (2002), *Yoksul Hanelerdeki Kadınların Yoksulluğuna Bakış*, Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara"; "Boztepe, M. (2005), *İki Göç Arasında Yalnız Anne Olarak Kadın*, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir"; "Ekal, B. (2006), *Farklılıklar ve Ortaklıklar: Kadınların Alevilik Deneyimleri*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul"; "Gümüş, N. (2011), *Alevilikte Kadın: Şahkulu Sultan Dergâhındaki Kadınların Alevi Kadını Algılayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya"; "Yetkin, N. (2012), *Abdal Alevilerinde Toplumsal Kimlik ve Kadın (Antalya Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta"; "Koçer, V. (2020), *Anadolu Aleviliğinde Kadın Önderler ve Analık*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli"

6. Alevi geleneği içerisinde yer alan kavramlar çerçevesinde oluşturulan tezler

Alevi kültürü içerisinde önemli bir yer eden belli başlı kavramları içeren tezler bu başlık altında ele alınmıştır. Örneğin cem ritüeli, semah, zâkirlik, dedelik, ocak, Alevi müziği gibi kavramlar etrafında oluşturulan tezler bu başlık altında yer almaktadır. Bu tezlerde antropoloji, sosyoloji, halk bilimi, güzel sanatlar gibi disiplinler ön plana çıkmaktadır. Bu konuları içeren tezlere örnekler şu şekildedir: "Coşkun, S. (1994*), Sivas Semah ve Halaylarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul"; "Karaelma, B. (2003), *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kopuzun (Bağlamanın) Seyri*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum"; "Bakır, A. (2009), *Alevilik'te Erkan ve Düşkünlük*, Yüksek

Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul"; "Çalışkan, S. (2010), *Alevilik'te Dört Kapı Kırk Makam*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul"; "Özdemir, N. (2012), *Çorum Alevileri'nde Kamberlik Geleneği*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara"; "Küçük, F. (2016), Alevi-Bektaşi Kültüründe Ocak Sistemi: Seyyid Cemal Sultan Ocağı Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir"

7. Alevi-Bektaşi edebiyatı çerçevesinde oluşturulan çalışmalar

Alevi-Bektaşi şiir geleneği, sözlü geleneği ile ilgili hazırlanan tezler; divanlar, cönkler ve âşıklarla ilgili yapılan tezler bu başlık altında yer alır. Bu tezlerde Alevi-Bektaşi şiir geleneği içerisindeki âşık ve şairlerin hayatlarının ve eserlerinin incelendiği de görülmektedir. Türk edebiyatında Alevi-Bektaşi kültürü de çalışılan konular arasında yer almaktadır. Bu başlık altında yer alan tezlere şu örnekler verilebilir: "Çongar, E. (1999), *Sivas Kaynaklı Cönkler Üzerine,* Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas"; "Demirci, Y. O. (2010), *Kadimi Divanı,* Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi, Ankara"; "Akın, B. (2009), *Âşık Mah Turna'nın Hayatı, Edebi Kişiliği ve Şiirleri,* Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır"; "Yavuz, C. (2013) *Alevi-Bektaşi Geleneğindeki Düvazimamlar Üzerine Bir Araştırma,* Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir"; "Sarkın, M. U. (2014), *Türk Romanı ve Öyküsünde Alevilik-Bektaşilik,* Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat"

8. Aleviliğe dair veri sunan diğer çalışmalar

1990-2020 yılları arasında Aleviliğe dair veri sunan 585 farklı tez incelendiğinde yukarıdaki genel sınıflandırmanın dışında kalan bazı çalışmalara rastlanılmıştır. Bu çalışmalar; ayrı ayrı başlıklar altında toplanacak kadar sayısal bir çoğunluğa sahip olmadıklarından dolayı diğer çalışmalar başlığı altında toplanmıştır. Söz konusu bu çalışmalarda; bilim adamı ya da tarihi kişiliklerin Alevilik hakkındaki düşüncelerine ya da Aleviliğe dair veri sunan bazı çalışmaların değerlendirilmesine, Aleviliği merkeze almasa da Aleviliğe dair veri sunan sosyolojik, antropolojik ağırlıklı çalışmalara, halk oyunları ile ilgili çalışmalara (içerisinde Alevi kültüründe bulunan oyunlar da dahil), monografilere, toplumsal ve siyasal olayların konu edildiği çalışmalara rastlanılmaktadır. Bu konudaki bazı tezlere; "Bozkurt, S. (1996), *Cumhuriyet Tiyatrosunda Oyunlara Yansıyan Törensel Öğeler,* Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir"; "Meşe, G. (1999), *Sosyal Kimlik ve Yaşam Stilleri,* Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir"; "Sumbas, A. (2006), *Antakya'daki Etnik Yapılanmanın Siyasal Hayata Etkileri,* Hacettepe Üniversitesi, Ankara"; "Küp, E. (2010), *Yusuf Ziya Yörükân'ın Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri,* Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri"; "Ayaz, B. (2013), *Balıkesir Yöresinde Kan Bağı ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme, Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir"* örnekleri verilebilir.

Yine fen bilimleri enstitüsü, yaşayan diller enstitüsü, Türkiyat enstitüsü gibi diğer enstitüler kısmında yer alan bazı enstitüler aracılığıyla hazırlanan tezler de bu başlık altında yer almaktadır. Bu tezlere ise; "Turp, D. (2011), *Bedâiyü'l Vekâyi (17. yüzyıl) Metin-Dizin-İnceleme*, Marmara Üniversitesi, İstanbul"; "Kurtarır, E. (2012), *Bir Planlama Sorunsalı Olarak Kültür ve Kent*, Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul"; "Ülger, G. (2013), *Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekânı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda*

Okunması: Cemevi Yapıları, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul"; Atlı, H. (2020), *Halk Anlatılarının Etno-dini Topluluklar Arasındaki Değişimi (Alevi ve Ezidi Kürtleri Örneği),* Doktora Tezi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl" çalışmaları örnek verilebilir.

Görüldüğü üzere 1990-2020 yılları arasında gerçekleştirilen çalışmalar söz konusu olduğunda çalışmaların büyük bir kısmı belli başlıklar altında toparlanabilmektedir. Bu durum aslında son otuz yılın Alevilikle ilgili yapılan çalışmalardaki konu çeşitliliğini de ortaya koymaktadır. Alevi kültürü sahip olduğu sözlü kültür ve gelenekler, yaşayış ve inanış biçimi açısından her ne kadar cezbedici bir konu haline gelse de bu konularda yapılan çalışmaların bir kısmının birbirini tekrar eder nitelikte olduğu, çalışmaların çoğunun genel ve yüzeysel olduğu görülmektedir. Burada anlatılmak istenen genel ve yüzeysel olma durumu Alevi toplumunu, Alevi kültürünü ele alış biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Alevi kültürüne ait geleneklere, yaşam ve kültür öğelerine, folklor ürünlerine, Alevilik içerisindeki anlatılara, geçiş törenlerine yönelik daha derin, çok katmanlı ve disiplinlerarası çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Sonuç

Bu makalede 1990-2020 yılları arasında Alevi kültürüne ait veriler sunan lisansüstü tez çalışmaları üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır. Yukarıda ortaya konulan veriler ekseninde görülmektedir ki 1990 yılından günümüze değin yapılan lisansüstü tez çalışmalarında Aleviler ile ilgili konular ciddi bir artış göstermiştir. Söz konusu çalışmalara yönelik bu artış, çalışmaların gerçekleştirildiği dönemlerde yaşanan sosyal, siyasal ve ekonomik olaylardan bağımsız düşünülemez.

1980 döneminden itibaren gerek dünya genelinde gerekse Türkiye içerisinde yaşanan siyasal, ekonomik ve sosyal gelişmelerin Alevilikle ilgili çalışmalara etki ettiği görülmektedir. Dünya genelinde yaşanan ekonomik krizlerin dünya ve Türkiye toplumunda yaşattığı siyasal ve toplumsal dönüşmeler, üniversite sayılarındaki artış, Türkiye içerisinde yaşanan sağ-sol çatışmaları, 1980 Darbesi, Alevi-Sünni çatışmaları, darbe sonrası siyasal yaşamın değişmesi gibi etmenler bu çalışmaların artış göstermesini tetiklemiştir. Gittikçe gelişen bilişim ve iletişim teknolojileri, kitle iletişim araçlarındaki yaygınlaşma ve gelişim, internet kullanımının etkisiyle küreselleşen dünya ve bilginin toplum içerisindeki tüketilme hızı, gittikçe artan yabancı bilimsel yayınların çevirileri gibi etmenler de bu çalışmalara etki etmiştir.

1990-2020 yılları arasında gerçekleştirilen çalışmaların büyük bir çoğunluğu sosyal bilimler enstitüleri içindeki anabilim dallarına bağlı olarak hazırlanmıştır. Sosyal bilimler içerisinde de en üst sırayı din ve sosyoloji disiplinleri almaktadır. Özellikle sosyolojinin veri toplama ve inceleme yöntemleri disiplinlerarası çalışmalara ağırlık vermiştir. 585 tezin yaklaşık %38'inin disiplinlerarası çalışmalardan oluştuğu, tezlerin %81'inin ise yüksek lisans tezi olarak hazırlandığı tespit edilen diğer sonuçlar arasındadır.

Çalışmada ele alınan tezlerin genel başlıklar altında sınıflandırılabileceği görülmüştür. Bu sınıflandırma, söz konusu çalışmaların çeşitlilik açısından belli sınırları olduğunun göstergesidir. Alevilik ile ilgili yapılan çalışmaların ağırlıklı olarak Alevileri dini yönden ele alan çalışmalar olduğu görülmüş, bu çalışmaları ise Alevi topluluklarını inceleyen çalışmaların takip ettiği sonucuna varılmıştır.

Alevilikle ilgili çalışmalarda kadına ayrı bir yer verilmesi, feminist kuramların Alevi çalışmalarında da kullanılması, Alevi kültüründe kadının sahip olduğu konumun genel toplumsal algının dışında olduğunu da göstermektedir.

Söz konusu çalışmalar incelenirken rastlanılan bir başka detay ise inanç, sosyoloji, antropoloji ve siyasal bilimler gibi alanlarda çalışmalar söz konusu olduğu zaman sıklıkla Alevi teriminin, Osmanlı dönemi ve öncesinden bahsedilirken Kızılbaş teriminin, edebiyat ve kültür ögeleri incelenirken (şiirler, nefesler, tasavvufi semboller vb.) ise Alevi-Bektaşi teriminin kullanılmasıdır. Bu durum Alevi-Bektaşi teriminin, daha çok ortak terim ve kültürel semboller söz konusu olduğunda kullandığını düşündürmektedir.

Çalışmanın son bölümünde de bahsedildiği üzere Aleviliğe yönelik yapılan çalışmaların genel konular yerine daha spesifik konularla sınırlandırılması, disiplinlerarası yöntemlerden daha fazla faydalanılması bu alandaki çalışmaların çok daha derin ve nitelikli olmasına katkı sağlayacaktır. Örneğin sözlü kültüre dayalı olan Aleviliğin temel anlayışına hâkim olan, kuşaklarca aktarılan sözlere odaklanılması, giyim kuşam kültürünün ayrıca ele alınması, Alevilerin tarih boyunca yaşadıkları coğrafyaların ayrıca ele alınıp bu coğrafyaların Alevi kültürüne yaptığı katkıların ortaya konulması gibi genel çalışmalara nispeten sınırlandırılmış konular bu alanda daha derin çalışmaların yapılmasını, Aleviliğin çok daha net ve kesin bir şekilde ortaya konulmasını sağlayacaktır.

Kaynaklar

Arap, K. (2010). Türkiye yeni üniversitelere kavuşurken: Türkiye›de yeni üniversiteler ve kuruluş gerekçeleri. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 1-29.

Berber, G. (2012). Türkiye'de sosyal tiplerin evrimi ve 1980 sonrasında seçkinlerin kültürel dönüşümü. Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi, 2-12.

Kalağan, G. (2009). 1980 sonrası geleneksel bürokratik yönetim paradigmasında değişim ve yönetsel-siyasal yeniden yapılanma arayışları. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, 92-103.

Küçük, A. (2019). Türkiye'de sosyal ve siyasal değişim:1980 ve sonrası. Ecoharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi, 20-45.

Sapancalı, F. (1998). 1980 sonrası ekonomik gelişmelerin işgücü ve istihdama etkisi. Kamu İş- İş Hukuku ve İktisat Dergisi, 131-159.

Sargın, S. (2007). Türkiye'de üniversitelerin gelişim süreci ve bölgesel dağılımı. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 133-150.

Uluç, A. (2014). Liberal muhafazakar siyaset ve turgut özal'ın siyasi düşüncesi. Yönetim Bilimleri Dergisi, 107-140.

Elektronik kaynaklar

Başkanlığı, T. D. *Türkiye-AB ilişkilerinin tarihçesi. T.C Dış İşleri Bakanlığı Avrupa İşleri Başkanlığı:* Erişim Tarihi: 10.12.2020 https://www.ab.gov.tr/turkiye-ab-iliskilerinin-tarihcesi_111.html adresinden alındı.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):211-228
DOI: 10.22559/folklor.1328

Research Article / Araştırma Makalesi

Alevi İnancında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi

Education of the Nafs in the Context of Sprit and Soul in Alawi Faith

İbrahim Gül*

Öz

Ruh, can ve nefs sözcükleri insanın zihnini meşgul eden kavramlardır. Bu konuda bazı araştırmalar yapılmış olmasına rağmen bu kavramların mahiyeti tam olarak anlaşılmamıştır. Bu çalışmanın amacı, ruh, can ve nefs kavramlarını ele alarak açıklamaktır. Bu araştırmada söz konusu kavramların İslam-Alevi inancına ve kaynaklarında nasıl ele alındığına ilişkin açıklamalara yer verilmiştir. Bu amaçla önce bazı Alevi klasikleri incelenmiştir. Bu yönüyle düşünüldüğünde, araştırma kaynak taramaya dayalı bir çalışmadır. Çalışmadan elde edilen bilgilere göre, ruh ve can karmaşık kavramlardır. Bu konuda insana çok az bilgi verilmiştir. Can ve ruh çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Nefs, insanı kötü işler yapmaya sürükleyen duyguları ifade eden bir kavram olarak görülmektedir. İnsan, aklını ve iradesini kullanarak nefsin isteklerine engel olabilir. Yani bir bakıma her insan nefsini eğitebilir. Nefsin eğitimi ise daha çok tasavvufun konu alanına girmektedir. Alevi inancında nefsini eğiten insan, kâmil insan olarak bilinir. Kamil insanın hiçbir zaman canı ölmez, ölen onun bedenidir. Bu çalışmada, Alevi klasiklerinde can, ruh ve nefs kavramlarına bir açıklık getirilmeye çalışılırken bir bakıma İslam-

Geliş tarihi (Received):18.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 14.12.2020
* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi igul@omu.edu.tr. ORCID 0000-0002-0501-8221 / **CC BY**

Sünni mezhepleriyle de bir karşılaştırılması yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Alevi inancı, can, ruh, nefs, nefsin eğitimi*

Abstract

The concepts spirit, soul and nafs have occupied the human mind for very many centuries. Despite the extensive literature devoted to them, the essence of these concepts has yet to be fully and thoroughly comprehended. The purpose of this study is to explore the concepts spirit, soul and nafs within the context of Islamic-Alevi faith and sources. To this end, a number of Alevi classics have been studied. In this respect, this article is based on literature review. It can be inferred from the findings of this study that spirit and soul are rather complex concepts, and that far too little information has been given to human beings in religious sources as to the essence and nature of these concepts. The words spirit and soul are often used interchangeably, and nafs refers to the unfavorable feelings human beings have that prompt them to commit errors, sins, and crimes. They can, however, resist the urges of the nafs by virtue of their reason and will. In other words, each and every person is capable of training his/her nafs, as taught thoroughly by Islamic mysticism. In the Alevi belief system, as in Islamic mysticism, a person who has completed all the stages of this training is said to have become the perfect human being (insan-ı kamil). Such a person's soul never dies, even though his/her body may cease to exist. While exploring the concepts of spirit, soul, and nafs in Alevi classics, this study also draws a comparison between the way these concepts are perceived by the Alevis and those adhering to the Islamic-Sunni sects.

Keywords: *the Alevi faith, spirit, soul, nafs, training of the nafs*

Extended summary

Spirit, nafs and soul are mysterious concepts that need to be emphasized in Alevi Faith. In the research, these concepts was tried to be clarified. In this respect, the source scanning method is used in the research. First, the concepts of spirit, nafs and soul were explained, and then it is tried to clarify how these concepts were used in the Alevi Faith. Although there are some studies on the subject, studies on how these concepts are used in Alevi Faith are limited.

It is known that these interchangeable concepts sometimes have different meanings. Spirit means life and vitality. Philosophically, the soul is the life force of the body. Little is known about the soul. Spirit is the subject of psychology as well as medical science. There are different opinions about whether life and soul are the same. The soul is also defined as cosmic consciousness. According to this view, there is a soul at the center of every substance. The soul carries out life activities in humans. There are souls in plants, animals and humans. Many theologias use the concept of soul and spirit in the same sense. Nafs contains a different meaning according to these. The nafs (ego) is seen as the source of evil and it is stated that it should be educated.

The concepts of spirit, soul and nafs are explained in different ways in some sources. In Hacı Bektaş Veli's Makalat, the concepts of soul, spirit and nafs are mentioned in many

places. There are four types of souls in Makalât. Another study that talks about these concepts is Alevi Buyruğu There is no discrimination between men and women in the Alevi Buyruğu An important explanation here is that Allah created the Nur of Muhammad and Ali from his Own Nur. God created many beings before he created Adem. He destroyed them and created Adem. In the Qur'an, the concept of soul is used instead of life. It is stated in the Qur'an that the word spirit means knowledge. One of the places where the concept of spirit is frequently mentioned is the Alevi-Bektashi poems. In the poems of people known as the Yedi Ulu Ozan, the concepts of spirit, soul and nafs are mentioned. In Alevi Cem rituals, the concept of spirit used for people regardless of gender means not to distinguish between men and women.

There is no need to educate soul and spirit. The nafs explains the emotions that lead the individual to evil. Therefore, there is a need to train the ego or nafs. In the Alevi faith, the education of the soul can be done with the help of a pir (master). Pir is the one who trains the disciple and keeps him from sins. He is the person who shows people the right way. Alevi persons are people in the way of Sufism. The way to educate the soul is to be in the path of Sufism. Alevi persons try to educate themselves by taking full moral control of selfish desires (having their hands, tongue and waist). As in Islam, the struggle against the nafs has an important place in the belief of the Alevi faith.

Cem ritual has an important place in educating the nafs. In the Cem ritual, the pir advises the attendees and enlightens them. Yedi Ulu Ozan poets are read in the cem ritual. People who listen to these poems infer a meaning from them. They improve themselves emotionally. Each Alevi takes into account the provisions in the Alevi Buyrukları. Tries to abide by these rules. In the Cem ritual is no discrimination between men and women. People who attend the Cem ritual see themselves as mature people. In this respect, it is not a problem for men and women to worship together.

It can be said that spirit and soul provide movement to the body. There is not much explanation about the soul in the scriptures. The concepts of life and soul can be explained by computer analogy. In this case, spirit is considered a hardware; the soul can be thought of as software. Just as computer software is controlled by users, the human spirit can also be controlled by God. However, it is simplifying to explain a person's soul and spirit with a machine analogy. On the contrary, the concepts of spirit, soul and ego are more complex than a machine. It is not easy to fight with nafs. The education of the nafs is an indication that people are tested in this world. In this study, it was concluded that the self-educating nafs in Alevi faith passes through Sufism

Giriş

Can, farklı inançlarda sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Can çok defa gönül (dil) ile birlikte zikredilir. Can ile çoğunlukla benzer anlamda kullanılan bir başka kelime ise ruh sözcüğüdür. Bu kelimeler bazen birbirinin yerine de kullanılmaktadır. Ölen birisi için, *ruh kuşu kafesten uçtu* ifadesi kullanılmaktadır. Uçan can mıdır yoksa ruh mudur? Yoksa bu iki kelime aynı anlama mı gelmektedir?

Alevi inancında can kelimesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. "Gelin canlar bir olalım." veya bir gruba hitap edilirken, "merhaba canlar" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu iki örnekte can, cinsiyet ayrımı gözetmeme, yani kadın-erkek herkesi ifade etme anlamında kullanılmıştır. Alevi deyişleri içinde can sözcüğü yoğun olarak geçmektedir. Bu çalışmayla farklı manalarda kullanılan can, ruh ve nefs kavramlarına açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Literatürde ruh, can ve nefs kavramlarıyla ilgili çalışmalara bakıldığında, bu konuda bazı araştırmaların yapılmış olduğu görülmektedir. Taş'ın (1994), *Tasavvufta Ruh Kavramı,* Ögke'nin (1994), *Kur'an'da Nefs Kavramı,* Cengil'in (1996), *Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Açıdan Bir Yaklaşım,* Hallaçi'nin (2013), *Plotinus ve Fârâbî'de Ruh/ Nefs Kavramı,* Kantik'in (2015), *Tefsîru'l-Ceylânî'de Nefs Kavramı,* Osman'ın (2017), *Gazzali'nin Ahlâk Felsefesinde Nefs Kavramı,* Çebi'nin (2019), *İslâm Kültüründe Nefs Kavramı* başlıklı çalışmaları bunlardan bir kaçıdır. Ancak bu çalışmalarda söz konusu kavramlar daha çok İslam-Sünni inancına göre ele alınarak incelenmiştir. Alevi inancında ruh, can ve nefs kavramlarına ilişkin araştırmaların ise sınırlı olduğu görülmektedir.

1. Can, ruh ve nefs kavramları

Bu kavramlar hakkında kısa bir açıklama yapıldıktan sonra konuya girmenin doğru olacağı düşünülmüştür.

1.1. Can kavramı

Can, yaşama ve hayat anlamına gelmektedir. Sözlükte, insan ve hayvanlarda yaşamayı sağlayan ve ölümle vücuttan ayrılan madde dışı varlık (TDK, 2017) olarak tanımlanmaktadır. Bu kelime bazen farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Bazılarına göre can, ruh demektir (Kaptan, 2014). Can kelime karşılığı olarak ruh, hayat, diride olan kudret/kuvvet gibi pek çok anlama gelir. Aleviler kendi cem/ibadet ayinlerinde, dişi-erkek, sen-ben ayrımını ortadan kaldırıp insanı öne çıkarmak için bu kavramı kullanırlar (Seyyid Hakkı, 2017). Can kavramı, tasavvuf literatüründe "nefs, ruh, ilâhî nefes ve tecelli" karşılığında kullanılır (Özkan, 2010: 358). Eflatun, insanın can ve ruhunu tam ve denenmemiş fikirlerin en yüksek semasından gelen şeyler olarak kabul eder (Bayraklı, 1986: 188). Başka bir görüşe göre, yeryüzünde ve evrende cansız ve bilinçsiz tek bir şey mevcut değildir. İnsan beyni beş duyuya bloke olduğundan kendisinden gayrisini canlı olarak kabul etmez (Ahmet Hulusi, 2014: 12-13). Bu nedenle sadece belli varlıkları canlı kabul eder.

1. 2. Ruh kavramı

Ruh, varlığı kabul edilen ancak mahiyeti tartışılan bir kavramdır. Sözlükte, dinlerin ve dinci felsefelerin insanda vücuttan ayrı bir varlık olarak kabul ettiği öz, tin, can kuşu; felsefi anlamda, bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenin hayat gücü (TDK, 2017) olarak tanımlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de rûh sözcüğü farklı anlamlarda kullanılmıştır: Bunlar sırasıyla vahiy, kuvvet, sebât ve yardım, Cebrâil, insanın mânevî cevheri ve özü ve Meryem

oğlu Mesih manasında (Altıntaş, 201: 15). İbni Sina'ya göre ruh, bedenden ayrı bir manevi cevher (enerji) olup, bedeni bir araç olarak kullanır (Çelik, 2017). Ruh, huve, cevherun, basiytun ve mücerredün gibi değişik kelimelerle ifade edilmiştir (Tomor, 2016). İnsanlar Hz. Muhammed'e ruhu sorduklarında, gelen ayette (İsra 85), "Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir" buyurulmuştur. Böylece ruh varlığı tasdik edilmiş fakat mahiyeti açıklanmamıştır (Başar, 2006).

Can ile ruhun ayrı bir varlık olduğu konusu tıp biliminin de inceleme alanına girmektedir. İnsanın yaratılış safhaları incelendiğinde, nutfe (döllenmiş yumurta), Alaka (rahmin çeperinde tutunan hücreler topluluğu), Mudğa (ceninin şekillenmeye başladığı), azm (belli belirsiz şekil) lahm (kemik ve kemiklere et giydirilmesi) safhaları olarak sıralanmaktadır. Bu safhaları tamamlayıp insan şeklini aldıktan sonra cenine ruh üflenir (Ucatlı, 2009, s. 20). Kur'an'a göre, insana ruhun üflendiği zaman 16. haftadır (Mü'minûn/14). Bir hadiste nutfenin üzerinden 42 gece geçince Allah'ın ona ruh üflemek için bir melek gönderdiği belirtilmektedir (Müslim, 1998: 1060).

1.3. Can ve ruh ilişkisi

Can ve ruh ile ilgili kısa bir açıklama yapıldıktan sonra, ruh üzerinde yapılan tartışmalara da kısaca değinmek gerekir. Bilim insanlarının araştırdığı ve merak ettikleri konular arasında, ruhun tek mi yoksa çok mu olduğu, ne zaman yaratıldığı ve insan bedeninden ayrı bir varlık olup olmadığı hususu yer almaktadır. Bu sorulara doyurucu bir cevap bulunmamasının nedeni, Kur'an ayetlerinde belirtildiği gibi, insana bu konuda çok az bir bilgi verilmesinden kaynaklanmaktadır. Yine de insanoğlu ruh ve can gibi konuları merak etmekte ve bunlar üzerinde düşünme ve yorum yapma ihtiyacı hissetmektedir.

Mevlânâ hazretleri, "Beden ruh vasıtasıyla hareket eder, fakat siz ruhu göremezsiniz: Ruhu bedenin hareketleriyle bil" (Mesnevi IV,155) buyurmuştur. İmam-ı Gazali'ye göre, ruh tektir. Cesetlere taalluku hâlinde birtakım çeşitli vasıflar kazanır ve böylece çoğalmış olur. Ahmed Hulusi, Gazali'nin (2014) bu görüşüne katılmakla birlikte, ruhu bir enerji olarak görmektedir. Enerjinin varlığını Allah'ın kudreti oluşturur. Ruh bir başka anlatımla "kozmik bilinç" olarak nitelenir. Her nesnenin yapısındaki bilinç, onun özünü oluşturan aslı ve orijini olan ruh içinde mevcuttur. Bigalıoğlu (2009), ruhu, insanı diğer canlılardan ayıran, ona insan olma özelliği kazandıran metafizik (fizik ötesi) bir enerji formu olarak değerlendirir. Ruh, insan bilincine ilk girdiğinde şekilsiz sade bir biçimdedir ve üzerinde insan olma özelliklerini taşıyan bir program mevcuttur. Bu program sayesinde hem bilinç hem de beyin programlanır.

1.4. Can ve ruh kavramına maddesel bir bakış

Bilgisayar temel olarak, donanım ve yazılım olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Donanım (Hardware), bilgisayarın fiziksel yapısını oluşturan parçalardır. Yazılım (Software), donanımsal parçaların çalışma ve işlemleri gerçekleştiren ve kullanıcı ile iletişimini sağlayan yapıdır (Acar, 2018). Bilgisayarın donanımı insan bedenine benzetilebilir. Bu donanım

elektrik enerjisi olmadan çalışmaz. Donanıma elektrik verme, insan bedenine can verme olarak düşünülebilir. Ancak bir bilgisayar donanım olarak çalışsa bile, yazılım olmadan hiçbir işe yaramaz. İşte insan bedenindeki ruh bilgisayarda yazılımlara karşılık gelmektedir. Bilgisayarın işletişim sistemi, matematiksel işlemler ve diğer işlemleri akla karşılık gelecektir. Yazılım bilgisayara yüklendiğinde onun bir takım işlemler yapmasına imkân sağlar. Tek bir yazılım farklı bilgisayarlara yüklenerek hepsini çalıştırabilir. Bu örnek tek bir ruh ile bütün insanların idare edilebileceğini gösterir. Yazılımlar iyi veya kötü amaçla kullanılabilir (Yani ruh ile nefis örneğinde olduğu gibi). Kişiler bu programları kullanma konusuna özgür bırakılmışlardır. Elektrik kesildiğinde (yani bedenden canın çıktığı gibi) yazılımlar çalışmaz (yani ruh da gider). Programlar uzaktan kontrol edilebilir. Yani onu üreten firmalar onları uzaktan kontrol edebilirler. Bu benzetmeyle, insanların ruhları da Allah tarafından kontrol edilir. Mutlak güç sahibi Allah için bunu yapmak zor bir iş değildir.

1.5. Nefs kavramı

Can ve ruh ile ilgili başka bir kavram da nefistir. Bağçeci'ye (198: 179) göre nefs, insanda canlılık faaliyetleri, beş duyu, şehvet, hırs, nesli muhafaza ve hayatı koruma gibi bedenin ihtiyaçlarını idare eder. Bu nefis hayvanlarda da vardır. Hayvani nefis canlılık faaliyetlerine ait istekleri yerine getirir. Yani haz ve zevk prensipleriyle hareket eder. İyi huy ve vasıflara mahal ruh, kötü huy ve vasıflara mahal nefistir (Kuşeyri, 197: 183). İbni Sina nefsi üç kısımda görür: Bitkisel nefis (beslenme ve üreme işlevleri), hayvan nefsi (duyumlama, hayal ve irade), insan nefsi (akletme yetisi). İnsan nefsi, kavrama ve düşünme fiillerini meydana getirir (Atay, 1997: 17). İnsan ruhu bedende olduğu müddetçe beden diri olur. Ruh bedenden bağıntılı olarak ayrılırsa, uyku halindedir. Bu ayrılma tamamen olursa, bedenin ölmesi anlamına gelir.

Kur'an-ı Kerim'de beden ve ruh ayrımı yapılmaksızın insanın tamamına nefs denilmiş ve Kur'an'da nefs, birey, dönüşlü zamir, tür, zihin ve kalp anlamında olmak üzere beş anlamda kullanılmıştır (Merdin, 2014). "Her nefis ölümü tadıcıdır… (Ali İmran/185)" ayetinde de nefs kelimesi can anlamında kullanılmıştır. Böylece ölen birisi üçüncü boyuttan dördüncü boyuta geçer ve artık bundan sonra dünya boyutuna geri dönemez (Arkut, 2014). Ruh-nefis çatışmasında, ruhsal üstünlüğü sağlamayı başaranlar (kalp gözü açık olanlar) ruh hakkında bizden daha fazla bilgiye sahip olabilirler (Tomor, 2016).Allah insanı sınamak için nefs vermiş ve nefsin belli miktarda ihtiyaçlarının karşılanmasını helal kılmıştır (Kıray, 2013).

Kur'an'da nefs, emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râzıyye, merzıyye ve kâmile gibi sıfatlarla sayılmıştır. Sûfîlere göre nefs, şerrin kaynağı, kötülüklerin temelidir ve mutlaka terbiye edilmesi gerekir (Hucviri, 1982: 309). Nefsin istek ve arzularına zikir ve yoğun ibadet ile karşı koymak gerekir. Buna göre kişi sabırlı olmalı, nefsin açgözlülüğünden uzak durmalı ve nefsin aldatıcı telkinlerine karşı koyabilmelidir (Sivaslı, 2016).

Sufilere göre, mürşid-i kâmile tâbi olmadan nefsi dizginlemek oldukça zordur. İnsan diğer mahlûkattan faklı olarak iki ruhtan ibarettir. Birisi candır ki cesetle son bulur. Diğeri Cenabı Hak'tan gönderilen keyfiyetli ruh yani, ruh-i sultanidir. Öyleyse insan nefiste ölüp, ruhta dirilmeye çalışmalıdır. 'Ölmeden evvel ölünüz'' sırrının tecellisi budur, yani nefsin

hevasını öldürmektir (Nurefşan, 2011). Alevi inanç önderi olan mürşitler insana kendini bildirmeli, ilm-i câvidanı öğretmelidir" (Özdemir, 2017: 133).

2. Makâlât'ta can, ruh ve nefs

Makâlât Hacı Bektaş Veli'nin önemli eserlerinden biridir. Bu eserin bazı bölümlerinde can ve ruh kavramı geçmektedir. Bu konu muhipler ile ilgili bölümde anlatılmaktadır: Ne zaman ki bir veli, *ey Rabbim* dese, yüce Allah'ın *lebbeyk* demesiyle bunların sedası arşta birleşir. Bu ikisinin arasından bir nur çıkar ve o nurun aydınlığından yedi kat gök altında yüz bin renk çiçek biter. Bunların arasında "reyhan gülü" derler bir çiçek vardır. O velilerden birisinin ölüm vakti gelse o çiçeği ona koklatırlar ve canını aşk ile alırlar. O veli canını teslim ettiğini asla bilmez (TDV, 2007).

Tarikat kapısı *can makamı* ile son bulmaktadır. Öyleyse can cana değse, şevkle hareketine şaşılmamalıdır. Can Allah'ın insana bahşettiği ilahi bir nasiptir. Kime değdiği belli olması gerekir (TDV, 2007).

Marifetin beş giysisi ilham, anlayış, aşk, şevk ve muhabbettir. Bu giysiler cana değdiğinde can dirilerek akla uygun gelir ve geleni gideni anlamaya başlar. Her şey can ile dirilir yani can, marifetle dirilir. Marifetli canın erenler canı, marifetsiz canın hayvan canı olduğu söylenebilir. Öyle ki âşıkların teni ölür ama canı ölmez (TDV, 2007). Seyyid Saaddin buyurur ki:

"O can ki
Kıymetini aşktan alır
Bütün canlar ölünce
İşte bu can diri kalır" (TDV, 2007: 86)

Makâlât'ta insanın kendini bilmesinden bahsedilmektedir. Bunu ehli olmayan kişiler anlamazlar. Kendini bilenler için üç önemli seçenek bulunmaktadır: Dünyayı isteyenler, ahireti isteyenler ve Mevla'yı isteyenler. En doğru olan insanın korku ile ümit arasında olmasıdır.Dünya ve ahiret arasında bir denge kurarken Mevla unutulmamalıdır.

Makâlât'ta dört türlü candan bahsedilmektedir: 1.Can: Cismani can olup bu can diri kalır ve diken batmasını, kıl çekilmesini hisseder. 2.Can: Yeme, içme gibi algıları hisseden bize acıkmayı ve susamayı bildiren candır. 3.Can: Ruhani can dedikleri bu can beden uyuyunca uyanır. Bu can bir bakıma binek hayvana benzer. Bu can soğuk, sıcak, tatlı, acıyı hissetmektedir. Bu anlayışa göre ten canın bineğidir. 4.Can: Bu can kısaca marifettir. Bu can bahçeye benzetilerek açıklanabilir. Su susamış bahçeye ne yaparsa marifet suyu da cana öyle bir etki yapar. Cenabı Hak din ve iman bahçesini bizler için donatmış ve marifet suyunu da gönlümüzdeki bu bahçeye akıtmıştır. Bu bahçe sahipsiz değildir (TDV, 2007).

Ariflerin Tevhidi bölümünde nefs kavramı açıklanmıştır: Dünyada savaşlar yapılmakta ve düşmanlar bulunmaktadır. İşte nefs insanın düşmanıdır ve nefs ile mücadele savaş etmek gibidir. Aksine gönül ise Tanrı'nın bakış yeri olup Allah ile arasında perde yoktur. Müminin kalbi Kâbe gibidir. Mümin canını gafletten uyarandır. Dünyada nasıl ki Arş, Kürsi, levh,

Kalem, Cennet, Cehennem kavramları görünmezlerse insan vücudunda bulunan us, akıl, ilham, hidayet, fikir, endişe, anlama gibi kavramlar da görünmezler (TDV, 2007).

Cafer-i Sadık buyurur ki:"Hak Teâlâ âdemi yaratmak diledi, meleklere bildirdi… Âdemin yüzünü Medine toprağından yarattı… Cenab-ı Hak 'Âdemi topraktan ve nutfeden yarattım.' buyurdu.Hak Teâlâ'nın emri ve yaratılış azametiyle âdemin gövdesine can girdi ve melekler onu rıza suyu ile yıkadılar. Allah âdeme, 'Yerde gökte halifesin.' dedi. Âdem kalktı oturdu, aksırdı ve 'Her halde Allah'a hamd olsun.' dedi. Bunun üzerine Allah 'Rabbin sana rahmet etsin ey Âdem.'seni bu kelime için yarattım buyurdu."(TDV, 2007)

Makâlât'ta, insanın yaratılışı Kur'an'dan ayetlerleaçıklanır: "Erkek hanımına yaklaşınca ondan bir su, hanımından bir su çıkar. İki melek bunları karıştırır. Melekler, 'Ya Rabbi! Bu iki nutfeden insan yaratmak istiyor musun?' diye sorduklarında, Allah Teâlâ 'Yaratacağım ey melekler.' buyurur… Hak Teâlâ'nın görevlendirdiği dört melek bu kişinin açlığını, kötü talihini, rızkını ve başına gelecek olayları yazarlar. Bu nutfeye onuncu gün can girer. Allah anne bağrını çocuğa mihrap kılmıştır. Bu olanlar insansa can verilmesi sebebiyle olur. Bu yüce işler ona insan olma sebebiyle yapılmaktadır. İnsana, can ile akıl verildiği zaman insan için yaratılış ferman çıkmıştır."(TDV, 2007).

Makâlât'ta, veli kişilerin canlarının kolay alındığı, marifet kapısına gelindiğinde, her şeyin canla diriliği,âşıkların teninin öldüğü ama canının ölmediği, kendini bilen insanın Mevla'yı dilemesi, korku ile ümit arasında olması gerektiği belirtilmektedir. Eserde dört türlü candan bahsedilmiştir. Birinci can olmadığında insan ölür. İkinci can yaşamın devam etmesini anlamına gelir. Bu iki can hayvanlarda da bulunur. Üçüncü yani ruhani can ise insanda bulunur. Bu canı taşıyanlar da mükemmel insan sayılmazlar. Onların hayvanlardan tek farkı, Hak yolunu bilmeleridir. Bunların gönül gözü kördür. Gönül gözü kör olanlar hayvanlar gibidirler ve Hak yolunu göremezler. Bu can sahipleri, Hakk'ın sırlarına vakıf olmayan insanlardır. Bu canı taşıyan insanlar görünüşte insan ama davranışlarında hayvan gibidirler. Dördüncü can yani marifet suyu ile sulanmış can, Hakk'ı gören, bilen ve O'nu zikreden candır. Elbette dini ve imanı olan, münâcât ve müşâhede halinde bulunan insanların (canların) bekçisi Allah'tır (TDV, 2007).

3. Buyruklarda can, ruh ve nefs kavramı

Şeyh Sâfî Vasiyetnamesi Büyük Buyruk olarak bilinir. İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'nun gerçek adı Menakıb-ı Esrar Behçet'ül Ahrar olup, yazarı Bisatî'dir. Bunlardan başka, Sefer Aytekin tarafından hazırlanmış bir Buyruk bulunmaktadır (Kılınç, 2008: 5). Başkalarınca yazılmış buyruklar olsa da bunlar önceki yazılmış olan buyrukların sadeleştirilmiş veya elden geçirilmiş nüshalarıdırlar.

Buyruklarda can kavramı daha çok kadın-erkek farklılığını dikkate almama, yani birisini insan olarak görme anlamında kullanılmıştır. "Mürebbiye ve musahibe razı olmayan talipler hakikate razı olmazlar. Hakikat ehli canların onları hakkın halkasına koymamaları gerekir." cümlesinde olduğu gibi (Bozkurt, 2011: 60). Musahip musahibiyle bir evde, bir köyde veya bir şehirde olmalıdır. Bunların dışında olması erkân değildir. Zira musahip cesettir, erkân

candır. Can cesetten dışarı çıksa ölür.” cümlesinde ise bir benzetme yapılmıştır. Yani musahip olan kişinin yol ve erkâna uymasının gerekliliği vurgulanmıştır. Bunların birbirinden ayrı olması düşünülemez mesajı verilmek istenmektedir.

Buyrukta ruh ve can kavramına ışık tutacak bir anlatım, “yol ve erkân, dört kapı” başlığı altında yapılmıştır: “..Hâlık-ı âlem kudretini aşikar kılmak diledi….yer, gök, güneş, ay, yıldızları, bütün bunları yarattığında, kemali kereminden lütfu inayetinden bir yeşil derya yarattı. O deryaya nazar buyurdu. Derya dalgalandı, coşa geldi ve bir cevheri dışarıya düşürdü. Hak Celle ve âlâ bu cevheri aldı. İki şak eyledi. Parçalar biri yeşil, biri ak nur oldu. Yeşil kubbe misali bir kandil asılı durmaktaydı. Allah Teâlâ bu nurları bu kandile koydu. Yeşil nur Muhammed Mustafa’nın, ak nur da Murtaza Ali’nin nuru oldu ki bunlar bütün ruhların kadimi idi”(Vaktidoldu, 2011: 251–252).

Buyruğun bu kısmında yaratılan ilk nurun Muhammed ve Ali nuru olduğu ve Cenabı Hak bunu kudretini aşikâr kılmak için yarattığı belirtilmektedir. Bir hadisi kutsi bu açıklamayı doğrulamaktadır (Acluni, Keşfü’l-Hafa, II/132; Akt, Başar, 2006). Buyrukta bu açıklamadan sonra dört büyük meleğin yaratılması ve Azâzil’in (şeytan) bu nurlara secde etmemesi anlatılmıştır. Hatta Azâzil’in bu nurlara tükürdüğü ve bunun bir halkaya dönüşerek onun boynuna geçtiği anlatılır.

Buyrukta yaratılışla ilgili kısım şöyle devam etmektedir: “Melekler, levh, kalem, arş, cennet, cehennem, gökler, arzın hilkatinden üç yüz yirmi dört bin yıl önce, kabza-i kudretle (kudret eli) cemal-i nurundan, Hak Teâlâ bir avuç nur kabzeyledi (aldı) ki Muhammed Ali’nin nurudur.Muhammed ve Ali’nin nurları ilk yaratılanlardır. Allah onların nurunu kendine secde ettirdi. Dünya yıllarıyla yüz yirmi dört bin yıl secde emrinde Hakka hizmet ettiler. Müteakiben Muhammed Ali’nin lem’asından (parıltısından-nurundan) bir inci yaratıldı ki bu iki nur burada karar kıldı. Bu âleme “Âlem-i Umman” derler.” (Vaktidoldu, 2011).

Buyrukta Allah Teâlâ’nın kendi nurundan Muhammed ve Ali’nin nurunun yaratıldığı belirtilmiştir. Bunların ilk yaratılanlar olduğu bildirilmektedir. Bu nurlar Allah’a secde eden ilk nurlardır. Burada belirtilen 124 bin sayısı ilginçtir. Dünyaya 124 bin nebi geldiği söylenir. Bu peygamberler Hakk’a secde etmiş ve Hakk’ın emrini ümmetlerine bildirmiş kişilerdir. Bu sayı ile bu durum anlatılmak istenmiş olabilir. Daha önemlisi Muhammed Ali’nin nurundan bir inci yaratıldığını ve buraya Âlemi Umman dendiğini öğreniyoruz. Umman büyük, engin, deniz anlamına gelmektedir. Yani büyük âlem gibi bir anlama gelmektedir.

Bu âlem-i ummanda melekler ve diğer mahlûklar yaratılmadan önce Cenab-ı Hak biri diğeri üstüne yetmiş bin şehir halk etti. Bunlar o kadar büyüktü ki genişliği arzın yetmiş misli büyüklüğü kadardı. Her bir şehirde yetmiş bin mahlûk yerleşmiş idi. Bu mahlûklar melekler ve diğer gayri yaratılmışlardan farklıydılar. Bütün bunlar Allah’ın Kün (ol) demesiyle olmuştu. Sonra Allah beni âdem suretinde yüz yirmi bin cism-i latif halk eyledi ki Âdem ve meleklerden evveldir. Bunların her birine seksen bin yıl ömür takdir buyurdu. Bunlar da gelip geçti ve son buldu. Gene vücudu âlemde Muhammed ve Ali’nin ruhu kaldı (Vaktidoldu, 2011).

Buyrukta insanlar ve melekler yaratılmadan önce Allah'ın farklı mahlûklar yarattığından bahsedilmektedir. Allah'ın bir şeyin olmasını istediği zaman "ol" demesinin yeterli olduğu Kur'an-ı Kerim'de belirtilmektedir (Yasin, 82. ayet). Bu yaratılanların Hakkın emrinden dışarı çıktığında onları helak etmesi, Âdem peygamberden günümüze kadar olan zamanda da bazı peygamberler döneminde olmuş vakalardır. Nuh Tufanı, Lut ve Samut kavminin yok olması gibi. Burada kuş kıssası ile anlatılmak istenen şey "kanaat" kavramıdır.

Buyrukta, Cenabı Hakkın insandan başka mahlûklar yarattığından bahsedilmektedir. Yani Allah'ın sonsuz hikmet sahibi olduğu, O'nun zaman ve mekândan münezzeh bir varlık olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu âlemin yaratılış sırrının Muhammed-Ali olduğunun bir kez daha altı çizilmiştir. *Levlâke levlâke, Lemahalaktül-eflâk (Sen olmasaydın Ben âlemi yaratmazdım* sözü; İslâm ümmetinin ekseri âlimlerince kudsî hadis olarak kabul edilmektedir (Dinimiz İslam, 2017). Alevi inancında, bu hadisin hükmü biraz genişletilmiş, yeryüzünün Muhammed-Ali, bazı kaynaklarda ise Beş Esmanın (Muhammed, Ali, Fatima, Hasan, Hüseyin) yüzü suyu hürmetine yaratıldığı düşüncesi hâkim olmuştur.

4. Kur'an-ı Kerim'de can, ruh ve nefs kavramı

Kur'an-ı Kerim'de can kavramı yerine ruh sözcüğü geçmektedir. Bunların ne anlama geldiği konusunda farklı görüşlere rastlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de içinde ruh sözcüğü geçen bazı ayetler şunlardır (KuranFihristi.net, 2009).

"…onu Ruhu'l-Kudüs'le teyid ettik..." (Bakara/87).

"…Böylece ona ruhumuz (Cibril'i) göndermiştik…" (Meryem/17).

"…Böylece Biz ona ruhumuzdan üfledik…" (Tahrim/12).

"Melekler ve ruh, onda Rablerinin izniyle her bir iş için inerler." (Kadir/4).

"Sana ruhtan sorarlar; de ki: "Ruh, Rabbimin emrindendir…" (İsra/85).

"Ruh ve meleklerin saflar halinde duracakları gün…"(Nebe/38).

"Kullarından dilediklerine, melekleri emrinden olan ruh ile indirir..."(Nahl/2).

"…ona ruhundan üfledi…" (Secde/9).

"Böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik…"(Şura/52).

"…ona Ruhum'dan üfürdüğümde hemen ona secde ederek (yere) kapanın." (Hicr/29).

"Allah, ölecekleri zaman canlarını alır;…kendisi hakkında ölüm kararı verilmiş olanı(n ruhunu) tutar…" (Zümer/42).

"…Biz ona Kendi ruhumuzdan üfledik, onu ve çocuğunu insanlığa bir ayet kıldık. (Enbiya/91).

"…Kendi emrinden olan ruhu kullarından dilediğine indirir. (Mü'min/15).

"…Kendinden bir ruh ile desteklemiştir…" (Mücadele/22).

Kur'an-ı Kerim'de geçen bu ruh sözcüklerinin bazılarının manası zaten bazı meallerde parantez içinde verilmiştir. Bununla birlikte farklı meallerde ruh sözcüğüne farklı anlamların

yüklenmektedir. Kur'an'da ruh kelimesinin vahiy anlamında (İsra,17/85, Mücadele, 58/22); Cebrail anlamında (Nahl,16/102, Meryem, 19/17, Enbiya, 21/91, Şuara, 26/193, Tahrim, 66/12, Mearic, 70/4, Nebe, 78/38, Kadir, 97/4); Kur'an anlamında (Nahl,16/2, Mümin, 40/15, Şûra, 42/52); Cebrail ya da vahiy anlamında (Bakara, 2/87, 253, Maide, 5/110, Nahl, 16/102); insanı yaşatan can anlamında (İsra, 17/85) kullanıldığı düşünülmektedir (Merdin, 2014).

Bu ayetlere farklı bir yorum getiren Çelik (2017), temel kaynak olarak Hakkı Yılmaz'ı (Tebyinül Kur'an) göstererek, Kur'an ayetlerinde geçen ruh sözcüğünün bilgi anlamına geldiğini ve ayetlerin insana verilen bilginin "can ve ruh katar" biçiminde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.

5. Alevi deyişlerinde can, ruh ve nefs kavramı

Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri sözlüğünde deyiş şöyle tanımlamaktadır: Alevî-Bektaşî edebiyatında, çoğunlukla hece vezniyle söylenmiş şiirlere deyiş adı verilir. Bektaşiler bu tür şiirlere, genellikle "nefes" derken, Alevîler "deyiş" der. Bâtıni inanç sebebiyle, ayet diyenler de vardır (Cebeci (2009: 64). Bu deyişlerin çoğunluğu Türkçe olup, hayatın birçok alanındaki konulara açıklık getirir. Yedi ulu ozanın söylediği deyişler, Alevi inancında yazılı kaynak olarak kabul edilir (Gül, 2014: 125). Yedi ulu ozan; Nesimi, Yemini, Fuzuli, Şah İsmail Hatayî, Viranî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet'tir (Dönmez, 2014: 10). Bu kişilerin can ile ilgili birçok deyişi bulunabilir. Ancak bunlardan birkaç örnek ile yetinilmeye çalışılmıştır.

Eğer aslım sorarsan ben bir niyazım
Sabır ilmi derler yerden gelirim
Ve katre (damla) idim simdi umman oldum
Aşktaki kandilden nurdan gelirim (Seyit Nesimi, 2017)

Mürşidin nazarı müşkülü seçer
Kâmil olan talip sıratı geçer
Can kuşu kafesten akıbet uçar
Tenden uçan candan rehber isterler (Pir Sultan Abdal, 2017)

Bir gün seni götürürler evinden
Hakkın kelamını kesme dilinden
Kurtulmazsın Azrail'in elinden
Türlü türlü yolun olsa ne fayda (Kul Himmet, 2017)

Bir gerçeğin eleğinde elendim
Beli dedim beli 'sine belendim
Arşı kürsü yaratandan dilendim
Âdem olup erkânına eriştim (Virani, 2017)

Can verme sakın aşka aşk afeti candır
Aşk afeti can olduğu meşhuru cihandır (Fuzuli, 2017)

Men nice terk eyleyem hüsnü cemalin bilmezim
Çünkü sensin can içinde can ü hem cananımız (Yemini, 2017)

Erenler cemine her can giremez
Edep ile erkân yol olmayınca
Her kamberim diyen kamber olamaz
Şahın kamberine kul olmayınca (Şah Hatayi, 2019)

Alevi deyişleri bu yedi ulu ozanla sınırlı değildir. Bunların dışında can, ruh ve yaratılış ile ilgili deyişlere rastlanmaktadır. Bu deyişlere de birkaç örnek verilmiştir. En meşhur olanı, Hamdullah Çelebi'nin on altı kıta söylediği ve insanın yaratılışını anlatan deyişidir ki iki kıtası aşağıda verilmiştir:

Cihan var olmadan ketm-i âdemde
Hak ile birlikte yek taş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demde
Yaptım tasvirini nakkaş idim ben

Hamdulillah şimdi Şiri dediler
Geldim gittim zatım hiç bilmediler
Kimseler bu remzi fehim etmediler
Her gelen mahlûka kardeş idim ben (Âşık Remzâni, 2017)

Yaratılışın sırlarını anlatan bir başka deyiş Seyrani tarafından dile getirilmiştir. Bu deyiş aynı zamanda buyruklarda bahsedilen, evreninin yaratılışı kıssasını açıklar niteliktedir:

Seyranî'yim buldum aşkın arısın
Kadrini bilmezse vermem yarısın
Bir kuşa seksen bin şehrin darısın
Rızık verilirken yanında idim (Seyrani, 2017)

6. Alevi cemlerinde can, ruh ve nefs kavramı

Can, Alevi cemlerinde kullanılan en önemli hitaplar arasında yer alır. Cem ibadetine katılan kişilere hitap edilirken genellikle dede, "canlar" diye başlar. Bunun anlamı kadın-erkek herkesi bir görmektir. Yani cem erkânında kişinin cinsiyeti önemsenmez. Kırkların cemi olarak tabir edilen ve Hz Muhammed'in ancak "ben bir fukarayım" diyerek girdiği cem evinde, 17 kadın 23 erkek canın olduğu bilinmektedir (Vaktidoldu, 2011: 17).

Kadın-erkek bir arada yaşama anlayışını inançtan öte, eski Türk geleneğine dayandıranlar bulunmaktadır. Hunlar döneminden itibaren kadın-erkek ayrımı yapılmamış ve kadın erkeğin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. Göktürklerde ve Uygurlarda, kağanın karısı hatun, devlet işlerinde kocasıyla birlikte söz sahibi konumunda olmuştur. Türk destanlarında kadın daima erkeğinin yanındadır. Onların güç ve ilham kaynağıdır (Gündüz, 2012: 131–133). İslam öncesindeki bu yaşam biçiminin Alevi Türkmenlerde aynı kaldığı söylenebilir.

Hacı Ahmet Yesevi tasavvufla uğraşan bir Türk dervişi olup, sohbetlerini kadın-erkek bir arada yapmaktaydı (Onat, 2017). Bu nedenle bulunduğu coğrafyada eleştirilmiştir. Onun düşünceleriyle yetişmiş birçok derviş farklı yerlere giderek bu felsefeyi hayata geçirmeye gayret etmişlerdir. Onun müritlerinden olan Lokman-ı Parende, Hacı Bektaş Veli'nin hocasıdır. Hacı Bektaş Veli'nin öğretisinde de Anadolu'da kadın-erkek, sen-ben ayrımı yapılmaksızın birlikte ibadet etme anlayışı varlığını korumuştur. Ancak Sünni İslam anlayışını benimseyen Türkler, kadın-erkek birlikte ibadet etme anlayışını bir türlü benimsememiş veya benimsemek istememişlerdir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, "Muhabbetin dilinde erkek dişi sorulmaz" ve "Kadın ve erkek arasında fark gözetmek bir eksiklik ve noksanlık belirtisidir.

Cem, tarikat ehli kişilerin yaptığı bir ibadet biçimidir. Yani bu ibadet, Hacı Bektaş Veli öğretisinde ikinci, yani Tarikat kapısı içinde yer almaktadır. Bu ibadetin birinci, yani Şeriat kapısındaki karşılığı namaz olup, kadın ve erkeklerin ayrı yerlerde ibadet etmelerini gerektirir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, bu kapıdaki kişiler ham Müslümandırlar. Bu taifede büyüklenme, kıskançlık, nefret, cimrilik ve düşmanlık her an görülür (TDV, 20074: 47). Alevilikte eline, diline ve beline sahip olma etik kuralı, düşkünlük ve musahiplik gibi kurumlar kadın-erkek ilişkilerine farklı bir boyut getirmiştir. Bu bakımdan kadın ve erkeklerin birlikte ibadet etmelerinde bir sakınca görülmez. Alevilerin ibadet yerlerinde (cem evinde), cinsiyet ayrımı yapılmaksızın herkes can olarak görülür.

7. Nefsin eğitimi

Yapılan açıklamalardan ruhun nuranî, nefsin ise şeytanî bir varlık olduğu, ruhun akıl ile hareket ettiği, nefsin ise vücudun arzu ve istekleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ruh, dünyada biyolojik bedeni idare ederken en çok akıldan destek almaktadır. Birey böylece iradesini kullanabilmektedir. İnsan hayatı son bulduğunda ruh kafesten uçmakta ve sahibinin hayatı boyunca yaptığı işlerin kayıtlarıyla birlikte, berzah âleminde yaşamını devam ettirmek üzere yola çıkmaktadır. Bu durum kısaca, ölüm, Alevi inancında ise "Hakk'a Yürüme" olarak nitelendirilmektedir (Uluocak, 2014: 59).

Ruh, insana hep iyiliği emrettiğine göre, onun eğitilmesi gereksizdir. Can, insana hareketlilik kazandıran ve ruhun emriyle hareket eden bir varlık olduğundan onu da eğitmek gereksizdir. Böylece geriye nefs kalmaktadır. O halde eğitilmesi gereken de odur (Kıray, 2013; Hucviri, 1982; Sivaslı, 2016; Nurefşan, 2011). Diğer canlılar değil de "Niçin insan böyle bir sınava tabi tutulmaktadır?" sorusu aklımıza gelebilir. Bunun nedeni insana akıl ve irade verilmesiyle açıklanabilir. İnsanın aklını ve iradesini kullanma yeteneği bulunmaktadır. Yaratılışı itibariyle o bir yüceliğe sahiptir, yeryüzünün halifesidir. Onun için insan nefsini köreltip ruhunu güzelleştirmelidir. Bu ise bir eğitimle mümkün olabilir.

Alevi inancında nefsin eğitimi önemli yer tutar. Bu eğitimin ilk aşaması bir pirden el tutmaktır. Bu eylemi işlenen günahlara tövbe etme işi takip eder. Bu yola başını koyan (saç kesme) kişi, nefsini olgunlaştırır, talip (mürit) olup halka hizmet eder. Ümit ve korku arasında, hidayete ermek için nasihat ve muhabbet sahibi olmaya özen gösterir. Allah'ın büyüklüğü karşısında özünü fakir görür (TDV, 2007: 30). Alevi inancında, eline, diline ve beline hâkim olma (EDeB) inancın temel esaslarından birisidir (Gül, 2016: 99). Bunlara ilaveten üç sünnet, yedi farz, düşkünlük, başkalarından razı olma, musahiplik gibi kurumlar nefsi eğitmenin başka yolları olarak karşımıza çıkmaktadır (Gül, 2014). Bu bağlamda Alevi inancında nefsin eğitiminin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin zahitler olarak nitelediği kişiler, dünyada ahiret için yararlı işler yaparlar (Coşan, 1996: 3).

Sonuç

Can ve ruhun aynı şeyler olduğunu savunan araştırmalar olduğu gibi bunların farklı kavramlar olduğunu kabul eden araştırmalara da rastlanmaktadır. Başka bir önemli mesele de ruh ile beden ilişkisidir. Mevlana, ruhu bedenin hareketleriyle bil derken, ruhsuz bir bedenin olamayacağını belirtmek istemektedir. Bazı çalışmalarda ise ruh manevi cevher (enerji) veya enerji formu olarak görülmektedir. Kısacası, ruhun ne olduğuna ilişkin farklı açıklamalar bulunmaktadır.

Kur'an'da ruhun ne olduğu hakkında açıklamaya yer verilmemiştir. Allah bizim sınırlı duyularımızla ruhu anlayamayacağımızı bildiği için insana bu konuda az bilgi verilmiştir. İnsanoğluna bilmedikleri ancak bildiği kavramlarla anlatılabilir. İnsan bilmediği kavramlarla bir şeyi tasavvur edemez. Nur kelimesi ne demektir? Işık mıdır? Enerji midir? Bu bakımdan can ve ruh ile ilgili bir açıklama yapılacaksa, bunun bilinen kavramlarla yapılması gerekir. Bu ilişki bir bilgisayar örneği ile açıklanabilir. Bu durumda nasıl tek bir program ile birden fazla bilgisayar işletiliyor ise bir tek ruhla bütün insanlar idare edilebilir. Böylece Allah ademe ruhundan üfledi sözünün anlamı daha iyi anlaşılır. Elbette bu programları kullanan kişiler bunu iyi veya kötü amaçlı kullanabilirler. Mutlak güç sahibi Allah için bunu yapmak kolaydır.

Şüphesiz can ve ruh kavramı bu örnekteki kadar basit değildir. Her şeyden önce bilgisayar insan yapımıdır. Belki anlamayan birisine karmaşık gelebilir ama Allah'ın kendi cevherinden yarattığı ruh ve can kadar karmaşık değildir. Diğer yandan biyolojik bir sistemi mekanik bir sistemle açıklamak da doğru olmaz. Ruh ve can kavramı hakkında bu kadarının bilinmesi, elbette bizim için daha hayırlı görülmektedir. Bilmemiz istenseydi, yüce Rabbimiz bu konuda bize daha fazla bilgi verirdi. Bu konuda peygamberlere ve velilere daha fazlası verilmiş olabilir. Musa ile Hızır arasında geçen kıssa buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Hızır'a verilen ilim, Musa peygambere verilmemiştir.

Bu tartışmadan sonra şu sonuçlara varılabilir: Ruh ve can kavramları karmaşık olup, bu konuda insanoğluna çok az bilgi verilmiştir. Bu husus Kur'an ayetlerinde de belirtilmiştir. Kanaatimize göre, ruh ve can birbirinden ayrı kavramlardır. İnsan önce ana rahminde canlıdır ancak ona daha sonra ruh üflenir. Canlı olan her varlığa bir can ve türüne göre bir ruh

verilmiştir. Yaratılanlar içinde insan akıllı olduğu için bu ruhu en iyi şekilde kullanır. Kâmil insan canı, marifet suyu ile sulamıştır. Eğer insan nefsi arzularının esiri olursa, ruh bundan rahatsız olur.

İnsana kötülükleri fark edip savaşabilmesi için akıl verilmiştir. İnsan aklını ve iradesini kullanarak iyi veya kötü yönde davranışlarda bulunabilir. Allah, insanı ruh ve nefis gibi birbirine iki zıt varlıkla imtihan etmektedir. İnsan nefsin aşırı isteklerine karşı çıkabilirse ruhunu yüceltmiş ve Hakk'a yaklaşmış olur. Allah insanlara neyin iyi neyin kötü olduğunu peygamberleri ve kitapları aracılığıyla bildirmiştir. Ruh ve can kavramı bazı kaynaklarda aynı anlamda kullanılırken, Kur'an'da bilgi anlamda kullanılmıştır. Alevi deyişleri can kavramına açıklık getiren önemli kaynaklardır. Türkçe oldukları için daha kolay anlaşılmaktadırlar. Aleviler, cem evinde ruhu yüceltmek ve nefisle mücadele etmeyi güçlendirmek için deyişler söylerler. Yedi ulu ozanın deyişlerinden örnekler verilir. Dede bu deyişlerle ilgili nasihatler ederek canları ruhen temiz olmaya davet eder. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, İmam Cafer Buyruğu gibi kaynaklardan da yararlanılır. Hacı Bektaş Veli'nin Makâlâtı ve diğer eserleri de temel kaynak olarak kullanılır.

Kaynaklar

Ahmet H.(2014). *Ruh insan cin.* İstanbul: Kitsan.

Altıntaş, R.(2017). İslâm itikadına göre rûh ve mâhiyeti. *Somuncu Baba Dergisi*, 201, 14-17.

Atay, H.(1997). Nefis. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (1), 1-58.

Bağçeci, M.(1987). Ruhun muhtaç olduğu şey imandır. *Erciyes* Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5 (4), 179-209.

Bayraklı, B.(1986). Eğitim felsefesinde idealizm. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 4, 185-217.

Cengil, M. (1996). *Kur'an-ı Kerim'deki nefs kavramına psikolojik açıdan bir yaklaşım.* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.

Coşan, E.(1996). *Makâlât*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Çebi, A. (2019). *İslâm kültüründe nefs kavramı.* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.

Mustan Dönmez, B. (2014). Sufilik algısının "Türk yöresel müziği" sözlerindeki varlığı, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 4(8), 1-11.

Gül, İ. (2014). İtikat, amel ve ahlak bağlamında Alevi-Bektaşi ve Sünni inançların karşılaştırılması. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8, 117-130.

Gül, İ. (2016). Kentleşme sürecinde Anadolu Aleviliğinin bazı temel sorunları ve çözüm önerileri (Samsun ili örneği). *Alevilik Araştırmaları De*rgisi,12, 95-111.

Gül, İ. (2014). Bir sosyal sistem olarak Alevilik. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi,* 1, 67-82.

Gündüz, A.(2012). Tarihî süreç içerisinde Türk toplumunda ve devletlerinde kadının yeri ve önemi. *Jasss International Journal of Social Science,* 5(5),129-148.

Hallaçi, B. (2013). *Plotinus ve Fârâbî'de ruh/nefs kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi.

Hucvirî (1982). *Hakikat bilgisi,* S. Uludağ (Çev.). İstanbul: Dergâh.

Kantik, E. (2015). *Tefsîru'l-Ceylânî'de nefs kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Kılınç, A. (2008). Alevî-Bektaşî geleneğinde vasiyet ve buyruk üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi,* 45, 83–92.

Kuşeyrî, A. (1978). *Risâle-i Kuşeyriyye*, S. Uludağ (Çev.). İstanbul: Dergâh.

Müslim (1998). Ebü'l-Hüseyin el-Kuseyri en-Nişaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahihu* Müslim, Riyad, Beytül el-Efkareddevliyye'

Osman, B., M. (2017). *Gazzali'nin ahlâk felsefesinden nefs kavramı.* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Ögke, A. (1994). *Kur'an'da nefs kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Özdemir, C. (2017). Hak âşığı Amasyalı Fedâî Baba ve tasavvuf kültürü. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi,*83, 125-148.

Özkan, Ö. (2010). Can ve ten kavramları bağlamında garib-nâmede insana bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,*55, 357-370.

Taş, C. (1994). *Tasvvufta ruh kavramı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

TDV (2007). *Makâlât.* A. Yılmaz, M. Akkuş ve A.Öztürk(Haz.), Ankara: Türk Diyanet Vakfı

Ucatlı, A. (2009). *İslâm* hukukunda cenine müdahalenin hükmü. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Uluocak, Ş. (2014). Kazdağı Tahtacı Türkmen kozmolojisinde "hakka yürümek". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 71, 55-82.

Elektronik kaynaklar

Acar, E.(2018). *Bilgisayarın tanımı ve donanım bilgisi*. Erişim adresi: http://yunus.hacettepe. edu. tr/~eacar/dersler/uygulamalar/bilgisayar.pdf 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Arkut, E.(2014). Ölüm anında neler yaşayacağız? Erişim adresi: https://erkanarkutyaziyor.wordpress. com/tag/ruh-bedenden-nasil-cikar/ 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Aşık Remzâni (2017). *Yorumu ile pir dergâhından nefesler*. Erişim adresi: http://www.asikremzani.net/ makale/bektas_celebi_devriye.html 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Ateş, S.(2017). İsra *suresi, 85. Ayet*. Erişim adresi: http://www.kuranmeali.org/ 17/isra_suresi/85.ayet/ kurani_kerim_mealleri.aspx 11.2.2020 tarihinde erişildi.

Başar, A.(2006). *Ruh nedir, ruhun mahiyeti anlaşılabilir mi? Ruh beyinden mi ibarettir?* Erişim adresi: https://sorularlaislamiyet.com/ruh-nedir-ruhun-mahiyeti-anlasilabilir-mi-ruh-beyinden-mi-ibarettir 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Bigalıoğlu, M.(2009). *Ruh nedir?* Erişim adresi: http://www.bilimfelsefedin.org/?p=582

Bozkurt, .(2011). İmam Cafer Buyruğu. Erişim adresi: https://tr.scribd.com/document/352826074/Fuat-Bozkurt-Buyruk-%C4%B0mam-Cafer-i-Sad%C4%B1k-Buyru%C4%9Fu-b-pdf 11.2.2020 tarihinde erişildi.

Cebeci, E.(2009). T*asavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Erişim adresi: http://tasavvufkitapligi.com/i/uploads/429779tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu.pdf 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Çelik, Z. (2017). *Ruh.* Erişim adresi: http://zekicelik.com/topic-etail? Konu=c4meTRYGsFK1oxDxTbmIiH 13.2.2020 tarihinde erişildi.

Dinimiz İslam (2017). *Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım*. Erişim adresi: http://www.dinimizislam.com/detay.asp?Aid=406 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Fuzuli (2017). *Aşka sevdalanma*. Erişim adresi:https://www.antoloji.com/aska-sevdalanma-siiri/ 13.2.2020 tarihinde erişildi.

TDK (2017). *Can ve ruh kavramı*, Erişimadresi: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Kaptan, R.(2014). Candaş aleviler ve Alevilik hakkında sohbetler. Erişim adresi: http://www.alevitentum.de/Candaslik.pdf 14.2.2020 tarihinde erişildi.

Kul Himmet (2017). *Gafil gezme şaşkın*. Erişim adresi: https://www.antoloji.com/ gafil-gezme-saskin-3-siiri/ 10.2.2020 tarihinde erişildi.

KuranFihristi.net (2009). *Ruh ile ilgili ayetler*... Erişim adresi: http://www.kuranfihristi. net/ayetleri/ruh 12.2.2020 tarihinde erişildi.

Merdin, S.(2014). *Rabbine dönen ruh mu? Nefis mi?* Erişim adresi: https://mehmetselvi. wordpress.com/2014/02/06/rabbine-donen-ruh-mu-nefis-mi-saadettin-merdin/ 11.2.2020 tarihinde erişildi.

Mevlânâ (2017). *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî/ruh*. Erişim adresi: https://tr.wikiquote. org/wiki/Mevl%C3%A2n%C3%A2_Cel%C3%A2ledd%C3%AEn-i_R%C3% BBm%C3%AE/Ruh 11.2.2020 tarihinde erişildi.

Nurefşan (2011). Tasavvufta ruh ve ceset kavramı. Erişim adresi:http://brbuketnur. Blogspot.com.tr/2011/09/tasavvufta-ruh-ve-ceset-kavrami.html 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Onat, H.(2017). *Ahmet Yesevi'nin din anlayışı ve Bektaşilikteki bazı yansımaları*. Erişim adresi: http://www.hasanonat.net/index.php/89-ahmet-yesevi-nin-din- anlay-s-ve-bektasilikteki-baz-yansmalar 14.2.2020 tarihinde erişildi.

Pir Sultan Abdal (2017). *Mürşide varmaya talip olursan deyişi,* Erişim adresi: http://www.siir.gen.tr/siir/p/pir_sultan_abdal/murside_varmaya_talip_olursan.ht 14.2.2020 tarihinde erişildi.

Seyrani (2017). *Kuran yazılırken arş-ı rahmanda*. Erişimadresi:https://www. antoloji. com/kuran-yazilirken-ars-i-rahmanda-siiri/ 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Seyyid Hakkı (2017). *Alevilikte can hitabı ve kelime manası.* Erişim adresi: https://www.uludivan.de/Alevilikte-CAN--hitab%26%23305%3B-ve-kelime-manas%26%23305%3B.htm 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Seyyid Nesimi (2017). *Alevilikte* çerağ *nedir*? Erişim adresi:http://www. aleviislamdin hizmetleri.com/pages/haftalik-sohbet/24/cerag 9.2.2020 tarihinde erişildi.

Sivaslı, A.(2016). *Tasavvufî düşüncede ruh ve nefs*. Erişim adresi: http://yenidunya dergisi. com/tasavvufi-dusuncede-ruh-ve-nefs/ 10.2.2020 tarihinde erişildi.

Şah Hatayi (2019). Şah İsmaili *Safevi* (Şah Hatayi). Erişim adresi: https://www.deyisler-nefesler.com/sah-hatayi/ 9.2.2020 tarihinde erişildi.

Tomor A.(2016). *Ruh nedir ? Nasıl bir varlıktır*? Erişim adresi: 26.12.2017. http://www.ihvanlar.net/2016/07/12/ruh-nedir-nasil-bir-varliktir/10.2.2020 tarihinde erişildi.

Virani (2017). *La mekan ilinden geldim cihana*. Erişim adresi: https://www.antoloji. Com/la-mekan-ilinden-geldim-cihana-siiri/?siralama=p

Yemini (2017). *Ey saçı küfr-i siyah-ü vey ruh-i imanımız*. Erişim adresi: https://www. antoloji.com/ey-saci-kufr-i-siyah-u-vey-ruh-i-imanimiz-siiri/?siralama=p 10.2.2020 tarihinde erişildi.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):229-244
DOI: 10.22559/folklor.1324

Research Article / Araştırma Makalesi

Azerbaycan`da Nevruz Çarşambalarının Mitolojik Kökenleri

The Mythological Origins of Novruz Charshambas in Azerbaijan

Sona Rzayeva*

Öz

Türk dünyasında önemli bir kültürel değere sahip olan ve UNESCO tarafından İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi'nde Azerbaycan dâhil olmak üzere 12 ülkenin ortak mirası olarak tescil edilen Nevruz Bayramı, bütün Türk dünyasında olduğu gibi Azerbaycan Türkleri arasında da coşkuyla kutlanan bayramlardan biridir. Kaynağı ilkel dönemlere dayanan, baharın gelişini ve doğanın uyanışını temsil eden bu eski Türk geleneği, her türlü baskı ve zorluklara rağmen bugüne kadar Orta Asya ve özellikle Azerbaycan Türkleri tarafından mitolojik yönleri korunarak tüm canlılığı ile yaşatılmaya devam edilmektedir. Nevruz`un mitolojik yönleri Nevruz kutlamalarında önemli bir yere sahip olan çarşamba merasimlerinde karşımıza çıkmaktadır. Çarşamba merasimlerinin temelini, pek çok kültürde rastlanan, yenilenme ve yaratılış mitlerinin asıl dinamikleri olan ve aynı zamanda eski Türk inanç sisteminde kutsal olarak kabul edilen ateş, su, hava ve toprak gibi unsurlar oluşturmaktadır. Bu çalışmada da Nevruz çarşambalarının bu dört unsurla ilişkilendirilmesi suretiyle mitolojik kökenleri ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: *Nevruz, Türk mitolojisi, çarşambalar, ateş, su, yel, toprak*

Geliş tarihi (Received): 17.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 12.11.2020

* Dr., sonarzayeva@gmail.com. ORCID 0000-0003-0917-1968 - **CC BY**

Abstract

Nevruz, which has an important cultural value in the Turkish world and is registered as a common heritage of 12 countries, including Azerbaijan, in UNESCO's Representation List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, is one of the festivals celebrated enthusiastically among Azerbaijani Turks, as in the entire Turkish world. This ancient Turkish tradition, which originates from primitive periods and represents the arrival of spring and the awakening of nature, continues to be kept alive by Central Asia and especially Azerbaijan Turks by preserving mythological aspects, despite all kinds of pressures and difficulties. The mythological aspects of Nevruz appear in charshamba ceremonies, which has an important place in Nevruz celebrations. Elements such as fire, water, air and earth, which are found in many cultures and are the main dynamics of renewal and creation myths and also considered sacred in the old Turkish belief system, form the basis of the ceremonial ceremonies. In this study, the mythological origins of the Nevruz charshambas were discussed which had been associated with these four elements.

Keywords: *Nevruz, Turkish mythology, charshambas, fire, water, wind, earth*

Extended summary

Turkish culture, having a wide geographical area for centuries, carry traces of religious cult and the scheduled folklore, or cultural event, like the Nevruz Festival, which represents the awakening of nature, continues to be lively in Azerbaijan. The origin of this festival dates back to mythological periods, having the combination of rituals and traditions, and the most common ceremonies in this holiday are the ceremonies of charshamba. Fire, water, air (wind) and earth, which are considered sacred in the ancient Turkish belief system, are the basic elements of the charshamba ceremonies and the main purpose of the rituals and ceremonies related to these elements is to renew nature and provide fertility. Fire, water, earth and wind, which form the basis of the Newroz celebrations, also constitute the basic dynamics of creation and myths of regeneration. According to cults, starting from the last week of February, one of the four elements of creation comes alive every week.

The first charshamba of Nevruz is the Water Charshamba and it is related to the belief of renewing the water. Water was regarded as sacred in beliefs of both the Islamic creation, and legends and myths about creation in ancient Turks and in the world. There are even old Turkish myths about the world, consist of only by water. Generally, in many nations of the world, water is seen as one of the four elements of creation and the first in myths about water. Water is seen as a belief that giving life, luck, reviving, luck, health and happiness in all mythological texts. By reason of, water is the main source of life, vitality and life. In real life, as well as in mythological views, water is the primary strength contributing to the awakening of nature. Water is the starting point for everything. It is the main reason for the creation of all beings and their existence and life on earth. The first charshamba of Newruz holiday named as Water, which indicates the first stage of creation process of the human. Nowadays,

the ceremonies held among the people in the Water Charshamba confirms this idea. The next morning of the last charshamba, before the sun rises, people go to costs of running water, salute and wash their hands and faces with cold water and jump over the water, which stem from the Turks' belief in water.

The second charshamba symbolizes the Fire, representing the warming of the soil. Therefore, the sun gradually warms the earth and gives it breath and life due this charshamba. Essentially, the Fire Charshamba underlies the Respect for the Sun and the protection of fire. In mythology, fire is the manifestation of the second stage of the human creation process, in other word, the stage related to the element of fire.

The third charshamba symbolizes the Air (Wind), indicating the warming of the air, and in mythology it represents the third stage of the creation process. According to beliefs, the wind wave around the world in Wind Charshamba and actuates the fire and the wind that blows on that day becomes both warm and cold. This marks the arrival of spring and warmer weather to come. When Earth and water are the material basis of human creation, fire and wind (air) contribute to the creation of this material. In creation mythology, the earth and water specify stability and dullness, but air and fire specify dynamism and mobility. In this sense, the wind appears directly as the expression of the will of the divine power. Along with the fire, the air is also regarded as the moral-spiritual (male) beginning and stands on the opposite side to the earth, water, which is the material (female) beginning. It transfers its dynamism and activity to living beings by breathing them. Hence, it frees the lifeless soil and water from stagnation. Thus, the wind is equated to spirit.

According to the mythological views of the Azerbaijani Turks, "there are 4 types of winds lying in the Negro river". Firstly, it comes to the Earth and self-cleaning, then each one wears different clothes. The wind shakes the branches of the trees at the Wind Charshamba, waking them from hibernation, bringing into the blossom, thunderıng clouds and making the warm summer rains down. "Yel Baba" (the father of wind), who blows the wind, is at the top of the nature cult. This mythological being, known as Yel Baba or Yel Anne (the mother of wind), symbolizes the beginning and first chaos. Yel Baba is depicted in Azerbaijani mythology as an old man on horseback. The horse running like a wind or the wind horse was the zoomorphic definition of the wind possessor, thought in the form of a horse in ancient times and have been anthropomorphic by transforming into the figure of Yel Baba over time.

The last charshamba symbolizes the Earth. As the earth is the main material element of human creation, it has an extremely important place in this process. While the earth is considered sacred in Turkish mythology, it has an important place in the ethno-moral values system, together with the concept of homeland, and its material basis of creation. The Earth Charshamba of represents the awakening of the soil in the spring, and the formation of the earth, and the shaping of the world, which is the last stage of creation in mythology. The formation of the world finalizes alongside the formation of the Earth, and other material in nature begin formation (rivers, mountains, forests, deserts, animals, people, etc.). The Earth Charshamba is the last one, also known as "İlahir Charshamba" and due to this, the rituals and ceremonies are celebrated mostly.

With the revival of these four elements, winter ends, nature awakens and spring comes. Azerbaijani Turks celebrate the renewal of nature and the arrival of spring by lighting a fire in the ceremonies they call 'charshamba'. Lighting fire and jumping over fire is considered as cleansing and purification from holy and evil spirits.

Giriş

Kültür, geleneksel bilgi ve deneyim belleğidir. Kutlamalar da geleneksel bilgi ve deneyimlerden oluşur. Diğer yandan gelenekler bileşkesi olan bu tür kutlamalar sözü edilen bilgi ve deneyim belleğinin temel yaratma, aktarma, değiştirilerek geleceğe aktarılma etkinlikleri veya bağlamları olarak işlev görürler. Geleneksel festival, şenlik ve kutlamalar; yaratma için gerekli olan etkileşim ortamını sağlayarak yeni özgünlüklerin ortaya çıkmasını sağlarlar.

Kutlamaların, özellikle ritüel kökenli olanların pek çoğunun düzenlenme zamanlarıyla ilgili veriler, halk takvimi geleneği içinde korunarak bugüne taşınmıştır. Diğer bir ifadeyle bu kutlamaların temel dinamiklerinden birini "halk takvimi geleneği" oluşturmaktadır (Özdemir, 2005: 86). Kaynağının dini, ayini veya din dışı bir ritüele dayanması fark etmeksizin Nevruz da takvime bağlı bir folklor veya kültür olayı olarak toplumu belli değerler temelinde birleştirir. Ayrıca geleneklerin devam etmesine aracı olması, törelerin kökleşmesini sağlaması ve toplumsal yaşamda canlandırıcı etkisinin olması yönüyle de işlevseldir. Nevruz, halkın ortak duygu ve düşüncelerini dile getiren ve binlerce yıldır devam eden Türk kültürünün korunup yaşatılmasında önemli bir yere sahip mevsimlik bayramlardandır (Artun, 1999: 4).

Bayramlar, bir halkın etnik, mitolojik, kozmogonik görüşlerinin ve milli kimliklerinin belirlenmesinde, ayrıca adet ve gelenekleri hakkında bilgi elde edilmesinde önemli bir yere sahiptir.

Bayramlar ritüel- mitolojik açıdan dört aşamadan geçmektedir:

1. Mit aşaması
2. Ritüel aşaması
3. Tören aşaması
4. Bayram aşaması (İsmayilov, 2009: 3).

Ritüeller ve gelenekler bileşkesi olan ve bu dört aşamanın karşılıklı şekilde yaşandığı ve yaşatıldığı Nevruz da yenilenen doğayla ilgili bir bayramdır. Ritüellerin temel amacı bolluk ve bereketin sağlanmasıdır. Bu da ancak, "yenilenme" ile gerçekleşebilir. Doğanın yenilenmesini insanlar çeşitli uygulamalarla taklit ederek kendileri de yenilenmeye çalışırlar. Bu, bir nevi doğanın taklit edilmesiyle toplumsal ve bireysel yaşama fayda sağlama çabasıdır. İnsanoğlu tarafından doğadaki yenilenmenin öncelikle algılanan yanı; su, ateş, toprak ve rüzgârla başlayan değişim ve dönüşümdür. "Ateş, su, toprak ve rüzgâr" pek çok kültürde yaratılış ve yenilenme mitlerinin temel dinamikleri olmakla birlikte Nevruz gibi birçok bahar kutlamalarının da temelini oluşturmaktadır (Özdemir, 2006: 20).

Tarih boyunca insanların doğayı gözlemlerinin, doğada yaşanan iklim olaylarının bir sonucu olmanın yanı sıra insanların sosyal hayatlarının ve yaşam şekillerinin etkisiyle doğal takvimler ortaya çıkmıştır. Uzun süren tecrübelerin ürünü olan bu doğal takvimler çeşitli işleri düzenlemek ve hayatı kolaylaştırmak için kullanılmıştır. Baharın gelmesi tarıma ve

hayvancılığa bağlı toplumlarda ayrı bir anlam taşımış; üretim başlamış, hayat yeniden canlanmış, koç katımı, hasat, ekim gibi dönemler çeşitli bayram ve törenlerle kutlanmış; çeşitli uygulama ve inançlar meydana gelmiştir (Hamarat, 2012: 165).

Azerbaycan`da halk arasında uzun yılların gözlemleri temelinde şekillenen gayri resmi takvime yani halk takvimine göre kış mevsimi üçe ayrılır: Büyük Çile (40 gün), Küçük Çile (20 gün) ve Boz Ay'da (30 gün). Buradaki çile kelimesi "kış"ın yerine kullanılan bir kelime olmakla dert, bela, acı, sıkıntı anlamını taşır. Büyük Çile ılımlı, Küçük Çile çok sert, Boz Ay ise değişken geçer ve Boz Ayda hava yavaş yavaş ısınmaya başlar. Küçük Çile dönemi havanın oldukça soğuk olmasından dolayı mitolojide; amansız, hayatı donduran, korkunç bir güç olarak tanımlanır. Kışın bitmesi ve yerini yaza devretmesi merasimlerle kutlanmaktadır. Bu merasimler zamanı yakılan ateşe, halk arasında "çile kovan ateş", Nevruz öncesi yapılan merasimlere ise "çile çıkarma" adı verilmiştir. Büyük Çile, Küçük Çile, Boz Ay ve çarşambalar, Nevruz öncesi yapılan doğa ile ilgili uygulama ve merasimlerdir.

Günümüz Türk devlet ve topluluklarında Nevruz çeşitli etkinliklerle kutlanmaktadır. Nevruz`un çok büyük coşkuyla kutlandığı ülkelerin başında ise ortaya çıktığı tahmin edilen coğrafya olan Azerbaycan gelmektedir (Tutar, 2002). Azerbaycan`da önemli bir kültürel ve milli değere sahip Nevruz, gelenekler açısından oldukça zengindir ve bu gelenekler asırlardır tüm yönleriyle yaşatılmaya ve kuşaktan kuşağa aktarılmaya devam edilmektedir.

Bugünkü Nevruz kutlamalarına bağlı merasimlerde eski Türk inanşlarının izlerine ve Türk kültürünün zenginliklerine de rastlamak mümkündür. Özellikle Şamanizm'de kutsal sayılan değerler Nevruz`la ilgili geleneklerde, inanç ve uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Eski Türk inanç sisteminde görülen ve kutsal olarak kabul edilen su, ateş, toprak, yer ve güneş gibi unsurlar merasimlerin ve kutlamaların temel unsurlarıdır (Adıgüzel, 2003: 146). Bu bağlamda, Azerbaycan`da Nevruz`dan 4 hafta önce başlayan ve sırasıyla haftanın her salı gününü çarşambaya bağlayan gece ateş yakılmasıyla kutlanan Su, Ateş, Hava ve Toprak Çarşambaları Nevruz gelenekleri açısından oldukça önemlidir.

İnançlara göre, şubat ayının ikinci yarısından başlanarak her hafta yaratılışın dört unsurundan biri canlanır. Bu dört unsurun canlanmasıyla kış sona erer, doğa uyanır, ilkbahar gelir. Aynı zamanda bu çarşambalar insanın bu 4 unsurdan vücut bulması ile ilgili dini-mitolojik görüşleri sembolize eder ve ritüel-mitolojik anlamda yaratılış sürecinin dinamizmini simgeler.

Çarşamba merasimlerinin neden Salı günü yapılması konusunda kaynaklarda kesin bilgilere rastlanmamakla birlikte birtakım görüşlere ulaşılmıştır.

Konuyu folklorist Kemale İslamzade şu şekilde açıklamıştır:

> Azerbaycan`da halk inançlarına göre, çarşamba günü ağır gün olarak kabul edilir. Ayrıca, Çarşamba Farsça cahar-şenbe (4 şenbe) demektir. Yani o günde dört çarşambanın ağırlığı vardır. Ulu dedelerimiz çarşamba günlerinin kazasız belasız geçmesi ve çarşamba günü gelen ruhların memnun kalması için önceden tedbir almış, onları bol sofra ve şenlikle karşılamışlardır. Rivayete göre, salı akşamı doğanın dört unsuru olan Nevruz'un habercileri, halktan haber almaya gelir ve halkın kendilerini karşılama şekillerine göre davranırlar. Halk da onları iyi karşılamaya özen gösterir çünkü insanların hayatı doğrudan bu unsurlara bağlıdır. Bu nedenle, bu dört unsuru kutsal saymışlardır (Röportaj, 2014).

Astrolog, Firudin Kurbansoy ise astrolojik bir yaklaşım sergileyerek konuya şöyle açıklık getirmiştir: "Aslında salı günü haftanın en ağır gündür çünkü o gün Mars'ın günüdür. Mars da cengâverliğin, savaşın himayecisidir. Bu nedenle, salı günü çok kavga çıkar, insanlar birbirleriyle geçinemez; birbirlerinin laflarını hazmedemezler. Bu günün birkaç ismi var dilimizde: "Tuz Günü", "Çarşamba Akşamı", "Ağır Çarşamba", "İlahir Çarşamba". İlahir kelimesi "ilağır" dan oluşmuştur yani yılın ağır çarşambası demektir. Bu çarşambaları özel bayram şeklinde kutlarlar ki günün negatif enerjisi insanlara zarar vermesin" (Röportaj, 2014).

Çarşamba merasimlerinin köklerini açıklamaya geçmeden önce, bu merasimler zamanı yakılan ve farklı yaklaşımlarla tartışma odağı olan ateş kültü ile ilgili kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Çarşamba merasimlerinin ateş yakılarak kutlanması ile ilgili kaynaklarda birbirine zıt farklı görüşler bulunmaktadır. Birtakım kaynaklar haklı olarak ateş kültünü Türklerle ilişkilendirirken, bazı kaynaklar bunun tam tersini yaparak ateş yakmayı Zerdüştlüğe ve Mecusiliğe bağlamaktalar. Fakat Ateşperestlerin ateşi ilahileştirerek ona tapmaları, kendi nefeslerinin bile ateşe dokunmasını yasak saymaları ile Nevruz törenlerinde ateş yakarak üzerinden atlayan Türklerin "ağrım acım dökülsün, bu ateşte kül olsun" demeleri ateşperestlik düşüncesiyle zıtlık oluşturur. Ayrıca Nevruz`un tarihi köklerinin Zerdüştülük`ten daha öncelere dayanması da bu fikrin yanlış olmasının bir kanıtıdır. Bunun dışında Nevruz`un Ateşperestlikle ilişkilendirilmesinde Sovyet dönemi etkisinden de söz edilebilir.

Nevruz`un dini bir bayram olması yönünde de fikirler bulunmaktadır. Fakat tüm Türk topluluk ve devletlerinde bu bayramın bir bahar ve yenilenme bayramı şeklinde kutlanması, Nevruz'un dini bir kutlama veya tören değil, doğanın yeniden uyanışının insan psikolojisinde oluşturduğu coşkunun dışa yansıması olduğunu göstermektedir. Nevruz`un herhangi bir yönüne dini açıdan yaklaşılsa bile, bu yön İslam`la, Zerdüştlükle veya tapılacak bir unsur olan ateş kültüyle ilişkilendirilemez. Ateşin kötü ruhları kovucu, arındırıcı ve temizleyici özelliği yalnız Şaman inancıyla açıklanabilir. Dinler açısından sadece Şamanizm'de ateş üzerinden atlama, dini bir tören niteliğindedir ve bir Şaman geleneğidir. Bu, bir arınma, temizlenme seremonisidir. Yalnız buradaki ateş "kült"ünü ibadet veya tapınma olarak değil, bir ayin olarak nitelendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır (Tutar, 2002).

F.Ratsel`in, ateşin Orta Asya`da kutsal sayılmasını Zerdüştlükle açıklamasına karşı Gumilev, Zerdüştlükteki ateş kültü ile Göktürklerin ateşi kutsal sayması arasında sadece dış görünüş itibariyle bir benzerlik olduğunu belirtmiştir. Gumilev`e göre, ateş, İran`da bir tapınma kültü olduğu halde, Göktürklerde kötü ruhları kovan bir büyü unsuru olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, ateşin Göktürklerde kutsal ve kötü ruhlardan arındırıcı bir unsur olarak kabul edilmesi ve 568 yılında Bizans elçisi Zemarkhos (Zemarh) ve yanındakilerin ateşle temizlenmek zorunda bırakılmaları bunu açıkça göstermektedir. Ateşin, günümüzde arındırıcı bir unsur olarak kullanılması ve uygulaması, Nevruz kutlamaları zamanı yakılan ateş üzerinden atlamak suretiyle gerçekleştirilmektedir (Çoruhlu, 2000: 50).

Ateşin, Türkler arasında kutsallaşmasını sağlayan diğer bir husus da Türk kültüründe ateşin insanlara tanrı veya tanrılar tarafından öğretildiğini gösteren mitlerin olmasıdır. Türklerde ateş kültüne Mecusilerde olduğu gibi bir tapma değil, saygı vardır. Bu bağlamda ateş; Türkler ara-

sında hastalıklardan, kötü ruhlardan koruyucu ve temizleyici bir unsur olarak kabul edilmekle ateşle ilgili pek çok inancın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ateşle ilgili inanışlar, Türklerin İslam`ı kabul etmesinden sonra da devam etmiş; ateşi su ile söndürmek, ateşe karşı küfretmek, ateş üzerine tükürmek ve benzeri inançlar günah kavramına dâhil edilmiştir (Bekki, 2007: 249).

Günümüz Türk toplumlarında ateşle ilgili birtakım dini merasimler yapılmaktadır ve bu merasimlerde ateşin etrafında dönmek ve ateşin üzerinden atlamak; temizlenme, arınma, iyilik ve uğur alameti olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu merasimlerin hiçbirinde Fars ve Hindu geleneğinde olduğu gibi bir tapınma ayini yoktur.

Ateşin Fars kültüründe bazı mertebeleri vardır. Bu mertebelerden en yükseği "ataş"tır. Ateş tapınaklarından İran'da 2, Hindistan'da ise 8 tane vardır. Ateşin Hindistan'da ilahi bir kuvvet olarak somutlaştırılmasının en bariz örneği ateş ilahı "Agni"dir. Hindistan`da ateşin büyü karşısında koruyucu özelliğe sahip olması inancı Vedalar Dönemi'nde yaygınlaştı. Eski Yunan mitolojisinde ise insanları cezalandırmak için Zeus ateşi onlardan almış fakat Prometeus insanlara geri vermek için ateşi ondan çalmıştır. Bütün bu mitolojilerden elde edilen sonuç; ateş kültünün, medeniyetler ve kültürlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkması, ateşin bazı toplumlarda bir ibadet ve tapınma aracı olduğu halde, bazılarında değişik bir işlev yüklenerek, arınma ve temizlenme ayini veya merasimi olarak algılanmasıdır. Ayrıca ateşin Zerdüştlük inancının görülmediği yerlerde, örneğin; Avusturya'da, Afrika'da ve Meksika'da da temizleyici, arındırıcı ve saflaştırıcı bir güç olarak kabul edilmesi, ateş kültünün insanlığın ilk tekâmül devriyle ilgili olduğunu göstermektedir (Tutar, 2002).

Su Çarşambası

Bütün kültürlerde su, temel olarak üç sembolik anlam ifade etmektedir. Bunlar:

1. Hayatın kaynağı 2. Yenilenme vasıtası 3. Arınma ve temizlenme vasıtası (Türkmen, 2013: 13).

Nevruz`un ilk çarşambası olan Su Çarşambası da suyun yenilenmesi, arınma ve temizlenme inancı ile ilgilidir.

İlkbaharın suları bir yaşam pınarı olarak cennetin merkezinde bulunan yaşam ağacının köklerinden doğar. Su, yağmur olarak gök tanrının (gökyüzü tanrısının) ve doğurganlığın gücünü sembolize eder. Ruhsal tazelenmeyi, şafağın ışığını ve çiğ olarak kutsanmayı temsil eder (Akman, 2002: 2). Eski inançlara göre, Su Çarşambası`nda güneşin şafakta göründüğü andan ışınlarının yansıdığı su taze ve kutsal sayılır. O gün doğanın dört unsurundan biri olan su yenilenir. Bu suda yıkananlar muradına erer. Su Çarşambası ile ilgili diğer bir inanç da Hızır peygamberin Su Çarşambası günü suyun başına gelmesi ve ondan sonra suların akmaya başlaması inancıdır.

Yenilenen akarsuyun üzerinden atlamakla yorgunluk, ağırlık ve hastalığı suyla akıtmış olma inancı ve bu inanç doğrultusundaki merasim ve ritüeller Azerbaycan Türkleri arasında halen yaşatılmakta ve uygulanmaktadır. Son çarşamba sabahı, şafak söküldüğünde insanların akan suların kıyısına giderek suya selâm vermeleri, soğuk su ile yüzlerini yıkamaları ve suyun üzerinden atlamaları, Türklerin suya olan inançlarından kaynaklanan hususlardır.

Yeni yılda her şey tazelenirken ilk tazelenenin sular olması inancı, taze suyun sağaltıcı ve arındırıcı bir yönünün olduğu inancını da doğurmuştur. Dolaysıyla taze su, Azerbaycan`da "Türkeçare" olarak bilinen halk hekimliğinde bir tedavi yöntemi olarak da kullanılmaktadır. Bu tedavi yöntemi; çocuğu olmayan kadının başına kırk tas su dökme, korkan kişilerin başına 3 tas soldan, 3 tas sağdan su dökme ve herhangi sebeple bayılmış olan kişilerin başına su dökme şeklinde uygulanmaktadır.

Genel olarak Su Çarşambası ile ilgili inanışlara bakıldığında, burada suyun canlı bir varlık olarak görüldüğü ve ondan yardım istendiği dikkat çekmektedir. Mitolojik açıdan ise Nevruz Bayramı`nın ilk çarşambasına su adının verilmesi insanın yaratılış sürecinin ilk aşamasının belirtisidir.

Türk yaratılış mitleri de dâhil olmak üzere tüm eski çağ mitlerinde su, dört yaratılış unsurundan biri ve birincisi olarak görülmektedir. Türk yaratılış kozmogonisine göre kâinat gök ve yir-sub (yer-su: yeryüzü) bileşeninden oluşmuştur (Esin, 2001: 19). Hatta yaratılıştan önce dünyanın sadece sudan ibaret olması hakkında eski Türk mitleri de mevcuttur. Bu mitlerin birinde bu bilgi şöyle geçmektedir "Önceleri yalnız büyük tanrı Kara Han vardı. Kara Han`ın karşısında sudan başka bir şey yoktu" (Yonar, 2015: 12). Altay Yaratılış Destanı'nda da dünyanın sudan ibaret olması ile ilgili bilgiler Verbitskiy'nin derlemesinde "Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer, uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!" şeklinde; Radlof'un derlemesinde ise "Yerin yer olduğunda, sularla kaplıydı her yer, ne gök vardı, ne de ay, ne güneş, ne de bir yer" şeklinde yer almaktadır (Ögel, 1989: 432-451).

Bütün sular doğumla, evrensel rahimle, kadınsı prensiple, ilk özle yaşamın çeşmesiyle doğurganlık ve tazelik sularıyla uyumlu hale getirilmiştir ve büyük ananın sembolüdür (Akman, 2002: 2). Mitolojik anlatılardaki "önce su vardı söylemi" biraz da ana rahmindeki suya gönderme yapar. Bilindiği üzere, bebeğin gelişimi ana rahmindeki suyla ilişkilidir. Hayatın suda başlaması inancı da buradan yola çıkılarak oluşmuştur. Kısır kadınların tılsımlı sulardan (nisan damlalarından, mağaraların tavanındaki damlalardan vb.) içerek hamile kalacaklarına inanmaları da bu sebeptendir (Pala, 2010: 73).

Bilindiği gibi, "Tek Tanrı" inancı eski Türklerde hâkim olmakla birlikte, gök tanrının yanında "koruyucu", "yardımcı" ve "kara" ruhlar (iye ruhlar) bulunmaktadır. Bunlar, "Su İyeleri", "Ev-Ocak-Ateş İyeleri" ve "Gök-Yer ve Dağ İyeleri"dir. Bu iyelerin tümüne birden "Yer-Su" denir (Çağlar, 2008: 92).

Türklerin eski inancına göre, su anası – eski Türk mitolojisi ürünüdür ve su ruhuna verilen isimdir. Kazan ve Batı Sibirya Türklerinde "suv anası", Karaçaylar "suu annesi", Tatar Türklerinde "su anası", Sibirya Türklerinde "su iyesi" (yani sahibi) adıyla insan şeklinde nehir suları üzerinde görünür, sabahları şafak sökende beyaz, uzun saçlarını altın dişli tarakla tarar. Ona karşı saygısızlık yapılırsa kuraklık olur, insanlar hastalığa yakalanır ve ayrıca su tüm canlıları dibine çeker, nehirden geçenler boğulurlar. Mitlerde "su babası" denilen ruhlara da rastlanmaktadır (Çetin, 2007: 22).

Başkurt Türklerinin inancına göre, "Su iyesi" dünyadaki tüm suların sahibidir. O, kendi büyük ailesi ile göllerin dibinde bulunan iri taşların altında yaşar. Büyük servet sahibidir. Şer

ruhların aksine, "Su iyesi"nin ve akrabalarının insanlara hiç zararı dokunmamıştır (Gafarlı, 2019: 71).

Her yörenin sularının ve dağlarının iyeleri/sahipleri olması inancı Altay Türklerinde de mevcuttur. Suyun doğurucu ve dişil özelliği fenomonolojik açıdan su iyelerinin dişi olduğu inancına yol açmıştır. Altay Türklerinin inancına göre, suları kirleten kişi(ler) doğa tarafından mutlaka cezalandırılacaktır. Altay Türkleri dağlardan gelen suya "kutsal su" anlamına gelen "arjan su" demektedirler (Şayhan, 2018: 83).

Yakut ve Karagas Türkleri de her ırmağın, her gölün ve her pınarın bir iyesi olduğuna inanmaktadırlar. Karagas Türkleri su iyesine "Sug ezi" (su sahibi) adını vermişler. Balık avcıları bol balık avlamak için su iyesini memnun etmeye çalışırlar ve bunun için bir kayın ağacına onun adına Calama denilen bir bez parçası bağlayarak adak adarlar (Kalafat, 1995: 53). Yakutlar ise su ruhuna "Garan" adını vermişler. Ayrıca Yakutlara göre, yerin altında Alsu adında büyük bir tatlı su denizi de vardır (Akman, 2002: 5).

Türk mitolojisinde su iyesinin yanı sına Su Tanrısı Aban'dan da bahsedilmektedir (Kalafat, 2009: 19). Eski Türklerde su tanrısı Aban için dualar edildiği ve nağmeler okunduğu bilinmektedir.

Kalktım, yokuş yukarı çıktım,
Aban'a denk geldim.
Çağırdım Abanı,
Aban bu payı verdi,
Aban su payını verdi.
Aban'ın atını suladım,
Aban su verdi, içesin.
Aban su verdi, toprağa veresin,
Meyvesini yiyesin.

Aban abana geldi,
Aban iman etti,
Aban'a yol verin,
Aban'a bir gol verin.
Al Aban hayli geldi,
Al Aban paylı geldi.

İnançlara göre, Aban, Su Çeşenbesi`nde onun için dua eden ve nağme okuyan insanlara merhamet eder, onlara su kıtlığı yaşatmaz. Nağme okunup bittikten sonra merasime katılanlar "taze su"da el yüzlerini yıkar, bir birlerinin üzerine su serperler (Aliyeva, 2015; Nebiyeva, 2019).

Bunların yanı sıra Türklerde, daha bir kahredici ve koruyucu tanrıdan da bahsedilmektedir. Bu denizlerin hakimi ve ölülerin koruyucusu Talaykan`dır (Yayık Han). O, 17 denizin birleştiği yerde oturur ve bütün sulara hükmeder (Ögel, 1995: 383).

Gerek İslami yaratılış hakkındaki inançlarda gerek dünya üzerinde gerekse de eski Türklerde yaratılışla ilgili destan ve mitlerde ve su ile ilgili inançlarda su kutsal sayılmıştır. "Su kültüne bağlı olarak oluşan inanç sisteminde deniz, nehir, ırmak, dağ gibi doğa unsurları da kutsal sayılmıştır" (Esin, 2018: 61).

Tüm mitolojik metinlerde su; hayat veren, dirilten, uğur getiren, sağlık ve mutluluk veren bir inanç olarak görülür. Çünkü su hayatın, canlılığın, yaşamın temel kaynağıdır. Mi-

tolojik görüşlerde olduğu gibi, gerçek hayatta da su, doğanın uyanmasına katkıda bulunan temel güçtür. Su her şeyin başlangıç noktasıdır. Tüm varlıkların oluşum ve yeryüzünde var olmasının, yaşamasının temel sebebidir.

Suyun Türk kültüründe kutsal sayılması Dede Korkut hikâyelerinde de görülmektedir. "Dede Korkut"ta da duaların "Muhammed Mustafa'nın yüzü suyuna" şeklinde bitmesi, Salur Kazan`ın "Su, Hak yüzünü görmüştür, ben bu su ile haberleşeyim" demesi suyun Oğuz boylarında kutsal sayıldığının göstergesidir.

Od (Ateş) Çarşambası

İkinci çarşamba olan ve "Üsgü Çarşamba", "Addı Çarşamba" adlarıyla da bilinen Od Çarşambası ilkbaharın gelişini temsil eder. Bu çarşambanın gelmesiyle güneş yavaş yavaş toprağı ısıtır ve onu canlandırır. Güneşin sıcağını arzulayan atalarımız Od Çarşambası günü sabah erkenden Güneş`e kurban götürürler. Büyük bir ateş yakıp güneşin doğmasını bekler, onun şerefine nağmeler söylerler. Ateş söndükten sonra köyün gençleri külünü toplayıp onu köyün girişine ya da yola dökerler. Bu ritüel, hastalığın ve derdin gitmesini sembolize etmektedir. Od Çarşambası`nın temelinde güneşe duyulan saygı ve ateşin korunması yatmaktadır.

Mitolojide ise ateş, insanın yaratılış sürecinin ikinci aşamasının yani ateş unsuru ile ilgili aşamanın tezahürüdür.

Türk mitoloji sisteminde ateş veya ocak kültlerinin pek çok değişik varyantları mevcuttur ve bu kültlerin temel fonksiyonu; insanları, onların yakınlarını hastalıktan, beladan korumak, ayrıca verimliliği ve bereketi sağlamaktır. Çok yaygın inanç sistemine giren ateş, başlangıçta Mitolojik Ana sistemden çıkmış ve bu sebeple de çoğu kez kayın ağacı ve Umay'la beraber anılmakla mitolojik düşüncenin sonraki aşamasında kadın tipinden erkek tipine geçmiştir. Eski Türkler, her evde (çadırda) bulunan ocak ve ocaktaki ateş hamisiyle birlikte, tanrı kadar etkili ve güçlü sayılan ateş ruhunun varlığına da inanırlar. Özellikle bu ateş-ocak hamisi, Şaman mitolojisinin katkısıyla yeni birtakım değerler kazanmıştır. Örneğin Yakut Şamanı Merey, dokuzuncu gökte ateşi var eden, Dallan Eezi Tangara adlı bir tanrının varlığından bahseder (Çağlar, 2008: 117).

Türk mitolojisinde ateşin kökenine ilişkin iki anlatı bulunmaktadır:

Birincisi Karaorman Tatarlarından derlenmiştir. Bu mite göre, "Tanrı Kuday, insanı yarattıktan sonra 'İnsan çıplak olacaktır fakat soğukta nasıl yaşar, onun için ateş bulmalı' dedi. Bu işle Tanrı Ülgen`in üç kızını görevlendirdi fakat kızlar ateşi bulamadılar. Uzun sakallı Kuday onların yanına gelirken kendi sakalına basarak yuvarlandı. Ülgen`in üç kızı bunu görerek eğlendiler. Tanrı Kuday, 'Ülgen`in üç kızı taşın keskinliğini ve demirin sertliğini bulamadıkları hâlde benimle eğleniyorlar' diye söylenmeye başladı. Bunu duyan kızlar, taşın keskinliği ve demirin sertliğinden istifade ederek ateş yaktılar" (Seyidoğlu, 2002: 52).

İkinci mit ise şöyledir: "İlk insanlar, meyve ve otla beslendikleri için ateşe ihtiyaçları yoktu. Tanrı onlara et yemelerini emrettikten sonra, ateşe ihtiyaç hâsıl oldu. Ülgen, gökten biri kara, biri ak; iki taş getirdi. Kuru otları avucunda ezerek bir taşın üzerine koyup diğeriyle vurdu, otlar ateş aldı. Ülgen böylece ilk defa ateş yakmayı insanlara öğretip "bu ateş atamın kudretinden taşa düşmüş ateştir" dedi. İnsanlar bunu görerek ateş yakmayı öğrendi" (İnan, 1976: 42).

Bu efsanelere göre, ateşi insan değil, yine Tanrının gökteki kızları bulmuştur. Ateşin gökten inmesi inancı Yakut Türklerinde de mevcuttur. Sibirya ve bütün Orta Asya mitolojileri, ateşin gökten indiği hususunda birleşirler. Göktürklerin ateş bulma iznini Tanrı`dan almaları, atalarının da kutsal bir varlık olması düşüncesini doğruyor. Göktürk efsanesinde de ilk defa ateşi bularak Türklere öğreten hayali bir atadan bahsedilir. Göktürklerin bu atası, yarı tanrı ve yarı insan şeklindeydi. Soğuk nedeniyle çok cefa çeken Türkler, atalarının ateşi bulması ile ısınma ihtiyaçlarını karşılamış ve yemeklerini pişirebilmişlerdi. Göktürk efsanelerinde Türkler ateşi bulan atalarına büyük önem vermiş ve onu kutsallaştırmışlardı (Ögel, 1993: 54-55).

Ateşle ilgili inançlar "Dede Korkut" hikâyelerinin ruhuna da yansımıştır. Boyların birinde Kanturalı, Selcan Hatun`u getirmek için Trabzon'a yola çıkınca babası Kanlı Koca, oğluna bu niyetinden vazgeçmesini söyler. Kanturalı ise ateşin yardımı ile geçilmez yerleri geçeceğini bildirir. Oğuzların adetlerine göre, ateş; dayanışmaya, birliğe çağrı sembolü idi. Yüksek yerde bir ateş yakma; uyarı ve seferberlik, iki ateş yakma; felaket ve savaşa çağrı, üç ateş yakma ise zafer anlamına geliyordu.

Ateşin Tanrı Ülgen'in armağanı olması, Ergenekon'dan çıkışın sembolü olarak ateşte kızdırılan demirin çekiçle dövülmesi, ocaktaki ateşin suyla söndürülmemesi, Kuzey Altaylı gelinle damadın ilk ateşlerini çakmak taşıyla yakmaları, geleneksel hekimlikte sıklıkla kullanılan dağlama ve tütsüleme yöntemleri vb. ateş kültünün Türkler arasındaki önemini ortaya koymaktadır. Ateş kültü temelinde en sık kullanılan arınma, sağaltım uygulaması, Göktürkler döneminden beri bilinen, "ateş üzerinden atlama, duman içinden geçme, tütsüleme (evin veya hayvanların)"dir. Bu uygulamalarla günahlardan, kötülüklerden (zararlı canlılar, şansızlık, uğursuzluk, kötü ruhlar) ve hastalıklardan kurtulunacağına inanılmıştır (Özdemir, 2006: 24).

Ateşi elde etmeden önce hava şartlarından dolayı göçebe hayatı süren ilkel insanlar, ateşi elde ettikten sonra yerleşik hayata geçtiler ve böylece ateşin beşiği olarak ortaya çıkan ve kabul edilen "ocak" sözcüğü, yurt, ev, vatan ve nesil anlamlarında da kullanılmaya başlandı. Birisine beddua edildiğinde ona "Ocağın sönsün!" denmesi de buradan gelmektedır. İşte bu sebeplerden kaynaklanan eski Türk inancına göre, ateş; ocaktır ve ocak da evin, soyun devamını temsil etmektedir. Ateş; dirilik ve yaşam alâmetidir. Türk mitolojik inancında ateşin gökten indiğine ve dolaysıyla onun kutsal ve temizleyici bir güce sahip olduğuna inanılır. Nevruz`da yakılan ateş de Türk insanının mübarek saydığı, kutsal bildiği ve saygıyla yaklaştığı bir unsurdur. Nevruz Bayramı`nda eski ritüellerden biri olan "Godu Han" oyunu da ateş kültünün Türk mitolojisinden geldiğinin kanıtıdır.

Yel (Rüzgâr) Çarşambası

Üçüncü çarşamba olan Yel Çarşambası`na halk arasında "Rüzgârlı Çarşamba", "Rüzgâr Uyandıran Çarşamba", "Yelli Çarşamba" da denir. İnançlara göre, Yel Çarşambası`nda yel dünyayı dolaşarak ateşi harekete geçirir ve o gün esen rüzgâr hem sıcak hem soğuk olur. Bu değişim, rüzgârın yenilenmesine, dolayısıyla ilkbaharın gelişine ve havaların ısınmasına işaret eder.

Mitolojide ise Yel Çarşambası yaratılış sürecinin üçüncü aşamasını temsil eder. Toprak ve su, insan yaratılışının malzemesini ve maddi temelini oluştururken, ateş ve yel (hava) bu

malzemenin oluşumuna katkıda bulunurlar. Yaratılış mitolojisinde toprak ve suda daha çok sabitlik, donukluk, ateşte ise dinamiklik ve hareketlilik vardır. Bu anlamda yel, doğrudan ilahi gücün iradesi olarak ortaya çıkar. Ateşle birlikte yel de manevi-ruhsal (erkek) başlangıç olarak kabul edilir ve maddi (kadın) başlangıç olan toprağa ve suya aksi tarafta durur. Canlılara nefes vermekle kendi hareketliliğini ve dinamikliğini onlara aktarır. Dolayısıyla cansız toprağı ve suyu durgunluktan kurtarır. İşte bu özelliğinden dolayı yel ruhla eşit tutulur. Genel olarak, dünyanın manevi-ruhsal yönleri erkeklerle, maddi -nesnel tarafları ise kadınlarla ilişkilendirilir. Fakat ateş ve hava olmazsa maddi- nesnel taraf ebedi olarak değişmez kalır, sular coşup taşmaz, dalgalanmaz, topraklar yanardağa dönüşüp püskürmez. Dünya halklarının kozmogonik mitler sistemlerinde hava, efsanevi zamanın başladığı noktada baş Allah`tır (Gafarlı, 2019: 78-79).

Azerbaycan Türklerinin mitolojik görüşlerine göre, "kara nehirde yatmış 4 tür rüzgâr" öncelikle yeryüzüne çıkıp kendileri temizlenir, sonra her biri ayrı ayrı farklı kıyafet giyer. Rüzgâr, Yel Çarşambası`nda ağaçların dallarını sallayarak onları kış uykusundan uyandırır, tomurcuklarını açar, bulutları kovarak birbirine çakıştırıp ılık yaz yağmurlarını yağdırır. Şunu da belirtelim ki rüzgârın giysileri ile karakteri arasında bir benzerlik vardır. Burada renklerin mitolojik anlamları özellikle önem taşımaktadır. Azerbaycan mitolojisinde, Beyaz yel - beyaz kıyafette, Kara yel - siyah kıyafette, Hazri (Hazar`dan esen soğuk rüzgar) – mavi kıyafette, Gilavar (Bakü`den esen sıcak güney rüzgarı) - kırmızı kıyafette imgelenmiştir (Nebiyeva, 2014). Yel Çarşambası bu dörtlükten oluşur ve o gün tüm dünyayı dolaşır. Dünyayı dolaşan yel, mitolojide antropomorfik karaktere dönüşür (Nebiyev, 2009: 229).

Rüzgâr estiren Yel Baba, doğa kültünün başında gelmektedir. Bu mitolojik varlık, Yel Baba veya Yel Anası adıyla bilinmekle başlangıcı ve ilkin kaosu sembolize etmektedir. "Yel Baba"nın görevine yalnız yel estirmek değil, kasırga yaratmak, havayı karıştırmak da dâhildir. Metinlerden anlaşıldığına göre "Yel Anası", yerle göğün arasında var olan bir güçtür. Bu güce Çuvaşlar Sil-tura, Özbekler, Türkmenler, Kazaklar, Mir Haydar veya Pir Haydar yahut da Haydar Baba derler. Ayrıca Kazaklarda yelle, rüzgârla ilgili olan Jalangas Ata mitolojik varlığı da mevcuttur. Harman savurma döneminde Azerbaycan Türklerinin "Heyder es de gel" diye bir ilahi güce seslenmeleri de Heyder'in yel iyesi olması düşüncesini ortaya koyuyor. Fakat ana başlangıçtan ata başlangıca geçiş zamanı Yel iyesinin adının Heyder/ Haydar olması sonraki dönem gelişmelerinin ürünüdür (Bayat, 2018: 162).

Eski tasavvurlara göre Yel Baba, su ve yer güçlerine direnen bir varlıktır. Nitekim metinlerde suyun ve yerin birlikte oluşturduklarını tahrip eden, bozan Yel Baba'dır. Yel Baba, Azerbaycan mitolojisinde atlı bir ihtiyar şeklinde tasvir edilir. Yel gibi koşan at veya yel at, eski çağda at şeklinde düşünülen yel iyesinin zoomorfik tanımı olmuş, zamanla Yel Baba şekline girerek antropomorflaşmıştır. Destanlarda bahsi geçen yel atın, kahramanların iyesine dönüşen Yel Baba'nın zoomorfik varyantı olduğu düşünülmektedir (Bayat, 2018: 162-163).

Yel Baba aynı zamanda Azerbaycan mitolojik tefekküründe yol gösteren rehber görevini de yerine getirir. Yel Baba yoğun ormanlarda kaybolup evini bulmakta zorlanan hayırsever insanların karşısına çıkar, onlara bir ipucu verir ve topağı yere atıp yuvarlamayı ister. Yel Baba`nın üflemesiyle topak açılır ve yolunu kaybedenlere evinin yolunu gösterir.

Azerbaycan Türklerinin eski düşüncelerine göre, Yel Baba harmana gelmeden oradan buğday almazlar. Savrulmamış buğday alanın oğlu ölür, harman savurmadan sonra ilk buğday alanın ise oğlu olur. Dedelerimiz der ki "Yel estireni sövmezler" çünkü onun arkasında "Baş Ruh" durmuştur ve yele tükürsen kendi üstüne döner. Ayrıca Yel Dağını ziyaret eder, bir dilek tutup adak adar, kurban keserler. Yel Baba kimin adağını, kurbanını kabul ederse o kişi hayır bulur, dileği kabul olur.

Yel Baba merasimi, kökü itibariyle atalarımızın Yel tanrısına olan inancı ile ilgilidir.

A Yel baba, Yel baba,
Çabuk gel, baba, gel, baba.
Savur bizim harmanı,
Atına ver samanı.
Den dağılıp dağ olsun,
Benim canım sağ olsun.
A Yel baba, Yel baba,
Kurban sana, gel baba.

Azerbaycan`ın bazı bölgelerinde halen devam etmekte olan halk inancına göre, Yel Çarşambası gecesi söğüt ağacının altında dilek tutulup Yel Baba çağrılırsa, Yel Baba sesi duyup eserse ve söğüt ağacının dalları ağaca dokunursa, dilekler kabul olur.

Toprak Çarşambası

Sonuncu çarşamba Toprak Çarşambası`dır. Toprak, insan yaratılışının esas maddi unsuru olması itibariyle bu süreçte önemli bir rol oynamakla birlikte Türk mitolojisinde kutsal sayılmakta ve etnik-ahlaki değerler sisteminde yurt, vatan kavramı ile birlikte kullanılmaktadır. İlkbaharda toprağın uyanması ise mitolojik kökleri itibariyle dirilme, canlanma kavramı ile ilgilidir.

Mitolojide toprak, tanrılık niteliğine sahip olduğuna inanılan yer kabuğudur. Toprağın kutsal olması inancı, en ilkel ve en eski inançlardan çok gelişmiş dinlere kadar süreklilik gösteren bir tasarımdır. Hemen hemen bütün inançlarda su, gök ve toprak, temel üç evrensel öğe olarak kabul edilmektedir ve "Toprak Ana" ilk tanrı tasarımıdır (Çağlar, 2008: 144). Türk mitolojik dünya modelinde yeri yaratan, yere hayat veren ve koruyucu başlangıç gibi işlevlerle tanımlanan "Toprak Ana" bolluk ve bereketin koruyucusu ve toprağın iyesi olup doğanın başlangıcını temsil etmekle birlikte mitolojik varlık olarak da bazen Ulu Ana, Yer Ana, İlâhî Ana ve Karı Nine gibi adlarla karşımıza çıkmaktadır. Eski görüşlerde gökten farklı olarak toprak, kadın şeklinde düşünülmüştür. "Ana toprak", "ana vatan" kavramları da buradan doğmuştur. Ayrıca, maddi varlıklar kadın, manevi-ruhsal varlıklar ise erkek olarak düşünülmüştür. Bu, kaostan ayrılan ilk dört unsurun (su, ateş, toprak, hava) özelliği ile de ilgilidir.

Türk mitolojisinde yaratılış sürecini konu eden kozmogonik metinlerin sayısı azdır. Mevcut metinlere göre, Büyük tanrı Kayra Han veya Kara Han suları yarattı ve ardından bir

kuğu kuşu gönderdi. Kuğu kuşu denize dalarak gagasıyla denizin dibinden çamur alıp sonra su yüzüne çıktı. Kara Han'ın emriyle kuş, gagasındaki çamurları suların üzerine serpti ve böylece karalar oluştu (Uraz, 1967: 124).

Toprağın oluşumu ile dünyanın şekillenmesi sona erer ve doğadaki diğer maddi varlıkların (nehirlerin, dağların, ormanların, çöllerin, hayvanların, insanların vb.) teşekkülüne zemin oluşur. Birçok mitolojik sistemde, dünyada olan bütün varlıkların maddi, nesnel tarafı kendi mayasını topraktan almıştır. Fakat başlangıçta Allah her şeyi cansız yaratmış, daha sonra onlara son manevi unsur olan ruhla can vermiştir. Demek ki toprak ateşin yardımı ile sudan ayrılıp ortaya çıktıktan sonra yaratılanların canlandırılmasına katkıda bulunan son unsura (ruha, havaya) ihtiyaç duyulmuştur. Mitolojik sistemlerde toprağın oluşumu ile kaos parçalanır, üst ve alt dünyalar oluşur. Ata Gökün (eski Türklerde Gök Tanrı) Ana Toprakla (eski Türklerde Umay / Humay) kutsal nikâhı yapılır ve tüm doğuşlar bu nikâhla başlar.

Bu bağlamda son çarşamba olan Toprak Çarşambası, diğer bir ismiyle İlahır Çarşamba ile artık toprak uyanmış, doğa yenilenmiştir. Toprağın uyanmasını ulu atalarımız coşkulu törenler, türküler ve ayinler ile kutlamışlardır. Toprağın uyanışını Folklorist Azad Nebiyev şöyle anlatıyor:

> Halk arasında yayılmış eski bir mitolojik görüşe göre, insanların yoksulluktan eziyet çektikleri bir günde Sel (Su), Ateş ve Yel, Toprak Hatun`un yer altı tapınağına misafir gelirler. Burada yatmış Toprak Hatunu uyandırıp insanların açlık ve kıtlık çektiklerini ona söylerler. Toprak Hatun "İnsanları felakete düşüren, kendisi felakete düşer" diyerek yerinden kalkar, Sel (Su), Ateş, Yel ve Toprak Hatun el ele verip:
>
> "Zemzem geldi, Ateş geldi, Yel geldi,
>
> Taze ömür, taze ürün, yıl geldi" nağmesini söyleyerek aydınlık dünyaya çıkarlar. Söylentilere göre, o gün aziz gün olan "Ahır Çarşamba idi" (Nebiyev, 2009: 230).

Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde, altından geçit yeri yapılacak şekilde toprak iki taraftan kazılır, ardından insanlar bu geçitle karşıya geçerler. Bu uygulama, yer kültünün bir kalıntısı olmakla Yer Ana ruhu ve toprak ruhundan yeniden doğmayı ifade eder (Çağlar, 2008: 160). Böylece, toprağın uyanışı olan Toprak Çarşambası kendiliğinde bereketi sembolize etmekle insanlara maddi nimetler vermekte, açlıktan ölmek tehlikesinden kurtarmakla kurtarıcı dirlik misyonu taşımaktadır.

Görüldüğü gibi, Azerbaycan Türklerinin Nevruz çarşambaları ile ilgili mitolojik düşüncelerinin kökleri tarihin çok derin katlarına kadar inmektedir. Onların izleri hâlen adet ve geleneklerde, ritüellerde, eski bayramlarda, folklor örneklerinde ve klasik edebiyatta yaşatılmaktadır.

Ulu Türk'ün evlatları Dünyamızın Altay`dan Karadeniz'e dek uzanan topraklarında, mitlerin dili ile söyleyecek olursak, "Gündoğan"dan başlayıp "Günbatan"da biten bölgelerde yerleşerek kökten gelen manevi unsurları kendi yöntemleriyle yaşattıkları gibi, sakhun-Oğuz birliğinin temsilcileri olan Azerbaycanlılar da bu manevi servetin bir kısmının kurucuları olmakla birlikte genel kaynaktan aldıklarını kendi duygu ve isteklerine katarak günümüze kadar taşımışlardır (Gafarlı, 2019: 80).

Sonuç

Geniş bir coğrafyaya sahip olmakla asırlardır Türk kültürü ve inanç sisteminin izlerini taşıyan ve takvime bağlı bir folklor veya kültür olayı olarak doğanın uyanışını temsil eden Nevruz Bayramı Azerbaycan'da bütün canlılığı ile yaşatılmaya devam edilmektedir. Kökeni mitolojik dönemlere kadar giden, ritüeller ve gelenekler bileşkesi olan bu bayramda geniş şekilde yer alan merasimlerin başında çarşamba merasimleri gelmektedir. Eski Türk inanç sisteminde kutsal olarak kabul edilen ateş, su, hava (rüzgâr) ve toprak, çarşamba merasimlerinin temel unsurları olup bu unsurlarla ilgili yapılan ritüel ve merasimlerin temel amacı doğanın yenilenmesi ve bereketin sağlanmasıdır. Nevruz kutlamalarının temelini oluşturan ateş, su, toprak ve rüzgâr aynı zamanda yaratılış ve yenilenme mitlerinin de temel dinamiklerini oluşturmaktadır. İnançalara göre, şubat ayının son haftasından başlanarak her hafta yaratılışın dört unsurundan biri canlanır. Nevruz`un ilk çarşambası Su Çarşambası`dır ve suyun yenilenmesi inancı ile ilgili olup ayrıca dört yaratılış unsurundan biri ve birincisi olarak görülmektedir. İkinci çarşamba Od (Ateş) Çarşambası olup toprağın ısınmasını temsil eder. Od Çarşambası`nın temelinde güneşe duyulan saygı ve ateşin korunması yatmaktadır. Mitolojide ise ateş yaratılış sürecinin ikinci aşamasının tezahürüdür. Üçüncü Çarşamba, havanın ısınmasına işaret eden, mitolojide ise yaratılış sürecinin üçüncü aşamasını temsil eden Yel Çarşambası`dır. Sonuncu çarşamba Toprak Çarşambası olup ilkbaharda toprağın uyanmasını, mitolojik açıdan ise yaratılışın son aşaması olan toprağın oluşumu ile Dünyanın şekillenmesini temsil eder. Bu dört unusurun canlanmasıyla kış sona erer, doğa uyanır, ilkbahar gelir. Doğanın yenilenmesi ve ilkbaharın gelişini ise Azerbaycan Türkleri "Çarşamba" adını verdikleri merasimlerde ateş yakmakla kutlarlar. Ateş yakma ve ateş üzerinden atlama; kutsal ve kötü ruhlardan temizlenme ve arınma olarak kabul edilmektedir.

Kaynaklar

Adıgüzel, S. (2006). Azerbaycan'da nevruz kutlamaları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 7 (1), ss. 143- 152.

Akman, E. (2002). Türk ve dünya kültüründeki su kültü üzerine düşünceler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10 (1), ss.1-10.

Aliyeva, İ. (2015). Su çarşambası merasimleri. *Azerbaycan Gezeti*, 24 Şubat, s.7.

Artun, E. (1999). *Türk halk kültüründe nevruz*. Uluslararası Nevruz Sempozyumu, Karaganda, Kazakistan.

Bayat, F. (2018). *Türk mitolojik sistemi*. Cilt: 2, İstanbul: Ötüken.

Bekki, S. (2007). Ateş etrafında oluşan halk inanışları ve nevruz ateşi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 41, ss. 249-254.

Çağlar, B. (2008). *Türk mitolojisinde dört unsur ve simgeleri üzerine bir inceleme.* Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli.

Çetin, Ç. Z. (2007). Tatar Türklerinde mitolojik varlıklarla ilgili mitler ve inanışlar (İyeler ve Yaratıklar). *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 43:1-32.

Çoruhlu, Y. (2000). *Türk mitolojisinin anahatları*. 1. Basım, İstanbul: Kabalcı.

Esin, E. (2001). *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı.

Esin, O. (2018). İnanç temelinde suyun yaradılış düşüncesi ve geleneksel yapı üzerindeki etkisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11 Sayı: 58 http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2516

Hamarat, Z. (2012). Cemre düşmesiyle ilgili inanç ve uygulamalar. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, ss. 165-200.

Gafarlı, R. (2019). *Ritual-Mifoloji rekonstruksiya problemleri*. 2. Cilt. Bakı: Elm ve Teshil.

İnan, A. (1976). *Eski Türk dini tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim.

İsmayılov. H. (2009). Novruz bayramı: Tarihi - medeni mahiyyeti ve semantik strukturu. *Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu. Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyyatına Dair Tedgigler* (ss.3-14). Bakı: Nurlan.

Kalafat, Y. (1995). *Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Nebiyev, A. (2009). *Azerbaycan halk edebiyatı*. I Kitab. Bakı: Çırak.

Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi*. 1. cilt, 2.Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi*. II. cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ögel, B. (1989). *Türk mitolojisi, kaynakları ve açıklamaları ile destanlar.* C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özdemir, N. (2005). *Türk eğlence kültürü*. 1. Baskı. Ankara: Başer.

Özdemir, N. (2006) Yeni/lenmek ve Nevruz. *Millî Folklor Dergisi*, 18 (69), ss.15-27

Pala, İ. (2010). *Dört güzeller toprak, su, hava, ateş*. İstanbul: Kapı.

Seyidoğlu, B. (2002). *Mitoloji üzerine araştırmalar, metinler ve tahliller*. İstanbul: Dergâh.

Şayhan, F. (2018). Altay Türklerinin inanmalarındaki su kültünün mitsel okuması. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* 87, ss. 83-100.

Türkmen, F. (2013). *Yer, yer değilken; su, su idi*. Aski Genel Müdürlüğü. Yayın no: 8, Anadolu`da Su medeniyeti Dizisi: 5, s.13-23.

Uraz, M. (1967). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Hüsnütabiat.

Yonar, G. (2015). *Yaratılış mitolojisi*. İstanbul: Ötüken.

Elektronik kaynaklar

Kalafat, Y. (2009). Türk kültürlü halklarda Ahır Çerşembe'nin mitolojik muhtevası. Erişim tarihi ve adresi: 09.03.2020 http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/yasar_kalafat_ahir_cersembe_mitoloji.pdf.

Nebiyeva, Ü. (2014). Külek oyadan yel çarşambası. Erişim tarihi ve adresi: 01.04.2020 http://www.azerbaijan-news.az/view-117464/kulek-oyadan-yel-cersenbesi.

Nebiyeva, Ü. (2019). Sular Novruzu. Erişim tarihi ve adresi: 22.04.2020 http://www.azerbaijan-news.az/view-163903/Sular-Novruzu.

Röportaj, (2014). Novruzun simvolu: niye çarşamba akşamı. Erişim tarihi ve adresi: 01.04.2020 https://news.milli.az/society/254406.html.

Tutar, H. (2002). Tarihte ve mitolojide Nevruz. Erişim tarihi ve adresi: 28.03.2020 https://www.altayli.net/tarihte-ve-mitolojide-nevruz.html.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):245-263
DOI: 10.22559/folklor.1360

Research Article / Araştırma Makalesi

Nur Baba'dan *Bektaşi Kız*'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızılbaş/Alevîlere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)*

The Negative Perception of the Bektashi and the Kizilbash/ Alevîs in Literature from *Nur Baba* to *Bektaşi Kız* (1913-1945)

Yalçın Çakmak**

Öz

Bektaşiler ve Kızılbaş/Aleviler, resmi Sünnilik dışı inançlarından ötürü 16. yüzyıldan itibaren aleyhte bir takım eleştirilerin muhatabı olmuştur. Sosyal taban ve inanç açısından çoğu yönden kesişen her iki inanç mensuplarının da özellikle dışa kapalı ritüellerinden ötürü çeşitli ithamlara maruz kaldıkları görülür. Bahse konu durum Osmanlı dönemi resmi belgelerinde dile getirildiği gibi Osmanlı topraklarında son dönem faaliyet gösteren Batılılar tarafından kaleme alınan metinlere de sirayet etmiştir.

Bektaşi ve Kızılbaş/Alevi topluluklarının dışa kapalı bu yapılarından ötürü maruz kaldıkları ithamların başında ise cinsel içerikli suçlamalar gelmektedir. Söz konusu topluluklara yönelik oluşan bu algı da özellikle Sünni topluluklarca dolaşıma sokulan kuşkular ekseninde bir merak unsuru olmuştur. Toplum tarafından beslenen bu merak da gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemi edebiyatında

Geliş tarihi (Received): 02.07.2020 - Kabul tarihi (Accepted):

* Bu çalışma, Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından 26-28 Kasım 2019 tarihlerinde Ankara/ODTÜ'de düzenlenen 16. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Geç Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Türk Edebiyatında Kızılbaş/Alevî ve Bektaşî Algısı" başlıklı bildirinin yeniden gözden geçirilip, genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü. yalcincakmak82@gmail.com. 0000-0002-7065-2659 - **CC BY**

konu edinilecektir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun 1913 tarihinde tefrika olarak kaleme alıp, 1922 yılında kitap haline getirdiği *Nur Baba* romanı bu husustaki ilk çalışmadır. Romanın uyandırdığı yankı ve içerik sonrasında yeni çalışmalara da ilham kaynağı olmuş, Bektaşilik ve Kızılbaş/Alevilik karşıtlığı Ömer Seyfeddin, Peyami Safa (Server Bedî) ve Niyazi Ahmet Banoğlu gibi edebiyatçılar tarafından ilerleyen yıllarda kaleme aldıkları genel ve müstakil çalışmalarda ele alınmıştır.

Bu makalede -Sadri Ertem'in Çıkrıklar Durunca romanı hariç- *Nur Baba* romanından başlayarak kronolojik bir seyir içerisinde *Pamuk İpliği*, *Harem*, *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* ve *Bektaşi Kız* başlıklı hikâye ve romanlar üzerinden Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'in ortalarına değin Kızılbaş/Alevî ve Bektaşilere yönelik algıdaki aleyhteki sürekliliğin ele alınması amaçlanmaktadır.

Anahtar sözcükler: *Bektaşi, Kızılbaş/Alevi, Nur Baba, Pamuk İpliği, Harem, Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında, Bektaşi Kız*

Abstract

The Kizilbash/Alevî and Bektashî have been subject to various negative criticisms due to their beliefs outside Sunnism, the official belief system since the sixteenth century. It has been seen that the members of the two groups, whose social bases and beliefs mostly overlap, have faced several accusations because of their exclusive rituals. On that sense, this case came to be a subject matter in Ottoman official documents as well as in the texts written by the Westerners who were active in Ottoman territories.

Sexual ones are foregrounded among the accusations that they were subject to owing to this exclusive structure of the Bektashî and the Kizilbash/Alevî communities. This perception of the communities in question came to be a mystery in accord with doubts put into circulation by Sunni communities especially. The growing interest of the society in this mystery were to be a subject matter of both the Ottoman literature and the literature of the Republic. *Nur Baba* penned by Yakup Kadri Karaosmanoğlu in serials in 1913 and published into a book in 1922 was the first work upon this subject. The repercussions *Nur Baba* had and its content became an inspiration to following works by others. The opposition to the Bektashi and the Kizilbash/Alevî was employed in common and distinct works by Ömer Seyfeddin, Peyami Safa (Server Bedî) and Niyazi Ahmet Banoğlu in the following years.

This paper intends to chronologically study and analyse the portrayal of the Kizilbash/Alevî and the Bektashî in relation to the continuation of the negative perception in literature, starting with *Nur Baba,* , in *Harem*, *Pamuk İpliği* and *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* and *Bektaşi Kız,* from the late Ottoman period to the midst of the Republic period except for Sadri Ertem's Çıkrıklar Durunca novel.

Keywords: *Bektaşî, Kizilbash/Alevî, Nur Baba, Pamuk İpliği, Harem, Bir Genç Kız Bektaşîler Arasında, Bektaşi Kız*

Extended summary

Those who stay outside of the official ideology called *orthodoxy* (even though the followers of it receive it as the absolute truth, here it is undertaken only in its relation to power and hegemony without any normative and dichotomous judgments –such as absolutely right or wrong ones–), in other words, those who are of a *heterodox* faith and therefore to be under pressure, both intellectual and physical, by the power structure at work and their lives and religious faiths have always been subjected to a great body of suspicion and various accusations that revolve around suspicions. Amongst accusations are specifically the slander upon *orgia* and *incestus* that center on "sexual perversion" foregrounded. In this respect, there is a close connection between the identification of particular faiths with the power or their parallel growth and production of hegemonic/acceptable discourse and the production of a pejorative praxis against those faiths outside them.

The primary groups targeted by the orthodox perception framed thus and discourse in the Ottoman lands were the Kizilbash and later, the Bektashi. Mostly, the reason behind was the political struggle between the Ottoman Empire and its rival from the sixteenth century on, the Safavid Empire. In this regard, it is understood that the political and military struggle between these states continued on religious grounds as well, and that the Ottomans created a negative perception and discourse against the Kizilbash (*Surh-ser*) whom they associated with Safavid partisanship in the lands under the Ottoman rule. Later on, a similar discourse was brought into the stage against the Bektashi order that bore many similarities due to both the Kizilbash influence and the interaction between corresponding social bases. Therefore, the Sunni population, exposed to indoctrination of the state and its discourse against secret rituals conducted by the members of both faiths who had been subjected to prosecution, asserted a variety of accusations and slander against them. It is clear in the content of the complaints exerted by the Sunni population as well as the Ottoman official documents of the period. As a result, the aforementioned negative approach were to grow more the discurse that lasted for centuries and reproduce it.

The abovementioned condition continued in the republic period built on the same social and mental base as the nineteenth and twentieth centuries Ottoman. In this respect, literature that had a growing impact on people's daily lives and authors in the late Ottoman period analogically did not abstain from mirroring that people's imagination and hence their biases; moreover, they persisted in doing so in the early republican period. In tandem with the imagination of the Sunni population they came from, the authors both preserved and expressed the negative views on the Kizilbash and Bektashi rituals, and they made use of the enigmatic negative views in their fictitious works, from time to time as centre of their narrations, and as collateral subtexts at times. They aimed to attract interest and attention of the Sunni while doing so; they did not take into consideration that they could offend the Kizilbash and Bektashi communities. From this standpoint, in the period that started with Yakup Kadri Karaosmanoğlu's work, published serially in 1913 and as a book in 1922, *Nur Baba*, in particular, he largely made use of the negative perception of the Sunni population against the Kizilbash and the Bektashi order, as a manifestation of rage.

In Turkish literature, the anti-Kizilbash and anti-Bektashi stance that originated with Yakup Kadri in 1913 continued with Ömer Seyfeddin in following years, in whose *Pamuk İpliği* and *Harem* that stance directly stands out.

In the context of this study, the abovementioned issues highlighted in Yakup Kadri and Ömer Seyfeddin's works found ground in the early republican era. Peyami Sefa's *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* (1927), written under the nom de guerre of Server Bedî, has the anti-Kizilbash and anti-Bektashi stance as the subject-matter of the short story, most probably inspired by the popularity of *Nur Baba* and therefore by Sefa's desire to produce a work in a similar vein. Another similar influence is valid for Niyazi Ahmet Banoğlu's *Bektaşi Kız* (1945) which was written in the same theme. Therefore, the continuity in question can be regarded as a manifestation of curiosity about the Kizilbash and the Bektashi that went on until recent times. What's more, it can be uttered that this curiosity continued in many literary works written in the second half of the twentieth century.

As a result, it is obvious that the anti-Kizilbash and anti-Bektashi perception starting with Yakup Kadri Karaosmanoğlu's *Nur Baba* and Ömer Seyfeddin's *Pamuk İpliği* and *Harem* in the late Ottoman literature continued Peyami Safa's (Server Bedî) *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* and Niyazi Ahmet Banoğlu's *Bektaşi Kız* in the early years of the Republic. In this respect, however, it can be argued that Çıkrıklar Durunca, written serially in 1927 and as a book in 1930 by Sadri Ertem, is an exception in that even though it takes place in an Alevi village and therefore it refers to the Alevî-Sunni conflict through Alevi beliefs and rituals, it does not directly target Alevis and it criticizes the Ottoman political economy.

Giriş

Resmi inanç dışı topluluklar, tarih boyunca çeşitli iddia ve ithamların muhatabı oldu. Bunu ise daha çok resmi inancın sürdürücüleri arasındaki otorite ve onunla ilişkili dini zümrelerle beraber, bunların endoktrinasyonları altındaki halk tabakası ifade etti. Bu bakımdan Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi içerisinde de özellikle Kızılbaş/Alevî ve Bektaşîler bu yönde önyargılara sıkça maruz kaldılar. Söz konusu inanç mensuplarının kadın-erkek ilişkileri ve *ayin-i cem* adı verilen ibadetlerine yönelik duyulan şüpheler "mum söndü" içerikli önyargıların şekillenmesinde etkili oldu.[1] Bu yöndeki benzer ithamlar da 16. yüzyıldan başlamak üzere Osmanlı ve Cumhuriyet' kadar devam etti.[2]

Bahse konu algının, resmi belgelere yansıdığı kadar ve yukarıda dile getirildiği gibi resmi ideolojinin etkisi altındaki halk kesimlerince sürdürüldüğü aşikârdır. Bu yönüyle mesele, sadece resmi söylem ve halkın tahayyüllerinden ziyade, bilhassa topluma yönelik gerçekleştirdikleri edebi çalışmalarla hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemi edebiyatçılarının da dikkatini çekerek, gerçekleştirdikleri çalışmaların konusu haline geldi. Bu cümleden olarak, dışa kapalı ayinleri ve topluluk içi ilişkilerinden ötürü Sünnî halk tarafından gizemli bir oluşum olarak görülen bahse konu inançlar ve mensuplarına yönelik algı da daha çok cinsel ve gayr-i ahlaki ithamlarla ön plana çıktı.

İlk çalışma olarak *Nur Baba*'da Bektaşîlik ve Kızılbaşlık

1913 yılında *Akşam* gazetesinde tefrika, 1922'de ise bu tefrikaların bir araya getirilmesi ve çeşitli eklemelerle kitap olarak yayımlanan *Nur Baba* romanı, Yakup Kadri'nin gençlik yıllarında intisap ettiği Çamlıca'daki Tahir Baba Tekke'sindeki bir Bektaşî cemaatinin ilişkilerini konu edinir (Baydar, 1974: 30). Bu özelliğiyle, Kızılbaşlık/Alevîlik ve Bektaşîliğe dair Türk edebi yaşamındaki ilk çalışma olup yazarın Meşrutiyet döneminde Bektaşi tekkelerindeki duruma yönelik değerlendirmelerini içerir. Esere ismini veren Nur Baba, adıyla anılan tekkedeki zengin kadınlarla (*muhibbe*) yaşadığı aşk ilişkileriyle ün yapmış bir kişidir. Onun bu davranışları, sekiz-dokuz yaşlarındayken (gerçek adı Nuri olup) kendisini evlatlık edinen tekkenin eski babası Afif'in ölüm döşeğindeyken eşi Celile Hanım ile gerçekleştirdiği gönül ilişkisiyle başlar ve babanın ölümüyle de onunla evlenir. Nuri'nin "Nur Baba" ismiyle anılması ise tekkenin zengin muhibbelerinden ve kendisiyle ilişki yaşadığı Ziba Hanım sayesinde olur. Bu yönüyle yazarın ikisi arasındaki ilişkiyi betimleme tarzı cinsel göndermelerle yüklü olup, dergâhtaki diğer kişiler arasındaki münasebetleri de bu şekilde betimlenmiştir (Yakup Kadri, 1338: 23-25, 32-33). Nur Baba'nın söz konusu karakterlerle yaşadığı ilişkilerden ayrı olarak, tekkenin diğer kadın ve erkek müdavimleri arasındaki aşk münasebetleri de bu çerçeveyi besler. Bunların başını ise evli ve iki çocuk annesi Nasib Hanım'ın Rauf Bey ile tekke vesilesiyle yaşadığı gönül ilişkisi çeker ki, bu da tekkeyi adeta bir "randevu evi" olarak gördüğü şeklinde ifade bulmuştur (Yakup Kadri, 1338: 36).

Romanın devamını ve esas konusunu Nur Baba'nın gönül verdiği Ziba'nın yeğeni Nigâr Hanım'ı tekkeye çekme uğraşıları oluşturur. Baba, uzun uğraşları sonucu evli ve iki çocuk sahibi Nigâr Hanım'ı tekke müdavimleri arasına sokup, akabinde de onunla bir aşk ilişkisi yaşar. Bu anlatı Nur Baba'yı, güzel ve zengin kadınlara yönelik zaaflarını gerçekleşmek için tekkeyi araç olarak kullanan bir kişilik olarak sunar. Üstelik bunları yaparken yalnız da değildir. Bu bakımdan tekkenin diğer müdavimleri de söz konusu amacını gerçekleştirmesi için ona yardım eder. Bunlar arasında, eşi Celile ve ihtirasları yüzünden yeğeni Nigâr'ı Nur Baba'nın kolları arasına elleriyle itmeye çalışan Ziba Hanım da yer alır. Burada yazarın, tekke içi çarpık ilişkileri resmederken kullandığı bir diğer örnek de yukarıda ifade edildiği gibi Rauf Bey ile ilişki yaşayan Nasib Hanım'ın bile Nur Baba istediği takdirde onunla bir aşk ilişkisi yaşamaya açık olduğudur (Yakup Kadri, 1338: 16-17, 47, 51-52).

Yazar kurgusunda, Kızılbaşlık ve Bektaşîliğe yönelik halkın tahayyüllerine dokunmakla beraber doğrudan roman karakterleri üzerinden de bu algıyı dile getirir. Bektaşî tekkelerine yönelik algı "Kızılbaşlık" gibi korkunçlaştırılan bir tabir ile anılıp esas olarak söz konusu tekkeler de tehlikeli bir eşiğe sahip, karanlık bir mahfel (toplantı) yeri olarak resmedilmektedir. Üstelik bunlar yapılırken, benzer yönde vurgular tekkedeki ayinlerde gerçekleştirilen çeşitli ritüellere yönelik alay yüklü ve olumsuz nitelemelerle de öne çıkar. Bunun yanı sıra, Nur Baba'nın âşık olduğu kadınları "evlat" olarak nitelemesi de evlatlarıyla birlikte olan "baba" portresi üzerinden *ensesti* çağrıştırır bir gönderme taşır. Zira bunu, daha önce ifade ettiğimiz gibi Afif Baba'nın eşiyle yaşadığı ilişkide görmek mümkündür (Yakup Kadri, 1338: 41, 45-46, 51, 60, 70, 84).

Yakup Kadri'nin Nur Baba Tekkesi'ne yönelik çizdiği tablo, tekkede kurulan içki sofralarıyla devam eder. Yazarın söz konusu durumu ifade ederken romanda kendini özdeş kılıp okura seslendiği karakter ise Nigâr Hanım'a olan aşkıyla bilinen Macid'tir (Çakmak, 2019a: 125). Bu nedenle Macid'in ağzıyla içkinin ayinlerin hem öncesi hem de sonrasındaki sofralarda tüketiliyor olması "iğrenç ve âdi" gösterilmekte ve Bektaşîler de bu sefâhat âlemlerinden ötürü *rind* (sarhoş), *lakayt*, *reybi* (şüpheci) ve *kelbi* (kinik] olarak nitelendirilmektedir (Yakup Kadri, 1338: 60). Yakup Kadri'nin bu şekliyle tasvir ettiği tekke yaşamı her şeyden evvel kadın-erkek bir arada yapılan ayinler ve beraberinde tüketilen içkilerden ötürü iki cins arasında meydana gelen gayr-i ahlaki ilişkilere göndermelerle yüklüdür (Yakup Kadri, 1338: 91, 94). Buna rağmen Macid karakterinin gözlemleriyle dile getirdiği tarikata kabul töreninin ilginç bir takım ayrıntılar sergilediği de görülür.[3]

Roman, evli ve çocuk sahibi olan Nigâr'ın kendini bundan sonraki yaşantısında tamamen Nur Baba'ya teslim etmesiyle devam eder ve nihayetinde de Nigâr ailesiyle birlikte, yaşanılanlardan büyük bir üzüntü duyan annesini de kaybeder (Yakup Kadri, 1338: 140). Nigar'ın kayıpları sadece bunlarla sınırlı değildir. Çünkü tekke yaşamının alkol âlemleri, kullandığı uyuşturucular, Nur Baba ile yaşadığı yorucu aşkla beraber güzellik ve zenginliği ile birlikte yeni bir aşka yelken açan Nur Baba'yı da yitirmiştir. Akabinde de aynı Nur Baba'nın bu kez Süheylâ adı verilen genç bir kızla hem Celile hem de Nigâr Hanım'ın yanında aşk yaşayıp, sonrasında da onunla evlendiği görülür (Yakup Kadri, 1338: 149-159).

Yukarıda ana hatlarıyla sunulan *Nur Baba* romanının muhtevası, beraberinde birçok eleştiriyi beraberinde getirir. Bunda romanın 1913 yılında tefrika halinde yayımlanırken herhangi bir eleştiriyle karşılaşmamasına rağmen, 1922 yılında kısa bir süre içerisinde popüler bir hale gelip, aynı yıl içerisinde ikinci baskısını yapmasının rolü vardır.

Nur Baba'ya dair eleştiriler arasında bazı yazılar romanın lehine hükümler taşırken (Fevzî Lütfî, 1338; Ahmed Hâşim, 1338; Halide Edîb, 1338; Falih Rıfkı, 1338), Bektaşî cenahındaki yankılarıysa aleyhte ve serttir. Bektaşîlerce dile getirilen eleştiriler de genel itibarıyla; Yakup Kadri'nin mukaddesata hürmetsizlik ettiği, "Bektaşî Sırrı" olarak anılan ayin ve erkânları olduğundan farklı gösterdiği, bir tekkedeki yaşantı üzerinden genelleme yaptığı, Bektaşîlik üzerine araştırma ve inceleme yaptığını iddia etmesine rağmen bilgisiz olduğu ve insanları fuhuşa meyilli göstermekle birlikte Bektaşîleri haram olan şeyleri mubah görenler olarak sunduğu şeklindedir (Necîp, 1338a; 1338b; 1338c; 1338d ve Bezmi Nusret Kaygusuz, 1338).

Bu bakımdan özellikle Necîb isimli bir Bektaşînin Yakup Kadri'ye yönelik dile getirdiği eleştirilerdeki şu ifadeler romanın kaleme alınmasının arkasındaki nedeni özetler niteliktedir: "...aslını bilmediği tarîkatı diline dolamış halkın fikir tecessüsünden istifâde" etmektedir (Necîp, 1338b: 2). Yazar bu değerlendirmesiyle Bektaşîlere ve Kızılbaşlara yönelik halkın hayal dünyasında yüzyıllarca devam ede gelen ön yargıların beslediği meraka temas ederek, bunun da Yakup Kadri tarafından suiistimal edildiğini dile getirmiştir. Çünkü Necîb'in de temas ettiği gibi *Nur Baba*'nın bölümleri için kullanılan ara başlıklar ve muhtevaları tamamen bir genelleme hükmünde olup, söz konusu ön yargıları yansıtır şekildedir: "Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner", "Bir Bektaşî Şeyhi Nasıl Yetişir", "Bir Zâhir Nasıl İrşâd Edilir", "Hâcı Bektâş Çerâğı Etrafında İki Beyaz Pervane", Nur Baba Dergâhında Misli Görülmemiş Bir Âyin-i

Cem" ve "İrşâdâtın İkinci Devresi" (Yakup Kadri, 1338). Netice olarak, bahse konu başlıklardan da anlaşılacağı üzere yazarın bilhassa Bektaşiliğe dair halkın merakını celbetmeye yönelik bir arayış içerisinde olduğunu anlaşılır (Kudret, 1998: 136). Bektaşîlerce gösterilen benzer bir tepki, romanın Muhsin Ertuğrul tarafından "Boğaziçi Esrarı Nur Baba" başlığıyla sinemaya uyarlanması esnasında da söz konusu olur. Bektaşîler film setini basarak, bir takım tehditlerde bulunacaklardır. Meydana gelen tepkilere rağmen romanın filmi çekilse de bu kez sansür tarafından yayımlanmasına izin verilmeyecek ve bu nedenle film Cumhuriyet'in ilanından sonra "Boğaziçi Esrarı" başlığıyla gösterime sokulacaktır (Ersever, 2005: 185-186).

Yakup Kadri, *Nur Baba*'nın tefrika halinde yayımlanmasından ötürü daha öncesinde gelen eleştirilere yeniden meydan vermemek adına eserinin önsözüne bir giriş yazısı (*Bir İzah*) kaleme alır. Burada da özet olarak; ortada gizli tutulması gereken bir sır olmadığı gibi bunun da tamamen halkın tahayyülündeki asılsız bir düşünce olduğunu ve Bektaşî ayinlerinin gizli tutulacağına dair bir inancın söz konusu olmadığını belirtir. Bu nedenle dünyanın farklı yerlerindeki örneklerindeki gibi Bektaşî ayinlerine yönelik dile getirilen iftiraları da tamamen Bektaşîliğin gizliliğine bağlayıp, bu gizlilikle üretilen iftiralar arasında doğrudan bir orantı kurmuştur (Yakup Kadri, 1338: 5-7). Böylelikle romanı da halk içerisinde Bektaşîler aleyhine üretilerek dile getirilen hikâyeleri kurgusal bir dille ele alıp, gerçekte bunun böyle olmadığını göstermek niyetiyle kaleme aldığını iddia eder (Yakup Kadri, 1338: 7-8).

Bu açıklamalarına rağmen Yakup Kadri, Bektaşîlik içindeki bir yozlaşmaya da temas edip, bunu ülke genelindeki genel durumun bir parçası olarak görür. Bunu da daha çok Bektaşî mürşidleri ve müridlerinin yetersizliğine bağlar. Dolayısıyla, bu durumun da samimi Bektaşîleri yaralamakla birlikte, kendini de bu zümre içerisinde sayıp, romanın tam da buna dikkat çekerek tedavisinin nereden başlanması gerektiğine işaret ettiğini savunur (Yakup Kadri, 1338: 7-8). Bu da, romanında cem ayinlerinin muhtevasına dair sunduğu açıklayıcı bilgilerle Hacı Bektaş Ocağı'na bir nevi hizmet ettiğini ileri sürmesine neden olur. Fakat bu iddiası da diğerleri gibi gerçekle pek uyuşmayıp, kendini bizzat romanda özdeş kıldığı Macid karakterinin aksi fikirleriyle çatışır.

Yazar, ilerleyen süreçte romanın ilk yayınlanışından sonra gelen yukarıdaki eleştirilerden sonra *Nur Baba*'nın ikinci baskısında bir önsöz daha kaleme alır ve bu kez daha agresif bir tutum takınır (Karaosmanoğlu, 1948: 10-12). Bu savunusunda romandaki karakterlerin gerçek yaşamdan kişiler olmayıp, tamamen kurmaca olduklarını ifade eder ki bu da tamamen gelen eleştirileri savuşturmaya yöneliktir (Yakup Kadri, 1338: 9). Zira bu durum yazarın diğer çalışmaları ile karşılaştırıldığında gerçekle pek uyuşmaz. Çünkü roman içerisindeki kimi karakterlerin bizzat Yakup Kadri'nin kendi yaşam öyküsünden esinlendikleri açıktır. Bunlar arasında Ziba karakteri ilk sırada gelmekte olup, gerçek yaşamda yazarın Bektaşîliğe intisap eden halasının deneyimleriyle örtüşmektedir. Diğer yandan Nur Baba, Nigâr ve Nasib Hanım gibi evli olmalarına rağmen "gayr-i ahlaki" bir ilişki içerisinde olan kişilerin durumu da yazarın Çamlıca'daki Bektaşî Tekkesi'ne birlikte gittiği arkadaşı Yahya Kemal'in burada tanıştığı Nazım Hikmet'in annesi Ayşe Celile Hanım ile aralarındaki ilişkiyle benzer özellikler sergiler (Çakmak, 2019a: 128-129). Ayrıca, Kısıklı Dergâhı şeyhi Ali Baba ile Nur Baba'nın kadınlara olan düşkünlükleri ve aynı şekilde kadınların da kendilerine kapılmalarından ötü-

rü benzeştikleri ilerleyen yıllarda bizzat Yakup Kadri'nin kendisi tarafından da itiraf edilir (Baydar, 1974: 30). Roman ile realite arasındaki bir diğer itiraf da gerçek yaşamdaki Kısıklı Dergâhı ile Nur Baba Tekkesi'ndeki işleyişin romanda anlatıldığı gibi olduğudur (Karaosmanoğlu, 1969: 167). Tüm bunlar da Yakup Kadri'nin gündeme gelen eleştirilere yönelik kaleme aldığı açıklamaların gerçeği pek yansıtmadığı ve o dönemler sadece kendini savunmak adına aksi yönde bir savunu içerisine girdiğini gösterir. En nihayetinde bir diğer röportajında romanı Bektaşîlikten umduğunu bulamamanın verdiği bir "hınçla" yazdığını da itiraf edecektir (Ayda, 1974: 26-27).

Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanına konu olan Bektaşîlik ve kısmi düzeyde de olsa Kızılbaşlık algısı diğer çalışmalarına da yansır. *Hep O Şarkı*'daki Şâhande ve Münire karakterlerinin Nur Baba'daki Ziba Hanım ve böylece yazarın gerçek yaşamındaki halasıyla birçok yönden uyuştuğu görülür (Karaosmanoğlu, 2009: 35-36, 149). Bu da Yakup Kadri'nin gerçek yaşamındaki kimi hadiselerle bilhassa Münire karakteri arasında ilişki kurduğunun delilidir (Çakmak, 2019a: 140).

Kızılbaşlık ve "mum söndü"ye dair açık vurgular: *Harem* ve *Pamuk İpliği*

Nur Baba'dan sonra geç Osmanlı döneminde Kızılbaşlık ve Bektaşîlik algısını serimleyen bir diğer örnek Ömer Seyfeddin'in *Harem* ve *Pamuk İpliği* başlıklı hikâyeleridir.[4] *Harem*, Sermet ve Nazan isimli karı-kocanın yanlış bir anlama sonucu birbirlerini *cürm-ü meşhûd* (zina) suçunu işlemekle itham ettikleri diyaloglarını konu edinir. Evliliklerini sonlandıran çift arasında geçen ve birbirlerine yönelik ithamlarla yüklü diyaloglarda, ikisinin de tuttukları günlükleri karşılaştırarak masumiyetlerini ispatlamaya çalıştıkları görülür ki hikâyenin devamında bu şüphelerin yersiz olduğu anlaşılır (Ömer Seyfeddin, 1918: 4, vd).

Bu genel anlatı içerisinde yazarın Kızılbaşlık ile ilgili kaleme aldığı ifadeler Sermet'in ağzından hemen "ahlaksızlık" ve "namussuzluk" örneği olarak bahsettiği bir salon oyununun izahıyla başlar.

> Herkese birer kâğıt veriliyor. Herkes buna istediği bir kadın ismini yazıyor. Bu isim görülmeyecek gibi kâğıtlar katlanıyor. Yanındakilere devrolunuyor. Tekrar bir erkek ismi yine kâğıtlara yazılarak görülmeyecek gibi katlanıyor. Sonra her devirde, yine katlanarak şu suallerin cevapları yazılıyor.
>
> Kadın erkek için ne düşünüyor?
>
> Erkek kadın için ne düşünüyor?
>
> Herkes ne diyor?
>
> Kâğıtların katları açıldığı zaman bazan tuhaf, bazan manalı, bazan da pek münasebetsiz imâlara tesadüf ediliyor. Adeta salondakilerin o andaki psikolojisi! Sonra gülüşmeler... Baş sallamalar… Göz işaretleri... Vay, vay!.. gibi sesler... Meselâ hazır bulunanlardan bir kadınla bir erkek için, açılan kağıtta şöyle sözlere rast geliniyor.
>
> *Kadın*: Seveceğim ama burnu çok büyük!
>
> *Erkek*: Sevdiğimi söylesem acaba beni beğenir mi?

> *Herkes*: "Çok düşünen mahrum kalır" diyor.
>
> İsimleri bir kağıda tesâdüf eden kadın, erkek hemen birbirlerine bakıyorlar. Hatta tesâdüfen erkeğin burnu büyükse kadın, bu yazıyı kendisi yazmış gibi, afv dilemeğe kalkıyor.
>
> Dün gece katları açılan kâğıtların birisinde şu satırlar okundu:
>
> Nazan.
>
> Refî.
>
> *Kadın*: Sizi gizli gizli seviyorum.
>
> *Erkek*: Canım size fedâ…
>
> *Herkes*: "Pek muvâfık pek muvâfık, hemen birleşiniz" diyor.
>
> Dikkat ettim; isimleri bir kâğıda tesâdüf etmiş kadınlarla erkekler, oyundan sonra, gayr-i ihtiyârî bir câzibeye kapılmışlar gibi, hemen yan yana gelip konuşmağa başlıyorlar. Yani... Ne diyeyim? Âdeta bu mel'ûn oyun, bir "promiscuvite" [*rast gele cinsel ilişki*] kumandası... (Ömer Seyfeddin, 1918: 29-30).

Bu şekliyle izah ettiği oyunu da Kızılbaşlık ile benzeştirir:

> - Promiscuvite ne?
>
> - Evvel zamanda, insanlar daha hayvanlara pek yakın iken ferdî izdivâç yokmuş. Sürü halinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların müsâvî surette kocası imiş.
>
> Nazan şaştı:
>
> - Olur iş değil...
>
> - Neye? Basit bir teşkilâtın basit neticesi? Doğan çocukların anası babası da kabilenin bütün halkı imiş. Bu hal, ayin gibi hâlâ bazı cemâatlerde devam eder. Meselâ «Kızılbaşlar» gibi... Ne ise... Okuyorum:
>
> Kâğıtların açılması: Mumun sönmesi... Her kadın yabancı bir erkekle ruhen birleşiyor. Yalnız eskiden vücutlar birleşirmiş; şimdi ruhlar... Bu vahşet, bu ibtidâilik değil de nedir? (Ömer Seyfeddin, 1918: 30-31).

Buradan da anlaşılacağı üzere Ömer Seyfeddin, hikâyesine konu olan zina suçlamasını kaleme alırken Kızılbaşlık ile ilgili halk arasındaki yaygın önyargılardan beslenmiştir. Bu vesile ile erkek ve kadın arasındaki cinsel serbestliğin kökenini, insanın ilkel devirlerinden kalma bir alışkanlık olarak sunmuş ve bunun da hali hazırda bir ayin şeklinde (*cem töreni anlayınız*) Kızılbaşlar arasında halen devam ettiğine vurgu yapmıştır. Bu bakımdan özellikle söz konusu salon oyununda kartların açılmasını benzeştirdiği kavramın Kızılbaşlara yönelik iftiralarda sıklıkla dile getirilen bir ifade olması da tesadüf değildir: *Mum söndü*!

Yazarın bu vurgusu sadece *Harem* ile sınırlı değildir. *Pamuk İpliği* başlıklı bir diğer hikâyesinde de *Harem*'deki benzer vurgularla Kızılbaşlığı hedef alır:

> -İngilizce bir eserde okudum. Aralarında galiba "Kızılbaş" namıyla sapık gayet küçük bir fırka varmış ki "promiscuité"yi tercih edermiş… İşte tabiata doğru atılmış bir adım! (Ömer Seyfeddin, 2009:125).

Nur Baba'nın izinde şehvetli bir Bektaşî babası

Nur Baba'dan sonra Bektaşîliği doğrudan konu edinen (Ömer Seyfeddin'in hikâyelerindeki kısmi vurgu dışında) bir diğer çalışma, Server Bedî müstear ismini kullanan Peyami Safa'ya aittir. Bu bakımdan yazarın, doğrudan kendi adıyla yayımlanan eserlerinin yanı sıra "Server Bedî" ismini kullanarak kaleme aldığı diğer birçok çalışması mevcuttur.[5] Peyami Safa'nın müstear isim tercih etmesinin nedeniyse daha çok gazetecilik yıllarında karşılaştığı geçim sıkıntısı ile yeni yeni şekillenmeye başlayan edebi ve deneyim kazanma isteğidir (Yıkan, 2004: 331-332).

Peyami Safa'nın çalışmalarında, diğer birçok başlık gibi tematik bir unsur olarak din ve ahlaki vurgular sıklıkla işlenip din, medeniyet ve ahlak arasındaki ilişki zorunlu görülür. Bu vesileyle İslam dinine biçtiği rol de olumlu olup, karakterlerinin doğruyu bulmalarında yapıcı unsur olarak çalışmalarında yer edinir. Söz konusu unsurlar da gelenekçi ve "muhafazakâr" kategori içerisinde değerlendirilmesine neden olur (Çelik, 2018: 49-110-; Şirin, 2010; Özer, 2018).

Peyami Safa'nın bugüne değin yayımlanan çalışmalarında Kızılbaşlık/Alevîlik ve Bektaşîliğe dair herhangi bir vurgusunun olmadığı söylenebilir. Aynı şey yazar üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda *Bektaşîler Arasında Genç Bir Kız* başlıklı öykü/hikâyesi için de geçerlidir. Bu bakımdan bahse konu çalışmanın gerek doğrudan yazar hakkında gerekse Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine gerçekleştirilen hiçbir çalışmaya konu olmadığı anlaşılmaktadır.[6] Bu vesileyle çalışmada temas ettiğimiz ve Server Bedî ismiyle kaleme aldığı mezkûr öyküsü de ilk defa literatüre girmektedir.[7]

Yazarın, Server Bedî imzasıyla kaleme aldığı bu çalışmasının, daha öncesinde *Nur Baba* romanının kamuoyu nezdinde yarattığı popülariteden etkilendiği aşikârdır. Bu da Peyami Safa'yı benzer bir etki oluşturmak adına söz konusu hikâyeyi kaleme almaya sevkeder. *Bektaşîler Arasında Genç Bir Kız* hikâyesi, okurun ilgisini çekmek adına, henüz kapağından başlayarak erotik bir takım çağrışımlar ve Bektaşîliği konu edindiğine dair göndermelerle takdim edilmiştir.[8] Bununla da okuru ilerleyen satırlarda nelerin beklediğine dair bir algı oluşturulmuştur.

Hikâyenin kurgusu, tayin nedeniyle Tokat'a yerleşen bir ailenin on iki yaşını bitirmek üzere olan Cemile adlı genç kızlarının sonradan kaleme aldığı hatıratında burada yaşadıklarını konu edinir. On dört yaşına girişiyle de hikâyeye konu olan hadiseler cereyan etmeye başlar. Yazarın burada genç kızı kendi ağzından tasvir edişi, eserin kaynağına da yansıdığı gibi okurun şehvânî arzularını uyandırmaya yönelik ilk girişimdir (Server Bedî, 1927: s. 3-4.). Hikâyenin Bektaşîlikle ilişkilendirilmesi de böylelikle başlar. Buna göre genç kız kısa bir süre içerisinde kırklı yaşlarda olduğu belirtilen, derviş kılıklı gizemli bir adamın (Bektaşî şeyhi Fazlı Baba) dikkatini çekerek, sürekli takiplerine maruz kalır. Üstelik bu durum, kendisini tanımasa da genç kızın da bahse konu kişiden etkilenmesini beraberinde getirir (Server Bedî, 1927: 4-5). Söz konusu kişinin genç kızın etrafındaki görünürlüğü ve takipleri öyle bir raddeye varmıştır ki, evinin yakınlarına değin sokulmaya başlamış ve bu durum babasının bile dikkatini çekmiştir (Server Bedî, 1927: 6-9).

Peyami Safa, bütün bu kurgu içerisinde sıklıkla başvurduğu gibi karakterler üzerinden erotik anlatımlardan geri durmaz (Server Bedî, 1927: 7). Bu vesileyle söz konusu kişinin kimliğini ilk kez genç kızın babasının ağzından dile getirdiği "Alevî" vurgusuyla ortaya ko-

yar (Server Bedî, 1927: 7). *Alevî* kavramına yönelik bu vurgu da söz konusu ifadenin resmi söylemde henüz II. Mahmud (1808-1839) döneminden başlayarak Bektaşîlere[9] ve sonrasında Kızılbaşları da kapsayan "müphem" bir ifade olarak Cumhuriyet Türkiye'sinde yaygınlaştığının işaretidir (Çakmak, 2019b: 101, vd.). Ayrıca *Nur Baba* örneğinde görüldüğü gibi Bektaşîlere yönelik halk arasında kabul gören gizem ve "Bektaşî sırrı" vurgusunun da yazar tarafından karakterlerin ağzından dile getirildiği görülür (Server Bedî, 1927: 8, 10-11).

Sonuç olarak, Fazlı Baba'nın Cemile'ye olan eğilimi giderek genç kız üzerinde de etkisini gösterir ve her geçen gün babanın etkisine kapılır (Server Bedî, 1927: 11). Hikâyenin ilerleyen sayfalarında Fazlı Baba ile Cemile'nin tanışmaları ve bu esnada Fazlı Baba'nın ona "yavrum" diye hitap ederek, kendisini aynı zamanda çocuk olarak nitelediği anlaşılır (Server Bedî, 1927: 12). Tanışma ve karşılıklı beslenen hisler daha da yakınlaşmalarına vesile olur ve baba Cemile'yi kendi tekkelerindeki bağda üzüm yemek için oraya götürür. Bağa gerçekleştirilen ziyaret esnasında Fazlı Baba Cemile'ye tekkenin içini de gösterir ve bu esnada aralarındaki duygusal yakınlaşma ilk kez bir bedensel yakınlaşmaya evrilir. Babanın Cemile üzerinde oluşturduğu tesir kızın Bektaşîliğe olan merakını daha da artırıp, tarikatın ne olduğunu öğrenmesine karar vermesine neden olur. Fakat bu esrarı öğrenmesi için öncelikle ikrar vermesi gerekmektedir (Server Bedî, 1927: 18-22). Yazarın burada Bektaşîler hakkında halk arasında dolaşımda olan anlatımlara temas ederek, bunu karakterler arasındaki anekdotlarla kurgusuna dâhil ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra adı geçen Bektaşî babasının hikâye boyunca çocukluğuna vurgu yapılan Cemile'yi tüm olmazlarına ve tabi "bekâretine" de temas ederek tarikata dâhil etmeye çalıştığı anlaşılır (Server Bedî, 1927: 22-23).

Bektaşî şeyhi Fazlı Baba ile Cemile arasında geçen diyalog ve ilişkiler, ilerleyen satırlarda hikâyeye dâhil edilen jandarma kumandanının eşi Nazire Hanım ile Cemile arasında geçen diyaloglarla bir başka merhaleye evrilir. Nazire Hanım burada ikili arasındaki ilişkiden haberdar olup, bundan ötürü Cemile'yi tehdit eder. Çünkü o da bahsedildiği gibi gizli Bektaşîlerden olup, Fazlı Baba'ya büyük bir aşk beslemektedir (Server Bedî, 1927: 24-29). Cemile, Nazire Hanım ile aralarında geçen diyalog, Bektaşîlere dair beslediği şüphe ve korkularına rağmen Fazlı Baba tarafından tarikata giriş için davet edildiği tekkeye bir gece gizlice gider (Server Bedî, 1927: 33-40). Cemile'nin tekkeye gelişiyle kendisini karşılayan kişiler onu küçük bir odaya götürerek, tarikata *sülûk* (girme) töreni öncesinde çeşitli pratikleri yerine getirmesini ister. Cemile bunları gerçekleştirdikten sonra artık tarikata ikrar vermek için hazır bir duruma gelmiştir. Burada da yazar, Bektaşîlik hakkındaki bilgileriyle kabul törenine dair bir takım malumatlar sunar (Server Bedî, 1927: 40-42).[10] Bundan sonrasında tekkede meydana gelen hadiselere dair çizilen tablo hem hikâyenin kahramanı hem de Bektaşî imgesi açısından daha da olumsuzdur.

İkrar töreninden sonra Cemile'nin diğer bir odada toplanan Bektaşîlere takdimine geçilir. Oda büyükçe olup, kadın ve erkeklerden müteşekkil topluluğun hazır bulunduğu loş bir alandan oluşmaktadır. Cemile burada yüksek bir postta oturan Fazlı Baba'nın karşısında, meydanın ortasına getirilmiştir. Kendisine yapılan telkinler üzerine posta yaklaşarak, diz çöker ve babanın avuçlarının içini öper. Bunun üzerine de baba elinde tuttuğu çubukla [Günümüzde hala Alevîlerce kutsal kabul edilen *tarık* isimli uzun çubuk][11] Cemile'nin sırtına vurur ve boynundaki tığbenti alarak kulağına "Girme, girme!.. Dönme, dönme!.. Eline, beline diline, sağ ol.

Mürşidin Muhammed, rehberin Ali!" gibi sözler fısıldar (Server Bedî, 1927: 42-43). Bu sözler üzerine odada bulunan Bektaşîlerin derin bir "hû" çeker ve akabinde Fazlı Baba elindeki çubuğu bırakarak, bir hançer alır. Hançerle Cemile'nin üzerindeki kefeni bir vuruşla ikiye yaran babanın bu eylemi sonucu genç kızın çıplak vücudu büsbütün ortaya çıkar. Çıplak bedeni topluluk huzurunda teşhir edilen kıza yönelik bu davranıştan sonra odada hazır bulunanlar hep bir ağızdan "cemâline can feda" sesleriyle bağırmakta ve bu esnada getirilen koyun da Cemile'nin gözleri önünde kesilmektedir. Bu seremoniyi tanbur ve neyler huzurunda kadın ve erkeklerin hep birlikte okudukları şarkı, nefes ve mersiyeler takip eder (Server Bedî, 1927: 43-44).

Bunlar gerçekleşirken genç kız hâlâ çıplak bedeniyle topluluğun karşısındadır. Üstelik yaşananlar sadece bunlarla sınırlı kalmaz. Bu kez de eline verdikleri şarap sürahisiyle Fazlı Baba'dan başlayarak çıplak vücuduyla odada bulunanlara sâkîlik yapması istenir. Bu da hem odada bulunan erkekler hem de Cemile açısından erotik çağrışımlarla takdim edilir (Server Bedî, 1927: 44). Tören sonrası gerçekleştirilen ve erkek ile kadınların birbirine sokularak, kucaklaştığı bu içki ortamında Cemile artık bir sâkî olarak sürekli rakı ve şarap ikramı yapmaktadır. Bu esnada yazarın Bektaşîlik ile ilgili terminolojiyi de yer yer araya sıkıştırdığı söylenebilir: "Sakî, zâkir, sâzende, ilâh." (Server Bedî, 1927: 44). Gerçekleştirilen bu "sefâhat" âleminden sonra gelenler teker teker Fazlı Baba'nın elini öperek tekkeyi terk eder. Akabinde Cemile, baba tarafından tekkeye ilk getirildiğinde girdikleri küçük odaya götürülerek burada taciz edilir (Server Bedî, 1927: 45). İçeride bunlar gerçekleşirken, dışarıda bir kadın bağırtı halinde ikisinin bulundukları odanın kapısını yumruklamakdadır. Bu kişi öncesinde bahsedilen ve Fazlı Baba'ya olan aşkıyla bilinen jandarma kumandanının eşi Nazire Hanım'dır (Server Bedî, 1927: 46). Bu kurgu da Fazlı Baba'nın Cemile ve Nazire Hanım'ın yanı sıra diğer kadınlara olan düşkünlüğünün itirafı gibidir. Netice olarak Nazire Hanım, bu diyaloğun hemen ertesinde geçirdiği kriz üzerine kendini tekkenin bahçesindeki kuyuya atarak yaşamına son verir ve o gün tekkede yaşadıkları Cemile'yi dehşete düşürür. Üstelik Nazire Hanım'ın cesedi, Cemile'nin yaşanan bu hadiselerden on altı sene sonra kaleme aldığı hatıratına değin halen bulunmamıştır (Server Bedî, 1927: 47). Bu da Fazlı Baba ile tekkedeki Bektaşîlerin cesedi ortadan kaldırdıklarının işaretidir.

Yukarıda ifade edilen hususlardan da anlaşılacağı üzere bu hikâyesiyle Peyami Safa da *Nur Baba* ile benzer motifleri gündeme getirerek, söz konusu romanın izinden gider. Bunu da daha çok *Nur Baba*'daki gibi çok erotik çağrışımlar, Bektaşîler, babaları ve tekkelerinin içine düştükleri gayr-i ahlaki durumla izah eder.

Kurgunun gerçekle imtihanı olarak *Bektaşi Kız* romanı

Bektaşîliğin, Yakup Kadri ile başlayıp Peyami Safa ile müstakil bir konu haline getirilmesine dair son örnek, Niyazi Ahmet Banoğlu tarafından 1945 yılında kaleme alınan *Bektaşi Kız* başlıklı romandır. Bu açıdan, söz konusu eserin de günümüze değin Peyami Safa'nın hikâyesi gibi Kızılbaş/Alevîlik ve Bektaşîlik çalışmalarına konu olmadığı anlaşılır.[12]

Yazarı romanı yazmaya sevkeden gerekçe, eserin kendisi kadar ilgi çekicidir: Yıllardır üzerine yazmayı düşündüğü Bektaşîliğe dair bir fırsat yakalaması. Üstelik kendisi o güne değin tarikata dair yazılan hiçbir metini de okumamıştır! Fakat romanın önsözüne yazdığı ifadelerinde,

kendi tabiriyle bir gün karşılaştığı "bir hazine" onu bu niyetinden geri çevirir ve söz konusu romanı yazmasına vesile olur. Buna göre Banoğlu, Beyazıt'ta kitap bakınırken tanıdığı bir sahafın kapısının önünde içinde Bektaşî nefeslerinin yer aldığı bir takım yazılarla karşılaşır. Sahaftan kâğıtları satıp alıp, oradan uzaklaşmak üzereyken karşısına bir kadın çıkar ve en nihayetinde de okur bu yazıların söz konusu kadına ait olduğu anlar. Bu vesileyle aralarında gerçekleşen yakınlık Banoğlu'nun bir süre yaşlı kadınla diyaloglarını artırır ve kadının dile getirdiklerinin bıraktığı tesir sonucu anlatımlarını romanlaştırır. Bu da yazarın değerlendirmeleriyle, romanın gerçek bir yaşam öyküsünden uyarlandığına yönelik ilk vurgudur (Banoğlu, 1945: 3-4).

Banoğlu'nun ifadelerinden, henüz yaşlı kadınla tanışmadan evvel aynı başlıkla bir roman yazma niyeti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat, tamamen tesadüfe yorduğu bu karşılaşma üzerine aynı başlıklı bir roman kaleme alması düşündürücüdür. Bu nedenle önsözde dile getirdiği bu ifadelerinin yine bizzat kendisince üretilen bir kurgunun yansıması olma olasılığı yüksektir. Üstelik yazar burada, o güne değin Bektaşîlik hakkında yazılanları okumadığını da ifade ederek, diğer çalışmalarla olası bir kurgusal ve algısal tesadüften ötürü gerçekleşecek eleştirilerin önünü almaya da gider. Bu nedenle dikkatli bir okur açısından söz konusu ifadelerin, Banoğlu'nun iddia ettiğinin aksine, romanın ilerleyen safhalarında kendilerini neyin beklediğine dair bir takım ön varsayımlar sunduğu açıktır.

Roman, zengin bir ailenin kızının evlerinin yanındaki Bektaşî tekkesine derviş olmak için gelen bir gence olan aşkından ötürü onunla tanışmak için erkek kılığına girmesiyle başlar. Nizam adlı çocuktan beklediği karşılığı alamayan ve bu esnada henüz erkek olarak bilinen genç kız onunla daha yakın olabilmek için Bektaşî dervişi olmaya karar verir. Eser boyunca adı zikredilmeyen genç kız, Bektaşîlik hakkındaki kötü konuşmalar ve tekkelerdeki karışık ayinlere dair duyumlarına rağmen aşkından ötürü yine de Bektaşîlik hakkında inceleme ve okumalar yaparak bir şeyler öğrenmeye çalışır. Bunlar olurken de yazar, yer yer karakterlerin dilinden metin aralarına bir takım Bektaşî deyişlerini sıkıştırıp, tarikatla ilgili bilgisini açığa vurur. Kendisini sevdiği çocuğa erkek olarak tanıtan genç kızın talebi gerçekleşmeyince bu kez ona kavuşmak için dadısı üzerinden tarikata girmeye çalışır ve dadının uğraşları sonucu Bektaşî babasının onayını alarak, evinden kaçıp tekkeye yerleşir (Banoğlu, 1945: 5-10).

Genç kızın kendini erkek olarak tanıtması sonucu tekkeye girişi, öncesinde dadısı tarafından tekkenin dede/babasına söylenmiş ve Bektaşîliğe kabulü için gözetilen süre kısa tutularak ikinci gününde hemen bir kabul töreni gerçekleşmiştir. Böylece romanın ilerleyen safhalarında dadının da gizli bir Bektaşî olduğu ve babanın arzularını yerine getirmek için uğraştığı anlaşılır. Bununla beraber, tarikata intisap töreni öncesinde dede tarafından genç kıza sunulan rakıyla, yazar tarafından Bektaşî tekkelerindeki müskirât tüketimine ilk kez vurgu yapılır. Ayrıca gerçekleştirilen tören sonrasında da babanın emriyle alkol alındığı görülür (Banoğlu, 1945: 14-17, 20, 28). Sonuç olarak genç kızın, sadece dadı ve babanın bulunduğu bir törenle kızlar için yapılan tarikata kabul töreni gerçekleşir. Burada yazarın eser boyunca tarikata özgü nefesler, hitap şekilleri (*can*, *erenler, baba erenler, hü* gibi)[13] ve görsel malzemeleri kullanmakla beraber Bektaşîliğe dair bilgisini gerçekleştirilen kabul töreni üzerinden de okura sunduğu anlaşılmaktadır (Banoğlu, 1945: 17-18). Kızlar için yapılan bu gizli ayinden sonra, genç kızın bu kez de erkek olarak ayininin yapıldığı ve hemen akabinde şerefine tertip edilen içkili eğlenceye, kadınlı-erkekli çeşitli mer-

tebelerden kişilerin katıldığı görülür. Bunlar arasında genç kızın babasının arkadaşları ve Bâb-ı Âli'den yüksek bir memur da bulunmaktadır (Banoğlu, 1945: 21). Bu da hikâyenin ya da yazarın ifadesiyle tanıştığı yaşlı kadının gerçek yaşam öyküsünün Osmanlı döneminde geçtiği ve devletin üst kademelerinden kişilerin Bektaşîliğe mensubiyetine dair bir ipucudur.

Tertip edilen bu eğlencede de genç kızın, istememesine rağmen, babanın emirlerine uyan sevdiği çocuk tarafından sarhoş edildiği görülür. Sonrasındaysa kahvesine konulan afyon sonucu bilincini tamamen yitirerek savunmasız kalır ve akabinde de babanın tecavüzüne uğrar. Tabi baba bunu sadece kendisi için yapmamış, tesiri altına aldığı genç kızın sevgilisinin de aynı şeyi gerçekleştirmesini istemiştir. Fakat o bunu kabul etmez. Çünkü genç çocuğun bütün bir anlatım boyunca genç kızın tekkede kalmasını istemediği ve oradan kaçması için kendisini özellikle uyardığı görülür. Bütün bu telkinlere rağmen genç kız tekkeyi terk etmemiş ve hatta oraya alışmıştır. Böylece, gündüzleri erkek kılığında geceleriyse baba için süslenip kadınlığına dönen karaktere baba tarafından birçok süslü ve pahalı hediye armağan edilirken, babanın da ona yine tarikata özgü bir şekilde "can" diye hitap ettiği anlaşılır (Banoğlu, 1945: 25-29).

Tekkede yaşananlar ve genç kızın orayı halen terk etmemesi sevdiği çocuk tarafından kabul edilemezdir. Bundan ötürü babayı bıçaklayarak, ağır yaralar. Üstelik yaptıkları sadece bununla da kalmaz. Genç kızın babasına kızının tekkede olduğunu söyleyerek, tekkenin zaptiye tarafından basılmasına vesile olur. Fakat genç kız tekkede erkek kıyafetlerine büründüğü için babası kendisini tanıyamaz. Sonrasında da tekke babasının isteği üzerine dadısıyla birlikte onun köşküne taşınır (Banoğlu, 1945: 28-32).

Genç kızın bundan sonrasındaki yaşamı babanın metresi olarak köşkte düzenlenen içkili âlemlerle devam eder. Bu esnada kendi gibi dadısının da bir zamanlar tarikata girerken genç kız gibi benzer süreçlerden geçtiği ve üstelik tekkeyi babayla "rezalethaneye" çevirdikleri anlaşılır. Nihayetinde de dadısıyla birlikte olan köşkteki yaşamları da dadının babayı öldürmesi ve genç kızla birlikte köşkü yakmalarıyla son bulur. Üstelik bu dadının işlediği ilk cinayet olmayıp, genç kızın eski sevdiğini de öldürür. Buna rağmen dadı ile olan ilişkileri devam eder ve köşkün bahçesinde bir kulübede hep birlikte yaşamlarını sürdürürler. Yazarın Bektaşîlikle özdeş kıldığı eğlence yaşamı burada da devam eder ve kulübe birçok Bektaşînin iştirakleriyle düzenlenen âlemlere ev sahipliği yapar. Sonuçta olarak da dadının ölümü üzerine genç kız yalnız kalmasına rağmen kulübede sürdüre geldikleri âlemlerden yine de geri kalmaz. Tekkeye devşirilen söz konusu kulübede, tarikata intisap etmek isteyenler (*ayakçı*) için ayin-i cemler de yapılır. Aynı zamanda "zevk ehline her şey mubahtır" sözü uyarınca Bektaşîlerin farklı tekkelerde esrar çektiklerine göndermede de bulunulur (Banoğlu, 1945: 33-38, 42, 49-53).

İlerleyen satırlarda genç kızın, kendisine âşık olduğu anlaşılan Bahtsız Dede adlı bir Bektaşîyle gerçekleştirdiği diyaloglar esnasında Bektaşîlikteki eğlence ve içki âlemlerinin nedenleri üzerine konuştuğu görülür. Bu da dedenin ağzından bir "imtihan" olarak sunulmakla beraber, daha öncesinde adı geçen babanın da zevke olan düşkünlüklerinden ötürü "iyi bir Bektaşi" olmadığı şeklinde ifade bulur. Devamındaysa genç kızın kaldığı kulübeyi büyük bir gizlilikle tekkeye çevirdiği ve bununla da tekkeye müdavim olan Bektaşîlerin sayısının her geçen gün arttığı görülür. Tabi genç kız bu esnada da kendini cemaate erkek olarak tanıtmaktadır. Tekkenin söz konusu müdavimleri arasında Zarif adlı genç bir delikanlı vardır. Yazarın

tabiriyle tekkedeki Bektaşîler genç kız kadar ona da fazladan alaka göstermektedir. Bu da daha çok Bektaşîlerin insan yüzünde Hz. Ali'yi görme inançlarıyla açıklansa da (Banoğlu, 1945: 40-43, 58) esasında bir eşcinsellik göndermesi taşır.

Bektaşîler ile geçirdiği tüm bu süre zarfında genç kızın yine de gerek kendisi gerekse önde gelen Bektaşîlerce (Bahtsız Baba gibi) tam bir Bektaşî olarak görülmediği anlaşılır. Bu nedenle çilesini doldurmak için babasına ihbar edilerek evine götürülüp, köşke kapatılır. Hikâye bundan sonrasında genç kızın evden yine kaçıp, Bahtsız Baba tarafından konağına yerleştirildiği ve tıpkı ilk babanın yaptığı gibi kendi isteğiyle babanın "metresi" haline gelmesiyle devam eder. Neticede roman, babanın ölümüyle genç kızın çocukları tarafından konaktan çıkarılıp, kulübeden devşirme eski tekkesine taşınmasıyla son bulur (Banoğlu, 1945: 47, 54-65).

Banoğlu romanı boyunca Bektaşîliği doğrudan eleştiriye tabi tutmaz ve bir hüküm vermekten özellikle kaçınır. Çünkü her din ve inanç gibi Bektaşîlerin de kendine has bir yol tutarak, ibadet ettikleri ve içlerinde kötü olduğu kadar iyi babaların olduğuna kanaat getirir (Banoğlu, 1945: 66). Hatta bunu da hikâyesini yazdığını iddia ettiği bir zamanların genç, o sırada ise artık yaşlanmış olan yaşlı kadının ağzından romanının sonunda dile getirir (Banoğlu, 1945: 67). Buna rağmen bu romanda da Bektaşîlerin söz konusu ilişkileri ve sefâhat âlemlerinden ötürü daha öncesindeki diğer çalışmalarda dile getirilen temaları tekrar dile getirilir. Bu ise yazarın niyetlerinden bağımsız olarak, Bektaşîliğe dair sürdürüle gelen algının halen dolaşımda olduğunun ifadesi olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Kızılbaş/Alevî ve Bektaşîlere yönelik 16. yüzyıldan itibaren oluşturulan karşıt söylem, 20. yüzyılın başından itibaren Osmanlı edebiyatıyla birlikte sonrasında kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinin edebi literatüründe de yer edindi. Bu yönüyle Yakup Kadri'nin 1913 yılında tefrika olarak basılan *Nur Baba* romanı; II. Mahmud (1808-1839) ile birlikte tekkeleri kapatılarak (1826) takibata maruz kalan Bektaşîleri, aradan geçen süre boyunca bilhassa halkın ve yazarının tahayyülünde nasıl konumlandıklarını gösteren ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Romanın bir diğer yönüyse, genel olarak Bektaşîlikle Kızılbaşlık arasında kurulan rezonansa işaret etmesidir ki bu da yine henüz Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanmasına neden olan ferman ve dönemin tanıklıklarıyla bütün bir Osmanlı tarihi boyunca Kızılbaşlar için kullanılagelen kavram setleriyle uyuşur (Es'ad Efendi, 2005:166-183; Maden, 2013: 171-172).[14]

Yakup Kadri'nin açtığı izlek ve yarattığı etkinin popülaritesi devamında gelen edebiyatçılarca da örnek alınıp, çalışmalarına konu oldu. Ömer Seyfeddin'in *Harem* ve *Pamuk İpliği* öykülerinde Kızılbaşlık ile ilgili başvurduğu örnekler, söz konusu inanç mensuplarına dair algının hem edebiyat camiası hem de halkın hafızasından silinmediğinin işaretidir. Diğer yandan özellikle Peyami Safa'nın Cumhuriyet'in henüz başlarında kaleme aldığı ve doğrudan Bektaşîliği konu edinen *Bir Genç Kız Bektaşîler Arasında* hikâyesi ise birçok yönüyle *Nur Baba* romanının izinden gider. Yazarın söz konusu hikâyeyi kaleme almasında kendisine daha fazla bir serbestiyet sağlayan -Yakup Kadri'nin aksine- ve Bektaşîlerin protestolarıyla karşılaşmasına engel bir diğer husus daha vardı ki o da Cumhuriyet'in kurucu kadrosunca

1925 yılında uygulamaya konulan "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu" dur. Sonuç olarak gerek *Nur Baba* romanı gerekse *Bir Genç Kız Bektaşîler Arasında* başlıklı hikâyenin muhteva olarak merkezine çapkınlıklarıyla bilinen bir Bektaşî babası ve bu fiillerini gerçekleştirmek için Bektaşî tekkelerini almaları bir tesadüf değildir.

Yakup Kadri ve Peyami Safa'da müstakil bir konu olarak işlenen Bektaşîler ve Bektaşîlik, Cumhuriyet'in kurumsallaşmasıyla birlikte bu kez Niyazi Ahmet Banoğlu'nun *Bektaşi Kız* başlıklı öyküsüyle edebiyata konu oldu. Bu bakımdan Banoğlu da Yakup Kadri ile başlayıp Peyami Safa ile sürdürülen şekliyle Bektaşîliği özel bir konu olarak çalışmasına dâhil etmiş ve diğer iki yazar gibi yer yer benzer muhtevalar üzerinden hikâyesini şekillendirmiştir.

Yukarıda bahse konu olan yazarlarca gerek Bektaşîlik gerekse Kızılbaş/Alevîlik hakkında bu denli rahat davranılmasının nedeniyse, söz konusu inançlarla ilgili halk nezdinde yaygın bir kanaatin söz konusu olması ve bunun da edebiyatçı olarak ifade özgürlüğü bağlamında onlara bir "meşruiyet" zemini yaratmasından kaynaklıdır. Tabi bunda bilhassa Peyami Safa ve Banoğlu örneklerinde görüldüğü üzere Cumhuriyet'in tarikatlar karşıtı politikasının etkisi de vardır.

Yakup Kadri'yle başlayıp Ömer Seyfeddin, Peyami Safa ve Niyazi Ahmet Banoğlu'nun kaleme aldıkları edebi ürünlerin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'in ortalarına değin Alevîlik ve Bektaşîliğe yönelik ilk çalışmalar olduğu fakat özellikle Yakup Kadri dışındaki çalışmaların gerek döneminin kamuoyu gerekse günümüzün araştırmacılarınca Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarında yeteri kadar ele alınıp değerlendirilmediği anlaşılır. Bu bakımdan söz konusu çalışmanın bu boşluğun doldurulmasına yönelik mütevazı bir katkı olduğunu söylenebilir.

Notlar

1 "Mum Söndü" ile ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Adorján, 2004; Kaplan, 2014.

2 Bkz. Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; MF.MKT. 400/4, 3 Mayıs 1314/15 Mayıs 1898; DH.ŞFR. 400/62, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908; İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 15 Haziran 1324/12 ve 28 Haziran 1908 tarihli belgeler; Ahmet Refik, 1932: s. 40; Savaş, 2002: 48-50; Ali Kemali, 1932: 183; Uluğ, 2007: 75, 95-97, 128; Chavernec, t.y.: 102; Tarih Vakfı-Necmeddin Sahir Sılan Arşivi-2, 2010: 40; Tarih Vakfı-Necmeddin Sahir Sılan Arşivi-4, 2011: 7, 660-661, 666; Şapolyo, 2013: 319-320. Bu ithamlar 19. yüzyılda Anadolu'da faaliyet yürüten Batılılar tarafından da aktarılmıştı (Çakmak, 2019b:195-305).

3 Söz konusu ayinlerin muhtevasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yakup Kadri, 1338:. 78, vd.

4 *Harem*'e ilk olarak Ersever (2005) dikkatini çekmiş olup daha sonraki Alevilik ve Bektaşîlik araştırmalarına konu olmamıştır. *Pamuk İpliği* başlıklı hikâyeden haberdar eden Sabancı Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Engin Kılıç'a teşekkür ederim.

5 Peyami Safa'nın Server Bedî müstear ismiyle yayımlanan eserlerine dair bkz. Yıkan, 2004; Yiğit, 2005; Düzce, 2008.

6 Bu durum yazar üzerine gerçekleştirilen doktora ve yüksek lisans tezleri için de söz konusu olup, YÖK'ün Ulusal Tez Merkezi'nde gerçekleştirdiğimiz çalışmalarımız esnasında gözlemlenmiştir. Diğer yandan doğrudan Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda da –özellikle de edebiyat konulu olan- Peyami Safa'nın söz konusu hikâyesinin ele alınmadığı görülür. Bkz. Ersever, 2005*;* Sarkın, 2014.

7 *Bektaşîler Arasında Genç Bir Kız* hikâyesinin Osmanlıcadan ilk olarak tarafımızca gerçekleştirilen transkripsiyonu için bkz. Çakmak, 2019c.

8 Ön ve iç kapakta şu ifadelere yer verilmiştir: "Son derece merâklı, heyecânlı, bâkir bir kızın sergüzeştidir. Server Bedî Beyin ince ve hassâs kalemiyle yazılmış, okuyanları hayretlere ilkâ edecek derecede zevk ve heyecan verir" ve "Bektâşîlik bunun gizli âdetlerini, merâsimini, âyînlerini dosdoğru ve âpaçık tasvîr eden hakîki milli büyük hikâye". Server Bedî, 1927.

9 Söz konusu ibare, Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına yönelik 1826 yılında çıkarılan fermanda yer alır: «…bu kezâlik bu güruh-ı Alevî ve revâfız birer takrib arâzi-yi mîrîyeyi zabt…»(BOA.C.ADL. 29/1734, Evâil-i Safer 1242/Eylül 1826).

10 Yazarın buraya değin çerçevesini çizdiği tarikata kabul ayininin *Nur Baba*'da daha ayrıntılı işlendiği fakat Peyami Safa'nın çizdiği gibi "çıplaklık" sunumunun "yalın ayak ve baş açıklığı" dışında söz konusu olmadığı görülür. Bkz. Yakup Kadri, 1338: 79.

11 Söz konusu çubuk Alevîlerin cem törenlerinde kullandıkları tarık isimli kutsal bir çubuktur. Buna rağmen Kızılbaş/Alevîlerin cemlerde daha çok tarıkı, Bektaşîlerin ise pençe-i âl-i abâyı temsilen eli kullandıkları görülür. Bkz. Çakmak, 2019b.

12 *Bektaşi Kız* romanı ile ilgili tek istisna Gıyaseddin Aytaş tarafından kaleme alınan makaledir. Buna rağmen Aytaş'ın da söz konusu roman üzerine yaptığı değerlendirmelerinde bu dönemlerde Bektaşîlik ile ilgili kaleme alınan eserlerdeki belirli temaları görmezden gelerek, romanı başarılı bir kurguya sahip olmasa da "realist" açıdan başarılı gördüğü anlaşılır. Üstelik bu hükme de hiç şüphe duymadan, sadece roman yazarının girişte verdiği izahata dayanarak varır. Diğer yandan Aytaş'ın ayrıca şu değerlendirmeyle ve sadece bu gibi çalışmaların sunduğundan hareketle Bektaşîliğe içki üzerinden benzer ithamları yönlendirdiği görülür: "Bektaşi tekkelerinde zaman içerisinde yapılan yanlış uygulamalardan biri de, düzenlenen demlerde aşırılığa kaçılmasıdır. Bilindiği gibi dem Bektaşilerde, 'iyi bir sohbet içeceklerinin en güzel hale gelişi ve bunun sohbetle içilme şekli, cem hali' tarif edilmektedir." (Aytaş, 1999: 55 58).

13 Yazarın karakterler üzerinden Bektaşîliğe dair sunduğu malumat ve bilgisi sadece bunlarla sınırlı değildir. Buna göre; "aşk olsun" sözüne "aşkın Cemal olsun" diyerek karşılık verilmesi, babalara "tabanlarına aşkımı niyaz ederim" denilmesi, onların huzurunda "ayak mühürleme" denilen sağ ayak başparmağının sol ayağın başparmağı üzerine konularak durulması ve ölmeden önce ölmek manası taşıyan (*fen*â fillâ*h*), kişinin tarikata girerken kıldığı iki rekât namazın aslında kendi cenaze namazı olduğu gibi bilgilere de romanda yer verilmiştir (Banoğlu, 1945: 46).

14 Bektaşîlerle ilgili iddiaları özetlemek gerekirse, bunlar arasında; Allah'a ulaşmak, dini kurallara uymamak, namaz ve orucu terk etmek, üç halifeye dil uzatarak kin ve düşmanlık beslemek, bozuk itikadlı ve din düşmanı olmak, Müslümanlar arasında şeytani şüpheler uyandırmak, birtakım saf Müslümanları inançlarından saptırarak dinden döndürmek, farz, sünnet, vacip, gusül ve tahareti inkâr etmek, Kur'an ayetlerini kendilerine göre yorumlamak, Hz. Ali hakkında gerçek dışı sözler söyleyerek bunları Kur'an ayetlerine tercih etmek, kitabı ve sünneti tamamen reddetmek, tekkelerde Ramazan günlerinde içki içip oruç yiyerek her türlü işret ve ahlaksızlığı yapmak, Muharrem'in onunda ve matem gecelerinde icra ettikleri ayin-i cemlerde sahabeler ve halifeler hakkında kötü sözler söylemek geliyordu. Bkz. Es'ad Efendi, 2005: 168-169, 177; Faroqhi, 2003: 157; Soyyer, 2012: 62, 69 ve Maden, 2013: 171-172.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları (Başbakanlık Osmanlı Arşivi-BOA).

C.ADL. 29/1734

DH.ŞFR. 400/62

İ.DH. 1467/1

MF.MKT. 400/4

Y.EE. 132/39

Y.MTV. 131/109

Y.PRK.UM. 29/77

Yayınlanmış Kitap ve Makaleler

[Adıvar], H. E. (1338). "Nur Baba". İkdâm, No: 9096 (17 Zilkade 1340, 13 Temmuz 1338-1922), 3.

Adorján, I. (2004). 'Mum söndürme' iftirasının kökeni ve tarihsel süreçte gelişimiyle ilgili bir değerlendirme". *Alevilik* (haz: İsmail Engin ve Havva Engin). İstanbul: Kitapyayınevi, 123-136.

Ahmet Haşim (1340). Nur Baba münasebetiyle. *Akşam* (9 Mayıs 1338- 1922, 11 Ramazan 1340), No: 1305, 3.

Ahmet Refik (1932). *On altıncı asırda Rafızîlik ve Bektaşilik*. İstanbul.

Ali Kemali (1932). *Erzincan: tarihî, coğrafî, içtimaî, etnoğrafî, idarî, ihsaî tetkikat tecrübesi*. İstanbul: Resimli Ay.

[Atay], F. R. (1338). Vatan siyaseti, fırka politikası. *Akşam* (26 Temmuz 1338-1922, 29 Zilkade 1340), No: 1381, 3.

Ayda, A. (1974). Yakup Kadri ile mülâkat. *Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 3/32, 26-27.

Aytaş, G. (1999). 'Bektaşi Kız' adlı roman üzerine bazı tespitler. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11, 53-60.

Banoğlu, N. A. (1945). *Bektaşi Kız*. İstanbul: Vakit.

Baydar, M. (1974). Karaosmanoğlu, «Nur Baba», Rıza Nur ve «Atatürk» üzerine açıklamalar yapıyor. *Milliyet Sanat*, 111, 30.

Chavernec, L. (ty). *10 derste cinsiyet*. A. Kahraman (Çev.). İstanbul: Çağlayan.

Çakmak, Y. (2019a). Muhabbetten hınca: Bektaşi aynasında Yakup Kadri Karaosmanoğlu. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 89, 119-146.

Çakmak. Y. (2019b). *Sultanın Kızılbaşları: II. Abdülhamid dönemi Alevi algısı ve siyaseti*. İstanbul: İletişim.

Çakmak, Y. (2019c). Peyami Safa'nın Server Bedî imzasıyla kaleme aldığı Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında başlıklı hikâyesi ve Osmanlıca çevirisi. *Turnalar*, 75, 12- 29.

Es'ad Efendi. (2005). Üss-i zafer (Yeniçeriliğin kaldırılmasına dair). M. Arslan (haz.). İstanbul: Kitabevi.

Faroqhi, S. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Simurg.

Fevzî Lütfî, (1338). İstanbul'un beş günü, kitaplar: 'Ruhlar' ve 'Nur Baba'. *Dergâh*, 26, 27-28.

Ersever, İ.C. (2005). *Çağdaş Türk romanı ve öyküsünde Aleviler. İstanbul: A*lev.

Kaplan, D. (2014). Alevilere atılan 'mumsöndü' iftirasının tarihsel kökeni üzerine. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2, 41-53.

[Karaosmanoğlu],Y.K. (1338). *Nur Baba*. İstanbul: Akşam.

[Karaosmanoğlu], Y. K. (1948). İkinci izah. *Nur Baba*. 3. Baskı. İstanbul: Remzi, 10-12.

[Karaosmanoğlu], Y. K. (1969). *Gençlik ve edebiyat hatıraları.* Ankara: Bilgi.

[Karaosmanoğlu], Y. K. (2009). *Hep o şarkı*. 16. Baskı. İstanbul: İletişim.

Kaygusuz, N. B. (1338). *Nur Baba mâsâlı*. İzmir: Ahenk.

Kudret, C. (1998). *Türk edebiyatında hikâye ve roman*. 2. Cilt. İstanbul: İnkılâp.

Maden, F. (2013). *Bektaşî tekkelerinin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin yasaklı yılları*. Ankara: TTK.

Necîp (1338a). Nur Baba romanı münasebetiyle bir cevap. *İlerî*, No: 1536, 2-3.

Necîp (1338b). 'Nur Baba' romanı. *İlerî*, No: 1539, 2.

Necîp (1338c). Nur Baba'ya cevap. *İlerî*, No: 1542, 2.

Necîp. (1338d). Nur Baba'ya cevap. *İlerî*, No: 1547, 2.

Ömer Seyfeddin (1918-1334). *Harem*. İstanbul: Orhaniye.

Ömer Seyfeddin (2009). Pamuk İpliği. *Ömer Seyfeddin bütün eserleri-7.* İstanbul: Üç Harf, ss. 128.

Savaş, S. (2002). *XVI. asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Vadi.

Server Bedî (1927). *Bir genç kız Bektâşiler arasında*. İstanbul: Âmedî.

Soyyer, Y. (2012). *19. yüzyılda Bektaşilik*. İstanbul: Frida.

Şapolyo, E. B. (2013). *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Milenyum.

Tarih Vakfı-Necmeddin Sahir Sılan Arşivi-2 (2010). *Doğu Anadolu'da toplumsal mühendislik, Dersim-Sason (1934-1946)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tarih Vakfı-Necmeddin Sahir Sılan Arşivi-4 (2011). *Dersim harekâtı ve Cumhuriyet bürokrasisi (1936-1950)*. (der: T. Akekmekçi, M. Pervan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Uluğ, N. H. (2007). *Tunceli medeniyete açılıyor*. İstanbul: Kaynak.

Tezler

Çelik, A. (2018). *Peyami Safa düşüncesinde medeniyet ve din*. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Düzce, M. (2008). *Peyami Safa'nın romanlarında sosyal değişme ve din*. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özer, E. (2018). *Peyami Safa'nın düşüncelerinin romanlarına yansıması*. Yüksek Lisans Tezi. Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sarkın, M. U. (2014). *Türk romanı ve öyküsünde Alevilik-Bektaşilik (1923-1980)*. Yüksek Lisans Tezi. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şirin, Z.. (2010). *Peyami Safa'nın ahlâk anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yıkan, Z. U. (2004). *Peyami Safa'nın Server Bedi imzalı romanları*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yiğit, E. (2005). *Peyami Safa'nın Server Bedî imzalı polisiye-macera türündeki eserlerinin çocuk edebiyatı açısından incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Abant İzzet Baysal Sosyal Bilimler Enstitüsü.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):265-278
DOI: 10.22559/folklor.1398

Research Article / Araştırma Makalesi

Ulus-Devlet Oluşumunda Halk Dinini Folklorize Etmek: Aleviliğin Seküler Folklorik Bir Öge Olarak Siyasal İnşası

Making The Folk Religion Folkloric In Nation-State Formation: The Political Construction of Alevism as a Secular Folkloric Element

Murat Coşkuner*

Öz

Din ve dinsel ayinler, insanları bir araya getirme güçlerinden dolayı siyasal yaşamın gündeminden hiç düşmemişler, siyasal iktidarın yapısına bağlı olarak dönüştürülmüş ve yeniden yorumlanmışlardır. Türkiye'de yönetici iktidar grubu ile Alevi-Kızılbaş toplulukları ve ayinlerini böyle bir bağlam içerisinde değerlendirecek olan çalışma, günümüzde de etkileri görülen, bu toplulukların dinselliğinin görmezden gelinişinin ve onların dinsel ögelerinin seküler kültürel folklorik alana itilişinin nasıl mümkün kılındığını göstermeyi deneyecektir. Temelleri erken Cumhuriyet döneminde atılan din dışı alana itiliş sürecinin yeni kurulan Türk ulus-devleti için iki önemli açılım sağladığı gösterilecektir. Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü'nün eserlerinin metin analizinin gerçekleştirilmesiyle oluşturulacak olan çalışma bu açılımlardan birinin, Türk toplumunun dinsel alanının homojenize edilmesini sağladığını, ötekinin ise Türk devletine din dışı bir seküler kültürel alan inşa edilmesi olduğunu iddia edecektir. Alevi-Kızılbaş toplulukların dinsel niteliklerinin gör-

Geliş tarihi (Received): 1.09.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 06.12.2020

* Dr., Kocaeli Üniversitesi, İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. muratcoskuner1@gmail.com. ORCID 0000-0003-1144-6342 / **CC BY**

mezden gelinmesiyle Ehl-i Sünnet mezhebinin Türk toplumunun dinsel alanında tekel konumuna yükseltilebildiği ve din dışı folklorik alana itilen bu topluluklar sayesinde yeni kurulan Türk devletinin tarihte bir seküler kültürel alanı olduğu iddiasını desteklediği gösterilecektir. Çalışma kapsamında ilk bölümde milliyetçi elitlerin, milli bir din inşa ederken yaptıkları siyasal tercihlerin arkasındaki saikler öne çıkartılacaktır. Son bölümde ise milli Türk devletinin inşası ve kurumsallaşması esnasında Alevi-Kızılbaş toplulukların nasıl din dışı alana itildiğine ve bunun hangi sonuçları ortaya çıkardığına odaklanılacaktır.

Anahtar sözcükler: *Alevi-Kızılbaşlık, Türk ulus-devleti, folklor, Türk milliyetçiliği, sekülerlik*

Abstract

Due to their power to bring people together, religions have never fallen from the agenda of political life, they have been transformed depending on the power. The study, that asseses Alevi-Kizilbashes with ruling power in Turkey in such a context, will show how it is possible to ignore the religiosity of the Alevi-Kizilbashes. It will be shown that process of pushing the Alevi-Kizilbashes into this non-religious field provided two openings for the nation-state. The study will claim that one of these expansions is the homogenization of the religious area of Turkish society and the other is the construction of a secular cultural space for Turkey. By doing so, it will be shown that Ehl-i Sunnah could be raised to a monopoly position in the religious field, and thanks to these communities pushed into the non-religious folkloric area, Turkish state supports the claim that it has a secular cultural field in history. Within the scope of this study, in the first part, the political choices made by the nationalist elites while building national religion will be highlighted. In final section, it will be focused on how Alevi-Kizilbashes were pushed into the non-religious field during the institutionalization of the national Turkish state

Keywords: *Alevi-Kizilbash, Turkish nation-state, folklore, Turkish nationality, secularity*

Extended summary

Due to their power to bring people together, religion and religious rites have never fallen from the agenda of political life as well as the religious world, they have been transformed and reinterpreted depending on the structure of the political power. The study, that asseses Alevi-Kizilbash communities and their rituals with ruling power groups in Turkey in such a context, will attempt to show how it is possible to ignore the religiosity of the Alevi-Kizilbash communities and to push their religious elements into the secular cultural folkloric field, whose influence reflects strongly today. It will be shown that the process of pushing the Alevi-Kizilbash communities, whose foundations were laid in the early Republic period, into this non-religious field provided two important openings for the newly established Turkish nation-state. The study, which will be created by carrying out the text analysis of the works of Ziya Gökalp and Mehmet Fuad Köprülü, will claim that one of these expansions is the homogenization of the religious area of Turkish society and the other is the construction of

a secular cultural space for the Turkish state. Ziya Gökalp will become the chief theorist of Union and Progress after the 1908 revolution and he will also be appointed as the first sociology lecturer at Darülfünun. Using western scientific methods and theories in social research, Gökalp will play an important role in drawing the boundaries of religious and cultural areas and arranging these areas in the establishment stages of the nation-state. For these purposes, he adopts the method of the French Sociologist Emile Durkheim. Like Durkheim, Gökalp has recognized that religion acts as a cocoon for all other spheres of life, and as a result of the division of labor, spheres that are religious in their origin become secular and create more worldly spaces. When Gökalp attempts to make analyzes on the society he lives in with this theoretical secularization perspective, he primarily focuses on the beliefs of the Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities. What these "ignorant" communities believe are the remnants of old civilization, namely "tales, old legends and myths." Gökalp, who seems to have encoded the beliefs of Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities as "remnant", "residual", "tale" and in any case a folkloric element, does not see these elements as part of the religious field, on the contrary, the above mentioned secularization theory inspired by Durkheim, he considers them as the products of the literary-folkloric field.As a nationalist intellectual, Köprülü, like Gökalp, followed Durkheim's sociological principles. Reading the cultural history of Turkish societies through such a secularization perspective, Köprülü claims in his works to follow the transformations of social institutions throughout history. It is seen that in the works of Köprülü, who follows this line in almost all of his works, all the customs at the origin of society are expressed with the concept of "national" with a secular content. More importantly, the author finds the extensions of these customs in "primitive" folk communities, including the Alevi-Kizilbash and nomadic Turkmen communities in his own society. Leaving aside its own theoretical explanations and taking place in the origin of the national custom; Köprülü, who forgets that it is intertwined so that no distinction can be made between religious, cultural and physical forms, expresses that these are secularized because of the political perspective he was in during his time. Because of the political perspective of the period he lived; köprülü disregarded his theoretical explanation that religion, culture and art were intertwined in the national customs and states that the national customs in the origin are secularized. Köprülü encoded the rituals practiced by these communities as non-religious folkloric elements in order to reveal a narrative of secularization that includes a political preference for the nation-state, claiming that they took a literary form.

By ignoring the religious qualities of Alevi-Kizilbash communities, it will be shown that the Ehl-i Sunnah sect could be raised to a monopoly position in the religious field of Turkish society, and thanks to these communities pushed into the non-religious folkloric area, the newly established Turkish state supports the claim that it is a secular cultural field in history. Within the scope of the study, which will consist of two main parts, in the first part, religion, folk religion and the motives behind the political choices made by the nationalist elites while building a national religion for these societies will be highlighted. In the last section that follows, the focus will be on how the Alevi-Kizilbash communities were pushed into the non-religious field during the construction and institutionalization of the national Turkish state and what kind of consequences this has brought about.

Giriş

Ayin ve ritüeller, çağlar boyunca inananlar tarafından dinselliğin deneyimlenmesini sağlamış, insanları bir araya getirme güçlerinden dolayı da siyasal yaşamın gündeminden hiç düşmemişlerdir. Siyasal ilişkideki yönetenler, sahip olunan bu temsiliyet ve enformasyon stokunu toplumun etkin bir şekilde yönetimi için daima göz önünde bulundurmuşlardır. İktidarın, ayin ve ritüelleri yeniden şekillendirme ihtimalini de dışlamamak kaydıyla bu ilgiyi yorumlayan Marc Abéles, bu girişimlerin sıklıkla iki biçim aldığını savunur. Ona göre bunlar, "ya içeriklerin sınırını aşmaksızın bunları yorumlamanın düzlemini değişikliğe uğratan yeniden yorumla […] ya da bunlara daha önce bilinmeyen temsiliyetlerin eklenmesiyle birlikte taşıdıkları değerleri doğrudan etkileyecek kısmi değişikliklerle" gerçekleşir (Abéles, 2012: 152).

Türkiye'de yönetici iktidar grubu ile yönetilenler arasındaki siyasal ilişkinin boyutlarını çeşitli şekillerde ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte, Alevi-Kızılbaş topluluklar ve bu toplulukların ayinlerini de içeren dinsellikleri böyle bir bağlam içerisinde henüz incelenmemiştir. Buna karşın, dönemin yönetici milliyetçi elitlerinin bu topluluklar hakkındaki tasavvurlarını çözümleyen çalışmalar literatürde önemli bir külliyat oluşturur. Kazım Ateş'in (2012) *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler* adlı eseri ile İbrahim Bahadır'ın (2002; 2015) yayınları bu bağlamda dikkate değer çalışmalardır. Belli bir dinsel ve etnik tercih üzerine temellendirilerek yani politik ve teritoryal anlayışın geri plana itilmesiyle tasarlanan Cumhuriyetçi yurttaşlık çizgisinde (Çağaptay, 2003: 608-611) Alevilerin nerede kaldığını ve milliyetçi düşüncenin bu toplulukları yeni devlete entegre etmek için ortaya koyduğu tezleri çözümlemek elbette oldukça önemlidir. Ancak açık bir siyasal jeste dayanan yönetici milliyetçi elitlerin Alevi-Kızılbaş toplulukları bu ikincil konuma nasıl itebildikleri, bunu mümkün kılan araçların neler olduğu teması yeterince işlenmemiştir. Bu bağlamda çalışma, etkileri günümüzde de devam eden ancak erken Cumhuriyet döneminde temellendirilen Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliğinin nasıl göz ardı edildiğini, bu topluluklara ait ayinlerin seküler içeriğe sahip birer folklorik öge olarak nasıl yapılandırıldığını ortaya koymayı deneyecektir.

Günümüz Türkiyesi'nde başta politik aktörler ve bürokratik yapılanma içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere bu topluluklarının ayinlerine ve cemevlerine yönelik takınılan tutum ısrarlı bir şekilde onların dinsel alanın dışında bulunduğu noktasında toplanmaktadır. Örneğin, milletvekilliği ve başbakan yardımcılığı gibi görevlerde bulunmuş olan Abdüllatif Şener'e göre "cemevi, Alevilerin ibadet yeri değil, köydeki köy odası veya eğlence odasına benzer yerlerdir. Alevi din adamı yetiştirmek bu anlamda saz şairi yetiştirmek" anlamına gelmektedir (Kaleli, 1995: 431-432). 1993 yılında bir basın toplantısıyla Alevilik üzerindeki görüşlerini dile getiren dönemin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz da benzer bir yaklaşım sergileyerek Sünniliğin "Peygamberin sünnetlerine bağlı olma" anlamına geldiğini, Aleviliğin ise "sazıyla, sözüyle, edebiyatıyla bir kültür" olduğunu ifade eder (Pehlivan, 1994: 204). 59. hükümette Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olan Mehmet Aydın ise, Alevi vatandaşların cemevlerini sosyal ve kültürel tesisler olarak nitelendirir. Böyle bir statüde açılacak cemevlerinin önünde hiçbir yasal engel olmadığını belirtir (Radikal Gazetesi, 01.05.2005). Örnekleri daha da çoğaltmak mümkün olmakla birlikte genel tutumda bir farklılık ortaya çıkarmayacağından dolayı burada tümünün sıralanması gereksizdir. Buna

karşın tartışılması gereken temel problem görüldüğü üzere günümüzde de etkilerinin güçlü bir şekilde yansıdığı Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliğinin görmezden gelinişinin ve onların dinsel ögelerinin seküler kültürel folklorik alana itilişinin nasıl mümkün kılındığını göstermeyi denemek olmalıdır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, ulus-devletin inşası aşamasında bu toplulukların ve ayinlerinin siyasal bir tercihle nasıl dışlanıp din dışı alana itildiğini göstermek ve bu suretle ulus-devletin kurmaya çalıştığı dinsel alanın içeriğinin nasıl tek bir dinle doldurulup saflaştırıldığını ortaya koymaktır.

Modern Türkiye'de din ve kültür alanlarının sınırlarının çizilmesinde etkili olan filozof ve sosyolog Ziya Gökalp ile Türk kültür ve din tarihçisi Mehmet Fuad Köprülü'nün eserlerinin metin analizini yapmak suretiyle oluşturulacak olan çalışmanın kapsamı içerisinde, ilk bölüm konu bağlamında teorik bir izahat içererek milliyetçi elitlerin milli bir din inşa ederken yaptıkları siyasal tercihlerin arkasındaki saikleri öne çıkartacaktır. İzleyen son bölüm ise milli Türk devletinin inşası ve kurumsallaşması esnasında Alevi-Kızılbaş toplulukların nasıl din dışı alana itildiğine ve bunun ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığına odaklanacaktır.

Modern-milli siyasal iktidar karşısında halk dini

Batı dünyasındaki modern anlamını XVI. ve XVII. yüzyıllarda kazanmaya başlayan din kavramı, önceleri basit ibadet ve ayin türlerini ifade etmek anlamında kullanılmış, daha sonraları ise bazı seçilmiş insanlar tarafından kurulan inanç sistemlerini içine alacak bir anlam kalıbına sahip olmuştur (Smith, 1964: 15-17). Her halükârda öne çıkan temel bileşen ise ibadetler ve ritüellerdir. Emile Durkheim dinsel sistemleri açıklarken bu ayinlerin önemine vurgu yapar. Ona göre din, inançlardan, ibadetlerden ve ayinlerden meydana gelen parçalardan oluşmuş bir sistemdir (Durkheim, 1995: 40-42). Fransız Sosyolog için ritüel ve ayin o derece önemlidir ki dini de dindarlığı da bunlar biçimlendirir. Durkheim'a göre bir kişi dindar olduğu için ayinlere katılmaz; ayinlere katılarak dindar olmayı öğrenir. Bu bakımdan inananları, kendilerinin üstünde güçlere bağlamanın ya da kutsallığa ulaştırmanın aracı olarak onları bir araya getiren ayinler, dinin ve dindarlığın temelinde bulunurlar.

Temelinde ayinlerin olduğu halk dininde de ritüellerin benzer şekilde işlev gördüğü söylenebilir. Ancak burada halk dininin kendine has bir özelliğinin ve bu özelliğin ayinlere yansıyışının altını çizmek gerekir. Halk dini, çağdaşlaşmanın ya da yenileşme hareketlerinin dine yönelik eleştirilerine ya ilgisizdir ya da bu eleştirileri dikkate alarak onu rasyonelleştirecek ruhban sınıfına ya da kurumlara sahip değildir. Rasyonelleşmeye yönelik bigâne tutum, ister gönüllü bir şekilde gerçekleşsin isterse halk dininin bunu sağlayabilecek imkâ"nları olmamasından kaynaklansın onun genel karakterini oluşturur. Bu bağlamında otantiktir. Halk dininin özgün vasıflarından biri olan otantiklik tam da bu nedenlerle dine, din dışı süreçlerin etkisinin olmaması anlamını taşır. Rasyonelleşmeyi, adetlerin gittikçe daha az dinsel niteliğe sahip olması olarak tanımlayan Durkheim'in tahkiyesi bu açıdan önem taşır (Durkheim, 2014: 210). Halk dini, rasyonelleşmenin bir göstergesi olan kutsalın kristalize şekilde belli bir mekâna ve zamana hapsedilmesi anlayışını kabul etmez. Kutsalın görünümünü, bir peygamberin yeryüzünde zuhur edip sonra bu dünyadan ayrılması gibi yalnızca belli bir zamanla sınırlı bir şekilde görmeye tahammülü olmayan halk için bu dünya, tanrının elinden çıkmış olmaklığıyla kutsallıkla

damgalanmıştır ve bu tanrısallık-kutsallık her an her yerde tecelli edip yeni bir suretle kendini gösterebilir. Dolayısıyla halk dini rasyonelleştirilmiş bir dinin kolaylıkla kabul edemeyeceği kutsallığın sürekli yeni şekillerde tecelli ettiğine yönelik bir inanca sahiptir. Gellner'in (1994: 26) halk dininin en mümeyyiz vasıflarından biri olarak ifade ettiği veli kültünü böyle bir bağlam içerisinde değerlendirmek gerekir. Halk dinindeki ayin de dünyanın bu tanrısallığıyla uyum içerisinde kalma ve kutsallığın tüm farklı suretteki görünümlerine tapınma gerekliliğinin bir sonucu olarak gerçekleştirilir. Bu bakımdan halk dini peygamberlerin ve kutsal kitapların açıklamalarından ziyade dünyanın nizamı ve onun kutsal kökeniyle ilgilidir (El Zein, 1977: 246).

Mevcut farklılığa karşın yine de tüm dinlerin temelde aynı toplumsal ihtiyaca cevap verdiklerini söylemek mümkündür. Dolayısıyla onlar arasında "yüksek-aşağı", "sahih-batıl" gibi kategorik şekilde ayrımlar yapmaya girişmek bilimsel bir bakışın değil ancak siyasal bir tutumun ifadesi olabilir. Tarih bu tür siyasal sınıflandırmalara sıklıkla tanıklık etmiş, sofistike, oldukça entelektüelleştirilmiş ve soyut dinlere, halkın rafine olmayan, ancak coşkulu ve tutkulu inançları karşısında öncelik tanınmıştır (Bauman, 2012: 79). 13. yüzyıl halk dinine yönelik böyle bir tutumun veciz örneğini sunması bakımından önem taşır. Bu yüzyılda gerçekleşen birtakım düzenlemeler vasıtasıyla bazı itikadi uygulamaların "sapkın" ya da "batıl inanç" olarak sansürlenmesine tanık olunur. Arkalarındaki siyasal güce yaslanan ve organize olmuş iktidar yapılarından aldıkları destekle halkın dinsel sistemleri "günaha batmış" ve "uzak durulması gereken ayartmalar" şeklinde ifade edilir. Özellikle halk inançlarına yönelik gerçekleşen bu tutum, onları "cezbedici ama ürkünç ve uzak durulması gereken" bir olguya indirgeyerek iktidar odaklarının dinleri ile halk dinlerini birbirinden koparır (Chartier, 1998: 265). Halk dinleri yaratıcı bir potansiyele sahipken baskılanır ve geri püskürtülür. Özellikle mutlakiyetçi, merkeziyetçi devlet modelleri ve spesifik bir kültürün benimsenmesini dayatan baskıcı Katolik Kilisesi bunda başrolü oynayacaktır. Halk dininin verimli ve üretken etkinliğini engelleyerek onları aşağılayacak, çok çeşitli sindirme ve baskı yöntemleri uygulayarak bu iktidar yapıları halk kültürünü ve dinlerini kökünden sarsacaklardır (Chartier, 1998: 264).

Halk dinlerine yönelik bu kategorik ayrım 19. yüzyılda ise zirve yapacak ve sistematik bir hal alacaktır. 19. yüzyılda dinleri evrensel olarak çözümleme yönünde gelişen teorik uğraşlar halk dinlerini ya görmezden gelmiş ya da bunlara karşı küçümseyici bir tavır takınmıştır. Çünkü bu yüzyılın temel gayesi olan milli ve modern bir toplum yaratma hedefi, özel bir dinsel alan saptayarak onu bilim, sanat, tarih, folklor vb. gibi insan deneyiminin diğer alanlarından ayırma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılda gerçekleşen bu dönüşüm, aslında kökleri Reformasyon döneminde ortaya çıkan ve dinin uluslaşma açısından sağladığı hizmetin ilk nüvelerini içeren bir sürecin mirası olarak gündeme gelmiştir. Reformasyon bir taraftan okuryazarlık ve kitaba bağlılık yönünde bir tazyik oluşturmuş, öte taraftan milli kiliselerin yaratılmasına sunduğu katkıyla modern bir ideoloji olan milliyetçiliğe avantaj sağlamıştır. Böylece geçmişin dinsel mirasının yeniden ele alınarak ona medeni, ulusal ve püriten bir şekil verme isteğini ortaya çıkarmıştır (Gellner, 1992: 81-82). Protestan bir yoruma yönelik iç potansiyelinin çok az olduğu ileri sürülebilecek dinler bile daha sonra sanayileşmenin ve ulusçuluğun etkilerinin hissedildiği bir çağda bu yöne doğru yol almışlardır (Gellner, 1992: 83). Oysa halk dinleri kendi içinde bu ayrımları yapmamış (ya da yapamamış) ve Protestan Reformasyon'un gerçekleştirmeye çalıştığı rasyonelleşmeye ve

dinsel saflaştırmaya mesafeli durmuştur. Bu nedenle milliyetçi elitler için sorun artık, ulus inşa edilirken dinin ne şekilde rasyonelleştirilip ondan ne derece yararlanılabileceği ve halk dinlerinin oluşturduğu bu bütünlük sorunun nasıl bertaraf edileceği olmuştur. Anthony Smith bu problemin asimilasyona tabi tutma ya da dönüştürme gibi işlemlerle üstesinden gelinmeye çalışıldığını ifade eder. Ulus inşa edilirken halka ait değerlerin maruz kaldıkları muameleleri gözler önüne sermeye çalışan Smith'e göre (1994: 136) bir ideoloji olarak milliyetçilik her yerde "aşağı" olarak ifade edilen kültürel unsurları "yüksek" olarak ifade edilenlere dönüştürmeye ya da asimile etmeye çalışmıştır. Gerçekten de modern milliyetçi entelektüeller halk dininin kontrol edilemeyen ve belli amaçlar için yönlendirilmesi zor olan, kabına sığmayan yapısını ehlileştirip onu "yüksek" dine asimile etmeye, eğer bu sağlanamazsa yok etmeye ya da dinsel niteliğinden sıyırarak folklorize etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Alain Touraine'in (2012: 165) betimlediği anlamıyla modernlik projesinin her zaman bir dönüştürme faaliyeti olduğunu ve kutsal olanı toplumsal olana dönüştürmeye çalıştığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla modern ulus-devlet inşa edilirken milliyetçi ideoloji her ne kadar halk kültürüne dayandığını iddia etse de aslında yaptığı şey bir üst kimliği biçimlendirmek olmuştur (Gellner, 1992: 205). Bu üst kültürle (dinle) birleştirilebileceği ölçüde halkın kültür ve dinine teveccüh göstermiş, onu tanımaya gayret etmiş, bu hedef doğrultusunda folklorik çalışmalar düzenlemiştir. "Folklorun bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışı bu bakımdan milli-devlet kavramından bağımsız değildir" (Öztürkmen, 2014: 20).

Halkın hiçbir şekilde siyasal bir özlem ve projesi olmamasına karşın pek çok milliyetçi elit, ulusal bir kültür ve/veya ulusal bir din yaratılması için bu çalışmaları sürdürmüştür (Hobsbawm, 1995: 128). Elitler, halkın inançlarında, mitlerinde ve itikatlarında dile gelenin aslında halk tarafından ne anlama geldiğinin bilinmediğini savunmuş, bunun açığa çıkartılabilmesi için "bilgince" bir yorumun devreye girmesi gerektiğine inanmışlardır (De Certeau, 2009: 272). İşte folklor araştırmaları sonucu ortaya çıkan halk kültürüne ait dinsel itikatlar bu "bilgin yorum" tarafından yeniden biçimlendirilmek üzere ele alınmıştır. "Hakikat" kültü içerisine dahil edilebilecek olanlar dahil edilmiş, asimile edilebilecek olanlar asimilasyona uğratılmıştır. Her ikisine de sokulamayan inançlar ise, bu niteliklerinden sıyrılarak folklorik bir öge olarak, diğer deyişle, seküler kültürel ögeler şeklinde kodlanmışlardır. İzleyen bölüm bu keyfiyeti Türk ulus-devletinin inşası sürecinde Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliklerinin Türk din ve kültür tarihinin iki önemli milliyetçi entelektüeli Ziya Gökalp ama hassaten Fuad Köprülü tarafından nasıl folklorize edildiğini tartışmak suretiyle göstermeyi deneyecektir.

Aleviliğin folklorize edilişindeki milliyetçi jest

Osmanlı İmparatorluğu'nda halk ve onun inançlarına yönelik ilginin 19. yüzyılın sonlarına kadar başlamadığı söylenebilir. Devletin insan gücüne duyduğu ihtiyaç son raddeye varıncaya kadar da İmparatorluğun dinsel kimlik halkasının dışında kalanlar için bu durum değişmemiştir (Deringil, 2009: 210). Halkın yalnızca maddi ve fiziki olarak değil aynı zamanda siyasal bir kaynak olarak da belirmeye başladığı ulus-devletin inşa sürecinde ise bu keyfiyette bir dönüşüm yaşanmaya başlamış ve toplumsal uyum gibi saiklerle halkın inançları gündeme taşınmıştır.

Türk milliyetçiliğinin din ve inançla meşguliyeti göz önünde bulundurulduğunda bunun büyük bir oranda toplumsal uyumun sağlamlaştırılması bağlamında gerçekleştiğini söylemek mümkün olur. Bunu özellikle Ziya Gökalp'in teorize ettiğini ileri süren Hans Lukas Kieser aynı zamanda milliyetçi bakış açısında din ile kastedilenin ne olduğunu da açıklamaya girişir. Milli devletin ulusal hedeflerinin sağlanması adına açık bir tercihte bulunulduğunu ve bu tercihin İslam değil de Sünnilik olduğunu ifade eden yazara göre Türk milliyetçiliğinin dinsel ilgisi Sünnilik dışındaki dinsel topluluklara doğru genişlememiştir. Bu bakımdan ne Alevilere itibar kazandırmaya ne dinsel çoğulculuğa ne de onlara ulusal bir yer vermeye yol açmıştır (Kieser, 2005: 560).

Ulusal bütünleşmeyi desteklemek amacıyla yapılan dinsel tercihin sadece bu doğrultuda değerlendirilmekle anlaşılamayacağını savunan Berkes ise (2018: 482-483), milliyetçi entelektüellerin kafasını meşgul eden "dinsel aydınlanma sorunu"nun da ayrıca göz önüne alınmasını önerir. Böylece, yapılan tercihte neden İslam içerisindeki halk dinlerine ve Aleviliğe yönelik bir teveccüh gerçekleşmediğini dinin "rasyonelliği" bağlamında izah edecek açılımlar yapar. Bir diğer deyişle, halkın dininin yerine devletin, sarayın, medresenin ortodoks dininin tercih edilişini, onun milliyetçi elitlerin kafasındaki aydınlanma problemiyle uyumluluğu noktasında açıklar. Ortodoks dinselliğin devlet için işlevselliğini ifade eden böylesi bir açıklamayı kabul eden Mardin de, özellikle Ziya Gökalp ve takipçilerinin ulus inşa sürecinde Sünni İslam'ın ortodoks şekline yeni ve milli bir şekil vermek üzerinde durduklarını ifade eder (Mardin, 1992: 148). Bu bağlamda Ziya Gökalp ve takipçisi Mehmet Fuad Köprülü gibi iki önemli milliyetçi entelektüelin çalışmalarını incelemek, ulusun inşasında Sünni ortodoksinin birincil konuma getirilişini ve etkileri günümüzde de devam eden, Aleviliğin ve onun dinsel ögelerinin din dışı alana itilişinin nasıl mümkün kılınabildiğini açıklığa kavuşturur.

Ziya Gökalp, 1908 devriminin ardından İttihad ve Terakki'nin baş teorisyeni haline gelecek ve aynı zamanda Darülfünun'a ilk sosyoloji öğretim görevlisi olarak atanacaktır. Toplum araştırmalarında Batılı bilimsel yöntem ve teorileri kullanan Gökalp bu bağlamda ulus-devletin kurulma aşamalarında da din ve kültür alanlarının sınırlarının çizilmesinde ve bu alanların tanziminde önemli roller üstlenecektir. Bu amaçlar doğrultusunda Fransız Sosyolog Emile Durkheim'in yöntemini benimser. Durkheim'in etkisini açıkça kabul eden Gökalp pek çok eserinde ama özellikle *Dinin İçtimai Hizmetleri* adlı çalışmasında bu etkiyi açıkça yansıtır (Mardin, 1992: 137). Durkheimci teoriye uygun olarak Gökalp, din temelli bir toplum yapısı benimser. Toplumun en temelde yalnızca dinsel bir niteliğe sahip olduğunu ve zamanla iş bölümünün gelişmesiyle toplumun da yalnızca dinsel bir niteliği haiz olmaktan çıktığını ifade eder (Gökalp, 1976a: 60). Türk toplumlarını bu bağlamda analiz eden Gökalp'e göre (2007b: 159), eski Türk toplumlarında ilk başta her şey kutsi bir nitelikteydi ancak bu toplumlarda iş bölümünün gelişmesiyle birlikte zamanla toplumun tümünü kapsayan dinsel alandan özerkleşen yeni toplumsal alanlar belirmeye başlamıştır. Bir diğer deyişle, tıpkı Durkheim gibi Gökalp de dinin, hayatın diğer tüm alanları için bir koza vazifesi gördüğünü ve iş bölümünün sonucu olarak da kökeninde dinsel olan uygulamaların sekülerleşerek daha dünyevi alanlar yarattığını benimsemiştir. Örneğin, Türk toplumlarındaki en kutsal niteliğe sahip olduğunu iddia ettiği ve "usture" olarak adlandırdığı dinsel öğelerin zamanla kutsallıklarını kaybede-

rek "diniyat sahasından bediîyat sahasına geçtikleri"ni ifade eder (Gökalp, 1982: 205). Türk toplumlarındaki edebiyat-sanat alanının nasıl belirdiğini bu noktadan hareketle açıklamaya çalışan Gökalp, bu teorik sekülerleşme perspektifiyle içinde yaşadığı toplum üzerinde de analizler yapmaya giriştiğinde öncelikle Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen topluluklarının inançlarına odaklanır. Çünkü onun düşüncesinde İslam öncesi Türk topluluklarının adet ve görenekleri en başta Alevi-Kızılbaş topluluklarda kendini göstermektedir.

Bu düşüncesini temellendirebilmek için Gökalp'in ilk yaptığı şey, öncelikle Türk tarihini üçlü bir tasnife dayanarak açıklamak olmuştur. Yazar için bunlar, "Uzakdoğu medeniyeti", "sultani devlet aşamasında Doğu medeniyeti" ve milli devlet dönemine geçildiği sırada ise "Batı medeniyeti"dir (Gökalp, 2007a: 18). Ona göre içinde yaşadığı toplum bu üç ayrı medeniyetin de izlerine sahiptir. Ancak "en cahil toplulukların" en eski medeniyet "kalıntılarına" sahip olduğunu iddia eden Gökalp'e göre (2007a: 18) sözlü kültürel unsurlardan ayrılmayan bu cahil toplulukların inandıkları şeyler de eski medeniyet kalıntıları yani "masallar, eski menkıbeler ve mitlerin artıklarıdır." Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen toplulukları içeren bu toplumsal grupların inançlarını birer "kalıntı", "artık", "masal" ve her hâlükârda folklorik bir öğe olarak kodladığı görülen Gökalp bu unsurları diniyat alanının bir parçası olarak görmemekte, aksine Durkheim'dan mülhem yukarıda ifade edilen sekülerleşme kuramı çerçevesinde edebi-folklorik alanın ürünleri olarak değerlendirmektedir.

Türkçülüğün Esasları adlı önemli eserinde genelde eski Türk topluluklarının özelde ise kendi döneminde bunların devamı niteliğinde olan Alevi-Kızılbaş topluluklarının ibadet ve ayinlerini değerlendirirken de bunların önemli derecedeki bediî niteliklerine vurgu yapar. Köken itibariyle bu ayin ve ritüellerin tam anlamıyla dinsel olmadığını savunan Gökalp'e göre "Türklerin eski dinlerinde zührî ibadetler yerine, bediî ve ahlâkî ayinler bulunduğundan dolayı Türkler bediî diyanete mensup olmuşlardır" (Gökalp, 2007a: 15). Eski Türklerin ayinlerinin daha en başından itibaren Gökalp tarafından güzel sanatlar alanına sokuluyor ya da en iyi ihtimalle ikisinin karışımı olarak görülüyor olması onun düşüncesinde bediî olmayan ve gerçek anlamda dini olan bir dinselliğin varlığını ima etmektedir. "Alevi-Kızılbaş toplulukların ıslah edilmesi" gerektiğine dair görüşü göz önünde bulundurulduğunda bu ima daha da güçlenir. Gökalp'e göre bu topluluklar taşıdıkları folklorik değerlerden dolayı değil aksine bu seküler kültürel değerleri din diye yaşadıklarından dolayı ıslah edilmelidirler çünkü bunlara inanarak Türklerin dinsel alanında bulunan Ehl-i Sünnet'ten ayrılmışlardır. Ehl-i Sünnet'ten ayrılan Alevi- Kızılbaş topluluklar ıslah edilecek olursa, bir diğer deyişle folklorik ögeleri din olarak görmeyi bırakıp Ehl-i Sünnet'e döndürülecek olursa, bunun bir mahsuru kalmayacaktır (1976b: 86).

Kavme has olan folklorik öğeler ile millete has olan din arasında bir ayrım yaptığı görülen Gökalp için kavim bir kültür kaynağıdır oysa millet ise iş bölümü neticesinde gelişmiş modern bir oluşumdur (Gökalp, 1977: 9-11). Bu nedenle halkın değerleri ve dini folklor alanına, Ehl-i Sünnet ise milletin din alanına yerleştirilir. Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliğini teorik olarak din alanından çıkartan ve onlara edebi-kültürel nitelikler atfeden Gökalp böylece Ehl-i Sünnet mezhebini Türk toplumunun dinsel alanında tekel konumuna yükseltecektir. Yaşayan bir dinsel gerçeklik olmasına ve belli topluluklar için toplumsal bir işlev yerine getirmesine rağmen Alevilik-Kızılbaşlık, Gökalp'in teorik inşasıyla kültürel alana itilecektir. Bu bakımdan

aslında halk dini ve milletin dini olacak itikat (Ehl-i Sünnet) arasında siyasal bir tercihte bulunacak, ilkini dinsel hükmünü kaybetmiş folklorik bir unsur olarak kodlayacaktır.

Gökalp, milli devletin kurulma ve kurumsallaşma aşamasında Alevi-Kızılbaş toplulukların dinsel inançlarının folklorize edilmesinde gerekli altyapıyı hazırlamakta öncülük etmiştir. Gökalp'i takip eden ve onun çevresine katılan Mehmet Fuad Köprülü ise bu teorik-politik hatta yaslanarak (Köprülü, 1980: XVI) Alevi-Kızılbaş toplulukların dinsel itikatlarının yeni Türk devletine birer folklorik unsur olarak kabulünü sistematik hale getirecektir.

Milliyetçi bir entelektüel olarak Köprülü de tıpkı Gökalp gibi, Durkheim'in toplumbilimsel ilkelerini takip etmiştir. Balkan Savaşı yıllarında ateşli bir Türkçülük dönemi yaşamış ve Gökalp aracılığıyla aldığı Durkheim tesiri pek çok eserinde kendini göstermiştir (Berktay, 1983: 43). Bir kültür ve din tarihçisi olarak yaptığı analizlerde din ve kültürü birbirinden ayırmak yönünde gösterdiği çabalarla halk din ve kültürünü sistematik bir şekilde milli toplumun seküler kültürel kaynağı olarak kodlamaya çalışmıştır (Başgöz, 2011: 1541).

Türk toplumlarının kültürel tarihini bir nevi sekülerleşme perspektifi üzerinden okuyan Köprülü, çalışmalarında toplumsal kurumların tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri izlediği iddiasındadır. Toplumsal teşekkülün kökeninde (*menşe'i*) ne olduğu ve daha sonra zamanla hangi etkileri (*tesiri*) aldığı bu hedefe ulaşmak amacıyla sorulması gereken temel sorulardır. Ona göre ancak böyle bir usul sayesinde, her müessesenin dahili gelişmesini, maruz kaldığı dış tesirleri, alınan yabancı müesseselerin milli bünyemiz içinde nasıl bir mahiyet aldığını bütün sebepleri ve neticeleriyle anlamak mümkün olur (Köprülü, 1934: 21). Neredeyse tüm çalışmalarında bu hattı takip eden Köprülü'nün eserlerinde kökende bulunan tüm adetlerin "milli" kavramıyla ifade edildiği görülür. Ancak daha da önemlisi yazarın bu adetlerin uzantılarını "ilkel" olarak tanımladığı Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmen halk topluluklarında bulmasıdır. Çünkü Köprülü'ye göre dışarıdan gelen tesir (İslam) bu topluluklara en az derecede etki etmiştir. Bu yöntem daha en başta kökende bulunan adetlerin dinselliğinden ziyade milliliğine yönelik bir vurguyu öne çıkartmakta, buralarda milli adetlerin aranması noktasında okuyucuyu yönlendirmekte ve bu millilikle de Alevi-Kızılbaş toplulukları özdeşleştirmektedir.

Bu durumda Köprülü'nün metodunda Türk topluluklarına zaman içerisinde etki eden dış tesiri tanımlamak ve "milli" adetler üzerindeki etkisini çözümlemek can alıcı hale gelir. Kaldı ki onun düşüncesine göre bir dış tesir topluluğa güçlü şekilde etki etmişse milli olarak ifade ettiği adet ve kişilikler de mahiyet değiştirmiş olacaklardır. Milli toplumun bağrından çıkmış olan "baksı" ve "ozan"ların geçirdiği dönüşümleri analiz ederken bunu açıklamaya girişir. Öncelikle bu "dış tesiri" İslam olarak tanımlayan Köprülü'ye göre (1966a: 65) eski Türk toplumlarındaki baksı-ozanlar İslam'ın tesiriyle birlikte mutasavvıf haline gelmeye başlamışlardır. Yunus Emre ve Hoca Ahmed Yesevi bu bağlamda birer örnek olarak verilebilecek tarihsel kişiliklerdir (Köprülü, 1966a: 67). Buraya kadar tatminkâr bir sistem kurmuş olan Köprülü'nün yaptığı ek bir izahat okuyucuyu çözümlenmesi gereken bir karışıklıkla karşı karşıya bırakmaktadır. Yazar, mutasavvıfları "milli ve dini unsurların karışımı" olarak nitelendirmektedir (Köprülü, 1980: 197). Mutasavvıflar, ozanın milliliği ile İslam'ın dinselliğini harmanlayarak mı milli ve dini unsurların karışımı haline gelmişlerdir? Bu noktadan itibaren onun sistemini anlamak güçleşiyor olsa da bu soruya bazı açıklamalar getirmek şartıyla olumlu cevap verilebilir.

Daha önce Köprülü'nün milli kavramını seküler bir içerikle tanımladığı ifade edilmişti. Milliliğin bu şekilde ifade ediliyor olmasının nedeni ise İslam'ın Türk toplumlarına tesir etmesinden sonra Türklere ait olan adetlerin ve kişiliklerin dinsel hükümlerinin ortadan kalktığına inanıyor olmasıdır (Coşkuner, 2017: 135-150). Kurduğu kendi teorik izahlarını da bir kenara bırakıp, kökende yer alan milli adetin; dini, kültürel ve bediî şekilde bir ayrım yapılamayacak kadar iç içe geçtiğini unutan Köprülü içinde bulunduğu dönemin ona kazandırdığı siyasal bakış nedeniyle, bunların sekülerleşmiş olduğunu ifade eder. Bir diğer deyişle, bir dış tesir olarak İslam'ın etki ettiği toplumlarda, dinsel nitelik barındıran milli ögelerin kesinlikle sekülerleşmiş olduğuna dair bir bakışa meyleder. Bu bağlamda Köprülü'nün düşüncesinde, İslam, ilginç bir şekilde, Türk toplumlarını sekülerleştirici bir etkiye sahip olur. Eski Türk toplumlarında "Bahşı"nın, İslami tesirle birlikte büyücülüğe kaydığına yönelik iddia yine bu baptandır (Köprülü, 1966c: 153-154). Buradaki vurgu büyünün ve büyücünün bir topluluk kurma işlevi olmadığından dolayı artık toplumsal bir işlevi kalmadığına ve din dışı alana itildiğine yöneliktir. İslam tesirinin dozu arttıkça ya da bir diğer ifadeyle toplum tarafından açık bir şekilde özümsendikçe eski dinsel kişiliklerin açık bir şekilde seküler folklorik alanların ürünleri olarak gören yazar için böyle bir tarihsel etkiyle karşılaşan Türkmen kabilelerinde, ki aslında Alevi-Kızılbaş toplulukları kasteder, Bahşı'nın şair ve çalgıcıya dönüştüğünü ifade eder (Köprülü, 1966c: 154). Bu açıdan bakıldığında Köprülü, İslam'ın Türk toplumlarının dinsel alanına yerleştikçe bu alanda bulunan diğer dinsel itikatları ve kişileri kültür ve folklor alanına ittiğinden emin görünür.

Türk toplumlarına dışarıdan bir dinsel tesirin etki etmesiyle bu toplumların halihazırdaki dinsel öge ve kişiliklerinin Köprülü tarafından neden din dışı alana ittiği ve neden bir sekülerleşme ortaya çıkardığı sorusunu, "milliyetçi siyasal bir tercih" şeklinde cevaplamak uygun olacaktır. Kaldı ki bunun ne yöntemini takip ettiği Durkheim'in izahlarıyla yani bilimsellikle, ne de eski Türk toplumlarının uzantısı olarak ifade ettiği Alevi-Kızılbaş toplulukların (Köprülü, 1976: 302-303) dinsel niteliklerinin yaşadığı dönemde Köprülü tarafından bilinmiyor olmasıyla yani toplumsal gerçeklikle alâkası vardır. Çünkü bir taraftan Köprülü'nün bizzat kendisi bu ayinler üzerine analizler geliştirmekte, onların kaynağını eski Türk ananelerinde görmekte (Köprülü, 1966a: 100-101) öte taraftan bu toplulukların ayinleri, bağlı bulunduğu Durkheimci sosyolojide bir ayinin folklorik olmasının şartını taşımamaktadır. Fransız Sosyoloğa göre bir ayinin folklorik olmasının şartı, ait olduğu dinsel bütünün ortadan kalkmış olmasına rağmen kendisinin devam ediyor oluşudur (Durkheim, 1995: 44). Ancak Köprülü'nün üzerine analizler geliştirdiği Alevi-Kızılbaş toplulukların dönem itibariyle ne dinsel bütünü ne de bu dinsel bütünün onları bir topluluk olarak var eden işlevi ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda Durkheim eserinin başka bir yerinde de herhangi bir dinin alanı içine girmeyen dini olguların dahi folklorun konusu olarak görülmesinin imkânsızlığından söz eder. Ona göre "herhangi bir dinin alanı içine girmeyen bir takım dini olgular folklorun araştırma konusu olarak görülemez. Bunlar, ortadan kalkmış dinlerin kalıntıları olsalar dahi bu fenomenlerin dini karakteri azalmakla birlikte dini önemleri teolojiyi gençleştirecek kadar fazladır. Onları dikkate almayan teoloji, dini olan her şeyi içermiyor demektir" (Durkheim, 1995: 33-34).

Fransız Sosyoloğun belli bir dini ögeyi din dışı folklorik bir öge olarak nitelemekte oldukça dikkatli davranıyor olması onu takip eden Köprülü için pek bağlayıcı olmamıştır çün-

kü Köprülü ulus-devlet için siyasal bir tercihi içeren bir sekülerleşme anlatısı ortaya koymak için bu toplulukların uyguladığı ayinleri din dışı folklorik ögeler olarak kodlamış, bunların bedîî bir şekle büründüğünü iddia etmiştir (Köprülü, 1966a: 100-101). Böylece Alevi-Kızılbaş topluluklara ve ayinlerine dinsel alan içinde bir yer vermek ya da onları din dışı folklorik malzemeler olarak teorize etme yönündeki seçeneklerden ikincisine teveccüh göstererek açık bir milliyetçi siyasal tercihte bulunmuştur. Bu milliyetçi siyasal tercih, döneminin toplumunda oldukça saf bir dinselliğin yaşandığı tezini temellendirerek ulusal devlet kurulurken bu toplumun dinsel alanını ortodoks bir dinsellikle tanımlama isteğinden kaynaklanır. Böyle bir tutumu benimsemesinde Köprülü'nün döneminde Anadolu'da faaliyette bulunan ve milliyetçilikle harmanlanmış görüşleri olan Batılı Şarkiyatçıların etkisinin altını çizen Markus Dressler'e göre (2016: 197) Köprülü milliyetçi bir yazar olarak çalışmalarında milli toplum için işlevsel gördüğü ortodoks Sünniliğe daimî bir teveccühte bulunmuş, Aleviliği de ulusal devletin ideolojisiyle uyumlu bir takım milli kavramlarla tanımlamıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki dine yönelik ilginin, milliyetçi entelektüeller bağlamında ortodoks Sünniliğin birincil konumunu güvence altına aldığını, Aleviliği de yeni bir konuma sürüklediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Gökalp ve Köprülü, Ahmet Yaşar Ocak'ın iddiasının aksine (1996: 194), Aleviliği, İslam'ın Türklere özgü bir biçimi olarak yorumlamamış ama Türklüğün seküler folklorik kaynağı olarak görmüşlerdir. Bu dönemde milli tarih yazımında Alevilik din dışı nitelikleri öne çıkartılarak "milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak" ifade edilmeye başlanmıştır (Kehl-Bodrogi, 2012: 59). Yeni Türk devletinin Aleviliğe yönelik yaklaşımının emarelerini göstermesi bakımından önem taşıyan bu yeni politik inşa sürecinde Alevilik, "kültür kaynağı" gibi görece seküler terimlerle tanımlanır olmuştur. Kültür olgusunu din olgusundan ayırma çabalarına da işaret eden bu yeni durumda bir taraftan Sünniliğin dinsel alandaki tekel konumu berkitilmiş, öte yandan Aleviliğin kültürel birikimi yeni Türk devletinin hem siyasal hem de kültürel alanlarının kadim seküler kaynakları olarak sunulabilmiştir (Coşkuner, 2020a: 299-301). "Milli kültürün bilinçli hale gelerek yükselmesi için" bu kültürel ürünlerin ortaya çıkartılması ve bunlardan bir ulusal müze kurulması gerektiğini ifade eden Gökalp (1976a: 40) bu hedef için Türkçü elitleri ve Türkiyat Enstitüsü'nü görevlendirerek yine öncü rolünü oynamıştır. Türk toplumunun seküler-kültürel alanını kurmak için Aleviliğin kültürel birikimine yönelen Gökalp böylece "Türklüğü kültürel açıdan büsbütün izmihlalden kurtar"mıştır (Öztürkmen, 2014: 30). Çalışmalarında milli Türk devleti için bir seküler geçmiş ve laik kanun geleneği oluşturma çabaları izlenebilen Köprülü de (Coşkuner, 2020b) tıpkı Gökalp gibi Türk ulus-devleti için "milli" bir kültürel alan oluşturma gayretine girmiş, dinsellikten sıyırarak folklorize ettiği Alevi-Kızılbaşlığı ve bu toplulukların ozanlarını milli edebiyatın örnekleri ve icracıları olarak ifade etmiştir (Köprülü, 2005a: 53). Bir diğer deyişle, seküler bir kültür alanına itilen ozanlar artık milliliğin kaynağı haline getirilmişlerdir. Bu din dışı milli adetler onun düşüncesinde bedîî olarak görülmüş (Köprülü, 1976: 242-243) eski Türkmenlerden ibaret olan Anadolu Alevi-Kızılbaşlarının (Köprülü, 2005b: 52) sürekleri bu bağlamda dinsel değil eski Türk ananesi olan şölenden gelen folklorik bir öge olarak sunulmuştur (Köprülü, 2005a: 142).

Sonuç

Milliyetçi seçkinler ulusal devletlerin kurulma aşamasında amorf bir yığın olan halktan milli bir topluluk oluşturmak adına yine halkın kültürüne dayanmışlardır. Ancak bu kültürü olduğu gibi değil yeniden inşa edip, milli hale getirerek gerek eğitim kurumları gerek matbuat gerekse maarif yoluyla yeniden halka ulaştırmışlardır. Tüm bu süreç siyasal bir tercihin sonucu olarak gerçekleşmiş olmakla birlikte halkı bir kaynak olarak kullanma gayretini yansıtmıştır. Halk, ulusal devletin hem kaynağı hem de hedefi olmuştur. Türk ulus-devletinin kurulma ve kurumsallaşma aşaması bu bağlamda önemli tecrübeleri yansıtmıştır. Özellikle Alevi-Kızılbaş topluluklar ile milliyetçi seçkinlerin karşılaşmasında bu durumu görmek mümkün olmuştur.

Milli bir kültür inşa etme sürecinde Türk milliyetçi elitleri Alevi-Kızılbaş toplulukların dinselliklerini sistematik bir şekilde dışlamış, onları istikrarlı bir şekilde din dışı alana itmişlerdir. Bu toplulukların dinsel ögeleri milliyetçi elitler tarafından folklorik bir ürün olarak seküler içerikle ifade edilmiştir. Yeni kurulan Türk devleti için açık siyasal bir hamleyi yansıtan bu tercih özellikle iki noktada önemli açılımlar sunmuştur. Bir taraftan Alevi-Kızılbaş toplulukların din dışı alana itilmeleri yeni ulus-devletin oluşturmaya çalıştığı din alanını saflaştırıp, buradaki dinselliğin homojen bir yapı arz ettiğini ve bunun da Sünnilik olduğunu göstermeyi sağlamışken öte taraftan yeni Türk devletinin ihtiyaç duyduğu Türklerin din dışı seküler ve milli bir kültüre sahip oldukları iddiasını güçlendirmiştir.

Kaynaklar

Abéles, M. (2012). *Devletin antropolojisi*. N. Ökten (Çev.). Ankara: Dipnot.

Asılsoy, A. (2008). *Türk modernleşmesi öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, eserleri ve fikirleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.

Ateş, K. (2012). *Yurttaşlığın kıyısında Aleviler: "Öz Türkler" ve "heretik ötekiler"*. Ankara: Phoenix.

Bahadır, İ. (2002). *Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Atatürk ve Aleviler*. Ankara: Kalan.

Bahadır, İ. (2015). Aleviliğe milliyetçi yaklaşımlar ve Aleviler üzerindeki etkileri. Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Der.) *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik* içinde (ss. 449-477). İstanbul: İletişim.

Başgöz, İ. (2011). Türkiye'de folklor çalışmaları ve milliyetçilik. S. Uğurlu (Çev.). *Turkish Studies,* 6 (3): 1535-1547.

Bauman, Z. (2012). *Yasa koyucular ile yorumcular.* K. Atakay (Çev.) İstanbul: Metis.

Berkes, N. (2018). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. A. Kuyaş (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi.

Berktay, H. (1983). *Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü*. İstanbul: Kaynak.

Chartier, R. (1998). *Yeniden geçmiş: Tarih, yazılı kültür, toplum*. L. Arslan (Çev.). Ankara: Dost.

Coşkuner, M. (2017). *Kimliği kutsalla tanımlamak: 1990 sonrası Türkiyesi'nde ortaya çıkan Alevi matbuatında kimliği kutsallık vasıtasıyla tanımlayan Aleviliğin kozmik dili.* Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.

Coşkuner, M. (2020a). Kemalist siyasi geleneğin Alevilik çelişkisi: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nda geleneksel Türk kültürü ve modern Türk devleti arasında Aleviliğin müphemliği. Kebikeç, 49: 293-308.

Coşkuner, M. (2020b). Seküler geleneğin izinde: Köprülü, Barkan ve İnalcık'ın Türk ulus-devleti için laik kanun geleneği oluşturma çabaları. *Amme İdaresi Dergisi*, 53 (2): 53-74.

Çağaptay, S. (2003). Citizenship policies in interwar Turkey. *Nations and Nationalism*, 9 (4): 601-619.

De Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi: Eylem, uygulama, üretim sanatları*. Lale Arslan Özcan (Çev.). Ankara: Dost.

Deringil, S. (2009). *Simgeden millete*. İstanbul: İletişim.

Dressler, M. (2016). *Türk Aleviliğinin inşası*. D. Orhun (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. K. E. Fields (Çev.). New York: The Free.

Durkheim, E. (2014). *Toplumsal işbölümü*. Ö. Ozankaya (Çev.). İstanbul: Cem.

El Zein, A. (1977). Beyond ideology and theology: the search for an antropology of Islam. *Annual Review of Antropology*, 6: 227-254.

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan (Çev.). İstanbul: İnsan.

Gellner, E. (1994). *Postmodernizm, İslam ve us.* B. Peker (Çev.). Ankara: Ümit.

Gökalp, Z. (1976a). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. İ. Kutluk (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1976b). Tekkeler. Ş. Beysanoğlu (Haz.). *Makaleler I* içinde (ss. 83-87). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1977). Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul. O. Durusu (Haz.). *Makaleler III* içinde (ss. 3-16). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1981). Diyanet ve kaza. F. R. Tuncor (Haz.). *Makaleler VIII* içinde (ss. 46-49). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1982). Tarih usulünde an'aneler. Dr. M. A. Çay (Haz.). *Makaleler VII* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (2007a). Türkçülüğün esasları. M. S. Koz vd. (Haz.). *Ziya Gökalp kitaplar*, İstanbul: Yapı Kredi.

Gökalp, Z. (2007b). Türk töresi. M. S. Koz vd. (Haz.) *Ziya Gökalp kitaplar*, İstanbul: Yapı Kredi.

Hobsbawm, E. (1995). *Milletler ve milliyetçilik*. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Kaleli, L. (1995). *Binbir çiçek mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can.

Kehl-Bodrogi, K. (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler*. O. Değirmenci, B. E. Aybudak (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Kieser, H. L. (2005). *Iskalanmış barış: Doğu vilayetleri'nde misyonerlik, etnik kimlik ve devlet 1839-1938*. A. Dirim (Çev.). İstanbul: İletişim.

Köprülü, M. F. (1934). *Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar*. İstanbul: Kanaat.

Köprülü, M. F. (1966a). Türk edebiyatı'nın menşe'i. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 49-130). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Köprülü, M. F. (1966b). Ozan. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 131-144). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Köprülü, M. F. (1966c). Bahşı. *Edebiyat araştırmaları* içinde (ss. 145-156). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Köprülü, M. F. (1976). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Köprülü, M. F. (1980). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken.

Köprülü, M. F. (2005a). *Türk tarih-i dinisi*. Ankara: Akçağ.

Köprülü, M. F. (2005b). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ.

Köprülüzade, M. F. (1999). Edebiyatımızda milliyet hissi. *Türk Yurdu* içinde (ss. 359-364). Ankara: Tutibay.

Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim.

Ocak, A. Y. (1996). *Türk sufiliğine bakışlar*. İstanbul: İletişim.

Öztürkmen, A. (2014). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. İstanbul: İletişim.

Pehlivan, B. (1994). *Aleviler ve diyanet*. İstanbul: Pencere.

Radikal Gazetesi, 01.05.2005.

Smith, A. D. (1994). *Milli kimlik*. Bahadır S. Şener (Çev.). İstanbul: İletişim.

Smith, W. C. (1964). *The meaning and end of religion*. New York: Mentor.

Touraine, A. (2012). *Modernliğin eleştirisi*. H. Tufan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):279-298
DOI: 10.22559/folklor.1558

Research Article / Araştırma Makalesi

Bir Tarihî Vesika: Ali İlhami Dede'nin Bilinmeyen Divanı

A Historical Document: Unknown Diwan (Poetry) of Ali İlhami Dede

Atiye Nazlı*

Öz

Alevi Bektaşi tarikatı içinde yetişmiş son postnişin olan Ali İlhami Dede hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Daha önce birkaç farklı kitapta rastlanan şiirleri, torunu tarafından düzenlenerek 20. yüzyıl başlarında yaşadığı çevre başta olmak üzere, dergâhının bulunduğu mekân ve tarihi gelişiminin de yer aldığı bir divan olarak yayınlanmıştır.

Ali İlhami Dede'nin hayatı hakkında satır aralarında yer alan sınırlı bilgiler dışında, eserde gördüğümüz şairin bağlı olduğu dergâhın 10. yüzyıldan itibaren piri ve posta oturan dede ve babaların ad silsilesi oldukça önemlidir. Tarihî kaynaklarda yer alan Battal Gazi'nin medfun bulunduğu yer, devamında Danişment Gazi ile olan bağı, Selçuklu Hakanları ve Osmanlı Padişahlarının dergâhla olan bağları, yaptırdıkları bakım ve onarımların ayrıntılı olarak anlatıldığı eserde, özellikle türbelerde bulunan kitabelerin divana aktarılması Alevi Bektaşi silsilesinin çıkarılması açısından da önemlidir.

Divan'da Ali İlhami Dede'ye ait 49 şiir yer almaktadır. Dört, beş ve altı mısralı bu şiirlerin, hem aruz hem de hece ölçüsü ile yazılması, Onun Türk şiirinin genel

Geliş tarihi (Received): 08.11.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 25.12.2020

* Dr., Öğr. Üyesi. Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. atiyenazli@hitit.edu.tr. ORCID 0000-0002-8640-2216 / **CC BY**

özelliklerini bildiğinin de göstergesidir. Şiirlerin konuları, Hz. Allah sevgisi, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin, on iki imam, Kerbelâ, Battal Gazi, Hacı Bektaşi Veli üzerinde odaklanırken ayrıca tabiat güzellikleri, tarikat kuralları, aşk ve dünyanın faniliği de işlenmiştir. Ali İlhami Dede şiirlerinde genel olarak İlhami mahlasını kullanmış ancak bazı şiirlerinde bir tamlama ve betimleme unsuru olarak 'Abdal, Derviş, Fakir, Garip' gibi tasavvufi kavramlarla İlhami Abdal, Garip İlhami, Fakir İlhami ya da İlhami Derviş mahlaslarını da kullanmıştır.

Çalışmamızda, Ali İlhami Dede'nin divanında yer alan Alevi - Bektaşi tarikatının Battal Gazi ile olan bağlantısı ve onun şiirlerinin konuları ve tanıtılmasına yer verilmektedir. Çalışmamızın bu önemli mutasavvıffın şiirleri hakkında ilk çalışma olması açısından da yol gösterici olacağını düşünmekteyiz.

Anahtar sözcükler: *Ali İlhami Dede, divan, şiir, ehli beyt, tarih*

Abstract

There is very few information in the sources about Ali İlhami Dede, the last postnishin (Mawlavi sheikh) who grew up in the Alevi Bektashi order. His poems are included in several books, while his poems collected by his grandson have been published as a diwan, including the place where his lodge is located and its historical development, especially the environment where he lived in the early 20th century.

Apart from the information about the life of Ali İlhami Dede between the lines, the name range of the grandparents and fathers who managed the lodge since the 10th century is very important. In the work in which the place where Battal Gazi is buried in historical sources, his bond with Danişment Gazi, the ties of the Seljuk Khans and Ottoman Sultans with the lodge, the maintenance and repairs they have done are explained in detail, transferring the inscriptions found in the tombs to the court is also important in terms of extracting the Alevi Bektashi lineage.

There are 49 poems of Ali İlhami Dede in the Divan. While these poems are seen as four, five and six lines, at the same time, they are written with both syllabic meter and aruz prosody, which is an indication that he knows all the features of Turkish poetry. The subjects of the poems are the love of Hazrat Allah, Hazrat Prophet Muhammad (Pbuh), Hazrat Ali, Hazrat Hasan and Hüseyin, the twelve imams, Karbala, Battal Gazi, Haci Bektashi Veli, and also the beauties of nature, the sect rules, love and the mortality of the world. Ali İlhami Dede used the pen names İlhami, İlhami Abdal, İlhami derviş, İlhami Fakir, Garip İlhami in his poems.

In our study, the connection of the Alevi Bektashi sect with Battal Gazi, which is on the council of Ali İlhami Dede, and the subjects and introduction of his poems are included.

Keywords: *Ali İlhami Dede, divan, poem, ehli beyt, history*

Extended summary

İlhami Dede, whose real name is Ali, is estimated to have been born in Seyyid Gazi town, which is located near Afyonkarahisar in Eskişehir city today. Although he lived in the 19th century, his grandson Mustafa Şükrü Efendi published his divan (poetry) and poems reflecting his Sufi view in the 20th century. This Divan (poetry) is located in Istanbul Atatürk Library under the name "Divan-ı Şeyh İlhamî and Seyyid Battal Gazi".

In the work, the architectural structure of the tomb of Battal Gazi, the characteristics of the tomb and the lodge, its endowments, the various vineyards on the dervish, the names of the various products grown in the garden and the field, the names of the animals fed are explained in detail. It is stated that the tomb and lodge, which was stated to be built by the mother of I. Kılıçaslan in the Seljuk period, was frequently visited by Orhan Gazi and Temur Pasha during the establishment of the Ottoman State. And in the work, it is stated that the maintenance and repairs of the tomb were carried out and that repairs continued in the following periods.

It is stated that there is a "Şücâ'addin Veli" tomb and dervish lodge near the Battal Gazi tomb and dervish lodge. It is stated that Şücâ'addin Veli was the son of Gudül Bey's grandson Tolı Bey and Terkenşah who was the son-in-law of Kılınç Arslan I and was the governor of Amasya on (619/1222/1223). At the same time, there is historical information that he is a disciple of Baba İlyas Horosani. The articles in the inscriptions about the construction and repair of the tomb and dervish of Şücâ'addin Veli are included.

The link between Battal Gazi and Danişment Gazi is also mentioned in Divan. It is stated that Melik Gazi was Turkmen and got the nickname "Danişmend" due to his knowledge, education, Turkish history and life among Turkmens. It is stated that the real name of Melik Gazi is "Gazi Ahmed bin Ali bin Muzrib".

One of the features of the divan is that Battal Gazi and Danişment Gazi, who are the heroes of the epic, reveal their connection with the order, different from historical information. In addition, the feature of the divan is that the lineage of the sects was removed and that it was brought up to the 20th century, making it necessary to re-examine all aspects of other Sufi sources.

It is known that many dervish lodges were trained in Battal Gazi and Şeyh Şücâ'addin Veli tomb and lodge in the following years. Apart from Seyyid Battal Gazi and Şüca'eddin Veli dervish lodges and holy tombs, there are also tombs of 'Gök Nebi', 'Üryan Baba', 'Melik Gazi' and 'Hacı Baba' in that region.

According to another rumor, Seyyid Mehmed Haci Bektashi Veli came to Seyyid Battal Gazi lodge from Kirsehir with his 755 followers, taking the permission of Hoca Ahmed Yesevi. Sultan Orhan Gazi came to him from Bursa to visit Hacı Bektashi Veli and respected him and received ratification.

The genealogy of everyone who served in the lodge is connected to Hazrat Ali because of Battal Gazi and they are all known as Sayyid (Descended to Hazrat Mohammed pbuh) . Ali İlhami Dede ranks 73nd after Hazrat Ali and 59th as a sheikh, in the ranking of 75 Sayyid tags from Hazrat Ali to the 20th century.

Although there is not much information about Ali İlhami Dede, according to the Alevi Bektashi tradition, we know that his father was Cemaleddin and his grandfather was Pir Mehmed because he was descended from the rank of Dede (Alawi leader). Due to his grandson Şükrü Efendi's writing of his poems, it is seen that Ali İlhami Dede is a Dede who knows the Alevi Bektashi sect tradition through his life and poems, has a good education and also has a command of Turkish culture. He used both prosody and syllable in his poems. He deals with Allah, Hazrat Muhammed pbuh, Hazrat Ali, Twelve Imams (Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynel'abidin, Muhâmmed Bâkır, Ca'fer el-Sâdık, Musa-el Kâzım, 'Ali el-Rızâ, Muhammed Taki,' Ali El-Taki, Hasan el'A Askeri, Muhammed Mahdi), Hacı Bektashi Veli and Battal Gazi in his poems from various aspects. His poems include both human and divine love, and he has 49 poems in Divan.

It is possible to classify Ali İlhami Dede's poems according to the number of lines, including those with 4, 5 and 6 lines and those written in couplet form.

He created,

24 poems written in 4 lines,

5 poems written in 5 lines,

2 poems written in 6 lines,

16 poems written in ghazal (lyric poem) style and 1 poetry in stike.

Although Ali İlhami Dede gives examples of poetry in the genres of classical Turkish literature in his poems, it is seen that the poems he voiced especially in the form of quatrains are in poetry versus rhyme and are composed in folk language. The poems of Ali İlhami Dede, that the examples we have seen in Nefes (Folk Literature based on Islamic foundations), and düvaz (a folk literature), are of great importance in his poems in terms of love of God, love of Prophet Hazrat Prophet pbuh, Hazrat Ali, family of Hazrat Mohammed pbuh (Ehl-i Beyt) and twelve imams. Battal Gazi and Şücâeddin Veli, who are the leaders of the lodge and the tomb, and their devotion to Hacı Bektaşi Veli is expressed in almost every poem. For Karbala, where Hazrat Hüseyin was martyred, there is a poem in the form of "lament" as well as in the form of elegiac, which is a type of divan literature. In his poems, which include basic teachings such as Bektashi sect rules, modesty, virtue, and not eating right of servants, advice is at the forefront. Ali İlhami Dede informs about the transience of the world and how to live in this world by criticizing those who prolong sacred values. In addition, he wrote poems on both Sufism and human love on subjects such as "heart, leyla, rose, nightingale". Although the work, which consists of Ali İlhami Dede's poems, is considered as classical Turkish poetry with the concept of Divan in its name, he is more successful in his poems based on quatrains. The language used by Ali İlhami Dede in his poems, and the types he uses in his poetry reflect the general characteristics of Sufi poetry. At the same time, the reappearance of the poem "Aman leylâm leylâm didim [I said my dearest Leyla]", which he wrote on the subject of "love", in the later periods shows its influence in folk poetry.

Ali İlhami Dede, who mostly uses the pen name İlhami in his poems, also used the names "İlhami, Garip İlhami, İlhami Abdal, İlhami Derviş, İlhami Fakir". There is not much

information about Ali İlhami Dede in the sources. However, we believe that focusing on the poems found in this poetry and its various aspects, especially the Sufi aspect, will make this work achieve its purpose.

Giriş

Asıl adı Ali olan İlhami Dede'nin, bugünkü Eskişehir ilimizde yer alan ancak eskiden Afyonkarahisar yakınlarında yer aldığı belirtilen Seyyit (Battal) Gazi beldesinde doğduğu tahmin edilmektedir. Çünkü adına torunu tarafından yazılan Divan'da, ilçenin tarihi ile ilgili bilgiler verilmekte ve dergâhın bütün postnişinlerinin listesi yer almaktadır. Bu listeye göre, Ali İlhami Dede'nin babası Şeyh Seyyid Cemaleddin, dedesi Şeyh Seyyid Pir Mehmet'tir. Pir Mehmed torununa kendi babasının adını vermiş olsa gerektir. Çünkü Pir Mehmed'in babasının adı da Ali İlhami'dir. Listeye göre Ali İlhami Dede'den sonra posta oturan oğlu Şeyh Seyyid İsmail Haki olup, torunun adı, Şeyh Seyyid Mustafa Şükrü Efendi'dir ki, Divan'ı kaleme alan da bu torunudur. Bu kısım Divan da şöyle geçmektedir: "İş bu Divân eş'arın nazım ve alâkadarı bin üçyüz sekiz (1308) rumiyesinde [M. 1892] irtihâl-i dâr-ı bekâ iden urefâ-i meşâyıh tarik-i âliyeden Battâl Gâzi hazretleri dergâh-ı mualla bargâh-ı şerifi postnişnişi 'Ali İlhami Efendi merhumdur. Eskişehir livâsının Seyyid Gazi kasabasında medfun Seyyid Gazi dergâh-ı şerifi türbe ve zâviyadârı ve sahib-mecmu'a merhumun hafidi Şükri." Bu bilgilerden Ali İlhami Dede'nin 1892 yılında vefat ettiğini öğrenmekteyiz.

> *On dokuzuncu asırda Eskişehir muhitindeki maruf tekkelerimizden (Sultan Seyyid Battal Gazi) ve (Sultan Şücaaddin Veli) dergahtan, dünyanın her tarafından gelen çeşit çeşit ziyaretçilerle dolup boşalmakta iken, bu iki tekkenin hususi hizmetlerinde çalışmış İstanbul'lu bir saz şairimiz yetişmişti ki, açık bir Türkçe ile söylediği nefesler ve buyruklar, buralarda yaşayan Alevi Türklerin hafızasına nakşolmuş, hususi bir makam ve ahenk ile seve seve terennüm edilegelmişti* (Oytan 1956: 13).

Divan'da, İstanbul Atatürk Kitaplığında "Divan-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi" adıyla (-1334/1918-) yılında İstanbul İtimat Kütabhanesi, Necm-i İstikbal Matbaasında basıldığı yazmaktadır. Eser, 101 sayfa olup 'OE_TK_02749 Demirbaş ve 811.24 ALİ 1334 Yer numarası' ile kayıtlıdır. Eserin iç başlığında adı "Seyyid Battal Gazi Tarihçesi ve Divanı" şeklinde geçmektedir. *'Cemi'i ve Mürettibi Seyyid Battal Gazi Zaviyadarı Şükri"* olarak da kitabı yazan kişinin adı verilmektedir.

Eserde Battal Gazi'nin türbesi ve etrafında kurulan tekkenin özellikleri **"**Şehre nazır yüksek bir tepe üzerinde dahı sâdat-ı kiramdan ve ser-âmedan Gâzavat-ı islâmiyeden Seyyid Battâl Gâzi hazretlerinin tekke ve türbe şerifeleri bulunur. Türbe-i münifenin târihi binâsı (H. 495)" (M. 1101-1102) şeklinde belirtilmektedir. Zaman içerisinde harap olan tekke ve türbenin "Selâtin-i Selçukiden Sultân 'Ala'addinin validesi tarafından binâ edilmiş ve kasaba dâhilindeki câmi'-i şerif ve hamâm ile sâir müsakkafat evkâf" edildiği bildirilmektedir. Sonrasında ise "Sultân Süleymân Hân-ı Kânuni hazretleri ile Mihâl Gâzi ahfâdından bazı emir-i İslâmiye taraflarından binâ inşâ edilmiş ve bunların tafsilâtı ziyarede testir kılınmıştır." şeklinde ifade edilmektedir. Aynı zamanda Mihal Gazi'nin torunlarından bazı beylerin de dergâha

bağlı oldukları bilgisine yer verilmektedir. Battal Gazi türbe ve dergâhına yakın 'Şücâ'addin Veli''nin türbesinin bulunduğu belirtilmiş onun onarımının da Sultân Selim tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Evliya'dan 'Şücâ'addin Veli'nin, Karaman Beylerinden kaçarak, Battal Gazi tekke civarında bulunan 'Kara mağaralar'adıyla bilinen mekâna sığındığı bu sırada Orhan Gazi'nin Bursa'yı feth etmek için yola çıktığı, emrinde bulunan Temur Paşa'nın Şeyh 'Şücâ'addin Veli'ye gelerek dua aldığı söylenmektedir. Sonrasında Orhan Gazi'nin gelip Şeyh Şücâ'addin Veli ile görüştüğü -muhtemelen intisap etmiş olmalıdır- ve sonraki adı 'Çamlık' olan 'Kuyucak' adlı yerde tekke ile büyük bir türbe inşa ettirdiği belirtilmiştir. Battal Gazi ve Şeyh Şücâ'addin Veli türbe ve tekkesinde sonraki yıllarda pek çok tasavvuf erbabanın yetiştiği bilgisine ulaşılmaktadır. 'Mürüvvet Ali Baba' da onlardan birisidir ve onun hakkında dergâhın kitabesinde "Ali Baba türbesinin Şeyh Şücâ'addin Veli hazretlerinin halifesinden biri ve belki de Temur Taş Paşazade'nin (Mürüvvet Ali Baba) olması tahmin edilmektedir." bilgisi yer almaktadır. Şeyh Şücâ'addin Veli'nin şeceresi şu şekilde verilmektedir:

Şücâ'addin Veli, I. Kılınç Arslan'ın damadı olan Gudül Beyin torunudur. Terkenşah'ın oğlu Tolı Bey'in oğludur. (619/ 1222/1223) Amasya kadısı 'Takeddin 'Osmân es-Semiri' ve Mes'ud şeyhi olan 'Tâceddin Eb'ul Vefâ-i Mehmed'ul Hârezmi' vefat edince Amasya kadılığına müderris 'Taceddin Tebrizi' ve Mes'ud şeyhliğine de 'Ebul Vefâ' Bey, Şücâ'addin Ebul Bekâi ve İlyâs Horasâni'yi yani Babaiye tarikatının piri olan 'Baba İlyas Horasâni'yi tayin etmiştir. Baba İshak Kefr Sûdi, Amasya valisi bulunan Tarık Bey dahi müridi olmuştur.

Şücâ'addin Veli'nin hayatıyla ilgili 'İslam Ansikolpedisi'nde geçen bilgiye göre, XV. yüzyıl tarihli 'Vilâyetnâme-i Şeyh Şücâeddîn' adlı eserde adı, "Sultan Varlığı" ve "Şücâüddin Baba" şeklinde geçmektedir. 'Vilâyetnâme-i Şeyh Şücâeddîn' ve Vilâyetnâme-i Otman Baba'da verilen bilgilere göre Şüca'addin Veli XIV. yüzyılın sonları XV. yüzyılın başlarında yaşamıştır. (Şahin, (?): 247)

Divan'da Babai tarikatını kuran 'Baba İlyas Horasâni hakkında yer verilen bilgilerde, oğullarının adları şöyledir: Şemseddin Mahmud Bey, Mu'azzeddin Ali Bey, Ziyâ'eddin Mes'ud Bey ve Muhliseddin Musa Bey'dir. Ayrıca Baba İlyas Horasâni'nin hâlifelerinin adları, İpek Baba, Behlül Baba, Sâltuk Baba ve Nu'mân Baba'dır. Bektaşi Tarikatının kurucusu ve piri olan Seyyid Mehmed Hâcı Bektâşi Baba-i Veli'nin Baba İlyâs'ın dört halifesinden 'Nu'man Baba' nın halifesi olduğu bilgisi de yer almaktadır.

Baba İlyas'ın vefatından sonra Anadolu'nun dört bir tarafına yayılan müritlerinden pek çoğu Battal Gazi türbe ve tekkesinin olduğu bölgeye gelip yerleşmişlerdir.

"Vâhidî, XVI. yüzyılda abdalân-ı Rûm zümresine mensup dervişlerin, ellerinde şeyhin asâsına izâfeten "Şeyh Şücâ çomağı" adını verdikleri bir asâ ile dolaştıklarını ve kendilerine Uryan Şücâîler adını verdiklerini kaydeder. Günümüz Alevî zümreleri içinde de kendisine büyük saygı duyulmaktadır. Bu geleneğe bağlı bir Alevî ocağı mevcuttur. Şücâüddin Velî'nin tekkesinin bulunduğu köye ölümünden uzunca bir süre sonra Bâlî Bey oğlu Kasım Bey tarafından 921 (1515) yılında türbe yaptırılmıştır" (Şahin, (?): 248).

Divan'da yer alan bilgilere göre, Karamanoğlu Beyliği ve Osmanlı Devleti arasındaki mücadele sırasında Karaman beyi, Şeyh Şüca'addin Veli ile Osmanlı sultanlarının münasebe-

tini öğrenmiş olduğu ve onu, göç etmeye mecbur bıraktığı bilgisi yer almaktadır. Şüca'addin Veli de Karaman beyinin garezinden Seyid Gazi kasabasının batı kısmında bulunan ve 'Kara mağaralar' adıyla bilinen mağaralarda ikamet eylemiştir. Ayrıca Şüca'addin Veli'nin türbe ve dergâhının kitabesinde Bayezid Han (ikinci) zamanında Bali bey oğlu Evliya Kasım Bey zamanında (850 /1446-1447) tarihinde yapıldığı bilgisi yer almaktadır.

Seyyid Battal Gazi ve Şücâ'eddin Veli dergâh ve türbe-i şerifelerinden başka o bölgede 'Gök Nebi', 'Üryan Baba', 'Melik Gazi' ve 'Hacı Baba'nın da türbeleri bulunmaktadır. Ayrıca Bahşayış karyesinde 'Yahşi Baba', Kümbet karyesinde 'Himmet Baba' ile 'Çâbak Sultan', Sarı Lala ve Nu'man Uluk karyesinde 'El-Viran Ahi Koca Baba'nın türbeleri bulunmaktadır. Seyyid Gazi kasabasının batısında bulunan Uçsaray karyesinin batısında 'Elvuran Baba' ve Hüsn Abad ile Feyz Abad karyeleri arasında 'Ümid Paşa' diğer adıyla 'Ümid Baba'nın ebedi istirahatgahları yer almaktadır. Seyyid Battal Gazi'nin dergâhına yakın Uçlar Bayırında 'Mevlevi Tâceddin'in kabri ve az ilerisinde birisi Battal Gazi'ye âşık olan kadın olmak üzere Kızıl Tepe'de üç kabir vardır. Uşak'ta medfun 'Kul/Kolu Açık Hâcim Sultan'ın Seyyid Gazi hazretlerini ziyarete geldiğinde bu tepede erbâ'in çıkarmış ve halifelerinden 'Habib Acemi' ile 'Alaca Kutlu'yu orada bırakmıştır. Diğer iki kabrin de onların mezarları olduğu düşünülmektedir. Ayrıca 'Çoban Baba' diğer adıyla 'Güzelce Baba' ve 'Aynî Hatun'un da türbesi bulunmaktadır.

Battal Gazi'nin türbesinde doğuya bakan 'niyaz penceresinde hat ile aşağıdaki hat yazmaktadır:

"Allah Muhammed Ali

Seyyidü'l aktâb reisü'l Gazat

El Habibü'l Melikü'l- Müsteân

Merkadde sârr mezâr-ül vari

Şeydaü's-sadr-ı âliyyel zamân

İlhamını Allah letta-rihte

Şerefe-i Allah bâ-âliyyü'l-Cenân"

Devamında "*La İlâhe İlallah Muhammedür Rasulullah*" 'Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynel'abidin, Muhâmmed Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Musa-el Kâzım, 'Ali er-Rızâ, Muhammed Taki, 'Ali et-Taki, Hasan el'Askeri, Muhammed Mehdi" şeklinde yazma bulunmaktadır.

Divan'da Battal Gazi'nin hayatıyla ilgili çeşitli görüşler açıklandıktan sonra, onun özellikle Emeviler döneminde Hz. Hüseyin evladından olduğu bilgilerinin doğru olmadığı açıklanmaktadır. Divan'da yer alan bilgilere göre Battal Gazi'nin (-121/739-) yılında Malatya'da Asbuzan (Asbozan) bağlarında bir evde doğduğu Abbasiler döneminde İstanbul'un fethi için gönderilen ordunun başında yer aldığı Anadolu'da pek çok gazada kahramanlıklar gösterdiği belirtilmektedir. Battal Gazi'nin üç oğlu olduğunu onların da tıpkı Battal Gazi gibi bir kahraman olduklarını, büyük oğlu Beşir Gazi'nin bugün İstanbul Edirne Kapı civarında bulunan Tekfur Sarayı olarak da bilinen yerde medfun olduğunu belirtmektedir. Diğer iki oğlu Nezir Gazi ve Ali Gazi'nin Bağdat yakınlarındaki Hille kasabasında medfun bulundukları yazılıdır.

Battal Gazi'nin şehit oluşunu şöyle açıklamaktadır. "Kadim (Nakuliye) Kralının kızı tarafından atılıb isabet eden bir saban taş ile rütbe şehidi iraz eylemiştir." Battal Gazi'nin türbe ve tekkesinin (564/ 1188/1189) Şah Keyhüsrev Kılıç Arslan tarafından inşa ettirilmesi, (-917/ 1511/1512-) tarihinde de Sultan Bayezıd Han tarafından camiin minberinin yapıldığı ve onarıldığı bilgisi yer almaktadır.

Diğer rivayete göre Seyyid Mehmed Hacı Bektaşi Veli, Hoca Ahmed Yesevi Hazretlerinden izin alarak 755 müridi ile beraber, Kırşehir'den Seyyid Battal Gazi Asitanesine gelmiş ve Sultan Orhan Gazi, Hacı Bektaşi Veli'yi ziyaret içün Bursa'dan onun yanına gelmiş, hürmet etmiş ve icazet almıştır.

Eserde, Battal Gazi'nin soyunu şöyle açıklamaktadır:

"Seyyid Ca'fer Battâl,

Ebu Seyyid Hüseyin el-Gâzi,

'Ali Ebu Seyyid zebedülkalb bâ râba'i Ebu Seyyid,

'Ali el-Medini Ebu Seyyid Muhammed'ül Erdeşir,

Ebu Seyyid Yahya,

Ebu Hüseyin el-Maẓlum,

Şehide'l-Gâri Ebuzeyd,

El-Maẓlum İmâm 'Ali Zeynel'Abidin

Ebu İmâm Hüseyin eş-şehid es -Sa'id,

Ebu İmâm 'Ali, el-Murtaza ve ema Fâtma binti Rasulallah salava Allah 'aleyhim ecmain. Meşâruileyh hazretlerinin silsile-i tarikat dahı bir veçhi âtıdır."

Battal Gazi ile Danişment Gazi arasındaki bağa da değinilen Divan'da onun yani Melik Gazi'nin Türkmen olup Türkmenler arasında bilgisi, eğitimi, Türk tarihine ve yaşayışına vakıf olması nedeniyle Danişmend lakabını aldığı asıl adının ise 'Gazi Ahmed bin Ali bin Müzrib' olduğu bilgisi yer almaktadır. Babasının Türkmen, annesinin Seyyid Battal Gazi'nin yani Ca'fer bin Hüseyin'in hemşirezadesi (kız kardeşinin kızı) olduğu bilgisine yer verilmektedir. Babasının adı 'Ali bin Müzrib' annesinin adı 'Nazır el Cemal'dir.

Dergâhta postnişin olarak görev yapan herkesin şeceresi Battal Gazi dolayısıyla Hz. Ali'ye bağlıdır ve hepsi Seyyid olarak bilinmektedir.

1. Sultân el-niyâi 'Aliye-i fazlı-tahiyyetü'l-teslim
2. İmâm Hasan
3. İmâm Hüseyin
4. İmâm Zeynel'Abidin
5. İmam Muhammedü'l Bakır
6. Ebiye İmâm Ca'fer'üs- Sâdık
7. Ebu 'Ali Seyyid İsmâil Medini
8. Ebu Nâsir Seyyid 'Abdullah el-Damegi
9. Ebu 'Abdullah Seyyid Hasan el-Herât

10. Ebu Seyyid Muhammedü'ül Sadık el-Herât
11. Ebul 'Aziz Seyyid Hüseyin Gâşâni
12. Seyyid Ebu Ca'fer Karimî (Battal Gazi)
13. Seyyid Ebul Kâsım
14. Seyyid Ahmed Dibâzı
15. Ebu Seyyid Süheyl

Sonrasında dergâhta postnişinlik yapan şeyhlerin silsilesi ise söyledir:

1. İbrahim Edhem Halifesi Şeyh Seyyid Süheyl
2. Şeyh Seyyid Muhammed ibn Süheyl
3. Şeyh Seyyid Sâdık
4. Şeyh Seyyid Muhammed
5. Şeyh Seyyid Şeydallah
6. Şeyh Seyyid Sâdık
7. Şeyh Seyyid Mehmed
8. Şeyh Seyyid Şeydallah
9. Şeyh Seyyid 'Abdullah
10. Şeyh Seyyid Muhammed
11. Şeyh Seyyid Hâcı
12. Şeyh Seyyid 'Abdullah
13. Şeyh Seyyid Veli
14. Şeyh Seyyid Hâcı
15. Şeyh Seyyid Samud (Hamid)
16. Şeyh Seyyid Veli
17. Şeyh Seyyid 'Ali
18. Şeyh Seyyid Samud
19. Şeyh Seyyid Maksud
20. Şeyh Seyyid Ca'fer
21. Şeyh Seyyid Mahmud
22. Şeyh Seyyid Yahşi
23. Şeyh Seyyid Ca'fer
24. Şeyh Seyyid Bâyrâm
25. Şeyh Seyyid Yahşi
26. Şeyh Seyyid Genci Baba
27. Şeyh Seyyid Bâyrâm
28. Şeyh Seyyid Koca Hüseyin
29. Şeyh Seyyid Genci
30. Şeyh Seyyid Hüseyin

31. Şeyh Seyyid Koca Hüseyin
32. Şeyh Seyyid İsmâil Hakkı
33. Şeyh Seyyid Hüseyin
34. Şeyh Seyyid Veli
35. Şeyh Seyyid İsmâil Hakki
36. Şeyh Seyyid Muhammed
37. Şeyh Seyyid Veli
38. Şeyh Seyyid Musa
39. Şeyh Seyyid Muhammed
40. Şeyh Seyyid ‘Ali
41. Şeyh Seyyid Musa
42. Şeyh Seyyid Mustafa
43. Şeyh Seyyid ‘Ali
44. Şeyh Seyyid Ca’fer
45. Şeyh Seyyid ‘Ali
46. Şeyh Seyyid Bâyrâm
47. Şeyh Seyyid İbrahim
48. Şeyh Seyyid ‘Ali
49. Şeyh Seyyid Mustafa
50. Şeyh Seyyid İbrahim
51. Şeyh Seyyid Pir ‘Ali
52. Şeyh Seyyid Mustafa
53. Şeyh Seyyid Pir Muhammed
54. Şeyh Seyyid Pir ‘Ali
55. Şeyh Seyyid ‘Ali İlhâmi
56. Şeyh Seyyid Pir Mehmed
57. Şeyh Seyyid Cemâleddin
58. Şeyh Seyyid ‘Ali İlhâmi
59. Şeyh Seyyid İsmâil Haki
60. Şeyh Seyyid Mustafa Şükri bin ‘Ali İlhâmi

Divan’da yer alan Ali İlhami Dede, 58. sırada bulunan Şeyh Seyyid Ali İlhami’dir, 55. sırada da yer alan Ali İlhami adlı bir pir olmasına karşın onun hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ali İlhami Dede hakkında da çok fazla bilgi olmamasına karşın Alevi Bektaşi geleneğine göre, Dede’lik makamı belden geldiği için babasının Cemaleddin, dedesinin Pir Mehmed olduğu bilinmektedir. Ayrıca onun adına torunu yani Şükrü Efendi’nin onun şiirlerini yazıya aktarmasından dolayı Ali İlhami Dede’nin hayatı ve şiirleri üzerinden Alevi Bektaşi tarikat geleneğini bilen, iyi eğitim almış aynı zamanda Türk kültürüne hâkim bir Dede olduğu görül-

mektedir. Şiirlerinde hem aruz hem hece ölçüsünü kullanmış, Allah, peygamber, Hz. Ali, On iki İmam, Hacı Bektaşi Veli ve Battal Gazi ile ilgili şiirlerinin yanı sıra, hem beşeri hem de ilahi aşk konulu şiirler de yazmıştır. Onun Divan'da geçen 49 şiiri bulunmaktadır, ayrıca çeşitli kaynaklarda da şiirleri yer almaktadır. Bu şiirlerin aynı olup olmadığı karşılaştırılmıştır.

Ali İlhami Dede'nin şiirlerini 4, 5 ve 6 mısraılı olanlar ile beyit şeklinde yazılanlar olmak üzere mısra sayısına göre sınıflandırmamız mümkündür.

4 mısralı yazılan 24,

5 mısralı yazılan 5,

6 mısralı yazılan 2,

Gazel tarzında yazılan 16,

1 tane de kıt'a türünde şiir meydana getirmiştir.

Divanda şiirlerin türlerinden ziyade mısralarına göre adlandırıldığı görülmektedir. Şiirler, Divandaki sırasına göre birer örnek verilerek konuları bakımından incelenecektir.

1. MUHEMMESAT

-1-

Cihânın güft-ü gûsundan gönül vadi-î hayretde
Düşer mi şânın kâlsun kulın yâ Rabbi zecaretde
Benim gönlüm perişândır 'aceb kim vâr mesaretde
Kılub çeşmanımı ruşen bırakma böyle zulmetde
Vârub sen yâre yâr olmak murâdım genç-u hidmetde [vahdetde]

5 mısraılı olarak yazılan şiirlerde ilk üç mısraı kendi içinde sonraki iki mısraı kendi aaa(aa),bbb(aa) içinde kafiyelenmektedir. Ayrıca 15 ve 16'lı hece ölçüsü olmakla birlikte aruzun, "fe'ilâtün (fâilâtün) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün" kalıbına uygun olduşu da görülmektedir. Konu olarak vahdet anlatılmaktadır.

-2-

Mest olub İlhami kıldım beyt-i kalbe secde ben
Himmet-i Merdân ile geldim nihâyet vecde ben
Çok zamanlar kalmışım hayfâ rah-ı mevcude ben
Bunca demdir çâğrılırsın gûşuna girmez bu ses
Hidmet-i pirâna dil ver bâri âl hoş bir nefes

-3-

Hemrahı Merdan razız hikmetin sırdâşıyız
Sevmeyen halkın bezmi biz mâil serpâşıyız
Kim ki dahl eyler bize biz rıfk ile yoldaşıyız
Hergiz ser hakikatde durur bir Nakşiyiz
Mevleviyiz pak-i dil-ü ikrarda Bektâşiyiz

Ali İlhami Dede, bütün tarikatların aynı amaçla çalıştığını ancak özde verilen sözün Bektaşilik olduğunu şiirinde dile getirmektedir.

-4-

Ah! O gözlerdir beni dûr etmeyen peymâneden
Var mı farkı beste-i zencirinin divâneden
Ağlarım ben, sen gelirsen sevdiğim âyân eden
Bende bıkdım toğrusı vaziyet-i bigâneden
Bâri öldür de beni kurtâr gel ey simîn beden

Divanda 6 mısraılı şiirlerin başında yer alan başlık Müseddesat'tır.

2. MÜSEDDESAT

Mersiye-i Seyyidü'ş-Şü**hed**â

-5-

Mahrumdur, yine kânlar revândır çeşm-i piranımda
Resulün kırretü'l aynı içün dilsûz mâtemde
Şehid-i Kerbelânın ahı bir dag oldı sinemde
Nice âşıkları vardır yanar bu âşk ile gamda
Diriga kangı göz vardır ki kân dökmez bu âlemde
Meğer ki olmasun vakt-i dil evlâd-u mülcemde

Mersiye türüne örnek olup aruz ölçüsünün 'Mef'ûlü fâilâtü mefâilü fâilün' göre yazılmıştır. Kerbala şehitlerini konu almaktadır. Ölçüsü aaaabb/ ccccbb şeklindedir.

-6-

Gâr gız kayd-u 'aduden hemta derbânımız
Hane-i dilde ve dadı da'ima mihmânımız
Ceddü pâ ki Mustafâdır var bunâ imânımız
Bâşımız virmek bu yolda kânde kaldı cânımız
Seyyid Battâl Gâzi bizim sultânımız
Hazret-i Şâh-ı vilayet-i Server-i pirânımız

Tarikatın özünü anlatan, Battal Gazi ve Hacı Bektaşı Veli'nin konu edildiği destan türünde yazılmış 15'li hece ölçüsüne de uygundur.

3. MERBAAT

-7-

Dil 'âlemine toşdı güneş verdi ziyâyı
Gösterdi gönül âyineside em karâyı
Zinhâr gözüm görmez mi beyt-i hüdâyı
Dikkatle bâk âyinede görünür bekâyı

Du'ayı ta'şuk kurı bir lâf ile olmaz
Âşık olunan derd u belâ çilesi dolmaz
Erbâb-ı dilin her dem olur goncası solmaz
Celeb dil et incitme sâkın sen fukarayı

Ali İlhami Dede'nin divanında 4 mısraılı şiirleri 'MERBAAT' başlığı altında yazılmış olup hece ölçüsüne uygun, çoğunlukla nefes türünde olan şiirlerdir. Kafiyelenişi aaaa/bbba şeklindedir. Tarikat kurallarının anlatılmaktadır.

-8-
A dilber ben senin müdâhık oldum
Goncalar âçılmış hüsnün elinde
'Aşk ile otur bâk gice gündüze
Dinle nağmeleri cân bülbülünde
…..
Tutmuşum bu râhı sâbitim billah
Severim haydarı ânarım her gâh
Kimi kızıl bâş der kimi âk külâh
Gezer bu İlhâmı halkın dilinde

Aşk konulu yazılan bir başka şiiridir.

-9-
Abdâllık meyni çeküb tolânlar
Çerâş 'aşk ile yolun bulânlar
Gönül sarayında sultân olanlar
Satar nice tahtasında oynâr cihanı

İlhâmi kendime çektişim demdir
Çeşm nikâbını deldişim demdir
Nefsin ayaşını çeldişim demdir
Bu dünyâ gam yükü fânidir fâni

-10-
Her kimin meşrebi abdâl olursa
Yâzârlar deftere ânı divane
Hak söyler 'alemde hak bulursa
Eşilir şöhret ve şânı divane

-14-

Bülbül şu günlerde sükûta dalmış
Derdi gülistandır fikri güldür gül
Yine tesellisi gülüşünden âlmış
Heb onâ râci'dir şekeri güldür gül

Çeşminden dökülür heb kânlı yâşlar
Ahına dayanmaz tâş ile tâşlar
Kâlkâr seher vakti tevcide bâşlar
Garib İlhâmin zikri güldür gül

"Güldür gül" ayağını taşıyan, Kul Nesimî'ye ait olan şiire nazire olarak söylenildiği düşünülmektedir. 11'li hece ölçüsü ile yazılan şiir nefes türüne önrektir.

-15-

Muhammed 'Alinin yolun bilmeyen
Sürüm sürüm sürüm sürüm sürünür
İnkâr lekesini dilden silmeyen
Sürüm sürüm sürüm sürüm sürünür

11'li hece ölçüsü ile yazılan nefes türünde olan şiirin 'hiciv/taşlama' örneği olması açısından bir dörtlüğü alınmştır.

-16-

Âlemi ezelde bezmi elest de
Hitâb bir vardır ikrârda birdir
Sırâç kadde-i genç hikmetde
Muhammed Aliye envârde birdir

Sultân Şücâ'addin Seyyid Battâl
Şemşir şehâmet kâfire katâl
Onların bendesi İlhâmi abdal
Pirim Hâcı Bektâş hünkârda birdir

Tarikat büyüklerini konu alan şiir nefes türündedir.

-17-

Budur feleşin aslını sorarsan
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir
Târih kitâbların okudur ârarsın
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Güvenme verdişi sit ü şana
Nice ulularun kıydı cânına
Bâykuşlar öttürtdü hânmânına
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Muhammed Mustafa şâh vilâyet
Bunlarken cemalden ehl-i kerâmet
Onlar bile itdi bundan ferâget
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Bilindi devrânın zevâlı yetdi
Yezid imâmlara işkence etti
İçdi (Hasan) zehiri bekâya gitdi
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

İmâm Hüseyin ayıtdım bi'ata da'vet
Yezidi düşveri gazbe gayet
Kerbelâ çölünde buldu şehadet
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Düştü Zeynel 'Abidin zindân dara
Koydı 'âşıkları feryâd ü zâra
Yetmiş yıl sonra çıkdılar dâra
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

İmâm Bakır buldı sonra şöhreti
İmâm Ca'fer ondan aldı haceti
Çekdiler anlarda birçok mihneti
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Nice demler mahâleke yetdiler
Erenlerden dost ve dâmen tutdılar
İmâm Kâzıma bühtân etdiler
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Şâh Musa Rızâdır Şâh Horâsân
Şâhı Taki Bâkı Sultân Ziyşân
'Askeri Mehdidir hacet ü burhan
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Artıyor gitdikçe gönlüme âhımı
Ruhları bizlere itsün nemgahı
İlhâmi fakirin bunlar penâhı
Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir

Bu şiir 11'li hece ölçüsüne uygun yazılmış olup düvaz örneğidir. Aynı zamanda Ahmet Yesevi'den günümüze deşin çeşitli tasavvuf şairlerinde konu olan "o dem bu dem…" kalıbı yer almaktadır.

-18-
Ben seni sevdişim demeden
Amân leylâm leylâm didim
Mülke mi geldin 'Ademden
Amân leylâm leylâm didim

Kâşların kudret kalemi
Yâkdı yândırdı 'alemi
'Aşık derdinden öle mi
Amân leylâm leylâm didim

Gönlümi bend itdin güzel
Şimdi değil tâ ezel
Yektâ yâratmış lem yezel
Amân leylâm leylâm didim

'Aklımı başımdan aldın
Deryâyı sevdâya sâldın
Yetiş nerelerde kâldın
Amân leylâm leylâm didim

Sen Yusuf-u Ken'an mısın
Cân içinde cânân mısın
Güzellere sultân mısın
Amân leylâm leylâm didim

İlhâmidir benim âdım
Çıkmakda 'arşa feryâdım
Rahmet et artık vir murâdım
Amân leylâm leylâm didim

Bu şiir Ali İlhami Dede'nin aşk konusunda yazmış olduğu bir şiirdir. 8'li hece ölçüsüne uygundur. Dikkat çekici özelliği ise, 'Amân leylâm leylâm didim' ayağıdır. 20. yüzyıl âşıklarından Neşet Ertaş'ın benzer bir türküsü olması dolayısıyla alınmıştır.

Gazaliyyat

Bu başlık altında Ali İlhami Dede klasik Türk edebiyatının bir türü olan gazel ile şiirlerini meydana getirmiştir. Bu kısımdan iki şiirinden örnek beyitler verilecektir." fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" kalıbı ile yazılmıştır.

-1-

Sen sabr ismin 'azizim vird idüb çektin mi hiç
Gözlerinden sabaha dek hûnın yâş döktin mi hiç

Şerha dâr-ı nekbekt hicrân olan bir sineye
Çâre- cuye iltiyâm oldukda tuz ekdin mi hiç

-2-

Ne isterler 'aceb benden ne malım ne menâlim var
Ne ölmekten kâçâr cânım ne mihnetden melâlim var

Bana ta'nan dime zâhid bu bir câhil kızılbaşdır
Muhibbim Âli peygamber gibi nur cemâlim var

Cenâb-ı Hakka şükür olsun soyundum cümle varlıkdan
Deşişmem keşkülim çarha ne câhim ne celâlim var

Son şiiri "Ashâb-ı kehfin esâmîsini havi bir kı'ta" adını taşımaktadır.

Ser âşkı duydı (Yemlihâ) olub lâl-u hamuş
(Meksalina) oldı dâne-i hafâya-i servuş
Bade-i tevhidi (Mislina) ye işrâb itdiler
Bi teklif etdi nuş (Mernuş, Debernuş, Sazenuş)
Çer'a kâlmışdı meşer câmı (Kefeştaytuş) da
Kase-lis bezm olub (Kıtmir) dahı kâlmadı bûş

6 mısaıdan oluşan kıt'ada Ashab-ı Kehf'in 'Yedi Uyurlar'ın adlarının geçtiği şiiri yer almaktadır.

"İlhamî'nin şiirlerinin başlıca konusunu Alevi ve Bektaşi inancı oluşturmuştur. Alevi ve Bektaşi inancının ahlaki ve tasavvufi öğretilerini, yol kurallarını ve tarikat yaşamını şiirlerinde oldukça usta bir şekilde işlemiştir. Anadolu'nun hemen hemen her yöresinde, bilhassa Alevi ve Bektaşi inancına mensup kimseler tarafından nefesleri bilinmekte ve cem ritüelleri

sırasında zâkirler tarafından semah ya da düvazı imam olarak seslendirilmektedir." (Akın 2014: http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ilhami-ali-ilhami-dede)

Tevfik Oytan ve Saadettin Nüzhet Ergun ve İsmail Özmel'de yer alan şiirlerinden sadece bir tanesi aynıdır. O şiiri "gönül" ayaklı olup Divanda 9. sırada yer almaktadır.

Kendi noksanım bilip arif ol
Kimsenin aybım gözetme gönül
Yetmiş üç millete bir nazarla bak
Hak sevmiş yaratmış söz etme gönül

Sakın kallaş olup lakırdı düzme
Kimsenin âlemde gönlünü üzme
Düzelmiş bir işi yanılıp bozma
Isınmış dilleri buz etme gönül

Yüz bin altın alsa yevmiye bir er
Ölürse mirastan sana ne düşer
Akraba, kabilen olursa eşer
Hakkına kail ol naz etme gönül

Bu kızıl, şu ak baş diye hor bakma
Kendini göz göre ateşe yakma
Kendi yaptışını âleme takma
Yareli cişere tuz ekme gönül

Tellallık eyleyip yalanlar atma
Şurada burada halkı aldatma
Küheylandır diye merkebi satma
Âlemin gözüne toz ekme gönül

İkiyüzlülükle olma münafık
Tamu ateşine böyleler layık
Anlar âdem deşil, hayvan-ı natık
Elhazer! Anlarla söz etme gönül

İlhami halini düşün bir söyle
Dünyaya gelmekten maksat ne böyle
Hakk'ın hikmetine çok şükür eyle
İhmale düşüp de az etme gönül (Oytan 1960: 94-95; Özmel 1998: 309)

Sonuç

Asıl adı Ali olan İlhami Dede'nin, bugünkü Eskişehir ilimizde yer alan Seyyid Gazi beldesinde doğduğu tahmin edilmektedir. O, 19. yüzyılda yaşamış olmasına karşın, şiirleri ve tasavvufi görüşünü yansıtan şiirlerinin bulunduğu Divan'ı 20. yüzyılda torunu Mustafa Şükrü Efendi tarafından "Divan-ı Şeyh İlhamî ve Seyyid Battal Gazi" adıyla yayınlamıştır.

Eserde Battal Gazi'nin türbesinin mimari yapısı, türbe ve dergâhın özellikleri, vakfiyeleri, dergâhın üzerinde bulunan çeşitli bağ, bahçe ve tarlada yetiştirilen çeşitli ürünlerin adları, beslenen hayvanların adları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Selçuklu döneminde I. Kılıçaslan'ın annesi tarafından yaptırıldığı belirtilen türbe ve dergâhın Osmanlı Devletinin kuruluş aşamasında Orhan Gazi ve Temur Paşa tarafından sık sık ziyaret edildiği, bakım ve onarımlarının yapıldığı, sonraki dönemlerde de onarımların devam ettiğine yer verilmektedir.

Battal Gazi tekke ve dergâhının yakınlarında bulunan Şeyh Şücâ'addin Veli türbe ve tekkesinde sonraki yıllarda pek çok tekke erbabının yetiştiği bilgisine ulaşılmaktadır.

Ali İlhami Dede'nin şiirlerinden meydana getirilen Divan, 20. yüzyıl başlarında yazıya aktarılmasına karşın 19.yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilen Ali İlhami Dede'nin Alevi Bektaşi tarikarının piri olması dolayısıyla kurallarını, dünya görüşünü ve sadece dini yönü ile değil, insani yönünü de ortaya koyması açısından önemli bir erserdir. Torunu Mustafa Şükrü Efendi'nin hem aile-kan bağı hem de tarikat olarak Dedesi olarak tekke büyüklerinin sıralaması, sonraki dönemlerde unutulacak bilgilerin hatırlanması açısından hangi tarihte kim tarafından kurulduğu ve bağlı bulunduğu tarikatın tarihi bağlarını ortaya koymaktadır. Divanın özelliği bir destan kahramanı olan Battal Gazi ve Danişment Gazi'nin tarikat ile olan bağını ortaya koyması, tekke ve dergâhın nasıl kurulduğu, hangi devlet adamları döneminde inşa edildiği ve onarıldığı hakkında da bilgi vermesi kanaatimize göre bazı bilgilerin yeniden yorumlanması için önem arz etmektedir.

Ali İlhami Dede'nin şiirlerinde kullandığı, dil, şiirinde kullandığı türler, tasavvuf şiirinin genel özelliklerini yansıtmaktadır. Aynı zamanda 'aşk" konusunda yazmış olduğu "Aman leylâm leylâm didim" ayaklı şiirinin sonraki dönemlerde yeniden karşımıza çıkması, onun halk şiirinde etkisini göstermektedir. Benzer şekilde "Hâlâ o dem bu dem bu dem o demdir" ayağı da bütün tarikatlarca bilinen üzerinde ayrıntılı durulması gereken bir konudur. Zaman kavramı üzerine yapılacak çalışmalarda önemli bir mısrai olarak görülmektedir.

Ali İlhami Dede, her ne kadar şiirlerinde klasik Türk edebiyatı türlerinden örnekler verse de özellikle dörtlük şeklinde dile getirdiği şiirlerin koşma kafiye düzeninde olduğu ve halk dilinde meydana getirildiği görülmektedir. Nefes, düvaz örneklerini gördüğümüz Ali İlhami Dede'nin şiirleri konuları bakımından Allah sevgisi, Hz. Peygamber sevgisi, Hz. Ali sevgisi, ehli beyt ve on iki imam şiirlerinde ayrı bir öneme sahiptir. Dergâh ve türbenin piri olan Battal Gazi ve Şücâeddin Veli, Hacı Bektaşi Veli'ye bağlılık hemen her şiirinde dile getirilmektedir. Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbala için hem dörtlük şeklinde 'ağıt' hem de divan edebiyatı türü olan mersiye şeklinde şiiri yer almaktadır. Bektaşi tarikat kuralları, tevazu, erdem, kul hakkı yememe gibi temel öğretilerin de işlendiği şiirlerinde nasihat ön plandadır.

Ali İlhami Dede, dünyanın faniliği ve kutsal değerlere dil uzatanlara taşlama yoluyla bir nevi bu dünyada nasıl yaşayacağı hakkındaki durumunu bildirmektedir. Ayrıca, "gönül, leyla, gül, bülbül," gibi konularla ilgili hem tasavvufi hem beşeri aşka şiirler yazmıştır. Ali İlhami Dede'nin şiirlerinden meydana gelen eserin adında geçen Divan kavramında hareketle klasik Türk şiiri olarak düşünülmesine karşın, dörtlüklerden kurulu şiirlerinde daha başarılır. Ali İlhami Dede'nin şiirlerinde kullandığı, dil, şiirinde kullandığı türler, tasavvuf şiirinin genel özelliklerini yansıtmaktadır.

49 şiirinde çoğunlukla İlhami mahlasını kullanan Ali İlhami Dede ayrıca, 'İlhami, Garip İlhami, İlhami Abdal, İlhami Derviş, İlhami Fakir' adlarını da kullanmıştır. Ali İlhami Dede hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamasına karşın, bu divanda bulunan şiirleri ile onun başta tasavvufi yönü olmak üzere çeşitli yönleri üzerinde durulması çalışmayı amacına ulaştıracağı kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Oytan, M. T. (1956). *Bektaşiliğin içyüzü dibi, köşesi, yüzü ve astarı nedir? I.* İstanbul, Mariif Kütüphanesi.

Oytan, M. T. (1960). *Bektaşiliğin içyüzü dibi, köşesi, yüzü ve astarı nedir? II.* İstanbul, Mariif Kütüphanesi.

Özmen, İ. (1998). *Alevi - Bektaşi şiirleri antolojisi, C. IV (19. Yüzyıl)*. Ankara. Kültür Bakanlığı.

Elektronik kaynaklar

Yişit, A. (2014). İlhamî, Ali İlhamî Dede. (19.11 2020). http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ilhami-ali-ilhami-dede.

Şahin, H. (?). Şücâüddin Velî XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan Kalenderî Şeyhi. (19.11.2020) https://.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/39/C39012828.pdf.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):299-320
DOI: 10.22559/folklor.1548

Derleme / Compilation

Yozgat Yöresi Yemek ve Tatlı Kültürünün Sürdürülebilirliği

Sustainability of Food and Dessert Culture in Yozgat Region

Selma Korkmaz*
Tülay Kaya Tekman**

Öz

Yozgat hem çok fazla göç alan hem de çok göç veren bir ildir. Bundan dolayı Yozgat halkının kültürel değerlerini devam ettirip ettirmediği merak konusudur. Bu çalışmanın amacı güncel koşullarda Yozgat halkının yemek ve tatlı kültürünü bilip bilmediklerini ortaya çıkarmaktır. Çalışma grubu, aslen Yozgatlı olup da gerek Yozgat'ta gerekse Türkiye'nin çeşitli illerinde ve yurtdışında yaşayan 50 kadından oluşmaktadır. Veri toplama aracının oluşturulması esnasında 3 halk eğitimcisinin görüşüne başvurularak 5 ana, 3 de alt sorudan meydana gelen toplam 8 soru tercih edilmiştir. Böylece verilerin toplanmasında 8sorudan oluşan bir görüşme formu kullanılmıştır. Bu görüşme formu aracılığıyla, Yozgatlı kadınların, yaş ve çalışma durumu değişkenleri göz önünde bulundurularak Yozgat yemek ve tatlı kültürünü ne kadar bildikleri ortaya çıkarılmıştır. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde ise içerik analizinden yararlanılmış; veriler belli kategorilerle temalara ayrılarak frekans ve yüzdeliklerle gösterilmiş, çeşitli karşılaştırmalar yapılmıştır. Elde edilen bulgular neticesinde 46-70 yaş arasındakilerin 20-45 yaş aralığındakilere, çalışma-

Geliş tarihi (Received):10.05.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 23.12.2020

* Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Ana Bilim Dalı. selma.korkmaz@neu.edu.tr. ORCID 0000-0003-2395-9751

** Uz., Yakın Doğu Üniversitesi Eğititm Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Ana Bilim Dalı. tulay.kaya@neu.edu.tr. ORCID 0000-0003-0200-047X / **CC BY**

yanların da çalışanlara nazaran Yozgat yöresi yemek ve tatlı kültürünü çok daha *iyi* bildikleri tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: *Yozgat, yemek, tatlı, kültür, yöre*

Abstract

Yozgat is a city that both allows and gives a lot of immigrants. As it is allowing and giving a lot of immigrants, it is a matter of curiosity whether the people of Yozgat maintain their cultural values or not. The aim of this study is to reveal if the people of Yozgat know their food and dessert culture. The sample of the study consists of 50 women who are originally from Yozgat but some of them live there, some of them live in different cities in Turkey and some of them live abroad. During the creation of the data collection tool, a total of 8 questions consisting of 5 main and 3 sub-questions were prepared by getting the opinioıns of 3 public educators. Thus, an interview form consisting of 8 questions was used in data colection. Through this interview form, by considering the age and working status variables, it has been revealed how much the women from Yozgat know about the food and dessert culture of Yozgat. In analyzing the obtained data, content analysis was used and the data were devided into certain categories and themes, shown as frequency and percentages, and various comparisons were made. The results of the study showed that the women between the ages of 46-70 know more about the food and dessert culture of Yozgat than women between the ages of 20-45. In addition to this, it was found out that the women who do not work know the food and dessert culture more than those who work.

Keywords: *Yozgat, food, dessert, culture, region*

Extended abstract

Yozgat, which is one of the cities of central Anatolia region, allowed immigrants both from other cities in Turkey such as Ankara, Kars, Erzurum, Nevşehir, Tokat and many other cities and also from other countries such as Bulgaria, Greece, Romania and some other. Yozgat also gave immigrants to some cities in Turkey such as Ankara, İstanbul, Kayseri, İzmir and some other cities and to some countries such as Germany, Austria, France, and Netherlands. As it is allowing and giving a lot of immigrants, it is a matter of curiosity whether the people of Yozgat maintain their cultural values or not. The purpose of this study is to reveal how much the women of Yozgat know and make their traditional food and desserts. Based on their demographic characteristics such as working status and age, it was examined how much the women of Yozgat know about the local food and dessert and whether they make these desserts and food or not.

The sample of the study consists of 50 women who are originally from Yozgat but some of them live there, some of them live in different cities in Turkey and some of them live abroad. While selecting the study group, it was paid attention to make an equal distribution; 25 women are 20-45 years old, 25 women are 46-70 years old, 25 women are working and 25 women are housewives. While selecting the participant women, convenience sampling was used which is one of the purposive sampling methods.

While creating the data collection tool, first of all an interview form was created which has 8 questions consisting of 6 main and 2 sub questions. Then, the opinions of 2 public educators were asked and in line with the common views of both researchers and public educators, 2 of the 6 main questions were excluded and a new main question was added, and a new sub question was added to the 2 sub questions. Thus, for the data collection, a 8-questions interview form consisting of 5 main and 3 sub-questions was created.

In analysing the data, content analysis was used and the data were divided into certain categories and themes, shown as frequency and percentages, and various comparisons were made. Besides, in order to determine whether some data are correct or not, the information provided by Yozgat Governorate Provincial Directorate of Culture and Tourism on the internet about "Yozgat Cuisine and Local Food" was used.

When the findings obtained from the research are evaluated, it is possible to say the following: the women between the ages of 46-70 have more knowledge about the food and desserts of Yozgat than the women between the ages of 20-45.In addition, it was seen that the women who do not work have more knowledge about these desserts and food than the women who work. However, due to the immigration to Yozgat from Kars and Erzurum cities, an interaction occurred and because of this interaction the women in Yozgat adapted some traditional dishes from Kars such as "kesme aşı", "boz aşı soup", "haşıl" and "kete". Also, some traditional Erzurum dishes were adapted such as "hasıta" and "kete".It was also revealed that the women of Yozgat were also affected by the culture of the provinces and added some other dishes to their own food culture, such as "düğürcük soup" from Amasya, "sündürme dish" from Çorum, "bat dish" from Tokat, and "ekmek aşı soup" from Sivas and Tokat. According to Düzgün and Özkaya (2014), migrations play an important role in determining food culture.

Considering the findings regarding the cooking the food and desserts that belong to Yozgat, it was found out that the women between the ages of 46-70 stated that they know the preparation and cooking of these dishes more than the other women who are at the ages of between 20-45. Also, it was found out that the women who do not work stated that they know how to cook these dishes more than the women who work. In order to prove the accuracy of the information given by the women, the recipes were asked from them and it was found out that the majority of the women between the ages of 46-70 gave many recipes correctly. However, only a few of the women between the ages of 20-45 gave the recipes correctly. Also, it was determined that the majority of the women who do not work and very few of the women who work gave these recipes correctly. Those who did not know how to cook and prepare these desserts and food were asked to write the ingredients that are used in these desserts and food, and a lot of women between the ages of 20-45 and several women between the ages of 46-70 answered this question. For this reason, it is seen that women in the age range of 20-45 gave more information than women in the age range of 46-70.It was also observed that the women who do not work know the ingredients used in these dishes and desserts with a little difference compared to those who work. Almost half of the women who are between the ages of 20-45 and the women who work stated that they cannot cook these dishes because they find the cooking of these dishes very troublesome.

It has been revealed that the women between 46-70 years old give more place to the desserts and food of Yozgat in their homes compared to the women between 20-45 years old. The reasons that the women between the ages of 46-70 give a place to these local dishes in their homes are as follows: they find them very delicious, they think that these dishes are healthy, family members love these dishes, these dishes reflect their culture, and they adopt cultural dishes. Another result of the study revealed that the majority of the women who do not work and very few of the women who work give a place to Yozgat traditional food and desserts in their homes. In a study by Akkus (2019), which coincides with this finding, it was stated that as the time spent at home increases, the time allocated to these dishes also increases. Akkus also revealed that most of the women over middle age spend more time on meals as they do not work.

While most of the women between the ages of 20-45 say that the food and desserts of Yozgat region have been forgotten, many of the 46-70 year-olds have stated that the food and desserts of this region are not forgotten. While the majority of the women who work have the view that the Yozgat culture has been forgotten, most of the non-worker women have been seen to have the opposite view. The women between the ages of 46-70 think that Yozgat food and dessert culture has not been forgotten because they know how to cook them very well and keep this culture alive. On the other hand, the women who are between 20-45 years old and work think that this culture has been forgotten because they do not know how to cook these dishes and they cannot keep this culture alive.

In the study, various suggestions were also asked from the participants in order to prevent the oblivion of the food and dessert culture of Yozgat. The participants stated that they can introduce the food culture of Yozgat by using mass media, Yozgat food and desserts can be taught to the new generation, special events can be organized to introduce the food and desserts of this region, researches can be done about Yozgat, these food and desserts must be given more importance in homes, food and desserts of Yozgat can be sold, and some competitions related to food and dessert culture of Yozgat can be organized. In their research, Erdem, Mızrak and Kemer (2018) stated that the promotion of local dishes should be provided nationally and internationally, and they underlined that the promotions are inadequate. They also stated that in order to promote the local dishes, promotions should be made in fairs and competitions, training for local dishes should be made at schools, TV programs and social media should be used as promotional tools, and associations and municipalities should support this promotion. So, some overlapping findings can be seen with this study.

When the findings of this study are evaluated and summarized, it is seen that two important results stand out. The first is that the older generation (46-70 years old) are more dependent on the cultural values than the new generation (20-45 years old) and they keep the food and dessert culture alive. Also, the older generation have a wider knowledge on food and dessert culture. However, it is also noteworthy that many dishes and desserts of the Yozgat region were not mentioned at all. Among these, some traditional dishes can be mentioned, such as “çiğdem pilavı”, “yarma aşı”, “yumurta tatlısı”, “mısır tatlısı”, “ekşili kabak”, “gınnıç”, “tene pilav”, etc. Therefore, it can be said that the food and dessert culture of Yozgat has begun to be forgotten. The second important result is that the women that do not work have a wider knowledge about food and dessert culture compared to the women who work and they try to keep this culture alive.

Giriş

Yozgat, konum itibariyle İç Anadolu'nun Orta Kızılırmak bölümünde yer almaktadır. Doğuda Sivas, batıda Kırıkkale, kuzeyde Amasya, Çorum ve Tokat, güneyde Nevşehir ve Kayseri, güney batıda ise Kırşehir illeri bulunmaktadır.

Bir şehrin konumu ve ekonomisi yöresel yemeklerinin ve beslenme kültürünün şekillenmesinde önem arz etmektedir. (Serçeoğlu, 2014). Bir yörede yetiştirilen ürünler yöre halkının kültürüyle de bütünleşerek yöresel yemeklerin oluşmasına katkı sağlamış ve bu yöresel yemeklerin gelenekselleşerek nesilden nesile aktarılmasına yardımcı olmuştur. (Büyükşalvarcı, Şapcılar ve Yılmaz, 2016).

Yozgat ili Ankara, Kars, Erzurum, Nevşehir, Tokat vd. birçok ilden ve Bulgaristan, Yunanistan, Romanya vd. ülkelerden göç almış aynı zamanda Ankara, İstanbul, Kayseri, İzmir vd. bazı illere ve Almanya, Avusturya, Fransa, Hollanda vd. bazı ülkelere çok fazla göç vermiştir. (Yurt, 2016). Göç bir coğrafyadan diğerine yerleşen insanların yerleştikleri coğrafyaya getirdikleri ekonomik, psikolojik ve kültürel birleşenler bütünüdür (Çağlayan, 2011). Göç eden halkın yeme içme alışkanlıklarının yerleşilen yeni coğrafyayla paylaşımı ise göçün önemli kültürel sonuçlarındandır.

Yemekler toplumun gelenek ve görenekleri, kültürel boyutları ve refah durumları gibi faktörlere bağlı olarak, bir gelişim sürecinden geçmektedir. Bununla birlikte insanların göç etmesi ve yer değiştirmeleri yemek kültürünün belirlenmesinde önem teşkil etmektedir (Düzgün ve Özkaya, 2014).

Yozgat denince akla ilk gelen yöresel lezzetler; testi kebabı, tandır kebabı, arabaşı, çap çup mantı, ayva basması, çiğdem pilavı, bazlama, düğürcük çorbası, bulama çorbası, sakala sarkan çorba, katmer, cızlak, helle çorbası, haside, erişte, topak çorba, sütlü kabak, patlıcan turşusu, incir uyutması, madımak, köfte aşı, gılık ve tas kebabıdır. Parmak çörek ve peksimet de Yozgat'a mahsus özel bir ekmek türüdür (Çelik, Aksoy ve Özkaya, 2017).

Yozgat ilinin bu kadar göç alması ve vermesi sebebiyle de Yozgat halkının kültürel değerlerini devam ettirip ettirmedikleri, yemek ve tatlı kültürünün unutup unutmadıkları ve bu yöreye göç eden halkın kültüründen etkilenip etkilenmedikleri merak konusudur.

Bu çalışmanın amacı da Yozgatlı kadınların geleneksel yemek ve tatlıları ne kadar bildiklerini ve yaptıklarını ortaya çıkarmaktır. Yozgatlı kadınların yöresel yemeklerle tatlılar hakkında ne kadar bilgi sahibi oldukları ve bu yemeklerle tatlıları yapıp yapmadıkları demografik özelliklerden olan çalışma ve yaş durumundan hareketle irdelenmiştir.

Yöntem

Çalışma grubu

Çalışma grubunu, aslen Yozgatlı olup da gerek Yozgat›ta gerekse Türkiye›nin çeşitli illerinde ve yurtdışında yaşayan 50 kadın oluşturmaktadır. Kadınların seçimi esnasında eşit bir dağılımın yapılmasına dikkat edilmiş; 25 kişinin 20-45, 25 kişinin de 46-70 yaş aralığında ve 25 kadının çalışan, 25 kadının da ev hanımı olmasına dikkat edilmiştir. Yozgatlı kadınların seçimi sırasında amaçlı örnekleme yöntemlerinden olan kolay ulaşılabilir durum örneklemesinden faydalanılmıştır.

Verilerin toplanması

Veri toplama aracının oluşturulmasında ilk önce, araştırmacılar tarafından 6 ana, 2 de alt sorudan oluşan toplam 8 soruluk bir görüşme formu oluşturulmuştur. Daha sonra da2halk eğitimcisinin görüşüne başvurulmuş; hem araştırmacılar hem de halk eğitimcilerinin ortak görüşleri doğrultusunda 6 ana sorudan2'si çıkarılmış ve yeni bir ana soru eklenmiş, 2 alt soruya da yeni bir alt soru dâhil edilmiştir.Böylece verilerin toplanması sırasında 5 ana, 3 de alt sorudan oluşan toplam 8 soruluk bir görüşme formu meydana getirilmiştir.

Görüşme formunda yer alan sorular şunlardır:

1. Yozgat yöresine ait hangi yemek ve tatlıları biliyorsunuz?
2. Yozgat yöresine ait yemek ve tatlıların yapılışını biliyor musunuz?
   2.1. Cevabınız evet veya kısmen ise bu yemek ve tatlıların malzemelerini,tariflerini yazar mısınız?
   2.2. Cevabınız hayır ise bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri biliyorsanız yazar mısınız?
   2.3. Cevabınız hayır veya kısmen ise bu yemek ve tatlıları yapamama nedenlerinizi yazar mısınız?
3. Evinizde Yozgat yöresine ait yemek ve tatlılara yer veriyor musunuz? Neden?
4. Yozgat yöresi yemek ve tatlı kültürünün unutulduğunu düşünüyor musunuz? Neden?
5. Yozgat yöresi yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için neler önerirsiniz?

Verilerin çözümlenmesi

Araştırma verilerinin çözümlenmesinde içerik analizi kullanılmış; veriler belli kategorilerle temalara ayrılarak incelenmiş, frekans ve yüzdeliklerle gösterilmiştir. Ayrıca verilerin çözümlenmesi esnasında çeşitli karşılaştırmalarda yapılmıştır.Bunun yanında bazı verilerin doğru olup olmadığını tespit etmek amacıyla da T.C. Yozgat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğünün internet üzerinden yayınladığı "Yozgat Mutfağı ve Yöresel Yemekleri" ile ilgili vermiş olduğu bilgilerden yararlanılmış ve katılımcıların yanlış verdikleri bilgiler bulgulara dâhil edilmemiştir (T.C. Yozgat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü).

Bulgular

Araştırmanın bulguları, görüşme formu aracılığıyla elde edilen sonuçlar neticesinde 5 ana ve 3 de alt başlık altında toplanmıştır.

1. Yozgat yöresine ait hangi yemek ve tatlıları bildiklerine ilişkin bulgular

Yozgat yöresine ait birçok yemek ve tatlı bulunmaktadır. Yozgatlı kadınların bu yemek ve tatlılardan hangilerini bildikleri araştırılmış ve elde edilen verilerden hareketle Tablo 1 ve Tablo 2 oluşturulmuştur.

Tablo 1.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ilişkin bildikleri yemeklerle tatlılara ait frekans ve yüzde dağılımı

Tema	20-45 Yaş		46-70 Yaş	
	f	%	f	%
Arabaşı	14	56	20	80
Madımak	12	48	18	72
Testi kebabı	11	44	18	72
Sulu köfte/Köfte aşı	8	32	19	76
İncir uyutması	4	16	20	80
Çapçup mantı	6	24	17	68
Tandır kebabı	4	16	14	56
Sakala sarkan çorba/Kesme aşı çorbası	3	12	14	56
Düğürcük çorbası	2	8	14	56
Bulama çorbası	1	4	15	60
Parmak çörek	4	16	10	40
Gilik	4	16	9	36
Omaç	1	4	11	44
Helle/Herle çorbası	3	12	8	32
Hingel/Hengel	1	4	9	36
Hasıta/Hasuta/Gebil	1	4	9	36
Cılbır	2	8	6	24
Sütlü çorba	1	4	6	24
Bazlama	1	4	5	20
Sini	0	0	6	24
Hedik	2	8	4	16
Mıhla	0	0	4	16
Haşıl	0	0	3	12
Mıhlama	0	0	3	12
Bat yemeği	0	0	3	12
Ekmek aşı çorbası	2	8	0	0
Kete	0	0	2	8
Boz aşı çorbası	0	0	2	8
Sündürme	1	4	0	0

Tablo 1'e bakıldığı zaman, 46-70 yaş aralığındaki kadınların 20-45 yaş aralığındakilere göre Yozgat yemek ve tatlılarını çok daha iyi bildikleri görülmektedir. Katılımcıların arabaşı, madımak, testi kebabı, sulu köfte/köfte aşı, incir uyutması, çapçup mantı, tandır kebabı, sakala sarkan çorba/kesme aşı çorbası, düğürcük çorbası, bulama çorbası, parmak çörek, gilik, omaç, helle/herle çorbası, hingel/hengel, hasıta/hasuta/gebil, cılbır, sütlü çorba, bazlama, sini, hedik, mıhla, haşıl, mıhlama, bat yemeği, ekmek aşı çorbası, kete, boz aşı çorbası ve sündürme gibi yemek ve tatlıların Yozgat yöresine ait olduğunu dile getirdikleri tespit edilmiştir. 46-70 yaş arasındaki kadınların çoğu 27, 20-45 yaş arasındaki kadınların ise bazıları 22 yemekten söz etmişlerdir.

Araştırma esnasında katılımcıların çalışıp çalışmama durumları da dikkate alınmış ve bu durumun katılımcıların Yozgat yöresi yemek ve tatlılarına ilişkin bilgilerini etkileyip etkilemediğine Tablo 2'de yer verilmiştir.

Tablo 2.
Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ilişkin bildikleri yemeklerle tatlılara ait frekans ve yüzde dağılımı

Tema	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
	f	**%**	**f**	**%**
Arabaşı	10	40	24	96
Madımak	7	28	23	92
Testi kebabı	7	28	22	88
Sulu köfte/Köfte aşı	4	16	23	92
İncir uyutması	6	24	18	72
Çapçup mantı	4	16	19	76
Tandır kebabı	7	28	11	44
Sakala sarkan çorba/Kesme aşı çorbası	4	16	13	52
Düğürcük çorbası	2	8	14	56
Bulama çorbası	4	16	12	48
Parmak çörek	6	24	8	32
Gilik	2	8	11	44
Omaç	2	8	10	40
Helle/Herle çorbası	2	8	9	36
Hingel/Hengel	2	8	8	32
Hasıta/Hasuta/Gebil	1	4	9	36
Cılbır	1	4	7	28
Sütlü çorba	2	8	5	20
Bazlama	0	0	6	24
Sini	0	0	6	24
Hedik	1	4	5	20
Mıhla	0	0	4	16
Haşıl	0	0	3	12
Mıhlama	1	4	2	8
Bat yemeği	0	0	3	12
Ekmek aşı çorbası	1	4	1	4
Kete	0	0	2	8
Boz aşı çorbası	0	0	2	8
Sündürme	0	0	1	4

Tablo 2'ye göre çalışmayan kadınların çalışan kadınlara kıyasla Yozgat yöresi yemek ve tatlılarını çok daha fazla bildikleri ortaya çıkmıştır. Çalışmayanlar 29, çalışanlar da 21 yemekten bahsetmişlerdir.

2. Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bilip bilmediklerine ilişkin bulgular

Araştırmada Yozgatlı kadınların, Yozgat'a ait yemek ve tatlıların yapılışını bilip bilmediklerine ilişkin veriler de toplanarak Tablo 3 ve Tablo 4 oluşturulmuştur.

Tablo 3.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bilip bilmediklerine ait frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	**20-45 Yaş**		**46-70 Yaş**	
	f	**%**	**f**	**%**
Evet, biliyorum.	6	24	18	72
Kısmen biliyorum.	4	16	6	24
Hayır, bilmiyorum.	15	60	1	4

Tablo 3 incelendiği zaman, yaşları 46-70 arasında olan Yozgatlı kadınların %72'sinin, yaşları 20-45 arasında olanların ise %24'ünün Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bildiklerini dile getirdikleri görülmüştür.

Araştırmada, Yozgatlı kadınların bu yemek ve tatlıların yapılışını bilip bilmedikleri çalışma durumuna göre ele alınmış ve Tablo 4 meydana getirilmiştir.

Tablo 4.
Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bilip bilmediklerine ait frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
	f	**%**	**f**	**%**
Evet, biliyorum.	4	16	20	80
Kısmen biliyorum.	5	20	5	20
Hayır, bilmiyorum.	16	64	0	0

Tablo 4'te de görüldüğü gibi, çalışmayanların %80'i, çalışanların da %16'sı Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bildiklerini söylemişlerdir.

2.1.Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bilenlerin bu yemek ve tatlıların malzemeleri ile tariflerine ilişkin görüşleri

Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların tarif ve malzemelerini doğru bilenlerin verdikleri görüşler doğrultusunda Tablo 5 ve Tablo 6 oluşturulmuştur.

Tablo 5.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ait hangi yemek ve tatlıların malzemeleri ile tariflerini bildiklerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Tema	20-45 Yaş		46-70 Yaş	
	f	%	f	%
Arabaşı	5	20	21	84
Madımak	3	12	15	60
Çapçup mantı	0	0	16	64
Sulu köfte/Köfte aşı	2	8	14	56
İncir uyutması	0	0	11	44
Testi kebabı	1	4	9	36
Tandır kebabı	0	0	10	40
Gilik	2	8	8	32
Hingel/Hengel	0	0	8	32
Düğürcük çorbası	0	0	7	28
Omaç	0	0	7	28
Helle çorbası	1	4	6	24
Parmak çörek	0	0	6	24
Hasıta/Hasuta/Gebil	2	8	4	16
Sakala sarkan çorba/Kesme aşı çorbası	0	0	5	20
Sütlü çorba	0	0	5	20
Bulama çorbası	1	4	3	12
Haşıl	0	0	3	12
Cılbır	0	0	2	8
Bat yemeği	0	0	2	8
Sini	0	0	2	8
Mıhla	0	0	1	4

Tablo 5'e bakıldığında, 46-70 yaş arasındaki katılımcıların birçoğunun 22 yemeğe ilişkin doğru tarif verdikleri ancak 20-45 yaş arasındakilerin ise birkaçının 8 yemeğe ilişkin doğru tarif verdikleri ortaya çıkmıştır.

Araştırmada, bu yemek ve tatlıların malzemeleri ile tariflerini doğru bilmelerinin kadınların çalışma durumuna göre bir farklılık oluşturup oluşturmadığı da incelenmiş ve elde edilen bulgulara Tablo 6'dayer verilmiştir.

Tablo 6.
Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ait hangi yemek ve tatlıların malzemeleri ile tariflerini bildiklerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Tema	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
	f	**%**	**f**	**%**
Arabaşı	6	24	20	80
Madımak	6	24	12	48
Çapçup mantı	1	4	15	60
Sulu köfte/Köfte aşı	3	12	13	52
İncir uyutması	2	8	9	36
Testi kebabı	1	4	9	36
Tandır kebabı	0	0	10	40
Gilik	2	8	8	32
Hingel/Hengel	2	8	6	24
Düğürcük çorbası	1	4	6	24
Omaç	0	0	7	28
Helle çorbası	2	8	5	20
Parmak çörek	1	4	5	20
Hasıta/Hasuta/Gebil	1	4	5	20
Sakala sarkan çorba/Kesme aşı çorbası	0	0	5	20
Sütlü çorba	1	4	4	16
Bulama çorbası	0	0	4	16
Haşıl	1	4	2	8
Cılbır	1	4	1	4
Bat yemeği	1	4	1	4
Sini	0	0	2	8
Mıhla	0	0	1	4

Tablo 6'da, çalışmayan kadınların çoğunluğunun 22 yemek, çalışanların ise çok azının 16 yemek tarifini doğru verdikleri tespit edilmiştir.

2.2.Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını bilmeyenlerin bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemelere ilişkin görüşleri

Yöresel Yozgat yemek ve tatlılarının yapılışı esnasında birçok malzeme (madımak, mercimek, bulgur vs.) kullanılmaktadır. Bazı katılımcıların bu yemek ve tatlıların yapılışını bilmemelerine rağmen bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri doğru bilip bilmedikleri de araştırılmış ve elde edilen veriler Tablo 7 ve Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 7.

Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıları bilmeyenlerin bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemelere ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Tema	**20-45 Yaş**		**46-70 Yaş**	
	f	**%**	**f**	**%**
Arabaşı	6	24	1	4
Madımak	6	24	1	4
Çapçup mantı	5	20	1	4
Sulu köfte/Köfte aşı	4	16	1	4
İncir uyutması	2	8	0	0
Testi kebabı	1	4	1	4
Gilik	1	4	1	4
Hingel/Hengel	0	0	1	4

Yöresel Yozgat yemek ve tatlılarının yapılışını bilmeyip de bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri 20-45 yaş aralığındaki kadınların 46-70 yaş aralığındaki kadınlara göre daha fazla bilgi verdikleri Tablo 7'de açık bir şekilde görülmektedir.

Araştırma esnasında çalışanlar ile çalışmayanların bu yemek ve tatlıların yapılışında kullanılan malzemeleri bilip bilmediklerine de bakılmış ve Tablo 8 oluşturulmuştur.

Tablo 8.

Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıları bilmeyenlerin bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemelere ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Tema	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
	f	**%**	**f**	**%**
Arabaşı	3	12	4	16
Madımak	2	8	5	20
Çapçup mantı	2	8	4	16
Sulu köfte/Köfte aşı	3	12	2	8
İncir uyutması	1	4	1	4
Testi kebabı	0	0	2	8
Gilik	1	4	1	4
Hingel/Hengel	0	0	1	4

Tablo 8'de de görüldüğü gibi çalışmayanların çalışanlara göre çok az bir farkla bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri daha iyi bildiklerine rastlanılmıştır.

2.3. Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını hiç bilmeyenlerin veya kısmen bilenlerin bu yemeklerle tatlıları yapamama nedenlerine ilişkin görüşleri

Her yörenin kendine has yemek ve tatlıları vardır ve genellikle de bu yemek ve tatlılar yöre halkı tarafından da sıklıkla yapılmaktadır. Ancak Yozgatlı olup da bu yöreye ait yemek ve tatlıların yapılışını hâlen bilmeyenlerden ya da kısmen bilenlerden yöresel yemekleri yapamama nedenleri araştırılmış ve bu nedenler Tablo 9 ve Tablo 10'da ele alınmıştır.

Tablo 9.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını hiç bilmeyenlerin veya kısmen bilenlerin bu yemeklerle tatlıları yapamama nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	**20-45 Yaş**		**46-70 Yaş**	
	f	**%**	**f**	**%**
Yemek ve tatlıların oldukça zahmetli olması	12	48	1	4
Yemek ve tatlıların yapılışının bilinmemesi	8	32	0	0
Yemek ve tatlılara konan bazı malzemelerin temin edilememesi	7	28	0	0
Yemek ve tatlıların yapılışının çok vakit alması	5	20	1	4
Yemek ve tatlıların yapımında kullanılan araç ve gereç eksikliği	3	12	0	0

Genellikle 20-45 yaş aralığındaki Yozgatlı kadınlar, bu yemek ve tatlıları yapamadıklarını dile getirmişlerdi. Bundan ötürü 20-45 yaş aralığındaki kişilerin görüşlerine burada daha çok yer verilmiştir.Tablo 9'a da bakıldığında Yozgatlı kadınların bu yemek ve tatlıları yapamama sebepleri görülebilir: Yemek ve tatlıların oldukça zahmetli olması, yemek ve tatlıların yapılışının bilinmemesi, yemek ve tatlılara konan bazı malzemelerin temin edilememesi, yemek ve tatlıların yapılışının çok vakit alması, yemek ve tatlıların yapımında kullanılan araç ve gereç eksikliği.20-45 yaş aralığındaki kadınların neredeyse yarısı bu yemekleri oldukça zahmetli bulduklarını aktarmışlardır.

Yozgatlı kadınların yöresel yemek ve tatlıları yapamama nedenleri çalışma durumuna göre de değerlendirilmiş ve Tablo 10 meydana getirilmiştir.

Tablo 10.
Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlıların yapılışını hiç bilmeyenlerin veya kısmen bilenlerin bu yemeklerle tatlıları yapamama nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
	f	**%**	**f**	**%**
Yemek ve tatlıların oldukça zahmetli olması	11	44	2	8
Yemek ve tatlıların yapılışının bilinmemesi	8	32	0	0
Yemek ve tatlılara konan bazı malzemelerin temin edilememesi	2	8	5	20
Yemek ve tatlıların yapılışının çok vakit alması	5	20	1	4
Yemek ve tatlıların yapımında kullanılan araç ve gereç eksikliği	2	8	1	4

Tablo 10'da,çalışanların büyük çoğunluğu (%44) yemek ve tatlıların oldukça zahmetli olduğunu, çalışmayanların çoğu da (%20) yemek ve tatlılara konan bazı malzemelerin temin edilemediğini yöresel yemekleri yapamama nedenleri olarak göstermişlerdir.

3. Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara evlerinde yer verip vermediklerine ve bunların nedenlerine ilişkin bulgular

Yozgatlı kadınların yöresel Yozgat yemeklerine evlerinde yer verip vermedikleri ve bunların nedenleri araştırılmış, böylece Tablo 11 ve Tablo 12 oluşturulmuştur.

Tablo 11.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara evlerinde yer verip vermediklerine ve bunların nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	Tema	20-45 Yaş		46-70 Yaş	
		f	%	f	%
Evet, yer veriyorum.	Lezzetli bulduklarından Sağlıklı yemekler olduğundan Ailedeki kişiler sevdiğinden Damak tatlarına uygun olduğundan Kültürlerini yansıttığından Kültürel yemeklerin benimsenmesinden	5	20	22	88
Kısmen yer veriyorum.	Damak tadına hitap etmemesinden Mevsimlik yemekler olmasından Zahmetli yemekler olduğundan	4	16	2	8
Hayır, yer vermiyorum.	Damak tadına hitap etmemesinden Genellikle aile büyüklerinde yenildiğinden Yemekleri yapacak vakit bulamamasından Yemeklerin yapılışının bilinmemesinden Zahmetli yemekler olmasından Aile fertlerinin sevmemesinden Malzeme eksikliğinden Bazı restoranlarda bu yemekler olduğundan	16	64	1	4

Tablo 11'de, 46-70 yaş aralığındaki kadınların %88'inin, 20-45 yaş aralığındakilerin ise %20'sinin evlerinde Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara yer verdikleri görülmektedir. Bunun nedenlerini ise şu şekilde aktarmaktadırlar: Lezzetli bulduklarından, sağlıklı yemekler olduğundan, ailedeki kişiler sevdiğinden, damak tatlarına uygun olduğundan, kültürlerini yansıttığından, kültürel yemeklerin benimsenmesinden. Aynı zamanda 20-45 yaş aralığındakilerin %64'ü, 46-70 yaş aralığındaki kadınların ise %4'ü evlerinde Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara yer vermediklerini dile getirmişlerdir. Yöresel yemeklere evlerinde yer vermeme nedenlerini ise şu şekilde izah etmektedirler: Damak tadına hitap etmemesinden, genellikle aile büyüklerinde yenildiğinden, yemekleri yapacak vakit bulamamasından, ye-

meklerin yapılışının bilinmemesinden, zahmetli yemekler olmasından, aile fertlerinin sevmemesinden, malzeme eksikliğinden, bazı restoranlarda bu yemekler olduğundan.

Yozgatlı kadınların, yöresel yemeklerle tatlılara evlerinde yer verip vermedikleri çalışma durumundan hareketle incelenmiş ve elde edilen veriler Tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 12.
Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara evlerinde yer verip vermediklerine ve bunların nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	**Tema**	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
		f	**%**	**f**	**%**
Evet, yer veriyorum.	Lezzetli bulduklarından Sağlıklı yemekler olduğundan Ailedeki kişiler sevdiğinden Damak tatlarına uygun olduğundan Kültürlerini yansıttığından Kültürel yemeklerin benimsenmesinden	4	16	23	92
Kısmen yer veriyorum.	Damak tadına hitap etmemesinden Mevsimlik yemekler olmasından Zahmetli yemekler olduğundan	4	16	2	8
Hayır, yer vermiyorum.	Damak tadına hitap etmemesinden Genellikle aile büyüklerinde yenildiğinden Yemekleri yapacak vakit bulamamasından Yemeklerin yapılışının bilinmemesinden Zahmetli yemekler olmasından Aile fertlerinin sevmemesinden Malzeme eksikliğinden Bazı restoranlarda bu yemekler olduğundan	17	68	0	0

Tablo 12'de de görülüyor ki, çalışmayan kadınların büyük çoğunluğu (%92), çalışan kadınların ise çok azı (%16) evlerinde Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara yer vermektedirler.

4. Yozgat yöresi yemekleriyle tatlılarının **unutulup unutulmadığına ve bunların nedenlerine ilişkin bulgular**

Yozgat yöresi yemekleriyle tatlılarının unutulup unutulmadığı ve bunların nedenleri Yozgatlı kadınların görüşleri aracılığıyla belirlenmiştir. Buna ilişkin bulgular Tablo 13 ve Tablo 14'tesunulmuştur.

Tablo 13.
Katılımcıların yaş durumuna göre Yozgat yöresi yemekleriyle tatlılarının unutulup unutulmadığına ve bunların nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	Tema	20-45 Yaş		46-70 Yaş	
		f	%	f	%
Evet, unutuldu.	Yapılışlarının zahmetli olmasından Lezzetli yemekler olmamasından Pratik yermekler olmamasından Et ağırlıklı olmasından Hamur işinden uzak durulmasından Çoğu kişinin sebze ağırlıklı yemekleri tercih etmesinden Genç neslin daha çok fast food tercih etmesinden Çalışanların çoğunlukla dışarıda yemek yemesinden Yeni neslin bu yemekleri bilmemesinden ve yapamamasından Yozgat'a başka illerden göç edenlerin kültürlerinden etkilenilmesinden Kolay yapılan yemeklerin daha çok tercih edilmesinden Bu yemeklerin evlerde sıklıkla pişirilmemesinden Genç neslin bu yemekleri sevmemesinden	23	92	5	20
Hayır, unutulmadı.	Aile büyüklerinin bu yemekleri hâlen yapmalarından Damak tadına hitap etmesinden Gelenek ve göreneklerine bağlı olan herkes yaptığından Evlerde sık sık bu yemeklere yer verildiğinden Aile fertlerinin severek yemesinden Alışkanlıklardan kolay kolay vazgeçilmediğinden Bazı restoranlarda bu yemekler bulunduğundan Lezzetli yemekler olduğundan Sağlıklı yemekler olduğundan Yozgat'taki önemli günlerde bu yemek ve tatlılara yer verildiğinden	2	8	20	80

20-45 yaş aralığındaki kadınların %92'si Yozgat yöresi yemek ve tatlılarının unutulduğu, 46-70 yaş aralığındakilerin %80'i ise bu yöreye ait yemek ve tatlıların unutulmadığı görüşündedir. Bu kültürün unutulma nedenlerini şöyle aktarmışlardır: Yapılışlarının zahmetli olması, lezzetli yemekler olmaması, pratik yermekler olmaması, et ağırlıklı olması, hamur işinden uzak durulması, çoğu kişinin sebze ağırlıklı yemekleri tercih etmesi,genç neslin daha çok fast food tercih etmesi, çalışanların çoğunlukla dışarıda yemek yemesi, yeni neslin bu yemekleri bilmemesi ve yapamaması, Yozgat'a başka illerden göç edenlerin kültürlerinden etkilenilmesi, kolay yapılan yemeklerin daha çok tercih edilmesi, bu yemeklerin evlerde sıklıkla pişirilmemesi, genç neslin bu yemekleri sevmemesi. Bu kültürün unutulmama nedenlerini ise şöyle sıralamak mümkündür: Aile büyüklerinin bu yemekleri hâlen yapmaları, damak tadına hitap

etmesi, gelenek ve göreneklerine bağlı olan herkesin yapması, evlerde sık sık bu yemeklere yer verilmesi, aile fertlerinin severek yemesi, alışkanlıklardan kolay kolay vazgeçilmemesi, bazı restoranlarda bu yemeklerin bulunması, lezzetli yemekler olması, sağlıklı yemekler olması, Yozgat'taki önemli günlerde bu yemek ve tatlılara yer verilmesi.

Yozgatlı kadınların çalışma durumları da göz önünde bulundurularak yöresel yemeklerle tatlıların unutulup unutulmadığına bakılmış ve elde edilen bulgulara Tablo 14'te yer verilmiştir.

Tablo 14.

*Katılımcıların çalışıp çalışmama durumuna göre Yozgat yöresi yemekleriyle tatlıların*ın *unutulup unutulmadığına ve bunların nedenlerine ilişkin frekans ve yüzde dağılımı*

Kategori	**Tema**	Çalışanlar		Çalışmayanlar	
		f	**%**	**f**	**%**
Evet, unutuldu.	Yapılışlarının zahmetli olmasından Lezzetli yemekler olmamasından Pratik yermekler olmamasından Et ağırlıklı olmasından Hamur işinden uzak durulmasından Çoğu kişinin sebze ağırlıklı yemekleri tercih etmesinden Genç neslin daha çok fast food tercih etmesinden Çalışanların çoğunlukla dışarıda yemek yemesinden Yeni neslin bu yemekleri bilmemesinden ve yapamamasından Yozgat'a başka illerden göç edenlerin kültürlerinden etkilenilmesinden Kolay yapılan yemeklerin daha çok tercih edilmesinden Bu yemeklerin evlerde sıklıkla pişirilmemesinden Genç neslin bu yemekleri sevmemesinden	20	80	8	32
Hayır, unutulmadı.	Aile büyüklerinin bu yemekleri hâlen yapmalarından Damak tadına hitap etmesinden Gelenek ve göreneklerine bağlı olan herkes yaptığından Evlerde sık sık bu yemeklere yer verildiğinden Aile fertlerinin severek yemesinden Alışkanlıklardan kolay kolay vazgeçilmediğinden Bazı restoranlarda bu yemekler bulunduğundan Lezzetli yemekler olduğundan Sağlıklı yemekler olduğundan Yozgat'taki önemli günlerde bu yemek ve tatlılara yer verildiğinden	5	20	17	68

Çalışanların %80'i Yozgat kültürünün unutulduğu görüşüne sahipken çalışmayanların ise %68'inin tam tersi bir görüşe sahip oldukları Tablo 14'te de açık bir şekilde görülmektedir.

5. Yozgat yöresi yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için yapılan önerilere ilişkin bulgular

Katılımcılardan Yozgat yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için önerilerde bulunmaları istenmiş ve katılımcıların verdikleri öneriler Tablo 15'te ele alınmıştır.

Tablo 15.
Katılımcıların Yozgat yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için yaptıkları önerilere ilişkin frekans ve yüzde dağılımı

Kategori	Tema	f	%
Kitle iletişim araçlarından faydalanılarak Yozgat yöresi yemek kültürü tanıtılabilir.	Gezelim görelim TV programlarıyla tanıtılabilir. Reklamlar yapılabilir. Sosyal medyada bir farkındalık oluşturulabilir. Yozgat belediyesine ait site üzerinden kültürel değerlere daha geniş tanıtılabilir. Yozgat yöresine ait yemeklerin doğru tarifi internet üzerinden yapılabilir.	40	80
Yeni nesle Yozgat yemek ve tatlılarının yapılışı öğretilebilir.	Yemek ve tatlı kültürü nesilden nesle aktarılıp öğretilebilir. Üniversitelerin Aşçılık Bölümlerinde bulunan öğrencilere öğretilebilir. Çevremizdeki kişilere Yozgat yöresine ilişkin yemek ve tatlıların tarifi verilip öğretilebilir.	36	72
Yozgat günleri düzenlenerek bu yörenin yemek ve tatlıları tanıtılabilir.	Sık sık Yozgat günleri düzenlenebilir. Farklı şehirlerde tanıtım günleri yapılabilir. Fuarlarda tanıtımlar yapılabilir. Yozgat'a gelen turistlere yöresel yemek ve tatlılar tanıtılabilir.	32	64
Yozgat'la ilgili araştırmalar yapılabilir.	Yozgat yemek ve tatlı kültürünü ele alan kitaplar yazılabilir. Yozgat yemek ve tatlı kültürüyle ilgili elde edilen bilgiler arşivlenebilir. Yozgat yemek ve tatlı kültürünü iyi bilenlerin videoları çekilebilir. Akademisyenler Yozgat folkloruna ilişkin araştırmalar yapabilir.	25	50
Evlerde Yozgat yemek ve tatlılarına daha çok yer verilebilir.	Evlerde düzenlenen altın günü vb. günlerde bu yemek ve tatlılar yapılabilir. Mutfaklarda kültürel yemeklere daha çok yer verilebilir. Sadece annelerin yaptıkları yemekler olarak görülmeyip gençler tarafından da evlerde yapılabilir.	14	28
Yozgat yöresine ait yemek ve tatlılar satılabilir.	Restoranlarda Yozgat yöresine ait yemeklere yer verilip satılabilir. Pazarlarda bu yemek ve tatlılar satılabilir. Kermeslerde bu yemek ve tatlılar yapılıp satılabilir.	12	24
Yozgat yemek ve tatlı kültürüyle ilgili yarışmalar düzenlenebilir.	Yozgat Belediyesi en güzel Yozgat yemeği ve tatlısını yapanlar arasında yarışma yapabilir. Yozgat'ta bulunan okullarda bu yöreye ait yemek ve tatlılarla ilgili bilgi yarışması yapılabilir.	8	16

Tablo 15 incelendiği zaman, katılımcıların bu yöreye has yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için çeşitli önerilerde bulundukları görülmektedir. Buna göre %80'i kitle iletişim araçlarından faydalanılarak Yozgat yöresi yemek kültürünün tanıtılabileceğini, %72'si yeni nesle Yozgat yemek ve tatlılarının yapılışının öğretilebileceğini, %64'ü Yozgat günleri düzenlenerek bu yörenin yemek ve tatlılarının tanıtılabileceğini, %50'si Yozgat'la ilgili araştırmalar yapılabileceğini, %28'i evlerde Yozgat yemek ve tatlılarına daha çok yer verilebileceğini, %24'ü Yozgat yöresine ait yemek ve tatlıların satılabileceğini, %16'sı da Yozgat yemek ve tatlı kültürüyle ilgili yarışmaların düzenlenebileceğini belirtmişlerdir.

Tartışma, sonuç ve öneriler

Toplumlar kendi kültürlerini yeni nesle aktararak yaşatmaya devam ederler. Kuşkusuz ki, yöresel yemekler, kültürel mirasın bir parçasıdır ve yeni nesle aktarılması gereken en önemli kültürlerden birisidir.Araştırma kapsamında aslen Yozgatlı olan kadınların Yozgat yemek ve tatlı kültürünü ne kadar bildikleri ve bu kültürü yaşatmaya devam edip etmedikleri tespit edilmiştir.

Araştırmada yaşları 46-70 arasındaki kadınların 20-45 yaş aralığındaki kadınlara göre Yozgat yöresindeki yemek ve tatlıların neler olduğunu daha iyi bildikleri ortaya çıkmıştır. Bunun yanında çalışmayan kadınların çalışan kadınlara nazaran bu yemek ve tatlılara ilişkin bilgilerinin de daha fazla olduğu görülmüştür. Ancak Yozgat'a, Kars ve Erzurum halkının göç etmesi ve orada kendi kültürel yemeklerine yer vermeleri sebebiyle bir etkileşimin meydana geldiğini; Yozgat kadınlarının da bu etkileşimden ötürü Kars'a ait olan kesme aşı, boz aşı çorbası, haşıl ve kete; Erzurum'a has olan hasıta ve keteyi kendilerine mal ettikleri görülmüştür. Aynı zamanda Yozgat'a komşu olan illerin kültüründen de etkilenen Yozgatlı kadınların Amasya'daki düğürcük çorbası, Çorum'daki sündürme yemeği, Tokat'taki bat yemeği ile Sivas ve Tokat'taki ekmek aşı çorbasını da kendi yemek kültürüne dâhil ettikleri ortaya çıkmıştır.Düzgün ve Özkaya'ya (2014) göre de göçler ve yer değiştirmeler yemek kültürünün belirlenmesinde önem teşkil etmiştir.

Yozgat yöresine ait yemek ve tatlıların yapılışı ile ilgili elde edilen bulgulara bakıldığında, 46-70 yaş arasındaki ve çalışmayan kadınların büyük çoğunluğu, 20-45 yaş arasında ve çalışanların ise çok azı bu yöreye özgü yemek ve tatlıların yapılışlarını bildiklerini dile getirdikleri görülmüştür.Kadınların vermiş oldukları bu bilginin doğruluğunu kanıtlamak amacıyla da onlardan yemek tarifleri istenmiş ve 46-70 yaş arasındaki kadınların büyük çoğunluğunun birçok yemek tarifini doğru verdiklerine ancak 20-45 yaş arasındakilerin ise çok azının birkaç yemek tarifini doğru verdiklerine rastlanmıştır. Aynı zamanda çalışmayan kadınların çoğunluğunun, çalışanların ise çok azının bu yemek tariflerini doğru verdikleri tespit edilmiştir.Yöresel Yozgat yemekleriyle tatlılarının yapılışını bilmeyenlerden bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri yazmaları istenmiş;20-45 yaş aralığındaki birçok kadın, 46-70 yaş aralığındaki birkaç kadın bu soruya yanıt vermiştir. 46-70 yaş aralığındaki kadınların büyük çoğunluğu bu yemeklere ilişkin tam tarif verdiklerinden 46-70 yaş aralığındaki kadınlardan çok azının bu soruya yanıt verdikleri görülmüştür. Bu sebeple 20-45 yaş aralığındaki kadınların 46-70 yaş aralığındaki kadınlara göre daha fazla bilgi verdikleri tespit edilmiştir. Çalışmayan kadınların çalışanlara göre çok az bir farkla bu yemek ve tatlılarda kullanılan malzemeleri daha iyi bildiklerine de rastla-

nılmıştır. 20-45 yaş aralığındaki ve çalışan kadınların neredeyse yarısı bu yemekleri oldukça zahmetli buldukları için yapamadıklarını aktarmışlardır.

46-70 yaş aralığındaki kadınların 20-45 yaş aralığındakilere nazaran evlerinde Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara daha çok yer verdikleri tespit edilmiştir. 46-70 yaş aralığındaki kadınların evlerinde yöresel yemeklere çok fazla yer vermelerinin sebepleri ise şunlardır: Lezzetli bulmaları, sağlıklı yemekler olması, ailedeki kişilerin bu yemekleri sevmesi, damak tatlarına uygun olması, kültürlerini yansıtması, kültürel yemekleri benimsemeleri.Ayrıca çalışmayan kadınların büyük çoğunluğunun, çalışan kadınların ise çok azının evlerinde Yozgat yöresine ait yemeklerle tatlılara yer verdikleri sonucu da elde edilmiştir. Bu bulguyla örtüşen Akkuş'un (2019) çalışmasında, evde geçirilen sürenin artışına bağlı olarak söz konusu yemeklere de ayrılan sürenin arttığı ve çeşitliliğin korunduğu belirtilmiştir. Yine Akkuş, orta yaş üstü kadınların önemli bir kısmının herhangi bir işte çalışmadığı için yemeklere daha fazla süre ayırdıklarını da ortaya koymuştur. Sered (1988) de, yaşlı kadınların yemek konusunda gösterdikleri hassasiyetin nesiller arasındaki ilişkiler ağının da bir destekleyicisi olduğunu aktarmıştır.

20-45 yaş aralığındaki kadınların birçoğu Yozgat yöresi yemek ve tatlılarının unutulduğunu söylerken 46-70 yaş aralığındakilerin birçoğu da bu yöreye ait yemek ve tatlıların unutulmadığını dile getirmişlerdir. Çalışanların çoğunluğu Yozgat kültürünün unutulduğu görüşüne sahipken çalışmayanların birçoğunun ise tam tersi bir görüşe sahip oldukları görülmüştür.46-70 yaş aralığında ve çalışmayan kadınlar, Yozgat yöresi yemek ve tatlılarının hem yapılışını çok iyi bildiklerinden hem de Yozgat'a ait yemek ve tatlı kültürünü yaşattıklarından bu kültürün unutulmadığını düşünmektedirler. 20-45 yaş aralığında ve çalışan kadınlar ise, gerek Yozgat yöresi yemek ve tatlılarının yapılışını çok iyi bilmemelerinden gerekse Yozgat'a ait yemek ve tatlı kültürünü yaşatamamalarından bu kültürün unutulduğu kanısındadırlar.

Araştırmada Yozgat yöresi yemek ve tatlı kültürünün unutulmaması için katılımcılardan çeşitli öneriler de istenmiştir. Böylece katılımcılar, kitle iletişim araçlarından faydalanılarak Yozgat yöresi yemek kültürünün tanıtılabileceğini, yeni nesle Yozgat yemek ve tatlılarının yapılışının öğretilebileceğini, Yozgat günleri düzenlenerek bu yörenin yemek ve tatlılarının tanıtılabileceğini, Yozgat'la ilgili araştırmalar yapılabileceğini, evlerde Yozgat yemek ve tatlılarına daha çok yer verilebileceğini, Yozgat yöresine ait yemek ve tatlıların satılabileceğini, Yozgat yemek ve tatlı kültürüyle ilgili yarışmaların düzenlenebileceğini aktarmışlardır.Erdem, Mızrak ve Kemer'in (2018) araştırmasında, ulusal ve uluslararası anlamda yöresel yemeklerin tanıtımlarının sağlanması gerektiği ve yapılan tanıtımların yetersiz olduğu belirterek yöresel yemeklerin tanıtımını sağlamak amacıyla fuar ve yarışmalarda tanıtımların yapılması, okullarda yöresel yemeklere yönelik eğitimler verilmesi, TV programları ve sosyal medyanın tanıtım aracı olarak kullanılması gerektiği, derneklerin, belediyelerin de bu tanıtımda destek vermesinin oldukça önemli olduğundan bahsetmiş ve bu araştırmanın bulgularıyla örtüşen bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu çalışmada bulgular genel olarak değerlendirilip özetlendiğinde, iki önemli sonucun öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, eski neslin (46-70 yaş) yeni nesle (20-45 yaş) nazaran kültürel değerlerine daha çok bağlı oldukları ve yemeklerle tatlı kültürünü yaşattıklarıdır. Aynı zamanda eski neslin yemek ve tatlı kültürü konusunda daha geniş bilgi birikimine sahip olduklarıdır. Ancak buna rağmen Yozgat yöresindeki birçok yemek ve tatlıdan da hiç söz edilmediği dikkat çekmektedir. Bunlar arasında çiğdem pilavı, yarma aşı, yumurta tatlısı, mısır tatlısı, ekşili

kabak, gınnıç, tene pilav vs. sayılabilir. Bundan ötürü Yozgat'a ait bazı yemek ve tatlıların yavaş yavaş unutulmaya yüz tuttuğu söylenebilir. İkincisi ise, çalışmayan kadınların çalışan kadınlara göre yemek ve tatlı kültürü konusunda daha geniş bilgi birikimine sahip oldukları ve bu kültürü yaşatmaya çalıştıklarıdır. Araştırma sonuçlarından hareketle Yozgat yemek ve tatlı kültürünün sürdürülebilmesi için aşağıdaki önerilerin yerine getirilmesinde fayda olduğu düşünülmektedir:

- Yozgat yöresindeki okullarda bu yöreye has yemek ve tatlılar hakkında geniş bilgi verilebilir; panel, konferans vs. yapılabilir.
- Yozgat yöresindeki okullarda seçmeli dersler aracılığıyla Yozgat yemek ve tatlıları öğretilebilir.
- Türkiye'nin çeşitli illerinde Yozgat günleri yapılarak bu yemek ve tatlılar tanıtılabilir.
- Unutulmaya yüz tutmuş yöresel yemek ve tatlıların yaygınlaştırılması konusunda Yozgat halkı bilinçlendirilebilir.
- Araştırmacılar tarafından Yozgat kültürüne ilişkin henüz gün yüzüne çıkmamış yeni bilgiler derlenebilir.
- Pazar ve panayır gibi yerlerde Yozgat yemek ve tatlıları satılabilir.

Kaynaklar

Akkuş, Ç. (2019). Yemek kültürünün sürdürülebilirliğini kadınların demografik özellikleri etkiliyor mu? *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, *7*(2), 731-750.

Büyükşalvarcı, A., Şapcılar, M. C. ve Yılmaz, G. (2016). Yöresel yemeklerin turizm işletmelerinde kullanılma durumu: Konya örneği. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, *4*(4), *165*-181.

Çağlayan, S. (2011). Göç kuramları, göç ve göçmen ilişkisi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17, 67-91.

Çelik, M., Aksoy, M. ve Özkaya, F.(2017). Bozok Üniversitesi öğrencilerinin Yozgat yemeklerini tanıma düzeyi. *II. Uluslararası Bozok Sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (s.56-69). Yozgat: Bozok Üniversitesi.

Düzgün, E. ve Durlu Özkaya, F. (2015). Mezopotamya'dan günümüze mutfak kültürü. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, *3*(1), 41-47.

Erdem, Ö., Mızrak, M. ve Kemer, A. K. (2018). Yöresel yemeklerin bölge restoranlarında kullanılma durumu: Mengen örneği. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, *3*(1), 44-61.

Serçeoğlu, N. (2014). Yöre halkının mutfak kültürünü tanıma durumunun tespit edilmesi: Erzurum ili. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, *2*(4), 36-46.

Sered, S. S. (1988). Food and holiness: Cooking as a sacred act among middle-eastern jewish women. *Anthropological Quarterly, 61*(3), 129-139.

T.C. Yozgat Valiliği (1991). *Yozgat 1991 il yıllığı*. Ankara: Yozgat Valiliği.

Yurt, R. (2016). Nüfus yaş ve cinsiyet gruplarının göçe etkisi (Yozgat örneği). *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu bildiriler kitabı* içinde (s. 467-484). Yozgat: Bozok Üniversitesi.

Elektronik kaynaklar

T.C. Yozgat Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. Yozgat mutfağı ve yöresel yemekleri. https://yozgat.ktb.gov.tr/Eklenti/52544,yozgat-mutfagi-ve--yoresel-yemekleripdf.pdf?0 adresinden edinilmiştir.

ETİK KURUL BİLDİRİMİ

Bu makaleye ilişkin olarak;
Yakın Doğu Üniversitesi
Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 24.11.2020 tarihli ve Kurul Başkanı Prof. Dr. Rüştü Onur imzasıyla dergimize iletilmiş olan belgeyle etik açıdan oybirliğiyle olumlu görüş bildirilmiştir.
Söz konusu belge dergi yönetimince arşivlenmiştir.

folklor/edebiyat dergisi

folk/ed. Derg, 2021; 27(1):321-336
DOI: 10.22559/folklor.1216

Derleme / Compilation

"Kemançe" ve "Mû-Zik": Nusaybinli Domlarda Kimlik*

"Kemançe" and "Mû-Zik": Identity in Nusaybin Doms

Semra Özlem Dişli**

Öz

Bu çalışmada Mardin'in Nusaybin ilçesinde yaşayan Domların kendilerini nasıl tanımladıkları konu edilmektedir. Bu bağlamda çalışma boyunca kendisinden hareket edilen kavram kimlik kavramıdır. Kimliğin ilişkisel olduğu kabul edilerek çalışmanın merkezini Domlar ile Nusaybin ilçe nüfusunun geri kalanı arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Bu ilişkilerin arakesitinde ise müzik yer alır. Nusaybinli Domlar kendilerini öncelikli olarak müzisyen diye tanımlar ve öyle de tanımlanırlar. Nusaybinli Domların ana sazları ise rebap denen enstrümandır. Yerel dilde "kemançe" olarak adlandırılan rebap Domlar ile özdeşleşmiştir. Müzisyenlik ve kemançe Dom kimliğinin oluşumundaki temel tartışma eksenini oluşturmaktadır. Çalışma boyunca kemançe bir maddi kültür öğesi olarak ele alınmakta olup Dom kimliğinin oluşumunda kemançenin nasıl bir rol oynadığı soruşturulmaktadır. Bu yolla çalışmanın açığa çıkarmayı hedeflediği temel mesele Dom kimliğinin nasıl kurulduğudur. Bu temel meseleye ek olarak ayrıca maddi kültür aracılığıyla kişiler ve nesneler arasındaki ilişki üzerine düşünülmesi de amaçlanmaktadır. Çalışma, 2011 – 2015 yılları ile 2018 – 2019 yılları arasında Mardin'in Nusaybin ilçesinde yaşayan Domlar ile yürütülen alan araştırmasına dayanmaktadır. Katılımlı göz-

Geliş tarihi (Received): 08.06.2020 - Kabul tarihi (Accepted): 22.12.2020

* Bu çalışma, 19-21 Eylül 2019 tarihinde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen IX. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan "Nusaybinli Domlarda Kimlik İnşası: Müzik ve Kemançe" başlıklı bildirinin genişletilmiş halidir. Eski tarihli olması sebebiyle, Etik Kurul kararı bulunmamaktadır.

** Arş. Gör. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Sosyal ve Kültürel Antropoloji Anabilim Dalı, semraozlemdisli@artuklu.edu.tr. ORCID 0000 0002 7925 3013/ **CC BY**

lem ve derinlemesine görüşme tekniklerinin kullanıldığı bu alan araştırmasında etnografik yöntem benimsenmiştir. Gerçekleştirilen alan araştırmasından hareketle çalışmada, kemançenin Dom kimliğinin oluşumundaki faillerden biri ve Dom kimliğinin değişen bağlam ve durumlara göre yeniden biçimlenmeye açık olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Dom, Mıtrıp*, *kimlik, kemançe, maddi kültür, müzik*

Abstract

This study focuses on how Doms of Nusaybin, Mardin identify themselves. The study is based on the notion of identity as a key word. In this context, throughout the study interactions between Doms and Kurds are taken into consideration. In the intersection of these interactions music and rebap instrument take place. Doms of Nusaybin are musicians and they identify themselves as musicians. Also Kurds identify them through music. Rebap which is called locally "kemançe" is Doms' main instrument. Being musician and kemançe are the basic framework of Dom identification. Kemançe is examined as a material culture element and throughout the study how kemançe plays roles in Dom identification is discussed. Through this framework the major concern to be explored is Dom identification. In addition to this major concern, this study also aims at considering relationship between people and objects. This study is based on the fieldwork conducted between 2011-2015 and 2018-2019. The research data was obtained by using participant observation and in-depth interviews techniques of ethnographic method. Based on the fieldwork as a result of this study it is concluded that kemançe is an agent of Dom identity and Dom identity is open to formulation and reformulation according to situations and contexts.

Keywords: *Dom, Mıtrıp*, *identity, kemançe, material culture, music*

Extended summary

Doms are commonly known as a Gypsy group who live in the Middle East. Turkey is one of the countries that Dom people live in. Doms mostly live in the east and southeast parts of the country. Mardin, located in the southeast part of Turkey, is one of the cities where Doms live in. Kızıltepe, Midyat, Dargeçit and Nusaybin are some of the districts where Dom population is crowded. The scope of this study is Doms of Nusaybin. The subject of the study is how Doms of Nusaybin identify themselves. In this context this study is based on the notion of identity as a key word. Identification is primarily a relational process. Therefore throughout this study relationship between Doms and the rest of Nusaybin inhabitants are taken into consideration. The majority of Nusaybin population consists of Kurds. Music holds an important role in the intersection of the relationship between Doms and Kurds. Traditionally, Doms of Nusaybin pursued occupations such as ironworking, basket making, sieve making, informal dentistry, and musicianship. Although nearly all of these occupations have disappeared, Dom economy still substantially depends on musicianship. Rather than an

occupation being musician is seen as an identity. Doms of Nusaybin identify themselves first and foremost as musicians. Being musician is directly related to rebap instrument. Rebap is a a string instrument wihch known as a Middle Eastern instrument. It is locally called as "kemançe". Kemançe is associated with Doms and vice versa. It is the essential component, key and the unique part of Dom music. Kurds identify Doms through kemançe. They call Doms as "Mıtrıp". Mıtrıp, an Arabic word, means player/instrumentalist with a sardonic implication. Player states the person who plays kemançe, not any other instrument. In Mardin only Doms play kemançe. It can be said that Mıtrıp is directly used for Doms playing kemançe. At the same time Mıtrıp is used to correspond Gypsy in local language. Thus it carries all the pejorative meanings attached to Gypsy. Due to the sardonic implication and pejorative meanings, Doms of Nusaybin decisively reject being called as Mıtrıp, but they also identify themselves through music and kemançe. According to their narratives kemançe was invented by themselves. Doms of Nusaybin tell that first they invented kemançe and then they invented the music with kemançe, both kemançe and music were invented by Doms. Kemançe is not just a matter of music or being musician but also a constituent element of Dom history and Dom identification. Kemançe is the central element of encounters and interactions between Doms and Kurds, the ways that Kurds identify Doms and the ways that Doms identify themselves aganist and through these outsider identifications as well. Kemançe is both a mark of Dom identity and a material object that embodies Dom identity. Objects traditionally are seen valuable and meaningful when people use them. By this traditional view while people in other words subjects are treated as the only agents in social life, the objects are taken as the things in use by subject. In the traditional understanding of subject and object implies a dichotomy. Here material culture studies challenge this dichotomy between subject and object and rethink about the relationship between subjects and objects. In this context kemançe is examined as a material culture object. Following material culture studies and the anthropologist Gell's (1998) work, kemançe is taken as an agent of Dom identity. By this way the major concern to be explore is how kemançe, as an agent, plays roles in the various ways in Dom identification. In addition to this major concern, this study also aims at considering relationship between people and objects. The article is divided into five parts. The first part of this article is concerned with the methodology used for this study. This study is based on the fieldwork conducted between 2011-2015 and 2018-2019 and the research data was obtained through ethnographic method. In an ethnographic perspective this part of the study deals with fieldwork experinces that shape the research. The second part considers Dom narratives about kemançe and music. As a musical instrument the features of the kemançe and also what the kemançe means for Doms of Nusaybin is examined. By this way, this part of the article explores that how kemançe can be understood as an agent. In Kurdish society tribe (aşiret) plays a crucial role. The third part of the article examines the tribe as an aspect of the relationship between Kurds and Doms. In the fourth part of the article religion is taken into consideration. In Mardin Islam has been an important factor in social life as well as political life. In the scope of this study in this part the relationship between Dom identification and Islam is discussed. The fifth and last part deals with the effects of city life on Dom identity.

Giriş

Türkiye'nin güneydoğu şehirlerinden biri olan Mardin çok etnili yapısı ile tanınır. Mardin'in bu çok etnili yapısının unsurlarından biri de "Ortadoğu'nun Çingeneleri" (Matras, 2000: 53) olarak bilinen Domlardır[1]. Midyat, Kızıltepe, Dargeçit gibi Mardin'in daha pek çok ilçesinde yaşayan Domlar bulunsa da bu çalışmanın kapsamını Nusaybinli Domlar oluşturur. Mardin'in Nusaybin ilçesinde gerçekleştirilen alan araştırmasına dayanan bu çalışmanın konusu ise Nusaybinli Domların kendilerini nasıl tanımladıkları anlamaya çalışmaktır. Bu çerçevede çalışmanın merkezinde yer alan temel kavram kimlik kavramıdır. Çalışma boyunca kimlik özcü ve sabit bir özellikler bütününün ifadesi olmaktan uzak bir yaklaşım ile ele alınmaktadır. Barth ve Hall'u izleyerek, öteki ile ilişki, etkileşim aracılığıyla inşa edilen kimliği "durumsal" (Barth, 1994: 12; Hall, 1996: 2-3) ve "stratejik" (Hall, 1996: 3) olarak ele alan bir yaklaşımdan hareket edilmektedir. Durumsal ile kastedilen öncelikli olarak kimliğin tek biçimli olmaktan ziyade çoğul ve değişken olmasıdır. Yere, zamanla farklılaşan koşullara bağlı olarak değişebileceği gibi kimlik duruma bağlı olarak kişilere veya gruplara sunduğu fayda ve çıkarlara göre de değişebilir (Barth, 2001: 15; 28; 32-33). Bununla ilgisinde stratejik olması ise kimliğin seçildiğinin ve ustalıkla kullanıldığının ifadesidir (Tilley, 2006: 10). Tilley'in (2006: 8) de ifade ettiği gibi çoklu, değişken, biçimlenmeye, yeniden biçimlenmeye daima açık ise kimlik nerede yakalanabilir? Karşılaşmaların, karşılıklı ilişkilerin alanı olan gündelik hayatta, gündelik hayat içindeki pratiklerde ve söylem çerçevelerinde (Aydın, 2018: 217; Tilley, 2006: 20). Buna göre, Nusaybinli Domların kendilerini nasıl tanımladıklarını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada Domların ilçe nüfusunun geri kalanı, yani Kürtler ile karşılıklı ilişkileri, Kürtler tarafından nasıl tanımlandıkları, Domların bu tanımlamalara karşı ve bunlar aracılığıyla kendilerini nasıl tanımladıkları ile tüm bunlar etrafında kurulan anlatılar ele alınacaktır. Buradaki arakesit ise müziktir çünkü Nusaybinli Domlar müzisyendirler.

Geleneksel mesleklerinden örneğin demircilik, kalaycılık, elekçilik ve "diş teknisyenliği" diye adlandırdıkları "enformel dişçilik" (Bocci, 2007: 52) günümüzde neredeyse ortadan kalkmışsa da Nusaybinli Domlar öncelikli olarak hâlâ müzisyendirler. Müzisyenlik Domlar için sadece bir geçim aracı veya bir meslek değildir, aynı zamanda kendilerini tanımlarken başvurdukları temel araçtır, kimliklerinin temel noktasıdır. Davul, zurna, darbuka, bağlama, klavye gibi başka enstrümanlar kullanıyor olsalar da Nusaybinli Domlar müzisyenliği Orta Doğu'ya özgü bir enstrüman olarak bilinen rebap ile icra ederler (Mak ve Kurdişoğlu, 2018: 332). Yörede Domlar ile özdeşleştirilen rebap yuvarlak bir gövdeye sahip ucu sivri bir keman olarak düşünülebilir (Philip ve Schaefer, 2015: 497). Kemandan farklı olarak rebap üç tellidir ve dik tutularak çalınır. Rebaba yerel adlandırmada "kemançe"[2] denir. Geçmişten günümüze kemançe Domların ürettikleri müziğe karakterini veren temel unsurdur. Kemançe Nusaybinli Domların ilçe nüfusunun geri kalanı ile karşılaşmalarının, karşılıklı ilişkilerinin, nasıl tanımlandıklarının aynı zamanda kendi tarihlerine ilişkin anlatılarının, kendilerini tanımlama biçimlerinin de kurucu öğesidir. Tıpkı müzisyenliğin bir meslekten çok daha fazlası olduğu gibi kemançe de bir müzik enstrümanından, basitçe bir nesneden çok daha fazlasıdır. Kemançe Nusaybinli Domların kimliklerinin cisimleştiği bir maddi kültür öğesidir. Bu çalışmada, sadece kimliğin işareti olarak değil, aynı zamanda kemançe Dom kimliğinin "faili (agent)"

(Gell, 1998: 20) olarak ele alınmaktadır. Bir fail olarak kemançenin merkezde yer aldığı tartışma aracılığıyla Dom kimliğinin oluşumunun ortaya konması hedeflenmektedir. Buna ek olarak çalışma ayrıca insanlar ile maddi nesneler arasındaki ilişki üzerine düşünülmesini de sağlamaya çalışmaktadır.

Yöntem

Mardin'de yaşayanların geneli bu şehrin karakteristiği olarak bilinen çok etnili yapıya dair birçok hikâye anlatır, kendi yaşamlarından örnekler verir. Ancak bu hikâye ve örneklerde Domlar pek de yer almazlar. Nadiren de olsa yer aldıklarında ise Dom olarak değil, daha sonra ele alınacağı üzere, Çingenenin yöredeki karşılıkları ile anılırlar. Birçok kimse için Dom hiç duyulmamış, bilinmeyen bir adlandırma iken Çingenenin karşılıklarından biri olan "Mıtrıp" dendiğinde ise hemen hemen herkes kimlerden bahsedildiğini bilir. Tanıştığım Nusaybinli müzisyenler aracılığıyla ilk kez duyduğum Dom adlandırmasını takiben 2011 yılında Mardin'in Nusaybin ilçesinde bir alan araştırması da başlamış oldu. Bu araştırma zamanla genişledi. Nusaybinli Domların yanı sıra Kızıltepe ilçesinde yaşayan Domlar ile aileleriyle birlikte belli dönemlerde çevre illerden gelip Mardin-Kızıltepe yolu, Mardin-Diyarbakır yolu arasında çadırlarda kalan yarı-göçer Domları da kapsar bir hale evrildi. İçeriden bakmayı, Domların kendilerini nasıl tanımladıklarını kendi kavram ve anlatıları aracılığıyla yorumlamayı hedefleyen bu araştırmada etnografik yöntem benimsendi. Bu yazıda yer alan tartışma ve analizler de 2011 yılında başlayıp 2015 yılına dek süren bu araştırmanın bir parçasıdır.

Etnografik her araştırmada olduğu gibi bu araştırmada da bir dizi zorluk ile karşılaşıldı. Bunlardan en önemlisi ve araştırmanın sonuçları açısından en belirgin rolü oynayan ise dil problemi oldu. Domların, birçok diyalekti bulunan Domari diye adlandırılan bir dili konuştukları bilinmektedir (Kenrick, 2006: 101). Nusaybinli Domlar da "Domca" veya "Domani" dedikleri bu dili "anadilleri" olarak ifade ederler. Yine de Domca gündelik hayatta etkin bir biçimde kullanılmaz. Aralarındaki iletişimin yabancılar tarafından anlaşılmasının istenmediği durumlarda Domcaya başvurulur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Domcanın daha çok gizli, kendilerinin de zaman zaman ifade ettikleri gibi "şifreli" bir dil olarak kullanıldığı söylenebilir. Gündelik hayatta etkin bir biçimde kullanılan dil ise Kürtçedir. Orta yaş ve yaşlı kadınların geneli neredeyse hiç Türkçe bilmez. Erkekler ve genç kadınlar ise Türkçe bilirler ancak bu, tam anlamıyla kendilerini ifade edebilecekleri yeterlilikte değildir. Araştırma boyunca görüşmecilerin kullandıkları dil de dolasıyla daha çok Kürtçe oldu. Bu durum ile hem kendimi tam anlamıyla ifade edebilecek hem de ifade edilenleri tam anlamıyla anlayabilecek seviyede Kürtçe bilmiyor olmam birleşince ortaya çıkan dil problemi araştırmanın seyrini doğrudan belirledi. Dil problemi nedeniyle Türkçe bilmeyen kadınlar ile görüşme yapmak bir çevirmen olmadan mümkün değildi. Etnografik araştırmalarda çevirmenin varlığı ve aracılığı en başta güvenirlilik olmak üzere bir takım sorunlar teşkil edebilir. Bu araştırma da bu sorunlardan azade değildi. Çevirmen ve beraberindeki sorunları bertaraf edebilmek adına Türkçe bilmeyenler, yani orta yaş ve yaşlı kadınlar zorunlu bir biçimde araştırmanın dışında kaldılar. Genç kadınlar araştırmada birçok açıdan etkili oldular. Ancak, hemen hemen her yaştan erkeğin az ya da çok Türkçe biliyor olması nedeni ile bu araştırmanın esas olarak

erkek görüşmeciler ile birlikte yürütüldüğünü ifade etmek gerekir. Nusaybinli Domların kendilerini nasıl tanımladıklarını konu edinen bu çalışma da erkek görüşmecilerin anlatılarına dayanır. Dolayısıyla yazı boyunca ele alınan Dom kimliği bir erkek anlatısıdır. Ayrıca, yukarıda ifade edildiği gibi bu yazıda yer alan tartışma ve analizler temel olarak 2011-2015 yılları arasında yürütülen alan araştırmasına dayanır, ancak 2018 – 2019 yılları arasında Nusaybin ilçesine kısa süreli ziyaretlerin yapıldığı ve Domlar ile görüşmelerin gerçekleştirildiği de eklenmelidir. Yazıda bu görüşmeler aracılığıyla edinilen bilgiler de yer almaktadır.

Bu yazının sonraki bölümlerinde ilk önce kemançe ele alınacaktır. Bir müzik aleti olarak özelliklerini ortaya koyarken aynı zamanda kemançenin ve beraberinde müziğin Nusaybinli Domlar açısından ne anlam ifade ettiği incelenecektir. Burada, yazının bütününde olduğu gibi kemançe Dom kimliğinin faili olarak analiz edilecektir. Kürt toplumunda aşiret önemli bir örgütlenme biçimidir. Yazının ikinci bölümünde Kürtler ile Domlar arasındaki ilişkilerin görünümlerinden biri olarak aşiret ele alınarak Dom kimliğinin soruşturulmasına devam edilecektir. Üçüncü olarak ise İslam dini ele alınacaktır, çünkü aşiret gibi İslam dini de yörede birçok alanda etkileri olan önemli bir unsurdur. Bu çalışma bağlamında ise İslam müzik ile ilgisinde ele alınacak ve müzisyen bir grup olarak Domların kendilerini tanımlama biçimleri üzerindeki etkisi tartışılacaktır. Yazıda son olarak yerleşik yaşam ile birlikte gelen şehir hayatının Dom kimliğinin oluşumunda nasıl rol oynadığına odaklanılacaktır.

Kemançe ve "mû-zîk": Dom ve "Mıtrıp"

> Kemançe bizim geleneğimizdir. Baba, dede, daha büyüğü, böyle atalarımızdan bize hep kemançe çalmışız. Bu çok eskidir. Eskilerde böyle değildi, o zamanlar başkaydı. Eski zamanlarda göçerlik vardı. O zaman hep köy köy gezmişiz. İşte ta o zamandan kemançe vardı. Bu kemançeyi de biz bulmuşuz, ilk biz yapmışız yani. Bu bizim içimizden çıkmadır. Geleneğimiz… (KK1[3].)

Yukarıda aktarılan ifadelerde olduğu gibi Nusaybinli Domlar kendilerini anlatmaya ilkin kemançeden bahsederek başlarlar. Kemançe ilk ortaya çıkışından, kendi ifadeleriyle "keşfinden" itibaren ele alınır, uzun uzun anlatılır. Bunu yaparken Nusaybinli Domlar tarihlerini, kendilerini de anlatırlar. Domların kendilerini nasıl tanımladıklarının merkezinde yer alan kemançe aynı zamanda Nusaybin ilçe nüfusunun geri kalanının da Domlar hakkında konuşurken başvurdukları temel araçtır.

Domlar Nusaybin ilçesine yerleşmeden önce göçer bir yaşam biçimi sürdürmüşlerdir. Kemançe de göçer olunan dönemde ortaya çıkmıştır. Hem müzisyen hem de kemançe ustası olan görüşmecinin (KK2) anlattığına göre, bu dönemlerde Domlar su içmek ve yemek yemek için Kürtçe "kodik" denen yuvarlak bir tas kullanırlar. Bu tas ahşap olup genellikle ceviz ağacından oyulur. Nereye giderlerse beraberlerinde götürdükleri kodik ayrıca "eskilerin kasası" görevini de görür. Para, altın gibi değerli eşyalar da kodik içinde saklanır. Ancak kodik'in önemi bunlardan daha başkadır ve bu önem, Domların onu bir müzik enstrümanı haline getirmelerindedir. "Asla rutubet almayan, çok sağlam olan" bu tası "daha başka nasıl kullanabiliriz" diye düşünen Domlar onu işleyip inceltirler. Böylece bir gövde elde edilir

ve bu gövdeden bir müzik enstrümanı yapılabileceğine karar verilir. Daha sonra gövdeye eklenen sap, teller ve yay ile Nusaybinli Domlar bu enstrümanı, yani kemançeyi kendilerinin "keşfettiklerini" anlatırlar.

Günümüzde de kemançenin yapımı eskiden olduğu gibi kodik ile başlar. Kodik üzerinde sap kısmının yerleşeceği karşılıklı iki delik, sesin yayılması için de arka yüzeye bir delik açılır. Ardından kodik, temizlenip pullarından arındırılmış kuru balık derisi ile kaplanır. Bu işlem tutkal ile yapıldığından gövde hava almayacak şekilde bir beze sıkıca sarılarak kurumaya bırakılır. Kış aylarında bir gece, yaz aylarında ise aşağı yukarı beş saat boyunca bekletilen gövde açıldığında sıra sap kısmının gövdeye yerleştirilmesine gelir. Önceden açılan deliklere yerleştirilen demir bir çubuk yardımı ile sap gövdeye sabitlenir. Bu çubuğun sapla birleştiği üst kısmı dışarıdan görülmezken alt kısmı ise gövdeden yaklaşık 10 cm daha uzundur ve dışarıya doğru uzanan ayak bölümünü oluşturur. Kemançe otururken çalındığında ayak bölümü diz üzerine yaslanır, ayakta iken çalındığında ise kemerin ön tarafına yaslanır (Mak ve Kurtişoğlu, 2018: 332). Nusaybinli Domlar sadece kemançeyi değil kemançe ile birlikte müziği de kendilerinin bulduklarını anlatırlar. Kemançe yayına Kürtçede dal parçası, çubuk anlamına gelen "şivik" denir. Şivik üzerindeki teller at kılından yapılır. Kürtçe "mû" kıl, kıldan yapılma anlamına gelen bir sözcüktür. Kemançe yayındaki at kılları için de mû kullanılır. At kılının, yani mû'nun kemançe telleri üzerinde gezdirildiğinde çıkan sese ise Nusaybinli Domlar "zik" derler. Yay ile teller birleştiğinde ortaya "mû-zik" çıkar: "Mû-zik, işte müzik… Kürtçe, Türkçe, nereye gidersen hep aynıdır, müziktir. [Müzik] ilk bizim içimizden çıkmadır, müziği böyle biz Domlar bulmuşuz" (KK3).

Kendilerini tanımlamakta kullandıkları Dom, Domari bir sözcüktür ve "erkek/insan" anlamına gelir (Kenrick, 2006: 41). Ancak Nusaybinli Domlar bu sözcüğü, sıklıkla "Dom müzisyen kimsedir" diye ifade ettikleri üzere müzisyen olmak ile eşlerler. Dom olmak ile müzisyen olmak birbirinden ayrı görülmez. Nusaybinli Domların müzisyenlik ile kastettikleri ise başka herhangi bir enstrüman ile değil kemançe ile icra edilen müzisyenliktir. Alan çalışması boyunca kemançe ve bu sayede müziği bulanın Domlar olduğunu pek çok kişi benzer biçimlerde dile getirdi. Bu kişilerin ortaklaştıkları bir başka konu da kemançe ile Kürtlerin kendilerini tanımlamakta kullandıkları "Mıtrıp"ın birbirine bağlı olduğudur. Nusaybinli Domlar Kürtler tarafından Mıtrıp diye adlandırılırlar. Arapça bir kelime olan Mıtrıp "çalgıcı" anlamına gelir. Örneğin ana sazları davul ile zurna olan Kızıltepeli Domlar için Mıtrıp kullanılmaz, onlara "Aşık (Kürtçede Aşiq)" denir. Mıtrıbın bildirdiği çalgıcı davul, zurna gibi herhangi bir enstrümanı değil, kemançe çalan kişiyi işaret eder. Kemançe ise yörede Domlar ile özdeşleşmiştir. Yazının ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi Kürtler kemançe çalmazlar. Buna göre Mıtrıp sadece kemançe çalan Dom müzisyenler için kullanılır. Ancak bundan daha fazlası da vardır. Mıtrıp, Çingene adlandırmasının yöredeki karşılıklardan biridir ve Çingeneye yüklenen pejoratif anlamları da içinde barındırır. Çingene olarak tanımlanmaya kesin bir biçimde karşı çıkan Nusaybinli Domlar kemançe çaldıkları için Kürtlerin kendilerine Mıtrıp dediklerini ifade ederler:

> Buradan ileri gidince 'Çingene' diyorlar, 'Roman'. İşte burada da 'Mıtrıp' diyorlar. Neden? Sade kemançe çalıyoruz, başka bir şey yapmıyoruz diye bize 'Mıtrıp' diyorlar. Nasıl Türk var, Kürt var, Süryani var… Dom da vardır. Dom, hani nasıl diyorlar, ayrı bir ırktır. Şimdi sen Türk'sün, biz de Dom'uz. Sen Çingene değilsin,

> o da değil, e biz de değiliz. Ama Kürtler bizi çok ayırıyor. Aşağılamak için, hor görmek için öyle diyorlar, yanımızda söyleyince 'kusura bakma' diyorlar. Yüzümüze gülüp sonra da arkadan 'Mıtrıp' diye dalga geçiyorlar (KK2).

Bu ifadelerde de açıkça ortaya konduğu gibi, Mıtrıp diye tanımlanmaya karşı çıkan bu topluluk kendilerini Dom olarak tanımlar. Kemançe çalan müzisyenler olma üzerinden kurulan Dom kimliği, Kürtlerden farklı olmayı da ifade eder. Nasıl ki Kürtler kendilerine Dom değil de Mıtrıp diyorlarsa Nusaybinli Domlar da Kürtleri tanımlamak için "Peref"i kullanırlar. Domca bir sözcük olduğu ifade edilen Peref öteki, yabancı anlamındadır.

Dom kimliğinin oluşumunda kemançe merkezi bir rol oynar. Hem Nusaybinli Domların kendilerini hem de Kürtlerin onları tanımlama biçimleri esas olarak kemançe etrafında şekillenir. Kemançe Nusaybinli Domların kimliğinin sadece işareti değil, failidir de. Alışılageldiği haliyle yalnızca insanlara faillik atfedilir. İnsanların kontrol altında tuttuğu, kullandığı, yönettiği düşünülen nesnelerde ise herhangi bir etki yaratma gücünün bulunmadığı, dolayısıyla da nesnelerin fail olarak görülemeyeceği varsayılır (Woodward, 2016: 1). Bu varsayım bir bakıma doğrudur ancak üzerine biraz daha düşünülmesi gerekir. Gell (1998: 20) mayın örneğinden hareket ederek bu varsayımı yeniden değerlendirir. Mayınlar patlamaları sonucunda ölümlere, yaralanmalara kısaca bir yıkıma neden olur. Gell'in (1998: 20) ifade ettiği gibi mayınları yıkımın bir aracı olarak kabul ederiz, ama bu yıkımın faili olarak görmeyiz. Çünkü mayınlar üzerine basıldığında patlamak üzere ayarlanmış mekanik nesnelerdir, dolayısıyla mayınlardan patlamalarından başka bir şey beklenemez. Buradaki faili ise mayınları döşeyen, patlamak üzere ayarlayan askerler olarak kabul ederiz. Ancak Gell (1998: 20-21), bir askeri asker yapanın ne olduğunu sorarak devam eder. Gell'e (1998: 21) göre bir askerden silahları olmadan söz etmek mümkün değildir, bir askeri asker yapan da onun kuşandığı silahlardır. Silahı, örneğin mayınları olmadan askerin yıkım yaratması mümkün değildir dolayısıyla asker ancak yıkım yaratmasını mümkün kılan elindeki silahı ile faildir. Buradan hareketle Gell (1998: 21) mayının bir kullanıcının, askerin, faydalandığı araçlar olmaktan ziyade asker kimliğin bir bileşeni ayrıca faili olduğunu ileri sürer. Faillik etrafında dönen özne-nesne ikiliği, Gell'e (1998: 21) göre bu "daha gerçekçi" açıdan yeniden değerlendirildiğinde nesnelerin de birer fail olarak görülebileceği açıklık kazanır. Nusaybinli Domlar da kemançe olmadan düşünülemezler. Nusaybinli Domları "müzisyen kimse" yapan, öte yandan Mıtrıp addeden kemançedir. Bu bağlamda kemançe Dom kimliğinin failidir[4].

"Altı yüz senedir buradayız": Aşiret ve yerellik

Nusaybinli Domlar, yazının bir önceki bölümünde de ifade edildiği gibi, Mıtrıp diye adlandırılmayı reddederler. Bu tutumun en önemli nedenlerinden biri Mıtrıbın Çingene ve beraberindeki pejoratif anlamların yöredeki karşılığı olmasıdır. Nusaybinli Domların Mıtrıplığı reddederken iki temel noktadan hareket ettikleri söylenebilir ve bu iki noktadan ilki farklılık diye nitelenebilir. Nusaybinli Domlar Çingenelerden bahsettiklerinde Mardin ve çevresinden oldukça uzakta, daha çok ülkenin batısında örneğin İstanbul, İzmir gibi illerinde yaşayan Çingeneleri işaret ederler. Çingeneye yüklenen pejoratif anlamları kendileri de yeniden üreterek

bunları art arda sıralarlar. Sıraladıkları, örneğin "kötü huylu", "güvenilmez", "ne iş yaptığı belli olmayan" gibi niteliklerin hiç birine sahip olmadıklarını dile getirerek farklılıklarının altını çizerler. Böylelikle de Nusaybinli Domlar Çingene, yani Mıtrıp olmadıklarını belirtirler. Ayrıca Nusaybinli Domlar sıklıkla bu bölgede uzun yıllardır Kürtler ile birlikte yaşıyor olmalarını da vurgularlar. Bu vurgu Mıtrıp etrafında kurulan tartışma açısından oldukça önemlidir. Görüşmecinin "Ben kendimi bildim bileli buradayım. Dedelerimiz buralıdır. Hep, eskiden beri Kürtlerle bir olmuşuz. Birlikte yaşamışız. […] Kürtler bize 'Mıtrıp' diyor. Olmaz, bu söylenen ayıptır" (KK4) şeklindeki ifadesinde olduğu gibi uzun yıllardır Kürtler ile birlikte o yörede yaşamaya yapılan vurgu, Mıtrıp diye tanımlanmanın reddedilmesinde başvurulan bir başka noktadır. İlk nokta olarak ele alınan farklılıktan sonra, Diyarbakır'da yaşayan Domlar ile ilgili çalışmasında benzer bir vurguyu gözleyen Özateşler'den (2013: 282) hareketle, bu ikinci nokta ise "yerellik" olarak adlandırılabilir. Yerelliğin Nusaybinli Domlar açısından ne ifade ettiğini, Nusaybinli Domlar tarafından nasıl kullanıldığını anlayabilmek için de göçer yaşam biçiminin sürdürüldüğü dönemleri ele almak gerekir. Çünkü Domlar bu dönemleri kimliklerinin bileşenlerinden biri olan yerelliği kurmakta kullanırlar. Bahsi geçen dönemlere ilişkin en önemli unsurlardan biri aşirettir. Günümüzde de yerel sınıflama, aidiyet ve kimlik kaynağı olma gibi açılardan etkileri sürmeye devam eden aşiret (Kürtçede "eşîret"), Keskin'in[5] (2006: 3) de ifade ettiği gibi, 1980'li yıllara dek yöreye egemen olan örgütlenme biçimidir. Şüphesiz ki Domlar da bu örgütlenme biçiminden, onun etkilerinden azade değildirler.

Daha önce de ifade edildiği gibi Nusaybin'e yerleşmeden önce Domlar göçer bir yaşam biçimi sürdürmüşlerdir. Göçer olunan bu dönemlerde Domlar, iki veya daha fazla ailenin bir araya gelmesi ile oluşan akraba grupları halinde hareket ederler. Kış aylarını, görüşmelerde ifade edildiği gibi "ev ve toprak olmadığından dağ eteklerindeki mağaralarda" (KK5) geçiren Domlar baharın gelmesini takiben yaz ayları boyunca da sürecek "köy köy gezmeye" (KK1, KK5) başlarlar. Her akraba grubunun kendi bölgesi vardır ve bir akraba grubu bir başka akraba grubunun bölgesine giremez: "Herkes kendi mıntıkasında… Diğer ailenin mıntıkasına girince kavga çıkar. Öyle göçer gezen yok. Herkes kendi mıntıkasında göçer" (KK5). Bu ifadelerden de anlaşılabileceği üzere hareketlilik, köy köy gezme, düzene tabidir ve bu düzeni belirleyen de aşirettir. Her aşiret reisinin, ağanın, kendisine bağlı Dom müzisyenleri bulunur (Keskin, 2006: 3; 58; van Bruinessen, 2003: 137). Bu müzisyenler ve beraberindeki grup bağlı oldukları ağanın bölgesinde, köyleri arasında hareket ederler, bir başka aşiretin dolayısıyla da bir başka akraba grubunun bölgesine girmezler. Düğünlerde, özel günlerde olduğu gibi Domlar aşiret ağasının meclisinde de müzisyenlik yaparlar (Keskin, 2006: 36). Birbirinden farklı ve çeşitli müzikal formlar aracılığıyla hem eğlenceli hem de "uzun hava türünden" (Parıltı, 2001: 90) şarkıları kemançeleri ile icra ederler. Örneğin aşk, savaş ve kahramanlığa dair Kürtçede "lawîk" veya "lawje" denen hikâyeleri kemançe ile çalıp söylerler (Keskin, 2006: 36-38; Parıltı, 2001: 123). Bunların yanı sıra Domlarla özdeşleştiği söylenebilecek "çoğunca erotik öğeler taşıyan" "eğlendirici" (Parıltı, 2001: 182) şarkılar da icra ederler. Domların, aşiret ağasına ve aşiret üyelerine kemançe ile çalıp söyleme biçiminde eşsiz bir hizmet sunduklarını söylemek mümkündür. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak çalgıcılık, Mıtrıp anlamında çalgıcılık, gerçek bir meslek olarak görülmez ve bu sebeple Kürtlerce kü-

çümsenir. İkinci olarak da, yazının bir sonraki bölümünde ele alınacak olan İslam dininin dönemin toplumsal hayatı üzerindeki etkileri gereği kemançe çalmak "bir Kürt için çok utanç vericidir" (van Bruinessen, 2003: 192). Dolayısıyla Kürtlerin yapmaktan kaçındıkları bu icra biçimiyle Domlar eşsiz bir hizmet sunarlar. Bu hizmetin karşılığı da her zaman ödenir ancak Domların geçim kaynağı tek başına müzisyenlik değildir. Birçok görüşmecinin "zekât toplama" diye adlandırdığı aşirete bağlı köylülerden alınan para ve daha çok erzak yardımı Dom ekonomisinin bir diğer önemli kaynağıdır. Zekât toplama, "bir çeşit sosyal dayanışma" biçimi olarak görülebilir; zekât köylüler tarafından "ticaret amacı gütmeden" (Önen, 2011: 317) veya karşılığını beklemeksizin verilir. Buraya kadar ele alınanlardan da anlaşılabileceği gibi Domlar için aşiret geçimlerini sağlama, hayatlarını idame ettirme gibi açılardan oldukça önemlidir. Öte yandan aşiret için de Domlar önemli bir role sahiptirler. Sadece müzisyenlik hizmeti ile değil, Keskin'in (2006: 3) de belirttiği gibi, köy köy gezdiklerinden Domlar ağanın ününün yayılmasına, ağanın böylelikle de aşiretin güçlenmesine hizmet ederler. Yine de Domlar aşiret üyesi, Kürtçe'de "eşîr", olarak görülmezler. Aşiret üyesi olmayan sadece Domlar değildir, aşiretsiz köylüler de vardır ancak Domların durumu bunlardan daha farklıdır.

M. van Bruinessen (2003: 196) aşiret örgütlenmesi içinde "aşiretli" olanlar, "aşiretsiz olanlar" ve "Çingeneler" diye üç temel sosyal tabakadan söz eder. Aşiretsiz olanlar, van Bruinessen'in (2003: 188) belirttiği gibi, aşiretin güçlenmeye ihtiyaç duyduğu zamanlarda bireysel olarak veya gruplar halinde aşiretlere katılabilecekleri gibi, evlilik yoluyla kurulan akrabalık ağı üzerinden de aşiret üyesi haline gelebilirler. Ancak Domlar için aşiret üyesi olmaya giden her iki yol da kapalıdır. Domların üye olarak katılımı aşiretin içinde bulunduğu şartlardan bağımsız bir biçimde kabul edilmez. Ayrıca Domların Kürtler ile evlilik yapmalarına da izin verilmez. Alan çalışması boyunca maruz kaldıkları ayrımcı uygulamalardan bahsettiklerinde Domlar, "[Kürtler] bizi ayrı tutuyorlar. Bize asla kız vermezler" (KK6) ifadesinde olduğu gibi sıklıkla evlilik ilişkilerini örnek verirler. "[E]n alt tabakayı meydana getiren" (van Bruinessen, 2003: 192) Domlar kısaca hiçbir suretle aşiret üyesi haline gelemezler. Oysa aşiretli olma,

> …bir tarih ve geçmişten devralınan kültürel bir önemlilik iddiası anlamına […] gelir. Aşiret gruplarının hepsinin kökenlerine dair gerçek ya da kurgulanmış hikâyeleri vardır. Bu hikâyeler, aşiretlere, başka gruplara kıyasla, tarihsel bir önem atfeder. Aşiretli olmayanlar kendilerine bir asalet yakıştıramaz, çünkü kökleri, geleneksel toprakları, zafer kazanmış ataları ve kahramanlıklarla dolu çatışmaları ya da trajik yenilgileri yoktur. Aslında bölgede, aşiret mensubu olmamak, oraya başka bir ilden gelmiş olmak […] anlamına gelir (Yalçın-Heckmann, 2002: 140-141).

Daha önce de belirtildiği gibi çalgıcıyı, Çingeneyi belirten Kürtlerin Domları tanımlamakta kullandıkları Mıtrıp, bunlarla birlikte aşiretli olmama ve onun çağırdığı bu anlamları da yüklenir. Kürtler ile ortak bir tarih ve geçmişten yoksun görünen Mıtrıp, "Kürt olmayan" (Keskin, 215: 68), Kürtlerin ev sahibi olduğu topraklarda kökleri bulunmayan yabancıdır. Böylece Mıtrıp hem Çingene hem de yabancı anlamları ile hor görülen, aşağılanan bir "öteki kimliğine işaret etmektedir" (Keskin, 2015: 68).

Oysa Nusaybinli Domlar Çingeneliği ve beraberindeki pejoratif anlamları olduğu gibi Mıtrıbın bildirdiği yabancılığı da reddederler. Nusaybinli Domlar, hatırlanacağı gibi, Mıtrıp

diye tanımlanmayı Çingene ile ilgisinde farklılık aracılığıyla reddederler. Mıtrıbın bildirdiği yabancılığa ise Domlar yerellik ile karşı çıkarlar. Yerellikte öncelikli olarak "yer kavramına […] ya da o topraklarda kökleşmiş olmaya ilişkin […] bir gönderme vardır" (Navaro-Yaşın, 2013: 79). "Altı yüz senedir buradayız, buralıyız. Yani hep… Hep birlikte durmuşuz. […] Ha bizi ayırıyorlar. Eşîr görmemişler. Eşîr sayılmıyoruz. Ama biz de Botan mirinin [Cizre bölgesindeki aşiret ağasının] göçerleriyiz. Kürtlerle hep iç içe olmuşuz" (KK6). Bu ifadeler ile de açığa çıktığı gibi yer kavramına ilişkin olan yerellik aynı zamanda bu yerde Kürtler ile uzun yıllardır birlikte yaşamayı da içerir. Uzun yıllar Kürtler ile aynı mekânı paylaşma, aynı mekânda kök salmış olma Domların da bölgeye Kürtlerinkine benzer bir aidiyetleri olduğunu anlatır. Müzisyen olmaktan ve bununla tanımlanan Dom kimliğinden bahsedildiğinde altı çizilen, örneğin aktarılan "Dom […] farklı bir ırktır" ifadesinde olduğu gibi, farklılık iken yerellik aracılığıyla bu kez kültürel yakınlık ön plana çıkarılır. Dom kimliğinin bir başka bileşeni olarak ifade edilen yerellik Kürtler ile olan hem mekân ortaklığının hem kültürel yakınlığın vurgulanmasıdır.

"Hiçbir şey değilsek Müslümanız": Din ve müzik

Aşiret gibi İslam dini de yörede hem siyasal hem de toplumsal yaşam üzerinde önemli etkileri olan bir diğer unsurdur (Keskin, 2006: 44; van Bruinessen, 1992: 31-32; Yalçın-Heckmann, 2002: 146). İslam'ın Domlar üzerindeki etkisi ise Domların müzisyen olmaları nedeni ile bu dinin müziğe yaklaşımı ile doğrudan bağlantılıdır. Müzik ile İslam ilişkisini ele alan çalışmalara bakıldığında bu ilişkinin niteliğinin haram, mekruh ve mubah olmak üzere üç kavram etrafında şekillendiği gözlenebilir (Özkıvanç, 2010: 28-35). Genel hatları ile özetlemek gerekirse, haram ve mekruh olması müziğin günah sayılıp reddedilmesi, mubah olması ise müziğin helal sayılıp izin verilmesi anlamına gelir. Çok daha ayrıntılı tartışmalar olsa da bu çalışmanın konusu dâhilinde, çıplak sesle veya def, düdük, ney gibi enstrümanlar eşliğinde icra edilen müziğin İslam'da mubah sayıldığını ve bunun dışında kalan icra biçimlerine dayanan müziğin ise günah sayılıp reddedildiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Özkıvanç, 2010: 12; 26-27; 38). Mubah kabul edilen enstrümanların dışında kalan kemançe ve daha önce de ifade edildiği gibi icra edilen çeşitli müzikal formlar dâhilindeki eğlenceli şarkılar ile Domların ürettikleri müzik de İslam dine göre günah sayılır ve reddedilir. Hem haram hem de mekruh olma reddedilmenin karşılığıdır ancak aralarında oldukça önemli bir fark vardır. Haram reddedip topyekûn yasaklamayı gerektirirken mekruh kati bir yasaklama değil de yapılmaması istenen anlamındadır. Mekruh olma durumu bir açık kapı bırakır. Buna göre mubah sayılan müziğin dışında kalan müzik türleri ve icralarının dinlenmesi ve bunlar eşliğinde eğlenilmesi tam anlamıyla engellenmemiş olur (Keskin, 2006: 44). Buna göre Domların ürettikleri müzik de mekruh sayılır. Kürtler dinledikleri, düğünlerini eşliğinde yaptıkları, eğlendikleri bu müziğin üreticisi değildirler. Çingenelikle, Mıtrıplıkla eşlenmesi nedeni ile olduğu gibi, aynı zamanda günah ve dinen yasak sayılması nedeni ile de Kürtler kemançe çalmazlar. Burada da kemançe yine temel belirleyen olarak karşımıza çıkar ve bu kez de İslam dininin etkisiyle hor görülen, aşağılanan hatta aşağıda yer alan ifadelerden de anlaşılacağı gibi din dışı olduğu varsayılan bir kimliğin işareti olarak görülür.

> Eskiden fakirlik var. Mağarada kalıyorduk hep o zaman. Mağarada kala kala insan değişiyor. Tipi, rengi değişiyor. Eskiden geceleri dağlara gidiyoruz, eşeklerle gidiyoruz. Odun topluyoruz, eşeklere yüklüyoruz. Yanımızda az kuru üzüm, az ekmek. Bilmiyorlar ama onlara sorsan bizi geceleri gidip cinlerle bir oluyoruz dans ediyoruz sanıyor. Biz kemançe çalıyoruz, cin oynatıp dans ediyoruz. Daha neler anlatıyorlar… Neden? Biz kemançe çaldığımız için… (KK4).

Nusaybinli Domlar ise kendilerini bu duruma bağlı olarak "Müslüman" diye tanımlarlar. Bununla ilgisinde yörede Çingenenin karşılığı olarak kullanılan "Karaçi (Kürtçe Qereçi)" adlandırmasına da değinmek gerekir.

Karaçi yörede Çingeneyi karşılayan bir diğer adlandırmadır ancak Karaçi ile Mıtrıp ilk bakışta birbirinden farklı görünür. Bu iki adlandırma arasındaki fark, geçim yollarına atıfta bulunarak Domlar arasında yaratılan bir ayrıma işaret eder. Buna göre Mıtrıp, bilindiği üzere, ana sazları kemançe olan müzisyen Domlar için kullanılırken, Karaçi geçimlerini dilencilik ile sağlamaya çalışan Domlar için kullanılır. İlk bakışta yalnızca geçim yollarındaki farklılık ile ilgili görünse de Karaçi ve Mıtrıp arasındaki bu ayrımın hiyerarşik bir yanı da vardır. Bu bağlamda Karaçi ile Mıtrıp arasındaki farkın Çingene ve Roman adlandırmaları arasındaki fark ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Roman, Çingene ile karşılaştırıldığında hoşgörü ve bir anlamda prestij ifadesi taşır, aynı biçimde Mıtrıp da Karaçiye göre daha prestijli ve hoşgörü talep eden bir adlandırmaya işaret eder (Dişli, 2016: 112). Araştırmanın kaynak kişilerden Nusaybinli bir Kürt'ün "Aslında hepsi Karaçidir. Sen yine de deme, biz de arkalarından Karaçi diyoruz. Ama asla yüzlerine söylemiyoruz." diye ifade ettiği gibi, hem Mıtrıbın hem de Karaçinin esas olarak aynı kişileri, yani Domları işaret ettiği bilinir. Aralarındaki hiyerarşik fark dolayısıyla da Karaçi Nusaybin'de haklarında konuşulan kişilere doğrudan söylemekten sakınılan bir adlandırmadır. Bu hiyerarşik bağlamdaki farkın yanı sıra Karaçi ile Mıtrıp bir açıdan daha farklılaşır. Karaçi, Mıtrıbın işaret ettiği yabancılığın kökenini bildirir. Karaçi Pakistan'da bulunan bir şehirdir ve Kürtler Domların Karaçi'den göçüp bu yöreye geldiklerini ileri sürerler. Kısaca Karaçi Kürt olmayan, bölgeye sonradan gelen yabancılar olarak görülen Domları kökenleri ile işaretler. Nusaybinli Domların ise böyle bir göçe ilişkin anlatıları veyahut aktarılan anıları yoktur. Kürtlerin aşağılamak için kendilerine Karaçi dediklerini söylerler. Yerel dilde kayalık, kıraç anlamına gelen "kalaç" diye bir sözcük kullanılır. Karaçinin kalaç sözcüğünden türetildiğini ifade eden Domlar, kayalık, kıraç yerlerde, yani mağaralarda yaşayan yoksul kişilere "kalaçi" dendiğini ama zamanla kalaçinin Karaçi haline dönüştüğünü anlatırlar. Domlara göre kendilerine Karaçi denilmesi doğrudan "fakir olma"ları ile ilgilidir: "İbrahim Tatlıses de 'mağarada doğdum' diye anlatıyor. Biri gidip onun yüzüne söylese ya, dese Karaçi... Onu öldürür. Bizim gibi fakire söylüyorlar" (KK4). Nusaybinli Domlar Karaçiyi fakirlik ile eşlerler ve Karaçiyi ayrıca din dışı olduğu varsayılan bir kimliğe karşı Müslüman olduklarını vurgulamakta kullanırlar.

> Hiçbir şey değilsek Müslümanız. Bizde yüz baba da soydan Müslümandır. Peygamberden beridir Müslümanız. […] Beş yüz, altı yüz yıldır buradayız. Öncesinde sade biz değil, herkes bir yerden gelmiş. Ama biz Müslüman olarak buradayız. Biz Müslümanken burada insanlar putlara tapıyordu, işte ateşe tapanlar vardı. Biz geldiysek Müslümanlık geldi. Müslümanlığı bu topraklara yayanlar bizler olduk (KK5).

Şehir yaşamı ve Domlar

Yaşanan çatışma ortamı, köy boşaltmaları ve bunlara bağlı olarak gelişen ekonomik sıkıntılar Domları da doğrudan etkilemiştir. Bunlara bağlı olarak Domlar göçer yaşam biçimini terk ederek 1990'lı yıllarda Nusaybin'e yerleşmişlerdir. Nusaybinli Domların ilçede yoğunluklu olarak yaşadıkları iki mahalle bulunur. Bu mahallelerin ikisi de ilçe merkezinin çeperinde yer alır (Mak ve Kurdişoğlu, 2018: 329). Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir konu vardır. Çevre il ve ilçelerinde olduğu gibi Mardin'in Nusaybin ilçesinde de 2015 – 2016 yıllarında sokağa çıkma yasakları uygulandı. Yasaklar sırasında ve sonrasında yaşananlardan biri de yıkımlar oldu. İlçedeki birçok mahalle ve ev tamamen yıkıldı. Yıkılan mahaller arasında Domların ikamet ettiği iki mahalleden biri de vardı. Nusaybin'de yaşayanların çoğunluğu gibi Domlar da evlerinden edildi ve göç etmek zorunda kaldılar. Yaşanan zorunlu göç ile Domların bir kısmı Batman gibi yakın illere veya Midyat gibi başka ilçelere giderken bir kısmı da büyük şehirlerde yaşamakta olan akrabalarının yanına göçtü. Yasakların kalkmasından sonra Nusaybinli Domların bir kısmı geri döndü, bir kısmı ise göç ettikleri yerlerde yaşamaya devam ediyor.

Şehir yaşamında da Dom ekonomisi öncelikli olarak müzisyenliğe dayanır. Nusaybinli Domlar, akrabalık üzerinden bir araya gelerek oluşturdukları gruplar ile düğünlerde, özel günlerde ve davetlerde müzisyenlik yaparlar. Bunun yanı sıra örneğin Dara gibi turist ziyaretlerinin yoğun olduğu yerlerde ve örneğin Beyaz Su gibi mesire yerlerinde de müzik yaparlar. Düğünlerdeki müzik hizmetlerinin ücreti düğünün büyüklüğüne, düğün sahibinin maddi durumuna göre önceden belirlenmiş olur ve ödeme de buna göre yapılır, özel gün ve davetler için de aynısı geçerlidir. Ancak turistik alanlarda ve mesire yerlerinde yapılan müziğin "ücreti talep eden dinleyici tarafından" o sırada belirlenir (Mak ve Kurdişoğlu, 2018: 331). Önen'in (2011: 120) ve Özateşler'in (2013: 283) de belirttikleri üzere, düğünler gibi kutlamalar etrafında kurulan kültürel örüntüler zamanla değişmiş, aynı zamanda elektronik müzik yaygınlaşmış ve görece daha fazla tercih edilir hale gelmiştir. Klavye gibi elektronik aletleri kullanıyor olsalar da değişen örüntü ve yeni eğilimlerin Nusaybinli Domları ekonomik anlamda daha da zora soktuğunu söylemek mümkündür. Hem bu sebeple hem de arz ve talebe göre müzisyenlikten elde edilen gelirin sabit olmaması ve şehir yaşamının da getirdiği ekonomik zorluklar nedeniyle Nusaybinli Domlar müzisyenliğe ek olarak geçimlik işler de yaparlar. Hamallık ve at arabası ile yapılan taşımacılığın da yer aldığı bu işlerden en yaygın olanı mevsimlik tarım işçiliğidir. Kürtlerin kendilerine iş vermek istemediklerini anlatan Nusaybinli Domlar bu işleri yapmaya mecbur olduklarını ifade ederler. Evlilik ilişkileri gibi iş(sizlik) de Nusaybinli Domların maruz kaldıkları ayrımcılıktan bahsederken başvurdukları konuların başında gelir. Dom kimliğinin faili olarak kemançe de maruz kalınan ayrımcılığa ilişkin anlatıların bir diğer öğesidir. "Oğlum kemançe çalar, org çalar, bağlama çalar, hani hepsini çalmayı biliyor. Ama düğünlere gittiğinde sade org, bir de bağlama çalıyor artık. Neden? Çünkü kemançe çalınca hemen küçümsüyorlar. Oğlum da bundan düğünlerde kemançe çalmak istemiyor" (KK4) Ayrımcı uygulamalardan kaçınabilmek için bu örnekteki gibi düğünlerde sadece klavye, davul, zurna gibi enstrümanları çalan Domlar vardır. Dom dilinin gündelik hayatta kullanımının azalmasının nedeni olarak da ayrımcı uygulamalar gösterilir.

Yerleşik yaşama dair anlatılar genellikle dışlanmanın, ötekileştirilmenin ifadesidir. "Biz tencere gibiyiz. Dolu tencerenin yanında duruyoruz ama onun ateşiyle yanıyoruz. Bir şey oldu mu, 'hep birlik olalım' diyorlar. Biz diyoruz zaten hep birlik olmuşuz. Biz de Kürdüz. Ama işte evlerimize gelince bizi unutuyorlar, hiç sahip çıkmıyorlar." (KK5). Burada olduğu gibi daha birçok görüşmeci de şehir yaşamı ile ilgisinde yani dışlanmanın, ötekileştirilmenin, şehir yaşamının getirdiği zorlukların önüne geçebilmek için kendisini Kürt olarak tanımlarlar.

Sonuç

Bu çalışmada Mardin'in Nusaybin ilçesinde yaşayan Domların kendilerini nasıl tanımladıklarına odaklanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın teorik zeminini kimlik kavramı etrafındaki literatür oluşturmuştur. Bu literatür aracılığıyla kimliğin tekil veyahut sabit olmadığı, değişmez bir öz üzerinde temellenmediği kabul edilmiş ve gruplar arası ilişkilerde, etkileşimlerde ortaya çıkan kimliğin, dönüşüme açık, değişken ve çoğul olduğundan hareket edilmiştir. Çalışmanın konusunu oluşturan Nusaybinli Domların kendilerini tanımlama biçimlerine ilişkin tartışmaya da bu çerçeve içinden yaklaşılmıştır. Bir soruşturma alanı olarak kimliğin aranacağı yer karşılaşmaların, etkileşimlerin, uygulamaların olduğu gibi söylemlerin de içinde kurulduğu alan gündelik hayattır. Bu çalışmada Dom kimliği, Kürtler ile Domların gündelik karşılaşmaları, etkileşimleri ile gündelik uygulamalar ayrıca söylemler aracılığıyla tartışılmıştır. Bu tartışmanın odağında müzik ve daha da önemlisi bu müziğe karakteristiğini veren kemançe yer almıştır. Çünkü gerçekleştirilen alan araştırmasında müzisyen bir grup olan Nusaybinli Domların ana sazları kemançenin bu tartışmada merkezi bir rolü olduğu görülmüştür. Çalışmada kemançe insan kullanımındaki fiziksel, dışsal bir nesne olmanın ötesinde maddi kültür öğesi olarak ele alınmıştır. Kemançe Dom kimliğinin bir işareti, bu kimliğin cisimleşmiş hali ve aynı zamanda bu kimliğin oluşumunda rol oynayan faillerden biri olarak soruşturulmuştur. Kürtler ile Nusaybinli Domların karşılaştıkları, ilişki kurdukları, paylaştıkları toplumsal ağda yer alan aşiret, İslam dini, şehir yaşamı gibi dinamikler de araştırmaya dâhil edilmiştir. Bunların bir arada, birlikte iş gören etkileri içinden değişen duruma ve şartlara göre Dom kimliği ele alınmıştır. Bu yolla çalışma, Nusaybinli Domların kendilerini hem Dom, müzisyen, hem yerellik vurgusuyla birlikte, hem Müslüman hem de Kürt olarak tanımladıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Notlar

1 Çingeneler, ilgili çalışma alanındaki yaygın kabule göre 11. yüzyılda Hindistan'dan göç ettiler. Hindistan'dan ayrıldıktan sonra üç temel göç yolu izleyen Çingeneler bu yollara göre üç kola ayrıldılar. Kollardan birini Avrupa'ya, bir diğerini Kafkaslara ve sonuncusunu da Kuzey Afrika'ya doğru ilerleyenler oluşturdu. Günümüzde Avrupa'da yaşayanlar Rom, Kafkaslarda yaşayanlar Lom, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da yaşayanlar ise Dom olarak bilinirler. Bu üç kolun üçü de Türkiye sınırları içinde yaşar. Romanlar ülkenin daha çok batısında, Lomlar kuzeydoğusunda, Domlar ise doğu ile güneydoğusunda yaşarlar. Detaylı bilgi için bkz. Hancock, 2010; Kenrick, 2006; Marushiaka ve Popov, 2006.

2 Kemançe ile Karadeniz'e özgü bir çalgı olan kemençe aynı enstrüman değildir. Adlandırmanın yanı sıra teknik bir dizi benzerliğe rağmen bu ikisinin farklı enstrümanlar olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Ayrıca kemançe ve kabak kemane de farklı iki enstrümandır.

3 Bu çalışma kapsamında anlatılarına başvurulan görüşmecilerin kendi istekleri gereğince sınırlanan kişisel bilgileri sadece ad ve soyadlarının baş harfleri ile kaynak kişiler listesinde yer almaktadır.

4 Bu çalışmada açısından ilham verici olan benzer iki tartışma için bkz. Pandya, 2002; Rice, 2010.

5 Mardin ve çevresinde yaşayan Domlar ile yüksek lisans tez çalışması ile Keskin Türkiyeli Domları konu edinen ilk araştırmacılardan olmuştur. İçeriden (insider) antropolog olarak Kesin bu çalışmasında oldukça derinlikli bir analiz yapmıştır. Keskin'in çalışmasının, özellikle aşiret ve İslam dininin etkileri gibi yerel dinamikler açısından bu araştırmada oldukça yol gösterici olduğunu söylemek gerekir.

Kaynaklar

Aydın, S. (2018). Antropolojide etnik azınlıklar ve konar-göçerler. A. Bartu Candan ve C. Özbay (Eds.), *Kültür denen şey antropolojik yaklaşımlar* içinde, ss.198-232. Metis.

Barth, F. (1994). Enduring and emerging issues in analysis of ethnicity. H. Vermeulen and C. Govers (Eds.) *The anthropology of ethnicity: beyond 'ethnic groups and boundaries'* içinde, ss.11-32. Het Spinhuis.

Barth, F. (2001). Giriş. F. Bart (Ed.), *Etnik gruplar ve sınırları* içinde, ss.11-41. Bağlam.

Bochi, G. (2007). *The production of difference: sociality, work and mobility in a community of Syrian Dom between Lebanon and Syria.* (Yayımlanmamış doktora tezi). London School of Economics and Political Science.

Dişli, S. Ö. (2016). 'Çingene' mi, 'Roman' mı? Bir inşa süreci. *AÜDTCF Antropoloji Dergisi,* 31, 97-117.

Gell, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory.* Clarendan.

Hall, S. (1996). Who needs identity?. S. Hall and P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity* içinde, ss. 1-17. Sage.

Hancock, I. (2010). *We are the Romani people.* University of Hertfordshire.

Kenrick, D. (2006). Çingeneler Ganj'dan Thames'e. Homer.

Keskin, N. (2015). Tûr Abdin'de bir kimlik ve anlatma biçimi: Mıtırblar ve mıtrıplık. *Folklor/Edebiyat,* 21(84), 57-72.

Keskin, N. (2006). *Mardin ve çevresinde bir anlatım biçimi olarak mıtrıplık*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.

Mak, M. ve B. O. Kurtişoğlu (2018). Mardinli koçerler. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi,* 2(18), 327-348.

Marushiakova, E. ve Popov, V. (2006). *Osmanlı imparatorluğu'nda çingeneler.* Homer.

Matras, Y. (2000). Two Domari legends about the origin of the Doms. *Romani Studies,* 5(10), 53-79. https://doi.org/10.3828/rs.2000.3

Navaro-Yaşın, Y. (2013). Kültür kehanetleri: Yerelliğin toplumsal inşası. Ç. Keyder (Ed.), *İstanbul küresel ile yerel arasında* içinde, ss.78-97. Metis.

Önen, S. (2011). *Citizenship rights of gypsies in Turkey: Cases of Roma and Dom communities*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Özateşler, G. (2013). The 'ethnic identification' of Dom people in Diyarbakır. Çağdaş *Türkiye Araştırmaları Dergisi,* 13(27), 279-287.

Özkıvanç, H. E. (2010). İslam'da müzik üzerine çağdaş t*artışmalar (1930-2008).* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi.

Pandya, v. (2002). Nose and eyes for identity: Accoutrements and enumerations of ethnicity among Jatha of Kachchh. *Journal of Material Culture,* 7(3), 295-328. https://doi.org/10.1177/135918350200700303.

Parıltı, A. (2001). *Dengbêjler: Sözün* y*azgısı.* İthaki.

Philip, J. ve Schaefer, R. (2015). Middle eastern music and popular culture. S. Altorki (Ed.). *A companion to the anthropology of the Middle East* içinde, ss.493-508. Willey Blackwell.

Rice, T. (2010). 'Hallmark of a doctor': The stethoscope and the making of medical identity. *Journal of Material Culture,* 15(3), 237-301. https://doi.org/ 10.1177/1359183510373985.

Tilley, C. (2006). Introduction: Identity, place, landscape and heritage. *Journal of Material Culture,* 11 (6), 7-32. https://doi.org/10.1177/1359183506062990.

van Bruinessen, M. (1992). *Kürdistan üzerine yazılar.* İletişim.

van Bruinessen, M. (2003). *Ağa, devlet ve şeyh.* İletişim.

Woodward, I. (2016). *Maddi kültürü anlamak.* Türkiye İş Bankası.

Yalçın-Heckmann, L. (2002). *Kürtlerde aşiret ve akrabalık ilişkileri.* İletişim.

Kaynak kişiler

KK1: A.B., 1951, eski müzisyen.

KK2: A.Ö., 1980, müzisyen ve kemançe yapım ustası.

KK3: Ş.E., 1964, müzisyen.

KK4: B.B., 1966, müzisyen.

KK5: N.Ö., 1949, eski müzisyen.

KK6: H.B., 1979, müzisyen.

KK7: M. Y., 1968, esnaf.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1): 337--342

Kitap Tanıtımı- Book Review

Giresun'da Fındık ve Fındık Borsasının Tarihçesi[*]

Mehmet Akif Korkmaz[**]

Karadeniz deyince insanın aklına fındık ve çay gelir. Bu ikisinin bir asra dayanan projelendirilmiş modern tarımı bölgenin sembolü olmuştur. Fındık tarımı, bölgesel kalkınma projeleri arasında önem kazanmış, peş peşe yapılan çalışmalarla kurumsallaşmış ve doğrudan ve dolaylı desteklemelerle birlikte önemli bir devlet politikası halini almıştır. Bu üç adımın ilki Giresun Fındık Borsası'nın 1926 yılında Bakanlar Kurulu Kararıyla açılmasıdır. Ardından Giresun Fındık Araştırma İstasyonu 1936'da, Fiskobirlik (Fındık Tarım Satış Kooperatifleri Birliği) 1938 yılında kurulmuştur.[1] Devletin ve milletin refahını yükseltmek için örnek arandığında Cumhuriyet Türkiye'sinin asırlık fındık tarımı idarisi ve kalkınma politikasına bakılması bir zorunluluktur.

Fındık, bölge insanının üç kuşaktan beri yaşamını şekillendirmiş ve salt resmi ya da ticari ağlar üzerinden kurumsallaşıp durmamıştır. Halk oyunlarındaki figürlere, imece topluluklarında türkü ve mani söylemeye, atasözü ve deyimlerle sözlü folklora, mevsimsel yaşama döngülerinin belirlenmesine, halk takvimine, el aletleri üretimiyle zanaata, düğün adetlerine, kadın ve erkek imeceleriyle cinsiyet folkloruna ve en son tarım işçi göçüyle bölgeler arasında yeni ağların kurulmasına yol açmıştır. Bu bağlamda yörede zengin bir fındık kültürü ve folkloru oluşmuştur. Yazıda ele aldığımız eserin konusu doğrudan bu yaşama biçimlerine yönelik olmadığından, tanıtım fındıkçılık açısından çok mühim bir yeri olan Giresun Fındık Borsası üzerine yoğunlaşacaktır. Yine *"Fındık Terminolojisi ve Tarihte Fındık"* (s. 35-44) ile

[*] Yüksel, Ayhan – Yeşilot, Okan (2016). Giresun Ticaret Borsası Yayını. ISBN: 978-605-137-565-6, 368 sayfa

[**] Bu tanıtım Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Akif Korkmaz tarafından yazılmıştır (Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halkbilimi ABD Öğretim Üyesi, korkmazmakif@hotmail.com). ORCID: 0000-0002-5280-8250 / **CC BY**

"*Giresun Kültüründe Fındık*" (s. 223-230)[2] bölümlerine daha fazla vurgu yapılmıştır.

Anonim bir Giresun türküsünden aldığı ilhamla öğretmen şair Arif Hikmet Par'ın "*Bir fındığın içini, yâr senden ayrı yemem"* dizesiyle kapağın süslendiği kitap 2016 yılında yayımlanarak fındık ve fındığın kurumsal kültürü alanındaki boşluğu doldurmuştur. Giresun Ticaret Borsası Yönetim Kurulu Başkanı Temel Yanıkoğlu kitabın ilk sayfalarında yer alan sunuş metninde hem Giresun'un tarihine hem de fındığın Giresun ekonomisindeki önemine değinmiştir. Sunuş bölümünün ardından Arif Hikmet Par'ın yöresel şenlik biçiminde kutlanan Mayıs Yedisi'ni konu alan 20 Mayıs adlı bir şiirine yer verilmiştir. Bu eseri Giresunlu tarihçiler Ayhan Yüksel, Okan Yeşilot ile birlikte hazırlamışlardır.

Kitap, sunuş, kısaltmalar, kaynaklar, ekler ve dizin bölümleri hariç otuz bir bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilki *"Giresun Tarihine Bir Bakış"* adı altındadır. Burada Giresun adının kaynağı, M.Ö. bu bölgede yaşayan uygarlıklar, Pontus, Roma ve Bizans dönemleri ayrıntılı olarak verilmiştir. 1297 yılında Giresun kalesinin Çepni Türklerinin hâkimiyetine girdiği ve yörenin yoğun bir Çepni iskânına sahne olduğu, ardından 1461 yılında Fatih Sultan Mehmet Han tarafından Osmanlı idaresine katıldığı belirtilen bu bölümde aynı zamanda Giresun'un sosyal ve ekonomik yönden analizi yapılmaktadır.

"Giresun'da İz Bırakan Şahsiyetler" başlığını taşıyan ikinci bölümde halk arasında şehrin fethinde önemli rol oynadığına inanılmış, hakkında çeşitli efsaneler oluşturulmuş Seyyid Vakkas, manevi şahsiyetlerden Kasım Halife Oğlu Hacı Abdullah Halife, Pîr Azîz, Şeyh İdris, Yakub Halife; dîvân şairleri Abdi Bey, Avnî; şair Can Akengin; devlet adamı, şair ve yazar Hasan Ali Yücel; kemençeci Piçoğlu Osman; yazarlar Kemal Tahir, Naim Tirali ve Milli Mücadele döneminde mahallî milis güçlerinin lideri, muhafız taburu komutanı Milis Yarbay Osman Ağa gibi Giresun'un yetiştirdiği şahsiyetler üzerinde durulmuştur.

"Giresun'da Tarihi ve Turistik Yerler" başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Zeytinlik Mahallesindeki geleneksel evlerden, tarihi milattan öncelere kadar giden Giresun Kalesi'nden, Çınarlar Mahallesi'ndeki Katolik Kilisesinden ve Hacı Hüseyin Camii gibi tarihi ve turistik yerlerden bilgiler verilmektedir.

"Fındık Terminolojisi ve Tarihte Fındık" bölümü mitolojide fındıkla ilgili anlatılan hikâyelerle başlar. Rivayetlerde fındık meyvesinin yaratılışı, bu mite göre, onu Cennetten Hz. Adem'in yeryüzüne getirdiği bilgisi dikkat çekmektedir. Bu yüzden bolluk ve bereket sembolüdür. Ayrıca bitkisinin ve meyvesinin birçok hastalığa şifa olduğuna inanılır. Bu bölümde fındığın anavatanı konusundaki tartışmalara yer verilir. Bu konuda iki farklı görüş vardır. Bunlar fındığın Çin veya Anadolu kaynaklı bir ürün olabileceği üzerinedir. Bu bölümde milattan önceki kaynaklardan olan Ksenophon ve Strabon'dan örnekler verilerek fındığın anavatanı sorgulanmaya çalışılmış, Karadeniz Bölgesinde fındığın varlığının bilinenden daha eski olduğu üzerinde durulmuştur. Fındık kelimesinin deniz anlamındaki Pontus'tan türediği yönündeki görüşler ve Farsçadan türediğini belirten kaynaklar üzerinde durulan bu bölümde değişik milletlerde fındığın önemi ve fındığa verilen farklı adlar da anlatılmaktadır.

Bu bölümde fındık çeşitleri Acı, Cavcava (Kocakarı fındığı), Çakıldak (Delisava, Gökfındık), Foşa (Yomra, Boyhane), İncekara, Kalınkara, Kan, Karkafındık, Kargalak, Kuş, Mincane, Palaz, Sivri, Tombul (Mehmet Arif, Yağlı fındık, Giresun Yağlısı), Uzunmusa Oskara Yağlısı, Enişte, Yassıbadem (Değirmendere fındığı) şeklinde tasnif edilmektedir. Kalitesine göre Giresun kalite ve Levant kalite olarak sınıflandırılan fındığın %80 oranında çikolata, %10-12 oranında pasta, bisküvi ve unlu mamul sanayiinde, %3-4 oranında çerez olarak kalanının da dondurma ve yağ sanayii sektöründe kullanılmakta olduğu anlatılmaktadır.

"Osmanlı Döneminde Giresun'da Fındık" bölümünde; Giresun'un bu dönemde fındık gönderdiği yerler anlatılmakta, Osmanlı mutfağı için alınan fındığın belgelerine yer verilmektedir. Trabzonlu Âşık Mehmed (1556-1598)'in fındık hakkında kaleme aldığı Menâzirü'l-Âvâlim adlı eserinden örneklerin yer aldığı bu bölüm Giresun Limanı'ndan 1879 yılından itibaren yapılan fındık ihracatının miktarları ve 1900'lü yılların başından itibaren Giresun'da üretilen fındık miktarı tablolarıyla sona erer.

"Osmanlıdan Günümüze Fındık Kurdu Mücadelesi ve Fındıkların Kükürt ile Tütsülenmesi" bölümlerinde fındıkla ilgili bu konularda yapılan ilk çalışmalar belgeleriyle birlikte yer almaktadır. Giresun'da Fındık İhraç Şirketleri bölümünde, Giresun'da 1879 yılında kurulan ilk fındık ihraç şirketi olan Şirket-i İttifakiye'den ve diğer şirketlerden bahsedilmektedir. Giresun'da "İktisâd-ı Millî Anonim Şirketi" Kurma Girişimleri başlığı altında ise İktisâd-ı Millî Anonim Şirketi kurma girişimleri anlatılmaktadır.

"Giresun'da Murâbahacılık" bölümünde, murâbahacılığın faizcilik ve tefecilikle bağlantıları anlatılmakta kelimenin asıl anlamının kâr hakkı tanıma olduğu belirtilmektedir. Bu konudaki şikâyet ve hikâyeler de bu bölümde yer almaktadır.

"*Fındığın İç Haline Getirilmesi", "Fındık Yağı ve Sabun İmalatı", "Giresun'dan Civar Bölgelere Fındık Fidesi Gönderilmesi"* bölümlerinde konularla ilgili ilk yazışmalara ve belgelere yer verilmiştir.

"Cumhuriyet Döneminde Giresun'da Fındık (1923-1960)" bölümünde Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren fındık üretim miktarları, yapılan ihracat miktarları ve fındık gönderilen ülkeler tablolarla verilmiştir.

"Fındık Alım Yerleri" bölümünde 1948 yılından itibariyle fındık alımı yapılan Yalı Pazarı, Çarşı Fındık Pazarı gibi pazarlardan bahsedilmektedir. Giresun'da Fındık Satış Kooperatifi Kurulması, Fındık Kırıcıları Cemiyeti, bölümlerinde 1924 yılından itibaren yapılan çalışmalara ve 1927 yılı itibariyle fındık kırıcıların listesi yer almaktadır.

"Türkiye'de Fındık Üretimi ve Türkiye Fındık İhracatçıları Birliğinin Kurulması*"* bölümlerinde Giresun'un Türkiye fındık üretimindeki yeri ve önemi ile fındığın tanıtımına katkıları bulunan Hasan Öğütçü ve Ahmet Kemal Peker'in hayat hikâyelerine yer verilmiştir.

"Fındık Araştırma İstasyonu ve Fındık Tanıtım Grubu*"* bölümlerinde bu kuruluşların fındığın tanıtımına ve geliştirilmesine yönelik çalışmaları anlatılmaktadır.

"Fındık Kongreleri ve Şûrâ*ları"* bölümünde anlatılanlara göre fındık üreticileri ve tüccarların sorunlarını tespit etmek amacıyla kurulan kongre ve şûraların başlangıcı 1926 tarihine kadar gitmektedir. 1935 yılında yapılan 1. Ulusal Fındık Şûrâsı'nın ardından 1957 yılında ikincisi yapılmıştır. 3. Millî Fındık Şûrâsı ise 10-14 Ekim 2004 tarihinde Giresun'da yapılmıştır. Bu kapsamlı şûrâda yirmi dokuz maddelik sonuç bildirisi yayınlanarak fındık alanlarının miras yönüyle parçalanmasının önüne geçilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca lisanslı depoculuk sistemi ve tarım sigortası bu şûrânın öncelikleri arasındadır.

"Sosyal Hayatta Fındık" bölümünde fındığın halkın yaşamındaki yeri üzerinde durulmuştur. Fındık veresiye geleneği, düğünlerin fındıktan sonra yapılması, fındığın yardımlaşmada kullanılması bu bölümün çerçevesini oluşturur. Giresun'da Fındık Bayramı bölümünde sezonun ilk fındık yükleme günlerinin bayram olarak kutlandığı ve bu kutlamalarla ilgili ilk bilgilerin 1923 yılına kadar gittiği belirtilmektedir. Bu bölümde farklı yıllarda yapılan kutlamalar etraflıca anlatılmaktadır.

"Giresun Kültüründe Fındık" bölümünde fındıkla ilgili halk inançları, fındık dallarından yapılan araç gereçler, ilk fındık çekme makinaları ile ilgili bilgiler yer almaktadır. "Elden öz, kızılağacından köz, fındık dalından saz olmaz.", "Fındığı ye harmanını sorma" atasözü ve fındıkla ilgili diğer atasözleri ve "Altı tahta, üstü tahta, içinde bir kuru Fatma" gibi bilmeceler bu bölümde işlenmektedir. Ayrıca bu bölümde Giresun yöresel ağzını kullanan içli şair Can Akengin (1892-1942)'in fındıkla ilgili bir şiiri, Arif Hikmet Par (1920-Ö?) ve Dayımoğlu Bahtiyar Öztürk'ten (1925-2014) gibi diğer şairlerin şiirleri yer almaktadır. Fındıkla ilgili türkülerde ve manilerde ise bilhassa kadın emeği ve imece kültürünün yansımaları TRT'nin halk müziği arşivlerindedir (Yüksel 2016:228; Korkmaz 2019: 50).

"Fındık toplayan gelin
Fındık dalda kalmasın
Gel biraz konuşalım
Ahım sende kalmasın… (TRT Re. Nu: 286/ 1974)

"Giresun'da Fındık Borsasının Kurulması" bölümünde dünyada ve Türkiye'de borsanın gelişimi ile Giresun'da 30.05.1926 tarihinde Fındık Borsası'nın Bakanlar Kurulu kararı ile kurulması ve Giresun'da teşkilatlanması ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Giresun Fındık Borsası'nın kurulduğu tarihten itibaren yaptığı iş ve işlemler aldığı ve sattığı fındık miktarları ve fiyatları bu bölümde yer almaktadır. Ayrıca bu bölümde Fındık Borsası binasının yapım aşmaları ve bu çalışmada emeği geçenlere yer verilmektedir.

"*Giresun Borsası'nın Sosyal Sorumluluk Projeleri", "Giresun Borsası Kayıt ve Aidat Tarifesi", "Fındık Borsasının Bütçesi*" bölümlerinde borsanın yaptığı sosyal yardımlar, borsaya kayıt ve aidat ücreti miktarları ve Fındık Borsası'nın 1932 yılından bu yana gelir ve gider durumları tablolarla anlatılmaktadır.

"*Borsanın Bugünkü Konumu*" bölümünde borsanın ortak olduğu projeler, hedefleri, organizasyon yapısı, yönetim kurulu ve borsa meclisi üyeleri tanıtılmaktadır. Kitap, yararlanılan kaynaklar, Giresun'da fındık ticareti yapanların, eski yazışmaların yer aldığı ekler ve son olarak dizin bölümüyle sona ermektedir.

Dünya fındık üretiminin yarısını gerçekleştiren Türkiye'nin en önemli ihracat ürünlerinden biri fındıktır. Kentin son asrına fındık tarımı ve fındığın etrafında oluşan kültür her şeyi ile damgasını vurmuştur. Ancak fındığın niteliklerini incelemiş, araştırmış ve ilgilisinin dikkatine sunmuş ürünler ne yazık ki az sayıdadır. Fındık diyarı Giresun, Ticaret Borsası ve fındıkla ilgili merak edilenler ilk defa bu ansiklopedik eserde çalışılmıştır. Aynı zamanda Giresun ili, iktisadiyatı, tarihi, folkloru ve kültürü gibi birçok konu yol gösterici niteliktedir. Giresun'dan başka Ordu ve Trabzon başta olmak üzere fındık yetiştirilen diğer illerde de fındık üzerine yayın ve araştırmaların artması temennimizdir.

Notlar

1 Türkiye'nin fındık tarımına yön verme çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Korkmaz, M. Akif. "85 Yıllık Giresun Fındık Müzesi Projesi Bağlamında Müze Çalıştayı", Fındık Dergisi, Giresun Ticaret Borsası Yayını, Sayı 15/ Nisan 2019, s. 44-45.

2 Fındık folkloru ve tarihi üzerine yapılmış çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Maalesef bu eserlerin birçoğu da iktisadi ve zirai konular üzerinedir. Fındığın tarihi, kültürü ve folkloru konusunda Kemal Peker beyin "Fındık, 1947-1948 Yeşilgireson Matbaası" eseriyle Giresun Halkevi yayını "Aksu" Mecmuasındaki makaleleri ilk önemli çalışmalardır. Bu konuda ilk monografik eser, edebiyat öğretmenim Ali Göreci beyin "Fındık Kültürü, Giresun Valiliği Yayını, 2004" çalışmasıdır. Folklorist Dr. Mustafa Duman'ın "Fındık Serdim Harmana, YKY, 2009" sahasında yapılmış diğer özgün çalışmadır. Bu doğrultuda Giresun Ticaret Borsası'nın "Fındık, [http://www.giresuntb.org.tr/edergi.php]" dergisinde fındık folkloru üzerine çeşitli incelemeler yayımlamaktayım.

Kaynaklar

Aksu Mecmuası (2010). Tıpkıbasım (Hzl. Giresun Halkevi), Ankara: Hermes Ofset.

Duman, Dr. Mustafa (2009). Fındık serdim harmana. İstanbul: YKY.

Fındık, Giresun Ticaret Borsası yayın organı, [http://www.giresuntb.org.tr/edergi.php]

Göreci, Ali (2004). Fındık kültürü. Ankara: Giresun Valiliği Yayını.

Korkmaz, M. Akif (2019). *85 Yıllık Giresun 'Fındık Müzesi' Projesi Bağlamında Müze* Çalıştayı Fındık gtb yayın organı, Sayı 15/Nisan, s. 44-45.

Korkmaz, M. Akif (2019). *Fındığın türküleri tarımı ve toplayıcılığı*. Fındık GTB Yayın Organı, Sayı 16/17-Temmuz/Ekim, s. 48-50.

Peker, Kemal (1947/1948), Fındık: Tarihçe tarım kültür ticaret istihlak bakımlarından. Giresun: Yeşilgireson.

Yüksel, A.–Yeşilot, O. (2016). Giresun'da fındık ve fındık borsasının tarihçesi. Giresun: Giresun Ticaret Borsası Yayını.

Bir Fındığın İçini**.** Giresun imece türküsü ve oyun havası, [Erişim tarihi 10.11.2020 ve ağ bağlantısı: https://www.repertukul.com/BIR-FINDIGIN-ICINI-YAR-SENDEN-AYRI-YEMEM-586].

folk/ed. Derg, 2021; 27(1): 343-347

Kitap Tanıtımı- Book Review

*Özyaşam Öyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu**

Aydan Ener Su**

Türk edebiyatında anı ve yaşamöyküleriyle ilgili pek çok eser yazılmıştır; ancak özyaşamöyküsü edebî bir tür olarak görülmediği ve yazarın eserlerini anlamada, çözümlemede bir araç olarak kullanıldığı için özyaşamöyküsü türündeki metinler üzerine kuramsal, türün özelliklerini belirleyici bütüncül bir çalışma yapılmamış bu nedenle de sınırlı bilgiler ile yetinilmiştir. G. Gonca Gökalp Alpaslan, Özyaşamöyküsünde Yazarın *Yeniden Doğuşu* adlı kitabının önsözünde "özyaşamöyküsü" sözcüğü üzerine şunları söyler:

> Kitabımın oluşum aşamasında pek çok metin okurken kendi çocukluğumu, anımsadığım görüntüleri, sesleri, tatları, kokuları bulundukları çatı arasından çıkarıp deştim ve didiklemeye devam ediyorum kendimce. Bu okuma ve kendimdeki karşılığını arama deneyimi de bana "otobiyografi"nin tam ve tertemiz Türkçe karşılığının "özyaşamöyküsü" olduğunu düşündürüyor: "Öz" kişinin kendini anlatması, "yaşam" geçmiş yaşamı anımsaması, "öykü"yse anlatılanların ne de olsa bireysel bir kurmaca olduğunu gösteriyor. (Gökalp Alpaslan 2016: Önsöz, III)

Özyaşamöyküsü üzerine Nazan Aksoy'un *Kurgulanmış Benlikler: Otobiyografi, Kadın, Benlik*, Cemal Kafadar'ın *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Fatıma Betül Üyümez'in *Hatıralara Yolculuk: Halide Edib Adıvar'ın ve Fedvâ Tûkân'ın Otobiyografileri Üzerine Bir İnceleme* adlı kitapları vardır. G. Gonca Gökalp Alpaslan'ın *Özyaşam öyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu* başlıklı kitabı ise özyaşamöyküsü üzerine ülkemizdeki ender çalışmalardan biridir. Uzun zamandır özyaşamöyküsü

* Gökalp Alpaslan, G. Gonca (2016) Ankara: Ürün Yayınları. ISBN 978-605-9712-47-7, 202 sayfa.

Bu kitap tanıtımı yazısı Aydan Ener Su tarafından hazırlanmıştır (Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.aydanener@hacettepe.edu.tr. ORCID 0000-0002-3693-2729 / **CC BY

üzerine çalışan yazar, bu kitabın yayınlanmasından önce konu üzerine *Zaman da Eskir*'in İlksöz'ünde Yazarın Bilinci, Türk Edebiyatı Araştırmalarında Yaşamöyküsü ve Özyaşamöyküsü Türlerinin Yeri, 1980 Sonrası Türk Edebiyatında Özyaşamöyküsü Türünün Yeri Üzerine Bir Değerlendirme, Halide Edib Adıvar'ın Özyaşamöyküsünde İngiliz Kültürünün İzleri ve Etkileri, Türk Edebiyatında Kadınların Özyaşamöykülerine Zamandizinsel ve Betimsel Bir Bakış, *Mor Salkımlı Ev*'de Yazarın Bilinci başlıklı akademik dergilerde yayınlanmış makaleleri de vardır. Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı alanında akademik kariyerine devam eden yazar, Yusuf Kamil Paşa'nın *Tercüme-i Telemak* (2007) adlı eserini yayına hazırlamıştır, *Metinlerarası İlişkiler ve Gılgamış Destanı'nın Çağdaş Yorumları* (2007) ve doktora tezinin yayına hazırlanmış hâli olan *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri* (2002) adlı kitapları vardır. Mükemmeliyetçi, titiz ve disiplinli bir çalışma yöntemi benimseyen yazar, modern Türk şiiri, yaratıcı yazarlık, metinlerarası ilişkiler, özyaşamöyküsü, modern Türk edebiyatında sözlü-yazılı kültür ilişkileri, çağdaş Türk edebiyatları, çevreci eleştiri üzerine çalışmalarına devam etmektedir.

Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu adlı çalışma kapak fotoğrafından son cümlesine kadar okurlarını düşünmeye sevk edici nitelikte bir çalışmadır. Yazarın eşi Yrd. Doç. Dr. Evren Alpaslan tarafından çekilen fotoğrafta görüntüyü ters olarak yansıtan çukur aynalı bir cam küreden arka fondaki bina fotoğraflanmıştır. Çukur aynaya yansıyan görüntü gerçeğin tersi şeklindedir. Gerçek; olduğu gibi değil, bize yansıtıldığı gibi görülmektedir. Eserin içeriğine uygun olarak belirlenen bu fotoğrafla, yazarın özyaşamöyküsünde yazdıklarının gerçeği ne derece yansıttığının ya da yazarın yazdıklarının güvenilirliğinin sorgulanmasını sağlamaktadır. Ancak anlatılanların aksini kanıtlama gibi bir durum söz konusu olamayacağına göre özyaşamöyküsünü yazan yazarın anlattıklarına/yansıttıklarına güvenerek okuma yapmamız tavsiye edilir. Kitabın adından da "Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu" anlaşılacağı gibi özyaşamöyküsünün yazılması ile birlikte yazarın yeniden doğması söz konusudur. Bu doğma bedenin ortaya çıkmasından ziyade yazarın hayatı ile ilgili anlatmak istediklerini ya da hatırladıklarını anlatması, gerçekte bir olayı yaşarken hissettikleri ile yazarkenki hislerinin (doğal olarak) farklılaşma ihtimali hem yazarın kendisinin hem de okurun gözünden yazarın yaşamı olarak yeniden doğuşunu sağlar.

Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu adlı 202 sayfadan oluşan eser, Önsöz, Anımsamak: Belleğimize Güvenebilir miyiz?, Özyaşamöyküsünde Yazmak: Geçmişle Yüzleşme Cesareti ve Yazı, Türk Edebiyatında Özyaşamöyküsü: Tarihsel Bir Çizgi, Kendini Yazmak, Zaman ve Yazı, İlk Yazma Denemeleri, Yazma Sancısı, Yaşamın Metindeki İzdüşümü, Sonuç ve *Kaynaklar* başlıklarından oluşmaktadır. Yazar özyaşamöyküsünün tarihsel bir çizgisini verdiği başlık dışındaki tüm başlıklarda içeriğe uygun, kavramayı kolaylaştıracak epigraflarla bölümleri renklendirmiştir.

Gökalp Alpaslan, önsöz yazısından hemen sonra Nietzche'den, *Anımsamak: Belleğimize Güvenebilir miyiz?* başlığından sonra ise Paul Ricoeur'dan anımsamak üzerine birer epigraf kullanmıştır. Bu bölümde özyaşamöyküsü ve bellektekilerin yazımına dair geniş bir kuramsal inceleme yapılmıştır. Beatriz Sarlo, Pierre Nora, Daniel Schacter, David Blight, Paul Ricoeur, Douwe Draaisma, Francis Galton, Aristoteles, Sokrates, Pascal Boyer ve James V.

Wertsch gibi araştırmacıların/düşünürlerin bellek, hafıza, anımsama, ilk anıların güvenilirliği, hatırlama üzerine yazılarından/kitaplarından hareketle özyaşamöyküsünün kuramsal altyapısına değinilmiştir.

Özyaşamöyküsünde Yazmak: Geçmişle Yüzleşme Cesareti ve Yazı başlıklı bölümde ise David Blight, Pascal Boyer, Andreas Huyssen, Aziz Nesin, Adalet Ağaoğlu, Philippe Lejeune, Paul Ricoeur, John Eakin, Paul de Man, Roland Barthes gibi özellikle Batılı kuramcıların çalışmaları aracılığıyla özyaşamöyküsünü diğer yazınsal türlerden farklı kılan özellikleri, kişileri özyaşamöykülerini yazmaya iten sebepleri, yazanların niteliğine göre özyaşamöykülerine verilen adların nedenleri, özellikleri, özyaşamöyküsü tanımları, özyaşamöyküsünde yazarın kimliğinin ayrıştırılması, Türkiye'de özyaşamöyküsü yazılmama nedenleri, yazarın özyaşamöyküsünü yazarken iç denetleyici tarafından sınırlandırılması, yazarların özyaşamöykülerinin, diğer kişilerin özyaşamöykülerinden ayrılan yönleri gibi önemli noktalara değinilmiştir. Gökalp Alpaslan, gerçeğin gerçekliği ve kurmacalığı sorunuyla karşılaşan yazarın sorunu yazarak çözmesini Huyssen'in bahsettiği "alacakaranlık anını yaratıcılığa dönüştürme"si olarak değerlendirir. "Alacakaranlık anını yaratıcılığa dönüştürme" yazarın da bahsettiği gibi sancılı bir süreçtir. Bu sürecin zorluğunu Gökalp Alpaslan şu sözlerle ifade eder:

> Bir insanın kendi yaşamına/geçmişteki kendine/içinde saklı kalmış ve sadece kendinin bildiği diğer ben'e dokunması, üstelik bunu bir başkasına/başkalarına anlatması sanıldığından çok daha zor ve bir o kadar da ilginç bir süreçtir. Çünkü birinin kendi hayatını herşeyiyle tastamam yazabilmesi neredeyse olanaksızdır. Bilmedikleri, anımsayamadıkları, yanlış anımsadıkları, eksik ya da hayal meyal anımsadıkları, anımsadığı ama kimsenin doğrulamadıkları, herkesin anlattığı ama yazanın anımsamadıkları… O günün, o anın tanığı olan diğer kişilerin anımsadıkları doğru mu pekiyi?.. Birbirinin içine dolaşan ve epeyce karmaşık bir yumak (Gökalp Alpaslan 2016: 22).

Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu adlı eserde çözümlenen Adalet Ağaoğlu ve Nedim Gürsel'in özyaşamöykülerinden hareketle özyaşamöyküsü yazmanın zorluğu bir kez daha pekiştiriliyor:

> Üstelik okuru hesaba katmadan, salt kendileri olarak, sadece kendileriyle didişerek kendilerinin zayıf ve güçlü yönleriyle ortaya koyduklarının ve bunun kendilerinin koruyacağının farkında olarak… Diğer bütün metinlerinin kurmacalığını bilerek, bildirerek… Belleğin tuhaf güvenilirliğiyle ve oyuncu güvenilmezliğini, kendini odağa koymanın tekinsizliğiyle ve geçmişi anımsamanın rehavetiyle birleştirerek… Ve en önemlisi, en zoru, en değerlisi: Üstü örtülmüş acıları deşmenin, zamanın tozunu üflemenin bütün acılarını göze alarak (Gökalp Alpaslan 2016: 31).

Yazarın, kitabın arka kapağında üçüncü bölümü oluşturduğunu belirttiği *Türk Edebiyatında Özyaşamöyküsü: Tarihsel Bir Çizgi* başlığında ise dünyadaki ilk özyaşamöyküsel anlatımlara, özyaşamöyküsü türünün başlangıcını Batı edebiyatının metinlerinde aramak gerektiğine, Hristiyanlığın itiraf ve günah çıkarma kültürünün Batı edebiyatında özyaşamöyküsü türünün gelişimini nasıl etkilediğine değinilmiş ve Batı edebiyatındaki özyaşamöyküsü türünün gelişimi açısından önemli sayılan ürünlerin kronolojik olarak listesine yer verilmiştir. Gökalp Alpaslan Türk edebiyatı tarihinde özyaşamöyküsü türünün değilse bile özyaşa-

möyküsel anlatımın ilk örneği olarak Orhon Yazıtları'ndan söz edilebileceğini (2016: 36) belirtir. Türk halk şiirindeki yaşnâmelerden, Klasik Türk edebiyatında yüzyıllara göre ve Tanzimat'tan 1980'lere kadar özyaşamöyküsü türü olarak sayılabilecek örnekler sıralanmıştır. 1980'lerden itibaren ise farklı kesimlerden insanların da özyaşamöyküsü türünde eserler yazmasıyla bu türde artış görüldüğü için 1980 sonrası özyaşamöyküleri, yazanların niteliğine göre; yazar ve şairlerin özyaşamöyküleri, öğretim üyelerinin ve öğretmenlerin özyaşamöyküleri, sanayici ve işadamlarının özyaşamöyküleri, sanatçıların özyaşamöyküleri (tiyatro oyuncuları, yönetmenleri; sinema sanatçıları ve film yönetmenleri; ressamlar, heykeltraşlar, fotoğraf sanatçıları, mimarlar; müzisyenler), gazetecilerin, milletvekillerinin, siyasetçilerin, bürokratların ve askerlerin özyaşamöyküleri, yaşamın her alanından ve çeşitli mesleklerden kişilerin özyaşamöyküleri şeklinde altı ana başlık olarak sınıflandırılmış ve başlıkların altına uygun eserler kronolojik olarak sıralanmıştır. Yaşamını yazanların amaçlarının farklılığına değinen Gökalp Alpaslan, nehir söyleşilerini de özyaşamöykülerine eklemek gerektiğini düşünür ve şimdiye dek yayınlanmış nehir söyleşilerini de tarihsel olarak sıralar. 2000'lerden itibaren Türkçe'ye çevrilen özyaşamöyküleri de eserde kronolojik olarak verilir. Yazar, özyaşamöykülerini yalnızca yazanların niteliğine göre sınıflandırmakla kalmamış, 20. yüzyılda Türkiye'de yazılmış özyaşamöykülerini yapısına ve amacına göre de dört alt türe ayırmıştır: Belgesel özyaşamöyküleri, eğitsel özyaşamöyküleri, popüler özyaşamöyküleri ve yazınsal özyaşamöyküleri. Bu özyaşamöykülerinin farklılıkları ve ortak noktaları hakkında da bilgiler verilmiştir. Detaycı ve titiz bir şekilde çalışmayı prensip olarak gören, çalışmalarında bütüncül bir şekilde konuyu ele alan ve hiçbir şey dışarıda kalmayacak şekilde çalışan yazar, YÖK Dokümantasyon Merkezi'nin tez veri tabanından hareketle eserinde özyaşamöyküsü türüne yönelik olarak 2016 yılına dek yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin kronolojik olarak sıralamasına da yer vermiştir. Tezlerle ilgili verilerden hareketle ise özyaşamöyküsü üzerine dikkat çekici değerlendirmelerde bulunmuştur.

Gökalp-Alpaslan, bu eseriyle özyaşamöyküsü türündeki metinler için ilk kez bir tasnif denemesi yapması ve ilk kez bu türün tarihsel süreç içinde kapsamlı bir değerlendirilmesini yapması bakımından oldukça önemli bir çalışmaya imza atmıştır.

Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu adlı eserin *Kendini Yazmak* başlıklı bölümünden itibaren eserin dördüncü bölüm olarak belirtilen kısmı başlar. Eser çözümleme bölümü olarak belirtilen dördüncü bölüm *Kendini Yazmak, Zaman ve Yazı, İlk Yazma Denemeleri, Yazma Sancısı, Yaşamın Metindeki İzdüşümü* başlıklarından oluşur. Gökalp Alpaslan başlıklar olarak belirttiği sorunlar çerçevesinde Adalet Ağaoğlu'nun *Göç Temizliği* ve Nedim Gürsel'in *Sağ Salim Kavuşsak: Çocukluk Yılları* adlı eserlerini ele alır. Yazar, yakın zamanlarda yazılmış metinleri seçme nedeni olarak da "özellikle 1980'den sonraki metinlerde yazarların kendileriyle, yaşamlarıyla ve çevrelerini saran toplumsal dairelerle hesaplaşmayı daha açık yüreklilikle ve cesaretle gerçekleştirmiş olmaları"na (2016: Önsöz, II) bağlar. Yazarların kitaplarının çözümlenmesiyle ve eserlerinden yapılan alıntılarla özyaşamöyküsü yazmada karşılaşılan sorunlar anlatılır.

Eserin *Sonuç* bölümünde ise iki yazarın eserlerinden hareketle onların yazınsal eserlerini yaratma süreçlerinin belirlenmeye çalışıldığı ifade edilir ve bu süreçlerle ilgili önemli çıka-

rımlarda bulunulur. Yapısalcılık ve sonrasındaki düşüncelerin, eleştiri kuramlarının yazarın yokluğunu ve egemenliğini yitirmesini benimsemesi özyaşamöyküsü türü ile sona erer ve yazar yeniden doğar:

> Foucault'nun önerdiği yazarın anonimleşmesi fikri, uzun süre okuru cezbetmiştir. Yine de yazarı bir metni yazmaya iten doğal, sosyal, kültürel, içgüdüsel, bireysel etkenleri anlatacak birine ihtiyaç vardır. İşte o kişi, metnin yaratıcısı olan yazarın ta kendisidir yine. Böylece yaratıcı özne olarak metindeki varlığı yok sayılan yazar, özyaşamöyküsünü yazarak yine metnin içinde kendi imgesini açıkça işleyerek küllerinden yeniden doğmaktadır. (Gökalp Alpaslan 2016: 191)

Özyaşamöyküsünde Yazarın Yeniden Doğuşu adlı eserin *Kaynakça* kısmını incelediğimizde ise yazarın derin ve ciddi bir araştırma süreci sonunda eserini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bizde özyaşamöyküsü üzerine akademik çalışmaların sınırlı sayıda olması nedeniyle yazarın özellikle yabancı çalışmalardan ve Batı kaynaklı çevirilerden yararlandığı görülür. Bu eser, sınırlı bilgi ve kaynaklarla anlatılmaya çalışılan özyaşamöyküsü türü için literatür boşluğunu doldurması için son derece önemli bir çalışmadır. Bütüncül ve kronolojik bir anlayış ve metotla ele alınan eser, Türk edebiyat tarihçiliği açısından önemli bir yere sahip olan yaşam yazınına dair çalışmalara teşvik edici niteliktedir.

Gökalp Alpaslan özyaşamöykülerini okurken; yazar kendini yazarken, yazarlığının köklerine dair neleri anımsıyor, nasıl anımsıyor, nasıl anlatıyor sorularının yanıtlarını bulmaya çalıştığını söyler. Gökalp Alpaslan'ın, "bir yazarın kendi yaşamını anlatırken yazınsal kimliğinin belirişine ve gelişimine dair anlattıklarını ayrıştırmaya çalışmak" (2016: Önsöz, IV) amacıyla yazdığını söylediği eseri Türk edebiyatı alanında çalışan akademisyen ve öğrenciler, edebiyatseverler, Adalet Ağaoğlu ve Nedim Gürsel okurları ve hatta yazar olma isteğindeki okurlar için yol gösterici nitelikte bir başvuru eseridir. Yazarların özyaşamöykülerini okurken "Acaba?" sorusunun sürekli sorulmasını sağlayacak olan eser, aynı zamanda okuyanın kendisini sorgulamasını, yaşadıklarını anımsamasını ve değerlendirmesini yapmayı sağlıyor. Okurun acaba ben de kendi özyaşamöykümü yazabilir miyim ya da yazarken, üzerinden zaman geçen bir olayı yaşadığım andaki duygularımı hissettiklerimi ne kadar hatırlayıp aktarabilirim sorularıyla baş başa bırakıyor.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1): 349-352

Kitap Tanıtımı- Book Review

*Beyaz Güzel Bir Boşluk**

Emine Ayan**

Sanatçı ve araştırmacı kimliğiyle tanınan Metin Turan, çok yönlü kişiliği ile yazın dünyasına katkı sunan bir isimdir. Turan'ın 2019 yılında raflardaki yerini alan kitabı *Beyaz Güzel Bir Boşluk,* yazarın çeşitli etkinliklerde sunduğu ve dergilerde yayımladığı edebiyat konulu on altı yazısından oluşan düşünsel bir derleme niteliğindedir.

Eser, Ahmet Kutsi Tecer'den Cahit Külebi'ye, Ceyhun Atuf Kansu'dan Niyazi Akıncıoğlu'na, Yaşar Kemal'den Talip Apaydın'a, Adalet Ağaoğlu'ndan İnci Aral'a uzanan yazınsal bir düzlemde Türk edebiyatının tanınmış simalarına ilişkin geniş bir yelpaze sunmaktadır. Bunun yanı sıra eserde gelenek ve Türk şiiri, göç edebiyatı, Türk ve Rus edebiyatları, mitoloji ve folklor, halk kültürü ve popüler kültür gibi meselelere dair çeşitli yazılar yer almaktadır.

Kitabın ilk yazısı "Romantik Tarihçilikten Halkçı Folklorculuğa Bir Mecbur Anlatıcı: Yaşar Kemal", Turan'ın 2016 yılında Yaşar Kemal adına düzenlenen bir sempozyumda sunduğu bildiri metni olup yazının İngilizce versiyonu - kitabın son kısmında yer verildiği üzere- makale olarak da yayımlanır. Folklorun Türkiye'deki ve Batı'daki tarihsel konumunun milliyetçi bir minvalde işlendiğine işaret eden Turan, yazısında bu bağlamdaki folklorik çalışmalara yer vererek kültürel birikimini ortaya koyar. Yaşar Kemal'in eserlerinde folklorun sanatsal yaratıcılık ile yoğrulmuş canlı bir malzeme oluşuna vurgu yapan Turan, söz konusu tezini bilimsel kriterler çerçevesinde okurla buluşturmak noktasında başarı sağlar. Yaşar Ke-

* Metin Turan (2019) Ankara: Ürün Yayınları. ISBN: 978-605-2117-87-3, 206 sayfa.

Bu kitap tanıtım yazısı Emine Ayan (Çukurova Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Arş.Gör.) tarafından hazırlanmıştır. eayan333@gmail.com. ORCID 0000-0003-2132-5587 / **CC BY

mal ve folklor ilişkisinin irdelendiği, yazarın folklorik çalışmalarının örnekleriyle sergilendiği yazıda sistematik bir fikirsel bütünlük dikkati çekmekle birlikte yazıdaki alt başlıkların bağlamsal akışı yer yer sekteye uğrattığını belirtmek gerekir. Sözgelimi yazıda bağlamsal bütünlük açısından "'Angaje' Yazarlık, Yaşar Kemal ve Folklor" başlıklı bölümde irdelenmesinin daha uygun olacağı düşünülen kimi görüşlere "Romantik İklimden Sınıfsal Tercihe" başlıklı bölümde yer verilir. Turan'ın bu tutumunu bir kusurdan ziyade çok yönlü düşünsel zenginliğinin bir izdüşümü olarak değerlendirmek mümkündür.

"Yazınsal Gelişim ve Toplumsal Değişim Bağlamında Adalet Ağaoğlu Öykücülüğü" başlıklı ikinci yazısında Turan, modernist Türk edebiyatının başat yazarlarından biri olan Adalet Ağaoğlu'nun öykücü kimliğine ışık tutarak yazarın toplumcu gerçekçilikle hesaplaşan marjinal sesine vurgu yapar. Ağaoğlu'nun toplumsal gerçeklikleri kuru kuruya aktarmaktan ziyade estetik bir düzlemde işlemeyi tercih eden yazınsal tutumuna işaret eden Turan, yazarın öykülerinden seçtiği örneklerle zenginleştirdiği yazısında ortaya koyduğu görüşleri de somutlaştırmış olur. Yazıda yer yer basım hataları dikkati çekse de bu durum yazının değerine halel getirecek düzeyde değildir.

Kitabın bir sonraki yazısı "Şair ve Memnun Adam: Ahmet Kutsi Tecer", Cumhuriyet devrinin tanınmış sanatçılarından biri olan Tecer'in şair ve aydın kimliğinin yazın dünyasındaki yansımalarını içerir. Çok yönlü bir düşünsel atmosferde Tecer'in hayatına ve edebi kişiliğine işaret edilen yazıda Tecer, okura "edebiyatçı ve siyaset adamlığını siyasete 'kurban' etmeksizin sürdüren bir kuşağın sayılı insanlarından" (Turan, 201: 39) olarak takdim edilir. Şairin heceye kazandırdığı yeni açılımlara, memleket sevdasına, işlediği temalara, beslendiği kaynaklara yer verilen yazı, yer yer yazarın bilgi birikiminden kaynaklı bağlamsal sapmalar içermektedir. "Niyazi Akıncıoğlu ve Şairin Edirnesi" adlı yazısında Turan, 1940 kuşağı şairlerinden Niyazi Akıncıoğlu'nun şiirleri üzerinden Edirne'nin tarihi dokusuna ışık tutar. Öğrencilik yıllarında şehrin havasını soluyan biri olarak yazarın şehre ilişkin izlenimlerini şairin şiirlerinden yer verdiği dizelerle okura aktarması, mekânın sanatsal bir atmosferde nasıl yaşatıldığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

"Türkçenin Kristal Şairi Ceyhun Atuf Kansu"da okur, çok yönlü kişiliği ile dikkat çeken Kansu'nun edebi serüvenine tanık edilir. Şairin şiirlerinden yer verdiği dizelerle yazısını renklendiren Turan'ın yoğun bilgi birikimi burada da varlığını hissettirir. Yazıda yer yer dikkati çeken bağlamsal kopukluklar bir kusurdan ziyade bu birikimin bir yansımasıdır.

" 'Türkiye Gibi Aydınlık ve Güzel…' Bir Şair: Cahit Külebi", Turan'ın katıldığı çeşitli etkinlikler dolayısıyla yakından tanıdığı isimlerden biri olan Cahit Külebi'nin yaşamına ve sanat anlayışına ilişkin bilgilere yer verdiği yazısıdır. Şairin bizzat kendi cümleleriyle okura sunulması, yazıya bir güncellik kazandırmaktadır. "Modernleşmeyle Hesaplaşmak Ya Da İnci Aral'ın Kendi Gecesinde Yapıtı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme"de modern Türk edebiyatının öne çıkan yazarlarından biri olan İnci Aral'ın bilhassa kadın-erkek ilişkileri bağlamında modernleşme ile hesaplaşan sanatsal tutumu açığa çıkartılır. Turan'ın bu hesaplaşmayı yazarın *Kendi Gecesinde* adlı yapıtının yanı sıra sanatsal serüveni içerisinde yer alan önceki yapıtları aracılığıyla da dillendirmesi yazıya bir derinlik katar.

Metin Turan, "Çoğalan Bir Yalnızlık Ya Da Bir Uğur Kaynar Portresi" adlı yazısında Cahit Külebi gibi yakından tanıdığı isimlerden biri olan Kaynar'ın şairliğine ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Yazarın şahsen tanıdığı kişilerin sanatsal kimliklerine yer vermesi kitabı canlı ve güncel kılan bir unsurdur. "Bir Yalnızlık İmparatorluğunda Akan Sulara Karşı Yüzen Aydın: Talip Apaydın" Turan'ın Talip Apaydın vesilesiyle Köy Enstitülü yazarları da andığı bir yazıdır. Geniş kültürel birikimiyle Türk edebiyatının coğrafyasını olabildiğince genişlettiğini (Turan, 2019: 122) düşündüğü Köy enstitülerinin serüvenini ve edebiyata yaptıkları katkıyı özetleyen Turan, amcasının öğretmeni oluşuyla bizzat tanıdığı Talip Apaydın'ı çok yönlü kişiliği ile ele alarak onun Türk edebiyatındaki önemine işaret eder.

Aşk Bir Alışkanlığa Dönüştükçe Ya da Hicri İzgören'in Şiiri Üzerine Bir Deneme'de Turan, 1980 kuşağının önemli şairlerinden biri olan; ancak o dönem şiiri içerisinde çok da fark edilmediğini düşündüğü Hicri İzgören'in sanatsal kişiliğini gün yüzüne çıkarır. Turan'ın "Gelenek, Türk Şiiri ve DTCF'liler"de okurun dikkatini Türk şiirinin gelenekten beslenmesine çektiği görülür. Yazarın başlangıçtan günümüze Türk şiirinin panoramasını çizerek şiir geleneğinin zenginliğine işaret etmesi yoğun bilgi birikimini göstermektedir. Turan'a (2019) göre "Türk şiiri için bugün dünyanın en zengin şiir pratiklerinden birini oluşturmak kadar, en güçlü şiir dinamiğine sahip bir geleneğin temsilcisi olduğunu söylemek hiç de zor olmayacaktır" (s. 139). Turan, DTCF çatısı altındaki kimi şairlerin dizeleriyle sonlandırdığı yazısında kendi şiir dünyasının anahtarını da okura sunmuş olur.

"Göçün 50. Yılında Göçmenlik ve Edebiyat", tematik bir bütünlük içerisinde göç ve göçmenliğin Türk edebiyatındaki görünümünün irdelendiği bir yazıdır. Göçün kültürel ve sanatsal yaşam üzerindeki akislerine yer veren Turan, göç olgusuna edebi bir perspektiften yaklaşarak bu olgunun yarattığı kültürel devinimden hareketle göç ve göçmenliğin yazın dünyasındaki tarihsel sürecine işaret eder. Ayrıca Turan'ın yazısında göç konusunun işlendiği eserlere yer verişiyle adeta bir göç edebiyatı literatürü çizdiğini söylemek mümkündür. "Doğu ile Batı Arasında Zarif Bir Köprü: Türk ve Rus Edebiyatları", Turan'ın St. Petersburg Devlet Üniversitesi ile KIBATEK'in ortaklaşa düzenlediği bir sempozyumda yaptığı açılış konuşması metnidir. Kültürler arasındaki etkileşime dayalı karşılaştırmalı bir edebiyat anlayışı çerçevesinde kaleme alınan yazıda Turan, Türk ve Rus edebiyatlarının örtüşen yanlarına işaret ederek iki edebiyatı birbirine bağlayan çeviri faaliyetine dikkat çeker.

Turan'ın Varlık dergisinin 85. yılı dolayısıyla 2018 yılı TÜYAP kitap fuarında yaptığı konuşma metni olan "85. Yılında Varlık Dergisi", Türk edebiyatında gazetecilik ve dergicilik faaliyetinin tarihçesini okurla buluşturan altyapısıyla bu yayın organlarının modern Türk edebiyatının gelişimindeki katkısına ışık tutan ve Varlık dergisinin bu bağlamdaki önemine işaret eden bir yazıdır. "Edebiyatın Belleği Mitoloji ve Folklor Üzerine" adlı yazısında Turan, mitoloji ve folkloru edebiyatı besleyen iki damar olarak görüp bu iki kavramı edebiyatın belleği addeder. Metalaştırılmış bir edebiyata duyduğu tepkiyi dillendiren yazar, tekil bir söylemin egemen olduğu, buyurgan bir edebiyat anlayışı ile toplumsal hafızanın tanıklığının olası olamayacağını (Turan, 2019: 173) savunur. "Halk Kültürü, Popüler Kültür ve Türkiye"de Turan, bir önceki yazısında savunduğu tezini sürdürür ve bu bağlamda popüler kültürü eleştirerek toplumun hafızasını bünyesinde barındıran halk kültürünü yüceltir.

Yazılarında öznel yargılardan mümkün olduğunca kaçındığı anlaşılan Metin Turan, savunduğu görüşleri okura iletmek noktasında başarılıdır. Yazarın ortaya attığı fikirleri literatürdeki görüşlerle desteklemesi bilimsel ölçütlere riayet ettiğinin göstergesidir. Sonuç olarak *Beyaz Güzel Bir Boşluk* modern Türk edebiyatına geniş bir perspektiften ışık tutan bir kitaptır. Renkli konu yelpazesi ve kitabın bütününe sinen kültürel birikimi ile Turan, okura ve araştırmacılara yeni ufuklar açan bir yazar olarak Türk edebiyatındaki yerini almıştır.

folk/ed. Derg, 2021; 27(1): 353-355

Kitap Tanıtımı- Book Review

Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır[*]

Erdem Akın[**]

Anadolu ve Balkan Aleviliğinin Horasan ile tarihî bağını vurgulayan ocaklı dede ve talip topluluklarının bu tarihselliği özetleyecek şekilde ifade ettikleri "Horasan'dan gelmişiz" sözü ve bunun Diyarbakır merkezli Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki Alevi topluluklarına yansıması, Dr. Bülent Akın'ın söz konusu bu eserinde geçerliliğinin bilimsel olarak ortaya konulması gereken bir problem olarak ele alınmıştır. 11. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru başlayan Türkmen (Oğuz) göçlerinin sözlü gelenekte yaşayan en net ifadesi olan bu söz, aynı zamanda saha, arşiv ve literatür çalışmalarıyla uzun soluklu bir araştırma sürecinin başlangıcının önemli bir etkeni olmuştur.

Dr. Bülent Akın'ın 2020 yılında kaleme aldığı "Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır" adlı çalışma, TÜBİTAK'ın desteğiyle geniş bir sahada yürüttüğü araştırmanın kitap haline getirilmesiyle oluşmuştur. Esasında Akın'ın Diyarbakır yöresi Aleviliğinin tarihî, edebî ve kültürel birikimini ortaya koymak amacıyla yürüttüğü akademik çalışmalar, 2007 yılına kadar uzanmaktadır. Araştırmacı, söz konusu çalışmaya kadar irili ufaklı birçok akademik çalışmayla Diyarbakır yöresi özelinde Alevi inanç sistemini farklı yönleriyle ele almıştır. Tanıtmamıza konu olan eser ise bireysel çabalarla sınırlı bir alanda yürütülen çalışmalardan oluşan mevcut literatüre, temelde halkbilimi yöntem ve teknikleri olmak üzere disiplinlerarası bütüncül bir bakış açısı ve on yıla yakın, uzun sayılabilecek bir sürede gerçekleştirilmesinden dolayı önemli bir katkı olarak durmaktadır.

Çalışma Giriş kısmı dışında dört bölümden oluşmaktadır. "Boydan Ocağa Uzanan Tarihî

[*] Bülent Akın. İstanbul: Kitabevi, 2020. ISBN: 978-605-7819-63-5, 595 sayfa.

[**] Bu kitap tanıtım yazısı, Arş. Gör. Erdem Akın tarafından yazılmıştır (Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erdemakin19@gmail.com). **CC BY**

Süreçte Alevilik ve Ocaklar: Adlandırma, Ocak Sistemi ve Yolun Dili" adlı I. Bölümde (s. 11-112) Alevilikle ilgili birçok kavram ve terim ele alınmış, Alevi sözcüğünün tarihsel gelişimi ve "ocak" kavramı üzerinde özellikle durulmuştur. Alevilikle ilgili kavram ve terimlerin geleneksel bağlamına uygun bir biçimde anlaşılması için ezoterik bir yapı sergileyen Alevi inanç sistemine içeriden bir bakışı (emik) ifade eden "Yolun Dili" kavramı yazar tarafından tercih edilmiştir. Yolun kendine özgü bir dili olduğunun altı özellikle çizilmiş, bu emik bakış açısının yanı sıra akademik (etik) bir bakış açısıyla da bütünlük sağlanmıştır. Alevi ve ocak kavramlarının daha önceki kaynaklarda 18. ve 19. yüzyıldan sonra kullanıldığı yer alsa da yazar, ayrıntılı bir literatür ve arşiv taraması ile 15. yüzyıldan itibaren bu iki kavramın günümüz Aleviliği ve Kızılbaşlığı içerisindeki anlamıyla kullanıldığını gerek tarihî kaynaklardan gerekse Alevi-Bektaşi şairlerinin cönk ve divanları üzerinden hareketle ispat etmektedir. Ayrıca "Kızılbaşlık", "Bektaşilik", "Alevilik" ve "Ocak" kavramları açıklanmadan önce Kalenderi, Haydari, Işık, Abdal, Torlak vb. gibi heterodoks derviş topluluklarını yansıtan adlandırmaların Alevi inanç sistemi bağlamında ve Alevilikle ilişkili olarak izah edilmesi konunun gerek tarihî gerekse kültürel bakımdan sağlam bir zemine oturtulmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede ele alınan ve incelenen hususlar 16. yüzyıl ve öncesi heterodoks Türkmen (Oğuz) topluluklarının inançsal yapısına ışık tutacak niteliktedir.

"Diyarbakır Yöresinde Yerleşik Türkmenler (Oğuzlar) ve Alevi Ocaklarının Tarihine Genel Bir Bakış" başlıklı II. Bölümde (s. 113-226) 16. yüzyılda Diyarbakır yöresinde gerek Şah İsmail Hatayî'nin etrafında toplanan aşiretlerin inançsal geçmişi ve durumu gerek yöredeki Türkmen Alevi varlığı, tarihî belgelerle göz önüne serilmiştir. Yöredeki ocakların tamamı hakkında teferruatlı bilgiler, şahsî arşivlerde bulunan şecerenâme, icâzetnâme, erkân defteri, cönklerle desteklenerek ve sözlü kaynaklardan da yararlanılarak sözlü tarih-halkbilimi ilişkisi çerçevesinde ortaya konulmuştur. Burada şahsî arşivlerde bulunan şecerenâme, icâzetnâme, erkân defteri ve cönklere yer verilmesi, yazarın klasik yaklaşımların dışına çıkarak çok yönlü bir çalışma gerçekleştirdiğini göstermektedir.

Bu bölümde üzerinde durulan diğer bir konu ise Güneydoğu'daki Alevi varlığının 16. yüzyılda çok daha fazla olduğudur. Bu çerçevede 16. yüzyıla ait tahrir defterleri okumaları üzerinden yer verilen yöredeki köy adları, şahıs adları ve viran duruma düşen köylerin tespitinin yanında bilhassa 1518 yılına ait tahrir defteri kayıtlarından yola çıkarak Osmanlı Devleti tarafından bölgedeki Alevi nüfusundan "Surh-seran/Kızılbaşlar Vergisi" adı altında vergi alındığı tespiti bu yüzyıldaki Türkmen Alevi nüfusunun yöredeki yoğunluğunu gözler önüne sermesi bakımından oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Söz konusu bu meseleler, kitabın tarih bağlamındaki özgün tespitlerini oluşturmaktadır. Ayrıca günümüze kadar gün yüzüne çıkarılmamış olan Diyarbakır merkezli Alevi ocak şecerenâmelerinin literatüre kazandırılması kitabın tarihî yönünü gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla söz konusu eserle, Diyarbakır'ın yanı sıra Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin tamamının Türkmenler ve Alevilik yönünden önemi ortaya konulmaktadır.

"Diyarbakır Yöresi Alevi Ocaklarında Dinî Hayat ve Ritüeller" başlığıyla III. Bölümde (s. 227-445) Alevi cem ritüelleri ve bu ritüellerin şekillendirdiği dinî hayat üzerinde durulmaktadır. Kitabın en hacimli ve nispeten daha önemli olan bu bölümünde iki husus dikkat

çekmektedir. Birincisi yazarın sunmuş olduğu sınıflandırma önerisidir. Bu sınıflandırmanın özgün nitelikler sergilemesi alanyazına taksonomik açıdan yeni bir soluk getirmektedir. Ayrıca literatür taramalarında görüldüğü kadarıyla, şu ana kadar makale, tez ve kitap boyutundaki çeşitli akademik çalışmalarda, söz konusu sınıflandırma önerisinin kullanılması alanyazında kabul gördüğünü göstermektedir. İkinci husus ise yörede yok olmuş veya yok olmaya yüz tutmuş ritüellerin tespit edilip literatüre kazandırılmasıdır. Yazar ritüellerinden tespitinde hem sözlü kaynaklardan hem de yazılı kaynaklardan yararlanmıştır. Bu noktada cönklerin yanı sıra ocak dedelerinin şahsî arşivlerinde bulunan erkân defterlerinden ve resmi arşivlerden de yararlanılmış olması çalışmanın bilimselliğini arttırması yönünden dikkate değerdir. Ayrıca bu bölümde zengin bir görsel arşive yer verilmesi, alan dışı okumalarda dahi ritüellerin daha anlaşılabilir olmasını sağlamıştır.

IV. Bölümde (s. 447-488) "Cem Ritüellerinin Yapısal ve İşlevsel Analizi" başlığı altında yapısal ve işlevsel çözümlemelere yer verilmiştir. Söz konusu yapısal şema ile Alevi cem ritüellerinin yapısı, Diyarbakır Alevileri örnekleminde ilk defa inceleme ve çözümleme konusu yapılmıştır. İlk olması hasebiyle alanyazına kazandırılan söz konusu yapısal inceleme, daha sonra yapılacak yapı merkezli incelemelere örneklem teşkil etmektedir. Alevi cem ritüellerinin daha önce yapısal bir çözümlemeye tabi tutulmamış olması sebebiyle kaynaklanan literatür eksikliğini yazar, bu bölümle gidermiş gözükmektedir.

Yapısal incelemenin yanı sıra bu bölümde dedelik, zâkirlik ve rehberlik kurumlarının işlevleri ele alınmıştır. Geleneksel işlev incelemelerinden farklı olarak yazar, işlevsel çözümlemeleri yapısal incemeler üzerine kurgulamıştır. Dedelik, zâkirlik ve rehberlik kurumları incelemeye konu edinilirken kültürel değişim süreçlerinde dahi cem ritüelinin olmazsa olmaz bu üst kurumlarının yaşadığı; dahası musahiplik, düşkünlük gibi kurumların sona ermesine rağmen söz konusu kurumların günümüzde de yapısını koruduğu vurgulanmıştır. Sınıflandırmaların ağırlıkta olduğu bölüm, her bir unsurun çözümlenip saha malzemeleri ışığında değerlendirilmesiyle tamamlanmıştır. Dolayısıyla işlevsel ve yapısal çözümlemeler sonucunda bölgedeki ritüel yapısı genel hatlarıyla ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak tanıtımı yapılan eser, özellikle yöredeki Alevi inanç kültürünün sınırlarının çizilmesinde ve tarihî sürecinin ortaya konulmasında dikkatleri üzerine çekmektedir. Alevilikle ilgili kavram ve terimlere emik bir yaklaşımın sergilenmesi, resmî ve şahsî arşivlere erişilmesi, yeni sınıflandırma önerisi ve yapısal bir şema ortaya konulması eserin nitelikli ve özgün yanlarını oluşturmaktadır. Ayrıca çalışmanın zengin bir görsel arşivle desteklenmesi bilimsel ve objektif zeminin ifadesidir. Eser, kuramsal çerçevede Alevilik literatürü için önemli bir yayın olarak karşımızda durmakta, ayrıca geniş saha çalışması ile Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Alevi inanç profilinin ortaya konulması adına lokal seviyede yürütülecek yeni çalışmalara kapı aralamaktadır. Dolayısıyla eserin, yenilikçi bakış açısı ve alan açıcı yönüyle başta Alevilik ve Bektaşilik kültürü olmak üzere Türk dili ve edebiyatı, halkbilimi, ilahiyat, tarih ve sosyoloji bölümü öğrencileri ve araştırmacıları için önemli bir kaynak olduğu görülmektedir.

ULUSLARARASI
KIBRIS
ÜNİVERSİTESİ
CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY
LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11
www.ciu.edu.tr