MOTİF VAKFI Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu - II
16-18 Nisan 2021

MOTİF VAKFI
ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU-II
TAM METİN BİLDİRİLERİ

Editörler
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Doç. Dr. Mustafa AÇA

MOTİF VAKFI
ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU-II
TAM METİN BİLDİRİLERİ

(16-18 Nisan 2021)

Editörler
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
Doç. Dr. Mustafa AÇA

MOTİF VAKFI YAYINLARI

“Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu-II
Tam Metin Bildirileri”

Sempozyum Tarihi: 16-18 Nisan 2021

Yayın Yılı: 2021
Yayın Yeri: İstanbul
ISBN: 978-975-9049-33-1
Editörler: Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU, Doç. Dr. Mustafa AÇA
Kapak Tasarımı: Dr. Mustafa DİNÇ

Motif Vakfı Yayınları
Dervişali Mah. Kariye Yağhanesi Sk.
D: 3-4, Edirnekapı-Fatih, İstanbul.
www.motifvakfi.com.tr
motifsempozyum@gmail.com

Kitapta yer alan yazıların hukukî ve akademik sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÜZENLEME KURULU
Prof. Dr. Mehmet AÇA/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Nursel UYANIKER/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA/İzmir Demokrasi Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE/Vilnius Devlet Üniversitesi (Litvanya)
Dr. Berna AYAZ/Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi(Türkiye)
Dr. Mustafa DİNÇ/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Abonoz KÜÇÜK/Giresun Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Sezen GÜNGÖR – Namık Kemal Üniversitesi (Türkiye)

DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. Mehmet AÇA/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Simon J. BRONNER/University of Wisconsin (ABD)
Prof. Dr. Maria CHNARAKI/Drexel University (ABD)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK/ Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU/Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ/İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ/Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)
Prof. Dr. Mehmet OKUR/Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Vasiliy RODİONOV/İ.N. Ulyanov Çuvaş Devlet Ünv. (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Nikolay YEGOROV/Çuvaş Devlet Sosyal Bilimler Ens. (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. İlsiyar ZAKİROVA/G. İbrahimov Dil, Edeb. ve Sanat Ens. (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Suzan CANHASİ/Priştina Üniversitesi (Kosova)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY/Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Prof. Dr. Qalib AMİRAĞA OĞLU/Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Prof. Dr. Talantaalı Alimbekoviç BEKÇİYEV/Orta Asya Kore Enstitüsü (Kırgızistan)
Doç. Dr. Iryna DRIGA/ (Ukrayna)
Doç. Dr. Muhtar MİROV/Kazakistan Bayişev Üniversitesi (Kazakistan)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE/Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Abidcan SOFİYEV/Özbekistan Termez Devlet Üniversitesi (Özbekistan)
Dr. Anna SULIMOWICH-KERUTH/ Varşova Üniversitesi (Polonya)

BİLİM KURULU
Prof. Dr. Mehmet AÇA/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdullah AKAT/İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Kamile AKGÜL/Antalya Akev Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Qalib AMİRAĞA OĞLU/Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Prof. Dr. Metin ARIKAN/Dokuz Eylül Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM/Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Talantaalı Alimbekoviç BEKÇİYEV/Orta Asya Kore Enstitüsü (Kırgızistan)
Prof. Dr. Selahaddin BEKKİ/Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Süleyman BEYOĞLU/Marmara Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Gülay Ö. BEZER/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Simon J. BRONNER/University of Wisconsin (Amerika Birleşik Devletleri)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ/Ankara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU/Ankara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ömür CEYLAN/İzmir Katip Çelebi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Maria CHNARAKI/Drexel University (Amerika Birleşik Devletleri)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR/Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK/ Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ/Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Fikret DEĞERLİ/Yeditepe Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İsmet ÇETİN/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU/Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Semra DAŞÇI/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Sebahat DENİZ/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ/Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ/İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Vahdettin ENGİN/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Pervin ERGUN/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Akif ERDOĞRU/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL/Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Bozkurt ERSOY/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ/Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi (KKTC)
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT/Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Muharrem KAYA/Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Beyhan KESİK/Giresun Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Murat KIYILAR- İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi (Türkiye)
Prof. Dr. Murat KOÇ/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Aynur KOÇAK/Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Şerif KORKMAZ/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Zeki KUŞOĞLU/Marmara Üniversitesi/Emekli (Türkiye)
Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. S. Ahmet MENTEŞ/Namık Kemal Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa MUTLUER/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY /Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ/Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Medine SİVRİ/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Emine GÜRSOY NASKALİ/Marmara Üniversitesi/Emekli (Türkiye)
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL/İstanbul Kültür Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR/Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)

Prof. Dr. Meral OZAN/Abant İzzet Baysal Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Adem ÖGER/Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Kirami ÖLGEN/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. M. Naci ÖNAL/Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Can ETİLİ ÖTKEN/İstanbul Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR/Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İsa ÖZKAN/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK/Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Vasiliy RODİONOV/İ.N. Ulyanov Çuvaş Devlet Ünv. (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Çavuş ŞAHİN/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Erdal ŞAHİN/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Dr. Ali SELÇUK/Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Bülent ŞEN/Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Mesut ŞEN/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ/Hitit Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Esma ŞİMSEK/Fırat Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Feridun TEKİN/Giresun Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nezir TEMUR/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin TÜRK/Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Vahit TÜRK/İstanbul Kültür Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Şeref ULUOCAK/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. Nikolay YEGOROV/Çuvaş Devlet Sosyal Bilimler Ens. (Rusya Federasyonu)
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM/Hacettepe Üniversitesi/Emekli (Türkiye)
Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Prof. Dr. İlsiyar ZAKİROVA/G. İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Ens. (Rusya Fed.)
Prof. Dr. Suzan CANHASİ/Priştina Üniversitesi (Kosova)
Prof. Dr. Kıymet ÇALIYURT/Trakya Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Serkan ACAR/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Dr. Mustafa AÇA/İzmir Demokrasi Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Tudora ARNAUT/Kiev Milli Taras Şevçenko Üniversitesi (Ukrayna)
Doç. Dr. Meryem BULUT/Ankara Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet ÇEVİK/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Çağdaş DEMREN/Cumhuriyet Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Iryna DRİGA/(Ukrayna)
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ /Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Taner GÖK/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Bahadır GÜNEŞ/Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)

Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI/Aksaray Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Adem KOÇ/Eskişehir Osmangazi Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Oğuz KOÇYİĞİT/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Elsev BRİNA LOPAR/Prizren Ushkin Hoti Universitesi (Kosova)
Doç. Dr. Muhtar MİROV/Kazakistan Bayişev Üniversitesi (Kazakistan)
Doç. Dr. Galina MİŞKİNİENE/Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ/Priştina Üniversitesi (Kosova)
Doç. Dr. Abidcan SOFİYEV/Özbekistan Termez Devlet Üniversitesi (Özbekistan)
Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN/Ankara Hacı Bayram Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Emine TOK/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Nursel UYANIKER/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Yusuf ACIOĞLU/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Dr. R. Ebrar AKINCI/İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Ruşen ALİZADE/İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Berna AYAZ/Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Mustafa DİNÇ/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Süleyman FİDAN/Gaziantep Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Gözde GÜNGÖR/Sinop Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Sezen GÜNGÖR/Namık Kemal Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Ali ILGIN/İstanbul Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA /Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Ali KARACA/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Serkan KÖSE/Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Abonoz KÜÇÜK/Giresun Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Kristina LAVYSH/Belarus Sanat Enstitüsü (Belarus)
Dr. Hülya Serpil ORTAÇ/Gazi Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Kezban SÖNMEZ/Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Evrim ULUSAN ÖZTÜRKMEN/Marmara Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Abdullah ÜSTÜN/Ege Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Selma ERGİN SOL/Trakya Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Serdan KERVAN/Prizren Ushkin Hoti Üniversitesi (Kosova)
Dr. Kamila STENAK/Varşova Üniversitesi (Polonya)
Dr. Anna SULIMOWICH-KERUTH/ Varşova Üniversitesi (Polonya)
Dr. Fatih ŞAYHAN/Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Ayşe ALİCAN ŞEN/Kırklareli Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Ahmet Turan TÜRK/Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Türkiye)

SEMPOZYUM PROGRAMI

16 NİSAN 2021 CUMA

SALON 1 **10.30- 11.00**	**AÇILIŞ OTURUMU** Barkovizyon Gösterisi Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı M. Zeki BAYKAL'ın Konuşması Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Mehmet AÇA'nın konuşması	
11.00-12.00	**AÇILIŞ SUNUMU** Prof. Dr. Seyfəddin RZASOY (Azərbaycan Milli Əlmler Akademiyası, Folklor İnstitutu-Bakı/ Azərbaycan) *"Dede Korkut Çalışmalarında Yeni Yönelimler ve Yöntemler"*	
I. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet AÇA**	
13.00 – 11.15	Prof. Dr. Mehmet AÇA	Yunan Doğa Tasarımı ve Memluk Yaratılış Miti
13.15 – 13.30	Doç. Dr. Fatma ŞAHAN GÜNEY	Tatar Halk Masallarında Eski İnanış, Töre, Gelenek ve Göreneklerin İzleri
13.30 – 13.45	Dr. Fatma TEKİN	Türklerin Ölümle İlgili Atasözleri Üzerine Bir İnceleme
13.45 – 14.00	Gökhan KARABUDAK Bestami BOZOĞULLARINDAN	Suriye Türkmenlerinde Halk Hekimliği
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
I. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU**	
13.00 – 13.15	Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU	1948 Yılında Ankara Üniversitesi Folklor Kürsüsü ile İlgili TBMM Görüşmeleri
13.15 – 13.30	Arş. Gör. Hasan KIZILDAĞ	Arkaik Devirlerden Post-Hümanizme Ölümsüzlük Arayışındaki İnsan: Ufuktaki Trans-hümanizm ve Folklor
13.30 – 13.45	Dr. Emrah TUNÇ	Türkiye'deki 'Anti-Masal' Külliyatı Üzerine Bir İnceleme
13.45 – 14.00	Öğr. Gör. Gülşen KAYA BALCI	Vâmık u Azrâ Mesnevisinde Vâmık'ın Aşk Ekseninde Varoluş Serüveni
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
II. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Nursel UYANIKER**	
15.00 – 15.15	Doç. Dr. Nursel UYANIKER	Müstensihi Bilinmeyen Bir Kıyafetname'de "Sûretten Sîrete Gidiş"in Kültürel Kimlik Açısından İncelenmesi
15.15 – 15.30	Dr. Ramazan ERGÖZ	Van Gölü Havzası Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm) İnanış ve Uygulamalarında Yardımlaşma ve Dayanışma Kültürü
15.30 – 15.45	Dr. Yasin KOÇ	Coğrafyada Engelli Çalışmalarına Neden İhtiyaç Var?
15.45 – 16.00	Dr. Bekir DERİNÖZ	Manyas Kuş Cenneti Milli Parkı'nda (Balıkesir) Ornitoturizm
16.00 – 16.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
II. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Dr. Berna AYAZ**	
15.00 – 15.15	Dr. Berna AYAZ	Kolektif Hafıza, Gelenek ve Pandemi: Ama Bizim Adetimiz Böyle (İdi)...
15.15 – 15.30	Dr. Özlem DEMREN	Kırşehir/Kamanlı "Öğretmen-Yazar-Şair" Yaşar Şahin'in Halk Kültürü Derleme Çalışmaları ve Bibliyografyası
15.30 – 15.45	Dr. Ali DOĞANER	Türk Halk Kültüründe Ocak Taşı, Sacayağı ve Sac
15.45 – 16.00	Elif TOPÇU	Kurban Pratiği Kapsamında Kansız Kurban Olarak Tesbih ve Çevresinde Oluşan İnançlar
16.00 – 16.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	

III. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Dr. Mustafa DİNÇ**	
17.00 – 17.15	Dr. Mustafa DİNÇ	Folklorun Bürokratik Görünümü: İl Kültür ve Turizm Müdürlüklerinin Kurumsal Web Sitelerindeki Folklor Bileşenleri Üzerine Betimsel Bir İnceleme
17.15 – 17.30	Büşra ÖZDEMİR	Gaziantep Barak Türkmenlerinde Nazarla İlgili Rahatsızlıklara Yönelik Sağaltım Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme (Gökçeli Köyü Örneği)
17.30 – 17.45	Tuğçe ÖZDEMİR	Eskişehir'de Güvercin Yetiştirme Kültürü
17.45 – 18.00	Ayşe SEZER	Oidipus Miti ve Sindirella Masalı Arasındaki Benzerliklerin Kültürel Bir Yorumu
18.15 – 18.30	İrem KABAY	Göçün Toplumsal Değişime Etkisi: Şereflikoçhisar Örneği
18.30 – 18.45	**Soru – Cevap, Tartışma**	
III. OTURUM (16 NİSAN 2021 CUMA)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Prof. Dr. Aynur KOÇAK**	
17.00 – 17.15	Prof. Dr. Aynur KOÇAK Almira KOÇ	Kültürel Bellek Mekânı ve Cemevleri: Garip Dede Cemevi Örneği
17.15 – 17.30	Arş. Gör Yeliz SAYGILI SAVAŞ	Dua ve Beddularda Yer Alan Çocuk Motifi Üzerine Bir İnceleme
17.30 – 17.45	Arş. Gör. Fatma Zehra UĞURCAN	Masal mı? Destan mı? Türk Halk Anlatılarında Tür Sorununa Şor Halk Anlatıları Ekseninde Yeniden Bakış
17.45 – 18.00	Dr. Gülperi MEZKİT SABAN	Türk Kültüründe Süt
18.15 – 18.30	**Soru – Cevap, Tartışma**	

17 NİSAN 2021 CUMARTESİ (2. gün)

IV. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN**	
10.30 – 10.45	Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN	Türkçedeki 'Hacı' Sözünün Kökeni
10.45 – 11.00	Dr. Öznur DURGUN	Farsçanın Türkçe Sentaksa Tesiri: *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nde *Degil-Ki* Bağlacı
11.00 – 11.15	Dr. Emin Erdem ÖZBEK	Tuva Türkçesinde "Kiji", "Ulus" ve "Çüve" Sözcüklerinin Dilbilgisel Kullanımları
11.15 – 11.30	Dr. Esra BİLGE SAVCI	Baburnâme'de Geçen İki Sözcük: "Ateke" ve "Eşik İhtiyarı=Eşik Ağası"
11.30 – 11.45	Begüm ARSLAN	Türkiye Türkçesinin Güncel Gençlik Argosuna Birkaç Örnek
11.45 – 12.00	**Soru – Cevap, Tartışma**	
IV. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Taner GÖK**	
10.30 – 10.45	Doç. Dr. Taner GÖK	Bir Kırkambar Örneği: 06 Mil Yz A 6188 Numaralı Mecmua
10.45 – 11.00	Dr. Enes YILDIZ	Ma'lûmî'nin Milli Kütüphane A 9155 Numarada Kayıtlı Mecmuada Yer Alan Şiirleri
11.00 – 11.15	Dr. Halil BATUR	İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O. E. 283 numaralı Mecmuada Bulunan Bir Elifnâme
11.15 – 11.30	Dr. Hasan KARACA	17. Yüzyıla Ait İki Dilli (Türkçe-Farsça) Bir Yudit Kitabı (Book of Judith): Dāstān-ı Cediyet
11.30 – 11.45	**Soru – Cevap, Tartışma**	
V. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Dr. Fatma SÖNMEZ**	
13.00 – 13.15	Dr. Fatma SÖNMEZ	*Uzun Beyaz Bulut Gelibolu* İle *Elveda Güzel Vatanım* Romanlarındaki Kahramanların Savaş Algıları
13.15 – 13.30	Dr. Serap ASLAN COBUTOĞLU	Tanzimat Dönemi Türk Romanında Bir Dönüşüm Nesnesi Olarak Seyahat: *Acayib-i Âlem* Örneği

13.30 – 13.45	Dr. Gözde GÜNGÖR	İsmail Gaspıralı'nın Darürrahat Müslümanları Başlıklı Eseri Bir Uyarlama Olabilir mi?
13.45 – 14.00	Dr. Mustafa ZENGİN	Türk Edebiyatında Balık ve Balıkçılar
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
V. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Yasemin UZUN**	
13.00 – 13.15	Doç. Dr. Yasemin UZUN	Avustralya ve Türkiye'de Drama Öğretimi (5. ve 6. Sınıflar)
13.15 – 13.30	Dr. Şamil ÇAN	Yabancılara Türkçe Öğretiminde Başarının Sınırlılıkları ve Yapılması Gerekenler Üzerine Değerlendirmeler
13.30 – 13.45	İrem ÇEKİÇ	Yabancılara Türkçe Öğretiminde Türk Soyluların Yaşadığı Sorunlar
13.45 – 14.00	Dr. Yasin Cemal GALATA	Ay Yıldızın İzinde Kıbrıs Türkleri ve Irak Türkleri
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
VI. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mustafa AÇA**	
15.00 – 15.15	Doç. Dr. Mustafa AÇA	Aile Folkloru
15.15 – 15.30	Dr. Hakan ACAR	Kültürel ve Sosyal Bağlamında Burdur İli Yayla Açım Törenleri
15.30 – 15.45	Dr. Hatice Aycan AYDOĞAN	Yunus Emre'nin İnsan Modeli Üzerine Bir Değerlendirme
15.45 – 16.00	Dr. Pelin KOCAPINAR	Kıpçakların Sosyal Hayatının Söz Varlığına Yansımaları
16.00 – 16.15	Tuğba Sultan BEKMEZ	Bir Fincan Kahvenin Kırk Yıl Hatırı Vardır: Kahve Falı Kültürünün Dönüşümü ve Kahve Falı Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme
16.15– 16.30	**Soru – Cevap, Tartışma**	
VI. OTURUM (17 NİSAN 2021 CUMARTESİ)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Dr. Abonoz KÜÇÜK**	
15.00 – 15.15	Dr. Abonoz KÜÇÜK	Doğu Karadeniz Yöresi Aşık Tarzı Destan Söyleme Geleneğinde İcracılar
15.15 – 15.30	Dr. Özlem DEMREN	Kırşehir/Kamanlı "Öğretmen-Yazar-Şair" Yaşar Şahin'in Halk Kültürü Derleme Çalışmaları ve Bibliyografyası
15.30 – 15.45	Dr. Birsel ÇAĞLAR ABİHA	Tunceli Halk İnanış ve Anlatılarında Hızır Kültü İle Yansımaları Üzerine Bir İnceleme
15.45 – 16.00	Adile TÜREYEN	Ankara Türkülerinde Geçen Bitki ve Hayvan Adları
16.00 – 16.15	Merve ÖZDEMİR	Kültürel Miras ve Kültür Yönetimi Bağlamında Yaşayan Geleneksel Oyuncak Ustaları
16.15 – 16.30	**Soru – Cevap, Tartışma**	
18 NİSAN 2021 PAZAR (3. gün)		
VII. OTURUM (18 NİSAN 2021 PAZAR)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Dr. Bekir DERİNÖZ**	
10.30 – 10.45	Dr. Bekir DERİNÖZ	Maden Ocaklarının Jeoturizm Açısından Değerlendirilmesi: Soma (Manisa) Örneği
10.45 – 11.00	Dr. Yasin KOÇ	Küresel Isınmayı Yeniden Düşünmek: Küresel Isınmanın Engelli Bireylere Etkisi
11.00 – 11.15	Dr. Feride İmrana ALTUN	İzmir Etnografya Müzesi Envanterine Kayıtlı Bir Meryem İkonası
11.15 – 11.30	Arş. Gör. Adem KANTAR	Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım Temelli Video Sunumunun Sigarayı Bırakmaya Yönelik Tutuma Etkisi: Deneysel Bir Çalışma
11.30 – 11.45	**Soru – Cevap, Tartışma**	

VII. OTURUM (18 NİSAN 2021 PAZAR)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Adem KOÇ**	
10.30 – 10.45	Doç. Dr. Adem KOÇ	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması İşlevi Bağlamında Yeni Müzecilik: Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Örneği
10.45 – 11.00	Dr. Oğuz DOĞAN	Halk Mimarisinin Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi: Geleneksel Hizan Evler
11.00 – 11.15	Emine EKREN	Geyikli Baba Türbe Pilavı Örneği İle Anadolu'da Pilav Günleri Geleneği
11.15 – 11.30	Bestami BOZOĞULLARINDAN Gökhan KARABUDAK	Bayırbucak Türkmenlerinde Aba Güreşi Üzerine Bir Değerlendirme
11.30 – 11.45	**Soru – Cevap, Tartışma**	
VIII. OTURUM (18 NİSAN 2021 PAZAR)		
SALON 1	**Oturum Başkanı: Dr. Fatih ŞAYHAN**	
13.00 – 13.15	Dr. Fatih ŞAYHAN	Kültürel Belleğin Aktarımı: Âşık İsrafil Uzunkaya (Seyyati) ve Halk Hikâyeciliği
13.15 – 13.30	Arş. Gör. Mirza POLAT	Ardahan Merkez'e Bağlı Köylerde Devir ve Iskat ile İlgili İnanç ve Uygulamalar
13.30 – 13.45	Zeynep TÜRKSEVER	Edirnekapı Kara Şehitliği'ndeki Şehit Mezar Taşı Yazılarında Vatan Algısı ve Şehitlik İnancı
13.45 – 14.00	Seçil ÇOŞAN	Ankara'da Bir Adak ve Ziyaret Mekanı: Dut Dede Türbesi
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
VIII. OTURUM (18 NİSAN 2021 PAZAR)		
SALON 2	**Oturum Başkanı: Doç. Dr. Hakan BAĞCI**	
13.00 – 13.15	Doç. Dr. Hakan BAĞCI Meryem KARAAĞAÇ	Kocaeli İli İzmit İlçesi'nde Alışveriş Merkezlerinde Dinletilen Müzik Türleri Üzerine İnceleme
13.15 – 13.30	Öğr. Gör. Kemal ÖZAVCI	Kemanın Tarihsel Gelişim Süreci ve Orta Anadolu Abdal Müziğinde Kullanımı
13.30 – 13.45	Dr. Zehra Görkem DURAN GÜLTEKİN	Kadın Halk Şairlerinin Gözünden Toplum ve Hayat
13.45 – 14.00	Necdet KURT	Âşık Veysel'in Beslendiği Kaynaklar: Emlek Yöresi Edebiyat ve Müzik Kültürü
14.00 – 14.15	**Soru – Cevap, Tartışma**	
SALON 1 **14.30 – 15.30**	**KAPANIŞ OTURUMU**	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Ali DOĞANER..... 1
Türk Halk Kültüründe Ocak Taşı, Sacayağı ve Sac
Quarry Stone, Trivet and Sheet Metal in Turkish Folk Culture

Emrah TUNÇ 21
Karşı-Masal Fraksiyonu ve Türkiye'deki Yansımaları
The Anti-Fairy Tale Fraction and its Reflections in Turkey

Büşra ÖZDEMİR..... 51
Gaziantep Barak Türkmenlerinde Nazarla İlgili Rahatsızlıklara Yönelik Sağaltım Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme (Gökçeli Köyü örneği)
A Study on Treatment Methods for Nazar-Related Diseases in Barak Turkmens of Gaziantep (The Example of Gökçeli Village)

Elif TOPÇU..... 67
Kurban Pratiği Kapsamında Kansız Kurban Olarak Tesbih ve Çevresinde Oluşan İnançlar
Beliefs in the Environment and Rosary as a Bloodless Sacrifice within the Scope of Sacrifice Practice

Birsel ÇAĞLAR ABİHA..... 75
Tunceli Halk İnanışları ve Anlatılarında Hızır Kültü ile Yansımaları Üzerine Bir İnceleme
A Study on Cult of Hızır and its Reflectıons in Tunceli Folk Beliefs and Narratives

Esra Bilge SAVCI..... 91
Baburnâme'de Geçen İki Sözcük: "Ateke" ve "Eşik İhtiyarı=Eşik Ağası"
Two Words in Baburnâme: "Ateke" and "Eshik Ihtiyarı=Eshik Aghası"

Necdet KURT 103
Âşık Veysel'in Beslendiği Kaynaklar: Emlek Yöresi Edebiyat ve Müzik Kültürü
Sources that Inspired Âşık Veysel; Emlek Region, Literature and Music Culture

Tuğçe ÖZDEMİR..... 113
Eskişehir'de Güvercin Yetiştirme Kültürü
Breeding Culture of the Pigeon in Eskişehir

Emine EKREN 134
Geyikli Baba Türbe Pilavı Örneği ile Anadolu'da Pilav Günleri Geleneği
The Tradition of Pilaff Days in Anatolia: The Example of Tomb Pilaff of Geyikli Baba

Zeynep TÜRKSEVER 143
Edirnekapı Kara Şehitliği'ndeki Şehit Mezar Taşı Yazılarında Vatan Algısı ve Şehitlik İnancı
The Perception of Homeland and the Belief of Martyrdom in the Epitaphs of Edirnekapı Land Martyrdom

Yasin Cemal GALATA 173
Ay Yıldızın İzinde Kıbrıs ve Irak Türkleri
Cyprus and Iraq Turks on the Following of the "Ay Yıldız"

Hakan BAĞCI, Meryem KARAĞAÇ 193
Kocaeli İli İzmit İlçesi'nde Alışveriş Merkezlerinde Dinletilen Müzik Türleri Üzerine İnceleme
An Analysis of the Music Genres Played in Shopping Centers in İzmit-Kocaeli

Adile TÜREYEN 209
Ankara Türkülerinde Geçen Bitki ve Hayvan Adları
Plant and Anımal Names at Folk Songs of Ankara

Emin Erdem ÖZBEK 221
Tuva Türkçesinde "Kiji", "Ulus" Ve "Çüve" Sözcüklerinin Dilbilgisel Kullanımları
On The Grammatical Use of the Words "Kiji", "Ulus" and "Chuve" in Tuvan

Pelin KOCAPINAR 246
Kıpçakların Dinî Anlayışlarının Söz Varlığına Yansımaları
Reflections of Kipchaks' Religious Understanding to their Word Existence

Öznur DURGUN 261
Farsçanın Türkçe Sentaksa Tesiri: *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nde *Degil-Ki* Bağlacı
The Influence of Persian on Turkish Syntax: The Use of Degil-Ki Conjunction in Evliyâ Çelebi's Seyâhatnâme

Halil BATUR 269
İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O. E. 283 Numaralı Mecmuada Bulunan Bir Elifnâme
An Elifnâme in Mecmua No. O. E. 283, in the Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library

Enes YILDIZ 278
Ma'lûmî'nin Milli Kütüphane A 9155 Numarada Kayıtlı Mecmuada Yer Alan Şiirleri
Malumi's Poems Registered in the National Library Number A 9155

Fatma ŞAHAN GÜNEY 306
Tatar Halk Masallarında Eski İnanış, Töre, Gelenek ve Göreneklerin İzleri
Traces of Old Beliefs, Morals, Customs and Traditions in Tatar Folk Tales

İrem ÇEKİÇ 332
Yabancılara Türkçe Öğretiminde Türk Soyluların Yaşadığı Sorunlar
Problems of Turkish Origins in Teaching Turkish to Foreigners

İrem KABAY 340
Göçün Toplumsal Değişime Etkisi: Şereflikoçhisar Örneği
The Effect of Migrant on Social Change: The Case of Şereflikoçhisar

Bekir DERİNÖZ 358
Maden Ocaklarının Jeoturizm Açısından Değerlendirilmesi: Soma (Manisa) Örneği
Evaluation of Mines in Terms of Geotourism: The Example of Soma (Manisa)

Adem KANTAR, Aleyna ÖZTÜRK, Beyza UÇAR, Fatma Nur CAN, Merve KÜÇÜK 379
Bilişsel Davranışçı Yaklaşım Temelli Online Video Sunumunun Sigara İçmeye Yönelik Tutuma Etkisi: Kontrol Gruplu Deneysel Bir Çalışma
The Effect of Online Video Presentation Based on the Cognitive Behavioral Approach on Attitude to Smoking: An Experimental Study with Control Group

Yasin KOÇ 394
Küresel Isınmayı Yeniden Düşünmek: Küresel Isınmanın Engelli Bireylere Etkisi
Rethinking Global Warming: The Impact of Global Warming on People with Disabilities

Adem KOÇ 401
Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması İşlevi Bağlamında Yeni Müzecilik: Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Örneği
New Museology in the Context of Conservıng Functıon of Intangible Cultural Heritage: Sivrihisar Applied Rug Museum Example

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE OCAK TAŞI, SACAYAĞI VE SAC

QUARRY STONE, TRIVET AND SHEET METAL IN TURKISH FOLK CULTURE

Ali DOĞANER*

ÖZET

Türk mutfak kültüründe pişirme araçlarından olan ocak taşı, sacayağı ve sac birbiriyle bağlantılı maddi kültür unsurlarıdır. Konargöçer yaşam biçiminde daha çok ocak taşı kullanılırken, yerleşik hayatla birlikte sacayağı yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde sacayağı kullanımı, eskiye göre azalmış olsa da, devam etmektedir. Bunun yanında sacayağı, günlük konuşma dilinde benzetme unsuru olarak ve deyim grubu içinde yer almaktadır. Ekmek, bazlama, gözleme, kavurma vb. pişirmede çeşitli ebatlarda sac kullanılmaktadır. Günümüzde özellikle kapalı mekânlarda, odun ateşine gerek kalmadan elektrik ya da gaz kullanılarak ısıtılan saclar tercih edilmeye başlanmıştır. Ocak taşı, sac ve sacayağı pratik faydalar sağlayan işlevsel özelliklere sahiptir. Bunun yanı sıra ateşin ve ateşin yakıldığı yer olan ocağın Türklerde kült olarak kabul edilmesi, bunlarla bağlantılı olan ocak taşı, sacayağı ve sacla ilgili yer yer birbiriyle benzerlik gösteren çeşitli inanış ve ritüellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sacayağıyla ilgili inanış unsurları, ocak taşı ve saca göre daha zengindir. Üç ayaklı ve genellikle üçgen şeklinde olan sacayağının, formülistik sayılardan olan üçle birlikte anlam değeri kazandığı görülmektedir. Ayrıca sacayağını, demir kültüyle ilişkilendirmek mümkündür. Bildiride maddi kültür unsuru olan ocak taşı, sacayağı ve sac; gerek sözlü gerekse yazılı kaynaklardan derlenen yöresel uygulama örnekleri verilerek işlevleri yönüyle incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mutfak kültürü, ocak taşı, sacayağı, sac, halk inanışları.

ABSTRACT

“Quarry (fireplace) stone, trivet and sheet metal” which are among the cooking tools in Turkish cuisine/culinary culture, are interconnected material culture elements. While more quarry stones were used in the nomadic lifestyle, the trivet became widespread with the settled life. Today, the use of trivet continues, although it has decreased compared to the past. In addition, the trivet is included in the idiom group as a metaphor in daily speaking language. Various sizes of sheet metal (or iron palate) are used in cooking Bread, Bazlama (flatbread), Gözleme (staffed flatbread), roasting and etc. Nowadays, especially in indoor areas; sheets heated by using electricity or gas -without the need for wood fire- have started to be preferred. Quarry stone, sheet metal and trivet have functional properties that provide practical benefits. In addition to this, the acceptance of “fire” and the “hearth (fire-

* Dr. Öğr. Üyesi. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Osmaniye. E-posta: adoganer80@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0003-4600-8350.

place)" which is the place where the fire is lit, as a cult among Turks, has led to the emergence of various beliefs and rituals related to "quarries, trivet and sheet metal" which are sometimes similar to each other. The belief elements about the trivet are richer than the quarry stone and sheet metal. It is seen that the trivet, which has three legs and is generally in the form of a triangle, gains meaning with the "three", which is one of the "formulaic numbers". It is also possible to interconnect the trivet with the iron cult. In the Paper, "quarry stone, trivet and sheet metal" which are material culture elements; examined and evaluated by their functions; by giving local application examples compiled from both oral and written sources.

Key Words: Cuisine/culinary culture, quarry (fireplace) stone, trivet, sheet metal/iron palate, folk beliefs.

Giriş

Tarihsel süreç içerisinde yeni ham madde ve malzemelerin (taş, toprak, bakır, demir, çelik, teflon, cam vd.) kullanılmaya başlanması, geniş aileden çekirdek aileye evrilme, konargöçerlikten yerleşik hayata geçiş gibi nedenlere bağlı olarak mutfak eşyalarının niteliği (neyden yapıldığı, sayıca azlığı-çokluğu, ebat olarak büyüklüğü-küçüklüğü vs.) de değişmiştir. İnsanlığın günümüze kadarki gelişim çizgisi mutfak araçlarının çeşidi ve imal edildikleri maddenin seçimi konusunda da belirleyici olmuştur.

İnsanlar, tarih öncesi dönemde yiyecekleri pişirmede araç olarak doğada buldukları taşlardan faydalanmışlardır. Düz taşlar ve bunların altında ateş yakabilecekleri bir alan oluşturmak için taş ayaklar kullanmışlardır. Bu şekildeki kullanım konargöçer yaşam biçimine de uygundur. Böylece her yerde hazır olarak bulabilecekleri taşları, göçerken taşıma gereği duymamışlardır. Taşlardan sonra demir kullanılmaya başlanmıştır. Demir madeninin işlenmesinde ve şekillendirilmesinde ateşten yararlanmışlardır.

Sac ve sacayağı pişirme aracı olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Günümüzde bile iş yerlerinde ve çerçilerde büyüklü küçüklü sacların satıldığı görülmektedir. Özellikle Kurban Bayramı öncesinde marketlerdeki et reyonu önünde kavurma sacı bulmak mümkündür. Sac, zamanla eskiyip çürüdüğünden yenisine ihtiyaç duyulmaktadır. Sacayağı ise hazır bir şekilde satılmayıp demircilere özel olarak yaptırılmakta ve uzun süre kullanılabilmektedir.

Kullanılan eşyaların özelliğine bağlı olarak onlara çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bu eşyalarla ilgili çeşitli inanışlar oluşmuş ve eşyalar çeşitli büyüsel uygulamaların bir parçası olarak görülmüştür. Bunlardan sacayağının üç

ayaktan oluşması, üçgen olması, demirden yapılması, ateş ve ocakla ilgili olması ayrı bir önem kazanmasını sağlamıştır. Eyuboğlu, Anadolu'da sacayağı üstüne and içme geleneği onun kutsallığını gösterdiği (Eyuboğlu, 2014: 104) düşüncesindedir. Oğuz'a göre, sacayağı, ocağın ve ateşin simgesidir. Ateş kültü ve ateşin arındırıcı özelliğiyle ilişkilidir. Sacayağı aynı zamanda ateşin yandığı yerin ocak olmasıyla ocak kültü ile de ilgilidir. Ocak; Türk kültüründe soyun devamı, döllenme, çoğalma ve bereket simgesidir (Oğuz, 2014: 371).

"Sacayağının kutsallığı ile üç sayısı arasında köklü bir bağlantı vardır." (Eyuboğlu, 2014: 102). Nitekim Türk kültür hayatında ve edebiyat ürünlerinde özel bir anlam yüklenen üç, formülistik sayılardandır. Sacayağının üçgen şekli de büyüsel uygulamalarda kullanılan muska ve hamaylılarla benzerlik göstermektedir.

Türkler, demiri bir kült olarak kabul etmişlerdir. Dilek'in ifadesiyle "Kültler bir bakıma doğrudan doğruya kutsal kavramının içinde yer alırlar. Kutsal olan her şey saygıyı gerektirdiğinden kültlere de saygı duyulması gerekir." (Dilek, 2020: 51). Buna göre sacayağı da demir olduğundan gereken saygıyı görmüştür. Eyuboğlu'nun, "Sacayağı yalnız demirden yapılır, başka madenlerden yapılan bir sacayağı kullanılmaz, ona değer verilmez." (Eyuboğlu, 2014: 103) tespiti bu açıdan önemlidir.

Bildirimiz, maddi kültür unsurlarından olan ve mutfak kültürü içinde değerlendirilebilecek ocak taşı, sacayağı ve sac başlıklarından oluşmaktadır. Bu başlıklar altında konu edilen unsurun kullanım şekli, inanış yönü, halk edebiyatı ürünlerine yansıması örneklerle incelenmiştir.

1. Ocak Taşı

Ocak taşı; üç taş ve sacayağı olarak da adlandırılmaktadır. Ateşe dayanıklı olan aynı büyüklükteki üç taş, ocak olarak belirlenen uygun bir yere sacayağı şeklinde konur. Ocak taşı, üzeri çamurla sıvanıp yere sabitlenmediğinde farklı büyüklükteki kaplar için kullanılabilmektedir.

Ocak taşı kullanımının köklü bir geçmişi vardır. Hun devrine ait kurganlarda ocağa üç taş ayak üzerine kazanların yerleştirildiği görülmüştür (Çoruhlu, 2007: 124). Günümüzde ocak taşı olarak, standart ölçülerde üretilen briket, tuğla ve parke taşlarının kullanılmasına da rastlanmaktadır. Özellikle büyük ve ağır olan bulgur kazanlarında taş ayaklara hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır.

Yörüklerin kışlak, yaylak ve konalgalarında ocak taşları kalmaktadır. Ocak taşı kullanıldıktan sonra dağıtılmaz, demir sacayağından farklı olarak taşınmaz. Ocak taşının sıcaklığına bakılarak iz sürülebilmektedir. Kumartaşlıoğlu'nun tespitlerine göre, "Bazı halk hikâyelerinde sevgili, babası tarafından âşıktan kaçırılmadan önce bir mektup yazarak mektubu 'ocak taşı'nın altına bırakır. Ocak taşına bırakılan bu mektup, sevgilinin gittiğini âşığa haber verir." (Kumartaşlıoğlu, 2016: 438).

Ocak taşıyla ilgili halk inanışları da oluşmuştur. Toros Yörüklerinde üç taş kullanıldıktan sonra, taşlardan birisi yerinden oynatılır. Böylece şeytanın da kullanmasının engelleneceğine inanılır (Alptekin, 2011: 318).

Kara renk anlatılırken ocak taşı benzetme unsuru olarak kullanılır. "Ocak taşı gibi kararmış." (Doğaner, 2013: 348) cümlesinde bunun örneğini görmek mümkündür.

Atasözlerinde ocak taşının kullanıldığı görülmektedir. "Avradın ahmağı, sacayağından çakmağı." (Albayrak, 2009: 199) atasözünde sacayağı ile ocak taşı anlatılmak istenmiştir. Demir sacayağı yaygın değilken ateşe dayanıklı üç taş kullanılırdı. Ateş yakmak için kav, çakmak taşı ile demir arasına konup çıngı çıkarılarak tutuşturulurdu (K.1, K.12). Buradaki atasözünde konu edilen kadın, bu işlemi çakmak taşı yerine ocak taşı ile yapmaya çalışmış bundan dolayı da ahmak olarak nitelendirilmiştir.

Ocak taşı, sacayağı, sac; geçmişe duyulan özlemi, geleneksel unsurları anlatmak için halk şiirinde kullanılmaktadır. Ozan Duranoğlu "Bizim Evde Yufka Ekmek Yapıldı" adlı şiirindeki "Üç taşın arası ateş yaktılar, / Üstüne de koca sacı çektiler," (Doğaner, 2019: 141) dizelerinde "üç taş" ve "koca sac"a yer vermiştir. Âşık İmamî, Avşar'ın Lügatçesi adlı şiirindeki "Sayacak daşı gurarık ocağa" (Topak, 2012: 327) dizesinde sayacak ile ocak taşını birlikte kullanmıştır. Sayacak, taşların diziliş biçimini anlatan bir sıfat olarak görülmektedir. Avşar Kına Ağıdı'nda "Çattılar ocak taşını/ Kurdular düğün aşını" (Çağımlar, 2010: 348) dizelerinde de belirtildiği gibi birbiriyle aynı büyüklükteki üç taş çatılmaktadır. Demir sacayağı ise buna göre hazır ve pratik bir kullanıma sahiptir.

2. Sacayağı

Sacayağı Güncel Türkçe Sözlük'te "1. *isim* Üzerine tencere, tava vb. koymaya yarayan, ateş üzerine oturtulan, üç ayaklı çember veya üçgen biçiminde demir destek, sacayak. 2. *isim, mecaz* Her zaman dayanışma içinde olan kimseler, sacayak." (URL-1) olarak açıklanmaktadır. Sacayağı-

nın devrilmemesi için ayak uçları dışa doğru bükük olur ya da altlarına düz bir parça kaynatılır. Böylece toprağa saplanıp dengesinin bozulması önlenmiş olur.

Sacayağı olarak üçayak, sayacak (Ögel, 1991: 291, Doğaner, 2013: 161, 167, 253, 264), sayacık (Yalman 2000, C.II: 467), sayıncak (K.8), saçak, saçıcak (Ögel, 1991: 291), sağce (Karaosmanoğlu, t.y.: 42) ve çatalca (Tarama Sözlüğü, 2009: 299) kelimeleri de kullanılmaktadır.

Üç ayağın dengede tutma özelliği insanların tecrübeleriyle anlaşılmış ve zaman içerisinde çeşitli eşyalarda kullanılarak geleneksellik kazanmıştır. Üç ayakla en az ayak kullanılarak en fazla denge sağlanabilmiştir. Örneğin bir eşya dört ayaktan oluştuğunda sarsılması durumunda yük, iki ayak üzerine binecek ve böylece daha kolay devrilebilecektir. Çeşitli türden eşyalar üç ayakla yere sabitlenmektedir. Bu özelliğine bağlı olarak dengede durması gereken geleneksel ve modern bazı araç ve eşyaların üç ayaklı olduğu görülmektedir.

1069 yılında Yusuf Has Hâcib'in kaleme aldığı Kutadgu Bilig adlı eserde üç ayak ve dört ayak dengeli olması yönüyle karşılaştırılmıştır. Buna göre, hükümdar Kün Toğdı gümüş bir taht üzerinde oturmuştur. Bu tahtın birbirine bağlanmamış üç ayağı vardır. Vezir Ay Toldı bunun hikmetini hükümdara sorduğunda ondan "Üç ayaklı olan her şey doğru ve düz durur; eğer dört ayaklı olursa, biri eğri olabilir." cevabını verir (Arat, 1959: 66, 69).

Günümüzde, gerek üç ayağın gerekse üç tekerin çeşitli eşya ve araçlarda kullanıldığı görülmektedir. Yer sofrasında katlanabilir üç ayak kullanılmıştır. Merdivenlerin iki ayağı vardır, bunlara bir ayakla da destek sağlanmaktadır. Teneke sobalar, tıpkı sacayağı gibi üç ayaklıdır. Ayran tuluklarının ve yannıkların üç iple asıldığı çatmalar[1] üç ayaklıdır. İdam mahkûmlarının asıldığı darağacı genellikle üç ayaktan oluşmaktadır. Triportör (üçteker), bebek yürüteçleri, el arabası (Tekeriyle birlikte üç ayak üzerinde durmaktadır.), üç tekerli bisiklet, üç tekerli motor, üç tekerli scooter, üç tekerli patenler bu özelliktedir. Kamera, fotoğraf makinesi, cep telefonu koymaya yarayan tripodlar üç ayaktan oluşmaktadır. Üç ayaklı tabiri baston kullananları anlatmaktadır. İki ayakla denge sağlayamayan insan üçüncü bir ayakla bunu gidermektedir. Üç ayak dışında üç kol, üç diş de denge ve kullanım kolaylığı sağlamaktadır. Piknik tüplerine konan ızgaralar da sacayak olarak

[1] Çatma: "Üç ince ağacın uçlarından bağlanarak yayık yaymak için kullanılan bir araç." (Derleme Sözlüğü, C.3), (URL-1).

adlandırılabilmekte ve üç koldan oluşmaktadır. Kahveci tepsisi üç koldan oluşmaktadır. Ot ve sap toplamakta kullanılan anadut[2] adı verilen tarım aracı da üç dişlidir. Üç diş, otu, sapı vs. daha iyi kavrayıp tutabilmektedir.

Türk kültüründe sacayağına önem verilmiş ve ona sembolik bir anlam yüklenmiştir. "Tuvalar tarafından sacayağındaki ateş kutsanır. Sacayağı üç ayaklıdır. Bu ayaklar insanoğlunun geçmişi, bugünü ve gelecekteki yoludur." (Dilek, 2007: 40). Sacayağı baharın, yeni yılın sembolü olarak da görülebilmektedir. Oğuz, konuyla ilgili şu bilgileri verir: "Sacayağı aynı zamanda 'kaynayan kazan'ı, 'sıcaklığı' ve 'ışığı' hatırlattığı için varlık, bolluk ve bereket sembolüdür. Bolluk ve bereket ise, baharla birlikte gelmektedir. Bu bakımdan sacayağı sembolü, kıştan bahara, soğuktan sıcağa, karanlıktan aydınlığa, yokluktan varlığa, darlıktan bolluğa, kısırlıktan doğurganlığa kısacası eski yıldan yeni yıla geçiş ile ilgili birçok uygulama ve inanışı da hatırlatmaktadır." (Oğuz, 2014: 371).

Üzerine konan eşyanın ebatlarına göre sacayağının ebadı belirlenmiştir. Genellikle büyük kazanlar için ocak taşı kullanılırken daha küçükleri için sacayağı tercih edilmektedir. Sacayağı ekmek sacı için ayrı, kazan için ayrı ölçülerde olmaktadır. Ekmek sacı için yapılanlar daha büyük, kazan için yapılanlar ise daha küçük olmaktadır. Mutfak eşyaları ve sacayağı zamanla standart bir ölçüye kavuşmuştur. Sacayağı kazan, tava, çaydanlık gibi daha küçük boyutlardaki mutfak araçlarında kullanılmaya başlanmıştır. Sacayağının üçgen şeklinden dolayı cezve, çaydanlık gibi daha küçük ebattaki eşyalar üçgenin birleştiği dar kısımlara konarak kullanılabilmektedir. Sacayağının üstü yuvarlak olduğunda da iç içe birkaç daire yapılarak küçük eşyaların üzerinde durması sağlanabilmektedir. Sacayağının geniş gelmesi durumunda üzerine iki şiş konulmak suretiyle küçük ebattaki kazan, tava, cezve kullanılabilmektedir.

Ali Rıza Yalgın, Bulgar Dağı Yörükleri arasında ev ve çadır eşyası o kadar çok değildir, der ve sayılabilecek 17 eşya ismi arasında sac ve sacayağına da yer verir (Yalman 2000, C.I: 257). Sacayağı yeni yuvanın kurulmasında ihtiyaç duyulan temel araçlardan biridir. Bir kız evlenip güveyi evine giderken çeyizine sacayağı, kazan, tencere, güğüm koyma geleneği vardır (Eyuboğlu, 2014: 103). Böylece yuvayı kadının kuracağı ve üstleneceği ocak yakma, yemek yapma, su ısıtma gibi işler de anlatılmış olur. Bu eşyaların

[2] Türkçe Sözlük'te anadut; "Ekin ve ot demetlerini arabaya yüklemeye veya harmanı aktarmaya yarayan uzun saplı, üç dişli, ahşap araç." (URL-1).

yeni ve ilk kez kullanılacak olması yeni yuvanın kurulmasıyla, aile olmakla da ilgisi vardır. "Bir yerden bir yere göç edilirken ilkin, kazan, güğüm, sacayağı evden çıkarılır. Bir eve taşınırken ilkin yine sacayağı, kazan, güğüm eve sokulur." (Eyuboğlu, 2014: 105).

Dışarıdaki ocaklar, rüzgârdan etkilenmemesi ve ayakaltında olmaması için duvar diplerine yapılmaktadır. Duvara da çivi çakılır. Sacayağı ve sac kullanılmadığı zamanlarda bu çivilere asılır. Sacayağının duvara asılmasında kaybolmaması, bir kişinin takılıp düşmemesi gibi amaçlar vardır.

Kazanın kenarını kirletmemek, kazanda pişen yemeğin is kokmaması, yemeğin içine kül girmemesi için sacayağı ile kazan arasına ortası delik; yuvarlak, kare ya da dikdörtgen şeklinde olabilen tenekeden bir aparat konmaktadır. Tenekenin çevresi, kazana göre daha geniş olduğundan ateş yakıldığında ateşin alevinin, dumanının, isinin kazana gelmesi önlenmektedir. Ayrıca, ateşin ısısı dağılmadan kazanın tabanına ulaştırılmış olur (K.1, K.4). Söz konusu bu aparata Osmaniye'nin Yeşildere köyünde tıngı (Aba, 2011: 56), Andırın'da pındırık (K.1), Kadirli'de tıngırık (K.9) adı verilmektedir.

Ocak taşı her yerde bulunabildiğinden ve taşıma gerektirmediğinden konargöçer yaşama daha uygundur. Yarı yerleşik hayatla birlikte üç ayaklı demir sacayağı kullanılmaya başlanmış, konup göçerken düzgün üç taş arayıp bulmaya gerek kalmamıştır (Doğaner, 2013: 355). Yerleşik hayata tamamen geçişle birlikte sacayağına ihtiyaç azalmıştır. Ekmek yapmak için üzerlerine daha büyük sacın konulabileceği kerpiçten hilal şeklinde sabit fırınlar yapılmıştır. Soba, elektrik, tüp gaz ve doğalgaz kullanılmasıyla birlikte sacayağına duyulan gereksinim neredeyse kalmamıştır.

2.1. Sacayağı ile İlgili İnanışlar

Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde sacayağı ile ilgili çok sayıda inanış tespit edilmiştir. Sacayağının devrilmesi, ters çevrilmesi, üzerini boş bırakıp bırakmama, içinden geçirme, üzerinden atlama, üzerine oturma, tamir edilmesi gibi hususlarla ilgili çeşitli inanış ve uygulamaların olduğu görülmektedir.

Tarsus'un dağ köylerinde, sacayağının birdenbire devrilmesi iyi sayılmaz. Evin içinde bir yıkım olacağına işarettir (Öger, 2003: 355).

Sacayağı aşağı doğru genişlediğinden geniş sacların devrilmemesi için ters çevrilmiş sacayağı üzerine konulabilmektedir (K.4).

Osmaniye'de kız istemeye gidildiğinde olumlu bir cevap alabilmek için sacayağı ters çevrilerek ayakları yukarı getirilir (K.3).

Kastamonu'da yağmur, dolu ve poyraz kesmek için evin dışına ters bir biçimde sacayak atılır (Abdülkadiroğlu, 1997: 171).

Mustafakemalpaşa'da, büyüyemeyen çocuklar için yapılan ritüelde ters durumdaki sacayağının üstüne konan boş kazana çocuk konarak pişiriliyormuş gibi yapılır (Ceylan, 1979: 52). Böylece, yaşanan kaos durumu olumluya dönüştürülmeye çalışılmaktadır.

Ölü defnedildikten sonra mezarlıktan eve dönüldüğünde sacayağı ters çevrilir (Çağımlar, 2010: 82).

Toroslarda, ölü suyunun ısıtıldığı sağce (üç ayaklı), ölüm olayının gerçekleştiği gece ters çevrili vaziyette ateş yakılan yerde bekletilir, alınmaz (Karaosmanoğlu, t.y.: 42).

Ateş söndürüldükten sonra sacayağının mutlaka ayak, el ya da bir çubukla ters çevrilmesi gerekir. Böyle yapılmazsa o evden cenaze çıkacağına inanılır (K.10).

Sacayağının yukarı gelmesi, ölümü çağrıştırmaktadır. Böyle yapmak bereketsizlik, kısmetsizlik olarak görülmektedir. Sacayağının yan çevrilmesi gerektiğine inanılır.

Konya Seydişehir'de sacayağının ters çevrilip bırakılması iyi sayılmaz. Bu şekilde bırakanlar, düzeltmesi için uyarılır (K.6).

Sarıkeçili Yörüklerinde, sacayağını alıp bir yere yönü yukarı gelecek şekilde koyulursa deven ölür veya deve yıkılır, derler (Tuztaş Horzumlu, 2014: 89).

Çukurova Yörüklerinde sacayağı ayakları yukarı gelecek çekilde konulduğunda şeytanlar yemek pişirir, derler. Bu yüzden sacayağı ters çevrilmiş hâlde bırakılmaz (Doğaner, 2013: 253).

Gümüşhane'nin Kürtün ilçesine bağlı Söğüteli köyünden derlenen "Üvey Anne" adlı masalda cadı kadın, sacayağını ve sacı ağacın altına ters koyduğunda kız onu doğru koyması için uyarır (Gündoğdu, 2014: 146).

Halk arasında, işi biten sacayağını ayakları yukarı gelecek biçimde devirmek uğursuzluk sayılır. İşi biten sacayağı maşa ya da bir odunla tutulup bir kenarda, ocak yanında yan yatırılır (Eyuboğlu, 2014: 102).

Ocaktan alınıp yan yatırılan sacayağı üzerindeki kurumlardan kıvılcım çıkması, havanın açacağına, gökyüzünü parlak yıldızların kaplayacağına yorulur (Eyuboğlu, 2014: 102).

Trabzon yöresinde "Kızgın bir sacayağının üstünde kurumlar genişleyip büyürse, o yılın kurak geçeceğine inanılır." (Çelik, 1998: 35).

Sacayağı üzerine konan kazan, sacla birlikte kullanılır. Ateşin üzerinde üzeri boşken bırakılmaz. Sarıkeçili Yörüklerinde, yemek piştikten sonra tencere ocaktan alınıyorsa sacayağının da alınması gerekir. Aksi takdirde şeytanın yemek pişireceğine inanılır (Tuztaş Horzumlu, 2014: 89).

Sarıkeçili Yörüklerinde, sacayağı üzeri boşken ateşin üzerinde durursa devenin beli ağrır, derler (Tuztaş Horzumlu, 2014: 89).

Düziçi ilçesinde, kazan üstünden alındığında ya sacayağı yan çevrilir ya da sacayağının içine odun sokulur. Aksi hâlde şeytanın yemek pişireceğine inanılır (K.11).

Hasanbeyli ilçesinde tespit edilen inanışa göre sacayağı, ateş söndürülmeden ters çevrilmelidir. Aksi hâlde, üzerinde şeytanların, cinlerin yemek pişireceğine inanılır (K.7).

Sumbas'ın Esenli köyünde, sacayağının işi bitince kaldırılması gerekir. Üzerine tencere konulabilecek şekilde bırakılması durumunda cinlerin, şeytanların yemek yapacağına inanılır (K.8).

Trabzon yöresinde "Sacayağı ateşte boş olarak durursa ölü suyu bekler." (Çelik, 1998: 36) inanışı vardır.

Bir evin ocağında sacayağı üstü boş bırakılırsa düşmanın yüreği yağ bağlar, sevinir. Evden bir ölünün çıkacağını gösterir (Eyuboğlu, 2014: 104).

Ocaktan alınan sacayağı ayakları üstüne bırakılmaz. Sacayağının üstüne içi boş kap konmaz (Eyuboğlu, 2014: 102).

Küçük çocukların sacayakla oynamasına izin verilmez (Eyuboğlu, 2014: 104). Böylece, çocukların bir yerlerini yakması ya da yangın çıkarması inanışla engellenmeye çalışılır. Yine, ateşle oynamak da iyi sayılmamaktadır. "Ateşle oyun olmaz." (Albayrak, 2009: 190) atasözüyle bu durum ifade edilmiştir.

Sacayağının emanet verilmesi çok tercih edilen bir durum değildir. Eyuboğlu; diğer eşyalardan farklı olarak sacayağının emanet verilemeyeceği, evden çıkarılamayacağı (Eyuboğlu, 2014: 103) bilgisini verir. Mersin konargöçerlerinde "Sacayağı komşuya verilmez. Veren kişinin geliniyle oğlu arasında bir huzursuzluk çıkacağına inanılır." (Bali, 2015: 456). Bunun yanında her evde olmadığı için belli kurallar çerçevesinde sac ve sacayağının emanet olarak alınıp verilebildiği de görülmektedir. İsinden dolayı evin içine alı-

namadığından emanet alan kişi geciktirmeden teslim etmek ister. Sahibine lazım olabilir ya da verilmediğinde çalınabilir. İkindiden sonra, akşamüstü sacayağı ve sac emanet verilmek istenmez. Veren kişilerin başına bir kötülük geleceğine inanılır (K.4).

Eyuboğlu; bir evin uğurunu, bolluğunu kendine çekmek için köylerde sacayağı çalınabildiğini ancak bunun düşman ruhlu, kötü insanların işi olduğunu, hırsızların bile bunu yapmadığını ifade eder (Eyuboğlu, 2014: 103).

İnsanlar (erkek, kadın), hayvanlar (civciv, köpek, kedi yavrusu), eşya (silah) sacayağından geçirilmektedir. Sacayağından geçirilenlerin kısırlıktan kurtulması, doğurganlık özelliği kazanması taklit büyüsü olarak görülebilir. Sacayağından tersine geçirildiğinde ya da o niyetle geçirildiğinde ise doğurganlığın zıddı olan kısırlık gerçekleşmektedir.

Ateşin cinsiyeti konusu eski Türk mitlerinde değişken bir yapı arz eder (Kara Düzgün, 2016: 151). Eski Türklerde ateşin cinsiyetinin erkek olduğuna inanılmaktadır (Bonnefoy, 2000: 84'ten aktaran Uhri, 2003: 35). Ateşle ilgili olan sacayağının da dişilik, doğurganlık özelliği taşıdığı düşünülebilir. Bununla ilgili örnekler incelendiğinde sacayağının "doğurganlık özelliği kazandırma, yeniden doğma, kısırlaştırma" gibi yönleri, dişilik özelliği taşıdığını göstermektedir.

Üstünova'ya göre, "Ana rahminin üçgen biçiminde oluşu, benzetme yoluyla ayaklarının oluşturduğu üçgen nedeniyle sacayağına da doğurganlık, üreme simgesi olma niteliğini kazandırmıştır." (Üstünova, 2010: 188). Erkek meclislerinde, özellikle de gençler arasında iki elin başparmak ve işaret parmağının birbiriyle birleştirilip üçgen şekil verilmesinin kadınlıkla ilgili olduğu görülmektedir.[3]

Giresun'da Mayıs Yedisi etkinliklerinde, çocuk sahibi olmak isteyip de olamayan her anne ya da baba adayı üç kez sacayaktan geçer. Bu uygulama gerçekleştirilirken iki kişi sacayağı tutar ve üç kez kişinin başından geçirir (Kara Düzgün, 2014: 247).

Yumurtadan yeni çıkan civcivlerin sağlıklı olması için ayın hem eskisinden hem yenisinden almalıdır. Ayın acarında, yenisinde (ayın hilal şeklinde

[3] Özellikle genç erkekler arasında; sinirlendirmek ve şaka yapmak ya da o konuda konuşulduğunu anlatmak amacıyla bu el işareti yapılabilmektedir. Ahlaki görülmeyen bu türden hareketler genel olarak işaret çekme olarak adlandırılmakta ve kavgalara sebep olabilmektedir.

olması) çıkan civcivler sacayağından geçirilir. Bu işlem yapılmadığında civcivlerin öleceğine inanılır (K.3, K.5). (Yeniden doğma özelliği).

Çukurova Yörüklerinde, daha önce çocukları ölen kişiler yeni doğan çocuklarını ölmemesi için sacayağından geçirirler (Doğaner, 2013: 161). (Yeniden doğma özelliği).

Dalaman yöresinde avdan önceki uğursuzluğu ortadan kaldırmaya yönelik uygulamalardan birisinde, büyük bir ateşin yakılıp üzerine sacayağı konulur ve ateş söndükten sonra sacayağının altından av tüfeği geçirilir (Büyükokutan, 2008: 12). Böylece silahtan beklenen fayda sağlanmaya başlanır.

Osmaniye'de, doğan çocuk ölmemesi için sacayağından geçirilir. Yalnız bu çocuk yaşarsa büyüdüğünde çocuğunun olmayacağına inanılır (Karakaş, 2006: 320). Bu inanışta sacayağının hayatta kalma ve kısırlaştırma özelliği birlikte yer almıştır.

Trabzon yöresinde, "Dişi köpek yavrusu sacayağından geçirilirse, bir daha yavrulamaz." (Çelik, 1998: 36) inanışı tespit edilmiştir.

Çukurova Yörüklerinde, köpekler yavrulamaması için üç kez sacayağından geçirilir (Doğaner, 2013: 264), (Kısırlaştırma özelliği). Tarsus'un dağ köylerinde bu uygulama aynı amaçla yedi kez yapılır (Öger, 2003: 355).

Çukurova Yörüklerinde, sacayağından geçirilen çocukların ileride çok kıllı olmayacağına inanılır. Bu nedenle özellikle yeni doğan kız çocukları üç defa sacayağından geçirilir (Doğaner, 2013: 167).

Mersin konargöçerlerinde, "Sacayağının üzerinden atlanması uğursuzluk getirir." inanışı vardır (Bali, 2015: 456). Bu inanışın ortaya çıkmasında çocukları ateşin yandığı ocaktan uzak tutma, onların yanarak yaralanmasını ya da külde oynamasını engelleme düşüncesinin olduğu akla gelmektedir.

Sivas'tan derlenen bir geleneğe göre, düğünden sonra gelin yeni evine girmeden kayınvalidesinin kapı önüne koyduğu demir sacayağından atlar (Üstünova, 2010: 189). Buradaki sacayağıyla ilgili ugulamanın kadınlar arasında (kaynana-gelin) olması dikkat çekicidir. Gelin, tam anlamıyla ailenin bir üyesi olduktan sonra ocakla ilgili bir unsur olan sacayağına dokunabilecektir.

Trabzon yöresinde sacayağı üzerine oturan kadının bütün çocuklarının kız olacağına inanılır (Çelik, 1998: 36).

Trabzon yöresinde tespit edilen "Eskimiş veya kırılmış bir sacayağı tamire götürülmez çünkü tamir eden ustanın eşi ölür." (Çelik, 1998: 36) inanışında da görüldüğü gibi sacayağı ile ilgili yasakların çiğnenmesinden dolayı eylemi yapan erkek değil, onun ailesinden olan eşi cezalandırılmaktadır.

2.2. Sacayağı Kelimesinin Kullanımı

Sacayağı çeşitli özellikleriyle şiirde, günlük dilde, atasözü ve deyimlerde çeşitli duygu ve düşüncelerin ifadesinde kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak Salih Sefa Yazar, Tahassür adlı şiirinde, şehirde yaşayıp köy hayatından uzaklaşmak zorunda kalan kişiler için sacayağı geçmişi hatırlatan bir maddi kültür unsuru olarak yer almıştır:

"Yaşlılar ölünce, işler değişti

Hayaller değişti düşler değişti

Çay kahvaltı oldu, aşlar değişti

Ne sac, sacayağı ne de köz kaldı" (Davutluoğlu, 2011: 280).

Günlük dilde sacayağı birbirine bağlı olan, biri olmadan diğerinin eksik kalacağı durumları anlatmak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda eğitimde üçlü sacayağından (öğrenci-okul-aile) yaygın bir şekilde bahsedildiği görülmektedir.

Üçgen şeklindeki bir yer tarif edilirken "sacayağı şeklinde" denir (K.2). Bu özelliğinden dolayı da yer isimlerine kaynaklık etmiştir. Sivas'ın Kangal ilçesine bağlı Sacayağı köyü vardır. Köy, kurulduğu yerin sacayağı şeklinde olmasından dolayı bu ismi almıştır (URL-2).

Bir yerin düz olduğunu anlatmak için "Yer tam sacayağıymış.", bir işin yerli yerince, düzgün ve dengeli bir şekilde yapıldığını anlatmak için "İşi sacayağı yaptın." (K.2) denir. Ayrıca, üç kişinin birbirine yakın, sacayağı düzeninde oturması da "Sayacak ayağı oturuyoruz." (Atılgan, 2017: 364) şeklinde ifade edilir.

Sacayağı yerleşimi, bir planlama şekli olarak kullanılmaktadır. Aynı avlu içerisine üç ev, sacayağı düzeninde yerleştirilir. Evlerin aralıklı olacak şekilde sacayağı gibi üçgen şeklinde sıralanmasına "sacayağı yerleşimi" denir. Böylece, evlerin birbirine yakınlığı/uzaklığı dengeli olarak ayarlanmıştır (K.9).

Tespit edilen, "Tencere tencereye: 'Dibin kara' demiş, öteki: 'Seninki benden kara' deyince, sacayak: Hele hele ikinizin de dibini gördüm.' demiş."

(Albayrak, 2009: 36, 828) atasözünde sacayağı gerçek ve mecaz anlamda düşünülebilecek şekilde kullanılmıştır.

"Sacayağı boynuna geçmek" deyimi yaygın bir kullanıma sahiptir. Kızgın sacayağı boyna geçirilerek eziyet edilir ya da böyle yapmakla bir kişi tehdit edilir. Kısırlaştırmayla ilgili uygulamalar da dikkate alındığında bu deyim sembolik anlamda ocağını söndürmek, soyunu bitirmek anlamını taşımaktadır. Osmaniye ve çevresinde deyimin kullanımıyla ilgili şu örnek cümleler verilebilir: "Kızgın sacayağı boynuna geçerse görürsün." (K.1, K.2), "Geçen, eşkıyalar evimi bastılar. Sacayağını ocağa attılar. Vallahi boğazıma geçireceklerdi.", [Zakir Kaha'nın] "Kaç defa sacayağı boynuna geçti, fakat gene de bildiği bildik." (Davutluoğlu, 2011: 452, 525).

Ayrıca, "sacayağı olmak" deyimi "Üç kişi birleşip bir grup oluşturmak." (Saraçbaşı, 2010, C.II: 993, 994), "Sacı yok, bacağı oldu." deyimi ailede, üçüncü çocuk doğduğunda; "Aile tamamlandı, güçlendi." (Tan, 2017: 89) anlamlarında kullanılmaktadır.

3. Sac

Türkçe Sözlükte, sacın anlamı konusunda; "1. *isim* Yassı demir çelik ürünü. 2. *sıfat* Bu üründen yapılan. 3. *isim* Bu nesneden yapılmış, üzerinde yufka yapılan dışbükey pişirme aracı." (URL-1) şeklinde üç açıklamanın olduğu görülmektedir. Demir sac, çelik sac, galvaniz sac, metal sac, teneke sac gibi ürün çeşitleri bulunmaktadır. Pişirme aracı olarak kullanılan saca, renginden dolayı "kara sac" da denmektedir. Sac; 35 cm, 80 cm gibi çeşitli ebatlarda olabilmektedir. Küçük ebatta olanlar tava olarak da kullanılabilmektedir. Ebatlarına göre kavurma sacı, bazlama sacı, ekmek sacı gibi isimler alabilmektedir.

Sac kelimesi, 11. yüzyılda yazılan Dîvânu Lugâti't-Türk'te "kızartma kabı." (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 408), Divanü Lâgat-it-Türk Dizini'nde "saç" olarak verilen bu sözcük "tava" (1972: 97) olarak açıklanmıştır. Buradan hareketle sacın, o dönemlerde üretildiği ham madde özelliği belirtilmeden tava, kap gibi pişirme araçları için kullanılan genel bir adlandırma olduğu akla gelmektedir. Ayrıca, söz konusu dizinde tava kelimesine rastlanmamış olması bunu desteklemektedir.

Pişirme aracı sac olarak ilk zamanlarda ince ve yassı taşların kullanıldığı akla gelmektedir. Artvin'de sac yerine ızgara yapmak için ince ve düz bir taş olan Yusufeli taşı kullanılmaktadır. Bu taşın ilk kullanımında, üzerinde kuyruk yağı pişirilir. Böylece taşın gözenekleri yağ ile dolar. Bundan sonra

pişen etler daha lezzetli olur. Et doğrudan ateş üzerinde pişirilirse etten akan yağ, ateşi alevlendirir ve et yanar. Bu taşla etin yağı taşın üzerinde kaldığından et daha güzel pişer ve lezzetli olur.

Yalgın'ın verdiği bilgiye göre sacın küçüğüne "pıranık" denir. Üstü kulplu olanına kapak denir. Eskiden topraktan yapılmaktadır (Yalman, 2000, C.II: 467). Burada dikkat çeken hususlardan birisi sacın topraktan olabileceğidir. Diğeri de pıranak kelimesinin pındırık ile olan ses benzerliğidir.

Osmaniye'de geçmişte yapılan düğünlerde kız evine getirilen hediyeler arasında ekmek sacı da vardır (Doğaner, 2006: 138). Çukurova Yörüklerinde düğün eğlencesi olarak, oğlan evinden gelen bir kişinin sırtına ekmek sacı asılır. Gelen geçen saca vurur. Bu arada sırtına sac asılan kişinin üstü başı kirlenir (Doğaner, 2013: 192).

Sacla ilgili halk inanışların olduğu görülmektedir. Çukurova Yörüklerinde, ekmek yaparken acele işi çıkıp kalkmak zorunda kalanlar, şeytan ekmek atmasın diye sacın üstüne oklava, şiş ya da bir çöp koyar. Ekmek sacının üstü boş bırakılmaz (Doğaner, 2013: 254).

Sac, zamanla eskiyip çürüdüğünde yenisi alınır. İlk alındığında parlak olan rengi eskiyip kullanıldıkça kararır. Sacı ayakaltında bırakmamak, kirlenmesini önlemek amacıyla kullanıldıktan sonra iki yanında bulunan mandallardan birisiyle duvara asılır.

Çeşitli metallerden yapılabilen sacların, kubbe şeklinde olduğu görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı sac; ocak taşının ya da sacayağının üzerine konduğunda kolay kolay kaymaz. Düz bir şekilde olduğunda sabit durması zor olacaktır. Sacın dışbükey olması, bir yandan ateşin ısısını tutmayı sağlarken diğer yandan da açılan hamurun yapışmasını önlemekte ve çevrilmesini kolaylaştırmaktadır. Pişiren kişi ekmeği daha rahat görüp çevirebilmek için sacın arka kısmını biraz daha yükseltebilir. Ekmekler, sacın şekline göre piştiğinden üst üste konduğunda devrilmesi de zor olur. Ayrıca, ekmek hamuru yuvarlak açıldığından ekmek sacı da buna uygun olarak yuvarlak şekilde tasarlanmıştır. Kavurma sacı ise ekmek sacından farklı olarak ters çevrilerek kullanılır ve dışbükey tarafı sacayağına konur.

Sac; sac kavurması, sac kebabı, sac kömbesi, sac böreği, sac pilavı, sac ekmeği (yufka ekmek) örneklerinde de görüldüğü gibi yemeğin pişirilme şeklini göstermekte ve adı olmaktadır. Osmaniye'de sac kömbesi adı verilen yemek, iki sac arasında pişirilmekteydi. Alta konacak sac yağlanır ve açılan yufkalar, araları hazırlanan harcla doldurularak üst üste serilir. Üstü de baş-

ka bir sacla kapatılır. İki sac, sacayağı ya da ocak taşı üzerine konulur. Odunlar, sacın üstünde yakılır. Bu şekilde üstü piştikten sonra köz hâline gelen odunlar, alttaki sacın altına kürelenir. Böylece kömbenin alttan daha yavaş pişmesi sağlanır. Sini, yaygınlaştıktan sonra alttaki sacın yerine kullanılmaya başlanmıştır. Sininin düz olması, sacda olduğu gibi hamurun ortada toplanması sorununu da ortadan kaldırmıştır (K.1, K.4).

Günümüzde sac kullanımı eskiye göre azalmıştır. Kışın evlerde kurulan sobalarda saca gerek kalmadan börek, ekmek vd. pişirilebilmektedir. Sac yerine tava, tencere gibi mutfak eşyaları kullanılmaya başlanmıştır. Sacın yapısı günümüz şartlarına uydurulmuştur. Piyasada daha çok sacayaksız elektrikli ya da tüplü sac satışı yapılmakta, bu ürünler kapalı alanlarda gözleme, katmer, bazlama, börek, yufka pişirmede kullanılmaktadır. Sacı ısıtmada elektrik, tüp, doğal gaz kullanıldığında odun ateşi yakmak zorunda kalınmamakta; isi, külü, dumanı da olmamaktadır. Bunun yanında odun ateşinde pişirilen yemeklerin daha lezzetli olduğu bilinmektedir. Yufka ekmek satın alanlar ya da özel olarak yaptıranlar odun ateşinde pişirilmiş olmasını istemektedir. Bunun için saca olan gereksinim devam etmektedir.

Sac sözcüğü atasözlerinde yerini almıştır. Sac, ailenin ekonomik durumunu gösteren önemli bir mutfak eşyasıdır. Osmaniye yöresinde "Tıngır elek, tıngır sac."[4] atasözü elde hiçbir şeyin kalmadığını, sahip olunan her şeyin kaybedildiğini anlatmak için kullanılmaktadır. Ayrıca, "Tıngır elek, tıngır sac; elim hamur, karnım aç." (Albayrak, 2009: 831), "Eleğim var, sacım var; komşuya ne borcum var." (Albayrak, 2009: 406), "Komşunun iyisi elek, sac aldırır." (Albayrak, 2009: 654) atasözleri de ekonomik durumla ilgili bilgi vermektedir. "Sac, ilk ekmeğini yakarmış." (Albayrak, 2009: 768) atasözünde tecrübesizlik, "Sac tavını bulur, hamur tükenir; insan rahatını bulur, ömür tükenir." (Albayrak, 2009: 28, 768), atasözünde sacın uygun bir sıcaklığa gelmesi ama işin bitmesi; "Sac yanar, sacayak yanar, üstündeki bezdirme de yanar." (Albayrak, 2009: 768) atasözünde sacayak, sac ve sacta pişirilen yemeğin bütünlük oluşturduğu, birindeki istenmeyen durumun diğerini de etkileyeceği anlatılmaktadır.

Sonuç

Türk kültüründe ateşin kült olması, yakıldığı yer olan ocağın da kült olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda ateş ve ocakla ilgili olan

[4] Türkçe sözlükte tıngır kelimesi boş olarak açıklanmıştır (URL-1).

ocak taşı, sacayağı ve sac etrafında çeşitli inanışların ve bu inanışlara bağlı ritüellerin doğmasına neden olmuştur. Sac ve sacayağı ile ilgili inanışların yer yer birbiriyle paralellik gösterdiği görülmektedir.

Ateş, cinsiyet olarak erkeklikle ilgilidir. Günümüzde ateşin erkek ismi olarak kullanıldığı görülmektedir. Sacayağı ise daha çok kadınlıkla ilgilidir. Sacayağının doğurganlık, bereket getirme özelliği yanında kısırlaştırma özelliği de vardır.

Sacayağı ile sac birbiriyle bütünleşmiş maddi kültür unsurlarımızdandır. Kazan, tava gibi başka mutfak eşyaları olsa da üç ayağın sacdan isim almış olması sacın daha eski olduğunu göstermektedir. Taş, doğada hazır bulunduğundan kültürel bir unsur değildir; ama üçünü belli bir düzende ocak taşı olarak kullanmak, üzerinde yemek pişirmek kültürel bir öğe olmasını sağlamıştır. Şahsa ait olmayan mekânlarda kurulan ocak taşı, herkesin kullanımına açıktır. Sac, satın alınmaktadır. Sacayağı ise hazır olarak satılmayıp demircilere, özel olarak yaptırılmaktadır. Sacayağının bu özelliği onun bir ocağa, aileye özgü olduğunu göstermektedir. Demir sacayağının sahibinin olması mülkiyet anlayışının ortaya çıkmasının bir örneği olarak görülebilir.

Sac, Türk mutfak kültüründe geçmişten beri kullanılan bir pişirme aracıdır. İlk önceleri taş ve topraktan yapılırken daha sonra çeşitli metallerden yuvarlak ve dışbükey şekilde üretilmeye başlanmıştır. Sac ve sacayağı, tasarımıyla bir bütünlük oluşturmakta, böylece kullanım kolaylığı sağlamaktadır. Üç unsur (ayak, kol, diş) gerek aşağı yönde gerekse yukarı yönde denge sağlayacı ve dengede tutucu bir özellik taşımaktadır. Üç ayak ya da üç kol arasında rahat bir kullanım için uygun bir açıklık oluşmaktadır.

Demirden yapılan sacayağına saygı gösterilmesi, büyüsel uygulamalarda kullanılması onun kült olma özelliğiyle ilgilidir. Bunun yanında demir, ateşe maruz kaldığında taşa ve bazı metallere göre daha dayanıklıdır. Sac çürüdüğünde yenisiyle değiştirilmektedir. Sacayağı ise uzun yıllar kullanılabilmekte hatta gelecek kuşaklara aktarılabilmektedir. Onun inanış özelliğinin diğer iki unsura göre zengin olmasında bu özelliğinin de etkisi vardır.

Sacayağı ve sac, kent kültürü içindeki apartman hayatında kullanımı azalsa da yayla ve köylerdeki müstakil evlerde kullanılmaya devam etmektedir. İnsanların özellikle saca olan ihtiyacı devam etmektedir. Yöresel yemek yapılan yerlerde sac tercih edilmektedir. Odun ateşi yerine elektrik, tüp gaz, doğal gaz kullanımıyla birlikte değişerek de olsa varlığını günümüze gelinceye kadar korumuştur.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Aba, V. (2011). *Bir Yol Hikâyesi: Yeşildere.* Adana: Sezen Ofset Matbaacılık.

Abdulkadiroğlu, A. (1997). Kastamonu'da Dinî Folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançları. *Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Yazıları*, s. 158-188, Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi.

Albayrak, N. (2009). *Türkiye Türkçesinde Atasözleri.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Alptekin, A. B. (2011). Toroslarda Ateşle İlgili Bazı İnanışlar ve Bunların Kökeni. *Halk Bilimi Araştırmaları*, s. 316-320, Ankara: Akçağ Yayınları.

Arat, R. R. (1959). *Yusuf Has Hâcib Kutadgu Bilig II.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atılgan, H. (2017). *Bu Gözler Neler Gördü.* Ankara: Sage Yayıncılık.

Bali, A. (2015). *Mersin Konargöçerlerinin Halk Kültüründe İnanışlar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar.* Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

Büyükokutan, A. (2008). Dalaman Yöresinden Tespit Edilmiş Avcılıkla İlgili İnanç ve Uygulamalar Üzerinde Bir Değerlendirme. *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, 23, s. 7-26.

Ceylan, M. M. (1979). *Mustafakemalpaşa'da Çocuk Halkbilimi.* Ankara: ODTÜ Türk Halkbilimi Topluluğu.

Çağımlar, Z. (2010). *Hikâyeleri ile Adana Avşar Ağıtları.* Adana Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Çelik, A. (1998). Trabzon Yöresinde Bazı İnanmalar. *Millî Folklor*, 39, s. 35-37.

Çoruhlu, Y. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Davutluoğlu, İ. K. (2011). *Çukurova'da Bir Alabohça.* Düz. Fatma Sayman. Adana Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Dilek, İ. (2007). Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler. *Bilig,* 43, s. 33-54.

Dilek, İ. (2020). Kült Kavramı ve Söz Kültü. *Bilig*, 95, s. 47-77.

Divanü Lâgat-it-Türk Dizini (1972). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Doğaner, A. (2006). *Osmaniye Yöresi'nde Yaşayan Ulaşlı Türkmenlerinin Geçiş Törenleri.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Doğaner, A. (2013). *Çukurova Bölgesi Konargöçerlerinde Halk Kültürü ve Halk Edebiyatı*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Doğaner, A. (2019). *Ozan Duranoğlu (Hayatı-Sanatı-Şiirleri)*. Adana: Karahan Kitabevi.

Ercilasun, A. B. - Akkoyunlu, Z. (2018). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eyuboğlu, İ. Z. (2014). *Anadolu İnançları*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Gündoğdu, T. (2014). *Doğu Karadeniz'de Bir Zirve Kazıkbeli Yaylası*. Ankara: Neyir Matbaacılık.

Kara Düzgün, Ü. (2014). Giresun Halk Takvimi, Sayılı Günler ve Bunlara Bağlı İnanış ve Uygulamalar. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, Karadeniz Özel Sayısı*, s. 233-256.

Karakaş, A. (2006). Osmaniye'de "Durmayan Çocuk" İçin Yapılan Uygulamalar ve Bunlarda Eski Türk Kültürü İzleri. *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, 19, s. 317-326.

Karaosmanoğlu, A. (t.y.). *Toroslarda Ağıtlar (Andırın'dan Derlemeler)*. İstanbul: Tirşik Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2014). Suyla Buluşan Kültür: Doğu Karadeniz'de Mayıs Yedisi. *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı*, Ed. C. Gökşen, s. 369-376, Ankara: Akçağ Yayınları.

Ögel, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. C.4, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Öger, A. (2003). *Tarsus Yöresi Dağ Köylerinde Geleneksel Halk Kültürü Üzerine Bir İnceleme*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Saraçbaşı, M. E. (2010). *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*. C. II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tan, N. (2017). Deyim Araştırmalarına Katkılar: Dokuz Deyim Üzerine. *Türk Dili*, 786, s. 83-90.

TDK (2009). *Tarama Sözlüğü*. C. VIII, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Topak, C. (2012). *Adana'da İmamî.* Adana: Adana Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Tuztaş Horzumlu, A. H. (2014). Sarıkeçili Yörük Yaşamında Deve. *Deve Kitabı,* Ed. E. G. Naskali ve E. Demir, s. 71-106, İstanbul: Kitabevi.

Uhri, A. (2003). *Ateşin Kültür Tarihi.* Ankara: Dost Kitabevi.

Üstünova, K. (2010). Giresun'da Yaşatılan Sacayağından Geçme Geleneğinde 'Sacayağı' ve 'Üç' Neyi Anlatıyor? *Bilig*, 52, s. 181-194.

Yalman (Yalgın), A. R. (2000). *Cenupta Türkmen Oymakları.* C.I-II. Haz. Sabahat Emir. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

K.1: Mahmut Eynallı, 1956-Andırın/Beşbucak köyü doğumlu, üniversite mezunu emekli öğretmenle 07.01.2021 tarihinde yapılan görüşme.

K.2: Osman İla, 1961-Osmaniye/Tüysüz beldesi doğumlu, lise mezunu, emekli ile 20.10.2020 tarihinde Osmaniye'nin Tüysüz beldesinde yapılan görüşme.

K.3: Atife İla, 1958-Osmaniye/Dereli köyü doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 20.11.2010 tarihinde Osmaniye'nin Tüysüz beldesinde yapılan görüşme.

K.4: Seval Tonbalak, 1955-Hatay/Gökdere köyü doğumlu, lise mezunu emekli memur ile 21.01.2021 tarihinde Osmaniye'de yapılan görüşme.

K.5: İbrahim Canlı, 1970-Osmaniye/Bahçe doğumlu, lise mezunu, şifacı ile 21.11.2019 tarihinde Osmaniye'de yapılan görüşme.

K.6: Halil Özdemir, 1977-Konya doğumlu, öğretim üyesi ile 20.04.2019 tarihinde yapılan görüşme.

K.7: Ayşe Kansu, 1941-Osmaniye/Hasanbeyli doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, 28.01.2021 tarihinde Hasanbeyli'de yapılan görüşme.

K.8: Ayfer Hayta, 1972-Osmaniye/Sumbas-Esenli köyü doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, 27.12.2020 tarihinde Adana'da yapılan görüşme.

K.9: Zeki Çınkır, 1967-Kahramanmaraş/Andırın doğumlu, ortaokul mezunu, emekli, 27.12.2020 tarihinde Kadirli'de yapılan görüşme.

K.10: Rahime Aslankarayiğit, 1953-Osmaniye/Karayiğit köyü doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı ile 22.01.2021 tarihinde Karayiğit'te yapılan görüşme.

K.11: Bekir Dağsever, 1962-Düziçi/Çitli köyü doğumlu, lise mezunu, emekli memurla 11.02.2021 tarihinde Osmaniye'de yapılan görüşme.

K.12: İlyas Yüce, 1960-Osmaniye/Karacalar köyü doğumlu, entitü mezunu emekli öğretmenler 21.03.2021 tarihinde yapılan görüşme.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://sozluk.gov.tr/ (Erişim: 17.02.2021)

URL-2: https://www.sacayagikoyu.com/Page1.aspx (Erişim: 23.02.2021)

KARŞI-MASAL FRAKSİYONU ve TÜRKİYE'DEKİ YANSIMALARI

THE ANTI-FAIRY TALE FRACTION AND ITS REFLECTIONS IN TURKEY

Emrah TUNÇ[*]

ÖZET

Mevcut değer ve ideolojilerin bireylere -özellikle de çocuklara- öğretilmesi ve benimsetilmesinde, masalların önemli bir enstrüman olarak kullanıldıkları görülmektedir. Bu anlamda sözlü gelenek içerisinde toplumsal rol ve beklentileri yetişkin dinleyicilerine "doğal" bağlamında sunan masalların; özellikle İtalya'da Straparola, Fransa'da Perrault yahut Danimarka'da Andersen gibi klasik yazarlarla birlikte; artık pedagojik açıdan yetişkinlerden tamamıyla ayrıştırılmış olan çocuklara yöneldikleri ve doğrudan sosyalizasyon aracı olarak kullanılıp burjuva toplumunun değer ve normlarıyla süslendikleri anlaşılır. Dahası, örneğin Nazi Almanya'sında üretilen masalların, açık bir biçimde faşist propagandaya hizmet edecek şekilde tasarlandıkları ve çocukların toplumsal açıdan "doğru" olarak kabul edilen değerleri öğrenmesinde işlevsel bir araç olarak kullanıldıkları görülmektedir. Hâl böyleyken gerek sözlü gelenek ve gerekse yazılı edebiyat içerisindeki masalların, çocuklara ilettikleri mesajlar ve benimsetmeye çalıştıkları ideolojiler açısından çeşitli zamanlarda pek çok yazar/araştırmacı tarafından sorgulandığı ve mercek altına alındığı anlaşılır. Böylelikle, örneğin toplumsal cinsiyet rolleri açısından eşitsiz bir dünyayı tasvir eden ve kadını pasif kılarak erkeği birincil bir konuma taşıyan masalların doğru ve eşitlikçi bir dünyayı tasvir etmediklerini düşünen bazı yazarlar; masal metinlerini içerdikleri mesajlar açısından ters yüz etmeye başlar. Georg MacDonald, Oscar Wilde veya L. Frank Baum gibi isimlerle giderek görünür olmaya başlayan bu ters yüz işleminin, özellikle 20. asrın ortalarından sonra postmodernizmle birlikte, gerek feminist oluşumlar ve gerekse "öteki" olarak kodlanan diğer hareketlerin öncülüğünde (örneğin vejetaryenler, anti-kapitalistler vs.) hemen her ülkede görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda bu çalışmada, "karşı-masal" olarak adlandırılan ve "standart" masalları ters yüz eden bu fraksiyonun Türkiye'deki izleri aranmış ve çoğunlukla çeviriler aracılığıyla ülkemize giren bu yeni oluşum; ayırt edici özellikleriyle birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: toplumsallaşma, masal, karşı-masal, yıkım sanatı.

ABSTRACT

It is seen that fairy tales are used as an important instrument in the teaching and support of existing values and ideologies to individuals – especially children. In this sense, it is understood that the fairy tales which presents social roles and expecta-

[*] Arş. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Sivas. E-posta: etunc@cumhuriyet.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9764-7326.

tions to their adult listeners in the natural context of the oral tradition, are used to socialize to children who are completely separated from adults from pedagogical terms and decorated with the values and norms of bourgeois society, especially with classical writers such as Straparola in Italy, Perrault in France or Andersen in Denmark. Moreover, it is seen that fairy tales produced in Nazi Germany, for example, are clearly designed to serve fascist propaganda and are used as a functional tool for children to learn values that are considered socially "true". However, it is understood that fairy tales in both oral tradition and written literature are questioned and examined by many writers/researchers at various times in terms of the messages they send to children and the ideologies they try to take. Thus, for example, some authors who think that fairy tales that portray an unequal world in terms of gender roles and do not describe a true and egalitarian world with putting men in a primary position, begin to reverse fairy tale texts in terms of the messages they contain. So, it is understood that this inverted process, which became increasingly visible with names such as Georg MacDonald, Oscar Wilde or L. Frank Baum, began to be seen in almost every country, especially after the mid-20th century, under the leadership of feminist formations and other movements coded as "others" (vegetarians, anti-capitalists, etc.) From this angle, in this declaration the traces of this faction, which is called "anti-tale" and reverses standard fairy tales, has been searched in Turkey and this new formation, which enters our country mostly through translations, has been introduced with its distinctive features.

Key Words: socialization, fairy tale, anti-fairy tale, the art of subversion.

Giriş

Örgütlü toplum hayatının devam edebilmesi açısından hayati derecede önemli bir kavram olarak beliren "toplumsallaşma"nın; en genel hâliyle bireyin içinde yer aldığı grubun normlarını, değerlerini, tutumlarını ve karakteristik dilini benimsemesi sürecine gönderme yaptığı görülmektedir (Coştu, 2009: 119). Bu anlamda toplumla bütün olmak, ona katılmak ve grubun ideoloji veya normallerini içselleştirmek anlamına gelen bu kavramın; sosyoloji, antropoloji yahut psikoloji gibi sosyal disiplinler içerisinde kendisine özel bir yer edindiği ve sıklıkla gündeme getirildiği görülür. Örneğin sosyoloji içerisinde büyük bir otoriteye sahip olan Durkheim, Türkçeye *İntihar* ismiyle çevrilen meşhur kitabının temel izleğini "sosyalizasyon" kavramı üzerine kurmuş ve intihar eyleminin, bireyin toplumla bütünleşemediği veya toplumun normallerini kabul edemediği –yani toplumsallaşamadığı- durumlarda ortaya çıktığını ileri sürmüştür (Durkheim, 2013: 28). Diğer taraftan antropolojik irfana göre ise kavramın, "kültürleme" veya "sosyalleşme" terim-

leri ile ifade edildiği ve yine örgütlü yaşamın merkezine yerleştirildiği görülür. Buna göre kişinin, bir toplumun üyesi olacak bilgi birikimini ve yeteneğini elde ettiği süreç olarak tanımlanan toplumsallaşmanın; antropoloji içerisinde de çoğunlukla sosyolojideki anlamlarına benzer biçimde yorumlandığı ve aileden başlamak üzere okul, hobi kulüpleri, spor merkezleri veya kitle iletişim araçlarının; toplumsallaşma sürecini doğrudan etkileyen başat araştırma alanları olarak belirlendikleri görülmektedir (Hyyland Eriksen, 2009: 91). Bu bakımdan hayatta kalmak için gerekli olan diğer bütün bilgi ve becerilerin yanında, mevcut değer ve ideolojilerin çocuklara/bireylere öğretilmesi ve benimsetilmesi sürecini ifade eden toplumsallaşmanın; söz konusu disiplinler içerisinde genellikle biçimsel olarak ele alındığı ve örneğin ritüeller, oyunlar yahut sosyal kurumlar gibi kültürel aktarım mekanizmalarının, çoğunlukla bu kapsamda değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Antropoloji ve sosyoloji gibi toplumun hemen her aksamıyla ilgilenen halkbilimi disiplinin ise "toplumsallaşma" veya "sosyalizasyon" kavramlarını sözlü kültür parantezinde açıklamasıyla, bu disiplinlerin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalıştığı ve kendine özgü yaklaşımıyla mevcut teorik çerçeveyi bir anlamda genişlettiği görülür. Buna göre, diğer bütün kurum ve geleneklerin yanı sıra sözlü kültür ürünlerine toplumsal değerlerin aktarımı açısından büyük görevler atfeden folklor disiplini, özellikle insanlığın en eski devirlerinden itibaren varlığını koruyan sözlü anlatıların; hoş zaman geçirme veya diğer işlevlerinin yanında toplumsal değer ve ideolojilerin bireylere aktarılması açısından özel bir öneme sahip olduklarına vurgu yapar. Hele ki masallar üzerinde ayrıca duran disiplinin, çocukların topluma katılması ve toplumla bütünleşmesi açısından bu verimlerin adeta bir sosyalizasyon mekanizması olarak kullanıldığını ve içerdikleri açık veya örtülü mesajlarla, henüz küçük yaşta olan çocukların hayata hazırlanmasında son derece önemli olduklarını ileri sürer. Genel olarak, kendi kuramsal tarihinde masalların yapısı yahut motiflerini büyük bir iştiyakla ele alan disiplinin, sözlü kültür içerisinde üretilen ve yayılan bu ürünlerin içerik ve mesajlarına eğildiğinde ise ahlaki norm ve kaidelerin yahut toplum özelinde önemli sayılan değer ve öğretilerin, masallar aracılığıyla çocuklara aktarıldığını düşündüğü görülmektedir.

Ancak 19. asırda özellikle romantizm akımının etkisinde kendisine spesifik bir rota çizen halkbiliminin, çalışma sahası içerisinde tanımladığı diğer pek çok ürün gibi masalları da çoğunlukla idealize ettiği ve özellikle onları içerik açısından ele aldığında, oldukça muhafazakâr davranıp ana akım

ideolojilerin etkisinde kalarak, bu verimler içerisindeki iletilerin herkes tarafından doğruluğu kabul edilmiş olan öğretiler olduğunu sayıltıladığı ve daha da ötede, bu değer ve iletilerin ideolojik açıdan nereye konuşlandığı üzerinde çok da fazla durmadığı görülmektedir. Hâl böyleyken, özellikle 20. asrın ortalarında yaşanan post-modern devrimin ardından gerek sözlü gelenek ve gerekse yazılı edebiyat içerisindeki masalların, çocuklara ilettikleri mesajlar ve benimsetmeye çalıştıkları ideolojiler açısından çeşitli zamanlarda disiplin dışından pek çok yazar/araştırmacı tarafından sorgulanarak mercek altına alındığı ve halkbiliminin ise bu dönüşüme yine büyük oranda yabancı kaldığı anlaşılır. Bu süreçte örneğin feminist eleştiri içerisinden, toplumsal cinsiyet rolleri açısından eşitsiz bir dünyayı tasvir eden ve kadını pasif kılarak erkeği birincil konuma taşıyan masalların doğru ve eşitlikçi bir dünyayı tasvir etmediklerini düşünen bazı yazarlar; masal metinlerini içerdikleri mesajlar açısından ters yüz etmeye başlar. Georg MacDonald, Oscar Wilde veya L. Frank Baum gibi isimlerle giderek görünür olmaya başlayan bu ters yüz işleminin (Zipes, 2018: 226-290), özellikle 20. asrın ortalarından sonra post-modernizmle birlikte, gerek feminist oluşumlar ve gerekse "öteki" olarak kodlanan diğer hareketlerin öncülüğünde (örneğin vejetaryenler, anti-kapitalistler vs.) hemen her ülkede görülmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

Buna karşın, çoğunlukla muhafazakâr bir tutumla ana akım ideolojilere göre şekillenen halkbilimi disiplinin, anarşist bir görünüm sergileyen ve ana akım ideolojilerden mevzi kazanmaya çalışan bu karşı-masal (anti-masal) fraksiyonunu, yazılı edebiyata dâhil oldukları için çoğunlukla kendi çalışma sahasının dışında gördüğü ve bu verimler üzerinde hemen hiç durmadığı görülür. Oysa 19. asır klasik folklor tanımını çoktan geride bırakan ve geleneğin "kıyafet değişikliğini" diğer pek çok verimde tartışan disiplinin masallarda yaşanan bu dönüşümlere de özel bir dikkat göstermesi gerekirken, böylesi bir eğilimin ne yazık ki henüz ortaya çıkmadığı görülmektedir. Bu nedenle bu bildiride, klasik masal metinlerindeki iletileri ters yüz eden ve ana akım muhafazakâr ideolojilere karşı çıkarak, toplumsallaşma sürecinde alternatif ideolojileri çocuklara sunmak isteyen karşı-masallar ele alınacak ve ülkemize çoğunlukla çeviriler aracılığıyla giren bu metinlerden on tanesi, içerdikleri ideolojiler ve iletiler açısından irdelenmeye çalışılacaktır.

Masallar ve Kültürel Aktarım

Toplumların varoluşları incelendiğinde, bu sürecin sürekli bir devinim hâlinde gerçekleştiği ve esasen "yeniden üretim" süreciyle yakından ilişkili

olduğu görülür. Bu açıdan toplumsal varoluşun, ancak insanın somut dünyaya eklediği anlam ağlarına bağlı olduğu ve bu ağların (yani hayatta kalmak için gerekli olan bilgi ve becerilerin) genç kuşaklara aktarılmasıyla mümkün olduğu anlaşılır. Assmann tarafından genel olarak "kültürel bellek" olarak adlandırılan bu simgesel ağlar (Assmann 2001), düzgün bir biçimde bireylere aktarılamadığında, dünyayla tek başlarına mücadele etmek zorunda kalan bireylerin, bu işlemi geçmişten devraldıkları herhangi bir birikim olmadan yahut temel referans çerçevelerinden yoksun şekilde gerçekleştirmeleri ve deyim yerindeyse, her gün "Amerika'yı yeniden keşfetmeleri" gerekir. Bu ise kültürün en önemli işlevini yerine getiremediği anlamına gelirken; bireylerin el yordamıyla, yani kültürel güvenlik hissinden yoksun bir biçimde hayatlarına devam etmek zorunda kalmalarına neden olur. Böylelikle "yaşamak" yerine günlerini mücadeleyle geçirip esasında hayatla "boğuşmak"tan başka bir şey yapmayan insanların, anormalliklerle dolu bir evrene savrulmaları, olası en geçerli senaryo hâline gelecektir.

Bu açıdan, hayatın kaosa d/evrilmesini engellemek ve sosyal yaşantının düzenli bir biçimde devam edebilmesini sağlayabilmek için kültürlerin çeşitli eğitim mekanizmaları geliştirdikleri ve kültürel belleği örneğin çeşitli ritüeller, oyunlar, bayramlar, festivaller, anıtsal mimari eserler, armalar, motifler, kalıplaşmış sözler veyahut da asırlar boyunca kuşaklar arasında anlatılan sözlü anlatılar aracılığıyla (Assmann, 2001: 46-50); yani adına folklor denilen ürünler vasıtasıyla genç kuşaklara aktardıkları ve bu suretle kendi varoluşlarını devam ettirdikleri görülmektedir. Konuya ilişkin olarak Bascom, "*Folklor gençlikte gelenekleri ve ahlaki standartları telkin etmek, yetişkin olunduğunda, uygun davrandığında övgüyle ödüllendirmek, yoldan çıktığında küçümseme ya da eleştiriyle cezalandırmak, kurumlar ve âdetler sorgulandığında ya da onlarla mücadele edildiğinde akılcılaştırma sağlamak, onlarla oldukları gibi yetinmeyi önermek ve günlük yaşamın zorluklarından, eşitsizliklerinden ve adaletsizliklerinden telafi edici bir kaçış sağlamak için kullanır*" (2010: 83) diyerek, folklorun diğer üç işlevinin yanı sıra "kültürel aktarım" işlevine dikkati çeker. Böylelikle kültürel belleği gerek biçim ve gerekse içerik olarak saklayan folklor ürünlerinin, esasında diğer işlevleriyle birlikte, insana dünyayı normalleştirebilmesi için gerekli olan bilişsel perspektifi sağladığı ve Halbwachs'ın deyişiyle, bilginin saklanabilmesi için hafıza çerçeveleri sunduğu anlaşılmaktadır (Halbwachs, 2016: 113).

Folklor açısından bireyi topluma katmak ve kültürel aktarım yoluyla ana akım ideolojilerin toplum mensuplarına benimsetilmesi söz konusu olduğunda, diğer bütün verimlerin yan sıra sözlü anlatıların büyük bir öneme sahip olduğu görülür. Anlatılar içinde ise özellikle masalların, toplumla yeni tanışan çocuklara sundukları imaj setleri ve ilettikleri mesajlar açısından, diğer anlatı türlerinden farklılaştıkları anlaşılır. Örneğin Bettelheim, çoğu zaman boşlanmış, reddedilmiş ve küçümsenmiş hisseden, olduğu yerde sıkışıp kalan ve büyümenin (ileriye gitmenin) sancılarıyla uğraşan çocuğun, yetişkin mantığına her ne kadar ters gelse de, umutsuzluk hislerinden masallar sayesinde kurtulduğunu ve bu anlatıların, bilinçaltı düzeyde çocuğa iyimser bir bakış açısı kazandırarak olumsuzlukların üstesinden gelmesine kapı araladığını ileri sürer (2019: 77). Benzer biçimde masalları Freudyen bir perspektiften ele alan Parmaksız da, anneden bağımsızlaşma sürecinde gelişmeye karşı direnç gösteren çocukların, gösterdikleri regresif (geriye dönük) tavırları masallarda sunulan formüllerle aştıklarını ve pre-ödipal yahut ödipal dönemde karşılaştıkları zorlukları (kardeş rekabeti veya ebeveynlerle ilgili problemleri) bilinçdışı düzeyde aldıkları bu cesaretlendirici mesajlarla çözdüklerini ve topluma adapte olduklarını ifade eder (2020: 18-45). Bilinçaltı eğitimden farklı olarak, çoğunlukla masalların bilinç düzeyinde verdiği mesajlara ve iletilere odaklanan Helimoğlu Yavuz'un ise masallardaki hikâyelerin insanoğlunun yaşam gerçeğini ifade ettiğini, insanların beklentilerini masal olaylarına ve kahramanlarına yükleyerek yüzyıllar boyu anlattıklarını ve bu yolla gelecek kuşakları uyarıp eğiterek yaşamın zorluklarına karşı onları donanımlı kılmaya çalıştıklarını söylediği görülür (2009: 19).

Başka bir düzlemde olmak kaydıyla, sözlü gelenekten derlenen masallara koşut olarak, özellikle belirli yazarlar tarafından kaleme alınmış masalları (yani yazılı edebiyatın birer parçası olarak değerlendirilen ürünleri) toplumsallaşma bağlamında değerlendiren Jack Zipes ise her ne kadar sağlam sonuçlara ulaşmak ve durumu objektif bir biçimde test etmek mümkün olmasa da, gerek sözlü ve gerekse yazılı masalların yüzyıllar boyunca toplumsallaştırma aracı olarak kullanıldıklarını (en azından bu amaçla kurgulandıklarını) ifade etmektedir. Bu doğrultuda Batı'da yazılı birer edebi ürün hâline gelen masalları Straparola ve Basile'den itibaren mercek altına alan Zipes, özellikle Fransa'da Perrault ve Danimarka'da Hans Christian Andersen'in, masalları egemen ve hâkim sınıfların değerleriyle doldurduklarını ve ortaya çıkan bu metinlerin, kapitalizmle ve yükselen burjuva sınıfıyla uyum-

luluk gösteren feodal dünya düzenini resmetmeye çalıştıklarını ifade eder. Daha da ötede, örneğin Weimar Cumhuriyeti ve Nazi Almanyası'nda üretilen masallara odaklanan Zipes; yine benzer bir sonuca varır ve böylelikle pek çok yazar ve araştırmacı tarafından idealize edilen ve romantik yaklaşımla fetişleştirilen masalların, esasında egemenlerin ve hâkim sınıfların politik değerlerini yansıtmak üzere kurgulandıklarını yahut bu zümreler için kabul edilebilir rolleri göstermek amacıyla bir tür "civilite" aracı olarak tasarlandıklarını söyler (2018: 291)[1].

Tıpkı Zipes gibi, ana akım ideolojilerin dışına çıkarak masalların toplumsallaştırıcı etkisini "olumsuz işlevleriyle"[2] birlikte ele alan anti-kapitalistler, feministler, vejetaryenler ve eko-eleştirel yaklaşımlar ise bu ürünlerin hâkim ideolojiler tarafından politik birer enstrüman olarak değerlendirildiğini ve çarpıtılmış rol setleri veya performansların çocuklara benimsetilmesi için etkili birer silah olarak kullanıldıklarını ileri sürerler. Buna göre örneğin masallarda sunulan kalıplanmış algılara ve toplumsal cinsiyet rollerine odaklanan Melek Özlem Sezer, "*iktidarı sorgulayan değil, ona destek olan, fon ne kadar fantastik olursa olsun aşk ve aile ilişkilerinde bir kalıbı sağlamlaştırmanın ötesine geçmeyen cinsiyetçi masalların daha fazla yayılmış ve kemikleşmiş*" olduğunu söyler (2014: 15). Böylelikle mağdur olarak yönetmek arzusunda olan, beğenilip yüceltilmeye bağımlı ve her daim güzel olmak zorunda kalan kadın imajlarıyla dolu olan klasik masalların, madalyonun öteki yüzünde ise kahraman olma ve prensesi kurtarmaya bağımlı bir erkek imgesi sunduğuna işaret eden Sezer; toplumsal cinsiyet rollerini şablonlar hâlinde sunan bu metinlerin, esasen çocukları toplumsal örüntüye uyumlu kılmak için tasarlandığına vurgu yapar (2014: 33-42).

---

[1] Konuya ilişkin olarak Işık Dursun ise Zipes'e benzer biçimde masalların "*kulaktan kulağa yayılarak sözlü kültürün parçası haline gelmiş, ortak bellek yaratan, toplumsal aidiyet hissi uyandıran, davranışsal rol modelleri oluşturan, ahlaki dersler veren, olaylar doğrultusunda sebep sonuç ilişkileri kurarak toplumu egemen ideolojiler doğrultusunda şekillendiren kültürel öğeler*" olduklarını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Işık Dursun, 2019: 163).

[2] Konuya ilişkin olarak Açа ve Yolcu tarafından kaleme alınmış bir makalede, folklorik ürünlerin bireyden ziyade toplumdan yana tavır aldıkları ve bu yüzden bireyin mutsuzluğuna yol açarak, psikolojik bir gerilime neden olabilecekleri dile getirilirken; folklorun ulusalcı paradigmanın fetişleştirme arzusundan kurtarıldığında, kimi zaman olumsuz işlevlere de sahip olabileceğinin kolaylıkla görülebileceği ifade edilmektedir. Bu bakımdan örneğin kimi anlatıların içeriğindeki bilginin, çağ dışı kalabildiğini ve cinsiyete dayalı yahut etnik temelli aşağılamaların bu türden olumsuzluklara örnek olduklarını söyleyen yazarlar, nesnel bilgi üretmek için bu işlevlerin de farkında olunması gerektiğine özel bir vurgu yapar. Ayrıntılı bilgi için bk. (Açа ve Yolcu, 2017: 54).

Masalları mekânın toplumsal organizasyonu açısından ele alan Özünel ise yine bireylerin toplumsallaştırılması açısından oldukça önemli olan bu metinleri; ev içi, pencere ve kamusal alan üzerinden değerlendirmiş ve söz konusu metinlerin erkek ve kadın kimlikleri için eşitsiz bir rol dağılımı sergiledikleri sonucuna ulaşmıştır. Örneğin masallarda cinsel açıdan işlevsiz kalan yaşlı kadınların cadılaştıkları veya "kocakarı" olarak olumsuzlandığına işaret eden Özünel, buna mukabil cinsellikten düşen yaşlı erkeklerin "aksakallı" formuna büründürülerek kutsallaştırıldıklarını söyler (2006: 100). Yine çoğu masal içerisinde kadının kontrolsüz güzelliğinin "kışkırtıcı fitne" olarak görüldüğüne işaret eden Özünel'in (2006: 73), iktidar hiyerarşisi içerisinde kadının ancak güzelliği ile var olabileceğini ve bu suretle masalların, esasında toplumsal cinsiyet rolleri açısından erkek ve kadın arasında hiyerarşik kalıplar oluşturduğunu ima ettiği anlaşılır.

Bütün bu açılardan, ister bilinçaltı düzeyde isterse de bilinç düzeyinde masalı ele alan çalışmaların hemen hepsi, esasında bu türün toplumsallaşmaya hizmet eden etkili bir enstrüman olduğuna ve bireyin topluma katılması sürecinde aktif bir biçimde kullanıldığına işaret etmektedir. Ancak bu çalışmalardan özellikle muhafazakâr çizgide olanların, masalların açık ve örtülü işlevlerine odaklanırken, söz konusu toplumsallaşma kavramını "yekpare" bir biçimde ele aldıkları ve masallardaki ileti ve ideolojilerin içeriklerini eleştirel bir biçimde ele almadıkları görülür. Bu nedenle ana akım ideolojileri gençlere ve çocuklara benimsetmek için kullanılan bu ürünlerin, sihirli birer kültür hazinesi olduklarını ileri süren bu tarz çalışmaların, (örneğin şiddet sahnesi içermiyorlarsa) çoğunlukla masalların oldukları gibi korunması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır.

Buna mukabil topluma hâkim olan ideoloji ve sayıltıların doğruluğunu sorgulayarak bu ideolojileri eşitlikçi/doğru bulmayan; tıpkı Zipes'in ifade ettiği gibi, bunları çağdaş dünyanın değerleriyle bağdaştıramayan ve hoşgörüsüz bir ataerkilliğin yahut güçle ahlakı koşutlaştıran amansız bir feodal düzenin ürünü olarak yorumlayan pek çok yazar ve araştırmacının ise masalların toplumsallaştırıcı etkisinin yine farkında olarak oldukça "anarşist" davranıp, köklerini sözlü gelenekten alan bu ürünlerin dönüştürülmesi ve ters yüz edilmesi gerektiğini savunduğu görülür. Bu itibarla adına "karşımasal" dedikleri metinlerle, kadın-erkek rollerini eşit bir biçimde paylaştıran, ekolojik farkındalık uyandırmaya çalışan veya geleneksel ahlak anlayışını değiştirmeye çalışan bu yazarların, esasında masal türü içerisinde küçük bir fraksiyon oluşturdukları anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bu çalışma,

özellikle feminist teoriyle birlikte yükselişe geçen bu sese kulak vererek söz konusu girişimin Türkiye ayağına odaklanacak ve ülkemize çoğunlukla çeviriler aracılığıyla giren karşı-masal örneklerini, genel bir çerçevede ele alarak bunların ayırt edici özelliklerini tespit etmeye çalışacaktır.

Karşı-Masal (Anti-Masal) Fraksiyonu ve Türkiye'deki Yansımaları

İlk olarak 1929 yılında, Almanya'da Andre Jolles tarafından ortaya atılan "karşı-masal" (*anti-fairy tale/*antimärchen) teriminin, mutlu sonla biten masallardan farklı olarak trajik bir sona sahip olan masalları kast etmek için kullanıldığı görülmektedir (Mieder, 2008: 50). Ancak Jolles'un kullanımından farklı olarak bugün için Wolfgang Mieder, John Pizer, Jack Zipes ve Cristina Bacchilega gibi isimler tarafından masal çalışmaları içerisinde farklı bir fraksiyonu kast etmek amacıyla kullanılan bu terimin (Çizakça, 2011: 1), geldiği son noktada masalların geleneksel içerik ve formunu yıkıma uğratarak bunları yeni bir konsepte taşıyan, metinlerarası işlemlerle artık klasikleşmiş metinleri yeniden yapılandıran ve çoğunlukla karşı ideolojiler doğrultusunda hareket etmek kaydıyla alternatif bir yorum oluşturan masal metinlerine gönderme yaptığı anlaşılır (McAra ve Calvin, 2011: 4).

Jack Zipes, İtalya'da Straparola ve Basile; Fransa'da Perrault; Danimarka'da Christian Andersen ve ardından Almanya'da Grimm Kardeşler'le klasik bir hüviyet kazanarak çocukların ana akım ideolojiler doğrultusunda toplumsallaştırılmasını hedefleyen peri masallarının, özellikle 19. asrın ikinci yarısından itibaren proleter sınıfın gelişmesi, sanayileşme, eğitimde reform hareketleri ve yoksulluğa/sömürüye neden olan kuvvetlere karşı verilen mücadelelerle birlikte, söylemsel olarak değişim geçirmeye başladığını ve bu değişimin George MacDonald, Oscar Wilde ve L. Frank Baum'la birlikte karşı-masal fraksiyonunun zeminini hazırladığını belirtir. Bu bakımdan yüzyılın son çeyreğine doğru, "*artık peri masalı, burjuvazinin el değmemiş ve saf görünümlü kozmetik standartlarını, yani erdem ve güzelliği yansıtan duvardaki ayna değildi...*" diyen Zipes, 19. yüzyılın sonunda peri masalı ve aynanın keskin kenarlı, radikal parçalara bölündüğünü ve gerek çocuklar gerekse yetişkinler için yazılmış tüm masallar için bu durumun geçerli olduğunu belirtir (2018: 230). Böylelikle Wilde ve Baum gibi isimleri takip eden ve alternatif dünyalar ve yaşam biçimleri tasarlamak için peri masalı söylemini değiştirmeye çalışan bu hareketi "yıkma sanatı" olarak adlandıran Zipes; bu oluşumun masallardaki şiddet görüntüleri vs. gibi detaylarla uğraşmadığını;

onların asıl derdinin tahakküm ve hükmedenlerin söylemiyle olduğunu ifade etmektedir (2018: 230).

Bu doğrultuda köklerini 19. asrın sonlarında bulan karşı-masal hareketinin, ilerleyen süreçte ise örneğin art arda gelen feminist dalgalarla birlikte kendisine daha fazla yer açtığı ve ana akım ideolojik çerçevenin dışında kalan hareketlerle de beslenerek, giderek palazlandığı anlaşılır. Ancak Batı dünyasında giderek tanıdık hâle gelen bu hareketin, dünyanın geri kalan kısımlarında ve Türkiye'de ancak 2000'li yıllardan sonra gözükmeye başladığı ve çoğunlukla görmezden gelindiği görülmektedir. Buna karşın çoğunlukla bireysel çabaların ürünü olarak ortaya çıkan veya kendisini ana akım ideolojilerle mücadele etmeye adamış bazı yayınevlerinin gayretleriyle Türkçeye çevrilerek okuyucuyla buluşturulmaya çalışılan bu metinlerin, gerek nicelik ve gerekse nitelik olarak özellikle son 10 yıl içerisinde Türkiye özelinde de giderek ivmelendiklerini söylemek mümkündür.

Örneğin James Finn Garner'a ait olan ve 2016 yılında *Ötekileştirmeyen Masallar* ismiyle Türkçeye aktarılan karşı-masal kitabının, sözü edilen ivmenin bir parçası olarak Türkçe literatürde yerini aldığı ve bu suretle özel bir dikkati hak ettiği görülür. Garner, eserinin giriş kısmında klasik masalların ataerkiyi tahkim etme, insanları kendi doğal itkilerine yabancılaştırma, "kötü" diye tanımlananı şeytanlaştırma ve "nesnel" bir iyiyi ödüllendirme gibi değişik işlevler gördüğünü; ancak artık daha aydınlanmış biçimde bu klasik öyküleri yeniden düşünme fırsatına sahip olduğumuzu söyler. Böylelikle masallara geçmeden önce; "*İstemeden de olsa, atlama ya da kendini kaptırma yoluyla metinlerde herhangi bir şekilde cinsiyetçi, ırkçı, kültürcü, milliyetçi, bölgeci, yaş ayrımcı, görünüşçü, engelli ayrımcısı, beden ve boy ayrımcısı, türcü, entelektüalist, sosyo-ekonomik indirgemeci, etnik merkezci, fallus-merkezci, hetero-ataerkilci ya da henüz adı konmamış başka bir tür önyargısal yaklaşım sergilediysem affımı dilerim ve düzelti önerilerinizi özellikle beklerim*" diyerek okuyucusuna seslenen Garner, esasında yapmış olduğu dönüşüm işleminin ana çizgilerini bu cümlelerle özetlemiş olur (2016: 10).

Garner'ın karşı-masal olarak ortaya koyduğu metinlerde ise bu hassasiyetlerin hemen hepsiyle karşılaşmak mümkündür. Kitabın içerisindeki ilk masal olan Kırmızı Başlık'ta, Kırmızı Başlıklı adındaki küçük kızın, tıpkı orijinal versiyonda olduğu gibi günlerden bir gün büyükannesine bir sepet dolusu yiyecek götürdüğü görülür. (Orijinal masalda çörek ile şarap götüren Kırmızı Başlık, karşı-masal içerisinde taze meyveler ve maden suyu götürmektedir).

Ancak dönüşüm daha en başından kendisini gösterir ve masal içerisinde yer alan büyükannenin, orijinal metindeki büyükanneden oldukça farklı şekilde resmedildiği ve yaşlanınca güçten düşen bir kadın olmak yerine, kendi yaşlılığıyla barışık olan ve kendisine yetebilen bir "insan" olarak sunulduğu anlaşılır: "*Büyükanne hiç de elden ayaktan düşmüş bir kadın değildi; tam aksine, hem fiziksel gücü hem de akıl sağlığı gayet yerindeydi ve olgun bir yetişkin olarak pekâlâ kendine bakabiliyordu. Üç kadın birbirlerine çok bağlı olduklarından böylesi nezaketli davranışlarda bulunurlar, bu, aralarındaki dayanışma duygusunu güçlendirir, iki anayı çocuklarına, iki çocuğu da analarına daha bir bağlardı*" (Garner, 2016: 11).

Daha da ileride, Kırmızı Başlık'ın büyükannesine gitmek için içerisine girdiği ormanın, (Freudyen yaklaşıma göre açık bir biçimde cinselliği simgelemektedir) Garner tarafından tekinsiz ve tehlikeli bir yer olarak sunulmaktan ziyade, Kırmızı Başlık'ı hiç de korkutmayan bir mekân olarak tasarlandığı görülür. Böylelikle cinselliğinden hiç mi hiç korkmayan Kırmızı Başlık, tıpkı orijinal masaldaki gibi, ormanın içerisinde ilerlerken Kurt'la karşılaşır. Ancak orijinal metinden farklı olarak Garner'ın, Kırmızı Başlık'la Kurt arasındaki diyalogları tamamıyla toplumsal cinsiyet meselesi üzerine kurguladığı ve büyük oranda feminist bir perspektiften kaleme aldığı görülmektedir. Zira orman sakini Kurt: "*Sen de annen de pek şeker, pek ince varlıklarsınız demek ki. Ama güzel arkadaşım, bilmez misin ki bu ormanda küçük bir kızın yalnız başına dolaşması çok tehlikelidir*" dediğinde, Kızmızı Başlık'ın ona; "*Bu cinsiyetçi ifadenizi pek nahoş bulduğumu söylemem gerek... Ama bunu kulak ardı edeceğim, çünkü siz de toplum dışına itilmiş bir varlıksınız. Belli ki durumunuz fazlasıyla gergin bir dünya görüşü benimsemenize neden olmuş; yoksa her ne kadar kendi içinizde bütünlüklü bir bakış açınız olsa da böyle çirkin bir söz sarf edebileceğinize hiç inanmak istemem. Ne demekmiş o? Yalnız başıma da dolaşırım, istediğimi de yaparım. Şimdi izin verirseniz yoluma devam edeceğim*" şeklinde cevap verdiği görülmektedir (Garner, 2016: 12). Bu bakımdan açık bir biçimde kadınların da idrak edilebilir birer özne olduğuna vurgu yapan bu cümlelerin, ataerkil ideolojiyi aktarmaya ve benimsetmeye çalışan orijinal metinden radikal bir biçimde ayrıldığı ve kız çocuklarına alternatif bir şablon sunduğu anlaşılmaktadır.

Masalın son kısmında ise kurdun, tıpkı orijinal metinde olduğu gibi büyükannenin evine gelerek onu yuttuğu ve ardından eve ulaşan Kırmızı Başlık'ı da yemeye çalıştığına şahit oluruz. Ancak bu noktada Kırmızı Başlık'ın sesini duyan bir oduncunun (ki metin içerisinde ötekileştirme yapmamak

için "kütük-yakıtı teknisyeni" olarak adlandırılmaktadır) yardıma geldiği ve elindeki baltayla kurda ceza vermeye çalıştığı anlaşılır. (Orijinal metindeki avcının yerini oduncuya bırakması ise yine avcı stereotipinin değişikliğe uğratılmak istenmesiyle yakından ilişkili olsa gerektir.) Bu noktada Kırmızı Başlık'ın, klasik masal külliyatındaki hâlinden (mağdur olan ve kurtarılmayı bekleyen kadın profilinden) saptığı ve elindeki baltayla kurdu öldürmeye yeltenen oduncuyu şiddetle azarladığı görülür: "*Hangi cüretle, bir Neandertal insanı gibi, gördüğün her şeye dalıveriyorsun böyle?.. Besbelli düşünme işini kafandaki beyin yerine elindeki silah görüyor. Seni cinsiyetçi, seni türcü insan seni! Bir kadınla bir kurt yaşadıkları sorunları bir erkeğin yardımı olmadan çözemez mi sanıyorsun?*" (Garner, 2016: 16) Devamında ise oldukça ilginç bir biçimde, kurdun midesinden kendi çabasıyla çıkan büyükanne, oduncunun elindeki baltayı alarak Kırmızı Başlık'a yardım etmek isteyen zavallı adamın kafasına vurur. Böylelikle Kırmızı Başlıklı, büyükanne ve Kurt aynı çizgide buluşup, oduncuyu hayatlarından çıkardıktan sonra sevgi ve saygı çerçevesinde kendilerine bir hane kurarak, ormanda sonsuza kadar mutlu yaşarlar...

Bu bakımdan orijinal metinde yer alan cinsel göndermelerden bir hayli farklı iletilere sahip olan bu metnin, klasik masal külliyatındaki estetik hâlinden ciddi derecede farklılaştığı ve belki bilinçdışına hitap etmek yerine, bilinç düzeyine seslendiği için ilk okuyuşta göze oldukça ilginç geldiği görülmektedir. Zira psikanalitik açıdan masalları güzel ve sihirli kılan temel faktörün, esasında yetişkinler için anlamsız gözüken ama bilinçaltı düzeyde belirli durumlara gönderme yapan simgeler olduğu düşünüldüğünde, karşımasal olarak adlandırılan bu yeni metin içerisinde söz konusu simgelerin bilinçli bir şekilde tahrip edildiği ve alışıldık izleği paramparça ettiği görülür.

Konuya ilişkin olarak Kırmızı Başlık'ı psikanalitik açıdan incelediği çalışmasında Aydın Parmaksız, masalının baştan sona seks ile ilgili göndermelere sahip olduğunu ve çocukları sekse hazırlamak için tasarlandığını dile getirir. Bruno Bettelheim'ın savlarından hareket eden Parmaksız, kırmızının şiddet içeren duyguları simgelediğini veya regl olmaya gönderme yaptığını, hasta ve kapıyı açamayacak kadar zayıf düşmüş babaannenin ise cinsel cazibenin prematüre bir biçimde genç kadına aktarılmasını ifade ettiğini dile getirir. Yine Kırmızı Başlık'ın evden çıkarken annesinin şarap şişesini kırmaması gerektiğine yönelik tavsiyesinin ise bekâretin kaybedilmemesi gerektiğine gönderme yapan bir uyarı olduğuna işaret eden Parmaksız, masal içerisindeki kurdun ise küçük kızın aklını çelen zevk ilkesini temsil eden pre-

ödipal bir figür olduğunu dile getirmektedir (2020: 121-122). Diğer taraftan masalın sonunda kurdun karnını keserek Kırmızı Başlık ve büyükanneyi kurtaran avcı figürünün ise babayı temsil eden simgesel bir figür olduğuna işaret eden Parmaksız'ın, küçük kızın kendisini baştan çıkarmaya çalışan kurdu öldürmesiyle, gelişiminin bir sonraki evresine geçtiğini ve böylelikle Küçük Kırmızı Başlık adındaki "Küçük" ibaresinin masal içerisinden düşürüldüğünü belirtmektedir.

Garner ise böylesi simgelerle yoğurulmuş olan bu metni, bilinçaltı düzeydeki gelişim çizgisini pek umursamadan bozmaya başlar ve daha en başından, cinselliği ifade eden (bekâreti) şarap şişesini ortadan kaldırır. Çocuğun evden ayrılışını (anneden ayrılışını) ifade eden orman, orijinal masalda tehlikelerle dolu tekinsiz bir yer olarak tasvir edilirken; Garner, ormanı yeni baştan yaratmayı tercih eder. Ardından ise orijinal metinde haz ilkesini (erkekliği) temsil eden ve küçük kızı baştan çıkarmaya çalışan Kurt'u bambaşka bir kılığa sokan yazar, Kırmızı Başlık ve Kurt arasındaki cinsel gerilimi cinsiyetçi roller düzeyinde bir çatışmayla açıklamaya çalışır. Bu anlamda örneğin Kurt, başta Kırmızı Başlık'a zarar vermek niyetinde değilken Kırmızı Başlık'ın kendisini cinsiyetçi olmakla suçlaması üzerine ona ve büyükannesine zarar vermek ister. Devamında ödipal bir simge olarak beliren avcı figürünün ise masal içerisinde oduncuya evrilmesi ve en nihayetinde iyi niyetli olmasına rağmen söz konusu "kütük-yakıtı teknisyeninin" cezalandırılması, esasında orijinal metnin bilinçaltı düzeyde sunduğu ödipal meselenin üstesinden gelme formülünü altüst etmektedir. Bu anlamda Kırmızı Başlık masalının sunduğu iletilerin karşı masal metninde açık bir biçimde bilinç düzeyinde ifade edilen cinsiyetçi mesajlara dönüştüğü ve bu durumun ise estetik açıdan masalın büyüleyici havasını zedelediği görülmektedir. Ancak yine de estetiği bir kenara koyduğumuzda, masalın ideolojik açıdan kendisinden önceki dönemlerde sunulan ataerkil doktrini açık bir biçimde reddettiği ve kadını idrak edilebilir bir özne olma durumuna çekerken, aynı zamanda detaylarda dahi ötekileştirme işlemini yapmaktan açık bir biçimde kaçındığı anlaşılmaktadır.

Üç Domuz Yavrusu adlı masalın ise orijinalinde, tembellik edip kolaya kaçmamamız gerektiği, aksi takdirde başımıza kötü şeyler gelebileceği mesajını vermeye çalışırken yine Garner'ın kitabında yer alan yeni versiyonunda ise bir hayli farklılaştığı ve eşitliğe, anti-kapitalizme, sosyalizme, hayvan ve doğa sevgisine vurgu yapacak şekilde ters yüz edildiği görülmektedir. Buna göre masal metnini kısaca özetlersek; günlerden bir gün annelerinden ayrı-

lan üç yavru domuzun, kendilerine birer ev yapmak istedikleri ve en küçük kardeşin, annesinin tavsiyesini kulak ardı ederek kendisine samandan bir ev yapıp vaktinin çoğunu oyun oynamaya harcadığı; ortanca kardeşin biraz daha çileci davranarak evini tahtadan inşa ettiği ve en büyük kardeşin ise bir kurdun gelip kapısını çalacağı düşüncesiyle büyük emekler harcayarak evini tuğladan yaptığı görülmektedir. Nitekim kurt geldiğinde, en küçük ve ortanca kardeşin evleri dayanıksız olduğundan, kurdun bu kardeşleri güzelce mideye indirdiği, en büyük kardeşin evine girmek için bacadan hamle yaptığında ise kaynayan kazanın içine düşerek domuza yem olduğu anlaşılmaktadır. Bruno Bettelheim, kısaca özeti verilen bu hikâyenin, esasında haz ilkesine göre pozisyon alan bir kişinin üç farklı hâlini temsil ettiğini ve başarıya ulaşan tek figürün, haz ilkesini kontrol altına alabilen kişilik profili olduğunu ifade eder. Böylelikle çocuğun, bilinçaltında domuzların her birisiyle kendini özdeşleştirip kişilik gelişimini tanıdığını söyleyen Bettelheim, masalın çocuğa doğrudan ne olması gerektiğini söylemek yerine, onu kendi gelişimi hakkında düşünmeye yönlendirdiğini ve kendince sonuçlar çıkartmasına yardımcı olduğunu dile getirmektedir (2019: 56-60).

Buna karşın Garner'ın anti masalı, bilinçaltını bir kenara iterek kurt ve domuzların simgeselliğini ideolojiler düzeyinde ele almış ve bu suretle acımasız bir karakterle karşımıza çıkan kurdu emperyalist güçlerle özdeşleştirip "vahşi kapitalizm" olarak simgeleştirmeyi seçmiştir. Masalın başında henüz kahramanlar tanıtılırken, domuzları kendi öz-belirlenimleri içerisinde hayatlarını şekillendiren farklı kültürler olarak yorumlayan Garner, kurdun ise kötü yürekli ve bir o kadar da kocaman olan ve içi yayılmacı düşüncelerle dolup taşan bir varlık olarak tasvir eder. Devam eden kısımlarda kurt, domuzların evine girip onları yemeye çalıştığında, domuzların verdiği cevap ise açık bir biçimde emperyalizm ile sosyalizm arasındaki ideolojik tartışmaları akla getirir: "*Senin bu güç diplomasisi taktiklerin bize işlemez. Yuvasını ve kültürünü savunan domuzları böyle korkutacağını mı sandın kurt efendi?*" (2016: 26).

Emelinden bir türlü vazgeçmek bilmeyen kurt, böylelikle domuzların evine zorla girmeye çalışır ve Afrika'daki sömürü düzenini ima eden muz plantasyonları arasındaki evleri zorlamaya başlar. Orijinal metinden farklı olarak domuzların hep birlikte hareket ettikleri ve örgütlenerek topluca kendilerini savunmaya kalkıştıkları görülür. Kurt ise evlerin dışında domuzlara seslenirken, sürekli olarak "ilerleme"den ve "ileriye gitmek"ten bahseder; ancak domuzlar bu palavralara karınlarının tok olduğunu söyleyerek tuğla-

dan evin içerisinde kurttan korunmayı başarırlar. Hatta güldürü unsuru olarak, kurdun kendilerine yakarışlarını dinlerken Birleşmiş Milletler'e durumu protesto eden mektuplar yazıp, ardından ise akla *Kızıl Tugaylar*'ı getiren Domuzcuk Tugayları'nı kurarlar. Masalın sonunda ise, etçil olan ve etle beslenen kurdun, yediği yağlı yiyecekler nedeniyle domuzlara bağırırken kalp krizi geçirdiği ve öldüğü görülür. Ancak yazar, "*Bir noktayı belirtmeden geçmeyelim: Bu öyküde kurt yalnızca eğretileme amacıyla kullanılmış bir unsurdur. Öykünün yazımında hiçbir kurda zarar verilmemiştir*" diyerek doğa sevgisini ve vejeteryanlığın güzelliğini vurgulamış olur (Garner, 2016: 25-31).

Bu bakımdan açıkça görüldüğü üzere, orijinal metni ve iletisini ters yüz eden Garner, yıkım sanatından faydalanarak metinlerarası bir işlemi hayata geçirmiş ve ideolojik olarak emperyalizmin yıkıcı etkilerinin, örgütlü bir yaklaşımla savuşturulabileceğine dikkati çekmeyi amaçlamıştır. Ancak Bettelheim'ın ifade ettiği izlekten saparak, masalın çoğunlukla bilinçaltı düzeyinde kalan ve kişisel gelişimi hedef alan formülünü es geçmiş ve henüz emperyalizm yahut sosyalizm gibi ideolojilerden habersiz olan çocuğa, tıpkı yetişkinler gibi hitap ederek çok daha belirgin simgeler ve açık bir üslupla seslenmeyi denemiştir. Bu ise estetik açısından etkililiği tartışılan bir deneme olmakla birlikte, ideolojik açıdan amaçları çok daha net olan bir ters yüz etme işlemi olarak görülmelidir.

Türkçeye tercüme edilen karşı-masallar içerisinde, Nunila Lopez'e ait olan ve Myram Cameros'un çizimleriyle süslenen *Vejetaryen Külkedisi* adlı karşı-masal kitabından da ayrıca bahsedilmesi gerekir. Buna göre orijinal masalın temel izleğini büyük bir değişime uğratan bu metin, masalda Külkedisi olarak bilinen kadın kahramanı daha en başından içinde yaşadığımız modern dünyaya transfer ederek kurgusal açıdan büyük bir farklılık yaratır. Mini elbisesi ve ayrık dişleriyle esasında pek de güzel bir şekilde resmedilmeyen kadın kahraman, bu anlamda tıpkı orijinal metinde olduğu gibi baloya gitmek için büyük bir heves gösterir ve nihayetinde isteğini gerçekleştirir. Ancak baloda ölçüyü fazlasıyla kaçıran Külkedisi, alkolün etkisiyle adeta baygınlığa sürüklenir ve orijinal metindekinin aksine, gündüz vakti 12.00'da evine geri döner. Ardından cam ayakkabıları ayağına geçiren Külkedisi, prensle evlenmek zorunda olduğu için kaderine razı gelir ve kendisini mutsuzluğa sürükleyen bu evliliğe adım atar. Vejetaryen olmasına rağmen, günlerini keklik yemeye bayılan prense sürekli keklik pişirerek geçirir; ancak bir türlü prensi memnun edemez. (Ayrıca masal kitabı içerisinde prensin resmediliş şekli, göbeğinden kıllar saçılan ve evde atletiyle dolaşan, yabani

bir profilde verilmiştir.) Bir yandan da gün içerisinde sürekli olarak cam ayakkabılarla dolaşan Külkedisi'nin ayakları yara bere içinde kalır. Giderek bunalıma sürüklenen ve kendisini hasta hisseden Külkedisi, durumu annesine ve arkadaşlarına anlatmaya kalktığında ise esasında hayatın yalın gerçekliğinin bu olduğunu ve özetle kaderine razı olması gerektiği cevabını alır. "*Bir gün kendisini görme şansı elde etti...Ve bir prensin onu kurtaracağına inanacak kadar saf olduğu için kendine gülmeye başladı. Yıllarca birlikte yaşadıktan sonra, prenslerin seni kurtaramayacağını anlarsın. Ne kamyon şoförleri, ne şarkıcılar, ne de bakkallar... Suçluluk duymayı bıraktı ve kendini affetti. Anladı ki seni kurtarabilecek tek kişi sen kendinsin! Böylece Külkedisi "YETER" dedi ve birden 'Yeter Perisi' beliriverdi...*" (Lopez ve Cameros, 2017: sy).

Masalın devam eden kısmında, Külkedisi Yeter Perisi'nden aldığı ilhamla her şeye ve herkese "yeter" diyerek, önce prensi terk eder. Artık içini sadece güzel şeylerle doldurmaya karar veren Külkedisi, ayağındaki cam ayakkabıları çıkarır ve keklik pişirmeyi bırakır. Ardından dansı keşfeden Külkedisi, onun sayesinde özgürleştiğini anlar ve ataerkilliğin kendisine koyduğu kuralların veya güzel olma beklentisinin dışında da bir hayatın olduğunu kavrar. "*Ne 42 numara ayakkabı giymek önemliydi, ne 90 kilo olmak, ne 1,92 boyunda olmak ne de 80 yaşında olmak*" (Lopez ve Cameros, 2017: sy). Böylelikle kadınları "cinsel piyasa değerleri" açısından yukarı "taşıyan" illüzyonların bir bir farkına varan Külkedisi, kendisini merkeze alan yeni bir hayat kurar ve bu yeni hayatın içinde, kendine benzer başka "özneler"le karşılaşır. Sonuç kısmında ise bir restoran açan Külkedisi, tıpkı masallarda olduğu gibi, bu yeni hayatın içerisinde mutluluğa kavuşmuş olur. Bu bakımdan, Avgan ve Asutay'ın deyişiyle, "*klasik masal anlayışını ters yüz eden Nunila Lopez,* [...] *bir kadının özgürlüğünün, bir erkek üzerinden tanımlanmasını, evliliğin onun için yegâne çözüm olduğunu söyleyen toplumu eleştirmektedir... Bu yönleriyle karşı-masal; bireyin toplumsal cinsiyet örüntülerini sorgulaması gerektiğini, ataerkil düşüncenin dayattığı sömürgeden kurtulmanın bir yeter demekle başlayabileceğini öğretir.*" (Avgan ve Asutay, 2018: 236).

Karşı-masal külliyatı içerisinde metinlerarası işlemler yaparak Külkedisi masalını toplumsal cinsiyet rolleri açısından ters yüz eden bir diğer ismin ise Babette Cole olduğu görülür. Türkçeye Coşkun Şenkaya tarafından *Külprensi* olarak çevrilen masal kitabında Cole, masalın asıl kahramanı olan Külkedisi'nin cinsiyetini tamamıyla değiştirerek erkek bir kahraman üzerinden hareket etmiş ve böylelikle asıl masal metnini ters yüz ederek, cinsiyetin ve

cinsiyet rollerinin toplum tarafından dayatılan kültürel bir durum olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre orijinal masal metnini modern zamanlara ve mekânlara uyarlamasıyla farklı bir yere konuşlanan yeni metinde, "pek de prense benzemeyen, ufak tefek, sıska ve sivilceli" Külprensi, kendisiyle sürekli olarak dalga geçen kıllı üç ağabeye sahip olarak sunulmuştur. Zamanlarını saray diskosunda prenseslerle geçiren kıllı ve kaslı ağabeyler, Külprensi sürekli olarak evde bırakır ve evin bütün işlerini ona yaptırırlar. Ağabeyleri gibi olmayı hayal eden Külprensi ise günlerden bir gün böyle hayaller içerisindeyken, bacadan düşen bir periyle birlikte, hayallerine doğru bir adım atmış olur. Ancak oldukça sakar olan bu peri, Külprensi'n hayallerini gerçekleştirirken de sakarca davranır ve onu kıllı ve iri yarı bir erkeğe dönüştürecekken, büyük bir gorile dönüştürür. Böylelikle güç bela kraliyet eğlencesine gelip ağabeyleriyle eğlenmek isteyen Külprensi, sarayın kapısından içeri giremediği için eve dönemeye karar verir. Otobüs durağında karşılaştığı bir prensese, sonraki otobüsün ne zaman geleceğini sormaya kalkıştığında ise prenses karşısındaki bu devasa gorilden çok korkar. Fakat tam bu anda saatler 12'yi gösterir ve Külprensi normal hâline geri döner. Kendisini gorilden kurtardığını düşünen Prenses ise Külprensi'yle konuşmaya kalkışır ama küçük delikanlı utanç duyarak, hızla eve koşmaya başlar. Yolda giderken pantolonunu düşürünce ise prenses arkada kalan pantolonu alarak ülkedeki bütün genç erkeklere bu panolunu denetmek ister. En nihayetinde pantolon Külprens'e uyar ve Prenses Şekerkuruş, Külprensi'ne evlilik teklif eder. Peri ise Külprensi'nin ağabeylerini ev perilerine dönüştürür ve kötü kalpli bu kişiler sonsuza kadar sarayı temizlemek zorunda kalırlar (Cole, 2016: sy)

Bu bakımdan cinsiyetlerin ters yüz edildiği bu masalda, orijinal metinde yer alan kardeş rekabeti teması korunurken üvey annenin veya silik baba figürünün tamamıyla kaybolduğu ve Freudyen yaklaşımla değerlendirilebilecek ödipal meselelerin büyük oranda metinden çıkarıldığı görülür. Bunun yerine erkek çocuğun kıllı ve iri yarı olmak istemesi ve yetişkin erkek formuna geçmeyi heves etmesinin, tıpkı klasik masal külliyatında olduğu gibi, bu masalda da korunduğu ve erginleşmenin masalın merkezi teması haline getirildiği anlaşılır. Üstelik masalın sonunda Külprensi ile prensesin evlenmesi de, yine klasik masallardaki mutlu son formülüne oldukça benzemektedir. Ancak bütün bu benzerliklere karşın, erkek kahramanın ev işleri yapması ve tıpkı orijinal masaldaki kadın kahraman gibi, pasif bir kişilik sergilemesi ve olaylara yön vermek yerine onlara maruz kalan kişi olması, tersten

okunduğunda ataerkil kültür içerisinde şekillenen erkeklik rollerinin hadım edilmesine işaret etmektedir.

Terasa Heapy ve Sue Heap tarafından kaleme alınan ve Türkçeye Ceren Aral tarafından çevrilen *Kırmızı Başlıklı Küçük Kız* masalının da yine metinlerarası bir boyutta kalarak, Kırmızı Başlıklı Kız masalının içerisindeki kimi durum ve olayları bilinçli bir şekilde değiştirdiği görülür. Buna göre tıpkı orijinal metinde olduğu gibi büyükannesine pasta götürmek için yola çıkan Kırmızı Başlıklı Küçük Kız, yol üzerinde bir kurtla karşılaşır. Ancak karşısındaki kurdu sevimli bir tilki zanneden küçük kız, koşarak onun yanına gider ve ona sarılmaya kalkışır. Akabinde kurtla birlikte çiçek toplayarak babaannesinin evine doğru ilerleyen Kırmızı Başlık, büyükannesinin evine geldiğinde kapıyı çalar. Kapıyı açtığında karşısında torunu ve büyük bir kurtla karşılaşan yaşlı kadın, torununu hemen eve alarak kurda gitmesini söyler. Ancak Kırmızı Başlık'ın ısrarlarına yenik düşen babaanne, kurdu eve alır. Evde hep birlikte saklambaç oynayıp iyi vakit geçiren, resimler çizen ve çay içen üçlü, en nihayetinde çok yorulur. Ancak bu noktada Kırmızı Başlık, annesini hatırlar ve ağlamaya başlar. Kurt ise Kırmızı Başlık'a yanaşarak, "Gözlerin ne kadar büyük ve ıslak", "ne kadar büyük ve kırmızı bir ağzın var" diyerek onu incelemeye başlar. Bu aşamada orijinal metindeki gerilimin hissedildiği bu sahnenin, kurdun küçük kızı yutmasıyla sonlanması beklenirken, tam tersi olur ve kurt küçük kıza sarılarak onu gıdıklamaya başlar. En nihayetinde ise herkesin huzurlu bir şekilde kendi yatağına geçtiği ve uykuya daldığı görülmektedir (Heapy ve Heap, 2013).

Bu bakımdan açık bir biçimde, orijinal masalın psikanalitik anlamlarını değiştiren bu metnin, klasik versiyon içerisindeki cinsel gerilimi kurtla kurulan dostlukla gidermeye çalıştığı ve erkeği simgeleyen (haz ilkesini) kurdu, babacan tavırlarıyla evcilleştirip küçük kıza dost kıldığı görülür. Böylelikle esasında tıpkı Garner gibi, geleneksel kültürün sunduğu formülün bilinçaltı düzeyde kesin bir biçimde reddedildiği anlaşılır. Bununla birlikte masalın yazarlarının, bilinçaltına hitap etmektense bilinç düzeyindeki görüntülerle daha yakından ilgili oldukları ve özellikle masalın içerisindeki şiddet sahnelerini, bilinçli bir biçimde metinden çıkardıkları görülmektedir.

Bu eserler dışında, özellikle Türkçeye tercüme edilen karşı-masallardan bazılarının ise metinlerarası işlemler yaparak klasik masalları ters yüz etmek yerine özgün hikâyelere sahip oldukları ve kimi masal motiflerini işlemekle birlikte sıfırdan üretildikleri görülür. Örneğin Sheri Radford'un kaleme aldığı

ve Qin Leng'in resimlediği *Bu Senin Bildiğin Peri Masallarından Değil* adlı masal kitabının, herhangi klasik bir masalı dönüştürmektense kendi eşitlikçi hikâyesini özgün bir biçimde ortaya koymayı seçtiği anlaşılmaktadır. Buna göre Candi adında güzel bir prensesin maceralarını konu alan masal, daha en başından klasik masallarda prenseslere verilmiş pasif rolleri ters yüz ederek onu aktif bir özne olarak sunar. "*Candi en azından yaşlı bir prensin, hele de (tabii ki kral olan) babasının onun için seçtiği herhangi bir şeyin ona uygun olmadığını bilecek kadar akıllıydı. Babası prens seçmekten ne anlardı ki?*" (Radford ve Leng, 2016: 6). Masalın devam eden satırlarında, Candi'nin babası kızına bir prens bulmak istediğinde, Candi prensi neden kendisinin bulamadığını sorgular. Babası ise "*ama bu geleneklere aykırı*" diye cevap verdiğinde Candi, "*Ne olmuş*?" diyerek aslında geleneği pek umursamadığını ifade eder. (Radford ve Leng, 2016: 10). Böylelikle babasından izin alan Candi, her gün saatlerce uğraştığı matematiği bir kenara iterek (burada yine kadın kahramanın matematikle uğraşması, toplumsal cinsiyet rolleri açısından verilmek istenen bir mesaj gibidir) prensini nasıl bulacağını düşünmeye başlar. Ancak bir kocaya sahip olma fikrini etraflıca düşünen Candi, aslında babasından pay biçerek kocaların çok can sıkıcı varlıklar olduğuna hüküm verir. Buna rağmen okuduğu peri masallarından yola çıkan Candi, yine de evlenmek zorunda olduğunu hisseder ve prensler için bir broşür bastırır. Kendisi için bir ejderha öldüren veya bir devle mücadele edip onu yenen bir prensle evleneceğini ve çeyiz olarak da ağırlığınca altın getireceğini bildirir. Böylelikle birkaç gün sonra sarayın önünde ejderha ve dev leşleriyle beliren üç prens, Candi'yle evlenmenin kendi hakları olduğunu söyleyerek münakaşaya girişir. Candi ise prenslerin getirdiği ejderha ve canavar leşlerine yakından bakmayı akıl eder ve esasında bütün bu leşlerin, balmumundan yahut boyanmış maskelerden üretilen sahtelikler olduğunu fark eder. (Masal, açık bir biçimde kadınların evlilik sürecinde kendilerini ortaya dökerken erkeklerin evlilik içinde hiçbir katma değer ortaya koymadıklarını ve sahtekârlık yaptıklarına işaret eden bir mesaj vermek ister gibidir.) Bu itibarla Candi'nin büyük bir hayal kırıklığıyla odasına çıktığı belirtilirken, aslında diğer taraftan ise masallardaki yarışma motifinin eleştirilmeye çalışıldığı anlaşılır (Radford ve Leng, 2016: 25).

İlerleyen kısımlarda karşı-masalın amacı daha açık bir biçimde ortaya konur. Zira odasına çıkan Candi, bu metotla prens bulamayacağını anlayınca, peri masallarında öpülünce prense dönüşen kurbağa motifini hatırlar ve hemen bataklığa giderek kendisine kurbağa yakalamaya çalışır. Ancak bul-

duğu ilk birkaç kurbağanın hiçbir şeye dönüşmediğini görünce, kurbağaların "bozuk" olduğunu düşünür ve arka arkaya yakaladığı bütün kurbağaları mide bulantısına rağmen öpmeye başlar. Tam vazgeçecekken ise bir kurbağanın kanaryaya dönüştüğünü görünce, ümidi artar ve onları öpmeye devam eder. En nihayetinde bir kurbağanın olağanüstü bir prense dönüştüğünü görünce, ona ne kadar da yakışıklı olduğunu söyleyen Candi, hiç beklemediği bir cevapla karşılaşır. Karşısında tam anlamıyla narsistik kişilik bozukluğuna sahip bir prens bulan Candi, prensin kendisini öven ve elindeki aynasına bakarak kendisine bakım yapan acayip hallerini bir türlü anlamlandıramaz ve istediğinin yine gerçekleşmediğini görerek şatosuna döner (Radford ve Leng, 2016: 34). Ardından zehirli elma motifini denemek isteyen Candi, saraydaki bütün abur cuburları yiyerek hasta düşer ve prensin kendisini öperek bu hastalıktan kurtaracağını ümit eder. Fakat karşısında bir doktor görünce, artık peri masallarında geçen son çareye; yani bir iyilik perisi bularak onun aracılığıyla karar verir.

Böylece sihirbaz Wally'nin yanında soluğu alan Candi, onunla matematiksel bir yarışmaya girer ve sihirbazı yenmeyi başarır. Yarışmada kaybeden Wally, daha önceden verdiği sözü tutarak bir sihir yapar ve iyilik perisiyle Candi'yi yalnız bırakır. Peri ise hemen kusursuz bir prens getirir ve Candi'nin onunla evlenmesini ister. Ancak Candi, karşısındaki bu kusursuz adamla konuşmaya başladığı andan itibaren ters giden bir şeyler olduğunu hisseder. Zira prense matematikten bahsettiği anda, prensin matematiği çok sıkıcı bulduğunu fark eder. Bu nedenle aslında prensin aradığı kişi olmadığını anlayınca, sarayın üst katına çıkar ve daha önceden büyülenmiş anne babasının üzerindeki büyünün, Wally ile yaptığı anlaşma gereği kalktığını görür. Bu itibarla Kral, aklı başında bir adam olarak kızını matematik okumaya üniversiteye gönderir. Candi ise üniversitede uzunca bir süre sonra, kendisi ile birlikte matematik okuyan Jack'a âşık olur ve onunla evlenir (Radford ve Leng, 2016: 61).

Pek çok ödüle layık görülen Radford'un karşı-masalının, kurgusal açıdan tek bir masalı dönüştürmek yerine esasında bütün bir masal külliyatını hedef aldığı ve kadın kahramanlar için toplum tarafından sürekli olarak dayatılan motifleri tepe taklak etmeyi hedeflediği görülür. Bu anlamda pasif bir kimlikten çıkarılarak prensini kendisi arayan; ancak her bulduğunda kendisine vaat edilen prensin hiç de vaat edildiği gibi olmadığını gören Candi, toplumsal illüzyonun realitedeki karşılığını göstermeye çalışır gibidir. Max Luthi'nin tek boyutlu olduğunu söylediği masal kahramanını çok boyutlu ve

derinlikli bir karakter haline getiren bu metnin, bu haliyle toplumsal cinsiyet rolleri açısından kız çocuklarının kendilerine verilenle yetinmemeleri gerektiğini ifade etmeye çalıştığı ve toplumsallaşma açısından ana akım ideolojilerin yerine karşı ideolojilerin çocuklara aktarımını sağlamak istediği anlaşılır. Ayrıca diğer karşı masalların mesaj verme kaygısıyla estetikten feragat etme problemlerini de büyük oranda aşmayı başaran bu metnin, Türkçeye çevrilen ve feminist bir perspektife sahip olan en profesyonel çalışmalardan biri olduğu görülmektedir.

Anne Kemp ve Sara Ogilvie tarafından kaleme alınan ve Sima Özkan tarafından Türkçeye aktarılan *Prensesler Uslu Durmaz* adlı karşı masalın ise yine klasik masallarda prens tarafından kurtarılan prenses imajına savaş açtığı anlaşılmaktadır. Buna göre bir kalede yalnız yaşayan Prenses Sue, günlerini kendisini kurtaracak prensini beklemekle geçirir ve tıpkı Rapunzel'i andıracak şekilde saçlarını uzatmaya başlar. Bu sırada kitaplar okuyan ve dışarıdaki dünyanın hayalini kuran Sue, masallarda olduğu gibi bir prens tarafından kurtarılır ve prensin atına binerek, onunla yola koyulur. Ancak prense nereye gittiklerini sorduğunda, prens onu kendi kalesine götürdüğünü söyler. Sue ise ata binmeyi ve başka eğlenceli diyarlarda gezinmeyi tercih ettiğini dile getirdiğinde; prens kuralların bu şekilde olmadığını ve ejderhaları alt etmenin kızlara kalmadığını söyleyerek Sue'yi şatonun üst katına yerleştirir. Bu bakımdan geçmişteki hayatına geri dönen Sue, elindeki dürbünle kuleden gökyüzünü seyrederken havada uçan bir ejderha fark eder ve onu çay içmeye davet eder. Ardından ejderhayla dost olan Sue, ejderhanın şatoyu yıkması ve prensin şortunu tutuşturmasından sonra, onun sırtına biner ve bu yeni dostuyla sonsuza kadar mutlu yaşar (Kemp ve Ogilvie, 2017). Bu bakımdan, özellikle görselliğiyle estetik değere sahip olan bu eserin, açıkça görüldüğü üzere klasik masal külliyatında yer alan ve kurtarılmayı bekleyen prenses imajına savaş açtığı ve kadını eve kapatılacak bir materyal olmaktan çıkarıp, prensin ataerkil amaçlarını madara ettiği görülür. Böylelikle diğer karşı masallar gibi, klasik masalların bittiği noktadan sonrasına odaklanan ve aslında prens ile prenses ilişkisinde eşitlikçi olmayan rol setleri dizisini eleştiren bu masalın, feminist bir perspektif içerisinden klasik masallardaki ataerkil ideolojileri dönüşüme uğratmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

1925 yılında Hermynia Zur Mühlen tarafından *Fairy Tales for Workers' Children* ismiyle yayımlanan ve 2016'da *Emekçi Çocuklarına Hikâyeler* adıyla Devrim Ekici tarafından Türkçeye aktarılan masal kitabının ise sosyalist

bir çizgi izleyerek, yine karşı masal fraksiyonunun Türkiye'deki yansımalarından birini teşkil ettiği görülmektedir. Bu anlamda sunuş yazısında, eski feodal dünyadan çıkıp gelen Külkedisi, Beyaz Atlı Prens ve Kral ile Kraliçe gibi öykülerin, özellikle toplumsallaşma açısından işçi çocuklarına büyük zararlar verdiği ileri sürülürken, açık bir biçimde karşı ideoloji sayılabilecek olan sosyalizm propagandası yapılmaya çalışıldığı ve metinlerarası işlemlerle klasik masalları dönüştürmek yerine, özgün hikâyelerle eşitliğin, hür olmanın ve emeğin kutsandığı anlaşılmaktadır. Örneğin kitap içerisinde yer alan ilk masal Gül Ağacı'nda, tomurcuklarını yeni patlatmış ve yaşamayı çok seven bir gül ağacının, günlerden bir gün kendisiyle ilgilenen bahçıvana teşekkür etmek amacıyla ona güllerinden bir demet vermek istediğine şahit oluruz. Ancak bahçıvan teşekkür etmekle birlikte, güllerin sahibinin bahçenin öteki tarafında yer alan büyük evde oturduğunu ve kendisinin bir işçi olarak, böyle bir şey yapamayacağını söylediği görülür. Gül ağacı, "*Hayır, olamaz... Ben o hanımefendiyi hiç görmedim ki. Dallarıma su döken, köklerimi saldığım toprağa nefes aldıran, dallarımı bağlayan o değil ki. Durum buyken nasıl ona ait olabilirim?*" diye çıkışır. Ancak sohbetin devamında bahçıvan, hanımefendinin sayısız işçinin köle gibi çalıştığı bir fabrikaya sahip olduğunu söyler ve onun zenginliğinden dem vurur. Gül ise bu duruma bir türlü inanamaz ve bahçıvan gittikten sonra rüzgârla konuşarak durumu teyit etmeye çalışır. Ardından böylesi bir bağlamda, kendisinin de böylesi insanlara güzellikler sunduğunu düşünerek, bahçıvanın verdiği suları içmeyi reddettiği ve kurumaya başladığı görülür. Zengin kadın bahçesinde kuru bir gül ağacı istemeyince, bahçıvan onu zeminden sökerken gül ağacının dile geldiğine ve evine gitmek istediğini söylediğine şahit oluruz. Bahçıvan ise gülün bir parçasını bir saksıya dikerek, evde hasta karısına getirir ve saksıdaki gülü sulayarak ölmek üzere olan gülün kendisine gelmesini sağlar. Böylelikle zaman içerisinde gül iyileşirken, bahçıvanın hasta karısı da iyileşir ve masal tatlı sona bağlanır. Masalın sonunda yer alan cümle ise ("*Güller küçük çocuklara ise sevecen yumuşacık bir sesle fısıldıyordu: Siz küçükler, küçük çocuklar, büyüdüğünüzde kapılardan üzüntüyle bakmayacaksınız. Dünya çalışanlarındır, işçilerindir; yine onların olacak- hem de bütün dünya!*") işçi ve emekçi olmanın kutsallığına dair doğrudan mesajlar barındırmaktadır (Zur Mühlen, 2016: 26).

Çeviri yoluyla yurtdışından ülkemize ithal edilen bu eserler dışında, karşı-masal hareketinin Türkiye'deki kimi masal yazarları tarafından da benimsendiği ve özellikle 2000 yılından sonra, "yerli" sayılabilecek bazı örnek-

lerin verilmeye başlandığı görülmektedir. Ancak tercüme eserlerden farklı olarak klasik masal metinlerini dönüştürmekten ziyade çoğunlukla kendi özgün hikâyelerini anlatmayı tercih eden söz konusu telif eserlerin, meseleyi radikal bir biçimde ele almadıkları ve cinsiyet rolleri yahut doğa sevgisi gibi meseleleri tercüme örneklere göre daha yumuşak bir dille ve örtülü şekilde sundukları anlaşılır. Örneğin 2014 yılında Pınar Selek tarafından yayımlanan *Su Damlası* adlı masal kitabı içerisinde yer alan metinlerin, bu duruma güzel birer örnek teşkil ettikleri görülür. Kitap içerisinde yer alan *Denizkızı ile Balıkçı* masalında, yoksul bir sahil kasabasında balıkçılık yaparak hayatını kazanan Derviş Kaptan'ın, bir gece teknesine aniden çıkmaya çalışan bir denizkızı ile karşılaşarak ona âşık olması anlatılır. Toplumsal cinsiyet rolleri açısından erkek ve kadın arasındaki farklılaşmanın, esasında ilişkiler içerisindeki rol dağılımından kaynaklandığı düşünüldüğünde, kadının bir deniz canlısı ve erkeğin ise bir kara canlısı olarak simgelenmeleri, masal metninin temel tezi gibi durmaktadır. Bu anlamda gece yarısı Derviş Kaptan'ın teknesine çıkan ve birtakım insanların kendisini yakalamasından korkan denizkızı, Kaptan'dan kendisini uzaklara götürmesini ve korumasını rica eder. İyi kalpli bir adam olarak resmedilen Derviş Kaptan ise teknesine binen bu denizkızını evine götürür. Eve geldiklerinde denizkızına yiyecek bir şeyler (balık) ikram etmek istediğinde, denizkızı sadece yosun yediğini ve aynı zamanda karadaki otlardan beslenebileceğini söyler. Bu açıdan etçil olmanın, canlılara zarar vermenin vejetaryen bir felsefi görüş olarak denizkızı tarafından benimsendiği ve ideolojik bir ayrıntı olarak metne yerleştirildiği görülmektedir.

Masalın ilerleyen kısımlarında ise eve kapanan ve sürekli ev içinde durmaktan sıkılan denizkızı, günlerden bir gün tehlikenin geçtiğini balıklardan haber alır ve Derviş Kaptan'dan kendisini denize bırakmasını rica eder. Kaptan ise kızın isteğini yerine getirir ve onu denize bırakır. Ancak denizkızına âşık olduğu için günlerce teknesinde bekler. Bu esnada denizkızının vejetaryen felsefesinden etkilenen Derviş Kaptan, balık tutmayı bırakıp hayatını taşımacılık yaparak kazanmaya başlar. Günler sonra ise teknesinde hüzünle beklerken, birden denizkızının ortaya çıktığı ve Derviş Kaptan'a verdiği emekler ve sabrı için âşık olduğunu dile getirir. Ancak ortada, ikisinin de farklı yaşam alanlarına sahip olmaları gibi aşılamaz görünen bir problem vardır: "*Haklısın. Sen denizde ben de karada yaşayamayız.*" (Selek, 2014: 34). Böylelikle uzun süre düşünen ikili, birbirlerine müdahale etmemek üzere anlaşırlar ve her ikisi de bu anlaşmanın ardından sarılarak, sonsuza kadar mutlu şekilde yaşar (Selek, 2014: 41). Bu bakımdan erkek ve kadın arasın-

daki eşitsiz rol dağılımını eleştirerek feminist teoriyi metnin merkezine yerleştiren Selek'in, esasında söz konusu eşitsizliğin oldukça provokatif bir alan olan insan ilişkilerinden kaynağını aldığını ve bu durumun çözülmesinin ise ilişkide yer alan tarafların karşısındaki bireyin yaşam alanına müdahale etmemesiyle çözülebilecek olduğuna işaret eder. Nitekim bu hâliyle söz konusu masal metninin, çocuklara hitap etmek yerine büyüklere hitap ettiği ve toplumsallaşma açısından belirli kalıplara göre çoktan şekillenmiş olan yetişkinlerin ilişkilere bakış şeklini dönüştürmeyi hedeflediği anlaşılır.

Son olarak, 2016 yılında Muş Kadın Çatısı Derneği adına Deniz Kaynak tarafından kaleme alınan *Masalını Terk Eden Prensesler* adlı masal kitabından da ayrıca bahsetmek gerekir. Buna göre masal okumayı/dinlemeyi çok seven Leyla, doğum gününde ebeveynleri tarafından kendisine yeni bir masal kitabı hediye edileceği için doğum gününü iple çeker. Nitekim o gün geldiğinde, sabah yatağından koşarak mutfağa gider ve kendisi için hazırlanmış hediye paketini açar. Karşısında *Alice Harikalar Diyarında* adlı masal kitabını gören Leyla çok sevinir; ancak kitabın içini açtığında, sayfaların bomboş olduğunu görür. Durumu anne babasına söylediğinde ise şaşıran ebeveynler, bir yanlışlık olduğunu söyleyerek Leyla'yı teselli etmeye çalışır ve ardından kitapçıya giderek yeni bir masal kitabı almak isterler. Ancak kitapçıya geldiklerinde, durumun sandıklarından çok daha karmaşık olduğunu görürler. Zira kitapçıdaki bütün masal kitaplarının sayfalarının silindiğini fark ederler. Bu esnada televizyonda geçen son dakika haberi ise duruma açıklık getirir: Bütün masal kahramanları, asırlardır içinde bulundukları uygunsuz durumlardan rahatsız olmuş ve sayfaları terk etmiştir.

Örneğin Uyuyan Güzel, spikere şunları söyler: "*Siz bizim hikâyelerimizle kendinizi eğlendirirken, haklarımızın ihlal edilmesini görmezden geliyor, bugünkü dünyada bir çocuğun başına gelse ortalığı birbirine katacağınız durumları, masalların içinde olunca mutlu sona giden yoldaki kazalar olarak görüyorsunuz. Örneğin bu yanımdaki prens olacak adam, kötü cadının beni bir büyüyle yatırdığı yüz yıllık uykudan uyandırmak için gelip beni öperken bana sordu mu? Benim rızamı aldı mı? Günümüz çocukları artık açıkça rıza veremeyecek durumda olan kişilere istemeyeceği şekilde dokunmanın, öpmenin, okşamanın bedensel haklarının ihlali olduğunu biliyor. İstemediğimiz sürece kimse bizi öpemez, bize dokunamaz. Üstelik ben uykuya dalmadan önce 15 yaşındaydım. Yani 18 yaşının altında olduğum için yasalara göre henüz çocuktum. Uykudan uyanır uyanmaz, daha dünyada 100 yıl içerisinde neler olduğunu bile anlayamadan apar topar evlendirildik. Sözde mutlu son*

olacaktı. Birbirimizi tanımaya fırsat bulamadan, bu kadar erken yaşta evlenirken nasıl bir sorumluluk aldığımızın farkında değilmişiz. Hiç de hazır olmadan evlendiğimiz için şimdi geçinemiyor ve boşanmak istiyoruz, ama masal mutlu sonla bittiği için, hikâyenin devamını getiremiyoruz. Mutsuz bir evlilikte sıkıştık kaldık. Hâlbuki benim ne hayallerim vardı, okumak ve ileride başarılı bir mühendis olmak istiyordum. Erken evliliğin bir suç olduğunu, bizi evlendiren ailelerimizin kraliyetten bile olsalar cezalandırılacağını bilsem böyle mi olurdu?" (Kaynak, 2016: 11).

Benzer biçimde Pamuk Prenses ise Yedi Cüceler'in pasaklılığından ve bir gün olsun yedikleri yemeklerin tabaklarını dahi kaldırmadıklarından yakınır. "*Ben kadınım diye ev işlerinin tümünü ben yapmak zorunda mıyım? Kadın erkek eşitliği diye bir şey duymadınız mı? Oysa siz de bana yardımcı olabilirsiniz, ev işlerini hep beraber yapsak işler daha çabuk biter, ben de boş zamanlarımda sizler gibi dışarıda zaman geçirebilir, kuşlara şarkı söylerim, ceylanları beslerim. Ama siz böyle davrandıkça ben kendimi prenses değil de köle gibi hissediyorum.*" (Kaynak, 2016: 12).

Ardından Külkedisi ise erken yaşta evlenmesinden dolayı eğitim alamadığından ve bu suretle istediği mesleği yapamamaktan şikâyet ederken; eğer kız çocuklarının bu gibi durumlarla karşılaşırlarsa 183 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nı arayıp yardım isteyebileceğini bildirir. Sonrasında Kırmızı Başlıklı Kız masalında geçen Kurt mikrofonu alır ve ekolojik dengenin paramparça olduğundan, bu yüzden yaşadığı ormanın ortadan kalktığından ve hayvanların yaşam hakkına saygı duyulmadığından şikâyet etmeye başlar. Hansel ve Gretel ise hayvan haklarının yanı sıra insan haklarının da önemli olduğuna vurgu yaparak, kendilerinin açlıktan dolayı ormana terk edildiklerini söyleyerek doğru düzgün beslenemeyen insanların yaşadıkları dramlara işaret ederler. Bin Bir Gece Masalları'nda padişahın elinden güç bela kurtulmayı başaran Şehrazat ise bu devranın böyle devam edemeyeceğini ve kitaplara geri dönmelerini istiyorlarsa, bu masalların yeniden yazılması ve gerekli düzeltmelerin muhakkak yapılmasını talep eder. Böylelikle Kırmızı Başlıklı tekrar sahneye çıkar ve iki hafta boyunca bekleyeceklerini, açacakları bir internet sitesine yapılacak başvuruların ardından, 194 ülkeden 194 çocuğun katılımıyla büyülü bir şura yapacaklarını; böylelikle masalların nasıl olması gerektiğine onların asıl sahiplerinin karar vereceğini duyurur. 194 çocuğun davet edilmesi ise, internete yüklenen masal önerilerine göre yapılacaktır. (Kaynak, 2016: 23).

Leyla büyük bir heyecanla 1000'i aşkın öneri yapar ama katılacak adayın kendisi olmadığını görünce büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Ancak Türkiye adayının açıklandığı anda, masal kahramanlarının bir açıklama yapma ihtiyacı hissettikleri ve Türkiye'nin büyük bir skandala imza attığını, zira İletişim Bakanı'nın sahtecilik yaparak, kendi torununu aday olarak göndermeye çalıştığını tespit ettiklerini söylerler. Bunun üzerine internete en çok yorum yükleyen diğer adayın, yani Leyla'nın gelmesi gerektiğini ifade eden masal kahramanları, böylelikle gümüş adlı tek boynuzlu uçan atı, Leyla'ya gönderirler. Leyla ise kendisini almaya gelen ata binerek, masalların nasıl olması gerektiğini anlatmaya, büyülü şuraya gider. Bu itibarla masal sona ererken, çocukların söz konusu değişiklikleri yazması için kitap içerisinde belirli bir alan ayrıldığı ve onlara bu değişiklikleri yazmaları için bir de ricada bulunulduğu görülmektedir. (Kaynak, 2016: 35).

Bu bakımdan ülkemizdeki karşı masal külliyatı içerisindeki en eleştirel ve "açık sözlü" olarak kaleme alınmış olan bu metnin, görüldüğü üzere dünyadaki benzerleri gibi, toplumsal cinsiyet rollerinin eşitsiz dağıtımından, erken yaşta evliliğe ve hayvan haklarından insan haklarına kadar çağdaş dünyanın değerlerine yönelik mesajlar vermeye ve klasik masallardaki kahramanları bu yönde dönüştürmeye çalıştığı görülmektedir. Hatta diğer taraftan kalemini oldukça keskin kullanan yazarın, Türkiye'deki adam kayırma olaylarına dahi eleştiri getirdiği düşünüldüğünde, karşı-masal hareketinin sınırlarının aslında sanıldığından çok daha geniş olabileceği anlaşılmaktadır[3].

[3] Türkiye özelinde düşünüldüğünde, masallar ve toplumsal cinsiyet konusunda fazlasıyla emek vermiş olan Melek Özlem Sezer'den de ayrıca bahsedilmesi gerekir. Ancak Sezer'in pek çok eseri bulunmasına rağmen, bu eserlerin karşı-masal türü içerisinde değerlendirilmesi oldukça zor gözükmektedir. Buna göre örneğin *Sakız Çiğneyen Kedi* (2015) ve *Şiir Yazdım Masal Sandım* (2016) kitaplarının, gerek biçim ve gerekse içerik açısından masal türünden uzak oldukları anlaşılır. (Bu kitaplarda yer alan şiirler, masalsı bir anlatıma sahiptir ve toplumsal cinsiyet eşitliği, anti-kapitalizm vs. gibi karşı ideolojilerden uzaktır. Buna mukabil çoğunlukla hayvanların kendi aralarında bazı meseleler üzerine dostça ve arkadaşça konuşmaları, bir balığın bir ördekle kurduğu arkadaşlık gibi meseleler, kitaplarda yer alan metinlere örnek teşkil eder. Bu açıdan çocuk edebiyatının mahsulleri sayılabilecek bu ürünler, karşı-masal külliyatına dâhil edilmemiştir. Diğer taraftan aynı yazar tarafından kaleme alınmış olan *Kırk Yamalı Ayna: Yetişkinler İçin Masallar* (2018) adlı eserin ise yine masal külliyatının sınırlarını fazlasıyla aştığı (halk hikâyeleri veya mesellerle bezenmiş olmasından dolayı) görülürken, bu eserin gelenekte yer alan metinler arasından yapılan bir seçki olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan söz konusu metin, karşı masal külliyatı içerisinde değerlendirilmeyerek bildiri sınırlarına dâhil edilmemiştir. Melek Özlem Sezer dışında, Yalvaç Ural tarafından 2013'te kaleme alınan *La Fonten Orman*

Sonuç

Sözlü gelenek ve ardından yazılı edebiyat içerisinde klasikleşerek dünyanın dört bir tarafına yayılan ve genel çerçevede halkbilimciler tarafından toplumsallaşma aracı olarak yorumlanan masalların, özellikle 20. asrın ortalarından itibaren postmodern düşüncenin yayılmasıyla birlikte, egemen ideolojilerin dağıtıcısı olarak görev yaptıkları ve feodal dünyaya yahut burjuva düzenine ait imajları büyük bir özenle yansıttıkları keşfedilmiştir. Bu bakımdan örneğin toplumsal cinsiyet rolleri açısından eşitsiz bir dünyayı tasvir eden ve kadını pasif kılarak erkeği birincil bir konuma taşıyan masalların, doğru ve eşitlikçi bir dünyayı tasvir etmediklerini düşünen bazı yazarlar; masal metinlerini içerdikleri mesajlar açısından ters yüz etmeye başlarlar. Georg MacDonald, Oscar Wilde veya L. Frank Baum gibi isimlerle giderek görünür olmaya başlayan bu ters yüz işleminin, belirli bir noktadan sonra gerek feminist oluşumlar ve gerekse "öteki" olarak kodlanan diğer hareketlerin öncülüğünde (örneğin vejetaryenler, anti-kapitalistler vs.) hemen her ülkede görülmeye başlandığı ve "karşı-masal" adını alarak kendilerine özgü bir fraksiyon oluşturdukları görülür.

Batı'da yaşanan bu gelişmelerin Türkiye'ye gelişinin ise ancak 2000'li yıllarda olduğu ve ana akım ideolojileri karşısına alarak şiddetli eleştiriler getiren karşı-masallardan bazılarının, çeviriler yoluyla ülkeye gecikmeli de olsa girmeyi başardığı anlaşılır. Genellikle feminist çevreler tarafından çevrilen ve çocukların ataerkil ideolojiler doğrultusunda sosyalize edilmelerine razı olmayan bu kitapların, en başta erkek ve kadın eşitliğini önemsedikleri ve masalları bu yönde revize etmeye çalıştıkları görülmektedir. Klasik masallarda kadınlara verilen standartlaştırılmış rollerin, esasında ataerkil ideolojiler doğrultusunda gerçekleştiğini ve kadınları pasifleştirdiğini; onları sosyal hayatın içinden koparark kurtarılmaya muhtaç bir varlıkmış gibi gösterdiğini düşünen bu yazarlar, yaptıkları revize işlemleriyle kadın kahramanları idrak edilebilir bir özne konumuna getirirler. Hatta Lopez ve Came-

---

Mahkemesinde adlı masal kitabının ise esasında doğrudan toplum eleştirisi veya ideolojik bir karşıtlık içerisinde olmasa da hayvan haklarına dikkat çekmesi ve La Fonten masallarında geçen hayvanların, kendilerine dair sunulan imajlardan rahatsız olarak insanları yargılayıp suçlu bulması ve asıl kötülüğü otaya koyanların insanlar olmasına karar vermeleri açısından, kısmen karşı-masal külliyatına dâhil edilebileceği görülmektedir. Ancak Ural'daki eleştirilerin kapsamlı bir eleştiri demeti olmadığı ve oldukça sınırlı kaldığını da özellikle belirtmek gerekir.

ros'un kitabında, radikal feminizmin etkileriyle prensin resmediliş şeklinin, esasen erkek düşmanlığına dahi kayma tehlikesi içerdiği görülür.

Diğer taraftan ülke içerisinde oldukça yeni bir fraksiyon olan ve bir elin parmaklarını geçmeyen telif eserlerle ilk numunelerini veren bu karşı akımın, sadece feminist ideolojiyle sınırlı kalmadığı ve "öteki" fraksiyonlarla ittifaklar kurarak iktidarın altını oymaya çalıştığı görülür. Bu açıdan feminizmle organik bir birliktelik kuran eko-eleştiri veya veganizm gibi "öteki" oluşumları da kendisine dâhil eden bu hareketin, aynı zamanda hayvan ve insan haklarına da çoğunlukla vurgu yaptığı anlaşılır. Ayrıca zaman zaman Marksist gelenekle de ilişki kuran karşı-masal külliyatının, klasik masalların yansıladığı burjuva düzeninin sınıfsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesinde ve benimsetilmesinde etkili bir enstrüman olarak kullanıldığına işaret ettiği görülür.

Son olarak Türkiye'deki varlıkları şu an için oldukça marjinal kalsa da halkbilimciler tarafından çoğunlukla görmezden gelinen bu masal örneklerinin, kendilerine has özellikleriyle alt bir tür veya fraksiyon olarak literatür içerisinde ayrıca ele alınmalarının, masal geleneğinin uzantılarının nerelere vardığının tespit edilmesi açısından oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Açа, M. ve Yolcu, M. A. (2017). Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev. *Folklor/Edebiyat*, 23(90), s. 47-58.

Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. A. Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Avgan, Ö. ve Asutay, H. (2018). Bir Anti-Masal Örneği Olarak Cam Ayakkabıları Reddeden Vejetaryen Külkedisi. *Humanitas*, 6(11), s. 225-238.

Bascom, W. R. (2010). Folklorun Dört İşlevi, Çev. F. Çalış. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Bettelheim, B. (2019). *Masalların Büyüsü: Masalların İşlenişi, Önemi ve Psikanalitik Anlamları*. Çev. S. G. Elibal. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Cole, B. (2016). *Külprensi*. Çev. C. Şenkaya. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

Coştu, Y. (2009). Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX(3), s. 117-140.

Çizakça, D. (2011). Anti-Tales: The Uses of Disenchantment Edited by David Calvin and Catriona McAra. *The Kelvingrove Review*, 7, p. 1-4.

Durkheim, E. (2013). *İntihar*. Çev. Z. Z. İlkegelen. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Garner, J. F. (2016). *Ötekileştirmeyen Masallar*. Çev. D. Evci. Ankara: Dipnot Yayınları.

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*. Çev. B. Uçar. Ankara: Heretik Yayınları.

Heapy, T. ve Heap, S. (2013). *Kırmızı Başlıklı Küçük Kız*. Çev. C. Aral. Ankara: Binbir Çiçek Kitaplar.

Helimoğlu Yavuz, M. (2009). *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri: Mesaj-İndeks*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Hyyland Eriksen, T. (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular: Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*. Çev. F. Adsay. İstanbul: Avesta Yayınları.

Işık Dursun, Z. I. (2019). Masallar, Mitler ve İdeolojinin Yeniden Üretimi: 'Bu Tarz Benim' Yarışma Programının Yapısal Analizi. *Doğu Batı*, Say. 71, (Ocak 2014-2015), s. 163-175.

Kaynak, D. (2016). *Masalını Terk Eden Prensesler*, (Muş Kadın Çatısı Derneği). İstanbul: Seçil Ofset.

Kemp, A. ve Ogilvie, S. (2017). *Prensesler Uslu Durmaz*. Çev. S. Özkan. İstanbul: Beta Kids.

Lopez, N. ve Cameros, M. (2017). *Vejetaryen Külkedisi*. Çev. Z. Sanchez Veiga. İstanbul: NotaBene Yayınları.

Mcara, C. ve Calvin, D. (2011). Introduction, *Anti-Tales: The Uses of Disenchantment*. Ed. D. Calvin and C. McAra. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Mieder, W. (2008). Anti-Fairt Tale, *The Greenwood Encyclopedia of Folktales&Fairy Tales Vol 1: A-F*. Ed. D. Haase. Londra: Greenwood Press.

Parmaksız, A. (2020). *Freud Bana Masal Anlatsa: Masal Üzerine Psikanalitik Bir İnceleme*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Radford, S. ve Leng, Q. (2016). *Bu Senin Bildiğin Peri Masallarından Değil*. Çev. A. Karacanlar. İstanbul: Güldünya Yayınları.

Selek, P. (2014). *Su Damlası*. İstanbul: Özyürek Yayınevi.

Sezer, M. Ö. (2015). *Kırk Yamalı Ayna: Yetişkinler İçin Masallar*. İstanbul: Kor Kitap.

Sezer, M. Ö. (2015). *Sakız Çiğneyen Kedi*. İstanbul: Can Çocuk.

Sezer, M. Ö. (2016). *Şiir Yazdım Masal Sandım*. İstanbul: Fom Kitap.

Ural, Y. (2013). *La Fonten Orman Mahkemesinde*. İstanbul: Marsık Kitap.

Zipes, J. (2018). *Peri Masalları ve Yıkma Sanatı: Çocuklar İçin Masal Türü ve Uygarlık Süreci*. Çev.: Z. Çiftçi Kanburoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları.

Zur Muhlen, H. (2016). *Emekçi Çocuklarına Hikâyeler*. Çev. D. Evci. Ankara: Dipnot Yayınları.

GAZİANTEP BARAK TÜRKMENLERİNDE NAZARLA İLGİLİ RAHATSIZLIKLARA YÖNELİK SAĞALTIM YÖNTEMLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME (GÖKÇELİ KÖYÜ ÖRNEĞİ)

A STUDY ON TREATMENT METHODS FOR NAZAR-RELATED DISEASES IN BARAK TURKMENS OF GAZİANTEP (THE EXAMPLE OF GÖKÇELİ VILLAGE)

Büşra ÖZDEMİR*

ÖZET

Yapılan bu çalışmada, konar-göçer bir Türkmen topluluğu olan Barak Türkmenlerinin Osmanlı Devleti'nin iskân politikalarının sonucu dâhilinde dolayı bir kısmı Suriye'nin iç kısmına yerleştirilirken buradan ülkemize göç etmek durumunda kalan ve daha sonrasında Gaziantep'e yerleşerek ikametini Gaziantep'te sürdüren Barak Türkmenlerinin nazar inanışı ve nazar değmesi sonucu başvurmuş oldukları sağaltım yöntemlerinden bahsedilmektedir. Kabul gördüğü kimseler tarafınca, çeşitli önlemler alınarak kişiler kendilerini nazardan korumaya çalışmıştır. Gerek Türkiye de gerekse İslam dinini kabul etmiş olan milletlerce ve Türk devletlerinde kabul gören nazar inancı, sadece insanlara değil hayvanlara, bitkilere veya herhangi bir nesneye, her şeye zarar verebilmektedir. Nazar değmesi sonucu bu kişiler, zararın giderilmesi için öncelikle halkın başvurmuş olduğu halk tıbbına, şifalı bitkilere, çeşitli materyallere ve bu konuda uzmanlaşmış olan kişilere müracaat etmektedirler. Yapılan bu araştırmada, Gaziantep Barak Türkmenlerinin bu doğaüstü güç ile mücadelesinde başvurmuş olduğu yöntemler ve bu pratiklerin neden yapıldıklarından bahsedilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Barak Türkmenleri, halk inanışları, nazar, sağaltım.

ABSTRACT

In this study, some of the Barak Turkmens, a nomadic Turkmen community, were placed in the interior of Syria due to the result of the settlement policies of the Ottoman State Barak Turkmen, who had to emigrate to our country from here and then settled in Gaziantep and continued their residence in Gaziantep, are mentioned in the methods of survival that they applied as a result of the belief in the evil eye and the touch of the evil eye. By taking various measures, people tried to protect themselves from the evil eye. The belief in evil eye, accepted by both Turkey and the nations that have accepted the Islamic religion and in the Turkish states, can damage not only people, but also animals, plants or any object, everything. As a result of the evil eye, these people apply to folk medicine, medicinal plants, various materials

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eskişehir. E-posta: bursrabusra@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-1699-8579.

and people who specialize in this regard, which are primarily used by the public to remedy the damage. In this study, the methods used by Gaziantep Barak Turkmens in their struggle with this supernatural power and why these practices were made are mentioned.

Key Words: Barak Turkmens, folk beliefs, evil eye, treatment.

Barak Kelimesinin Anlamı ve Barakların Bulundukları Coğrafya

Barak ismi; tarihimizin ve edebiyatımızın kaynak eserlerinden olan Oğuz Kağan Kağan Destanı'nda Kıl Barak, Kara Barak olarak geçmekte, Ebu' l Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakkimesi*' nde ise Barak Han tamlamasında kullanılan Barak adı, XVII. yüzyılda Battal Gazi Destanı'nda Kıl Barak olarak geçmektedir (Ögel, 1993: 191). Baraklar iskânın bayraktarlığını yapmışlar ve "Bayraktar" ismini almışlardır. Bayraktar kelimesi zamanla değişikliğe uğramış ve "Barak" şekline dönüşmüştür. Vehbi Ceylan'ın tespitlerine göre Baraklar giydikleri tüylü çuha ve kebeden dolayı bu ad ile anılmıştır. Yanlarında devamlı olarak uzun tüylü iyi bir cins av köpeği dolandırdıklarından dolayı kendilerine bu unvan verilmiştir (Ceylan, 2019: 25). Barak kelimesi cesaret ve kahramanlık timsali olan kurt başı anlamı da taşımaktadır (Şahin, 1962: 2'den akt. Ceylan, 2019: 25). Baraklar tarihi süreçte konar-göçer bir Türkmen topluluğu olup Osmanlı Devleti'nin iskân politikalarının neticesi olarak günümüzde, bir bölümü Suriye sınırları içerisinde kalan bölgeye yerleştirilmiştir. Hem Barak adının kaynağı hem de Barak Türkmenlerinin tabî oldukları boyla ilgili çeşitli görüşler olmakla birlikte; Faruk Sümer Barakların, 17. yüzyılda Yeni-il' in Dulkadirli koluna mensup bir Cerid obası olduğunu belirtir. Yine Sümer' in ifadesiyle Baraklar, 17. yüzyılın sonlarında Rakka' ya iskân edilecekleri dönemde Türkmen olarak nitelendiriliyorlardı (Sümer, 1999: 197'den akt. Avcı, 2018: 174).

Hazar Denizinin güney doğusunda Horasan bölgesinde bulunan Barak Türkmenleri, Akkoyunlu Devletinin Osmanlı Devleti'ne Otlukbeli Savaşında yenilmesi üzerine, İran ve Anadolu içlerine göç ederler. Barak Türkmenleri ve Beg-dili boyu oymakları Seyit Salhattin'in oğullarından Feriz Beyi kendilerine reis seçerler. Bu beyin adı ve hayatı zamanla Barak Türkmenleri arasında destansı bir anlam kazanmış, Barak göç ve iskân türkülerinin temelini oluşturmuştur. Yine Yozgat'a yerleşen Barakların buradan bugünkü oturdukları yer olan Gaziantep'e gelişleri 1960 yılında olmuştur (Gaziantep İl Yıllığı, 2002: 158-159'dan akt. Andaç Şahin, 2007: 5-6). Cahit Tanyol'un yapmış olduğu Baraklarda Örf ve Adet Araştırmaları çalışmasında da belirttiği gibi

Baraklar Güney- Doğu Anadolu' da Kilis, Gaziantep ve Nizip'in güney kısımlarında yerleşim göstermektedirler. Doğu sınırları Fırat Nehrinin kıyılarına uzanırken Kuzey sınırı yine Fırat kenarında Belkıs köyüne kadar devam etmektedir. Güneydeki köylerinden bir kısmı bugün Suriye'ye ait olurken örf ve adetlerindeki birlik onları birbirine bağlamakta ve onları yabancı etkilerden korumaktadır diyen Tanyol, Barakların uzun süre ziraatla meşgul olmalarına rağmen, örf ve âdet itibariyle, göç hayatının bütün hususiyetlerini muhafaza etmişlerdir demektedir (Tanyol, 1952: 71). Bu da uyguladıkları pratiklerin belli bir müddet ilk şekliyle kalmasını sağlamıştır.

Nazar İnancı

Bakış anlamında Arapça nazar kelimesi, kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve bu nitelikleriyle, bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm, nesne üzerinde sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesi anlamını almıştır Türkçede (Boratav, 2015: 119). İslam ülkelerinde, bu arada Türkiye'de de nazar inancı çok yaygındır. İslam ülkelerinin hemen hepsinde insanların bir bölümünün nazardan öldüğü inancına rastlamaktayız. Bizde, halk arasında söylenen "deveyi kazana, insanı mezara" deyimi, nazarın öldürücü gücünü açığa vurmaktadır (Örnek, 2014: 232). Nazarın ne zaman veya nerede ortaya çıktığına dair tam net bir bilgi olmamakla birlikte çoğu İslam devletlerinde ve tüm Türk boylarında karşımıza çıktığı bilinmektedir. Nazarın olduğu her yerde bir başkası vardır. Kem olsun ya da olmasın, nazar değdiren gözlerin, sözlerin sahibi, dışarıdan bize bakan, seslenen, dokunan bir başkasıdır; bu şekilde kendi varlığını bize geçiren, bulaştıran, saflığımıza, güzelliğimize, zenginliğimize göz diken. Her zaman kötü olmasa da bizden farklı bir ruha ve bedene sahip bir başkasıdır (Taburoğlu, 2017: 9). Yani bizim hayatımızın hep bir köşesinde olan gerek yakın bağımız olan insanlar gerekse bağımızın olmadığı ama gözümüzün, gözünün iliştiği her insanın nazarının dokunduğu aşikârdır. Kişinin kendi olmayan eksikliğini hissettiği bu ahlak veya iyi huy bile olabilir kişide bir imrenti veya kıskançlık, hasetlik yaratarak karşı tarafa nazarını, gözünü değdirmektedir. Kişinin malının, mülkünün, aile saadetinin bile göze geldiği örneklerle sabittir. Peki bu sadece kötü ve haset bakışlardan mı kaynaklanmaktadır tabi ki hayır. Çoğu halk inanışında yer alan düşünceye göre çok sevgi de nazara, göz değmesine neden olmaktadır örneğin birçok anne ve babanın kendi çocuğuna nazar değdirdiği düşüncesi vardır. Açık, çiğ mavi gözlerde nazar gücü olduğu sanılır ve herhalde bu ilkeye dayanılarak mavi gözlülerin kötü niyetli, kıskanç, başkalarına zarar vermek-

ten hoşlanan kimseler olduğuna inanılır, bu gerçeklere aykırı olsa bile (Boratav, 2015: 119).

Taburoğlu'na göre göz ve bakış etkindir, gerçekliği vücuda getirendir, edimseldir. Ama bu ışık, özellikle "dar gözlü" olandan geldiğinde korku yaratır. Büyük ve etrafı çerçevelenmiş, sözgelimi sürme çekilmiş gözlerden korkmamalıdır; göz etrafındaki bu yapay çizgiler, kem bakışın dışarı çıkmasını engellermiş gibi. Oysa dar ve küçük gözlerin niyeti anlaşılamaz. Bu ışık yayan gözler dar olmasının yanında birbirine yakınsa daha da tehlikeli olurlar. Yeryüzünde birbirine bakan canlı cansız tüm bakışlar arasında kem olarak ayırt edilenler ya da nazar değdiren bakışlar, çoğu zaman demonik güçlerin içerisine girebileceği gözlerin üretimi, eylemi gibi anlaşılır. Kem nazar, şeytan bulaşmış bakışlardır boş ya da tarafsız değildir; kem niyetler ve başkalarının arzularıyla doludur. Nazar, sınırları belli bedenler içerisinde saklı bir sonsuzluk kaynağı olarak gözlerden demonik güçleri yeryüzüne taşımanın bir yoludur. Nazar, gözlerin bir aynası olduğu bir kirlilik, kötülük belirtisidir. Ruhsal bir zafiyetin bedenleşmiş ifadesidir (Taburoğlu, 2017: 12-13). Bilinçli ya da bilinçsiz olarak ortaya çıkan nazar bazen büyü kavramı ile de karıştırılmaktadır. Aslında nazar, büyü gibi kasıtlı faaliyetlerden tamamen farklı bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap tarihçi İbn-i Haldun'dan doğrudan alıntı yapan Alan Dundes, büyünün kasıtlı olarak ve karşıdaki obje ve nesneye zarar vermek amacıyla yapıldığını, nazarın ise farkında olmadan ortaya çıkan ve gelişen bir eylem olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle de nazarın büyü gibi faaliyetlerden tamamen farklı olduğunu belirtmiştir Dundes, nazar değmiş kişinin durumunun büyüde olduğu gibi ölümle sonuçlanabileceğini, büyüde kasıtlı bir teknik varken nazarda, nazarı değen kişinin eyleminin ölümle sonuçlanabileceğinin farkında olmadığını savunmaktadır (Dundes, 1992: 259-260'dan al. Gür, 2013: 119). Nazar inancında da şamanlığın etkilerinin bulunduğu ve geçmişte iyi veya kötü ruhlarla bağlantıya geçerek bunları şamanın izole ettiğini, günümüzde ise nazarlıkla, dualarla etkisinin yok olduğuna inandığımız olumsuz etkilerin varlığını kabul etmekteyiz. Bu sebeple şamanlar gibi çeşitli yöntemlere başvurulmakta ve çeşitli uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Eski Türk inancında yerin altında yaşadığına inanılan kötü ruhların, nazar inancının meydana gelmesinde etkili olduğu düşünülebilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Tanrı kut'u sayılan çeşitli varlıkların kötü veya olumsuz etkisinden korunmak amacıyla kullanılan bu varlıkların asıl amacı, bulunduğu ortamda kötülüğü engellemektir. Bu noktada korumasız olan yani olumsuz etkiyle karşılaşacağı düşünülen

varlığı koruduğumuz şey, aslında yer iyeleridir. Buna göre savunmasız bırakılan herhangi bir yer, kişi veya hayvan yer iyelerinin olumsuz etkisinden korumak ancak tanrı kutu olan veya ona ait parçadan yardım alarak gerçekleştirebilecektir. Yani bugün meydana geldiğine inandığımız nazarın oluşmasını yer altı iyelerine bağlamak etkilerle oluştuğu kabul gören bir halk inancı olarak yer edinmiştir. (Şahin, 2011: 32-35). Bu noktada Durkheim'in ruhlarla ilgili yapmış olduğu açıklamalara bakacak olursak eğer ölen insanların içerisinden çıkan ruhlar ayrılma ihtiyacı duyarak birtakım perileri meydana getirmiştir. Böylelikle sayıları zamanla artmış olup, böylece canlı toplulukların tüm çevresinde bir ruhlar topluluğu oluşturmuşlardır. Bu insan ruhlarının, insanlarınki gibi ihtiyaç ve ihtirasları vardır; onun için, haklarında besledikleri duygulara göre, dünkü arkadaşlarının hayatına, ister onlara yardım etmek ister zarar vermek niyetiyle olsun, girmeye çalışırlar. Halbuki yapıları gereği, duruma göre, bunlar, aynı nedenle ya çok değerli yardımcılar, ya da gayet korkunç hasımlar olurlar. Gerçekte, son derece akışkanlıkları sayesinde, bedenin içine girerek orada her türlü karışıklıklara sebep olabildikleri gibi, aksine, canlılığını artırabilirler. Bu yüzden, olağan hayatın dışına çıkan bütün olayları onlara mal etmek alışkanlığı edinilir. Ayrıca şüphesiz bu da, kötü bir ruhun bedene girmesinden ve oraya karışıklık getirmesinden ileri gelmiştir. Bu tür bir tesirle ilişkilendirilmeyecek hiç bir hastalık yoktur. Böylece ruhların gücü, kendilerinde var olduğu düşünülen insanüstü bütün özelliklerle büyümüş, o kadar ki sonuçta, insan, yapıcısı ve modeli olduğu bu hayal dünyası içinde kendisini bir hapis olarak bulmuştur. Kendisine benzeterek kendi eliyle meydana getirdiği bu manevi güçlerin emrine girer. Zira ruhlar sıhhat, hastalık, hayır ve şer konusunda bu kadar tesire sahip bulunuyorsa, onların hakkınızda iyi düşünmelerini sağlamak veya kızdıkları zaman kendilerini yatıştırmak elbette akıllı bir harekettir: Bağışlar, kurbanlar, dualar, kısaca bütün bir dini kurallar sistemi işte bundan doğmuştur (Durkheim, 2009; 72-74). Durkheim'e göre ruh böylelikle şekil değiştirmiş olup cin olarak karşımıza çıkmakta ve verdiği zararlar ise musallat olma olarak ele alınabilir. Değinmiş olduğumuz bu noktalardan hareketle Kalafat ise iyeler hakkında şunları söylemektedir: Eski Türk inançlarını inceledikleri sistematikte, Tanrı ile kişioğlu arasında, yardımcı iyelerin yanısıra, koruyucu ve kara iyelerin olduğunu belirlemişler ve koruyucu iyeler arasında Umay, Ana Maykıl, Ak Ana'yı, kara iyeler arasında da Erlik ve Alkarısını tespit ettiğini belirtmektedir (Kalafat, 1992: 271). İnsanın can/tın ve etöz'den olduğu inancı, onun aynı zamanda bir iye gibi bir bedene, bir dona

girdiği inancını da beraberinde getirmektedir. Ata ruhu inancı da bunun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu iye, azıyor yoldan çıkıyor; Tanrının gönderdiği buyruklar yerine getirmeyince Erlik'e/Şeytan'a uyuyor ve keza iyelerin buyruğuna giriyor. Bu durumda, o her türlü kötülüğü yapabiliyor. Kişi, kimi zaman tın'ının Erlik tarafından buyruk altına alındığını farketmez; kimi zaman fark eder. Göz dokunması, göz değmesi, uğur ve uğursuzluk gibi inançların kaynağında, başlangıçtaki bu tür inanç rol oynamaktadır. Bu yüzden koruyucu tedbirler alınır. Göz değmesinden Tanrı'ya sığınıldığını sembolize eden mavi boncuk, kamların koruyucu iyelerini sembolize eden kurt dişi, derisi vs. kullanılır. Kimi insanlar, gözlerinin insanlara dokunduğunun farkındadırlar. Bu yüzden, beğendikleri canlı veya cansız bir şeye baktıkları zaman, "tü-tü, tü" diye üç kez o yöne doğru tükürür gibi yaparlar. Hareket, içinde varlığını bildiği kara iyeyi, şaşırtmaya yönelik bir davranıştır (Kalafat, 1992: 275-276). Bununla birlikte Kalafat "tu-tu-tu"nun günümüzdeki insan isimlerinden veya mahlaslarından Nazar'ı andırdığından bahsederken ancak nazar ile efsunlamanın mahiyet ilişkilerine rağmen, eş anlamlı olmadıklarının açık olduğunu söylemektedir. Her şeye rağmen efsunlama ile nazar arasında uygulamadaki pratikler itibariyle de ilişki bulunduğunu söyleyen Kalafat, dünyaya yeni gelmiş güzel bir bebeğe veya dünya evine yeni girmiş güzel bir geline "tu-tu-tu kırk bir (veya kırk bin kere) maşallah" denilmiş olmasını ve bu tür tabirlerin musikimize yansımasının tesadüf olmadığından bahsetmektedir (Kalafat, 1992: 276).

Gerek görüşme yaptığımız kaynak kişiler gerekse çoğu halk inancı içerisinde nazarın Hz. Muhammed'e bile değdiğini ondan kurtuluş olmadığını belirterek, nazarın o zamandan geldiğini günüme kadar değişime uğramadan geldiğini ifade etmektedirler. "İslam'da nazar konusuna ayetlerde ve özellikle hadislerde göndermeler olsa da, ikonkırıcı tembihlerin varlığı nedeniyle, nazara dönük bir sakınmada beraberinde gelir. Nazar, sözlü ya da yazılı yollardan kovulması öğütlense de nazarlıklar bu sınırlamaların çok ötesinde şekil ve muhtevalara kavuşur. Kur'an' da doğrudan nazar ifadesi geçmez ancak Kalem Suresinde olduğu gibi, bu yönde yorumlanabilecek ifadelere rastlanabilir. Nazar vurmak ya da nazarlıklara başvurmak, kem göze ait belirtileri düzeltmeye girişmek kimi zamansa bir tür şirk olarak değerlendirilir. Nazara neden olmak ya da nazarlıklara başvurmak, Allah'a ait sihir, büyü veya mucizeler yaratma ayrıcalığına karışmak anlamını taşır. Nazar, bazı İslam âlimleri için, "ruhun ısınması" sonucunda kalbe yapılan cebrin sonun-

da, gözlerde meydana gelen haset ve korkudan ileri gelen bir etki gibi tarifini bulur" (Taburoğlu, 2017: 24-26).

Halk inanışları içerisinde oldukça derin bir ize sahip olan nazar inancından korunmak için elbette ki ilk olarak halk tıbbına başvurarak gerek bitkilerin şifasına başvurur gerekse kurşun, demir gibi materyallere başvurarak bu kem gözlerin neden olduğu hastalıklar sağaltılmaya çalışılır. İnsanoğlu ilk olarak tabiatın ona vermiş olduğu mucizevi nesnelerden medet umarak hastalıkların tamamen doğal olarak sağaltılmasını istemektedir. Günümüz modern tıbbın çözüm bulamadığı veyahut hastalığın iyileştirme süresinin uzadığı zamanlarda bile insanlar halk tıbbına başvurarak hastalığın sağaltımını sağlamaya çalışmaktadır. Her ne kadar halk tıbbına bakış açısı değişmiş ve koca karı ilaçları olarak adlandırmış olsalar da nihayetinde yine halk tıbbına başvurmaktadırlar. Yirminci yüzyılın başlarında, Batı'nın bilimsel tıbbı yayılmadan önce, birçok rahatsızlık -fiziksel ve zihinsel- dinlenme, sıcak içecekler veya ilaç özelliğine sahip maddelerin kullanımı gibi "ev reçeteleri"yle tedavi edilirdi. Şayet rahatsızlık acı verici veya sürekli ise belirtilere tanı koyması ve sorunu tedavi etmesi için çağrılan bir iyileştirici uzman olurdu. Halk hekimleri (folk curer) öncelikle şifalı bitkilerin etkilerine ilişkin kendi pratik bilgilerine veya kırığı çıkığı yerine oturtmak, masaj gibi elle yapılan tekniklere güvendiler; bununla birlikte uygulanan tedavilerin genellikle ritüel bir yönü de (örneğin, dua, kurban ve hasta ile ailesine bazı tabuların yüklenmesi) vardı. Eski bir halk iyileştiricisi (folk healer) tipine şaman denir (Bock, 2001: 339). Şaman toplumsal açıdan kendini kabul ettirmiş bir insandır. İstek üzerine öteki dünyayla iletişim kurar. Birtakım sıkıntıları önlemek ya da çözüme kavuşturmak üzere devreye girer (Perrin, 2018: 15). 1903'te Van Gennep tarafından önerilen ve günümüzde uzmanlar tarafından yaygın olarak kullanılan "chamane" kalıbı tercih edilmiştir. Şaman sözcüğü günümüzde giderek, halk dilinin geçmişte "büyücü", "sağaltıcı", "sihirbaz", ya da "kâhin" diye adlandırdığı kısacası, "büyüsel yeteneklere" başvurduğu kabul edilen herkes için kullandığı kavramların yerini almaya yönelmiştir. Günümüzde ise, kentsel ve kırsal bölgelerde bugüne dek "curanderos" (sağaltıcılar), "hechiceros" ya da "brujos" (büyücüler) adıyla bilinen yerel tedavi uzmanları artık şaman diye adlandırılmaya başlanmış veya kendilerini bu adla tanımlandırmaya yönelmişlerdir (Perrin, 2018: 17). Şaman genellikle "gören" ya da hem "bilen" hem de "yapabilen" anlamına gelen bir deyimle nitelendirilir. Şamanın varlığı, sıkıntıları körükleyen öteki dünyayla iyi ilişkiler sürdürerek bu sıkıntıları önlemek ya da aracılık yaparak

bu tür sorunları çözüme kavuşturmak üzerine kuruludur (Perrin, 2018: 69). Bayat'ın da belirtmiş olduğu gibi canlı ve cansız nesnelerin ruhlarıyla iletişim kurabilen şamanlık kurumu, bize her şeyin ruhu olduğunu öğretir ve çeşitli vasıtalarla ruhların insanlara verdikleri veya verebilecekleri zararı önlemeyi hedefler. İşte bu önleme metodunun bütününe "şaman tedavi sistemi" diyoruz (Bayat, 2010: 101).

Şaman toplumlarında marazi belirtilen üstesinden alışılmış yöntemlerle -tıbbı bitkiler, masajlar ya da herkesin uygulayabileceği diğer çareler gibi- gelinemediğinde ve sonuçta sağlıksal açıdan kaygı verici bir durum ortaya çıktığında, hastalıkların iyileştirilmesi şamanın yetki alanına girer (Perrin, 2018: 39). Hastalığı iyileştirmek, şaman pratikleri arasında en önemlisi, en yaygınıdır. Bayat'a göre kadın şamanların bütün hastalıkları tedavi ettiği de söylenir. Bu hastalıklar; asabiyet, sinir hastalıkları, delilik, bayılmalar, iktidarsızlık, evlatsızlık çeşitli kadın hastalıkları, yürek, böbrek, mide ve bağırsak hastalıkları, baş, göz, boğaz ağrıları vs. olarak gösterilir (Bayat, 2010: 102). Michel Perrin' e göre şamanlıkta hastalığın iki tedavi yönü bulunmaktadır bunlardan ilki "endorcisme" eksik bölümün geri döndürülmesi, ikincisi ise "exorcisme" hastalık yapıcı maddenin bedenin dışına atılmasıdır. Perrin bu iki tedavi yönteminin Şamanizm'de varlığını bir arada sürdürdüğünü ve şamanın, ruhun geri dönüşünü sağladıktan sonra bedenin ağrıyan, zarar görmüş yerini hastalığı söküp atmak, özdeşleştirmek ve teşhir etmek üzere emdiğini söylemektedir. Hastanın öteki dünya tarafından ele geçirilmiş ruhunun peşine düşme şaman edebiyatının genel temasıdır (Perrin, 2018: 76). Bayat'a göre şamanın hastalığı çıkarma yöntemine hastalığı herhangi bir şeye, bir hayvana, kendine veya bir başkasına geçirmesine kuçuruk, kuçurma veya küdelgekü denmektedir. Bu tedavi yöntemi çok eski çağlardan beri belli olduğu için son dönemin post şamanları bu yöntemi ihya etmeye çalışırlar. Hem eski hem de modern şamanlık merkezlerinde çalışan şamanların tedavi sürecinde en çok yararlandıkları yöntem hastayı iyileşmeye yöneltmek (motive etmek) ve kendilerini de buna programlamaktır (Bayat, 2017: 251). Ayrıca iyileştirme kamlığında şaman "tedavi eden", hasta "tedavi olunan" ve seyircilerin bir araya geldiği üçlü bir yapıdan oluşmaktadır. Bayat şamanın sadece hastayla başbaşa bir iyileştirmeye girdiğine dair kanıt sunmamaktadır aksine hasta yakınlarının yanı sıra diğer seyirciler de şamanın iyileştirme seansının iştirakçileri durumuna getirilir (Bayat, 2010: 102). Şamanların her ne kadar tedavi sistemi mistikomajik, yani büyüsel ağırlıklı olsa da alazlama, kan alma, bitki aracılığıyla

iyileştirme vs. pratiklerinin varoluşu şamanın bilimle büyüyü bir arada kullandığını ispat eder. Şaman, tıbbi eğitim görmemesine rağmen hastalıkla ilgili bilgilerin kaynağına bir başına ulaşabildiği içindir ki hastaları tedavi eder. Şamanın başvurduğu başlıca kaynak insanın çevre ile birlik halinde yaşama sırrını bilmesindedir (Bayat, 2017: 259). İslamiyet'in Türk toplulukları tarafından kabul edilmesiyle beraber Anadolu' da şaman nasıl Alevi Tahtacı dedesine çevrildiyse Orta Asya'da da şaman, Müslümanlıktan birkaç unsur almakla beraber varlığını devam ettirmektedir. Yörükan bu durumun oldukça dikkat çekici olmasından bahsetmektedir. Türklerin Müslümanlık devrinde bütün o geçirmiş oldukları muhtelif dinlerin ananelerini ve eserlerini ruhlarından kâmilen sildikleri halde, onlardan daha kadim devirde yaşanılmış olan Şamanlığın ananelerini ve eserlerini tamamen korumuşlardır. Daha doğru bir tabirle bütün bu geçmiş dinler, Şamanlık gibi ruhlara nüfuz edememiş, yaşama kabiliyeti gösterememiş olduğu halde, Şamanlık Türk ruhuna hâkim olmuş ve bugüne kadar Müslümanlık kisvesi altında veya Müslümanlıkta hizipler halinde kendini duyurmaya devam ettirmiştir. Hatta daha da ileri giderek denilebilir ki Şamanlık, Müslümanlıktan bir parça olarak ve bir Türk mezhebi halinde yaşamakta ve kendi tekâmül merhalelerini bu suretle tamamlamakta devam etmiştir (Yörükan, 2005: 104). Bahsetmiş olduğumuz bilgiler ışığında şamanlar en önemli görevinin hastanın ruhunu iyileştirdiği görülürken çeşitli sağaltım işlemlerini de yaptığına değinmiş olduk ayrıca İslamiyet'e geçiş aşamasıyla gerek alazlama gerekse diğer sağaltım yöntemlerinin aynı kalmasıyla beraber şamanlığın, kamlık geleneğinin İslamiyet içerisinde de koruduğu sonucuna ulaşmış olmaktayız.

Gaziantep'te bulunan Barak Türkmenleri arasında nazarla ilgili yapılan uygulamaların pek çoğu kabul görse de toplumun bir kısmı yine de bu inançları batıl olarak değerlendirmektedir görüşmüş olduğumuz kaynak kişiler de batıl inanma olarak değerlendirmekte fakat yine de bu pratikleri uygulamaktadır. İslamiyet'in kabulüyle beraber bu uygulamalardan daha çok dini temelli olanlara yönelim gösterilmiş ve bunlara inanılmaktadır. Yapmış olduğumuz görüşmeler neticesinde nazar, fesat veya hasıt diye adlandırılan kıskanan kişiler tarafından güzel olan kimselere, kişinin malına ve mülküne, fıstığına, hasılatına, zengin insana, hayvanına yani kısacası kişinin her şeyine nazar değmektedir. Gözü berk olan insanın nazarının değeceğini söyleyen kaynak kişimiz Döne Balcı çalışması iyi olan birinin az kalsın nazar yüzünden öleceğini söylemektedir. Nazarın Peygamber Efendimizin gününden kalma olduğunu "Mezarlığın urubu nazardan getme, na-

zar berig değer" diyerek mezarda yatanların yarısının kuvvetli değen nazardan dolayı yattığını söylemektedir. Sağlıklı sıhhatli bir insana nazar değdiğini ise o gün eve gelen birinin olup olmadığını kontrol ederek anlamaktadırlar. Kişi bir anda halsiz hissedip ayakta durmakta zorlanıyor, çokça başı ağrıyor ve bitkin düşüyorsa eğer bu kişiye nazar değmiştir. Hatta buna bir çözüm yolu bulunmazsa eğer, kişide kalıcı bir hasar bırakmakla birlikte kişinin felç kalacağı inancına hatta ve hatta kişinin ölümüne dahi neden olabileceği inancı bulunmaktadır. Köylerinde bulunan iki kişinin çok iyi ve güzel insanlar olmasından dolayı başkaları tarafından vurularak öldürülmesini nazar olarak gören Döne Balcı'nın anlattığı olaya göre kendi erkek kardeşlerinden birinin çok güzel olmasından dolayı mahallede karşılaştığı bir kadının bilekleri ne de kalın demesiyle birlikte kadının gözü değerek kardeşinin gözlerinin ağarmasıyla birlikte ölmesi bir olmuş hastaneye bile gidememişlerdir.

Kaynak kişimiz Rahşan Balcı nazardan korunmak için aldıkları önlemlerin yüzerlik yakıp dumanıyla evi tütsüleyerek ve Felak, Nas sureleri ve Nazar Duası okuyarak korunduklarını söylemişlerdir. Hatta bu uygulamanın Peygamberler zamanından geldiğini kutsal kitapta da yazdığını belirten Döne Balcı "Dede hocadan böyle öğrendik biz iğdeyi döşüne koy düşman içine gir sana kurşun değmez" der. Eve nazar boncuğu asılır veya kişiye nazar boncuğu takılır. Kaynak kişimiz Rahşan Balcı'nın anlattığı olaya göre, oğlu küçükken komşunun kızının gözü değmiştir ve bu kızın gözünün değdiğini anlamışlardır, ne yaptılarsa düzelmeyen çocuğunun doktora dahi gitmelerine rağmen iyileşmediğini söylemektedir büyüklerinden birisi gelerek "O gözü değen kişiyi biliyorsan eğer git onun eteği veya kıyafetini görmediği bir yerde kes onu yak çocuğun burnuna tüttür." demiş. Her ne kadar inanmasa da kızın eteğinden kesip getiren Rahşan Balcı bu parçayı yakarak çocuğunun burnuna dumanı koklatmıştır ve öylelikle çocuğunun gözlerinin açıldığını söylemektedir. Acıpayamlı'nın eserinde vermiş olduğu örneklerde de görüldüğü gibi bu inanışın ülkemizin çoğu yerinde de bulunduğu bilinmektedir. Örneğin Isparta'da bulunan halk inanışına göre çocuğa nazarı değmiş olduğu sanılan kimsenin evinden bir bulaşık parçası çalınır veya bu kimseye ait evin eşiğinden bir parça kopartılır. Bunlar yakılarak dumanlarıyla hasta çocuk tütsülenir. Yine buna benzer bir örnek Eskişehir ilinde bulunmaktadır çocuğa nazarı değdiğine inanılan şahsın evine gidilerek kapısının eşiğinden gizlice bir parça alınır. Bu parça ateşe atılarak meydana gelen dumana hasta çocuk tutulur. Yahut adı geçen şahsın evinden çalınan herhangi bir

eşya üzerlikle birlikte, ateşte yakılır ve dumanına çocuk tutulur.(Acıpayamlı, 1962: 7). James Frazer, "Bir insanla saçı ya da tırnağı gibi onun bedeninden kesilmiş, koparılmış bir şey arasında büyülü bir yakınlığın bulunduğuna inanılır; o kadar ki bu saçı ya da tırnağı eline geçiren kişi, bunların kesildiği kişi üzerinde, ne kadar uzakta olursa olsun, iradesini kullanbilir." demektedir (Frazer, 2017: 20). Frazer'ın da burada bahsettiği gibi kişi ile kendine ait olan nesne arasında bir parça bütün ilişkisi bulunmaktadır. Bunlar bir zamanlar bir arada bulundukları, birbirleriyle temas durumunda oldukları için, birbirlerine sempatiyle bağlıdırlar ve bu sempatiyi birbirlerinden ayrılsalar bile sürdürürler. Temas büyüsünde saç, tırnak, kirpik, diş vb. fizyolojik öğelerin yanı sıra, insanın giyim kuşamı ve günlük hayatı için kullandığı şeylerin de etkiyi ve "gücü" iletici niteliğe sahip oldukları kabul edilmektedir (Örnek, 2014: 139). Yukarıda kaynak kişimizin anlattığı olaya istinaden bu inancın Anadolu topraklarında da yer edindiği görülmektedir. Yaşar Kalafat' ın yapmış olduğu tespite göre ateşlemek anlamındaki "tutuşturmak" ile ateşin dumanı çıkmak anlamındaki, "tütsülemek" kelimelerinin; üzerinde durulduğu zaman anlamların irdelenmelerinin faydalı olabileceğinden bahsederek, esef bildirirken acaba neden "tuh-tuh-tuh" dediğimizi ve yaptığımız izahlar ışığında "tu" nun yakmak anlamına gelerek acaba ilkin kara iyeleri mecaz anlamda yakarak işe koyulmuş mu oluyoruz (Kalafat, 1992: 280) diye sorgulamasıyla beraber yukarıda da verdiğimiz örneklere bakacak olursak eğer nazarı değen kişinin eşyalarından bir parçasının alınarak onun yakılıp çocuğun burnuna tüttürülmesi kötü göz, kötü iyeler anlamına gelen nazarın yani kara iyeleri tam olarak yakıp tutuşturarak kovaladıklarını ve Kalafat'ın bu tespitinin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir.

Yüzerlik Yakmak, Üzerlik Tüttürmek

"Üzerlik" bitkisine halk arasında nazar otu da denmektedir. Tabi ki kültürler arası ağızlarda değişim gösteren bu kelime Gaziantep Barak Türkmenlerinde karşımıza "yüzerlik" olarak çıkmaktadır. Kişinin uğramış olduğu nazara ve büyüye karşın iyileştirici özelliğinden dolayı sağaltım aracı olarak kullanılmaktadır. Üzelik otu üzerinde nohut tanesi büyüklüğünde taneleri olan uzun senelerce kullanabileceğimiz bir bitkidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Yaşar Kalafat'ın yapmış olduğu tespitle beraber burada üzerliğin ateşlenmesi ile tutuşturularak üzerliğin dumanı çıkartılarak bir tütsü elde edilir böylelikle evdeki kötü enerjiyi, kötü gözü ya da kara iyeleri def etmiş olmaktayız.

Yüzerlik atma: Öncelikli olarak yüzerliğin mangala atılıp daha sonrasında üzerine tuz serpilerek yapılan bir sağaltım yöntemi olarak nazara uğramış kişiyi iyileştirmek için kullanılır. Barak Türkmenleri arasında üzerlik otunun nazara karşı kişiyi koruyacağı veya nazar isabet etmiş kişiyi kurtaracağı inancı yaygındır. Yüzerlik gerek süs için gerekse kötülüklerden koruma olarak eve de asılır ayrıca pis nefesten korunma ve çocukların konuşmakta geç kaldığı görülünce çocuğun konuşması için çocukların üzerlerine de iliştirilir.



Fotoğraf 1. 2. Üzerlik Süsü / Şep Taşı

Şabın nazara karşı koruyucu etkisi hakkına Cemil Cahit Güzelbey Gaziantep Folklorundan Notlar adlı kitabında şu hikâyeyi anlatmaktadır: Gözü pek değen adamın biri karşıdan gelen deve kervanını göstererek en baştaki deveyi nazarıyla yıkacağını söyler. Deve tam hizalarına gelince yüzükoyun yuvarlanır. Fakat deve derhal silkinip geri kalkıp yoluna devam edince: "adam: gidin devenin yüküne bakın" demiş. Meğer devenin yükü şap imiş. Bu yüzden şapın nazara karşı etkili olduğuna inanılır (Güzelbey, 1959: 67'den akt. Andaç Şahin, 2007: 42). Kaynak kişilerimizle yaptığımız görüşmede, sey yani bir diğer adıyla şep/şap taşının ocaklığa gömülmesiyle kişinin hem sağaltılmasını sağlarken hem de nazar eden kişinin gözlerinin patlamasının sağlandığını ifade etmişlerdir. Burada geçen ocaklık kişinin evinde bulunan ekmek yapılan ocaktır.

Kurşun Döktürmek

Halk arasında nazardan korunmak için başvurulan yöntemlerden biri de kurşun dökme âdetidir. Eski Türklerden kalan bu âdet kötü ruhlardan birinin çaldığı "kut"u (saadet unsuru) geri döndürmek için yapılan ve "kut koyma" (kut dökme) adı verilen Şamanist geleneğe dayanmaktadır(Ceylan, 2019: 83). Kurşunu günümüzde hemen hemen herkes dökmektedir bebekler doğ-

duğu zaman dökülmektedir ama kurşunun batıl bir inanma olduğunu dini bir inanç olmamasından dolayı gerçek olmadığına inanmaktadırlar. Aslına bakılırsa kurşunu, saf iyi niyetli kalbi temiz insana döktürülmesi gerektiğini söyleyen kaynak kişilerimiz kurşun dökme pratiğini şöyle anlatırlar: Bir soğan, iğne, yüzerlik ve az da tuzun tepsiye koyulması ile bir tasın içine su koyulur daha sonrasında bu tasın içerisine ılıtılmış kurşun dökülmeye başlar. Kişinin üstü örtülerek görmesi engellenir ve herhangi bir dua veya nazar duası okunarak kurşun atılır. Bu kurşun atma işini yapan kişi hayrına yapmalı ki kabul olsun kişi nazardan kurtulsun ola ki kişi ücret alıyorsa bu üçkağıtçılığa girmekte ve yapılan sağaltımın gerçekleşmeyeceğine inanılmaktadır. Kurşun dökme işlemini yapan kadın, kurşunun aldığı şekle bakarak nazarı değen kişinin cinsiyeti ve fiziksel özellikleri hakkında yorumlar yaparak nazar değen kişiye bilgiler vermektedir. Ayrıca kapının eşiğine kurşun dökülerek nazardan kurtulacağına inanılan bu pratiğin evvelden beri atalarının da uyguladıklarını söylemektedirler. Kurşun dökmek ayrıca ayması geciken yani konuşması geciken çocuklar içinde uygulanan pratiklerden biridir.

Muska ile İlgili İnanışlar

Muska yazdırmak ve muskacılık Anadolu'nun hemen hemen bütün bölgelerinde mevcut olduğu gibi Gaziantep yöresi Barak Türkmenlerinde de oldukça yaygındır. Nazardan korunmak, türlü hastalıklara deva bulmak için için eski imamlara, hocalara gidilerek içi ayet/hayat yazılı kâğıt yazdırılır, muska yaptırılır ama günümüzde bunun için cevşen kullandıklarını belirtirler. Kendileri pek inanmasalar da çözüm bulamadıkları zaman hocalara, evliyalara gidenlerin olduğunu söylemektedir. Yazdırmış oldukları muska veya üzerlerinde taşımak için bulundurdukları cevşen içerisinde yazılı duada bulunan kudretin kişinin üzerine takılmasıyla temasa geçtiği görülmektedir. Nazar değen kişiye, nefesinin kuvvetli olduğuna inanılan ve Kur'an-ı Kerim'i okumayı bilen bir şahsa Felak ve Nas sureleri okutulur. Bu sureleri okuyan kişi " Benim elim değil Fadime Anamızın eli" diyerek nazarlı kişinin vücudunda elini gezdirir ve esnemeye başlar. Böylece nazarın çıkacağına inanılır (Andaç Şahin, 2007: 42) Bu örneklerden yola çıkacak olursak Kalafat'a göre hoca, nefesi vasıtasıyla Ak iyeleri tedavi bölgesine göndermektedir. Okuduğu ve "tu-tu-tu" derken hastasının yüzüne üflediği ise Kuran-ı Kerim'den ayetlerdir (Kalafat, 1992: 274) böylelikle kişinin sağaltımı yapılmış olmaktadır.

Dövme Yaptırmak

İnsanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan "dövme"; Mısır, Mezopotamya, Yunanistan, Kuzey ve Orta Avrupa, Anadolu, Orta ve Güneydoğu Asya, Okyanusya, Japonya, Amerika başta olmak üzere neredeyse dünyanın bütün coğrafya ve kültürlerinde varlığını farklı şekillerle de olsa binlerce yıldan beri sürdüren bir gelenektir. Dövme, kimi zaman bir kabilenin "totemi", kimi zaman insanları kötülükten koruyan bir "tılsım", kimi zaman suçluların alnının "kara lekesi", kimi zaman kölelerin satın alınmış olduğunu gösterir bir işaret olarak algılanmıştır (Çerikan ve Alanko, 2016: 167). Günümüzde ise dövme bu anlamlarının çoğunu yitirmiş ve isteyen herkes tarafından kendi arzularına göre yaptırılmaktadır. Bunun dışında nazardan korunmak ve süs olması için eskiden kişinin yüzüne, çenesine, kollarına ve daha birçok yerine is ve koyunun ciğerinde bulunan zehirli bir sıvı olan ödden bir karışım elde ederek iğne yardımıyla hem çingeneler tarafından hem de bu işte becerili olan Gurbet adı verilen kadınlar tarafından dövmeler yapılmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinde yaygın olarak görülen dövmeye Barak Türkmenlerinde de rastlanmaktadır. Eskiye oranla yapılan bu dövmelerin azaldığı görülmektedir fakat yine yaptıran kimseler bulunmaktadır. Bunun nedeninin ise İslam diniyle beraber dinin dövmeye karşı olan tutumudur.



Fotoğraf 3. K1'de Bulunan Dövme

Sonuç

Sonuç olarak yapmış olduğumuz çalışmada Gaziantep ilinin Gökçeli köyünde yaşamakta olan Barak Türkmenleri ile yaptığımız görüşmeler neticesinde halk hekimliğine dayanan sağaltım yöntemleri halen kendini korumaktadır her ne kadar bazı pratikler gerçekliğini yitirmiş olsa da İslam diniyle beraber şekillenmiş olan pratiklerin gerçekliği onlar için devam etmekte-

dir. Geleneksel kesimde devam eden pratikler modern çağa uyum sağlamakta sıkıntı yaşamakta ve bu pratiklerden sadece birkaçını gerçekleştirmektedir. Kaynak kişilerimiz arasındaki yaş geçidinden de belli olduğu gibi yaşı en büyük olan kaynak kişimizin bu pratiklere hâkimiyeti hem daha fazladır hem de inancı çok daha fazladır. Yaş oranı düştükçe bu pratiklerin geçerliliği ve inanılırlığı da düşmüş olup sadece genel uygulamalardan olan üzerlik tüttürtme, kurşun dökme ve üzerlerinde şep taşı bulundurmanın ev içerisine üzerlik süsü asmanın net bir şekilde kendini koruduğu görülmektedir. İslamiyet'in dövmeye bakış açısıyla birlikte dövmeye bakış şekli de değişmiş artık sadece isteyenlerin yaptığı bir uygulamaya dönmüştür.

Kaynakça

Acıpayamlı, O. (1962). Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet ve İnanmalar, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1(2), s. 7.

Avcı, C. (2018). Gaziantep Barak Türkmenleri Halk Hekimliği Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme, *Asia Minor Studies*, 6(11), s. 174.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı.* İstanbul: Ötüken.

Bayat, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman.* İstanbul: Ötüken.

Bock, K. P. (2001). *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri Psikolojik Antropoloji.* Çev. N. Serpil Altuntek. Ankara: İmge.

Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Folkloru.* Ankara: Bilge Su.

Ceylan, V. (2019). *Gaziantep İlinin Karkamış İlçesinde Yaşayan Barak Türkmenleri (Sosyolojik Bir Yaklaşım)*. Yüksek Lisans Tezi. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çerikan, F. ve Alanko M. (2016) Dövme"nin Çeşitli Dillerdeki Etimolojisi ve Kısa Tarihçesi, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25(1), s. 167.

Durkheim, E. (2009). *Dini Hayatın İlk Şekilleri.* Çev. İzzet Er. Ankara: TDV.

Frazer, G. J. (2017). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri.* Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY.

Gür, D. ve Soykan, N. (2013). Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazarlıklar Örneği. *Tarih Kültür ve Sanat Dergisi,* 2(3), s. 119.

Kalafat, Y. (1992). Gök Tanrı İnancından Günümüze Kadar Efsunlama "Tu-Tu-Tu"lama Uygulaması. *Türk Dünyası Tarih Dergisi,* 69.

Ögel, B. (1993). *Türk Mitolojisi-I.* Ankara: TTK.

Örnek, S. V. (2014). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane.* Ankara: Bilge Su.

Örnek, S. V. (2016). *Türk Halkbilimi.* Ankara: Bilge Su.

Perrin, M. (2018). *Şamanizm.* Çev. Bülent Erbaş. İletişim: İstanbul.

Şahin, Andaç, Ö. (2007). *Gaziantep'te Yaşayan Barak Türkmenlerinin İnanç, Adet ve Geleneklerinin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi.* Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, Ç. (2011). *Nazar-Nazarlıklarla İlgili İnanışlar, Uygulamalar ve Bunların Dini-Mitolojik Kökenleri (Gaziantep Yöresi).* Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taburoğlu, Ö. (2017). *Nazar Başkası Nasıl Görünür?* Ankara: Doğu Batı.

Tanyol, C. (1952). Baraklarda Örf Adet Araştırmaları I. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi,* 2(7), s. 71.

Yörükan, Y. Z. (2005). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm.* Haz. Turhan Yörükan. İstanbul: Ötüken.

Sözlü Kaynaklar

K.1. Döne Balcı, Ev Hanımı, 72, Gökçeli Köyü, 01.05.2020 tarihli görüşme.

K.2. Rehşan Balcı, Ev Hanımı, 40, Gökçeli Köyü, 02.05.2020 tarihli görüşme.

K.3. Mehmet Balcı, Üniversite Mezunu, 26, Gökçeli Köyü, 02.05.2020 tarihli görüşme.

K.4. Emre Balcı, Enformasyon Memuru, 25 Gökçeli Köyü, 03.05.2020 tarihli görüşme.

KURBAN PRATİĞİ KAPSAMINDA KANSIZ KURBAN OLARAK TESBİH VE ÇEVRESİNDE OLUŞAN İNANÇLAR

BELIEFS IN THE ENVIRONMENT AND ROSARY AS A BLOODLESS SACRIFICE WITHIN THE SCOPE OF SACRIFICE PRACTICE

Elif TOPÇU[*]

ÖZET

Toplumların çeşitli yer ve zamanlarda farklı din ve inançlar çevresinde uyguladığı ve hassasiyetle yaklaştığı pratiklerin başında kurban gelmektedir. Tanrı'ya yakınlık, atalara saygı, kötü ruhların olumsuz etkilerinden kurtulmak gibi maksatlarla gerçekleştirilen bu ritüel, temel olarak iki ana başlıkta sınıflandırılır. Kanlı ve kansız kurban olarak ayırdığımız bu uygulamada kurbanla ilgili genel bilgileri verdikten sonra bir kansız kurban çeşidi olan saçıyı ele alacağız. Saçı olarak sunulan tesbih ve etrafında oluşturulan inançların temeli ve işlevi araştırmamızın özünü oluşturmaktadır. Mensup olunan dinde yeri olmamasına rağmen maddi veya manevi sorunlara çözüm olması, dileklerin gerçekleşmesi maksadıyla inanç üretimi farklı örneklerle karşımıza çıkmaktadır. Batıl olarak nitelendirebileceğimiz bu uygulamaların temelinde insanın yetersiz kaldığı problemlere dini bir kisve altında çözüm üretme süreci çeşitli ritüellerle yaşamakta, aktarılmakta ve yenileri ile gündelik yaşama adapte edilmeye çalışılmaktadır. Çalışma kapsamında ele alınan konunun verileri sahada görüşme ve gözlem yöntemleriyle elde edilmiştir. Uygulamalar, bu veriler bağlamında incelenmiş ve bu davranışın oluşumuna yönelik sebeplerin saptamaları yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Saçı, kutsal mekân, atalar kültü, inanç.

ABSTRACT

Sacrifice is one of the most important practices that societies practice in different places and times around different religions and beliefs. This ritual is basically classified into two mail titles as proximity to God, respect for ancestors, getting rid of the negative effects of evil spirits. After giving general information about the sacrifice in this application, which we distinguish as a bloody and bloodless sacrifice we will deal with the libation which is a kind of bloodless sacrifice. The basic and function of the rosary presented as libation and the beliefs around the essence of our research. Although it has no place in the religion of affiliation, the production of belief in order to provide solutions to material or spiritual problems and to make wishes come true with different examples. On the basis of these practices, which we can describe as superstitious, the process of producing solutions to the problems that human beings

[*] Doktora Öğrencisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Eskişehir. E-posta: eliftopcu_edb@hotmail.com. ORCID ID: 0000 0003 3515 7561.

are inadequate under a religious guise is lived and conveyed through various rituals and tried to be adapted to daily life with new ones. The data of the subject handled within the scope of the study were obtained by interview and observation methods in the field. The practices were examined in the context of these data and the reasons for the occurrence of this behavior were determined.

Key Words: Libation, holy place, cult of ancestors, belief.

Giriş

Toplumların dinlerinde, inanç esaslarında ve ibadet şekillerinde çeşitliliklere rastlamak mümkün ve doğaldır. Bu çeşitlilikler; din değişimi, coğrafya değişimi ve zaman faktörü ile varlığını sürdürmeye devam ederken bir yandan da değişiklere uğrayabilmektedir. Lâkin dinler tarihi incelendiğinde dikkat çekecek husus, kurban ritüelidir. Kurban, ilk insandan bu yana her dinde varlığını bir halk inancı ya da geleneksel bir vecibe gibi devam ettiren evrensel bir pratiktir. Toplumlar kurban etrafında gelişen törenleri nesiller boyunca aktarmış ve kurban olgusunun yaşatılmasını sağlamışlardır. İnandıkları din veya inanç sistemi içinde kurban geleneğini icra etmekten hiç geri durmamışlardır. Yeryüzünde tabi olunan ne kadar din yahut inanış varsa hemen hemen hepsinde bu geleneğin varlığı gözler önüne serilmiştir (Ceylan, 2018: 111).

Türkçe sözlükte, "dinin buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvan" (Türkçe Sözlük, 2011: 1529) diye geçen kurban sözcüğü; Arapça "kurb" yani yakınlık kökünden gelip Allah'a yakınlık peyda etmek niyetiyle belli özelliklere sahip hayvanın ibadet maksadıyla kesilmesi şeklinde karşılık bulur (Uludağ, 2001: 221). Bu amaç doğrultusunda yapılan birçok uygulamadan söz etmek mümkündür. Önemini ve devamlılığını amacıyla sağlayan kurban, doğaüstünün lütfunu güvence altına almak ve yaratıcının düşmanlığını en aza indirmek için, doğaüstüne sunulan özgün bir hediyedir (Tylor, 1920: 375).

Dünyanın pek çok toplumunda olduğu gibi Türk toplumu ve kültüründe de var olan kurban geleneğinin geçmişi Eski Türk Dininde Tanrılara sunulan hediyelerden günümüze kadar gelen bir uygulamadır. Dede Korkut Kitabı'nda ise kurban bir dileğin gerçekleşmesi maksadıyla karşımıza çıkmaktadır. Çocuğu olması için "Dirse Han dişi ehlinün söziy ile ulu toy eyledi, hâcet diledi. Atdan aygır deveden buğra koyundan koç kırdurdı" (Ergin, 2018: 81) şeklinde geçer. Oğuz beylerini etrafına toplar. Aç görse doyurur, çıplak görse

giydirir. Tepe gibi et yığdırıp göl gibi kımız sağdırır. Hep birlikte el açıp dua ederler. Neticede Dirse Han'ın haceti gerçekleşir.

Kırgız-Kazak folklorunda "töbel batyal" (yani alnında beyaz bulunan genç kısrak) Tanrının beğendiği ve ruhların hoşuna giden kurbanlardan sayılmaktadır. Bilhassa Manas destanındaki kahramanlar "ak boz kısrak" (ak boz biye) kurban ederler. Manas doğduğu gün Yakup Han "ak boz kısrak" kurban eder. Manas'ın oğlu Simetey babasının mezarı üzerinde "ak boz kısrak" keser. Yine "Edige ile Toktamış" destanındaki kahramanlar da hep "ak boz kısrak", "töbel kısrak" kurban ederler (İnan, 1986: 101). Burada dikkat edilecek bir diğer husus ise seçilen kurbanın sıradan olmayıp seçkin ve belli özelliklere sahip olması gerektiğidir. Çünkü gücü sonsuz, ulu Tanrı'ya sunulacak hediyenin özel olması gerekir.

Kurbanları iki başlıkta sınıflandıracak olursak kanlı kurbanların yanında kansız kurbanları da zikretmemiz gerekir. Daha önce örnek gösterdiklerimiz kanlı kurbanlardır ancak kanlı kurbanlardan başka kansız kurbanlar da vardır. Saçı (libation), "yalma" (ağaçlara ve şaman davuluna bağlanan paçavralar), tös (ongon)ları yedirme (ağızlarını yağlama), ateşe yağ atma ve şarap serpme gibi törenler bu kansız kurbanlardandır (İnan 1986: 98). Kansız kurbanlardan olan saçı, tüm Türk boylarında müşterektir. Türklerin bu kurbana "saçu", "saçılga", "çaçılga" gibi adlandırmalar verdiği de bilinmektedir.

Kansız kurban olarak "saçı", her topluluğun kendi emeğiyle kazandığı en kıymetli ve mübarek saydığı nimetlerden biri olur. Divanü Lûgat-it Türk'te "ıḍuk" sözcüğü "mübarek olan her şey" (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 31) olarak açıklanmaktadır. Bu açıklama kanlı ve kansız kurban ayrımının haricinde saçının çeşitliliği ile ilgili bir kapı aralamaktadır. Bu anlamda göçebe kavimlerde süt, kımız, yağ; çiftçi kavimlerde buğday, darı, şarap; tüccar kavimlerde para vesaire saçı olarak kullanılır (Eröz, 1992: 42). Kurban, kanlı veya kansız olsun küçük farklarla birlikte "yakınlık kurma" ve "hoşnut etme" amacıyla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; ölülerin gömütleri üzerine bırakılan yiyecek ve içecekler libation (ilkel çağda insanların tanrılar için yere sarap, süt ya da yağ dökmeleri) olurken, kurban kesmek de Tanrıların gözüne girmek içindir (Pritchard, 1999: 31).

Saçı yapma âdeti, dinî anlayışın belirli bir safhasında bütün dünya kavimlerinde görülmüş evrensel âdetlerden biridir. Dini mahiyetini kaybettikten sonra dahi birçok kavimlerde yalnız görenek olarak günümüze kadar

devam ettiği malûmdur (İnan, 1986: 100). Bu doğrultuda geçmişin etkisiyle devam eden ve inanç üretimi noktasında dikkat çeken bir saçı türü olarak tesbih ve üzerinde oluşturulan dinsel-büyüsel uygulamaları inceleteceğiz.

Derlemeler ve İnceleme

Geleneksel insan için, arketipsel bir modelin taklidi arketipin ilk kez açığa çıktığı mitsel anın yeniden güncellenmesidir (Eliade, 2018: 89). Yapılan her kurban ritüeli ile aslında insan mitsel zamanda, kutsal mekânda yapılan kurbanı taklit eder. Bu sayede o tekrar ile kendisi de ilk kurbandaki kutsiyete erişmiş olur.

Kurbanda, büyülü bir güç olarak, mitolojik düşünceyle yaşayan insanın ruhuna rahatlık getiren bir yön vardır. Coşkuya benzer bir duygu olan bu rahatlık, derinliklerden, evrenin ritmiyle uyum içinde olmaktan gelen bir duygudur (Beydili, 2015: 346). Bu duygu, kurbanın koruyucu bir işlevinin olduğunu düşünmekten ileri gelir. Saha çalışmasında ise saçı olarak tesbihin karşımıza çıkması tesadüf değildir. Misbaha da denilen 33 veya 99, 1001 taneli olabilen, çekilen zikrin sayısını tespit etmeye yarayan (Uludağ, 2001: 354) bu nesnenin saçı olarak dağıtılması dini bir araçla hem insanların yaptıkları büyüsel işlemi güçlendirme hem de Allah'ın gönlünü hoş etme isteğindendir.

Saçı olarak dağıtılan tesbihle ilgili ilk derleme: "Güzel bir şekilde abdest alınır. İki rekât namaz kıldıktan sonra niyetini edilir. 'Rabbim ben senden istiyorum, acizim, gücüm yetmiyor.' diyerek niyete vurulur. 'Senin mübarek surelerinin yüzü suyu hürmetine senden diliyorum.' diye bir tesbihe Fatiha ile başlayıp birine Fatiha diğerine İhlâs okunur. Durakları atlayarak tesbih yüz sayısına tamamlanır. Sonra bu tesbih kıbleye doğru asılır. Niyet olana kadar tesbihe dokunulmaz ve asıldığı yerde kalır. Allah'ın izniyle niyetin kabul olursa kırk tesbih dağıtırsın. Bunu insanlara dağıtırken de 'Niyetim kabul oldu bu yüzden dağıtıyorum.' denir. Karşıdaki kişi nasıl yapıldığını sorarsa ona da bu uygulama tarif edilir ama genelde bu uygulamayı herkes bilir. Benim kız kardeşim ev istiyordu bunu yaptı, tesbihi astı sonra ev aldılar. Ablam da iş istemek için bunu yaptı. Onun da niyeti kabul oldu." (K.1) şeklindedir. Anlatıda dikkat çeken husus formel sayı olan kırktır. Eski Türk inanış sisteminde yaygın olan bu sayı İslamiyetle birlikte unutulmamış mevcut dine adapte edilerek yaşatılmaya devam etmiştir. Ayrıca tesbihin her birine Kur'an-ı Kerim'den okunan sureler kişinin ihtiyacına göre çeşitli isteklerin gerçekleşmesi için Allah ile kul arasında bir aracı görevi görmektedir diyebi-

liriz. Çünkü Allah'tan istenen bir dileğin, onun kutsal kitabından parçalar ile desteklenmesi bu dileğin kabulünde daha tesirli olur inanışı vardır. Konu ile ilgili bir diğer örnek ise bu uygulamanın çeşitli amaçlarla yapılabildiğine dair bilgi vermektedir. "Kayınvalidem eşimin evlenmesi için tesbihe dua okuyup asmış. Daha sonra biz tanışınca o da kırk tane teşbih dağıtmış." (K.2).

İstanbul'da bulunan Eyüp Sultan Cami'nin avlusunda Cuma namazından sonra insanlar dağılırken gerçekleşen bir diğer derlemede bahsi geçen saçı ile ilgili inanış; "Olmasını istediğin bir niyetin varsa akşam vakti yatsıdan sonra abdest alıp iki rekat nafile namaz kıl. Niyetini et. Bu tesbihe bir Fatiha bir İhlâs suresi olacak şekilde yüz tane oku. Sonra kimsenin görmediği bir yere as. Niyetin kabul olursa sen de kırk tane tesbih dağıt ve niyetinin kabul olduğunu bu yüzden tesbih dağıttığını söyle. Ben kızımın evlenmesi için bunu yapmıştım. Niyetim Allah'ın izniyle kabul oldu." (K.3) şekildedir. Burada dikkat çeken nokta ise yine Eski Türk inanış sisteminde mevcut olan "atalar kültü"dür. Kansız kurban olarak yapılan saçı, İstanbul'da insanların en çok ziyaret edip, adak adadığı Eyüp Sultan Camisinde gerçekleşmiştir. Bu durum da tesadüfî değildir. Ölmüş büyüklere tâzim, atalara saygı "baba hukuku"nun inanç sahasındaki belirtisi olarak (Kafesoğlu, 1996: 291) görülen atalar kültü aradan yüz yıllar geçmesine rağmen mevcut dinde varlığını sürdürmektedir. Öyle ki atalar her bir Türk ailesi için unutulmaması gereken varlıklardır. Türk inanışına göre, ataların ruhu yardımcı ve koruyucu sıfatına bürünmüştür. Bu sebeple eski Türkler, ataları temsil eden tözlere; yemeğe oturduklarında lokmalarını ve ayrıca hayvan sürülerinin ve kısrakların ilk sütlerini takdim etmekteydi (Roux, 1998:187). Bu inanışın kalıntılarının günümüzde de kansız kurban ile atalara olmasa da mevcut mekân-insan ilişkisinden dolayı ataların veya İslamiyet inancında veli/mübarek kişilerin kabrinin olduğu yerde yapılarak yaşatıldığı görülmektedir. Bu sayede yapılan uygulama, kutsiyet kazanmış olacak ve dileğin gerçekleşme ihtimali artacaktır.

Hubert ve Mauss, kurbanın toplumsal dayanışmayı yenilediğini, birlikteliği pekiştirdiğini, paylaşmayı ve özveriyi körüklediğini belirterek onun bu işlevlerinin önemli olduğunu belirtir. Onlara göre kurban dua ve büyü törenlerinde olduğu gibi şükran sunmak, ant içmek ve tövbe etmek için de kullanılabilir (Erginer, 1997: 24). İncelediğimiz derlemeler de ise isteğinin kabul olması sonucu Allah'a şükranlarını iletmek isteyen insanlar bu minneti dini bir objeyi saçı olarak dağıtıp yapmaktadırlar. Hem kendilerinde gerçekleşen isteği duyurup bu pratiği gerçekleştirirler hem de diğer insanların da bu pra-

tikleri inanarak uygularlarsa onların da isteklerine kavuşabileceklerine dair örnek model olmak isterler. Bu noktada bu saçı kurbanının bir yardımlaşma işlevine de hizmet ettiği söylenebilir.

Natüralist anlamda başarılı olduğunu kanıtlayan her saf büyüsel eylem, kuşku yok ki, bir kez etkin olarak belirlendiği form içinde tekrarlanır (Weber, 2016: 91). Bu görüş mevcut araştırma konusu için de geçerlidir. Kansız kurbandan doğan saçı geleneğinin değişen din ile birlikte İslamiyet'e adapte edilerek yaşatılmasından sonra doğan fayda yer yer küçük farklılıklarla birlikte tekrar edilmektedir. Lakin bu uygulamanın mevcut kutsal mekânlarda belirli günlerde şeker, lokum dağıtılması ya da hayatın geçiş evrelerinde arpa, buğday, kuru meyve, para gibi saçı yapılması kadar sık görülmesi mümkün değildir. Hatta bebek mevlitlerinde veya diğer önemli gün kutlama toplantılarında dağıtılan tesbih, Yasin kitabı gibi hediyelerden de farklıdır. Çünkü bu saçının yapılması için mevcut dileğin gerçekleşmesi gerekmektedir. Dilek gerçekleşmedikçe insanlar bu saçı kurbanını, kırk sayısına riayet ederek ve uygulamayı karşı tarafa anlatarak yapamazlar.

Sonuç

Kurban, geçmişten günümüze kadar gelen ve çeşitli sebeplerle yerine getirilmeye devam eden bir uygulamadır. Varlık âleminden varlık üstü âleme sunulan bir hediyedir. Bu yüzden üzerine titreyerek yerine getirilen bu uygulamada tek tiplilik görülmesi mümkün değildir. Kanlı kurbanlar veya kansız kurbanlarda, çeşitlilik ve uygulayıştaki farklılıklar tek bir kültürel topluluğun olmayışından ileri gelir. Kültürel çokluk, uygulamalara da yansımıştır.

Bu pratik uygulanırken pek çok ölçüt söz konusudur. Örneğin, kurbanın özenle seçilmiş olması tek başına yeterli olmayabilmektedir. Aynı zamanda mekân olarak da bu kutsal pratiğin yapısına uygun kutsal bir yer seçilmeye çalışılır. Çalışmamızda geçen saçı kurbanında da uygulamanın kutsal bir mekânda yapılması ona atfedilen misyonun göstergesidir. Çünkü bu uygulama yapılırken hem yaratıcı ile bağ kuvvetlendirilmek istenmekte hem de şükranlar sunulmaktadır.

Derlemelerden hareketle dikkat çeken bir diğer nokta ise bu işlemi yapanların kadınlar olmasıdır. Evin temeli, ocağın sahibi olan kadın, karşılaştığı bir sorun karşısında çözümü kutsal kabul edilen yollarla yapmakta ve Eski Türk inanış sisteminde mevcut olan uygulamaların kültürel bellek yoluyla taşıyıcısı konumundadır. Ayrıca tesbihin saçı olarak seçilmesi, uygulamanın

kutsal mekânlarda yapılması, Müslümanlarca kutsal kabul edilen günlerin seçilmesi, Kur'an-ı Kerim'den surelerin okunması bu işlemin İslamiyetle temellendirilmek istenen yönünü oluştururken; saçı kurbanının Eski Türk dinindeki yeri, kırk formel sayının kullanımı ve pratiğin Kur'an-ı Kerim'de veya Hz. Muhammed'in hadislerinde geçmemesi onun Eski Türk inanışlarından gelen kökenini gözler önüne serer. Geçmişin izlerini bir günde söküp atamayan insanoğlu yeni din ile birlikte mevcut bilgileri sentezleyerek aslında yeni bir inanç üretme eğilimdedir. Bu inanç üretme eğilimi bir ihtiyaca binaen meydana gelmiştir diyebiliriz. Mevcut problemin çözümünü sağlamada ya da isteklerine ulaşmada yetersiz kalan kadın, bununla alakalı dinsel-büyüsel işlemlerle sonuca ulaşmak istemektedir.

Ele alınan incelemenin işlevleri arasında psikolojik olarak bir rahatlama ve yaratıcı ile kurulan bağ sonucu isteklerin yerine geleceğine inanmanın dışında paylaşım ve sosyalleşme de söz konusudur. Kadınların niyetlerinin yerine gelmesi durumunda kırk adet tesbihi dağıtması ve bu esnada karşı tarafla iletişime geçmesi mevcut pratiğin bir sonucudur. Ayrıca saçı ile oluşan hediyeleşme; güzel dileklerin, muhabbet ortamında dertleşmenin, sorunlara çözüm bulmanın yolunu sağlamaktadır. Bununla birlikte folklorun eğitim işlevini de görmek mümkündür. Bu pratiğin kültürel aktarımı ve kişinin yaşadıklarını başkasına anlatması, yol göstericidir.

Çalışmamız gösteriyor ki bu pratik, uygulanması açısından kişinin dileğine kavuşması şartı ile yaşanabilmektedir. Bu sebeple bahsi geçen şartlarda ve ortamda örneklerine rastlamak birçok uygulamaya göre daha seyrektir. Konu ile alakalı mevcut derlemelerin yapılması araştırmaya çeşitlilik ve çok yönlülük kazandırarak literatürü zenginleştirecektir. Her ilde konu ile alakalı saha çalışmalarına dikkat çekmek ve eldeki mevcut verilerle cinsiyet, yaş, eğitim, ekonomik açısından karşılaştırmalar yaparak konuya halk bilimi penceresinden detaylı bir soluk getirmek araştırmaya açık bir alandır.

Kaynakça

Beydili, C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. E. Ercan. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Ceylan, M. N. (2018) Kurban Geleneği Bağlamında Yağmur Yağdırma Geleneği Erzurum Gökçedere Köyü Örneği. *Anasay*, 3, 99-115.

Eliade, M. (2018). *Ebedi Dönüş Miti*. Çev. A. Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Dîvânu Lugâti't-Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ergin, M. (2018). *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erginer, G. (1997). *Kurban*. İstanbul: YKY.

Eröz, M. (1992). *Eski Türk Dini ve Alevîlik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kafesoğlu, İ. (1996). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Pritchard, E. E. (1999). *İlkellerde Din*. Çev. H. Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi.

Roux, J. P. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. A. Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.

TDK (2011). *Türkçe Sözlük*. Haz. Ş. H. Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tylor, E. B. (1920). *Primitive Culture*. Vol. 2, USA.

Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Weber, M. (2016). *Din Sosyolojisi*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.

Sözlü Kaynaklar

K.1. Emine Belgi, 38, Ortaokul, Ev hanımı, İstanbul, 06.12.2019 tarihli görüşme.

K.2. Gizem Derinöz, 26, Üniversite, Öğretmen, İstanbul 18.02.2021 tarihli görüşme.

K.3. Kamile Çam, 57, İlkokul, Ev hanımı, İstanbul, 17.03.2017 tarihli görüşme.

TUNCELİ HALK İNANIŞLARI VE ANLATILARINDA HIZIR KÜLTÜ İLE YANSIMALARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

A STUDY ON CULT OF HIZIR AND ITS REFLECTIONS IN TUNCELİ FOLK BELIEFS AND NARRATIVES

Birsel ÇAĞLAR ABİHA*

ÖZET

Türkçede *Hızır* veya *Hıdır* şeklinde telaffuz edilen Arapça aslı "*el-Hadr*" olan Hızır, Kuran-ı Kerim başta olmak üzere, Gılgamış destanı, İskender ve Yahudi efsaneleri, Türk- İslam tasavvufu, halk anlatıları gibi kaynaklarda karşımıza çıkan; farklı din ve milletlerin kültüründe yer alan önemli bir yapı taşıdır. Alevi ve Bektaşi inancında önemli bir yeri olan Hızır kültü; Tunceli yöresinde *Hak* adı ile telaffuz edilen Tanrı inancı, Düzgün Baba ve Munzur Baba inançlarıyla birlikte yöredeki inanç ve ibadetlerin bel kemiğini oluşturmaktadır. Yazılı kaynaklardan edinilen bilgilerin içerik analizi yöntemi ile incelendiği bu çalışmada, etnografik görüşme yöntemi ile Tunceli merkezde saha çalışması yapılmış, inanış ve anlatılar derlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Bu çalışmanın amacı; Tunceli merkezde *Hızır Gölü (Gola Çetu)*adıyla anılan ziyaretgâh etrafında oluşan inanış ve pratikleri tespit edip yörede Hızır ile ilgili efsanevi anlatıları derlemek; bu inanış ve anlatıların Alevi- Bektaşi geleneğe yansımalarını karşılaştırmalarla ortaya koymaktır. Bu çalışmada Tunceli merkezde Hızır ziyaretgâhı etrafında oluşan inanış ve pratikler incelenmiş, Hızır'ın ölümsüzlüğünün sebebi sayılan Azrail ile imtihanı başta olmak üzere çeşitli efsanevi anlatılar derlenmiş, Şubat ayı başında üç gün tutulan Hızır Orucu ve Hızır Cemi etrafında oluşan inanış ve pratikler derlenmiş olup yöredeki Hızır kültü incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Hızır inancı, Tunceli Aleviliği, Hızır orucu, Hızır cemi, halk anlatıları.

ABSTRACT

"Hızır" whose original in Arabic "*el-Hadr*" and pronounced as "*Hızır*" or "*Hıdır*" in Turkish is avery essential building block that appears in different religions and cultures and which we can see in sources such as; particulary "Quran", "Epic of Gılgames", "Legends of Alexander and Jewish" and public narratives. Cult of Hızır which has an important role for Alevi and Bektashi belief constitutes backbone of local belief and worship with god belief pronounced as "*Hak*" in Tunceli and "*Duzgun Baba*" and "*Munzur Baba*" beliefs. In this study information which is obtained from written sources by analysis method, field work by ethnographic interview method was done in the center of Tunceli beliefs and narratives were compiled and recorded. The aim of this study is to confirm the beliefs and experiences that

* Dr. Milli Eğitim Bakanlığı. E-posta: birselabiha@gmail.com. ORCID ID:0000-0002-9699-4323.

occurs around the place admitted holy by public which is called as Lake Hızır *(Gola Çetu)* in the center of Tunceli and to reveal the reflection of these beliefs and interviews on Alevi-Bektashi tradition comparatively. In this study, the beliefs and experiences formed around the "the place admitted holy by public of Hızır" the center of Tunceli and various legendary narratives primarily the experience of Hızır with Azreal which causes his death are compiled. Hızır fasting which fasted for three days in the begining of February and the beliefs and experiences formed around "Hızır Cem" are compiled and Cult of Hızır in this region the belief of Hızır which is in Anatolian Alevi-Bektashi belief and *Hıdırellez* experiences are compared.

Key words: Beliefs of Hızır, Tunceli Alevism, Hızır fasting, cem of Hızır, Folk narratives.

Giriş

Türkçede Hızır veya Hıdır şeklinde telaffuz edilen Hızır sözcüğü Arapça aslı "el-Hadr" sözcüğünden gelmektedir. Hızır, Kuran-ı Kerim başta olmak üzere, Gılgamış destanı, İskender ve Yahudi efsaneleri, Türk-İslam tasavvufu, halk anlatıları gibi kaynaklarda karşımıza çıkan; farklı din ve milletlerin kültüründe yer alan önemli bir yapı taşıdır (Çelebi, 1998: 411-412). Hızır, İslam toplumlarında Hızır-İlyas kültü çerçevesinde başta halk inanışları ve tasavvuf olmak üzere efsanevi kişiliği ile geniş yer tutmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak konuyla ilgili geniş monografik eserinde Türk- İslam inançlarında Hızır-İlyas kültünü etraflıca incelemiş, Hızır ve Hızır-İlyas kültünün kökenini, kültürümüze yansımalarını ve işlevlerini incelemiştir. Buna göre Hızır-İlyas kültü, a. *İslam ve Türk tasavvufunda* mistik yola kılavuzluk, kişileri velayet mertebesine erdirme, tasavvufi sırları öğretme, güç durumlarda imdada yetişme gibi işlevlerle, b. *Halk İnanışlarında* bereket ve bolluk getirme, kötüleri cezalandırma, felaketlerde ve savaşlarda yardımcı olma gibi işlevlerle, c. *Folklorda* Hıdırellez, Hızır Nebi Bayramı gibi merasimlerde karşımıza çıkmaktadır (Ocak, 2007).

Hızır inancının kaynağı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; Hızır'ın, Gılgamış Destan'ında bahsedilen ve günahlar denizini aşarak ölümsüzleşen Utnapiştim olduğudur. İkinci görüşe göre onun Ugarit Tanrısı 'Kothar' olduğu ve onun aynı zamanda söz konusu coğrafyanın başka tanrılarının özellikleriyle senkretize edildiğidir (Aksoy, 2006: 221-258). Üçüncü görüşü göre Dede Korkut'ta geçen "Bozat" kelimesi ve Menakıbu'l Kudsiyye'de geçen "boz atlı ve nurdan imameli şeyh" ifadelerine dayandırılarak onun Babai önderi Baba İlyas olduğu şeklindedir (Yıldırım, 2010: 179).

Melikoff, Hızır inancının köklerini eski Türk takvim kutlamalarına bağlamaktadır. Melikoff, Orta Anadolu Alevilerinde kutlamaların cem adıyla kış dönemine denk geldiğini belirterek sürenin 1 Ocak'tan 12 Mart'a kadar uzandığını belirtmiştir. Hızır bayramının İranlıların Nevruz'undan altı hafta öncesine rastladığını bu durumun ise "Şubat Kutlamaları" Calendae (kutsal adak günleri) çağına dek uzandığını söyleyerek Anadolu'da "Hızır Bayramı" olarak bilinen bu dönemin Hıdırellez ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Melikof, Şubat Kutlamaları tarihi (Calendae) On iki Hayvanlı takvimine göre eski Türk yeni yılı ile şubat ayına denk gelen Hızır Bayramı arasında bir yakınlığı düşündürebilir diyerek bu yeni yılın kutlanışını Marco Polo'nun anlattığını belirtmiştir (Melikoff, 1993: 82-83).

1888 ve 1895 yıllarında Dersim' e iki kez seyahat eden Ermeni yazar Antranik 1900 yılında Tiflis'te yayımlanan *Dersim*: *Seyahat ve Topoğrafi* adlı eserinde bölgedeki Hızır inancının kökeninin Aziz Sarkis perhizine dayandığını söylemektedir. Antranik, Dersimlilerin kendine özgü, hiçbir kitaba bağlı kalmadan, sözlü olarak aktardıkları bir dinleri olduğunu söyler:

> Dersimlilerin kendine özgü, hiçbir kitaba bağlı kalmadan, sözlü olarak aktardıkları bir dinleri vardır. Ama bu dine ne ad verilir bilemiyoruz. Ne Hıristiyan ne Müslüman ne de Musevi. Hepsinin karışımı, eski ve yeni tüm dinlerin karışımı(Antranik, 2014: 122).

Antranik, Dersimlilerin Aziz Sarkis perhizini büyük bir imanla 3-5 günlük oruçla tuttuğunu belirtir. Aziz Sarkis ve Aziz Kevork'un Dersimlilerin Hızır ve Hıdır adıyla taptığı azizler olduğunu belirtir, ilki karanın ikincisi suların hâkimidir. Dersimlilere göre çok eskiden Hızır ve Hıdır azizlerden biri Murat'a diğeri Fırat'a hükmedermiş; sonra ikisi de Abıhayat suyundan içerek ölümsüzleşmişlerdir, yani bedenen de göğe yükselmiş, oradan Tanrı'nın emriyle karayı ve denizi yönetmeye başlamışlar. Onlar Dizgin-Baba'nın(Dujik -Baba) zirvesinden göğe yükselmişler, orada hala atlarının nal izleri vardır; kaya dört parmak derinliğinde içeri göçmüştür (Antranik, 2014: 122).

Görüldüğü gibi Hızır, çok geniş bir kültürel alanda çeşitli inançlara konu olmuş esrarengiz mitolojik bir figür olup aynı coğrafyada yaşayan farklı inanç grupları hatta aynı inanç grupları arasında bile farklı özelliklerle karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Tunceli merkezde Hızır ziyaretgâhı etrafında oluşan inanış ve pratikler incelenmiş, Hızır'ın ölümsüzlüğünün sebebi sayılan Azrail ile imtihanı başta olmak üzere çeşitli efsanevi anlatılar derlenmiştir. Şubat ayı başında üç gün tutulan Hızır Orucu ve Hızır Cemi etrafın-

da oluşan inanış ve pratikler derlenmiş olup yöredeki Hızır kültü incelenmeye çalışılmıştır.

1. Hızır'ın Kimliği

Halk inanışlarında Hızır, bolluk ve bereket getiren, hastalara şifa veren, insanları bu dünyada sınayan, yoksullara, darda kalan iyi insanlara yardım eden çoğunlukla ak sakallı bir ölümsüz olarak tasavvur edilmiştir.

Hızır, dara düşüldüğünde ve zor durumda iken ona seslenen herkese yardıma gelen sır sahibi aksakallı bir ihtiyar olarak tasavvur edilmekte, yöre insanın gündelik hayatının her aşamasında karşımıza çıkmaktadır. Tunceli'de Allah'tan çok onun adına yemin edilip tövbede bulunulmakta, Hızır'a kurban adanmakta, gelen her misafir Hızır adına karşılanmakta, adına lokma-niyaz dağıtılmakta, Hızır adına cem düzenlenmekte, darda kalındığında yine Allah'tan çok ondan yardım istenmektedir.

Bu durum senkretik yapıya sahip bir Aleviliğin getirdiği sonuç olarak Hızır'ın bazen bir peygamber olarak görülmesine, bazen Hz. Ali ile özdeşleştirilmesine, bazen de batini bir yorumla Tanrı ile özdeşleşmesiyle karşımıza çıkmaktadır (Aksoy, 2006: 217). Sahada yapılan derlemelerde de Hızır'ın, kimi zaman tanrısal varlığın insanda tezahürü olarak algılandığı tespit edilmiştir.

> Hızır, bizim inancımızda tanrısal varlığın 1 ay süresince insana görünmesidir. Bizde Tanrı algısı Hızır'la somutlaşır. Hızır, zor zamanlarda ortaya çıkar, bizim coğrafyamız da buna müsait, kışın yiyecek stoklarının bittiği zaman Hızır ayında(Heylas) insanlar bir araya gelir, paylaşım için bu önemlidir. Aleviler Bezm-i elest'te Hızır'ı idrak ettiler. Bezm-i Elest'e Hakk'a ikrar verdik. Hak-nahak arasındaki mücadelede Hak olandan yana tavır alacağız, diye ikrar verdik. 14 bin yıl önce tek tanrıyı kabul ettik, Hz. Muhammet'e de hak verdiğimiz için ikrar verdik. Hızır aklı budur (K1).

Günlük hayatta "Hak-Muhammet-Ali" söyleyişinin yerini "ya Hak- ya Düzgün(Baba)- ya Hızır" söyleyişi alır. Tunceli Alevilerinin kullandıkları "Hızır sen varsın", "Ya Hızır, sen kimsesizlerin sahibisin", "Dostuna yar olanın yoldaşı Hızır'dır", "Yolumuz on iki imamın yoludur, Hızır hazır nazır yolumuzdadır", "Yoldaşın Hızır ola" gibi deyimler Hızır'ın her yerde insanları gözetip kollayabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Bu durum, Hızır'ı fonksiyonel olarak Tanrı'nın yeryüzündeki somut tezahürü olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Tunceli'de Hızır genellikle göl ve ırmaklarla ilişkilendirilmektedir. Hızır'ın yörede birçok gölde ve ırmakta görüldüğüne ve buraların onun mekânı olduğuna inanılmaktadır. Geyikler ve dağ keçileri "Hızır'ın malı" olarak kabul edilmekte, bu kutsallık sebebiyle bu hayvanlara zarar vermekten kaçınılmaktadır. Hızır'ın Tunceli halk inanışlarında kimi zaman peygamber, kimi zaman peygamberlerin rehberi, kimi zaman tanrısal bir varlık olarak ama çoğunlukla suyla alakalı algılandığı görülmektedir.

> Kızılbaşlığa göre 124 bin nebi geldi geçti, Hızır, peygamberlerin rehberidir. Hızır, peygamberliğin doğuş kapısıdır. Hızır, tanrısal bir misyondur; yaşamın başlangıcıdır. Evlilik kapısıdır, Hızır'ı gören (rüyada su içen) nerede görmüşse oradan evlenir, onların evliliğinden insan doğar (K1).

Su, mitolojik sistemlerde ilk başlangıçla bağlantılıdır, ilk kaosu tanıtır (Beydili, 2000: 501). Mircea Eliade, suyun ilk örneğinin hayat suyu olduğunu belirtir. Eliade'ye göre tohumların taşıyıcısı ve kozmogoni simgesi olan su, büyüsel bir maddedir ve her derde devadır; iyileştirir, gençleştirir ve yaşamı sonsuz kılar (Eliade, 2003: 201). Ölümsüzlük suyu anlayışı pek çok mitolojik sistemde rastlanan bir anlayıştır. Yaşamı sonsuz kılan ve gençleştiren hayat suyu, aynı zamanda iyileştirme gücüne de sahiptir. Hayat suyu motifine efsaneler ve mitolojik motiflerden başka Kuran'da, Hızır ve Musa hikâyesi anlatılırken rastlanır. Rivayetlere göre ölümsüzlük suyunu ilk içenler, Hızır ve İlyas Peygamber olmuştur. Hayat suyu ile ilgili pek çok anlatı olsa da eski dünya uygarlıklarında bu anlatılar Gılgameş, İskender Zulkarneyn gibi birkaç kişinin adıyla bağlantılı düşünülmüştür. Su dünyanın sakral güç merkezidir; sakral enerjinin en çok toplandığı yer ise dünyanın tam ortasında, su üzerinde bir yerdedir ve mitolojik inanca göre o yere ecel gelmez (Beydili, 2005: 503).

Bölgedeki Hızır inancında Hızır'ın bolluk ve bereket getiren, hastalara şifa veren aksakallı bir ölümsüz olarak tasavvur edilmesi ve su ile ilişkilendirilmesi, mekânının iki ırmağın birleştiği yer olan Gole Çetu'da olduğuna inanılması bu inanışın mitolojik sistemlerde su ve ölümsüzlük suyunun tüm özelliklerini bünyesinde barındırmaya devam ettiğini göstermektedir.

2. Hızır İnanışında Kutsal Zaman ve Ritüeller

Tunceli halk inanışlarında önemli bir yeri olan hemen her gün halkın dua ettiği Hızır, yörede *Heylas* adıyla bilinen dönem ve Hızır orucu ile görünürlük kazanmaktadır. Heylas, ocak sonu ile şubat sonu arasında herhangi

bir hafta içinde salı-çarşamba-perşembe günleri tutulan oruç dönemidir. Günümüzde genellikle şubatın 2. haftasına denk gelmektedir. Bu üç gün Hızır orucu tutulur. Hızır orucu, güneş tam battıktan ve biraz karanlık olduktan sonra el-yüz yıkanarak açılır. Perşembe akşamı *kavut* (buğdaydan yapılan bir yemek) yapılır. *Niyaz* (su, un, yağ ve az tuz ile pişirilen bir yiyecek) dağıtılır, mum yakılır, *çıralık* (kutsal kimse veya mekân adına dağıtılan bir miktar para) verilir. Oruç tutup oruç sonrasında su içmeyen genç kızların, bekârların kendileriyle evlenecek olan kişiyi rüyalarında göreceğine ya da nerede su içerlerse oradan evleneceklerine inanılır.

Yörede kış bahar arası üç kutsal zamandan söz etmek mümkündür. Bunların ilki *gağan* adı verilen aralık sonu ocak başında yeni yıl olarak kutlanan zamandır. Yeni yıl Ermeniler arasında da *gağant* adıyla kutlanmaktadır.

Gağan'da yeni yılın bereketli geçmesi için dilekte bulunulur. Çeşmeden su getirilip bir kurnaya dökülür. İçine çökelek ve buğday eklenir. Bu su perşembe gecesi bereketin artması için eve, ahıra serpilir (K2). Bolluk ve bereket vermesi için Allah'a, Hızır'a ve ziyaretlere dua edilir.

İkinci önemli kutsal zamanı ifade eden *Heylas*, Hızır kurbanı ve Hızır cemi gibi önemli törenlerin icra edildiği zamandır. Heylas'ta pir gelir, Hızır Orucu Cemi yapılır; gülbenkler okunur, sorgu, görgü vb. işler bu cemde görülürdü.

> Heylasta kurbanlar kesilirdi. Hızır'a adanan kurban 5-6 ay öncesinden seçilir, itina ile bakılırdı. Oruç günü geldiğinde boynuzuna elmalar takılır, (varsa) sırtı 12 renk boya ile boyanırdı; ev halkı o kurbanın ayağını öperdi. O kurbanlık koç kendini kesenin peşinden kendi giderdi. (Ben buna şahidim) (K1).
>
> Perşembe gecesi pir gelir, kurban kesilir, kimi niyaz, kimi elma getirirdi. Cemde pir kaynayan kazandan bir but çıkarır taliplere dağıtırdı (K2). Ateşten bir kor parçası alıp diliyle söndürürdü. Kalbi kötü olan, yanlış yapanı dara çeker; hastalığı olana dua ederdi (K3).
>
> Heylas'ta çocuklar *Kalkek* adlı bir oyun oynarlardı. Çocuklar yaşlı *(kal)* bir insan kılığına bürünüp evlerden para, yiyecek vb. toplarlardı. Erkekler yaşlı bir adam kılığına, kızlar ise yaşlı bir kadın kılığına bürünür, yüzlerini kapatırlar, ellerine bir çubuk alırlar. Hızır yolunda, maniler söyleyerek, Hızır'ı anarak ev ev dolaşıp para, şeker vs. toplarlar. Her ev çocuklara bir şeyler verir (K3).

Üçüncü kutsal zaman mart ayının 3. haftasına denk gelen *heftmal(hotmal)* adı verilen zamandır.

> Mart ayının 3. haftasına (kara çarseme Mart) denir. Niyazlar yapılır, Hızır Gölü'ne veya bir ziyarete gidilir. Rızık için veya hastalık olmasın diye mum yakılırdı (K3).
>
> Heftmalda doğadaki tüm ağaçlar, dağlar eğilir (secde eder); dua ederler. Yalnızca kıracere (akasya? cinsi bir ağaç) hiç eğilmez, hep dik kalır. Çünkü Hızır, pars toplar; dünya türediğinden beri pars topladığı torbayı bu ağaca asmıştır. Bu ağaç Hızır'ın emanetini taşıdığı için hiç eğilmez, hep dik kalır (K2).
>
> Soğuk kar ve fırtınanın olduğu günlerde dışarıdan gelen uğultuyu duyan büyüklerimiz Hızır Bozat'ına binmiş dağlarda koşturuyor, derledi (K4).

Kutsal zamanla ilgili Eliade'nin tespitleri önemlidir. Eliade; kutsalın nesneler, mitler veya simgeler gibi belirli şeyler aracılığıyla tezahür edeceğini ve asla kendisini olduğu gibi doğrudan ortaya koymayacağını belirtmiştir. Kutsalın ortaya çıkışını ifade etmek için de "hiyerofani" (hiero: kutsal, phanein: göstermek) terimini önermiştir. Hiyerofaniler çoğunlukla mitoslarda kendilerini gösterdikleri için Eliade, mitoslara gerçeklik ve önem atfetmiştir. Eliade'ye göre ilkel-modern ayrımı gözetmeksizin tüm dinler tarihi hiyerofanilerin birikiminden ibarettir. Eliade, hiyerofanik zamanın, bir ritüelin gerçekleştiği zaman, dolayısıyla kutsal zamanı ifade ettiğini söyler. Ona göre hiyerofanik zaman aynı zamanda bir ritüel aracılığı ile ya da mitsel bir arketipi olan bir eylemin tekrarı ile gerçekleştirilen mitsel zamanı da karşılamaktadır. Arketipsel eylemler, mitsel zamanda gerçekleşmiştir; bunlar ortaya çıktığında kutsal olmayan zamanı kırarlar ve mitsel zamanı başlatırlar. Bayramlar, kutsal zamanda gerçekleşir. Özellikle bazı dönemsel bayramlar daha önemlidir çünkü bunlar akıp giden kutsal olmayan zamanı yıkma ve "yeni bir zaman" kurma isteğini, zamanın tamamen yenilenmesini sağlar. Eliade'ye göre insanın sonsuzlukta yaşama ve zamanı bütün olarak yenileme isteği ve umudu vardır. "Sonsuzluk özlemi" olarak nitelendirdiği bu özlem, insanın somut bir cenneti arzu ettiği ve bu cennete ulaşmanın bu dünya üzerinde ve bu zamanda mümkün olduğuna inandığını gösterir. Bu anlamda kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili mitler, adetler bizi insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü bir tür "sonsuzluk" deneyimine ve "dünya cenneti" anısına götürür (Eliade, 2003: 373-389). Hızır'ın ölümsüzlüğü ilgili

anlatılar ve su ile ilgili arketipsel uygulamalar başta olmak üzere Hızır ile ilgili tüm ritüellerde bu özlemin izlerini bulmak mümkündür.

Saha araştırması sırasında kaynak kişilerimize 5-6 Mayıs'ta Hıdırellez kutlaması yapıp yapmadıklarını sorduğumuzda eskiden Hıdırellez ile ilgili bu tarihte özel kutlamaların olmadığını, son dönemlerde bu tarihte kâğıda bir şeyler çizerek dilek dileme vb. uygulamalar yapanlara rastladıklarını belirttiler.

3. Hızır Ziyaret Yerleri

Tunceli Alevilerinin yaşamlarında ziyaretlerin çok önemli bir yeri vardır. Her ziyaretin bir sahibi (*wayir*) olduğuna veya buralarda evliya, melek bulunduğuna inanılır. Tunceli'de ziyaretlerin yanında genellikle bir su kaynağı, bir çeşme, bir kaya parçası, bir taş ve bir ağacın olduğu görülmüştür.

Tunceli'de ziyaret olmamakla birlikte, 'Nişangâh'*(nisange)* adı verilen ve bir ziyareti temsil eden yerler de vardır. Bunlar çoğunlukla temsil ettikleri ziyaretin göründüğü bir yerde olurlar. Genellikle yol üstlerinde olan, üst üste taşlar konmak suretiyle meydana getirilmiş yarım veya bir metre kadar yüksekliği olan, bazen de uzunca bir tek taşın dikilmesinden ibaret olan sütun biçiminde taşlardan ibarettir. (Parlayan, 2012: 245). Yoldan geçenler bunları üç kez öper, dua edip dilekte bulunur, burada mum yakar, bazen niyaz dağıtırlar.

Kutsal mekânları-ziyaretleri gören yerlerde oluşturulan nişangâh adı verilen bu taş veya taş yığınları dünyanın farklı yerlerinde farklı biçimlerde görülen kutsal taş simgeciliğinin devamı niteliğindedir. Eliade, belli tapıma sahip olan taşların birer "işaret" olduğunu ve aşkın bir gerçekliği ifade ettiğini belirtmektedir. Taş; ölülerin geçici ikameti olan mezar taşları, gökten geldiğine inanılan göktaşları, kozmik bölgelerin kesişim yerleri ya da merkez simgeciliği sebebiyle tapım nesnesi olmuş; taşlar, tanrısal varlık ya da insanüstü güçleri çevreleyen simgeler olarak algılanmışlardır (Eliade, 2003: 237).

Bu bağlamda bölgede kullanılan nişangâhları (ki nişan sözcüğü işaret manasındadır) kozmik bölgelerin kesişim yerleri ya da merkez simgeciliği bağlamında değerlendirmek mümkündür, bunların kutsalla bağlantıyı sağladıkları düşünülebilir.

Tunceli'de Hızır genellikle göl ve ırmaklarla ilişkilendirilmektedir. Hızır'ın yörede birçok gölde görüldüğüne ve bu göllerin de onun mekânı olduğuna inanılmaktadır. Pülümür'de bulunan "Hızır Gölü" de bunlardan birisidir. Tun-

celi denizi olmayan dağlık bir yer olsa da Hızır'ın denizlerle de ilişkilendirildiği görülmektedir. Nitekim ondan medet umulduğunda çoğu zaman "deniz ve deryaların üzerindeki Hızır seni muradına erdirsin" denilmektedir.

Tunceli'de *Gole Çetu* Ziyareti, kadim zamanlardan bu beri Hızır'ın mekânı olarak kabul edilmektedir, iki ırmağın birleştiği yerde bulunmaktadır. Şehir merkezinde Munzur Irmağı ile Pülümür Çayı'nın birleştiği noktada yer alan Gole Çetu Ziyareti, Uzun Çayır Baraj suları altında kalmış, sonra yanı başına Valilikçe bir park ve ziyaret yeri yaptırılmıştır, üst kısmında Hacı Bektaşi Veli Kültür Derneğine bağlı cem evi bulunmaktadır. Ayrıca Pertek Dorutay köyünde Sultan Hıdır ziyaretgâhı vardır.

Sultan Hıdır Türbesi, Tunceli Pertek yöresinin en meşhur ziyaret ve adak yerlerinden biridir. O kadar meşhurdur ki yörede bazen Sultan Hıdır Türbesi'ndeki yatırın, Hz. Hızır'a ait olduğu ve türbenin tarihinin 7777 yıl öncesine kadar dayandığı ileri sürülmektedir. Sultan Hıdır Türbesi sadece yöre halkı tarafından ziyaret edilmemekte, Türkiye'nin değişik bölgelerindeki insanlar burayı ziyarete gelmektedirler. Bu türbe çok amaçlı ziyaret yeridir. Psikolojik rahatsızlığı olanlar, felçliler, akıl hastaları, çocukları olmayanlar, çocukları ölenler, bahtlarının açılmasını isteyenler, kısaca her tür dilek için bu türbe ziyaret edilmektedir. Hatta yağmur yağdırmak için pir soyundaki koca karı eskiden türbenin çortunu (oluk) çıkartıp türbenin yanındaki çeşmeden su akıtarak yağmur yağdırırmış. Köylüler, Sultan Hıdır Türbesinin eskiden çok ziyaret edildiğini, ziyaretlerin azalsa da günümüzde de devam ettiğini belirtmektedirler. Türbenin bulunduğu köyde yaşayanlar, ziyaretin isminin yanlışlıkla Sultan Hıdır, olarak bilindiğini, asıl isminin Uryan Hıdır olduğunu söylediler. Türbede üç yatır bulunmaktadır: Bu yatırların sahipleri ise Hıdır, Hıdır'ın karısı Sultan ve Hıdır'ın kızı Uryan'dır. Türbenin etrafında, iki tane asırlık Çedene ağaçları, çeşme ve mum yakma yeri vardır. Türbe iki bölmeli olup iki odası vardır. Giriş kısmı hem Cem ayini bağlama (yapma) yeri, hem de uzaktan gelen misafirlerin kaldığı bölümdür. Diğer bölüm ise yatırların bulunduğu odadır. Ziyaretçiler, burada dilekte bulunurlar. Türbeye gelenler, yatırlara yüz sürerler. Ya Hıdır! Ya Sultan! Ya Uryan! diyerek yatırları üçer defa öperler. Sonra kıbleye dönerek, dilekte bulunurlar. Dilekte bulunma esnasında, bir bilen ya da görevli, yatırların başucundaki geyik boynuzuyla dilekte bulunanın sırtına üç defa hafifçe vurur ve Ya Hıdır! Ya Sultan! Ya Uryan! diyerek geyik boynuzuyla bedeninin her tarafını sıvazlar (Parlayan, 2012: 88).

4. Hızır ile İlgili Anlatılar

Destan, halk hikâyesi, efsane ve masal gibi halk anlatı türlerinde Hızır sıklıkla karşımıza çıkan bir tiptir. Halk anlatmalarında Hızır; zorda kalan kahramanlara yardım etmek, çocuğu olmayanlara verdiği elma veya nar ile ya da dua ederek çocuk sahibi olmalarını sağlamak, çocuklara ad vermek, iki gencin rüyada âşık olmalarını sağlamak, âşıkları kavuşturmak, düşman saldırısına uğrayanlara, çölde kalanlara yardım etmek gibi vazifelerle karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca konusu Hızır'ı görmek veya aramak üzerine kurulu halk anlatmaları da bulunmaktadır (Ergun, 1993: 2-3).

Hızır'ın çoğunlukla yaşlı, ak sakallı, fakir biri görünümünde insanların karşısına çıktığına inanılmaktadır. Yöredeki halk anlatmalarının çoğu Hızır'ı gören, Hızır tarafından sınan kişilerin hikâyeleridir. Ayrıca Hızır'ın bir ihtiyar olarak ölümsüzlüğü nasıl elde ettiğini konu edinen anlatılar da bulunmaktadır:

> Bu dünyada herkes ölmüş ama Hızır ölmemiş. Hızır yüksek dağlarda gezermiş. Allah, Azrail'i gönderir Hızır'ın canını alması için. Azrail'e der ki: 'İnsan kılığında yüksek bir dağa git, bir mezar kaz; Hızır yetişip sana yardım edecektir.' Dediği gibi yapar. Hızır yardımına yetişir, mezarı kime kazıyorsun diye sorar. Yaşlı bir fakire kazıyorum, der. Azrail, Hızır'a 'ölecek fakir sen kadardır, bir yat mezara bakalım boyu yeterli mi?'der. Hızır, mezara yatınca üzerine çöker 'Ya Hızır, ben Azrail'im (Felek) senin canını alacağım.' der. Hızır: 'Bırak duamı edeyim, duamı bitirmeden canımı alma.' der. Duayı okumaya başlar ama bitirmez. Azrail ne yapacağını şaşırır, durumu Allah'a bildirir. Allah 'Bırak böyle yaşlı kalsın.' der. Her peygamber dünyasını değiştirmiş, Hızır değiştirmemiştir (K2).

Bu anlatıdaki Hızır'ın ölümden kaçması motifinin benzeri Dede Korkut'un ecelden kaçmaya çalıştığı hikâyelerde (Jirmunskıy, 2016: 80-87) karşımıza çıkmaktadır. Yine Arnavutlar arasında anlatılan bir Nasreddin Hoca fıkrası da benzer bir temaya sahiptir. Nasreddin Hoca, Azrail canını almaya geldiğinde, son arzusunun namaz kılmak olduğunu söyler ama bir türlü namazını tamamlayıp sona erdirmez. Bu durum Allah'ın hoşuna gider ve onun canını bağışlar. Nasreddin Hoca'nın Tanrı'nın lütfuna nail olup ölümden kurtulmasını anlatan Arnavut hikâyesi AaTh 332, 1199 ile TTV 112'deki tiplerin bir çeşitlenmesidir (Boratav, 2007: 77).

Hızır ile ilgili anlatılarda genellikle Hızır ile karşılaşan kişiler onu tanımaz, o darda kalan iyi insanlara yardım eder:

> Benim küçüklüğümde bir hancının Hızır ile karşılaşmasını anlatan Jivan Dağı Hanı kılamı derler bir türkü söylenirdi. Eskiden otel olmadığı için insanlar handa kalırdı. Kar, boran, fırtınanın olduğu bir kış gününde fakir, ihtiyar bir adam Kej Hanı'na gelir, Han'da kalmak için 2,5 (para) han parası yoktur, etraftaki insanlardan han parasını ödemelerini rica eder ama kimse ihtiyara Allah'ın selamını dahi vermez. İhtiyar kışın bu kar boranlı, çille döneminde nereye gideceğini şaşırır hancı dışarı çıkıp 'ihtiyar buradan git, müşterileri rahatsız etme, burası büyük kalabalık bir han, kimse sana yer vermez.' der. İhtiyar değneğini alıp aşağıdaki hana gider. Kapıyı çalar, hancıya parası olmadığını bu akşam için kendisine bir köşede yer vermesini rica eder. Hancı der ki 'İhtiyar içeri gel, ben senden 2,5 (para) alsam ondan zengin olmam ya.' Hancı ihtiyarı içeri götürür, ateşin yanında yer verir, 'sana bir çay getireyim.' der. İhtiyar 'Hancı benim param yok.' der. Hancı der ki 'İhtiyar ben senden para istemiyorum, senden alacağım ile zengin olmam ya.' Hancı çayı getirip ihtiyarın önüne koyar, ihtiyar çaya bakıp derin derin düşüncelere dalar. Hancı der 'İhtiyar ben senden para istemiyorum, niye böyle düşüncelere daldın?' . İhtiyar, hancıya der ki 'Dışarı bir çık bakalım hava nasıl?' Hancı bakar, içeri girer 'Sis, duman dağın yarısını kaplamış, yukarıdaki hanın ışığı dahi sis, dumandan görünmüyor.' der. İhtiyar der 'Ben bu Sileci'ye geldim, yukarıdaki han İstanbul kadar kalabalık, hanın önüne gittim Allah'ın selamını dahi veren olmadı, kimse demedi ihtiyar içeri gel 2,5 kâğıt han paranı biz verelim. Ama sen korkma, sabah olunca git, oğlun kapı kirişinin altında oğlunu çıkarıp getir. 'der.' O ihtiyarın Hızır olduğuna inanılır. Meğer hancının oğlu yukarıdaki han daha kalabalık, şenlikli olduğundan oraya gitmiş, çığ düşünce de çığ altında kalmış, hancı oğlunu söylenen yerde bulup kurtarmış.
>
> Yine iki oğul bir damadın hikâyesini anlatan türkü de Hızır'ın kerameti ile ilgilidir. Bir kış günü babasının sözünü dinlemeyip dağa giden iki oğul, bir damadın hikâyesinde dağa çığ düştüğü haberini alan baba bağlamasını eline alıp çığın düştüğü yere gider. Ağlayıp ulu divana dualar eder, semah döner; duası kabul olan baba, Hı-

zır'ın yardımıyla iki oğul ve bir damadın çığdan sağ salim çıktığını görür (K5).

Tunceli Pertek yöresinin en meşhur ziyaret yeri Sultan Hıdır yatırının Hızır'a ait olduğuna inanılır. Sultan Hıdır ziyaret ile ilgili birçok rivayet ve efsane anlatılmaktadır. Bir rivayete göre; bu günkü Pertek ilçesine bağlı merkez Dorutay köyü yakınlarında yaşlı bir zat yaşarmış. O tarihlerde buraların kumandanı olan Sultan Alâeddin ordusuyla birlikte buraların denetimini yaparken akşam olur. Dorutay köyü yakınlarındaki Sultan köyü mevkiinde geceyi geçirmeye karar verir. Çadırlar kurulur, yerleşme başlar. O sırada Sultan Alâeddin'in yanına gelen gözcülerden biri "Sultanım şu ilerde çadıra benzer bir şey ve içinde bir ışık huzmesi var" der. Sultan, iki tane atlı askeri bu çadırın yanına gönderir. Askerler gelip bakarlar ki bir eski çadır ve bu çadırın içinde yaşlı bir zattan başka kimse yok.

Askerler sorarlar: -İhtiyar kimsin sen? Burada ne işin var? -Gördüğünüz gibi ben bir âdemim. Adım Sultan Hıdır'dır. Bir toprak güvecim, bir seccadem ve bir de atıma yedirmek için bir miktar arpam var. -Biz Sultan Alâeddin'in askerleriyiz. Seni Sultanımıza götürmek istiyoruz deyince bu defa ihtiyar buralara kadar zahmet edip gelen Sultanınıza söyleyiniz, buyursun misafirim olsun. Fakirhanemize şeref versin. -İyi ama gelecek olan koca bir Sultan. Yanında bir hayli vezir, vezir-i azam ve kumandanları var. Bunları oturtmak için bir halın bile yok. Hem kaldı ki koca bir ordu, gelince ekmek ister, aş ister. Bunları nasıl ağırlarsın? İyisi mi biz seni oraya huzura götürelim. -Allah misafiri umduğunu değil bulduğunu yer. Yüce Allah'ın izniyle mahcup olmayız. Buyursunlar gelsinler diye cevap verir. Askerler geri döner. Sultan Alâeddin Keykubat'a anlatırlar.

Alâeddin Keykubat da bu ihtiyara ertesi gün ziyarete gider. Çadıra gelir gelmez ihtiyar sultanı nezaketle selamlar ve altına seccadesini serer. Her gelen bu seccadeye oturur, fakat seccadenin bir kenarı boş kalır. Sultan Alâeddin hayretler içinde kalır ve hayretini gizlemez. Durumu öğrenmek için seccadeye oturan vezir, kumandan ve askerlerine bir komutla "ayağa kalk" der. Herkes ayağa kalkar, sultan bakar ki yerde küçücük bir seccade var. "otur" diye emir verir. Bakar ki yerde oturan kimse yok. Herkes seccadenin üzerine oturmuş, hayretler içinde kalırsa da sesini çıkartmaz. Biraz sonra yaşlı adam topraktan yapılmış güvecin içerisinde bir miktar sıcak aş olduğu halde Sultan Alâeddin'in önüne bırakır.

Sultan: -Baba erenler bunu hangimiz yiyeceğiz? İhtiyar da; Sultanım besmele ile başlayın yemeye, İnşallah hepinize yetecek kadar yemek vardır. diye cevap verir. Sultan Alâeddin ve yanındakiler başlarlar yemeği yemeye, küçük güvecin içerisindeki yemek bütün askerler tarafından yenilir, herkesin karnı doyar. Fakat yemek bir türlü bitmez. Sonra direkteki asılı bulunan dağarcıkın (kuzu ve oğlak derisinin tabaklaşmış, kurutulmuş ismi) içindeki arpadan atlara arpa dağıtılmaya başlanır. Bütün atlara arpa verildiği halde dağarcıktaki arpanın hala bitmediği görülür.

Sultan Alâeddin bu zatın ermiş keramet sahibi bir zat olduğunu anlar ve ona: -Sen burada yalnız başına yaşlı bir ihtiyar olarak zor yaşarsın, ben sana askerlerimin içerisinden akıllı, dürüst, itaatkâr (bazı rivayetlere göre beş tane, bazı rivayetlere göre üç tane) asker vereceğim. Bunlar ölünceye kadar senin emrinde ve hizmetinde olacaklar, der. Rivayet olunur ki Sultan Alâeddin'in bıraktığı üç askerin isimleri: Resul, Munzur ve Delil'dir. Bunlar yaşlı Sultan Hıdır'ın ölümüne kadar ona hürmet ve itaatte kusur etmezler.

Sultan Hıdır Ziyareti ile ilgili diğer bir rivayet de, köy yerleşim yeri daha eskiden köyün alt tarafında, daha da aşağıdaymış. Sonra zamanla köy yerleşim yeri, şimdiki bulunduğu yere nakledilmiştir. Ancak köyün pis suları, türbenin bulunduğu alana akmıştır. Köylüler, bir gün sabahleyin bakmışlar ki, Sultan Hıdır Türbesi, kendiliğinden köyün üst tarafına olduğu gibi gelmiştir. Köylüler, buna çok şaşırmış; Sultan Hıdır'ın bir kerameti olarak değerlendirmişler. Yatırın kendiliğinden köyün alt tarafından üst tarafına geçmesini, köyün pis sularının yatırın eski bulunduğu yere akmasından, Sultan Hıdır'ın da bundan rahatsız olup kerametiyle üst tarafa geldiğine inanılmaktadır.

Sultan Hıdır ziyaretiyle ilgili, başka bir efsane de şöyledir: İstanbul veya batı şehirlerinden bir kişi ailesiyle beraber, Sultan Hıdır Türbesini ziyarete gelmişlerdir. Bir çobana denk gelmişler, çobana ziyaret yerini sormuşlar. Çoban da onları alaya alarak, alakasız boş ve ıssız bir tepeyi göstermiştir. Ziyaretçi ve ailesi çobanın gösterdiği tepeye gitmiş ve orada kurban kesip adakta bulunmuştur. Ziyaretçi ondan sonra, düzenli olarak her sene o tepeye gelerek, kurban kesip adakta bulunmaya devam etmiştir. Boş ve ıssız tepede her sene kurban kesip adak adayan ziyaretçiyi görenler; adama boş ve ıssız tepede neden kurban kestiğini sorunca, ziyaretçi başından geçen hadiseyi anlatmış. Adam, Sultan Hıdır ziyaretinin, kurban kestiği tepede olmadığını bildiğini fakat Sultan Hıdır'ın bu tepede kendisine göründüğünü, onun için burada adakta bulunmaya devam ettiğini, anlatmıştır. Bugün Ze-

ve köyünün ortasında bulunan yüksek tepenin üzerine gelmiş ve buradaki ulu ağacın altında mekân kılmıştır. Bilahare üzerine Selçuklu Sultanı tarafından bugünkü türbesi yaptırılmıştır. Bugünkü Zeve köyünde yaşayan ailelere Resüliyan, Deliliyan, Munzurlular diye üç boy ismi verilir. Rivayetlere göre Sultan Hıdır'ın ölümünden sonra evlenmişler ve buraya yerleşmişler. Burada çoğalmışlar. Bugün bu köyde yaşayan ailelerin bu askerlerin soyundan geldikleri söylenir. Bugün oraya Hıdır olarak adlandırılan Sultan Hıdır ziyaretine halk arasında oğul veren de denilmektedir. Çocuğu olmayan ve hasta olanlar adadığı kurbanı buraya götürerek ziyaret etmektedirler (Parlayan, 2012: 88-89).

Hızır, Tunceli halk inanışlarında daha çok *Kalo Sıpé* (Ak ihtiyar) olarak bilinmektedir. Anlatılarda elinde değneği ile fakir, yaşlı biri olarak kimi anlatmalarda elinde pars topladığı torbası ile tasvir edilmiştir. Tunceli'de özellikle eskiden fakir kimselerin *pars* toplamak deyimi ile karşılanan dilenme faaliyetlerine rastlamak mümkündür. Yakınlarından para kazanmak için gurbete çıkmış, gurbet ellerde ölmüş birinin ölümü karşısında üzülen kimselerin ' keşke ölmeseydi de hayatımızı pars toplayarak geçirseydik' dedikleri ne şahit olmak mümkündür. Parsa çıkmak tabirinin Kırklar Meclisi söylencesine dayandığı ve Selman-ı Farisi (Korkmaz, 2016: 410) ile özdeşleştirildiği söylenebilir. Yörede Hızır'ın pars toplayan fakir, ihtiyar biri olarak tasvir edilmesinin toplumun psikolojisinde yaşlılara yönelik olumlu bir bakış açısı oluşturma fonksiyonu yerine getirdiği de düşünülebilir.

Sonuç

Hızır anlatmalarının kökeni ister mitolojik ister dini olsun Hızır inancının Tunceli halk inanışlarında özel bir yeri vardır. Hızır, dara düşüldüğünde ve zor durumda iken ona seslenen herkese yardıma gelen sır sahibi ak sakallı bir ihtiyar olarak tasavvur edilmekte, yöre insanın gündelik hayatının her aşamasında karşımıza çıkmaktadır. Tunceli'de Allah'tan çok onun adına yemin edilip tövbede bulunulmakta, Hızır'a kurban adanmakta, gelen her misafir Hızır adına karşılanmakta, adına lokma-niyaz dağıtılmakta, Hızır adına cem düzenlenmekte, darda kalındığında yine Allah'tan çok ondan yardım istenmektedir. Gündelik hayatta "Hak-Muhammet-Ali" söyleyişinin yerini "ya Hak- ya Düzgün (Baba)- ya Hızır" söyleyişi alır. Bu durum, Hızır'ı fonksiyonel olarak Tanrı'nın yeryüzündeki somut tezahürü olarak algılandığının en önemli göstergesidir.

Alevi- Bektaşi inancı başta olmak üzere farklı din ve milletlerin kültüründe yer alan Hızır, Tunceli yöresinde Hak adı ile telaffuz edilen Tanrı inancı, Düzgün Baba ve Munzur Baba inançlarıyla birlikte yöredeki inanç ve ibadetlerin bel kemiğini oluşturmaya devam etmektedir.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Aksoy, G. (2006). *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi Ra Haq'da Dinsel Figürler*. İstanbul: Komal Yayınevi.

Beydili, C. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. E. Ercan. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Boratav, P. N. (2007). *Nasreddin Hoca*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Çelebi, İ. (1998). Hızır. *İslam Ansiklopedisi*, C. 17. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Eliade, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. L. Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Ergun, P. (1993). *Halk Anlatmalarında Hızır.* Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Jirmunskıy, V. M. (2016). Dede Korkut Kitabı/ Kitab-ı Dedem Korkut Oğuz Kahramanlık Destanı ve Kitab-ı Korkut. Çev. A. Bağcı. *Türk Dünyası*, 41, s. 51-91.

Korkmaz, E. (2016). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Melikoff, İ. (1993). *Uyur idik Uyardılar Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları.* Çev. T. Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.

Ocak, A. Y. (2007). *İslam- Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Parlayan, M. (2012). *Tunceli ve Çevresi Halk İnanışları.* Yüksek Lisans Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yıldırım, E. (2010). *Tunceli Aleviliği*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sözlü Kaynaklar

K1: Rıza Yağmur, Doğum Yeri: Tunceli, Hozat Derviş Cemal Ocağına Bağlı Pir, Yaş: 72, Görüşme tarihi: 12.08. 2019.

K2: Ali Atay, Doğum Yeri: Tunceli Yaş: 71, Eğitim: okur-yazar, Görüşme tarihi: 05.08.2019.

K3: Beser Küçükoba, Doğum Yeri: Tunceli Yaş: 52, Eğitim: ilkokul, Görüşme tarihi: 05.08.2019.

K4: Ahmet Taş, Doğum Yeri: Tunceli, Yaş:63, Eğitim: İlkokul, Görüşme tarihi: 12.08.2019.

K5: Hüseyin Polat, Doğum Yeri: Tunceli, Yaş:60, Eğitim: İlkokul, Görüşme tarihi: 15.08.2019.

BABURNÂME'DE GEÇEN İKİ SÖZCÜK: "ATEKE" VE "EŞİK İHTİYARI=EŞİK AĞASI"

TWO WORDS IN BABURNÂME: "ATEKE" AND "ESHIK IHTIYARI=ESHIK AGHASI"

Esra BİLGE SAVCI*

ÖZET

Gazi Zahîreddin Muhammed Babur tarafından XVI. yüzyılda yazılmış olan Baburnâme,Vekāyi', Vâkıanâme, Vâkıât-ıBâbürî, Vekāyi'nâme-iPâdişâhî ve Bâbüriyye gibi farklı isimlerle anılan Babur'un hatıralarını içeren çok yönlü bir eser-dir. Babur'un kendi ağzından anlatılan Baburnâme içerisinde yer alan her bir fasılda Babur'un yaşam çizgisi içerisinde kurduğu ve yönettiği devletin yapısı, siyasî, askerî, idarî teşkilatlar ve bu teşkilatlarda görev alan kişilerin özellikleri ve onlar hakkındaki düşünceleri yönünde bilgiler verilmiştir. Bildirinin konusu, Babur'un hatıratında geçen "ateke" ve "eşik ihtiyarı= eşik ağası" kelimelerinin hangi şahıslar için kullanıldığı, bu şahısların özellikleri ve sosyo-kültürel yapı içerisindeki işlevlerinin açıklanmasıdır. "eşik ihtiyarı=eşik ağası" kelimesinin bir rütbe olarak hangi kişilere verildiği ve bu rütbenin görevleri üzerinde durulacaktır. Metot olarak Baburnâme metninde geçen kişilerle tarihi kaynaklarda bu rütbenin içerdiği benzeri görevleri yerine getiren devlet adamlarının aynı yönleri üzerinde mukayeseli bir bakış açısı ile tahlil usulü takip edilecektir. Yapılan tahlil neticesinde ateke =eşik ihtiyarı=eşik ağası=ınag makamlarının, ortak yönleri itibariyle Oğuz Kağan destanında Uluğ-Türk ve Dede Korkut Kitabı'nda Dede Korkut gibi önemli görevlere sahip olan kişilerle benzer işlevlere sahip oldukları sonucu aktarılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Baburnâme, Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, ateke, Eshik ihtiyarı, Eshik ağası.

ABSTRACT

Baburnama, known by different names as Vekāyi', Vâkıanâme, Vâkıât-ı Bâbürî, Vekāyi'nâme-i Pâdişâhî and Bâbüriyye is a versatile literatüre containing the memories of Babur. In each chapter of Baburnama, which is described the information about the structure of the state established and governed by Babur himself within the line of life, the political, military and administrative organizations and the characteristics of the people working in these organizations and their opinions about them. The subject of this study is to explain for which the words "Ateke" and "Eshik Ihtiyari=Eshik Aghası"; these title words could be translated as "threshold elder = threshold lord"; used in Babur's memoirs, the characteristics of these persons and their functions in the socio-cultural structure. It will be dwelled on to whom the

* Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: esra.bilgesavci@istanbul.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-0114-4650.

word “Esik Ihtiyari=Esik Aghası” is given as a rank and the duties of this rank. The method of analysis will be followed with a comparative point of view on the same aspects of the people mentioned in the Baburnâme text and the statesmen who fulfill similar duties included in this rank in historical sources. As a result of the analysis, it will be stated that words of authorities “Ateke = Eshik Ihtiyari=Eshik Aghası” have similar functions with the people who have important duties in the Ulugh-Turk in the Oghuz Khan epic and Book of Dede Korkut in terms of their common aspects.

Key Words: Baburnama, Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, Ateke, Eshik Ihtiyari, Eshik Aghası.

Giriş

Baburnâme, Gazi Zahîreddin Muhammed Babur tarafından yazılmış bir eserdir. Eserin orijinal adı hakkında Ömer Faruk Akün: “Doğrudan doğruya verilmiş bir adı olmadığı için Bâbürnâme’den başka, Vekāyi‘, Vâkıanâme, Vâkıât-ı Bâbürî, Vekāyi‘nâme-i Pâdişâhî ve Bâbüriyye dendiği gibi Farsça tercümelerinde de çok defa Tüzük-i Bâbûrî ismini alır” demiştir (Akün, 1991: 404). Eserin içerisinde eksik olan yıllar dışında her yıl bir fasıl olarak anlatılmış ve fasıllar içerisinde o yıl içerisinde Babur’ün hayatında devletini kurması sırasında yaşadığı önemli olaylar ve bu olaylarla ilgili kişilerin karakter özelliklerinin detaylı bir şekilde aktarır. Ö. F. Akün’nün de belirttiği gibi eser muhtevası bakımından kendiliğinden Fergana, Kabil ve Hindistan olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. (Akün, 1991: 404).

Eserin müellifi Gazi Zahîreddin Muhammed Babur, 1483 yılında Fergana’da doğmuştur. Babası Timur’un torunlarından olan Ömer Şeyh, annesi Cengiz’in torunlarından olan Yûnus Han’ın kızı Kutluğ Nigâr Hanım’dır. Babasının ölümü üzerine henüz on iki yaşındayken1494 yılında Fergana hükümdarı olmuştur (Konukçu, 1991: 395). Ancak, Fergana ve Kabil hakimiyetleri sırasında birçok zorluk yaşayan ve savaşlara katılan Babur, Hindistan’a doğru yönelerek 1526 yılında Babürlü hanedanını kurar. Devletinin sınırlarını galibiyetler- mağlubiyetler ve ittifaklar ile genişletir. 1530 yılında hastalanır. Oğlu Hümayun’u hükümdar ilan ettikten üç gün sonra vefat eder (Konukçu, 1991: 396).

16. yüzyılda kurulmuş olan Babürlüler devletinin ilk hükümdarı olan Babur, yaşam çizgisi boyunca başından geçen tüm olayları ve aile şeceresini anlattığı eserinde devletinin yönetirken karşılaştığı durumları, idarecileri ve topluluğun sosyo-kültürel yapısı üzerine tespitlerini de okuyucusu ile pay-

laşmıştır. Baburnâme, bir devlet yöneticisinin başından geçen ve gözlemlediği tüm olayları yalın bir dil anlattığı nadir eserlerden biridir.

Eser, yazarının yaşadığı zamanın Fergana, Hindistan ve Kabil bölgelerinde sosyo-külterel yapı, din, ekonomi, örf, adet ve gelenekler, edebî çevreler, devlet yönetimi, devlet adamlarının özellikleri hakkında bilgiler veren bir hatırat özelliği taşımaktadır. Eserinde babasının yönetimi ve kendi kurduğu devletin yönetiminde yer alan insanların isimlerini, şecerelerini ve yönetimdeki mahirliklerini ya da eksikliklerini tüm detayları ile anlatmıştır. Eser içerisinde atake, eşik ihtiyarı ve eşik ağası kelimeleri yönetim hiyerarşisi içerisinde Babür'ün yönetimi sırasında ona doğrudan ya da kendinden önceki yöneticiler ve yakın devletlerin yöneticilerine dolaylı olarak bağlı olan kişiler için kullanılan sözcüklerdir. Kelimelerin metin içerisinde geçtiği yerler ve bu rütbelerin kullanıldığı kişilerin özelliklerine bakıldığında bazı yerlerde iki kavramının aynı kişi için kullanıldığı görülmüştür. R. R. Arat neşrinin notlar ve metin içi dipnotlar bölümünde bu kelimelerin aynı makamlar için kullanılabileceği ancak görevler bakımından bir denkliğin bulunup bulunmayacağı hususuna dikkat çekilmiştir. Bu açıdan eserde geçen ateke, eşik ihtiyarı ve eşik ağası kelimelerinin aralarında kelime olarak yakınlıktan ziyade işlev bakımından yakınlıklar olduğu düşünüldüğü için bu çalışmaya konu edilmiştir.

Çalışmada kelimelerin sözlük anlamları ve aynı bağlamda değerlendirilebilir olduğu düşünülen diğer metinlerde geçtiği şekilleri ve bu makamlara/rütbelere yakın makamlar/rütbeler olarak düşünülen kişiler üzerinden mukayeseli açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Baburnme metninde kelimelerin geçtiği yerler alıntılanmış ve diğer metinlerde görevdeki işlevlerine göre diğer metinlerde yer alan tarihî kişiler ile ilgili noktalara değinilmiştir.

1. Ateke Kelimesi

Baburnâme metninin R. R. Arat neşri içerisinde, "ateke" kelimesi on altı yerde geçmektedir. "ateke" kelimesi kökünü "ata" kelimesinden almaktadır. "Ata" kelimesi, Şeyh Süleyman Efendi'nin sözlüğünde "ata: peder, valid, baba, musin, ihtiyar, muhterem adam, sejid ata ve peder ata gibi, atabek: padişah lalasi, murebbi, naziri devlet; aisija-i vastada büyük bir rütbedir (Süleyman Efendi, 1902:15) şeklinde geçmektedir. "atalık" kelimesinin sözlük anlamı, "babalık, ubuvet, mürebbi, peder makamında padişahın tuttuğu ve peder gibi itimad ettiği adam. Türkistan'da bir rütbedir. Atalıg ehalinin ve dadini istimâ ederek padişaha teblig ve arz etmeje ve babalık sıfatile müşfi-

kane hal-u kejfijetlerinden agjah ve xaberdar olmağa memur dur" (Şeyh Süleyman Efendi, 1902:16) şeklindedir. "eke" büyük kardeş. Büyük birader, ağa şeklinde sözlükte anlamlandırılmaktadır. "aga", sözcüğü "aka", "aga-bey" yani büyük bey anlamlarını da karşılamaktadır. Arat neşrinde ateke-lik(<ata-eke-lik) "ateke vazifesini gören kişinin yaptığı iş ve işgal ettiği mevki" şeklinde gösterilmektedir (Baburnâme, 2006: 629). "ateke (< Tr. ata 'baba', EDPT, s. 40 + eke 'büyük kardeş', EDPT, s. 100, KRH: -, HAR: -, KIP: -) "lala, genel vali unvanı" (31/16a/17 - 263/128a/25 - 381/182b/26). bég-atéké (< Tr. bég, EDPT, s. 322< Tr. ata 'baba, ata', EDPT, s.40 + éké 'büyük kardeş', EDPT, s.100, KRH: -, HAR: -, KIP: -)" (Çağma 2020: 347). Kaşgari'nin sözlüğünde eke için "büyük kız kardeş" (=eçe ve eze) (DLT, I/90- Dizin/173) şekillerinde de geçtiği görülmektedir. Baburnâme'de Payende Sultan Be-gim'e eke (192a) ve Habibe Sultan Begim'e yenge derdim şeklinde geçmek-tedir. Metin içerisinde dokuz yerde ateke unvanını taşıyan kişilerden bahse-dilmektedir:

> Şeyh Mezid Bey, evvelce bana bey-ateke olarak tayin edilmişti. İdare ve yönetim becerisi oldukça iyiydi. (Ebülkâsım) Babur Mir-za'ya da hizmet etmişti. Ömer Şeyh Mirza'nın yanında ondan daha büyük bir bey yoktu (Baburnâme, 2006: 147). Kasım Bey, koçındı. Endican'ın eski koçın beylerindendi. Hasan Bey'den sonra benim kapımda sâhib-i ihtiyar oydu. Ömrünün sonuna kadar kuvvet ve itibarı arttı... Kasım Bey ihtiyarlığına rağmen gençlerden daha iyi yürüdü... Müslüman, dindar, günahtan ve haramdan sakınan bir adamdı. Şüpheli yemekleri yemezdi. Düşünceli ve tedbirliydi. Çok saka ederdi. Kendisi ümmi olduğu hâlde hoş nükteler söylerdi" (Baburnâme, 2006:148). Sultan Ali Mirza gelişimizi haber alınca, kendisi Pelgar ve Mesîha dağlarına çıkmış, Ura- Tepe'deyse atekesi Şeyh Zünnûn'u [Bey Argun] bırakmıştır (Baburnâme, 2006: 170). Han'ın oğlu Sultan Muhammed'in [Hanike] bey atekesi ve Han'ın en çok riayet ettiği beylerinden olan Ahmed Bey, Tenbel'in öz am-casıydı. Han'ın eşik ağası olan Beg- Tilge ise Tenbel'in öz ağabe-yiydi (Baburnâme, 2006: 214). Amcam Uluğ Bey Mirza zamanında, Mirza'nın atekesi Veys Ateke (Baburnâme, 2006: 284). Mîr Hurd Bekâvul, Hindal'ın atekeliğine yükündürüldü ve bin şahruhî hediye verdi (Baburnâme, 2006: 438). Mollasına ve iki atekesine de düğ-meli yelekler; diğer adamlarınaysa üç kere dokuz elbise ihsan edil-di (Baburnâme, 2006: 579).

Baburnâme metninde geçen atake kelimesinin yukarıda geçtiği bağlamlardan da anlaşılacağı üzere kuvvetli, yönetme kabiliyetine bağlı olan kişilerin bu görev için seçildikleri ve onlara devlet yöneticisi tarafından çeşitli ihsanlarda bulunulduğu görülmektedir. Metin içerisinde, ateke olarak aynı görevde iki kişinin yer alması: Hafız Bey Dulday ve oğlu Tahir Bey de Han Mirza'nın bey-atekeleri olduğu şeklinde geçmektedir.

11. yüzyıl eserlerinden olan Divanü Lûgat-İt -Türk'de Zülkarneyn ile ilgili "Öge" maddesinde:

> Tekinden bir derece aşağı, sokak adamlarından olup denenmiş, yaşlı ve akıllı kimselere verilen lakaptır. Bu şundan ileri gelmiştir ki Zülkarneyn Çinedek ilerleyince Türk hakanı savaş için Zülkarneyn üzerine, gençler, gönderdin; onların içinde denenmiş, yaşlı savaş eri adamların dahi bulunması gerekti" deyince Hakan yaşlı ve tecrübeli anlamına gelen "öge mi?" demiş. Vezir "evet" cevabını vermiş (DLT I: 90).

şeklinde geçen "öge" "öke" "eke" kelimesinin ataeke kelimesinde geçen "eke" kısmının tecrübece büyüklük anlamında kullanılmış olup olmadığı sorusunu düşündürmektedir.[1]

Baburnâme'de bey-ateke unvanın verildiği Sultan Ebû Mirza'nın Ömer Şey Mirza'yı önce Kâbil'i verdiği ve sonrasında Baba Kâbilî'yi ona bey-ateke tayin edip oraya gönderdiği (Baburnâme, 2006: 138, 631) şeklinde anlatıldıktan sonra ileriki bölümlerde aynı kişi için "Sultan Ebû Said Mirza'nın Fergana vilayetini Ömer Şeyh Mirza'ya verdiği ve onu "eşik ağası" olarak da Huday- birdi Timurtaş'ı tayin ederek gönderdiği (Baburnâme, 2006: 146) şeklinde ifade edilmiştir. Öncesinde bey-ateke şeklinde ifade edilen rütbe metnin bir başka yerinde "eşik ağası" şeklinde geçmesi iki sözcüğün benzer rütbe ya da aynı rütbeyi karşılayan kelimeler olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmayı gerekli kılmaktadır.

2. Eşik Ağası, Eşik İhtiyarı, Inag

İşik kelimesi Şeyh Süleyman Efendi sözlüğünde, işik: Dergjah, kapunun taşra tarafi. İşik agasi: kapuci başi, kapu agasi, teşrifatçi (1902: 93) şeklinde açıklanmaktadır. Eşik kelimesinin, işik, eşik olarak temel ve yan anlamları ile

[1] Bildiri metninin sunumu sırasında Prof. Dr. Mehmet Açа'nın "öge" kelimesinin bu bağlamda düşünülebileceği üzerine yaptığı katkı için teşekkür ederim.

Türk kültüründe birçok bağlamda kullanımı bulunmaktadır[2]. Mekânlar ile birlikte anıldığında anlam olarak çadırın/barkın içerisinde bir yeri karşılarken sabit yerleşik mekânlar için eşik, "Türkçede umumiyetle mekân olarak evin en dış kapısının altında bulunan küçük basamak olarak adlandırılabilir. Bu basamak, evi dış mekânla iç mekâna bağlayan bir nevi küçük, dar ve çok az yükseltisi olan bir aralıktır (Türkyılmaz, 2019: 153). B. Ögel:

> Evin kapısı" ve "eşiği: Kapı için söylenen eşik sözü, evin bütünü içinde söylenir, Kuzey Türk destanlarında çoğu zaman, ev yerine "eşik göründü" yani bir "ev göründü" deniyordu. Çingiz Han, "eşiğe oturmayı yasak etmiş". Çünkü eşiğe oturan kimse, eve sahip çıkıyor sayılırdı. Kuzey Türk destanlarında, altın ile gömüler, eşiklerde, bulunuyordu. Ev için dua edilirken de "eşiğin delinmesin" deniyordu (Ögel, 1995: 27).

şeklinde eşik ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Eşiğe oturanın eve sahip çıkması, eşik ağası, eşik ihtiyarı, ınag unvanları ile anılan kişilerin beyin-yöneticinin eşiğinden içeri kimin girip kimin girmeyeceğine karar veren o görevin ihtiyarına yani tecrübelisine işaret etmektedir. Eşiğin korunması, eşiğe sahip çıkılması ve eşik üzerine basılmaması, eşik iyesinin rahatsız edilmemesi için alınan önlemlerdendir.

Sözlü kültürün yaratımı olan metinlerden olan destanlarda eşiğin yaşam çizgisi anlamında erginlenmenin bir parçası olduğu unutulmamalıdır. Babür'ün devletini kurmadan önce bozkırda kazaklık yapması da bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Bozkırda kazaklık yapan kişiler burada bozoğlan statüsünden kazaklık yaparak "erlik" eşiğini geçerler. Böylece bozkırda yaşama becerisini ve zorlukları aşma kabiliyetini kazanarak devlet yönetme ve tehlikelerde önlem alma özelliklerini kazanırlar. Türk destanlarında kahramanların bozkırda kazaklık yapmaları bilinen bir olaydır. Köroğlu anlatılarında bu özellik sıklık ile gözlemlenir. Kahramanın başından geçen her bir zorluk onu yaşamındaki bir sonraki "eşiğe" taşımaktadır.

F. Turan, eşik ağası kelimesini konu ile ilgili çalışmasında Nisab-ı Türki ve Zübdetü'l Esma'i't Türkiyye sözlüklerindeki karşılığını "ėşik aġası ~ ėşik aġa: 1. Maliye idaresinin başı, haznedar, 2. Mahkeme başkanı, 3. Sarayın kapılarından sorumlu üst düzey yönetici, kapıcı başı. Bkz. beriki, (dārūġa-i

[2] Eşik kültü ile ilgili daha detaylı bilgi için Ali Duymaz ve Dilek Türkyılmaz'ın çalışmalarına bakılabilir.

dīvān- ḫāne, derbān, NT 8b-9, ZET 84b-9) (Turan, 2019: 207)" şeklinde vermiş ve yüksek askerî komutanlıklar ve memuriyetler başlığı altında değerlendirmiştir. R. R. Arat, eşik ihtiyarı için çalışmasının notlarında ve metin göndermelerinde "bu mevkiye bağlı görev ve yetkilerin hükümdarın devlet işinde ve idaresindeki kişisel nüfusunun kuvveti oranında sınırlandığı ya da arttığı anlaşılmakta ve bazen de bey ateke yetkilerini bile içerdiği görülmektedir (2007: 663) şeklinde açıklamaktadır.

Baburnâme metninde, eşik ile ilgili unvan kelimeleri, eşik ihtiyarı (Baburnâme, 2006: 147, 154, 162, 326,), eşik ihtiyarlığı (Baburnâme, 2006: 157), eşiğinin ihtiyarı, ihtiyar beyi (Baburnâme, 2006: 279), kapımda sahib-i ihtiyar- ihtiyar sahibiydi (Baburnâme, 2006: 148, 391) gibi sözcük grupları ile ifade edilmiştir. Eserde, on üç yerde yukarıda anlamları verilen kelime şeklini içerecek görev tanımlarıyla geçmektedir. Arat çalışmasının notlar kısmında şu örneği verir: "Babur'da bey-ateke yerine eşik ihtiyarı tabiri de kullanılmaktadır; örneğin s. 138: "Sultan Ebû Said Mirza, Ömer Şeyh Mirza'ya ilk önce Kâbil'i vermiş ve Baba Kâbilî'yi ona bey-ateke tayin edip oraya göndermişti... Sultan Ebû Said Mirza... Fergana vilayetini Ömer Şeyh Mirza'ya vermiş ve eşik ağası olarak da bu Huday- Birdi Timurtaş'ı tayin edip göndermişti" (Baburnâme, 2006: 631). Arat'ın dikkat çektiği ve notlar kısmında özellikle değindiği bu durum iki kelime grubunun karşıladığı görev tanımları bakımından benzerliklerin olduğunu düşündürmektedir.

Baburnâme'de, "Sultan Mes'ud Mirza'nın birçok beylerinin ve içkilerinin arazisi vardı. Şeyh Abdullah bunların hepsini eline geçirdi; bütün eşik ihtiyarlığını kendisi ve oğulları ellerine aldılar" (Baburnâme, 2006: 199) şeklinde anlatılmakla birlikte, eşik ihtiyarı kelimesinin metinde geçtiği yerlerden özellikle iki kişi ile ilgili anlatı dikkat çekicidir. Birincisi Babür'ün eşik ihtiyari Bâki Çaganyânî'nin özellikleridir. Babur'e entrika kurup kardeşini tahta çıkarmaya yeltenmiş (Baburnâme, 2006: 319) ondan daha itibarlı ve nüfuzlu birinin daha olmadığı ve her işte ve oyda onun adının geçtiği metinde anlatılmıştır. "Cimri, alçak, kıskanç, kötü kalpli "(Baburnâme, 2006: 327) olduğundan Babür'ü padişah olarak tanıdığı halde nakkareyi kendi kapısında çaldırdığından bahsedilir, aynı zamanda görevden azledilmek isteyip gönderildikten sonra "bir adam göndererek Babür'e şu sözü iletir: "Dokuz günah işlemeden, beni sorguya çekmeyeceğini şart koşmuşlardı". Babür'de Molla Baba aracılığıyla on bir günahını hatırlatır. Görevden azledilip malıyla birlikte Hindistan tarafına gider. Bu metinden bir eşik ihtiyarının gücü ve karakter özellikleri hakkında bilgi sahibi olunmaktadır.

İkinci önemli eşik ihtiyarı, Hasan Yakûb Bey'dir. Baburnâme'de Hasan Yakûb Bey, "mütevazi, iyi tabiatlı, çevik ve değerli bir adam" olduğu, aynı zamanda cesur, iyi ok atan çöğeni iyi oynayan ve birdirbirde iyi sıçradığı ve Ömer Şeyh Mirza'nın ölümünden sonra Babür'ün "kapımda sâhib-i ihtiyar oydu" (Baburnâme, 2006: 148) şeklinde tanıtılırken Hasan Yakub Bey'in Sultan Mahmud Mirza'nın tarafına geçirmek için gelen elçiye önce tatlılıkla karşılık verdiğini ve sonrasında gelişen olaylar neticesinde görevden alınması ile ilgili metinde ilgili kısım şöyledir:

> Beş altı ay sonra Hasan Yâkub'un tavrı değişti, etrafımdakilere ve diğer adamlara karşı kötü muamaele etmeye başladı. İşi o derece ilerletti ki, beni uzaklaştırarak yerime [Babur'un küçük kardeşi] Cihangir Mirza'yı padişah yapmak istedi. Hasan Yakub'un diğer emirler ve sipahilerle de arası iyi değildi. Onun bu fikrini herkes anlamıştı. Hoca [Mevlânâ] Kadı, Kâsım Koçın, Ali Dost Tagayî, Uzun Hasan ve benim tarafımı tutan diğer kişiler büyükannem İsen-Devlet Begim'in yanında toplandılar ve onun yarattığı karışıklığa bir son vermek için Hasan Yâkub'u görevlerinden almaya karar verdiler.
>
> Kadınlar arasında, fikir ve tedbir hususunda büyükannem İsen-Devlet Begim gibi bir kadın az bulunurdu. Fevkalede akıllı ve tedbirliydi. İşlerin çoğu ona danışılarak yapılırdı.
>
> Hasan Yakub erkteydi. Annem ve büyükannem İsen-Devlet Begim dış kurganda, burçtaydılar(çakardaydılar). Kararın yerine getirilmesi için erke gittim. Hasan Yâkub kuş avına çıkmış; ama durumu haber aldı ve geri dönmeden Semerkand (25a) tarafına gitti... (Baburnâme, 2006: 161).

Görüldüğü üzere bu makama atanmak için bir kurul oluşturulmakta ve yine bu makamdan azledilmek için de kuruldan karar alınmaktadır. Yönetimde eşik ihtiyarı makamına atanırken Hasan Yâkub Bey'in sahip olduğu özellikler ile azledilmeden önceki özelikleri arasındaki farklardan makamın görev sınırları ve kudreti, anlatıdan anlaşılan diğer noktalardan biridir. Eşik ihtiyarı makamının devletin yöneticisi Babür'ü tahtan indirmeye yeltenecek kadar bir gücü elinde bulundurduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu anlatıdan Babür'ün büyükannesi İsen-Devlet Begim'in devletin idaresinde önemli bir rolünün olduğu da anlaşılmaktadır. Kadınların devlet yönetiminde bulundukları konum hakkında da örnek teşkil etmektedir. Baburnâme'de

yer alan eşik ağası ve eşik ihtiyarı sözcüklerinden bu makamın gücü elinde bulunduran kişilerin atandığı önemli bir rütbe olduğu görülmektedir.

Uygur Harfli Oğuz kağan destanında "Oğuz Kağanın ak sakallı, kır saçlı çok akıllı yaşlı bir kişi vardı. Akıllı, asil bir kişi idi. Nazırdı. Onun adı Uluğ Türük idi" (Ağca, 2019: 134) şeklinde anlatılan Uluğ Türük'ün gördüğü rüya ve ondan aldığı öğütler ile kağanın oğullarını ava göndermesinden yöneticilerin yanlarında yer alan ınaglarına, nazırlarına, eşik ağalarına, eşik ihtiyarlarına verdikleri önem hakkında izlenim edinmek mümkündür.

Ebülgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakime Türklerin Soy Kütüğü* isimli eserinde Arkıl Hoca için:

> Altın çadırın başköşesinde Kün Han oturdu. Bütün il iyileri ittifak kılıp koyunun başını ve arkasını, kuyruk sokumunu ve bağrını sırtın üstünde bırakıp Kün Han'ın önüne koydular. Her kim han olursa payları bu olsun dediler.
>
> Çadırın iç eşiğinde Arkıl Hoca oturdu. Göğsünü onun önüne koydular. Ve her kim vezir olursa, onun payı bu olsun, dediler (Ergin, y.y.: 46).

şeklinde geçmektedir. Şecere-i Terakime'den Kağan Kün Han'dan sonra çadırın iç eşiğinde vezirin oturduğu ve konum olarak handan sonra geldiği anlaşılmaktadır.

Camiü't Tevârîh'in "Tarih-i Oğuz ve Türkan Hikâyet-i Cihangir-i O" kısmında Dede Korkut, "Oğuz hükümdarları zincirinde onuncu sırada gelen Kayı Inal Han'ın zamanında bu hükümdarın baş müşaviri olarak meydana çıkıyor" (Gökyay, 2007: 805) Şecere-i Terakime'de İnal Yavı'nın, İnal Han'ın ve onun ölümünden sonra gebe hanımından doğan Tuman büyüyene kadar Erki'nin naip ilan edilmesini söyler ve dediği büyükler ve halk tarafından tutulmuştur (Gökyay, 2007: 806). Dede Korkut metinlerinde, Dede Korkut'un akıl danışılan Oğuzların kutlu söz söyleyicisi, ad vericisi olarak görüldüğü metin içinde çeşitli yerlerde görülmektedir.

Danışmanlık, eşik ihtiyarlığı, eşik ağalığı ile benzer görevleri yerine getiren kişiler için ınag kelimesi kullanılmaktadır. Inag kelimesi Niyâzî Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar sözlüğünde "naip, sadık dost, uygun yol arkadaşı, yaraşır naip, kâhya, tabi olunan, uyulan, yakın kılınan" (2011: 946) anlamlarında, Süleyman Efendi sözlüğünde ise "ınak: rakik; nedim, musahib, musteşar, muşavir, mukareb-i padişah; Türkistande büjük bir rütbedir. inak: mukarreb, kurena, mütemed; asşya-i vustada bir rütbedir, emin-i mü-

hürdar-i padişah" (Şeyh Süleyman Efendi, 1902: 87) geçmektedir. Kam Püre oğlu Beg oglu bamsı Beyrek Boyunda Beyrek'in soylamasında:

sağda oturan sağ begler,
sol kolda oturan sol begler,
Eşikteki ınaklar,
Düptde oturan has begler,
Düğününüz kutlu olsun (Gökyay, 2007: 81), şeklinde geçmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda çeşitli eserlerden örneklerle birlikte ataeke, ateke, eşik ağası eşik ihtiyarı, ınag gibi kelimelerin metinlerdeki durumları tespit edilmiştir. Bu metinlerden başta Baburnâme metni olmak üzere, Ataeke sözcüğünün Doğu Türklerinde daha sık kullanıldığı görülmektedir. Şehzadeleri yetiştirmek için atekelerin görevlendirildiği yani şehzadenin lalası-beyi konumunda bulundukları bilinmektedir. Babürlülerde Ekber Şah'ın ailesinden alınıp süt anaya ve süt hocaya verilmesi onu ataları- atakeleri olarak kabul edip yetiştirilmesi duruma örnek olarak verilebilir. Ataeke kelimesi tarih içerisinde akrabalık bağları ile ilgili olarak kullanılan bir kelime iken, aynı zamanda devlet yönetiminde önemli bir unvana karşılık gelmektedir. Eşik ağası kelimesi eşiği "izinle girilecek yeri" bekleyen kıdemli kişi olarak metinlerde karşımıza çıkarken, aynı zamanda eşik ihtiyarı şekli Baburnâme metninde görülmektedir. Kutadgu Bilig'de "öpti iligke eşik (İlig'in eşiğini öptü KB, beyit 451)" (Esin 2006: 49) sözü ile bu kişinin hükümdara yakın ve ona tabii olduğu belirtilir. Arat'ın notlarında ve metin içindeki göndermelerinde de belirttiği üzere bu üç kelime birbiri yerine sıklık ile kullanılmış, fakat rütbe olarak bir denklik olup olmadığı sorunu netlik kazanmamaktadır. Eşik ihtiyarı Baburnâme'de "ihtiyarlık" kısmının yaş ile ilgisi olmadığı tecrübe ve akıl yürütmede ınaglıkta beceri ile ilgisi olduğunu düşündürtmektedir. Baburnâme'de yirmi beş yaşında olan Hafız Muhammed Bey Dulday'ın iyi bir yönetici olduğu (2006: 631) aktarılmaktadır.

Irkıl Hocanın, Uluğ Türük'ün ve Dede Korkut'un gerçekleştirdiği görevler tecrübenin ve aklın neticesidir. Bu üç farklı kelime hükümdarın yönetiminde ikinci bir ses olarak ön plana çıkmakta ve Baburnâme metninde bir kurul tarafından atanıp yine bir kurul tarafından makamdan azledilmektedir. Sosyo-kültürel yapı içerisinde ve devlet yönetim düzeninde bu görevin unvanını taşıyan kişinin emir erlerinin ve mülkiyetinin olduğu Babür'ün yazıcılığı nezdinde görülmektedir. Aynı makamda birden fazla kişinin olduğu da metinde

karşımıza çıkmaktadır. Baburnâme metni bize bu kişilerin eşik ihtiyarının, eşik meclisinin yetişkinlerinin tecrübece "ihtiyarları" olabileceği sorusunu da düşündürtmektedir.

Kaynakça

Ağca, F. (2019). *Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı Metin-Aktarma- Notlar-Dizin- Tıpkıbasım.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Akün, F. Ö. (1991). Bâbürnâme Babür'ün Kendi Hayatını Anlattığı Dünya Çapında İlgiye Kavuşmuş Hâtırat Kitabı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4, 404-408.

Gazi Zahîreddin Muhammed Babur. (2006). *Baburnâme (Vekayi).* (Çev.: Reşit Rahmeti Arat). Kabalcı Yayınları.

Çağma, D. Ş. (2020). *Babürnâme'de İsimlerin Kavram Alanlarına Göre Sınıflandırılması.* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri.

Duymaz, A. (2019). Eşik Kültü Ve Taptuk'un Eşiğindeki Yunus Emre. *Akademik Kaynak*, 5(10-11), 1-19.

(1986). *Divanü Lûgat-İt -Türk* (Çev.: Besim Atalay) I-II_III_IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

(2011) *Niyâzî Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar.* (Haz.: Mustafa S. Kaçalin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kúnos, I. (1902). *Sejx Sülejman Efendi's Cagataj-Osmanisches Wörterbuch*, Budapest.

Konukçu, E. (1991). Zahîrüddîn Muhammed Bâbür (ö. 937/1530). *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4, 395-397.

Esin, E. (2006). *Türk Kozmolojisine Giriş.* Kabalcı Yayınları.

Ebulgazi Bahadır Han, M. (y.y). *(Şecere-i Terakime) Türklerin Soy Kütüğü.* (Haz.: Muharrem Ergin. Terüman 1001 Temerl Eser.

Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun Kitabı.* Kabalcı Yayınları.

Turan, F. (2019). Hindistan Babürlü Devletinde Yazılan Çağatayca Sözlüklerde Devlet Yönetimi ve Askeri Teşkilatla İlgili Kelimelere Dair. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 59(1), 203-220.

Türkyılmaz, D. (2019). Eşik Altı Boş Değildir: "Eşik" Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7, 151-62.

Ögel, B. (1997). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÂŞIK VEYSEL'İN BESLENDİĞİ KAYNAKLAR: EMLEK YÖRESİ EDEBİYAT VE MÜZİK KÜLTÜRÜ

SOURCES THAT INSPIRED ÂŞIK VEYSEL; EMLEK REGION, LITERATURE AND MUSIC CULTURE

Necdet KURT*

ÖZET

20. Yüzyılda ülkemizin yetiştirdiği en önemli ozanlardan biri Âşık Veysel'dir. 1894 yılının sonlarına doğru Sivas'a bağlı Şarkışla ilçesinin Sivrialan köyünde dünyaya gelmiştir. Yedi yaşında gözlerini kaybetmiş, bu nedenle okula gidememiş ve herhangi bir eğitim alamamıştır. Tüm olumsuzluklara rağmen hayata küsmemiş, doğduğu ve yaşadığı Sivrialan köyünün bulunduğu "Emlek" yöresinin halk irfanıyla kendini yetiştirmiştir. Belli bir döneme kadar usta malı eserler seslendirmiş, ilerleyen zamanlarda kendi yazdığı eserleri seslendirmiştir. Âşık Veysel, eserlerinin müzikal yapısında Emlek yöresine ait ezgisel kalıp ve motiflerden kendi ürettiği müzikleri kullanmıştır. Emlek yöresi Şarkışla'nın kuzeybatısında kalan Kızılırmak vadisinde, Yıldızeli ile Akdağmadeni arasında kalan, çoğunluğu Alevi Bektaşi olan yaklaşık 80 köyün bulunduğu bölgenin adıdır. Coğrafi olarak İç Anadolu bölgesine dahildir. Yüzyıllardan beri Türkmen yerleşkesi ve kendine has bir kültür dokusu olan bölge geçmişten beri Kaleköylü Kemter, İğdecikli Veli, Ali İzzet Özkan, Mihmanî ve daha çok sayıda aşık yetiştirmiştir. Âşık Veysel'in edebi ve sanatsal gücü tüm bu âşıkların ve geleneğin adeta bileşikesi şeklinde düşünülebilir. Bu makalede Âşık Veysel'i yerel'den evrensele taşıyan edebi ve müzikal gücün Emlek yöresindeki izlerini süreceğiz.

Anahtar Sözcükler: Emlek yöresi, Emlek müzik kültürü, Âşık Veysel.

ABSTRACT

One of the most important bards of our country in the 20th century is Âşık Veysel. He was born in the village of Sivrialan in Şarkışla District of Sivas towards the end of 1894. He lost his eyes at the age of seven, so he could not attend a school or receive any education. Despite all the negativity, he did not resent life, he educated himself with the wisdom of the "Emlek" region people, where the village of Sivrialan, where he was born and lived. Until a certain period, he performed masterpieces and later performed his own works. In the musical structure of his works, Âşık Veysel used the music he produced from the melodic patterns and motifs of the Emlek region. Emlek region is the name of the region where approximately mostly Alevi Bektashi 80 villages are located between Yıldızeli and Akdağmadeni in Kızılırmak valley in the northwest of Şarkışla. It is geographically located in the Central Anatolia region. The

* Doktora Öğrencisi. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan. E-posta: egecaddesi@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0002-9514-567X.

region, which has been a Turkmen premise and a unique cultural texture for centuries, has raised many bards including Kaleköylü Kemter, İğdecikli Veli, Ali İzzet Özkan, Mihmanî, and many more. The literary and artistic power of Aşık Veysel can be considered as a compound of all these bards and traditions. In this article, we will follow the traces of the literary and musical power that carried Aşık Veysel from the local to the universal in Emlek region.

Key Words: Emlek region, Emlek music culture, Aşık Veysel.

Giriş

Emlek yöresi, Sivas ili, Şarkışla ilçesinin Batı ve Kuzeybatısında Kızılırmak vadisinde yer alan; Turna, Şeme, Kılıç, Karababa, Nalbant, Akdağ ve Sırıklıdağlarla çevrilmiş olan yaklaşık 80 civarında köyün olduğu bir bölgedir (Kaya, 1998: 142). Yöredeki birçok köyün nüfusu 1750 ve 1850 yılları arasında Divriği, Kangal, Erzincan ve Malatya'nın köylerinden gelerek buralara yerleşmiştir (Çamöz, 2018: 19). Kendine özgü kültürel bir bütünlüğe sahip olan bölgede çok sayıda Alevi-Bektaşi köyü mevcuttur. Bu köylerde saz ve söz açısından son derece güçlü âşıklar yetişmiştir. Halk ozanları ve âşıklık geleneği ile tanınan bölge, âşık edebiyatı ve gelenekleri açısından son derece üretken, zakir âşıklar açısından ise oldukça zengindir. Yörenin adının Arapça kökenli "emlak" sözcüğünden türediği veya ilaç anlamındaki "em" kelimesinden, yöreye has şifalı bitkilere ve iyileştirici havasına atfen "emlik" şeklindeki ifadeden dönüştüğü yönünde çeşitli görüşler mevcuttur.

Emlek yöresi âşıkları, Sivas ve çevresinde yaşamış Pir Sultan, Kul Himmet, Agâhî, Derviş Ali, Kale köylü Kemter ve İğdecikli Âşık Veli gibi ozanların izinden yürümüş, içlerinden Ezkarî, Suzî, İhsanî, Ali İzzet Özkan, Ali İzzet Savaş, Âşık Hüseyin, Kul Abdal, Kul Sabri, Âşık Veysel, Mihmanî ve daha niceleri gibi oldukça önemli âşıkları çıkarmıştır. Doğan Kaya "Emlek Yöresinde Âşıklık Geleneği" adlı makalesinde yörede yetişen aşık sayısını 126 olarak ve köylere göre dağılımıyla vermiş, nihai sayı olmadığını da eklemiştir (Kaya, 1998: 143-148). Bu 126 âşıktan birkaçı Sünni kökenli olsa da tüm bu âşıklar Alevi-Bektaşi inanç sistemi, yaşam tarzı ve geleneklerinden beslenerek sanatsal olgunluklarına ulaşmışlardır.

Veysel'i Besleyen Maddi Manevi Kaynaklar ve Kişiler

Veysel'i besleyen ana unsur da doğup büyüdüğü çocukluğunu ve gençlik dönemlerini geçirdiği çevre ile bu çevredeki âşıklarla, bu âşıkların beslendiği Alevi-Bektaşi tasavvufu ve edebiyatıdır. Veysel'e göre; köylerine

yakın olan Ortaköy'de bulunan Mustafa Abdal ve kendi köyü Sivrialan'da bulunan Gani Abdal dergâhları ile Mescit köyündeki Salman Baba Tekkesi okul, Bektaşi babaları, dedeler ve zakir âşıklar da öğretmeni olmuştur. Çocuk yaştayken köyünde yapılan cemlerin, yapılacağı evlere gündüzden gider çuvalların arkasına gizlenir, cem bitene kadar oradan dedelerin muhabbetlerini ve zakirlerin deyişlerini hayranlıkla dinlerdi. Bunu bir röportajında kendi köylüsü olan araştırmacı Gülağ Öz'e şöyle ifade etmiştir:

> Oğul, biz eğitimi doğduğumuz günden almaya başlarız. Bak senin şimdi böyle şeylerle pek ilgin olmadığını biliyorum. Biz küçükten okula başlıyoruz. Örneğin ben sekiz on yaşlarında cemi gizli gizli izlerdim. Kör ve çocuk diye bize pek yer vermezlerdi. Ben de gündüzleri cem yapılacak evdeki çuvalların ve yüklüğün arkasına saklanır, saatlerce onları dinlerdim. Dedeler birer derya idiler. Hele zâkirler beni hep büyülemiştir. Ne güzel deyişler okurlardı (2013: 66).

Veysel buralardaki muhabbetlerde halk irfanının yanında tasavvufi bilgileri de almış, öğrendiklerini kendi iç dünyasındaki imbiklerden süzerek evrensel değerlerini ön plana çıkarmış, saza ve söze dökmüştür. Kendisi de bir Bektaşi muhibbi olan Veysel, inandığı ve beslendiği bu tasavvufi görüş dahilinde olan deyiş, mersiye, mihraçlama, duvaz imam gibi eserler yazmamış, o gündelik yaşamı kendi dünyasına göre evirerek, tüm insanlığa hitap eden eserler üretmiştir. Veysel hem kişiliği hem de inancı gereği bağnazlığın, yobazlığın ve ayrımcılığın her türlüsüne karşıdır. Bu duygusunu bir şiirinde şu dizelerle dile getirmiştir:

> Beni hor görme gardaşım
> Sen altınsın ben tunç muyum?
> Aynı vardan var olmuşuz
> Sen gümüşsün ben saç mıyım?

Veysel'in yetişmesinde ve yaşamının şekillenmesinde çok önemli bir yeri olan en önemli kişilerden biri de ismi pek bilinmeyen, kendisi Arnavutluk'tan gelme "Salman Baba" adında çalışkan, aydın görüşlü bir Bektaşi Baba'sıdır. 1925 yılında 677 sayılı "Tekke ve Zaviyeler Yasası" yürürlüğe girip bütün tekkeler kapatılınca Hacı Bektaş merkez tekkesi de kapatılır. Bektaşi dergâhının postnişini olan Salih Niyazi Dede Baba, 12 Halife Baba'ya veda konuşması yapar ve Arnavutluk'a gider. Bu dağılımdan sonra 12 halife babadan biri olan Salman Baba, Emlek yöresinde Sivrialan köyüne 5 km uzak-

lıktaki Mescit köyüne yerleşir. 1944 yılında aynı köyde vefat eder[1] (Işık, 2019: 60). Mescit Köyü yaşlılarının ve Veysel'in çocuklarının söylediklerine göre Veysel haftalarca Salman Baba ile muhabbetlerde sabahlamış, Salman Baba'nın yaşadığı süre içinde sık sık ziyaret edip onun muhabbetlerinde bulunmuş, Salman Baba ölene kadar her hafta Cuma'dan dergâha gelip, burada üç gün kalmış, fikir ve öğütlerinden istifade etmiştir. Yine ailesi ve yakınlarının anlattıklarına göre edindiğimiz Veysel'in Baba'ya büyük saygı ve bağlılık gösterdiği ve Salman Baba'nın ölümünün ardından uzunca bir müddet kendisine gelemediği köylülerce bilinmekte ve anlatılmaktadır (Öz, 1999: 40, 56, 61; Kaya, 2017: 35).

Salman Baba, Veysel'in gönül evini yapan mimardır. Ona tasavvuf ilminin inceliklerini öğreten, insan-ı kâmil olma yolunda önüne çıkan engelleri nasıl aşması gerektiği konusunda destek veren zattır. Salman Baba'nın bazı haftalar üç gün muhabbetinde bulunan Veysel, dönemin şartlarına göre yüksek ihtisas gerektiren bir eğitim almış konumundadır. Bu bilgisi ve kâmil davranışları daha sonra şiirlerindeki derinlikte ve olgun davranışlarında görünecek ve ileride ülke çapında bir şöhret olmasını sağlayan amillerden biri olacaktır. (Işık, 2019: 60).

Veysel'in çocuk yaşta gözlerini kaybetmiş olması onun hayal gücünü çok geliştirmiştir. Birçok örnekte olduğu gibi herhangi bir uzvunu kaybeden bir insanın, kaybettiği uzvunun yerine diğer uzuvları daha fazla çalışmaktadır. Veysel de işittiği işine yaracak her bilgiyi veya usta malı deyişleri hafızasına yerleştirmede oldukça başarılıdır. Gülağ Öz'ün ifadesiyle; "o köye gelen ozanları iyi dinler, onlardan bir şeyler öğrenmeyi ilke edinirdi" (2013: 13). Bu bağlamda Veysel'den önce yaşayan âşıklar onun ve daha birçok âşığın yol göstericileri olmuşlardır.

Veysel'in şanslı taraflarından biri de Alevi-Bektaşi edebiyatının büyük ozanlarının birçoğunun o yörede yetişmesidir. Çağdaşları olan Hüyük köyünden Âşık Musa Aslan (1882-1961) Ali İzzet Özkan (1902-1981), Aziz Üstün (1911-1978), (Kaya, 2009 C I: 286, 385) Âşık Hüseyin (Gürsoy) (1902-1942) (Kaya, 2019 C III: 223), Âşık Talibi Coşkun, (1898-1976), (Kaya. 2019 C V: 282) ve daha birçok önemli âşık, Veysel'le dostluk kurmuşlar, birbirlerini etkilemişler ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu âşıklardan Veysel'in ustam

[1] Bu konuyla ilgili bilgisine başvurduğumuz özellikle Emlek yöresi üzerinde çalışan araştırmacı Yusuf Aydın'ın ifadesine göre ise Salman Baba'yı tanıyan kaynaklar 1947 yılında vefat ettiğini söylemiştir.

dediği (Akbulut, 2021: 165) Musa Aslan 1925 yılında Merzifon'a taşınmış, buradaki birçok aşığın da bağlı olduğu Aşık Kul Fakır'a muhip olmuş, vefat ettiği 1961 yılına kadar burada yaşamıştır. Veysel ilerleyen zamanlarda Lâdik Köy Enstitüsü'ne gidip gelirken sık sık Âşık Musa Aslan'a uğramış misafir olmuştur. Bu vesile ile Kul Fakır'ın da muhabbetlerinde bulunmuştur.

Veysel'in kendi köyü olan Sivrialan'dan "Molla Hüseyin, Ali Özsoy Dede, Hıdır Dede" dönemin ozanları ve öğretici aydınlarıdır. İyi derecede saz çalıp türkü söyleyen Hıdır Dede, pek okuma yazması olmamasına rağmen soy süreği olan dedeliğini geliştirmiş bölgenin aydın insanlarından biriydi. Veysel Hıdır Dede'nin muhabbetlerini zevkle dinler, anlattığı birçok şeyi ezberlerdi. Molla Hüseyin ise iyi bir saz ustası olup, Veysel'e ilk sazı öğreten yörenin aydınlarından birisiydi. Ali Özsoy Dede ise hem Arap harflerini hem de Latin harflerinden okuyup, yazan aydın bir dedeydi. Âşık Veysel'le yakın arkadaş olmuş, bilgi alışverişinde her ikisi de birbirlerine çok şeyler öğretmişlerdi. Yörede adını duyurmamış daha çok sayıda ozan vardır ki, hepsi de Veysel'le dost ve arkadaştırlar (Öz, 2013: 14-15). Buradan da anlaşılacağı üzere Veysel bilginin ve bilenlerin kıymetini genç yaşta anlamış, kendisini bu çerçevede eğitmişti.

Veysel'in çocuk yaşta bağlama çalmaya başlaması, bilindiği üzere babası Karaca Ahmet'in oyalansın diye Mustafa Abdal tekkesinden aldığı sazla başlar. Ancak ilerleyen zamanlarda bağlamayı ilerletmesinde iç güveyi olarak köye gelmiş ve komşusu olan Zaralı Kürt Kasım'ın rolü büyüktür. Çünkü Kürt Kasım iyi keman çalan, sazı ve kemanı kendisi yapan iyi bir ustaydı (Öz, 2013: 15). Bu vesileyle Veysel'in üzerinde teşvik edici ve sürükleyici bir etkisi olmuştur.

Veysel'i besleyen kaynaklar sadece alevi Bektaşi tasavvufunun derinliği, etkisinde kaldığı aşıklar ve saz öğrendiği ustaları değildir. Yaşamında önemli değişikliğe yol açan bir takım tesadüfi olaylardan da beslenmiştir. Bunlardan ilki olan 5-7 Kasım 1931'de Ahmet Kutsi Tecer önderliğinde yapılan Sivas aşıklar bayramına katılması, Tecer tarafından "Halk Şairi" belgesinin verilmesi ve halk arasında tanınması Veysel'in önündeki engelleri kaldırmış, sanatsal açıdan ulusal bir kimliğe doğru attığı ilk adım olmuştur. Çünkü Veysel'in kendi ifadesiyle, o dönemler elinde sazla komşu köyden bile geçemediği ve saz çalmanın küçümsendiği bir zamandır (Öz, 2013: 60). Ayrıca o zamana kadar usta malı eserler söyleyen Veysel Tecer'le tanışmasından sonra gelişen bir olayı şöyle anlatmıştır:

> Vallahi önceleri (kendimden deyiş demeye) pek heves etmedim. (Ustaların mallarından) hoşuma gidenleri yazdırır, okutur, ezberlerdim. O zamana kadar ben hiç şiir yazmadığım için usta malları satıyordum. Her şeye bir sebep lazım. Ali Rıza Bey Nahiye müdürümüzdü. Köye geldiğinde bana: 'Cumhuriyet'in onuncu yılı için güzel bir destan hazırla. Bayram'da Nahiye'ye (Ağcakışla) gel, okursun.' dedi. Ben de ilk defa bu deyişi yazdım, ilk deyişim budur (Şahin, 2017: 142)

Böylelikle Veysel'in iç dünyasındaki ateşin fitili de ateşlenmiş olur. Veysel zaman zaman yazdığı şiirleri kontrol etmesi için Ahmet Kutsi Tecer'e götürür. Ve her seferinde duyguları okşanmış ve teşvik edilmiş olarak geri döner. Bu konuda kendi ifadesi şu şekildedir:

> Kutsi Bey şimdiye kadar bir kelime bile değiştirmedi. O, "içinden nasıl geçiyorsa öyle söyle, başkasının sözünü karıştırmak şiirin benliğini bozar." derdi. Kutsi Bey, şiirlerime bu düşünceyle söz karıştırmamıştır. Ama iyilik ve yardımı çok olmuştur. Efendim, coşkun bir dere çağıl çağıl akar. Ekseriya sağa sola taşıp zararlı olur. Hâlbuki onu bir arkın içine sokup, yanını da bentle kapatırsak durulur, faydalı olur. Kutsi Bey, işte beni bu bendin içine soktu. Şiirlerimi götürdüğüm zaman, her seferinde 'Aferin iyi olmuş, ilerde daha iyi olacak.' diye daima beni teşvik etti. Ben de yüzümün kara çıkmaması için elimden geldiği kadar iyi olmasına çalıştım (Görkem, 2017: 71).

Yine 1940'lı yıllarda da Ahmet Kutsi Tecer'in teşviki ve Sabahattin Eyüboğlu, Bedri Rahmi Eyüboğlu, İsmail Hakkı Tonguç ve Bedrettin Tuncel'in girişimleriyle 1941'de Arifiye Köy Enstitüsü (Adapazarı), 1942'de Hasanoğlan Köy Enstitüsü (Ankara), 1943'de Çifteler Köy Enstitüsü (Eskişehir), 1945'de Gölköy Köy Enstitüsü (Ordu), 1945'de Pamukpınar Köy Enstitüsü (Sivas/Yıldızeli) ve 1946'da Akpınar Köy Enstitüsünde (Samsun/Lâdik,) eğitmenlik yapar. (Günbulut, 2003: 6; Alptekin, 2007: 30; Öz, 2013: 17-18). Köy Enstitülerindeki eğitmenlik dönemi Veysel'in moral motivasyonunun yüksek olmasını ve hayata daha sıkı sarılmasını sağlamıştır. Bu desteklerin yanında Cumhuriyet'in önemli aydınlarından Refik Ahmet, Vedat Nedim Tör, Muzaffer Sarısözen ve Mesut Cemil de Âşık Veysel'in tanınmasında önemli katkıları olur.

Veysel'in edebiyat ve sanat dünyası yoğunluklu olarak pozitif olaylardan ve kişilerden beslense de zaman zaman negatif olayları da pozitif sonuçlara evirmiş ve bunlardan da beslenmiştir. Örneğin görme engeli onu daha dikkatli olmaya yöneltmiş, sazı ile bir çıkış yolu bulmasını ve hayata tutunmasını sağlamıştır. Nihayetinde gözünün ameliyatla açılabileceğini öğrendiğinde bile bunu şöyle diyerek geri çevirmiştir:

> Benim bunca yıl kendime göre düşünüp kurduğum bir dünya var, ben onu görmeden hayal edip yaratmışım; dışarıdaki dünyaya benzer mi benzemez mi bilmem. Ama gözlerim açılacak olursa benim dünyam yitilip gider. Buna razı değilim... Ben körlüğümden şikâyetçi de değilim; benim körlüğümden başkaları müteessir oluyorlar. Rakı, içene tesir eder ama rakı şişesi sarhoş olur mu? Ben de rakı şişesi gibiyim. Körlüğüm bende kaldığı müddetçe bana dokunmuyor; başkaları onu görüp müteessir oluyorlar!.. Bu yaşıma kadar bir dünya kurdum, bundan sonra yenisine alışamam belki, benim bu dünyam size karanlık bana aydınlıktır (Yönal, 2013: 24; Sevengil, 1967).

Yine ilk eşi Esma'nın başka biri ile kaçması da Veysel'i çok derinden yaralamış, diğer taraftan da bugün bile dillerden düşmeyen "*Sen bir ceylan olsan ben de bir avcı/Avlasam çöllerde saz ile seni*" şeklindeki şiirleri yazıp türkü haline getirmesine neden olmuştur (Oğuzcan, 1999: 104). Buradan iyi bir gözlemci olan Veysel'in her olayı akıl süzgecinden geçirerek hareket eden ve bardağa dolu tarafından bakan bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Emlek Yöresi Müzik ve Edebiyat Kültürü

Emlek yöresinin edebi yapısı "Âşık Edebiyatı" ile şekillenmiş olup Alevi-Bektaşi tasavvufuna ait konular yoğunlukta olmak üzere aşk-sevda, ayrılık, göç vb. gibi diğer sosyal konular da işlenmiştir. Âşık edebiyatında yoğun bir etkileşimin olduğu malumdur. Bu etki doğal olarak Veysel'in de aralarında bulunduğu Emlek yöresi âşıklarında da görülür. Yörenin müzik kültürünün oluşmasında Alevi-Bektaşi kültürünün önemi büyüktür. Bölgedeki Alevi-Bektaşi dergâhları tekkelerinde sıklıkla yapılan cemler vesilesi ve bölgeye gidip gelen veya bu bölgeden olup dışarılara giden âşıklar vesilesiyle buradaki müzik kültürü çevreye taşınmış ve diğer bölgelerdeki birçok âşık üzerinde de etkisi olmuştur.

Emlek yöresinin tarihte aldığı göçlere baktığımızda Malatya, Kars, Erzincan gibi bölgelerden yerleşimlerin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla müzik kültürü de bu çeşitliliğin paralelinde gelişmiş ve kendine has bir müzikal yapı haline gelmiştir. Gülağ Öz bu etkileşim şu cümlelerle ifade etmiştir:

> Veysel'in en çok müzik olarak etkilendiği hatta şiirlerinde kullandığı müziğin Molla Kadiroğulları olarak bilinen Sivrialanlı dedeler olduğu gerçeği her zaman karşımıza çıkmaktadır. Sivrialanlı Hıdır Dede'nin kullandığı ve kendi dedesinden aldığı makamı Veysel'le aynı tarzda kullandı açıkça görülmektedir (...). Hıdır Dede: Zalimin Zulmünden Yıkıldı Cihan; Veysel: Ağlayalım Atatürk'e Bütün Dünya Kan Ağladı Bu türkünün makamlarının geliş yeri Hıdır Dede'nin atalarının göç ederek Sivrialan'a geldikleri Erzincan, Kemaliye Ocak Köyünden Hıdır Abdal Ocağı türkülerini yansımasıdır (Öz, 2013: 57).

Buradan da anlaşılacağı gibi ataları Kemaliye Ocak köyünden gelmiş olan Hıdır Dede'nin saz çalma tarzı, Veysel'in saz çalması üzerinde etkisi olmuştur.

Yöredeki ezgilere ve müzikal yapılara baktığımızda ise bir oktavın üzerine çıkan ezgi yapılarını görebiliriz. Ezgiler genellikle birbirini tekrar eden müzik cümlelerinden oluşmuş inici yapıya sahiptirler. Pasajlar ve motiflerin basit ama etkileyici bir yapısı vardır. Cumhuriyetle başlayan derleme çalışmalarında, yöreden derlenen türkülerin sözel ve ezgisel farklılığından dolayı *Emlek ağzı* diye bir tabir kullanılmıştır.

Yöre ezgilerindeki makamlar genellikle hüseyni, gerdaniye, gülizar, muhayyer, rast ve çargâh şeklindedir. Bu durum âşıkların makam bilgisi ile oluşan bir durum değil, geleneksel müzikal yapıdan dolayı kendiliğinden oluşan bir durumdur. Ritim yapıları ise 2/4 4/4 5/8 7/8 9/8 gibi usullerle şekillenmiştir. Bunların yanında ezgi içinde değişken usullerinde görüldüğü karma usulü diyebileceğimiz eserlerde mevcuttur.

Sonuç

Veysel'in Sivrialan'dan başlayıp evrensele ulaşan yolculuğu bir Bektaşi dervişi tarafından oyalansın diyerek verilen bir saz ile başlamış ve neredeyse tüm dünya tarafından tanınan Âşık Veysel olarak noktalanmıştır. Bu yolculuk madden sona ermiş olsa da manen devam eden bir yolculuktur. Önceleri vakit geçirmek için heves edilen saz, Veysel'in elinde sadece bir saz değil, dayanabileceği bir asa, yolunu bulmaya yardımcı olan bir değnek olmuştur. Ancak ona yol göstermek onun yerine yolunu çizmiştir. Osmanlı'nın yıkılışı

ve Cumhuriyetin kuruluşuna şahit olan Veysel gerek doğup büyüdüğü toprakların ve ailesinden aldığı kültürle gerek Salman Baba'dan aldığı birçok öğütle Cumhuriyet'e ve Atatürk'e bağlılığını her fırsatta ilan etmiş ve kişiliğini Cumhuriyetin beslendiği erdem, fazilet gibi değerlerle donatarak olgunlaştırmıştır.

Kendinden önceleri yaşamış olan ve Emlek yöresindeki çağdaşı olan çok sayıdaki âşık, dede, baba, eren ve dervişler onun fahri öğretmenleri olmuşlardır. Halk irfanı ile kendini yetiştirmiş olan Veysel'in içinden geldiği Alevi-Bektaşi kültürü, bu kültüre ait edebi ve müzikal tarz, Veysel'in sanat dünyasını beslemiş ve ölümsüz eserler üretmesini sağlamıştır. Ayrıca söz konusu gelenek Veysel'in ruhunu da beslemiş, terbiye etmiş ve diri tutmuştur. Hayatındaki önemli dönüm noktaları ise Salman Baba'ya muhibbi olması ve Ahmet Kutsi Tecer'le tanışması olmuştur. Bu iki ismin Veysel için yaptıkları olmasaydı, belki de Veysel de yöresinde adı az duyulan âşıklardan biri olacak, kendi yöresinin dışında bilinmeyecekti. Salman Baba Veysel'in mana ve manevi dünyasını doldurmuş içi dolu eserler üretmesinin önünü açmıştı. Ahmet Kutsi Tecer ise bozkırda doğal bir çiçek olarak yetişen Veysel'in özgüvenini yükseltmiş, şimdilerde Güney Kore'den Amerika'ya kadar birçok ülkede eserleri çeşitli sanatçılar ve orkestralar tarafından icra edilen, şiirleri birçok dile çevrilip ders kitaplarına konu olan Veysel'i Türkiye ile tanıştırmıştı. Bizim bildiğimiz Veysel buzdağının su üzerindeki görünen kısmıdır. Oysa Veysel'i Veysel yapan binlerce yıllık halk irfanından süzülüp gelen kültürel değerlerdir. Veysel bu değerleri doğru algılayıp kendi yaşam biçimine uygulamış bir ozanımızdır.

Kaynakça

Akbulut, A. C. (2021). *Merzifonlu Şairler.* Alanya: Baygenç Yayıncılık.

Alptekin, A. B. (2007). *Âşık Veysel: Türküz Türkü Çağırırız.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Çamöz, H. (2018). *Emlek Yöresi Kale Köyünden Âşık Kemter Baba ve Âşık Hüseyin (Hüdayi).* İstanbul: Alev Yayınları.

Görkem, İ. (2017). Âşık Veysel'in Sanatkârlığına Dair Bazı Tespit ve Değerlendirmeler. *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu Bildirileri (24-25 Mayıs 2015) I. Cilt*, Ed. K. Pürlü, Sivas: 1000 Temel Eser.

Günbulut, Ş. (2003, 27 Mart). Âşık Veysel. *Cumhuriyet Kitap*, 684, s. 4-9.

Işık, C. (2019). *"Gerçek" Âşık Veysel.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kaya, D. (1999). Emlek Yöresindeki Âşıklık Geleneği. *I. Emlak Yöresi ve Çevresi Halk Ozanları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara.

Kaya, D. (2017). Âşık Veysel. *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu Bildirileri (24-25 Mayıs 2015) I. Cilt*, Ed. K. Pürlü, Sivas: 1000 Temel Eser.

Kaya, D. (2019). *Sivas Halk Şairleri, I., III., V., Cilt*, Sivas: 1000 Temel Eser.

Oğuzcan, Ü. Y. (1999). *Âşık Veysel Dostlar Beni Hatırlasın.* İstanbul: Özgür Yayınları.

Öz, G. (1999). Âşık Veysel'in Bektaşiliği ve Mürşidi Salman Baba. *Yol*, (Ağustos) 1.

Öz, G. (2013). *Alevilik Bektaşilik Bağlamında Âşık Veysel.* Ankara: Barış Kitabevi.

Sevengil, R. A. (1967). *Çağımızın Halk Şairleri.* İstanbul: Atlas Kitabevi.

Şahin, H. İ. (2017). Âşık Veysel'de Gelenek ve Bireysellik. *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu Bildirileri (24-25 Mayıs 2015) I. Cilt*, Ed. K. Pürlü, Sivas: 1000 Temel Eser.

Yönal, Y. (2013). *Can Dost Âşık Veysel.* Sivas: Sivas Araştırma ve Uygulama Merkezi.

ESKİŞEHİR'DE GÜVERCİN YETİŞTİRME KÜLTÜRÜ

BREEDING CULTURE OF THE PIGEON IN ESKİŞEHİR

Tuğçe ÖZDEMİR*

ÖZET

Güvercin ilk evcilleştirilen havyan türlerinden biridir. Haberleşmenin olmadığı dönemlerde güvercinlerden yararlanılmıştır. Birçok medeniyette güvercin hem barışın sembolü hem de çok iyi bir dost olarak görülmüştür. Mitolojik anlamlara sahip olan güvercin birçok kültür ögesini etkilemiştir. Türk kültüründe ve İslamiyet'te de ayrı bir yere sahip olan güvercin günümüzde bir uğraş olarak yetiştirilmektedir. Güvercin yetiştiriciliğinin bir kültür ortamı oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu kültür ortamında kendi arasında oyun güvercini, posta güvercini, süs güvercini olarak gruplara ayrılan güvercinlerin yetiştirilmesi üzerinde çalışmalar yapılmakta, yarışlar düzenlenmekte, para kazanılmakta ve sosyalleşme sağlanmaktadır. Bu kültür ortamı Türkiye'de federasyona bağlanmıştır. Her ilde dernekler kurulmuştur. Yılın belirli zamanlarında etkinlikler düzenlenmektedir. Bu çalışmada güvercin yetiştirme kültürü Eskişehir'de derleme çalışması yapılarak incelenmiş, fotoğraflanmış ve bulgularla birlikte sunulmuştur. Eskişehir'de bulunan güvercin türlerinden, nasıl yetiştirildiğinden, yetiştirildiği alandan ve güvercin yetiştirenlerin sosyal ortamından söz edilmiştir. Yeni neslin güvercin yetiştirme eğiliminin çok az olduğu tespit edilmiştir. Unutulmaya yüz tutmuş bir kültüre ait bilgilerin gün yüzüne çıkarılması ve değerinin bilinmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Eskişehir, güvercin, güvercin yetiştirmek, güvercin ırkları, güvercin kültürü.

ABSTRACT

The pigeon is one of the first animal species to be domesticated. Pigeons were used when there was no communication. In many civilizations, the pigeon has been seen as both a symbol of peace and a very good friend. The pigeon, which has mythological meanings, has influenced many cultural items. Pigeon, which has a special place in Turkish culture and Islam, is now grown as a hobby. It has been determined that pigeon breeding creates a culture environment. In this cultural environment, studies are carried out on the breeding of pigeons, which are divided into groups as game pigeons, post pigeons and ornamental pigeons, races are organized, money is earned and socialization is provided. This culture medium has become attached to

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eskişehir. E-posta: tugceozdemir26@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-9112-2641.

the federation in Turkey. Associations have been established in every province. Events are organized at certain times of the year. In this study, pigeon breeding culture was examined, photographed and presented with the findings by making a compilation study in Eskişehir. The species of pigeons in Eskişehir, how they were raised, the area where they were raised and the social environment of pigeon breeders were mentioned. It has been determined that the tendency of the new generation to breed pigeons is very low. It is aimed to reveal information about a culture that has sunk into oblivion and to know its value.

Key Words: Eskişehir, pigeon, bring up pigeon, pigeon breeds, pigeon culture.

Giriş

Kültür bir toplumun yaşayışında ortaya çıkardığı her davranışı, her ürünü, her sözü, bulunduğu her ortamı, yaptığı her faaliyeti içine kapsar. İngilizcedeki ilk kullanımları hayvanların ve bitkilerin yetiştirilmesi ve dinsel tapınma anlamlarıyla sınırlandırılan kültür kavramı, zamanla bireyden topluma doğru bir gelişim göstermiş, "uygarlık" ile eş anlamlı bir şekilde bir bütün olarak toplumun gelişmesini de ifade etmeye başlamıştır (Aça vd., 2019: 2). Kültür ve toplum, insan varlığının temel yapısını, yani indirgenemez temel koşullarını oluşturur (Assmann, 2018: 143). Bireyin ve toplumun içinde bulunduğu ortama kültür ortamı denir. Kültürün ilk anlamından da yola çıkılarak hayvan yetiştiriciliğinin bir kültür oluşturduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Aynı zamanda yetiştirilen hayvan türüne göre oluşan toplumda kendine özgü bir kültürü oluşturmaktadır. Her bireyin kendi ailesi, işi, yaşadığı mekânla ilgili bir kültürü olduğu gibi edindiği meşgalelerle ya da girdiği bazı gruplarla da başka kültürlere aynı anda sahip olabilir.

Türkiye'de güvercin yetiştirenler bir kültür ortamı oluşturmaktadır. Kendi aralarında da süs güvercini, oyun güvercini, posta güvercini yetiştirenler olarak farklı gruplara ayrılmaktadırlar.

Bu çalışmada Eskişehir ili ve çevresinde güvercin yetiştiriciliği kültürü üzerinde durulmaktadır. Araştırmada saha çalışması yapılarak birebir kaynaklarla görüşülmüştür ve güvercinler incelenmiştir. Çalışma içerisinde güvercin adının kökenine ve güvercinin tarihteki yerine değinilerek Eskişehir'de güvercin etrafında şekillenen inanışlara, güvercin hastalıklarına, güvercin yetiştirme biçimine, güvercin yarışlarına ve güvercin yetiştirenlerin kültür ortamına yer verilmiştir. Güvercin yetiştirmenin bir kültür ortamı oluşturduğuna değinerek bu kültürün yaşatılması, yeni nesile aktarılması, bilinen yanlışların düzeltilmesi ve sahip çıkılması amaçlanmıştır.

1. Güvercin Adının Kökeni

Sınırlı ve belli alanlardaki sözcükleri içine alan Gök Türk Yazıtlarında geçmeyen güvercin sözcüğü, Uygur metinlerinde kögürçgün, kögürçken, kögürçün biçimlerinde geçmektedir. Divanı Lugatit-Türk'te kökürçkün olarak geçmekte, kökürgkünleş- "güvercini ödül koyarak yarışa girmek", biçiminde bir de türevi bulunmaktadır. Anadolu ağızlarındaki, goğercin, güvercin, göğercin, güvercin tanımlarının yanında, Kögürçün (Bashöyük-Kadınhanı-Konya) biçiminin ise Kafkasya göçmenlerinden derlendiği anlaşılmaktadır. Kökürçkün, kögürçün biçimlerinin kök (gök) sözcüğünün üzerine ek yığılması sonucu ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bazı sözlük ve ansiklopedilerde ise güvercin isminin kökeninin, Moğolca "kügercin" kelimesinden geldiği belirtilmektedir (Yılmaz, 2012: 11).

2. Geçmişten Günümüze Güvercin Yetiştiriciliği

Güvercin, hızlı ve uzun zaman uçabilen, kısa vücutlu, sık tüylü, evcilleşmiş birçok türü bulunan, yemle beslenen bir tür kuştur (TDK, 2011: 1013). İnsanoğlunun güvercinlerle dostluğu çok eski yıllara dayanır. Haberleşmenin sınırlı olduğu dönemlerde posta görevini üstlenmişlerdir. Güvercinler aynı zamanda barışın ve özgürlüğün simgesi kabul edilmiş ve insanoğlunun vefalı bir dostu olmuştur (Işık, 2017: 55).

Güvercin, insanoğlunun ilk evcilleştirdiği kuş türü olarak bilinmektedir. Bu konudaki en eski bilgiler, M.Ö 4500 yıllarına, yani günümüzden yaklaşık 6500 yıl öncesine kadar gitmektedir. Köken olarak evcil güvercinin ilk olarak Orta Asya milletleri tarafından eğitildiği tahmin edilmekle birlikte son yıllardaki bulgular güvercinin Anadolu kökenli bir gelişim göstermiş olabileceğini de düşündürmektedir. Günümüz bilim insanları arasında evcil güvercinin atasının kaya güvercini olduğu görüşü oldukça yaygındır. Bu görüş 1850'li yıllarda evrim teorisi üzerine çalışırken güvercinlerle ilgili araştırmalarda bulunan Charles Darwin'e aittir. Darwin, evcilleştirilmiş yabani bitki ve hayvan türlerinde çeşitliliğin daha fazla olduğunu gözlemiş ve bunun nedenleri üzerinde durmuştur. Evcil güvercin çeşitlerinin beslenmesi ve üretilmesi ile ilgili çeşitli deneyler yapmıştır. Bu denemeleri sırasında farklı ırkları birbiri ile eşleştirerek yeni güvercin ırkları elde etmiştir. Elde edilen yeni ırkın, başlangıçta kullandığı ırklardan oldukça farklı özelliklere sahip olması üzerine, bunun nedeninin kendi seçimi olduğunu kavramıştır. Seleksiyon adını verdiği bu seçimin evcil türlerde ırkın değişimini getirdiğini tespit etmesi üzerine,

doğada bulunan türlerde ırkların değişiminin nasıl olduğu üzerine çalışmaya başlamış ve evrim teorisi olarak bilinen teoriyi geliştirmiştir. Günümüz bilim insanları da aynı kanıyı paylaşmakta ve evcil güvercinin, kaya güvercini de dahil olmak üzere farklı 2 ya da 4 yabani güvercin türünün bir melezlenmesi sonucu ortaya çıktığı görüşünde birleşmektedirler (URL-3, 2020). Ayrıca çok daha eskilere gidildiğinde çivi yazılarında bulunan güvercin ifadeleri de güvercinin o zamanlarda da önemli olduğunu göstermektedir.

Evcil güvercinlerin Asya'dan, Mısır ve Mezopotamya'ya doğru bir yayılım izlediği ve buradan da Anadolu'ya geldiği düşünülmekle birlikte son yıllarda yapılan araştırmalar ve özellikle arkeolojik ve etimolojik (dilbilimsel) incelemeler, güvercinin Anadolu'da çok eskiden beri bilindiğini ve Anadolu kökenli olarak yayılmış olabileceği de düşündürmektedir. Hitit İmparatorluğu döneminde Anadolu'da bir kuş kültürü olduğu bilinmektedir (URL-4, 2020).

Osmanlı Devleti zamanına bakıldığında ise kuşçuluğun bir meslek olarak icra edildiği görülmektedir. Bu dönemde kuşlar savaşlarda kullanılmıştır. Ayrıca kuşçuluk üzerine birçok yabancı bilimci de getirtilmiş ve ondan bilgi aktarması istenilmiştir.

Bu dönemde yetiştirilen güvercin ırkları ise şöyle sıralanmaktadır. Pal, taklabaz, şeber, cevizi, Şami, Mısıri, Bağdatlı, munakkit, alare, marselos (martoloz), demkeş, sabe, talazlı, pelenk, jebar, kızıl ala, kara ala, tekir ala, varkil ala, sade kut, taçlı kut, çakşırlı kut. Osmanlı toplumunda kuşlarla ilgilenen kişilere genel olarak "kuşbaz" adı verilmektedir. Sarayın kuşbazları genellikle saray bahçelerinde bulunan ve "kuşluk" adı verilen bölümde yetiştirilen kuşlarla ve güvercinlerle de ilgilenmektedirler. Osmanlı toplumunda dikkati çeken bir özellik güvercinlerle ilgili her türlü belgenin titizlikle ve düzgün olarak kaydedilmiş olmasıdır (URL-3, 2020). Güvercinin varlığına ilk rastlanılan yazılı metin ise *Divan-ı Lügat-it Türk* olduğu bilinmektedir.

Evcil kanatlı hayvanlar arasında kabul edilen güvercin günümüzde gerek ekonomik gerekse uğraş amaçlı olarak beslendiğinden insan hayatında önemli bir yer almıştır (Işık, 2017: 55).

Güvercin kendi içerisinde zamanla türlere ayrılmış, yaşadığı iklime göre mutasyona uğramış ve çeşitlenmiş bir kuştur. Beslenilen güvercinlere performans güvercini denilmektedir. Bu güvercinler yetiştiricisi tarafından beslenmesinden suyuna, yaşam alanından bakıma her şeyiyle ilgilenilen bir türdür. Performans güvercinleri doğuştan özel bir yetenekle donatılmış üstün gösteri yapabilen kuşlardandır. Kimisi takla atar, kimisi çok yüksek uçar,

kimisi uzun süre uçar ama mutlaka bir özelliğe sahiptir. Yetiştiricileri performans güvercinlerinin kendi içerisinde ayrıldığı ırkını bilir ve ondan beklentisine göre çaba sarf eder. Daha yeni doğmuş bir halde aldığı güvercinin yüksekten mi alçaktan mı uçacağını ya da takla atıp atmayacağını ırkından bilir. Performans güvercinleri yetiştirenler güvercinlerini izlemeyi ve yarışlara sokmayı amaç edinirler. Yani bir uğraş ve sosyalleşme ortamı olarak güvercin yetiştiriciliği yaparlar.

Ortak noktalarının performans güvercini yetiştirmek olduğu bir topluluğun oluşumundan da söz etmek gerekir. Güvercin bir kedi bir köpek gibi tek başına yetiştirilebilen hayvanlardan değildir. Belli bir kümes ve belli bir bilgi birikimi gerektirir. Bir kuşu havadayken çağırabilmenin bile belli bir adabı vardır. Giden bir kuşun geri gelip gelmeyeceğini tahmin edebilmek de ırkı hakkında bilgi sahibi olabilmeye dayanır. Bütün bu bilgi birikimi herhangi bir okulda değil tam olarak kültürel bir ortamı oluşturan "Güvercin Derneği" ya da "Kuşçular Derneği" diye adlandırılan topluluklarda edinilir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu derneklerin sosyalleşme faaliyetlerinden ve kendine has kelime dağarcıklarından bahsedilmektedir.

3. İnanç ve Uygulamalarda Güvercin

Dini kaynaklarda da birçok kez güvercine değinildiği görülmektedir. Mesela; Hz. Muhammed'in Hz. Ebubekir ile Medine'ye hicretleri sırasında, Kureyş müşriklerinden gizlendikleri Sevr mağarasının önüne bir örümceğin ağ örmesi ve yuva yapan iki güvercin ve yumurtalarının oluşu müşrikleri bu mağaraya girmemelerine neden olmuştur. Söz konusu bu vakadan dolayı Müslümanlar örümcek ve güvercine ayrı bir önem verirler ve öldürülmelerini günah sayarlar (URL-2, 2020).

Eski Ahit'e göre yemin kefareti için veya bir olayı bilip de kendinden şahitlik istenen kişinin gerçeği saklaması durumunda koyun, kuzu, keçi, iki güvercin (kumru da olabilir) kurban etmesinin gerektiği bildirilmektedir. Kurban edilen bu hayvana "günah kurbanı" adı verilir ve kurban edilen hayvanın türü, kişinin sosyal statüsüne göre değişir. Eğer günah kurbanı kesen yüksek din adamı ise boğa, yönetici sınıfından biri ise keçi, halktan biri ise dişi keçi veya kuzu, eğer sıradan vatandaş fakir ise iki kumru veya iki güvercin yavrusu sunmalıdır. Eğer kişi bunları da sunamayacak kadar fakir ise, az miktarda un sunmakla kefaretini ödeyebilirdi (Yılmaz, 2012: 42).

İzmir'in en eski dinsel yapısı olan St. Polycarp Kilisesi, 69-155 yılları arasında yaşamış İzmir Pispokosu ve sonradan aziz kabul edilen St. Polycarp

adına yaptırılmıştır. St. Polycarp Kilisesi, Hristiyanlarca kutsal kabul edilen Anadolu'nun en ünlü yedi kilisesinden biridir. Kilisenin ana kubbesinin merkezinde "S" kıvrımlı bitkisel motiflerle süslü bir kabara üzerinde "Kutsal Ruh"un sembolü güvercin yer almaktadır (Yılmaz, 2012: 43).

Türklerin eski dinleri ile Şamanizm'de dini önderlik yapan kişi şamandır. Türkler İslamiyet'e girdikten sonra dini önder rolünü "ermiş kişi" pozisyonundaki kişiler üstlenmiştir. Bu ermişler türk efsane folklorunda sık sık güvercin ya da laçin donuna girip, mekân değiştirmişlerdir. Bu ermiş kişilerden Ahmet Yesevi turna, Abdal Musa geyik, Hacı Bektaşi Veli güvercin donuna bürünmüşlerdir. Doğan Ata, doğan donuna girmiş ve Hacı Bektaşi Veli'ye saldırmış, bunun üzerine Hacı Bektaşi Veli silkinmiş ve hemen insan kılığına girmiştir. Bektaşi halifesi Resul Baba altın geyik ve güvercin donuna girmiştir. Yine Anadolu'nun bazı bölgelerinde insanların üç güvercin olarak arkadaşları ile birlikte Mekke'ye hacca gitmelerine dair efsanelere rastlanmaktadır (Yılmaz, 2012: 47).

Anadolu'nun birçok yöresinde güvercin kutsal bir hayvan olarak kabul edilmektedir. Mescitlerine ve evlerine yuva yaptıkları gerekçesi ile İstanbul halkı güvercin etini yememiş, güvercin etini yemeyi çirkin bulmanın ötesinde haram saymıştır (Yılmaz, 2012: 45).

Batıl inanca göre, güvercinler belayı nasıl tahmin edeceklerini bilirler. Pencere pervazınıza bir kuş oturuyorsa, bu onun sezgisel olarak evinizi güvenli bir yer olarak gördüğü anlamına gelir. Sık sık pencerenize uçarsa veya yakınlara yerleşirse iyidir. Bu, eve huzur ve sükûnet getiren iyi bir işarettir (URL-6, 2021).

Dalaman Yöresindeki halk inanışına göre güvercinler kutsaldır. Bir güvercin avcılar tarafından vurulduğu zaman, pervane gibi havada döner ve boynunu kıbleye dönerek düşer. Gözlerinden yaş akar. Güvercin vuranları tüfek teper, tüfeği parçalanır, ağzı burnu kan içinde kalır. Bir rivayete göre, Hz. Muhammed zamanında güvercinin ayağına mektup bağlanmış ve o peygamber için postacılık görevini üstlenmiştir. Güvercin ve keklikle ilgili aktarılan bir efsaneye göre: Hz. Muhammed'i düşmanları sıkıştırır. Hz. Muhammed'in üstünden güvercin ve keklikler uçmaktadır, onlardan yardım ister. Keklik Hz. Peygamber'e ihanet eder ve "yat da bak, saklanma" der. Güvercin ise "Karşıdaki karakavağın içine saklan" diyerek onu korur. Bunun üzerine Hz. Peygamber güvercine "alayınız çok olsun" diye dua, ama kekliğe de beddua eder. Bu yüzden keklik 30-32 yumurta yumurtladığı halde, ancak

2-3 tanesi hayatta kalır, ama güvercin 2 yumurta yumurtlar ama ikisi de hayatta kalır (Büyükokutan, 2006: 14).

Bir rivayette, güvercinin "Etimi yiyen doymasın, pisliğime basan onmasın." Deyişinden dolayı evde güvercin besleyenin kazancında bereket olmadığına inanılır. Güvercin olan ahırda nazar olmaz, şeytan giremez. Güvercin sahibine fakirlik getirir. Güvercin guruldaması "Evin gurusun, evin gurusun." ve "Ben hapisim, sen de hapsol." Bedduası olarak yorumlanır (Sinmez ve Aslım, 2017: 211).

Eskişehir'de güvercin besleyenlerin sayısı bir hayli fazladır ve vakitlerinin birçoğunu güvercinlere ayırmaktadırlar. Eskişehir'de görülen bir güvercin inanışına göre: Kuşu sabah kaldırırsın uçurursun, kuş uçmazsa ve yere inerse, ikinciye bir daha kaldırmayı denersen o güvercini atmaca alır. Bu nedenle güvercin ikinciye uçurulmaz (KK-6).

Eskişehir'de güvercin yetiştirmek birçok kişi tarafından günah sayılmaktadır. Çünkü güvercinler özgür hayvanlardır ve kümese kapatılmaz. Güvercin yetiştirenler bir hastalığa, amansız bir derde düşebilir diye inanılır. Görüldüğü kadarıyla da birçoğunun başına bir dert gelmiştir. Bunu duyan ya da başına bir dert gelen güvercin yetiştirenlerin güvercinlerini sattığı, artık güvercin yetiştirmeyi bıraktığı görülmüştür. Yetiştirilen güvercin türlerinin birçoğu sanılanın aksine sahibinin ilgisine ve bakımına muhtaçtır. Belli bir kümes ortamı onlara hapis değil yuvadır. Doğa ortamında güçsüz ve savunmasız yapıları vardır. Doğası gereği sahiplenilmesi gereken hayvanlardandır (KK-5).

Eskişehir'de pencere önüne ekmek kırıntıları bırakılır. Güvercinler ekmek kırıntılarını yerken ev halkına dua edeceği ve bereket getireceğine inanılır. Bir de güvercinin dışkısı başına veya üzerine isabet eden birisinin piyango bileti alması veya kazı kazan kazıması önerilir. O gün şansının açık olacağına inanılır. Bir güvercin evin çatısına veya balkonuna yuva yaparsa o eve mutluluk, huzur gelir (KK-1).

Eskişehir'de güvercin yemleme parkları vardır. Burada plastik bardaklarda yem satılır ve güvercin beslenir. İnsanlar dertten ve sıkıntıdan arınmak, parkta sosyalleşmek, bereketi temsil etmek, sevaba girmek için oraya gider (KK-1).

4.Güvercin Irkları ve Çeşitleri

Eski zamanlarda haberleşme veya savaşta aracı olarak kullanılan güvercinlerin yetiştirilme amaçları zamanla değişse de güvercinler kültürün

önemli bir parçası olmaktan vazgeçmemiştir. Nasıl ki balık tutmak, şarkı söylemek, dans etmek bir uğraş ise güvercin beslemek ve onların gösterilerini izlemek de bir uğraştır ve kültürün içerisinde çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü yaşam şartlarında her insan yaşadığı stresten uzaklaşabilmek adına kendine bir uğraş bulur. Daha sonrasında bu uğraşlar toplumun bir parçası haline gelerek kendine has bir kültür ortamı oluşturur. Zamanla belli adaptasyonlara da uğrayarak nesilden nesile yaşatılan bir kültür haline gelir. Güvercin yetiştiriciliği de her yaştan insanın dahil olduğu ve nesilden nesile aktarılan bilgi birikimi ile yaşatılan bir kültürdür. Yetiştirilen güvercinlerin genel adı performans güvercinleridir. Kendi içerisinde gruplara ve çeşitli ırklara ayrılır. Her birinin kendine has bir özelliği veya güzelliği vardır. Güvercin yetiştirenlere ise seyis adı verilmektedir.

Çok çeşitli güvercin ırk veya cinsleri vardır. Ama bunlar ana kategoriler olarak; yarış, oyun ve süs güvercinleri olarak ayrılmaktadır (URL-1, 2020). Güvercinlerinin adlandırmaları fiziksel özellikleri ve tüy şekillerine göre yapılır. Yarış güvercinleri; ilk adı ile muhabere kuşları diye adlandırılan daha sonraları posta güvercini denilen bir türdür. Bu güvercinler yaklaşık bin kilometre yarıştırılırlar. Uzun mesafe yol alabilmeleriyle posta güvercini adını almıştır. Performansı yüksek ve en ilgi odağı olan güvercinlerdir (KK-4). Tek çiftleşmede diğer güvercinlere göre çok daha fazla yumurta verir (KK-6).

Posta güvercinlerinin tüyleri, tıpkı bir ipek kadar yumuşak ve kadifeye dokunmuş hissi verir. Tüylerinin böyle olması posta güvercinlerinin, yağmurlu havada çabuk ıslanmamasını sağlar. Özellikle güvercin yarışları için posta güvercini yetiştirenler bilirler ki, yarışların yapılacağı günler havanın nasıl olacağı kestirilemeyebiliyor. Dolayısıyla yağmurdan kolay etkilenmeyen tüyleri, posta güvercinlerinin güvercin yarışlarında diğer güvercinlere nazaran daha dayanıklı olmalarını sağlar. Posta güvercininin kuyruğu, bir nevi dümen vazifesi görür. Bu nedenle de kuyruk posta güvercinleri için denge sağlayıcı bir organdır. İyi bir posta güvercininin dengeli ve hızlı uçabilmesi için kuyruğunun fazla uzun ve açık olmaması gereklidir. Posta güvercininin kuyruğuna arkadan bakıldığında, biçim olarak kuyruğun sona doğru incelip sanki tek bir tüymüşçesine görünmesi gereklidir. Uzunluk olarak ise, kuyruğun uzunluğu kanat uzunluğundan mümkünse uzun olmaması ya da en çok bir santimetre uzun olması gereklidir. Posta güvercininin gözleri, kuşun genel sağlığı ve iyi bir uçuş performansı sergileyebilmesi için büyük önem taşır. Sağlıklı bir posta güvercinin gözleri, canlı ve metalik bir renge sahiptir. Donuk ve mat gözlere sahip bir posta güvercini büyük ihtimalle bir

sağlık problemi ile karşı karşıyadır. Posta güvercinlerinin sırt ve belleri oldukça güçlüdür. Yapısal olarak bakıldığında, posta güvercinlerinin geniş belleri, tıpkı bir sportmen gibi kuyruğa doğru daralmaktadır (URL-5, 2021).



Yarış Güvercinleri (Postacı, Postalı)

Uçuş ve Oyun güvercinleri ise; taklacı, dönek veya ritmik oyun sergileyen guruptur ve bu gurubun oyun yanında, kostüm-süs özelliği de önemlidir. Türkiye'de taklacı cinsine güneydoğu-Mardin ve Trakya- Bursa, İstanbul taklacıları örnek gösterilebilir. Döneklerin temsilcileri ise Selanik adı ile anılan Batı Anadolu'dan tüm Balkan Ülkelerine yoğun olarak beslenen cinstir. Diğer bir oyun gurubu ise Ege, Trakya yoğun olmak üzere, tüm yurtta yaygın olarak bulunan Kelebek veya diğer adı ile saya cinci güvercinlerdir. Bunlar ritmik yatay oyunlar göstererek, daireler çizerek inişe geçen türlerdir (URL-1, 2020).





Benekli Sarı Dumanlı Oyun Güvercini / Ayna Kuyruk Dumanlı Oyun Güvercini

Taklacı güvercinler kendi aralarında iki guruba ayrılır. Biri dönüş özelliklerine göre adlandırılan kelebek ve dönek ırkları, bir diğeri ise fişekli diye ad-

landırılan Mardin yöresinden adını alan taklacı Mardin ırkı güvercinleridir. Dönek ve kelebek ırkı güvercinler renk olarak çeşitlilik gösterirler. Fiziksel özellikleri bakımından hepsi aynı olsa da renk olarak çeşitlendikleri için isimleri farklılık gösterir. Dönüş özelliklerine sahip olanlar havada dönerek, havada burgu ve girdap hareketleri çizerler. Makara diye adlandırılan dönüşlerde gökyüzünün en yüksek noktasından yere doğru kuyruk üstüne takla vaziyetinde dönerek yere doğru alçalırlar. Bu güvercinler de yere çakılarak ölüm olayları görülmektedir. Kelebek kuşları havada çok yüksek uçarlar. Dönek kuşları yukarıdan aşağıya dönerek inerler (KK-4).



Kalemli Kır (Gök) Oyun Güvercini / Dumanlı Kır Oyun Güvercini

Aşağıda duran kuş bir yerden kalkıp kanat vurarak diğer yere konunca yukarıdaki kuş onu görür. Buna pırıltı vermek denir. Yukardaki kuş sıkarak gelir. Sıkıp gelmede de kanatlarını kapatır öyle gelir. Bir de kilitlenip gelen vardır. Atmaca gibi kanadını kanadına geçirir. O şekilde aşağıdaki kuşa doğru iniş yapar. İniş hareketine perdah hareketi denir. Perdede kalır. Yani inerken takla atar, tekrar döner ve yere iner (KK-6).



İniş Hareketi (Perdah Hareketi) Yapan Oyun Güvercini

Takla güvercinlerinden Mardin ırkı denilen tür, dönek ve kelebek güvercinlerinin aksine en yüksekten değil, yere en yakın mesafeden takla atarak ve kanat sesi temposuyla hızlı ve seri olarak gökyüzüne doğru yükselirler. Diğer bütün ırklarda olduğu gibi her renk tonunda Mardin kuşu olabilir. En çok görülen ve beslenen renklerine göre adlandırılanlar; gök dumanlı, Arap ve beyaz sabundur (KK-4). Bazı oyun kuşunda dirsek açma problemi vardır. Bu durum genetik olarak taşınır. Yani bu yavrusuna da geçer. Yavruyken anlaşılmaz. Yavru yetişip ilk taklasını atacağı zaman dirseğini birbirine vurarak kanatır. Bir daha da sadece uçar ve gösteri yapmaz. Çünkü kanadı artık canını yakıyordur. Bu genetiğe sahip kuşları pek kümeste tutmaz veya çoğalmasını sağlamazlar. Çünkü yeni doğan yavrulardan herhangi bir verim alınamayacak ve aynı durumla karşı karşıya kalınacaktır (KK-6).



Arap Oyun Güvercini

Süs güvercinleri; dış görünüşü bakımından göze hoş gelen bir yanı vardır. Kimisinin başında tüyü farklıdır, kimisinin ayaklarındaki tüyü farklıdır. Renkleri de göze hitap eder. Birçoğunun sanki bir manken edası gibi duruşları da oldukça asildir (KK-4). Süs güvercinlerinin en bariz temsilcileri ise, Osmanlı zamanında Manisa Şehzade Sarayında melezleme suretiyle geliştirilmiş olup, bilahare Avrupa ve Amerika'da bugün dernekleri bulunacak kadar yayılmış ve tutulmuş olan "Hünkari" cinsidir. Bu cinsin en önemli özelliği, ayakları Paçalı, göğsü güllü, kafaları tepeli olmasının yanında tüylerindeki renklerinde dantel gibi işlemeli, hareli, pullu diye ifade edilen desenlere sahip olmalarıdır (URL-1, 2020). Koytum kuşları denilen süs güvercinlerini daha çok tüy güzellikleri için beslerler. Bunlar şebap güvercini olarak da adlandırılır. Tepeli ve ön tepe olarak daha çok adlandırılırlar. Yine süs güvercini olarak kısa gagalı olan tür vardır. Bunlar ise saltanat hünkari ve bango ırkları olarak adlandırılır. Süs güvercinlerinde bir de arka tepeleri yani

tüyleri omuzdan enseye doğru kafalarını kapatacak şekilde gelen mantolu diye adlandırılan ırklar da vardır (KK-4).



Tepeli Perçemli Kırmızı Süs ve Oyun Güvercini Melezi

Güvercin ırkları zamanla kendi aralarında da oldukça dallanmıştır. Her bölgeye her kuşun götürülmesiyle melez türler oluşmuş ve yeni adlandırmalarla ana türlerin içerisinde değişimlere uğramışlardır. Bu melezleme ile çok yetenekli farklı kuşların elde edildiği gibi kuşun özelliğini kaybedebildiği de gözlenmiştir. Özellikle süs güvercinlerinde bu yöntemle yeni renklerin ve güzelliklerin de oluştuğu görülmüştür. Oyun ve yarış kuşlarıyla ilgilenenler birçok kuşun eskisi gibi gösteri yapamadığını ifade ederek sebebini melezleme yöntemine bağlamaktadır. Özellikle yarış kuşlarının eskisi kadar mesafe alamadığı söylenmektedir. Yarışlarda derece yapan ya da saf bir ırka sahip olan bir kuş bulunduğunda ise herkes onun yavrusuna sahip olmak için kendi kuşuyla melezleme yoluna gitmektedir. Melezlemede çoğunlukla beyaz saf kan oyun güvercini maya olarak kullanılmaktadır. Maya olarak kullanılan saf kan beyaz güvercin aynı zamanda barışın sembolü olarak geçmektedir.



Maya Olarak Kullanılan Beyaz Saf Kan Oyun Güvercini

5. Eskişehir'de Güvercin Yetiştiriciliği

Güvercin beslemek sorumluluk isteyen bir iştir. Bu işi sevmeyen ve bu işten anlamayan birinin sürdürmesi mümkün değildir. Güvercin besleyebilmek için öncelikle bilen birinin yanında ve kümesinde bir süre bulunup gözlem yapmak yararlı olacaktır. Daha sonra temiz ve rutubetsiz bir alana düzenli bir kümes yapmak baş görevdir. Kümes olmadan güvercin beslenemez. Tabi bu kümes için de belli bir alan ve paraya ihtiyaç vardır.

Kümese alınacak hayvanların sağlıklı olduğundan emin olunmalıdır. Çünkü diğer hayvanlara ve yeni yavrulara bulaştırma olasılığı yüksektir. Kümesin yeri yaşanılan mevkiye yakın olmalıdır. Sık sık kontrol etmek ve ilgilenebilmek gerekir. Güvercin yetiştirmeyi düşünen bireyin vücut olarak da dinç ve yeteri kadar sağlıklı olması önemlidir. Çünkü güvercinler uçmaya başladıklarında tüm gününü bile gökyüzünde geçirebilirler. Başında bekleyebilecek enerjiye sahip olabilmek bu konuda önemlidir (KK-5). Özellikle yavru bir güvercini yetiştirmek oldukça güçtür. Her gün ilgi ve titizlik ister. Sadece on beş gün annesi ilgilenir. Daha sonra baba güvercine iş düşer. Bu noktada yetiştiren seyisin de yavru güvercinle ilgilenmesi gerekir (KK-2).



Kümes

Bir güvercinin beslenmesi çok kolay gibi görünse de zor bir iştir. Günlük olarak sabah ve akşam iki kere besleme yapılmalıdır. Kuşların temel yemi buğdaydır. Bazı seyislerin güçlenme sağlamak amacıyla mısır, burçak gibi yemlerle beslediği de görülmektedir. Bir de günümüzde karışık güvercin yemleri bulunmaktadır. Bu yemler zaman zaman bozuk olabilme ihtimali ile güvercin sağlığını tehdit edebilmektedir. Güvercinlerin suları her zaman temiz olmalıdır ve güvercinler susuz bırakılmamalıdır (KK-3).

Bir güvercini beslemek kadar uçurmak da oldukça emek ister. Hele ki yavru bir güvercini uçuşa hazırlamak bir bebeği yürümeye hazırlamak gibidir. Belli alıştırmalar ve aşamalar geçirmesi gerekir. Yavru güvercin yeme düştükten sonra yaşadığı kümesin beş on metre kadar uzağında yer alan "biriz hedef" diye adlandırılan alana günlük olarak çıkarılıp yemleme yoluyla alıştırmalar yapılır. Bir hafta gibi bir süreçte yavru güvercin hedefi yani yemleme yerini ve kümesini benimseyene kadar uçurulmaz. Kümesine ve hedefine alıştığı gözlemlenen güvercin daha önceden yerini ve kümesini bilen öncü bir anaç güvercin ile uçum için havaya kaldırılıp beş on dakika uçurularak kendi yerini bulup, konması sağlanır. Temel uçuş eğitimi diye adlandırılan bu süreci tamamlayan yavru güvercinler artık özgürce kanat çırpıp uçabilirler. Tüm işlemleri seyis iyi gözlemlemelidir. Çünkü güvercinin ileriki aşamalarında da ilk tepkileri ve performansı etkili olacaktır (KK-4).



Biriz Hedef

Güvercinlerin altı ayda bir düzenli aşıları yaptırılmalıdır. Ömürlerini sağlıklı ve dinç geçirebilmeleri, hastalıklara karşı dayanıklı olabilmeleri için bu önemlidir. Bunun haricinde belli aralıklarla vitamin takviyeleri de yapılmalıdır. Bir de bakteri ve kurt oluşumuna karşı ilaçlamalar on beş günde bir tekrar edilmelidir (KK-4). Güvercinin "orta terek" denilen yerden yani kanadının ortasından bir tane tüy atmayınca güvercinin kümesi ve yeri değiştirilemez. Çünkü böyle bir durumda kuş hastalanır. Tüy atınca yavru artık gençliğe girer. Yaşlandığı pek anlaşılmaz. Ama görüntüsü yorumlanır. Çok yumurtlarsa kuş yorulur ve performans gösteremez. Çok yumurtladığında yumurta felci oluşabilir. Ayakları topallamaya başlar (KK-6).

Kümeslerde rasgele çiftleşmelerin önlenmesi ve ayrı bölmelerde eşleşmenin sağlanması gerekir. Bir defa eşleşen güvercinler, bu eşliliklerini

sonuna kadar sürdürürler, kendiliğinden eşlerini terk etmezler. Erkekler her dişiye kur yapsa da çoğunlukla sadece eşler çiftleşir. Yani güvercinlerde tek eşlilik esastır (URL-1, 2020). Güvercinler çiftleşmeden önce "kanat atma" hareketi yapar. Bu hareketle güvercinin eşe geldiği, yumurta atacağı anlaşılır (KK-6).



Öndekine Kanat Atan Güvercin

Doğa çark gibi dönerek birbirini yiyen ve bu şekilde beslenen hayvanlarla doludur. Bu durumdan doğal olarak güvercinler de payını alırlar. Güvercin yerdeyken ya da kümesinde bir kedi saldırısına maruz kalabilir. Havada uçarken ise atmaca ve gök doğan adı verilen kuşların saldırısına uğrayabilir. Ayrıca kümeslerde fare tehlikesi de önem arz etmektedir (KK-3, KK-4).

Binaların çatıları güvercinlerin avcılardan ve olası insanlardan gelecek tehlikelere karşı korunaklı yerler olmakla beraber buralarda da az sayıda tehlikeler bulunabilir. Güvercinlerin barındıkları ve yuva yaptıkları yerlerde kemirgenlerden ev faresi tespit edilmiştir. Ebeveyn güvercinlerin sürekli olarak yuvada kalarak yuvayı boş bırakmadıkları, yuvaların etrafında dolaşan bu fareleri kovalayarak yavrularını olası tehlikelerden koruyup yaşamalarını sağlamayı başardıkları görülmüştür (Murat, 2019: 61).

Bir güvercinin hasta olup olmadığı duruşundan, tüy kabartma oranından, pusarak duruşundan, halsizliğinden ve dışkısından anlaşılır. Dışkısının normalden daha fazla sulu yani ishal olması bir hastalık belirtisidir. Güvercinlerde ters kursak, sallabaş, çiçek, kanlı ishal, pamuk, e-coli görülen bazı rahatsızlıklardandır. Belli bir noktaya kadar seyis doğal yöntemlerle ilk müdahaleyi yapabilmekte ve birçoğunda da güvercinini sağlığına kavuşturabilmektedir. Bazı ağır hastalıklarda ise veteriner hekimden yardım alınabilmektedir (KK-5, KK-6).

Eskişehir'de güvercin yetiştiricilerinin en büyük eksikliklerinden biri birçok veteriner hekimin güvercinler hakkında bir uzmanlığının olmamasıdır. Yaygın hastalıklar dışında yeni bir sorunla karşılaşıldığında veteriner desteği de olmadığında seyisler çaresiz kalabilmektedir. Yıllardır bilinen rahatsızlıklarda güvercin yetiştirenler kendi aralarında yaptıkları bilgi paylaşımlarıyla yardımlarını birbirlerinden eksik etmemektedir.

6. Eskişehir'de Güvercin Yarışları, Dernekleri ve Kültür Ortamları

Birçok seyisin güvercin beslemeye ve yetiştirmeye küçük yaşlardan başladığı görülmektedir. Çevresinden görerek etkilenenlerin sayısı bir hayli fazladır. Güvercin yetiştirmeye başlayanlar bu konuda bilgi alabilmek ve daha bilinçli bir yetiştirici olabilmek için bir araya gelmişler ve zamanla dernekleşmiş ve günümüzde büyük bir federasyon haline gelmişlerdir. Yarışmalarda ve hakem belirlemelerde federasyonunun etkisi büyüktür. İl bazlı çalışmalarda ise dernekler aktif çalışmakta ve sosyalleşmeyi yürütmektedir. Hemen hemen her ilde dernek adı altında toplandıkları belli mekanlar vardır. Derneklerde başkan olmak isteyenler aday olmakta ve seçim yapılmaktadır. Başkanlık süresince yapılacak etkinlik ve duyurulardan başkan sorumludur. Gün içerisinde hayatın stresinden sıyrılıp, keyiflenmek isteyen güvercin yetiştiriciler bu derneklerde bir araya gelir güvercinlerin sorunları ve türleri hakkında sohbet ederler ve kendi sosyal ortamlarını oluştururlar. Bu dernek ortamlarına halk arasında güvercin kahvehanesi de denilmektedir.

Belli bir kültürü kaplayan bu derneklerde güvercin yetiştirenler arasında kullanılan belli kelimeler sayesinde güvercin sözlüğü bile oluşturulmuştur. Mesela; "açık gezme" diye bahsettikleri güvercinin uçuş menzilinin fazla olması, "ağız hastası" diye bahsettikleri nezle olan ya da ağzının içinde çatlak olan güvercin, "cizzik" denilen anne babası tarafından bakılan yavru güvercin, "çatlak" diye adlandırılan güvercinin ağzının içinde çıkan çıban, "çoloğ" diye söylenen güvercin kanatlarından birinin felç olması hali, "düz oyun" dediklerinde tek takla atarak uçma, "etkelle" ise kendi kümesinden başka kümeslere çok rahat meyil eden kuş, "güdek" de güvercinin kuyruklarının çekilmiş olma hali anlamına gelmektedir (KK-4, KK-6). Bunun gibi birçok kelime bu kültürün ortamında kendine yer bulmuştur. Yapılan derleme ve gözlem verilerine bakıldığında bu adlandırmaların daha çok çıkarılan sese, görülen davranışa, fiziksel özelliğe, eyleme bağlı olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Tabi bir de ırkın yaşadığı yöreye ait ağız özellikleri de etkilemiş ve zamanla değişimlere uğramıştır.

Sözlü kültür, yazıyla uzaktan yakından ilişkisi olmayan insanların sözlü kültürüdür (Ong, 2018: 18). Seyislerden oluşan bu kültür ortamı bir sözlü kültürün de oluşmasını sağlamıştır. Güvercin yetiştirenlerin ortamına giren bir kişinin bahsedilenlerden çok bir şey anlayamaması kendilerine ait bir sözlü kültürün oluştuğunun göstergesidir. Seyislerin güvercin üzerine bir eğitimi olmamasına rağmen birçok bilgiye sözlü kültürleri sayesinde ulaşmaktadırlar.

Güvercin yetiştiriciliğini seyisler kendi aralarında bir hastalık olarak tanımlamaktadır. Bu işe bulaşanın bunu takıntı haline getireceğini, bağlanacağını ve kopamayacağını söylemektedirler. Güvercinlerle ilgilenirken dertten tasadan uzaklaşıp kendilerini onlara adadıklarını dile getirirler.

Seyisler sosyal medya ya da internet siteleri üzerinden güvercinlerini paylaşmakta ve yorum almaktadır. Birçok sorunu da sosyal medya üzerinden çözebildikleri görülür. Güvercinleri sosyal medya aracılığıyla izleyenler de birçok güvercine talip olabilmektedir. Kurulan internet sitelerinden bilmedikleri birçok bilgiye ve güvercine ulaşarak kendilerini geliştirmektedirler.

Güvercin derneklerinde mezat adını verdikleri bir yöntemle ve açık arttırma ile kuş alıp satmaktadırlar. Güvercinin ırkı, yarışlara katılmışsa girdiği derece ve seyisler arasındaki namının duyulması fiyatını etkiler. Ayrıca yarışlarda iyi derece alan güvercinlerin sahibi derneğe girdiğinde kendinden daha emin olur. Bütün ilgi ondadır ve güvercin derneklerinde adı ve güvercini konuşulmaktadır. Herkes onun güvercinine ve o güvercinin yavrusuna sahip olabilmek için sohbet etmeye çalışır. Diğer güvercinler ise zaman zaman derneğe getirilerek veya bir süre dernekte tutularak satışa sunulur (KK-4, KK-6).

Dernek ortamlarında zaman zaman piknikler düzenlenir. Eskişehir'de güvercin üzerine şenlik ve sempozyum gibi etkinliklere çok fazla yer verilmese de Türkiye'de yapılan etkinliklere ve yarışlara hep beraber gidilir. Bu ortamın en güzel yanlarından biri herkesin odak noktasının bir olmasıdır. Birliktelikle birçok güvercin sorununun üstesinden gelebilirler (KK-4). Ayrıca bu dernekler güvercinlerin bakımındaki belli sorumlulukların aksamaması için bilinci aktif tutar birçok seyisi çok daha iyi noktalara taşıyabilir.

Türkiye'de ilk ve tek güvercin köyü ise Eskişehir ilinde bulunmaktadır. Veterinerlerin de görevli bulunduğu bu köyde isteyen seyisler kümes kiralayarak güvercin yetiştirebilmektedir. Eskişehir'deki güvercin köyü Odunpazarı Belediyesi'ne bağlıdır. Evinde, apartmanında yeri olmayanlar ve güvercine

gönül verenler için yapılmıştır. 136 tane kümes yer almaktadır. Yem satış desteği de vardır. Etrafı tamamen duvarlarla çevrili, güvenlikli ve kameralıdır. Yarışlara katılanlar güvercinlerini orada uçurabilmektedir. Her şey belediyeden sağlanmaktadır. Seyislerin ailesiyle ve arkadaşlarıyla birlikte vakit geçirebileceği, piknik yapabileceği bir doğa ortamıdır. Gelen konukların, seyislerin ve hakemlerin ağırlanabilmesi için çay bahçesi de yer almaktadır. Güvercin yarışlarına katılanlar hakemleri buraya davet edebilmektedir. Süs güvercinleri için bir sunum masası bulunmaktadır (KK-4).

Türkiye'de hemen hemen her bölgede güvercin severlerin ve seyislerin ilgiyle katıldığı güvercin yarışları ve festivaller düzenlenmektedir. Federasyon yönetiminde veya dernekler aracılığıyla belirlenen jüriler ve güvercinine güvenen seyisler yarışta yer almaktadır.

Posta güvercinleri yarıştırıldığında alabildiği mesafeye bakılır. Oyun kuşları yarıştırıldığında ise taklası veya ırkına has özelliği gözlemlenir ve performansına puan verilir. Yarışlar uçuşa uygun ve geniş bir alanda yapılır. Binaların engel olmayacağı bir alan olması önemlidir. Ayrıca yarışlar festivallerin içerisinde düzenlendiğinden izlemeye gelen halk ve çocuklar da yer alabilmektedir. Festivalde bolca mangal ve çeşitli yiyecekler ikram edilir ve müzikli, canlandırmalı eğlenceler de yer alır. Yarışta güvercinin yapacağı performans jüri tarafından belirlenir ona göre güvercinler yarışa dahil edilir. Ayrıca yarış öncesi güvercinlerin sağlık durumlarına bakılır. İshal belirtileri ve diğer önemli belirtiler var ise güvercin yarışa dahil edilmez. Çünkü beklenen performans güvercinde görülmez (KK-4, KK-6).

Yarışta ilk üçe giren güvercinlerin seyislerine ödüller verilir. Ödül genellikle paradır. Dereceye göre miktar değişmektedir. Yarışa başvuru yaparken her seyis bir miktar para yatırır. Yarış sonrası ödüller bu toplanan miktardan verilmektedir. Yarışta kaybeden güvercin dernekte ilgi görmez. Bunun etkisiyle seyisin de dernekteki saygınlığı bir süre azalır. Yarışta dereceye giren güvercin dernek ortamında yarış ırkı olarak nam salar ve değerli olur (KK-5).

Yarışlardan dereceye giren güvercinler başta olmak üzere hepsi hırsızlık gibi önemli bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Çünkü günümüz hukuk sisteminde güvercin hırsızlığına karşı bir yasa yürürlüğe girmiş olsa da caydırıcı değildir. Bu durumdan cesaret alan hırsızlar kümeslerden güvercin çalmakta, düşmanlık besleyenler de kümesleri yakıp yıkabilmektedir. Bu durumla en çok karşılaşanlar ise en çok ilgi gören güvercin ırkına sahip olanlardır (KK-3, KK-

6). Bu nedenle güvercin besleyenler kümeslerini dayanıklı ve güvenli olarak hazırlamalıdır.

Bir diğer sorun ise halkın tepkileridir. Güvercin uçuranlar hakkında pek bir bilgisi olmayan insanlar gökyüzünde güvercinlerini izleyen seyisleri anlayamayarak pencereme bakıyor, beni seyrediyor gibi algılayabilmektedir. Ayrıca güvercin beslendiğinin bilincinde olanların ise güvercinlerin varlığından rahatsız oldukları görülmektedir. Penceremi kirletiyorlar diyerek şikâyette bulunabilmektedirler (KK-4, KK-6). Tüm bunlar günümüz koşullarında şehir hayatının güvercin besleyenlere olumsuz etkileridir.

Sonuç

Melezleme yoluyla zamanla çeşitlenen güvercinlerin saf ırkını bulmakta zorluk çekilmektedir. Melezlenen güvercinler performans olarak zaman zaman istenilen verimi vermemektedir. Aynı zamanda bilinçsiz bir şekilde yapılan melezlemeler hasta ve ölü doğan güvercinlere de neden olmaktadır.

Güvercin hırsızlığında caydırıcı olabilmesi için yürürlüğe giren yasanın güvercin besleyenler arasında bir güvencesi oluşmamıştır ve hırsızlıklar devam etmektedir. Bunun sebebi güvercin uçurulan mekanlarda güvenlik önlemlerinin olmamasıdır. Güvercin hırsızlığı hem psikolojik hem de ekonomik olarak güvercin besleyen seyisleri etkilemektedir. Apartmanda yaşayan seyisler güvercinlerini beslerken komşularından şikayetler almaktadır. Bu durumun azalması için güvercin uçurulan özel alanlara daha fazla yer verilmesi gerekmektedir. Ayrıca toplumun güvercinler hakkında bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Güvercin yetiştirenlerin tıpkı bir balık tutmak, dans etmek, tenis oynamak gibi bir uğraş olduğunu ve buna saygı duyulması gerektiği konusunda bilinçlendirme yapılmalıdır. Toplumda güvercin yetiştirmenin uğursuzluk getirdiği, hastalıkları beraberinde getirdiği gibi inançlar vardır. Bu inançların ortadan kalkması için güvercin üzerine çalışmalar ve bilimsel yayınlar arttırılmalıdır.

Güvercin federasyonunun çalışmalarını arttırması ve her ilde festivaller, şenlikler, sempozyumlar düzenlemesi güvercin yetiştirmeye olan ilgiyi ve talebi arttırabilecek, daha bilinçli seyisler yetişmesine aracı olabilecektir. Belediyeler ve kurumlar tarafından seyislik kursu açılması da yararlı olabilecek önerilerden biridir.

Yeni yetişen veterinerlerin güvercin üzerine çalışmalar yapması birçok güvercin hastalığının çözüm bulması için yararlı olacaktır. Süregelen kedi,

köpek gibi hayvanlarla sınırlı tutulan evcil hayvan anlayışından bir nebze olsun sıyrılıp, doğadaki birçok hayvanı da fark edebilmemiz için öncülük olacaktır. Güvercin üzerine çalışma yapmış ve hastalıklarda çözüm üretebilen veterinerler ise güvercin ilaçları bulmakta zorluk çekmektedir.

Bu çalışmanın güvercin beslemeye ve yetiştirmeye yeni heveslenen seyisler için temel bir bilgi kaynağı olması amaçlanmıştır. Ayrıca hayvan hakları üzerine çalışmalar yapanlara farklı bir ses olarak güvercin hakları da yeni bir çalışma penceresi açabilir. Güvercin besleyenlere karşı ön yargısı ya da ilgisi olanlar için ışık olacaktır. Güvercin besleyip de birçok sorunla baş edenlere de bir aracılık görevi görebilir.

Türk kültürü içerisinde yıllardır yer edinen ve yaşamayı sürdüren güvercin yetiştiriciliği daha canlı bir hal alabilmeli ve güvercin yetiştirenlerin baş etmeye çalıştığı şehir yaşantısındaki alan sıkıntısına, bilgi eksikliğine ve bilgi kirliliğine bir çözüm bulunabilmelidir.

Kaynakça

Yazılı Kaynaklar

Açа, M. vd. (2019). Toplumlaşma ve Toplumsallaşma Eşiğinde Kültür. *Halk Bilimi El Kitabı.* Ed. M. Açа. Ankara: Nobel Yayın.

Assmann, J. (2018). *Kültürel Bellek.* Çev. A. Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Büyükokutan, A. (2008). Dalaman Yöresinden Tespit Edilmiş Avcılıkla İlgili İnanç ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Türklük Bilimi Araştırmaları,* 23, s. 7-26.

TDK (2011). Güvercin. *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Işık, N. ve Er, A. (Ed.) (2017). *Güvercin El Kitabı.* Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri.

Murat, C. (2019). *Isparta Merkezinde Kaya Güvercininin (Columba livia Gmelin, 1789) Biyolojisi.* Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Ong, W. J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür.* Çev. S. P. Banon. İstanbul: Metis.

Sinmez, Ç ve Aslım, G. (2017). İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilig*, 81, 205-232.

Yılmaz, O. (2012). *Güvercin (Columba Livia) Yetiştiriciliği.* Ankara: Veni Vidi Vici Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: Altınbilek, Cemil. Güvercinleri Tanıyalım. Türkiye Güvercin Federasyonu. http://www.gufed.com/MakaleGoster.aspx?ID=2. 12.05.2020.

URL-2: Türk Halk Kültüründe Güvercin Motifi. www.hacımsultan.com.tr/turk-halk-kulturunde-guvercin-motifi. 2.05.2020.

URL-3: Güvercinler ve Tarih. https://kuscu-wien.tr.gg/G.ue.vercinler-ve-Tarih.htm. 12.05.2020.

URL-4: Güvercin Anadolu Kökenli Mi? https://kuscu-wien.tr.gg/Anado lu-daki-G.ue.vercinler-.htm. 12.05.2020.

URL-5: Posta Güvercini ve Özellikleri. https://www.petlican.com/blog/guvercinler/posta-guvercini-ve-ozellikleri/. 02.04.2021.

URL-6: İşaretlerin Yorumlanması. https://knia.ru/tr/chto-oznachaet-esli-golubi-seli-na-podokonnik-chto-znachit-kogda/. 02.04.2021.

Sözlü Kaynaklar

KK-1.Hediye Hale Özdemir, 1975, Eskişehir, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 20.03.2021.

KK-2.Kemal Dayıoğlu, 1961, Eskişehir, Önlisans Mezunu, Memur Emeklisi, 15.05.2020.

KK-3.Mehmet Karbölen, 1968, Eskişehir, İlkokul Mezunu, Teknik Eleman, 16.05.2020.

KK-4.Mehmet Yılmaz,1979, Isparta, Lise Mezunu, İşçi, 16.05.2020.

KK-5.Muzaffer Biçer, 1974, Bolu, Lise Mezunu, İşçi, 15.05.2020.

KK-6.Rahmi Özdemir, 1964, Eskişehir, Ortaokul Mezunu, Emekli Memur-Terzi, 10.05.2020.

GEYİKLİ BABA TÜRBE PİLAVI ÖRNEĞİ İLE ANADOLU'DA PİLAV GÜNLERİ GELENEĞİ

THE TRADITION OF PILAFF DAYS IN ANATOLIA
WITH THE EXAMPLE OF THE TOMB PILAFF OF GEYİKLİ BABA

Emine EKREN*

ÖZET

Bursa'nın Kestel ilçesine bağlı Baba Sultan köyünde kabri bulunan Geyikli Baba Osmanlı Devletinin kuruluşunda gazi-derviş unvanına nail olmuş cesaret örneği gösteren şahsiyetlerdendir. Bu çalışmada, gelenekten yola çıkarak, geleneğin aktarımı, türbe geleneğinin işlevselliğinin ne durumda devam ettiği ve Geyikli Baba örneği doğrultusunda pilav günlerinin önemine değinilmeye çalışılmıştır. Osmanlı mutfağında en meşhur ve çeşidi çok olan pilav, geçmişten günümüze değerini korumakta ve gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Anadolu'da özellikle Osmanlı Devletinin hüküm sürdüğü yerlerde ulu şahsiyetlerin kabrinin olduğu türbelerde her yıl anma için köy halkının birlik ve beraberlik içinde topladığı bağışlarla alınan pirinç ya da bulgur ile civar köyler, bağlı bulunduğu il veya ilçe bunun yanında sosyal medya aracılığıyla duyurularak anma etkinliği yapılmaktadır. Ulu şahsiyet kabri başında dualar edilerek onun da hayır duası alındığına inanılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Geyikli Baba, gelenek, türbe, pilav geleneği.

ABSTRACT

Geyikli Baba, whose grave was located in Baba Sultan village of Kestel district of Bursa, was one of the individuals who had the title of gazi-dervish and showed an example of courage in the establishment of the Ottoman State. In this study, based on the tradition, the transfer of the tradition, the functioning of the tomb tradition and the importance of the rice days in line with the example of Geyikli Baba were tried to be addressed. The most famous and numerous pilaf in Ottoman cuisine, preserves its value from past to present and is passed on to future generations. In the tombs where the graves of great personalities are located in Anatolia, especially in the places where the Ottoman Empire ruled, every year a commemoration activity is announced through social media. The people of the village buy rice or bulgur with donations they collect with a sense of unity and solidarity. It is believed that by praying at the grave of the great person, he also received blessings.

Key Words: Geyikli Baba, tradition, shrine, pilaf tradition.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi ABD, Eskişehir. E-posta: emine.ekren16@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-9132-5630.

Giriş

Gelenek kuşaktan kuşağa iletilen, bir topluluğun kendinden önce yaşayan ve varlığını sürdüren kuşaklardan devraldığı ve çeşitli aktarım yöntemleri kullanarak daha sonraki kuşaklara, topluluklara ulaştırdığı her türlü maddi manevi adet ve uygulamalar biçimi olarak açıklanmaktadır. Gelenek toplumun ortak mirası olarak görülen unsurları oluşturmaktadır. Bundan dolayı da toplumların sürekliliğinin ve toplumsal meşruiyetin kaynağı olarak görülmektedir. *Oxford English Dictionary* (Oxford İngilizce Sözlük) geleneği "böylelikle devredilmiş; kuşaktan kuşağa (özellikle sözlü olarak) aktarılan bir ifade, inanç ya da uygulama" olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımdan da anlayacağımız gibi gelenek bir aktarım sonucu toplumlar tarafından benimsenen sözlü veya uygulama yoluna gidilmiş boş-inanç ve tecrübeyle bu zamana kadar aktarıla gelmiş uygulamaları ifade etmektedir. Bir gelenek toplumdaki iletişimsel etkileşim için fırsat sunar ve zorluklar, tartışmalar ve çekişmeler aracılığıyla hem gelenek hem de ona gömülmüş olan toplum düzeltilir ve yeniden canlandırılır (Eroğlu, 2015: 50).

Değerler, toplumdan topluma değişebilmektedir. Bir toplumun geçmişinde yaşadığı mutlu ve ıstıraplı zamanları, o toplumun hayatında bunun yanında gelecek kuşağında da büyük etkiler bırakır. Bu etkiler, zaman geçtikçe toplumda gelenek haline gelir. Bu gelenekler, insan vücudundaki iskelete benzer. Nasıl ki bir organizma, iskelet üzerinde ayakta duruyorsa, toplumlarda gelenekleri üzerinde ayakta durur (Dikici, 2015: 251-258).

Sosyal normların önemli ve güçlü bir bölümünü oluşturan gelenekler yaptırım gücü olarak adetten daha güçlü, örf ve töreden daha zayıftır. Gelenekler; yapı bakımdan donuk, statik kalıplar değildir. Aksine ait oldukları milletin ihtiyaçlarına uygun biçimde değişen, gelişen, yeni geleneklerin doğmasını sağlayan dinamik bir yapıya sahiptirler. İnsanlar topluluk halinde veya birlikte yaşamaya başladığı devirlerden beri kendi koydukları bir takım kural ve davranışlara uyma ihtiyacı hissetmişlerdir (Özkan, 2014: 101-128). Bu kurallar, yaptırım güçlerine, dönemlere ve toplumların anlayışlarına göre yazılı yasalar, din ve ahlak kurallarının yanı sıra teamül, gelenek, görenek, adet, örf ve töre kavramlarıyla karşılanmaktadır.

Gelenek kavramı genellikle modernlikle zıtlık içinde kullanılmaktadır. Bu algı sebebiyle geleneksel olanın geçmişe ait ve kalıntı olduğu düşünülmektedir. Gerçekte ise geleneksel olarak adlandırılan inanç ve pratikler modern olanla iç içe varlığını sürdürmektedir.

Toplumlarda bir geleneği sürdürme vazifesi genel anlamda o toplumda bir çocukluk ve gençlik dönemi yaşamış geleneklerle iç içe zaman geçirmiş ve bu gelenekleri benimsemiş bireyler, benimsedikleri uygulamalı yaklaşımları kendi akranları vasıtasıyla yaşattığı sürece, ondan sonra gelecek olan kuşakta aynı özveriyi gösterdiği zaman geleneğin devam etmesi muhtemel olacağı öngörülmektedir. Gerek sosyal medya aracılığıyla gerekse duyuru sistemiyle yapılan bir anma töreni ulaştığı kitle sayısı ve anılan kişinin tanınırlık derecesi gibi yönlerde kültürümüzde gelenekleri etkilediği görülmektedir.

Türbe Geleneği

Halk bilimi başta olmak üzere diğer bilim dallarının da araştırma alanlarından olan türbe, sözlüklerde "mezar (genellikle ünlü bir kimse için yaptırılan, mezar üzerine çatılmış yapı) veya genellikle içinde büyük bir kimse gömülü olduğu, ziyaretgâh haline getirilen mezar, ziyaret edilen mezar" olarak tanımlanmaktadır. Türbe, toprak veya kabir anlamına gelen ve "trb" kökünden türeyen Arapça "turba" sözcüğünden Türkçeye geçmiştir. Bununla birlikte etrafı ağaç, taş vb. nesnelerle çevrilen, bazılarının üzeri kubbe veya çatı biçiminde kapatılan mezarlar da halk tarafından türbe olarak adlandırılmaktadır (Develioğlu, 2008).

Türk halk kültürünün "özel bir formu olan türbe, adak, ziyaret dindarlığı ve kültürü Türk toplulukları içerisinde çok yönlü ve fonksiyonlu bir dini, mistik, sihri" bir gerçeklik içinde sosyo-kültürel unsurlarla şekillenmiştir (Ayverdi, 2010). Türbeler, içerisinde bulunduğu düşünülen kişinin Allah dostu ve olağanüstü gücü olduğuna inanılan, baba, dede, veli, derviş, şeyh gibi sıfatlarla anılan, onun aracılığıyla çeşitli istek ve dileklerde bulunulan kutsal mekânlardır. Türbeler etrafında farklı inanç ve ritüeller oluşmuş bir nevi kutsalın tezahürü şeklindedir (Günay, 2003: 5-36). Kutsal ve profan (din dışı) terimleri dünyayı iki alana böldüğü söylenebilir. Emile Durkheim'e göre dini düşünce, kutsal şeyleri, inançları, mitleri, efsaneleri, olağanüstü güçleri hem din dışı ile hem de kendi içlerindeki ilişkileri açıklayan bir sistemdir (Durkheim, 2005). Mircea Eliade, bu iki ilişkinin açıklanmasını ve anlamlı bir dünya bilincini ancak kutsalın keşfiyle ve "Kutsalın tecrübesiyle insan aklı, gerçek, güçlü, zengin, anlamlı, görünenle, bu vasıflardan yoksun olanın arasındaki farkı kavramıştır" kavrayarak mümkün olabileceğini belirtir. Türbeler etrafında gelişen inançlardan ortaya ritüeller, tecrübelerle ortaya çıkmış kutsalın kendisidir.

Türkler, eski dönemlerden itibaren ata, baba, kağan gibi büyüklere saygı gösterip olanları yüceltmiştir. Bu yüceltme ve saygı öldükten sonra da kutsama şeklinde devam etmiş, onların ruhlarını gücendirecek davranışlardan kaçınmışlardır. Ölen atanın ruhunun kendilerini korumaya devam etmelerinden dolayı kurganları belli dönemlerde ziyaret ederler, anma törenleri düzenlerlerdi. Orhun Kitabelerinde gördüğümüz "yog" törenleri, Asya'da karşılaşılan "balballar" ile "kurganlar", Türklerde İslamiyet öncesinde de ölüm ve etrafında oluşan inançların var olduğunu gösterir (Nişanyan, 2018: 20). Türklerin İslam mimarlığına katkısı olarak değerlendirilen türbe ve kümbetler olarak iki ana türü olan mezar anıtlarını, Orta Asya Bozkırlarından Avrupa içlerine kadar çok geniş bir coğrafyada görmek mümkündür (Gümüş, 2018).

Mezar anıtlarının çıkış noktası ve gelişim sürecinde İslamiyet öncesi dönemin ve bu dönemden çeşitli değişikliklerle günümüze kadar ulaşmış olan atalar kültünün etkisi büyüktür. Bu gelenekle birlikte Budist stupa formları ve Abbasi döneminden alınan ilk türbe biçimleri İslamiyet'ten sonraki Türk toplumunda mezar anıtı geleneğinin gelişip zenginleşmesini sağlamıştır.

> Kutsal mekânın anlatımı mit ve ritüelle olur, anlatılmayan mekânlar ölür. Mekânın anlatımı çift yönlüdür: Menakıb, keramet, efsane, memorat ya da kişisel hatıralar mit yönünü; ziyaret, kurban, tavaf, dilek ve somutlaştırma, yiyecek paylaşımı vb. davranışlar ritüelleri oluşturur. Söz ve hareket birbirini besleyerek kutsal mekânın sürekliliğini sağlar. Bir velinin mezarının bir ardıç altında olması, yakınında çeşme bulunması, ibadet etmek, kurban ve yiyecek paylaşımı için düz bir yerin bulunması kutsal mekân tasarımıdır (Koç, 2018).

Türbe geleneğini Anadolu'da geçmişten günümüze devam eden gelenektir. Türbede yatan şahsiyetin ululuğunu göz önüne alarak çeşitli adaklar, dualar edilmektedir. Türbede yatan ulu şahsiyet Allah ve kul arasında bir aracı gibi görülürken bazen de bir dilek, istek, dua direk ondan da istenilmektedir. Her ne kadar bu gibi olgular tartışılmış olsa da gelen insanların kalplerindeki amel ve niyetler yüce bir inanmaya maruz kaldığı için değişmesi mümkün olmamaktadır. Burada önemli olan kutsala verilen önem ve saygıdır. Velî'ye saygı göstermeyenler, halk inançlarını yasaklarına uymayanlar, olağanüstü yaptırımlar içeren mesajlarını alarak ihtar edilmektedir-

ler. Kutsal olan burada, bir yandan koruyucu, bir yandan da hasımlarına korku verici işleviyle karşımıza çıkmaktadır (Koç, 2018).

Geyikli Baba

Geyikli Baba ya da Baba Sultan miladi 1275-1350 yılları arasında yaşamış, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda maneviyat ve cesaret örnekleri sergileyerek gazi-derviş unvanını almış en önemli önderlerinden biridir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yansıtan dönemin menkıbevi tarihinin önde gelen simalarından ve bu tarihin kahramanlarından gazi-derviş tipinin en iyi temsilcilerinden biridir. Rivayete göre Geyikli Baba Orhan Bey zamanında Anadolu'ya Hoy'dan (Azerbaycan) gelmiş bir derviş olup müritleriyle beraber İnegöl yakınlarına yerleşmiştir. Menkıbeler onun, tıpkı kendisi gibi geyiklere binmiş müritleri eşliğinde Bursa'nın fethine katıldığını nakleder. İkinci gruptaki rivayetler ise Geyikli Baba'nın Orhan Gazi ve onun yakınındaki bazı devlet adamları ile olan sıkı ilişkisini ortaya koymaktadır. Geyikli Baba, Osmanlı hükümdarına yakınlığıyla tanınan Turgut Alp ile çok samimi görüşmektedir, hatta bu zat şeyhin müridi olmuştur (Ocak, 1996: 45-47).

Geyikli Baba'nın tasavvufî şahsiyetiyle ilgili rivayetlere gelince, bunlar her şeyden önce yukarıda işaret edilen Kalenderiye, Vefaiye, Babailik, Rum abdalları bağlantısını ortaya çıkarmak bakımından ehemmiyet taşır. Bunlardan, Geyikli Baba'nın Osmanlı kaynaklarında zikredilen ve çağdaşı olan bütün öteki Rum abdalları gibi meczup karakterli bir Türkmen şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Orhan Gazi ile karşılaşması sırasında hükümdarın kendisine kim olduğunu sorması üzerine verdiği rivayet olunan cevap çok önemlidir. "Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebü'l-Vefâ tarikindenim" şeklindeki bu cevap 14. yüzyılda Rum abdalları diye anılan bu gazi-dervişlerin önemli bir çoğunluğunun, Tâcülâriffîn Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin tarikatı olan Vefaiye'ye ve aynı zamanda Babai hareketine mensup olduklarını gösterir (Ocak, 1996: 45-47).

Geyikli Baba'nın türbesi, Bursa'nın Gürsu ilçesine bağlı Babasultan köyündeki külliye içindedir. Türbenin yanındaki caminin avlusunda bulunan ulu çınarın Bursa'daki sarayın kapısında mevcut çınarla aynı zamanda dikildiğine inanılır. Her sene bu köyde düzenlenen ihtifalle Geyikli Baba'nın hâtırası yaşatılmaktadır (Ocak, 1996: 47). Geyikli Baba külliyesi 1950 senesinden sonra yeniden tamir edilmiştir. Rivayete göre camiinin avlusundaki asırlık koca çınar, Geyikli Baba tarafından saraydaki ağaçla aynı gün dikilmiş olup bugün hala dimdik ayaktadır.

Türk Mutfağında Pilav

Pilav, Türk mutfağının ritüel nitelikli yemek türlerinden biridir. Törensel yemeklerden gündelik sofralara kadar güncelliğini koruyan pilav farklı besin ürünleriyle hazırlansa da Türkiye'de "pilav" denildiğinde ilk akla gelen pirinç pilavıdır ve her dönem özel bir statüye sahip olmuştur. Diğer pilav çeşitlerini tanımlamada "bulgur pilavı", "dövme pilavı", "kuskus pilavı" gibi malzemeyi ifade eden adlar kullanılır.

Pirinç, Uzakdoğu ve Güneydoğu Asya'da Hindistan'a uzanan geniş coğrafyada yaşayan halkların temel besini olarak görülmüştür. Anadolu'da tarımsal üretimin önceliği ise temel gıdalarımızın en önemli ögesi olan kutsal bir besin olarak kabul edilen buğdaya dayanır. Buğdayın işlenmesiyle hazırlanan bulgurla hazırlanan pilav çeşitleri beslenme geleneğinde en başlarda yer alır. Türk mutfağının özgün türlerinden olan bulgur, glüteni bol olan sert buğdaydan yapılır. Bir başka buğday ürünü olan firikle ve kuskus, şehriye gibi besinlerle de pilav yapılabilir (Yerasimos, 2002).

Kaynaklar 13. yüzyılın ünlü Türk şair ve düşünürü Mevlana'nın mutfağında pişirilen pilavın malzemesinin pirinç, nohut, koyun eti, kestane, havuç, soğan, yağ, çamfıstığı, kuş üzümü, karabiber ve yenibahardan oluştuğunu ve pilavın kavurma tekniğiyle pişirildiğini aktarmaktadır. Osmanlı'nın zengin yemek kültüründe özellikle saray mutfağında incelikli lezzetlere sahip pilav türlerinin sunumları törensel nitelikler taşır. Pilav; et yemeklerinin, sebze yemeklerinin, tencere yemeklerinin, fırın yemeklerinin arkasından ya da yanına konularak sunulmaktadır ve güncelliğini korumaktadır. Osmanlı'da yemeğin bitiminde sofraya getirilen büyük bir tabak dolusu pilav "sözkesen" adını alır ve yemeğin sona erdiğini sembolize eder. Pilavın yanında ayran, cacık, yoğurt, salata ve yeşilliklerle tek kap yemek olarak yenilebilir (Oğuz, 1976: 18).

Pilav geçmişte olduğu gibi günümüz Türkiye'sinde de sade bir pişirme tekniğine sahip olan bir yemek türüdür. Yaygın olarak bilen pişirme yöntemlerinden biride kavurma tekniğiyle pirinç ayıklanıp yıkandıktan sonra ılık ve tuzlu suda bekletilerek süzülür. Sonrasında özellikle lezzet verdiği için tereyağında kavrularak üzerine tavuk veya et suyu kaynamış olarak tuz ilave edillip pişirilir. Pişme işleminin ardından 15-20 dakika dinlendirilir. Demleme yani dinlendirme işlemi pilavın istenilen kıvamda olması için gereklidir (Baykan ve Tekgül, 1993: 1-11). Türk mutfağında iyi bir pilav denilebilmesi için "pirinçlerin tane tane olması, birbirine yapışmaması ve kaşıktan tabağa

doğru tane tane dökülmesi"dir. Basit bir yemek izlenimi verse de saray mutfağındaki aşçıların, günümüzdeki aşçıların ve ev kadınlarının test edildiği en önemli yemek türlerindendir. İyi bir pilav yapan aşçının diğer yemek türlerini de iyi yapabileceği düşüncesi geçmişten bugüne önemli ve en kritik noktalardan olmuştur.

Geyikli Baba Türbe Pilavı ve Anadolu'da Pilav Geleneğinin Önemi

Ülkemizde pilav günü gelenekleri sıkça görülmektedir. Özellikle Osmanlı Devletinin izlerinin görüldüğü yerler başta olmak üzere; baharın gelmesi, doğanın yenilenmesiyle kutlanan; Nevruz ve Hıdrellez gibi mevsimlik bayramlarda pilav yapılması pilavın yanında hoşaf ya da ayran olması yaygın bir gelenektir. Bir başka pilav geleneği ise mevsim ne olursa olsun mahalle ya da köylerde kutlama pilavı adı altında kapı kapı pilav dağıtma âdeti vardır. Bir aile yeni bir araba, ev aldıysa, bunu için kanlı saçı yapılıp pilav ile karıştırılıp dağıtılmaktadır. Bunun yanı sıra beladan kurtulma ve belaların defi için de yine pilav dağıtılmaktadır.

Türkiye'nin bazı yörelerinde yapılan "yağmur duası"nda kilolarca pirinç ya da bulgur alınır etle karıştırılan pilavdan mümkün oldukça çok kişinin yemesi sağlanır. "Saya gezme", "yağmur gelini" olarak bilinen ritüellerde, çocuklar ev ev gezerek maniler söylerler. Evlerden kendilerine verilen yağ, bulgur gibi malzemelerle pilav pişirerek topluca yerler. Bolluk-bereket dileğinde şekillenen bu ritüellerin baş yemeği hemen her zaman bulgur pilavı olmuştur. Baharın gelişini müjdeleyen çiğdem çiçeklerinin ortaya çıktığı Mart aylarında bulgur pilavları sarı renkli çiçeğin kök ve yapraklarıyla tatlandırılır. Birlik ve beraberliğin devamı dostların birbirini görmesi ulu şahsiyeti anmak ve onun rızasını almak için yılın belirli zamanlarında kazanlarla yapılıp gelen herkese sunulur.

Özellikle Bektaşi ve Mevlevilerde pilav tepsisine beraberce atılan kaşık bir beraberlik ifadesi olarak kabul edile gelmiştir.

Türk mutfağında bir hayli çeşidi olan pilav kırsaldan kent kesimine özenle korunan mutfak geleneklerinden biri olmuştur.

Bursa'nın Kestel ilçesine bağlı Baba Sultan Köyü'nde her yıl devam eden gelenekte, Kuran-ı Kerim, Mevlid-i Şerif okunarak Geyikli Baba yâd edilir. En son 642. yıldönümü kutlanan anma etkinliğinde 3 ton pirinç, kesilen 110 kuzu ve 1 büyük başın etiyle karıştırılan pilav yaklaşık 20.000 kişiye ikram edilmiştir. Okunan duaların ardından katılım gösteren vatandaşlar ve köy halkı Geyikli Baba'yı kabri başında anarak dualar edilmiştir. Özellikle

televizyon ekranlarında yayınlanan Diriliş Ertuğrul dizisiyle birlikte daha farklı çevrelerce tanınan Geyikli Baba'ya yılın her döneminde ilgi gösterilmekte ve kabri başında anılmaktadır.

Sonuç

Geçmişten bugüne kadar gelmiş olan "türbe pilavı" geleneği hala geçerliliğini sürdürmekle beraber sosyal medyanın etkisiyle yayılma alanı genişleyerek, daha geniş kapsamlı bir hal almıştır. Burada dikkatimizi çeken nokta gelenek ve kültürü yaşatma konusunda sosyal medyanın ve televizyonda yayınlanan ve izleyici kitlesi fazla olan dizilerin de katkısı olduğunu görmekteyiz. Geçmişte adından söz ettirmiş manevi gücü yüksek şahsiyetlerin türbe ve yatırlar yaptırılarak gelecek kuşaklara örnek teşkil etmesi, hakkında hikâye, roman, belgesel yapılması geçmişle, gelecek arasında bir köprü oluşturmada en önemli etken olarak görebilmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında festivaller, anma pilavı gelenekleri, panayırlar, şenliklerin devamı için çeşitli farkındalıklar yaratarak geleneği sürdürmek hepimiz görevi haline gelmesi en doğrusu olacaktır.

Kaynakça

Ayverdi, İ. (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Baykan, S. Ve Tekgül, N. (1993). Evlerimizde Pişirilen Pilav Çeşitleri Üzerine Bir Araştırma. *Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar,* s. 1-11. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları.

Develioğlu, F. (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Dikici, A. (2015). Geleneklerin Toplumdaki Yeri ve Önemi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), s. 251-258.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. F. Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları.

Eroğlu, E. (2015). Geçmişten Günümüze Sosyal Normlar. *Akademik Bakış Dergisi*, 50, 299-308.

Gümüş, İ. (2018). *Bartın Türbe ve Ritüelleri.* Bartın: Bartın Belediyesi Kültür Yayınları.

Günay, Ü. (2003). Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, s. 5-36.

Koç, A. (2018). Kutsal Mekanlarda Büyüsel Bir Uygulama: Somutlaştırma. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu, 8-10 Kasım 2018 Çanakkale, Bildiriler Kitabı*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

Nişanyan, S. (2018). Türbe. *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. https://www.nisanyansozluk.com/ adresinden alınmıştır.

Ocak, A. Y. (1996). Geyikli Baba. *İslam Ansiklopedisi*, C. 14. s. 45-47. İstanbul: TDV.

Oğuz, B. (1976). *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri: Teknikler, Müesseseleri, İnanç ve Adetleri 1-Giriş, Beslenme Teknikleri.* İstanbul.

Özkan, D. (2014). Kültürel Bir Gösterge Olarak Gelenek ve Modernlik İkilemi: "Sıla" Televizyon Dizisi Örneği. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), s. 101-128.

Yerasimos, S. (2002). *Sultan Sofraları, 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EDİRNEKAPI KARA ŞEHİTLİĞİ'NDEKİ ŞEHİT MEZAR TAŞI YAZILARINDA VATAN ALGISI VE ŞEHİTLİK İNANCI

THE PERCEPTION OF HOMELAND AND THE BELIEF OF MARTYRDOM IN THE EPITAPHS OF EDIRNEKAPI LAND MARTYRDOM

Zeynep TÜRKSEVER*

ÖZET

Dini bir kavram olan şehitlik; tarihsel süreç içerisinde vatan, bayrak, devlet, ırz, namus vb. kutsal değerler uğruna canını feda etme bağlamında anlam genişlemesine uğramıştır. Dünyada milliyetçilik söylemleri bağlamında vatan uğruna canını feda etme anlayışı ön plana çıksa da İslamiyet öncesi Türk inançlarında vatanın kutsal sayıldığı ve canın bu kutsal uğruna feda edildiği bilinmektedir. Çalışmada vatan için canını feda etme anlayışının izleri, Edirnekapı Şehitliği'ndeki şehit mezar taşı yazılarından hareketle ortaya konulmuştur. Edirnekapı Kara Şehitliği'nde fotoğrafları çekilen 187 adet şehit mezar taşı incelenmiştir. Çalışma, vatan temalı ve şehitlik inancının izlerini yansıtan şehit mezar taşı yazıları ile sınırlandırılmıştır. İncelenen şehit mezar taşı yazıları ile vatan algısındaki kültürel devamlılığın izleri tespit edilirken halkın şehitliğe dair inançları da ortaya konulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Edirnekapı Şehitliği, şehit, mezar taşı, vatan, şehitlik, kültürel devamlılık.

ABSTRACT

Martyrdom as a religious concept has expanded in the context of sacrificing one's life for the sake of sacred values as country, flag, state, chastity, honour in the historical process. Although the understanding of sacrificing one's life for the sake of the country comes to the fore in the context of nationalist discourses in the world, it is known that the homeland was considered sacred in pre-Islamic Turkish beliefs and that the life was sacrificed for this sacred sake. In the pre-Islamic Turkish culture, the person who died in the war was entitled to receive "Er adı/ Private Name". The person who won the private name had the right to gravestone. This situation had allowed that person to continue his existence in the public even after his dead. With the acceptance of Islam, it is possible to think that the right to win the "private name" in Turkish culture continues its existence with the concept of martyrdom. In this study, the traces of the understanding of sacrificing one's life for the homeland have been revealed based on the epitaphs in the Edirnekapı martyrdom. 187 epitaphs, photographed in Edirnekapı Land martyrdom, were examined. The study is limited to the epitaphs, which are homeland themed and reflect the traces of mar-

* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. İstanbul. E-posta: z.turksever@windowslive.com. ORCID ID: 0000-0002-4569-2288.

tyrdom belief. While determining the traces of cultural continuity in the perception of homeland with the epitaphs examined, the beliefs of the people about martyrdom were also revealed.

Key Words: Edirnekapı martyrdom, martyr, epitaph, homeland, cultural continuity.

Giriş

İslamiyet öncesi Türk kültüründe savaşta ölen kişi, "Er Adı" almaya hak kazanırdı. Er adı kazanan kişinin mezar taşı hakkı olurdu. Bu durum, o kişinin öldükten sonra da halk arasında varlığını devam ettirmesini sağlardı. İslamiyet'in kabulüyle Türk kültüründe "er adı" kazanma hakkının şehitlik kavramı ile varlığını devam ettirdiğini düşünmek mümkündür.

Çalışmada farklı tarihlerde Edirnekapı Kara Şehitliği'nde fotoğrafları çekilen 187 adet şehit mezar taşından hareketle mezar taşı yazıları, temalarına göre tasnif edilmiştir. Vatan, bayrak, devlet vb. kutsal değerlerin İslamiyet öncesinden günümüze uzanan izleri ve şehitlik kavramının Türk halk inançlarındaki yansımaları, şehit mezar taşı yazıları üzerinden örneklendirilmeye çalışılmıştır.

1. Dini Kavramdan Milli Kavrama: Şehitlik

Bir kavram olarak şehitlik, temellerini dinden[1] almaktadır. Kavramın, Allah yolunda ölen/öldürülen anlamı, zaman içinde kutsal bir dava veya ülkü uğrunda ölen/öldürülen şeklinde genişlemeye uğramıştır. Din, iman gibi kutsal değerlere zaman içinde vatan, can, namus gibi değerler de eklenmiştir (Türksever, 2014: 34). Fransız İhtilali'yle tüm dünyada ortaya çıkan milliyetçilik süreçleri, şehitlik kavramının milli bir nitelik kazanmasına neden olmuştur. Modern ulus devletlerin inşası sürecinde şehit kavramı, belli bir inanç uğruna hayatını feda eden kişi anlamını korumuştur. Fakat savaşçı fedakârlık, doğrudan din ya da Tanrı adına değil; bağlı bulunan devlet ve millet adına gerçekleştirilmesi gereken bir eylem haline dönüşmüştür. Şehitliğin temel taşı olan din yerini devlete; Tanrı buyruğu ise yerini yasalara bırakmıştır. Böylece ortaya bir çeşit yurttaş dini çıkmıştır (Aykaç, 2011: 33).

Fransız İhtilali'yle oluşmaya başlayan milliyetçilik anlayışlarının etkileri, Osmanlı İmparatorluğu'nda da 1912-13 yıllarında Balkan Savaşları'nın kaybedilmesiyle birlikte görülmeye başlanır. Bu tarihten itibaren Osmanlı İmpa-

[1] Şehit kavramının dini literatürdeki anlamları hakkında bkz. Zeynep Türksever, *Türk Halk İnançlarında Şehitlik Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme: Edirnekapı Örneği*, İstanbul Üniversitesi, Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2014, s. 32-47.

ratorluğu'nda Türkçülük akımı hızlı bir gelişim kaydeder. Osmanlı ordusunda bir albay olan Nuri Conker (öl. 1937), Balkan Savaşları'nın kaybı üzerine 1914 yılında *Zabit ile Kumandan* adlı bir metin kaleme alır. Bu metinde subaylara ve devlet yöneticilerine seslenir. Din, millet ve vatan uğruna fedakârlığın bir borç olduğunu belirtir (Aykaç, 2011: 44).

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından sonra resmi Türk milliyetçiliğinin inşasıyla birlikte vatan, millet ve devlet kavramları yeniden tanımlanır. Savaş ve fedakârlık anlatıları da yeniden inşa edilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Nuri Conker'in eserinde din, millet ve vatan uğruna fedakârlığın bir borç olarak görülmesi anlayışı, Türkiye Cumhuriyeti'nde ordu ve eğitim politikalarını şekillendiren unsurdur.[2] Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren Türk milliyetçiliğinin kurucu sınıftan ve yazılı kültürden halka aktarılmasında ve yeniden üretiminde ordu önemli bir yere sahiptir (Akyol, 2009: 71). Ordu ile günlük hayatın şekillenişi arasında organik kültürel bir bağ vardır. Ordu, dine ait referansları ve ritüelleri ulus devletin ideolojisine, manevi yapısına ve ritüellerine aktarırken savaş ve milli mücadele ortamından beslendiği için de kurucu öneme sahiptir (Akyol, 2009: 72).

Türk milliyetçiliğinin oluşum süreci hakkında yukarıda verilen bilgiler, devletin oluşum süreciyle alakalıdır. Genelde milliyetçilik kavramı, özelde de Türk milliyetçiliği kavramı iki yönlü bir yapıya sahiptir. Eric J. Hobsbawm'ın "Millet, özünde tepeden oluşturulmuş olsa da, aşağıdan bakıldığında sıradan insanların varsayımları, umutları, ihtiyaçları, hayalleri ve beklentileri dikkate alınmadığında anlaşılamayan olgulardır." (Hobsbawm, 1993: 25) şeklinde belirttiği gibi milliyetçilik bir yönüyle devletin şekillenmesinde etkili olurken diğer yönüyle milletin şekillenmesinde etkili olmuştur diyebiliriz. Bu sebeple milletin şehit kavramına ve şehitliğe bakış açısını somut olarak görebileceğimiz yerlerin başında şehit mezar taşları gelmektedir. Bu taşlarda, kimi zaman şehit ailelerinin düşünce ve duygularının kimi zaman da şehidin duygu ve düşüncelerinin yansımaları görülmektedir. Milliyetçiliği ortaya çıkaran siyasi ve sosyal şartlar, devlet rejiminin ordu ve eğitimdeki yansımaları vb. noktalardan konuya yaklaşan birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışma ise milletin şehitlik kavramına bakış açısını, şehit mezar taşı yazıları üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün fikrimin babası olarak tanımladığı Ziya Gökalp'in fikirleri, Türkiye Cumhuriyeti'ni şekillendirici bir niteliğe sahiptir. Ziya

[2] Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Füsun Üstel (2008).

Gökalp'in de belirttiği üzere millet, ırki, kavmi, coğrafi ya da siyasi bir zümre değildir. "Millet, lisanca, dince ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu "dili dilime uyan, dini dinime uyan" diyerek tarif eder. Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla yaşamak ister. Çünkü insani şahsiyetimiz bedenimizde değil ruhumuzdadır." (Gökalp, 1968: 20). Türk milletinin ruhundaki insani şahsiyetin izlerini tespit edebilme noktasında şehit mezar taşı yazıları somut birer tarihi vesika hüviyetindedir. Nitekim Edirnekapı Şehitliği ziyaret edildiğinde, şehit mezar taşlarında yer alan doğum yeri bilgilerine ve şehitlerin isimlerine dikkat edilirse defnedilenlerin ırk, mezhep ya da rütbe bakımından ayrıştırılmadığını fark etmek mümkündür. Çalışmanın amacı da şehitlik kavramının Cumhuriyet sonrasında kazandığı milli ya da hukuki anlamdan ziyade halkın algı, inanç, duygu ve hislerinin mezar taşı yazılarına nasıl yansıdığını gözler önüne sermektir.

2. Türk Kültüründe Mezar Taşı

Mezar taşları, gerek formu gerekse de üzerine nakşedilmiş çeşitli yazı ve semboller vasıtasıyla dünyasını değiştiren kişilerin geride kalanlara seslendiği birer tarihi vesika hüviyetindedir. Süheyl Ünver, mezar taşlarımızın Türk kültürünün bir safhasını canlandırdığını söyler. Mezar taşları sayesinde ölenlerin ölüm fikrine dair tevekkül hallerini, meziyetlerini, kısacası dünyevi her hallerini anlamamızın mümkün olduğunu belirtir (Ünver, 1938: 320-321). Edirnekapı Kara Şehitliği bağlamında ele alınan bu çalışmada, şehitlikteki mezar taşları bize Türk toplumunun şehitlik algısı, - şehit olan kişi veya aile bireyleri bağlamında- hakkında bir fikir verebilir.

Rumeli Hisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları adlı kitapta mezar taşlarını inceleyen Günay Kut ve Edhem Eldem'in de belirttiği gibi mezar taşları, zihniyet ve kültür gibi soyut kavramların içinde yer alan bazı olguların anlaşılmasını sağlayabilecek ipuçları taşıyabilir. Mezar taşları ve mezarlıklar tek bir unsur olarak ele alınıp değerlendirilmek yerine mezarlık dinamik bir tarihi süreç olarak algılanmalıdır. Mezar taşları, kişisel bir abide olmanın ötesinde bir toplumun kültürünü, zihniyetini ve toplumsal dinamiklerini yansıtan unsurlar (Kut ve Eldem, 2010: 14) olarak ele alınıp değerlendirilebilir.

Mezarlığı dinamik bir tarihi süreç olarak ele almak, şehitlikteki mezar taşlarını değerlendirirken konuya İslamiyet öncesi Türk kültür ve inanç yapı-

sından günümüz kültür ve inanç yapısına uzanan geniş bir çerçeve içinde bakabilmemizi sağlar.

Emel Esin, Köktürk Kitabeleri'nde bilge ve alp olmanın yanında erdem sahibi olmanın da gerekli olduğundan bahsedildiğini belirtir. Erdem kavramının da alplık gibi erlikle ilgili bir değer kavramı olduğunu ve bunun yanında fazilet anlamına da sahip olduğunu belirtir. Kişi, alplık ve erdem sayesinde "er- atı" kazanmaktadır. Er adı alan kişi, erdemini sonsuza kadar duyurmasına yarayacak bengü taş denen abidevi mezara hak kazanırdı. Kem vadisinde Bars adlı Türk neslinden bir alpın mezar taşında:

"On ay iltdi ögim a! Kelirti ilimke. Erdem iç., ben yerledim.
İlim ökünçüne, yağıka kımatm teğipen, adırıltım, yıta!"

(Anam beni on ay taşıdı ya! İlime verdi. Ben erdem için yer tuttum.
İlim için, kuvvetli düşmana tınmadan karşı geldim, ayrıldım (öldüm), ah! (Esin, 1978: 89).

Yenisey Yazıtları'ndan günümüze seslenen bu mezar taşı okunduğunda Bars'ın vatanı için kahramanca çarpıştığı, vatanı için öldüğü anlaşıldığı gibi Edirnekapı Şehitliği'ndeki mezar taşı yazılarında da şehitlerin ve şehit ailelerinin bize anlatmak istediklerini görmek mümkündür.

Yaşar Kalafat, er adı alan kişinin, ocağın ve kutsal toprağın sahibi olduğunu belirtir. Sahibi olunan toprağı kutsallaştıran da bu erlerdir. İslamiyet'ten sonra bu er, Mehmetçik'tir. Erlik, bir nevi kut bulmaktır. Kişi, gayreti, törenin vecibelerine uygun bir kişi olma, er olarak ölebilme ve er olarak kalabilme yoluyla kutu elinde tutabilir. Er tiplemesinin geçmişten gelen ve halen yaşamakta olan bir birikiminin mevcut olduğunu belirten Yaşar Kalafat, erin çözümleyici özellikleri itibariyle irdelenebileceği ve böylece oluşturulacak vizyonda bir kaynak oluşturabileceğinden bahseder (URL-1). Türk kültürünün İslami inançla yoğrularak günümüzde aldığı şekli göstermesi bakımından ve erin belirtilen çözümleyici özelliklerini belirlemek açısından şehit mezar taşları yol gösterici bir unsur olarak değerlendirilebilir.

3. Bir Hafıza Mekânı Olarak Şehitlik

Toplumların milli bir kimlik kazanmasında şehitliklerin öneminden bahseden Şafak Aykaç, George L. Mosse'nin *The Nationalization* adlı kitabından, ölü askerlerin anıtlarının ve mezarlarının, şehit kültünün merkezi bir sembolü olarak büyük bir önem taşıdığı ve halka milli kimliğini verdiği bilgisini aktarır (Aykaç, 2011: 39). Ölümün millileşmesi sürecini milliyetçiliğin doğuşuyla paralel olarak değerlendiren Mosse, ikisinin de temelinde Fransız İhti-

lali'nin olduğunu; şehitlik kültünün asıl yükselişinin ise I. Dünya Savaşı'ndan sonra olduğunu belirtir (Aykaç, 2011: 72). Şehitlikler, geçmişle kurulan siyasal bir bağ olarak ortaya çıkmaktadır ve hatırlama ilişkisiyle üretilebilmektedir (Gülpınar, 2012: 67). Jan Assman, her bellek tekniğinin kullandığı ilk aracın, mekânsallaştırma olduğunu belirtir; mekânın hatırlama kültüründe, toplumsal ve kültürel belleğin pekiştirme tekniklerinin başrolde bulunduğundan bahseder (Assman, 2015: 68). Müzeler, mezarlıklar, kutsal yerler, anıtlar vb. unsurları hafıza mekânı olarak değerlendiren Pierre Nora, bir hafıza mekânının esas varlık sebebinin zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu tespit etmek, ölümü ölümsüzleştirmek, somut olmayanı -göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde- somutlaştırmak olduğunu belirtir (Nora, 2006: 23).

Ölümün kutsallığı ile donatılmış mezarlıklar, toplum imgesini besleyen simgelerdir. Beraberliğin simgesi olarak değerlendirilebilecek bu mekânlar, belli bir ortaklığı da hatırlatmaktadır (Gülpınar: 2012, 79). Devletler, ulus olma sürecinde ölümlerine özel bir anlam yüklenmiş olanların hatıralarını, toplumun geri kalan ölülerinin hatıralarından ayrıştırmak için hafıza mekânları olarak birden fazla mezardan oluşan şehitlikleri inşa etmiştir. Şehitlikteki mezarların üstünde yer alan mezar taşı, lahit, mozole gibi somut yapılar, kültüre dair birçok önemli ayrıntıyı dışa vurmaktadır (Gülpınar, 2012: 82).

4. Edirnekapı Şehitliği ve Mezar Taşı Yazılarında Tespit Edilen Temalar

Cumhuriyet'in ilanından sonra Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün emri, 3. Kolordu Komutanlığı'nın girişimi ile 30 Ekim 1924'te "Şehitlikleri İmar Komisyonu" adıyla meydana getirilen oluşum, Merkez Komutanı Şakir Güleç'in girişimleriyle 9 Temmuz 1926 tarihinde "cemiyet"e dönüştürülmüştür. Cemiyetin yurt içi ve yurt dışındaki şehitliklerin onarımıyla ilgili birçok çalışması olmuştur. Cemiyetin esas kuruluş amacı ise Çanakkale Savaşı ve Çanakkale Savaşı'nda yaralanıp İstanbul'daki hastanelere nakledildikten sonra ölen Edirnekapı ve Sakızağacı Şehitlikleri'ne defnedilmiş şehitlerin tespiti çalışmalarıdır (URL-2). Günümüzde bakımından Milli Savunma Bakanlığı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin sorumlu olduğu Edirnekapı Şehitliği'nin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir (URL-3). Edirnekapı Şehitliği, Sur dışında kalan mezarlıklardan en büyük ve çeşitli olanları, şehrin altıncı ve en yüksek tepesi olan Edirnekapı'da yer almaktadır (Laqueur, 2014: 23). Edirnekapı Mezarlığı, kentin en eski Müslüman mezarlıklarından olan ve fetih

şehitlerinin defnedildiği Tokmaktepe Mezarlığı'nın devamı niteliğindedir (Laqueur, 2014: 29).

Edirnekapı surları dışında, Rami Caddesi'nde bulunan Edirnekapı Mezarlığı'nın bir bölümünü meydana getiren şehitlikte Balkan Savaşı ile I. Dünya Savaşı'nda yaralanarak İstanbul'a getirilen ve burada ölenler, 16 Mart şehitleri, itfaiye şehitleri, eski tulumbacılar gömülmüştür. Edirnekapı Şehitliği 28.000 m^2'lik bir alana yayılmıştır. Kara Kuvvetleri'nde değişik tarihlerde şehit olmuş subay, astsubay ve erler, harp malulü gaziler, itfaiye şehitleri de buraya gömülmüşlerdir (Yücel, 1968: 4933).

Edirnekapı Şehitliği'nin çalışma sahamızı oluşturan kısmı ise, günümüzde terör şehitlerinin defnedildiği bölümüdür. Bu bölüm, ağırlıklı olarak 1980 sonrası terör şehitlerinin defnedilmesiyle oluşsa da 1980 öncesinde vefat etmiş askerlerin kabirleri de burada yer almaktadır.

Büyük bir alana sahip olan Edirnekapı Şehitliği'nde rastlanan Hazreti Hasan ve Hüseyin ile Hazreti Ebu Bekir'in soyundan gelenlere ait mezar taşları (Yücel, 1968: 4934), sahabeden Ebu Şibetü'l Hazeri'nin anıt kabri (URL-4), fetih şehitlerine ait kabirler, Edirnekapı Şehitliği'ni manevi açıdan diğer şehitliklerden daha önemli bir hale getirmektedir. Hazreti Muhammed'e ait olduğu düşünülen[3] "İstanbul (Konstantiniyye) muhakkak fethedilecektir. Onu fetheden emir ne güzel emirdir; onu fetheden ordu, ne güzel ordudur!.." (Yardım, 1974: 116) Hadisi gereğince çarpışan ve şehit olan askerlerin bulundukları bölgeleri ve bölgede yer alan insanları koruduklarına inanılmaktadır. 1980 sonrası terör şehitlerinin de özellikle Edirnekapı Şehitliği'ne defnedilmesinde ve şehit ailelerinin Edirnekapı Şehitliği'nden kendilerine mezar satın almalarında da bu inancın izlerini görmek mümkündür (Türksever, 2014: 11).

Sahibi olduğu kutsal toprağın bağrında yatan şehitlerin mezar taşı yazıları incelendiğinde vatan uğruna şehit olma temasının yoğun olarak vurgulandığı görülmektedir. Sevgi, hasret, ayrılık temalı mezar taşı yazıları, çeşitli şiir ve şarkılardan alıntıların yer aldığı mezar taşı yazıları, nasihat temalı, ayrılık temalı vb. birçok duygunun izlerinin görüldüğü mezar taşı yazıları tespit edilmiştir. Şehit mezar taşı yazılarından özellikle vatan algısı, şehitliğin halk inançlarındaki yansıması, şehit olan erlerin ve şehit ailelerinin

[3]Kaynaklarda "Fetih Hadisi" olarak geçen bu hadisin sahih olup olmadığıyla alakalı farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. (Balcı, 2014).

duygu ve düşüncelerini yansıtıcı nitelikteki örnekler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Edirnekapı Şehitliği'ndeki şehit mezar taşları, şehitlerin farklı tarihlerde defnedilmesine bağlı olarak farklı büyüklükte formlara sahiptir. Şehitlikteki tüm mezar taşlarının üzerinde Türk bayrağı yer almaktadır. Mezar taşlarının her iki yönünün de kullanıldığı görülmektedir. Mezar taşının ön yüzünde genellikle şehidin adı soyadı, kıdemi, kimi zaman baba adı ve memleket bilgileri yer almaktadır. Mezar taşının arka yüzünde ise şehidin ve ailesinin geri kalanlara söylemek istediği yazılar bulunmaktadır. Çalışmada özellikle mezar taşlarının arka yüzü değerlendirilmiştir.

24.10.2012, 29.10.2012, 17.05.2013, 16.10.2013, 29.10.2013, 22.03.2016 olmak üzere altı farklı tarihte fotoğrafları çekilen Edirnekapı Şehitliği'ndeki 187 adet şehit mezar taşı, en çok tekrar eden temalara göre şu başlıklar altında gruplandırılmıştır:

Vatan uğruna şehit olma, vatan sevgisi temasının yoğun olarak işlendiği mezar taşı sayısı, 31'dir. Şehidin geride kalanlara ağlamamalarını vasiyet ettiği mezar taşı sayısı, 24'tür. Sevgi, hasret, ayrılık temalarının yoğun olarak işlendiği mezar taşı sayısı, 16'dır. Şehit olmanın kader olarak görüldüğü mezar taşı sayısı, 15'tir. Vazife esnasında/ pusuda, çatışmada vb. şehit oluşun vurgulandığı mezar taşı sayısı, 12'dir. Geride kalanlar tarafından unutulmama arzusunun vurgulandığı mezar taşı sayısı, 8'dir. Çeşitli şiirlerden alıntıların yer aldığı mezar taşı sayısı, 8'dir. Geride kalanlardan helallik, dua istenen mezar taşı sayısı, 7'dir. Askerin ölmediği, şehit olduğu vurgusunun bulunduğu mezar taşı sayısı, 6'dır. Şehidin kalp temizliği, iyilik, dürüstlük, iman sahibi olma vb. meziyetlerinin vurgulandığı mezar taşı sayısı, 6'dır. Bayrak uğruna şehit olmanın vurgulandığı mezar taşı sayısı, 5'tir. Şehit olunan yerin vurgulandığı mezar taşı sayısı, 5'tir. Şehit olmanın bir şeref/ meziyet olarak değerlendirildiği mezar taşı sayısı, 5'tir. Çeşitli ayet ve hadislerden alıntıların yer aldığı mezar taşı sayısı, 5'tir. Geride kalanlara nasihat veren mezar taşı sayısı, 4'tür. Şehidin Cennet'e gittiğini vurgulayan mezar taşı sayısı, 2'dir. Şehidin kanının Ahiret'te hesabının sorulacağını vurgulayan mezar taşı sayısı, 2'dir. Şehidin aileye özlemini ifade eden mezar taşı sayısı, 2'dir. Şehidin binasının semada olduğunu ifade eden mezar taşı sayısı 2'dir. Şehidin yaşının genç oluşuna vurgu yapan mezar taşı sayısı, 2'dir.

Birer mezar taşı yazısında rastlanan bilgi ve inançlar şunlardır: Terhise 9 gün kala şehit olma; Şehit, birken binlere karışır; Şehidin ruhu, hududta nö-

bet tutar; Asker, şehit olurken gülümser; Şehidin bedeni çürümez; Şehit olanlara huri ve melekler alkış tutar; Şehit, meleklere karışır, Şehitlerin yeri Peygamber diyarındadır; Hayattayken şehit olmayı isteme.

Çalışmanın hacmi gereği incelenen mezar taşı yazılarının hepsi çalışmaya dâhil edilmemiştir. Yukarıda tespiti yapılan temalardan kültürel devamlılığın izlerini göstermesi bakımından vatan ve bayrak temalı mezar taşı yazıları ile şehitlik kavramının Türk halk inançlarını yansıtan örnekleri değerlendirilecektir. Şehitlikle ilgili birden çok özelliği gözler önüne serdiği düşünülen mezar taşlarının fotoğraflarına yer verilecektir.

1. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih, 22.03.2016.

"Şehit Yavrum M. Sarper Alus'a İthaf
Gültepe'de can evimi vurdular
Yavrusu Berker'ini yetim koydular
Kanlar içinde al bayrağa sardılar
Karşısında saf saf selam durdular
Şehit oldun başın yüce dağlardan
Sana binlerce dua var sağlardan
Burcu burcu kokun gelir bağlardan
Mehmetim Mehmetim canım Mehmetim
Yolun Allah vatan bayrak yoluydu
Yüreğin imanla sevgi doluydu
Sana uzanan Tanrı'nın koluydu
Mehmetim Mehmetim canım Mehmetim

Yaşanmaz dar gelir dünyalar bana
Ne haldedir seni doğuran ana
Az gelir şerefler rütbeler sana
Rahat uyu kal o cennet yurdunda
Mehmetim canım yavrum Mehmetim
Talihsiz baban
Bener Alus"

Şehidin babasının oğluna ithaf ettiği mezar taşı yazısında; şehidin yolunun "Allah- Vatan- Bayrak" yolu olması, şehide uzananın Tanrının kolu olması, şehidin şimdi Cennet'te oluşunun vurgulandığı görülmektedir. İlk dört mısrada askerin şehit olduğu yer, bir çocuğu olduğu ve çocuğunun artık yetim kaldığı; naaşının Türk bayrağına sarıldığı ve insanların naaşının karşısında cenaze namazını kıldığı bilgilerine yer verilmiştir. Beşinci mısrada, asker şehit olduğu için artık yerinin dağlar kadar ulu, yüce olduğu belirtilmiştir. İslamiyet öncesi Türk inançlarında dağ, göğe yakın olması sebebiyle kut'la ilişkilendirilmiştir. Ruhun bir kuş gibi yükselerek gökyüzünde yaşayabilmesi, yeryüzünde güçlü bir yaşam sürmesine bağlıdır. Ölen kişinin ruhu, yeryüzünde yaşayabildiği gibi kimi zaman kişinin ruhu, kutsal bir dağda da yaşayabilmektedir (Roux, 1999: 184). Mezar taşı yazısında bu inancın izleri görülmektedir.

Altıncı mısra, geride kalanların şehitlere bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir. Hafıza mekânları olarak değerlendirilen şehitlikleri ziyaret eden toplumun geri kalanı, kendileri için şehit olan askerlere dua ederek minnetlerini ifade etmektedir. Yedinci mısrada, şehidin kokusunun bağlardan burcu burcu geldiği belirtilmiştir. Şehidin kıyamet günü ve sonrasında mazhar olacağı ilahi ikramlardan biri olarak şehidin kanının misk gibi koktuğu ve haşir meydanına böyle getirileceği inancı (Büyükyıldız, 2010: 84- 85) vardır. Bu inancın izleri, yedinci mısrada görülmektedir.

Dokuz, on ve on birinci mısralarda şehidin bağlı olduğu inanç ve değerlerden bahsedilmiştir. "Allah- vatan ve bayrak" yolunda olan asker, bu kutsal değerlerin korunması uğrunda şehit olmuştur. Burada Türk İslam geleneğinin sentezi görülmektedir. İslamiyet öncesi Türklerde vatan uğruna canını feda etme anlayışının hâkim olduğu ve bu sayede de er adı kazandıkları yukarıda belirtilmişti. İslamiyet'le birlikte Allah inancının ve milliyetçilik akımının etkisiyle de bayrağın kutsal olarak kabulünün izlerini mezar taşı yazısında görmek mümkündür. Sana uzanan Tanrı'nın koluydu mısrasında

ise, şehitlik kutunun askere Tanrı tarafından verildiğinin ifadesi görülmektedir. Dokuzuncu mısrada Allah; on birinci mısrada ise Tanrı kelimesinin kullanımı dikkat çekicidir. Türk inançlarında hala İslamiyet öncesi izlerin devam ettiğini söylemek mümkündür. Son mısralarda şehidin babası, hem kendi acısını hem de şehidin annesinin acısını ifade ettikten sonra şehide verilecek tüm rütbelerin az geleceğini onun makamına erişecek hiçbir rütbenin kendisine verilemeyeceğini belirtir. Allah'ın şehitleri Cennet'ine koyacağı inancının izleri görülmektedir (Türksever, 2014: 39). Halk arasında şehit olan kişilerin Allah tarafından özel olarak seçilmiş kişiler olduğuna inanılmaktadır. Şehidin, kahramanlık, yiğitlik gibi vasıflarının ya da sevgi, cesaret, iyilik gibi manevi değerlere sahip oluşunun aileler tarafından vurgulanması hem yapılan derlemelerden ulaşılan sonuçlardan biridir (Türksever, 2014: 16- 20) hem de şehitlikteki birçok mezar taşı yazısında tespit edilen unsurlardandır. Bu taşta da şehidin yüreğinin iman ve sevgi dolu olmasının vurgulandığı görülmektedir. Şehidin maddi ve manevi özelliklerinin vurgulandığı mezar taşı yazılarına bir başka örnek:

"Allah deyip Hakkı haykırıyordun
Garibi acizi kayırıyordun
Bütün insanlara şefkatli oğlum
Heybetli oğlum kıymetli oğlum
Yerin doldurulamaz imanlı oğlum
Trabzon Araklı"

Şehidin manevi yönden din ve iman sahibi oluşu, Allah deyip Hakk'ı haykırışı ve imanlı oluşu ile vurgulanmıştır. Şehit, garip ve aciz olan insanlara karşı adaletli ve tüm insanlara karşı şefkatlidir. Şehit, dış görünüş itibariyle de heybetli bir görünüme sahiptir. Bu ülke için şehit olan asker, işte böyle maddi ve manevi hasletlere sahiptir.

2. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 16.10.2013.

"Yiğidim şehit oldun
Birdin bine karıştın
Gökle toprakla buluştun
Sen Özcanımsın Rahmete kavuştun
S. Komd"

Askerin şehit olmadan önce bir birey iken şehit olduktan sonra kendisi gibi şehit olanların arasına karıştığı vurgulanmıştır. Çünkü artık "Şehit, bir fert değildir; bir fertte barınan bir millet ruhu, bir millet iradesidir." (Topçu, 1959: 7).

Gök ve toprakla buluşma ifadesi burada önemlidir. Çoğu kültürde olduğu gibi İslamiyet öncesi Türk inançlarında da ruh, kimi zaman bir kuş gibi ya da uçma kabiliyetine sahip herhangi bir varlık gibi tasavvur edilmiştir. "Kuş şeklindeki bir ruhtan, uçan bir ruhtan, yüksekte bulunan başka bir dünyaya göç etmesi"(Roux, 1999: 160) beklenmektedir. Bu durum Orhon Yazıtları'nda hükümdarın ölümü dolayısıyla şöyle dile getirilmektedir: "Uçup gittiniz. Gök(lerde de) hayattaki gibi (olasınız)." (Tekin, 1988: 25). Buradan da anlaşılmaktadır ki ölüm bir yok oluş değildir. Kuş şeklindeki ruh, gökyüzüne / başka bir dünyaya ulaşmaktadır. İslamiyet öncesi Türk halk inançlarında, bir kişinin yaşamını gökte devam ettirebilmesi için ayrıcalıklı bir sınıftan olması gerekmemektedir. Ruhun bir kuş gibi yükselerek gökyüzünde yaşayabilmesi, yeryüzünde güçlü bir yaşam sürmesine bağlıdır.[4]

Bunun yanında ölen kişinin ruhu, yeryüzünde de yaşayabilmektedir. İslamiyet öncesi Türk inançlarında yer-su ruhları içerisinde değerlendirilen vatanın birlik ve bütünlüğünü koruyucu bir iye olan Ana Maygıl, Türklerin vatan kavramına kutsal bir değer atfettiğinin göstergesi sayılabilir. Türk kültüründe şehitlerin ölmediği inancının temelinde Yaşar Kalafat, bu iyenin varlığını görür:

> İyesi olan toprak kutsaldır. Vatan, kutsal olan topraktır. Toprağın kutsallığını onun uğrunda ölünebilmesi belirler. Toprak için sadece toprağın üstündeki ve altındaki savaşmaz, toprağın bizzat ruhu savaşır. Toprağın üzerindekilerin savaşları esnasında *toprağın altındakiler* de yer alırlar. Bunlar *aynı toprak için evvelce ölerek*, yeni savaşlardaki mevzilerini almışlardır. (Güzel ve Kalafat, 2005: 21).

[4] Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. (Roux, 1999: 160-161).

3. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"'Vatan sevgisi imandadır' diyerek yine dağların yolunu tuttun
Her zaman olduğu gibi en öndeydin
Birden sessizlik bozuldu
.....
Aman Allah'ım yine kalleşlik, yine pusu
Yirmi beş Mart'ta da Kaleşnikoflar kan kustu
Bir yanda Ermeni
Bir yanda Ülkü diyarının İsmail'i
İlk mermi sessizliği bozdu
Ve seni bir kaya korudu
Besmeleyi çektiğinde
Son Cuma selasına kulak veriyordun
..... Ve son mermi. Katil mermi!
Sen de Alparslan gibi çarpışıyorsun ve aynı ovada şehit oluyorsun
Evet. Evet mübarek anda şehit oluyorsun.
Allah rahmet eylesin...
Uyu Bozkurt'um rahat uyu.
Yemin içtik biz.
Vallahi: kanın yerde kalmayacak.
Moray"

Vatan sevgisinin imandan oluşunun vurgulanması; askerin bir Cuma vakti besmele çekerek Malazgirt Ovası'nda şehit olması; Türk- İslam gele-

neğinin izlerinin yansımasıdır. Geride kalanların şehide ve vatana sahip çıktıkları böylece askerin birken binlere karıştığı da görülmektedir.

1925 yılında, Genelkurmay Başkanlığı'nın isteğiyle Türk ordusundaki askerin manevi ihtiyacını karşılamak üzere dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Ahmed Hamdi Akseki tarafından kaleme alınan *Askere Din Kitabı* adlı eser, Türk ordusunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Kitabın birinci dersinde, Türk askerine vatan sevgisinin imandan geldiği anlatılmaktadır. Vatana verilen değer, Hasan Çavuş ve Teğmen arasında geçen şu karşılıklı konuşmayla sunulmuştur:

> Teğmen: Hasan Çavuş, vatan bizim nemizdir?
> Hasan Çavuş: Anamızdır.
> Teğmen: Vatan nasıl bir anadır?
> Hasan Çavuş: Aşk ve sevgiye, uğrunda can vermeye layık mukaddes bir anadır.
> Teğmen: Sen ananı niçin seversin?
> Hasan Çavuş: Anam olduğu için severim.
> Teğmen: Peki, vatanını da sever misin?
> Hasan Çavuş: Elbette severim. Çünkü en aziz ve en mukaddes anamızdır. Anamızı nasıl aşk ile seversek, vatanımızı da öylece aşk ile seveceğiz. Vatanımız olduğu için seveceğiz. Bir de şu var: İnsanda bütün iyilikler Allah sevgisinden ve Allah korkusundan doğar. Bağlılık, fedakârlık, birlik ve kardeşlik de vatan sevgisinden doğar. Sonra Peygamberimiz de şöyle buyurmuştur: "Vatan sevgisi imandan gelir". Bundan dolayıdır ki vatanımı pek çok severim. Dedelerimin kemikleri onun kucağındadır. Dinim, namusum, şerefim onunladır. (Türksever, 2014: 62).

Şehidin mezar taşındaki ilk mısra, Teğmen ve Hasan Çavuş arasındaki bu diyalogu hatırlatmaktadır. Şehidin vatanı uğruna çatışmaktan kaçınmadığı, her zaman önde gidişiyle vurgulanmıştır. 26 Ağustos 1071 Cuma günü Anadolu'nun kapılarını Türklere açan Sultan Alparslan'ın savaştığı aynı ovada (URL-5), İsmail Moray bir cuma vakti besmele çekerek ruhunu teslim edip şehit olarak birken binlere karışmıştır.

Allah'ın yarattığı bazı gün ve gecelerin diğerlerinden daha kutsal olduğuna inanılmaktadır. Bugünlerden biri de Cuma'dır. Cuma günü ya da gecesi ölenlerin kabir azabından korunacağı ve şehit sevabı alacağına dair birçok

hadis bulunmaktadır (Büyükyıldız, 2010: 62-63). Şehidin mezar taşında Cuma vakti vuruluşunun vurgulanmasında bu inancın izleri görülmektedir.

Şehidin her zaman önden gidişi ve "uyu Bozkurt'um rahat uyu" ifadeleri, askeri Oğuz Kağan Destanı ve Ergenekon Destanı başta olmak üzere Türk destanlarında karşımıza çıkan yol gösterici kurt motifi ile İslamiyet öncesi Türk kültürüne bağlamaktadır. Şehidin mezar taşından hareketle, vatan uğruna canını feda etme anlayışının İslamiyet öncesi Türk destanlarından ve 1071 Malazgirt Savaşı'ndan 1994 yılında şehit olan İsmail Moray'a kadar varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

4. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Kalbin çok temiz şimdi göklerdesin
Annenin hep kalbindesin
Duyuyorsun bizi ve geliyor sesin
İnanıyoruz hep bizimlesin
Ruhun şaad olsun bize gurur verdin şehidim."

Şehidin adıyla akrostiş yapılarak yazılan bu şiirde; şehidin içinde kötülük bulunmayan temiz yaradılışlı bir mizaca sahip oluşu vurgulanmıştır. Yapılan derleme çalışmalarında şehit ailelerinin vurguladığı noktalardan biri de çocuklarının dürüst, yiğit, temiz kalpli, içinde kötülük barındırmayan bir mizaca sahip olduklarıdır. Eğer çocukları böyle bir yaradılışa sahip olmasa zaten şehit olamayacakları; şehitliğin yüce bir makam olduğu vurgulanmıştır (Türksever, 2014: 16- 20). Ailelerinin bu görüşünü ilk mısrada görmek mümkündür.

Bakara Suresi'nin "Allah yolunda öldürülenlere "ölüler" demeyin. Bilakis onlar diridirler, lakin siz anlamazsınız." şeklindeki 154. ayetinden de (Türkiye Diyanet Vakfı, 2012) hareketle halk inançlarında şehitlerin ölmediği inancı hakimdir. Bu inancın izleri, üçüncü ve dördüncü mısrada görülmekte-

dir. Şehidin aile bireylerini duyduğu ve kendilerinin de şehidin sesini duyduğu belirtilmiştir. Bu yüzden aile, şehidin her zaman kendileriyle birlikte olduğuna inanır. Şehidin geride kalanlar tarafından kimi zaman görüldüğü ve sesinin duyulduğuna inanıldığı yapılan derlemelerden ulaşılan sonuçlardandır (Türksever, 2014: 15). Şehidin mezar taşında da bu inancın izleri görülmektedir. Şehit olmak ve şehit ailesi olmak gurur verici bir mertebe olarak ifade edilmiştir.

5. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 16.10.2013.

"Bilmiyordum dağların bu kadar dik olduğunu
Bilmiyordum gecelerin bu kadar karanlık olduğunu
Bilmiyordum zamanın bu kadar yavaş geçtiğini
Ama biliyordum içimdeki vatan sevgisini
Biliyordum içimdeki aşkı
Kan mı istersin toprağım
Yoksa cesedimi mi?
Yeter ki sen susa
Suyun olurum senin
Tasmasından bağlanmış çılgın köpek gibiyim
Salıvermiyorlar ki gideyim
Bilmiyorlar mı ki ben Türk evladıyım
Bırakın beni ölmeye gideyim
Ben koymuşum bu yola baş
İsterse düşsün kafama taş

Vazgeçmem bu yoldan arkadaş
Gelsin yedi düvel ezerim hepsini
Allah yolunda başka değil...
Ümit Yılbar
14.05.1993- Bağgöze/Siirt
Ümit!
Seni çok seviyor
Çok özlüyoruz."

Şehit Ümit Yılbar'ın mezar taşındaki yazı, kendisinin günlüğünden alınmıştır (URL- 6). Şehidin vatan sevgisi, vatan uğruna canını fedadan çekinmeyeceği ve yolunun Allah yolu olduğunu belirtmesi, bir askerin şehitliğe bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir.

6. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Karslı Astsb. Namık Ayhan 3.9.1993 Cuma günü Van'da bölücü terör PKK ile yapılan çatışmada şehit oldu.

Ruhuna Fatiha
Yaşın 21dir civansın oğlum
Al kanın yakılmış kınandır oğlum
Nişanlın Berrin de yaslıdır yavrum
Yiğitsin evladım pehlivan oğlum
Bu bir matem değil düğündür Ayhan
Düğünün mübarek vatan sağ olsun
Sen şehitsin oğlum ruhun şad olsun / Amin"

Yirmi bir yaşında şehit olan askerin, genç oluşu "civan" kelimesiyle vurgulanmıştır. Farsça kökenli bir kelime olan civan, "genç, yakışıklı, boyu posu yerinde erkek veya kadın" için kullanılan; "genç, taze, diri, canlı" anlamlarıyla sıfat olarak kullanılan bir kelimedir (URL- 7).

Şehidin dökülen kanı, onun için yakılan kınadır. Türk halk kültüründe kına üç şey için yakılmaktadır. Biri kesilecek kurban içindir çünkü Allah yolunda kurban edilmektedir. İkincisi askere giden delikanlı içindir. Bu uygulama, gelenek ve göreneklerimizde askerin vatana kurban edilme anlamını ifade etmektedir. Üçüncüsü de gelin olacak kıza kına yakılmasıdır (URL- 8). Mezar taşında, geleneğimizdeki bu uygulamadan bahsedilmiş ve şehidin dökülen kanıyla vatanı için kurban olduğu anlayışı vurgulanmıştır. Asker, vatanı uğruna kanını dökerek şehit olmuştur. Şehitlik mertebesi, ailesi için övünülecek bir durumdur. Vatan için canını feda eden askerin şehadeti, ailesi için adeta bir düğün haberi gibi sevindirici bir haberdir. 3. taşın açıklamasında da belirtildiği gibi askerin şehit olduğu Cuma gününün bu mezar taşında da vurgulandığı görülmektedir.

7. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 16.10.2013.

"Arkadan vurdular, sen de görmedin
Genç idin, gençliğine doymadın
Tuzak kurmuşlar sen de bilmedin
Akibet kadere davetli oldun...
Canım oğlum seni çok seviyor ve özlüyoruz
Annen ve baban"

Şehidin mezar taşının arka yüzünde, anne ve babası askerin nasıl şehit olduğunu, gençliğine doyamadığını belirttikten sonra oğullarının şehit oluşunu kader olarak ifade etmişlerdir. Aile, mezar taşının arka yüzüne, şehidin bir fotoğrafını koymuştur. Fotoğrafın üstünde "şehitler ölmez", altında ise

"mekânın cennet ruhun şad olsun." yazmaktadır. Birçok mezar taşı yazısında da görüldüğü gibi bu mezar taşı yazısında da askerin erken yaşta şehit oluşunun vurgulandığı görülmektedir. Askerin kurulan bir tuzak sonucunda şehit olduğu da verilen bilgilerdendir.

8. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 16.10.2013.

"Sen dalında yeni açmış bir güldün
Sana kıyıp nasıl kopardılar
İnan senin sevgin her zaman kalbimizde
Kahrolsun sana kıyan hain eller
Ak koyun kuzusuna
Kan kaynar yavrusuna
Ne deyip de ağlayayım
Anlımın yazısına
Seni candan seven yeğenlerin
H.H.F."

Şehidin gençliği, dalında açmış yeni bir gül ifadesiyle belirtilmiştir. Askeri şehit eden hain ellere beddua edildiği görülmektedir. Mezar taşının ilk dört mısrasında geçen bu ifadeler, Şehitlik'teki birçok mezar taşında da kullanılan kalıp ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra duyguları ifade eden bir maniye yer verilmiştir. Manilerde asıl söylenmek istenen düşünceler son iki mısrada ifade edilmektedir. Burada da vurgulanan düşünce, şehitliğin bir kader olduğu ve ona karşı çıkılamayacağıdır. İlk mısrada belirtilen "ak koyunun kuzusu", kimin ne olduğunun sınav ve deney sonunda

anlaşıldığını ifade eden "Ak koyun kara koyun geçit başında belli olur" atasözünü (URL- 9) çağrıştırmaktadır. Asker, konu vatan için can vermeye gelince ak koyunun emzirdiği kuzu olduğunu göstermiştir ve canını ülkesi için feda etmiştir.

9. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Peygamberimizin doğduğu gece doğdun
Daima gülen yüzünle bizi nurlara boğdun
Vatanına, ailene hayırlı evlat oldun
"Yaş otuz beş yolun yarısı" diyordun
Polatlı'da görev uçuşunda şehit oldun
Bizleri dayanılmaz acılara koydun
Senden bize hatıra kaldı kızın ve oğlun
Sevgin kalbimizden hiç eksilmeyecek
Kabrinde rahat uyu sevgili oğlum"

Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği geceyi ifade eden "Mevlid Gecesi"ne diğer kutsal atfedilen (Kadir, Mirâc, Arefe, Cuma, Ragaib, Berat) gecelerden daha fazla önem verilmiştir (Erdem, 2020: 1803). Mezar taşının arka yazısında şehidin, Hz. Muhammed'in doğduğu gece yani Mevlid Gecesi'nde doğduğu vurgulanarak şehide bir kutsiyet atfedilmiştir denilebilir. Askerin doğduğu gün kadar şehit olduğu günün de kimi mezar taşı yazılarında vurgulandığı görülmektedir. Cuma gününde doğmak ya da Cuma günü şehit olmak özellikle mezar taşı yazılarında vurgulanan hususlardandır. Aşağıda örnek olarak verilen bir başka mezar taşı yazısında da

askerin mübarek bir günde vazifeye gittiği ve oruçlu iken şehitlik mertebesine eriştiği vurgulanmıştır:

"Bu gün mübarek bir gündür
Vazifeye çık dediler
Oruçlu iken devam ettim yoluma
Düştüm teröristin kucağına"

Şehit, vatana ve ailesine hayırlı bir evlat olması yönüyle ön plana çıkarılmıştır. Günlük hayatta ailesine çokça söylediği bir ifade olduğu anlaşılan "Yaş otuz beş yolun yarısı" ifadesiyle şehidin vefat edeceğini adeta önceden bildiği vurgulanmaya çalışılmıştır. Askerin şehit olduğunda 36 yaşında oluşu ile bu sözü arasında bağlantı kurulmuştur. Yapılan derleme çalışmalarından ulaşılan sonuçlardan biri de askerin şehit olacağını önceden hissetmesidir (Türksever, 2014: 267- 279). Burada da aynı durumun vurgulandığını söylemek mümkündür. Askerin Ankara/Polatlı'da görev uçuşu sırasında şehit olduğu vurgulanmıştır.

10. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 16.10.2013.

"Şehit Jandarma Ön Yüzbaşı Yalçın Aydın D. 1949 - Ö. 1984

Beytüşşebab İlçe J.Bl.K. Teftiş Defterinden J. Ön. Yzb. Yalçın Aydın 5 Kasım 1983 günü göreve başladı. 10 Ekim 1984 günü akşamı görev sırasında şehitlik rütbesine erişerek unutulmaz anılar bırakıp aramızdan ayrıldı. Sevgili yüzbaşım, vatanperver yüzbaşım, görev aşığı yürekli, cesur, iyilik, doğruluk timsali, mert yüzbaşım.

Fakirin fukaranın garibin haksızlığa uğrayanın hakkının koruyucusu, insan sevgisi ile yüreği dopdolu beyaz saçlı yüzbaşım.

Namerdin, vatan hainlerinin, seni anlamayanların yürekleri kararmış kötülüklerin ruhlarını kapladığı, insan sevgisi nedir bilmeyen hainlerin kurşunlarına hedef olmak senin hakkın değildi.

Acına dayanmak mümkün değil. Kanın yerde kalmayacak. Yerine gelenler, silah arkadaşların hainlerden mutlaka hesap soracaklardır.

Allahım sana sığınıyoruz. Yüzbaşımızın intikamını bize aldır.

Allahım bu insanlık timsali, iyilik, mertlik örneği, hak, adalet, görev aşığı, terbiye ve bağlılık timsali şehit yüzbaşımıza mağfiret eyle. Mekânını Cennet eyle. Ruhun şad olsun yüzbaşım.

Abdullah Demiral / J. Yarbay / Hakkari İl J. Alay Komutanı"

Yukarıdaki şehit mezar taşı yazısı, temalarına göre tasnifi yapılan şehit mezar taşı yazılarının birçok unsurunu bir arada göstermesi bakımından önemli bir örnektir. Şehit için Hakkari İl Jandarma Alay Komutanı tarafından kaleme alınan yukarıdaki mezar taşı yazısı, geride kalanların şehit olan askere bakış açısını göstermektedir. Doğum, göreve başlayış ve şehadet tarihlerinin yer aldığı mezar taşı yazısında, şehit manevi hasletleriyle ve vatan sevgisiyle anlatılmıştır. Şehidin kanının yerde kalmayacağının, şehidin düştüğü yerden arkadan gelen binlerce Mehmed'in vatana sahip çıkacağının vurgulandığı görülmektedir.

11. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Hüvelbaki
Vatan aşkı ile uçan kartaldın
Semaların fatihi kükreyen arslandın
Tarihlere gömülüp hicret ettin cennete
Cennetin kapısında karıştın şehitlere
Şehit topçu pilot üsteğmen Bayburtlu
Kemal Tuncel'in
Oku ruhuna Fatiha nur olsun dilin
Doğ. 1926- Ş. 1952"

Şehit Kemal Tuncel'in mezar taşındaki "hüvelbaki" yazısının sağında ve solunda kırmızı renkte hilal ve yıldız bulunmaktadır. Hilaller, iki kanadın ortasında yer almaktadır. Şehidin hem pilot oluşunu vurgulayıcı nitelikte değerlendirilebilecek olan bu kanatlar, şehidin ruhunun kuş olup uçuşu inancı bağlamında da değerlendirilebilir. Hilal ve yıldızı yükselten bu kanatlar, devlet ve vatanın bekası için canını veren şehitlerin ruhlarının bir sembolü olarak okunabilir. Nitekim şehit, sağlığında vatan aşkı ile uçan bir kartal olarak tanımlanmıştır. Pilot oluşu vurgulanan şehit, semaları fetheden ve kükreyen bir arslan olarak ifade edilmiştir. Tarihlere gömülüp hicret ettin ifadesi(URL-10), Mehmet Akif Ersoy'un Çanakkale Şehitleri'ne adlı şiirinden izler taşımaktadır. Askerin şehit olarak birken binlere karışmasının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim şehidin Cennet'e gittiği ve Cennet'in kapısında diğer şehitlere karıştığı da ifade edilmiştir.

12. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Bağrın bu kadar yanıp susamış mıydın
Şehitlik şerbetini kanarak içtin
Yıllar önce idi Kuleli'deyken
Şehit olmayı diledin seçtin
23 yıl üç ay yaşadın yararlı oldun
Şerefinle imanınla görevini yaptın
Yazdığın kitap "Çanakkale Gerçeği"
Takdirler aldın
Her satırında şehitleri överek
O yüksek mevkiiye sen de ulaştın
Bir ayet yükseldi göklere
İnna fetehnaleke fethan mubina
Ruhun şad olsun teğmenim
Ruhuna el Fatiha"

Şehidin mezar taşında kayıp giden bir yıldız sembolü bulunmaktadır. Askerin şehadeti, gökyüzünden kayıp giden bir yıldızla sembolize edilmiştir. Halk inanışlarında yıldızların insanlar üzerinde doğumdan başlayarak tüm yaşamları boyunca önemli bir rolü olduğuna inanılmaktadır. Yıldızlarla insanlar arasında bir alın yazısı ilişkisinin bulunduğuna inanılır. Her insanın bir yıldızının bulunduğu ve bu yüzden her yıldızın bir yazgıyı temsil ettiğine inanılır (Emeksiz, 2020: 15- 16). Mezar taşındaki yıldız sembolünü, şehidin kayıp giden yıldızı olarak yorumlamak mümkündür. Şehitlikte tespit edilen iki mezar taşı yazısında da ölümün kayıp giden yıldızla ifade edildiği görülmüştür:

"Her yıldız bir gün kayacak
Sevdiğim bir gün yanlız kalacak
Dünya ibret alemine değer
Sabredenler Hakka kavuşacak"

Ecelim geldi yıldızım kaydı
Dostlarım ağladı düşmanım güldü
Tabutum çözülsün mezarım kazılsın
Malatyaya giden yollar üzülsün"

Şehadet şerbetini içmek deyimi, şehit düşmek anlamında kullanılmaktadır. Vatan ve ulus uğruna canını feda etmenin vurgulandığı aşağıdaki mezar taşı yazısında da askerin vefatı şehadet şerbetini içmek deyimiyle ifade edilmiştir. Şehitliğin erişilen, ulaşılan bir makam/ mevki olduğu inancının izi, aşağıdaki mezar taşı yazısında da görülmektedir.

"Vatan ve ulus uğruna
Göğsünü siper ettin
Şehadet şerbetini içtin
Şehitlik katına eriştin

Ruhun şad mekânın cennet olsun
Oğlum"

Şehidin mezar taşında belirtilen, "İnna fetehnaleke fethan mubina" Fetih Suresi'nin 1. Ayetidir. İlk ayetinin Türkçe meali, "Sana apaçık bir fetih ihsan ettik" olan Fetih Suresi, cihad konusundan da bahseden bir suredir. (URL- 11).

13. Taş



Fotoğrafın çekildiği tarih: 22.03.2016.

"Canımız oğlumuz, ağabeyciğimiz, Ersin'imiz

5.12.1953'te Sakarya Akyazı Küçücek'te doğdun.

30.8.1975'te Harbiye'den dalyanlar gibi bir jandarma teğmeni rütbesi ile mezun oldun.

Tüm yaşamın boyunca başta ailen herkesin neşe kaynağı dert ortağıydın.

23 Mayıs 1989'da bayrağımıza renk veren kanda bir zerre ve de hilal uğruna batan bir güneşi daha oluşturdun.

İşte o gün: 'Sonsuz yaşamak için' en yüce rütbeye 'şehitliğe' yükseldin.

Lakin içimizde bıraktığın sevgi ateşi ile hala yüreğimizde güneş gibisin!

Ruhun şad olsun."

Mehmet Akif Ersoy'un Çanakkale Şehitleri'ne adlı şiirine atıfta (URL- 10) bulunan aile, oğullarının şehit oluşuyla Türk bayrağına rengini veren şehitlere karıştığını belirtmekte ve bu bayrak için batan güneşlerden birinin de kendi oğulları olduğunu belirtmektedir. Mezar taşında, sonsuz yaşamak için

ve şehitlik kelimelerinin tırnak işaretiyle vurgulandığı görülmektedir. Aile, şehitlerin ölmediği inancına ve şehitliğin en yüce mertebe oluşuna dikkat çekmek için böyle bir yol izlemiştir demek mümkündür.

Yukarıda incelenen mezar taşı yazılarında ön plana çıkan unsurları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Şehidin yolu Allah- vatan ve bayrak yoludur.	1. Taş, 3. Taş, 5. Taş, 9. Taş, 11. Taş, 13. Taş.
Şehidin yüreği iman ve sevgi ile doludur.	1. Taş, 10. Taş, 12. Taş.
Şehit, kahraman ve yiğittir.	3. Taş, 6. Taş.
Şehidin makamı yücelerdedir.	1. Taş, 4. Taş, 13. Taş.
Şehidin yeri Cennet'tir.	1. Taş, 11. Taş.
Şehit, birken binlere karışır.	2. Taş.
Asker, kutsal gün ve gecelerde doğar/şehit olur.	3. Taş, 6. Taş, 9. Taş.
Şehidin geride kalanları duyduğuna inanılır.	4. Taş.
Şehit olmak kaderdir.	7. Taş, 8. Taş.
Şehitlerin ölmediğine inanılır.	4. Taş, 13. Taş.
Şehidin geride kalan arkadaşları, şehidin düştüğü yerden bayrağı devralmaktadır.	3. Taş, 10. Taş.

Sonuç

Edirnekapı Kara Şehitliği'ndeki şehit mezar taşı yazıları değerlendirildiğinde, İslamiyet öncesi Türk kültüründe en şerefli ölümlerden biri olarak değerlendirilen vatan uğruna canını feda etme anlayışının, İslamiyet'in kabulüyle ortaya çıkan şehitlik anlayışı içinde varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Başlangıçta dini bir terim olan şehitlik, hadislerle ve milliyetçilik anlayışıyla anlam genişlemesine uğraşmıştır. Din dışında kutsal değerler uğruna canını feda etme şeklinde anlam genişlemesine uğrayan kavram; bayrak, vatan, ulus vb. kutsal değerler uğruna canını feda etme şeklinde kapsamını genişletmiştir. İslamiyet öncesinde vatan uğruna canını feda ederek "er adı" almaya hak kazanan kişinin sahip olduğu ayrıcalıklardan biri de mezar taşı sahibi olabilmekti. İslamiyet öncesinde, Ana- Maygıl adlı top-

rağı koruyucu iye için canını feda eden kişi, İslamiyet'in kabulünden sonra da vatan ve millet uğruna şehit olmaya devam etmiştir.

Milliyetçilik anlayışlarının bir sonucu olarak inşa edilen ulus devletlerde bir hafıza mekânı olarak karşımıza çıkan şehitlikler, geçmişten günümüze kültürel devamlılığın izlerinin takip edilebileceği birer açık hava müzeleri niteliğindedir. İslamiyet öncesi Türk tarihinde Bars adlı "er adı" almaya hak kazanan yiğidin yüzyıllar öncesinden günümüze uzanan sözlerinin devamını Edirnekapı Şehitliği'ndeki şehit mezar taşı yazılarında görmemiz mümkündür.

Ülkemizin farklı bölgelerinden şehitlerini bağrına basan Edirnekapı Şehitliği, bize şehitlik algısı noktasında farklı bakış açıları sunabileceği gibi toplumun genelinin inanç sistemi hakkında da bir fikir verebilir. İslami gelenek bağlamında ayet ve hadislerin yer aldığı mezar taşı yazıları kadar çeşitli şiir ve şarkıların da mezar taşlarında yer aldığı görülmektedir. Bu durum geride kalanların ölüm fikriyle başa çıkarken sığındığı referanslar olarak yorumlanabilir.

İncelenen 187 adet mezar taşı yazısında işlenen en yoğun tema yine vatan sevgisi, vatan uğruna canını feda etme anlayışıdır. Makalenin sınırları gereği çalışmamızda vatan sevgisinin izlerinin yoğun olarak görülebildiği mezar taşı yazıları örnek olarak verilmiştir. Şehitlik algısının Türk halk inançlarındaki yansımalarını gösteren çeşitli mezar taşı yazıları da örnek olarak gösterilmiştir. Şehit mezar taşı yazıları, vatan, bayrak, halk inançları bağlamında değerlendirilmiştir. Şehit mezar taşı yazıları, şehit olan askerlerin, şehit ailelerinin şehitlik algısını yansıtması bakımından birer tarihi vesika niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

Akyol, Y. (2009). *Dinsel Ritüeller ve Modern Milliyetçilikte Ritüel İnşası: Şehit Cenazeleri.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aykaç, Ş. (2011). *Şehitlik ve Türkiye'de Militarizmin Yeniden Üretimi: 1990-1999*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

Balcı, İ. (2014). İstanbul'un Fethine İlişkin Hadis Rivayetlerine Farklı Bir Yaklaşım. *Osmanlı İstanbulu II, II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempoz-*

yumu Bildirileri - 27-29 Mayıs 2014, 859-889, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları.

Büyükyıldız, F. (2010). *Hadislerde Şehitlik Kavramı.* Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Emeksiz, A. (2020). Türk İstiklal Marşı'nın Sancak, Ocak ve Yurdu Üzerine Düşünceler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(75), s. 5-17.

Erdem, H. (2020). Mircea Eliade'de Kutsal Kavramı Analizi ve Bir Metalaşma Unsuru Olarak Mevlid Kandili Örneği. *Turkish Studies- Education*, 15(3), s. 1799-1828.

Esin, E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Gülpınar, T. (2012). *Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Güzel, A. ve Kalafat, Y. (2005). Vatan Duygusunun Türk Mitolojisindeki Yeri ve Türk Halk İnançlarındaki İzleri. *Türk Halk Kültüründe Milli Mücadele 1. Uluslararası Halk Kültürü Sempozyum Bildirileri,* s. 18- 21. Erzurum: Erzurum Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

Hobsbawn, E. J. (1993). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kut, G. ve Eldem, E. (2010). *Rumeli Hisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Laqueur, H. P. (2014). *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları.* Çev. S. Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Roux, J. P. (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çev.: A. Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

TDV (2012). *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali.* 26. basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Topçu, N. (1959). *Şehit*. İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı.

Türksever, Z. (2014). *Türk Halk İnançlarında Şehitlik Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme*: *Edirnekapı Örneği.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URL- 1: Kalafat, Y. Türk Mistik Kültüründe "Er" Veya Halk Kültürümüzde "Er Tiplemesi. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/kalafat_mistik.pdf adresinden 3 Şubat 2021 tarihinde alınmıştır.

URL- 2: Türkiye Şehitlikleri İmar Vakfı. https://tsiv.org.tr/vakif-calismalari-ve-tarihce/ adresinden 2 Şubat 2021 tarihinde alınmıştır

URL- 3: Çay, A. M. (2009). Tarih Şehitlik ve Şehitlikler Yurtiçi Şehitlikler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi, Ankara. https://www.kulturportali.gov.tr/Common/DownloadFile.aspx?f=9.ehitlikveehitlikleryurtiiehitlikler_20151001162558939.pdf adresinden 30 Ocak 2021 tarihinde alınmıştır.

URL- 4: Ünver, S. İstanbul'un En Eski Mezarlığı Hakkında: Tokmak Tepe. http://dergi.mo.org.tr/dergiler/2/170/2137.pdf adresinden 15 Ocak 2021 tarihinde alınmıştır.

URL- 7: Civan kelimesi: http://lugatim.com/s/civan adresinden 15 Ocak 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-10: Asım/Çanakkale Şehitlerine, https://safahat.diyanet.gov.tr/PoemDetail.aspx?bID=11&pID=128 adresinden 3 Şubat 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-11: Fetih Suresi, https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/48-fetih-suresi adresinden 3 Şubat 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-5: Sevim, A. Malazgirt Muharebesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* https://islamansiklopedisi.org.tr/malazgirt-muharebesi adresinden 18 Ocak 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-6: Uzun Saçlı ve Satanist Diyenlere İnat Vatan Aşkıyla Gönüllü Komando Olarak Askere Gidip Şehit Düşen Rock Gitaristi, https://onedio.com/haber/-uzun-sacli-ve-satanist-diyenlere-inat-vatan-askiyla-gonullu-komando-olarak-askere-gidip-sehit-dusen-rock-gitaristi-820103 adresinden 18 Ocak 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-8: Yardımcı, M. Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Kına. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/mehmet_yardimci_geleneksel_kultur_asiklar_kina.pdf adresinden 15.01.2021 tarihinde alınmıştır.

URL-9: "Ak koyun kara koyun geçit başında belli olur." https://sozluk.gov.tr adresinden 15.01.2021 tarihinde alınmıştır.

Ünver, A. S. (1976). İstanbul'un Mutlu Askerleri ve Şehit Olanlar. *İstanbul Risaleleri*, C. 5, Risale 29, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 219- 414.

Ünver, S. (1938). İstanbul Halkının Ölüm Karşısındaki Duyguları. *Yeni Türk*, 6(68), s. 312-321.

Üstel, F. (2008). *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul, İletişim Yayınları.

Yardım, A. (1974). Fetih Hadisi Üzerinde Bir Araştırma. *Diyanet İlmi Dergi*, XIII(2), s. 116- 123.

Yücel, E. (1968). Edirnekapusu Şehidliği. *İstanbul Ansiklopedisi*, C.9, İstanbul: Koçu Yayınları, 4933- 4935.

AY YILDIZIN İZİNDE KIBRIS VE IRAK TÜRKLERİ

CYPRUS AND IRAQ TURKS ON THE FOLLOWING OF THE "AY YILDIZ"

Yasin Cemal GALATA*

ÖZET

Mezar taşları bir milletin kültürel genetik kodlarıdır. Türkler eski zamanlardan itibaren önem verdikleri mezar taşlarını geçmişten günümüze korumuş ve kollamışlardır. Geniş Avrasya coğrafyasındaki Türk mezar taşlarında Türk boy damgaları, Türk yazıtları, çeşitli ortak kültürel motiflerin yanı sıra ay yıldız sembolü de sıklıkla işlenmiştir. Osmanlı idaresinin sona ermesinden sonra farklı zaman dilimlerinde katliamlara ve kültürel asimilasyona tabi tutulan Kıbrıs ve Irak Türkleri milli sembollerini ay yıldız motifli mezar taşları aracılığıyla günümüze kadar korumuşlardır. İki farklı coğrafyada ay yıldızla işlenmiş ortak mezar taşları kültür birliğinin en önemli ispatıdır. Kıbrıs'ta 1950'lerde başlayan Türklere yönelik mezalime karşı milli duygular mezar taşlarına işlenmiştir. Irak Türkmeneli bölgesinde Osmanlı'nın son dönemlerinden başlamak üzere yapılmış ay yıldız motifli mezar taşları günümüze kadar taşınmıştır. Kıbrıs ve Irak Türkmeneli bölgeleri Türk Dünyasının iki önemli coğrafyasıdır. 2012 ve 2018 yıllarında Irak'ın Erbil, Altunköprü, Kerkük ve Tuzhurmatu şehirlerine, 2017 ve 2018 yıllarında Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ne yapmış olduğumuz saha araştırmaları kapsamında elde ettiğimiz mezar taşlarında ay yıldız simgesi üzerinden iki farklı coğrafyanın ortak paydalarını sunacağız.

Anahtar Sözcükler: Kıbrıs Türkleri, Irak Türkleri, mezar taşları, ay yıldız sembolü.

ABSTRACT

Gravestones can be described as the cultural genetic codes of a nation. Turks, who have attached importance to tombstones since ancient times, have preserved and protected them from the past to the present. There are common gravestone designs of Turks in the vast Eurasian geography. Turk Stamps, inscriptions and various symbols can also be observed on Turkish gravestones. The crescent and star symbol are a frequently encountered item on material items in Turkish culture. Turkish Cypriots and Iraqi Turks, subjected to genocide and cultural assimilation in various time periods subsequent to the end of the Ottoman rule, have managed to preserve their national values by virtue of tombstones. Common tombstones engraved with the same elements in two different geographies having the crescent and star symbol are the most significant proof of the cultural unity. National symbols against the atrocities against Turks which started in Cyprus in the 1950s were also engraved on tombstones. Tombstones with crescent and star symbols, that were built starting

* Kıbrıs Ada Kent Üniversitesi, Kıbrıs. E-posta: yasingalata@adakent.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-5318-8591.

from the last periods of the Ottoman Empire in Iraq, have been carried to our day. Turkish Cypriots and Iraqi Turkmeneli regions are considered as the two important geographies of the Turkic World. I will reveal the common denominators of two different geographies via the crescent and star symbol, based on the images obtained within the scope of the field research I carried out in the cities of Arbil, Altunkopru, Kirkuk and Tuzhurmatu in Iraq in 2012 and 2018, and in the Turkish Republic of Northern Cyprus in 2017 and 2018.

Key Words: Turkish Cypriots, Iraqı Turks, gravestones, crescent and star symbol.

Kıbrıs Tarihi

Kıbrıs tarih boyunca Mısır, Hitit, Yunan, Sümerliler, Finike, Asur, Pers, Büyük İskender, Roma, Bizans, İngiliz Templiyer Şövalyeleri, Memlukler, Venedik ve Osmanlı Devleti gibi farklı medeniyetlerin hâkimiyetine girmiştir (Özkul, 2010: 33). Kıbrıs Orta Çağ'da Haçlı Seferleri esnasında Latin etkisine girmiş. Katoliklik mezhebinin adada hâkimiyet kurması ile Papa önderliğinde sürdürülen Haçlı Seferlerinde Kıbrıs stratejik bir önem kazanmıştır. Kıbrıs'ın bir Haçlı üstü olması İngiliz kralı Richard'ın 1191 senesinde adayı ele geçirmesi ile başlamıştır. Memlukler döneminde 1426 tarihinde Memluk Sultanı Tanrıverdi komutanlarını Kıbrıs'a göndermiştir. Kıbrıs bir asır boyunca Memluklerde kalmıştır. Memlukler adada daimi askeri bir güç bulundurma ve buraya Müslüman nüfus yerleştirerek Kıbrıs'ı vatan kılma yoluna gitmemişlerdir (Ayaz, 2016: 132-134).

Venedikliler döneminde ise birçok emlak Ortodoks kilisesinden alınarak Latin kilisesine devredilmiş; bu düzen Osmanlı dönemine kadar devam etmiştir. Venedikliler zamanında Kıbrıs'ın Ortodoks toplumuna yoğun bir şekilde Katolik mezhebi baskısı uygulanmıştır. Bu dönemde Ortodoks kilisesinin papazları bütün ayrıcalıkları kalkmış ve kilisenin birçok mülküne el konmuştur (Ayaz, 2016: 28).

Kıbrıs'ta Türk Hâkimiyeti

II. Selim döneminde Mısır'dan İstanbul'a padişah için gönderilen hediyeleri Kıbrıs'ta şövalyeler tarafından el konulması, 1563 yılında Mısır hazine defterdarın bindiği geminin yağmalanması ve Türklerin dini bir misyon yüklediği İslam akınları döneminden kalma Hala Sultan türbesinin güvence altına alınması isteği gibi nedenler Kıbrıs'ın fethinin gerekçeleri arasındadır. Osmanlı ordusunun Kıbrıs'a çıkartması adanın güneyinden başlamış, 3 Temmuz'da Tuzla, 9 Eylül 1571'de Lefkoşa fethedilmiştir (Çoruh, 2017: 9).

Osmanlı fethiyle Kıbrıs adası şenlenmiştir. Fetihten önce yaklaşık 76 köyde hiçbir yaşam bulmamaktadır. 1571'de Kıbrıs'ta 832 köy vardır; bunların 225'i harap bir vaziyetteydi (Çoruh, 2017: 260). Osmanlı iskan politikası doğrultusunda Adaya Türk aileler gönderilmiştir. Kıbrıs'a gelen Türkmen oymakları şunlardır; Şamlu, Karahacılı, Cerid, Eskiyörük, Avşar, Gedüklü, Toslaklı, Kiselioğlu, Patralı, Saçıkara, Sendil, Solaklı, Şeyhlü, Hardal, Paşmaklı, Yazılu, Hacıisalı, Tataroğlu, Kaçar, Horzum, Çıplaklu, Köseli, Karakeçeli (Beratlı, 2008: 31).

Kıbrıs'a Aksaray'dan, Seydişehir'den, DeveliHisar'dan, Ürgüp'ten, Niğde'den, Akşehir'den, Adana'dan, Mersin'den, Silifke'den göçler gerçekleşmiştir. Ayrıca Kıbrıs'tan Venediklerin baskısından kaçan yerli halk da geri çağrılmıştır. Osmanlı döneminde Ortodoks kilisesi en parlak devrini yaşamış. Venedik'in şiddetli baskısından ve zulmünden dolayı ıssızlaşan köyler Anadolu'dan gelen Türkler ile şenlendirmiştir (Özkul, 2010: 43).

Kıbrıs Türklerinin Yaşadığı EOKA Terörü

1821 yılında Mora'da başlayan Rum isyanına kadar Kıbrıslı Rumlar ve Türkler arasında politik bir sorun yoktu. Sultan II. Mahmut döneminde Mora isyanı sebebiyle göz hapsine alındıkları bir dönem de Kıbrıslı Rumlar reformlardan Müslümanlardan daha fazla faydalanmışlardır. 1821 ve 1833'te bütün yeniliklere rağmen Kıbrıslı Rumlar İsyanlar çıkarmışlardır. Rum isyanlarında rahiplerin ve papazların önemli rolleri vardır; kiliseler birer eşkıya yuvası olmuştu. Kıbrıs'ta bulunan Avrupalı konsoloslardan güç alan Rumlar Türk yönetimine karşı itaatsiz bir tavır sergilemeye başlamışlardır (Çoruh, 2017: 313-343).

4 Haziran 1878'de Osmanlı ve İngiltere arasında Kıbrıs Konvansiyonu anlaşmasıyla Kıbrıs'ın kullanım hakkı İngiltere'ye devredilmiştir. İngiltere bu anlaşmayla Kıbrıs'a sadece fiilen hâkim olmuş oluyordu. Yapılan anlaşma gereği Rusya'nın ele geçirdiği Kars, Ardahan, Batum gibi yerler Osmanlı'ya iade edilmesi halinde İngiltere Kıbrıs'ı boşaltacaktı. 1914'te I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla İngiltere Kıbrıs'ı ilhak etti. 1878 İngiliz Sömürge yönetimiyle birlikte Kıbrıslı Rumlar 1821 Mora İsyanıyla başlayan bağımsızlık girişimlerine devam etmişlerdir (Hill, 2010: 243-352).

İstiklal Savaşının ardından Türkiye Cumhuriyeti Kıbrıs'ın İngiltere mülkiyeti olduğunu kabul etmiştir. 1923'ten 1959'a kadar Rumlar adanın statüsünü değiştirmek için teşebbüslerde bulunmuşlardır. 1955 yılında Rumlar EOKA terör örgütünü harekete geçmiş ve en büyük hedefleri Kıbrıslı Türkleri

imha etmekti. Kıbrıs Türk Halkına yönelik saldırıların artması üzerine 1956 yılında Türk Mukavemet Teşkilatı kuruldu. TMT Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı teşebbüslerine karşı başarılı mücadeleler vermiştir. 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti Anayasası için değişiklik öngören yasasının reddi karşısında Kıbrıslı Rum terör örgütü EOKA Türkleri adadan kovmak için 22 Aralık 1963 tarihinde Lefkoşa yakınlarında Küçükkaymaklı'ya saldırılarda bulunmuşlar, tarihe Kanlı Noel olarak geçen olayların başlangıcını vermişlerdir. Rum çeteciler Kıbrıs Türklerinin 203 köyden kaçmasına ve pek çok kişinin şehit, kayıp ve yaralı olmasına neden olmuşlar. 1963-1974 arası Türklere yönelik her alanda başlayan abluka 25.000 Türk'ün yaşadığı bölgelerden göç etmesini zorunda kılmıştır (Yıldırım ve diğ., 2000: 31-35-37).

1963 Rum saldırılarının akabinde Kıbrıslı Türkler İngiltere, Avusturalya ve Türkiye'ye göç etmişti. 1974'e kadar Kıbrıs tamamıyla Türkler için bir açık hava hapishanesi durumundaydı (Kurtuluş ve Purkis, 2014: 20).

Lefkoşa Küçük Kaymaklı

Kıbrıs'ın tarihi boyunca en önemli şehirlerinden Lefkoşa'ya bağlı Küçükkaymaklı mezarlığında 1950 ve 60'lı yıllarda EOKA terör örgütü tarafından şehit edilmiş Kıbrıslı Türklerin mezar taşları bulunmaktadır. Mezar taşlarında genel olarak isimler, doğum yerleri, doğum ve ölüm tarihleri, ne şekilde vefat ettiği, meslekleri, siyah beyaz fotoğraflar, dönemin terör saldırılarından özellikle EOKA tarafından şehit edildiği ifade edilmiş ve ay yıldız simgeler yer almaktadır. Mezar taşlarında genellikle hilallerin içinde olan siyah beyaz fotoğraflar zamanla tahrip olmuştur. Taşların yapım tarihi ise 1940, 1950 ve 1960'lı yıllara dayanmaktadır.

Mezar taşları örnekleri şu şekildedir; EOKA canileri tarafından gaddarca vurularak şehit olan Salih Tahir 17.7.1958 (fotoğraf: 1), Kimdir Kalacak Tanrıdır Ancak Doğdu 1920 Göçtü 28.5.1956 Kahpe Tethişçinin zalim bir bomba parçası ile şehit olan vazife ve Türklük aşıkı polis Aytumalı İrfan Ali ruhu için fatiha (fotoğraf: 2), Cumhuriyet Gecesi Şenliklerinde evinin balkonunda vurularak 29 yaşında pek genç iken öldürülen dört çocuk anası Gülten Yunus 16.8.60 (fotoğraf: 3), Bu mezar taşından diğer taşlardan farklı olarak iki hilal mevcuttur, Yoktur Kalacak Tanrıdır Ancak Burada Gümrük memurlarından Ahmet Vasfi Zevcesi Aliye Ahmet yatıyor merhume 85 yıl yaşadıktan sonra 28 Ağustos 1947 tarihinde gözlerini hayata kapamıştır ruhu için fatiha. (fotoğraf: 4), Vasilyalı Mustafa Kara Hasan 24.6.54 de 75 yaşında vefat etmiştir, ruhu için fatiha. (fotoğraf: 5), Baki Tanrıdır Ahmet İzzet Yüzbaşı Ruhuna

fatiha ölümü 17 Temmuz 54 Yapan Hasan Tahtakale (fotoğraf: 6), Baki kalacak Tanrıdır ancak Girit Teralı Hasan Osman 17 Ocak 1960 tarihinde 65 yaşında vefat etmiştir Ruhuna fatiha. (fotoğraf: 7). Ateşin kazasından kurtulamayıp gözlerini yuman Özker Hasan ruhu için fatiha 21.3.1959. (fotoğraf: 8), Lefkoşalı Kanı Mustafa Refikası Feriha Kani ruhu için fatiha vefatı 25.12.1950 (fotoğraf: 9), Merhum emekli Kaza baş çavuşlarından Mehmet Salih Doğum 1879 Vefatı 13.8.1959 Ruhuna fatiha (fotoğraf: 10).

Gazimagusa

Kıbrıs'ın güneydoğusunda yer alan Magusa'nın yerleşim tarihi milattan önceki zaman dilimlerine dayanmaktadır. Tarihi sağlam surlarla çevrilmiş şehirde Venedik, Osmanlı ve İngiliz Sömürge döneminden kalma eserler mevcuttur I.Dünya Savaşında İngilizlere esir düşen Türk askerlerinin bir kısmı Magusa'ya getirilmiştir. Şehit olan Türk askerleri için surların dışında Çanakkale semtinde sonraki dönemlerde şehitlik oluşturulmuştur.

1964 yılında Mağusa'da yaşayan kaza amiri Ahmed Sami Çanakkale Şehitliği tarihini şu şekilde aktarmıştır:

> Sayıları 2000 civarında tahmin edilen Türk esirleri, on gün arayla iki ayrı vapur kafilesi halinde ve İngiliz harp gemilerinin refakatinde Eylül 1916, ayında Mağusa Limanına vasıl olmuşlardı. Türk esirlerinin hepsi de Çanakkale veya Süveyş harekâtlarında esir edilenler, onbaşı, çavuş veya başçavuşlardı. Esirlik yılları zarfında esir kamplarında ölenler evvelâ şimdiki Namık Kemal Lisesi mıntıkasındaki eski ve yeni mezarlıklara ve bir müddet de karakoldaki esir kampı yanındaki özel mezarlığa gömülmüşlerdi. Daha sonraki yıllarda bakımsızlık yüzünden kaybolmağa yüz tutan bu mezarlıklardan kurtulabilen esir mezarları halen Türkler tarafından mezarlık olarak kullanılmakta olan Mağusa Türk Mezarlığının bir kısmına nakledilmişler ve bugün orada görülebilmektedirler (Sami, 2017: 95).

Çanakkale şehitliğiyle iç içe olan Gazimağusa kabristanında bulunan mezar taşlarında genel olarak isimler, doğum yerleri, doğum ve ölüm tarihleri, ne şekilde vefat ettikleri, siyah beyaz fotoğraflar, dönemin terör saldırılarından özellikle EOKA tarafından şehit edilenler için caniler tarafından şehit edildi ifadesi yer almıştır. Taşlarda ay yıldız simgelerin yanı sıra mezar taşını yapan ustanın adı da yazılmıştır. Taşların yapım tarihi 1940, 1950 ve 1960'lı yıllara dayanmaktadır.

Mezar taşları örnekleri şu şekildedir; Caniler tarafından şehid edilen Aytotorolu Ayşe Mehmed Ali Ruhuna Fatiha Vefatı 15.7.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 11), Caniler tarafından şehid edilen Ali Mehmed Vefatı 3.1.1958 Ruhuna Fatiha (fotoğraf: 12), Caniler tarafından şehid edilen Vasillili Osman Ahmed Ruhuna Fatiha Vefatı 13.7.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 13), Caniler tarafından şehid edilen Aytotrolu Kemal Salih Ruhuna Fatiha Vefatı 12.7.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 14), İngilizler tarafından şehid edilen Aygalidalı Fuad Yusuf Ruhuna Fatiha Vefatı 28.1.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 15), Merhum Ahmed Ethem Kantarcı Ruhu için Fatiha Vefatı 23.6.1960 Perşembe Günü 70 Yaşında (fotoğraf: 16), Otomobil kazasında Hasan Mehmet Vefatı 18 Kasım 1958 Ruhuna Fatiha (fotoğraf: 17), Denizde boğulmuş bulunan Derviş Yusuf 6 Çocuk babası Ruhuna Fatiha 1924- 28.7.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 18).

Lefke

Lefke Kasabası Kıbrıs'ta görevi sona eren Osmanlı memur ailelerin zamanla yaşadığı bir yer olmuştur. Lefkeli ailelerin lakapları Binbaşıoğulları, Paşazadeler, Kayyumzadeler, Müderriszadeler, Nekipzadeler da memurların bu bölgede yaşadığını ispatlamaktadır (Beratlı, 2008: 27).

Lefke bakır madeni ve portakalıyla meşhurdur. Yerleşim itibariyle Rumeli'deki ya da Kafkasya'daki Türk köylerini andırmaktadır. Osmanlı döneminde 1580'de Lefke'de açılan Piri Paşa Medresesi Kıbrıs'ta Lefkoşa dışında açılan ilk medrese olmuştur. Lefke'nin eski zamanlardan kalma gerizleri, hamamları ve konakları, Osmanlı dönemi boyunca mamur bir belde olduğunu göstermektedir (Beratlı, 2019: 20). Lefke'de ay yıldız simgesine sıklıkla rastlanılmaktadır, özellikle konak süslemelerinde kullanılmıştır. Piri Paşa Caminin haziresinde merhum müderris Hüseyin Zihni Efendi'ye ait mezar taşı (fotoğraf: 19) Kıbrıs Türklerinin ay yıldızlı mezar taşlarına ait güzel bir örnektir.

Yeşilköy Karpaz

Yeşilköy, 1974 Mutlu Barış Harekâtı'na kadar Türklerle Rumların birlikte yaşadığı karışık bir köy idi. 1959 yılında, Kıbrıs'taki yerleşim yerlerinin isimlerinin Türkçeleştirilmesi faaliyeti esnasında köye "Yeşilköy" adı verilmiş (Peler, 2017: 182). Kıbrıs'ın kuzeydoğu ucunda yer alan Yeşilköy mezarlığında eski Türk mezar çeşitlerinden olan balbal(heykel) mezar taşları örneklerine rastlanılmıştır.

Köy mezarlığında yer alan taşların birçoğu zamanın ve iklimin etkisiyle tahrip olmuştur. Mezar taşı örnekleri şu şekildedir; Merhum Molla Mehmed Manyera? Doğum? Vefatı 7.7.1956 Taş çok yıpranmış yazıları okunmayacak vaziyette. (fotoğraf: 20), Merhum Molla Evren? Manyera? Doğum 1891 (fotoğraf: 21), Hasan Hüseyin doğum ve vefat tarihi yok Osmanlı başlıklı mezar taşına benzetilmiş ve sadece ay yıldız bulunmaktadır (fotoğraf: 22), Merhum Ahmed Bayram Mehmed Vefatı 21.8.1958 Ruhuna Fatiha Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 23), Merhume Abide Mehmed Miço 1888-31.1.1958 Yapan Kemal Hasan Lefkoşa Tahtakale (fotoğraf: 24).

Irak'ta Türk Hâkimiyeti

Türklerin Irak'a ilk girişleri 674 yılına kadar uzanmaktadır. Türkistan'a ilerleyen Emevi ordusu Türklerle çarpışmış ve yanına aldıkları Türk askerlerini Irak Basra'ya yerleştirmişlerdir. 755 yılında Abbasilerin Horasan valisi Fazl bin Yahya el-Bermeki ordusunda hizmete alınmak üzere yirmi bin Türk askerini Irak'a göndermiştir. Abbasiler döneminde özellikle Halife Me'mun ve Mutasım döneminde Türkler ordu ve devlet yönetiminde söz sahibi olmuşlar ve başkent Bağdat'ta Türk nüfusunun sayısı artmıştır. 836 yılında Halife Mutasım'ın emriyle Türk kumandan Aşnas tarafından Türk hassa askeri için Samerra şehri kurulmuştur. Yetmiş bin mevcutlu Samerra şehri yarım yüzyıl hilafetin merkezi olmuştur. Samerra şehri Türk askerlerinin karakteristik ve milli yapılarının bozulmaması, korunması için kurulmuştur (Saatçi, 1996: 39-40).

Irak'ta hâkimiyet kuran Türk devletleri şunlardır; Büveyhiler Dönemi (945-1055), Selçuklular Dönemi (1055-1194), Atabeyler Dönemi (1127-1233), İlhanlılar Dönemi (1258-1344), Celayirliler Dönemi (1339-1410), Karakoyunlular Dönemi (1411-1468), Akkoyunlular Dönemi (1468-1508), Safeviler Dönemi (1508-1534), Osmanlılar Dönemi (1534-1918) (Saatçi, 1996: 44-109).

Irak'a yoğun olarak 9-11.yüzyıllarda topluca yerleşerek yurt edinen Türkler, günümüzde Irak'ın orta, kuzey ve kuzeybatı bölgelerinde yaşarlar. Osmanlı dönemine kadar sürekli Türk boylarının göçleriyle beslenen Irak Türkleri genel nüfusunun yaklaşık yüzde on ikisini teşkil etmektedir (Saatçi, 1996: 31). Haşim Nahit Erbil 1922 yılında Irak Türkleri'nin yaşadığı coğrafyalardan şöyle bahsetmektedir:

> Şimal-i Irak'ta Türk nüfusu Telafer kasabasından başlar, Musul Nebi Yunus, Erbil, Altunköprü, Kerkük, Tercil, Tazehurmatu, Tavuk,

> Tuzhurmatu, Kifri, Kara Tepe, Deli Abbas, Deltava şehir ve kasabaları kamilen Türklerle meskun olduğu gibi, Bağdat şehrinin Karakol mahallesi, Bakuba, Mendeli, Şehreban, Kızlarbat, Hanekin kasabaları ahalise de Türk'tür. Bu sayılan kasabalar civarında pek çok Türk köyleri mevcuttur. (Kerkük, 2004: 98).

Bu bölgeler zaman içinde Türkmeneli olarak tanımlanmıştır. Irak'ta Türklerin yerleşimleri yedinci yüzyılda başlamış, yoğunluk olarak Selçuklular döneminde olup ve son aşamada Osmanlı döneminde yapılan iskan politikaları olmuştur. Osmanlı devleti Bağdat gibi önemli bir eyaleti güvence altına almak için bugünkü Irak'ın kuzeybatısında bulunan Telafer ve Musul'dan itibaren, güneydoğudaki en uç yerleşmesi sayılan Mendeli'ye kadar uzanan büyük bir güvenlik şeridi üzerinde, Türk nüfusu yerleştirerek, bölgenin Türklüğünü, günümüze kadar canlı tutmuştur (Saatçi, 2015: 20).

Irak Türklerinin Yaşadığı Katliamlar

Irak Türklerine yönelik 1920'li yıllardan yakın dönemlere kadar çeşitli dönemlerde katliamlar ve baskılar yapılmıştır. 1924 Levy katliamı Kerkük'te Irak ordusu tarafından gerçekleştirilmiştir. Irak'ın İngiltere tarafından işgalinden sonra öncelikli olarak yerli Hıristiyan, Yahudiler, Nesturiler ve firari Ermeniler'den Irak ordu birlikleri oluşturulmuştur. Takriben dört yüz kadar Nesturi asker Kerkük kışlasına yerleşmiş, bu askerden bazıları çarşıda, pazarda esnafı ve ahaliyi tahrik ederek çeşitli olayların oluşmasına neden olmuşlardır, olayların büyümesiyle silahlı Nesturi askerler tarafından savunmasız Kerkük Türklerine ateş açılmış ve birçok Türkmen hayatını kaybetmiştir. İngiltere ve Türkiye arasında 1924 tarihinde yapılan Haliç Konferansı sırasında böyle bir saldırının Irak Türklerinin önemli kültür ve yerleşim merkezlerinden biri olan Kerkük'te yapılması Irak Türklerine ve Türkiye'ye birer gözdağı verildiği şeklinde yorumlanmıştır (Kerkük, 2004: 134-135).

1 Temmuz 1946'da Kerkük Petrol Şirketinde çalışan işçiler çalışma şartlarının düzetilmesi için şirket yönetimine ilettikleri taleplerin karşılanmaması üzerine durumu protesto etmek amacıyla toplu iş bırakmaya başlamış. Gavurbağı Meydanında toplanan işçilere 12 Temmuz günü polis güçleri tarafından ateş açılmış ve yirmiye yakın Irak Türkü hayatını kaybetmiştir. Bu hadise tarihe 12 Temmuz 1946 Gavurbağı Katliamı olarak geçmiştir (Saatçi, 1996: 207).

1991 yılında I. Körfez Savaşı sırasında merkezi otoritenin kaybolması üzerine peşmerge güçleri Kerkük, Altunköprü, Tazehurmatu, Tuzhurmatu

gibi Türkmen yerleşim yerlerine saldırmışlar, yağmalamalar ve kundaklamalarda bulunmuşlardı. Yaşanan olaylardan sonra Bağdat yönetimine bağlı ordu birlikleri Kerkük'e doğru ilerlemiş, bunun üzerine peşmerge güçleri işgal ettikleri yerleri 26 Mart 1991 tarihinde terk ederek kuzeye doğru kaçmışlardır. Bağdat yönetiminin zulmünden kaçmaya çalışan birçok Türkmen ailede Altunköprü'ye ulaşmıştır, Saddam yönetimi Altunköprü'de yaşayan, buraya sığınan Türkmen gençleri toplamış ve bu gençler katledilerek bir çukurun içine atılmıştır. Ramazan ayında gerçekleşen bu katliamın varlığı bayram zamanında tespit edilebilmiştir. 28 Mart 1991'de Irak ordusu Altunköprü'de yüze yakın Türkmeni şehit ettiği olay tarihe Altunköprü katliamı olarak geçmiştir (Saatçi, 2018: 68-80).

Kerkük'e yakın önemli Türk yerleşimlerinden Tuzhurmatu'da 1954, 2003, 2011 yıllarında sivil Türkmen halkına yönelik silahlı saldırılar gerçekleşmiş ve birçok Türkmen hayatını kaybetmiştir. 6 Haziran 1954 günü yapılacak olan milletvekili seçimlerinde Irak hükümetinin dayatmacı politikasına karşı Tuzhurmatululular sert tepki göstermişler. Seçimlerde Tuzhurmatululuların desteklediği adaya karşın Irak hükümetinin adayı çeşitli hilelerle seçimden galip çıkmak istemiş, bunun üzerine Tuzhurmatululular sokağa çıkmış ve yaşanan çatışmalarda Irak Türkleri toplumu şehitler vermiştir. 22 Ağustos 2003 gününde Tuzhuramatu'nun kutsal İmam Murtaza türbesine bombalı saldırı düzenlenmiş ve birçok şehit verilmiştir (Hürmüzlü, 2006: 174). 23 Ocak 2013 gününde canlı bomba saldırısı sonucunda yirmi dört Türkmen şehit olmuş, yüzlerce kişi yaralanmıştır. 25 Haziran 2013 tarihinde yapılan başka bir terör saldırısında Irak Türkmen Cephesi Başkan yardımcısı Ali Haşim Muhtaroğlu ve Selahattin İli Vali yardımcısı Ahmet Abdülvahit Koca ile birlikte 11 Türkmen şehit düşmüştür (Saatçi, 2015: 188).

Irak Türkleri Osmanlı devleti bölgeden el çektirildikten sonra milli, kültürel asimilasyona tabi tutulmuşlar. Özellikle 1960'lardan itibaren Irak yönetimini elinde tutan Baas rejiminin Türkmenlere yönelik uyguladığı baskıcı ve acımasız politikalar diğer yönetimlerin tutumlarından daha ağır olmuştur. Baas rejimi Türkmenleri tutuklama, zorunlu göçe tabi tutma, topraklarını elinden alma, Türkmen köylerini tamamen yıkma, Türkmen liderlerinin ve milliyetçi şahısların idam cezaları verme, Türkmen aileleri zorunlu göçe tabi tutma, Türkmen memurları Irak'ın güney bölgelerinde Türkmen yerleşim yerlerinden uzak şehirlere tayin etme, Türklerin arazilerini elinden alma, Türkleri ticaretle uğraşmaktan men etme, kendi bölgelerinde mesken yapma ya da mülk satın almalarına yasaklama, Türkçe konuşmaların yasak-

lanması, Türkçe soyadların yasaklanması, şehir, kasaba, köy, caddelerin hatta spor kulüplerinin Türkçe isimlerinin değiştirilmesi, birçok dernek ve sendikanın Araplaştırılmasına yönelik uygulamalar gibi ağır yöntemlere başvurmuşlardır (Hürmüzlü, 2020: 53).

Erbil

Erbil şehrinin tarihi çok eski dönemlere dayanmaktadır. Erbil'de Türk hakimiyeti Zeyneddin Ali Küçük ile kurulmuş, 1168 yılında ölünce yerine kardeşi Muzaffereddin Abu Sait Gökbörü geçmiştir. Gökböri çağında Erbil büyük bir mevkiye erişmiş, saltanatının başkenti Erbil ihya edilmiştir. Gökbörü tarihi Erbil Minaresini imar ettirmiştir. Erbil Moğol istilasının ardından Karakoyunlular, Akkoyunlular, sonrasında Osmanlı hakimiyetine girmiştir (Hürmüzlü, 2019: 237).

1915'lerde Erbil şehrinde beş altı bin hane yaşıyor olup ana dilleri Türkçedir. Çarşılarda, kahvelerde, evlerde, aile ocaklarında konuşulan Türkçe Azerbaycan ve Kafkasya Türkçesi lehçelerine daha yakındır (Kerkük, 2004: 50). Erbil şehir merkezinde Türkmen mezarlığında ay yıldız mezar taşı tarihe tanıklık etmektedir (fotoğraf 24).

Altunköprü

Altunköprü Kerkük'ün 42 km. kuzeybatısına düşen, Kerkük-Erbil-Musul karayolu üzerinde önemli bir Türkmen yerleşim yeridir (Kevseroğlu, 2012: 43). Altunköprü adının kökü hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır. Köprü suyu adıyla da tanınan ırmağın her kolu üzerinde bir köprü inşa edilmiş. Irmağın yukarı kolu Altunsu adıyla tanındığı için, bu kolun üzerinde köprü yapıldığı zaman bu köprüye Altunsu Köprüsü adı verilmiş ve zamanla halk ağzında bu isim Altunköprü'ye dönüşmüştür. Kerkük'e bağlı bucak olan Altunköprü özellikle Erbil ile Irak'ın güney şehirleri arasında Zap ırmağı üzerinden geçişe en elverişli bölge olması dolayısıyla tarihin her döneminde ulaşım yolu üzerinde olmuştur (Saatçi, 2018: 15-18).

Altunköprü halkı tamamen Türkmen'dir. Tarih boyunca kasaba halkının nüfusunu meydana getiren Türkmen oymak, tayfa ve aile adları varlıklarını sürdürmektedir (Saatçi, 2015: 130). Şehrin ortasında yer alan İmam Özbek Baba türbesi de Türk simgelerinden biridir. 1991 Altunköprü şehitliğinde yer alan mezar taşlarının büyük kısmında ay yıldız simgesi yer almıştır (fotoğraf 25-26).

Kerkük

Kerkük; Bağdat-Erbil karayolu üzerinde bulunmaktadır, Irak'ın Bağdat, Musul ve Basra'dan sonra önemli dördüncü kentidir. 1055 yılında Selçukluların Irak coğrafyasına hakim olmasıyla Kerkük bölgesinde başlayan Türkleşme süreci yeni Türk boy göçleriyle hızlanmış, 14. Yüzyılın ortalarına doğru Türkleşme doruk noktasına ulaşmıştır. Kerkük'ün 20.yüzyılın başlarında tamamen Türk olduğu ve halkın Türkçe konuştuğu bilinmektedir (Saatçi, 2015: 141).

Kerkük'ün en eski yerleşim yeri olan Kerkük Kale Şehitliğinde Osmanlı döneminde görev almış idarecilerin ve Kerkük eşrafına ait mezar taşlarında ay yıldız bulunmaktadır (fotoğraf 27). Kerkük'ün en büyük mezarlığı olan Musalla mezarlığında Kerkük'ün tanınmış şair, yazar, eğitimci ve benzeri şahsiyetler yatmaktadırlar. Irak Türkmen davasının önemli simgelerinden Nejdet Koçak'ta burada yatmaktadır (fotoğraf 28). 16 Ocak 1980'de Saddam rejimi tarafından suçsuz yere idam cezasına çaptırılmıştır. Ay yıldızlı mezar taşında şunlar yazmaktadır;

Koçak der ki adım kalsın yadigar
Üzülmeyin bana yoksa bir mezar
Bize destan yazılmazsa ne çıkar
Kerkük üste gezinen bir bayrağım
Elbet bir gün azad olur toprağım (Saatçi, 2008: 37).

Musalla mezarlığında Kerkük Türklerine ait diğer mezar taşlarında da ay yıldıza rastlanılmaktadır (fotoğraf 29-30).

Tuzhurmatu

Kerkük'ün 78 km. güneydoğusuna düşmektedir. Bağdat-Kerkük karayolu üzerinde bulunmaktadır. Kerkük'ten sonra en büyük Türkmen yerleşim yerlerindendir. Şehirde tuz kaynakları ve bol miktarda hurma ağaçları bulunmaktadır. Tu eki de Moğolco'da geçen ve Türkçe'de -lı,-li sıfat eklerine tekabül etmektedir. Tuzhurmalı anlamına gelmektedir (Kevseroğlu, 2012: 460).

Tuzhurmatu 1946 yılına kadar, Kifri ilçesine bağlı bir bucaktı. 1947 yılında ilçe olan Dakuk (Tavuk)'a bağlanmış, sonrasında Tuzhurmatu ilçe merkezi olmuş ve Dakuk (Tavuk) ona bağlı bucak olmuştur. Saddam Hüseyin rejimi Kerkük'ün tabii bir uzantısı olan Tuzhurmatu'yu Kerkük'ten koparark Selahattin (Tikrit) vilayetine bağlamıştır, böylece Türkmenlerin yoğun ola-

rak idari anlamada bir vilayette toplanmasının önüne geçilmiştir (Hürmüzlü, 2006: 172).

Tuzhurmatu Türkmen mezarlığında 2003 yılında şehit olanların mezar taşlarında Erbil ve Kerkük'te tespit edilen mavi zemin üzerinde ay yıldız simgelerin benzerleri işlenmiştir (fotoğraf 31).

Türkalan

Türkalan Kerkük Tazehurmatu bucağına bağlıdır, Kerkük'e 12 km. güneybatısındadır. 16.yüzyıla ait Osmanlı tapu defterlerinde köyün varlığına şahit olunmaktadır (Kevseroğlu, 2012: 452). Köyün sakinleri Türkmenlerden oluşmaktadır. 1987'de Saddam rejimi tarafından Tikrit yolunda Mucamma al-Kadısiye kampına sürgün edilmişlerdir.

Türkalan Irak Türkmen Cephesi büro sorumlusu Mutasam Hürmüzlü köy hakkında şu cümleleri aktardı; "*Geçim kaynağımız ziraat ve hayvancılık. Köyde Hürmüzlü, Ocuşlu (veya Oduşlu), Çavuşlu, Seyidler, Bayati aşiretleri var. 1987'den evvel burası güzel bir köydü; ama Türkmen olduğumuz için Saddam rejimi buraları yıktı, dağıttı. Bizleri Tikrit yolunda Kadısiye köyünde çiftçiler için yaptıkları barakalara yerleştirdiler. Beşir, Türkalan, Kümbetler, Yayçı, Bulava, bu beş Türkmen köyü 1987'de yıkıldı. Türkmen olduğumuz için, ev ve toprak alamıyorduk. 1987'de Türkalan köyünde bir cami, bir okul, beş yüz ev vardı. 2003'ten sonra eski yerimize dönüp öz kendi paramızla evlerimizi yaptık, hükümet bir şey vermedi, kendi çabalarımızla ITC (Irak Türkmen Cephesi) olarak çalışarak köyümüzü yeniden imar ettik. Şimdi yedi ilkokul var, Yorgantepe, Hürmüzlü, Muhammed Fatih, Türkalan, Yeni Türkalan, Atlar, Hürmüzlü. Türkalan kız ve erkek liseleri mevcut. Bu yıl Türkçe ders veren lise açtık. Yedi cami var, her çeşit dükkân var, bin sekiz yüz altmış sekiz adet ev var. Köyün esası Türkmen'dir.*" (Galata, 2019: 29).

Köy mezarlığında Türk mimarisiyle inşa edilmiş türbeler ve ay yıldızlı mezar taşları varlığını sürdürmektedir, taşlarda Kerkük hoyrat örneklerine rastlanılmaktadır (fotoğraf 32).

"Dikenleri atıpsan
Gülü güle katıpsan
Ne mutlu o toprağa
Sen içinde yatıpsan"

Sonuç

Mezar taşları tarihsel milli geleneğin devamlılığını ispatlayan en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Kültür tarihinde Türk mezar üslubu kendine has öğelerle, motiflerle oluşmuştur. Moğolistan'dan Rumeli bölgesine kadar geniş coğrafyada Türklere ait mezar taşları diğer milletlerin taşlarından farklılık göstermektedir. Taşların büyük çoğunluğunun üstünde Türk boy damgaları, Türk yazıtları, Türk maddi kültürü öğelerinden semboller yer almaktadır. Özellikle ay yıldız simgesi Türk mezar taşlarında sıklıkla karşılaşılmaktadır.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Lefkoşa, Gazimagusa, Lefke, Yeşilköy'de ve Irak Türkmeneli coğrafyasında Erbil, Altunköprü, Kerkük, Tuzhurmatu ve Türkalan bölgelerinde tespit ettiğimiz ay yıldız mezar taşlarıyla Türk Coğrafyasının iki farklı noktasında ortak kültürel kodlar belirtilmiştir.

Osmanlı hakimiyetin sona ermesinden birçok Türk bölgesinde yaşanan katliamlar, zulümler Kıbrıs ve Irak'taki Türklere yönelik de yapılmıştır. 1950'lerde EOKA terör örgütü Kıbrıslı Türklerin adada ki varlıklarının sona ermesi için planlı şiddet eylemleri düzenlenmiş. Irak Türklerine ise 1920'lerden günümüze kadar farklı dönemlerde baskı politikaları uygulanmıştır.

Kıbrıs Türkleri mezar taşlarına Latin harfleriyle Türkçe yazılar, fotoğraflar ve dönemin ruhunu işlemiş, Irak Türkleri ise Arap harfleriyle Türkçe hoyratlar, milli kimliklerini taşlara işlemişlerdir. Tarihin farklı dönemlerinde mağduriyetler, baskılar, katliamlara maruz kalan iki farklı coğrafyadaki Türk toplumları milli kimliklerinin en önemli simgelerinden biri olan ay yıldızı mezar taşlarına kazımışlardır. Kıbrıs ve Irak Türklerine ait ay yıldız mezar taşları geçmişten günümüze ses vermeye devam edeceklerdir.

Kaynaklar

Ayaz, F. Y. (2016). *Memlük-Kıbrıs İlişkileri.* Ankara: TTK.

Beratlı, N. (2019). Tarih Boyunca Yabancıların Kaleminden Lefke Kasabası. *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi,* 3(5), s. 17-28.

Beratlı, N. (2008). *Kıbrıslı Türklerin Kökeni ve Kıbrıs'ta Bektaşilik.* İstanbul: Kalkedon.

Çoruh, A. (2017). *Sultan İkinci Mahmud döneminde Kıbrıs (1808-1839).* Ankara: TTK.

Galata, Y.C. (2019). Türkalan'da Bayram Sevinci. *Kardaşlık Dergisi*, 81, s. 28-30.

Hill, G. (2010). *Kıbrıs Tarihi.* Çev. Nazım Can Serbest. İstanbul: İş Bankası.

Hürmüzlü, E. (2019). *Irak Türkmenlerinin Dünya Görüşü.* İstanbul: Kerkük Vakfı.

Hürmüzlü, E. (2006). *Irak'ta Türkmen Gerçeği.* İstanbul: Kerkük Vakfı.

Hürmüzlü, H.(2020). *Irak'ın Hukuki Yapısı İçinde Türkmenler.* İstanbul: Kerkük Vakfı.

Kerkük, İ. (2004). *Haşim Nahit Erbil ve Irak Türkleri.* İstanbul: Kerkük Vakfı.

Kevseroğlu, N. (2012). *Irak'ta Türkçe Yer Adları Kılavuzu.* Kerkük: Fuzuli Matbaası.

Kurtuluş, H. ve Purkıs, S. (2014). *Kuzey Kıbrıs'ta Türkiyeli Göçmenler.* İstanbul: İş Bankası.

Özkul, A. E. (2010). *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750).* Ankara: Dipnot.

Peler, G.Y. (2017). Aya Andronikо'nun İslami Balbalları: Kıbrıs Yeşilköy'de Bulunan Bazı Mezar Taşları Üzerine Toplum-Dilbilimlik Düşünceler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 57, s. 179-196.

Saatçi, S. (2018). *Altunköprü.* İstanbul: Kerkük Vakfı.

Saatçi, S. (2008). *Hasretin Adı Kerkük.* İstanbul: Ötüken.

Saatçi, S. (2015). *Irak Türkmen Boyları.* İstanbul: Ötüken.

Saatçi, S. (1996). *Irak'ta Türk Varlığı.* İstanbul: TTT Yayınları.

Sami, A. (2017). 1914-1918 Cihan Savaşı Kıbrıs İngiliz Esir Kamplarında Ölen ve Mağusa'da Toprağa Verilen Şehitlerimiz. *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, 1(1), s. 95-103.

Yıldırım, Hacı Osman ve diğ. (2000). *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs.* Ankara: T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Dairesi Başkanlığı.

EK. Görseller

Küçükkaymaklı/ Lefkoşa/ KKTC





Fotoğraf 1-2





Fotoğraf 3-4





Fotoğraf 5-6





Fotoğraf 7-8





Fotoğraf 9-10

Gazimagusa/ KKTC





Fotoğraf 11-12





Fotoğraf 13-14





Fotoğraf 15-16





Fotoğraf 17-18

Lefke/ KKTC



Fotoğraf 19

Yeşiköy/ Dipkarpaz/ KKTC





Fotoğraf 20-21





Fotoğraf 22-23

Erbil/ Irak



Fotoğraf 24

Altunköprü/ Irak





Fotoğraf 25-26

Kerkük/Irak





Fotoğraf 27-28




Fotoğraf 29-30

Tuzhurmatu/ Irak



Fotoğraf 31

Türkalan/ Kerkük/ Irak



Fotoğraf 32

KOCAELİ İLİ İZMİT İLÇESİ'NDE ALIŞVERİŞ MERKEZLERİNDE DİNLETİLEN MÜZİK TÜRLERİ ÜZERİNE İNCELEME

AN ANALYSIS OF THE MUSIC GENRES PLAYED IN SHOPPING CENTERS IN IZMIT-KOCAELI

Hakan BAĞCI[*]
Meryem KARAAĞAÇ[*]

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, Kocaeli İli İzmit Merkez İlçesi'nde yer alan alışveriş merkezlerinde hangi tür müzikler dinletildiği sorusu olarak belirlenmiştir. Çalışma tarama modeli niteliği taşımaktadır. Kocaeli İli İzmit İlçesi sınırları içinde 2019 yılında yer alan büyük alışveriş merkezlerindeki mağazalar evren olarak belirlenmiş ve tüm mağazalara ulaşılmıştır. Araştırma sonucunda en çok dinletilen müziklerin Türkçe pop müzik (%45.3) ve genellikle popüler müziklere benzeyen mağazaya özgü reklam müzikleri (%43.5) olduğu, en az dinletilen müziklerin ise klasik müzik (%0.6), film müzikleri ve jenerik müzikleri (%1.8) ve yabancı pop müzik (%8.8) olduğu tespit edilmiştir. Müziklerin %57.1 oranla genellikle yöneticiler tarafından seçildiği ya da mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği, %42.9'unda ise çalışanların seçebildiği görülmüştür. Mağazaların %61.8'inde mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği, %52.9'unda müziklerin belirli bir amaca yönelik olmadığı, %57.6'sında şirket politikaları sebebiyle müzik yayını yapıldığı anlaşılmıştır. Mağazaların çok büyük bir bölümünde (%78.8) orta gürlükte müzik dinlettiği, küçük bir kısmında (%21.2) hafif gürlükte müzik dinletildiği ve hiçbir mağazada yüksek gürlükte müzik dinletilmediği tespit edilmiştir. Müşterilerin ve mağaza çalışanlarının neredeyse tamamı dinlenilen müziklerden memnundur.

Anahtar Sözcükler: Müzik yayını, arka plan müziği, alışveriş, tüketim, müzik türü.

ABSTRACT

The main purpose of this study was determined as the question of what kind of music is played in the shopping centers located in Kocaeli Province Izmit Central District. The study is a survey research. The stores in the large shopping centers located in Kocaeli Province Izmit District in 2019 were determined as population and all stores were reached. As a result of the research, the most played music was Turkish pop music (45.3%) and store-specific music (43.5%), which generally resembled popular music, while the least played music was classical music (0.6%), film music

[*] Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Kocaeli. E-posta: hakan.bagci@kocaeli.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-5312-3168.
[*] Müzik Eğitimcisi, Kocaeli Üniversitesi Performans Yüksek Lisans Öğrencisi. E-posta: karaagac.meryem@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-9963-4534.

and generic music (1.8%) and It was determined that there was foreign pop music (8.8%). It was observed that 57.1% of the music was generally chosen by the managers or the store-specific central broadcasts were played, and 42.9% were chosen by the employees. It was understood that 61.8% of the stores listened to store-specific central broadcasts, in 52.9% the music was not intended for a specific purpose, and 57.6% had music broadcast due to company policies. It was determined that most of the stores (78.8%) listened to medium loud music, a small part (21.2%) listened to light loud music and none of the stores played loud music. Almost all of the customers and store employees are satisfied with the music listened to.

Key Words: Music broadcast, background music, shopping, consumption, music genres.

Giriş

Müzik, çağlar boyunca insanların duygu ve düşüncelerini, yaşadığı olayları ifade etmelerinin aracı olarak kültürlerinin bir parçası olmuştur. Duygularını, düşüncelerini çoğu zaman müzik ile dışa vuran insanoğlu için müzik, aynı zamanda sosyal yaşamın da önemli bir unsurudur. Günümüzde hemen her türlü alan etkinliklerinde müzik kullanılır hale gelmiştir.

İnsanlığın başlangıcından günümüze müzik var olmuş ve içeriğinde birçok işlev barındırmıştır. Çeşitli öğelerden oluşan müziksel çevre, içinde yaşayan insanla birlikte sürekli bir oluşum, değişim ve gelişim hâlindedir (Munch, 1990). Hayatın hemen her alanında, müziğin; eğlence, dinlence, tapınma, eğitim, tedaviye yönelik birçok bilimsel, sanatsal ve kültürel işlevleri olduğu bilinmektedir. Bu durum müziği insanlık için önemli ve değerli bir noktaya getirmektedir. Müzik sanat türlerinden biri olmakla beraber, bireyin kendi kişisel gelişimini profesyonel olsun ya da olmasın, kişisel becerilerini geliştirmesi için bir araçtır.

Uçan (1996), müziğin insanın bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve eğitimsel yaşamında çeşitli görevler üstlenip; bu alanlarla ilgili işlevselliğe sahip olduğunu belirtir. Müzik, verdiği mesajlar dolayısıyla sevgi, sorumluluk, yaratıcılık gibi duygularının gelişmesinde etkilidir ve müzik eğitimcisi bireylere verilecek kültürlenme açısından önemli bir görevi üstlenir.

Müzik dinlemek; bir müzisyen için müzik üzerine yazma, değerlendirme, müziği icra etme ve analiz etme gibi becerilerin ayrılmaz parçası halindedir. Müzisyen olmayan biri için ise müzik, bireyler için dinleme ile birlikte kavramsal boyutta yol gösterici nitelikte görev üstlenebilmektedir.

İnsan için üretme ve bilgiden istifade ihtiyaçlarının karşılaması güdülenme gerektiren bir sürecin oluşumundan geçmektedir. İnsanların bir uğraş içerisinde olması ve bunda başarılı olmak adına bu güdülenme önemli bir bilişsel süreç olarak bilinmektedir. Bu noktadan yola çıkarak müzik eğitiminde ve müzik dinlemede bireylerin gerekli olan güdülenmelerinin yeri ve önemi büyüktür. Zira müzik, dikkat prensibini birebir içinde barındıran sanat dallarından ve yorumlamalarından biridir ve müzik yapan bir kişi dikkatini ancak kâfi ve daimî güdülenme sayesinde devam ettirilebilir (Kalender, 2001).

Bireylerin müzik dinleme tercihlerinin oluşumu ile ilgili olarak bireylerin çocukluk dönemlerinin bu konuda önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Birey sahip olduğu temel becerileri ve bilgileri, kültürel kazanımlarını yetiştiği aile, formal eğitim hayatı ve sosyal çevresi sayesinde geliştirebilmektedir. Dolayısıyla kişinin çocukluk gelişimi üzerinden düşünürsek, müzik zevki ve tercihlerinin önce ailede sonra okulda şekillendiği düşüncesine varabiliriz. Müzik dinleme deneyimini aile ortamında hayata geçirmiş olan bir çocuk, daha sonra yakın çevresi ve okul ile bu edinimi birçok varyasyonlarla yaşamında deneyimleme imkânı bulabilir (Akın, 2020; Erdal, 2009).

Abdulazade'ye (2002) göre, müzik ve topluma dört farklı şekilde ilişki içindedir: ilki, toplumun müziği doğurduğu (genetik yol); ikincisi, toplumun müziği etkilediği (sosyal yol); üçüncüsü, müziğin toplum hayatını yansıtması (epistemolojik) ve dördüncüsü ise müziğin toplumu etkilediği (estetik yol) durumlardır. (Abdulzade, 2020: 59; akt.: Kamalı ve Temiz, 2017). Müzik toplumun kültürel değerlerinden doğar ve ona göre şekillenir. Fakat toplum değişimlere uygun olarak müziği de etkiler, ona yön verir. Toplumsal hayatın ve değişimin müzikte yansımalarının yer alması kaçınılmazdır. Önemli boyut da müziğin insan davranışlarını, dolayısıyla toplumu etkileyebilir nitelikte olduğudur (Feyzan, 2007).

Müziğin insan üzerinde olan pozitif etkisi binlerce yıldır insanoğlunu farklı keşiflere, araştırmalara sevk etmiş ve bu durum, fizyolojik ve özellikle ruhsal rahatsızlıkların tedavisinde kullanımını sağlamıştır. Müziğin tedavi niyetiyle ele alınıp değerlendirilmesi ve hayata geçmesi tarihte antik dönemlere kadar uzanmaktadır (Akkuş, 2007).

Müziğin, istenilen hedeflere göre insanlar üzerinde uyaran bir araç olarak kullanıldığında, olumlu etkiler yaratabilme özelliğine sahip olduğu söylenebilir. Bu durumun tam tersi olarak müziğin gereksinim dışı ya da olması

gerekenin olmadığı bir müzik tercihinde insanlar üzerinde olumsuz etkiler oluşturma etkisi de olabilmektedir. Örneğin aykırılığı benimseten rock ve metal müziğinin gençler üzerinde tahripkâr etki oluşturduğu tespit edilmiştir (Sezer, 2011).

Müziğin soyut bir sanat dalı olması itibariyle her dinleyenin ve her icra edenin aynı duyguları yaşaması beklenmemelidir. Buradan hareketle aynı müziği dinleyen ancak farklı psikolojilere sahip kişilerin verdiği reaksiyonlar farklılık gösterebilir. Müzik tonlarının yapısı ve tasarımı, bedenimizi ve çevremizi etkilerken değişen armoniler ve tonlar da duyguları etkiler niteliktedir (Campbell, 2002).

Müziğin insan benliğinde ruhunu saran, zihninin berraklaşmasını sağlayan, bedenimizdeki hareket noktalarını fizyolojik reflekslerle hayata geçiren, hafızalarımızda saklı olan en güzel duyguları anımsamamızı sağlayan, anılarımızı canlandıran, insanı bulunduğu noktadan çok uzak imgelerden örülü bir dünyaya yolculuk etmesini sağlayan, sihriyle insanoğlunu etkileyen gizemli bir gücü vardır (Akkuş, 2007).

Müzik, limbik sistemi yani beyinde duyguların olduğu bölümü etkilemektedir (McDonnell, 2007: 227). Pek çok insanda müziksel faaliyetler, beynin sağ yarıküresinde yer alır. Müziğin elemanlarından ritim ile ilgili faaliyetler, sol yarıkürede yer almaktadır. Kuşlar şarkıları ile ilgili, insanlar ise dil ile ilgili faaliyetlerini sol beyin yarıküresinde oluşturur. Eğitimli müzisyenler çoğu zaman müziği analiz ettiklerinden dolayı, müzik dinleme eyleminde sol yarıküre mekanizmalarını faaliyete geçirirler. Müzik ile uğraşmayan insanlarda ise müzik dinlerken, genel olarak yalnızca sağ yarıküre harekete geçer (Sylwester, 1995: 110; akt.: Çuhadar, 2008, 72). Yapılan çalışmalar, müziksel bir eylem sırasında, beynimizin tek başlarına sadece sağ ve sol yarıkürelerinin değil, her iki yarıküresinin de aynı anda işlediğini göstermektedir (Çuhadar, 2008: 73).

Müziğin ruh halini de etkileyebildiği anlaşılmaktadır. Müşterilerin ruh hali ise hizmet bekleme deneyimi ve organizasyona ilişkin değerlendirme arasındaki ilişkiyi yumuşatır. Bundan dolayı bekleme deneyimi (özellikle de düşük-maliyetli deneyim) sırasında müzik, müşterilerin hizmet değerlendirmelerini ruh hali vasıtasıyla etkileyebilmektedir (Cameron vd., 2003: 422). Yapılan çeşitli çalışmalar da müziğin; ruh halini, zaman algılamasını, yiyecek hizmetlerinde satışları, satıcılar ve alıcılar arası etkileşimleri, ürün seçimini, alışveriş zamanını ve satın alınan miktarını etkileyebildiğini gös-

termektedir (Spangenberg vd., 2005: 1584). Arka plan müziği, müşteri değerlendirmelerini, satın alma isteği, ruh hali, algı ve davranışlarını etkileyebilen atmosferik değişkenlerden biri olarak kabul edilir (Herrington ve Capella, 1996: 27; akt.: Akkuş Karkın ve Akkuş, 2009).

Müşterileri memnun edebilmenin önemli yollarından biri, mağaza atmosferinin müşterilerin beklentilerine uygun olarak düzenlenmesi veya oluşturulmasıdır. Dikkat çekmek, satın alma isteği yaratmak, mağazada kalış sürelerini uzatmak ve satın alma kararlarını etkilemek için mağaza atmosferi cazip bir hale getirilir. Bu amaçla ışıklandırma, renk kombinasyonu oluşturma, müzik ve koku gibi etkilerle mağaza ortamını tasarlama yollarına başvurulur (Fettahlıoğlu, 2008).

Tüketici davranışlarını ve tüketicilerin verdikleri tepkileri değerlendiren uzmanlar; müziğin temposu, tarzı, armonisi, vb. özelliklerini inceleyerek, bu özelliklerin tüketicilerin zaman algılaması, ruh halleri, harcama miktarları, hızları, vb. etkilerini değerlendirmişlerdir (Akkuş Karkın ve Akkuş, 2009).

Müziğin insanları birçok şekilde etkilediğine, muhtemelen insanların müzik yapmaya ve üretmeye başladığı süreçte varsayılmıştır. Müziğin giderek perakende ortamında, radyo ve televizyon reklamcılığında bir uyarıcı olarak kullanıldığı göz önüne alındığında, birçok pazarlama pratisyeni bu fikri zaten kabul ediyor. Pazarlamayla ilgili yayınlanan ampirik çalışmaların bir kısmının odak noktası müziktir (Alpert ve Alpert, 1989).

Müziğin ruh halleri ve satın alma niyetleri üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalarda, mutlu müziğin deneklerde daha mutlu ruh halleri ürettiği, ancak hüzünlü müziğin en yüksek satın alma niyetine yönlendirdiği tespit edilmiştir. Arka plan müziğinin yapısı ve ifade gücünün farklı ruh halleri uyandırabileceği ve reklamı yapılan ürünlere yönelik satın alma niyeti ortaya çıkarabileceği sonucuna varılmıştır (Alpert ve Alpert, 1989).

Alışveriş kültürünün önemli bir gelişim süreci gösterdiği günümüzde tüketim, artan nüfus ve artan ihtiyaçlarla birlikte her geçen gün büyük bir hızla artmaktadır. Bu yolla hareket eden markalar ve pazarlama profesyonelleri gerek mağaza gerekse online pazarlama stratejilerinde müşterilerini memnun edebilmek adına daha verimli ve farklı çözümler eklemeyi amaç edinmektedirler.

Yapılmış çalışmalar göstermektedir ki, tüketicilerin zaman algısı pek çok değişken ile manipüle ya da organize edilebilmektedir. Bunun için öncelikli ve en sık kullanılan araç müziktir. Alışveriş sırasında tüketicilere daha

kaliteli ve keyifli zaman geçirtebilmek adına, zamanın olduğundan daha hızlı ya da yavaş geçtiği etkisinin yaratılarak, müziğin varlığı ve temposu ile tüketiciler üzerinde sübjektif zaman hızı algısı yaratılmaktadır.

Müziğin, bilinçli olarak ve uygun şekilde kullanıldığı takdirde; tüketicilerin ruh halini ve algılamalarını etkilemek suretiyle genel olarak davranışları, özel olarak ise tüketim davranışını etkilediği anlaşılmaktadır. İşletmelerin ülkemizde genel olarak müzik ile ilgili, müşterileri alışveriş etkinliğinde nasıl bir etkileşime tabi tuttuğu sorusu bir araştırmaya ihtiyaç doğurmuştur.

Problem: Bu çalışmada, Kocaeli İli İzmit Merkez İlçesi'nde yer alan alışveriş merkezlerinde hangi tür müzikler dinletildiğinin belirlenmesi araştırma problemi olarak belirlenmiştir.

Amaç: Çalışmada yukarıda ifade edilen problem cümlesi doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır: 1. İzmit İlçesi'nde bulunan alışveriş merkezlerinde dinletilen müzik türlerinin dağılımı nasıldır? 2. İzmit İlçesi'nde bulunan alışveriş merkezlerinde dinletilen müzikler nasıl belirlenmektedir? 3. Dinletilen müzikler belirli bir amaca yönelik midir? Mağaza çalışanlarının bu konudaki görüşleri nasıldır? 4. Dinletilen müzikler bir merkezi yayın niteliği taşımakta mıdır? 5. Mağaza çalışanlarına göre dinletilen müziklerin gürlük düzeyi nasıldır? 6. Mağaza çalışanlarının ve müşterilerin dinletilen müziklerden memnuniyet durumu nasıldır?

Önem: Çalışma, Kocaeli halkının ve iktisadi işletmelerinin müziği kullanım durumunun ve tüketicilerin bu konudaki memnuniyet derecelerinin açığa çıkarılması bakımından önem taşımaktadır. Yapılabilecek pazarlama ve müzik bilim araştırmalarına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Sınırlılıklar: Çalışma, Kocaeli İli İzmit İlçesi sınırları içinde yer alan alışveriş merkezleri (41 Burada, Symbol, Arasta Park, NCity, Dolphin), 2019 yılında belirtilen alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalar, anketler soruları ve mağaza çalışanlarının verdiği cevaplar ile sınırlıdır. Yemek ile ilgili mağazaların çoğunluğu, alışveriş merkezinin müzik yayınına maruz kalması dolayısıyla araştırma kapsamına alınmamıştır.

Sayıltılar: Mağaza çalışanlarının ve yöneticilerinin anketlere verdiği cevapların samimi ve güvenilir olduğu varsayılmaktadır. Bu alışveriş merkezlerindeki özellikle zincir mağazaların, iktisadi işletmeler olarak, müziksel yönlendirmelerinde konusundaki tercihlerini yansıtabildiği varsayılmaktadır.

Yöntem

Araştırma Modeli: Çalışma, Kocaeli İli İzmit İlçesi'nde alışveriş merkezlerinde dinletilen müziklerin tespit edilmesi amacıyla yapılmıştır. Mevcut durumun tespit edilmesi amacını taşıyan çalışma, tarama modeli niteliği taşımaktadır. Bu tür çalışmalar betimsel çalışma olarak da nitelenebilir.

Tarama, geçmişte ya da halen olan bir durumu var olduğu şekliyle tespit etmeyi amaçlayan araştırma modelidir. Bu çalışmalarda, araştırma konusu olan birey, olay ya da nesne, koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır (Karasar, 2018: 109).

Evren ve Örneklem: Kocaeli İli İzmit İlçesi sınırları içinde 2019 yılında yer alan büyük alışveriş merkezlerindeki mağazalar evren olarak belirlenmiş ve tüm mağazalara ulaşılmıştır. Mağazalar ile ilgili bilgiler aşağıda yer almaktadır.

Tablo 1. Mağaza türlerine göre frekans ve yüzde dağılımları

Mağaza Türü	f	%
Giyim	116	68.2
Kozmetik-Kuaför	16	9.4
Mobilya	12	7.1
Kırtasiye-Oyuncak	7	4.1
Eğlence	2	1.2
Takı	3	1.8
İletişim	5	2.9
Market	7	4.1
Kafe-Restoran	2	1.2
Toplam	170	100.0

Tablo 2. Mağazaların zincir mağaza olma durumuna göre göre frekans ve yüzde dağılımları

Mağaza Türü	f	%
Zincir mağaza	153	90.0
Zincir değil	17	10.0
Toplam	170	100.0

Veri Toplama Aracı: Dinletilen müzik türlerinin belirlenmesi ve bu müzikler ile ilgili görüşlerin belirlenmesi, müşteri ve mağaza çalışanlarının dinletilen müzikler ile ilgili memnuniyetlerinin belirlenmesi amacıyla araştırmacılar tarafından bir anket formu hazırlanmış ve uygulanmıştır.

Verilerin Analizi: Toplanan veriler, tanımlayıcı istatistiksel tekniklerden yüzde ve frekans dağılımları kullanılarak incelenmiştir. Açık uçlu olarak verilen bir soruya ilişkin kısa cevaplar da kategorize edilmiş ve kategorilerin yüzde ve frekans dağılımları verilmiştir.

Bulgular

Tablo 3. Mağazalarda en sık dinletilen müzik türlerine göre frekans ve yüzde dağılımları

Müzik Türü	f	%
Türkçe pop müzik	77	45.3
Mağazaya özgü reklam müzikleri	74	43.5
Yabancı pop müzik	15	8.8
Diğer (Film ve jenerik müz.)	3	1.8
Klasik müzik	1	0.6
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda en çok dinletilen müzik türleri incelendiğinde en çok dinletilen müziklerin Türkçe pop müzik (77 mağaza, %45.3) ve genellikle popüler müziklere benzeyen temalarla işlenmiş mağazaya özgü reklam müzikleri (74 mağaza, %43.5) olduğu görülmektedir. Klasik müzik (1 mağaza, %0.6) ve yabancı pop müziğin (15 mağaza, %8.8) az dinletilen müzikler olduğu anlaşılmaktadır. 3 (%1.8) mağazada ise sıklıkla dinlenilen müzikler dışında film müzikleri ve jenerik müzikleri dinletildiği yanıtları verildiği görülmüştür.

Tablo 4. Mağazalarda mağaza çalışanlarının müzikleri seçebilme durumuna göre frekans ve yüzde dağılımları

Müziğin seçilebilme durumu	f	%
Çalışanlar seçebiliyor	73	42.9
Çalışanlar seçemiyor	97	57.1
Toplam	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda dinletilen müziklerin nasıl seçildiği konusu incelendiğinde, mağazaların büyük bir çoğunluğunda (97 mağaza, %57.1) çalışanların dinletilen müzikleri seçemediği (patronlar, müdürler tarafından seçildiği ya da mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği), görece küçük fakat azımsanamayacak bir bölümünde (73 mağaza, %42.9) çalışanların müzikleri seçebildiği anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Mağazalarda radyo müziği dinletilmesi durumuna göre frekans ve yüzde dağılımları

Radyo yayını	f	%
Radyo yayını çalınıyor	37	21.8
Radyo yayını çalınmıyor	133	78.2
Toplam	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazaların %78.2'sinde (133 mağaza) radyo yayını dinletilmediği, %21.8'inde ise (37 mağaza) radyo yayını dinletildiği tespit edilmiştir.

Tablo 6. Mağazalarda mağaza merkezi yayınının dinletilmesi durumuna göre frekans ve yüzde dağılımları

Merkezi yayın durumu	f	%
Merkezi yayın	105	61.8
Merkezi yayın olmayan	65	38.2
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazaların %61.8'inde (105 mağaza) mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği, %38.2'sinde ise (65 mağaza) merkezi yayın dinletilmediği tespit edilmiştir.

Tablo 7. Mağaza çalışanlarının dinletilen müziklerin belirli bir amaca yönelik olduğunu düşünme durumuna göre frekans ve yüzde dağılımları

Amaç durumu	f	%
Belirli bir amaca yönelik	80	47.1
Belirli bir amaca yönelik değil	90	52.9
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda dinletilen müzikler konusunda mağaza çalışanlarının müziğin belirli bir amaca yönelik olması ile ilgili fikirleri incelendiğinde, çalışanların %52.9'unun (90 mağaza) müziklerin belirli bir amaca yönelik olmadığı, %47.1'inin (80 mağaza) müziklerin belirli bir amaca yönelik olduğunu düşündüğü tespit edilmiştir.

Tablo 8. Mağaza çalışanlarının dinletilen müziklerden algıladıkları amaçlara göre frekans ve yüzde dağılımları

Amaç	f	%
Şirket politikaları	98	57.6
Kararsız	61	35.9

Amacı algılayamayan	11	6.5
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda müzik dinletilmesi ile ilgili mağaza çalışanlarının algıladığı amaçlar incelendiğinde, 98 mağazanın (%57.6) şirket politikaları cevabı verdiği, 61 mağazanın (%35.9) konu ile ilgili yanıt vermediği veya kararsız olduğu, 11 mağazanın (%6.5) ise müzik dinletmek konusunda amaçları algılayamadığı cevabını verdiği görülmektedir.

Tablo 9. Mağazalarda dinletilen müziklerin gürlük derecesine göre frekans ve yüzde dağılımları

Ses düzeyi	f	%
Hafif	36	21.2
Orta	134	78.8
Yüksek (Gür)	0	0.0
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda dinletilen müziklerin gürlük dereceleri incelendiğinde, 134 mağazanın (%78.8) orta gürlükte müzik dinlettiği, 36 mağazanın (%21.2) hafif gürlükte müzik dinlettiği ve hiçbir mağazanın yüksek gürlükte müzik dinletmediği tespit edilmiştir.

Tablo 10. Mağaza çalışanlarının müziklerden memnuniyet durumuna göre frekans ve yüzde dağılımları

Amaç durumu	f	%
Memnun olan	169	99.4
Memnun olmayan	1	0.6
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağaza çalışanlarının dinletilen müziklerden memnuniyet düzeyleri incelendiğinde, mağaza çalışanlarının hemen hemen tamamının (169 mağaza, %99.4) dinletilen müziklerden memnun olduğu, sadece 1 çalışanın (%0.6) dinletilen müziklerden hoşnut olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 11. Müşterilerin müziklerden memnuniyet durumuna ilişkin mağaza çalışanları görüşlerine göre frekans ve yüzde dağılımları

Amaç durumu	f	%
Memnun olan	170	100.0
Memnun olmayan	0	0.0
Total	170	100.0

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağaza müşterilerinin dinletilen müziklerden memnuniyet durumuna ilişkin mağaza çalışanlarının görüşleri incelendiğinde, mağaza çalışanlarının hemen tamamının (170 mağaza, %100) müşterilerin dinletilen müziklerden memnun olduğunu düşündüğü tespit edilmiştir.

Sonuç ve Tartışma

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda en çok dinletilen müzik türleri incelendiğinde en çok dinletilen müziklerin Türkçe pop müzik (%45.3) ve genellikle popüler müziklere benzeyen temalarla işlenmiş mağazaya özgü reklam müzikleri (%43.5) olduğu tespit edilmiştir. En az dinletilen müziklerin klasik müzik (%0.6) ve yabancı pop müzik (%8.8) olduğu görülmüştür. 3 mağazada (%1.8) ise diğer seçeneği ile film müzikleri ve jenerik müzikleri dinletildiğine dair yanıtlar verildiği görülmüştür.

Bu durum alışveriş mağazalarında dinletilen müziklerin neredeyse tamamının popüler müzik stilinde olduğunu düşündürmektedir. Türk sanat müziği, Türk halk müziği, klasik müzik veya çeşitli dünya müziklerinin dinletilmediği, zengin bir içeriğe ve çeşitliliğe sahip müziklere ve dinletilen müziklerde kültürel öğelere pek yer verilmediği anlaşılmaktadır. Çeşitli çalışmalarda da en çok dinlenilen müzik türlerinin pop müzik türleri olduğu ve en az dinlenilen türlerin ise Klasik Müzik olduğu görülmektedir (Taş, 2020). Dolayısıyla dinlenilen müzik türlerinde ortaya çıkan popüler müzik eğiliminin literatürle örtüştüğü belirlenmiştir.

Başdeğirmen ve Tunca (2018), araştırmalarında alışveriş merkezlerinde kullanılan müzik türlerinin, ritim, tempo, ezgi ve vokal bakımından tüketiciler üzerindeki etkilerini incelenmiş; elde edilen sonuçlar doğrultusunda müziğin tüketicilerin satın alma davranışlarına yönelik olumlu etkilerinin bulunduğu sonucuna varmışlardır. Kalay'ın (2007) da çalışmasında; tüketim kültürü içinde, bir sanat dalı olarak müziğin de tüketim nesnelerinden biri haline geldiği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Yalch ve Spanberg'in (1990) yaptığı araştırma Müşterilerin, mağazada müziğin varlığını bilinçli olarak algılayan çok az kişi olmasına rağmen, müzik gibi çevresel faktörlere psikolojik ve davranışsal olarak tepki verdiğini göstermektedir. Bununla birlikte, farklı müzik türlerine maruz kalan tüketiciler arasındaki müşteri olarak davranışsal farklılıklar bulunamamıştır. Ancak yaşa ve beğeni türlerine göre

müşterilerin mağazada kalma süreleri ve alışveriş düzeyleri arasında farklılıklar görülmüştür.

İzmit İli Kocaeli Merkez ilçesi büyük alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda dinletilen müziklerin nasıl seçildiği konusu incelendiğinde, mağazaların çoğunluğunda (%57.1) çalışanların dinletilen müzikleri seçemediği (patronlar, müdürler tarafından seçildiği ya da mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği), ancak dikkat çekici bir çoğunlukla da (%42.9) çalışanların müzikleri seçebildiği görülmüştür. Bu oranlar birbirlerine çok uzak oranlar değildir. Mağazaların çok büyük bir kısmında radyo yayını dinletilmediği, küçük bir bölümünde ise radyo yayını dinletildiği tespit edilmiştir. Mağazalarda dinletilen müziklerin seçimi konusunda daha çok yöneticilerin memnuniyetinin gözetildiği sonucuna ulaşılabilir. Buna göre yöneticilerin toplulukların genel müzik beğenileri yönünde seçim yaptığı düşünülebilir. Bununla birlikte, mağazaların tamamında popüler müzik türlerinin çok sık dinletilmesinin bir sonucu olarak, mağaza çalışanlarının da yöneticiler ile aynı yönde müzik türü seçimleri yaptığı anlaşılmaktadır.

Mağazaların büyük bir bölümünde (%61.8) mağazaya özgü merkezi yayın dinletildiği, yaklaşık bu oranın yarısına yakın küçük bir bölümünde ise (%38.2) merkezi yayın dinletilmediği tespit edilmiştir.

Alışveriş merkezlerinde yer alan mağazalarda dinletilen müzikler konusunda mağaza çalışanlarının müziğin belirli bir amaca yönelik olması ile ilgili fikirleri incelendiğinde, çalışanların %52.9'unun müziklerin belirli bir amaca yönelik olmadığı, %47.1'inin müziklerin belirli bir amaca yönelik olduğunu düşündüğü tespit edilmiştir.

Mağazalarda müzik dinletilmesi ile ilgili algıladığı amaçlar incelendiğinde, 98 mağaza çalışanının (%57.6) şirket politikaları cevabı verdiği, 61 mağazanın (%35.9) konu ile ilgili yanıt vermediği veya kararsız olduğu, 11 mağazanın (%6.5) ise belirli bir amacı olmadığı cevabını verdiği görülmüştür.

Araştırmada mağazalarda dinletilen müziklerin gürlük dereceleri incelendiğinde, mağazaların çok büyük bir bölümünde (%78.8) orta gürlükte müzik dinletildiği, kalan küçük bir kısmında ise (%21.2) hafif gürlükte müzik dinletildiği ve hiçbir mağazada yüksek gürlükte müzik dinletilmediği tespit edilmiştir.

Mağaza çalışanlarının dinletilen müziklerden memnuniyet düzeyleri incelendiğinde, mağaza çalışanlarının bir kişi dışında (%99.4) dinletilen mü-

ziklerden memnun olduğu belirlenmiştir. Müşterilerin memnuniyet durumuna ilişkin görüşleri incelendiğinde, mağaza çalışanlarının tamamı (%100) müşterilerin dinletilen müziklerden memnun olduğunu düşündürmektedir. Bu sonuç, doğru olabileceği gibi, mağaza çalışanlarının anket formuna yöneticilerden çekinceleri ile cevap vermiş olabileceklerini de düşündürmektedir.

Öneriler

Araştırmacılar için mağaza çalışanları ve müşterilerin müzikten memnuniyet durumları ile ilgili olarak, özellikle tüketici davranışlarını inceleyen çeşitli deneysel araştırmalar önerilmektedir.

Eğitim kurumları için klasik müziğin insan beyni ve davranışları üzerindeki olumlu etkisini anlatan seminerler, çalıştaylar düzenlemeleri önerilmektedir.

Müziğin, özellikle de klasik müziğin insan üzerinde birçok olumlu etkisi olduğunu gösteren birçok araştırma mevcuttur. Bu araştırmalarda müziğin güzel örneklerinin insan üzerinde olumlu birçok etkisi olduğu tespit edilmektedir. Örneğin Anshel ve Marisi (1978) müziğin, özellikle fiziksel hareketle senkronize edildiğinde göreve dayanma yeteneği üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Savan (1999) duygusal ve davranışsal bozuklukları olan öğrenciler üzerinde W.A. Mozart'ın orkestra müziklerinin etkisini incelemiş, kan basıncı, vücut ısısı ve nabız hızı fizyolojisi ve metabolizması üzerinde etkisinin olduğunu ve davranışların üzerinde de bir iyileşme tespit etmiştir. Bilhartza, Bruhna ve Olson (1999) erken müzik eğitimi ile mekansal-zamansal muhakeme yetenekleri arasında önemli bir ilişki olduğunu tespit etmişlerdir.

Müzik eğitimcilere ve eğitim yöneticilerine klasik, geleneksel ve dünya müziklerinin zengin içeriğinin öğrencilere anlatılabileceği ve dinletilebileceği, zevk eğitiminin gerçekleştirildiği derslerin tasarlanması önerilmektedir. Bu yolla toplumsal müzik bilinci ve kültürünün geliştirileceği düşünülmektedir.

Kaynaklar

Akçay, Ş. Ö. (2016). Gitar Performansında Beyin İşlevleri. *Uludağ Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Uluslararası Müzik Sempozyumu "Müzikte Per-*

formans". Ed. Gülay Göğüş, Ersen Varlı. s. 66-78. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları.

Akın, B. (2020). Türk Halk Bilimi Çalışmalarında Müziğin İşlevselliği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. *Milli Folklor*, 127, s. 172-185.

Akkuş Karkın, G. ve Akkuş, Ü. (2009) Müziğin Tüketim Davranışı Üzerine Etkileri. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 32, s. 303-317.

Akkuş, Ü. (2007). Müziğin İnsan Sağlığı Üzerindeki Yeri ve Önemi. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1, s. 98-103.

Alpert, J. I. ve Alpert, M. I. (1989). Background Music As an Influence in Consumer Mood and Advertising Responses. *NA - Advances in Consumer Research,* 16, p. 485-491.

Anshel, M. H. ve Marisi, D. Q. (1978). Effect of Music and Rhythm on Physical Performance, *Research Quarterly. American Alliance for Health, Physical Education and Recreation*, 49(2), p. 109-113.

Ayat, E., Cihat, A. (2008). Müziğin Beynin Bilişsel Fonksiyonlarına Olan Etkisi. *İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), s. 13-22.

Başdeğirmen, A., ve Tunca, M. Z. (2018) Mağaza Atmosferi ve Müziğin Tüketicilerin Satın Alma Davranışlarına Etkilerine Yönelik Bir Literatür Araştırması. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(4), s. 1305-1326.

Bekar, E. (2019). *Fine Dining Restoran İşletmelerinde Canlı Müzik: Müşteriler ve İşletmeler Açısından Değerlendirilmesi.* Yüksek Lisans Tezi. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.

Bilhartza, T. D., Bruhna R. A. ve Olson, J. E. (1999). The Effect of Early Music Training on Child Cognitive Development. *Journal of Applied Developmental Psychology.* 20(4), p. 615-636.

Bruner, G. C. (1990). Music, Mood, and Marketing. *Journal of Marketing*, 54(4), p. 94-104.

Cameron, M. A., Baker, J., Peterson, M. ve Braunsberger, K. (2003). The Effects of Music, Wait-length Evaluation, and Mood on a Low-cost Wait Experience. *Journal of Business Research*, 56, p. 421-430.

Campbell, D. (2002). *Mozart Etkisi.* İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

Çetin, C. (2019). *Bir Hizmet Tasarımı Çalışması: Müzik Festivallerinde Müşteri Benimsemesini Belirleyen Faktörler*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü.

Çuhadar, H. (2008). Müzik ve Beyin. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), s. 67-76.

Erdal, B. (2009). Müzik Tercihi ve Kişilik İlişkisi. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35(2), s. 188-196.

Erdal, G. (2007). Müziğin Kişisel Toplumsal Ulusal Uluslararası İşlevleri Üzerine. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Bildiriler: Müzik Kültürü ve Eğitimi,* s. 287-294. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Fettahlıoğlu, H. S. (2014). Tüketicilerin Mağaza Atmosferinden Etkilenme Düzeylerinin Demografik Faktörler Açısından İncelenmesi. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 6(11), s. 27-40.

Fettahoğlu, H. S. (2007). *Tüketicilerin Satın Alma Davranışlarında Özel Markaların Tüketici Tutumları Üzerine Etkileri.* Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Garlin, F. V. ve Owen K. (2006). Setting The Tone With The Tune: A Meta-Analytic Review Of The Effects Of Background Music in Retail Settings. *Journal of Business Research. School of Marketing*, 59, p. 755–764.

Göher, Feyzan (2007). Müziğin Toplumsal İşlevi Müzik, Siyaset, Din ve Ekonomi. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı. Müzik Kültürü ve Eğitimi, s.* 301-314. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Günlü, A. (2013). *Mekân-Müzik İlişkisi Bağlamında İzmir'de Sokak Müziği.* Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

Herrington, J. D. ve Capella L. M. (1996). Effects of Music in Service Environments: A Field Study. *Journal of Services Marketing,* 10(2), p. 26-41.

Kalay, A. (2007). Tüketim Kültürü İçinde Müziğin Görselleştirilmesi: Klipler. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 30, s. 79-96.

Kalender, N. (2001). Müzik Dinlemenin Eğitsel Temelleri. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(1), s. 151-157.

Karasar, N. (2006). *Bilimsel Araştırma Yöntemi.* Ankara: Nobel Yayınları.

McDonnell, J. (2007), Music, Scent and Time Preferences for Waiting Lines. *International Journal of Bank Marketing*, 25(4), p. 223-237.

Munch, C. (1990). *Ben Bir Orkestra Şefiyim.* İstanbul: Afa Yayınları.

Savan, A. (1999). The Effect of Background Music on Learning. *Psychology of Music*, 27(2), p. 138-146.

Sezer, F. (2011). Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerine Müziğin Etkisi. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(1), s. 1473-1493.

Spangenberg, E. R.; Grohmann, B. ve Sprott, D. E. (2005), It's Beginning to Smell (and Sound) a lot Like Christman: The Interactive Effects of Ambient Scent and Music in a Retail Setting. *Journal of Business Research*, 58, p. 1583-1589.

Sylwester, R. (1995). *A Celebration of Neurons an Educator's Guide to the Human Brain.* Virginia: Association for Supervision and Curriculum Development.

Taş, H. (2020). İlkokul Öğrencilerinin Müzik Türü Tercihleri Üzerine Bir İnceleme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 44, s. 355-378.

Tuna, C. (2018). *Online Alışverişte Müzik ve Temponun Tüketicinin Zaman Algısına Etkisi.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Türk, M. ve Ünal, A. (2019). Mağaza Atmosferinde Etkili Olan Faktörlerle Memnuniyet Sadakat-Tavsiye Etme Durumu Arasındaki İlişkiyi Belirlemeye Yönelik Bir Alan Çalışması. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 20(1), s. 260-280.

Uçan, A. (1996). İnsan ve Müzik/İnsan ve Sanat Eğitimi. Ankara. Müzik Ansiklopedisi Yayınları.

Uçan, A. (2006). Müzik Öğretmenliği Yeterlikleri. *Ulusal Müzik Sempozyumu Bildiriler Kitabı.* Denizli: Pamukkale Üniversitesi.

Yalch, R. ve Spangenberg, E. (1990). Effects of Store Music on Shopping Behavior. *The Journal of Consumer Marketing*, 7(2), p. 55-63.

ANKARA TÜRKÜLERİNDE GEÇEN BİTKİ VE HAYVAN ADLARI

PLANT AND ANIMAL NAMES AT FOLK SONGS OF ANKARA

Adile TÜREYEN*

ÖZET

Anonim halk şarkıları, onları ortaya çıkaran toplumların kültürlerini en iyi şekilde yansıtan unsurlardır. Gerek sözlerinden gerek müziklerinden gerek icra edilen çalgılardan hareketle, yaratıldıkları kültür ortamı hakkında çokça çıkarım yapılabilir. ''Türkü'' olarak adlandırılan Türk halk şarkıları da Türk milletinin duyuş, düşünüş ve yaşamı hakkında oldukça fazla bilgi barındırır. Bu çalışmada Ankara yöresi türkülerinde geçen bitki ve hayvan isimleri tespit edilerek, kullanıldıkları bağlamlar belirlenmiş, bu verilerden yola çıkarak yörenin kültürü hakkında çıkarımlar yapılmıştır. Çalışmanın yöntem kısmında ise TRT repertuarı taranarak, Ankara yöresine kayıtlı yüz on yedi türkü değerlendirilmiştir. Türkü formundaki besteler çalışma dışı bırakılmıştır. Yöre türkülerinde yer alan bitki ve hayvan adlarının çeşitliliği ve kullanım sıklığı tablo halinde verilmektedir. Çalışma sonunda Ankara yöresi türkülerinde geçen bitki çeşitliliğinin hayvan çeşitliliğinden fazla olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bitki isimlerinin genellikle gerçek anlamlarıyla, hayvan adlarının ise daha çok mecaz anlamlarıyla kullanıldığı görülmüştür. Bu verilerden yola çıkarak Ankara türkülerinin yerleşik yaşam tarzına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kullanılan bitki ve hayvan motifleri yörenin doğal dokusuyla örtüşmektedir.

Anahtar Sözcükler: bitki, hayvan, kültürel motif, Ankara türküleri.

ABSTRACT

Anonymous folk songs are main elements that best reflect the cultures of the societies that have created them. Many inferences can be made about the cultural environment in which they were created, based on both their lyrics, music and the instruments performed. Turkish folk songs called as "folk songs" also include lots of information about the hearing, thinking and life style of the Turkish nation. In this study the names of plants and animals at the folk songs of the Ankara region were determined, the contexts in which they were used were specified and inferences about the culture of the region were made based on these data. In the method part of the study, the TRT repertoire was scanned and one hundred and seventeen folk songs that were registered in the Ankara region were evaluated. Compositions in the form of folk songs were excluded from the study. The diversity and frequency of use of the names of plants and animals in the regional folk songs are given in a table. At the end of the study, it is obtained that the plant diversity in Ankara regional folk

* Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Öğrencisi, Ardahan. E-posta: adiletureyen@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7339-7171.

songs is more than the animal diversity. However, it is observed that plant names are generally used with their literal meanings and animal names with more figurative meanings. Based on these data, it is understood that Ankara folk songs indicate the settled life style. In addition, the plant and animal patterns used overlap with the natural texture of the region.

Key Words: plant, aminal, cultural pattern, folk songs of Ankara.

Giriş

TDK güncel Türkçe sözlükte "hece ölçüsüyle yazılmış ve halk ezgileriyle bestelenmiş manzume" olarak tanımlanan türkü sözcüğü; kimi araştırmacılarca "Türk'e ait" anlamında Türk+ nispet î'si alarak türkî kelimesinden, kimi araştırmacılarca "Türk şarkısı" anlamında "Türk küy" kelimesinden evrilerek oluşmuştur (Çobanoğlu, 2010). Her iki durumda da "Türk'e ait halk şarkısı" olarak açıklanabilecek türkü, Türk halkının hayatı algılayışının yansımasıdır. Buradan hareketle türkülerin; malzeme olarak yaşadığı çevrenin unsurlarını kullanarak edebi yaratmalarda bulunan -Özay Gönlüm'ün tabiriyle- "halk denen büyük usta"nın maddi ve manevi kültür çevresini en iyi şekilde yansıtan bir halk ürünü olduğu söylenebilir.

> Halkın sözlü ürünleri içerisinde özlü ve güçlü bir anlatım diline sahip olan türküler ait oldukları toplumun kültürünü, geniş ve kapsamlı şekilde anlatan nazım türleri içerisinde sembolik ifadeleri ile öne çıkmaktadır. Yaratıcısı olan toplumun kültürel, sosyal ve ekonomik yaşamını sembolik unsurlarla ifade eden türkülerde en çok kullanılan sembolik kavramlar hayvan ve bitki isimleridir (Kurt, 2018: 362).

1. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmada, Ankara türküleri taranarak tespit edilen bitki ve hayvan isimlerinden Ankara'nın doğal dokuna ait izler bulmak, buradan hareketle yöreye dair sosyal, kültürel ve ekonomik çıkarımlar yapmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda TRT repertuvarına alınan yüz on yedi türkü üzerinde çalışılmış, çalışmaya konu edilen türküler repertuvar numaraları ile tablo-5'te sıralanmıştır. Şüphesiz Ankara yöresine ait türküler bu sayıdan daha fazladır. Ancak çalışmaya bir çerçeve çizmek adına beste formundaki türküler, diğer yörelere ait türkülerin Ankara varyantları ve repertuvara kaydedilmeyenler çalışma dışında bırakılmıştır. Tablo-5'te ayrıca türkülerin kaydedilen derlenme ve incelenme tarihleri bulunmaktadır. Bu tarihlere daya-

narak türkülerin 1940'lı yıllardan 2000'li yılların başına kadar olan zamana ait olması çalışmaya başka bir çerçeve çizmektedir. Oluşum zamanları daha eskilere dayansa da türkülerin derlendiklerinde içinde bulundukları zamanın değerlerini yansıttıkları kabul edilmiştir. Ankara türkülerinde yapılan bu çalışma her ne kadar bitki ve hayvan adları üzerinden yürüse de bitki adları tespit edilirken meyve-bitki açmazı ortaya çıkmıştır. Aynı adlandırma bazı türkülerde bitkiyi bazı türkülerde meyveyi ifade ettiğinden meyve adları da bitki adları içerisine dâhil edilmiştir. Örneğin *badem* adı; tablo-5'te 55. sırada bulunan "*Garşı dağda sıra sıra bademler*" türküsünde badem ağacını, 9. sırada bulunan "*Aman köylü kızı*" türküsünde badem yemişini anlatmaktadır. Bundan dolayı meyve için ayrı bir sınıflandırma yapılmayıp bitkiler içinde değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

2. Bulgu ve Tartışmalar

Yapılan çalışmada TRT repertuvarından taranan yüz on yedi türküden doksan tanesinde bitki ya da hayvan adlarından en az birinin geçtiği tespit edilmiştir. Bu türkülerden yetmiş tanesinde bitki, kırk beş tanesinde hayvan adı geçmektedir. İçinde hem hayvan hem bitki adı geçen türkü sayısı yirmi beş tanedir. Yüz on yedi türküden sadece yirmi yedi türküde bitki veya hayvan adı bulunmamaktadır (Tablo.1).

Tablo-1. Taranan özelliklere göre türkü sayıları

Taranan Türkü Sayısı	116
İçinde Bitki Adı Geçen Türkü Sayısı	70
İçinde Hayvan Adı Geçen Türkü Sayısı	45
İçinde Bitki ve Hayvan Adı Geçen Türkü Sayısı	25
İçinde Bitki veya Hayvan Adı Geçen Türkü Sayısı	90
İçinde Bitki veya Hayvan Adı Geçmeyen Türkü Sayısı	27

Ankara 1923'ten itibaren Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti olsa da o yıllarda nüfusunun çoğunluğu kırsal alanda yaşamaktadır. 1950'lerden itibaren kent nüfusunun artmasıyla birlikte göç eden halk çoğunlukla yine kır kökenli olduğundan kentte kır kültürünün izleri yoğun biçimde görülür. Yöre halkı doğayla iç içedir. Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi türkülerin çoğunda bitki ve hayvan isimlerinin geçmesi bu görüşü destekler. Çalışmada taranan türküler içerisinde yirmi beş farklı adlandırma ile yirmi iki tane hayvan türü, kırk yedi farklı adlandırma ile otuz dokuz farklı bitki türü bulunmuştur. Kuzu, koyun, koç taksonomide aynı türün farklı adlandırmaları olması sebebiyle bir tür sayılmış fakat üç adlandırma da dikkate alınmıştır.

Aynı şekilde "pıtırak" bir diken çeşididir dolayısıyla bir tür iki adlandırma olarak kabul edilmiştir (Tablo 2).

Tablo-2. Türkülerde adı geçen bitki ve hayvan türleri ve adlandırma sayıları

Hayvan Çeşidi Sayısı	22 (25)
Bitki Çeşidi Sayısı	39 (47)

"Bilindiği gibi, göçebe ya da yarı göçebe hayat tarzının sembolü hayvan; yerleşik hayat tarzının sembolü ise, bitkidir" (Temizkan, 2017: 403). Türkülerde bitki adlarının hayvan adlarından daha fazla geçmesi Ankara halkının yerleşik düzende yaşadığının kanıtıdır.

2.1. Ankara Türkülerinde Geçen Bitki Adları

Aşağıda tablo-3 incelenecek olursa Ankara türkülerinde kırk sekiz adet bitki adlandırmasının geçtiği görülür.

Tablo-3. Ankara Türkülerinde Geçen Bitki Adları

Çam - 2	Meşe-3	Söğüt-2	Kavak	Şimşir
Karaağaç	Elma-7	Armut -4	Kiraz-2	Vişne
Limon-2	Portakal	Erik	Badem-2	Dut
Fındık-2	Fıstık	Ayva	İğde-2	Zeytin
Gül-23	Sümbül	Lale	Karanfil-2	Menevşe
Lavanta	Nane	Semizotu	Marul	Susam
Kabak	Biber	Karpuz-2	Üzüm-3 (Asma-1)	Kelem (Lahana)
Buğday	Arpa-4	Burçak	Diken-3 (Pıtırak -1)	Ot
Çayır-4	Çimen-4	Ağaç-3 (Fidan-2)	Çiçek	Ekin-2

Bunlardan en fazla türküde geçen bitki güldür. Yirmi üç türküde geçen gül hem halk edebiyatında hem divan edebiyatında çokça kullanılan bir motiftir. Güzelliği ve kokusu sevgiliye, dikenleri de sevgilinin nazına gönderme yapar. Gülün gonca ya da tomurcuk olması ise sevgilinin masumiyeti ile ilgilidir.

Değirmenin taşları
Dönüyor güldür güldür
Senin yarin domurcaksa (da yarim)
Benimki gonca güldür (40)

Bazı türkülerde ise gül gerçek anlamında çiçek olarak kullanılmıştır.

Kahve dolu elinen
Eli dolu gülinen
Ellere meyil verdim
Eyle beni dilinen (72)

Gülden sonra en çok geçen bitki elmadır. Genel olarak türkülerde en çok geçen motiflerdendir. Bazen sevgilinin yanağı elmaya benzetilir.

Göstersem yanaklarımı almazsın beni
Pazarlarda elma görmedin mi sen
Benim gibi köylü kızı sarmadın mı sen (9)

Bazı türkülerde sonraki mısralara hazırlık için elma gerçek anlamında kullanılır.

Bir dalda iki elma
Birin al birin alma
Kurban olduğum Allah
Canım al yarim alma (24)

Ankara türkülerinde geçen bitki isimleri, mecaz anlamlarda türkülerin çoğunluğunun sevda türküleri olması hasebiyle sevgiliye gönderme yapmak için az kullanılsa da genellikle bitkiler türkülerde gerçek anlamlarında yer alır. Türkülerde geçen bütün bitkiler -portakal hariç- yörede yetişen bitkilerdir. Türkülerde yöreye has Ankara çiğdeminin hiç geçmediği; Ankara elması, Ankara armudu ve Kalecik karası üzüm çeşitlerine sahip bitkilerin az da olsa geçtiği görülür. Ancak adını bir Ankara elma çeşidi olan *misket elması*ndan alan misket türküsünde elma sözcüğü geçmemektedir.

Güvercin uçuverdi
Kanadın açıverdi
El oğlu değil mi aman aman
Sevdi de kaçıverdi
A benim hacı yarim
Başımın tacı yarim
Eller bana acımaz
Sen bari acı yarim

Güvercinim uyur mu
Çağırsam uyanır mı
Sen orada ben burda aman aman
Buna can dayanır mı
Deniz susuz olur mu
Dibi kumsuz olur mu
Ben müftüye danıştım
Yiğit yarsız olur mu (62)

Güvercin uçuverdi türküsü gerçekte lakabını misket elmasından alan bir kızın ölümü üzerine yakılmış bir ağıttır. Üstelik ölümü yine misket elması ağacından düşmesi üzerine gerçekleşmiştir. Fakat türkü zaman içinde bağ-

lamından koparak oyun havasına evrilmiştir. Ankara türkülerinde çiçek isimlerinden lale bir türküde geçmektedir.

Keziban'ın gerdanlığı mercandan
Sen doldur da ben içeyim fincandan
Çek hançeri kurtulayım bu candan
Biri lale biri sümbül Keziban (82)

Lale, Ankara'nın Sincan ilçesinin sembolüdür. Bölgeye 1950'lerde Bulgaristan'dan gelen soydaşlarımızın getirdikleri bu güzel çiçek belediye ambleminde yer almakta, ilçede yakın zamana kadar festivali yapılmakta ama türkülerinde her nedense geçmemektedir. Keza Ayaş ilçesinin sembolü olan kiraz da Ayaş türkülerinde yer almaz.

2.2. Ankara Türkülerinde Geçen Hayvan Adları

Ankara türkülerinde geçen yirmi beş hayvan adlandırmasından en fazla türküde geçen hayvan *at*tır.

Tablo-4. Ankara türkülerinde geçen hayvan adları

Kuş - 4	Bülbül - 5	Şahin - 2	Turna - 2	Keklik - 5
Güvercin	Karakuş	Çaykuşu	Kaz	Horoz - 2
Arı - 2	Balık - 2	Örümcek	Yılan	Aslan - 2
Maya	Ceylan	Kedi	At - 9	Davar
Ördek	Suna	Kuzu -3	Koyun - 2	Koç - 2

Dîvânu Lugâti't-Türk'te "Türk'ün kanadı" olarak geçen at kültürümüzde en fazla yere sahip hayvandır. Bazı türkülerde Arap atı olarak geçer.

Atım araptır benim aman aman
Haydi yüküm şaraptır benim vay vay
Bu yıl böyle giderse aman aman
Haydi halim haraptır benim vay vay (14)

Bazı türkülerde ise efenin yaranı kırattır.

İbrahim Çavuş Höyüklü'den iniyor aman
Elma gözlü de kıratına biniyor ey
Öcüoğlu tütünleri bölüyor aman
Ben vuruldum da gidiyorum efem de ahirete ey
Selam söylen de Yağcoğlu'nun efem de Ahmed'e ey

Yöre türkülerinde attan sonra en çok geçen hayvan isimleri bülbül ve kekliktir. Bu iki hayvandan bülbül aşığı, keklik maşuğu simgeler.

Viran bahçelerde bülbül öter mi

Gönül eylencesi (canan canan canan) gül olmayınca
Merhemsiz yaralar onar biter mi
Bir gerçek veliden (canan canan canan) el olmayınca (111)

Olmalı yar güzel olmalı aman aman
Bir güzel dengini bulmalı
Sana sana allar da
Bana bana morlar da
Kınalı da keklik de
Eğlencem gel gel aman aman (88)

Ankara türkülerinde geçen hayvan adları genellikle gerçek anlamlarında kullanılmaktadır. Aslan dışında hepsi bu yörede görülen hayvanlardır. Aslan da iki türküde geçmekte fakat mecaz anlamda kullanılmaktadır.

Türkülerde, bitkilere nazaran hayvan adları az geçmekle beraber Ankara keçisi ve Angora tavşanı ve gibi bölgeye ekonomik getirisi olan yöre hayvanları hiç geçmemektedir. Kedi bir türküde geçmektedir fakat burada bahsi geçen normal bir sokak kedisidir. Ankara Büyükşehir Belediyesi'nin maskotu da olan Ankara kedisi de türkülerde yer almaz.

Ankara kültüründe erkeklerin birbirlerine "yiğit, mert" anlamlarında genellikle "koç" sözcüğüyle hitap etmelerine, oyunlarda "haydi koçlar!" şeklinde nidalarda bulunmalarına karşılık türkülerde sadece iki yerde koç geçmektedir.

Sonuç

Ankara türküleri üzerine yapılan bu çalışmada yüz on yedi adet repertuvara kayıtlı türkü incelenmiş, bu türkülerde geçen bitki ve hayvan adları tespit edilmiştir. Çalışma sonunda yöre türkülerinde yirmi beş adet hayvan, kırk yedi adet bitki adlandırması belirlenmiş, bu adlardan en az birinin geçtiği türkülerin genele oranı yaklaşık %77 bulunmuştur. Bu oran bize Ankara halkının doğayla ilişkisinin yüksek olduğunu göstermekte, bitki adlarının çokluğu yerleşik düzende bir hayata işaret etmektedir. Yine adı geçen bitkilerin daha çok mecaz anlamda, hayvanların ise gerçek anlamda kullanıldığı görülmüştür. Taranan bitki ve hayvanlar bölgenin doğal dokusuyla uyuşmaktadır. Bununla birlikte bölge için ekonomik öneme haiz, yöreye has bitki ve hayvanların türkülerde geçmediği anlaşılmıştır. Bu durum, günlük hayatın Ankara türkülerine yeterince aksettirilemediğini düşüncesini uyandırmaktadır.

Kaynakça

Açıkgöz, N. (2015). Türkü Metinlerinde Benzetme Unsuru Olarak Yiyeceklerin Kullanılması ve Bir Iğdır Türküsü Örneği. *Kültür ve Tarih Bağlamında Iğdır Uluslararası Sempozyumu*, 346-352, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Aydın, B. (2020). *TRT Repertuvarına Kayıtlı Karadeniz Bölgesi Türkülerinde Kuş Motifleri.* Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Aytaş, G. (2013). "Şahin" Motifli Türkülere Epistomolojik Bir Yaklaşım. *AKAD*, 1(2), s. 65-75.

Aytaş, G. (2019). Kültürel Bir Form Olarak Türkülerde Kaz. *AKAD*, 10(11), s. 75-89.

Çobanoğlu, Ö. (2010). Türkü Olgusu Bağlamında "Türkü" ve "Şarkı". *Türk Yurdu Dergisi,* 269, s. 46-49.

Demir, N. (2017). Ankara Türküleri ve Ankara Ağızları. *Anadolu'nun Sırlı Sesi, Müziğiyle Ankara.* Yay. Kur. Ali Uçan vd., 90-101. Ankara: SFN Yayınları.

Dinç M.(2020). Türkülerin Başına Gelenler: Politik-İdeolojik Sebeplerle Değiştirilen Türküler Üzerine. *Folklor Edebiyat*, 26, s. 483-508.

Erkan S. (2017). Tarihsel Süreç Bağlamında Anadolu'da Türk Müzik Kültürü. *Anadolu'nun Sırlı Sesi, Müziğiyle Ankara.* Yay. Kur. Ali Uçan vd., 29-35. Ankara: SFN Yayınları.

Ersin, A. (2020). *Ankara Türküleri Üzerine Bir İnceleme.* Yüksek Lisans Tezi. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kurt, B. (2018). Malatya Yöresi Türkülerinde Hayvan Sembolleri. *Social Science Development Journal*, 3(11), 362-370.

Mirzaoğlu G. (2005). Türkülerde Mitolojik Unsurlar. *Türkbilig*, 10, s. 34-53.

Mirzaoğlu G. (2017). Ankara'da Geleneksel Türk Halk Müziği. *Anadolu'nun Sırlı Sesi, Müziğiyle Ankara.* Yay. Kur. Ali Uçan vd., 66-89, Ankara: SFN Yayınları.

Özçimen, A., Gök, S. (2013). Antalya Yöresi Halk Türkülerinde Yer Alan Motifler. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2(4), s. 92-97.

Öztürk, M. K. (2018). Ardahan Türkülerinin Söz Varlığı ve Kültürel Motifler Açısından Değerlendirilmesi. *Ana Dili Eğitim Dergisi*, 7(1), s. 179-189.

Şahin, E. (2014). *TRT Repertuvarında Bulunan Beş Ankara Türküsü'nün Günümüzdeki İcrasal Değişiklikleri.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, M. (2010). *Türk Halk Müziğinde Coğrafi Motifler ve Türküler Atlası.* Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Temizkan, M. (2017). Türkülerdeki Hayvan ve Bitkiler Üzerine Bir İnceleme. *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, 403-417, Ordu: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

TRT Kurumu Nota Yayımları THM Repertuvarı

Turhan, S., Tan N. (1998). *Ankara Halk Müziği.* Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Adına Adım Ajans Matbaacılık.

Uçar, G. A. (2019). *Anadolu ve Kerkük Türkülerinde Kuş ve Çiçek Adları.* Yüksek Lisans Tezi. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URL-1: https://anadoluhalksarkilari.com adresinden 05.04.2021 tarihinde erişilmiştir.

Vural, F. G. (2018). Kocaeli ve Sakarya Türkülerinde Motifsel Nitelik Taşıyan Çiçek, Hayvan, Renk Unsurlarının Türk Mitolojisi ve Türk Sanatındaki Yeri. *Uluslararası Çoban Mustafa Paşa ve Kocaeli Tarihi- Kültürü Sempozyumu-4*, 1919/1928. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi.

EK. *Tablo-5. TRT repertuvarında bulunan Ankara türküleri.*

No	İncelenen Türküler	Repertuvar Sıra No	Derleme Tarihi	İnceleme Tarihi
1	Ah Öleyim Vah Öleyim	1365	-	25.05.1977
2	Ak Üzümü Üzümü	2980	03.07.1947	29.06.1987
3	Akan Sular Ben Olsam	931	-	10.02.1975
4	Al Kahat Mavi Kahat	1392	-	25.05.1977
5	Alim de Gitme Pazara	903	10.01.1975	10.02.1975
6	Altın Yüzük Var Benim	318	-	09.06.1973
7	Altın Yüzük Yaptırdım	869	16.06.1974	03.02.1975
8	Aman Fatma Gül Fatma	2995	14.07.1945	29.06.1967
9	Aman Köylü Kızı	3597	-	06.05.1991
10	Armut idim Günden Yanım Yarıldı	2700	1945	07.06.1985

11	Asalet Bir Altın İdi	2002	-	03.10.1979
12	Asker Oldun Vatana Zalifim	3820	-	11.11.1992
13	Aslım Paktır Hiç Kin Yoktur Özüm-de	2902	-	27.04.1987
14	Atım Araptır Benim	3301	1952	17.03.1989
15	Atım Kara Ben Kara	2248	-	04.10.1983
16	Ay Bulutta Bulutta	2880	1956	09.10.1986
17	Ay Dolanaydı	2038	10.08.1945	03.10.1979
18	Ayaş Yollarından Aştım da Geldim	4057	-	25.03.1996
19	Bağda Gülü Budadım	2052	-	04.10.1983
20	Bahçalarda Gün Döndü	871	16.06.1974	03.02.1975
21	Bahçalarda Aydabar	975	11.01.1951	30.04.1975
22	Başına Bağlamış Karalı Yazma	3250	-	28.11.1988
23	Başında Acem Şalı	3802	-	11.11.1992
24	Bir Dalda İki Elma	2418	1961	26.01.1984
25	Bir Elinde Kantar	524	15.06.1944	22.11.1973
26	Bir Gemim Var Adalara Yaslanır	1359	18.05.1958	25.05.1977
27	Bir Kuşum Var Al Beni	2996	14.07.1945	29.06.1987
28	Bu Gece Uyumamışam	2419	1948	26.01.1984
29	Bulguru Kaynadırlar (Fidayda)	106	1954	28.01.1973
30	Bülbüle Su Verdim Altın Tasınan	2798	-	19.02.1986
31	Camilerde Minare	2453	14.07.1945	08.03.1984
32	Çayıra Vurdum Kazmayı	1881	07.07.1945	09.02.1979
33	Çayırlıkta Çimenlikte Evim Var	2706	-	05.06.1985
34	Çayırlıkta Çimenlikte Evim Var (2)	3137	18.04.1953	09.04.1987
35	Çekin de Halay Yürüsün	3808	-	11.11.1992
36	Çırahmada Taş M'olur	2977	14.07.1945	29.06.1987
37	Dağda da Davar Güderim	2457	14.07.1945	08.03.1984
38	Dama Goydum Yakacak	875	16.06.1974	03.02.1975
39	Damat Beyi Yandıralım	3236	11.09.1967	29.11.1988
40	Değirmenin Taşları	2920	1954	11.05.1987
41	Denize Dalmayınca	2100	1976	21.05.1982
42	Dere Geliyor Dere	2711	-	14.05.1985
43	Duman Geliyor Duman	2712	-	14.05.1985
44	Ela Gözlerini Sevdiğim Dilber	3821	10.04.1987	11.11.1992
45	Elmanın Aline Bak	2716	-	05.06.1985
46	Erisin Dağların Karı Erisin	2498	-	29.03.1984
47	Eski Evin Merteği	1011	-	12.06.1975
48	Evleri Var Engin	1376	-	25.05.1977
49	Evlerinin Önü Arpa	2717	-	14.05.1985

50	Evlerinin Önü Bir İnce Yokuş	3815	-	11.11.1992
51	Evlerinin Önü Susam	4356	-	04.04.2003
52	Evlerinin Önü Tahta Daraba	1577	-	15.02.1978
53	Ezmeyinen Ezmeyinen	4164	26.10.1996	19.02.1998
54	Gara Guşun Havada Olur Oyunu	2719	-	14.05.1985
55	Garşı Dağda Sıra Sıra Bademler	2888	-	21.10.1986
56	Garşıda Çam Kesiyor	1911	03.07.1945	09.02.1979
57	Garşıdan Gel Göreyim	2720	-	14.05.1985
58	Gezdir Ağam Gezdir Kıratı Gezdir	202	-	-
59	Gine Bir Ayrılık Düştü Serime	521	-	-
60	Gökte Uçan Tayyare	1497	14.07.1945	-
61	Gökte Yıldız Tekerlendi	3834	-	27.01.1993
62	Gökyüzünde Bölük Bölük Uçarsın	216	-	-
63	Göle Gidelim Göle	2890	-	01.05.1996
64	Gönül Arzumanım Sensin Ezelden	3826	-	13.02.1993
65	Gözleme Yaptım Yağlı Yağlı	4195	20.06.1995	16.09.1999
66	Gülmedim Dünyaya Geldim Geleli	879	04.01.1979	03.02.1975
67	Güvercin Uçuverdi (Misket)	395	-	22.06.1979
68	Harman Yeri Yaş Yeri	1089	-	16.06.1975
69	Hasan Dede Sen Keskin'in Erisin	236	-	-
70	Her Sabah Her Seher Gelir Geçer-sin	1099	06.01.1948	16.06.1975
71	Höyüklünün Edirafı Köşk Olsun	1160	-	04.12.1975
72	Irmağın Geçeleri	1994	-	-
73	İki Bülbül Geldi Kondu Çimene	1437	-	25.05.1977
74	İndim Koç Baba'yı tavaf Eyledim	1044	16.06.1974	12.06.1975
75	Kaleden Çekerler Bir Siyah Perde	2723	-	05.06.1985
76	Kara Kaş Altına Çekmiş Sürmeler	847	12.02.1950	04.10.1974
77	Karpuz Kestim Yiyen Yok	1720	-	08.03.1978
78	Karpuz Kestim Yiyen Yok (2)	2257	-	-
79	Kayadan Bakan Oğlan (Şekeroğlan)	3628	-	11.02.1990
80	Kayaların Arını	2311	-	-
81	Kayanın Bedenleri	1306	1951	24.05.1977
82	Keten Göynek Geyme Dedim	4165	21.01.1996	19.12.1997
83	Keziban'ın Al Odası Sekili	3153	27.01.1954	09.04.1987
84	Kızım Sana Fistan Aldım Vardı mı	880	04.01.1975	03.02.1975
85	Köprünün Altı Diken	152	1955	18.03.1973
86	Kurban Olurum Mazeriyin Taşına	673	-	-
87	Madem Dilber Meylin Yoğudu	1183	-	04.12.1975

	Bende			
88	Merdivenden İndirdiler	2726	21.07.1945	03.06.1985
89	Meşeler Gövermiş Varsın Göversin	1114	-	13.11.1975
90	Meşeli Dağlar Meşeli	770	19.09.1945	04.10.1974
91	Mor Koyun	1782	1944	03.10.1979
92	Ne Gezen Bacalarda	2727	21.07.1945	03.06.1985
93	Oğlan Kolunu Sallama	3211	-	17.01.1980
94	Oyalı Yazma	1184	06.01.1949	04.12.1975
95	Pencerenin Perdesi	2730	15.07.1945	14.05.1985
96	Potinimin Bağına	3970	-	11.08.1994
97	Sabah Oldu Sabah Oldu	499	-	22.11.1973
98	Sabah Oldu Güneş Doğdu	1882	06.07.1945	09.02.1978
99	Sabahınan Kalktım Elimi Salladım	2455	16.07.1945	08.03.1984
100	Samanlıktan Kaldıramadım Samanı (Zühdü)	885	16.06.1974	03.02.1975
101	Sap Yükledim Kağnıya	3860	-	02.08.1993
102	Sarı Yazma Oyası	3195	-	08.07.1988
103	Seher Vakti Kalkan Kervan	1255	1974	04.03.1976
104	Su Sızıyor Sızıyor	916	14.08.1950	04.10.1974
105	Suya Gider Allı Gelin Has Gelin	2341	-	-
106	Şu Derede İsmail Çavuş Yatıyor	2734	-	14.05.1985
107	Şu Kavak Meşe Kavak	2830	-	19.02.1986
108	Taksu Köprüsünden Saat Beşte Geçtim	2832	20.07.1945	20.02.1986
109	Tarlalarda Örene	1043	16.06.1974	12.06.1975
110	Tık Dedi Gapı	717	-	30.09.1974
111	Tiren Gelir Gışladan	3233	-	-
112	Vara Vara Vardık Bağa	2000	-	03.10.1979
113	Vardım Baktım	1910	06.07.1945	09.02.1979
114	Viran Bahçelerde Bülbül Öter mi	3835	-	27.01.1993
115	Vur Destiyi Gümlesin	3479	-	06.05.1995
116	Yürü Dilber Yürü Ömrümün Varı	3946	-	12.08.1994
117	Zeybek misin Zeybek Donu Giyecek	2393	06.07.1945	-

TUVA TÜRKÇESİNDE "KİJİ", "ULUS" VE "ÇÜVE" SÖZCÜKLERİNİN DİLBİLGİSEL KULLANIMLARI

ON THE GRAMMATICAL USE OF THE WORDS "KİJİ", "ULUS" AND "CHUVE" IN TUVAN

Emin Erdem ÖZBEK[*]

ÖZET

Tuva Türkçesinde *kiji,* "kişi, insan"; *ulus,* "kişiler; ulus, millet"; *çüve,* "şey" anlamlarına gelen sözcüklerdir. Bu sözcüklerin, sözlük anlamları dışında farklı pozisyonlarda kullanılmaları Tuva Türkçesinin dikkat çekici özelliklerindendir. Bu çalışmada, bu sözcüklerin yüklemlerin yapısında ya da cümle sonlarındaki kullanımları incelenmiştir. Yüklemlerin yapısında genel olarak, *kiji* sözcüğünün teklik kişilerde, *ulus* sözcüğünün çokluk kişilerde ve *çüve* sözcüğünün de özellikle üçüncü kişilerde kullanımı ilk bakışta dikkati çekmekte, bununla birlikte bu genellemenin dışında çeşitli karakteristik özellikler de kendini göstermektedir. Bu sözcüklerin yüklem içerisindeki kullanımları sadece kişi gösterme fonksiyonuyla da sınırlı kalmamaktadır. Söz konusu sözcükler; pekiştirme, teyit, kanıtsallık gibi bakımlardan sona gelen edatlara ya da entklitiklere benzer görevleri yerine getirmekte, kimi kullanımlarda bildirme yapısıyla örtüşmektedir. Art zamanlı olarak bakıldığında, bu sözcüklerin bulundukları pozisyonlarda önce anlamlı birer sözcük olarak kullanılırken zamanla anlamlarını yitirdiği ve sonuç olarak görevli ya da yardımcı unsurlar durumuna geldikleri anlaşılmaktadır. Bu yönüyle bu sözcüklerin sözü edilen kullanımları birer gramerleşme örneği olarak kendini göstermektedir. Kimi kullanımlarda sözcüklerin *Ø/nötr* konumda oldukları da görülmektedir. İncelememizde söz konusu sözcüklerin bu kullanımları örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tuva Türkçesi, gramerleşme, söz dizimi, zamir, edat, enklitik.

ABSTRACT

In Tuvan, *kiji*, *ulus* and *chuve* are lexemes mean "person", "people" and "thing" respectively. Besides their lexical meanings, the use of these words in different positions is an interesting feature of Tuvan. In this study, the use of these words in the structure of the predicate (or in dependent clauses) or at the end of the sentences is examined. In the structure of the predicate, in general, it attracts the attention at first glance that *kiji* is used for singular person, *ulus* is used for plural people and *chuve* is specially used for third person, in addition to this, some characteristic features are also seen except this generalization. And, the use of these words in the predicate structure is not only limited with the function of demonstrating person.

[*] Dr. Öğr. Üyesi. Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir. E-posta: erdem.ozbek@balikesir.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-9440-9664.

They also function in the meaning of emphasis, evidentially, confirmation etc. as similar to particles or clitics and sometimes match up with copular system. From the diachronic perspective, it is seen that while these words were used as meaningful elements in their positions, they lost their meanings over time and as a result they became auxiliary elements. In this respect, the present position of these words stands as a grammaticalization case. It is also seen that these words are in *Ø/neutral* position in some uses. In our study we tried to demonstrate these usages of these words with examples.

Key Words: Tuvan, grammaticalization, syntax, pronoun, particle, clitic.

Giriş

Tuva Türkçesinde *kiji, ulus* ve *çüve* sözcükleri sırasıyla "kişi, insan", "kişiler; ulus, millet", "şey" anlamlarındaki sözcüklerdir. Bu sözcükler, anlamları ve doğaları gereği genel kapsamlı, zamirler gibi varlıkların ve kavramların yerini tutabilen sözcüklerdir. Bu yönleriyle dilde diğer sözcüklere göre belirli bir kullanım sıklığına sahip olmaları öngörülebilir. Tuva Türkçesinde bu sözcüklerin sözlük anlamları dışında çeşitli fonksiyonlarla kullanılmaları dikkati çekmektedir. Bu özel kullanımlara geçmeden önce söz konusu sözcüklerin sözlük anlamlarıyla kullanımları şu şekilde örneklendirilebilir:

kiji:

*Olar mal-dır. A sen **kiji**-dir sen.* (S. Sarıg-ool, 17) "Onlar hayvandır. Sen ise **insansın**."

*- Bo **kijiniŋ** çünü sadıp turarın körem – dep ejimge çugaaladım.*

*- E't sadıp turar **kiji** eves be...* (K. Arakçaa, 9-10)

"- Bu **kişinin** ne sattığına bakalım – diye arkadaşıma söyledim.

- Et satan **biri** değil mi..."

ulus:

*Kiji çugaalajıp tanıjar, mal kiştejip tanıjar dep **ulustuŋ** üleger çugaazı bar bolgay.* (S. Sarıg-ool, 12) "İnsan konuşarak tanışır, hayvan kişneyerek tanışır diye **halkın** atasözü vardır."

*Ol duşta hamık **ulus** meni körgen bolza dep, dıka-la küzeen men.* (S. Sarıg-ool, 18) "O sırada bütün **insanların** beni görmüş olmasını çok istedim."

*"Kezer-Kara maadırnı ekkeliŋer!" deeş, **ulus** çorudupkan.* (TDS, 309) "'Kezer-Kara bahadırı getirin!' diye **insan(lar)** göndermiş."

çüve:

Mında adıg-hayırakandan öske kiji sestir ***çüve*** *çok.* (O. Seglenmey, 35) "Burada ayıdan başka insanın korkacağı **şey** yok."

Am çügeer minnip kelze-daa kayızı-daa çugaalaar ***çüve*** *tıppayn udur-dedir körjüp algan organnar.* (O. Seglenmey, 60) "Biraz kendine gelse de hiçbiri söyleyecek **bir şey** bulamayıp karşılıklı bakışıp durdular."

"Kiji" ve "ulus" sözcüklerinin cinsiyet, milliyet, meslek vb. bildiren sözcükler ya da çeşitli sıfatlardan sonra gelerek bu sözcüklerin anlamlarını tamamlayan unsurlar olarak kullanılmaları da yaygındır: *er kiji/ulus* (erkek/erkekler), *hereejen kiji/ulus* (kadın/kadınlar), *Tıva kiji/ulus* (Tıva/Tıvalar -Tıva halkı-), *anıyak kiji/ulus* (genç/gençler), *kırgan kiji/ulus* (ihtiyar/ihtiyarlar), *başkı kiji* (öğretmen) vb.

Tıva ulustuŋ *üleger sözü bar.* (O. Sagan-ool, 57) "**Tıva halkının** atasözü vardır."

Men baza-la ***Tıva kiji****-dir men.* (O. Sagan-ool, 77) "Ben de **Tıvalıyım**."

Tatar kiji *men.* (A. Ondar, 72) "Tatar'ım."

1. "Kiji", "ulus" ve "çüve" Sözcüklerinin Dilbilgisel Kullanımları

Dilbilgselleşme ya da gramerleşme en genel manasıyla, "dillerdeki bazı kelimelerin büyük bir ölçüde gerçek anlamlarını kaybedip yapısal olarak fosilleşmeleri, kalıplaşmaları, dilde semantik görevden ziyade dilbilgisel işlev yüklenmeleri" (Demirci, 2008: 133) şeklinde tanımlanmaktadır. İncelememize konu olan sözcüklerin sözlük anlamları dışında, bulundukları pozisyonlarda belirli görevleri yerine getiriyor olarak kullanılmaları birer gramerleşme örneği olarak kendini göstermektedir. Bu kullanımlardan en dikkat çekici olanı, şahıs bildirme fonksiyonuyla yüklemlerin bünyesinde yer almalarıdır. Bu kullanım bir örnekle şu şekilde gösterilebilir:

Men olduva ***baar kiji men****.* (TDS, 351) "Ben oraya **gideceğim**."

Yukarıdaki cümle, "ben oraya gidecek kişiyim" şeklindeki yapıdan "ben oraya gideceğim" düzeyine gelmiştir. Bu yapı bir isim cümlesi iken zamanla bu yapıdaki *kiji*, *ulus*, *çüve* sözcükleri kendi anlamlarını yitirerek yüklemin bir parçası durumuna gelmiştir (Sat, 1983: 61). Teklik kişilerde *kiji*, çokluk kişilerde *ulus* sözcüğü kullanılmakta; *çüve* sözcüğü de özellikle üçüncü teklik kişi yapılarında kullanılmaktadır. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin bu kullanımları, çeşitli ayrımlar taşıyan görünüşlerle kendini göstermektedir. Çalışmamızda bu kullanımları çeşitli alt başlıklar hâlinde gösterdik. İlk olarak bu

sözcüklerin yüklemlerin bünyesindeki yerlerini ayrıntılı bir şekilde gösterebilmek amacıyla, tespit ettiğimiz farklı çekim yapılarına ait örnekleri ayrı ayrı sıraladık.

1.1. Fiil Cümlelerinde "kiji", "ulus" ve "çüve" Sözcükleri

Geçmiş zaman yapısında:

Kiji, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımı {-GAn} ekli geçmiş zaman yapısında olmaktadır. Bu sözcüklerin kullanımları sıfat-fiilli yapılardan doğduğundan, bu geçmiş zaman biçimine ait örnekler de çoktur. Tuva Türkçesinde {-GAn} ekli geçmiş zaman çekimi şahıs zamirleriyle yapılmaktadır. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri kullanıldığında fiille şahıs zamiri arasına gelir.

kiji* ve *ulus

1.T.K *Men-daa beer çügle dayıldajır deeş **kelgen kiji men**!* (S. Monguş, 19) "Ben de buraya yalnızca savaşmak için **geldim**!"

*Kürüne şılgaldazınga-daa mınçaar **mögüdeveen kiji men**.* (Monguş, 99) "Devlet sınavında dahi böyle **heyecanlanmamıştım**. "

2.T.K. *A ooŋ murnunda daştıgaa ünüp **körbeen kiji sen be**?* (S. Sarıg-ool, 18) "Ya sen ondan önce dışarı çıkıp **bakmadın mı**?"

3.T.K. *Avam seeŋ keliriŋni şagda-la **manaan kiji**.* (M. Kenin-Lopsan, 98) "Annem senin gelmeni çok **bekledi**."

*Saadak bo çügenni meŋee bergeş, çüve **homudavaan kiji**.* (M. Kenin-Lopsan, 151) "Saadak bu dizgini bana verip bir şey **söylemedi**."

1.Ç.K. *Öövüske aalçı kelgen. Ooŋ aragazın **işken ulus bis**.* (O. Sagan-ool, 41) "Evimize misafir geldi. Onun rakısını **içtik**."

*Çige barıın çükte çurttap turar/ Sarınday-Sarıg haan dep kiji-bile /Egiirde **el-çaa kılıp kelgen ulus bis**.* (TDS, 338) "Tam batıda yaşayan/Sarınday-Sarıg Han ile/Uzun zaman **savaşmıştık**."

2.Ç.K. *Çüge Çayaan-oolga höŋnüŋ çogu konçugul? Çünü **bılaajı bergen ulus siler**?* (N. Kuular, 224) "Neden Çayaan-ool'a bu kadar kırgınsın? Neden **tartıştınız**?"

3.Ç.K. *Çerle meeŋ uruglarım dıka aak çok **ösken ulus**.* (A. Darjay, 20) "Benim evlatlarım hiç sızlanmadan **büyüdüler**."

*Maşa-bile eptejip algaş, mün-ne çügeer oojurgap, üş ay hire üyede taybıŋşırgı baydalga **çurttaan ulus**.* (N. Kuular, 36) "Maşa'yla uzlaştıktan sonra biraz sakinleşti ve üç ay kadar huzurla **yaşadılar**."

çüve

Anaa ooŋ balıın börü o'du-bile şarıp beerimge, hanı doktaap, dürgen ***ekirip egeleen çüve****.* (S. Monguş, 17) "Onun yarasını kurt otuyla sardığımda, kanı durdu, hızla **iyileşmeye başladı**."

Ooŋ aalı Dıt-Kuduruunga ***çaylaan çüve****.* (M. Kenin-Lopsan, 44) "Onun obası Dıt-Kuduruu'nda **yayladı**."

Ooŋ soonda çıl-daa ***aşkan çüve****.* (O. Sagan-ool, 15) "Ondan sonra yıl da **geçti**."

Gelecek zaman yapısında:

Tuva Türkçesinde çeşitli gelecek zaman biçimleri bulunmakla birlikte, *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımı {-Ir/-Ur/-Ar} ekiyle yapılan gelecek zaman yapısında olmaktadır. Bu gelecek zaman biçimi, yerine göre geniş ve şimdiki zaman anlamlarını da verir. Bu zamanın çekiminde şahıs zamirleri kullanılır. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri kullanıldığında fiille şahıs zamiri arasına gelir.

kiji* ve *ulus

1.T.K. *Çaa, duŋmalar, oruk kijizi men-daa çoruptayn, iyi şakta* ***ujar kiji men****.* (Monguş, 100) "Peki, kardeşler, yolcu olarak ben de gideyim, iki saate **uçacağım**. "

Ogorod ***suggarar kiji men****.* (Monguş, 100) "Bahçe **sulayacağım**."

2.T.K. *Onu kançap* ***körüp kaaptar kiji sen****?* (S. Monguş, 13) "Onu nasıl **göreceksin**?"

Sen kajan ***bojuur kiji sen****?* (S. Monguş, 25) "Sen ne zaman **doğuracaksın**?"

3.T.K. *– Açam maŋaa ünüp keer bolza, korgar irgi be, akım? – Çok-ok... Açam kandıg-daa bedik dagdan* ***kortpas kiji****.* (S. Sarıg-ool, 23) "– Babam buraya gelecek olsa, korkar mı, ağabeyciğim? – Yook... Babam büyük dağdan hiç **korkmaz**."

1.Ç.K. *Ujuru bolza bis aŋaa* ***barıp düjer ulus bis****.* (S. Sarıg-ool, 291) "Gerek olursa biz oraya **gideceğiz**."

Sen çogunda, bis kançap ***çurttaar ulus bis****?* (Ondar, 57) "Sen yokken biz nasıl **yaşayacağız**?"

2.Ç.K. *Sıırtkıjıŋar çüge boşka* ***salıp kaar ulus siler*** *– dep hıylanı-dır.* (Monguş, 99) "Oltanızı niye boşa **atıyorsunuz** – diye homurdanıyordu."

3.Ç.K. *Erten turgaş, baştay ajıldavaan şagda çerle çem* ***işpes ulus****.* (S. Sarıg-ool, 27) "Sabah kalkınca çalışmadan önce hiç yiyip **içmezler**."

Höndergey uluzu sug çok çerge taraa ***tarıvas ulus****.* (M. Kenin-Lopsan, 7) "Höndergey halkı susuz yere **ekin ekmez**."

çüve

Am-na ulus bajıŋnarından üngülep, oon-moon ööskeen çugaa, dajaan hem deg, ***şaalaar çüve****.* (E. Dongak, 162) "Artık insanların evlerinden çıkıp, oraya buraya yayılan söz, taşan ırmak gibi, **çağlayacak**."

Dalaşkan seek sütke ***düjer çüve****.* (S. Sarıg-ool, 145) "Acele eden sinek süte **düşer**."

Çüve sözcüğünün bu ekle kullanımı, yani "–r çüve" kalıbı, eylemin gerçekleştirilmesine dair bir zorunluluk, gereklilik anlamı da verir (Monguş, 2009: 114):

Boyduska tıptıp kelgen kandıg-daa amıtan bodunuŋ üre salgalın ***arttırar çüve*** *bolgay.* (Monguş, 114) Doğadaki her canlı kendi yavrularını **terk edecektir (bırakmak zorundadır)**."

- Çok, uruum avazınıŋ çanınga ***çoruur çüve****.* (Monguş, 114) "Hayır, kızım annesinin yanına **gidecek (yanında olmalı)**".

Çer çoruur kiji a'ttıg-höldüg, at-sıptıg ***bolur çüve*** *bolgay, oglum* (TDS, 289) "Yolculuk yapacak kişi atlı binitli, adlı sanlı **olmalıdır** oğlum"

Ölürer kijiniŋ sözün ***alır****, /Ölürgen maldıŋ hanın* ***alır çüve*** (TDS, 332) "Öldürecek kişinin sözünü **almalı**/Öldürülen malın kanını **almalı**"

Şimdiki zaman yapısında:

Kiji, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanıldığı şimdiki zaman biçimi, "–(I/U)p turar/çoruur/olurar/çıdar" şeklindeki yapıdır. {–(I/U)p} zarf-fiil eki almış fiillerin ardından tur-/çoru-/olur-/or-/çıt- yardımcı fiillerinin {-Ar/Ur} gelecek zaman ekli biçimlerinin getirilmesiyle oluşan bu zaman biçimi; geniş-şimdiki zamanda gerçekleşen oluş veya kılışı ifade etmekte ve belirsiz şimdiki zaman olarak adlandırılmaktadır (Gündoğdu, 2018: 173-174). *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri kullanıldığında yardımcı fiille şahıs zamiri arasına gelir.

kiji* ve *ulus

1.T.K. *Burungaar kolhozta* ***traktoristep turar kiji men****.* (Monguş, 99) "Burungaar kolhozunda **traktör kullanıyorum**."

Ada-ögbeniŋ izep kaan oruun uglap, kurgag hovularje ergi buga unun ulaştır ***kazarın oraldajıp çoruur kiji men****.* (M. Kenin-Lopsan, 7) "Ataların açtığı yolu izleyip, kuru ovalara eski kanal yatağını ulaştırmak üzere **kazmaya çalışıyorum**."

2.T.K. *Çünü* ***ınçap turar kiji sen****...* (TDS, 362) "Niçin **öyle yapıyorsun**..."

Azı çüü deeş ***dayıldajıp turar kiji sen****?* (S. Monguş, 19) "Yoksa ne için **savaşıyorsun**?"

3.T.K. *Ayan-çoruk kılıp, çer-çurtun, ulus-çonun* ***öörenip çoruur kiji****.* (O. Sagan-ool, 351) "Seyahat edip, yurdunu, halkını **tanıyor**."

Kejee, bister çıdıp alganıvısta, ***onaalgazın kılıp olurar kiji****.* (Ondar, 73) "Akşam bizler yattıktan sonra **görevini yerine getiriyor**."

Söölgü çıldarda Tıva dılda nomnar çegeyteen dep ***homudap orar kiji****.* (Ondar, 73) "Son yıllarda Tuvaca kitaplar azaldı diye **yakınıyor**."

1.Ç.K. *Kançap bilir, ejim, ta söölgü katap* ***ujurajıp turar ulus bis****...* (S. Monguş, 44) "Kim bilir, dostum, belki son kez **görüşüyoruz**..."

Inçaarga kımnıŋ-bile ***çaalajıp turar ulus bis****? – dep, sagıjımga tırılgan üyen-dayanım tö kaaptım.* (S. Sarıg-ool, 274) "O zaman kiminle **savaşıyoruz** (biz)? – diye, aklıma takılanları bıraktım."

2.Ç.K. *"Çüge* ***ıglap turar ulus siler****, köŋgüs kadık urug-dur."* (Ondar, 62,) "Neden **ağlıyorsunuz**, tamamen sağlıklı bir çocuk."

Bisti deeş çüge ***düvürep turar ulus siler****.* (A. Ondar, 57) "Bizim için niye **telaş ediyorsunuz**."

3.Ç.K. *Olar baza bis ışkaş seeŋ doozarıŋnı çettikpeyn* ***manap turar ulus****.* (O. Seglenmey, 7) "Onlar da bizim gibi senin mezun olmanı sabırsızlıkla **bekliyorlar**."

Olar ay-ayı-bile çidip-çidip, harın olçalıg ***keep turar ulus****.* (Monguş, 99) "Onlar aylarca kaybolup, ganimetleriyle geri **geliyorlar**."

çüve

Kayıın kelgen, kaynaar ***bar çıdar çüve sen****?* (TDS, 284) "Nerden geldin, nereye **gidiyorsun**?"

Biçe-Kıs: Karaŋgızı karak deşpe çüve-dir ale!

Seden-ool: Çogum a't kulaa bakka-sokka ***köstüp turar çüve****-dir.* (S. Monguş, 6)

"Biçe-Kıs: Karanlık zifiri gerçekten!

Seden-ool: Hakikatten at kulağı (bile) şöyle böyle **görünüyor**."

Gereklilik yapısında:

Tuva Türkçesinde sentaktik yolla yapılan çeşitli gereklilik yapıları vardır. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımını tespit ettiğimiz örnekler, {-Ar/-Ir/-Ur} mastar eki alan fiillerle *ujurlug* "gerek, gerekli, zorunlu" sözcüğünün kullanılmasından doğan gereklilik yapısına aittir. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri kullanıldığında *ujurlug* sözcüğünden sonra, şahıs zamirinden önce gelir.

kiji

...on iyi çıldıŋ iştinde meeŋ çılım dagaa. Inçangaş men dagaa ***ölürbes ujurlug kiji men****...* (S. Sarıg-ool, 16) "...on iki yılın içinde benim yılım "tavuk". Bu nedenle ben tavuk **öldürmemeliyim**..."

Men bolza bodumnuŋ çurttalgamnı, ınakşılımnı bodum tudar, ***tıvar ujurlug kiji-dir men*** *iyin.* (O. Sagan-ool, 291) "Ben kendi hayatımı, aşkımı kendim kurup kendim **bulmalıyım**."

Ertken çılından-na ündürüg tölep ***egeleer ujurlug kiji-dir.*** (A. Ondar, 140) "Geçen yıldan vergi **ödemeye başlamalı**."

ulus

Eelçejip ***çuur ujurlug ulus bis****.* (O. Sagan-ool, 334) "Sırayla **yıkamalıyız**."

çüve

Ölürer kijiniŋ sözün ***alır****,/Ölgen maldıŋ hanın* ***alır ujurlug çüve*** (TDS, 425) "Öldürecek kişinin sözünü **almalı**,/Ölen hayvanın kanını **almalı**."

Birleşik çekimli fiillerde:

Tuva Türkçesinde yardımcı fiiller yoluyla hikâye, rivayet ve şart birleşik çekimleri yapılabilmektedir. Çekimli fiillerin ardından *bol-*, *tur-*, *çor-*, *çoru-* yardımcı fiillerine {-DI/-DU} ekinin getirilmesi ile hikâye; {-GAn} ekinin getirilmesi ile rivayet çekimi yapılır. Şart birleşik çekimi içinse, çekimli fiillerin ardından *bol-* fiilinin şart ekli biçimleri getirilir.

Birleşik çekimli yapılarda *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımına dair fazla örnek bulunmamaktadır. Tespit ettiğimiz örnekleri bu bölümde bir arada gösterdik. Bu kullanımlarda söz konusu sözcüklerin nötr konumu daha açıktır.

Tespit ettiğimiz örnekler, gelecek zamanın rivayeti ve şart birleşik çekimi yapılarına aittir:

Amaa biske biçii hendir ***beer bolgan kiji-dir*** *iyin.* (S. Monguş, 16) "Amaa bize biraz ip **verecekti**."

Meeŋ-bile meeŋ maadırım Kırgıs Şoşkukoviç Tere-Hölge ***ujurajıp bolur turgan ulus-tur bis****.* (K. Kudajı, 24) "Ben ve kahramanım Kırgıs Şoşkukoviç, Tere-Höl'de **karşılaşabilirdik**."

Men ol tavarılganı ürgülçü-le utpas maktanıp, ***hööreer çoraan kiji-dir men****.* (S. Sarıg-ool, 16) "Ben o olayı hiç unutmaz, devamlı övünüp şevkle **anlatırdım**."

Ujuru bolza, mındaa-la ***keer turgan kiji-dir iyin****.* (M. Kenin-Lopsan, 89) "Gerek olsa, önceden de **gelirdi**."

Şart birleşik çekimine ait yapılarda bu sözcüklerin kullanımı nispeten daha fazladır. Özellikle *çüve* sözcüğü bu yapılarda sıkça kullanılır. Bu kullanımlarda *çüve*; çekimli fiilden sonra, *bolza* yapısından önce gelir. *Çüve* dışındaki sözcüklerin kullanımı ise sınırlıdır. *Çüve*'nin bu yapılarda kalıplaşmış bir yer edindiği söylenebilir. Ayrıca, şartlı kuruluşların zarf-fiillik özelliği de göz önünde bulundurulursa, bu ifadelerde *çüve*'nin varlığının iyice nötrleştiği görülür.

Gelecek zamanın şartı:

Ooŋ uk-ızıguurun ***koptarar çüve bolza****, çügle aŋ-meŋ-bile amıdırap çoraan.* (Monguş, 114) "Onun soyu iyice **düşünülürse/düşünülecek olursa**, yalnızca avcılıkla yaşamışlardır."

Kijiden çıdıp kalır, kadır çerlerge bargaş, "erte albas men" dep ***ıglay beer kiji bolza****, ooŋ soonda çerle edertpes ale, akım.* (S. Sarıg-ool, 21) "İnsandan uzak, sarp yerlere varınca, 'Geçemem' diye **ağlarsan/ağlayacak olursan**, ondan sonra hiç götürmez, ağabeyim."

Çüü-daa ***bolur çüve bolza*** *bolzun!* (S. Sarıg-ool, 282) "Ne **olacaksa** olsun!"

Salım-çol ***örşeer çüve bolza****, çerle ujurajıp, harın-daa öjeenivis algay bis aan.* (Ondar, 55) "Talih **imkân verirse**, mutlaka karşılaşıp, intikamımızı alacağız."

Bo çarık despige a'ttarnı çaŋgıstap kiir sıvırıp, beştep-onnap ***kejirer çüve bolza****, am-daa iyi-üş hün erter-dir.* (M. Kenin-Lopsan, 170) "Bu yarıktan atları sırayla sürüp, beşer onar **geçirsek**, yine de iki üç gün geçer."

Geçmiş zamanın şartı:

Adaan-möörey ***töngen çüve bolza****,/Çanar apaar bolgay men.* (TDS, 316) "Yarış **bittiğinde**,/Dönmeliyim."

Bir eves Sendijaptı mında ekkep, ***horugdap algan çüve bolza****, am Darıy çaavay oglu-bile kançaarıl?* (Ondar, 52) "Eğer Sendijap'ı buraya getirirp **hapse attılarsa**, şimdi Darıy yengem oğluyla ne yapar?"

Bestig-Ajıktan dü'şte ***a'ttangan kiji bolza*** *arttı ajıp barıp, övür Amıraktıŋ çaylaglarında aaldarga çaylıg çede-le beer.* (S. Sarıg-ool, 102) "Bestig-Ajık'tan öğlen **atlanmışsa**, geçidi aşıp, güney Amırak'ın yaylalarındaki obalara vaktinde ulaşır."

Bir eves çünü-daa ***oorlapkan kiji bolza****, silerniŋ baştay çugaalaan çöptüg çugaaŋarga karıştır kançap megeleer boor.* (S. Sarıg-ool, 293) "Eğer bir şey **çalmışsa**, sizin ilk söylediğiniz doğru konuşmanıza karşı nasıl yalan söyler."

Gereklilik yapısını içeren aşağıdaki örnek de gerekliliğin şartı olarak değerlendirilebilir:

Bir eves Maadırnıŋ ada-iyezi onu azırandıga ***beripter ujurlug çüve bolza****, Vera onu ulug öörüşkü-bile alırı mıya turgan.* (O. Seglenmey, 19) "Eğer Maadır'ın anne babası onu evlatlık **vermek zorunda kalırsa**, Vera onu büyük bir memnuniyetle alacaktı."

1.2. İsim Cümlelerinde "kiji", "ulus" ve "çüve" Sözcükleri

İsim cümlelerinde *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımlarına geçmeden önce Tuva Türkçesinde bildirme yapısı hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

Tuva Türkçesinde bildirme farklı yöntemlerle yapılabilmektedir. Geniş-şimdiki zaman için isimlerin ardından kişi zamirleri getirilir: *men ajılçın men* "ben işçiyim". Geniş zaman bildirmesi tüm kişiler için şu şekildedir (İshakov ve Palmbah, 1961: 222):

men ajılçın men "ben işçiyim"	*bis ajılçın bis* "biz işçiyiz"
sen ajılçın sen "sen işçisin"	*siler ajılçın siler* "siz işçisiniz"
ol ajılçın (ol) "o işçidir"	*olar ajılçın (olar)* "onlar işçiler(dir)"

Geniş-şimdiki zaman bildirmesi için yardımcı fiiller de kullanılabilir. Bu bildirme şeklinde, isimle zamir arasına *tur-*, *bol-*, *çor-*, *çoru-* yardımcı fiillerinin geniş zaman ekli biçimleri getirilir (Gündoğdu, 2008: 103):

eki tur/turar men "iyiyim"	*eki tur/turar bis* "iyiyiz"

eki tur/turar sen "iyisin" *eki tur/turar siler* "iyisiniz"

eki tur/turar (ol) "iyi" *eki tur/turar (olar)* "iyiler"

Geniş-şimdiki zaman bildirmesinin olumsuzu için *eves (< ET er-mez)* sözcüğü kullanılır:

ajıçın eves men "işçi değilim", *eki eves sen* "iyi değilsin".

Tuva Türkçesinde geniş zaman yanında geçmiş zaman ve şart bildirmeleri de mevcuttur. Bu çekimlerde *bol-, tur-, çor-, çoru-, çıt-, olur-* yardımcı fiillerine geçmiş zaman veya şart ekleri getirilir: *öörenikçi turgan men* "öğrenciydim" vb. (Arıkoğlu, 2007: 1185).

Kiji, *ulus* ve *çüve* sözcükleri, fiil çekimlerinde olduğu gibi bildirme yapılarında da kullanılabilmektedir. Bildirme yapısında "kiji" ve "ulus" sözcüklerinin kullanımı Altay Türkçesinde de görülmektedir (Dilek, 2007: 1038). Bu kullanımlarda *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri isim unsuru ile şahıs zamiri arasına gelir.

İncelememizde geniş-şimdiki zaman ve geçmiş zaman yapılarına dair örnekler tespit edilmiştir. Aşağıda bu örnekler ayrı ayrı sıralanmıştır.

***Geniş-şimdiki zaman*:**

kiji ve ulus

1.T.K. - *Men Maadırnı alırı-bile keldim, **oon adazı kiji men**.* (O. Seglenmey, 24) "- Ben Maadır'ı almak için geldim, **onun babasıyım**."

*Ada-iyem hoyju ulus. Bodum Timiryazev akademiyazınıŋ **surguulu kiji men**.* (Monguş, 98) "Anne babam koyun çobanı. Kendim Timiryazev akademisinin **öğrencisiyim**."

*Dalay-Baybıŋ haan/Dep kijiniŋ/Teve **sürükçüzü kiji men iyin**.* (TDS, 367) "Dalay-Baybın Han/Adlı kişinin/Deve **çobanıyım**."

2.T.K. ***İştig kiji sen be***? (S. Monguş, 18) "Hamile misin?

*Konçug-la **kızıl kiji-dir sen**.* (Monguş, 98) "Çok **gayretlisin**."

3.T.K. *Bora-Haak suurda konçug ejim bar... Ol menden har-daa, küş-daa talazı-bile **ulug kiji**.* (Monguş, 98) "Bora-Haak köyünde yakın dostum var... O benden yaş olarak da güç olarak da **büyüktür**."

1.Ç.K. *Bis **kadarçı ulus bis**.* (Monguş, 104) "Biz **çobanız**."

2.Ç.K. *Tögereŋer **törel ulus-tur siler** digen.* (M. Kenin-Lopsan, 18) "Hepiniz **akrabasınız** dedi."

Deedi ertemnig agronom kiji kançap ***ajıl çok ulus siler****?* (E. Dongak, 11) "Yüksek eğitimli ziraatçi biri olarak nasıl **işsizsiniz**?"

3.Ç.K. *Olar bolza* ***aşak-kaday ulustar-dır****.* (TDS, 247) "Onlar (ise) karı kocadırlar."

Ada-iyem ***hoyju ulus****.* (Monguş, 98) "Anne babam **koyun çobanıdır**."

çüve

Şaanda sovyet üyede, şak bo saazın duruyalar bolgaş bir yapon urug dugayında solun çugaa ***bar çüve****.* (S. Monguş, 4) "Eski Sovyet zamanında, işte bu kağıttan turnalar ve bir Japon çocuk hakkında ilginç bir hikâye **var(dır)**."

İyi-üş katap öövüske Namnaŋ eşteri-bile kirgeni ***şın çüve****.* (A. Ondar, 20) "İki üç kez evimize Namnan'ın arkadaşlarıyla geldiği **doğru(dur)**."

Kiji barbas, kiji baspas,/Seeŋ adalarıŋ bezin/Bazıp körbeen ***çer çüve****.* (TDS, 430) "İnsanın gidemediği, ayak basmadığı/Senin atalarının bile/Gidemediği **yerdir**."

-Çaa, oglum, meeŋ üş oglum ***bar çüve****.* (TDS, 251) "- Evet, oğlum, benim üç oğlum **var**."

Dörtten örü demdek ***çok çüve be****?* (Monguş, 114) "Dörtten yukarı not **yok mu**?"

Jurnalist-le deer, a herek kırında çogaalçı deer kijilerniŋ ***bireezi eves çüve be****?* (N. Kuular, 14) "Gazeteci de, aslında edebiyatçı kişilerden **biri değil midir**?"

Tuva Türkçesinde geniş-şimdiki zaman bildirmesinin temel yapısı yukarıda gösterildiği şekilde olmakla birlikte, pekiştirici unsurlar olarak *ol* ve *-DIr* enklitikleri de kullanılır. 3. şahıs yapısında zamirler nadir olarak kullanılmaktadır (İshakov ve Palmbah, 1961: 223). Bununla birlikte *ol*, bir enklitik özelliği göstererek çeşitli yapılarda kullanıldığı gibi (Tosun, 2017) bu yapılarda da kullanılır. *-DIr* enklitiği ise, Tuva Türkçesinde eklendiği sözcüklere kısa çizgi ile birleştirilmekte ve Tuvaca gramerlerde *edat/enklitikler* arasında gösterilmektedir. Tuva Türkçesinde *-DIr (< ET tur-ur)* enklitiği ile bu biçiminin geliştiği *tur-* yardımcı fiili birlikte bulunmaktadır. *-DIr*, özellikle bildirme yapılarında kullanılarak vurgulu bir ifade sağlar. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanıldığı cümlelerde bu sözcüklerin ardından *-DIr* enklitiği de getirilebilmektedir:

Tögereŋer ***törel ulus-tur siler*** *digen.* (M. Kenin-Lopsan, 18) "Hepiniz **akrabasınız**, dedi."

Men, şınap-la aray şüşpeŋ, ***olutpay kiji-dir men****.* (S. Sarıg-ool, 16-17) "Ben gerçekten biraz ağırkanlı, **tembelim/tembel biriyim**."

Ajı-tölüm höy, tayga-daskıl ***çurttug kiji-dir men****.* (M. Kenin-Lopsan, 9) "Evlatlarım çok, tayga **yurtlu insanım**."

-Olar bolza ***aşak-kaday ulustar-dır****,* (TDS, 247) "Onlar **karı kocadırlar**."

Anıyak kiji-dir sen*/Amı-tınım ooçulap kör.* (TDS, 340) "**Gençsin**/Canımı bağışla."

Ak ögnüŋ doyu ***bögün çüve-dir****...* (TDS, 317) "Ak otağın toyu **bugündür**..."

Fiillerden sonra gelen *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin üzerine de -DIr enklitiğinin getirilmesi yaygındır:

Men çaŋgıs katap andazın sıvı tudup ***körbeen kiji-dir men****...* (M. Kenin-Lopsan, 8) "Ben bir kez pulluk sapı **tutmadım/tutmamışımdır**..."

-Irak çerdive ***baar kiji-dir men****.* (TDS, 244) "Uzak yere **gidiyorum**."

*Askaa baza şın. Hoy kadarıp çoraaş, hoyugan a'ttan uşkan kiji-****dir****.* (Monguş 104) "Aksadığı da doğru. Koyun güderken, ürken attan **düşmüş**."

Huuraktar aaldarından çoruurda çamdık aŋçı eves dörgül-törelderi eleen höy akşa ***bergen çüve-dir****.* (O. Seglenmey, 69) "(Budist) Müritler evlerinden ayrılırken avcı olmayan bazı akrabaları çokça para **verdi**."

Otçe kirbezin deeş, avam meni ***örtep ööredip kaan çüve-dir****.* (Sarıg-ool, 17) "Ateşe düşmesin diye annem beni **bağlı tutardı**."

Çüve sözcüğünün ardından *ol* enklitiği kullanılabilmektedir:

Koja-koja aaldar barık-la hün bürüde eelçeştir dük hap, dük salıp egeleer dıka ***solun ajıl-üüle çüve ol****.* (Sarıg-ool, 30) "Komşu obaların neredeyse her gün sırayla yün dövüp keçe yapmaya başladığı çok **ilginç iştir**."

Kançaar-daa aajok şeer mal hamçıktaan ***çıl çüve ol****.* (Sarıg-ool, 128) "Çok fazla sayıda küçükbaş hayvanın salgından öldüğü **yıl**."

Ço-ok. Anaa-la ıt çok ***çurttay berbeen çüve ol****.* (Sarıg-ool, 242) "Yook. Öyle sessizce **yaşamadılar**."

Geçmiş zaman:

Geçmiş zaman bildirme yapısında bu sözcükler geniş zaman yapısı kadar işlek kullanılmamaktadır. Bu kullanımların sıfat-fiilli yapılardan doğmuş olması sebebiyle buradaki örnekler de {-GAn} ekli geçmiş zaman biçimine aittir.

Kırgan-açam ***kızıl partizan çoraan kiji***. (Monguş, 98) "İhtiyar babam **kızıl partizan idi**."

Biyeede /Şil-Dag, Şilen-Dag çurttug /Dalay-Baybıŋ haannıŋ ***/Çılgıçızı çoraan kiji men***. (TDS, 384) "Eskiden/Şil-Dag, Şilen-Dag yurtlu/Dalay-Baybın Han'ın/**Yılkı çobanı idim**."

*-Çige burungu çükte,/Koldu-Burgan dep kiji-bile/****Öŋ-tala çoraan kiji men*** (TDS, 423) "Ta güneyde/Koldu-Burgan adlı kişiyle/**Arkadaş idim**"

Biyeede/Dalay-Baybıŋ haannıŋ/Hoyunuŋ ***kadarçızı çoraan ulus bis*** (TDS, 388) "Eskiden/Dalay-Baybın Han'ın/Koyun **çobanıydık**."

1.3. Yüklemdeki Yerleri Bakımından "kiji", "ulus" ve "çüve" Sözcükleri

Yukarıda yer alan örneklerde bu sözcükler yapısal olarak yüklemin bünyesine dâhildir ve özneyle uyum içindedir. Birkaç örnekle bunları şu şekilde gösterebiliriz:

Sen kajan ***bojuur kiji sen****?* (Monguş, 25) "Sen ne zaman **doğuracaksın**?"

Men Maadırnı alır-bile keldim, ***ooŋ adazı kiji men***. (O. Seglenmey, 24) "- Ben Maadır'ı almak için geldim, **onun babasıyım**."

Kırgan-açam ***kızıl partizan çoraan kiji***. (Monguş, 98) "İhtiyar babam **kızıl partizan idi**."

Bazı kullanımlarda ise bu sözcükler cümlenin öznesiyle uyum sağlamamakta, bu nedenle yüklemin yapısı dışında görünmektedir. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin bu kullanımlarda eylem veya oluşla ilgili olan asıl şahsa vurgu ya da gönderme yaptığı söylenebilir:

Ooŋ boostaazı ***aarıp turar kiji***. (Monguş, 105) "Onun boğazı **ağrıyor**."

Bistiŋ avavız ***çaŋgıs****, adalarıvız* ***aŋgı-aŋgı ulus bis***. (Monguş, 105) "Bizim annemiz **bir**, babalarımız **ayrı**."

Çok, Karbınıŋ bir konçug çaraş ırızı ***bar kiji***. (Monguş, 105) "Yok, Karbı'nın çok güzel bir şarkısı **var**."

Sandıkta solun nom ***höy kiji çüve.*** (Monguş, 111) "Sandık'ta ilginç kitap **çok(tur)**."

İyi alışkınıŋ hülümzürüü bolgaş katkızı hölçok ***dömey ulus çüve****.* (Monguş, 109) "İki kardeşin gülümseyişi ve kahkahası çok **benzer**."

Uzun-Sarıg haannıŋ sagıjı ***/Bagay kiji çüve*** (TDS, 251) "Uzun-Sarıg Han'ın niyeti/**kötü(dür)**"

Tuva Türkçesinde yüklem kuruluşunda eylem ya da oluşla ilgili kişi veya şeylere gönderme yapan sözcüklere yer verilmesi sadece *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleriyle sınırlı bir kullanım değildir. Monguş'un belirttiğine göre çeşitli sözcükler bu şekilde yüklemle kombinasyon hâlinde kalıp olarak kullanılabilmekte; *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin kullanımı da bunun özel bir tezahürü olmaktadır (2009: 106-107; 109).[1] Başka sözcüklerin kullanıldığı durumlara şu örnekler verilebilir:

Möŋgün-Taygaga ***hadıır çer çüve****.* (Monguş, 111) "Möngün-Tayga'da **(rüzgar) eser.**"

Silerniŋ aalıŋar işti-bile Kızılga huralga çoraaş tanışkan men. Meni ***çalaan eş çüve****.* (Monguş, 109) "Sizin eşinizle Kızıl'da toplantıya gittiğimde tanışmıştım. Beni **davet etmişti**."

1.4. Fonksiyonları Açısından "kiji", "ulus" ve "çüve" Sözcükleri

Kiji, *ulus* ve *çüve* sözcükleri, eklendikleri cümlelerde temelde şahıs bildirme bakımından bir işlev üstlenmektedir. Bunun yanında çeşitli başka işlevleri de yerine getirirler. Özellikle *çüve* sözcüğünün bu bakımdan geniş bir kullanım alanı vardır. Bu sözcükler; pekiştirme edatlarına ya da enklitiklere benzer şekilde ifadeye onaylama, teyit, kanıtsallık bakımlarından özellikler katarlar. *Çüve*, bu bakımdan daha fazla nüanslara sahip görünmektedir. Bu sözcüklerin kullanımları stilistik bakımdan da ifadeye çeşitli ayrımlar katar.

Şahıs bildirme bakımından bu sözcüklerin cümlede kullanımı yapısal açıdan bir zorunluluk oluşturmaz. Nitekim yukarıda sıralanan cümleler bu sözcükler olmadan da kurulabilir. D. A. Monguş, bu sözcüklerin özellikle konuşma diline ait öğeler olarak kullanıldığını, edebi metinlerde de anlatımın birinci kişi olduğu yerlerde veya diyaloglarda kendini daha fazla gösterdiğini belirtir (2009: 100). Ş. Ç. Sat da, eskiden daha yaygın olduğunu düşündüğü bu tür kullanımların daha sonra azaldığını; *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin düşürüldüğünü ifade ederek günümüzde hem konuşma hem yazı dilinde bu sözcükler olmadan kurulan yapıların daha yaygın olduğunu hatırlatır (1960:

[1] Bu kullanımlar Monguş tarafından "mantıksal özne" işaretleyicisi olarak adlandırılmıştır (2009: 105).

8). Buradan da anlaşılıyor ki bu sözcüklerin kullanımları üslup bakımından bir fark oluşturmaktadır. Tüm bunlarla birlikte, özellikle *çüve* sözcüğü için birtakım özel fonksiyonlar bulunmaktadır.[2]

Kiji, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin cümlede kullanılmasıyla daha vurgulu bir ifade ortaya çıkabilir. Özellikle üçüncü kişi kullanımlarında, konuşurun ifadenin gerçekliği hakkındaki tutumunu yansıtma, doğrulama, onaylama gibi bakımlardan vurgulu bir anlatım sağlanır (Monguş, 2009: 102):

> *– Açam maŋaa ünüp keer bolza, korgar irgi be, akım? – Çok-ok... Açam kandıg-daa bedik dagdan* ***kortpas kiji****.* (S. Sarıg-ool, 23) "- Babam buraya gelecek olsa, korkar mı, ağabeyciğim? – Yook... Babam hiç büyük dağdan **korkmaz**."
>
> *Men-daa beer çügle dayıldajır deeş* ***kelgen kiji men****!* (S. Monguş, 19) "Ben de buraya yalnızca savaşmak için **geldim**!"
>
> *Men, şınap-la aray şüşpeŋ,* ***olutpay kiji-dir men****.* (S. Sarıg-ool, 16-17) "Ben tam ağırkanlı, **tembelim**."
>
> *Men çaŋgıs katap andazın sıvı tudup* ***körbeen kiji-dir men****...* (M. Kenin-Lopsan, 8) "Ben bir kez pulluk sapı **tutmadım/tutmamışımdır**..."
>
> *Höndergey uluzu sug çok çerge taraa* ***tarıvas ulus****.* (M. Kenin-Lopsan, 7) "Höndergey halkı susuz yere **ekin ekmez**."
>
> *– Çop men ındıg çüve eskerbejik men. Sendeŋ-ool-daa ındıg çüve meŋee* ***çugaalavaan kiji****.* (Monguş, 102) "- Niçin ben böyle bir şeyi fark etmedim. Senden-ool da bana öyle bir şey **söylemedi**."

Çüve sözcüğü, bu fonksiyonları daha geniş bir yelpazede yerine getirir. *Kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin üçü de cümlenin öznesine işaret edecek şekilde kullanılabilirken; *çüve*, buna ek olarak cümlelerin sonuna gelerek bir edat/enklitik gibi çeşitli işlevler görür. Sözcük, cümlelerin sonuna eklenerek teyit, onay, pekiştirme gibi, çeşitli edat ya da enklitiklerle, bildirme yapısıyla ortaklaşan işlevlerde bulunur. Aşağıdaki örneklerde *çüve*, cümlenin öznesini işaret etme göreviyle değil, bu işlevlerde kullanılmıştır.

[2] Tuva destanlarının söz varlığı üzerine yapılan bir incelemeye göre (Özbek, 2016) *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcüklerinin, kullanım sıklığı yüksek sözler arasında olduğu görülmektedir. *Çüve* en yüksek sıklığa sahip ilk 5 söz arasında; *kiji*, ilk 15 söz arasında; *ulus* da ilk 100 söz arasında yer almaktadır. Sözcüklerin bu derece yüksek sıklığa sahip olmalarında üstlenmiş oldukları görevler etkili olmuştur. Özellikle *çüve*'nin görevlerindeki çeşitlilik, sıklık bakımından bu sözcüğün üst sıralarda bulunmasını sağlamıştır.

*-Çaa, oglum, mee*ŋ *üş oglum* ***bar çüve****.* (TDS, 251) "- Evet, oğlum, benim üç oğlum **var**."

*Jurnalist-le deer, a herek kırında çogaalçı deer kijilerni*ŋ ***bireezi eves çüve be****?* (N. Kuular, 14) "Gazeteci de, aslında edebiyatçı kişilerden **biri değil midir**?"

Ol deerge, aldın-ala sıın dep,/Konçug dayzın ***amıtan boor çüve****.* (TDS, 432) "O da, altın ala geyik denen,/Çok azgın **yaratıktır**."

Kırgan ulustar ınaar ***barıp-la turar çüve****.* (Sarıg-ool, 136) "İhtiyarlar oraya **giderler**."

Küskeer çayın avam Kuskunnug edeençe ***köje bergen çüve****.* (Monguş, 109) "Yaz sonunda annem Kuskunnug eteğine **göçtü**."

*Huuraktar aaldarından çoruurda çamdık a*ŋ*çı eves dörgül-törelderi eleen höy akşa* ***bergen çüve-dir****.* (O. Seglenmey, 69) "(Budist) Müritler evlerinden ayrılırken avcı olmayan bazı akrabaları çokça para **verdi**."

Otçe kirbezin deeş, avam meni ***örtep ööredip kaan çüve-dir****.* (Sarıg-ool, 17) "Ateşe düşmesin diye annem beni **bağlı tutardı**."

Taakpı tırtıp aar hire ***bolgan çüve-dir iyin****.* (E. Dongak, 7) "Sigara içecek gibi **oldu**."

Ol hiremde çugaalaarım dort apargan ***dijir çüve****.* (S. Sarıg-ool, 16) "O kadarlıkken konuştuğum doğru **derler**."

Bu örneklerde, cümlelerin öznesi ile *çüve*'nin uyumlu olmadığı görülmektedir. Öznesi "insan" olan cümleler için *kiji* ve *ulus* kullanılmaktadır. Gerek isim gerekse fiil cümlesi olsun, bu cümlelerin sonuna *çüve* eklenerek ifadeyi pekiştirme, doğrulama, teyit gibi anlamlar sağlanmıştır. İsim cümlelerinde bu kullanım bildirme yapısıyla örtüşür.[3] Tuva Türkçesinde bildirme yapısının genel özelliklerine önceki bölümde değinilmişti. *Çüve*'nin isim cümlelerindeki kullanımı fonksiyon olarak bildirme yapısının ifade ettiği anlamlarla örtüşse de, *çüve* sözcüğü bildirme için varoluşsal bir zorunluluk

[3] Türkiye Türkçesinde geniş-şimdiki zaman bildirmesinde kullanılan +Dır ekinin isimleri yüklemleştirmenin yanında ifadeye belirsizlik, şüphe, tahmin ya da kesinlik anlamları katmasına (Savran, 2008: 175) benzer şekilde, burada da ifadeye eklenen unsurların ilave anlamlar sağladığı görülmektedir.

sergilemez. Bu bakımdan, ifadelere bu tür anlamlar katan pekiştirme edatları ya da enklitiklere denk olduğunu söylemek mümkündür.[4]

Aşağıdaki örneklerde *çüve*, cümlelerin öznesiyle kişi bakımından uyum sağlamaktadır. Ancak, bunlarda da *çüve*'nin şahsa işaret etmekten çok, ifadeyi vurgulama, doğrulama gibi fonksiyonlarla kullanıldığı sezilir:

Dalaşkan seek sütke ***düjer çüve****.* (S. Sarıg-ool, 145) "Acele eden sinek süte **düşer/düşecektir**."

Am-na ulus bajıŋnarından üngülep, oon-moon ööskeen çugaa, dajaan hem deg, ***şaalaar çüve****.* (E. Dongak, 162) "Artık insanların evlerinden çıkıp, oraya buraya yayılan söz, taşan ırmak gibi, **çağlayacak(tır)**."

Anaa ooŋ balıın börü o'du-bile şarıp beerimge, hanı doktaap, dürgen ***ekirip egeleen çüve****.* (S. Monguş, 17) "Onun yarasını kurt otuyla sardığımda, kanı durdu, hızla **iyileşmeye başladı**."

Ooŋ aalı Dıt-Kuduruunga ***çaylaan çüve****.* (M. Kenin-Lopsan, 44) "Onun obası Dıt-Kuduruu'nda **yayladı**."

Ooŋ soonda çıl-daa ***aşkan çüve****.* (O. Sagan-ool, 15) "Ondan sonra yıl da **geçti**."

Çüve sözcüğü, sözü edilen fonksiyonlarla *kiji* ve *ulus* sözcüklerinden sonra da kullanılabilir:

Üş-üdürüm, eldep-ezin çüve ***sadıglaar kiji çüve****.* (K. Arakçaa, 11) "Karışık, belirsiz şeyler **satıyor/satan biri**."

Çüge murnuku şugumda ***çoruur ulus çüvel****?* (S. Monguş, 28) "Niye ön hatta **gidiyorlar**?"

Andıg-daa bolza bistiŋ haan albatı/Çonunga ***çımçak kiji çüve****.* (TDS, 305) "Öyle olsa da bizim han/Halkına **yumuşaktır**."

Çige barıın çükte /Sarınday-Sarıg haan dep kiji-bile /Egiir şagda ***el-çaa kılıp kelgen ulus çüve****.* (TDS, 337) "Tam batıdaki/Sarınday-Sarıg Han adlı kişiyle/Çok uzun süre **savaşmışlar(dır)**."

Ol haan bolza am kiji ortuzu hire,/Menden ***anıyak kiji çüve****.* (TDS, 338) "O han ise şimdi orta yaşlı/Benden **gençtir**."

[4] D. A. Monguş, *çüve*'nin bu kullanımlarda yüklemin bünyesinde tamamen modal bir araç olarak yer aldığını belirtir ve bu durumda iki "çüve"den bahsetmek gerektiğini; bir edat-enklitik (Rus. частица 'çastitsa') gibi kullanılan bu *çüve*'yi ayrı olarak değerlendirmek gerektiğini ifade eder (2009: 113).

Çüve; *kiji* ve *ulus* gibi öznesi "insan" olan cümlelerde de kullanılabilir, ancak onların aksine, konuşurun eylemin konusu özne veya nesneye karşı duygusal tutumunu yansıtır (Monguş, 2009: 112).

Kayıın kelgen, kaynaar ***bar çıdar çüve sen****?* (TDS, 284) "Nereden geldin, nereye **gidiyorsun**?"

Baldan: *Kandıg uruglar deer bolarnı, bo uruglarnı körüŋerem, idii bezin çok. Kızıl-davan...*

S. Aşak: *Inçap çoraaş* ***özüp alır çüveler****.* (Monguş, 113)

"Baldan: Nasıl çocuk dersin bunlara, şu çocuklara bakın, ayakkabıları bile yok. Yalın ayak...

S. Aşak: Öyle **büyüyüp gidecekler**."

Seeŋ sümeŋ hey süme-dir, ool. Ham men deer, ***hamıırgap çoruur çüve-dir sen****.* (Monguş, 113) "Senin sözün boş sözdür, oğul. Şamanım diyip kendini **şaman sanıyorsun**."

– *Daş sadıglap tur siler be?*

– *Daş dep çüŋ boor! – dep, "doramçılatkan" daş sadıgjızı herbeyip keldi.*

– *Tapsı çanıı-dır,* ***bilbes çüve sen be****? Sadıp algaş, ajıın kör harın.*

– *Halas-daa berze albas men.* (K. Arakçaa, 10)

"- Taş mı satıyorsunuz?

-Taş da ne demek! – diye, "alınan" taş satıcısı çıkıştı.

- Bileği taşıdır, **bilmez misin**? Alıp faydasını gör.

- Bedava da verilse almam."

1.5. "Çüve" Sözcüğünün Gramerleşmiş Diğer Kullanımları

1.5.1. çüvel

Yukarıda da değinmiş olduğumuz bildirme ve pekiştirme görevli *ol* zamirinin, yine bir pekiştirme edatı gibi kullanılan *çüve* sözcüğüyle kaynaşmasıyla *çüvel* (< çüve+ol) şeklinde kalıplaşmış bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu sözcüğün cümle sonlarına eklenmesi, yine pekiştirme ve bildirme fonksiyonuna benzer işlevleri yerine getirir. Hem fiil çekimlerinin sonuna hem de isim cümlelerinin sonuna eklenebilmektedir. *Çüve*'nin fiil ve isim cümlelerinde kullanılışına dair örnekler yukarıda sıralanmıştır. Bu bakımdan *çüvel* biçiminin kullanılışında bir farklılık görülmemektedir. *Çüve* sözcüğünün kullanıldığı cümlelerin sonuna *ol* enklitiğinin de getirilmesiyle ifadenin daha vurgulu

hâle getirildiği ve bu iki sözcüğün zamanla kalıplaştığı anlaşılmaktadır. *Ol* enklitiğinin kalıplaşması yalnız *çüve* sözcüğüyle sınırlı değildir. Çeşitli soru sözcükleriyle *kımıl (< kım+ol)* "kim", *çül (< çü+ol)* "ne", *kandıgıl (< kan-dıg+ol)* "hangi, nasıl" vb. kalıplaşmış biçimleri de vardır. Ayrıca -l/-Il/-Ul şeklinde bir ek olarak soru cümlelerinde fiillerin üzerine gelerek de kullanılır (İshakov ve Palmbah, 1961: 222-223; Sat, 1983: 33).

Bo etti çüge ***oktapkan çüvel****? Am-daa edilep bolur çüve-dir.* (K. Arakçaa, 15) "Bu eşyayı niye **attın**? Daha kullanılabilir."

Çugaalaarınıŋ murnunda bodanır herek. Çayın taraa kajaazınıŋ iştinge kım hoy ***kadarar çüvel****.* (M. Kenin-Lopsan, 21) "Konuşmadan önce düşünmek gerek. Yazın ekin tarlasında kim koyun **güder**."

Çıdıg çaşpan çııp çoruur dep çaş urug ***kançap bilir çüvel****.* (E. Dongak, 21) "Pelin otu toplamayı küçük çocuk **ne bilir**."

Çeje deerbeçi tutturup, horugdal adaançe ***kirgen çüvel****, duŋmam?* (A. Ondar, 6) "Kaç değirmenci yakalanıp hapse **girdi**, kardeşim?"

Am çüü adaan-mööreyiŋer bar ***çüvel****?* (TDS, 303) "Şimdi ne yarışınız **vardır**?"

Ay-Haannıŋ aalı ***kayda çüvel****, irem?* (TDS, 305) "Ay-Han'ın obası **nerededir**, ihtiyar?"

Kançap-kançap, kım-bile çugaalaşkaş, maŋaa ***çurttay bergen çüvel****?* (Sarıg-ool, 242) "Nasıl, kimle konuşarak burada **yaşamışlar**?"

Çüvel biçiminin kaynaklandığı "çüve ol" yapısının bu hâliyle de kullanım alanı bulduğunu eklemek gerekir:

Koja-koja aaldar barık-la hün bürüde eelçeştir dük hap, dük salıp egeleer dıka ***solun ajıl-üüle çüve ol****.* (Sarıg-ool, 30) "Komşu obaların neredeyse her gün sırayla yün dövüp keçe yapmaya başladığı çok **ilginç iştir**."

Kançaar-daa aajok şeer mal hamçıktaan ***çıl çüve ol****.* (Sarıg-ool, 128) "Çok fazla sayıda küçükbaş hayvanın salgından öldüğü **yıl**."

Ço-ok. Anaa-la ıt çok ***çurttay berbeen çüve ol****.* (Sarıg-ool, 242) "Yook. Öyle sessizce **yaşamadılar**."

1.5.2. çüve deen

Çüve ile *de-* "demek, söylemek" fiilinin {-GAn} sıfat-fiil ekli biçimi *deen* sözcüğünün birlikte kullanılmasından kalıplaşmış bu yapı, cümlelerin sonuna gelerek "öyle söylenmek, konuşulmak" anlamında kullanılmaktadır.

Küzelge çaaşkın şaptık bolbas ***çüve deen****.* (TS I, 565) "Arzuya yağış engel **olmaz derler**."

Çügürüktüŋ maŋında, çügenniŋ sugluunda ***çüve deen****.* (M. Kenin-Lopsan, 24) "Yügrüğün koşuşunda, dizginin geminde **derler**."

Şınavıla, er kijiniŋ sünezini bir edinge çoruur ***çüve deen****.* (M. Kenin-Lopsan, 37) Gerçekten, er kişinin ruhu bir eşyasındadır **derler**."

Er kiji/Bir onaaşkan çüvezinden /Dedir çanar bolza, /Soŋgu nazınında /Kalçan kara buga boop /Törüttüner ***çüve deen*** (TDS, 258) "Er kişi/Bir işinden/Geri dönerse/Sonraki hayatında/Azgın kara buğra olarak/Doğar **derler**."

1.5.3. boor çüve

Bol- "olmak" fiilinin {-ur} gelecek zaman ekli biçiminden oluşan *boor* sözcüğü bir pekiştirme edatı olarak kullanılmaktadır. *Boor* sözcüğü ile *çüve* sözcüğünün birlikte kullanımı kalıplaşmış olarak teyit, onaylama, pekiştirme gibi fonksiyonlarla cümlelerin sonuna getirilebilmektedir.

Bo-la bügünü sen kançap bilip algan sen deerge, şagda biçii uruglar bot-bottarınıŋ çılın maktap, ***kagjır-margıjar boor çüve****.* (S. Sarıg-ool, 14) "Bütün bunları sen nasıl öğrendin dersen, eskiden küçük çocuklar kendilerinin (doğum) yıllarını övüp, **atışırlardı**."

Aŋçılar baza börü iyikpe aŋ kokpazınga tamı kazıp ***düjürer boor çüve****.* (S. Sarıg-ool, 75) "Avcılar da kurt veya av yoluna çukur kazıp **düşürecekler**."

Çag çigen kijiniŋ höŋnün çazaar çüve dustug kara ***şay boor çüve****.* (S. Sarıg-ool, 91) "Yağ yiyen kişinin içini yumuşatan şey tuzlu siyah **çaydır**."

Kandıg-daa dirig amıtannıŋ sünezini çerle ***bar boor çüve-dir****.* (A. Ondar, 45) "Her canlı varlığın ruhu mutlaka **vardır**."

1.5.4. çüveŋ irgin

Çüve sözcüğünün *irgin*[5] pekiştirme edatıyla birlikte kullanımından kalıplaşmış bu yapı özellikle halk anlatılarında kullanılır. Bununla birlikte yazılı

[5] Tuva Türkçesi *irgin*, Toju diy. ve Tofa Türkçesi *ergen* < ET *er-ken* (Tatarintsev, 2000: 378).

literatüre ait edebi metinlerde de kullanım alanı bulmaktadır. İfadeye genellikle "imiş" şeklinde rivayet ve tasdik gibi anlamlar katar. Bu örneklerde *çüve*'nin kullanımı, fiil ve isim cümlelerinde kullanımları bakımından yukarıda sıralananlara uygundur. *Çüveŋ irgin* yapısı; *çüve*'nin kullanıldığı cümlelerde, cümlenin sonuna *irgin* edatının da getirilmesi ve nihayetinde bu iki sözcüğün kalıplaşmasından doğmuştur.

"Olar kımnarıl?" dep aytırıgga hamaarjır kijilerniŋ baza bireezi ***ol çüveŋ irgin****.* (K. Arakçaa, 24) "'Onlar kimdir?' sorusuyla ilgili kişilerden biri de **odur/o imiş**."

Inçangaş, aŋçının ög-bülezi todug-dogga ***çurttap turgan-daa çüveŋ irgin****.* (O. Seglenmey, 29) "Böylece avcının ailesi müreffeh bir şekilde **yaşamış**."

Sarıg çalım-hayanıŋ ortuzunda/Çaŋgıs ırgay ***bar çüveŋ irgin****.* (TDS, 277) "Sarı yalçın kayanın ortasında/Tek ırgay[6] **var imiş**."

*Şag-töre kejeeleen,/Sagış-çürek baksıraan-dır- dep/****Hıylanıp organ çüveŋ irgin****.* (TDS, 396) "Zaman bozuldu/İnsanlar kötüleşti diye/**Homurdanmış (imiş)**."

Idık-Bora taŋdınıŋ barıın öngüün/Saŋ kudu çelipken ***aşak çüveŋ irgin****.* (TDS, 397) "Idık-Bora dağın batı yamacından/Baş aşağı tırıs giden **ihtiyar imiş**."

Möge Şagaan-Toolay dep/Ernin erezi ***er çoraan çüveŋ irgin****.* (TDS, 421) "Möge-Şagaan-Toolay adlı/Yiğitlerin yiğidi bir **er var imiş**."

1.5.5. "Deg" edatıyla kurulan edat gruplarında "çüve" ***(çüve+deg)***

İsimlerden ya da {-GAn} sıfat-fiil ekini taşıyan fiillerden sonra *çüve* sözcüğünün, ardından da *deg* edatının getirilmesi ile oluşan bu yapı, kalıplaşmış bir kullanım olarak dikkatimizi çekmiştir. Bu yapıda *çüve* sözcüğünün nötr pozisyonda olduğu görülür ve yapı, ifadeye "-mlş gibi" anlamını katar.

Ooŋ arnı dendii ***kortkan çüve deg*** *agara bergen.* (O. Seglenmey, 22) "Onun yüzü çok **korkmuş gibi** beyazladı."

Olar kayızı-daa kulaanıŋ dıŋnaanınga ***büzüreveen çüve deg*** *ünü udurdedir karaktarından aytırjıp turgannar.* (O. Seglenmey, 27-28) "Onların hepsi de kulaklarının duyduğuna **inanmamış gibi** sesi sağda solda gözleriyle aradılar."

[6] ırgay: Tavşan elması, dağ muşmulası.

Dargalar aksın doldur sug ***paktap algan çüve deg****, ııt-daaş çok olurup-kannar.* (E. Dongak, 21) "İdareciler ağız dolusu su **içmiş gibi**, ses çıkarmadan oturdular."

Saktırga ejik aksında korgunçug araatan ***bar çüve deg****.* (O. Seglenmey, 22) "Sanki kapı ağzında korkunç bir yaratık **varmış gibi**."

Höörep kelgen hünden orgu hovular çirgilçinnelip, bir-le ***toolda çüve deg*** *sagındırgan.* (O. Sagan-ool, 6) "Şevkle ışıldayan güneşten, dümdüz ovalar serap gibi, aynı **masaldaki gibi** göründü."

Sonuç

Tuva Türkçesinde *kiji*, *ulus* ve *çüve* sözcükleri, sözlük anlamlarının dışında çeşitli görevlerle de kullanılmaktadır. Söz konusu sözcüklerin, yüklemlerin yapısında yer alarak bir kişi göstergesi olarak kullanımı Tuva Türkçesinin dikkat çekici özelliklerindendir. Bu cümlelerde *kiji*, teklik kişiler; *ulus*, çokluk kişiler ve *çüve* de özellikle üçüncü kişiler için kullanılır. Art zamanlı olarak bakıldığında, bu sözcüklerin bulundukları pozisyonlarda anlamlı birer sözcük olarak kullanılırken zamanla anlamlarını yitirdiği ve görevli ya da yardımcı unsurlar durumuna geldikleri anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, söz konusu sözcüklerin bu kullanımları birer gramerleşme örneği olarak kendini göstermektedir. Kimi kullanımlarda sözcüklerin Ø/nötr konumda oldukları da görülür.

Bu sözcüklerin fiillerle kullanımı sıfat-fiilli yapılardan doğmuştur. Buna bağlı olarak {-GAn} ekli geçmiş zaman, {-Ir/-Ur/-Ar} ekli gelecek zaman, {-(I/U)p turar/çoruur/olurar/çıdar} şeklindeki şimdiki zaman ve {-Ar/-Ir/-Ur+ujurlug}şeklindeki gereklilik yapılarında kullanımları tespit edilmiştir. Ayrıca şart birleşik çekimi ve daha sınırlı olmak üzere rivayet birleşik çekimi yapılarına ait örnekler bulunmaktadır. İsim cümlelerinde ise bu sözcüklerin kullanımı bildirme yapısı ile örtüşür. Geniş zaman bildirmesinde işlek bir kullanımları vardır. Sınırlı olarak da geçmiş zaman yapısına ait örnekler tespit edilmiştir.

Bu sözcükler kişi gösterme fonksiyonunun yanında pekiştirme, teyit, onay gibi bakımlardan sona gelen edatlara ya da enklitiklere benzer görevleri de yerine getirmektedir. Özellikle *çüve* sözcüğünün bu açıdan geniş bir kullanım alanı vardır. *Kiji* ve *ulus* sözcüklerinden farklı olarak, cümledeki başka bir unsura gönderme yapmaksızın cümlelerin sonuna yaygın olarak getirilir ve sözü edilen fonksiyonları yerine getirir. Bu kullanımları dolayısıyla *çüve*'yi sözlüksel konumundan ayrı olarak bir edat/enklitik olarak değerlen-

dirmek mümkündür. Bu işlek kullanımına paralel olarak *çüve* sözcüğü; *çüvel, boor çüve*, *çüveŋ irgin* gibi kalıplaşmış başka şekillerde de bulunmaktadır.

Kaynaklar

Arıkoğlu, E. (2007). Tuva Türkçesi. *Türk Lehçeleri Grameri*. Ed. A. B. Ercilasun, s. 1155-1234, Ankara: Akçağ Yayınları.

Demirci, K. (2008). Dilbilgiselleşme Üzerine Bir İnceleme. *Bilig*, 45, 131-146.

Dilek, F. G. (2007). Altay Türkçesi. *Türk Lehçeleri Grameri*. Ed. A. B. Ercilasun, s. 1009-1084, Ankara: Akçağ Yayınları.

Gündoğdu, V. K. (2018). *Tuva Türkçesi Grameri Metin-Söz Dizini*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İshakov, F. G. ve Pal'mbah A. A. (1961). *Grammatika Tuvinskogo Yazıka - Fonetika i Morfologiya*. Moskva: İzdatel'stvo Vostoçnoy Literaturı.

Monguş, D. A. (ed.). (2003). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka I/Tıva Dıldıŋ Tayılbırlıg Slovarı I*. Novosibirsk: Nauka.

Monguş, D. A. (2009). O slujebnıh funktsiyah slov kiji, ulus i çüve v Tuvinskom yazıke. *Tuvinskiy Yazık i Pismennost'*, Ed. K. A. Biçeldey, 96-117, Kızıl: Tıvapoligraf.

Monguş, D. A. (ed.). (2011). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka II/Tıva Dıldıŋ Tayılbırlıg Slovarı II*. Novosibirsk: Nauka.

Özbek, E. E. (2016). *Tuva Destanlarının Söz Varlığı*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sat, Ş. Ç. (1960). *Sintaksiçeskiye Funktsii Priçastiy v Tuvinskom Yazıke*. Kızıl: Tuvinskoye Knijnoe İzdatel'stvo.

Sat, Ş. Ç. (1983). *Amgı Tuva Literaturlug Dıl-Sintaksis*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Savran, H. (2008). Türk Dilinde "+DIr" Bildirme Eki ve "+DIr" Bildirme Ekiyle Yapılan Belirsizlik Kelimeleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, s. 163-1888.

Tatarintsev, B. İ. (2000). *Etimologiçeskiy Slovar Tuvinskogo Yazıka I*. Novosibirsk: Nauka.

Tenişev, E. R. (1968). *Tuvinskko-Russkiy Slovar*, Moskva: İzdatel'stvo "Sovyetskaya Entsklopediya".

Tosun, İ. (2017). Tuva Türkçesinde "ol" Enklitiği. *Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu Hatıra Kitabı*, Ed. A. İ. Öbek vd., s. 312-325, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Taranan eserler ve kısaltmalar:

Arakçaa, K. (1967). *Aldın Çuurga*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Darjay, A. A. (1984). *Çurttaarın Küzeziŋze*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Dongak, E. L. (2010). *Kejik-Kıs*. Kızıl: Tıvanıŋ Y. Ş. Künzegeş Attıg Nom Ündürer Çeri.

Kenin-Lopsan, M. (1965). *Ulug Hemniŋ Şapkını*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Kuular, N. (2002). *Düüşkünnerlig Eer-Dagır Oruktar*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Monguş, S. (2019). Duruyaalar. *İyi Şii*, (Haz.: Ş. A. Maatı-ool), 3-61, Kızıl: Tıvanıŋ Gumanitarlıg Bolgaş Sotsial-Ekonomiktig Şinçilelder İnstitudu.

Ondar, A. S. (2017). *Mançürekten Dazıl Tırtkan*. Kızıl: Tıvapoligraf.

Ondar, A. S. (2018). *Bijeeçi*. Kızıl: Tıvanıŋ Y. Ş. Künzegeş Attıg Nom Ündürer Çeri.

Sagan-ool, O. K. (1975). *Çogaaldar Çıındızı II*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Sarıg-ool, S. A. (1978). *Aŋgır-oolduŋ Tooçuzu*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Segleŋmey, O. Ş. (1988). *Aŋçı Ugbalışkı*. Kızıl: Tıvanıŋ Nom Ündürer Çeri.

Monguş: Monguş, D. A. (2009).

TS I: *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka I* (Monguş, 2003)

TDS: Tuva Destanlarının Söz Varlığı (Özbek, 2016).

ET: Eski Türkçe

diy.: diyalekt

KIPÇAKLARIN DİNÎ ANLAYIŞLARININ SÖZ VARLIĞINA YANSIMALARI*

REFLECTIONS OF KIPCHAKS' RELIGIOUS UNDERSTANDING TO THEIR WORD EXISTENCE

Pelin KOCAPINAR*

ÖZET

Sözlükler, söz varlığı yoluyla çeşitli toplumların, milletlerin dilleri, yaşayış tarzları, inançları gibi pek çok konuda bilgi veren önemli çalışmalardır. Tarihî süreçte Kıpçak Türkçesinin yansıtıldığı sözlükçülük alanında ciddi yol kat edilmiş, 13 ile 17. yüzyıllar arasında, Kıpçak varlığının hüküm sürdüğü üç sahada büyük izler bırakılmıştır. Karadeniz'in kuzeyinde Codex Cumanicus, Mısır ve Suriye civarında hazırlanan pek çok sözlük bu durumu açıklamakta, Kıpçaklar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Yine kuzeyde, Avrupa tarafında, Ermeni harfleriyle oluşturulan eserlerden hareketle 21. yy. başlarında oluşturulan sözlük, Kıpçaklar hakkında bilgi verirken Kıpçak Türkçesini de yansıtmaktadır. Kuzeyde hazırlanan sözlükler, o bölgede Hristiyanlığın Kıpçaklar üzerindeki etkisini, güneyde hazırlananlar ise İslâmiyet'in etkisini göstermektedir. Bu bildiride, bugün Ayasofya Camisi'nde de bir örneği karşımıza çıkan dikkat çekici bazı dinî unsurların Kıpçakların hayatında aldığı yer, sözlükler yoluyla günümüze yansıtılmaktadır. Karşılaştırmalı olarak ele alınan ve incelenen dinle ilgili kimi sözler, Kıpçakların üç bölgedeki dillerini, yaşam biçimlerini, inançlarını yansıtan unsurlar olarak çalışmaya katkı sağlamıştır.

Anahtar Sözcükler: Kıpçaklar, söz varlığı, din, dil, sözlükler.

ABSTRACT

Dictionaries are important works that provide information on many subjects such as the languages, lifestyles and beliefs of various societies and nations through vocabulary. In the historical process, a serious progress has been made in the field of lexicography where Kipchak Turkish is reflected, and great traces have been left in three areas where Kipchak existence prevailed between the 13th and 17th centuries. In the north of the Black Sea, Codex Cumanicus, many dictionaries prepared around Egypt and Syria explain this situation and enable us to learn more about the Kipchaks. Again in the north, on the European side, the dictionary, which was prepared on the basis of the works written in Armenian letters in Kipchak Turkish at the beginning of the 21st century, gives information about the Kipchaks and at the same time reflects the Kipchak Turkish. Dictionaries prepared in the north, the influence of Christianity on the Kipchaks in that region, the ones prepared in the south show the

* "Kıpçakların Sosyal Hayatının Söz Varlığına Yansımaları" şeklindeki bildiri başlığı, tarafımdan "Kıpçakların Dinî Anlayışlarının Söz Varlığına Yansımaları" olarak değiştirilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı. E-Posta: pkocapinar@yahoo.com. ORCID: 0000-0002-9752-725X.

effect of Islam. In this statement, the place where some remarkable religious elements, with an example of which we encounter in the Hagia Sophia Mosque today, take place in the life of the Kipchaks is reflected today through dictionaries. Some words about religion that were handled and analyzed comparatively, encountered as elements reflecting the languages, lifestyles and beliefs of the Kipchaks in three regions and contributed to the study.

Key Words: Kipchaks, word existence, religion, language, dictionaries.

Giriş

Söz varlığı, bir toplumu çeşitli yönlerden tanımamızı sağlayan unsurlardandır. Bunları bir arada görmemiz sözlükler sayesinde olur. 14-15. yüzyıllar arasında Kıpçakların söz varlığını yansıtan çeşitli sözlükler hazırlanmıştır. Karadeniz'in kuzeyinde ve Memlûk sahasında Kıpçak dilinde oluşturulan sözlüklerin içeriği o bölgede yaşayan Kıpçakların yaşamı, kültürü, sosyal hayatı, inançları gibi pek çok konuda bilgi vermektedir. Buna, bilindiği üzere, Deşt-i Kıpçak denilen Karadeniz'in kuzey kesiminde yazılmış *Codex Cumanicus*'ta Hristiyanlık etkisinin, Memlûk sahasında ise Müslümanlık tesirinin görülmesi örnek olarak verilebilir. Ayrıca 16 ve 17. yüzyıllarda kuzeyde Avrupa'ya doğru varlığını sürdüren ve eserlerini Ermeni harfleriyle Kıpçak Türkçesinde veren ayrı bir saha da söz konusudur. Bulunulan coğrafyadan dolayı bu sahadaki söz varlığında da Hristiyanlığın etkisini görmek mümkündür.

Bu çalışmada, Kıpçakların yaşadığı üç bölgede kullanılan sözleri içeren sözlüklerden yola çıkarak bazı dinî sözlerin karşılaştırılması ve günümüze yansıması verilmeye çalışılacaktır. Bunun için, R. Toparlı vd.nin *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü* (KTS); M. Argunşah ve G. Güner'in *Codex Cumanicus* (CC: CC I, CC II) eserleri ile Ermeni harfli Kıpçak Türkçesinde konuyla ilgili bazı kelimelerin de incelendiği Alexander Garkavets'in *Kıpçakskoye pis'mennoye naslediye, Tom III, Kıpçakskiy slovar* (EK) adlı sözlüğü karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Kıpçak Türkçesi Sözlüğü (KTS), Ermeni harfli Kıpçak Türkçesiyle yazılanlar dışında, çeşitli eserlerin taranmasıyla oluşturulmuştur (Toparlı-Vural-Karaatlı, 2007). Ancak KTS'de geçen CC yerine, son çalışmalardan olan Argunşah ve Güner'in yukarıda belirtilen eserindeki sözlerden yararlanılmıştır. Çalışmada yararlanılan KTS'deki eserlerin kısaltmaları şu şekildedir: *Kitâbu Bülgatü'l-Müştâk Fî Lügati't-Türk Ve'l-Kıfçak (BM), Et-Tuhfetü'z*

Zekiyye Fi'l-Lügâti't-Türkiyye (TZ), El-Kavaninü'l-Külliyye Li-Zabti'l-Lügâti't-Türkiyye (KK), Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümânı Türkî ve Acemî ve Mugalî (TA), Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l- Lügati't-Türkiyye (DM), Kitabü'l-İdrâk Li-Lisâni'l-Etrâk (Kİ), Gülistan Tercümesi (GT), Baytaratu'l-Vâzıh (BV), El-İdrâk Haşiyesi (İH), İrşâdü'l-Mülûk Ve's-Selâtîn (İM), Kitâb Fî İlmi'n-Nüşşâb (İN), Kitâb Fi'l-Fıkh (KF), Kitab Fi'l-Fıkh Bi'l-Lisâni't-Türkî (KFT), Kitâb-ı Mukaddime-i Ebu'l- Leysi's-Semerkandî (MS), Münyetü'l-Guzât (MG).

Bildiride genellikle sözlüklerin madde başları değerlendirildiği için yanlarına sayfa numaraları verilmemiş, özellikle EK'de bir madde başının alt madde bilgilerinden, örnek sözlerinden yararlanıldığında ise sayfa numarası belirtilmiştir.

1. İnceleme

Bir dili konuşanlar hakkında çeşitli bilgiler edinilmesini sağlayan söz varlığının bir araya getirildiği sözlükler önemli kaynaklardır. Sözlüklerden yararlanılarak burada ele alınacak bazı sözler, Kıpçakların yaşadığı üç farklı coğrafyadaki inanç ve yaşayış tarzı hakkında ipuçları vermektedir. 14. yüzyılda CC'de oldukça kapsamlı görülen dinî terimlere, Memlûk Kıpçak Türkçesi ile 16. ve 17. yüzyıl Kıpçak Türkçesini temsil eden Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi metinlerinde de rastlanmakta ve bu üç sahadaki Kıpçakların aynı din anlayışında olmadığı görülmektedir. Ele alınacak sözler yoluyla, inanç ve yaşam tarzları bulundukları yerlere göre değişen Kıpçaklar ve dili hakkında bazı bilgilere ulaşılırken dikkat çekici noktalara da değinilecektir.

1.1. Din ve İnançla İlgili Söz Varlığı: İlk olarak Memlûk Kıpçak sahasındaki eserlerde din ve inançla ilgili şu sözler örnek gösterilebilir:

KTS

dīn *Ar.* Din (Gİ, GT, İM, KF, KFT, MS)

dīnī *Ar.* Dine ait, dinle ilgili (İM)

uṣūl-i dīn *Ar.* Dinin esasları (İM)

num *Çin.* Şeriat (İH)

şer' *Ar.* Şeriat, dinin kuralları (Gİ, GT, KF, MG)

şer'ī *Ar.* Dinle ilgili (İM)

şer'an *Ar.* Dine uygun olan (İM)

şerī'at *Ar.* Din kuralları (Gİ, İM, KF, KFT, MS)

şerī'atlik *Ar.T.* Dine uygun davranış (KFT)

taṣavvuf *Ar.* Tasavvuf (GT)

tevḥīd *Ar.* Allah'ın birliğine inanma (GT, İM, KF, MS)

īmān *Ar.* İman, inanma (Gİ, GT, İM, KF, KFT, MS)

i'tiḳād *Ar.* İnanma, gönülden tasdik ederek inanma (Gİ, GT, İM, KF, KFT, MG)

maᶜrifet (III) *Ar.* (Tasavvufta) Allah'ın birliğini tanıma ve bilme zevki (GT) gibi.

Görüldüğü gibi Eski Türkçeden yansıyan ve günümüzde *nom* şeklinde geçen **num**[1] *şeriat* kelimesi dışında din, inanç anlamıyla ilgili isim soylu kelimeler genellikle İslâmiyet'in etkisiyle bölge ve din dili olan Arapça kökenlidir. Ancak inanmayla ilgili Türkçe fiil ve türevleri de dikkat çekmektedir:

KTS

ınan- İnanmak, güvenmek (GT, İM, MG, MS, TA)

inan- İnanmak, güvenmek (Gİ, Kİ, KFT, TZ)

inanıl- İnanılmak, güvenilmek (KFT)

ınanıl- İnanılmak, güvenilmek (KFT)

işen- Güvenmek, inanmak, tevekkül etmek (İM)

ışan- Güvenmek, inanmak, tevekkül etmek (TZ)

tölen- (III) İnanmak, emin olmak (İM, KFT)

birle- Birlemek, tevhit etmek (Gİ, İM, KF)

büt- İnanmak, kabul etmek (İH) gibi.

Karadeniz'in kuzeyinde yazılan CC'de de konuyla ilgili Türkçe kökenli kelimeler görülürken kuzeybatıdaki EK'de ise Arapça kökenli sözler veya bunların Türkçe ek almış şekilleri yoğunluklu olsa da Türkçe söz varlığı da canlılığını korumuştur:

CC

ınangan İnançlı, imanlı (CC1)

ınanmaḳ İnanç (CC1)

ınan- İnanmak, güvenmek (CC1-CC2)

[1] Eski Uygur Türkçesi sözlük çalışmalarından Doğan ve Usta'nın hazırladığı eserde *nom* olarak geçen kelimenin kökeni, Sanskritçe yanında Soğdca *nwm* ve Grekçe *nomos* ile (Doğan-Usta, 2014: 238); Caferoğlu'nun eserinde ise Yunanca *nomos*, Soğdca *nom* ile ilişkilendirilmiştir (Caferoğlu, 2015: 137).

ışan- Güvenmek, inanmak, tevekkül etmek (CC1) gibi.

EK

din inanç, din

dindäş dindaş

dinsiz tanrısız, pagan, inanmayan

inam 1 inanç, güven, sadakat; din, inanç

inamsız inançsız, dinsiz

inamsız-dinsiz tam bir inançsız, tam bir ateist

inamsızlıx, inâmsizlik, inamsızlıq inançsızlık, tanrıtanımazlık, tanrısızlık, ateizm

inamlı/ inamli inançlı

inamlıḫ/ inâmlik inanç, sadakat

inan- inanmak, güven

inanmax inanç, güven

şaryat Şeriat, Müslüman hukuku

ari inam kutsal inanç (127)

aruv inam saf, kutsal inanç (143)

aruv din saf, samimi inanç (143)

Teŋrigä inan- Tanrı'ya inanmak. (1416) vb. gibi.

İnamsızlıx kelimesinde olduğu gibi, EK'de bazı kelimeler farklı şekillerdeki yazılış ve telaffuzlarıyla da görülmektedir: *inamsızlıx, inâmsizlik, inamsizliq* gibi.

1.2. Peygamber İsimleri: Bir dilin söz varlığında peygamberlerin isimlerine rastlamak şaşırtıcı değildir. Kıpçak kaynaklarında da farklı peygamber isimlerine rastlanırken Müslümanlığın etkisindeki bölgenin eserlerinde Hz. Muhammet'in, Hristiyanlığın etkisindeki sahada Hz. İsa'nın isimleri, sıfatları daha yoğun şekilde görülür:

KTS

Hz. Muhammet

nebī *Ar.* **2.** Hz. Muhammed (MS)

seyyid *Ar.* **2**. Hz. Muhammed (GT)

Neẕīr *Ar.* Hz. Muhammed'in adlarından biri (İM)

Muḥammed *Ar.* Hz. Muhammed (KF)

Maḥmūd *Ar.* Peygamberimiz, Hz. Muhammed (KF)

Muṣṭafā *Ar.* Hz. Muhammed'in isimlerinden biri (BV, GT, KFT)

Muḥammedü'l-Muṣṭafā Hz. Muhammed (GT)

resūlullāh *Ar.* "Allah'ın elçisi Hz. Muhammed" (Gİ, İM, İN, KF, KFT) gibi.

Hz. İsa

ᶜİsā *Ar.* İsa peygamber (GT, KF)

rūḥullāh *Ar.* Hz. İsa (Gİ, GT, İM, KF, KFT)

Diğer Peygamberler

Ādem (II) *Ar.* Âdem peygamber (BV, KF)

ata (II) Hz. Âdem (Kİ)

Luṭ *Ar.* Lut peygamber (GT)

Nūh *Ar.* Nuh peygamber (GT)

Mūsā *Ar.* Musa peygamber (GT, KF)

ẖalīl *Ar.* Hz. İbrahim, İbrahim peygamber (Gİ)

ẖalīlullāh *Ar.* Hz. İbrahim, İbrahim peygamber (GT)

kelīmullāh *Ar.* Hz. Musa (Gİ, KF) gibi.

Hadiste ve tasavvufta farklı anlamlarda kullanılan *abâdile* terimi, tasavvufta genellikle esmâ-i hüsnâdan, ilâhî isimlerden birinin yansıdığı kimselerin o isme dayanılarak ifade edilmesidir. Peygamberler için de söz konusu olan aynı duruma, Âdem için "safiyyullah", Nuh için "neciyyullah", İbrâhim için "halîlullah", Mûsâ için "kelîmullah", Îsâ için "rûhullah", Muhammed için de "habîbullah" terimlerinin kullanılması Türkiye Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*'nde (TDVİA) örnek olarak gösterilir (Uludağ, 1988: 7).

Yukarıda örnekleri verildiği gibi KTS'de de bu tür sözlere rastlanmıştır. İslâmî gelenekte, Allah, Mûsâ ile aracısız konuştuğu, ona vahyini bildirdiği için Hz. Mûsâ için kullanılan *kelīmullāh* tabiri (Harman, 2006: 212), Memlûk sahası eserlerinde de yer alır.

Kur'an'da bazı isimlerin lakap olarak geçmesi de İA'da benzer şekilde açıklanır. "Mesîh" kelimesinin Hz. İsa'nın, "İsrail" kelimesinin Hz. Ya'kūb'un lakabının olması gibi. "... biz ona ruhumuzdan üfledik" (el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12) ayetlerinden yola çıkarak Hz. İsa'ya "Rûhullah" denilmesi gibi (Bozkurt, 2003: 65) söz konusu durumun KTS'de de örneği görülür.

Halîlullah, Hz. İbrahim için kullanılan lakap olup "Allah'ın dostu" anlamındadır (TDVİA, 15.C. 1997: 332). Kur'ân-ı Kerîm'de, İbrahim Nuh'un milletindendir (es-Sâffât 37/83), inananların babası (el-Hac 22/78), Allah'ın dostudur (en-Nisâ 4/125) gibi çeşitli bilgiler verilmektedir. Ahd-i Atîk'e göre de İbrahim, Allah'ın dostudur (Harman, 2000a: 271, 268).

Mısır ve Suriye civarında oluşturulan eserlerde peygamber isimleri genellikle Arapça kökenli iken Kİ'de **ata** kelimesinin *baba* anlamı dışında yine onunla bağlantılı olarak *Hz. Âdem* için kullanılması, Türkçe olmasıyla dikkat çekmektedir.

CC2 ve EK'de ise **ata** kelimesi, baba anlamı yanında *Tanrı* anlamında da kullanılmıştır. Hristiyanlık etkisiyle yazılan bu eserlerde Tanrı ile Hz. İsa'nın bir tutulduğunu belirtmek gerekir. Bundan dolayı CC ve EK'de kelimelerin "Rab, Tanrı" vb. anlamları Tanrı'yı veya Hz. İsa'yı ifade eder. CC2'de Hz. İsa'nın ifade edildiği **Yesus, Yesus Kristus, Ӈristoz, Ӈristus, Kristus, Misiӈa** (Mesih), **Emanuel** gibi Türkçe olmayan isimler yanında, Hristiyanlık inancıyla bağlantılı olarak Hz. İsa için kullanılan **Yarıӈ, ogul, ovul** gibi Türkçe kelimelere ve "Kurtarıcı, Mesih" anlamlarında **yulovçı**, **yulugma** gibi sıfatlara da rastlanılmıştır. CC'de örneklerini gördüğümüz bazı kelimeler EK'de de küçük ses değişiklikleriyle karşımıza çıkar. Hz. İsa, Mesih, İsa Mesih anlamlarında yine Türkçe olmayan **Jisus, Jesu, Jesusi, Jisus K'risdos Krisdos, Mesia/ Mesiaş** isimleri gibi. EK'de Hz. İsa, Hristiyanlık inancı doğrultusunda çeşitli şekillerde ifade edilmiştir: *Kral, Tanrı, Rab, Yehova* anlamlarının **Biy, Oġul** gibi kelimelerle; Hz. İsa'nın **Oġul, Biyimiz Jisus, Biyimiz Jisus K'risdos, Biy Teŋri** vb. sözlerle ifade edilmesi, durumu açıklayan örneklerden bazılarıdır. EK'de Rab ve Hz. İsa için **Eye, Biy, Biy Teŋri, Oġul, yarıӈ** gibi Türkçe isimler ile "kurtarıcı" anlamında **xutxaruçı, xutxaruçu**; "kutsal" anlamında **ari** gibi sıfatlar, "kuzu" anlamında **xozu** gibi Türkçe ifadeler oldukça fazladır.[2] *Xutxaruçı Biyimiz Jisus K'risdos, ari Biy, ari Ata, Xozusu Biyimizniŋ, Xozusu Teŋriniŋ* örneklerinde olduğu gibi.

CC2'de diğer peygamber isimleri de görülür:

Daud Hz. Davut

İsrahel Hz. Yakup

Salomon Kral Davud'un oğlu, 3. İsrail kralı Hz. Süleyman

[2] Detaylı bilgi için bk. (Kocapınar, 2019).

CC'de ve EK'de Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilgili isimler fazlaca görülmüş, Muhammed ismine rastlanılmamıştır. EK'de Arapçadan Türkçeye geçtiği belirtilen *resul* kelimesi, **Räsul** şeklinde "Allah'ın elçisi, peygamber" olarak açıklanmıştır. EK'de yine Türkçe olmayan Ermenice **markare** kelimesiyle karşılanan *peygamber* kelimesi yanında *elçi, haberci* anlamında Türkçe **elçi** kelimesi de yer almaktadır.

EK'de **ari yazuçı** aziz (İlyas Peygamber) (Garkavets 2010: 128) gibi Türkçe kelimelerle ifade edilen peygamberle birlikte **Jagop** *Yakup* ile **Abram**, **Abraam, Apraham, Apraxam, Avram** gibi çeşitli şekillerde ifade edilmiş *İbrahim* ve diğer peygamber isimlerine de rastlanır. EK'de Hz. İbrahim, birçok milletin babası, Yahudi milletinin babası olarak ifade edilir.

İslâm Ansiklopedisi'nde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın ortaklaşa kabul ettiği büyük peygamber olarak geçen Hz. İbrahim'in adı Tevrat'a göre "ulu ata" manasındaki *Abram'dan* sonra "milletlerin babası" anlamına gelen *Abraham* olmuştur. Kitâb-ı Mukaddes[3] olarak ifade edilen Hristiyanların kutsal kitabında Hz. İbrahim için "İbranilerin atası, inananların babası ve Allah'ın dostu" gibi ifadeler kullanılmaktadır (Harman, 2000a: 266-267).

1.3. Kutsal Kitaplar: Kıpçak sahasında, BM'de görüldüğü gibi **ḳurrasa** *Kitap, mukaddes kitap* olarak geçen kutsal kitaplarla ilgili kelimelerin kullanımının yoğunluğu da inanılan dinin etkisiyle bölgelerde farklılık göstermektedir. Memlûk sahasında Gİ, GT, İM'de **tevrīt** *Tevrat*; İM'de **zebūr** *Hz. Davud'a nazil olan mukaddes kitap;* GT, İM, KFT'de **incīl** *İncil* şeklinde geçen kutsal kitaplar yanında Kur'an-ı Kerim, ağırlıklı olarak ve farklı isimlerle yer almaktadır:

KTS

kur'an *Ar.* Kur'an-ı kerim (BV, Gİ, GT, İM, KFT, KK, MS)

furḳān *Ar.* Kur'an-ı kerim (İM)

kitābullāh *Ar.* Kur'an-ı kerim (KFT)

muṣḥaf *Ar.* Kur'an-ı kerim (Gİ, İM, KF, KFT)

[3] Hristiyan kutsal kitabının Ahd-i Atîk ile Ahd-i Cedîd'den meydana geldiği ifade edilen İA'da, Batı dillerindeki karşılığı Bible (Bibel) olan Kitâb-ı Mukaddes'in, Yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna Hristiyanların verdikleri isim olduğu ve ilk bölümünü yahudi kutsal kitabı olan Ahd-i Atîk'in oluşturduğu belirtilir. Ahd-i Cedîd terimi, Kitâb-ı Mukaddes'in yalnızca Hristiyanlara ait olan ve Yahudilerce kabul edilmeyen ikinci bölümü için kullanılır (Harman, 2002: 75, 76).

kitāb-ı ᶜazīz Kur'an-ı kerim (KFT) gibi.

CC'de ise *İncil*, farklı söyleyişlerle yer alır. Eski Türkçe metinlerde karşılaşılan *bitik* kelimesine CC ve EK'de *kutsal kitap* anlamında rastlanırken değişik sözler de görülür:

CC

Evangelim İncil (CC2)

Teŋri sözi İncil (CC2)

Teŋeri söz Tanrı sözü, İncil (CC2)

bitik İncil (CC2)

bitüv Kutsal Yazılar (CC2) gibi.

"İyi haber, müjde" anlamındaki **İncîl** kelimesinin aslı, Yunanca **euaggelion** (**euangelion**) olup Latince'de **evangelium**, Fransızca'da **évangile** şeklindedir (Harman, 2000b: 270). Yabancı asıllı aynı söze **evangelim** şeklinde CC'de rastlanması ilgi çekici olup aynı bölgede yaşayan toplumların kültür, dil alışverişinin de göstergesidir.

EK'de de kutsal kitaplarla ilgili farklı Türkçe ve yabancı kelimeler görülür:

EK

Ari Bitik Kutsal mektup, İncil, Kutsal yazılar (127)

Yazov, Ari Yazov Kutsal kitap, Kutsal yazı, İncil (1677)

türk Bitik Kur'an, Türkçe Kutsal Kitap (176, 282)

saġmos mezmur, Zebur'u oluşturan ilahilerin adı vb.

EK'de "İncil, Yeni Ahit, Ahit" anlamındaki Ermenice **Awedaran** maddesi açıklanırken **türk Awedaranı, türk bitik, türk bitiki** gibi ifadelerin "Kur'an, Türkçe Kutsal Yazı, Türk İncil" anlamlarında kullanıldığına da rastlanmıştır. Benzer şekilde **molla** kelimesinin *molla, Müslüman rahip* olarak açıklanması, sözlüğü hazırlayanların kendi inanışlarının ve hayat tarzlarının da anlamlandırmada etkili olduğunu göstermektedir.

1.4. Meleklerle ilgili söz varlığı: Kıpçak sahasında rastlanan din, inançla ilgili başka bir kelime ise "haberci, elçi; güçlü kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten" anlamlarına gelen (Erbaş, 29.C. 2004: 37) Arapça **melek** kelimesidir. M*elek* kelimesi ve türevleri, Memlûk sahasında ve bugün Türkiye Türkçesinde yoğun şekilde görülürken Kıpçak Türkçesinin üç sahasında Farsça *ferişte* kelimesine de rastlanmaktadır:

KTS

melek *Ar.* Melek (Gİ, GT, KF, MS)

melekūt *Ar.* Ruhlar ve melekler alemi (Gİ)

melāyik *Ar.* Melekler (KF)

melāyike *Ar.* Melekler (Gİ, GT, İM, KF, MS)

ferişte *Far.* Melek (BM, DM, KK, TZ)

fereşte *Far.* (< ferişte) Melek (KK)

firişte *Far.* Melek (GT, TA)

frişte *Far.* Melek (GT) gibi.

KTS'de genel anlamdaki *melek* kelimesi dışında, bazı melek isimlerine de rastlanır. Meleği ifade eden sözler, genellikle Arapça veya Farsça olarak karşımıza çıkarken Azrail için Farsça ve Türkçe kelimelerin birleşmesiyle oluşan **cān alġan** ifadesi kullanılmıştır. KTS'de *Azrail* ismine rastlanmamış, *melekü'l-mevt* gibi Türkçe olmayan başka sözle bu isim karşılanmıştır.

KTS

cān alġan Azrail (İH)

melekü'l-mevt Azrail, ölüm meleği (Gİ, KF)

Mikāyil *Ar.* Dört büyük melekten biri (GT)

rıżvān *Ar.* Cennetin kapıcısı olan büyük melek (Gİ)

münker (I) *Ar.* Sorgu meleği (İM)

nekīr *Ar.* Sorgu meleği (İM) gibi.

CC

elçi 2 melek (CC1)

Gabriel Cebrail (CC2)

frişte *Far.* Melek (CC1-CC2) gibi.

CC'de olduğu gibi EK'de de *melek* kelimesi, Türkçe *elçi* kelimesinin ikinci anlamı olarak yer alırken Farsça *friştä* kelimesine de rastlanılmıştır.

EK

elçi 1/2 melek

friştä, frişdä (*Far.* färäştä) melek, haberci.

Serdar'ın belirttiği Yahudilikte isimleri geçen bazı meleklere EK'de de rastlanır. *İnsanları koruyan, Tanrı'nın Şifası* Rafael, *İsrailoğullarının koruyu-*

cusu Mikail, *cennetin, serafların ve keruvların hakimi, Allah'ın kulu* Cebrail gibi (Serdar, 2009: 160).

EK'de, *Mikâil* adlı melek *Mikajel, Mikael, Mik'ajel* gibi farklı şekillerde görülürken *Rafajęl* olarak geçen melek ismi "yedi baş melekten biri, şifacı" gibi anlamlarla geçmektedir.

Aynı şekilde EK'de *Cebrail* ismi, Macarca *Gabor* ismi yanında, *Kaprięl, Kapriel, K'aprijel, Kaprięl, Kapriyęl* gibi farklı biçimlerde geçmekte ve Eski Latince, Antik Yunanca ve İbraniceden verilen *Gabrihel, Gabriel* gibi değişik versiyonlarıyla da yer almaktadır.

EK'de meleklerle ilgili olan iki kelimenin açıklamasında, bugüne de örneği yansıyan bazı bilgilere rastlanmıştır. "En yüksek rütbeli melek" anlamında kullanılan ve Türkçe olmayan *sęrovpę, sęrovpęk'* gibi kelimeler, Antik Yunanca *serafin*, İbranice *serāfīm* "parlama, yakma" ve *sārāf* kelimeleriyle ilişkilendirilmiştir.

Diğer dikkat çekici kelime, **serevunlux**'tur. Ermenice ile Türkçe "serinlik" kelimesinin çarpıtılmasının manevi boyutta yansıması şeklinde belirtilen *serevunlux* kelimesinin anlamı "serinlik, ferahlama" dır ancak **sęrovpę** maddesinde geçen İbranice, Antik Yunancadan kalma "yanma, yanık, yanan" anlamındaki Seraphim "altı kanatlı melek, Tanrı'nın tahtına yaklaşan en yüksek rütbeli melek" (Garkavets, 2010: 1262) kelimesiyle ilişkilendirilerek "meleksel mesken, yüksek meleklerin ikamet yeri, Seraphim yerleşimi" anlamları verilmiştir.

Sözlüğün **serevunlux** ve **sęrovpę** gibi maddelerinde rastlanan ve Türkçede **Serafim** olarak bilinen kelime İncil'de, üç çift kanatlı göksel bir varlık olarak belirtilir ve İsa'nın onları altı kanatlı olarak gördüğü anlatılır. Ayrıca Hristiyanlık'ta, *Koruyucu Melekler* sınıfında yer alan *Serafim*, "Tanrı'nın tahtını korumakla görevli melek" olarak zikredilir. Çoğunlukla çocuk yüzlü ve altı kanatlı olarak resmedilip Tanrı'nın sevgisi ile yanmaları sebebiyle ''yanan melekler'' şeklinde de tasvir edilir (URL-3).

EK'de *altı kanatlı meleği* ifade eden, Türkçe ve yabancı kelimelerin birleşmesinden oluşan başka sözlere de rastlanır:

altı xanatlı serovpęlär/ serovpę'klär altı kanatlı melekler (1262)

altıxanatlı frişteler altı kanatlı melekler (85) gibi.

Hristiyanlık, Beni İsrail içinde doğup Eski Ahid'i de kabul eden bir din olduğundan Yahudilik ile benzerlikleri fazladır. Bu durum, melekler ile ilgili

konularda da söz konusudur (Serdar, 2009: 160). Yahudi inancına göre melekler ateşten yaratılmış saf ruhlardır. Hristiyanlık inancında da melekler duman ve ateşten yaratılmışlardır (Erbaş, 2004: 38,39). İslamiyet'te ise meleklerin "nur"dan yaratıldıklarına inanılır (Serdar, 2009: 151).

İbrani / Hristiyan inancında Serafim melekleri, en üst düzeydeki meleklerdir. Bu meleklerin çeşitli görev ve özellikleri bulunur: Cennetin kapısında koruyuculuk yapmaları veya Tanrı'nın tahtını korumaları, ateşten olmaları, altı kanatlarının bulunması, sayılarının belli olmaması gibi (URL-2).

Hristiyan sanatında meleklerin farklı sayıda kanatlı varlıklar şeklinde tasvirleri yapılmıştır (Erbaş, 2004: 39). İslam dininde de kanatlı varlıklar olarak betimlenen melekler, Kur'an'da bazısı iki, bazısı üç veya dört kanatlı olarak belirtilir. Kaynağı Kur'an olmayan, bazı hadis ve zayıf haberlere dayalı bir kısım bilgilerde altı kanatlı meleklerden, bazılarının da altı yüz kanatlı oluşundan bahsedilir (Serdar, 2009: 150).

Altı kanatlı melek tasviri, bugün Türkiye'nin en büyük kenti olan İstanbul'da, Ayasofya'da da bulunur. Bilindiği gibi Ayasofya'nın geçmişi oldukça eskiye dayanır.

Ayasofya'nın ilk binası, bir bazilika biçiminde IV. yüzyılda İstanbul'un merkezînde yapılmıştır. Daha sonra çıkan ayaklanmalarla harap olan ve yeniden yaptırılan kilise, 537'de törenle açılmıştır (URL-4).

İstanbul'da, Ayasofya ya da resmî adı Ayasofya-i Kebîr Câmi-i Şerîfi, eski adı Ayasofya Kilisesi olarak bilinen eski bazilika, katedral ve müze olan büyük yapı, bugün cami olarak ibadete açılmıştır. Bizanslılar tarafından, İstanbul'un eski şehir merkezine yapılmış patrik katedrali, 1453'te İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından camiye, 1934 yılında Bakanlar Kurulu Kararı ile müzeye dönüştürülmüş, 1935-2020 yılları arasında müze olarak kullanılmıştır. 2020'de ise yeniden cami statüsü kazanmıştır (URL-1). Ayasofya (Hagia Sophia), 24 Temmuz 2020'de Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi adı ve cuma namazıyla tekrar ibadete açılmıştır (URL-4).[4]

Tanrı sevgisiyle yandıklarından dolayı ''yanan melekler'' şeklinde resmedilen ve Serafim adıyla bilinen melek, Ayasofya'da, kubbenin ağırlığını taşıyıcı ayaklara veren kubbenin altındaki üçgen geçiş elemanları olan pan-

[4] Müellifi Semavi Eyice olup TDVİA'nın 1991 yılında İstanbul'da basılan 4. cildinde, 206-210 numaralı sayfalarda yer alan bölümün en son 30.07.2020'de güncellenmiş cildidir.

dantif denilen kısımdadır ve altı kanatlıdır (URL-2). Kubbeden payelere geçişteki dört pandantif üzerinde bulunan altı kanatlı melek freskleri, Hristiyan melekler hiyerarşisinde yer alan bir melek sınıfını tasvir etmektedir (URL-1).

Hristiyan angelojisinde (Melekbilim) meleklerin genellikle üç ana sınıf ve dokuz hiyerarşik seviyede tasnifleri yapılır. Onlara göre, üç ana sınıf melek türleri "*Seraflar*", "*Keruvlar*", "*Başmelekler*"dir. *Keruvlar*, Tanrı'nın tahtını taşıyan melekler, *Seraflar* (*Seraphim*) ise Tanrı'nın tahtının çevresini kuşatan ve Tanrı'ya çok yakın olup onu öven ve yücelten melekler olarak yer alır. *Başmelek* de normal meleklerin başkanlarına, liderlerine verilen isim olup bu meleklerin otoriteleri, keruvlar ve seraflar üzerinde olmayıp en alt mertebedeki melekler üzerindedir (Serdar, 2009: 153, 154).

EK'de *altı kanatlı meleği* ifade eden sözlerden başka, Latince *cherubin*, İbranice çoğul *kerūbīm*, tekil *kerūb* ile bağlantısı verilen *keruv* kelimesi de **k'erovpẹ, k'ẹrovpẹ, k'eropẹ, kẹrovpẹ, k'eẹrovpẹ** gibi farklı şekillerde karşımıza çıkar. Anlamı ise "melek - meleklerin göksel hiyerarşisindeki yüksek melek seviyesinden sonraki ikincisi" biçiminde verilir.

Hristiyanlıkla ilgili bu tür sözlerin CC'den çok EK'de görülmesinin nedeni, EK'nin söz varlığının daha hacimli olmasıyla açıklanabilir.

Burada örnekleri görüldüğü gibi, Kıpçak Türkçesinin üç sahasında, belli bir alanla ilgili sınırlı sayıdaki sözler bile Kıpçakların yaşamı, inançları hakkında ip uçları vermekte, hatta bugüne ve Türkiye coğrafyasına bıraktığı izlerle de kendisini göstermektedir.

Sonuç

Çeşitli toplumların söz varlığını bünyesinde toplayan sözlükler, o topluluklar hakkında çeşitli bilgiler edinmemizi de sağlayan değerli eserler arasındadır. Burada sadece din konusu kapsamında ele alınan bazı sözler, Kıpçakların farklı coğrafyalardaki yaşamları, inançları hakkında bilgi vermiş, Ayasofya'da olduğu gibi, günümüze ve içinde bulunduğumuz coğrafyaya yansımasını da göstermiştir.

Kıpçak Türkçesinin üç alanıyla ilgili üç sözlükten alınan sınırlı sayıda söz, birbirine yakın veya aynı coğrafyada yaşayan topluluklarla Kıpçakların, dil ve kültür alışverişleri sonucu oluşan sosyal hayatı, inançları yanında tarihî Kıpçak Türkçesini de kısmen günümüze yansıtmıştır.

Bu bildiriye göre, üç Kıpçak bölgesinde aynı dinî inancın yer almadığı, Kıpçakların iletişim hâlinde oldukları veya beraber yaşadıkları toplumlarla karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri, dilleri ve dinleri gibi bazı unsurları yine birbirlerinden alıp verdikleri, Kıpçak söz varlığından bazı örneklerle daha açık ve anlaşılır şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Argunşah, M. ve Güner, G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Bozkurt, N. (2003). Lakap. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 27.C. s. 65-67. Ankara: TDV.

Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Doğan, İ. ve Usta, Z. (2014). *Eski Uygur Türkçesi Söz Varlığı*. Ankara: Altınpost Yayınları.

Erbaş, A. (2004). Melek. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29.C, s. 37-39. Ankara: TDV.

Garkavets, A. (2010). *Kıpçakskoye pis'mennoye naslediye, Tom III, Kıpçakskiy slovar*. Almatı: Baur-Kasean.

Harman, Ö. F. (2000a). İbrâhim. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21.C. s. 266-272. İstanbul: TDV.

Harman, Ö. F. (2000b). İncil. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22.C. s. 270-276. İstanbul: TDV.

Harman, Ö. F. (2002). Kitâb-ı Mukaddes. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26.C. s. 75-76. Ankara: TDV.

Harman, Ö. F. (2006). Mûsâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31.C. s. 207-213. İstanbul: TDV.

Kocapınar, P. (2019). Kıpçak Metinlerinde Allah ve Sıfatları ile İlgili Söz Varlığı, *Dil Araştırmaları*, 25, s. 97-113.

Serdar, M. (2009). Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukâyese Denemesi). *Bilimname* XVII(2), s. 139-164.

TDV İslâm Ansiklopedisi, (1997). 15.C. 332.

Toparlı, R., Vural, H., Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uludağ, S. (1988). Abâdile. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1.C. s. 7-8. İstanbul: TDV.

URL-1: "Ayasofya". https://tr.wikipedia.org/wiki/Ayasofya adresinden 21.03.2021 tarihinde alınmıştır.

URL-2: https://www.kamuajans.com/bilgi-bankasi/ayasofya-da-ortaya-cikan-serafim-melekleri-figuru-nun-h554933.html adresinden 20.03. 2021 tarihinde alınmıştır.

URL-3: https://www.arkeolojikhaber.com/haber-serafim-serafin-18392/ adresinden 15.03.2021 tarihinde alınmıştır.

URL-4: Eyice, S. "Ayasofya", TDV İslâm Ansiklopedisi,

https://islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya#1 adresinden 28.04.2021 tarihinde alınmıştır.

FARSÇANIN TÜRKÇE SENTAKSA TESİRİ: *EVLİYÂ ÇELEBİ SEYÂHATNÂMESİ*'NDE *DEGİL -Kİ* BAĞLACI[*]

THE INFLUENCE OF PERSIAN ON TURKISH SYNTAX:
THE USE OF *DEGİL -Kİ* CONJUNCTION IN *EVLİYÂ ÇELEBİ'S SEYÂHATNÂME*

Öznur DURGUN[*]

ÖZET

Türkçe, önermelerin biçimsel karşılığı olan cümleleri semantik olarak birbiriyle ilişkilendirmek üzere kendine mahsus teknikleri olan bir dildir. Cümleler ya art arda getirilerek anlama bağlamdan ulaşılır, yahut da Türkçenin aslî gramer unsurları olan fiilimsiler devreye girer. Fakat Türklerle İranî halkların çok eski devirlere dayanan tarihi, bir dilbilim hadisesi olarak iki dil arasında birtakım alıntılamalar yapılmasını da beraberinde getirmiş; Eski Uygurca döneminde, bir Hint-Avrupa dili olan Soğdcanın tesiriyle bağlaçla cümle bağlama ve bağımlılaştırma teknikleri Türkçeye girmiştir. Batı Türkçesinin tarihî düzleminde Farsçadan ya bütün hususiyetleriyle yahut da belirli işlevleriyle cümle bağlaçlarının alıntılanması, bir kısmının eskisi kadar olmasa da günümüz Türkçesinde kullanılmaya devam etmesi vakidir. Bu çalışmada, 17. yüzyıl Osmanlı Türkçesi dönemine ait olup, Türk dilinin şaheserlerinden biri olarak kabul edilen *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'nde, birbiriyle mukayese edilen iki olayın/olgunun gerçekleşmesi hususunda birinin diğerine nazaran daha imkansız olduğunu bildiren *degil -ki* bağlacı ele alınacaktır. Öncelikle bağlacın morfolojik yapısına değinilecek, hasıl olan birleşik cümle içerisindeki konumu ve semantik hususiyeti incelenecektir. Benzer manayı aktarmak üzere Türkçede kullanılan yapılar, Farsçadaki karşılıklarıyla mukayese edilerek Türkçe-Farsça münasebetlerinin sentaktik boyutları gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Türkçe-Farsça münasebetleri, sentaktik alıntılama, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, bağlaçlar, *degil -ki*.

ABSTRACT

Turkish is a language that has its exclusive methods in the sense of linking the sentences, which are syntactic equivalent of the propositions, to each other or subordinating one sentence to another by integration. In Turkish, the sentences generally follow in succession or the subjunctors, as the essential grammatical constituents of Turkish, come into play. However, deep rooted interaction between the Turkic and

[*]Bu bildiri metni, ağırlıklı olarak "*Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi Örneğinde 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Farsçadan Alıntılanan Bağımlılaştırıcı Bağlaçlar*" başlıklı çalışmama dayanmaktadır (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021).

[*] Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul. E-posta: oznur.durgun@medeniyet.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-5574-0987.

Iranian people brought about some borrowings from each other in both languages. Thus, sentence linking and subordinating strategies have entered into Turkish through the influence of Sogdian, an Indo-European language, in the period of Old Uyghur. It is obvious that conjunctions in Western Turkic have been borrowed from Persian either with their all-characteristic features or merely taken with their specific functions and some of them have continued to exist although they are not used now as much as before. In this study, the conjunction which appears in the form of *degil-ki* in *Evliyâ Çelebi's Seyâhatnâme*, one of the masterpieces of the Ottoman Turkish that belongs to the seventeenth century, will be discussed. This conjunction states that the actualisation of one event/phenomenon is more impossible than the other one. In this sense, the main purpose of this study is to discuss the morphological structure of *degil-ki*, to examine its position in the compound sentence and its semantic features. Second, this study will try to show syntactic dimensions of Turkish-Persian contacts by investigating the other conjunctions used in Turkish that give the same meaning with *degil-ki* in comparison to their Persian counterparts.

Key Words: Turkish-Persian contacts, syntactic borrowing, *Evliyâ Çelebi's Seyâhatnâme*, conjunctions, *degil-ki*.

Giriş

Türkçe-Farsça münasebetlerinin tarihi, Türklerin İranî halklarla Orta Asya'da bir arada yaşadıkları İslam öncesi döneme kadar götürülebilir. Kimi dilbilimci ve tarihçi, dilsel ve kültürel alışverişin yoğunluğunu göz önünde bulundurarak bu iki topluluğun karşılıklı etkileşimini simbiyotik bir ilişki olarak tanımlamaktadır (Johanson, 2006: 1-14; Golden, 2006: 18). Kaşgarlı Mahmûd (öl. 1102)'un Dîvânu Lugâti't-Türk'te yer verdiği bir Türkçe deyim, bu simbiyotik ilişkiyi tarihî değeri olan bir kayıt olarak veciz bir şekilde ortaya koyar: Bassız börk bolmas tatsiz türk bolmas "Nasıl ki şapkasız bir baş olamazsa Tat (İranlı) olmadan da Türk olamaz." (Golden, 2006: 17).

6. yüzyılda Köktürk Kağanlığı'nın kurulması ve Köktürklerin kısa sürede Orta Asya'da egemen olup Batı'ya doğru açılma isteği, İpek Yolu üzerinde Türklerle İranlıların daha yakın temasta bulunmalarını kolaylaştırmıştır. Bu noktada İranî bir halk olan Soğdların, Türk ve İran dillerinin etkileşiminde kilit bir rol oynadığı özellikle vurgulanmalıdır. Orta Asya'da hayli etkin olan Soğdlar, 8. ve 9. yüzyıllarda İranî dil ve kültürün Uygurlar arasında yaygınlık kazanmasında öncü olmuş; bu uzun vadeli münasebetler, dönemin Avrasya'sının lingua francası olarak addedilen Soğdcadan dilsel alıntılamalar yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Türkçe-Farsça münasebetlerinin tarihi açısından Eski Uygurcanın Soğdcadan etkilenmesinden çok daha

önemlisi ise İslamiyet'i kabul eden Türklerin kurdukları Müslüman-Türk devletlerinin sınırlarını İran coğrafyasına doğru genişletmeleri, Türklerle İranî halkların daha fazla iç içe bulunmaları ve bu suretle çok kültürlü bir ortamın oluşmasıdır. Yeni Müslümanlaşan Türkler için daha yabancı olan Arapça ile mukayese edildiğinde bölgelerarası bir iletişim dili olan Farsça, İslami kavramların bu dile girişiyle birlikte çok daha fonksiyonel bir niteliği haiz olmuş, Johanson'un da belirttiği üzere "İslam'ın ikinci dili hâline gelmiştir." (Johanson, 2006: 3).

Osmanlı Türkçesindeki yabancı dil tesiri söz konusu olduğunda genellikle Arapça ve Farsçadan bahsedilir. Arapçayla mukayese edildiğinde Farsça, Osmanlı Türkçesi üzerinde çok daha büyük bir nüfuza sahiptir ve Türkçede Arapça unsurlar bulunsa bile çoğunun Türkçeye Farsça üzerinden, Farsçanın süzgecinden geçerek girmesi bir vakıadır (Şenlik, 2014: 176). Farsçanın Türkçeye tesiri çoğu araştırmacı tarafından genel kabul gördüğü üzere yalnızca leksikal ve morfolojik düzlemde olmamış, Türkçenin sentaktik yapısı da değişime maruz kalmıştır.

Farsçanın tesiriyle Türkçede oluşan yapısal değişim, Farsçadan alıntılanan bağlaçla cümle bağlama (*Coordination*) ve bağımlılaştırma (*Subordination*) tekniklerinin incelenmesiyle tespit edilebilir. Türkçede önermelerin biçimsel karşılığı olan cümleler arasında semantik bir münasebet kurulmak istendiğinde bu cümleler ya art arda getirilerek sıralı cümleler (*Juxtaposition*), yahut da Türkçenin aslî gramer unsurları olan fiilimsiler vasıtasıyla kapsayıcı cümleler (*Incorporation/Embedding*, *Einverleibung*) teşkil edilir. Fiilimsiler, Türkçenin bağlaçsız bir dil olması dolayısıyla vardır. Buradan cümle ögelerini değil, cümleleri bağlayan ve birbiriyle irtibatlı kılan bağlaçlar anlaşılmalıdır. Fakat yukarıda da bahsedildiği üzere tarihsel süreç içerisinde Türkçenin başta Soğdca olmak üzere Hint-Avrupa dilleriyle temasa geçmiş olması, bağlaçla cümle bağlama ve bağımlılaştırma tekniğini bünyesine katmasına, böylece sentaktik yapısında bazı değişikliklerin görülmesine yol açmıştır.

Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nde *Degil -Ki* Bağlacı

Morfolojik olarak basit yapılı bir bağlaç olan ki/kim, Eski Uygurcadan itibaren pek çok bağlacın terkibinde yer almaktadır (nite kim, ḳaçan ki/kim, hemān ki/kim, tā ki/kim vb.). Bu çok fonksiyonlu bağlacın, Farsçanın Osmanlı Türkçesi üzerindeki sentaktik etkisinin yoğunluğunu gösteren eserlerden biri olan Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nde degil ~ degül ismiyle bir ara-

ya gelerek yeni bir leksikal birim oluşturduğunu düşündüğümüz bir kullanımı mevcuttur: Degil-ki/degül-kim.

Değil sözcüğünün etimolojisine dair ilk görüş Kaşgarlı'ya aittir. Kaşgarlı, tegül'ün Argu dilinde olumsuzluk bildiren dāγ ~ ḏāγ ismine ol zamirinin eklenmesiyle oluştuğunu ve Oğuzlar tarafından kullanıldığını belirtir (Dankoff ve Kelly, 1985: 97). Clauson ise Kaşgarlı'nın izahının bir halk etimolojisine benzese de doğru olabileceğini düşünür. Arapça 'leyse', İngilizce 'it is not' manasındaki da:ğ sözcüğü ve ol bir araya gelerek Argu dilinde bir ibare (phrase) oluşturur: Ol andağ da:ğ ol 'O böyle değil'. Oğuzlar, komşuları Argulardan bu ibareyi almış, fakat ince ünlülü sesletmişlerdir (Clauson, 1972: 463a, 480a). Talat Tekin'e göre Türkçenin pek çok arkaik hususiyetini koruyan, Doerfer tarafından Yeni Arguca (New Argu) olarak adlandırılan Halaççada 'değil' manasında dāγ sözcüğünün bulunması, sözcüğün etimolojisine dair önemli bir kanıt niteliğindedir. Tekin, Dîvânu Lugâti't-Türk'te 'eyersiz' manasında kullanılan yapuldaq sözcüğünden ve tarihî-çağdaş Türk dillerindeki varyantlarından yola çıkarak Türkçede bir yokluk eki +daq'ın olabileceğini düşünür ve rekonstrüksiyonunu, 'bir şeyin olmaması' manasında arkaik bir fiil kökü olarak düşündüğü *dā-'ya, fiilden isim yapan [-G] ekinin getirilmesi şeklinde yapar. Dolayısıyla Kaşgarlı'nın izahı yabana atılmamalıdır (Tekin, 2013: 477-486). Halaççada yaşamaya devam eden bu edat, bizce de değil sözcüğünün kökenine dair önemli bir ipucu niteliğindedir.

17. yüzyılın gramer ve sözlük yazarı Meninski, *degül* madde başında degül ki'ye "nedum, tantum abest" 'kaldı ki, bile' karşılığını vermiştir (Meninski, 2000: 2108). Evliyâ Çelebi, bağlacı degil-ki olarak harekelendirmiş; harekelemenin yapılmadığı tek örnek, dönemin imlâ özellikleri göz önünde bulundurularak Meninski'nin sözlüğünü de esas almak suretiyle yuvarlak ünlüyle degül-kim şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla bu birimde ortaya bir heterografın çıktığı söylenebilir. Terkibi oluşturan unsurların istikrarlı bir şekilde birleşik yazılması ise bir leksikalizasyon olduğunu göstermektedir.

Bağlaçla bağlanan cümlelerde, birbiriyle mukayese edilen iki olayın/olgunun gerçekleşmesi hususunda birinin diğerine nazaren daha imkansız olduğu anlatılmaktadır.

> *ve bir diyāra maḫṣūṣ degüldür kim* [*paşalar iç ḳalʿaya gireler*] ***degil-ki*** [*sākin olalar*] (4. Cilt / 200b)

"*Hiçbir diyarda paşaların iç kaleye girdikleri görülmemiştir, kaldı ki orada yaşasınlar.*" şeklinde günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz bu yapıda *degil-ki* bağlacı ile paşaların iç kalede yaşamalarından da öte buraya girmelerinin ne kadar imkansız olduğundan bahsedilmektedir.

Bağlaçla birleştirilen cümle, tek başına müstakil bir fikir iddia edemez, dolayısıyla bu bağlaç bağlayıcı değil bağımlılaştırıcı bir fonksiyondadır. Ayrıca bağlaçtan sonraki cümlenin fiili genellikle istek kipindedir. Cümleye olumsuzluk manasını *degil/degül* ibaresi leksikal olarak verebildiği için aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere bağlaç sonrasındaki cümle, istek kipli oluşun yanı sıra olumlu yüklem morfolojisinde gelir.

a. [*bir ṭaşına yüz biŋ baş vėrmemüz muḳarrerdür*] ***degil-ki*** [*size ḳalʿayı vėrelüm*] (8. Cilt / 288a) [Bir taşına bile yüz bin baş verirken, nasıl olur da size kaleyi veririz?]

b. [*öyle ana baba güninde bir at daḫı yıḳılsa ol at bir daḫı davranmayup atlaruŋ ayaḳları altlarında helāk olur*] ***degil-ki*** [*benī ādem atdan yıḳılup ḫalāṣ ol**a***] (7. Cilt / 112a) [Böylesi kargaşada at bile yıkılsa bir daha yerinden kalkamaz, kaldı ki adem oğlu attan düşüp kurtulsun.]

c. [*bu ḥammām-ı ḫoş-havā ve ḫoş-binānuŋ midḥatinde ve ḥüsn-i leṭāfet ve neẓāfet ciheti taʿrīf ve tavṣīfinde ḥassān u selmān daḫı ʿācizdür*] ***degil-ki*** [*bu ḥaḳīr evliyā-yı ʿāciz ʿacz u taḳṣīriyle medḥ ėtmek ne mümkindür*] (2. Cilt / 295b) [Bu havadar hamamın ve güzel binanın övgüsünde, tarif ve tavsifinde Hassan u Selman bile aciz kalır, kaldı ki Evliyâ gibi aciz biri onu medhetsin.]

d. [*ol seccāde üzre celse-i ḫafīfe ėtmege müstaʿid şeyḫ gelmemişdür*] ***degül-kim*** [*bī-bāk u bī-pervā vaʿẓ u naṣīḥat ėd**e***] (2. Cilt / 359a) [O seccade üzerinde oturmaya layık bir şeyh gelmemiştir, kaldı ki orada korkusuzca nasihat etsin.]

Günümüz Türkçesinde *değil* bağlacı[1] *ki* unsuru olmaksızın çoğu kez cümle başında konumlanırken ikinci cümlenin öznesi veya tümlecinden sonra genellikle *bile*, *dA*, *dahi* bağlaçlarından biri getirilir ve *degil-ki* bağlacıyla semantik bir paralellik arz eder. Bu bağlamda **a** cümlesini *değil* bağlacıyla günümüz Türkçesine takriben şöyle aktarmak mümkündür: *Değil*

[1] TDK'nın güncel sözlüğünde *değil*'e bağlaç olarak yer verilmemiştir. Fakat incelediğimiz bağlaçtan semantik olarak farklı cümleler teşkil etse de *değil* ve *ki* bağlaçları arasına *mi* soru edatının getirilmesiyle 'madem, mademki' manasında cümleler kuran *değil mi ki* bağlacı bir sözlük birimi olarak yer almaktadır.

kaleyi vermek, size onun bir taşını bile vermeyiz. Burada dikkat çeken husus, *degil-ki* bağlacının iki bitimli cümle arasında konumlanıp ara pozisyonda[2] yer alması, *değil* bağlacı sonrasında ise bitimli bir cümlenin gelmemesidir.

Semantik olarak İngilizcedeki *let alone*'a benzeyen *degil-ki* bağlacı, günümüz Türkçesinde muhtelif ibareler ve sentaktik yapılanmalarla karşılanmaktadır. Bu ibarelerin büyük bir kısmının gerek sentaktik gerek leksikal olarak Farsçada mukabilinin oluşu, bu bağlacın Farsçadan sentaktik yönleriyle alıntılanıp Türkçe dil malzemesiyle karşılanan bir bağlaç olduğunu göstermeye yetiyor. Şimdi bu hususta *otobüs sürme*nin *araba sürmek*ten daha imkansız olduğunu bildiren aşağıdaki örnekleri inceleyelim:

a. *I can't drive a car, let alone a bus.*

b1. *Araba süremiyorum, kaldı (ki) otobüs süreyim.*

b2. *Otobüs sürmek şöyle dursun/bir yana, araba bile süremiyorum.*

b3. *Değil otobüs, araba bile süremiyorum.*

b4. *Bırak/Geçtim otobüs sürmeyi, araba bile süremiyorum.*

Bu cümlelerin günümüz Farsçasındaki karşılıkları ise şöyledir:

- من نمي توانم ماشين برانم، چه برسد به اتوبوس = "*Men ne-mī tevānem māşīn be-rānem, çe be-resed be otobūs*" = **b1**
- من نمي توانم ماشين برانم، بماند كه اتوبوس = "*Men ne-mī tevānem māşīn be-rānem, be-māned kė otobūs*" = **b1**
- اتوبوس كه هيچ، حتى نمي توانم ماشين برانم = "*Otobūs kė hīç, hettā nemī tevānem māşīn be-rānem*" = **b3**
- گذاشتم از اتوبوس راندن، ماشين هم نمي توانم برانم = "*Gozeştem ez-otobūs rānden, māşīn hem ne-mī tevānem be-rānem.*" = **b4**
- بی خيال اتوبوس راندن، حتى نمي توانم ماشين برانم = "*Bī ḫayāl otobūs rānden, hettā ne-mī tevānem māşīn be-rānem.*" = **b4**

Türkçenin sentaks yapısına aykırı olan bu cümleler bile Türkçe-Farsça münasebetinin beraberinde getirdiği dilsel alıntılamanın sentaktik ve leksikal boyutunu göstermeye kafidir.

Yalnızca **b1** örneğinde gerçekleşme ihtimali diğerine nazaren hiç olmayan olgu (*otobüs sürmek*), cümle içerisinde diğerinden (*araba sürmek*)

[2] Bağlaçların birleşik cümle içerisinde tercih ettikleri pozisyonlara ilişkin bk. (Şenlik, 2011: 257-260).

sonra gelmiştir. *Seyâhatnâme*'deki örneklerin sentaktik düzeni de bu şekildedir.

Bağlacın birbirine bağladığı cümlelerin eylemleri, vuku bulmamaları hususunda akıllara *Ne...ne (de)...* yahut *dA...dA* bağlacını getirebilir. Fakat bu mükerrer bağlaçlarla bağlanan cümlelerin yükleminde belirtilen eylemlerin gerçekleşmeme oranları birbirine eşittir. A ve B iki önerme olacak şekilde, olayların birbirlerine karşı gerçekleşmeme oranları şu şekilde şematize edilebilir:

Ne A *ne (de)* B	⟶	*Ne araba sürebilir ne de otobüs*	⟶	**A = B**
A *dA* B *dA*	⟶	*Araba da süremez otobüs de*	⟶	**A = B**
A *değil-ki ~ degül-kim* B	⟶	*Araba süremez değil-ki~degül-kim otobüs süre*	⟶	**A < B**

Sonuç

Farsça tesiri, Osmanlı Türkçesi dönemindeki kadar olmasa da günümüzde leksikal, sentaktik ve semantik açılardan yaşamaya devam etmektedir. Güçlü yapısal alıntılamalarda ilişki yoğunluğunun iki temel parametresi olarak kabul edilen zaman ve ikidillilik derecesi (Thomason ve Kaufman, 1991: 67), Türkçe ve Farsçada fazlasıyla var olup, bu türden alıntılamaları da mümkün kılmıştır. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*'ndeki *değil-ki* bağlacına, bağlacın günümüz Türkçesi ve Farsçasında hangi yapılarla karşılandığına bakmak bile Türkçe-Farsça münasebetlerinin sentaktik ve dahi leksikal boyutlarını göstermeye kâfidir.

Kaynakça

Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford.

Dankoff, R. ve Kelly, J. (1985). *Maḥmūd al-Kāšġarī. Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk)*. Part III. Cambridge.

Evliyâ Çelebi (2013). *Seyâhatnâme-İndeksli Tıpkıbasım II, IV, VII, VIII. Cilt*. Haz. Seyit Ali Kahraman. Ankara: TTK Yayınları.

Golden, P. B. (2006). Turks and Iranians: An Historical Sketch. *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*. Ed. L. Johanson & C. Bulut), p. 17-38, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Johanson, L. (2006). Historical, Cultural and Linguistic Aspects of Turkic-Iranian Contiguity. *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects*. Ed. L. Johanson & C. Bulut, p. 1-14. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Meninski, Franciscus à Mesgnien (2000). *Thesaurus Linguarum orientalium turcicae-arabicae-persicae, lexicon turcico-arabico-persicum.* Tıpkıbasım: M. Ölmez ve S. Stachowski, İstanbul.

Şenlik, A. Ş. (2011). Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde Cümle Bağlaçlarının Tasnifine Dair Bazı Öneriler. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 45(45), s. 251-268.

Şenlik, A. Ş. (2014). Osmanlı Türkçesinin Öncü Bağlaçları Hakkında. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 4, s. 157-179.

Tekin, T. (2013). On the Etymology of Turkish *değil*. *Makaleler III: Çağdaş Türk Dilleri*. Haz. E. Yılmaz ve N. Demir. Ankara: TDK Yayınları.

Thomason, S. G. ve Kaufman, T. (1992). *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Oxford: University of California Press.

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ ATATÜRK KİTAPLIĞI O. E. 283 NUMARALI MECMUADA BULUNAN BİR ELİFNÂME

AN ELİFNÂME IN MECMUA NO. O. E. 283, IN THE ISTANBUL METROPOLITAN MUNICIPALITY ATATURK LIBRARY

Halil BATUR*

ÖZET

Divan edebiyatında harflerle ilgili söz sanatlarından biri de elifnâmelerdir. Elifnâme, Arap alfabesinin ilk harfi olan "elif" sözcüğü ile Farsça "mektup, risale, kitap" gibi anlamlara gelen "nâme" kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuş manzumelerin genel adıdır. Elifnâmeler hem Divan edebiyatı temsilcileri hem de halk ve tasavvuf edebiyatı şairleri tarafından kaleme alınan manzumelerdir. Bu türden kaleme alınan manzumeler; akrostiş, diğer bir adıyla muvaşşah sanatı ile de büyük benzerlikler göstermektedir. Edebiyatımızın müşterek unsurlarından biri olarak görülen elifnâmeler, çok eski dönemlerinden beri yazılmaya başlanmış, bilhassa dinî ve tasavvufi konular ile ilgili şiirler yazan şairlerin rağbet ettiği bir şiir tarzı hâline gelmiştir. Türk edebiyatında yüzden fazla örneği bulunan bu manzume türünde Fuzûlî, Muhibbî, Âşık Paşa gibi büyük şairlerin de eserleri bulunmaktadır. Bu tarzda kaleme alınan eserlerin sayısı yeni araştırmalarla artmaktadır. Bu çalışma, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O. E. 283 numaralı mecmuada bulunan Şeyhî mahlaslı bir şairin elifnâmesi hakkındadır. 115 varaktan oluşan mecmuanın ilk bölümünde Nakşibendi Şeyhi Şeyh Süleyman'ın mensur mektupları bulunmaktadır. Ayrıca mecmuada mensur olarak 40 hadis ve bazı gazel şerhleri mevcuttur. Elifnâme ise mecmuanın sonunda 113-114. varaklarda yer almaktadır. Çalışmamızın giriş kısmında elifnâmeler ve elifnâme tasnifleri hakkında genel bilgi verilecek ve ardından söz konusu şairin 22 beyitlik kasidesi şekil ve muhteva yönünden incelenecektir. Yazının sonunda ise daha önce yayımlanmamış söz konusu elifnâmenin ilmî transkripsiyonlu metni verilecektir. Böylece elifnâme tarzıyla yazılmış bir şiir daha litaratüre kazandırılacak ve elifnâmeler konusunda yapılacak çalışmalara katkı sağlayacaktır.

Anahtar Sözcükler: Divan edebiyatı, elifname, Şeyhi, şiir, mecmua.

ABSTRACT

One of the figures of speech relating to letters in Divan literature is "elifnâme", which is the general term used for poems that are formed by a combination of the words "alif", which is the first letter in Arabic and nâme, which refers to letters, treatises, or books in Persian. These are the poems written not only by representatives of Divan literature but also those of folk and Sufi literature. Such poems bear great

* Dr. Siirt Sosyal Bilimler Lisesi, Siirt. E-posta: halilbaturr@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-7742-6339.

similarity to muwashshah (acrosticism). Considered as one of the common elements of Turkish literature, elifnâmes began to be written centuries ago and gained popularity with particularly those poets interested in writing poems on religious and mystical issues. More than a hundred examples of these poems are known to have been produced in Turkish literature by such great poets as Fuzûlî, Muhibbî, and Âşık Pasha. Added to that, the number of the works written in this style increases as they are discovered and published by new research. The present study examines an elifnâme that was written by a poet known with his pseudonym Şeyhî. This eulogy can be found in one of the journals registered in Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library, numbered as O. E. 283. The first part of this book, consisting of 115 pages, contains the prose letters written by Sheikh Süleyman, known as a Naqshbandi Sheikh. There are also 40 hadiths and some ghazal commentaries available in this journal. The elifnâme examined in this study is located on the 113th and 114th pages of this journal. In the introduction section of this study, general information is provided about what elifnâmes are and how they are classified. Then, the eulogy in question, which consists of 22 couplets, is examined in detail in terms of both form and content. Finally, the scientific transcription of this eulogy, which has not been published in the literature up to date, is provided towards the end of the study. Thus, another piece of art written in the form of elifnâme will be added to the literature and contribute to future studies into elifnâmes.

Key Words: Divan Literature, elifnâme, Şeyhî, poem, collection.

Giriş

Klasik edebiyatımızda şairlerin kullandıkları malzemelerden biri de harflerdir. Türk edebiyatında harfler; sayıları, noktalı veya noktasız oluşları, biçimleri, mensubiyetleri, simge ve şifre değerleri, çıkış yerleri, sesli veya sessiz oluşları, barındırdıkları ilahî hikmet ve sırlar gibi yönlerden çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Harfleri öncelikle harf ve yazıya bağlı edebî sanatlar olan "muamma, lugaz, raktâ', mu'cem, mühmel, tashîf, mûsil, hayfâ, leb değmez"de görürüz. Bu kulanımların yanı sıra şairler harfleri hurûfîlikle ilgili inanç ve düşüncelerini şiire yansıtmakta; çeşitli olay, durum ve nesneyle ilgili tarih düşürmede; çeşitli teşbih, mecaz ve hayallerde ve muvaşşah/istihracta vb. durumlarda kullanmışlardır.

Klasik edebiyatta harf oyunlarıyla yazılan bir şiir türü de elifnâmelerdir. Arap alfabesinin ilk harfi olan "elif" ve Farsça "nâme" kelimesinin birleşmesinden oluşan "elifnâme" terim olarak "mısra veya beyitlerin ilk harfleri alt alta getirildiğinde, elif'ten ye'ye alfabetik bir şekilde sıralanan, genellikle aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla ya da 11'li hece ölçüsüyle

nazm edilen, gazel, kaside, müseddes gibi farklı şekillerle yazılabilen, daha çok dinî ve didaktik konulu olmakla birlikte her konuda örnekleri görülebilen şiirler" anlamına gelir (Öztoprak, 2009: 817). Bir başka deyişle elifnâme "Osmanlı Türkçesindeki otuz üç harfin değişik konularda, değişik şekillerle, genellikle mısra başlarındaki harflerin alt alta alfabetik sıra ile beyitler halinde yazılarak devam etmesi neticesinde oluşan manzum eserlerdir." (Güzel, 2006: 634).

Türk edebiyatında elifnâme; gazel, kaside, küçük mesnevi, muhammes, murabba gibi nazım şekillerinde karşımıza çıkmaktadır. Anadolu sahası dışındaki edebî sahalarda da elifnâmelerin görülmesi bu tarzın oldukça rağbet edilen bir tür olduğunu göstermektedir. Elimizdeki bilgilere göre Anadolu sahasında yazılan ilk elifnâme, Âşık Paşa'nın Garibnâme adlı eserinin içerisinde yer alan elifnâmedir (Demirel, 1996: 202-246).

Elifnâmeler; elif harfinden ye harfine düz, ye harfinden elif harfine ters sıralanmasına ve harflerin beyit, bend ve dörtlüklerin içindeki yerlerine yani şekil özelliklerine ve yazılış amaçlarına göre farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bu tasniflerden öne çıkan iki tür sınıflandırma vardır:

Birinci sınıflandırmada Doğan Kaya'nın yaptığı tasniftir. Bu tasnife göre elifnâmeler aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir:

1. Elif ve takip eden harfler beyit başlarında yer alabilir.
2. Elif ve takip eden harfler dörtlük başlarında yer alabilir.
3. Elif ve diğer harfler dörtlüklerde sıra ile her dizenin başına getirilir.
4. Elif ve diğer harfler beyit sonlarına getirilir.
5. Beyitlerle yazılmış şiirlerde elif ve diğer harfler dize başlarına ve ortalarına getirilir (Kaya, 2007, 309).

Elifnâmeler için yapılan ikinci tasnif, Nihat Öztoprak'a ait olup onun tasnifine göre ise elifnâmeler aşağıdaki şekilde tasnif edilmiştir:

1. Düz elifnâmeler: Mısra başlarında kelimelerin ilk harflerinin elif'ten başlamak üzere ye'ye kadar alfabetik sıra ile yazılması şeklinde tertip edilen elifnâmelerdir. Çoğu zaman ilk kelimeden önce ilgili harf yazılır ve vezne dâhil edilir. Düz elifnâmeler; mısra başları alfabetik olanlar, beyit veya dörtlük başları alfabetik olanlar, yalnızca mısra başında değil, mısra içinde de harflerden biri veya birkaçı yer alanlar, bir mısrasında baştaki harf ile başlayan en az iki veya daha fazla kelime kullanılan elifnâmeler olarak alt başlıklarda incelenebilir.

2. Ters elifnâmeler: Mısra ya da beyit başlarındaki harfler ye'den elif'e doğru tertip edilen elifnâmelerdir.

3. Düz-ters elifnâmeler: Mısra veya beyit başları elif-ye-be-lâmelif... şeklinde baştan sona ve sondan başa doğru karışık sıralanan elifnâmelerdir.

4. Kafiyeleri alfabetik sıralanan elifnâmeler: Kafiyeleri alfabetik dizilen, mesnevi nazım şekliyle yazılmış elifnâmelerdir.

5. Eğitici ve eğlence amaçlı elifnâmeler: Eğitim amaçlı bir halk oyunu şeklinde tertip edilen elif-nâmelerdir. Bu şekilde tertip edilen elif-nâmelerde mısra başlarındaki harfler, elif'ten ye'ye alfabetik sıra takip ederken ilk kelime bir şehir, ikinci kelime bir sanatkâr, üçüncü kelime sanatkârın ortaya koyduğu ürünün adından oluşur (Öztoprak, 2009: 818).

Elifnâmeler hem âşık edebiyatı hem de Divan edebiyatı şâirlerinin ustalıklarını gösterdiği bir şiir tarzıdır. Mutasavvıf şairler açısından ise bu şiir tarzı genellikle tasavvufun derunî anlam inceliklerini anlatmak amacıyla kullandıkları bir vasıtadan ibarettir.

1. Şeyhi'nin Elifnâmesi

Şeyhî'nin elifnâmesi İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O. E. 283 numaralı mecmuda bulunmaktadır. 115 varaktan oluşan mecmuanın ilk bölümünde Nakşibendi Şeyhi Şeyh Süleyman'ın mensur mektupları bulunmaktadır. Yine mecmuda mensur olarak 40 hadis ve bazı gazel şerhleri mevcuttur. Elifnâme ise mecmuanın sonunda 113-114. varaklarda yer almaktadır. Başlıkta "Elifnâme" adı geçmez. Üzerinde durduğumuz elifnâme, Şeyhî mahlaslı ve hakkında tam olarak bilgi sahibi olamadığımız bir şaire aittir. Divan edebiyatında Şeyhî mahlaslı 29 ayrı şair vardır. Ancak söz konusu elifnâmenin hangi Şeyhî'ye ait olduğu elimizde bulunan bu bilgilere göre mümkün olmamıştır.

1.1. Şekil Özellikleri

Şeyhî'nin elifnâmesi 22 beyitten oluşan bir kasidedir. Başlıksız kaside remel bahrinin "*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*" kalıbıyla yazılmıştır. Elifnâmede kâfiye-i mürdefe kullanılmıştır. Kâfiye-i mürdefe revi harfinden önce uzun ünlülerden (elif, vav ve ye) birinin bulunduğu kafiye türüdür. Kafiye-i mürdefe ile yazılan elifnâmede harfler "elif"ten "ye"ye beyitlerin herhangi bir yerinde sırlanmıştır:

Ha:

Ḥā ile ḥall oldı dilde müşkilāt-ı müfredāt

Ḫayme-i ḫādan göründü sīnem üzre iṭmināN

Râ:
Rāya gerdānım giriftār eyledi perverdigār
Böyledir ḥükm-i ḳażā fi'ṣ-ṣabr dedi hep kāmilān

Şeyhî kasidenin son beytinde mahlasını vermiştir.

Sīn içinde var ara ʿarş-ı istivā Şeyḫiyā
Bu durur ʿālemde meydān-ı dilīr imtiḥān

Doğan Kaya'nın yaptığı tasnife göre Şeyhî'nin elifnâmesi, beyitlerle yazılmış olup elif ve diğer harfler dize başlarına veya ortalarına gelecek şekilde yazılan elifnâmeler grubuna dahil edilebilir. Zira şair söz konusu harfleri bazen mısra başında bazen de ortasında kullanmıştır. Şair, kimi beyitlerde sadece bir harfe yer verirken kimisinde ise iki harfe yer vermiştir.

Nihat Öztoprak'ın yaptığı tasnife göre ise Şeyhî'nin elifnâmesi, düz elifnâmeler sınıfına dahil edilebilir. Zira şair 22 beyitten oluşan kaside nazım şekli ile yazdığı şiirinde eliften başlayarak toplamda 29 harfi beyitlerin herhangi bir yerine sırlamıştır. Şair "ye" harfini kullanmamış ancak "sin" harfine iki kez yer vermiştir.

Şeyhî genellikle beyitte yer verdiği harf ile başlayan bir kelime ya da bir ayete yer vermiştir. Örneğin aşağıdaki beyitte şair "elif" harfini kullandıktan sonra elif ile başlayan "Âdem" ve "Ahmed" isimlerine yer vermiştir:

Elifle Ādemde vü Aḥmedde gördüm bir nişān
Ol nişāndan neş'e oldı gönlüme dār'ül-emān

Aşağıdaki beyitte ise şair, "**úaf**" harfini verirken "**úaf**" harfi ile başlayan bir ayet kullanmayı tercih etmiştir:

Çünki ***ḳul küllün min ʿindillāh*** irdi semʿime
Ḳafı nice şerḥ idem ḳāṣır durur bunda zebān

Aşağıdaki beyitte ise şair "mìm" harfini zikrederken "mìm" harfi ile başlayan "*mÀ rameyte iõ rameyte*" ayetini iktibas etmiştir.

Mīm ile arada refʿ olsun dilā bu mā-i men

Mā rameyte iẕ rameyte elden almışdır ʿinān

1.2. Muhteva Özellikleri

Şeyhî'nin elifnâmesi belli, ortak ve tek bir konu üzerinden ilerlememektedir. Genellikle harfleri tasavvufî bağlamda kullanan şair bazı harfleri kimi varlıklara benzetmiştir. Aşağıdaki mısrada şair aşkın boyunu dal hâline getirerek onun belini büktüğüne göndermede bulunmuştur.

Dāl şundı *vebteġū* mışdāḳı içre bir ḳadeh
Ḳaddimi dāl eyledi ol **ẕā**-i ʿaşḳı lā-mekān

Şair kimi beyitlerde bazı sözcüklere sadece söz konusu harf beyitin içinde geçtiği için yer vermiştir. Aşağıdaki beyitte şair "selām" kelimesine içinde "sīn" harfi geçtiği için yer vermiştir:

Rāh-ı ḥaḳda **sīn** ile ʿāşıḳlara irdi selām
Zerre içre **şīn**i pinhān eyledi ol ʿālī-şān

Aşağıdaki beyitte şair "lām-elif" harfini bir makasa benzeterek bu harfin kâmil insanları masivadan makas gibi ayırdığını ifade etmiştir:

Lām-elif mıḳrāż lā-ḫavfe ʿaleyhim baḫrınun
İtdi nefy mā-sivā-yı ʿaşḳ-ı şarāb kāmilān

Aşağıdaki beyitte ise şair "De ki: 'Hepsi Allah'tandır!'" anlamına gelen "*ḳul küllün min ʿindillāh*" ayeti kulağına eriştiğini, bu ayetin ilk harfi olan "úaf" harfinin şerh edilmesi konusunda dilinin âciz kaldığını ifade etmiştir.

Çünki *ḳul küllün min ʿindillāh* irdi semʿime
Ḳafı nice şerḥ idem ḳāṣır durur bunda zebān

Sonuç

Elifnâmeler, divan ve halk edebiyatının ortak ürünlerinden olup mısraların, beyitlerin veya bendlerin ilk harflerinin alfabetik sıraya göre düzenlenmesinin esas alındığı metinlerdir. Ekseriyetle dinî muhtevada yazılan elifnâmelerin din dışı konularda yazılmış olanları da vardır. Elifnâmeler, divan şiirinde mesnevi, kaside, gazel, murabba, muhammes, müseddes na-

zım şekilleriyle; halk edebiyatında ise koşma ve destan nazım şekilleriyle kaleme alınmıştır. Bu açıdan elifnâmelerin şekil ve muhteva bakımından ortak bir özelliklerinin olmadığı ve daha çok harflerle ilgili bir tertip unsuru olduğu için harflerle ilgili diğer sanatlarda olduğu söz sanatı olduğu söylenebilir. Bu çalışma, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O. E. 283 numaralı mecmuada bulunan Şeyhî mahlaslı bir şairin elifnâmesi üzerine yapılmıştır. 115 varak olan mecmuanın giriş bölümünde Nakşibendi Şeyhi Şeyh Süleyman'ın mensur mektupları bulunmaktadır. Ayrıca mecmuada mensur olarak 40 hadis ve bazı gazel şerhleri mevcuttur. Söz konusu elifnâme şekil ve muhteva yönleri ile incelenmiştir. 22 beyitten oluşan şiir, kaside nazım şekli ile yazılmıştır. Şeyhî'nin elifnâmesi, elif ve diğer harfler dize başlarına veya ortalarına gelecek şekilde yazılan elifnâmeler grubuna dahil edilebilir. Şairin yer yer bazı iktibaslara yer verdiği görülmektedir. Muhteva açısından incelendiğinde şairin belli ve tek bir konu üzerinde durmadığı anlaşılmakta olup şairin bir elifnâme ortaya koymak kaygısı ile birbirinden bağımsız ve farklı konularda beyitleri bir araya getirdiği görülmüştür. Bu çalışma ile daha önce üzerinde çalışma yapılmamış olan bir elifnâme, alanın istifadesine sunulmuştur. Böylece bu konuda yapılacak bütüncül çalışmalara mütavazı bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Kaynaklar

Demirel, M. (1996). Âşık Paşa'nın Elifnamesi ve Dil Özellikleri, *Bilig,* 3, s. 203-246.

Güzel, A. (2009). *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaya, D. (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Öztoprak, N. (2006). Bursalı Feyzi Efendi'nin Elifnameleri. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* 35, s. 135-167.

Uz, Ö. & Yıldız, E. (2019). Muhyî'nin Elifnâme Tarzıyla Yazdığı 'Arz-I Hâli. *Turkish Studies-Language and Literature,* 14(3), s. 1587-1601.

Ek. Elifnâme Metni

fāʿilātün / fāʿilātün / fāʿilātün / fāʿilün

1. **Elif** ile Ādemde vü Aḥmedde gördüm bir nişān
Ol nişāndan neş'e oldı göñlüme dār'ül-emān

2. Bir kināyetdir bu ʿibret-nāme-i vaḥdet-nümā
Bā ile beda' oldı nefsinün çarḫ-ı āsmān

3. Noḳṭa-i **tā**dan düşürdüm re's-i işnā niyyeti
Ṣā anıñçün devr idüp ḳalbimde durmaz her zamān

4. **Cīm**i bul bu cim içinde cām-ı Cem nūş it dilā
Vaḥdet ile keşreti cemʿ itdi cümleʿ āşıḳān

5. **Ḥā** ile ḥall oldı dilde müşkilāt-ı müfredāt
Ḫayme-i **ḫā**dan göründü sīnem üzre iṭminān

6. **Dāl** şundı "*vebteġü*" mışdāḳı içre bir ḳadeh
Ḳaddimi dāl eyledi ol **ẕā**-i ʿaşḳı lā-mekān

7. **Rā**ya gerdānım giriftār eyledi perverdigār
Böyledir ḥükm-i ḳażā "*fi'ṣ-ṣabr*" dedi hep kāmilān

8. Ġayreti **zā** yaḳdı yıḳdı varımı itdi remād
Oldı ol ḫākisterim gülzār-ı bāġ-ı ʿārifān

9. Rāh-ı ḥaḳda **sīn** ile ʿāşıḳlara irdi selām
Ẕerre içre **şīn**i pinhān eyledi ol ʿālī-şān

10. **Ṣad**-hezār aʿdāya oldı bu reşşler dāġ-ı dil
Ḍād-ı heft-ser gibi emmāreye gürz-i girān

11. Levh-i dilde ṭurre-i ḥüsnüñ çekilmiş āh āh
Ḳuds-i lāhūtdan irişdi şemme-i **ṭā** nā-gehān

12.**Ẓā** göründü çeşme-i devr içre fānūs-ı ḫayāl
Ḳanı bunca dil-rübālar ḳanı Zāl-i ḳahramān

13.Ġayn elinden **ʿayn** ile nūş eylegil ʿayn-ı ḥayāt
ʿAyn ile hem **ġayn** içinde ʿāşıkāne bir nişān

14.**Fā** "*feminküm ẓālimen*" vefḳince nār-ı sābiḳūn
Düşdi sīnem üzre yaḳdı sırr oldum da ʿayān

15.Çünki "*ḳul küllün min ʿindillāh*" irdi semʿime
Ḳāfı nice şerḥ idem ḳāṣır durur bunda zebān

16.**Kāf** içinde hemze oldum kām-yāb-ı ʿaşḳ olam
Lām ile bir vaḳt ola ki ṣaġıma ḳavs ü kemān

17.**Mīm** ile arada refʿ olsun dilā bu mā-i men
"Mā rameyte iẕ rameyte" elden almışdır ʿinān

18.Süḫan-ı aḳreb içre **nūnān** ḫaṭṭla ṣābitdurur
İki **nūn** nūnān sāḳıṭ ḫaṭṭ-ı fi'n-nūn nihān

19.**Vāv**-ı çevgān ile velī itdi "*ve mā min dābbetin*"
Anıñçün ismimiz olmuş cihānda hāce-gān

20.**Hā** dile hem-dem durur ʿaşḳ ile cevelān itmeğe
İdiser mi bu maḥallde hāyı hiç kimse beyān

21.**Lām elif** mıḳrāż "*lā-ḫavfe ʿaleyhim*" baḫrınun
İtdi nefy-i mā-sivā-yı ʿaşḳ-ı şarāb kāmilān

22.Sīn içinde var ara ʿarş-ı istivā Şeyḫiyā
Budurur ʿālemde meydān-ı dilīr imtiḥān

MA'LÛMÎ'NİN MİLLİ KÜTÜPHANE A 9155 NUMARADA KAYITLI MECMUADA YER ALAN ŞİİRLERİ

MALUMİ'S POEMS REGISTERED IN THE NATIONAL LIBRARY NUMBER A 9155

Enes YILDIZ*

ÖZET

Klasik Türk edebiyatının önemli kaynaklardan biri de şiir mecmualarıdır. Derlendiği dönemin edebî zevk ve eğilimini yansıtan şiir mecmualarının edebiyatımız için faydalarından biri de, divanı elde olmayan şairlerin şiirlerini barındırmalarıdır. Bu çalışma Milli Kütüphane A 9155 arşiv numarasında kayıtlı şiir mecmuasında yer alan, Ma'lûmî'ye ait şiirler üzerinedir. Kaynaklarda Ma'lûmî'nin hayatı ve eserlerine ait bilgi bulunmamaktadır. Mezkûr mecmuada şaire ait otuz yedi gazel, bir müstezad ve bir müseddes bulunmaktadır. Ma'lûmî'nin şiirlerinin muhtevasına bakıldığında şiirlerin büyük çoğunluğunun "*âşıkâne/rindâne*" duygularla kaleme alındığı görülür. Bunun yanında "*münacat, methiye, hammamiye ve nasihatnâme*" türlerinde şiirler ve beyitler de bulunmaktadır. Yazıda öncelikle mecmuanın tanımı, tasnifi ve edebiyatımız için önemine kısaca değinilecektir. Ardından Ma'lûmî'nin bir divançe teşkil edebilecek şiirleri şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Yazının son bölümünde ise Ma'lûmî şiirlerinin transkripsiyonlu metni verilecektir. Mecmuaların klasik Türk edebiyatı için önemini örneklendiren bu yazı ile ortaya çıkan yeni bilgiler veya divan nüshasının bulunmasıyla yapılacak yeni çalışmalara küçük de olsa bir adım atılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Klasik Türk Edebiyatı, Mecmua, Ma'lûmî, Divançe.

ABSTRACT

One of the important sources of classical Turkish literature is poetry collections. One of the benefits of poetry collections, which reflect the literary taste and tendency of the period in which they were compiled, for our literature is that they contain the poems of poets whose divan is not available. This study is on the poems belonging to Malumi in the poetry collection registered at National Library A 9155. There is no information about Malumi's life and works in the sources. In the aforementioned poetry collection, there are thirty-seven ghazels, a müstezad and a museddes belonging to the poet. When we look at the content of Ma'lûmî's divançe, it is seen that most of his poems were written with the feelings of "âşıkâne/rindâne". In addition, there are poems and couplets in the genres of "*münacat, praise, hammamiye and nasihatnâme*". In the article, first of all, the definition of the poetry collection, its classification and its importance for our literature will be mentioned. Then, the po-

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı. E-posta: enesedebiyat@hotmail.com. ORCID ID: 0000-0003-3614-579X.

ems that can constitute a divance of Malumi obedience will be examined in terms of form and content. In the last part of the article, a transcribed text of Malumi poems will be given. With this article, which exemplifies the importance of poetry collections for classical Turkish literature, a small step will be taken for new studies to be made by finding new information or divan copy.

Key Words: Classical Turkish Literature, Poem Collection, Malumi, Divance.

Giriş

Arapça "*cem*" kökünden gelen mecmua kelimesi "*cem' olunmuş, toplanmış, bir araya getirilmiş şey, toplanıp biriktirilmiş, tertip ve tanzim edilmiş şeylerin hepsi, toplanmış, derilmiş*" anlamlarına gelir (Devellioğlu, 2004: 596; Parlatır, 2011: 1033; Sami, 2009: 1293; Uzun, 2003: 265). Bu eserler için "mecmua"nın yanı sıra "*mecâmî, mecma, câmi, cüzdan, defter, cerîde, keşkûl, sefîne, cönk*" kelimeleri de kullanılır. (Onay, 2004: 429; Uzun, 2003: 265). Mecmua edebiyatta terim olarak defter, çeşitli konuların bir araya getirildiği yazıları ihtiva eden kitap, şiir defteri anlamında kullanılmıştır (Kut, 1986: 170-173). Mecmuaların gelenek içerisinde bir divan gibi sınırları belli bir formu ve muhtevası oluşmamıştır. Bu nedenle karşımıza çok farklı içerikte mecmualar çıkabilir. Mecmuaların üzerine yapılan araştırmaların artması ile mecmualar muhteva ve taşıdıkları özellikler noktasından bazı araştırmacılar tarafından tasnif[1] edilmiştir. Mecmuaların edebiyatımız için önemini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. 1. Antoloji niteliğindeki derleme eserler olan mecmualar, derlendiği dönemin ve derleyicisinin edebî zevk ve eğilimini

[1] Agâh Sırrı Levend (2008: 67), mecmuaları beş guruba ayırmış ve her gurup için açıklamalar yapmıştır: *Nazire mecmuaları, Meraklılarca toplanmış, birer antoloji niteliğinde seçme şiir mecmualar, Türlü konulardaki risalelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen mecmu'alar, Aynı konudaki eserlerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen mecmualar, Tanınmış kişilerce hazırlanmış mecmualar.* Bir tasnif denemesi de Günay Kut yapmıştır. Günay Kut'un (1986: 170-174) tasnifi şu şekildedir: *Nazire mecmuaları, Seçme şiir mecmuaları, Aynı konu ile ilgili eserlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan mecmualar, Karışık, yani manzum ve mensur veya farklı dillerle yazılmış parçalardan oluşan mecmualar, Derleyeni belli mecmualar.* Atabey Kılıç (2012: 80-95), şekil ve muhtevanın yanında mecmuaların cilt ve tertip hususiyetlerini de tasnife ekleyerek mecmuaları şu şekilde tasnif eder: *Cilt ve tertip hususiyetleri bakımından, Şekil bakımından, Dil bakımından, Muhteva bakımından, Şahısların tertip ettiği veya şahıslar için tertip edilen mecmualar.* Mehmet Gürbüz'ün (2018: 8-11) mecmualar üzerine tasnifi şu şekildedir: *Nazire mecmuaları, Belirli Şairlerin Divanlarını/Şiirlerini Bir Araya Getirmeyi Amaçlayan Mecmualar, Şiirlerin Şekil Özelliklerine Göre Oluşturulan Şiir Mecmualar, Şiirlerin Konularına Göre Oluşturulan (Tematik) Şiir Mecmualar, Şairlerin Aidiyeti/Mensubiyeti Esasına Göre Hazırlanan Mecmualar.*

yansıtır. 2. Şiir mecmuaları sayesinde divanı bulunmayan/bulunamayan şairlerin şiirleri bulunabilir veya divanlar oluşturulabilir. 3. Divanları yayımlanmış şairlerin divanlarında yer almayan şiir veya şiirleri mecmualar sayesinde gün yüzüne çıkarılabilir. 4. Kaynaklarda adı geçmeyen, unutulmuş şairlerin şiirlerine mecmualar yer verebilir. 5. Şairlerin divanlardaki şiirlerinin farklı şekillerine tesadüf edilebilir. 6. Şairlerin hayatlarıyla ilgili yeni bilgilere ulaşılabilir.[2]

1. Ma'lûmî'nin Şiirleri

Ma'lûmî'nin makaleye konu olan şiirleri Milli Kütüphane, Türkçe Yazmalar A 9155 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmua içerisindedir. 11 varaklık mecmuanın girişinde Sâ'ib mahlaslı bir şaire ait 7 beyitlik gazel bulunmaktadır. Ma'lûmî'nin ilk gazelinin altında Âlî'ye ait 3 beyitlik bir şiir bulunur. Mecmuada Ma'lûmî'ye ait 37 gazel, 1 müstezad ve 1 müseddes bulunmaktadır. Üzülerek ifade etmek isteriz ki mecmuada yer yer silik, yıpranma, yırtık ve mürekkep akması vardır. Bu nedenle metinde de görüleceği gibi bazı kelimeler okunamamıştır.

1.1. Şekil Özellikleri

Gazellerin otuz beş tanesinin başlığı "*Gazel-i Ma'lûmî*", bir tanesi "*Gazel*" ve birisi de başlıksızdır. Müstezat ve müseddesin başlıkları ise "*Müstezâd-ı Ma'lûmî, Müseddes-i Ma'lûmî*"dir. Gazellerin otuz biri 5, dördü 6, birer tanesi ise 7 ve 9 beyitten müteşekkildir. Müstezat 5 beyitten, müseddes ise 5 bendden oluşmaktadır. Ma'lûmî'nin gazellerinde ek hâlinde, ek+kelime veya kelime grubu hâlinde ve kelime veya kelime grubu hâlinde toplam 32 gazelde redif kullanılmıştır. Bunlar içerisinde de ilk sırada 14 gazelle kelime veya kelime grubu hâlindeki redifler gelir. Aşağıda gazellerin redif dökümü, redif sayıları verilmiştir:

Tablo 1: Ma'lûmî'nin Şiirlerinin Redif Dökümü ve Sayıları.

	Redifler	Sayı
Ek Hâlindeki Redifler	-e, -lara, -si, -lar, -ya, -ı, -a, -una, -ı, -i.	10
Ek + Kelime veya Kelime	-üm ya Rab sana ma'lûmdur, -ı gör şimden girü -yı bildüm n'idügün, -um Hüseyn, -um cum'a gün,	8

[2] Mecmualar ve faydalarıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: (Aydemir, 2007: 123-125; Gürbüz, 2018: 3; Köksal, 2012: 88-91; Kurnaz & Aydemir, 2013: 52; Kut, 1986: 170; Tarlan, 1946: 137).

Grubu Hâlindeki Redifler	-ya düşdi gönlümüz, -üm gelmedi, -um Alî.	
Kelime veya Kelime Grubu Hâlindeki Redifler	itmez misün, mıdur, olsun, olmasun, olmasın dirsin, dirler, görinür, ide gör, eyler, kalmadı, İbrâhîm, gibi, olur eglencesi, gül.	14

Aruz konusunda başarılı olan Ma'lûmî'nin şiirlerinde "*hezec, remel ve recez*" bahirlerinden olmak üzere toplam 6 kalıp kullanılmıştır. En çok kullanılanlar ise 20 şiir remel bahrinin "***fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün***" ve 8 şiirle hezec bahrinin "***mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün***" kalıplarıdır. Aşağıda kullanılan kalıplar ve sayıları verilmiştir:

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün (20)
mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün (8)
feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün (5)
mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü feʿūlün (4)
mefʿūlü mefāʿīlün mefʿūlü mefāʿīlün (1)
müstefʿilün müstefʿilün müstefʿilün müstefʿilün (1)

Divan şiirinde ahengi oluşturan ve anlam üzerinde etkisi olan unsurların başında redif ve kafiye gelmektedir. Ma'lûmî'nin şiirlerinde mücerred, mürdef ve tesis olmak üzere üç çeşit kafiye görürüz. Kâfiye-i mücerred yalnızca revi harfiyle yapılan kafiyeye denir (Saraç, 2019: 267). Kâfiye-i mücerredle yazılmış toplam 13 gazel bulunmaktadır. Aşağıda bu kafiyeye bazı örnek matla beyitleri verilmiştir:

Ḥamdülillāh ḫılḳat-i ***eşyāyı*** bildüm n'idügün
Baḥr-i dilde ol dürr-i ***yekṭāyı*** bildüm n'idügün (G. 4/1)

Cānā dil-i maḥv u ḥamma gel eyle ***devālar***
İnṣāf mıdur āh ideyüm ṣubḥ u ***mesālar*** (G. 11/1)

O ṣūḫūn ġamze-i ser-tīzine nāvek-***figen*** dirler
Görenler zülf-i şeb-rengīni ʿanber-bū ***resen*** dirler (G. 19/1)

Kâfiye-i mürdefe revi harfinden önce uzun ünlülerden (elif, vav ve ye) birinin bulunduğu kafiye türüdür (Saraç, 2019: 270). Ma'lûmî'nin şiirlerinde mürdef kafiye ile yazılmış toplam 23 gazel bulunmaktadır. Aşağıda mürdef kafiyenin kullanıldığı bazı örnekler verilmiştir:

Ey gönül bülbül gibi ***efġānı*** gör şimden girü
Gülşen içre ġonca-i ***ḫandānı*** gör şimden girü (G. 3/1)

Bendeñe n'oldı ḥabībüm bir ***cevāb*** itmez misün
Gönlümüñ murġın şehābı ***iżṭırāb*** itmez misün (G. 5/1)

Tā ezelden benüm bu ṭālīʿ-i baḫtum ***siyāh***
Bilmezem dergāh-ı Ḥaḳda n'eyledüm āyā ***günāh*** (G. 8/1)

Kâfiye-i müessese ise reviden önce dahîlin, dahîlden önce de te'sîsin bulunduğu kafiyedir (Saraç, 2019: 270). Ma'lûmî'nin şiirlerinde müesses kafiye ile yazılmış 2 gazel bulunmaktadır:

Dāmenüñ ṣıdḳıyla ṭutdum ben senüñ ey ***nāṭıḳī***
İtme red ḳabūle geldüm men ḥaḳīr-i ***ṣādıḳı*** (G. 28/1)

Tablo 2: Ma'lûmî'nin Şiirlerinin Kafiye Dökümü ve Sayıları.

Kafiye Türleri	Kafiye Sesleri	Sayı
Kâfiye-i mücerred	-â, -û, -â, -â, -en, -eş, -en, -â, -â, - er, -â, -â, -eli.	13
Kâfiye-i mürdefe	-âl, -în, -ân, -âb, -âm, -âh, -âh, -ân, -îl, -âr, -âh, -ûn, -âl, -âd, -âm, -ûn, -în, -ân, -ân, -ân, -ân, -ân, -âr.	23
Kâfiye-i müessese	-âre, -ık.	2

1.2. Muhteva Özellikleri

Ma'lûmî şiirlerinin büyük çoğunluğunu âşıkâne/rindâne duygularla kaleme almıştır. Bunun yanında "*münacat, methiye, hammamiye ve nasihatnâme*" türlerinde şiirler ve beyitler bulunmaktadır.

Ma'lûmî, divan şiirin en temel duygusu olan aşkı, geleneksel hayal ve mazmunlarla ele almıştır. Şair, divan şiiri aşk anlayışındaki *"sevgili-âşık-rakip"* aşk üçgenini klasik teşbih ve mecazlar ve kendine has üslubuyla okuyucuya aktarır. Âşıkane şiirlerin temelini sevgili ve sevgilinin güzellik unsurları oluşturur. Şair, sevgili için *"gonca-fem, hurşid-likâ, meh-rû, melek-sîmâ, perî-rû, sanem, server, şûh, şûh-ı cihân"* gibi teşbih temelli kalıplaşmış isim ve sıfatlar kullanır. Aşk muhtevalı gazeller okunduğunda sevgilini *"boy, saç, yüz, gamze, kirpik, göz"* gibi güzellik unsurları divan şiiri mazmun ve hayal dünyasına paralel olarak işlenir:

O şūḫūn ġamze-i ser-tīzine nāvek-figen dirler
Görenler zülf-i şeb-rengīni ʿanber-bū resen dirler (19/1)

Ne aʿlā vech-i zībāya çeküpdür ḫāme-i ḳudret
Ḫaṭ-ı ʿanber dü-zülfi nāfe-i misk-i Ḫoten dirler (19/4)

Ḫaṭ-ı sebzüñ ʿiẕāruñ üzre gūyā sünbül zülfüñ
Zihī ṣāniʿ ki ḫoş-bū mūy ile zeyn eylemiş gülşen (21/2)

Çāh-ı zeḳanuñ zemzemi Kaʿbe yüzüñ ey māh
Ḳaşuñ aña miḥrāb
Ḳaşuñ aña miḥrāb ideli Ḫażret-i Allāh
Secde ḳılur aṣḥāb (10/1)

Âşıkane şiirlerde sevgilinin karşısında çektiği aşk ıstırabıyla âşık durur. Sevgili, sadık âşığına her zaman cevr ve cefa vermektedir. Zaten âşığın bahtı ezelden beri kötüdür. Mihnet köşesinde daima âh etmekte, kimse yanına gelmemektedir. Âşık, peri gibi güzel sevgilinin hicranından hasta düşmüştür. Mutsuz âşığın isteği ise sevgilinin vuslatıdır:

Derd-mend-i üftādeler hicr-i ruḫ-ı cānān ile
Āteş-i ḥasretle yanup cismi pür-nār olmasun (15/4)

Firāḳuñla gözüm sīnemde yir yir şerḥalar açdı
Sirişküm dīdeden mādend-i Ceyḥūn olmasın dirsin (18/3)

Divan şiirinde olduğu gibi Ma'lûmî'de de aşk mevsimi, cünûn eyyamı olan bahardır. Bahar mevsimi, güzellere kurban olmanın vaktidir. Bu mevsimde çiçekler açmış, bülbüller ötmeye başlamış ve her köşede *"sohbet-i yârân"* başlamıştır:

Faṣl-ı eyyām-ı bahār irdi çemen erbābına
Her ṭarafdan ṣoḥbet-i yārānı gör şimden girü (3/3)

Ma'lûmî'nin ilk gazeli münâcât türündedir. Terim olarak münâcât; Allah'a yalvarmak, yakarmak, niyâz ve duâ etmek gayesiyle edebiyatımızın gazel, murabba, mesnevi, rubâ'î, kaside, müseddes, müfret, terci'-bend, kıt'a, müsemmen, terkib-bend, kıt'a-i mütavvel, ahadi muaşşerat hemen hemen bütün nazım şekilleriyle nazmedilen, konusu Allah'a yakarış olan şiir türüdür (Koçin, 1998: 2). Manzum ve mensur olarak yazılan münâcâtın temelinde aciz ve günahkâr insanın her şeyi gören, bilen ve duyan Allah'ın kudret ve rububiyetine sığınarak af dileyip isteklerini sıralaması vardır. Ma'lûmî münâcâtında *"gurbetteki hâlini, gözyaşı döktüğünü, ikbalinin açılmadığını, mutlu olmadığını, elinde hiçbir şeyin olmadığını"* söyler ve Allah'tan yardım diler. Çünkü Allah, Ma'lûmî'nin içerisinde bulunduğu sıkıntılı hâlini bilmektedir:

Ġurbetde benüm ḥālüm yā Rab saña maʿlūmdur
Bu ḫūn-ı sirişk-i alüm yā Rab saña maʿlūmdur (1/1)

Yedümde ne var mālum ben şevḳüñe dellālüm
Maʿlūmiyem aḥvālüm yā Rab saña maʿlūmdur (1/5)

Ma'lûmî, Zeynel Abidin ile ilgili gazelinde Zeynel Abidin'e seslenerek şöyle der: *"Ey Zeynel Abidin, senin yoluna canım feda olsun. Sen maksadıma erişmem için benim rehberimsin. Senin dergâhına geldim, beni red eyleme."* Ma'lûmî bu gazelinde Hz. Ali ve Kerbela'da şehit olan Hz. Hüseyin'e de değinir. Yer ve gök Hz. Ali'ye dua etmektedir. Kerbela'da şehit olan Hz. Hüseyin'in kabri Müslümanların tavaf yeri olmuştur:

Cānumı ḳıldum fedā yoluñda Zeyne'l-ʿābidīn
Menzil-i maḳṣūduma sensin baña rehber yaḳīn (2/1)

Şāh-ı Ḥüseyn ol Kerbelāda çün şehīd oldı şehīd
Anuñ içün merḳadi oldı ṭavāfe'l-müslimīn (2/4)

Şair birer gazelde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'i metheder. Ma'lûmî, Hz. Ali için şu tavsif ifadelerini kullanır ve Hz. Ali'den merhamet umar: *"şâh-ı hûbân, mihr-i dırahşân, mâh-ı tâbân, sırr-ı pinhân, saçı sünbül, hâli fülfül, la'li handân."* Ma'lûmî, Hz. Hüseyin methiyesinde mısra başlarında *"merhaba"* kelimesini tekrar eder ve ardında Hz. Hüseyin ile ilgili övgü ifadeleri kullanır. Hz. Hüseyin *"kâmil, sözden anlayan, marifet güneşi, anlayış/firaset ayı, güzel yaradılışlı, izzet kaynağı, merhametli, âlemin makbulü"*dür. Hz. Hüseyin, Hz. İsa peygamber misali sözleriyle ölüleri ihya eder:

Ḫāk-ı rāhuñ beklerüm tā nice cānum tendedür
Dest-gīr ol bendeñe ey sırr-ı pinhānum ʿAlī (35/4)

Gerçi **Maʿlūmī** senüñ medḥüñdedür her rūz u şeb
Ṣaçı sünbül ḫāli fülfül laʿli ḫandānum ʿAlī (35/5)

Merḥabā ey nükte-senc ü kāmil insānum Ḥüseyn
Āfitāb-ı maʿrifet māh-ı pür-izʿānum Ḥüseyn (13/1)

Merḥabā ey ḫulḳ-ı ḫoş luṭfı güzel ṣāḥib-vuḳūf
Merḥabā ey kān-ı ʿizzet ehl-i ʿirfānum Ḥüseyn (13/2)

Ma'lûmî'nin bir gazeli *hammamiye* türündedir. Divan şiirinde hamam, hamam eğlenceleri ve hamamdaki güzelin anlatımına dayalı şiirlere hammamiye adı verilir (Gökalp, 2012: 322; Kaplan, 2015: 36). Güneş yüzlü güzel, sabah vakti hamama girince karanlığı çok olan akşamı aydınlatmıştır. Güzelin geldiğini gören natır, ona yer açmıştır. Güzel, elbisesini çıkarıp peşta-

malını ve na'linini giyer. Tellak bu güzelin bütün hizmetini görür. Güzel, yıkandıktan sonra elbiselerini giyer ve hamamdan çıkar (Kaplan, 2015: 240):

Ṣubḥ-dem girdi o ḫurşīd-liḳā ḥammāme
Virdi ruḫsār żiyā ẓulmeti çoḳ aḫşāme (6/1)

Ṣaldı seccādeyi yir gösterüp aña nāṭūr
Geçdi ʿizzetle çıḳardı bedeninden câme (6/2)

Gördi tellāk edep birle ḳamu hiẕmeti
Arınup kīselenüp girdi beyāż iḥrāma (6/5)

Melek-āsā yuyup ṭaşra çıḳdı ol ḫūr
Virdi zīnet yine esbābı ile endāma (6/6)

Ma'lûmî'nin şiirlerini değerlendirebileceğimiz bir başlık "*nasihatnâme*"dir. Edebî terim olarak nasihatnâme şu anlam gelir: "İnsanları iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek, topluma ve devlete yararlı; İslamiyet'in erdemlerini şahsında yaşayan iyi ahlâklı fertler yetiştirmek amacıyla yazılan manzum eserlere genel olarak "nasihat-nâme" veya "pend-nâme" denir." (Kaplan, 1990: 1). Ma'lûmî, beyit/beyitler düzeyinde bazen nefsine bazen de genele hitap ederek *"gaflet uykusundan uyanıp basiret gözünü aç (4/8), sıdk ile hidayet yolunda yürü (23/1), cehl ile cehalet tuzağına düşme (23/2), ehl-i hakkın eteğini tut ve sadık ol (23/4), hırs ve tamadan uzak dur (34/1), Allah'a sağlam bir şekilde yapış ki Allah sana inayet kılsın, şeytanına âsî ol (33/1), cahillerle beraber olma (33/3), mizanın kefesini dünya doldurmaz, sonunda gözlerine toprak dolacaktır (33/4)"* gibi dinî nasihatlerini okuyucuya aktarır.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı yetiştirdiği sanatçılar, verilen eserler ve dayandığı kültürel ve edebî arka planla tam bir gelenek oluşturmuş ve yaklaşık altı yüz yıl varlığını sürdürmüştür. Divan edebiyatı geleneğinde yetişmiş bazı şairlerin hayatı hakkında bilgi sahibi olmamıza rağmen eserlerine ulaşılamamıştır. Bunu tam tersi durum da söz konusudur. Yani bazı şairler var ki eserleri

veya eserlerinden bir kısmı elimizde olmasına rağman hayatı hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu çalışmada hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız divan şairi Ma'lûmî'nin bir mecmuada bulunan şiirleri incelenmiştir. Bu şiirler Milli Kütüphane A 9155 numarada kayıtlı şiir mecmuasında yer almaktadır. Söz konusu mecmuada şaire ait otuz yedi gazel, bir müstezad ve bir müseddes bulunmaktadır. Gazellerin otuz biri 5, dördü 6, birer tanesi ise 7 ve 9 beyitten; müstezat 5 beyitten ve müseddes 5 bendden oluşmaktadır. Ma'lûmî gazellerinden 32 tanesinde redif kullanılmıştır. Şiirlerinde mücerred, mürdef ve tesis olmak üzere üç çeşit kafiye görürüz. Aruz konusunda başarılı olan Ma'lûmî'nin şiirlerinde "*hezec, remel ve recez*" bahirlerinden olmak üzere toplam 6 kalıp kullanılmıştır. En çok kullanılan kalıp ise remel bahrinin "*fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/ fâ'ilâtün/fâ'ilün*" kalıbıdır. Muhteva olarak baktığımızda Ma'lûmî şiirlerinin büyük çoğunluğunu âşıkâne/rindâne tarzda kaleme almıştır. Bunun yanında "*münacat, methiye, hammamiye ve nasihatnâme*" türlerinde şiirler ve beyitler bulunmaktadır. Bu çalışma ile Ma'lûmî ve bulunabilecek divanı üzerine yapılacak yeni çalışmalara bir kapı aralanmıştır.

Kaynakça

Aydemir, Y. (2007). Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler. *Turkish Studies Özel Sayısı*, 2/3, s. 122-137.

Devellioğlu, F. (2004). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Gökalp, Haluk (2012). Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi. Ed. Açа, M., Kocakaplan, İ., Ceylan, Ö. *Eski Türk Edebiyatında Nazım Şekilleri Edebi Türler*, s. 188-467. İstanbul: Kesit.

Gürbüz, M. (2012). Şiir Mecmuaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, s. 97-113, İstanbul: Turkuaz Yayıncılık.

Kaplan Y. (2015). *Klasik Türk Edebiyatında Hammâmiyyeler.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaplan, M. (1990). *Hayriyye-Nâbî (İnceleme-Metin).* Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Kılıç, A. (2012). Mecmua Tasnifine Dair. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı,* s. 77-96. İstanbul: Turkuaz Yayıncılık.

Koçin, A. (1998). *Divân Şiirinde Münâcât*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.

Köksal, F. (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz Divan Şiirinde Nazire.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Köksal, F. (2012). *Şiir Mecmualarının Önemi ve Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi(MESTAP), Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori.* İstanbul: Kesit Yayınları.

Kurnaz, C. & Aydemir, Y. (2013). Mecmulara Sorulması Gereken Sorular. *Turkish Studies,* 8(1), s. 51-64.

Kurnaz, C. (2007). *Osmanlı Şair Okulu.* Ankara: Birleşik Yayınevi.

Kut, G. (1986). Mecmu'a. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler).* C. 6, s. 170-173. İstanbul: Dergah Yayınları.

Levend, A. S. (1973). *Türk Edebiyatı Tarihi, III.* Ankara: TTK Yayınları.

Onay, A. T. (2004). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. İstanbul: MEB Yayınları.

Pala, İ. (2003). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L&M Yayınları.

Parlatır, İ. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Yargı Yayınevi.

Saraç, Y. (2019). *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye.* Gökkubbe Yayınları.

Şemseddin Sami (1986). *Kâmus-ı Türkî.* İstanbul: Endurun Kitabevi.

Tarlan, A. N. (1946). Eski Mecmualar Arasında. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 1(2), s. 122-137.

Uzun, M. (2003). Mecmua. *İslam Ansiklopedisi,* C. 28, s. 265-268. Ankara: TDV Yayınları.

Ek. Metin

1
Ġazel-i Maʿlūmī
mefʿūlü mefāʿīlün mefʿūlü mefāʿīlün

1. Ġurbetde benüm ḥālüm yā Rab saña maʿlūmdur
   Bu ḫūn-ı sirişk-i alüm yā Rab saña maʿlūmdur
2. Açılmadı ikbālüm saʿd olmadı bu fālüm
   Her bīş ü kem efʿālüm yā Rab saña maʿlūmdur
3. Bu müşkile ḥalālüm her ʿarṣada ḫayālüm
   Ṣu tek saña meyyālüm yā Rab saña maʿlūmdur
4. Al destimi sen ʿālüm ey ḳaddi elif dālüm
   Ḳalmadı per ü bālüm yā Rab saña maʿlūmdur
5. Yedümde ne var mālum ben şevḳüñe dellālüm
   Maʿlūmiyem aḥvālüm yā Rab saña maʿlūmdur

2
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Cānumı ḳıldum fedā yoluñda Zeyne'l-ʿĀbidīn
   Menzil-i maḳṣūduma sensin baña rehber yaḳīn
2. Ṣādıḳam dergāhuña geldüm beni redd eyleme
   Reh-i revānum sen beni eyle ḥavādiṣden emīn
3. Ẕāt-ı pāküñ şāh-ı merdān ʿAlīdür lā-cerem
   Vird-i evrāduñ iderler āsumān ile zemīn
4. Şāh-ı Ḥüseyn ol Kerbelāda çün şehīd oldı şehīd
   Anuñ içün merḳadi oldı ṭavāfe'l-müslimīn
5. Bende **Maʿlūmī** duʿāsın yā imām eyle ḳabūl
   Ḫāk-ı pāye yüz sürüp gelmiş durur zār u ḥazīn

3
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ey göñül bülbül gibi efġānı gör şimden girü
   Gülşen içre ġonca-i ḫandānı gör şimden girü
2. Zümre-i ḥūbāna ḳurbān olmanuñ geldi güni

Rūz-ı ʿīd oldı yine seyrānı gör şimden girü
3. Faṣl-ı eyyām-ı bahār irdi çemen erbābına
Her ṭarafdan ṣoḥbet-i yārānı gör şimden girü
4. Nefsüñi ḳatl eyleyüp çün kim vücūduñ añladuñ
Cennetü'l-aḥlāya gir ġılmānı gör şimden girü
5. Her taʿalluḳdan ḫalās oldı göñül **Maʿlūmiyā**
Ehl-i aʿrāf ile sen ṭayrānı gör şimden girü

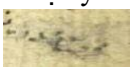
4
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ḥamdülillāh ḫılḳat-i eşyāyı bildüm n'idügün
Baḥr-i dilde ol dürr-i yekṭāyı bildüm n'idügün
2. Perde-i pendārı maḥv itdüm vücūdum añladum
Nesfüm idrāk eyledüm maʿnāyı bildüm n'idügün
3. *ʿAlleme'l-esmā* rumūzın mū-be-mū ḥall eyledüm
Ḳıble-i ḳāf üzre ben ʿanḳāyı bildüm n'idügün
4. Ne felek-i çarḫ-ı muʿallā sebʿa-i seyyāre
Hem zemīn ü āsumān-ārāyı bildüm n'idügün
5. Fażl-ı Ḥaḳdan oḳudum cümle vücūdum nüsḫasın
Ādemüñ vechindeki inşāyı bildüm n'idügün
6. Ṭūr-ı Mūsāda görüp *innī enallāh* remzini
Muḳtebes nāruñ şeb-i yeldāyı bildüm n'idügün
7. Dü-çehār-ı çār pençin ḥarfini derk itmişüm
Lām elif lā oḳudum illāyı bildüm n'idügün
8. Ḫāb-ı ġafletden ṭurup açdum başīret çeşmini
Terk-i dünyā eyleyüp ʿuḳbāyı bildüm n'idügün
9. Şeş cihetde çār ʿunṣur bes temāşā bizdedür
Bende **Maʿlūmī** nihān peydāyı bildüm n'idügün

5
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Bendeñe n'oldı ḥabībüm bir cevāb itmez misün
Göñlümüñ murġın şehābı ıżṭırāb itmez misün
2. Alma ey şūh-ı cihānum ben gedānuñ āhını

Ḥāṭır-ı maḫzūnum yapup şevāb itmez misün

3. Nice bir baġlu ḳala bu baḫt-ı iḳbālüm benüm
   Nuṣretüm ḳuflin açup bir feṯḥ-i bāb itmez misün
4. Hicrüñ ile ḥaste düşdüm ey perī-rū raḥm idüp
   ʿĀşıḳ-ı nā-şād kim vaṣluñla ṭāb itmez misün
5. ʿArṣa-yı ʿaşḳında **Maʿlūmī** o tersā dilberüñ
    nihānum bir kitāb itmez misün

6
Ġazel-i Maʿlūmī
feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

1. Ṣubḥ-dem girdi o ḫurşīd-liḳā ḥammāme
   Virdi ruḫsār żiyā ẓulmeti çoḳ aḫşāme
2. Ṣaldı seccādeyi yir gösterüp aña nāṭūr
   Geçdi ʿizzetle çıḳardı bedeninden cāme
3. Sürdi sīmīn tenini fuṭaya giydi naʿlin
   Cāmeler pāyine baş egdi ṭurup iḳrāma
4. Giricek devlet ile cisme yüz sürdi ṣular
   Ṭaradı zülfüni ʿarż itdi saçın İslāma
5. Gördi tellāk edep birle ḳamu hiẓmeti
   Arınup kīselenüp girdi beyāż iḥrāma
6. Melek-āsā yuyup ṭaşra çıḳdı ol ḫūr
   Virdi zīnet yine esbābı ile endāma
7. Müzd-i ḥammāme **Maʿlūmī** muḥibbi virsem
   Naḳd-i cānı bu cihān içre irişsem kāma

7
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Virme ey şūḫ-ı cihānum rū-siyeh gīsūlara
   Uġradurlar lā-cerem her dem seni ḳayġulara
2. Ey güzeller serveri ḳan ile ḳānūn eyleme
   Ṣalma ben bī-mārı gözden itme em şeb-rūlara
3. Ḳılmasunlar ʿāşıḳ-ı ṣādıḳlara cevr ü cefā
   Sen vefālık resmini ögret şehā meh-rūlara

4. Ger murādumca dönerse gerdiş-i devrān benüm
   Naḳd-i serüm bezl iderdüm rāh-ı çār-ebrūlara
5. Ṭarzı reftārı güzel bir şāh-ı levendüñ çek ġamın
   Olmasın **Maʿlūmī** māʾil fiʿli kem bed-ḫūlara

8

Ġazel-i Maʿlūmī

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Tā ezelden benüm bu ṭālīʿ-i baḫtum siyāh
   Bilmezem dergāh-ı Ḥaḳda n'eyledüm āyā günāh
2. Olmadum vaṣluñla ḫürrem sürmedüm bir dem ṣafā
   Geçdi ʿömrüm dāʾimā hicrān ile ṣad āh āh
3. Kūşe-i mihnetde ḳaldum kimse gelmez yanuma
   Yoḳla gel bu ḫasteyi ey hem-nişīnüm gāh gāh
4. Baḳıcak ruḫsāruña çeşm ʿacep mi bulsa nūr
   Ḳudret-i bārī Ḫudāsın ey yüzi ḫurşīd ü māh
5. İmtiḥān itmek ne lāzımdur bu ben **Maʿlūmī**
   Ḫūn-i eşküm rūy-i zerdüm saña yitmez mi güvāh

9

Ġazel-i Maʿlūmī

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Bir oñulmaz derde başum düşdi yoḳdur çāresi
    büt-i nefsimüñ emmāresi
2. Ḥaḳ bilür ʿayn-i ḥaḳīḳatle ḳaçan kim ben seni
   Aġzıma cānum gelür añduḳça cānum pāresi
3. Ol sebebdendür fiġānı eylerem ey ġonca-fem
   Sīneme kār itdi geçdi tīr-i ġamzeñ yāresi
4. Dilber-i bālā-bülendi görse dil dīdem bilür
   Farḳ ider bīnā olur kāmillerüñ naẓẓāresi
5.  **Maʿlūmī** hemīşe söylerüm virdüm budur
    ādem olmasun bī-çāresi

10

Müstezād-ı Maʿlūmī̄

mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü feʿūlün

1. Çāh-ı zeḳanuñ zemzemi Kaʿbe yüzüñ ey māh
   Ḳaşuñ aña miḥrāb
   Ḳaşuñ aña miḥrāb ideli Ḥażret-i Allāh
   Secde ḳılur aṣḥāb
2. Secde ḳılur aṣḥāb şehā ḳıbleye ḳarşu
   Beş vaḳti mükemmel
   Beş vaḳti mükemmel ne bilür zāhid-i gümrāh
   Ol kim degil erbāb
3. Ol kim degil erbāb ne bilsün bu rumūzı
   Her cāhil ü aḥmaḳ
   Her cāhil ü aḥmaḳ olamaz ʿārif-i billāh
   Dāʾim çeker ıżrāb
4. Dāʾim çeker ıżrāb şu kim nefsini bilmez
   Şeyṭāna uyupdur
   Şeyṭāna uyupdur gezer ol şām u seḥerde
   Bilmez nedür ādāb
5. Bilmez nedür ādāb şu kim cehl ile ḳalmış
   Maʿlūmī̄ ḳaç andan
   Maʿlūmī̄ ḳaç andan idegör kendüñi her gāh
   Ḥaḳ rāhına rāh-yāb

11

Ġazel-i Maʿlūmī̄

mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü feʿūlün

1. Cānā dil-i maḥv u ḥamma gel eyle devālar
   İnṣāf mıdur āh ideyüm ṣubḥ u mesālar
2. Yāri sitemi çekmede ben ol şüsterem kim
   Yanuñ ceresüm ṣaldı cihān içre ṣadālar
3. Hem-dem olalum kūşe-i vaḥdetde dem-ā-dem
   Bezl eyleyelüm māh ile ḫurşīde żiyālar
4. Geh gerdenüñe gāh girībānuña dökmüş
   Gīsū-yı ender ḥam ḥamūñı bād-ı ṣabālar
5. Çīn ile bī vü lāma (?) bitür ṭūṭī-i cānı

Maʿlūmī odur dīde-i ʿuşşāḳa cilālar

12

Ġazel-i Maʿlūmī

müstefʿilün müstefʿilün müstefʿilün müstefʿilün

1. Ben ḳuluña ṣanem cefā eyleyesen revā mıdur
   Bu dil-i zār ḫasteye ṣorsa lebüñ devā mıdur
2. Merḥamet eyleme māh-rū sen baña cismüm oldı mū
   Durur ruḫuñda müşk-bū ṭurralaruñ livā mıdur
3. Şānuña nev-be-nev ġazel söylemişüm güzel ezel
   Dīde-i bīnüme güzel ḫāk-ı derüñ cilā mıdur
4. Gel beri derdüme ṣanem ḳapladı cismim elem
   Sāḳī gözüñ lebüñ sen em bāde-i cān-fezā mıdur
5. **Maʿlūmiyā** teġāfülüñ eyleme gel taʿallülüñ
   Ḫāl-i ruḫuñ ile kākülüñ dām-ı dil belā mıdur

13

Ġazel-i Maʿlūmī

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Merḥabā ey nükte-senc ü kāmil insānum Ḥüseyn
   Āfitāb-ı maʿrifet māh-ı pür-izʿānum Ḥüseyn
2. Merḥabā ey ḫulḳ-ı ḫoş luṭfı güzel ṣāḥib-vuḳūf
   Merḥabā ey kān-ı ʿizzet ehl-i ʿirfānum Ḥüseyn
3. Merḥabā ey mürdeler iḥyā iden bir nuṭḳ ile
   Merḥabā ey ʿĪsī-veş muʿciz-nümā cānum Ḥüseyn
4. Merḥabā ey şefḳat ıssı merḥamet kānı laṭīf
   Merḥabā ey ʿālemüñ maḳbūli zī-şānum Ḥüseyn
5. Bir ṣenā Maʿlūmī [redacted] gāhīce yād
   Ey keremlü mesned-i rıfʿatda ḫāḳānum Ḥüseyn

14

Ġazel-i Maʿlūmī

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Umaram pādişāhum rehberüñ dāʾim celīl olsun
   Ne yaña ʿazm iderseñ Ḥażret-i Bārī delīl olsun

2. Saña rām olmayan serkeşleri ḥışm it helāk eyle
Ḳalan düşmānlaruñ görsün anuñ mūr-ı alīl olsun
3. Saʿādet taḫtı üzre ber-ḳarār ol ʿizz-i devletle
Saña kemlik sananlar isterem Ḥaḳdan ẕelīl olsun
4. Süvār ol esb-i nāza ʿarṣa-i ṣaḥn-ı şecāʿatde
ʿAdū-yı bī-vefānuñ āh ile ʿömri ḳalīl olsun
5. [redacted] pādişāhum istegi **Maʿlūmīnuñ** Ḥaḳdan
ʿAdūnuñ üstine tīġüñ müselsel selsebīl olsun

15

Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Yā İlāhī kimseler ben gibi nā-çār olmasun
Sen kerīm-i lem-yezelsin ṣaḳla bī-zār olmasun
2. ʿĀṣıḳ-ı ṣādıḳ olanlar reng-i rūy-ı zerd olur
Dil-rubā hercāyiye ʿāṣıḳ giriftār olmasun
3. Seg raḳībüñ dāmenin ṭutsun muġīlān dāʾimā
Ol zaġal-ı zāġ siyeh aġyāra gülzār olmasun
4. Derd-mend-i üftādeler hicr-i ruḫ-ı cānān ile
Āteş-i ḥasretle yanup cismi pür-nār olmasun
5. Dilberinden bu cihān ṭurdukça yā Rab isterem
Ḫaste-dil **Maʿlūmīye** dünyāda āzār olmasun

16

Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Destüñi ṣun destüme ey yüzi māhum cumʿa gün
Berḳ ura tā kevkeb-i baḫt-ı siyāhum cumʿa gün
2. Derd ü miḥnet çekmeden cismüm żaʿīf olmuş durur
Ṭāḳatüm yoḳ kim ḳılam ẕikr-i İlāhum cumʿa gün
3. Nāle-i bī-iḫtiyārum yaḳmasun ʿālemleri
Ḳıl hazer ey şāh-ı ḫoş-rū alma āhum cumʿa gün
4. Bir ḳadem rencīde ḳıl gel cāmiʿa biñ nāz ile
Ey ḳaşı miḥrāb u ḥüsni ḳıble-gāhum cumʿa gün
5. Gerçi **Maʿlūmī** saña dil-dādedür çoḳdan berü
Sen aña raḥm eyle dāʾim pādişāhum cumʿa gün

17

Müseddes-i Maʿlūmī̄

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

1. Nice bir ḫāk-ı derin yaṣdanıyam cānānum
2. Merḥamet eyle yeter yetdi göge efġānum
3. Vāle etdi beni ol ṭurre-i müşk-efşānum
4. Ḫāk-ı ḫūn içre yanaldan çürimiş her yanum
5. Şöyle żaʿf oldı vücūdum mūya döndi cānum
6. Ḫayli demdür ḳuluñam bir naẓar it sulṭānum

1. Rūz u şeb ey ruḫ-ı zī̄bā beni ẕem itmedesin
2. Bir alay cāhil-i dānān ile dem itmedesin
3. Derd ü miḥnetde ḳoyup dī̄demi nem itmedesin
4. Beni bī̄-māra ḳoyup ġayrıya em itmedesin
5. Şöyle żaʿf oldı vücūdum mūya döndi cānum
6. Ḫayli demdür ḳuluñam bir naẓar it sulṭānum

1. Jengden āyine-veş sī̄neñi sen ṣāf eyle
2. Ṭayr-ı ʿanḳā-ṣıfat ol meskenüñi ḳāf eyle
3. Ṭanı üftādeñi gel dī̄deñi ṣarrāf eyle
4. Meh-cebī̄nüm kerem it ḥālüme inṣāf eyle
5. Şöyle żaʿf oldı vücūdum mūya döndi cānum
6. Ḫayli demdür ḳuluñam bir naẓar it sulṭānum

1. ʿĀlem içre bugün ey serv-i sehī̄ ad eyle
2. Dil-i vī̄rānemi vaṣluñla yap ābād eyle
3. Sāye-i ʿadlüñi ṣal ḳaddüñi şimşād eyle
4. Yaḫod öldür beni ya sedügüm āzād eyle
5. Şöyle żaʿf oldı vücūdum mūya döndi cānum
6. Ḫayli demdür ḳuluñam bir naẓar it sulṭānum

1. Ḫaste Maʿlūmī̄ gibi tende yanan cānumı gör
2. Dem-be-dem dī̄delerümden dökülen ḳanumı gör
3. Şimdiden girü begüm nāle vü efġānumı gör

4. ʿAḳlumı cemʿ idüben ḥāl-i perīşānumı gör
5. Şöyle żaʿf oldı vücūdum mūya döndi cānum
6. Ḫayli demdür ḳuluñam bir naẓar it sulṭānum

18

Ġazel-i Maʿlūmī

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Beni sen dilber-i raʿnāya meftūn olmasun dirsin
   Olur mı sevdigüm dünyāda ḳānūn olmasın dirsin
2. Nice ārām ider ol zede deñlü vādī-i ġamda
   Görende ben ṣaçı Leylāya Mecnūn olmasın dirsin
3. Firāḳuñla gözüm sīnemde yir yir şerḥalar açdı
   Sirişküm dīdeden mānend-i Ceyḥūn olmasın dirsin
4. Ḳızardı gül gül oldı cām-ı mey laʿlüñ ḥicābından
   Mey-i nāb-ı sürūr-efzāyı gül-gūn olmasın dirsin
5. Ṣalın gez ġayrilerle ülfet it ey māh-rū her dem
   Gözünde ḫaste-dil **Maʿlūmī** pür-ḫūn olmasın dirsin

19

Ġazel-i Maʿlūmī

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. O şūḫūn ġamze-i ser-tīzine nāvek-figen dirler
   Görenler zülf-i şeb-rengīni ʿanber-bū resen dirler
2. Çeker ʿuşşāḳı bende ḥaps ider çāh-ı zenaḫdānına
   Döner dir ʿāşıḳ-ı şeydā buña çāh-ı zeḳan dirler
3. ʿİẕārı üzre dildāruñ görenler dāne-i ḫālin
   Ne sāḥirdür oña hep menbaʿ-ı ümmü'l-fiten dirler
4. Ne aʿlā vech-i zībāya çeküpdür ḫāme-i ḳudret
   Ḫaṭ-ı ʿanber dü-zülfi nāfe-i misk-i Ḫoten dirler
5. Bu şiʿr-i dil-güşāyı oḳuyanlar bende **Maʿlūmī**
   Kemāli bā-kemāl üzre buña çarḫ-ı köhen dirler

20

Ġazel-i Maʿlūmī

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

1. Ruḫ-ı dildāra baḳup āb ile āteş görinür

[Ve]chesi üzre iki ḳaşı ḳamer-veş görinür
2. Bir büt-i Çīne igen göñlümi virdüm ammā
N'ideyin girmez ele gün gibi ser-keş görinür
3. Bir nigāh ile ider biñ dili ḳat ḳat mecrūḥ
Ḫam-ı ebrūsı ḳażā tīrine tīr-keş görinür
4. Sāḳī-i ṣāfī baña sen cām-ı mey ʿarż itme
Ol mehüñ bāde-i laʿli baña bī-ġaş görinür
5. Ḳays ile vādī-i miḥnetde bugün **Maʿlūmī**
Yatur ol bende melāmetde belā-keş görinür

21
Ġazel
mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Egerçi nāvek-i ġamzeñ dilümde açdı bir revzen
Cemālüñ pertev-i envārı itdi göñlümi rūşen
2. Ḫaṭ-ı sebzüñ ʿiẕāruñ üzre gūyā sünbül zülfüñ
Zihī ṣāniʿ ki ḫoş-bū mūy ile zeyn eylemiş gülşen
3. Ne aʿlādur güzel ḳaddüñ yüzüñde dāne-i ḫālüñ
Ki ṭutmış anda yir yir menbaʿ-ı ümmü'l-fiten mesken
4. Muḥabbet vādīsinde yanadur Mecnūn melāmetle
Beni Mecnūndan efzūn ey ṣaçı Leylā sen itdüñ sen
5. Ṭamʿ-ı peyvendeni kesdüm cühhālüñ ʿizz-i cāḥından
Baña ārāyiş-i dünyādan aʿlā kūşe-i kül-ḫan
6. Benüm güftār-ı naẓmum leşkeri cühhāle **Maʿlūmī**
Olur ebyāt-ı şiʿrüm her biri bir ḳalʿa-i āhen

22
Ġazel-i Maʿlūmī
mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü feʿūlün

1. Ġam ḫānesini geldi feraḥ eyledi pā-māl
Şimden girü dil destüñe sen cām-ı mey al
2. Odlar sīneme ṣaldı o meh mihrini ammā
Yaḳdı beni kül eyledi ʿaşḳı nice olur ḥāl
3. Oldı n'ideyin başımı ṭaşdan ṭaşa çaldı
Cānum şu gibi ser ü ḳadüñ pāyine meyyāl
4. N'itsem kime dād eylesem ol şūḫuñ elinden

Ol eyledi benüm ṭoġrı elif ḳāmetümi dāl
5. **Maʿlūmī** gerekmez baña ol devlet ü dünyā
Bu dār-ı fenā içre yeter egnüme bir şāl

23

Ġazel-i Maʿlūmī

feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

1. Murġ-ı dil ḥabs-i ḳafesden seni āzād ide gör
Ṣıdḳ ile rāh-ı hüdāya yüri feryād ide gör
2. Cehl ile dām-ı cehāletde ḳoma sen seni hey
Yaḳ ṭamʿa-ḫānesini vir yele berbād ide gör
3. Fikr-i fāsid ʿamelüñ ʿuḳdesini ḥall eyle
Ravża-i şāh-ı Necefde seni irşād ide gör
4. Ṣādıḳ ol ehl-i ḥaḳuñ ṭut etegin olma melūl
Dil-i nā-şāduñı merdāna çalış şād ide gör
5. Rūm ilüñ terkini ur ʿaşḳa degiş **Maʿlūmī**
Sen seni sürʿat ile vāṣıl-ı Baġdād ide gör

24

mefʿūlü mefāʿīlü mefāʿīlü feʿūlün

1. Ey ġāfil olanlar nice bir ḥırṣ u ṭamʿ-ı ḫām
N'oldı gözedüñ böyle degil āyīn-i İslām
2. Ḥaḳ rāhına doġrı yönelüp gitmeyen ādem
İblīs-i laʿīn itmiş anı kendüye hem-rām
3. Her zāhir ü bāṭında olan ḫılḳat-ı eşyā
Hep laʿnet oḳurlar aña gündüz eger aḫşām
4. Yā Rabbi şaşırma ḳuluñı ṭoġrı yolından
Virdüm bu durur dilde benüm ṣubḥ u eger şām
5. Ṣıdḳ ile öpüp destini al şāh-ı Necefden
Lā cürʿa çeküp yedüñe el al ṭolu cām
6. **Maʿlūmī** çalış eyü ʿamel eyleyi gör kim
Dünyāda füzūn maḥşere lāzımdur eyü nām

25

Ġazel-i Maʿlūmī

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Gönül Mecnūn gibi bend oldı ḳaldı zülf-i Leylāya
   Ḫalāṣ itmek ne mümkün anı andan düşdi sevdāya
2. Ḥarābāt erleriyle ülfet itdüm bilmiş ol zāhid
   Ayaġuñ var iken elde degişmem māl-ı dünyāya
3. Riyā vü zerḳ ile dilber sevenler hep mecāzīdür
   Ḥaḳīḳatle gerek ʿāşıḳ ola ol vech-i zībāya
4. Nice ʿāşıḳ ki ḳayd-ı māsivāyı maḥv ider dilden
   Nükātı müşkilātı ḥall ide tā ire maʿnāya
5. Ne ḳābildür ola **Maʿlūmī** şāʿir ḫod-pesendlikle
   Türāb-āsā gerek şāʿir ola aʿlā vü ednāya

26

Ġazel-i Maʿlūmī

mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Ne sāḥirdür ṣanem-i ḥālüñ ki ʿuşşāḳa füsūn eyler
   Çeker luʿbiyle bende iki zülfüñ ser-nigūn eyler
2. Eger Rüstem Nerīmān olsa girse vādī-i ʿaşḳa
   Anı elbette çeşmüñ bir nigāh ile zebūn eyler
3. Görüp Leylāyı Mecnūn ḳaldı ol bende melāmetde
   Beni Mecnūndan artuḳ her dem ol ġamz-ı ʿuyūn eyler
4. Gözüm bir sāde-rū dilber görüp segretdi dil oldum
    ʿaşḳum ḫurūc itdi beni nev nev cünūn eyler
5. Gönülde ġamzen oḳı sū-be-sū gezmekdedür ey māh
   Ruḫuñ ḫāli dilümde lāle tek dāġ-ı derūn eyler
6. Çalışdum cemʿa bir būy ile olmadı **Maʿlūmī**
   Perīşān gönlümi ol zülfi lām u ḳaşı nūn eyler

27

Ġazel-i Maʿlūmī

fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Bir ḳad-i serv-i sehī bālāya düşdi gönlümüz
   Evc-i ḥüsn içre melek-sīmāya düşdi gönlümüz
2. Vādī-i miḥnetde biñ dürlü melāmet çekmişüz
   Tā ki Mecnūndan füzūn Leylāya düşdi gönlümüz
3. Yil gibi bildük cihānı taḫtı vü fevḳi gün gibi
   Bu şeker-leb ṭūṭī-i gūyāya düşdi gönlümüz

4. Zülf-i şeb-rengin açup gün ḥüsnine dutmış niḳāb
   Ruḫları ḫāver cebīni aya düşdi gönlümüz
5. Çün beḳāsı yoḳ bize milk-i fenāyı n'eylerüz
   Kūs-ı rıḥlet çalınup ʿuḳbāya düşdi gönlümüz
6. Gülşen-i ḥüsni bugün **Maʿlūmī** gezdüñ sū-be-sū
   ʿAndelīb-āsā gül-i raʿnāya düşdi gönlümüz

28

Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Dāmenüñ ṣıdḳıyla ṭutdum ben senüñ ey nāṭıḳī
   İtme red ḳabūle geldüm men ḥaḳīr-i ṣādıḳı
2. Ḥāşallāh kim ḥaḳīḳat maḥfilinde kiẕb idem
   Ḥaşre dek gözler gözüm olan o ʿahd-i sābıḳı
3. Reh-revānumsun yöneldüm baş açuḳ dergāhuña
   Yā ʿAlī dūr eyleme feyż-i naẓardan ʿāşıḳı
4. Çoḳ şükür itdüm bugün irşādumı irşāddan
   Rūz u şeb vird eylerüm dilümde ẕikr-i ḫālıḳı
5. Bende **Maʿlūmī** senüñ sürʿatle geldi ḳapuña
   Pādişāhum belki ola āsitānuñ lāyıḳı

29

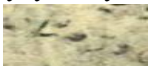
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Gözlerüm dil virdügüm hem-nişīnüm gelmedi
   Reh-güzārın bekledüm māh-ı cebīnüm gelmedi
2. Ey ṣabā lüṭf eyleyüp peyġāmın irsāl it baña
   Ser-bürehne intiẓārum nāzenīnüm gelmedi
3. Gözlemekden gözlerüme indi ḳara ḳara ṣu
   Yolına ser ü per dökem dürr-i şemīnüm gelmedi
4. ʿĀrıż-ı ḫaṭṭın görelden rūzım oldı tīr-i tār
   Çeşmüme revnaḳ viren ḫuld-i berīnüm gelmedi
5. Ben aña **Maʿlūmiyem** mūr-ı muḥaḳḳir tek bugün
   Ol Süleymān-ı zamān ṣāḥib-nigīnüm gelmedi

30
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ey göñül bu ʿālem-i fānīde server ḳalmadı
   Almaġa üftādenüñ destini bir er ḳalmadı
2. Bir ʿacep ḥayretdeyem kāmil olanlar ser-nigūn
   ʿĀrif-i billāha meclis içre bir yer ḳalmadı
3. Şöyle mest itdi cehālet bādesi demleri
   Baş ayaḳ oldı [ayaḳ] baş cām-ı Cemler ḳalmadı
4. Ḳalmadı aṣlā teraḥḥüm kimseden bir kimseye
   Gitdi yārān-ı ṣafā lüṭf u keremler ḳalmadı
5. Fiʿ limüzden midür ayā bulmaduḳ cāy-ı neşāt
   Lüṭf-ı Ḥaḳḳa bilmezem **Maʿlūmī** maẓhar ḳalmadı

31
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ṣaḳla yā Rab ḫaṭādan nev-cüvān İbrāhīmi
    emīn eyle belādan mihribān İbrāhīmi
2. Zümre-i ḫūbān olur  …lüm istemem
   İsterem bār-i Ḫudādan nükte-dān İbrāhīmi
3. Ṣu gibi devr eyledüm dünyāyı bir yir bulmaġa
   Ṣordum ol bād-ı ṣabādan  İbrāhīmi
4. Bende ḫālümce dilā naẓm eyleyüp medḥ eyledüm
   Evc-i ʿuṣṣāḳ-ı nevādan ʿālī-şān İbrāhīmi
5. Ḥaḳ Muḥammed Muṣṭafādan bende **Maʿlūmī** diler
   Hem ʿAliyyü'l-Murtażādan mū-miyān İbrāhīmi

32
Ġazel-i Maʿlūmī
mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Görüp ḳul oldı göñlüm bir māh-ı tābāna
   Cemāli pertevinden  mihr-i dıraḫşāna
2. Dökülmiş her ṭaraf ruḫsārı üzre zülf-i pür-çīni

Kerem ḳıl degme ey şāne o zülf-i ʿanber-efşāna
3. Bu gün daʿvālar oldı peşinden ey peri-çehre
Siyāh-rūsuñ raḳīble görmüşüm merdāne meydāne
4. Ḳaçan kim naẓm ile āġāz idersin dürc-i laʿlinden
Tekellüm itdügüñ demde ola rindāne ʿirfāne
5. Olaldan sen ṣaçı Leylāya māʾil ḫaste **Maʿlūmī**
 ruḫsāruñuñ şevḳiyle çün pervāne dīvāne

33
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Evvelā muḥkem yapış ol ḫālıḳ-ı sübḥānuña
Tā saña ḳılsun ʿināyet ʿāṣī ol şeyṭānuña
2. Cehd idüp bir meclis içre eyilük ile egilüp
Cemʿ olanlar āferīnler diyeler iẕʿānuña
3. Dāʾimā nādānlar ile hem-nişīn olmaḳdasın
İltifātı eylemezsüñ eşüñe yārānuña
4. Şol kef-i mīzānuñı ṭoldurmadı kevn ü mekān
ʿĀḳıbet ṭopraḳ ṭolar şol dīde-i giryānuña
5. Alma sen **Maʿlūmī** āhın ey ṣanem ḳıl ictināb
Rūz-i maḥşerde günāhı ṭolaşur dāmānuña

34
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ṣafḥa-i ḫüsninde ol māhuñ ḳaşı ṭuġrā gibi
Müşk-bū gīsūları vechinde ejderhā gibi
2. Dāne-i ḫāk ile dil murġın şikār eyler saña
Çeşm āhū zülf şebbū ruḫları elmā gibi
3. Bāġ-ı ruhsānına diḳḳat ile ḳıldum naẓar
Ġonca-i laʿli açılġınmış gül-i ḫamrā gibi
4. Lebleri mercān dişi incü özi cevher-şināṣ
Gelmemiş mişli cihāna dür-i bī-hemtā gibi
5. Ṣad-hezārān āferīn **Maʿlūmī** ṭarz-ı pāküñe
Naẓm-ı ḫāṣıl mürdeler iḥyā ḳılur ʿĪsā gibi

35
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. [Va]ṣf ile sevdüm seni ey şāh-ı ḫūbānum ʿAlī
   Sen baña raḥm eyle bir kez derde dermānum ʿAlī
2. Pertev-i ḥüsnüñ şefāʿatdur  zemīn
   Ey cebīni māh-rūy mihr-i dıraḫşānum ʿAlī
3. Cüst u cū ḳıldum cihānı bulmadum bir sen gibi
   Ḫūb-rūlar arasında māh-ı tābānum ʿAlī
4. Ḫāk-ı rāhuñ beklerüm tā nice cānum tendedür
   Dest-gīr ol bendeñe ey sırr-ı pinhānum ʿAlī
5. Gerçi **Maʿlūmī** senüñ medḥüñdedür her rūz u şeb
   Ṣaçı sünbül ḫāli fülfül laʿli ḫandānum ʿAlī

36
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. ʿAndelībüñ çün gül-i ḥamrā olur eglencesi
   ʿĀşıḳ-ı bī-dillerüñ sevdā olur eglencesi
2. Zāhidüñ tesbīḥ ü ʿuşşāḳuñ hevā-yı zülf-i dost
   Kiminüñ dünyā kimin ʿuḳbā olur eglencesi
3. Vāmıḳuñ ʿAẕrā vu Ferhāduñ şeh-i Şīrīn-lebān
   Mecnūnuñ her dem ġam-ı Leylā olur eglencesi
4. Meskenet küncinde dervīşüñ muraḳḳaʿ ḥırḳalar
   Mālikānī devletüñ dībā olur eglencesi
5. Cism ü cānum ṭañ mı **Maʿlūmī** düşerse āteşe
   Ṭūr-ı sūzān ḳalbümüñ Mūsā olur eglencesi

37
Ġazel-i Maʿlūmī
mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün mefāʿīlün

1. Çeküpdür gün yüzine şeb gibi zülf-i perīşānı
   Nice āh itmesün gördükde dil böyle perīşānı
2. Müyesser olmasun zāhidlere meh-i ṭalʿatın görmek
   Ne lāyıḳdur göre ḫuffāşlar mihr-i dıraḫşānı
3. Nice üftādeler ḫālin dimen ol çeşm-i cellāda

Ġażabla baḳsa ḳahr eyler nice Sām u Nerīmānı
4. Yıḳar ḫāke berāber reşkden eyler boyı servi
Ḳaçan gülzārı seyr itse ḫırāmānī ḫırāmānī
5. ʿAcep mi baḳsa **Maʿlūmī** beni āteşlere ʿaşḳı
Ṭamaġı cānumı eyler muʿaṭṭar ʿanber-efşānı

38
Ġazel-i Maʿlūmī
feʿilātün feʿilātün feʿilātün feʿilün

1. Nice ʿarīfüñ idüm ey veled-i kelb ʿAlī
Şimdi sensin güzelüm şehrimüzüñ bī-bedeli
2. Ṣu gibi ʿālemi devr eylemedük yir ḳomadum
Görmedüm sen gibi pākīze ṣıfat ben güzeli
3. Āb-veş pāyüñe yüzler sürenüñ yoḳ ḥaddi
Ey şeh-i mülk-i melāḥat ber ü baḥruñ göreli
4. Çekmesün dāʾireyi kevn ü mekān naḳḳāşı
Ḫāṭuruñ levḥine bir naḳşa keder lem-yezeli
5. Ḫaste **Maʿlūmī** senüñ ʿaşḳuñ ile didi şehā
Vāsf-ı pāküñ iderek tāzece bu nev-ġazeli

39
Ġazel-i Maʿlūmī
fāʿilātün fāʿilātün fāʿilātün fāʿilün

1. Ḳurtulup dem-bestelikden açdı ḫoş güftār gül
Bülbülüñ rāzın [redacted] eyledi [redacted] gül
2. ʿAndelīb-i bī-nevānuñ uyḫu girmez çeşmine
Gülşen içre olmış ol tā ṣubḥa dek [redacted] gül
3. Ẕerre deñlü sūd bulmaz ol żarar eyler żarar
Ḫāre virmiş dāmen-i pākin ider bāzār gül
4. Ṣubḥ-dem gül-bergüñe ṣanma o şebneme düşen
ʿAyn-ı bülbülden dökülmiş lüʾlüʾ-i şeh-vār gül
5. Bu ne ḥikmetdür eyā **Maʿlūmī** ben sürʿat ile
Gülşen-i ḥüsni dolandum bulmadum bī-ḫār gül

TATAR HALK MASALLARINDA ESKİ İNANIŞ, TÖRE, GELENEK VE GÖRENEKLERİN İZLERİ

TRACES OF OLD BELIEFS, MORALS, CUSTOMS AND TRADITIONS IN TATAR FOLK TALES

Fatma ŞAHAN GÜNEY*

ÖZET

Pek çok halk edebiyatı ve folklor ürünü eser, insanın hayatta kalma mücadelesini, çeşitli aşamalardan ve zorlu testlerden geçerek birey olma, aile kurma, kabile, devlet yöneticisi olma süreçlerini yöneten gelenek ve görenekleri ele alır. Doğayla insanın ilişkisini düzenleyen toplumsal normları yalnızca toplumun köklü masal ve anlatılarında karşımıza çıkmaktadır. Bir toplumun yaşadığı çevreyle uyum içinde ve doğanın dengesini koruyarak yaşamasını sağlayan ve o toplumun doğa-insan ilişkisi konusundaki hayat felsefesini yaşama geçirmesini düzenleyen inanışları, gelenek ve görenekleri de halkın en köklü ve eski masal ve anlatılarında ancak karşımıza çıkar. Doğanın orman, gökyüzü, akarsu, yabani ve yırtıcı hayvanlar, ağaçlar vb. unsurlarının kutsallaştırıldığı totemizm dönemlerine ait çok çeşitli inanışlar, gelenek ve uygulamalar Tatar halk masallarının en klasik örneklerinden olan "Ak Kurt" masalında işlenmiştir. İnsanın doğayla ilişkisinin yeniden tanımlanması ihtiyacının ve yollarının tartışıldığı, insan yaşamını doğayla uyumlu hale getiren yeni yaşam felsefesi, düşünce ve çözüm yollarının arandığı günümüzde, halk edebiyatı ürünleri, bu gözle yeniden keşfedilmesi, yakından ve sistematik olarak incelenmesi gereken son derece zengin düşünce kaynaklarıdır. Bu bildiride, "Ak Kurt", "Alpamşa", "Turay Batır" ve diğer Tatar halk masalları örneklerinde Tatar halkının başta doğayla ilişkisini düzenleyenler olmak üzere, genel olarak gelenek, görenek ve inanışlarının yansımaları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: (Kazan) Tatar, halk masalları, inanışlar, gelenek görenekler, uygulamalar.

ABSTRACT

Many folk literature and folklore works deal with the struggle for human survival, the traditions and customs that govern the processes of becoming an individual, establishing a family, becoming a tribe, state ruler through various stages and rigorous tests. Social norms that regulate the relationship between nature and human appear only in the rooted tales and narratives of society. The beliefs, customs and traditions that enable a society to live in harmony with the environment in which it lives and by preserving the balance of nature and that regulate the life philosophy

* Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Muğla. E-posta: fsahan@mu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-9932-6697.

of that society on the relationship between nature and human are also encountered only in the oldest tales and narratives of the people. Nature's forest, sky, stream, wild and predatory animals, trees, etc. a wide variety of beliefs, traditions and practices belonging to the periods of totemism, in which its elements were sanctified, are depicted in the "White Wolf" tale, one of the most classic examples of Tatar folk tales. The relationship between nature and human also appears in magical folk tales such as "Shureli", "White Snake", "Sultan of Snakes-Shahmeran" and many other folkloric works. In today's world, where the need and ways of redefining human's relationship with nature are discussed, new philosophy of life, thought and solutions are sought that harmonize human life with nature, folk literature products are extremely rich sources of thought that need to be rediscovered, closely and systematically examined. In this paper, the reflections of traditions, customs and beliefs in general have been emphasized in the examples of "White Wolf", "Alpamsha", "Turay Batır" and other Tatar folk tales, especially those who regulate the relationship of the Tatar people with nature,

Key Words: (Kazan) Tatar, folk tales, beliefs, customs, traditions, practices.

1. Halk Edebiyatı Türleri Arasında Masallar

Tatar masalları geniş bir yelpazede değerlendirilmektedir. Oluşumu itibariyle, Urmançiev'e göre, ilk örnekleri kabile yaşantısı dönemlerinden başlarken son örnekleri XVI. -XVII. asırlar gibi yakın bir dönemde ortaya çıkmıştır (2001c: 105). Konuları itibariyle mizahi, ibretli, sihirli masallar ve hayvan masalları olarak farklı türlere dağılmaktadır[1]. Edebî ve estetik yapıları itibariyle, iç tertipleri açısından sihirli masallar çok sıradan bir görünüm sergiler. Geleneğe uygun bir başlangıç, olayların korkulu ve tehlikelerle dolu gelişimi, hatta kahramanın ölümü, daha doğrusu öldürülmesi ve geleneğe uygun bir bitiş ile son bulur (Urmançiev, 2001c: 107). Urmançiev'e göre, farklı masal türlerinin ortak özelliklerinden biri, her şeyden önce olağanüstülüklere, hayal gücüne dayanmalarıdır. Temelinde maceralı olaylar yatar. Ne kadar maceralardan geçse de, ne kadar zorluklarla karşılaşsa da sihirli masal kahramanı hiç bir zaman acı bir sonla karşılaşmaz. Masalların bir başka mühim özelliği de şudur: Bunlar sözlü olarak aktarılan metinler olduklarından sık sık tekrarlara rastlanır. Bu gibi tekrarlar eserin konusuyla, tertibiyle, dil ve üslubuyla, kahramanlarıyla vs. alâkalı olabilir. (2001c: 105).

[1] Tatar halk edebiyatında masal türleri ve bunların tasnifiyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmış ve çeşitli tasnif denemeleri yapılmıştır. Bunlar arasında bk. *Tatar Halık İcatı, Ekiyetler I-III* (1977, 1978, 1981).

1.1. Tatar Halk Masallarının Mitolojiyle ve Destanlarla İlişkisi

Tatar masallarına, özellikle de sihirli masallara, en fazla mitoloji ve mitolojik hikâyeler ile destanlar ve bazı kahramanlık destanları kaynaklık eder. "Kabile toplumuna has inanış ve töreler hakkında bilgi edinmek için mit ve masallardan daha önemli bir kaynak yoktur" (Urmançiev, 2001c: 106). Mitolojik Destanlar, halkın eski inançları ile ilgili varlıkların mücadelelerini anlatır. Bu varlıklar (tabiatüstü) Yer Tüştik, Zaya Tülek, Susılu (su perisi) gibi olabilir. Bunlara Masalsı-mitolojik destanlar da denir. Masallardan farklı olarak nesir nazım veya sadece nazım kullanılır.

> Mitolojik destanlar temel olarak çok eski mitolojik düşüncelere dayanır. Eski çağlarda insanlar, kendilerinde bulunan özellikleri doğada yer alan canlı ve cansız varlıklara atfetmişler, onların da kendileri gibi düşündüklerini veya konuştuklarını düşünmüşlerdir. Buna göre çevredeki nesneler, ağaç, orman, ırmak gibi doğa varlıkları ve hayvanlar, insan gibi davranabilirdi. Aynı zamanda eski dönemlerde insanlar, dünya üzerindeki yaşamın dışında ikinci, üçüncü dünyaların, su altı ve yer altı krallıklarının da var olduğunu kanısına sahipti. İnsanlar bu farklı dünyalarda da yaşayabilir, büyülü özelliklere sahip olabilirdi (Gültekin, 2006: 96).

Urmançiev' göre, mitolojik bir destan örneği olan "Ak Kurt" Tatar halk edebiyatında masal formatında korunmuştur (Urmançiev, 2001c: 106). Öte yandan, kahramanlık destanlarında ise "aile, soy, kabile; ülke ve halk; özgürlük mücadelesi, askerî kahramanlık konuları işlenmiştir. Destan kahramanının asıl görevi ülke ve halkın özgürlüğünü korumak, onları savunmaktır" (Gültekin 2006: 97). Halkın gözünde yüceltilmiş kahramanlar ve halkın hafızasında iz bırakmış olaylarda gösterdikleri kahramanlıklar ve mücadeleleri yer alır. Urmançiev'e göre, Tatar halk destanları arasında Orta Asya ve Altay halklarında çok yaygın olan "Alpamış" konusu başta gelir. Tatar folklorunda ise bu destanî konu aslında eski, hatta çok eski kahramanlık masalları formatında saklanmıştır (Urmançiev, 2001b: 238).

1.2. Tatar Halk Masallarının Türleri

1.2.1. Hayvanlar Hakkındaki Masallar

Hayvanlar hakkında masalların bir grubu;

> "çok eski zamanlarda ortaya çıkmışlardır. Bu sebeple bunların aslî nitelikleri Tatar halk masallarında korunmamış gibidir. Çevredeki hayvanların kutsallaştırıldığı zamanlarda onlar masallarda da,

daha doğrusu hikâyelerde de kutsal bir varlık olarak tasvir edilmişlerdir. [Tatar] masallarında bu tür inanışların sadece bazı kalıntıları kalmıştır. Ancak bunlar hayvanlar hakkındaki masallarda değildir (Urmançiev, 2001c: 105).

Tatar edebiyatında klasik eser derecesinde olan "Ak Büri" (Boz kurt) masalında, bu hayvanın masal için aslî, totemizm ile doğrudan doğruya bağlantılı nitelikleri yansıtılmaktadır. Burada Ak Büri, kudretli bir orman hâkimi, insanlara, bilhassa ona zarar verdikleri zaman, dilediğini yapabilen bir güç olarak tasvir edilmektedir" (Urmançiev, 2001c: 105).

Bu türün örnekleri arasında şunlar sayılabilir: "Tilki ile Kurt" , "Ayı ile Tilki", "Keçi ile Koyun", "Keçi ile Kurt", "Boz Kurt", "Döv Horoz!", "Ayı ile Tilki", "Hilekâr Tilki", "Kurbağa, Fare, Sandalet", "Cesur Horoz", "Yarasa", vb.

Ne var ki, başka masallarda hayvanlar tamamen başka fonksiyonlara sahiptirler. Asırlar geçtikçe insan hayatında hayvanların ilâhî fonksiyonları da yavaş yavaş yok olmaya başlamış, ancak kadim zamanların tesirleri hiç iz bırakmadan da kaybolmamıştır. Eski avcılık devirlerinde türlü hayvanların esas niteliklerini, davranışlarını, hareketlerini iyice gözleyip öğrenen insanlar, sonradan bu bilgi ve gözlemlerini hayvanlar hakkında "yeni masallar icat ederken kullanmışlar ve her türlü hayvanın "karakterlerinin tasvirinde gerçekçi tablolar elde etmişlerdir. Neticede masallarda hayvanların türlü kalıcı tipleri ortaya çıkmıştır. Meselâ, tilki masallarda bir taraftan hileci, kurnaz olarak tasvir edilirken, bir taraftan da sık sık insanlara yardım eden bir hayvan olarak geçmektedir. Kurt ise her zaman korkunç bir yırtıcı olarak tasvir edilir. Bazen cahilliği de vurgulanmaktadır. Koyun ve keçi de masalların aptal kahramanlardandır. Ancak bunun yanında kendilerini korumada hilekâr ve kurnaz olarak görünmektedirler. Horoz ise kibirli ve kendini beğenmiş olarak tasvir edilir (Urmançiev, 2001c: 105).

Daha sonraki devirlerde, XVI. - XVII. asırlarda hayvanlar hakkındaki masallarda türlü tipteki kişi motifleri ortaya çıkmıştır. Emperyalist sınıf temsilcileri genellikle kurt, ayı vb. motiflerle tecessüm ettirilmişlerdir. Ancak şunu unutmamak gerek: Hayvanlar hakkındaki masalların ortaya çıkışları çok eski zamanlara dayandığından, onların taşıdıkları manaların değişmesi de oldukça eski devirlerde

olmuş olsa gerektir. Demek ki, eski masalları sınıf çatışması açısından değerlendirmeyi bir tarafa bırakıp, onların genellikle münferit kişilerin kötülüklerini, kusurlarını ortaya koyduklarını kabul etmek daha objektif olacaktır (Urmançiev, 2001c: 105).

1.2.2. Sihirli (Tılsımlı) Masallar

Halk edebiyatı araştırmacılarına göre masal türü içinde en geniş ve en önemli yeri tılsımlı masallar tutmaktadır. Hem muhtevaları, hem edebî ve estetik değerleri açısından tılsımlı masallar bu türün bütün özelliklerini birleştirmekte, bünyelerinde toplamaktadırlar. Tılsımlı masallardaki: fantezinin genişliği ve zenginliği, insanın bilmediği ve inanılmaz görünen durumların büyük bir yer tutması, tılsım ve sihir gücüne sahip Dev, Calmavız, Cadı Kadın, Ejderha, Yılan ve bunların padişahları, çok sayıda sihirli eşya vb. hatta göz önüne bile getiremedikleri bir dünyaya götürmekte ve bu bilinmeyen dünyada masal kahramanıyla birlikte uçsuz bucaksız bozkırlar, ormanlar, dağlar, denizler geçmektedirler (Urmançiev, 2001c: 106).

Bu türün örnekleri arasında şunlar sayılabilir: "Gülçiçek", "Üvey Kız", "Yılanlar Padişahı Şahmeran", "Üç Güvercin", "Altın Balık", "Alpamşa", "Ak Baytal", "Güneşe Görünmez Güzel Gümüş", "Altın Kuş", "Turay Batır", "Ak Kurt", "Çakmak Taşı", "Sihirli Yüzük", "Şüreli", vb.

Sihirli masallara has konu, "[m]asal kahramanının dünyaya gelişi, kısa zamanda büyümesi, türlü imtihanlardan geçip evlenmesi" (Urmançiev, 2001c: 106) gibi dönüm noktalarını içerir.

Evlenmek ve bir aile kurmak için masal kahramanı pek çok imtihanlardan geçer: Kimsenin görmediği, bilmediği ormanlar, kimsenin çıkamayacağı dağlar, hiç kimsenin yüzüp geçemeyeceği denizler, deryalar geçerek bu işi başarır. Bundan başka onun karşısına türlü korkunç hayvanlar, bilmem kaç başlı devler, ejderhalar, yılanlar veya onların padişahları, Şahmeranlar vs. çıkar. Bu gibi zorlukları aşan masal kahramanı evleneceği kızı bulur, esirlikten kurtarır ve onunla evlenir. Demek ki, bulûğa ermeyi ispatlayan imtihanlar son derece ağır ve korkunç şartlarda geçmektedir. Bunlar, kabile toplumu devrindeki hayatta da en azından bu kadar ağır olmuşlardır (Urmançiev, 2001c: 106).

1.2.3. Gündelik Hayatla İlgili Masallar (Hayat ve Maişet Masalları)

> Bunlar daha yeni devirlerin mahsulleri olduklarından muhtevaları da nispeten sıradandır. Bunlarda esas rolü tanıdığımız kahramanlar oynamaktadırlar. Yine de türlü hususiyetleri, muhtevaları dolayısıyla bu tür masallar da bir kaç gruba ayrılırlar... Genel olarak ele alındığında, hayat ve maişet masallarında yeni devirlerin gerçeklerine has mühim çatışmalar da tasvir edilmektedir. Meselâ zengin-fakir, halk ile iktidar sahipleri ve bunların arasındaki çatışmalar gibi. Bu gibi sosyal çatışmalar her devirde olmuştur ve olacaktır. Bu açıdan bu gibi masalların büyük bir kısmı günümüz için bile aktüel bir değer taşımaktadırlar (Urmançiev, 2001c: 107).

Bu türün örnekleri arasında şunlar sayılabilir: "Hünerli Ölmez", "Hünerli Yok Olmaz", "Hilekâr Adam", "Cimri ile Cömert", "Padişah, Vezir ve Değirmenci", "Hileye Karşı Hile", "Padişah Damadı Asker", "Zengin Avcı", "Övüngen Bey", "Zeki Kız", "Kuru Kıvanç", "İki Yalancı", "Kurnaz Kız", "Üç Kız", "Vasiyet", "Şombay", "Eğreltiotu Çiçeği", vb.

Gündelik hayatla ilgili masallar, Tatar masallarının hususiyetlerini yansıtan türlerden biri olup bunlardan bir kısmı ders verici nitelikleri itibariyle *ibretli masallar* diye anılan bir alt kategoride toplanır. "İbretli masallar, daha çok hayat felsefesi, insanın aklı, zihni ve düşünce gücünü yansıtmaktadırlar. Bunlarda halkın çok eskiden gelen hayat felsefesi, aklı, zekâsı görülmektedir. Baba vasiyetine uymamak veya karşı gelip türlü belâlarla karşılaşma konusundaki masallar da bu grubu girerler" (Urmançiev 2001c: 107). Bu türün örnekleri arasında şunlar sayılabilir: "Akıllı İhtiyar" *(*Zirek Kart), "Dürüst ile Hilekâr" (Tugrı Bilen Aldar), "Akıllı Kız" (Fikirli Kız), "Padişah ile Asker", "Hamur Batır", (Urmançiev, 2001c). "Eğri Kayına Yaslanmış", "Yaşlı Adam ile Tembel Genç", "Yoksul Bilal", "İyiliğe Kötülük", "Yedi Bacanağı Bir Kurt Yemiş", "Ayı, Tilki, Yaşlı Adam", "Saban İzinde Balık", "Akıllı Kız", "Kurnaz İhtiyar", "Akıllı Gelin", "Yaşlı Kadın ile Ayı", "Kim Güçlü", "Zeki Güvey", "Üç Soru", "Yoksul Gelin", "Hırslı", "Üzüntü", vb.

Gündelik masalların (hayat ve maişetle ilgili masallar) bir diğer alt grubu da *mizahî ve hicvî masallar*dır. "Mizahî ve hicvî masallarda insanın türlü kusurlarından bahsedilir. Bu tür masallarda kaide olarak, yumuşak, insan gönlünü kırmayacak yollar kullanılır. Hicvî masallarda insanın herhangi bir kusurunun hicvedilmesi, hatta biraz küçük düşürülmesi göz önünde tutulur" (Urmançiev, 2001c: 107). Bu türün örnekleri arasında şunlar sa-

yılabilir: "İhtiyar ile Tembel Genç" (Kart Bilen Yalkav Yiğit), "Hilekâr Padişah" (Heyleker Patşa), "Saf Güvey" (Yuvaş Kiyev), "Yaşlı Adam ile Tilki", "Üç Çuval Söz", "Binme Belini Kırarsın", "İki Tembel", "Zakir ile Şakir", "Bey Kazı Nasıl Bölüştürmüş", "Kim Yenmiş", "Devleri Yenmiş", "Ayakkabı", "Korkak Yoldaş", "Guguk Kuşu Öttüğünde Çoban Ücretini Alır", "Çörek", "Salam Tarhan", "Ay ile Güneş", vb.

2. Sihirli Masallarda Eski İnanış, Gelenek ve Törelerin İzleri

2.1. Eski İnanışların Yansımaları

Bir toplumun, yaşadığı çevreyle uyum içinde ve doğanın dengesini koruyarak yaşamasını sağlayan ve o toplumun doğa-insan ilişkisi konusundaki hayat felsefesini yaşama geçirmesini düzenleyen inanışları, gelenek, görenekleri, örf ve adetleri de halkın en köklü ve eski masal ve anlatılarında ancak karşımıza çıkar. "Çevredeki hayvanların kutsallaştırıldığı zamanlarda onlar masallarda da, daha doğrusu hikâyelerde de kutsal bir varlık olarak tasvir edilmişlerdir. [Tatar masallarında] bu tür inanışların sadece bazı kalıntıları kalmıştır" (Urmançiev 2001c: 105). "Tatar edebiyatında klasik eser derecesinde olan "Ak Büri" (Boz Kurt) masalında, bu hayvanın masal için aslî, totemizm ile doğrudan doğruya bağlantılı nitelikleri yansıtılmaktadır. Burada Ak Büri, kudretli bir orman hâkimi, insanlara, bilhassa ona zarar verdikleri zaman, dilediğini yapabilen bir güç olarak tasvir edilmektedir" (Urmançiev 2001c: 105). Bu masalda Ak Kurt ile yerleşik inançları ve kutsal varlıkları tanımayan şehzadelerin karşılaşması şöyledir (Zıyatdinova, 1999: 135):

> ...Böylece büyük oğlan babasından yanına yoldaş olarak yüz asker, bir yıl yetecek para ve yiyecek–içecek alıp annesini aramaya gitmiş. Az gitmiş, uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş...
>
> [S]onunda varmışlar bunlar balta girmemiş bir ormana, ormanın içinde bir dere kıyısına, çayırlık bir yere.
>
> Padişahın oğlu: "Biz burada bir gün dinlenip atlarımızın karnını doyurup gidelim, diye düşünmüş. Arkadaşları atlarından inip çadırlarını kurup su aramaya gitmişler. Sularını doldurup aşlarını pişirip karınlarını doyurup oturdukları sırada şehzadenin çadırına bir Ak Kurt girip selâm vermiş ve şöyle demiş:
>
> – Hey akılsızlar! Siz kimin izniyle benim ormanıma girip otlarımı çiğniyorsunuz. İznim yok, hemen çıkıp gidiniz.

Şehzade:

– Sen kendin nereden geldiysen oraya git. Bak, benim yüz askerim var, seni vurdurur, öldürtürüm, demiş.

Bu sözlere Ak Kurt çok öfkelenip, yine bunların ormandan çıkıp gitmelerini istemiş. Kovduğu halde gitmediklerini görünce öfkeyle bir beddua okumuş; bunların hepsi taş olup kalmışlar...

Ak Kurt ile yerleşik inançları ve kutsal varlıkları tanıyan ve onlara saygılı davranan şehzadenin karşılaşması masalda şöyle anlatılmıştır (Zıyatdinova, 1999: 137):

Şehzade çok güzel bir ata binip, tevekkül edip yola çıkmış. O günden sonra, çok günler, çok aylar, saatler, çok dakikalar gittikten sonra, abilerinin bulunduğu ormanın kıyısına yalnız başına varıp ulaşmış. Bu da ormanda yürürken, çok güzel bir alana varmış. "Kaç gündür atımı dinlendirdiğim yok. Dur hele, burada biraz dinlendireyim, deyip atından inmiş. Büyük bir ağacın dalına atın başını yukarı kaldırıp bağlamış. Tüfeğini alıp, bir kuş avlamak için ormanın içine girip gitmiş. On adım ya gitmiş ya gitmemiş, deminki Ak Kurt karşısına çıkıp şöyle demiş:

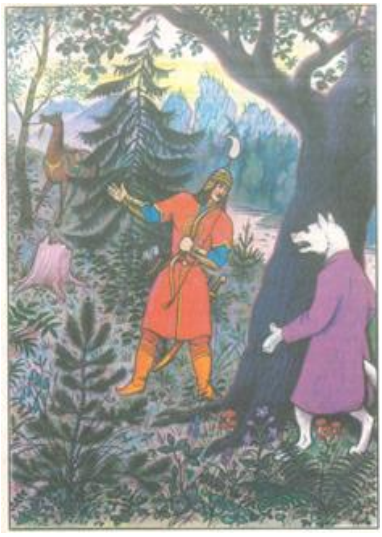
–Hey yiğit, Sen burada niye dolaşıyorsun? Nereye gidiyorsun? Nereden geldin? Benim iznim olmaksızın otları çiğnediğin yetmediği gibi, şimdi de kuş vurmaya mı gidiyorsun?

Yiğit Kurt'a:

– Şu karşıda duran kuşu vurup, pişirip yemeyi düşünüyordum. Çok yoruldum. Çok uzak yerden geldim. Eğer öyleyse ben senin iznin olmaksızın burada bir şey yapmam. Kuş vurmam, atımı da otlatmam. Bak işte görüyorsun, atımın başını yukarıya kaldırıp bağladım. Çıkıp gideyim, demiş.

Kurt buna karşılık:

– Dur, yiğit! Ben seni görüyorum. Özün heybetli, sözün tatlı. Bir kötülük işlediğin de yok. Şu halde, ben sana bütün ormanımda dolaşmana, atını otlatmana, kuşlarımı avlamana izin verdim. İstediğini yap. Yalnız şu karşıda duran kuşu vurma. Şu karşıdaki ağacın tepesinde büyük bir kuş var. Git, tam göğsüne nişan alıp ateş et. Bir atışta vurulup düşer. Onu al da, temizleyip pişir. Yemeğe ben de gelirim, demiş ve kendi yoluna gitmiş.



Ak Kurt (Zıyatdinova, 1999: 138)

> [M]asal kahramanının karşısına çıkan varlıkların hepsi değilse de büyük ekseriyeti "öteki dünyanın" temsilcisidir: Dev, Ejderha, Yılan gibi. Belki şöyle demek de mümkündür: Bu adı geçen varlıklar "öteki dünyanın, meselâ yer altı hükümdarlığının kudretli hâkimleri, belki ilâhlarıdır... Bilindiği gibi, ...Tatarlarda mitolojik ilâhların isimleri muhafaza edilmemiş gibidir. Bilinenlerin sayısı oldukça azdır (Urmançiev, 2001c: 106-107).

"Ak Yılan", "Yılanlar Padişahı Şahmeran", "Sihirli Yüzük" masallarında dev, ejderha (yedi, dokuz, on iki başlı), yılan çok sayıda görülür. Öte yandan, bu olağanüstü varlıkların yanı sıra, Tatar masallarından "Turay Batır" masalında[2], "kendi bir karış, sakalı beş karış" cüce (Tat. *kerle*) de olağanüstü bir varlık olarak karşımıza çıkar.

Turay Batır ile onun yol arkadaşları Dağ Kazar ve Taş Kazar'ın, son derece güçlü "kendi bir karış, sakalı beş karış" cüce ile mücadelelerini ve cücenin Turay Batır'ı yenmesini anlatan sahne şöyledir (Zıyatdinova, 1999: 128):

> ...O gün Turay Batır ava çıkmamış. Yemek daha yeni pişmişmiş ki, yine güm güm diye kapı çalınmış.
>
> - Aç kapıyı!

[2] Bk. (Zıyatdinova, 1999: 124).

Turay Batır cevap vermiş:

- Gelmesini biliyorsan, açmasını da bil!

Kendi bir karış, sakalı beş karış bu defa kapıyı kendisi açıp girmiş.

- Sekiye kaldırıp oturt! Demiş.

- Gelmesini biliyorsan, çıkıp oturmasını da bilirsin!

Kendi bir karış, sakalı beş karış bu defa sekiye de kendisi çıkıp oturmuş. Kendi sekinin üstünde, sakalı kapının dibindeymiş.

- Yemek ver!

Turay Batır demiş:

- Yemeğe geldiysen, kendin pişirip ye.

Böyle der demez, kendi bir karış, sakalı beş karış atlayıp inmiş. Bunlar kıyameti koparıp dövüşmeye başlamışlar. Turay Batır bunun sakalını eline dolayıp alıp yere vurmuş. Kendi bir karış, sakalı beş karış dize kadar yere gömülmüş. Kendi bir karış, sakalı beş karış bunu daha sonra öyle bir tutup havaya fırlatmış ki Turay Batır evin kirişlerini, çatı örtüsünü yıkıp göğe uçup gitmiş. Gündüz dövüşmüş bunlar, gece dövüşmüş, en sonunda, üçüncü gece, kendi bir karış, sakalı beş karış Turay Batır'ı yenmiş...

Tatarların kutsal saydıkları orman, su, ev, ahır iyeleri (kutsal varlıklar) ile ilgili inanışları da Tatarların halk inanışlarıyla ilgili kalıp sözlerinde, efsane, mitolojik hikâye ve masallarında korunmuştur. Bunlardan masal formatından çok mitolojik hikâye formatında Tatar halkı arasından derlenmiş olan "Altın Tarak" hikâyesinde, gölden çıkıp su kenarında saçını taramakta olan su perisinin (su iyesi) altın tarağını alıp kaçan bir çocuğun, peşinden gelip tarağını geri almaya çalışan periden kurtuluncaya dek yaşadığı korkulu anlar anlatılır. Bu konu yalnızca masallarla sınırlı olarak kalmamış, Tatarların milli şairi Abdullah Tukay'ın çocuklar için yazdığı şiirler vasıtasıyla yazılı edebiyata da girmiştir[3]. Öte yandan, "Şüreli" masalında, insanların atlarını geceleri ahırlarından kaçırarak üstüne binip sabaha kadar koşturup yoran ve bu şekilde onların terleyip hastalanmasına hatta ölümüne sebep olan muzip karakterli orman ruhu Şüreli, insan kahraman Bıltır'la karşılaşınca onunla bir akıl oyununa girer ve insan kahramanın zekâsı karşısında oyunu kaybeder (Zıyatdinova, 1999: 160):

[3] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için, bk. (Bayazitova, 2011).

Bir zamanlar birisi ormanda odun keserken onun yanına bir Şüreli çıkıp gelmiş. Şüreli ona:

–Senin adın ne demiş

Yabancı:

–Benim adım Bıltır (geçen yıl) demiş.

Şüreli:

– Haydi gıdı gıdı oynayalım, demiş.

–Olur, ancak önce şu tomruğu yaralım hele daha sonra oynarız, demiş yabancı.

Yabancı tomruğa baltayla vurmuş tomruk neredeyse ikiye yarıla yazmış. Daha sonra yabancı Şüreli'ye:

–Ben ikinci kere vurduğumda elini yarığın arasına koy, demiş.

Şüreli elini yarığın arasına koyduğu zaman, yabancı baltasını almış ve bunun eli tomruğun arasında kısılıp kalmış. Yabancı baltasını alıp kaçmış. Şüreli avaz avaz bağırmaya başlamış.

–Parmağımı Bıltır kıstırdı, parmağımı Bıltır kıstırdı.

O anda onun yanına bütün Şüreliler toplamış. Onlar kim kıstırdı diye sormuşlar.

Şüreli:

– Bıltır (Geçen yıl) kıstırdı, diye cevap vermiş.

–Bu yıl kıssa bulurduk. Geçen yıl kısmış. Şimdi nasıl bulalım. Sonra sen geçen yıl neden bağırmıyordun, demişler. Şüreli onlara hiçbir şekilde ağrısını anlatamamış.

Şüreli parmağı kısılmış halde tomruğun arkasına gidip öylece ağlamaya devam etmiş.

Doğa-insan ilişkisi, ayrıca diğer Tatar sihirli halk masallarında ve pek çok folklor eserlerinde de karşımıza çıkar. Doğanın orman, gökyüzü, akarsu, yabani ve yırtıcı hayvanlar, ağaç vb. unsurlarının kutsallaştırıldığı totemizm dönemlerine ait çok çeşitli inanışlar, gelenek ve uygulamalar Tatar halk masallarının pek çoğunda işlenmiştir. "Gülçiçek" masalında, kadın kahramanın izini süren yaşlı cadı, kahramanın karşısına boz kurt kılığında çıkar (Zıyatdinova, 1999: 5):

Evvel zaman içinde büyük Kara ormanda kötü huylu bir yaşlı kadın yaşarmış. Onun bir oğlu ile Gülçiçek adında bir gelini varmış. Yaşlı kadın çok kötü biriymiş, ömrü boyunca iyi insanlara zulmedip, genç delikanlıları aldatarak yaşamış. Yaşlı kadının oğlu annesinin bu kötülüklerine dayanamayıp dünyayı dolaşayım diyerek evden ayrılmış.

Gülçiçek ailesini çok özlüyormuş. Ancak kötü huylu kaynanası, onu hiç bir yere bırakmıyormuş. Yaşlı kadın geceleri iyi insanlara kötülük etmek için evden çıkıp gittiği zamanlarda da gelinini eve kilitleyip gidermiş.

Bir gece, kötü huylu yaşlı kadın evden çıkıp gitmeden önce kapıyı kilitlemeyi unutmuş. Küle koyduğu çöreklerini de unutup gitmiş.

Yaşlı kadın gidince, kapının açık kaldığını gören Gülçiçek ailesini ziyarete gitmek için hazırlanmaya başlamış.

Orman içi aydınlık,
Gökte aylar yükselmiş.
Külden çörek alayım
Kardeşlerime varayım
Kardeşlerime varayım

diyerek şarkı söyleye söyleye koynuna ekşi mayalı çörekleri doldurup, kardeşlerine misafirliğe diye çıkıp gitmiş.

Gece gündüz gitmiş. Gide gide epeyce bir yol gitmiş. Bu arada kötü niyetli yaşlı kadın geri dönüp gelmiş de gelininin ardından yola çıkmış. Yaşlı kadın boz kurt kılığına bürünüp yeri koklayarak hızlı hızlı gitmiş. Gide gide gelininin arkasından ona yetişmiş. Gülçiçek'in karşısına çıkarak kalın bir sesle uluyup şöyle demiş:

Demet demet kuyruğum
Sallaya sallaya uluyayım
Çöreklerimi vermezsen
Lokma lokma doğrayayım
Lokma lokma doğrayayım

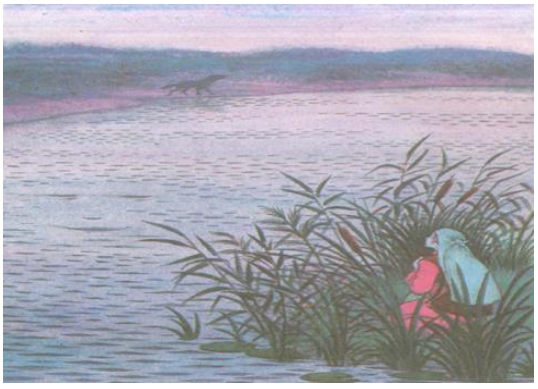
Gülçiçek'in haline acıyarak dalları arasında yaşlı cadıdan saklayan varlık ta bir karaağaçtır (Zıyatdinova, 1999: 6):

Gülçiçek çok korkmuş, kurda çörek verip kurtulabilirmiş ancak o vakitte onun hiç çöreği kalmamış. O yana bakmış bu yana bakmış;

yakınında dağınık dallı, içi kovuk bir karaağaç görmüş. Gülçiçek bu ağaca yalvarmaya başlamış;

Kıvrım kıvrım karaağaç,
Büklüm büklüm karaağaç.
Boz kurt gelip yetişti,
Gizlesene, karaağaç.
Gizlesene, karaağaç.

Büklüm büklüm karaağaç Gülçiçek'e çok acımış; Sincapların cevizlerini biriktirdiği, yarasaların girip çıktığı küçük kovuğunun kapısını açmış. Gülçiçek kovuğa girip kaçıp kurtulmuş. Boz kurt karaağacın kökünü tırmalaya tırmalaya ulumuş ta Gülçiçek'i dışarı çıkaramayınca, gün ağarmadan önce evine dönüp gitmiş.



İkinci defa, yaşlı cadı kadın boz kurt kılığında peşinden gelerek Gülçiçek'e yetiştiğinde bu defa Gülçiçek'in etrafını sularıyla kaplayarak onu tehlikeden kurtaran başka bir tabiat varlığı olan gümüş göldür (Zıyatdinova, 1999: 6):

Bir süre sonra gece olmuş. Boz kurt usul usul peşinden gidip gelinini takip etmiş. Yine karşısına çıkıp ulumaya başlamış:

Demet demet kuyruğum
Sallaya sallaya uluyayım.
Çöreklerimi vermezsen,
Lokma lokma doğrayayım,
Lokma lokma doğrayayım.

Gülçiçek çok korkmuş. Öte bakmış beri bakmış; ormanın içinde yusyuvarlak çok güzel bir göl varmış. Gülçiçek gidip bu göle yalvarmaya başlamış.

Yuvarlacık gümüş göl,
Gümüş gölün suyu bol.
Boz kurt gelip yetişti,
Gizlesene gümüş göl,
Gizlesene gümüş göl.

Gümüş göl Gülçiçek'e pek acımış. Derin sularını çalkalayıp dalgalandırarak Gülçiçek'in bastığı yerin etrafını derin bir su ile kaplamış. Boz kurt göl kenarında kala kalmış.

Boz kurt göl kenarında toprağı tırmalaya tırmalaya gece boyunca ulumuş durmuş ve Gülçiçek'in yanına gelemeyince, tan atmadan evine geri dönmüş.

2.2. Eski Töre ve Geleneklerin Yansımaları

Kabile toplumuna has inanış ve töreleri öğrenmek için mit ve masallardan daha önemli bir kaynak yoktur. Zira bu törelerin büyük bir kısmı esasen sadece mit ve masallarda muhafaza edilmiştir. İlim adamları bunun böyle olduğunu kabile toplumuna has özellikleri günümüze kadar korumuş bazı kabilelerin tarihine dair yaptıkları araştırmalar neticesinde tasdik etmektedirler (Urmançiev, 2001c: 106).

Bilindiği gibi, çok eski zamanlarda, kabile toplumu çağlarında insanın hayatı esasen hiç bir yerde yazılı olmayan kanunlarla sınırlanmış olup, insan her adımını son derece karmaşık türlü törelere uygun olarak atmak zorundaydı. İnsanın doğumu, evlenmesi ve ölümü çok sayıda töreye uygun almak zorundaydı. Bu karmaşık ve her biri kendine has töreler genellikle katı bir şekilde uygulanmıştır. İnsanlar yeni doğan bir ferdi daha küçücük çağlarından itibaren geleceğin ağır, korkunç hayat şartlarına hazırlamak zorunda olmuşlardır. İşte böyle karmaşık törelerin ideolojik yansıması, bazen neredeyse hiç değişmeden, sihirli masallara da gelip girmişlerdir. Bütün bu hususların dışında, kabile toplumuna has inanış ve töreleri öğrenmek için mit ve masallardan daha önemli bir kaynak yoktur (Urmançiev, 2001c: 106).

2.2.1. Rüştünü İspat

Kadın ya da erkeğin yetişkinlik dönemine gelene kadar toplumsal rollerine hazırlanması, toplumun işleyiş düzenini, bireyden beklentilerini öğrendiğini ve kavradığını göstermesi gerekir. Gencin bu beklenti ve yükümlülük-

lere göre yetişmesini ve bunlara göre davranmasını düzenleyen görünmez kurallar; gelenek göreneklere (Tat. *yula*), adetlere, törenlere kodlanmış halde ya da her toplumun kendine özgü yaşam biçimine göre şekillenip düzenlenmiş yazılı olmayan yasalar ve töreler olarak yürürlüktedir. "Bu törelerin en mühimlerinden biri gencin bulûğ çağına ulaşması ve türlü imtihanlardan sonra yetişkinler toplumunun tam yetkili bir üyesi sıfatına lâyık görülmesiyle alâkalıdır. İlmî terminolojide gencin bulûğa ermesinin açıklanmasıyla ilgili imtihan ve törelere "rüştünü ispat" denmektedir" (Urmançiev 2001c: 106).

Masal kahramanının imtihanları sırasında kahraman, geçilmesi imkânsız denizler (yedi denizler), çöller, aşılması imkânsız dağlar, yanardağlar, çıkılması imkânsız gür ormanlar geçer.

> "Evlenme hakkına sahip olmak, aile kurmak, kabile işlerine yetişkinlerle aynı derecede katılma imkânını elde edebilmek için genç, belli bir yaşa gelince, çetrefil imtihanlardan geçmek, kabilenin gizli dilini, gizli törelerinin manasını öğrenmek zorunda[dır]. Eğer genç kız yahut genç erkek bu imtihanları başarıyla geç[erse]... evlenmesine, yetişkinlerle aynı derecede kabile törelerinde ve müşahhas ekonomik işlerde, meselâ avcılıkta ve başkalarında rol ve görev almasına izin verilir... [İ]mtihan âdetleri masallarda doğrudan doğruya gözlenmekte, sihirli masalların konusu bu imtihan motifi çerçevesinde gelişmektedir" (Urmançiev 2001c: 106).

Bu durumu somutlaştıran bir örnek olarak "Alpamşa" masalında, Alpamşa'nın padişahın kızı Sandugaç'la evlenmeden önceki ilk sınavı, yani gücünü göstermek için sarp bir dağa üç değirmen taşıyla çıkması masalda şöyle anlatılır (Zıyatdinova, 1999: 83-84):

> Alpamşa, fakir bir aileden çıkmış bir oğlanmış. Yıllarca çobanlık etmiş... Alpamşa bir gün sürüsünü güderken bir ihtiyarla karşılaşmış. İhtiyar ona;
>
> - Alpamşa! Sen güçlü bir delikanlısın. Bak şu dağda yarış var bu günlerde. Bunda birinci olana Padişah Sandugaç isimli kızını verecekmiş, demiş.
>
> - Onun şartları nedir dede? Demiş Alpamşa.
>
> - Şartı şu: Üç değirmen taşının ikisini koltuk altlarına alıp birini de kollarına bağlayarak dağa çıkan kişiye padişah kızını verecekmiş.

Alpamşa düşünmemiş bile. İkinci gün, sürüyü bırakıp, yarışın olduğu yere gitmiş. Meydana varmış. Meydanda yüz kadar adam diziliymiş, o da girmiş sıraya. Çoban olduğu için kılığı kıyafeti eski tabii, ona gülmüş meydandakiler. Bir zaman sonra sıra ona gelmiş. Alpamşa taşı tutup birbirine vurmuş, ikiye ayırmış. Sonra iki taşı koluna bağlamış, yarılan iki taşı da koltuk altlarına sıkıştırmış, dağa çıkmaya başlamış. "Şu işe bak, hiç ummadığımız, sıradan bir adam [dağa] çıktı! Diye şaşırıp kalmış meydanda toplanan halk bu işe...

Alpamşa ile karısı Sandugaç'ın Kıltap Padişah'la savaşarak verdikleri ortak sınav masalda şöyle anlatılır (Zıyatdinova, 1999: 84, 87):

Bundan birkaç ay önce Kıltap isimli bir padişah Sandugaç'ı istemeye dünürcü göndermiş. Padişaha:

- Kızını verdin, verdin; vermezsen savaş açarım, diye haber göndermiş.

Oysa kız o sırada evlenmiş, Kıltap Padişah ne yaparsa yapsın! Bunun üzerine Kıltap savaş açmış. Bunun savaş açtığını haber alınca Alpamşa, kayınbabasıyla konuşmuş:

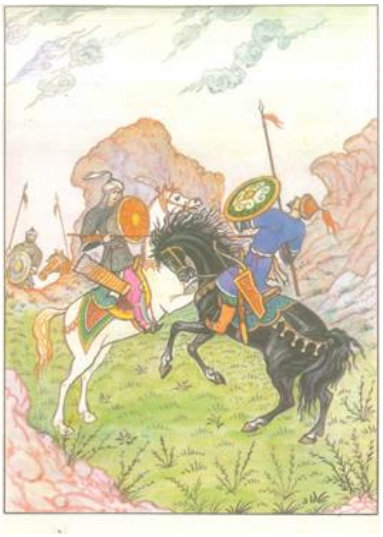
- Ne yapacağız, demiş. Biz savaşa Sandugaç'la ikimiz gideceğiz, sen bize at ver.

... Sandugaç, boz atı kendine alıştırdıktan sonra kendi atlarını bırakıp boz ata binip gitmişler. Bunların ardından Kıltap'ın askerleri peşlerine düşmüş. Alpamşa Sandugaç'a şöyle demiş:

- Ben seninle evlenmeden önce on iki gün, evlendikten sonra da on iki gün uyumadım. Burada biraz uyuyayım. Eğer ben uyurken düşman askeri gelirse, beni uyandırırsın, demiş. On funtluk[4] bir çekiç ile bir biz vermiş. Al, eğer beni uyandıramazsan, şu bizi alıp çekiçle alnıma vurursun. Ben o zaman uyanırım. Bir zaman sonra Kıltap'ın askerleri gelip yetişmiş. Sandugaç ne yapacağını şaşırmış. Alpamşa'yı uyandıracak, ama öldürürüm diye korkuyormuş. "Dur hele, düşmana karşı ben kendim gideyim! demiş. Boz ata binip Kıltap askerinin karşısına çıkmış. Epey bir askeri kılıçla öldürmüş. Yorulup soluksuz kalınca kendisi de yaralanmış. Öyle de olsa bunları yenip kovalamış. Daha sonra Alpamşa'nın yanına gidip dinlenmiş. Kıltap'ın askerleri gidip: "Bunlar çok savaşçı, güçlü insanlarmış, de-

[4] Bir ağırlık birimi.

mişler. Kıltap'ın kendisini de alıp yine gelmişler. Kıltap padişaha karşı Sandugaç yine kendisi çıkmış. Alpamşa'yı uyandıracak, ama öldürürüm diye korkuyor. Dehşetli bir savaştan sonra Sandugaç ağır yaralanıp babasının yurduna dönmüş. Kıltap'ın askerleri uyumakta olan Alpamşa'yı yakalamışlar. Boz at da oradaymış. Askerler boz atı da alıp gitmişler. Çelik parmaklıklı bir kuyu zindan yaptırıp Alpamşa'yı buraya hapsetmişler...



Alpamşa (Zıyatdinova, 1999: 86)

Üçüncü sınav olarak Alpamşa'nın zindandan kurtulması masalda şöyle anlatılır (Zıyatdinova, 1999: 87-88, 89-91):

Alpamşa yirmi dört gün sonra uyanmış. Uyanınca: "Ben neredeyim? Diye düşünmüş. Karnı acıkmış, susamış. Tam o sıralar güz mevsimiymiş. Yaban kazları katar olup uçuyorlarmış havada. Alpamşa: Benim besleyip büyüttüğüm bir kaz vardı. O da aralarında mıdır, acaba? Diye düşünmüş. Hüzünlenip bir türküye başlamış...

Kazların arasında olan o yetim kaz, bunu işitip Alpamşa'nın yanına gelmiş. Alpamşa, Sandugaç'a mektup yazmış: "Bana bir yük pişmiş ekmek, bir fıçı su gönder, demiş. Kemanını da göndermesini istemiş. Ayrıca: Benim bir vakitler yüz lira verdiğim bir dostum var, ona söyle, o gelir; o gelmezse, şiş verdiğim bir dostum var. Ona söyle, o gelir, demiş. Yaban kazı uçup gitmiş, padişahın sarayında Sandugaç'ın balkonuna konmuş. Üstüne mektup yazılan teleğini

yolup atmış, sonra uçup gitmiş. Bunu Sandugaç'ın kız kardeşi görmüş. Hemen ablasına söylemiş. Ablasıyla balkona çıkıp bu teleği alıp yazılanları okumuşlar...

Arkadaşı ekmeği, suyu ve kemanını verip dönmeye hazırlanmış. Bu gideceği sırada Alpamşa şöyle demiş:

- Benim karıma söyle. Beni iki yıl beklesin. Gelmezsem iki yıl daha beklesin. Yine gelmezsem bir yıl daha beklesin. Bundan sonra da gelmezsem, kendi bildiğini yapsın. Böylece beş yıl vade koymuş karısına. Arkadaşı dönüp gitmiş. Bu hapiste yatmış. Karnı tok. Kemanı da var. Çalıp söylüyor. Sadece parmaklıktan çıkamıyor. Kıltap, Alpamşa'yı unutmamış. Kızına ve onunla birlikte gezen bir yaşlı kadına bir zehir vermiş:

- Bizim bir düşmanımız var, şu zehri onun üstüne dökerseniz kemikleri de kalmadan yanıp gider, demiş.

Alpamşa'yı tamamen ortadan kaldırmak istiyormuş. Kıltap Padişah bu yaşlı kadına zehri verip, kendi kızını da ona arkadaş edip yollamış. At ile bir nice fersah yol gelip, sonra attan inip yayan yola devam etmişler. Zehri yaşlı kadın bir kovayla elinde tutuyormuş. Gelmişler Alpamşa'nın yanına. Yaşlı kadın büsbütün kör olmasa da gözleri iyi görmüyormuş. Zindanın yanına geldiklerinde Alpamşa keman çalıyormuş. Alpamşa'nın çalışına kız hayran kalıp dinlemiş. Yaşlı kadın ise işitmiyormuş. Kız:

- Nine, demiş. Dur hele. Biraz oturalım. Burada çayırdan başka bir şey görünmüyor.

Bunlar öyle otururken Alpamşa bir türkü söylemiş:

Kız:

- Nine, burada bir şey görünmüyor. Hadi zehri şuraya dökelim, babama da: "Alpamşa'nın üstüne döktük, deriz, demiş. Kızın gönlüne türlü düşünceler gelmiş, neylersin.

Zehri yere döküp gitmişler. Padişaha "Zehri Alpamşa'nın üstüne döktük" demişler...

Kız ata binip doğruca Alpamşa'nın yanına gitmiş. Alpamşa ile padişahın kızı söyleşmişler...

- Beni kurtarmak istiyorsan, babanın sandığında çeliği kesen bir elmas var, onu getirirsen beni kurtarırsın. Ama bunun için büyük bir

hile gerek. Sen babanın odasına girdiğinde iki büyük köpek olacak, bunlardan birinin ayağına bas. O zaman bu köpekler sana saldırırlar. Üstünü başını parçalarlar. Sen ağlayarak babanın yanına git: "Şu köpekleri öldür. Sen köpeklerini mi daha çok seviyorsun, kızını mı? De. Baban köpeklerin yanına çıkıp gidince de elması al, benim yanıma gel. Kız dönüp babasının sarayına gitmiş. Daha atını bağlamadan doğruca babasının yanına girmiş. Kapının önünde yatan köpeğin ayağına basmış, iki köpek bunun üstünü başını parçalamışlar. Kız köpeklerden kurtulup babasının yanına girmiş, hüngür hüngür ağlamış, Kıltap padişah köpekleri cezalandırmak için dışarı çıkmış. Babası çıkar çıkmaz kız hemen çelik kesen elması alıp bir başka odaya gitmiş. Pantolon gömlek alıp Alpamşa'nın yanına gitmiş...

Alpamşa şöyle demiş:

- Sen bu çelik zindanın üstüne çık. Parmaklıkları elmasla çiz. Ondan sonra ben kendim açarım. Kız bir kaç defa elmas ile çelik parmaklıkları çizdikten sonra, Alpamşa ayağıyla vurunca parmaklıklar üç dört parçaya ayrılmış. Alpamşa dışarı çıkmış.

2.2.2. Ölüp Tekrar Dirilme

"İmtihandan geçecek genç, bazı eski gelenekleri muhafaza eden toplumların incelenmesinin gösterdiğine göre, kimi korkunç hayvanlar tarafından yutulup yeniden çıkmak zorunda kalmıştır. Başka türlü ifade edersek, bu, gencin ölüp tekrar dirilmesini gösteren bir andır" (Urmançiev 2001c: 106). Urmançiev'in bu tespitini bizim yukarıda adını saydığımız Tatar masallarında doğrulayacak bir ize rastlanamamıştır. Ancak "Sihirli Yüzük" masalında kahramanın kılık değiştirmek için sihirli atın bir kulağından girip diğer kulağından çıkması motifiyle karşılaşılmıştır[5]. Öte yandan, kahramanın ölüp bu defa daha güçlü bir insan olarak tekrar dirilmesine "Ak Kurt", "Turay Batır", "Üç Güvercin" masallarında rastlıyoruz.

"Ak Kurt" masalında töreleri bilmeyen, toplumun kutsallarına saygı göstermeyen şehzadeler, fütursuzca ve gelişigüzel girdikleri ormanda, ormanın koruyucusu Ak Kurtla karşılaştıklarında, aynı fütursuz tavırlarını devam ettirirler. Bunun üzerine koruyucu ruh Ak Kurt onları taşa çevirir. Kendilerinden sonra aynı ormana gelen en küçük kardeşlerinin orman ruhu Ak

[5] Bk. (Zıyatdinova, 1999: 37).

Kurt'u ikna etmesi üzerine ancak Ak Kurt onları yeniden dirilterek en küçük kardeşten kendilerini evlerine geri göndermesini ister. "Turay Batır" masalında da cüce ile mücadelesinde yenik düşüp ölen Turay Batır'ın yeniden hayata dönmesine kahramanın annesi aracılık eder. Bu olayın "Turay Batır" masalında anlatıldığı sahne şöyledir (Zıyatdinova, 1999: 128):

> ...Artık Turay Batır ölmüş. Onun ölümüyle, hatıla sıkıştırdığı telekten kan damlamaya başlamış. Turay'ın annesi bunu görünce kederlenip yola çıkmış.
>
> - Ah oğlum! Neler oldu sana, neredesin? Demiş.
>
> Turay'ın annesi tamamıyla boş bir kadın değilmiş. Bazen yayan, bazen atla, bazen dağları doğrudan geçip, bazen dönemeçli yolları aşıp gelip bulmuş bu oğlunu. Dua etmiş, yalvarmış, oğlunun yüreğine sıcak nefesini üflemiş. Bunu yaptıktan sonra Turay gözünü açmış.
>
> - Of, aman ne uzun uyumuşum? Demiş. Bunun üzerine annesi demiş:
>
> - Ah oğlum, iyi ki ben gelip yetiştim. Neredeyse ebediyete dek uyuyacaktın.
>
> Daha sonra Turay Batır anasından arkadaşlarını diriltmesini istemiş...

Masallarda, yalnızca eski toplumlarda değil, çağdaş bir toplumda da, gencin nasıl bir yetişkin olmasının beklendiğinin, güncel sorunlar karşısında nasıl davranması gerektiğinin ipuçları verilmektedir. "Rüştünü ispattan sonra genç adeta ölüp tamamen başka, bilgili, hünerli, töreleri iyi bilen yepyeni bir kişi olarak yeniden doğmaktadır" (Urmançiev 2001c: 106). Yetişkinliğe girmekte olan ve evlenmek üzere olan masal kahramanı gencin Tatarlar arasında toplumsal bir sorun olarak görülen alkolizm konusunda masalda uyarılması, bunun aksine davranması üzerine öldürüldükten sonra eski dostları olan güvercin kılığındaki üç genç tarafından yeniden hayata döndürülmesi "Üç Güvercin" masalında şöyle anlatılır:

> Genç sarhoş olduğu için yatar yatmaz çok derin bir uykuya dalmış. Genç uykuya dalar dalmaz deniz kenarına büyük bir vapur gelip durmuş. Vapurun içi asker doluymuş. Vapur gelip yanaşır yanaşmaz vapurdan iki yiğit kıyıya çıkıp yürümüşler. Kızı görüp yanına gelmişler ve sormuşlar:

–Sen burada ne yapıyorsun böyle demişler.

Kız demiş:

–Ben arkadaşımın başında bekliyorum. O şimdi dinleniyor.

Bundan sonra yiğitlerden biri kıza bakmış bakmış da cebinden bir resim çıkarmış Bir kıza bakmış bir resme bakmış bu. Bir süre bakınca, bu yiğit sormuş bu genç kıza:

–Sen kimsin? Kimin kızısın bakalım?

–Ben filanca padişahın kızıyım.

Yiğit, bu kızın kendilerinin aradıkları padişah kızı olduğunu anlamış. Bunun üzerine yiğit demiş:

–Biz seni bir-bir buçuk aydır arıyoruz. İşte şimdi seni bulduk. Seni alıp babana götürüyoruz.

–Ama, demiş kız beni (siz) bulmadınız ki. Beni bu batır genç arayıp buldu. Genç biraz dinlensin hele. Ben onsuz hiçbir yere gitmem demiş kız pek cesurca.

Kız o sırada düşünüp ummadık bir şey olursa bir hatıra kalsın deyip kendi parmağındaki yüzüğü çıkarıp gencin parmağına takmış.

Bunlar kızı alıp götürmeye çalışmışlar, kız gitmeye razı olmayınca onu oturduğu yerden çekip kaldırmışlar ve zorla vapura bindirip alıp gitmişler. Ondan sonra bu sarhoş olup uyuyan genci parçalayıp lime lime etmişler. Kendisini kurtaran gencin böyle olduğunu gören kız çok ağlayıp feryat etmiş. Bir başına ne yapabilir işte, o sırada vapur hareket edip gitmiş.

Şimdi güvercinlere gelelim. Günlerden bir gün, görmüşler ki bu gencin tavana saplayıp bıraktığı bıçak bir yere bir tavana saplanıyor. Bıçağı görüp güvercinler: “Bizim genç bir talihsizlikle karşılaşmış herhalde.” Diyerek genci aramaya çıkmışlar. Ararlarken o deniz kenarına çıkıp gelmişler. Orada gencin lime edilip atılan parçalarını bulup bu üç güvercin kendi marifetleriyle bunu yeniden insana dönüştürmüşler. Bu genç tam bir genç haline dönünce güvercinler:

–Söyledik biz sana: İçip sarhoş olup bedbaht gezme diye. İyi öğüdü tutmayınca işte böyle olurmuş. İyi ki biz anladık da kurtardık seni, demişler. Bu pek utanıp sıkılmış. Güvercinlere: “Bundan sonra böyle yapmam” diye söz verip teşekkürler etmiş. Gençler buna dönüş yollarını anlatmışlar. Genç evine dönüp gitmiş.

[Â]detler de, bazen oldukları gibi, masallarda karşımıza çıkmaktadırlar. Masallar üzerinde araştırma yapan ilim adamlarının gösterdiği gibi, masallarda genellikle "bu dünya temsilcilerinin "öteki dünya temsilcileriyle yaptığı mücadeleden bahsedilmektedir. Yani masal esas olarak hayat ile ölümün mücadelesini yansıtmaktadır" (Urmançiev 2001c: 106). Masal kahramanının ölüm kalım mücadelesi Ak Kurt masalında şöyle anlatılmıştır (Zıyatdinova, 1999: 141):

Yolda Ak Kurt, yiğide:

– Genç, sen uzun yol yolcususun. Ben bildiğim kadarıyla sana yolları öğreteyim. Belki söylediklerimin ileride sana bir faydası olur. Burası benim ormanım. Buradan çıkmak için üç gün üç gecelik yol var. Ormandan çıktıktan sonra üç gün üç gece gidip, dev Padişahının ülkesine varacaksınız. Burada da üç gün üç gece yol gidip altmış kulaç genişliğinde bir altın direğe varacaksınız. O altın direğin dibinde küçük bir göl vardır. O gölün kıyısında bir çukur kazıp, ağabeyini o çukurda bırakırsın. Direğin bir tarafına bir çukur daha kazıp, kendini gömersin. Sadece gözlerin açık kalsın. Birkaç saat sonra göle bir yılkı sürüsü gelip su içecektir. Onlar gittikten birkaç saat sonra, göğü gürletip, yeri titretip, altmış fersahtan ayak sesleri duyulan, altmış kulaç boyunda bir ala at kişneye kişneye gelip altın direğin bir tarafına yelesini sürtmeye başlayacak. Yorulunca, susayıp gölün suyunu içip bitirir, yine direğe gelip öteki tarafını direğe sürtmeye başlar. O sırada su bittiğinden balıkların hepsi gölün dibinde birikirler. Ağabeyin bunları toplayıp kendi çukuruna taşısın. Balıklar ona azık olur. At uzun uzun sürtününce altın direk kırılır. Direk çatır çutur yıkılırken sen saklandığın çukurdan fırlayıp hemen altmış kulaçlık ata binmeye çalış. Binemezsen yelesine yapışmaya çalış; yelesine yapışamazsan kuyruğuna yapışmaya çalış. Eğer sen o ata tutunabilirsen, belki anneni bulabilirsin. Artık bir defa ona tutundun mu, o ateşe girse ateşe gir, suya girse suya gir; attan elini asla bırakma. Eğer elini bırakırsan o anda ölürsün. Bu zorluklara dayanabilirsen, anneni bulursun, dayanamazsan bulamazsın, demiş.

Genç:

– Ben ne zorluk görsem de dayanacağım, gerekirse anamın yolu-na kurban olacağım. Her şeye tahammül edeceğim, demiş.

Kahramanın başta yedi, sonra dokuz, en sonunda on iki başlı ejderha ile giriştiği ölüm kalım mücadelesinin sonunda hayatta kalması ve beyin kızını onun elinden kurtarmasının son sahnesi "Sihirli Yüzük" masalında şöyledir (Zıyatdinova, 1999: 36-37):

...Asker atı alıp binmiş ve gözünü yummuş ki göz açıp kapayıncaya dek gençlerin ardından yetişmiş. Asker onlara çarpıp geçip gitmiş ve on iki başlı ejderhanın karşısına çıkmış. Atından inip ejderhanın karşısına dikilmiş...

— Peki, öyleyse, gücümüzü ölçelim. Güreşerek mi, dövüşerek mi? Demiş ejderha.

— Dövüş korkakların, güreş kahramanların işidir. Haydi, güreşelim, demiş genç.

Güreşmeye başlamışlar. İlk önce ejderha genci kaldırıp yere vur-muş, genç kendir ipi gibi yere yapışmış. Sonra asker onu kaldırıp yere vurmuş, ejderhanın altı başı kopmuş. İkinci defa başlamışlar. Ejderha genci kaldırıp yere vurmuş, genç diz boyunca yere gömül-müş. Sonra genç ejderhayı tutmuş, kaldırıp vurmuş. Ejderhanın tekrar üç başı kopmuş. Dokuz başı da gitmiş sonunda. Üçüncü defa başlamışlar. Ejderha askeri kaldırıp yere vurmuş, asker beline ka-dar yere gömülmüş. Bunun üzerine asker sıçrayıp ayağa kalkmış ve öfkeyle ejderha yılanının iki başını koparıp kalan başını (da) vurup düşürmüş. Ondan sonra on iki başlı devin dilini koparmış ve mendi-line sarıp, eyer çantasına koymuş. Ejderhanın evine gidip, beyin kı-zını alıp çıkmış. Kızla birlikte ata binip eve dönmüş. Eve gelmeden önce kızı attan indirmiş. Kendisi kara atın sağ kulağından girip sol kulağından çıkmış ve önceki haline geri dönmüş. Atı yerine koyup kendisi de odasına gitmiş...

2.2.3. Dış Evlilik (Egzogami)

Masalların muhtevasına göre, kahraman masalın sonunda korkunç güçlerin hepsini yener; yabancı ülke padişahının kızını bir belâdan kurtarır ve sonuçta padişah kendi kızını kahraman ile evlendirir. Masal kahramanın yabancı ülke padişahının kızıyla evlenmesi ve bu ülkenin padişahı olması, en azından bu ülkenin yarısını alması,

bizim masallarımızda çok yaygın olan bir motiftir (Urmançiev 2001c: 107).

Kabile toplumu devrinde nikâh, dış evlilik (egzogami) kanunları çerçevesinde olmuştur. Yani genç kendi kabilesinden evlenememiş, mecburi olarak yabancı bir kabile temsilcisiyle evlenmiştir. Hayattaki bu gibi örf ve âdetler, töre ve inanışlar, yukarıda da söylendiği gibi, masal kahramanının yabancı ülke padişahının kızıyla evlenip padişah olması motifine dönüşmüştür. Ne kadar maceralar geçirse, ne kadar zorluklarla karşılaşsa da sihirli masal kahramanı hiç bir zaman acı bir sonla karşılaşmamaktadır. Hatta o kim tarafından öldürülürse öldürülsün, sonunda dirilmektedir. Genellikle tılsımlı masalların neredeyse tamamı iyimser bir sonla bitmektedir. Bunlarda facia, felâket yoktur. Çünkü tılsımlı masal fert hayatıyla değil, boy ve kabile, en sonunda da ülke ve millet kaderiyle bağlantılıdır. Eski insanlar milleti yok etmenin, öldürmenin doğru olmaya-cağını düşündüklerinden bu gibi masallarda faciaya ve felâkete yer verilmemiştir (Urmançiev, 2001c: 107).

"Altın Balık" masalında altın suyu aramak için giden masal kahramanı genç, daha önce kaçırılan kız kardeşinin yaşadığı perilerin krallığına ulaşır. Bu krallıkta yalnızca kadınların yaşamasına izin verilmektedir. Bu yüzden genci öldürülmekten korumak için ablası onu kadın kılığında saklar. Gencin kimliğinin ortaya çıkmasından sonra veziri peri padişahını, krallığına kaçak giren gençle evlenmeye ikna eder. Masalda bu sahne şöyle anlatılır (Zıyatdinova, 1999: 79):

Bu peri padişahlığında hep kadınlar varmış, erkek hiç yokmuş. Kız, erkek kardeşine " Onlar seni de öldürürler ne yapmalı acaba" demiş. Biraz düşününce oğlan kardeşine kız giysileri giydirip, alıp gelmiş (padişahlığa dönmüş)...

...Çolak vezir bu kızın yanına gidip sormuş.

Doğru söyle eti kim pişirdi? Demiş.

Kız;

"Siz beni kaçırıp geldiğinizde ben hamileydim. Benim kızım doğdu." diye söylemiş. Bu çocuk büyüdü artık yemek pişirmeye başladı diyerek cevap vermiş. Bunu gelip padişaha söylemişler. Padişah şüphelenmiş.

-Öyleyse bütün halkı suya girmeye alıp götürün bir kişi bile kalmasın demiş. Halk toplanıp suya girmeye başlamış. Kadın padişah ile çolak veziri, genci tanımış. Padişah, çolak vezire:

-Bu genci ne yapalım öldürelim mi? demiş.

Çolak (vezir) demiş:

-Ben bu gencin öldürülmesini istemiyorum. Biz hepimiz kadınız, biz yaşlanınca bu dünya kime kalacak? Demiş.

-Eğer istersen seni ona eş olarak verelim, demiş. Genç adam yakışıklı olunca kadın padişah razı olmuş. Genç, kadın padişah ile evlenmiş.

Sonuç

Bir halkın inanışları, kutsal saydığı varlıklar, gelenek görenekleri, örf ve adetleri, uygulamaları, normları, değerleri halkın sözlü edebiyat ürünleri olan mitoloji, destan, efsane, rivayet, masal, gibi anlatıların yanı sıra, atasözü, deyim, ant, yemin, dua, beddua, dilek, temenni bildiren sözleri ve halk tecrübelerini bildiren kalıp sözlerine de yansımıştır. Her ne kadar bu inanışların, gelenek göreneklerin, örf ve adetlerin kökeni bugün unutulmuş görünse de halk edebiyatı türlerinin çeşitli örneklerinde bunların tarihsel izlerini sürmek bugün de mümkündür.

Tatar halk masallarının halkın en eski çağlardan itibaren kutsal saydığı tabiat varlıkları arasında kurt, yaban kazı, ağaç vb. ile orman, göl gibi tabiat görünüşleriyle bunların koruyucu iyeleri; tabiatüstü varlıklar arasında da yeraltı dünyasını temsil eden yaşlı cadı kadın (Tat. Ubırlı Karçık), dev, yılan, ejderha gibi varlıkların yansıdığı görülmektedir. Urmançiev'e göre, bu şahıslarla ilgili motiflerin eski mitolojik efsanelerdeki yansımaları akılda tutulursa belki Tatar milli mitolojisinin temel şahıslarını, kahramanlarını, ilâh ve ilahelerini masallara dayanarak açıklama mümkün olabilir (Urmançiev 2001c: 107).

Burada ele aldığımız Tatar halk masalları, halkın eski inanışlarını, törelerini, gelenek ve göreneklerini, önceki toplum hayatının özelliklerini, eski dönem toplumu insanlarının aşmaları gereken zorlukları ve bunları aşma yollarını ayrıntılı olarak gösteren edebî türlerden yalnızca biridir. Halk edebiyatının yukarıda saydığımız türleri ayrı ayrı ve sistematik olarak incelendiğinde ve en sonunda bunların hepsi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, başlangıcından itibaren Tatar halkının inanışları, kutsal saydığı varlıklar,

gelenek görenekleri, örf ve adetleri, uygulamaları, normları, değerleriyle ilgili bir genel manzara ortaya konabilecektir. Ne var ki bunun henüz bugüne kadar yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Bayazitova, F. S. (2011). Abdullah Tukay'ın Eserlerinde ve Mahalli Ağızlarda Mitolojik Şahıslar ("Su Anası" İzinden). Akt. Seher Memiş. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 32*, s. 83-90.

Camaletdinov, L. Ş. (1981). *Tatar halik katı, Ekiyetler III.* Kazan.

Gatina, H. H., H. H. Yarmi (1977). *Tatar Halık İcatı, Ekiyetler I.* Kazan.

Gatina, H. H., H. H. Yarmi (1978). *Tatar Halık İcatı, Ekiyetler II.* Kazan.

Gültekin, B. (2006). Değerlendirmeler. Tatar Halk Destanları I-II. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 26, s. 95-97.

Urmançiev, F. (2001a). Tatar Halk Edebiyatı. *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nazım - Nesir) c. 17: Tatar Edebiyatı I.* Ed. N. Köseoğlu vd., s. 63-71. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Urmançiev, F. (2001b). Halk Destanları (Halık Eposu). *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nazım - Nesir) c. 17: Tatar Edebiyatı I.* Ed. N. Köseoğlu vd., s. 238-334. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Urmançiev, F. (2001c). Masallar (Ekiyetler). *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nazım - Nesir) c. 17: Tatar Edebiyatı I.* . Ed. N. Köseoğlu vd., s. 105-166 Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Zıyatdinova, F. (1999). *Tatar Halık Ekiyetleri: Altın Balık*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.

YABANCILARA TÜRKÇE ÖĞRETİMİNDE TÜRK SOYLULARIN YAŞADIĞI SORUNLAR

PROBLEMS OF TURKISH ORIGINS IN TEACHING TURKISH TO FOREIGNERS

İrem ÇEKİÇ*

ÖZET

Türkçe günümüzde olduğu gibi geçmişte de çeşitli nedenlerle ilişkide bulunulan milletler tarafından öğrenilmekteydi. İlk dönemlerde sistemli bir öğretim olmasa da Türkçenin yabancılar tarafından öğrenilip kullanılması Karahanlı döneminde başlamıştır. Muhatabı yerli veya yabancı kim olursa olsun Türkçenin öğretilmesi amacıyla yazılan ilk eser olarak Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lugati't-Türk (1068-1072) adlı eserini kabul etmek gerekir. Çünkü Türkçenin bir devlet ve millet dili olarak kurallarının tespit edildiği ve öğretim amacıyla yazılan gramer nitelikli ilk eser Divanü Lugati't-Türk'tür. Bu araştırma özellikle Türk Soyluların Türkiye Türkçesini öğrenirken yaşadığı sorunlar üzerinedir. Türk Soylular, aynı ortak kültürlerden gelmemizin vermiş olduğu güven ile Türkiye Türkçesini öğrenmede zorluk çekmediklerini düşünseler de bilinenin aksine yaşanılan birtakım sorunlar 10 Türk Soylu öğrenciyle yapılan görüşmelerde tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Türkçe öğretimi, Türk soylular, yabancılara Türkçe öğretimi, Türkçe öğretiminde sorunlar.

ABSTRACT

Turkish was learned by the nations with whom we have relations for various reasons in the past, as it is today. Although there was no systematic education in the early periods, the learning and use of Turkish by foreigners started in the Karahanlı period. Regardless of whether the addressee is local or foreign, it is necessary to accept the work of Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugati't-Türk (1068-1072), as the first work written to teach Turkish. Because it is determined the rules of the Turkish state and nation as a written language and grammar education in order to work Divanü Lugati't Türk qualified first. This research has particular focus on the problems experienced while learning the Turkic origin of Turkey Turkish. Turkic origin, with the same common culture of trust that they have given our difficulty in coming to know the Turkish intellectual Turkey is also contrary to the common experienced some problems were detected in 10 interviews with Turkic origin student.

Key Words: Turkish teaching, Turkic origin, Turkish teaching to foreigners, Turkish teaching problems.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Türkçe Öğretimi Programı, İstanbul – E-posta: iremcekic93@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-8003-2103.

Giriş

Türkçe günümüzde olduğu gibi geçmişte de çeşitli nedenlerle ilişkide bulunulan milletler tarafından öğrenilmekteydi. İlk dönemlerde sistemli bir öğretim olmasa da Türkçenin yabancılar tarafından öğrenilip kullanılması Karahanlı döneminde başlamıştır.

Muhatabı yerli veya yabancı kim olursa olsun Türkçenin öğretilmesi amacıyla yazılan ilk eser olarak Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lugati't-Türk (1068-1072) adlı eserini kabul etmek gerekir. Çünkü Türkçenin bir devlet ve millet dili olarak kurallarının tespit edildiği ve öğretim amacıyla yazılan gramer nitelikli ilk eser Divanü Lugati't-Türk'tür. Kaşgarlı Mahmut, Araplara gelişmiş, bir bilim, kültür ve edebiyat dili halini almış olan Türkçeyi öğretmek amacıyla Bağdat'ta 8624 kelimenin yer aldığı Divanü Lugati't-Türk adlı eserini Arap alfabesiyle yazmıştır. Divanü Lugati't-Türk'ün Türkçenin zenginliğini ispat eden; Araplara da Türkçeyi öğretmeyi amaçlayan üstün bir eser olarak ortaya konulması, dil öğretimi ve dil şuuru açısından oldukça önemlidir (Karakuş, 2006: 16-17). Temellerinin Karahanlılar döneminde atıldığı bu süreç günümüzde de gelişerek devam etmektedir.

Problem

Bu araştırma özellikle Türk Soyluların Türkiye Türkçesini öğrenirken yaşadığı sorunlar üzerinedir. Türk Soylular, aynı ortak kültürlerden gelmemizin vermiş olduğu güven ile Türkiye Türkçesini öğrenmede zorluk çekmediklerini düşünseler de bilinenin aksine yaşanılan birtakım sorunlar 10 Türk Soylu öğrenciyle yapılan görüşmelerde tespit edilmiştir.

Amaç ve Önem

Bu alan yazın taramasında, yabancılara Türkçe öğretiminde Türk soylulara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmalara genel bir bakışla değinilmiş ve bu alandaki gelişmeleri dikkate alarak karşılaşılan sorunlara ve çözüm önerilerine işaret edilmiştir. Alandaki çalışmaların kısıtlılığı tespit edilmiş ek bir bilgi olarak yaşanan sorunlara yönelik bir araştırma yapılmıştır.

Yöntem

Araştırma, nitel araştırma yaklaşımıyla hazırlanmıştır. Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmalar nitel araştırmalardır (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 45).

Çalışma Grubu

Bu araştırma Türkiye'ye okumak için gelen Türk soylular tarafından yapılmıştır. 10 Türk soylu öğrenciden oluşan bir grupla görüşme sağlanmış ve veriler ortaya konmuştur.

Türk Soyluların Türkiye Türkçesini Öğrenirken Yaşadığı Sorunların Nedenleri

Türk Soylulara Türkçe öğretiminde lehçe sınıflandırılması ve kültür aktarımı büyük önem taşımaktadır. "Ne ekersek onu biçeriz." Kültür bu yüzden değişir, öğrenilir, tarihidir ve süreklidir. Türk soyluların Türkçeyi öğrenirken yaşadığı sorunların başında birtakım unsurların farklılığı gelmektedir. Bu unsurları şu şekilde sıralayabiliriz: Değerler, inançlar, semboller, normlar. Dört grup norm vardır: "Halk yordamı", "örfler", "tabular, yaptırımlar", "kanunlar" (Güleç, 2016: 101). Bu unsurların yerleşik olması Türk soyluların Türkiye Türkçesini öğrenirken birtakım sorunlar yaşamasına sebep olmaktadır. Bunların yanı sıra geçmişten günümüze Türk lehçelerinin yaşadığı değişimler de oldukça etkilidir.

Tespitler ve Değerlendirmeler

Son yıllarda yapılan Türk birliğini sağlama çalışmaları ve bunları gönülden destekleyen, varlığını Türk birliğinin gerçekleşmesine adayanların sayısı azımsanamaz. Fakat yılların tahribatını ve alanda yapılan araştırmaların eksikliğini bir anda telâfi etmenin zorluğu ve eldeki imkânların sınırı da bilinmektedir. Farklı Türk boylarından gelen Türklerin Türkiye Türkçesini öğrenirken yaşadığı sorunları tespit edip değerlendirdik.

Özellikle kelime öğreniminde aynı kelimelerin farklı anlamlar taşıması, bunun yanı sıra dil benzerliklerinin kolaylaştırıcı etkisinin varlığı, kullanılan materyaller ve Türk Soylu olmayan öğrencilerle birlikte öğrenim sağlanması birtakım sorunlar yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Bunların yanı sıra alanda yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde Türk soylu öğrencilerle Türk soylu olmayan öğrencilere durum eklerinin öğretimi meselesi (Sakallı, 2016: 101-108), Türk soylulara Türkçeyi öğretirken metin seçimi (Duman, 2003: 154) gibi birtakım araştırmalar da yapılmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

10 öğrenci ile yapılan görüşmeler neticesinde toplanan veriler gruplandırılmış ve her soru bir tablo çerçevesinde yüzde ve frekans değerleri ile birlikte verilmiştir.

Tablo 1. Türkçeyi nerede ve ne kadar sürede öğrendiniz?

	ƒ	%
TÖMER'de	8	%80
Orta öğretimde	1	%10
Ailede	1	%10
Toplam	10	%100
1-2 yılda	6	%60
1 yıldan az	2	%20
Doğuştan	1	%10
2 yıl ve daha fazla	0	%0
Toplam	*10*	*%100*

Öğrencilerin çoğu Türkçeyi TÖMER'de öğrenmiştir. TÖMER'de öğrenenlerin Orta öğretim ve ailede öğrenenlere kıyasla daha hızlı öğrendiği tespit edilmiştir. TÖMER'de Türkçeyi öğrenen öğrenciler diğer yerlerde öğrenenlere kıyasla gramer açısından da daha az yanlış yaptığı görülmüştür.

Tablo 2. Türkçeyi öğrenirken en çok zorlandığınız konu hangisiydi?

	ƒ	%
Arapça – Farsça kelimeler	3	%30
Konuşma dili ve yazma dili arasındaki farklılıklar	1	%10
Kelime ezberleme	1	%10
Konuşma dilinin hızlı oluşu	1	%10
Mastar ekinden sonra gelen olumsuzluk eki	1	%30
Türkçede ve Türk şivelerinde aynı kelimenin farklı telaffuzları	1	%40
Yabancı kelimeler	1	%50
Ünlü harflerin yazımı ve söylemi	1	%10
Toplam	*10*	*%100*

Türk soyluların Türkiye Türkçesini öğrenirken en çok zorlandığı konunun Arapça ve Farsça kelimeleri ezberlemeleri olmuştur. Özellikle dinin vermiş olduğu etkiyle birlikte bu kelime farklılıkları Türk soylular tarafından fark edilememiştir.

Tablo 3. Coğrafyanın dile etkisi var mıdır? Türk ağızlarını duydunuz mu? Duyduysanız hangi ağızları duydunuz?

	ƒ	%
Evet var.	10	%100
Hayır yok.	0	%0
Evet Türk ağızlarını duydum	2	%20
Hayır Türk ağızlarını duymadım	2	%20
Karadeniz Ağzı	1	%10
Anadolu Ağzı	1	%10
Bölgeye göre değişkenlik gösterir (iklim)	4	%40
Toplam	*10*	*%100*

Coğrafyanın da dil öğrenmede oldukça etkili olduğu düşünülmekte. Özellikle yaşanılan bölgenin farklılık göstermesine bağlı iklim koşulları da kouşma dilinde farklılığa sebep olmaktadır.

Tablo 4. Türkiye Türkçesini öğrenirken gramer ve dört temel beceri açısından en çok hangi konularda zorluk yaşadınız?

	ƒ	%
Vurgu ve tonlama farklarını ayırt edememe	3	%30
Alfabe farklılıkları / Ünlü harflerin ana dilde varlığı yokluğu	1	%10
Hal (durum) ve zaman eklerinin kullanımı	1	%10
Tuzak (eş sesli) kelimeler	5	%50
Toplam	*10*	*%100*

Gramer açısından en çok zorlanılan konu tuzak kelimelerin yani eş sesli kelimelerin varlığı olmuştur. Türkçede çoğu kelime ana dillerinde farklı anlamlarda kullanıldığı için Türkiye Türkçesini öğrenirken zorlanmışlardır. Ana dillerinde kullanılan zaman ve hal eklerinin Türkiye Türkçesiyle farklılık göstermesi de yine zorlandıkları konulardan olmuştur.

Tablo 5. Türkiye Türkçesini öğrenirken gramer ve dört temel beceri açısından en çok hangi konularda zorluk yaşadınız?

	ƒ	%
Okuma-Dinleme ve anlama becerisi	4	%40
Yazma becerisi	6	%60

Toplam	*10*	*100*

Dinleme ve anlama becerisinde de oldukça zorlanan öğrenciler bunun konuşma hızından kaynaklandığını açıklamışlardır. Yazma becerisindeki zorluk ise ünlü harflerin yanlış kullanılmasından ve bazı seslerin ana dillerinde karşılığının farklı olmasından kaynaklı oluşmuştur.

Verilerin Çözümlenmesi

10 öğrenciyle yapılan görüşmelerde Türk soylu öğrencilerinin Türkçeyi öğrenirken yaşadığı sorunların varlığını tespit ettik. Özellikle temel dil becerilerinin dördüne tam anlamıyla hâkim olamayan öğrenciler dil benzerliğinin kolaylaştırıcı etkisinin yanılgısına düşmekteler.

1. Anlama sorunu: Dil becerilerini geliştirmede önce anlama, sonra konuşma, ardından okuma ve yazma gelir. Türkiye Türkçesi ile diğer Türk lehçelerinde yazılışları aynı, anlamları farklı olan kelimelerin varlığı ve yazılışları aynı, anlamları farklı olan eklerin varlığı yani yalancı eşdeğerliliğin bu noktada Türk soylulara engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

2. Konuşma sorunu: Türkçe yazıldığı gibi okunan ve her harfin okunduğu bir dil olması sebebiyle telaffuz açısından kolay bir dil gibi görünse de öğrenciler "ğ", "o", "u", "ı" seslerinin çıkarılmasında zorlanmaktadırlar. Fakat bu meseleyi telaffuzun ötesinde kelime hazinesinden kaynaklanan bir durum olarak değerlendirmek gerekir. Öğrenilen dilin konuşulduğu bir ortamda yaşamaları çelişki oluşturmakta. Yurtta, sokakta, okulda, televizyonda yani her yerde Türkiye Türkçesi konuşulurken öğrencilerin konuşma sorunu yaşamalarını iki sebebe bağlayarak açıklayabiliriz. İlk sebep kendilerinden kaynaklanmaktadır. Ortak kültürün vermiş olduğu rahatlıkla dile yeterince özen göstermemektedirler, bu öğrencileri kültürel aktivitelere dâhil etmek konuşma ve anlama sorunlarını en aza indirmede katkı sağlayacaktır. Diğer bir sebep ise bulundukları ortamlarda Türkiye Türkleriyle arkadaşlık etmektense kendi kültürlerinden arkadaşlık kurmaları ve konuşma pratiği yapmamaları konuşmalarını zorlayan sebeplerdendir.

3. Okuma sorunu: Yaş ortalaması 22 olan grubun Türkçe öğrenirken en fazla sorun yaşadıkları dil becerisi olarak yazmayı göstermeleri normaldir. Yazımda karşılaşılan sorunlar öncelikle alfabe kaynaklıdır. Türk cumhuriyetleri ve topluluklarından gelen öğrencilerin bazılarının kullandığı Kiril alfabelerinde "ı/ i", "o/ö", "u/ü" ünlüsünün tek bir işaretle gösterilmesi ayrıca bizim alfabemizde mevcut olmayan "açık e", "yuvarlak a" gibi sesleri gösterme çabası yazımda hatalara yol açmaktadır. (Açık, 2008: 6).

Sonuç ve Öneriler

Yabancılara Türkçe öğretiminde yaşanan sorunları genel çaplı düşündüğümüzde Türk soyluların yaşadığı sorunlardan çok daha farklı hususlarda toplandığını görmekteyiz. Türk soyluların birçoğu dil yakınlığı sebebiyle yapılan hataları hata olarak görmemekte dolayısıyla da bu hataları görmezden gelmektedir. Bunun farkındalığını sağlayacak olan kişiler de öğretim elemanlarıdır. Lakin bu hassas bir konu olduğu için yapılan hatalar düzeltilirken dil, üslup ve tavırlara dikkat edilmesi gerekmektedir. Öğretici tarafından yapılan en küçük hata Türk soylu öğrencide yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. Türkiye Türkçesini öğrenirken diğer yabancı öğrencilere nazaran kendine daha çok güvenen Türk soylu öğrencilerin güvenini kırmadan yanlışları düzeltebilmek oldukça önemlidir.

Öğretim esnasında öğretim elemanı şu hususlara dikkat ettiği takdirde hem sorunları en aza indirecek hem de başarısını artıracaktır:

> 1. Öğrencilerle doğal iletişim içinde olun. 2. Öğrenciyi rahatlatıcı teknikler geliştirin. 3. Öğrenme isteklerinin hangi öğelere bağlı olarak arttığını saptayıp ders içi etkinlikleri ona göre düzenleyin. 4. Yapılan yanlışları olağan karşılayın, sabırsızlık göstermeyin. 5. İkinci dili ana dilinden bağımsız öğretin. 6. Önce somut örnek, adlar sonra soyut kavramlara geçin. 7. Kelimelerin öncelikle temel anlamlarını daha sonra yan, terim ve deyim anlamlarını öğretin. Benzer uygulamaları deyimler için de uygulayın. Yani öncelikle kelimelerin gerçek anlamlarıyla var olduğu deyimlerden başlayarak mecazi anlamlar taşıyan veya Türk kültürü, tarihi bilgisini gerektiren deyimlere geçin (Çeçen 2007).

Sonuç itibariyle bu konuda öğreticiye ve dili öğreten kuruma oldukça büyük sorumluklar düşmektedir. Türkiye Türkçesi öğretiminde Türk soyluları farklı bir sınıfta toplamak, yazı dilindeki farkları anında müdahalelerle düzeltmek, yalancı eş değerlere dikkat etmek ve en önemlisi telaffuzları anında düzeltmek bu sorunları en aza indirmeye yardımcı olacaktır.

Kaynakça

Açık, F. (2008). Türkiye'de Yabancılara Türkçe Öğretilirken Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Doğu Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü "Uluslararası Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Sempozyumu"*. 27–28 Mart, Gazimağusa, Kuzey Kıbrıs.

Barın, E. (1994). Yabancılara Türkçenin Öğretimi Metodu. *Dil Dergisi*, 17, s. 53-56.

Çeçen, M. A. (2007). Yabancılara Türk Atasözlerinin Öğretiminde Sıralamaya İlişkin Bir Deneme. *Türkiye'de Ulusal Yabancı Dil Eğitimi Kongresi.*

Duman, A. (2003). Türk Soylulara Türkiye Türkçesi Öğretiminde Metin Seçimi. *Türklük Bilimi Araştırmaları,* 13, s. 151-154

Güleç, İ. ve Gürsoy, S. (2015). Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kültürel Ögelerin Aktarımı: Gökkuşağı Türkçe Öğretim Seti Temel Seviye Örneği. *SAÜ Eğitim Bilimler Enstitüsü IV. Sakarya Eğitim Araştırmaları Kongresi*, s. 98-119.

Karakuş, N., Özcan, Ö., Gündoğdu, M. (2017), Millî Şuur Oluşturmada Türk Halk Edebiyatı Konularının Önemi ve Öğrencilerin Bu Konular İle İlgili Görüşleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 10(20), s. 173-194.

Kitapçı, Z. (1995). *Orta Asya Türklüğünün Büyük İslam Kültür ve Medeniyetindeki Yeri.* Konya.

Sakallı, E. (2016). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Türk Soylu Öğrencilerle Türk Soylu Olmayan Öğrencilere Durum Eklerinin Öğretilmesi Meselesi. *Uşak Üniversitesi Eğitim ve Araştırmaları* Dergisi, 2, s. 101-108.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

GÖÇÜN TOPLUMSAL DEĞİŞİME ETKİSİ: ŞEREFLİKOÇHİSAR ÖRNEĞİ

THE EFFECT OF MIGRANT ON SOCIAL CHANGE:
THE CASE OF ŞEREFLİKOÇHİSAR

İrem KABAY*

ÖZET

İnsanların siyasi, ekonomik, doğal afet gibi zorunlu ya da isteğe bağlı olmak üzere herhangi bir sebepten ötürü doğup büyüdükleri ve yurt edindikleri topraklardan koparak farklı insan topluluklarıyla ve kültürleriyle yüz yüze gelip yaşamak zorunda kaldıkları olgu, göç olarak adlandırılmaktadır. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ekonomik sebepler başta olmak üzere çeşitli sebeplerden ötürü (eğitim, aile vb.) çoğunlukla Batı Avrupa başta olmak üzere çeşitli ülkelere kitlesel bir dış göç akımı başlamıştır. Göç eden bireyin farklı bir topluma dâhil olması, yeni yaşam şeklinin etkisi altında geleneksel değerlerinden soyutlanarak; inanç, düşünce ve yaşayış yapılarında değişim ve dönüşüm yaşamasını beraberinde getirmiş ve yeni değerleri benimsetmeye itmiştir. Bireyin dâhil olduğu yeni topluma karşı duyduğu güvensizlik de pek çok sorunun başlangıcı olmuştur. Farklı kimlikler etkisinde birey merkezli başlayan ve mekânlara da etki eden kültürel değişimler, Türk kültür araştırmalarında da değinilmesi gereken bir konudur. Bu çalışma, Türk halkı için yeni bir hayatın kapılarını aralayan dış göçün, 1960-1990 yılları arasında, Ankara ilinin Şereflikoçhisar ilçesinde göç eden bireylerin kültür, dil ve dindeki değişim/dönüşümünü sınıflandırarak incelemeyi ve bireylerin sorunlarını ele alıp yerel halk üzerinde yarattığı etkileri tespit etmeyi amaçlamıştır. Şereflikoçhisar merkez olmak üzere toplam on bir köyden, yüz otuz beş kişi ile mülakatlar yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: göç, dış göç, köy, toplumsal değişim.

ABSTRACT

The phenomenon in which individuals have to bring up against and live with distinctive human communities and societies by segregating themselves from the arrive they developed up for any reason, such as political, financial, normal calamities, is called relocation. After the II World War, an mass migration of outside relocation begun to different nations, primarily Western Europe, primarily for financial reasons (instruction, family, etc.). This study aimed to examine the change in the culture, language and religion of the individuals who migrated in Şereflikoçhisar district of Ankara between 1960 and 1990, by classifying the change of the emigration, which opened the doors of a new life for the Turkish people, and to determine the effects of individuals on the local population by addressing their problems.Consideration of

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, Balıkesir. E-posta: kabayirem6@gmail.com ORCID ID: 0000-0003-3263-7308.

the foreigner in a diverse society, by abstracting from conventional values under the impact of the other way of life; it brought with it and change in conviction, thought and life structures and pushed them to adopt modern values. The doubt of the person towards the unused society he may be a portion of was moreover the starting of numerous issues. Social changes, which begun separately beneath the impact of distinctive characters and influence the spaces, is an issue that ought to too be tended to in Turkish social considers. This study aimed to examine the change in the culture, language and religion of the individuals who migrated in Şereflikoçhisar district of Ankara between 1960 and 1990, by classifying the change of the emigration, which opened the doors of a new life for the Turkish people, and to determine the effects of individuals on the local population by addressing their problems.

Key Words: migration, international migration, Bay, social change.

Giriş

Göç: İnsanlık tarihi kadar eski, bugüne kadar süregelen ve gelecekte de devam edecek olan bir hareketliliktir. Evrensel bir iş olan göç, insanların bulundukları yerden sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel sebeplerden dolayı başka bir yere hareket etmelerine verilen genel bir addır. İnsanın dış dünyaya açılma fırsatı, gündelik hayatı kolaylaştırıcı etkenlerin varlığı ve gelişimi, maddi olarak iyileştirici imkânlar sunması göç olgusunu hızlandırmıştır. *Türkçe Sözlük*'e (URL1) göre göç; Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret anlamına gelmektedir. Demirel'e göre göç; "Algıdaki değişim ile başlayan, mekânda yer değiştirme ile devam eden ve varılan yere uyumla tanımlanan bir süreçler bütünüdür" şeklinde açıklamaktadır (2004: 7). Bu yer değiştirme hareketleri göç yapılan ve göç edilen yerin sosyal, dini, kültürel ve ekonomik yapısını değiştirmektedir. Çakır'ın tanımıyla göç; "Ekonomik, toplumsal, siyasal, çevresel, kültürel ya da bireysel nedenlerle boş zamanları değerlendirme, dinlenme, aile parçalanması, çatışma, şiddet, terör, korku ve töre gibi nedenlerle, bir yerden başka bir yere yapılan geçici, kısa ya da uzun süreli yerleşim ve barınma amacı güden, istemli veya zorunlu bir yatay hareketlilik ve toplumsal değişme sürecidir (2008:240). Türkler, geleneksel yaşam biçimi olan göçer-konar ve yaylacı bir soyun izinden gelmiştir. Geçmişten günümüze ihtiyaç ekseninde birçok sebepten göç etmişlerdir. 1950'lerde önce kırdan kente daha sonra 1960'lı yılların başında belirli kurallar çerçevesinde gelişmiş ülkelere dış göç akımları başlamıştır. "İkinci Dünya Sava-

şı'nda aktif nüfusunu kaybeden Almanya, savaş sonrası hızla sanayileşmiş, fakat gerekli iş gücünü karşılayamayınca dışarıdan işçi talep etmek zorunda kalmıştır" (Yılmaz, 2007: 3). Türkiye ilk kez resmi olarak 1961'de Almanya ve sonrasında sırayla Avusturya, Belçika, Hollanda, Fransa ve İsveç'le iş gücü anlaşmalarını imzalayarak dış göçün önü açılmıştır. İç göç, dış göçe evirilerek uluslararası bir boyut kazanmıştır.

1950'li yılların başından itibaren kırdan kente bir iç göç yaşanmaya başlamıştı. Bu iç göç, kırsal yaşamdan gelen halk için başta çekici görünse de aslında itici bir faktör olmuştu. Bu kentler, göçmenler için herhangi bir iş, maddiyat ve barınma ihtiyacı sağlamıyordu ve göçmeni hayal kırıklığına uğratabiliyordu. 1960'larda başlayan dış göç halk için altın tepsi ile sunulan güzel bir imkân vermiştir. Avrupa göçmen için ekmek kapısı demekti. İnsanlar kendi yaşam koşullarını yükseltmek için "Avrupa'da para sokakta süpürülüyormuş" sözünün arkasına düşmüşlerdir. Fakat bu noktada orada da yaşamın zorlayıcı şartlara sahip olması beklenilen hayat standartları için uyum sağlama zorunluluğu doğurmuştur. Tuna; "Bu işçi göndermeler ile Almanya-Türkiye arasında ticari, kültürel, siyasi, ilişkilerde de yeni bir devre açılmış, alışılmışın ötesinde bir iş birliği ortamını geliştirdiğini" söylemektedir (1981: 4). Elbette bu ilişkiler anlaşma yapılan diğer ülkeler ve dünya ülkeleri arasında da gelişmiştir. Halk arasında yurt dışına çalışmaya gidenler çoğunlukla göçmen ya da gurbetçi şeklinde adlandırılmaktadırlar. Gurbetçiler gittikleri ülkenin ekonomik dalgalanmaları, uyum sorunları ve bazı bireysel sebeplerden dolayı geri dönmüş ya da artık kalan yaşamını orada sürdürmüştür. Gurbetçilerin içinde bulundukları toplumun koşullarına uyum ya da uyumsuzluk sağlaması da önemli bir sorundur. Bu sorunlar bireysel gibi görünse de aslında bireyi aşan, ortak eylem ve işlemleri kavrayan bir değişmenin başlangıcıdır. Bu durumu Yasa şu şekilde tanımlar; "Bireysel değişmeler, işçilerin Türkiye'ye dönüşünde, ayrı bir alt ekin topluluğunun ortaya çıkmasına neden olabilmiştir. İşçi olarak gidenler kısa sürelerle ülkeye döndüklerinde köylüleri için artık aynı kimseler olmadığını ve ayrı bir kırsal kümenin bir dizi yeni öğe ve değerlerini taşıyan ve başkalarına aşılayan bireyler" olarak açıklamaktadır (1979: 6-7). "Bireyin doğduğu ve içinde bulunduğu mekânla olan bağının zedelenmesine neden olan göç, insanın moral dünyasında birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Sağlıklı insan bir yönüyle, doğal veya sosyal çevresiyle uyumlu insana karşılık gelmektedir. İnsanların sahip olduğu inanç, düşünce, hayal, alışkanlıkları, tutum ve davranışlarında çevresel ortamın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir

yönüyle çevresel ortam değişimi anlamına gelen göç, bireyi yeni bir gerilim, stres ve psikolojik travma alanına yönelimini sağlamaktadır" (Ekici, Tuncel, 2005) der.

Çalışmanın amacı, Türkiye'nin hemen her yerinde meydana gelen dış göçün Ankara ili Şereflikoçhisar ilçesi sınırlarındaki 1960-1990 arasında göç eden bireylerin, toplum üzerindeki sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik etkisini incelemek, Türk kültürü araştırmaları noktasında değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktır. Yurt dışı göçlerinin basit bir nüfus hareketi olarak algılanmaması gerektiğini; bu göçlerin, göç edilen ve geri gelinen yerleşmeler üzerinde önemli bir sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve psikolojik etkiler olduğunu ortaya koymak, bu etkilerin toplumun dış etkenlerden korunmuş, el değmemiş belde ve köyleri nasıl etkisi altına aldığını açıklamayı amaçlamıştır. Araştırmada kamu kurumlarının istatistikî verilerinden ve yörede yapılmış mülakatlardan yararlanılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ile desenlemiş, nitel veri analizi yöntemlerinden olan içerik analizi kullanılmıştır.

Yapılan çalışmada Şereflikoçhisar merkez başta olmak üzere otuz, Eley Köyünden on, Devekovan Köyünden beş, Baltalı Köyünden yedi, Çavuşköy Köyünden beş, Aliuşağı Köyünden on beş, Hacıbektaşlı Köyünden on, Boğaziçi Köyü'nden on iki, Fadıllı Köyünden on sekiz, Hamzalı Köyünden altı, Yeşilyurt Köyünden on yedi toplamda yüz otuz beş kişi ile mülakat yapılmıştır. Yapılan araştırmada Almanya'da bulunan yetmiş beş, Avustralya'da yirmi dört, Fransa'da on beş, Hollanda'da yirmi kişi ile görüşülmüştür. Bu mülakatlar sonucu yerel halkı üç grup altında inceleyebiliriz: 1. Şereflikoçhisar sınırlarında doğup, halen Şereflikoçhisar'da yaşayanlar, 2. Şereflikoçhisar'da doğup, yurt dışına işgücü olarak gitmiş, bir süre çalıştıktan sonra köye dönüp Şereflikoçhisar'da yaşayanlar, 3. Şereflikoçhisar'da doğup yurt dışında iş gücü nedeniyle gitmiş ve halen yurt dışında yaşayanlar.

Bugün birinci ve ikinci grubu oluşturanlar Şereflikoçhisar'da yaşamaktadır. Yurt dışında yaşayanlar genellikle yaz aylarında yakın akraba düğün/ölüm, dini bayramlar gibi özel günlerde ziyaret etmektedir. Yurt dışından gelenler, içinde bulundukları, farklı kültür yapılarının ürünlerini kazandıkları yeni değer yargılarını ve alışkanlıklarını da beraberinde getirmişlerdir. Mülakatlarda yöre halkı uzun senelerden beri gurbetçileri özlem ve meraklı bir bekleyişten ve karşılamadan ziyade; kaygı, hüzün ve hayranlık duygularının ağır bastığını ifade etmiştir. Kısa ziyaretler, eski ve yeni kimliklerini, kişi-

liklerini tanıyıp uyum sağlamaya yetmemektedir. Bu çalışmada, yörenin gurbetçilerinin yerel halk üzerindeki etkilerini ve değişimlerini yapılan mülakatlara göre sınıflandırılarak yer verilecektir.

1. Ankara-Şereflikoçhisar Fiziki Yapı ve Nüfusu Hakkında Genel Bilgi

1891 yılında ilçe olan Şereflikoçhisar Konya iline bağlanmış, 1920'de il olan Aksaray'ın ilçesi olan Şereflikoçhisar, 1933 yılında Aksaray'ın ilçe yapılması sonucu Ankara'ya bağlanmıştır. Şereflikoçhisar ilçesi Ankara'ya 145 km uzaklıkta ve güneyden en son ilçedir. Konya, Kırşehir, Aksaray illeriyle komşudur. Yüzölçümü 1591 km². Güneyden ova, kuzeyden dalgalı arazi yapısına sahip, denizden yüksekliği 975 m'dir. Çıplak ve kıraç arazisinde hâkim iklim, karasal iklimdir. Tuz Gölü ve Hirfanlı Baraj Gölü'nün arasında yer alır (URL-2).

Tablo 1. Şereflikoçhisar'ın Sayım Dönemlerine Göre 1960-2000 Arası Nüfus miktarı

Yıl	Toplam	Şehir	Kır
1965	69.201	11.683	57.518
1970	75.675	16.982	58.693
1975	82.207	20.523	61.684
1980	79.330	21.944	57.386
1985	87.893	27.090	60.803
1990	60.701	37.534	23.167
2000	59.128	42.083	17.045

(Kaynak: TÜİK)

Misafirperver ve yardımsever bir halka sahip olduğu bilinmektedir. İlçe merkezinde çömlek üretimi şu an azalsa da hala yapılmaktadır. Testide soğutulmuş su ve ayran ikramı en ünlü adetlerindendir. Bugün köylerinin göç vermesi ile boşalan metruk kalan köy odaları mevcuttur. Bu köy odaları kış aylarında köylülerin bir araya geldiği sosyal bir paylaşım alanı ve eğitim yuvasıydı. Şu an için unutulan ama yakın zamana dek var olan yöreye has küçükbaş hayvanın ayak kemiğinin bir parçasıyla oynan Aşık oyunu, çelik oyunu gibi oyunlar çocuklar tarafından oynanırdı. Özel tahinli ramazan pideleri meşhurdur. Kış aylarında arabaşı denilen toplu ziyafet de vazgeçilmez bir gelenektir. Saya gezileri, kış ortalarında mahalle veya köyün delikanlıları çeşitli kıyafet değişiklikleri ile ev ev gezer, taklitler yaparak eski

dönemlerde ziyaret için gerekli yiyecekleri, şimdilerde ise gönlünden geçen paraları alırlar. Yöre ile ilgili geleneklere ikinci bölümde daha sık yer verilecektir.

2. 1960-1990 Yılları Arasında Ankara-Şereflikoçhisarda Yaşanan Yurt Dışı Göçleri Sonucu Toplumda Meydana Gelen Kültür, Dil ve Dinde Değişimler

Toplumsal değişimi sağlayan birçok sebep bulunmaktadır. Bu sebepler doğrultusunda birey ve toplum hayatında birtakım değişiklikler meydana gelmektedir. Kongar bu terimi şu şekilde açıklamaktadır; "Toplumsal değişme, toplumsal yapı ve toplumsal yapıyı meydana getiren unsurlarda gerçekleşen değişmelerdir. Toplumsal değişme karmaşık bir süreçtir. Bu karmaşıklıkta bağımlı ve bağımsız değişkenler değişmenin gerçekleşmesinde etkilidir. Nüfus, kentleşme ve aile değişmenin bağımlı değişkenleriyken, siyaset (ideoloji), ekonomi (sınıfsal gelişme) ve dış dünya değişmenin bağımsız değişkenleridir. Lakin ister "bağımlı" isterse "bağımsız" değişkenler olarak ele alınsın toplumsal değişme son derece önemli bir yere sahiptir" (2016: 521) der. Toplumsal değişmeler kaçınılmazdır. Her toplum az ya da çok değişir. Karaoğlan; "Toplumsal değişme olgusu, küreselleşme, modernleşme, ekonomi, bilim ve teknoloji, demokratikleşme, fiziksel çevre, demografi, kültür ve kitle iletişim araçları gibi unsurlardan etkilenmektedir" (2020) şekilde sınıflandırmaktadır. Birey ve toplum açısından göç de bir değişim etmenidir. Türkiye'de 1960'ta sistemli olarak başlayan günümüzde de devam eden dış göç toplumu ve bireyi çeşitli yönlerde olumlu ve olumsuz etkisi altına almıştır. Eren; "Türklerin Avrupa'ya göçü açısından toplumsal değişme etmenlerine bakıldığında, göç etmekle Türklerin birçok değişim unsuruyla karşılaştıkları, buna bağlı olarak da değişim geçirdikleri görülmektedir. Göçmen açısından yaşadığı coğrafi çevreyi değiştirmek, ilk etapta içinde sosyalleştiği sosyo-kültürel unsurlardan uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Ait olduğu sosyal çevreden uzaklaşmak, toplumun kendisine sunduğu kurumlardan da mahrum olma sonucunu doğurmaktadır" (2007: 273) der. Türkler, yabancı kültür, dil ve dinlerle karşılaşmışlar, günlük yaşam ve çalışma ortamında karşılaştıkları daha önceden tanımadıkları yabancılarla iletişim kurmak zorunda kalmışlardır. Yine, başlangıçta ailelerini terk ederek göç etmiş Türkler için, aile bölünmesi ve buna bağlı sorunlar onlar için kaçınılmaz olmuştur. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Türklerin Avrupa'ya göç etmekle, birçok farklı toplumsal değişme etmeniyle aynı anda

karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu karşılaşmalar sonucu toplumda meydana gelen kültürel, dil ve din değişimlerini şu şekilde inceleyebiliriz.

2.1. Kılık ve Kıyafette Meydana Gelen Meydana Gelen Değişiklikler

2.1.1. Erkeklerde Kılık Kıyafette Meydana Değişiklikler

Yöre halkı son on yıldır yok olmakla birlikte yöresel kıyafetleri giymeyi tercih etmektedir. 1960-1990 arasında yöresel kıyafet kullanımı fazlasıyla yaygındı. Erkeklerin yöresel kıyafetleri, iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılır. İçe giyilen, göynek, iç donu. Dışa giyilen ise; özel nakışlı, süslü uzun cepkenler, yelek, yağlık, ceket, kasket, şalvar, kuşak, kundura, lastik çizme, sarı pabuç(yemeni), kasket ve festir. Yörede maddi manevi hatırı sayılır erkekler aksesuar olarak; cep saati ve köstekli saat kullanırlar. Bilinen, önemli kişiler böyle öne çıkmaktadır. Dönemin temel sorunu olan işsizlik yöre halkını da vurmuştur. Çok fazla yurt dışına iş göçü meydana gelmiştir. Birçoğu orada tutunup yaşamını sürdürmüştür. Fakat ayak uyduramayıp dönenlerin sayısı da bir hayli fazladır. Geri dönen bireyler, alıştıkları topraktan kopamadıklarını, doğuştan içinde bulundukları geleneğe aykırı davranışlardan rahatsız olduklarını ve gittikleri ülkelerde kötü muamele görmeleri üzerine dönüş yaptıklarını belirtmektedirler. 1960-1990 arasında göç eden, belirli zamanlarda memleketine gelen ailelerde gerek somut gerekse soyut değişiklikler meydana gelmiştir. O dönemde sadece yurt dışı değil kentlere de göç bir hayli fazla olmuştur. Fakat değişim gösteren, farklı milletlerin etkisi altına girmesi ile gelenekten uzaklaşan gurbetçi olarak da isimlendirilen yurt dışına göç eden bireyler olmuştur. Bireyler gerek kendilerini gerek yöreye gelip giderek yöredeki yakınlarını da etkisi altına almıştır. Göç eden bireyler kılık kıyafet olarak şalvar değil, İspanyol paça pantolon, yelek yerine uzun ceketler, geniş yakalı gömlekler giymeyi tercih etmiştir. Ayakkabı olarak plastik çizme yerini kunduralar almaya başlamıştır. Bu değişim kentlerde de yaygınlaşmaya başlamıştır. Fakat kırsal kesim çoğunlukla geleneksel kıyafetleri kullanıyordu bu gelişmelerden uzak ve habersizdi. Yöre halkına göre bu durum lüks ve yüksek mertebeyi simgelemekteydi. Aksesuar olarak; köstekli saat ve cep saatleri yerine kol saatleri ve kravat kullanılmaya başlanmıştır. Gurbetçileri simgeleyen ise kasket yerine geçen fötr şapkalar olmuştur. Farklı ülkeden gelenler bu şapkalar ile tanınmıştır. Göç eden bireyler, yöredeki akrabalarına da mutlaka hediye olarak getirir ve onlar da tercihe göre takarlardı. Bu durum aynı zamanda yöredeki yakının, gurbette eşinin dostunun olduğunu belirten bir simgeydi. Yörede erkekler sakal yerine bıyık

kullanır ve kısa saçlıdır. İnanç bağlamında da erkeğin böyle olması makul görülür. Fakat göç eden bireylerde saç uzatma, sakal bırakma gibi yeni tarzlara bürünmüşlerdir. Bu durum yerel halka göre gittiği toplumun şeklini almış, kendi inançlarından uzaklaşmış kişiler olarak adlandırılmaktadır. Özel günlerde erkekler, düğün kıyafeti olarak adlandırılan özel nakışlı gömlek, kumaş pantolon, özel kuşak kullanırken göç eden bireyler, takım elbise gibi daha modern parçalar kullanmaya başlamış ve yöreye tanıtılmasına destek olmuştur.

2.1.2. Kadınlarda Kılık Kıyafette Meydana Değişiklikler

Yöredeki kadınların giyinişleri şu şekilde sıralanabilir; bekar kadınlar ve evli kadınlar. Bu sıralandırmaya göre de gündelik, misafirlik ve düğünlük şeklinde gruplara ayrılmıştır. Bekâr kadınlar genellikle sade giyinmeye özen gösterir. Beyaz ya da kırmızı giymesi o kadının bekârlığının simgesidir. Yeni evli kadınlar süse daha çok önem verir. Bunun sebebi yeni gelinlerin daha göz önünde bulunması gerektiği düşüncesidir. Bu kadınlar özel nakışlı gömlekler, çiçekli şalvarlar, genelde sarı tercih edilen yelekler, boncuklu, keçeli özel takılar, ipek yemeniler tercih ederler. Yaşlı kadınlar ise daha koyu renkli ağır nakışlı olarak ifade edilen büyük çiçekli büyük motifli şalvar ya da elbiseler, kalın beyaz yemeniler, örgü yelek ve hırkalar tercih ederler. Evli kadınlar eğer evlerinden yakın birinin vefatı olmadığı sürece ölene kadar kına yakarlar. Bu da onun ailesindeki sağlığı ve huzuru simgeler. Özel günlerde geleneksel kıyafetler, üç etek elbiseler kullanılır. Üç etek elbisesi gelinlik yerine geçer. Göç eden bireyler eğer bekârsa ya da yeniden evlenme durumunda kaldıysa gerek bulunduğu ülkedeki gelinlik modellerinden gerekse kentteki modellerden birini giyer. Yöre halkındaki genç kızlar bu durumu görerek ve talep ederek artık üç etek gelin kıyafeti zamanla kullanılmamaya başlanmıştır. Bu gelinliklerinde tanıtılmasındaki en büyük rolün gurbetçiler olduğu mülakatlar sırasında tespit edilmiştir. Gurbetçi kadınlar artık şalvar yerine çan sade etekler, geniş yakalı gömlekler, İspanyol pantolonlar tercih etmiştir. Yörede süs önemlidir fakat gurbetçi kadınlar artık sadeleşmeye başlamıştır. Yörede kadınların geneli yemeni kullanır. Fakat gurbetçi kadınların bazıları artık yemeni kullanmayı bırakmış, saçları açık ya da fötr şapkalar ile hayatlarını devam ettirmiştir. Elbette yöreye geldikçe geleneksel kıyafetler giyerler ve sebebini de toplumda yanlış algı, kınanma ya da yergi duymamak için dikkat ettiklerini söylemişlerdir. Yöredeki kadınlar saçlarına kına yakarlar ayrıca genellikle iki ya da bir belik (örgü) yaparlar ve kâkül şeklinde kullanırlar. Göç eden kadınlar ise kimyasal boyalar, fönlü kabarık saçları

tercih etmişlerdir. Yöredeki kadınlar bitkisel güzellik ürünleri kullanırlardı. Özellikle sürme önemlidir. Ergenlikten yaşlılığa kadar kadınlar özel yapımı olan özellikle ocak kadınlardan temin ettikleri sürmeleri kullanırlar. Bebekler için de özel bir kullanıma sahiptir. Gurbetçilerin en meşhur hediyesi geldikleri ülkeden bakım ürünleri getirmesidir. Yöredeki kadınların çoğu kimyasal ürünlerle bu hediyeleşme ile tanımıştır. Yörede kadınlar ayakkabı olarak tek çeşit lastik ayakkabı kullanmaktadır. Yün çorapları, örgü patikleri zorlu hava koşullarına karşı koruduğunu iddia etmektedirler. Gurbetçi kadınlar ise artık deri ayakkabılar, traktör topuklu çizmeler tercih etmeye başlamışlardır. Aksesuar olarak yörede altın, nazarlık, boncuk, keçe ya da bakır süslemeli kemerler yerini göç edenlerde deri kemerlere dönüşmüş bir hayli sadeliğe ilgileri artmıştır. Kadınlar, gittikleri ülkede zamanla statüsünün değiştiğini ve öz güven sahibi olduklarını belirtmiştir. Başlangıçta zorluk çekseler bile hayatın köy yaşamına göre kolay olması onlar için bir kaçış noktası olmuştur. Yörede kalan bazı kadınlar için bu durum psikolojik olarak kötü bir tehdit olmuş ve standartları arasına yurt dışında hayat kurmayı almışladır. Göründüğü kadar mükemmel olmayan bir hayat senede birkaç kere şatafat göstermesi birçok aile içi şiddetini de yanında getirmiştir. O dönemde bunun aksine kendini toprağına vermiş ve maddi imkânsızlıklar ile iç içe kalmayı tercih etmiş ailelere de sık sık rastlanmaktadır.

2.1.3. Çocukların Kıyafeti ile İlgili Değişiklikler

Yörede çocuk kıyafetleri şu şekilde sıralanmaktadır; 0-3 yaş, 3-6 yaş, 6-12 yaş şeklindedir. Yeni doğan çocuk sağlıklı ise eski, özel, yamalı kıyafetler giydirilir. Nazarlıklar takılır. Renk önemli değildir. Dikkat çekmemesi için eski kıyafetler tercih edilir. 3-6 yaş arası artık cinsiyete göre tercihler yapılır. Kızlar özel çiçekli elbise, etek ya da şalvar ve yemeni takarlar, erkekler gömlek, yelek ve pantolon giyer. Göç eden bireylerin çocukları ise daha modern kıyafetleri tercih etme durumunda kalmışlardır. Erkek çocukları; kapri ve kot pantolonları, kız çocukları ise volanlı etek ve elbiseler giymeye başlamıştır. Sonradan giden çocuklar psikolojik olarak bir çatışma ile karşı karşıya kalmıştır. Gittiği toplumda dışlanma, ezilme sıkça rastladığı durumlardan biridir. Çok kültürlü bir yapıya daha çabuk evirildiği gibi öz kimlikten uzaklaşması da bir o kadar hızlı gerçekleşir. Mensup olduğu ülkenin değerlerini yaşatması ve uygulaması noktasında geri kalmaktadır. Yöredeki çocuklara göre daha fazla imkânlara sahip olması ne kadar öne çıkarsa da kendi öz benliğini bulma açısından geç kalabilir.

2.2. Ev ile İlgili Değişiklikler

2.2.1. Yemek Kültüründe Meydana Gelen Değişiklikler

Beslenme insanın temel ihtiyaçlarından birisidir. Yörede de beslenme kültürü kendini gelişmiş ve zenginleşmiştir. Yörede büyükbaş ve küçükbaş hayvancılığın yaygın olması ile kırmızı et en çok tüketilen besindir. Özel yapımı olan çömlekler mutfak araç gereçleri arasında vazgeçilmezdir. Özel günlerde sıklıkla yapılan inceğiz çorbası, kuzu eti ile yapılan börek yörenin geleneksel yiyecekleri arasındadır. Yöre halkı kışlık ve yazlık olmak üzere senede iki kere yiyecek hazırlığı yapar. Ev yapımı makarna, turşu, yufka, pekmezli kahvaltılıklar, reçeller sıkça rastlanılan yiyecekler arasındadır. Tatlı olarak; aşık atması, sütlaç meşhurdur. Ayrıca yörede tatlı su balıkçılığı da yaygındır. Fakat tüketim az seviyededir. Tarımcılık faaliyetleri yaygın olduğu için halk kendi besinini kendi sağlar, sebze tüketimine de önem verir. Yöresel ekmek meşhurdur. Toplanılıp birlikte yapılan bu ekmekler hala varlığını sürdürür. Göç eden bireyler gittikleri yerde bu ekmeği yapmaya imkân ve ortam olmadığını belirterek farklı ekmeklere alışmış, bunları tüketmeye başlamıştır. Yörenin gurbetçileri ise gördükleri yeni medeniyetlerin etkisi ile geleneksel yiyeceklerin dışında bulundukları topluma ayak uydurmuştur. Ev yapımı yiyecekler yerini paketli, fabrika ürünlerine bırakmıştır. Almanya'da ikamet eden yöre halkı patates tüketimini, Avustralya'da balık tüketimini, Fransa'da hamur işlerini, Hollanda'da yörenin dışında farklı peynir çeşidinin kullanımı artmış ve daha fazla tüketmeye başlamışlardır. Büyükbaş hayvancılığın yaygın olduğu yörede hayvanın sütünden de yararlanılır ve geleneksel bir peynir yapılır. Özel bir yapımı olan bu peynir, gereken ortam ve malzeme olmadığı için yurt dışında yaşayanların özlem duydukları önemli yiyecekler arasındadır. Bazı kaynak kişiler bulundukları ülkede farkında olmadan dinimizce uygun olmayan hayvan etlerini de tükettiğini ve bu durumdan arınmak için kurban kesip dualar okuduğunu belirtmiştir.

Yörede belli bir sofra kültürü vardır. Erkekler, kadınlar ve çocuklar ayrı ayrı yemek yer. Yöre halkına göre erkekler kadın ve çocuklara göre daha yüksek bir yerde yemek yer. Kadınlar ise genelde yer sofrası kurar. Eğer ortam yetersizse önce erkekler, sonra kadın ve çocuklar yemek yer. Göç eden ailelerde bu durum değişmeye başlamıştır. Aileler de statü ve görevlerin değişmesi de önemlidir. Artık herkes aynı masa ya da sofrada çevresinde yemek yer, ayrım yapılmaz.

2.2.2. Kullanılan Araç ve Gereçlerin Değişimi

Mutfak ve sofrada bulunan araç-gereçlerde bu süreçte değişmeye başlamıştır. Yörede mutfak evin dışında yer alırdı. Buraya sofa nadiren de tandır denilir. Su kaynağı da bahçede bulunmaktadır. Mutfakta terekler bulunmaktadır ve yiyecekler uzun süre bozulmaması için içerisinde soğuk su bulunan tuzlu testi ile korunmaktadır. Kap, tabak, tencere gibi gereçler genelde toprak yapımıdır. Sergen(raf) içerisinde işlemeli örtüler, testi ve ibrik temel araç gereçler arasındadır. İşlemeli özel kaşık ve tabaklara da sıkça rastlanmaktadır. Bu araç gereçlerin özel bir yapımı vardır. Yöre halkının kadınlarının çoğu mutlaka işlemeli mutfak ürünü yapmaktadır. İşlemeli mutfak aracı evlenme çağında kızların sık sık yaptığı, onun marifetini simgeleyen bir unsurdur. Yörede halk el sanatı da gelişmiştir. Gurbetçiler gittikleri medeniyette hayatlarını kolaylaştıran aletler ile tanışmıştır. Yeni hayata, yeni yaşam biçimine alışmaya çalışan bireyler başlangıçta adapte sorunu yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu zorlukların yanında kolaylıklar olduğunu da savunmaktadırlar. Artık tamamen el yapımı gereçler dışında teknolojik aletler yerini almıştır. Bu aletleri de yakınlarına hediye etmiş hatta yöreye tanıtıp ticaretini yapmışlardır. Bazı kasabalarda bu aletleri tanıtan ilk gurbetçilerdir. Saç kurutma makinesi, dikiş makinesi hatta kıyma makinesi gibi günlük hayatı kolaylaştırıcı gereçlerin tanıtımı ve ticareti yörenin ekonomisine katkı sağlamış hediyeleşmek ise sosyal ilişkileri güçlendirmiştir. Ayrıca yörede barınma ihtiyacını tek katlı toprak ve kerpiç evler sağlamaktadır. Yörede hala bu evlerde yaşamını sürdüren bireylere rastlamak mümkündür. Gerek kente gerek farklı ülkelere göç eden bireyler artık daha modern evler inşa etmeye başlamıştır. Tek katlı evler yerinin iki katlı balkonlu evlere bırakmıştır. Gurbetçi kişinin evi bellidir. Panjuru kapalı iki katlı evler gurbetçileri temsil etmektedir. Yörede baskın ve sert kurallara sahip bir aile yapısı vardır. Kız çocuklarının okula gidemediği, erkek çocuklarının küçük yaşta baba mesleklerini devam ettirdiği katı normlar mevcuttur. Gurbetçiler, gittiklerini ülkenin yaşam biçimine göre bu algıyı yıkmıştır Okuma yazma seviyesi yükselmiş, cinsiyet ayrımı olmadan iş kollarının genişlediği de görülmektedir.

2.3. Geçiş Dönemlerinde Meydana Gelen Değişiklikler

2.3.1. Doğum

Yörenin kendine has gelenekleri, göç eden bireylerin rol model olması ile birtakım değişikliklere de yol açmıştır. Yörede doğum öncesi çocuğu olmayan bireylere özel dualar, ocak kişiden tedaviler, Tuz Gölü'nden, Dağda-

ğan Ağacından dilekler dilerler, elma ağacı yetiştirir, ona kurban keserlerdi. Hamile kadın; çocuğunun cinsiyeti için de belli başlı ritüeller yapardı. Örneğin; acı kavun bitkisini yakmak erkek, çiçek açan dikenli bitkiyi yakmak kız istemeye işarettir. Hamile kadın kötü güçlerden korunmak için üzerlik bitkisi, tazı boncuğu taşır, bol giyinmeye özen gösterir. Göç eden ailelerdeki kadınlar ise modern tıptan yararlanmaya başlar, düzenli bir hekim kontrolüne başvurmuştur. Doğum yörede aksi bir durum olmadığı sürece evde ocak ve ebe eşliğinde gerçekleşmektedir. Fakat gurbetçi kadınların çoğu hastanede ve doktor kontrolündeki doğum ile tanışmış ve bunu tercih etmektedir. Çocuğun doğumundan loğusa dönemi yörede önemlidir. Kadın boş bırakılmaz. Olabildiğince kişi yanında olmaya çalışır. Kötü ruhlardan korunmaya ve korumaya özen gösterirler. Gurbetteki kadınlar yalnız ya da az sayıda tanıdıklarının olduğunu dile getirmiş ve bu tarz işlemleri yapamadıklarını belirtmişlerdir. Çok ağlayan çocuğa babasının ayakkabısı ile sokak başında yabancı birine ağzına vurdurulur, yaşı gelmiş çocuk yürüsün diye kösteği kesilir, çocuğun ilk dişinde diş bulguru, diş gediği yapılır. Bu tarz uygulamalar ocak ya da aile büyüğü tarafından yapılmaktadır. Gurbetçi aileler ocak ya da aile büyüklerine ulaşmakta zorluk çekikleri için artık bu pratikleri yerine getirememişlerdir. Zaman içerisinde de bu pratiklerin unutulması da söz konusu olmuştur.

2.3.2. Düğün

Şereflikoçhisar'da evlenme biçimleri şu şekildedir; kız kaçırma, görücü usulü, başörtüsü kaçırma, ölen kardeşin karısı ile evlenme ve yakın akraba evliliği gibi... Yörede evlilik için yabancı kişiler tercih edilmez. Fakat karşıda çıkılmamaktadır. Farklı köy, ilçe ve illerden kız alma verme olabilir. Kız bakma-görme, kız isteme-söz kesme, nişan ve düğün şeklinde ilerlemektedir. Düğün gelenekleri bakımından zengin bir yöredir. Düğün sahibi nişandan önce tüm yakınlarına şeker ya da yakın akrabasına 3 metre kumaş uzak akrabasına 1 metre kumaş hediye eder. Bunun anlamı yakın zamanda düğün olacağının habercisidir. Kadının süsü, düğünün kalabalığı kişinin saygınlığını belirttiğini söylemektedirler. Düğün evresinde, cuma günü yeni ağaç dalını süsleyerek bayrak kaldırma töreni, çeyiz götürme, nadir gelin hamamı, kına gecesi, düğün yemeği, gelin alayı ve gelin indirme şeklinde sıralanmaktadır. Düğün günü damadın boynuna yörede yapılan yufka/cubka adı verilen ekmek asılır. Kaynana ayağını kaldırır gelin ve damat oradan geçer. Bunu yanı sıra birçok ritüel ve büyüsel işleme de rastlamak mümkündür. Örneğin; saçı saçmak, bolluk-bereket-uğur için işlemler, kuşak kuşatma, gelin başı sala-

vatlama, testi kırma, kilit açma ve eşit atlama şeklindedir. Gurbetçi, bulunduğu ülkede kalmak için oradan biri ile evlenmek zorunda kalabilir. Eğer bu kişinin memlekette de bir eşi varsa bu çok kötü karşılanır. Eşi babası evine dönmek zorunda kalır. Gurbetçiye dönmemesi için haber gönderilir. Kuma evlenme biçimi yoktur. Gurbetçi eğer bekâr ise evlenebilir. Fakat yöre içerisinde mensup oldukları dinin dışında farklı dine mensup birileri dâhil olunca yabancılaşma ve ötekileştirme ortaya çıkmaktadır. Yurt dışında yapılan evliliklerde bu adetlerin çoğu hatta hepsi yapılamamaktadır. Resmi bir nikâh ile çiftler evlenir. Bu da yöre halkı için ayıp sayılmaktadır. Uzun süre kalan, artık hayatlarını orada devam ettiren gurbetçiler gelenekten kopma noktasına gelmiştir.

2.3.3. Ölüm

Yörede ölüm, ölümü düşündüren belirtiler, ölümden kaçınma, ölüm anı ve ölünün gömülmesi şeklinde sıralanmaktadır. Ölümü düşündüren belirtiler, hayvan sesleri, köpek ve baykuş, rüyada yılan görmek, rüyada evin yıkılması ve bazı ağaçlarda meydana gelen değişiklikler ölümün habercisidir. Ölümden kaçınmak için, su dolu kaplar boşaltılır, ölü yıkanırken uyunmaz, mezar dönüşü arkaya bakılmaz bunun dışında gece tırnak kesilmemesi, ölü çıkan evde tüm suların boşaltılması ve makasın ağzını açık bırakmamak gibi ölümden kaçış ve kötü olayları kovma inançları da mevcuttur. Göç eden kişi hepsini yapamasa da elinde olan malzemeler ile bu inançları sürdürdüğünü söylemektedir. Ölünün gömülmesi sırasında; gül suyu, zemzem ve önemli bir zatın çeşmesinden ya da ölen kişinin soyundan birinin yaptırdığı çeşmenin suyu ile yıkanır. Ölü bekletilmez uygun olan bir anda hemen gömülmesi uygundur. Yıkanılan ölü cenaze namazı sonunda ya köy mezarlığına ya da tarlasına gömülür. Bazı ölen kişi ya da yakının isteğine göre karı-koca, iki kardeş, iki yakın dost aynı mezara gömüldüğü de görülmektedir. Gurbetçileri en büyük sorunu ölen yakınlarını memlekete getirememe ve geç getirme sonucu ölen kişinin azabına ortak olma korkusudur. Göç eden bireyler bulundukları ülkenin şartlarına ve geleneklerine göre defnedilmek istemiyor. Uzun süre yurt dışında kalan ölü, köy mezarlığına değil, kendi bahçesine ya da tarlasına gömülmeyi tercih eder. Gurbete giden ayrı kalan dostlar, komşular ya da eşlerin aynı mezara da gömüldüğü görülmekte. Yurt dışında olan bireyler dini görevlerini yapmakta zorlandığı için en büyük korkusu mensup olduğu dinine uygun yaşayamamak ve ölümün de son görevini yerine getirememek olduğunu söylemektedirler. Yurt dışında o dönemlerde ölülere uygulanan kurallar yöre halkına aykırı ve travma niteliğinde olmuş-

tur. Yörede, mezara kına, buğday, şeker ve tuz atılır. İsteğe göre ölen kişinin bazı eşyaları da gömülür. Fakat gurbetçiler için bulundukları yerde bu pek mümkün olmamış hatta bazı cenazeler memleketlerine bile gelememiştir.

2.4. Din ile İlgili Değişimler

Yöre halkı mensup olduğu İslam dinine sıkı bir bağ ile yaşamaktadır. Dininin kurallarını yerine getirmek, Yaradan'a iyi bir kul olma çabaları önde gelen sorumluluklarından biridir. Hayatlarının her yerinde dinden bir iz taşımışlardır. Göç edip orada kalan gurbetçiler gerek kendilerinin gerekse çocuklarının bulundukları ülkeden biri ile evlenmesi iki farklı inancı karşı karşıya getirmiştir. Evlenen bireylerden biri tercih etmek zorunda kalmıştır. Genelde tercih eden taraf kadın olmuştur. Yöre halkı bu durumu olumsuz değerlendirmektedir. Fazlasıyla tepki gösteren yöre halkı son yirmi senedir bu duruma alışmaya çalıştıklarını söylemektedir. Genellikle yabancı biriyle evlenmek erkekler arasında yaygındı. Son yıllarda yörenin kadınları da yabancı ile evlenmeyi tercih etmiştir. Bunun dışında bulunduğu ülkedeki baskı, yaşadığı ortamda farklı dini benimsemeye yol açmıştır. Komşusundan, işvereninden etkilenen gurbetçiler, özellikle orada doğup büyüyenler farklı bir dini daha çok tercih etmektedir.

2.5. Dil ile İlgili Değişimler

Yörenin kendine has bir ağzı vardır. Yöreye çalışmak için gelen veya yörede eğitim almış kişiler yöre ağzından uzaklaşmış, daha kurallı bir Türkçe kullanıma sahiptir. Yurt dışına göç eden bireyler bulundukları ülkenin dilini öğrenmeye tabii kılınmıştır. Bu sebeple ağızda da birtakım değişiklikler olmuştur. Örneğin orada doğan ve büyüyen, temel eğitimini yurt dışında alan gurbetçi ailelerin çocukları da tatil zamanları geldikçe birçok sorun yaşamaktadır. Yöreye gelen gurbetçilerin kendi aralarında bulundukları ülkenin dilini konuşması, yöre halkının dikkatini çekmektedir. Yöre halkı bu durumu hoş karşılamamakla birlikte tepki göstermektedir. Bu gurbetçilerin arasında yabancı dile karşı tepkili olan, yöreye gelince kendi dilimizi konuşmamız gerektiğini savunan bireyler de bulunmaktadır. Yörede Eski Türkçeye ait kelimeler ve ekler sık sık kullanılmaktadır. Göç sonucu nüfus azalımı, eğitim ve refah seviyesinin yükselmesi bu kullanımı da azaltmıştır.

3. Gurbetçilere Halkın Bakışı

Gurbetçilere karşı olumsuz düşünceler olumlu etkilere göre daha fazladır. Geride bırakılan ev halkı ve aileler, evin erkek reisinin göçü yüzünden bazı değişiklikler geçirmektedirler. Sıklıkla, onun yokluğu bir iktidar boşluğu

meydana getirmiş ve aile içinde çatışmalar yaratmıştır. Göçün sıklıkla cinsiyet olarak erkek baskın olması yüzünden bu seyrek bir olgu değildir. Geride bırakılan aile fertleri ev halkının işlerinin yürütülmesini üstlenmişlerdir. Kadınların böyle iktidar kazanmaları, özellikle geleneksel toplumlarda aile içinde çatışmalara neden olabilmektedir. Geride bırakılan eş, akraba ve sosyal çevre ile olan bağların sıkılığı da kişiyi etkilemiştir, hatta göç kararında da etkili olmuştur. Yöre halkı gurbetçileri, topraklarını bırakıp gittikleri için benliklerinden uzaklaştıklarını ve kimliklerini kaybettikleri ifade eder. Kaynak kişi şu ifadeleri kullanmıştır; "Civciv çıktığı yumurtayı beğenmez olmuş, çoğu gitti gelmedi, çoğu karnında çocukla bırakıp farklı hayatlar kurdu, dinden çıktı, dilinden oldu, gelince selam vermez oldu, ekmeğimizi yapar, tarlamızı ekerdik, fazlası sosyete işiydi onlar gitmeyi tercih etti biz kalmayı". Değiştiklerini, ülkeye gelince topraklarına bile uğramayanların olduğunu söylemişlerdir. Olumlu etkilerinin olduğu da azımsanmayacak derecededir. Yörede hayatı kolaylaştıracak birçok ürünün tanıtımı, ekonomik yatırımlar, birçok yenilik onlar sayesinde olmuştur. Manevi olarak farklı ülkede iyi konumda olan gurbetçilere de destek çoktur. Yörenin temsili olarak orada bulunmaları gurur kaynağı da olmuştur.

4. Gurbetçilerin Yöre Halkına Bakışı

Göç eden bireyler, yörenin onlara atfettiği rahatlık ve zenginliğin olmadığını, bulundukları ülkede baskı ve zorluklar içinde var olmaya çalıştıklarını söylemektedirler. Yaşam kalitesini arttırmak, geride bıraktığı yakınlarına destek sağlamak, kendisini geliştirmek ve ayrıldığı yerde kendisini göçe zorlayan sosyal, ekonomik vb. koşullardan uzaklaşmak amacıyla göç eden kişinin beklentileri karşılandığı takdirde yapılan göçten memnun kalmıştır. Bu durumda kişinin amaçlarına ulaşması ve mutluluğunun artması da söz konusudur. Beklentilerin karşılanma ihtimalinin düşük olması ya da beklentilerin karşılanması için katlanılan maddi ve manevi zorluklar kişiyi olumsuz etkileyecektir. Gurbetçi, göç sonrasında yeni bir sosyal çevreye girmektedir. Buna bağlı olarak, zorunlu ya da isteyerek bazı alışkanlıklarını değiştirmek durumunda kalmış ve farklı kültürler ile etkileşim kurmuştur. Bu etkileşime bağlı olarak hem kendisi hem de yeni girdiği çevrede değişime yol açmıştır. Ayrıca, göç sürecinde yaşadığı tecrübeler, yeni gittiği yerde kazandığı bilgi, deneyim, anlayış farkı, zaman içerisinde kendisi ile geride bıraktıkları arasında uyumsuzluğa ve anlaşmazlığa yol açma ihtimalini de doğurmuştur. Göç eden kişi, memleketinde ve geldiği ülkenin her ikisinin de vatandaşlık hakkını elde ettiği takdirde ise bağlılığını ya da aidiyetini hangi ülkeye suna-

cağı konusunda ikilemle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum da kimlik karmaşasını ortaya çıkarmaktadır. İdeolojilerinin, bakış açılarının değiştiğini ve yörenin törelerini kırdığını, kendi benliğini orada bulduğunu söylemektedir. Göç eden ailelerde bulunan yaşlılar, ocaklar, zanaatkarlar, halk hekimleri ve baytarlar işlerini yapamadıkları için bu durumdan memnun değillerdir. Mesleklerini yapamadıklarını ve gelecek nesillere aktaramadıkları için derin bir hüzün çekmektedirler. Bu da mesleklerin zaman içinde kaybolduğu anlamına gelmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Anadolu'da geçmişten günümüzde meydana gelen göçlerin daha sistemli ve evrensel bir hale gelmesi sonucu araştırma yapılan yörede meydana gelen sosyolojik ve kültürel değişimleri ele almayı hedeflemiştir. Göç halk arasında yaygın olarak bir barınma mekânından başka yere gitme ya da taşınma şeklinde açıklanmaktadır. Göç birçok nedene bağlı gerçekleşmektedir ve en yaygın nedenlerinden birisi ise toplumun ekonomik yapısı ile ilgilidir. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye gibi azgelişmiş ülkeler çoğunlukla Batı Avrupa olmak üzere gelişmiş ülkelere doğru kitlesel bir dış göç akımı başlatmıştır. Bu göçler Türkiye'de yoğun olarak 1960'lı yılların başında sistemli olarak kendini göstermektedir. Dış göçe ve bu göçe oluşan yoğun talebin sebebi Türkiye'deki ekonomik sıkıntılar ile doğrudan ilişkilidir. Göç sürecinde göçmenler, kendi dil, kültür ve yaşam tarzlarını da yanında götürmüş ve yeni kazandıkları kültürel birikimleri de kendi toplumuna yansıtmıştır. Göç eden bireyin etkilenmesi ve etkilemesi geleneğe yeni bir soluk getirmiştir. Anadolu'nun hemen hemen her yerinde yaşanan dış göç birey merkezli başlasa da toplum merkezli devam etmiştir. Uzun yıllar farklı kültür içerisinde yaşayan birey kendi geleneği ile yeniyi harmanlayıp yeni bir kültür çerçevesi oluşturmuştur. Bu çerçevede taşıyıcı rolde olan birey, benimsediği sosyolojik ve kültürel olguları çevresine tanıtıp yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ortaya çıkan yeni olgular ise kültür araştırmaları için göz ardı edilmemesi konular içerisinde yer almalıdır. Göçmen zamanla yerel halktan uzaklaşıp yeni güruhlar oluşturduğu gözlemlenmektedir. Bu güruhlar başlangıçta gelişmekte olan yerel halk için çekici bir halde olsa dahi zaman içerisinde farklılaşan güruhu çekici değil kaygı verici görmeye başlamıştır. Göç eden kişi yerel halkın benimsediği yıllar içinde yaşadığı alışkanlıkları ve normları yok sayabileceği düşüncesi, yaşayan kültür için tehdit unsuru olmuştur. Kıyafetten yemeğe, dilden dine hayatın her alanında bu değişimler köklü olarak kendini gösterip farklılaşarak devamlılığını sürdürmüştür. Uzun

yıllar zorluk içerisinde yaşayan Anadolu insanı Cumhuriyet ile toparlanmaya başlamıştır. Elbette bu iyileşme uzun zaman almıştır. Araştırma yapılan zaman diliminde bağımsızlığını kazandıktan hemen sonra geçim sıkıntısı yaşayıp farklı milletlerde var olma çabası kimileri için takdir edilesi olsa da yörede düşman toprağından gelecek para manevi olarak sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Ortaya çıkan yeni güruhlar, toplumu ve bireyi derinden etkileyip değiştiren yeni sosyolojik ve kültürel olgular sosyal bilimler için değinilmesi gereken bir konu olmuştur.

Kaynakça

Çakır, S. (2008). *İnsan-Kültür ve Toplum Yazıları*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.

Demirel, B. A. (2004). Doğu'da Göçün Temelleri. PİVOLKA (Başkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Eleştirel-Yaratıcı Düşünme ve Davranış Araştırmaları Laboratuvarı), 14, s. 7.

Eren, S. (2007). Göç, Toplumsal Değişme ve Din: Avrupa'ya Göç Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme, *C.Ü. İlahiyat Dergisi,* s. 273.

Karaoğlan, M.U. (2020). Toplumsal Değişme Üzerine Kısa Bir Anekdot. *Toplum ve Ütopya Dergisi.*

Kongar, E. (2016). *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tuna, K. (1981). *Yurt Dışına İşçi Gönderme Olayının Sosyolojik Eleştirisi*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.

Tuncel, G. Ekici, S. (2015). Göç ve İnsan. *Birey ve Toplum*, 1(9), s. 12.

Yasa, İ. (1979). *Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme.* Ankara: TODAİE Yayınları.

Yılmaz, C. (2007). Batı Avrupa'daki Türk İşçilerinin Yatırım ve Tasarruf Tercihlerinde Zamana ve Mekana Bağlı Olarak Görülen Gelişim ve Değişim. *Marmara Üniversitesi İİBF, İktisat Tarihi Kongresi Bildirileri*, (2-7 Eylül). İstanbul.

İnternet Kaynakları

URL-1: Güncel Türkçe Sözlük'te göç; https://sozluk.gov.tr/ 29.12.2020 tarihinde alınmıştır.

URL-2: https://tr.wikipedia.org/wiki/%C5%9Eerefliko%C3%A7hisar#:~:text=Sel%C3%A7uklular%20zaman%C4%B1nda%20il%C3%A7enin%20kuzeyinde%20Ko%C3%A7hisar,yap%C4%B1lmas%C4%B1%20sonucu%20Ankara'ya%20ba%C4%9Flanm%C4%B1%C5%9Ft%C4%B1r. 03.01.2020 tarihinde alınmıştır.

Tablo 1:

"1965 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"1970 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"1975 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"1980 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"1985 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"1990 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

"2000 genel nüfus sayımı verileri". Türkiye İstatistik Kurumu. 3 Aralık 2021 tarihinde alınmıştır.

MADEN OCAKLARININ JEOTURİZM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ: SOMA (MANİSA) ÖRNEĞİ

EVALUATION OF MINES IN TERMS OF GEOTOURISM: THE EXAMPLE OF SOMA (MANİSA)

Bekir DERİNÖZ*

ÖZET

Küreselleşen dünyada doğa koruma ve turizm pratiklerinde önemli değişimler yaşanmaktadır. Bu değişimlerin neticesinde günümüzde doğadaki abiyotik unsurların korunması anlayışı önem kazanmıştır. Jeoturizm alanlarının tespiti, jeoparkların kurulması, jeomiras çalışmaları ve bu konuda ulusal/uluslararası derneklerin oluşturulması bu anlayış kapsamında atılmış ana adımlardır. Bu gelişmeler turizmde maden sahalarının rolünü de yeniden değerlendirmiş, eski maden ocaklarının yanı sıra aktif olarak işletilen maden alanlarını da birer jeoturizm alanı haline getirmiştir. Bu çalışmanın amacı yarım asırdan uzun süredir işletilen Soma kömür madeni ocaklarının ortaya çıkardığı kültürel peyzajın jeoturizm açısından değerlendirilmesidir. Çalışmada öncelikle nitel araştırma yöntemleri kapsamında literatür taraması yapılmış, takip eden süreçte katılımcı gözlem tekniği kullanılarak saha araştırmaları gerçekleştirilmiştir. Araştırmada fenomenolojik perspektif izlenmiştir. Araştırma sonuçları Soma'nın jeoturizm kaynak değeri açısından önemli bir maden mirasına sahip olduğunu, alandaki maden sahalarının jeoturizmin gelişmesi için jeo-bilimsel, endüstriyel, kültürel, sosyal, ekonomik, tarihi ve antropolojik potansiyeller içerdiğini ortaya çıkarmıştır. Soma maden ocaklarının sağladığı jeoturizm kaynak değerleri alanda turizmin yanı sıra sürdürülebilir kırsal kalkınma, istihdam ve eğitim açısından da önemli fırsatlar sunmaktadır. Alanda jeoturizmin planlanlaması ve geliştirilmesi jeolojik süreçler ile kültürel ve tarihi evrim hakkında eğitim faaliyetlerinin uygulanmasını, maden alanlarının değeri ile orijinalliğinin ortaya konulmasını ve madencilik mirasının korunmasında kamu yardımının talep edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Soma'da eski ve mevcut maden sahalarının coğrafi, jeolojik, kültürel ve tarihi yönlerinin tartışılması; maden çıkarılan alanlarda jeoturizm faaliyetlerinin geliştirilmesi önerilmektedir.

Anahtar Sözcükler: jeoturizm, jeomiras, jeopark, Soma, kömür maden ocağı.

ABSTRACT

In the globalizing world, important changes are taking place in nature conservation and tourism practices. As a result of these changes, the understanding of protecting abiotic elements in nature has gained importance today. The determination of ge-

* Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Balıkesir. E-posta: bekirderinoz@balikesir.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-0427-2092.

otourism areas, the establishment of geoparks, geo-heritage studies and the establishment of national/international associations in this regard are the main steps taken within the scope of this understanding. These developments have also re-evaluated the role of mining sites in tourism and turned actively operated mining areas as well as old mines into geotourism areas. The aim of this study is to evaluate the cultural landscape created by the Soma coal mines, which have been operated for more than half a century, in terms of geotourism. In the study, firstly the literature was reviewed within the scope of qualitative research methods, and in the following process, field studies were carried out using the participant observation technique. The phenomenological perspective was followed in the study. The results of the research revealed that Soma has an important mineral heritage in terms of geotourism resource value, and the mining sites in the area contain geoscientific, industrial, cultural, social, economic, historical and anthropological potentials for the development of geotourism. The geotourism resource values provided by the Soma mines provide important opportunities in terms of sustainable rural development, employment and education as well as tourism in the field. The planning and development of geotourism in the field requires the implementation of educational activities about geological processes and cultural and historical evolution, the demonstration of the value and originality of the mining areas, and the demand for public assistance in the protection of the mining heritage. Therefore, to discuss the geographical, geological, cultural and historical aspects of the old and existing mining sites in Soma; It is recommended to develop geotourism activities in mining areas.

Key Words: geotourism, geoheritage, geopark, Soma, coal mine.

Giriş

Turizm 21. yüzyılda küresel bir olgu haline gelmiştir. Küreselleşen dünyada turizm en dinamik sektörlerin başında gelmektedir. Bunun yanı sıra turizm önemli bir yenilik aracıdır. Turizm sıradan olan yeni yaşam tarzlarını popüler hale getirebilir, mekânsal küreselleşmeyi destekleyerek olası değişiklikleri teşvik eder (Muirden and Martin, 2004). Bunların sonucunda turizm doğal çevre üzerindeki insan baskısının temel araçlarından biri haline gelerek doğanın tüketilmesini gündeme getirir.

İçinde yaşadığımız dönemde turizm her geçen gün çeşitlenmekte, yeni yaklaşımlar kazanmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri de jeoturizm olmuştur. Jeoturizm önemli bir büyüme potansiyeline sahip yeni bir turizm yaklaşımıdır (Hose 1994, 2000, 2005, 2008; Derinöz, 2011, 2014a, 2014b, 2021a, 2021b, 2021c, 2021d). Jeoturizm dünya çapında giderek yayılmakta ve popüler hale

gelmektedir. Türkiye zengin ve çeşitli jeolojik / jeomorfolojik yapısı, kültürel ve tarihi zenginliği ve geleneksel değerleri ile jeoturizm açısından oldukça çekici şartlar barındıran bir ülkedir. Türkiye'de hemen hemen tüm jeolojik dönemlere ait izleri görmek mümkündür. Jeoturizme katılan turistlerin de jeolojik varlıklar ve süreçlerle ilgilendikleri düşünüldüğünde ülkenin potansiyeli ve taşıdığı değer ortaya çıkmaktadır.

Bazı araştırmacılar jeoturizmi "yeni bir gezi turizmi alanı" olarak tanımlamışlardır (Brilha vd., 2009). Birçok araştırmacı bu ifadeyi kabul etmektedir. Jeoturizm yeni olmasının yanı sıra ayrıca alternatiftir. Genellikle ekoturizme bir alternatif olarak doğmuştur. Jeoturizm çevre, kültür, estetik, miras ve yerel halkın refahı gibi unsurları sürdüren ve geliştiren turizm olarak tanımlanmaktadır (Hose, 1994; Derinöz vd., 2017). Bu kapsamlı tanımlardan farklı olarak jeoturizm çoğu zaman daha dar kalıplarla tanımlanmaktadır. Bu dar kalıplar jeoturizmi "jeolojik varlıkları ve süreçleri keşif amacıyla jeolojik bilginin öğrenilmesi, bu sayede gezi yoluyla doğal çevre bilgisinin arttırılması" şeklinde tanımlamaktadır (Hose, 2008). Ancak bu tanımdaki fenomenolojik eksiklik başlı başına önemli bir sorundur. Nitekim jeoturizme konu olan varlıklar (jeositler) sadece bilişsel değil, aynı zamanda estetiktir. Jeoturizme katılan turistlerin çok özel jeolojik ya da jeomorfolojik bilgilere sahip olması beklenemez. Jeositlerin birçoğu manzara değeri bulunan, gizemli, anıtsal ve asil varlıklardır. Birçoğunun bulunduğu ülkede ya da dünyada benzeri yoktur. Zaten insanları bu alanları ziyarete doğru iten faktör de tam olarak budur. Bu durum onların kimliğini ve karakterini oluşturur. Ve bu sayede güçlü bir yer duygusu yaratır. Bir jeoturizm alanı yer duygusu uyandırmıyorsa, oranın gerçek anlamda bir jeoturizm alanı olduğu şüphelidir.

Jeoturizm genellikle doğal bir peyzaja sahip, yüksek jeoçeşitlilik barındıran alanlarda uygulanmaktadır. Bu alanlar henüz keşfedilmemiş alanlar olabilir. Çeşitli kaya oluşumları, fosiller, mağaralar, kanyonlar, dağlar ya da volkanlar bu alanlar arasında bulunabilir. Jeoturizmin karalarda uygulanması da zorunlu değildir, su altında da uygulanabilir. Eğer su altında kalmış sıra dışı jeolojik oluşumlar varlığını bulunduğu yerde hala sürdürüyorsa, orası bir jeoturizm alanıdır. Burada temel faktör "ilgi çekici ve hayranlık uyandırıcı" olmasıdır. Bununla birlikte jeoturizm çekiciliklerinin sadece doğal çevre ve unsurları olma zorunluluğu da yoktur. Antropejenik karakterli çevresel unsurlar da şüphesiz doğal çevrede yer almaktadır. Bu çalışmaya konu olan insanlığın maddi kültürü ile üretmiş olduğu bu değerler de iyi birer jeoturizm çekiciliği oluşturabilirler. Çalışmada incelenen maden ocakları tam anla-

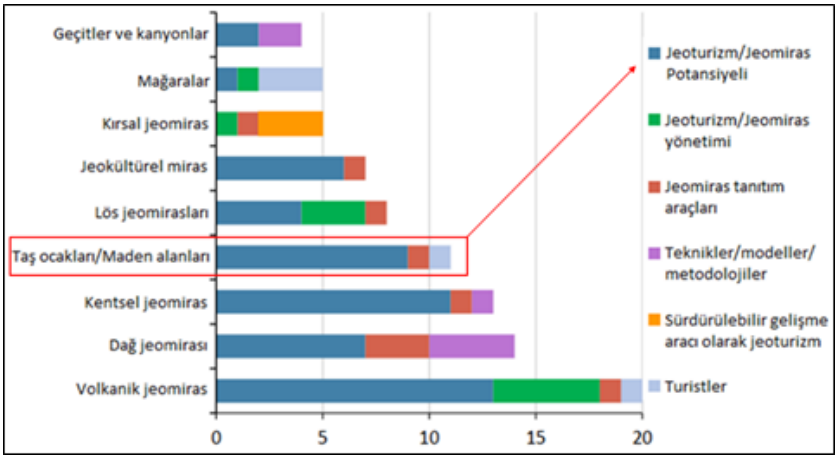
mıyla bu antropejenik ürünler arasındadır. Jeoturizm bir jeositin karada ya da su altında, doğal ya da antropojenik olmasıyla değil; geçmişteki ve mevcut jeolojik süreçlerin anlaşılması ve bu süreçlerle ilgili doğal çevrenin korunmasıyla ilgilenir.

Bu çalışmanın amacı Türkiye'nin en büyük maden sahalarından biri olan Soma kömür madeni ocaklarının jeoturizm kaynak değerlerini ve bu değerlerin kullanılabilirliğini belirlemek; alanda işletilen ve terk edilmiş maden sahalarını bir jeoturizm hedefi olarak sunmaktır. Bu amaçla araştırma kapsamında belirlenen araştırma soruları şunlardır: Soma maden ocaklarının jeoturizm kaynak değerleri nelerdir? Bu değerler alanda jeoturizmi ve yerel kalkınmayı ne ölçüde destekler? Alanda jeoturizmin uygulanması konusunda zorluklar, sorunlar ve çözümleri nelerdir? Bu araştırma sorularını cevaplamak amacıyla araştırma kapsamında öncelikle literatür taraması yapılmış, daha sonraki süreçte Türkiye Kömür İşletmeleri (TKİ) Genel Müdürlüğü Ege Linyitleri İşletmesi (ELİ)'nden gerekli izinler alınarak katılımcı gözlem metodu kullanılarak kömür ocaklarında 2017-2019 yılları arasında arazi çalışmaları gerçekleştirilmiştir.

1. Dünyada Maden Ocakları ve Jeoturizm Literatürü

Jeolojik tabakaların gün yüzüne çıktığı maden ocakları tüm dünyada geçmişten günümüze insanların ilgisini çekmiş, merak duygusu uyandırmıştır. Aktif maden ocaklarının yanı sıra terk edilen maden ocaklarının ortaya çıkardığı kültürel peyzaj da bir o kadar ilgi çekmektedir. Bir maden alanının madencilik sonrasındaki antropojenik değeri dünyanın birçok ülkesinde oldukça fazla rağbet görmektedir. Bu ülkelerin başında İngiltere, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Çin gelmektedir. Söz konusu bu ülkeler aynı zamanda uzunca bir süre devam eden madencilik geçmişine sahiptirler. Ancak bu alanlarda yakın zamana değin yapılan çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların genellikle maden alanlarını jeolojik, jeokimyasal ve jeofiziksel açıdan ele aldığı görülmektedir (Morin ve Hutt, 2001). Bunun yanı sıra bu alanlarla ilgili ekolojik ve korumaya dayalı çalışmalar da üretilmiştir (Hüttl and Weber, 2001; Brenner et al., 1984, Sklenicka ve Lhota 2002; Hancock vd., 2006; Conesa vd., 2007, 2008; Nita ve Myga-Piatek 2005, 2006). Maden ocaklarını jeoturizm yaklaşımı ile ele alan çalışmalar olmakla birlikte bunların sayıları oldukça azdır (Bargawa and Gunawan, 2020; Kubalikova, 2017).

Maden ocakları ve taş ocakları antropojenik yer şekillerini oluşturmakta, dünya genelinde jeo-koruma açısından önem taşımaktadırlar. Bu alanlar bilimsel, eğitsel ya da turistik (gezi odaklı) amaçlar dâhilinde bulunduğu bölgeye, ülkeye ve dünyaya hizmet etmeleri açısından değerlidirler. Bilimsel, eğitsel, kültürel, tarihi ve estetik değerleri sayesinde jeoturizm açısından vazgeçilmez unsurlardır. Bu nedenle maden ocakları turizm, jeo-koruma, jeomiras ve jeoturizm ile bağlantılı olarak (Cole, 2004; Cleal, 2007) incelenmişlerdir (Şekil 1). Örneğin, Conlin ve Jolliffe (2014) maden ocakları ve turizm arasındaki ilişkiyi, (Brilha (2014) maden ocakları ve jeoturizm arasındaki ilişkiyi, Jelen (2018) maden mirasını ve maden turizmini araştırmıştır. Mata-Prello ve arkadaşları (2017) madencilik, jeomiras ve bölgesel kalkınma arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Loczy (2010) antropojenik yer şekillerinin jeo-koruma ve jeoturizmde nasıl değerlendirilebileceğini araştırmıştır. Petersen (2002) taş ocakları ve yol yarmalarının jeo-eğitimsel anlamda taşıdığı potansiyeller üzerinde durmuştur. Maden ocaklarında ortaya çıkan antropojenik arazi morfolojisinin jeoturizm açısından önemi konusunda Lopez-Garcia (2011) İspanyol maden ocaklarını araştırmıştır. Yine aynı doğrultuda Hose (2017) İngilteredeki maden ocaklarını, Stefano ve Paolo (2017) İtalya'daki terk edilmiş maden ocaklarını ve yerel kalkınmaya etkilerini, Beranova ve arkadaşları Polonya ve Çek Cumhuriyeti'ndeki terk edilmiş maden ocaklarını, Evans (2017) İngiltere'deki kömür madenlerini, Baczynska ve arkadaşları (2015) da İngiltere, Avusturya ve Polonya'daki maden ocaklarının jeoturizm çekiciliklerini araştırmışlardır.



Şekil 1: Kaynak alanlara göre jeoturizm-jeomiras araştırmalarının durumu
(Kaynak: Ólafsdóttir and Tverijonaite, 2018'den değiştirilerek)

Tüm bunlar göstermektedir ki, dünyada maden ocakları ve bu ocakların oluşturduğu sıra dışı kültürel peyzaj jeoturizm açısından önemlidir ve ciddi bir potansiyel barındırmaktadır. Bu alanlardan birçoğu dünya genelinde hâlihazırda değişik şekillerde kullanılmaktadır. Örneğin, İtalya ve İrlanda'daki maden ocaklarından bazıları günümüzde jeopark alanı ilan edilmiş ve bir koruma statüsü kazandırılmıştır. Böylece bu alanlar bulundukları ülkelerde yasal zeminde koruma altına alınmış ve turistik potansiyelleri de kullanılır hale gelmiştir. Dünya genelinde sadece kömür madenleri değil, bakır, altın, kalay, bazalt, civa madeni gibi madenler ve değişik taş ocakları benzer şekilde değerlendirilmektedir. Bu alanlarda oluşan / oluşturulan dev çukurlardan bazıları "doğa anıtı" olarak koruma altına alınmakta ve literatüre dâhil edilmektedir. Türkiye bu konuda eşsiz kaynak değerleri barındırmakta ve bu değerler jeoturizm açısından zengin avantajlar sunmaktadır. Bu alanlardan biri de Soma kömür maden ocakları sahasıdır.

2. Araştırma Alanı, Sınırları ve Genel Coğrafi Özellikleri

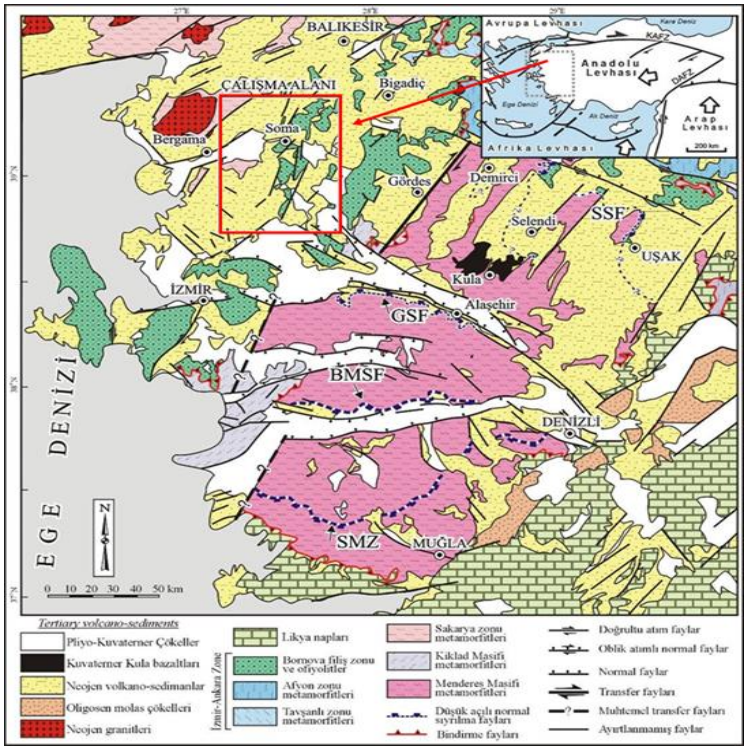
Soma Türkiye'nin batısında, Ege Bölgesinin kuzey kısmında, Manisa İli dâhilinde bulunan bir ilçedir. Alan aktif fay hatları üzerinde konumlanmıştır. Savaştepe fay hattı adı verilen Pamukçu (Balıkesir)-Bergama (İzmir) fay hattı üzerinde bulunmaktadır. Manisa ili Balıkesir, Kütahya, İzmir, Uşak, Aydın ve Denizli illeri tarafından çevrelenmiştir. Araştırma alanı olan Soma'da bu illerin ilçeleri tarafından çevrelenmiş olup kuzeyinde Savaştepe ve İvrindi (Balıkesir), güneyinde Akhisar (Manisa), doğusunda Kırkağaç (Manisa) ve batısında da Kınık ve Bergama (İzmir) ilçeleri yer almaktadır (Şekil 2).



Şekil 2: Araştırma alanının lokasyonu

Araştırma alanı zengin jeolojik ve jeomorfolojik çeşitliliğe sahiptir. Maden sahası horst-graben sisteminin etkili olduğu, faylanma alanlarına kar-

şılık gelir (Ketin, 2008; Brinkmann vd., 1970). Jeolojik geçmişiyle bağlantılı olarak Tersiyer (üçüncü jeolojik zaman) dönemi linyit kömür yataklarına sahiptir (Şekil 3). Bu yatakların alanda görünür rezervinin 600-650 milyon ton civarında olduğu bilinmektedir. Her yıl yaklaşık 10 milyon ton kömür üretimi gerçekleştirilmektedir. Üretilen kömürün büyük bir kısmı enerji üretmek amacıyla yine alanda kurulu olan Soma Termik Santrali'nde kullanılmaktadır. Alan Türkiye'nin önemli elektrik enerjisi üretim merkezlerinden biridir. Şöyle ki Soma tek başına Türkiye'deki elektrik enerjisi üretiminin yaklaşık % 12'sini karşılamaktadır. Ülke genelinde düşünüldüğünde bu şüphesiz ciddi bir orandır. Hâlihazırda bulunan termik santrale ek olarak bölgeye ikinci bir termik santral daha yapılması çalışmaları sürmektedir. Yörenin yakın zamanda sadece kömür ile değil, altın madeni ile de adını duyurması muhtemeldir. Nitekim Türkiye Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı tarafından Soma'da 90-100 ton civarında altın rezervi bulunduğu açıklanmıştır.



Şekil 3: Batı Anadolu ve Soma'nın tektonik ve jeolojik durumu *(Dindi, 2011 ve Ersoy vd. 2011'den değiştirilerek)*

Alanda ekonomik anlamda hâkim sektör madenciliktir. Soma fonksiyonel anlamda tam olarak bir maden şehridir. Kömür Soma'ya doğal, kültürel ve tarihi anlamda damgasını vurmuş durumdadır. Yörede bunun izleri bariz şekilde görülmektedir. Madencilikle birlikte Türkiye'nin dört bir yanından göç alması Soma nüfusunun 100 binden fazla olmasına yol açmıştır. 1960'lı yıllarda 40 bin civarında olan şehrin nüfusu, 50 yılda iki katından fazla artmıştır. Yine 1960'lı yıllarda 20 bin civarında olan kentsel nüfus, 50 yılda dört kat artarak 80 bini geçmiştir. Alan Ankara-İzmir demiryolu ve Bergama-Akhisar karayolu üzerinde yer almaktadır. 2019 yılında açılan İstanbul-İzmir Yeni Otoyolu da buradan geçmektedir.

Soma 13 Mayıs 2014 yılında gerçekleşen maden faciası ile sadece Türkiye'de değil dünyada da tanınmıştır. Resmi kayıtlara göre 301 madencinin hayatını kaybettiği maden ocaklarında meydana gelen kaza, Cumhuriyet tarihi boyunca en fazla can kaybıyla sonuçlanan kaza olarak kayda geçmiştir. Oluşan bu elim kazada yüzlerce kişi yeraltı kömür madenlerinde hayatını kaybetmiş, Türkiye'de 3 günlük milli yas ilan edilmiştir (Alan vd., 2014). Bunların neticesinde alan literatüre "lekeli yer" olarak geçmiştir. Bu kavram da Soma için başlı başına bir araştırma konusudur.

3. Soma Maden Ocakları ve Jeoturizm

Soma jeoturizm kaynak değerleri açısından zengin imkânlar barındırmaktadır. Alanın sahip olduğu başlıca kaynak değerleri kömür madeni yatakları ve kömür ocakları (yer üstü ve yeraltı), termik santral, kül baraj gölü, fosiller, kömür işleme tesisleri, iş makinaları, tarihi maden köyleri ve maden festivalidir. Bu kaynak değerleri kısaca açıklanacaktır.

3.1. Kömür Madeni ve Ocakları

Soma'da maden ocakları kapsamında kömür ocakları bulunmaktadır. Alanda irili ufaklı, kamu ve özel sektör kapsamında toplamda 20'den fazla maden ocağı bulunmaktadır. Bu ocaklardan bir kısmı aktif olarak çalışmakta iken, bir kısmı da terk edilmiş durumdadır. Alandaki maden ocakları yörenin milyonlarca yıllık geçmişine ışık tutmaktadır. Bu maden ocaklarının yeraltında ve yer üstünde işletilen iki farklı şekli bulunmaktadır (Foto 1 ve 2). Yeraltı madenleri asıl jeolojik cazibesi bulunan ve jeolojik geçmişin ilk ortaya çıktığı aktif alanlardır. Bu alanlarda kömür çeşitli makinalar ve aletler yardımıyla vardiya usulünce yeraltı maden işçileri tarafından büyük emekler sonucunda çıkarılmaktadır (Foto 3 ve 4). Çıkarılan kömürler bir konveyör (bant) sayesinde yeryüzüne ulaştırılmaktadır. Kömürün çıkarılması esna-

sında ortaya çıkan galeriler, ayaklar ve bacalar jeoturizm açısından sıra dışı alanlardır. Madencilik faaliyeti sürekli aktif olarak devam ettiği için bu alanlarda sürekli "yeni alan üretimi" söz konusudur. Madencilik maden ocaklarında sürekli sıra dışılık üretir, ancak bunu ürün olarak sadece kömür şeklinde sunar. Oysaki kömür üretiminde ortaya çıkan sıra dışı manzaranın da başlı başına bir estetik ve jeoturistik değeri vardır. Bu değerin atıl vaziyette bekletilmesi kabul edilemez. Yeraltı kömür ocakları kömürün milyonlarca yıllık geçmişine doğrudan dokunmayı sağlayan sıcak jeoturizm noktalarıdır. Yeraltı kömür ocağına girildiğinde duyumsanan kömür kokusu, nemli madende yürürken maden tabanında çıtırtılı seslerle ezilen kömürün verdiği his, milyonlarca yıllık uykusundan uyanan taze kömüre dokunulduğunda hissedilen sıcaklık ve elde bıraktığı yağlı his, yerkürenin geçmişiyle doğrudan ilişki kurulan müthiş birer jeoturizm deneyimidir.

Maden ocaklarının yer üstünde olan kesimlerinde yine kömür çıkarılmaktadır. Bu alanlarda kömür yer altından farklı olarak açık işletme teknikleriyle işletilmektedir. Bu yöntemde arazinin üzerinde ilk önce sondaj çalışmaları yapılarak kömür barındıran alanlar ve derinlikleri, kömür rezervi, kömür damarının (dayk) yeri, konumu vb. tespit edilir. Daha sonra alana uygun iş makinaları sahayı toprağın üstünden kazmaya başlar. Alınan malzeme kamyonlardan oluşan iş makinalarıyla başka bir depo dolgu alanına taşınır. Hafriyat taşınan bu depo alanları da başlı başına farklı bir kültürel peyzaj oluştururlar. Kömür çıkarılmak için metrelerce derinlikte kazılan alanlar ve bu alanların göçmemesi için yapılan teraslama yöntemleri ilginç peyzaj değerleri oluşturur.



Foto 1 ve 2: Yerüstü maden işleme alanlarından bir görünüm *(Kaynak: TKİ-ELİ Bölge Müdürlüğü Arşivi)*



Foto 3 ve 4: Yeraltı maden işleme alanlarından bir görünüm *(Kaynak: TKİ-ELİ Bölge Müdürlüğü Arşivi)*

3.2. Termik Santral

Termik santraller yeraltından çıkarılan kömürün bant ya da kamyonlarla taşındığı, kömürün yakılmasıyla ısıtılan suyun buharı yardımıyla elektrik enerjisi elde edilen büyük ve karmaşık tesislerdir. Tesislerin büyüklükleri, işleyişleri ve oluşturdukları kültürel peyzaj değeri jeoturizm kapsamında değerlendirilmelidir. Soma Termik Santrali kurulumu 1950'li yılların başında kararlaştırılmış, ancak 1970'li yıllarda inşa edilmiş ve günümüze değin aktif şekilde işletilmiş devasa tesislerdir. Santral iki kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısmı olan Soma A santrali 1957 yılında, diğer kısmı olan Soma B santrali ise 1984 yılında hizmete girmiştir. Santralin 6 üniteden oluşan bölümleri 1981-1992 yılları arasında sırasıyla devreye alınmıştır. 1993 yılında Türkiye Elektrik Kurumu tarafından Soma A ve B santrali birleştirilmiştir. Bu tesislerde "kömürün yeraltındaki karanlıktan, lambadaki aydınlığa giden hikâyesini" izlemek mümkündür. Jeoturizm bu hikâye ile yakından ilgilenir. Termik santraller jeoloji tüketip, ekonomi üretirler. Bu tüketimin kendisi de jeoturistiktir. Alandaki termik santrale kömürün nasıl elektriğe dönüştüğünü yakından izlemek isteyen çok sayıda ziyaretçi gelmektedir. Santrale güvenlik ve stratejik nedenlerle izinsiz girilmesi yasaklanmıştır. Soma Termik Santrali Elektrik Üretim A.Ş. kanalıyla alınan izinler dâhilinde alan sorumlu bir kişinin nezaretinde gezilebilmektedir. Santral günümüzde Soma şehrine kışın ısınmak amacıyla sıcak su da sağlamaktadır (Foto 5 ve 6). Santral 2015 yılına kadar devlet tarafından işletilmiş, daha sonra özelleştirilmiştir.



Foto 5 ve 6: Soma Termik Santrali'nden bir görünüm *(Kaynak: EÜAŞ,Soma Termik Santral Bölge Müdürlüğü Arşivi)*

3.3. Kül Barajı

Termik santralde elektrik enerjisine dönüştürmek için yakılan kömürün geride kalan külü ciddi boyutlara ulaşan bir atıktır. Külün kamyonlarla taşınması hem maliyetli olacağından, hem de çevreye olası zararları bulunacağından ortaya çıkan kül su yoluyla taşınmaktadır. Termik santraldeki kül, borular yardımıyla sulandırılarak santralin yaklaşık 7 km kadar kuzeyinde yer alan 300-350 metre rakımlı depolama alanı olan kül barajına aktarılmaktadır. Kül barajı Soma'nın kuzeyinde Beyce ile Küçükgüney köyleri arasında bulunmaktadır. Barajın kuzeydoğu-güneybatı yönünde uzunluğu 5 km'yi, doğu batı yönünde genişliği 2 km'yi, duvar yüksekliği ise 90 metreyi bulmaktadır. Küllerin aktarılması için gerekli olan su, santralin 10 km kadar kuzeybatısında yer alan Sevişler Barajı'ndan sağlanmaktadır (Foto 7, 8 ve 9).



Foto 7, 8 ve 9: Soma Termik Santrali kül barajı *(Kaynak: EÜAŞ,Soma Termik Santral Bölge Müdürlüğü Arşivi)*

Kül barajı, suların zamanla alanda birikmesi ve suyunun renginin turkuaza dönmesi soncunda yörede sıra dışı bir görsel değer oluşturmaktadır.

Bu kültürel peyzaj değeri jeoturizm için önemlidir. Barajın bulunduğu alan kırsal bir karakter barındırmaktadır. Barajın jeoturizm amacıyla kullanılabilmesi yörenin kırsal kalkınmasını da destekleyecektir. Ayrıca alan su kuşları ve göçmen kuşlar açısından da bir dinlenme noktası durumundadır. Kül barajı kuş gözlem amacıyla ve rekreasyonel faaliyetler için ziyaretçiler tarafından kullanılmaktadır.

3.4. Fosiller

Fosiller kısaca topraktan çıkarılan her türlü doğal nesnelerdir. Alanda kömür oluşumu organik malzemenin oksijensiz ortamda milyonlarca yıl, aşırı basınç ve sıcaklık altında metamorfizmaya (değişime) uğraması ve karbonize olması sonucunda gerçekleşmiştir. Kömür, bünyesinde organik canlıları (bitkiler, hayvanlar ve diğer canlılar) barındırır. Çoğu zaman kömür ocaklarından kömürün çıkarılması esnasında çeşitli fosil kalıntıları ve hatta kehribar gibi reçine fosilleri çıkabilmektedir. Bu fosiller yerkürenin geçmişine ışık tutan önemli değerlerdir. Jeoturizm yaklaşımında bu unsurlar yerkürenin tarihi olduğu kadar, insanlığın tarihi olarak da görülmektedir (Rudwick, 2016). Fosiller barındırdığı gizem ve milyonlarca yıllık geçmişleri ile adeta yerkürenin derinliklerinde bekleyen veri bankalarıdır. Fosiller paleontolojik açıdan değerlendirildiğinde sadece bilimsel bir değer oluşturmazlar. Dünyanın geçmişini yansıtması, estetik değeri ve nadirliği açısından da değerlidirler. Bu kadar büyük bir değerin yeryüzüne çıkması şüphesiz başlı başına bir cazibe oluşturacak, merak uyandıracaktır. Fosili gören ya da dokunan bir jeoturist zihin dünyasında canlandırdığı milyarlarca yıllık bir jeolojik seyahate çıkmaktadır. Bu seyahat ona özgüdür, kalıpları, sınırları yoktur. İnsanlar bu seyahate çıkmak için taşıt olarak jeoturizmi kullanırlar. Jeoturizm milyonlarca yıllık sorulara ve meraklara cevap verir.

Soma'da günümüzde yetişmeyen bazı ağaçlara ait fosiller kömür ocaklarındaki kömür üretimi esnasında yer altından çıkmaktadır. Bunlardan bazıları petrife olmuş (taşlaşmış) ancak genellikle karbonize olmuş şekillerde görülmektedir. Canlı grubundan bitkiler genellikle alanda karbonize olmuş şekilde fosilleşmişlerdir. Bunlardan bazıları iyi korunmuş olarak yüzeye çıksa da, birçoğu da fosilleşmeyi takiben meydana gelen yerküre hareketleri ve kömür çıkarımı esnasında meydana gelen antropojenik faaliyetler neticesinde zarar görebilmektedir. Soma'da fosil içerikleri genelde M2 formasyonu olarak ifade edilen marn tabakalarında görülmektedir. Bu tabakalar orta sertlikte olan, grimsi renklerde, yaprak ve kamış türü bitki fosillerinin fazlaca

bulunduğu oluşumlardır (Foto 10,11,12 ve 13). Bu fosillerin bazıları Kestane *(Castanea sativa)* gibi günümüzde bölgede görülmeyen ağaçlara ait yapraklardan oluşmaktadır. Bunun dışında M3 formasyonu olarak tabir edilen kireçtaşı tabakalarında da fosiller bulunmaktadır. Bunlar birkaç metre kalınlığa kadar ulaşabilen ve içlerinde Gastropod (tahmini 70 milyon yıllık karından bacaklılar) fosilleri bulunduran tabakalardır.



Foto 10-13: Marn tabakası (M2) üzerinde tespit edilen bazı bitki yaprak fosilleri. Soldan sağa sırasıyla Kavak *(Populus tremula)*, Sumak *(Rhus Coridra)*, Çınar *(Platanus orientalis)* ve Meşe *(Quercus robur). (Kaynak: TKİ, ELİ Bölge Müdürlüğü Arşivi)*

3.5. Kömür İşleme Tesisleri ve İş Makinaları

Soma maden ocaklarından çıkarılan kömürün bir kısmı termik santrale elektrik enerjisi üretimi için gönderilmekte, bir kısmı da yakıt olarak kullanılması amacıyla piyasaya sürülmektedir. Her iki durumda da kömür maden ocaklarından üretildiği şekliyle kullanılamamakta, çeşitli işlemlerden geçirilmektedir. Bu işlemler amacına uygun şekilde dizayn edilmiş çeşitli işleme tesislerinde yapılmaktadır. Bu tesislerin başlıcaları kömür yıkama (lavvar), kırma, eleme ve torbalama tesisleridir (Foto 14 ve 15).



Foto 14 ve 15: Alandaki lavvar (kömür yıkama) tesisleri ve iş makinalarından bir görünüm *(Kaynak: TKİ, ELİ Bölge Müdürlüğü Arşivi)*

Maden ocaklarından kömürün çıkarılması ve işleme tesislerine ulaştırılması aşamasında amaca göre farklılaşan çeşitli iş makinaları kullanıl-

maktadır. Bu iş makinaları sondaj, kazıcı, yükleyici ve taşıyıcı gibi fonksiyonları olan devasa makinalardır. Tek seferde 20-25 ton malzemeyi kaldırabilen kazıcı ve yükleyiciler, yine tek seferde 250-300 ton arasında hafriyatı taşıyabilen Cat ve Terex adı verilen taşıyıcı makinalar, gerek boyutları gerekse de araziyi şekillendirme kabiliyetleri bakımından kültürel peyzajı oluşturan ana aktörlerdir (Foto 16 ve 17). Bu makinalar yardımıyla insanoğlu yerin derinliklerini keşfetmiş ve bu keşif esnasında ortaya çıkan sıra dışı peyzaj bir jeoturizm kaynak değeri oluşturmuştur. Devasa boyutlardaki bu makinalar her yerde görülebilecek sıradan makinalar değildir. Genellikle Uzakdoğu ülkelerinden (özellikle Japonya) parçalar halinde ithal edilen bu makinalar, Soma maden sahasında ilgili ülkeden gelen mühendisler tarafından birleştirilmekte ve kullanıma sunulmaktadır. Herhangi bir sebeple maden sahasını ziyaret eden insanların ilgisi makinalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu makinalar alanda uzun yıllar kullanılmakta, kullanım ömrünü tamamlayınca da hurdaya çıkarılarak ihale usulü satılmaktadır. Makinaların maliyetleri fonksiyonuna, yaşına ve büyüklüğüne bağlı olarak milyon dolarlık rakamlara ulaşmaktadır. İnsanoğlunun doğa üzerinde hâkimiyet kurma çabalarının bir parçası olan bu sıra dışı makinalar birer jeoturistik değerdir.



Foto 16 ve 17: Maden sahasında kullanılan CAT (solda) tek seferde 200 ton, TEREX (sağda) ise 350 ton malzeme taşıma kapasitesine sahiptir *(Kaynak: TKİ, ELİ Bölge Müdürlüğü Arşivi).*

3.6. Tarihi Maden Köyleri ve Maden Festivalleri

Soma ve civarı 1900'lü yılların başından itibaren, bir asırdan uzun süredir kömür madeni için işletilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde savaşa katılan erkeklerin geri dönmemeleri sonucunda alanda yeraltı kömür ocaklarında kadınlar çalışmıştır. 1950'li ve 60'lı yıllarda işletilen madenlerin büyük bir kısmı günümüzde terk edilmiş durumdadır. Bunların başında Darkale Köyü civarında, Tarhala Dağları'nın doğu yamacında, dağın eteğinde

bulunan ve günümüzde terk edilmiş olan Darkale maden ocağı gelmektedir. Bu maden ocağı Darkale köyünün hemen kuzey eteğinde bulunmaktadır. İşletildiği dönemde günümüzdeki modern şartları barındırmayan bu yeraltı madenleri ahşap direklerle tavanın desteklendiği, ilkel şartlarda işletilen, oldukça fazla madencinin hayatını kaybettiği melankolik alanlardır. Yeraltı madenleri bünyelerinde melankoli duygusu barındırırlar. Melankoli jeoturizmle ilişkilidir. Ve bu ilişki fenomenoloji ile ortaya konulabilir (Tuan, 1977; Sauer ve Leighly, 1965; Koç, Derinöz ve Köksal, 2019). Bu nedenle araştırma yapılırken fenomenolojik perspektif her zaman gözetilmiştir.

Alanda bulunan Darkale (Tarhala, antik adı *Trakhoula*) Köyü başlı başına bir jeoturizm değeridir (Foto 18 ve 19). Köy hemen güneyinde yükselen (horst) ve derince yarılmış dağlar arasında adeta gizli bir hazine gibidir. Oldukça özgün bir mimari tarza sahiptir. Köyün tarihinin Bizans Dönemi'ne kadar uzandığı ve Bergama Krallığı ile ilişkili olduğu bilinmektedir. Eskiden süren ihtişamlı yaşamı ve kalabalık nüfusu, 1980'li yıllardan sonra özellikle kömür madeni işletmeciliğine bağlı olarak Soma'ya göç etmiş ve günümüzde birkaç ev dışında adeta terk edilmiştir. Darkale Köyü jeoturizm açısından oldukça önemlidir. Alan uygulanacak jeoturizm faaliyetlerinin merkezi olabilir. Köyün eski altın çağını yaşadığı dönemlerden günümüze gelen terkedilmiş yapısı, alanda uygulanacak olan jeoturizm faaliyetleriyle, sürdürülebilir kırsal yerel kalkınma eşliğinde tekrar değiştirilebilir.



Foto 18 ve 19: Soma'nın güneyinde yer alan eski maden köyü Darkale (solda). Soma'da her yıl düzenlenen maden festivalleri kapsamında oluşturulan geçici kömür müzesi *(Kaynak: Soma Belediyesi Arşivi).*

Soma'da her yıl geleneksel olarak düzenlenen "Geleneksel Karaelmas Maden Festivali" bu kültürün devam ettirilmesi açısından önemlidir. Her yıl Soma'nın düşman işgalinden kurtuluş tarihi olan 13 Eylül haftasında bu festival 15 günlük bir süre dâhilinde düzenlenmektedir. Festivalin en son 2019

yılı Eylül ayında 16.'sı düzenlenmiştir. Sonraki dönemde baş gösteren Covid-19 pandemisi nedeniyle festivale ara verilmiş, 2020 yılında festival yapılamamıştır. Bu festivalde yöreden ve yöre dışından esnaflar Soma'ya davet edilerek şehir merkezinde belirlenen bir alanda açılan stantlarda her türlü ürün sergilenmekte, alış verişi yapılmakta, yerel kültür unsurları tanıtılmakta, Türkiye Kömür İşletmeleri ELİ Bölge Müdürlüğü tarafından festival alanına maden ocaklarından getirilen kömür ve kömür işleme makinaları geçici bir müze kurularak burada tanıtılmakta, madenci kıyafetleri ve kömür çıkarmada kullanılan aletler meraklıları tarafından deneyimlenebilmektedir. 20 yıla yaklaşan yerleşmiş geleneksel maden festival kültürü alanda jeoturizm açısından elverişli imkânlar sunmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Kömür maden ocaklarının bulunduğu Soma 20. yüzyıl başlarından itibaren kömür üretimine sahne olmuş bir kömür üretim merkezidir. Alan Türkiye'nin en büyük maden sahalarından biridir. Kömür tek başına değerlendirildiğinde dünyadaki yaşamın yer altında saklı kayıtlarından biri olması münasebetiyle zaten değerlidir. Bunun yanı sıra kömürün çıkarıldığı alanlarda birincil peyzajın pitoresk değeri, jeoturizm açısından oldukça elverişlidir. Ayrıca madencilik sonrasında ortaya çıkan ikincil peyzaj (antropojenik peyzaj) başlı başına bir jeoturizm kaynak değeri oluşturur. Bu ikincil peyzajda kömür çıkarılan alanların ıslah edilmesi çalışmaları ile rekreasyon amaçlı kullanımlar da jeoturizmi destekler. Jeoturizm madencilik sonrası bir anlamda sömürüye uğramış arazilerin rekreasyon, turizm ve peyzaj çekiciliğinin artırılmasını ve popüler şekilde kullanımını sağlayabilir. Alandaki kültürel peyzaj belirli bir amaca yönelik olarak bilinçli şekilde jeoturizmin ihtiyaçlarına adapte edilirse, Soma maden ocakları bünyesinde jeolojik-jeomorfolojik aktiviteleri de içeren son derece elverişli turistik ve eğitici bir cazibe merkezine dönüştürülebilir. Bu sayede madencilik endüstrisinin ağır zarar verdiği alanların ekonomik ve sosyal açıdan gelişmesi mümkün olabilir.

Soma'da antropojenik yer şekillerinden olan maden ocakları jeoturizmin gelişimi için büyük bir potansiyel barındırmaktadır. Alandaki bu sıra dışı peyzaj, normal şartlarda yerin derinliklerinde saklı olarak kalacak yer bilimsel özellikteki değerleri yeryüzüne çıkarıp insanların görmesine vesile olduğu için değerlidir ve çekicidir. Görsel değeri yanında aynı zamanda jeokoruma, jeo-bilimsel ve jeo-eğitsel açıdan da değerlidir. Soma'da tüm bu değerler jeoturistik amaçlı bir kullanıma şu ana dek sahne olmamıştır. Ma-

den sahası jeoturizm kapsamında "eğitim turizmi" konseptiyle kullanılmaya elverişlidir. Bunun yanı sıra Soma'da gün yüzüne çıkan değerlerin bilimsel ve turistik potansiyelinin yeterince bilinmediği ve tanınmadığı görülmüştür. Bu nedenle alandaki jeoturizm kaynak değerleri kaybedilme tehlikesine her zaman açıktır. Bu çalışma bu konuda bir farkındalık oluşturmayı da hedeflemektedir. Alanın sahip olduğu coğrafi çevrede, bireysel ya da bütünsel olarak jeoturizme odaklanılabilecek unsurların belirlenebilmesi için mutlaka maden sahalarında jeoturizm envanter çalışmaları yapılmalıdır.

Soma maden ocaklarında kömür üretimi sonrasında ortaya çıkan peyzajın yönetim sorunu vardır. Madencilik sonrası ortaya çıkan alanlar ve maden üretimi esnasında çıkarılan hafriyatın döküldüğü depo alanları oldukça geniş alan kaplamaktadır. Bu ücretsiz ve ıssız geniş peyzajlar üzerinde sayılamayacak kadar fazla türde düzenleme yapılabilir. Örneğin, bu alanlar açık hava gösterilerinde ve sergilerde kullanılabilir. Rekreasyon ve spor etkinliklerinde, amfi tiyatro olarak, toplu konut sitelerinde ve spor tesisleri için de kullanılabilir. Bunun yanı sıra bitki ve hayvan türlerinin habitatları ile yeşil alan olarak da hizmet verebilir. Günümüzde Soma maden sahalarının bazı kısımlarında başta Akasya *(Robinia pseudoacacia)* olmak üzere kimi bitkiler yetiştirilmektedir. Ancak bunlar yeterli değildir ve daha önemlisi bu peyzajlar çeşitli nedenlerle kullanıma açık değildir. Bu konuda var olan yasal boşluklar giderilmeli ve düzenlemeler acilen yapılmalıdır. Soma maden ocakları jeoturizm için isabetli bir hedeftir. Alanda jeoturizm faaliyetleri kapsamında özel olarak tasarlanmış jeoturizm rotaları belirlenmeli, bu rotalar dâhilinde durak (seyir) noktaları oluşturulmalı; maden kültürünü yansıtan köyler, kömürün elektrik enerjisine dönüştürüldüğü santral, kömürden geriye kalan külün yolculuğu ve tüm yerel kültür unsurları bu rotaya dâhil edilmelidir. İlerleyen dönemde atılacak adımlara bağlı olarak Soma maden sahasında bir jeopark kurulabilir. Soma Jeoparkı (SomaGeopark) adıyla kurulması uygun olacak park bünyesinde jeoturist-jeoeğitim rotalarının, saha atölyelerinin, tema sergilerinin, açık hava jeoloji, mineraloji ve paleontoloji müzelerinin düzenlenmesi yöreye eşsiz fırsatlar sunacak, alanı dünyaya tanıtacaktır. Kömür Soma'nın en iyi reklamıdır, jeolojinin sunduğu kalkınma anahtarıdır. Sahada tüm bu fırsatların değerlendirilmesi Soma'nın sembolü olarak bilinen "bir avuç kömür için, bir ömür verenlere" sözündeki kahraman madencilere olan vefanın da bir göstergesi olacaktır.

Kaynakça

Alan, H., Ateşoğulları, M. vd. (2014). Manisa-Soma Eynez Karanlıkdere Mevkii Kapalı Ocak Kömür Madeni İşletmesi İş Cinayeti/İş Kazası Raporu. *Jeoloji Mühendisleri Odası Yayınları*, No: 120.

Bargawa, W. S. and Gunawan, K. (2020). Geotourism Development in Post-Mining Area. *Journal of Geological Resource and Engineering*, 8, p. 101-105.

Brenner, F. J., Werner, M. and Pike, J. (1984). Ecosystem Development and Natural Succession in Surface Coal Mine Reclamation. *Minerals and the Environment*, 6(1), p. 10–22.

Brilha, J. (2014). Mining and Geoconservation. In G. Tiess G., T. Majumder, & P. Cameron (Eds.), *Encyclopedia of Mineral and Energy Policy.* Berlin: Springer.

Brinkmann, R., Feist, R., Marr, W. U. et al. (1970). Soma Dağları'nın Jeolojisi, *Ege Üniversitesi Jeoloji Kürsüsü*, İzmir.

Cleal, C. J. (2007). Geoconservation – what on Earth are we doing?, In B. Hlad & U. Herlec (Eds.), *Regional Conference on Geoconservation*: *Geological heritage in the South-European Europe* (p. 25), Book of abstracts.

Cole, D. (2004). Exploring the Sustainability of Mining Heritage Tourism, *Journal of Sustainable Tourism*, 12(6), 480–494.

Conesa, H. M., Garcia, G. et al. (2007), Dynamics of metal tolerant plant communities' development in mine tailings from the Cartagena La Unión Mining District (SE Spain) and their interest for further revegetation purposes, Chemosphere, 68 (6), 1180–1185.

Conesa, H. M., Schulin, R. and Nowack, B. (2008). Mining landscape: A cultural tourist opportunity or an environmental problem? The study case of the Cartagena–La Unión Mining District (SE Spain), *Ecological Economics*, 64(4), 690–700.

Conlin, M. V. and Jolliffe, L. (2014). *Mining Heritage and Tourism*: *A Global Synthesis*, London and New York: Routledge Press.

Derinöz, B. (2011). A Proposal Area for Geotourism in Western Turkey Kula, Annual Meeting of the European Association of Geographers, 02-05 June, Athens / Greece.

Derinöz, B. (2014a). Muğla'da Potansiyel Bir Jeoturizm Alanı: Uyku Vadisi (Milas), TCD Uluslararası Kongresi, 4-6 Haziran, Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla.

Derinöz, B. (2014b). Muğla'nın Jeoturizm Kaynakları ve Değerlendirilme Olanakları, VII. Lisansüstü Turizm Öğrencileri Araştırma Kongresi, 3-6 Nisan, Kuşadası / Aydın.

Derinöz, B. (2021a). Muğla'nın Jeoturizm Kaynakları ve Değerlendirilme Olanakları, *Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Beşeri ve İktisadi Coğrafya Anabilim Dalı*, Doktora Tezi, İzmir.

Derinöz, B. (2021b). İncesu Kanyonu ve Çevresinin (Çorum) Jeoturizm Potansiyeli, Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, Cilt:14, Sayı:34.

Derinöz, B. (2021c). Maden Ocaklarının Politik Ekolojisi: Soma Kömür Madenleri Örneği (Manisa), 2. İstanbul Uluslararası Coğrafya Kongresi, İstanbul.

Derinöz, B. (2021d). Jeoturizm ve Yer Duygusu: Fenomenolojik Bir Yaklaşım, *Science Research Associates & Academic Publishing (SRA Books).*

Derinöz, B., Koç, Y., Köksal, S. (2017). Gökgöl Mağarasının (Zonguldak) Jeoturizm Potansiyeli, I. Uluslararası Demirci Sempozyumu, 12-14 Ekim, Demirci / Manisa.

Dindi, F. (2011). Soma Havzası ve Çevresindeki Neojen Yaşlı Volkanik Kayalarının Petrografisi ve Jeokimyası, Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Jeoloji Mühendisliği Bölümü, Ekonomik Jeoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

Ersoy, E. Y., Helvacı, C. and Palmer, M. R. (2011). Stratigraphic, structural and geochemical features of the NE-SW trending Neogene volcano-sedimentary basins in western Anatolia: implications for associations of supradetachment and transtensional strike-slip basin formation in extensional tectonic setting, *Journal Asian Earth Sci.*, 41, 159–183.

Ersoy, E., Dindi, F. vd. (2012). Soma Havzası ve Çevresindeki Miyosen Volkanizmasının Petrografik ve Jeokimyasal Özellikleri, Batı Anadolu, Türkiye, *Yerbilimleri*, 33 (1), 59-80.

Hancock, G. R., Grabham, M. K. et al. (2006). A methodology for the assessment of rehabilitation success of post mining landscapes-sediment and radionuclide transport at the former Nabarlek uranium

mine, *Northern Territory*, Australia, Sci. Total Environ., 354 (2–3), 103–119.

Hose, T. A. (1994). *Telling the story of stone – assessing the client base*, Geological and Landscape Conservation, London.

Hose, T. A. (2000). *European Geotourism – Geological Interpretation and Geoconservation Promotion for Tourists*, Geological Heritage: Its Conservation and Management, Madrid.

Hose, T. A. (2005). Landscapes of Meaning: Geotourism and the Sustainable Exploitation of the European Geoheritage. Unpublished presentation and workshop (May, 2005) for the Institute of Geography, University of Lausanne, Lausanne.

Hose, T. A. (2008). Towards a history of geotourism: definitions, antecedents and the future. *Geological Society London Special Publications*, 300(1), 37-60.

Hüttl, R. F. and Weber, E. (2001). Forest ecosystem development in post-mining landscapes: a case study of the Lusatian lignite district. *Naturwissenschaften*, 88(8), 322–329.

Jelen, J. (2018). Mining Heritage and Mining Tourism. *Czech Journal of Tourism*, 7: 93-105.

Ketin, İ. (1995). *Genel Jeoloji: Yer Bilimlerine Giriş.* İstanbul: İTÜ Vakfı Yayınları.

Koç, Y., Derinöz, B. ve Köksal, S. (2019). Yi-Fu Tuan ve Humanistik Coğrafya. *Sosyal Bilimler Alanında Araştırma Makaleleri-1.* Ankara: Gece Kitaplığı.

Kubalikova, L. (2017). Mining Landforms: An Integrated Approach for Assessing the Geotourism and Geoeducational Potential, *Czech Journal of Tourism*.

Morin, K. A. and Hutt, N. M. (2001). Relocation of net-acid-generating waste to improve post-mining water chemistry, Waste Manag., 21(2), 185–90.

Muirden, M. and Martin, B. (2004). *Future Trends in Lifestyles and Leisure*, Economic Research Associate Scottish Enterprises, Glasgow.

Nita, J. and Myga-Piatek, U. (2005). Searching for management possibilities of postmining areas in aims of geological – scenic values protection, *Exploitation technology, Geosynoptics and Geothermal Energy*, 3, 53–72 (in Polish).

Nita, J. and Myga-Piatek, U. (2006). Landscape-related directions of management of post-mining areas, *Geol. Rev.*, 54, 3, 256–262 (in Polish).

Olafsdottir, R. and Tverijonaite, E. (2018). Geotourism: A Systematic Literature Review, *Geosciences*, 8. 234.

Rudwick, M. (2016). *Earth's Deep History: How It Was Discovered and Why It Matters*. USA: University of Chicago Press.

Sauer, C. O., and Leighly, J. (1965). *Land and Life*, University of California Press, 435 pages, USA.

Sklenicka, P. and Lhota, T. (2002). Landscape heterogeneity – the quantitative criterion for landscape reconstruction, *Landscape Urban Planning*, 58: 147–156.

Tuan, Y. F. (1977). *Space And Place: The Perspective of Experience*, USA: University Of Minnesota Press.

BİLİŞSEL DAVRANIŞÇI YAKLAŞIM TEMELLİ ONLİNE VİDEO SUNUMUNUN SİGARA İÇMEYE YÖNELİK TUTUMA ETKİSİ: KONTROL GRUPLU DENEYSEL BİR ÇALIŞMA

THE EFFECT OF ONLINE VIDEO PRESENTATION BASED ON THE COGNITIVE BEHAVIORAL APPROACH ON ATTITUDE TO SMOKING: AN EXPERIMENTAL STUDY WITH CONTROL GROUP

Adem KANTAR[*]
Aleyna ÖZTÜRK[*]
Beyza UÇAR[*]
Fatma Nur CAN[*]
Merve KÜÇÜK[*]

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, bilişsel davranışçı yaklaşım temelli video sunumunun sigara içmeye yönelik tutuma etkisini incelemektir. Araştırmada ön-test, son-test ve izleme testi kontrol gruplu deneysel desen kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında deney ve kontrol gruplarının her birinde 16 katılımcı bulunmaktadır. Araştırma verileri Sigara İçmeye Yönelik Tutum Ölçeği yoluyla toplanmıştır. Deney grubuna bilişsel davranışçı yaklaşım temelli video sunumu izlettirilir iken kontrol grubuna plasebo video izlettirilmiştir. Ölçümler videolar izletilmeden önce, izletildikten hemen sonra ve izletildikten bir hafta sonra alınmıştır. Sigara İçmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden elde edilen verilerin çözümlenmesinde Mann Whitney U ve Wilcoxon İşaretli Sıralar testi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, deney grubunda yer alan bireyler için ön test ve son test puanları arasında anlamlı bir farklılık olduğu saptanmıştır. Buna karşılık, son test ölçümünde deney grubu ile kontrol grubunun anlamlı olarak farklılaşmadığı saptanmıştır. Bir hafta sonra alınan izleme ölçümlerinde ise deney grubunda yer alan bireyler için son test ile izleme testi arasında anlamlı bir farklılığın bulunduğu görülmüştür. Daha açık bir ifadeyle, deney grubuna izlettirilen video sunumunun uygulamadan bir hafta sonra etkisinin kalıcı olmadığı görülmüştür. Araştırmadan elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, video sunum sigara içmeye yönelik tutumları anlamlı olarak daha olumsuz hale getirebilmektedir. Ancak bu etki, kalıcı bir etki değildir.

[*] Arş. Gör., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Erzurum. E-posta: adem.kantar@erzurum.edu.tr. ORCID ID: 0000-0001-8486-9376.
[*] Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum. ORCID ID: 0000-0002-1653-7414.
[*] Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum. ORCID ID: 0000-0002-5407-0376.
[*] Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum. ORCID ID: 0000-0002-9717-9208.
[*] Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum. ORCID ID: 0000-0001-5283-6254.

Video sunum, sigara bağımlılığında medikal seçeneklere ve psikolojik destek sürecine yardımcı bir unsur olarak kullanılabilir.

Anahtar Sözcükler: Sigara içmeye yönelik tutum, bilişsel davranışçı yaklaşım temelli video sunum, kontrol gruplu deneysel desen.

ABSTRACT

This study aims to examine the effect of cognitive behavioral approach-based (CBA) video presentation on the attitudes towards smoking. It is an experimental design with one intervention and one control group with three measurements, which are the pre, post, and follow-up tests. The study was carried out with undergraduate students. Experimental and control groups each consisted of 16 participants. Data were collected through the Attitudes towards Smoking Scale. While the experimental group was made to watch a video presentation based on the cognitive behavioral approach, the control group watched a placebo video. All participants completed the Attitudes towards Smoking Scale as a pre-test. Participants in the experimental group received CBA video presentation delivered by the researcher. The Attitudes towards Smoking Scale were administrated to all participants in both groups as a posttest. Afterwards, all participants were given The Attitudes towards Smoking Scale as a follow-up test a week after the post-test. Data were analyzed by using Mann Whitney U and Wilcoxon Signed Ranks Tests. The results of the study revealed that there was a significant difference in the experimental group from pre to post test. It can be concluded that the CBA video presentation can make attitudes towards smoking significantly more negative. However, there was not a significant difference between post-tests of the experimental and control groups. Nevertheless, the findings showed significant differences between the post test scores and follow-up scores of the experimental group. This finding suggests that the negative effects of the video presentation on attitudes towards smoking of the students increased over a week period. On the other hand, the CBA video presentation can be used to aid medical options and the psychological support process in dealing with the smoking addicts.

Key Words: Attitudes towards smoking, cognitive behavioral approach-based video presentation, experimental design with control group.

Giriş

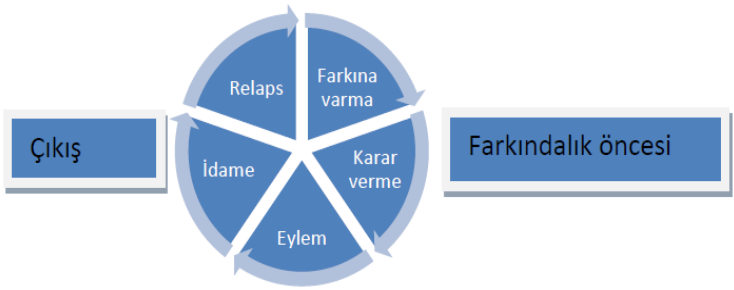
"Türkiye'de Sağlık Araştırması" verilerine göre her gün tütün kullanan 15 yaş ve üzeri bireylerin oranı 2016 yılında yüzde 26,5 iken 2019 yılında artarak yüzde 28 olarak açıklanmıştır (TÜİK, 2019). Ek olarak, Covid-19 pandemi süreciyle birlikte sigara tüketiminin arttığını bildiren çalışmalara rastlanmaktadır (Arpacıoğlu ve Ünübol, 2020; Fidancı, Aksoy, Yengil-Taci, Ayhan-Başer ve Cankurtaran, 2021). Bu nedenle, önemli bir halk sorunu olan

sigara bağımlılığına yönelik danışmanlık hizmetlerinin artırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Canbulat, Şahin ve Aypar(2020) tarafından yapılan çalışmada, üniversite öğrencilerinin %45'inin daha önce sigara içtiği, %27'sinin sigara kullanmaya devam ettiği ve %15'inin sigara bırakmak istediği belirtilmiştir. Vatan ve diğerleri (2009) tarafından tıp öğrencileriyle yapılan çalışmada ise katılımcıların %17'sinin sigara kullandığı ve buna karşılık sigara kullananların %65'inin bırakma isteğinde olduğu aktarılmıştır. Ceylan, Yanık ve Gencer (2005) tarafından yapılan, örneklemini 780 üniversite öğrencisinin oluşturduğu benzer bir çalışmada ise katılımcıların sigarayı ilk deneme yaş ortalamalarının 14.5 olduğu aktarılmıştır. Aktarılan çalışmalarda da görüldüğü üzere, Türkiye'de sigara kullanımı oranı son yıllara göre artma eğilimi göstermektedir. Üniversite öğrencileri için sigara kullanımı incelendiğinde, sigara kullanımının genellikle ergenlik döneminden itibaren başladığı ve sigara bağımlısı öğrencilerin çoğunluğunun bırakma isteğinde oldukları görülmektedir.

Covid 19 pandemisinin yayılımını en aza düşürebilmek adına alınan tedbirler nedeniyle öğrenciler üniversite öğrenimlerine uzaktan eğitim yoluyla devam etmektedir. Bu bağlamda üniversite öğrencileri için sigara bağımlılığında önleyici, bilgilendirici ve uzaktan eğitimle uyumlu çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, sigara içen üniversite öğrencilerinde sigara içmeye yönelik tutumu daha olumsuz hale getirecek bilişsel davranışçı yaklaşım temelli bir video sunumunun etkililiğini test etmektir.

Planlanmış Davranış Kuramına (PDK) göre bir davranışa yönelik belirgin tutum ve niyetler davranışa yön vermektedir (Ajzen, 1991). Bu konuda alanyazın incelendiğinde sigarayı bırakmaya yönelik tutumun sigara bırakma niyetini pozitif yönde yordadığını bildiren çalışmalara rastlanmaktadır (Conner, Sandberg, McMillian ve Higgin, 2006; Larson, 2009; Rise, Kovac, Kraft ve Moan, 2008; Wilkinson ve Abraham, 2004). Diğer bir deyişle PDK'ya göre, bireyin sigara içmeye yönelik olumsuz bir tutuma sahip olması sigarayı bırakma niyetini artırmakta ve bu artış da bireyin sigarayı bırakmaya yönelik eyleme geçmesine neden olmaktadır. Benzer şekilde, Prochaska ve DiClemente (1983) sigarayı bırakmayı bir davranış değişikliği olarak tanımlamıştır. Bu davranış değişikliği için en temel kıstasın sigarayı bırakma niyeti olduğunu vurgulamıştır.



Şekil 1. Transteorik Model (Prochaska ve DiClemente, 1983)

Şekil 1'de görüldüğü üzere, Prochasca ve DiClemente tarafından geliştirilen Transteorik Model, beş aşamadan oluşmaktadır. Farkındalık öncesindeki bireyler sigaranın kendileri için zararlı olduğu düşünmemekle birlikte gelecekte de sigarayı bırakma kararı vermeyecekleri düşünmektedirler. Bu evrede olan kişiler için yapılabilecekler; bilgi verip farkındalıklarını artırmak ve değişim ihtimalini düşünmelerini sağlayabilmektir. İlk evre olan farkına varma evresinde birey, sigaranın kendileri için bir problem olduğunu düşünür ancak bu konuda ikircikli duygulara sahiptirler. Yani her ne kadar sigaranın zararlarının farkında olsalar dahi bırakma kararı vermekte kararsızlık yaşamaktadırlar. Farkındalık öncesinin aksine gelecekte sigarayı bırakmak istediklerini belirtirler. İkinci evre olan karar verme evresinde ise kişi sigaranın ciddi bir problem olduğunun farkında olup bırakmak için hazırlıklar yapmaktadır eğer kişi bu evreden sonra eyleme geçerse değişim devam edebilir ancak geçmezse farkındalık öncesi evreye geri dönmektedir. Bireyin sigarayı bırakma kararı vermesi ve artık sigarayı tüketmemesi idame evresi olarak tanımlanmaktadır. Bireyin sigara bağımlılığının yeniden nüksetmesi ise relaps evresi olarak açıklanmaktadır. Bireyin sigaraya yeniden başlaması relaps evresi olarak tanımlanmaktadır. Sigarayı bırakmadan önce ortalama olarak dört kez sigara bırakma kararının verildiği ve yeniden başlandığı aktarılmaktadır (Ögel, Karadağ ve Tezcan, 2008; Prochaska ve DiClemente, 1983; Şengezer, 2016).Bu bağlamda relaps, yeniden nüksetme, sigara bırakma sürecinin doğal bir parçası olup bu döngünün devamlılığı sağlanmalıdır.

Aktarılan bilgilerin ışığında, sigara bırakma kararı bir süreci temsil etmektedir. Diğer bir deyişle, bireyin sigarayı bırakma kararı alıp destek için bir kurum veya kuruluşa danışmasının öncesinde de belirli bir süreç bulunmaktadır.

Sigara kullanan bireylerin sigarayı bırakmaları için birçok yöntem uygulanmaktadır. Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) ise bunlardan biridir. Alanyazında BDT temelli yapılan araştırmalarda sigara bağımlısı olup hâlihazırda bırakma kararını veren bireylerle BDT'nin etkililiğin incelendiği birçok çalışma bulunmaktadır (Çelik ve Mortan Sevi, 2020). Literatürde, BDT bireysel terapi süreciyle birlikte (Alterman vd., 2011; Hall vd., 2011; Hendricks vd., 2010; Park vd., 2014; Wittchen vd., 2011; Yalçın vd., 2014) ve grup terapisi süreciyle birlikte incelendiği araştırmalara (Cinciripini vd., 1994; Hall vd., 1998; Hernandez-Lopez vd., 2009; López-Núñezvevd., 2016; Rovinavd,. 2009; Schmitz vd., 2007) rastlanmaktadır. Bununla birlikte, bilişsel davranışçı yaklaşımın sigarayı bırakmaya yönelik ilaç tedavisiyle birlikte test edildiği çalışmalar bulunmaktadır (Hall vd., 1998, 2011; Rovina vd., 2009; Schmitz vd., 2007).

Aktarılanlara birlikte göz atıldığında, sigara bağımlılığında bilişsel davranışçı yaklaşımın etkililiğinin bireysel/grup terapisi yoluyla ya da ilaç tedavisi ile birlikte incelendiği gözlemlenmiştir. Buna karşılık, bilişsel davranışçı yaklaşım kullanılarak önleyici veya bilgilendirici çalışmaların bulunmadığı gözlemlenmiştir. Nitekim yukarıda da değinildiği üzere sigarayı bırakma süreci bireyin bu kararı vermeden önceki dönemi veya kararı verdikten sonraki yeniden nüksetme sürecini de kapsamaktadır. Bu ihtiyaçtan hareketle çalışmada, bilişsel davranışçı yaklaşım temelli bir video sunumunun sigara içmeye yönelik tutuma etkisinin test edilmesi amaçlanmıştır.

Sigarayı bırakmak isteyen üniversite öğrencileri bırakmalarına engel olan durumları sırasıyla stresli olmaları, öfkelendikleri zaman sigaraya ihtiyaç duymaları ve son olarak bağımlı bireyler olduklarından ötürü sigarayı kendi iradeleriyle bırakamayacaklarına inanmaları şeklinde açıklamaktadır (Canbulat, Şahin ve Aypar, 2020). Video sunumunda bağımlılık hakkında bilgi verilmiş ardından bireyin bağımlılığa yönelik olası akılcı olmayan inançları (Şengezer, 2016) hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Bilişsel davranışçı yaklaşımda yer alan dışsallaştırma tekniğinin öne sürdüğü "problem problemdir, birey problemin tamamı değildir" görüşünden hareketle bireyin bağımlılığı ile arasına bir mesafe koyması ve üçüncü bir gözle bağımlı yönünü incelemesine yönelik bilgilendirme metaforlar yoluyla sunulmuştur (Eken ve Dinç, 2014).

Bu çalışmanın sonucunda sigara bağımlılığı için Yeşilay Danışmanlık Merkezlerine, okul psikolojik danışmanlık ve rehberlik servislerine, üniversite

psikolojik araştırma merkezlerine ve bağımlılık çalışan alan uzmanlarına başvuran bireyler için psikolojik destek sürecinin ilk adımı olan "bilgi verme ve rehberlik" adı altında etkililiği kanıtlanmış bir video sunumu önerilecektir. Ek olarak bu çalışma, pandemi nedeniyle üniversite eğitimine uzaktan devam eden sigara bağımlısı öğrenciler için online eğitimle uyumlu bir çalışma önermektedir.

1. Yöntem

Çalışmanın bağımsız değişkeni "Bilişsel Davranışçı Yaklaşım Temelli Video Sunumu" bağımlı değişkeni ise Sigara İçmeye Yönelik Tutumdur. Bu çalışmada ön-test, son-test ve izleme testi kontrol gruplu deneysel desen kullanılmıştır. İzleme testleri son testin uygulanmasından bir hafta sonra gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya ait desene Tablo 1'de yer verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmanın Deney Deseni

Gruplar	Atama	Ön Test	İşlem	Son Test	İzleme
Deney	Seçkisiz	SİYT Ölçeği	BDYVS	SİYT Ölçeği	SİYT Ölçeği
Kontrol	Seçkisiz	SİYT Ölçeği	Plasebo Video	SİYT Ölçeği	SİYT Ölçeği

Not. SİYT = Sigara İçmeye Yönelik Tutum, BDYVS = Bilişsel Davranışçı Yaklaşım Temelli Video Sunum

1.1. Veri Toplama Süreci

Sigara İçmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin kullanılabilmesi için ilgili araştırmacılardan ölçek kullanım izinleri alınmıştır. Çalışmanın yapılabilmesi için Erzurum Teknik Üniversitesi Etik Kurulundan gerekli onay alınmıştır. Etik kurula ilişkin onay EK 1'de sunulmuştur.

Çalışmanın işlem aşamasına başlanmadan önce internet ortamında araştırmanın gerekliliklerine uygun katılımcı özellikleri için çağrıda bulunulmuştur. Üniversite öğrencisi olmak ve günde en az beş sigara içiyor koşulu çağrı metninde yer verilmiştir. Araştırmaya toplamda 48 üniversite öğrencisi katılmak için başvuruda bulunmuştur. Katılımcılar ön test son test ve izleme olarak süreç hakkında bilgilendirilmiştir. Yapılan bilgilendirmeden sonra 32 öğrenci araştırmaya katılmayı kabul etmiştir. Katılımcılar rastgele atama yoluyla 16 kişi deney ve 16 kişi kontrol grubu olarak ikiye ayrılmıştır.

Katılımcıların Sigarayı İçmeye Yönelik Tutum Ölçeğini, video sunumu iz-

lettirilmeden önce, izledikten hemen sonra ve izledikten bir hafta sonra doldurmaları sağlanmıştır. Deney grubuna bilişsel davranışçı yaklaşım temelli video sunumu izlettirilir iken kontrol grubuna plasebo bir video izlettirilmiştir.

1.2. Veri Toplama Aracı

Sigara İçmeye Yönelik Tutum Ölçeği

Sigara içme Tutum Ölçeği, Yazıcı ve Özbay (1997) tarafından geliştirilmiştir. Ölçekten alınan yüksek puanlar sigara içmeye yönelik olumlu tutumları düşük puanlar ise sigara içmeye yönelik olumsuz tutumları ifade etmektedir. Ölçek sosyallik, biliş, kontrol, eylem, öz yönelim ve özyeterlik olmak üzere altı alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek 6 dereceli likert tipi 45 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte yer alan maddelerden, 1-8. maddeler sosyallik, 9-17. maddeler biliş, 18-26. maddeler kontrol, 27-32. maddeler eylem, 33-38. maddeler öz yönelim ve 39-45. maddeler özyeterlik alt ölçeklerini oluşturmaktadır. Ölçekten toplam puan alınabilmektedir. Ölçeğin genel Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı .88 olarak rapor edilmiştir. Bu çalışma kapsamında yapılan Cronbach Alfa analizi sonucunda güvenirlik katsayısı.81 olarak elde edilmiştir.

1.3. Deney ve Kontrol Gruplarına İlişkin Betimsel İstatistikler

Tablo 2. Gruplara Göre Bireylerin Demografik Bilgileri

Demografik Bilgi		Deney	Kontrol	Toplam
Cinsiyet	Erkek	9	9	18
	Kadın	7	7	14
Yaş	18-22	11	12	23
	22-29	5	4	9
Sınıf	1	5	5	10
	2	2	2	4
	3	5	5	10
	4	4	4	8
Anne Eğitim Düzeyi	İlkokul veya okuryazar değil	6	11	17
	Ortaokul	4	2	6
	Lise	2	2	4
	Lisans ve üstü	3	2	5
Baba Eğitim Düzeyi	İlkokul veya okuryazar	3	5	8

	değil			
	Ortaokul	5	3	8
	Lise	4	6	10
	Lisans ve üstü	4	2	6
Sosyoekonomik Düzey	Alt	1	0	1
	Orta	16	14	
	Üst	1	0	1
Toplam		16	16	32

Tablo 2'de deney ve kontrol grubunda yer alan katılımcıların demografik özelliklerinin benzer olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Video Sunum Gösterimi Öncesinde SİYT Ön Test Puanlarının Mann Whitney U Testi Sonuçları

Ölçüm	Gruplar	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplam Puanı	U	p
SİYT	Deney	16	16.81	269.00	123.00	.86
	Kontrol	16	16.19	259.00		

Not.SİYT = Sigara İçmeye Yönelik Tutum

Tablo 3'te görüleceği üzere video sunumu gösterimi öncesinde Sigara İçmeye Yönelik Tutum Ölçeğinden elde edilen puanlara göre gruplar anlamlı olarak farklılaşmamaktadır (USİYT=123.00, p > .05). Bu sonuç, işlem öncesinde deney ve kontrol gruplarının istatistiksel anlamda eşit oldukları anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, deney öncesinde her iki grubun sigara içmeye yönelik tutum düzeylerinin anlamlı olarak farklılaşmadığı söylenebilir.

1.4. Verilerin Analizi

Deney grubuna izlettirilen Bilişsel Davranışçı Yaklaşım Temelli video sunumunun etkisini saptamak amacıyla gruplar ve ölçümler arası karşılaştırmaları yapmak için araştırmanın deney ve kontrol gruplarını oluşturan bireylerin sayısının az olması nedeniyle parametrik istatistik tekniklerinin varsayımları karşılanamamıştır. Bu nedenle verilerin analizinde parametrik olmayan istatistiksel teknikler kullanılmıştır. Gruplar arasındaki farkın anlamlılığını test etmek için Mann Whitney U testi, ölçümler arasındaki farkın anlamlılığını test etmek için Wilcoxon İşaretli Sıralar testi kullanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS programı kullanılmıştır. Araştırmada hata payı .05 olarak belirlenmiştir.

2. Bulgular

Tablo 4. Deney ve Kontrol Grubu Betimsel İstatistikler

Gruplar	Ön Test			Son Test			İzleme Testi		
	N	Ort	Ss	n	Ort	Ss	n	Ort	Ss
Deney	16	141	43	16	124	42	16	138	45
Kontrol	16	138	41	16	137	48	16	131	45
Toplam	32								

Tablo 4'te görüleceği üzere deney grubuna ilişkin sigara içmeye yönelik tutum ölçeği ortalamaları ön testte 141, son testte 124 ve son olarak izleme testinde 138 olduğu görülmektedir.

Hipotez 1: Video sunumu uygulanan deney grubundaki bireylerin sigara içmeye yönelik tutum ölçeği ön test puanları son test puanlarına kıyasla anlamlı olarak daha düşüktür.

Tablo 5. Deney Grubu SİYT Puanlarına İlişkin Ön test ve Son test Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Ölçüm	Son Test-Ön test	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
SİYT	Negatif Sıra	7.62	99.00	-2.21	.027
	Pozitif Sıra	10.50	21.00		
	Eşit				

Tablo 5'te yer alan bilgilere göre deney grubunda ön test ile son test puanı arasında anlamlı olarak bir fark vardır (ZSİYT= -2.21, p<.05). Bu sonuç deney grubundaki katılımcıların sigara içmeye yönelik tutumlarının video sunumu sonrasında anlamlı olarak daha olumsuz hale geldiğini bildirmektedir. H1 desteklenmiştir.

Hipotez 2: Video sunumu uygulanan deney grubundaki bireylerin sigara içmeye yönelik tutum puanları plasebo videoyu izleyen kontrol grubundaki katılımcıların son test puanlarından anlamlı olarak daha düşüktür.

Tablo 6. Deney ve Kontrol Gruplarının SİYT Son Test Puanlarına İlişkin Mann Whitney U Testi Sonuçları

Ölçüm	Gruplar	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
SİYT	Deney	15.94	255.00	-.33	.73
	Kontrol	17.06	273.00		

Tablo 6'da görüldüğü üzere deney grubunun son test ölçümünde sigara içmeye yönelik tutum ortalamaları kontrol grubuna kıyasla daha düşük olsa da bu fark istatistiksel açıdan anlamlı değildir (p> .05).

Hipotez 3: Video sunumu uygulanan deney grubundaki bireylerin sigara içmeye yönelik tutum son test ve izleme testi puan ortalamaları arasında anlamlı bir fark yoktur.

Tablo 7. Deney Grubu SİYT Puanlarına İlişkin Son test ve izleme Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Ölçüm	Son Test-Ön test	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
SİYT	Negatif Sıra	6.00	24.00	-2.27	.023
	Pozitif Sıra	9.33	112.00		
	Eşit				

Tablo 7'de görüleceği üzere deney grubunun son test ölçümünden aldığı puanlar ile izleme testinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılık vardır(ZSİYT= -2.27, p < .05). Bu bulgu, deney grubuna uygulanan işlemin kalıcı bir etkisinin olmadığı anlamına gelmektedir.

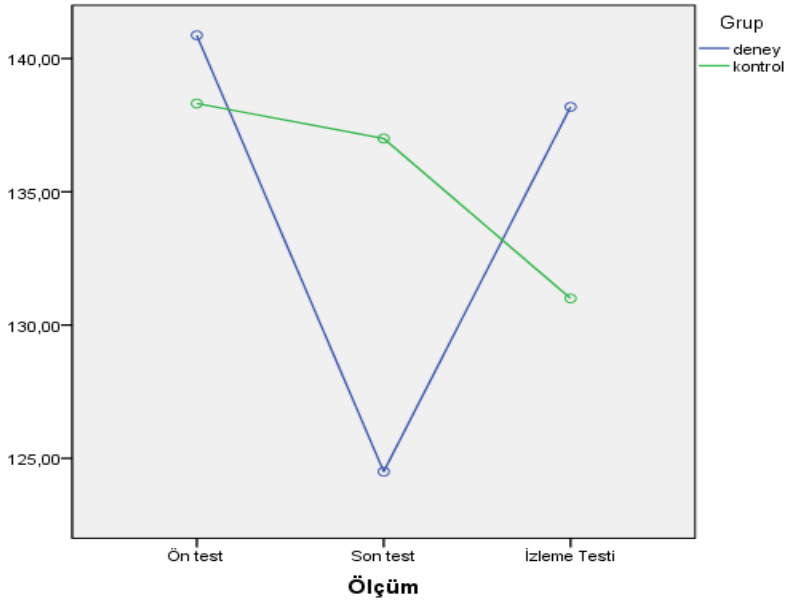
Hipotez 4: Plasebo video sunumu uygulanan kontrol grubundaki bireylerin sigara içmeye yönelik tutum ölçeği ön test puanları son test puanlarına kıyasla anlamlı olarak farklılaşmamaktadır.

Tablo 8. Kontrol Grubu SİYT Puanlarına İlişkin Ön test ve Son test Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Ölçüm	Son Test-Ön test	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
SİYT	Negatif Sıra	8.17	73.50	-.28	.77
	Pozitif Sıra	8.93	62.50		
	Eşit				

Tablo 8'de görüleceği üzere plasebo video izleyen kontrol grubunun ön test puanları ile son test puanları arasında anlamlı bir farklılık yoktur. H4 desteklenmiştir.

Şekil 2. Deney ve Kontrol Gruplarının SİYT Öntest-Sontest ve İzleme Testlerine Yönelik Toplam Puanlarına İlişkin Grafik



Şekil 2'de görüleceği üzere deney grubu için ön testten sonra alınan son test ölçümünde sigara içmeye yönelik tutum anlamlı olarak daha olumsuz hale gelmiştir. Bununla birlikte izleme testinde ise video sunumunun anlamlı etkisinin kalıcı olmadığı görülmüştür. Kontrol grubu için ön test ile son test arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı saptanmıştır. Son test ölçümünde deney grubu ile kontrol grubu arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı elde edilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmanın temel amacı, bilişsel davranışçı yaklaşım temelli video sunumunun sigara içmeye yönelik tutuma etkisini incelemektir. Araştırmanın sonucunda Şekil 2'de görüleceği üzere video sunum izlettirildikten sonra deney grubu için sigara içmeye yönelik tutum anlamlı olarak daha da olumsuz hale gelmiştir. Ancak video izlettirildikten bir hafta sonra alınan izleme ölçümlerinde videonun etkisinin kalıcı olmadığı görülmüştür. Bu çalışma kapsamında videonun sigara içmeye yönelik tutum üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu ancak bu etkinin kalıcı olmadığı söylenebilir.

Bu çalışma kapsamında oluşturulan video sunumunun sigara bağımlılığı konusunda psikolojik destek alan bireylere sigarayı bırakma sürecinde

yardımcı ve süreç hakkında bilgilendirici bir araç olarak kullanılabileceği söylenebilir. Nitekim sigarayı bırakma süreci bilişsel, duygusal, davranışsal ve biyolojik yönleriyle birlikte çok yönlü bir yaklaşım gerektirmektedir (Şengezer, 2016). Diğer bir deyişle, çalışma kapsamında geliştirilen bu video sunumu sigaranın bırakılmasında kalıcı bir etkiye sahip olmadığından tek başına yeterli değildir. Ancak sigara bağımlılığında medikal seçeneklerle birlikte veya bireyin psikolojik destek için başvurduğu bağımlılık danışmanlığı sürecinin başında bilgilendirici bir unsur olarak kullanılabilir.

Prochaska ve DiClemente (1983) sigara bağımlıların sigaradan kurtulma sürecinde ortalama olarak dört kez sigarayı bırakma kararı verip yeniden başladıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda, sigarayı bırakma kararı verildikten sonra yeniden nüksetmeleri önlemek adına etkili olabilecek başa çıkma becerilerinin geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Gelecekteki çalışmalar sigarayı bırakma kararı verildikten sonra yeniden nüksetmelerin önüne geçebilecek önleyici psikoeğitimler geliştirebilir.

Kaynakça

Ajzen, I. (1991). The Theory of Planned Behavior. *Organizational Behaviorand Human Decision Processes,* 50(2), p. 179–211.

Alterman, AI., Gariti, P., & Mulvaney, F. (2001). Short- and Long-term Smoking Cessation for Three Levels of Intensity of Behavioral Treatment. *Psychol Addict Behav*, 15, p. 261–264.

Arpacıoğlu, S. ve Ünübol, B. (2020). Koronavirüs Salgınında Alkol-Sigara kullanımındaki Değişiklikler ve İlişkili Durumların Araştırılması. *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi*, 2(3), s. 128-138.

Canbulat Şahiner, N., Şahin, A. ve Aypar Akbağ, N. (2020). Üniversite Öğrencilerinin Sigara İçme Durumları ve Sigara Bağımlılığına Yönelik Tutumları. *Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi*, 2(2), s. 64-79.

Carr, A. (2020). *Sigarayı Şu Anda Bırakın.* Çev. Pınar Savaş. İstanbul: Butik Yayıncılık.

Çelik, Z. H. ve Mortan Sevi, O. (2020). Sigarayı Bırakma Tedavisinde Bilişsel Davranışçı Terapinin Etkililiği: Sistematik Bir Gözden Geçirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry,* 12(1), s. 54-71.

Ceylan, E., Yanık, M. ve Gencer, M. (2005). Harran Üniversitesi'ne Kayıt Yaptıran Öğrencilerin Sigaraya Karşı Tutumlarını Etkileyen Faktörler. *Toraks Dergisi*, 6(2), s. 144-150.

Cinciripini, P. M., Lapitsky, L. G., Wallfisch, A., Mace, R., Nezami, E. & Vunakis,H. V. (1994). An Evaluation of a Multicomponent Treatment Program Involved Scheduled Smoking and Relapse Prevention Procedures: Initial Findings. *Addict Behav*, 19, p. 13-22.

Conner, M., Sandberg, T., McMıllıan, B. & Higgins, A. (2006). Role of Anticipated Regret, Intention and Intention Stability in Adolescent Smoking Initiation. *British Journal of Health Psychology*, 11, p. 85-101.

Dinç, M. (2019). Postmodern Terapiler ve Bağımlılık. Bağımlılık: Tanı, Tedavi, Önleme. 419-429. https://www.researchgate.net/publication/334002081_Postmodern_Terapiler_ve_Bagimlilik adresinden 20 Mart 2021 tarihinde alınmıştır.

Eken, F. O. ve Dinç, M. (2014). Narrative Terapi Temel Kavramlar Sözlüğü-Narrative Terapi Kavramlarına Genel Bir Bakış. https://docplayer.biz.tr/17561759-Narrative-terapi-temel-kavramlar-sozlugu-narrative-terapi-kavram larina-genel-bir-bakis-furkan-onur- eken-mehmet-dinc.html adresinden 20 Mart 2021 tarihinde alınmıştır.

Fidancı, İ., Aksoy, H., Yengil-Taci, D., Ayhan-Başer, D. & Cankurtaran, M. (2021). Evoluation of the Effect of the Covid-19 Pandemic on Smoking Addiction Levels. *The İnternational Journal Of Clinical Practice*, p. 1-6.

Hall, S. M., Humfleet, G.L., Munoz, R. F., Reus, V. I., Prochaska, J. J. & Robbins, J. A. (2011). Using Extended Cognitive Behavioral Treatment and Medication to Treat Dependent Smokers. *Am J Public Health*, 101, p. 2349-2356.

Hall, S. M., Reus, V. I., Munoz, R. F., Sees, K. L., Humfleet, G. L., Hartz, D. T., Frederick, S. & Triffleman, E. (1998). Nortriptyline and Cognitive- Behavioral Therapy in the Treatment of Cigarette Smoking. *Arch Gen Psychiatry*, 55, p. 683-690.

Hendriks, P. S., Delucchi, K. L. & Hall, S. M. (2010). Mechanisms of Change in Extended Cognitive Behavioral Treatment for Tobacco Dependence. *Drug Alcohol Depend*, 109, p. 114-119.

Hernandez-Lopez, M., Luciano, M. C., Bricker, J. B., Roales-Nieto, J. G., & Montesinos, F. (2009). Acceptance and Commitment Therapy for Smoking Cessation: A Preliminar Study of its Effectiveness in Compari-

son with Cognitive Behavioral Therapy. *Psychol Addict Behav*, 23, p. 723-730.

Larson, S. (2009). *Factor Influencing College Seniors Intentions to Quit Cigarette Smoking.* Western Illinois University, Doctor of Philosophy.

López-Núñez, C., Alonso-Pérez, F., Pedrosa, I. & Secades-Villa, R. (2016). Cost Effectiveness of a Voucher-Based Intervention for Smoking Cessation. *Am J Drug Alcohol Abuse*, 42, p. 296-305.

Miller, W. ve Rollnick, S. (2008). *Motivasyonel Görüşme: İnsanları Değişime Hazırlama.* Çev. F. Karadağ, K. Ögel ve E. Tezcan. Hekimler Yayın Birliği.

Neumann, K. (2015). Systemische Interventionen in der Familien Therapie. Springer-Verlag.

Park, C. B., Choi, J. S., Park, S. M., Lee, J. Y., Jung, H. Y., Seol, J. M., Hwang, J. Y., Gwak, A. R. & Kwon, J. S. (2014). Comparison of the Effectiveness of Virtualcue Exposure Therapy and Cognitive Behavioral Therapy for Nicotine Dependence. *Cyberpsychol Behav Soc Netw*, 17, p. 262-267.

Prochaska, J. O., & DiClemente, C. C. (1983). Stages and Processes of Self-Change of Smoking: Toward an Integrative Model of Change. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51(3), p. 390–395.

Rıse, J., Kovac, V., Kraft, P. & Moan, I. S. (2008). Predicting the Intention to Quit Smoking and Quitting Behaviour: Extending the Theory of Planned Behaviour. *British Journal of Health Psychology*, 13(1), p. 291-310.

Rovina, N., Nikoloutsou, I., Katsani, G., Dima, E., Fransis, K. & Roussos, C. (2009). Effectiveness of Pharma Cotherapy and Behavioral Interventions for Smoking Cessation in Actual Clinical Practice. *Ther Adv Respir Dis*, 3(6), p. 279-287.

Schmitz, J. M., Stotts, A. L., Mooney, M. E., DeLaune, K. A. & Moeller F. G. (2007). Bupropion and Cognitive-Behavioral Therapy for Smoking Cessation in Women. *Nicotine Tob Res*, 9, p. 699-709.

Secades-Villa, R., García-Rodríguez, O., López-Núnez, C., Alonso-Pérez, F. & Fernández Hermida, J. R. (2014). Contingency Management for Smoking Cessation among Treatment-Seeking Patients in a Community Setting. *Drug Alcohol Depend*, 140, p. 63-68.

Şengezer, T. (2016). Tütün Bağımlılığında Davranışçı Tedavi Yöntemleri. *Güncel Göğüs Hastalıkları Serisi*, 4(1), s. 97-103.

Vatan, İ., Ocakoğlu, H. & İrgil, E. (2009). Determining Smoking Prevalence among Uludağ University Faculty of Medicine. *Preventine Medicine Bulletin*, 8(1), p. 43-48.

Weidberg. S., Landes, R. D., López-Núñez, C., Pericot-Valverde, I., González-Roz, A., Yoon, J.H. & Secades-Villa, R. (2015) Contingency Management Effects on Delay Discounting among Patient Receiving Smoking Cessation Treatment. *Psicothema*, 27, p. 309-316.

Wılkınson, D. & Abraham, C. (2004). Constructing an Integrated Model of the Antecedents of Adolescent Smoking. *British Journal of Health Psychology*, 9, p. 315-333.

Wittchen, H., Hoch, E., Klotsche, J. & Muehlig, S. (2011). Smoking Cessation in Primarycare-A Randomized Controlled Trial of Bupropione, Nicotine Replacements, Cbt and a Minimal Intervention. *Int J Methods Psychiatr Res*, 20, p. 28-39.

Yalçın, B. M., Unal, M., Pirdal, H. & Karahan, T. F. (2014). Effects of an Anger Management and Stress Control Program on Smoking Cessation: A Randomized Controlled Trial. *J Am Board FamMed,* 27, p. 645-660.

Yılmaz, M. (2014). Bilgi ile İyileşme: Bibliyoterapi. *Türk Kütüphaneciliği*, 28(2), s. 169-181.

KÜRESEL ISINMAYI YENİDEN DÜŞÜNMEK: KÜRESEL ISINMANIN ENGELLİ BİREYLERE ETKİSİ

RETHINKING GLOBAL WARMING:
THE IMPACT OF GLOBAL WARMING ON PEOPLE WITH DISABILITIES

Yasin KOÇ*

ÖZET

Küresel ısınma insan yaşamını barınma, gıda güvenliği, sağlık gibi pek çok alanda olumsuz etkileyen, içinde bulunduğumuz yüzyılın en önemli sorunlarından biridir. Küresel ısınmanın başlıca nedeni olan sera gazları emisyonlarının her yıl arttığı görülmektedir. Küresel ısınmanın etkisinin artması engelliler, yaşlılar ve çocuklar gibi bağımlı bir nüfusu daha kırılgan hale getirmektedir. Özellikle Dünya nüfusunun % 15'ini oluşturan engelli nüfusun başka bireylere bağımlı ve görece olarak geri kalmış ülkelerde yoğunlaşmış olmaları, erişilebilirlik sorunları dikkate alındığında bu grubun küresel ısınmanın ortaya çıkardığı seller, kuraklıklar ve salgın hastalıklar gibi doğal afetlerden daha ağır şekilde etkilenecekleri gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte ilgili nüfusla birlikte yaşayan veya onlara bakmakla yükümlü olan nüfus da dikkate alındığında küresel ısınmanın yalnızca %15'lik bir nüfusu değil, daha yüksek oranda bir kitleyi etkileyeceği görülmektedir. Bu kapsamda çalışmanın amacı küresel ısınmanın engelli bireyleri nasıl etkilediğini ortaya koymaktır. Çalışmada veri kaynakları olarak ilgili alanyazın kullanılmış, bununla birlikte uluslararası örgütlerden sağlanan nicel veriler değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonuçları göstermektedir ki, küresel ısınmanın sosyal etkileri genel olarak standartlaştırılmış bir nüfus için ele alınmıştır. Engelli bireylerin bu durumdan nasıl etkilendiği, küresel ısınma ve engellilik arasında ne tür bir ilişki olduğu ve alınması gereken önemlere dair çalışmalar ise son derece kısıtlıdır.

Anahtar Sözcükler: Küresel ısınma, engellilik, mekân, doğal afet, nüfus.

ABSTRACT

Global warming is one of the most important problems of the current century, affecting human life negatively in many ways such as housing, food security and health. It is seen that greenhouse gas emissions, which are the main cause of global warming, are increasing every year. Accordingly, it is known that global warming will have more severe effects on disadvantaged groups such as the disabled individuals. Adaptability, livelihoods and resilience are expected to decline in a changing environment with global warming. Disabled individuals with limited mobility and relatively worse economic conditions constitute 15% of the world population. This

* Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Balıkesir. E-posta: yasin.koc@balikesir.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-2379-8540.

rate is increasing day by day due to the increase in the world population. The fact that the disabled population is dependent other individuals and this group will be more severely affected by natural disasters such as floods, droughts and epidemics caused by global warming, considering the accessibility problems. However, considering the population that lives with the relevant population or is responsible for them, it is seen that global warming will affect not only a 15% population, but a higher part of the population. In this context, the aim of the study is to reveal how global warming affects people with disabilities. In the study, related literature was used as data sources, however, quantitative data obtained from international organizations were evaluated. The results of the study show that the social effects of global warming are generally considered for a standardized population. Studies on how disabled individuals are affected by this situation, what kind of relationship is between global warming and disability and the importance to be taken are extremely limited.

Key Words: Global warming, disability, space, natural disaster, population.

Giriş

Engelliler çeşitlilik gösteren bir nüfus olup engellilik fiziksel, zihinsel veya duyusal handikapları olan bireylerin gerek yapılı gerekse sosyal çevreleriyle olan ilişkilerinde ortaya çıkan bir olgudur. Gümüş (2015) kişinin bedeniyle ilgili durumu özürlülük, bunun mekânda deneyimlemesini ise engellilik olarak birbirinden ayırır.

Dünyada bir milyar insan veya dünya nüfusunun % 15'i bir tür engellilik yaşamakta olup söz konusu nüfus gelişmekte olan ülkelerde daha yüksektir (WB, 2018). Bu oran engelliliğin savaşlar, bölgesel çatışmalar, zorunlu göçler gibi günümüz dünyasının temel sorunlarının az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerde devam etmekte olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu bölgelerde engelli nüfusun artamaya devam edeceğini bir gerçektir. Bununla birlikte bütün gelişmiş ülkeleri ilgilendiren yönüyle yaşlanma, diyabet, doğal afetler, trafik veya iş kazaları gibi faktörler engelli nüfusun artışını etkileyen diğer değişkenlerdir. Dünya Bankası (2018) tahminlerine göre dünyada 190 milyon kadar bir nüfus önemli engellerle mücadele etmektedir. Bu sayısının Türkiye nüfusunun iki katından fazla olduğu ve her geçen gün arttığı düşünüldüğünde konunun önemi ortaya çıkmaktadır.

Engelli bireyler diğer nüfus guruplarıyla karşılaştırıldığında daha ağır ve farklı sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Bunlar diğer insanlar gibi bağımsız bir şekilde her türlü mekânsal faaliyete engelli bireyin durumunu ifade eden

erişilebilirlik gibi mekânla ilgili sorunlar oldukları gibi (Gümüş, 2015; Gümüş, 2019; Mamatoğlu, 2015; Gleeson, 2019) erişilebilirlik kavramıyla iç içe geçmiş dışlanma, yoksulluk, yalnız yaşama gibi toplumsal veya psikolojik boyutları (Oliver, 1983; Olsen, 2018; Chen ve Lee, 2021) da olan sorunlardır. Bu çalışma küresel ısınmanın engelli bireylere etkisini ele alarak engellilik-çevre ilişkisine odaklanmaktadır. Küresel ısınmanın etkileri söz konusu olduğunda en dikkat çeken konulardan biri iklim mültecileridir. İklim değişikliği konusunda en önemli bilimsel merci olan IPCC (Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli)[1] 1990 yılındaki değerlendirme raporunda "iklim değişikliğinin en büyük etkilerinin insan göçü üzerinde olabileceği" öngörüsünde bulunarak konunun önemine dikkat çekmiştir. Özellikle 2007 yılında yayınlanan IPCC'nin dördüncü raporu ile birlikte oldukça dikkat çekmiştir (Bilben, 2018). Ancak bu etkinin engelli nüfusun artışıyla doğrudan bir bağlantısı olup olmadığına ilişkin literatürde önemli bir eksiklik bulunduğunu söylemek mümkündür.

Küresel Isınma

Dünyada yaşama olanak sağlayan iklim doğal ve antropojenik olmak üzere iki süreçle değişmektedir. İklim, yörünge döngülerine bağlı buzul çevrimleri, eksen kayması, yanardağ patlamaları, güneş lekeleri gibi süreçlerle açıklanan doğal nedenlerle değiştiği gibi kömür, petrol, doğalgaz gibi fosil yakıt tüketimine bağlı karbondioksit ve hayvancılık, tarım gibi faaliyetlerle ortaya çıkan metan ve bunların neden olduğu ısınmayla artan su buharı derişiminin sebebiyet verdiği antropojenik yani insan kaynaklı iklim değişikliği küresel ısınma kavramını açıklayan iki ana süreçtir. Doğal iklim değişikliği yalnızca sıcaklıkta bir artışı değil aynı zamanda soğumayı da (Eemien buzul arası dönemde olduğu gibi) içerir. Ancak antropojenik iklim değişikliği dünya sıcaklığındaki artışla ilişkilidir. Bu yüzden denilebilir ki doğal faktörlere bağlı olarak meydana gelen salınımlara "iklim değişikliği", antropojenik nedenlerle dünyanın ortalama sıcaklığındaki artış ise "küresel ısınma" olarak ifade edilmektedir.

[1] IPCC (Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli) 1988 yılında küresel ısınma için Birleşmiş Milletler Çevre Paneli ve Dünya Meteoroloji Örgütü tarafından oluşturulmuştur. IPCC bilimsel, çevresel, sosyal ve ekonomik etkiler ve önlem stratejileri de dâhil küresel ısınma konusunda en etkili bilimsel organ olarak kabul edilmekte olup 120 ülkenden 2.500 uzmanın katkıda bulunduğu küresel ısınmayla ilgili raporlar yayınlamaktadır (Muslin, 2004).

Dünyanın sıcaklığını güneşten gelen enerjiyle ve bu enerjinin yeniden kaybolması arasındaki denge belirlemektedir. Yeryüzündeki canlı yaşamını belirleyen bu dengede atmosferdeki gazların oranı kritik öneme sahiptir. Atmosferde oranları değişmeksizin azot ve oksijen gazların %97'sini oluşturmaktadır. Geriye kalan gazların ise oranı değişmekte olup bunların en önemlileri su buharı, karbondioksit ve metandır. Yalnızca su buharı[2] oranı değişen gazların % 2,5 oluşturur. Atmosferde oranı değişen bu gazlara sera gazları denilmektedir (Werner-Sinn, 2016; Maslin, 2004). Küresel ısınma sorununun ortaya çıkmasına neden olan da işte bu sera gazlarıdır.

Karbondioksit insan kaynaklı en önemli sera gazı olarak kabul edilmektedir. Atmosferin ancak % 0,038'ine, diğer bir hesaplamayla 380 ppm (parts per million) denk gelmektedir. ppm milyondaki parça miktarı demektir. Atmosferdeki karbondioksit 280 ppm seviyelerindeyken 1800 yılından itibaren kesin olarak artmış ve bugünkü seviyesi olan 380 pmm'e ulaşmıştır. Karbondioksit artışının nedeni açık bir şekilde sanayi devimiyle birlikte başlarda kömür, sonrasında ise petrol ve kömür kullanımıdır. Nitekim bazı hesaplamalara göre 1800 yılında 13, 52 derece olan dünya ortalama sıcaklığı günümüzde 14,5 dereceye varmıştır. Bu sıcaklık geçtiğimiz 100.000 yılın en yüksek sıcaklığıdır. Bundan daha yüksek bir sıcaklık 11.000 yıl süren Eemain buzul arası dönemde yaşanmıştır. Bu dönem yaklaşık 15 dereceyle insanlığın en sıcak dönemidir. Bazı araştırmacılar dünyanın ortalama sıcaklığının 2030'a kadar 15,5 dereceye varacağını, önlemler alınmazsa sıcaklık artışının devam edeceğini, 2100 yılına gelindiğinde bugünkünden 5-6 derece daha sıcak olacağını tahmin etmektedirler. Sıcaklığın son buzul çağının tepe noktası olan 18.000 yıl öncesinde ancak bu kadar arttığı göz önüne alınırsa durumun ciddiyeti daha net bir şekilde görülecektir (Maslin, 2004; Woodward, 2013; Gautier, 2008).

Küresel Isınma ve Engellilik

Küresel ısınma toplumun her kesimini ilgilendiren son derece ciddi bir insanlık sorunudur. Sıcaklıktaki en küçük bir artış buzullar, mercan kayalıkları, kuzey ormanları, tropik ormanlar, kutuplar ve Alplerdeki ekosistemler,

[2] Su buharı en önemli sera gazıdır. Tek başına sera etkisinin %65'inden sorumludur. Ancak atmosferdeki su buharı derişimi dünyanın sıcaklığı tarafından belirlendiği için bazı araştırmalarda sera gazları arasında sayılmaz. Bunun nedeni, karbondioksit ve metandan farklı olarak insan etkisiyle değiştirilebilecek otonom bir etken olmaması, sadece sıcaklıkla değişmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Werner-Sinn, 2016).

sulak alanlar gibi küresel ısınma nedeniyle geri dönüşü çok zor hasar riskiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Küresel ısınma yalnızca fauna, flora ve bunların yer aldığı ekosistemler için değil, insanlar için de büyük risklerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Küresel ısınmaya bağlı kuraklık, kuraklığa bağlı olarak tarım, tatlı su kaynaklarının risk altında olması, ormancılık ve bunların kesişimindi yer alan insan sağlığı küresel ısınma nedeniyle büyük risk altındadır.

Küresel ısınmanın insan sağlığına etkisi bilinen bir gerçektir. Dünya Sağlık Örgütü (2014), 2030 ile 2050 yılları arasında iklim değişikliğinden kaynaklanan beş milyon ek ölüm öngörmektedir. Ancak Luke vd. (2019) bunun, eksik bir tahmin olduğunu, çünkü kentleşme, nüfus artışı, yaşlanma ve göçten kaynaklanan artan iklim değişikliğine maruz kalmayı hesaba katmadığını vurgulamaktadırlar. Yine ünlü tıp dergisi Lancet'in İklim Değişikliği Komisyonu'nu raporunun kesin sonucu, İklim değişikliğini, "21. yüzyılın en büyük küresel sağlık tehdidi" olarak tanımlamaktadır. Komisyon 2015 yılındaki raporunda da bu durumu dile getirmektedir (Watts vd., 2015).

İnsanlar tarih boyunca deniz ve göl kıyılarını, akarsu boylarını yerleşim yeri olarak seçmişlerdir (Akova, 2002). Bu nedenle küresel ısınmayla birlikte deniz seviyesinin bölgesel farklılıklar olmakla birlikte 1 metre yükseleceği bu durumda da kıyı bölgelerinde yaşayan insanların yaşamının kökten etkileneceği öngörülmektedir. Bununla birlikte sıcaklığa bağlı kuraklık, doğal afetlerin yoğunluğunun artması küresel ısınmanın kitlesel etkilerini arttırmaktadır.

2008-2013 yılları arasında seller, fırtınalar ve ekstrem sıcaklıklar gibi hava kaynaklı afetler 140 milyon kişinin yer değiştirmesine, yani göçe neden olmuştur. Seller (%57) ve fırtınalar (%27) bu yer değiştirmede önemli etkendir (Gemenne, 2015). Aniden ortaya çıkan bu zorunlu göçlerde bazıları daha iyi uyum gösterirken, yaşlılar, hamile kadınlar, çocuklar ve engelli bireyler büyük sorun yaşamaktadır. Söz konusu bireyler zaten toplumun ekonomik olarak daha kırılgan guruplarını oluşturmaktadır. Bununla birlikte engellilerin ekonomik sorunlara ek olarak erişilebilirlik sorunlarıyla mücadele etmek zorunda olmaları, yoğun olarak gelişmekte ülkelerde yer almaları küresel ısınmanın engelli bireyler üzerindeki en önemli etkileri olarak değerlendirmek mümkündür. Engelli bireyler zaten hâlihazırdaki erişilebilirlik sorunlarına ek olarak küresel ısınmayla daha ani bir sorunla karşılaşmaktadırlar.

Küresel ısınma ve engellilik arasındaki ilişkiyi yalnızca mevcut kırılgan bir gurubun hava olaylarından etkilenmesi şeklinde değerlendirmek konuyu tek boyutlu olarak ele almak olacaktır. Küresel ısınma tatlı su kaynaklarına etkileri, kuraklık ve diğer ekstrem sıcaklıklar, hava olaylarıyla ortaya çıkan gıda güvenliği sorunuyla engelli nüfusun artışında da etkili olmaktadır. Örneğin dünya çapında yalnızca yetersiz beslenmenin engelli olma halinin yaklaşık% 20'sinden sorumlu olduğu, bu durumun daha fazla sayıda engelli çocuğun dünya nüfusuna eklenmesine neden olacağı beklenmektedir (Lewis, 2014).

Engelli bireyler sınırlı erişim imkanlarıyla bilgiye, kaynaklara ve kamu hizmetlerindeki anlık değimden daha fazla etkilenirler. Değişen çevre şartlarına diğer insanlara göre cevap vermeleri mümkün değildir. Onları daha savunmasız hale getirin iklim olayları, ekosistem hizmetlerindeki kayıp veya küresel ısınmayla doğrudan bağlantılı olan bulaşıcı hastalıklar engelli nüfus için büyük bir tehdit oluşturmaktadır (Kosanic, 2019).

Sonuç

Küresel ısınmanın engelliler gibi dezavantajlı guruplar üzerinde etkilerinin daha ağır olacağı ve bu bireylerin risk oranlarını artıracağı bilinmektedir. Uyum sağlama yeteneği, geçim kaynakları ve dayanıklılığın küresel ısınmayla beraber azalması beklenmektedir. Hareket imkânları kısıtlı, ekonomik olarak nispeten daha kötü durumda olan engelli bireyler dünya nüfusunun % 15'ini oluşturmaktadır. Bu oran dünya nüfusundaki artışa bağlı olarak gün geçtikçe artmaktadır. İklim değişikliğinin birçok sağlık sorunuyla beraber engellilik görülme sıklığını ve yaygınlığını da artırdığı düşünüldüğünde konunun önemi ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Balcı, A. S. (2003). *Ergene Havzasının Coğrafi Potansiyeli*. İstanbul: Çantay Kitapevi.

Chen, X, F & Lee, A. (2021). Culture, Assumptions about the World, and Interpretations of Children's Disabilities. *Research in Developmental Disabilities*, 111. https://doi.org/10.1016/j.ridd.2021.103877.

Gautier, C. (2008). *Petrol, Su ve İklim*. Çev. S. Genç. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Gemenne, F. (2015). İklime Uyum Stratejisi Olarak Göç. *Sürdürülebilirliğin Önündeki Gizli Tehditlerle Yüzleşmek*. Çev. G. Hotinli. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Ilık Bilben, S. M. (2018). Migration Discussions in the context of Anthropogenic Climate Change. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 75, p. 237-268.

Kosanic, A. et al.(2019). Climate Concerns and the Disabled Community. *Science*, 366(6466), p. 698-699.

Lewis, D. (2014). *Disability and Climate Change : Understanding Vulnerability and Building Resilience in a Changing World*. CBM.

Muslin, M. (2004). *Küresel Isınma*. Çev. Sinem Gül. Ankara: Dost Kitabevi.

Olsen, J. (2018). Socially Disabled: The Fight Disabled People Face Against Loneliness and Stress. *Disability & Society*, 33(7), p. 1160-1164.

U.N. (2007). Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons With Disabilities. https://www.un.org/esa/socdev/enable/dissre01.htm#Background 20.02.2021 tarihinde erişildi.

Watts, N. et al. (2015). Health and Climate Change: Policy Responses to Protect Public Health. *Lancet*, 386, p. 1861-914.

Werner-Sinn, H. (2016). *Yeşil Paradoks: Küresel Isınmaya Arz Yanlı Yaklaşım*. Çev. M. E. Dinçer. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Woodward, J. (2008). *Yakından Tanıyın: İklim Değişimi*. Çev. D. Candaş. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI İŞLEVİ BAĞLAMINDA YENİ MÜZECİLİK: SİVRİHİSAR UYGULAMALI KİLİM MÜZESİ ÖRNEĞİ

NEW MUSEOLOGY IN THE CONTEXT OF CONSERVING FUNCTION OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: SİVRİHİSAR APPLIED RUG MUSEUM EXAMPLE

Adem KOÇ*

ÖZET

Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi-2003 dünyadaki kültürel miras çalışmalarına yeni bir yaklaşım sunmaktadır. Çeşitli yönleri kültür bilimciler tarafından eleştirilen bu sözleşme, taraf ülkelere kültürel miras alanında yapacakları çalışmalarda koruma yönlü tavsiyeler vermektedir. Sözleşme, "koruma" tanımında somut olmayan kültürel mirasın özellikle yaşayan kültürün bir parçası haline gelmesi hususunu ön plana çıkarmaktadır. Bu yeni koruma yaklaşımları özellikle kuşaklararası aktarım, okul içi ve okul dışı alanda eğitim yollarını vurgulamaktadır. Bu nedenle okul dışı alanda aktarımın gerçekleşmesi için yeni müzecilik anlayışlarının doğuşu dikkat çekicidir. Bu yeni müzecilik, sergilemeye dayalı etnografik ya da arkeolojik müze yaklaşımlarının üzerine "deneyim" ve "uygulama" işlevlerini eklemektedir. Açık hava müzesi, uygulamalı halk bilim müzesi, somut olmayan kültürel miras müzesi, yaşayan müze; bu yeni yaklaşımın örnekleri olarak sayılabilir. Ziyaretçiler, uzaktan bakmak yerine müzedeki yeni sergileme biçimine katılımıyla kültürel mirası öğrenme imkânı doğmaktadır. Bu nedenle deneyimsel müzeler; ailelerin çocuklarıyla hoş vakit geçirebilmesi, yeni kuşakların ve öğrencilerin okul dışında öğrenme modeliyle tanışmaları açısından ilgi çekici durmaktadır. Bu çalışmada Sivrihisar Belediyesi, TANAP ve BEBKA iş birliğiyle kurulan ve 2020 yılında açılan Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi incelenecektir. Türkiye'de son zamanlarda görülen bu yeni müze örnekleri içine Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi de dâhil edilebilir. Müzenin tasarımı; koruma, eğitim, aktarım ve kültür ekonomisine katkı işlevleriyle SOKÜM Sözleşmesi-2003 bağlamında değerlendirilecektir. Çalışma, doküman araştırması ve alanda elde edilen görsel verilerle desteklenecektir.

Anahtar Sözcükler: SOKÜM, kültürel miras, müze, kilim.

ABSTRACT

The Convention on Intangible Cultural Heritage-2003 offers a new approach to cultural heritage studies around the world. This convention, of which various aspects are criticized by cultural scientists, provides conservation advice to the signatory countries in their studies in the field of cultural heritage. In the definition of "conservation", the convention emphasizes the intangible cultural heritage to become a

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir. E-posta: ademkoc@ogu.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-8905-7542.

part of the living culture in particular. These new conservation approaches particularly emphasize intergenerational transmission, educational pathways in and out of school. For this reason, the emergence of new understanding of museology in order to realize the transfer in the field outside of school is remarkable. This new museology adds "experience" and "practice" functions to the ethnographic or archaeological museum approaches based on exhibition. Open air museum, applied folklore museum, intangible cultural heritage museum, living museum; can be counted as examples of this new approach. Visitors have the opportunity to learn about cultural heritage by participating in the new display format in the museum, rather than looking from a distance. For this reason, experiential museums are interesting in that families can have a good time with their children and new generations and students meet the learning model outside of school. In this study, Sivrihisar Applied Rug Museum, which was established in cooperation with Sivrihisar Municipality, TANAP and BEBKA and opened in 2020, will be examined. Sivrihisar Applied Rug Museum also can be incorporated into this new museum samples which has seen in Turkey lately. The design of the museum; will be evaluated in the context of SOKÜM Convention-2003 with its functions of conservation, education, transfer and contribution to cultural economy. The study will be supported by document research and visual data obtained in the field.

Key Words: ICH, cultural heritage, museum, rug.

Yeni Müzecilik Yaklaşımı

Müze, tarihsel bağlamda insanlığın hatırlama, biriktirme, gösterme amaçlı ilk kültürel çabalarından biridir. Modern anlamda müzecilik materyallerin korunması, arşivlenmesi ve sergilenmesi olarak teknik bir alan olarak göze çarpmaktadır. Bu nedenle de birçok müze türü ortaya çıkmıştır. Arkeoloji, etnografya, tarih, sanat, resim, doğa, sanayi, teknoloji, endüstri gibi birçok sergilemeye dayalı müzelerin yanında son yıllarda uygulamalı, açık hava, yaşayan müze türleri de yaygınlaşmıştır. Materyallerin sergilenmesi ve ilgililerin gezerek bilgi almasına dayalı müzecilik çok yaygınlığı nedeniyle Türkiye'de de müze denildiğinde tarihi eserlerin ya da materyallerin camekan içinde sunulduğu ortamlar akla gelmektedir. Müzelerin derleme-toplama, belgeleme-arşivleme, sergileme, koruma, eğitim, araştırma, iletişim, kültür ekonomisi, turizm gibi işlevleri olduğu söylenebilir. Kültürel bellek mekânı olarak da tanımlayabileceğimiz müzeler, toplumların belleği ve hatırlama mekânı olmaktadır. Yabancı ziyaretçi için keşif ya da deneyimleme olurken yerel halkın hatırlama ve aktarım mekânıdır.

Sema Demir (2012: 191-193), son zamanlarda kurulan halkbilim müzelerine eleştirel bir bakış açısı geliştirerek bu müzelerdeki sergileme ve sunum biçimlerini "sabitleşmiş (ölü), ara zamanlı ve yaşayan folklor ürünleri" olarak sınıflandırır. Ona göre günümüz halkbilimi müzelerinin sabitleşmiş ve ara zamanlı folklor ürünlerine uygun olduğu, "yaşayan" kültürel mirasa yönelmediğini vurgular.

Somut kültürel mirasla birlikte somut olmayan kültürel mirasın korunması ve yeni kuşaklara aktarılması günümüz dünyasında devletler için kültür politikası haline gelmiştir. Bu nedenle özellikle kültürel mirasın korunması ve yaşatılması bağlamında okul dışı ortamda öğretimin ve aktarımın gerçekleşebileceği bir mekân olarak müzelerin önemi ortaya çıkmıştır.

UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi-2003'te Madde-2'de (1. Fıkra) verilen tanıma göre "Somut olmayan kültürel miras", toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar anlamına gelir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir.

Sözleşme metnindeki aynı maddenin diğer fıkrasında (2. Fıkra) "Koruma" terimi, somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir; buna kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dahildir, biçiminde tanımlanır. Bu nedenle sözleşme metnindeki "koruma" yöntemine okul dışı eğitim aracılığı yapabilecek mekânların başında müzeler örnek gösterilebilir ve öncülük edebilir.

Birleşmiş Milletlerin yürüttüğü diğer bir program olan Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP), Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları-2030'da insanlığın refahı için 17 hedefin başarılması öngörülmektedir. Ancak bu hedefler içinde kültür/kültürel miras doğrudan yer almamıştır. Evrim Ölçer Özünel (2017), sürdürülebilir kalkınma amaçları arasında kültürün bulunmamasına rağmen hedeflerin kültürden bağımsız düşünülemeyeceğini vurgular ve hedefleri kültür temelli okuyarak eleştirir. Sözleşme'nin önerdiği

koruma yaklaşımları bağlamında değerlendirildiğinde ölçülebilirliği son derece karmaşık bir süreç olan kültürel unsurların yalnızca rakam ve yüzdelerle anlatılmaya çalışılması, bu uğurda bağlamından kopartılması, aşırı ticarileştirilmesi, tek tipleştirilerek tüketim nesnesine dönüştürülmesi, bir nostalji nesnesi gibi sergilenerek müzeifikasyona uğraması, dondurulması gibi risk alanlarıyla karşı karşıya getirebilir (Ölçer Özünel, 2017: 22).

Zeynep Safiye Baki Nalcıoğlu (2021: 132-133), müzelerin kentsel yaratıcılık açısından da sürdürülebilirliğin kültürel yönüne katkı sağladığını savunur. Müzeler aracılığıyla yapılan projelerde zanaat ve halk sanatları, el sanatları uygulamalarının ilk ve orta öğretimde öğrencilere öğretilmesinin kültür aktarımının yanı sıra yeni üretime de katkı verdiğine vurguda bulunur. Müzelerde yapılan bu projeler hem geleneksel el sanatlarının sürdürülmesine hem de kentin kültür turizmi açısında görünür olmasını sağlamaktadır. Baki Nalcıoğlu'na göre bu açıdan müzeler, kültür turizmi, kültür endüstrisi ve kentsel gelişim alanlarını yalnızca ekonomik bağlamda değil, somut olmayan kültürel mirasın kullanılması ve sürdürülebilirliği bağlamında da yorumlamalı ve bu alanlardaki üretimi ve yaratıcılığı desteklemelidir.

Geleneksel ustalık, günümüz sisteminde ekonomik sistemin dışında kalabilecek grup ve bireyler için temel gelir kaynağıdır. Bu sadece zanaatkâr ve onun ailesi için değil nakliye, işlenmiş ürünün satışı ve ham malzemenin işlenmesi süreçlerinde çalışanlar için de önemlidir (Ölçer Özünel, 2017: 29).

Sürdürülebilirlik bağlamında hem geleneksel kültürün ekonomiye kazandırılması hem okul dışı alanda eğitimin ve aktarımın devam ettirilmesi açısından bakıldığında Türkiye'nin özellikle uygulamaya dayalı açık hava müzesi (open air museum), yaşayan müze (living museum), mutlu müze gibi (happy museum project) dünya deneyimlerinden geride kaldığı görülmektedir.[1] Geçmişi neredeyse yüzyılı bulan bu müzecilik yaklaşımı aslında sanıldığı kadar da yeni gözükmemektedir, Türkiye'nin dikkatini çekmediği

[1] 2020 yılından itibaren pandemi haline gelen COVID-19 nedeniyle müzecilik faaliyetlerinde değişikliklere gidilmiştir. Yüz yüze ileşitim ortamına girilemediği için özellikle uygulamalı müzelerde faaliyetler tamamen durmuştur. Ancak yeni çağın teknolojik imkânları müzecilik faaliyetlerine de nefes aldırmıştır. ICOM, Covid-19 salgını nedeniyle ziyaretçilerinden ayrı kalan müzeler için birtakım öneriler sunmaktadır. "Halka uzaktan erişimi nasıl sağlayabilirsiniz?" sorusuna verilen cevapta müze koleksiyonlarının çevirim içi ortama aktarılması, sanal turlar düzenlenmesi, sosyal medya platformlarında çeşitli yarışmalar ve hashtags aracılığıyla hedef kitlenin meşgul edilmesi özellikle önerilmektedir (URL-3).

söylenebilir.[2] Bu yeni müzecilik yönteminde eğlenerek öğrenme, mutlu olma ve mutlu etme, kuşakları bir araya getirme, kültürel belleğin yaşamasının ve gelecek kuşaklara aktarımının sağlanması, kültür ekonomisine katkı verilmesi hedeflenmektedir.



Happy Museum Project, İngiltere (https://happymuseumproject.org/)

Demir'in eleştirdiği halk bilimi müzeciliğine Beypazarı Yaşayan Müze, Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi, Nevşehir Kapadokya Yaşayan Kültürel Miras Müzesi gibi örnekler Türkiye özelinde yeni ufuklar açmış gözükmektedir. Aynı zamanda el sanatları özelinde Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi de yeni müzecilik tarzına uygun olarak Türkiye müzeleri arasında yerini almıştır.

SOKÜM ve Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Örneği

Müzenin kuruluş amacı ve hedeflerine bakıldığında, müze UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM)-2003 ve UNESCO Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi (KİFEÇ)-2005 sözleşmelerinin genel tanım ve amaçlarını benimsemektedir.

SOKÜM'ün önemi ve korunması konusunda, özellikle yeni kuşakların daha fazla bilinçlendirilmesi gerektiği; SOKÜM'ün insanları birbirlerine yakınlaştırıcı ve onlar arasında değiş tokuşu ve anlayışı sağlayıcı, paha biçilmez rolü gibi hususlar öncelikle göz önünde bulundurulmuştur.

Kültürel çeşitlilik, insanlığın ortak mirasını oluşturmakta ve herkesin yararı için değer verilmesi ve korunması gerekmektedir. Kültürel çeşitlilik, tercihlerin çeşitliliğini artıran ve insani kapasiteler ile değerleri besleyen zengin ve çeşitli bir dünya yaratmakta ve bu nedenle topluluklar, halklar ve uluslar için sürdürülebilir kalkınmanın ana etkeni olmaktadır.

Kültürü, stratejik bir unsur olarak, ulusal ve uluslararası kalkınma politikalarına ve yoksulluğun ortadan kalkmasına yaptığı özel vurgu ile Birleşmiş

[2] Türkiye'de halkbilimi müzeciliğiyle ilgili tartışmalar hakkında bk. (Oğuz ve Özkan, 2003).

Milletler Milenyum Bildirisi'ni (2000) dikkate alarak, uluslararası kalkınma iş birliğine dâhil etmek gerekmektedir. Bu süreç kapsamında Sivrihisar Belediyesi'nin UNDP Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları-2030 paralelinde kadın emeğinin değerlendirilmesi Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Yoksullukla Mücadele gibi ana amaçlara ulaşmayı hedeflediği görülmektedir.

Somut olmayan ve maddi zenginlik kaynağı olarak geleneksel bilgi ve özellikle de yerli halkların bilgi sistemleri önem taşımakta ve bunların sürdürülebilir kalkınmaya sağladığı olumlu katkı ile uygun şekilde korunmaya ve geliştirilmeye ihtiyaçları bulunmaktadır.

UNESCO'nun ilgili sözleşmelerine atıfta bulunan amaç ve hedeflerle Sivrihisar merkezinde yer alan ve eski belediye hizmet binası olarak kullanılan yapı, Sivrihisar Belediye Başkanı Hamid Yüzügüllü'nün girişimleri, TANAP ve BEBKA iş birliğiyle Sivrihisar Belediyesi tarafından ilçeye Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi olarak kazandırılmıştır. Müzenin 2018 yılı haziran ayında inşaatına başlanmış ve müze 2019 eylül ayında Türkiye'nin ilk uygulamalı kilim müzesi olarak tamamlanmış ve 2020 yılında ziyarete açılmıştır.

Yeni müzecilik yaklaşımları ve ICOM'un tavsiyelerine göre farklı bir müze kurulması hedeflenmiştir. Müze kavramına sadece materyallerin sergilenmesi biçiminde yaklaşılmamıştır. SOKÜM Sözleşmesi-2003, Madde-2'nin 3. Fıkrasında tavsiye edilen ve yukarıda anılan "koruma" yaklaşımı, Müzenin özel olarak amacını oluşturmaktadır.

Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi kurulmasıyla bölgede, Eskişehir ve özel olarak Sivrihisar geleneksel kilim dokuma kültürünün müzeyi gezen ziyaretçilere sunumu yanında, yüzyıllardır belleklerde bulunan yünden ip yapımı, boyama ve dokuma tekniklerinin okul dışı alanda genç kuşaklara ve dezavantajlı gruplar arasında yer alan kadınlara aktarımı, kültür ekonomisine kazandırılması yoluyla sürdürülebir kalkınmaya katkı sağlaması, tarihsel birliği ve paylaşım kültürünü beslemesi, kimlik duygusunun devamlılığının sağlanması gibi amaçlarla kültürel miras farkındalığının artırılması hedeflenmiştir.

Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi, envanteri ve müzecilik yaklaşımıyla her seviyeden öğrenci gruplarına, kilim dokumaya meraklı kişilere (özellikle ev hanımlarına), akademik çalışma yapan akademisyenlere, yurtdışından Sivrihisar Kilimlerine ilgi duyanlar, müze meraklılarına ve gezginlere hitap etmektedir.

Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi, Türk kültürü ve çağdaş sanatla birleştirilen bir mimariye sahiptir. Müzenin iç ve dış cephesinde ahşap işçiliği kullanılmıştır. Sivrihisar kilimlerinden esinlenilen motifler, ahşaba aktarılarak müzenin dış cephesine uygulanmıştır.

600 m^2 lik alana kurulan iki katlı müze içerisinde dokuma/uygulama ve satış alanı, 2 sergi salonu ve 42 sergi alanı bulunmaktadır. Kilimler hava almayacak şekilde tasarlanan camlı bölmeler içerisinde izole edilip yerde ve duvarda sergilenmekte olup tüm alan için iklimlendirme sistemi kullanılmıştır.

Ayrıca ziyaretçilerin müzenin hikayesini ve kilim dokuma kültürünü öğrenebilecekleri alanında uzman akademisyenler tarafından bilgilendirilen belgesel filmi izleyebilecekleri dijital 2 platform oluşturulmuştur.

Müze ve kilim dokuma kültürü hakkında yapılan belgesel film dijital platformda ziyaretçiler tarafından her iki katta da izlenebilmektedir. Engelsiz ziyaret bağlamında, giriş kat özellikle bu ziyaretçilere tahsis edilmiştir.

Kentler içinde barındırdıkları halka göre şekil alırlar. İnsanlar mekânları kurarken mekânlar da insanları dönüştürmeye devam eder. İnsanlığın ilk varoluşundan bu yana her saniye arayış ve benlik bulma duygusu ön plandadır. Bu duygu kentin de gelişimi ve kaliteli yaşam tarzı için önemlidir. Kalite, mekânın insanın hangi ihtiyaçlarına ne ölçüde karşılayabildiği, mekânın nelere elverdiği ve bu anlamda da kullanıcıların davranışlarını nasıl yönlendirdiği ile doğrudan ilişkilidir. Bu aşamada Müze, Sivirhisar özelinde kültürel mirasın öğrenilmesi ve aktarımı açısından kaliteyi en üst seviyeye taşımış gözükmektedir.

Müzenin amaçlarından biri de kültür yaşamına etki ederek kentliye ve misafirlere doğru bakış açısı kazandırmaktır. Açılışı itibari ile geçen sürede yerel halk tarafından adaptasyon zorluğu yaşanmamıştır. Bunun sebebi, kentlinin kilim aracılığıyla müzeye aidiyet duygusu beslemeleri, müzenin kendini ait hissettiği bir yer olmasıdır. Sivrihisarlılar, müzeyi kazanç güdülerini bir kenara bırakıp gelişim için bir adım olarak da görmektedir. Kilim dokuma kültürü, kentte tarihsel arka planı da olduğundan kentli tarafından müze faaliyetleri rahatlıkla benimsenmiştir. Yeni kuşakların sorularına cevap veren, yetişkin kuşağın geçmişi hatırlayıp yeni ilmeklerin atıldığı bu müze, kültürel havzaya can suyu vermektedir. Zira kültürel mirası koruyacak, yaşatacak ve geliştirecek kentlidir. Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi bu nedenle mekansal arayışın cevap bulduğu yerdir.

Kilim dokuma kültürü sadece yetişkinlere aktarılacak bir kültürel miras ürünü değildir. Bu bağlamda "ağaç yaşken eğilir" atasözünü kulağına küpe edinen müze çalışanları ve araştırmacılar, bu kültürel mirası temelden oluşturmaya karar verdi. Bu hedeflerle müze, her seviyeden ziyaretçinin uğrak noktası haline geldi. Yaşamlarını kilimlerde okumaya gelenler de yaşamını kilime dokumak isteyenler de müzede buluşmaktadır.

Müze, sadece sergi alanı değil; halkın yaşantısının bir parçası olduğu yerdir. Halk, evi gibi gördüğü müzede arkadaş olduğu kilimlerle her gün buluşmaktadır. Kapıdan baktığınızda bir çocuğun iplikler arasında gülüşünü, yaşlı bir teyzenin tezgâh başında anılarını yad edişini, genç bir kızın hayallerini kilime dokuyuşunu görebilirsiniz. Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi, Sivrihisarlı gözünde sadece bir müze değil; tarihsel bir yolculuğa çıktıkları, belleklerini tazeledikleri, özlerine indikleri belki yıllardır arayışında oldukları evleridir.

Müze, geçmişten geleceğe bir aktarımdır. Bir kilimden ziyade kültürel mirası sergileme bilinciyle kilim, cicim, zili, heybe, çuval, seccade, dokuma yapmak için eski ıstar ve malzemeler müzede oluşturulan sergi alanlarını renklendirmektedir. İlmek ilmek dokunan kilimleri, bu ilmekleri atmak için emekle toplanıp ip haline getirilen yünleri, iplere renk veren boyaların kaynaklarını, yüzyıl öncesinde sırtlanan heybeyi, duaların yükseldiği seccadeyi görebilirsiniz. Tezgahların kurulumlarını, atkı ve çözgüleri, iplerin ilmek haline gelmesini izleyebilir; siz de bir tezgâhın önüne oturarak kilim dokuma kültürünü deneyimleyebilirsiniz. Yüzyıllardır elden ele gezen, bazen sandıkta bazen duvarlarda asılı kalan ve yetişkin kuşağın belleğinde hapsolan kilim dokuma kültürü sergilenmekte, yeni kuşaklara aktarılmakta, kültür ekonomisine kazandırılmakta, yaşayan kültürün bir parçası haline gelmesi için çalışılmaktadır.

Müze çalışanları, akademisyenler, belediye personeli ve gönüllülerden oluşan araştırmacı grubu müzenin kuruluşu için saha çalışmaları yürütmüştür. Halkbilimi derleme ve inceleme yöntemlerine göre veriler toplanmış, veriler müze envanterinde ve müze içi bilgilendirme levhalarına yer almıştır. Kilim dokuma örnekleri bağış, satın alma, geçici sergileme (emanet) yoluyla toplanmıştır.

Sivrihisar halkı müze için sandıklarının kapaklarını açmıştır. Kültürel mirasın taşıyıcısı kaynak kişiler, geleneği doğru aktarmak için belleklerindeki bilgileri ve el emeği göz nuru kilimlerini müzeye emanet etmişlerdir. Sivrihi-

sar merkez ve çevresinde 65 mahalle, Eskişehir'in diğer ilçelerinden kilim dokuma kültürü tespit edilen mahaller tek tek gezilmiştir. Kültürel mirasın taşıyıcısı kaynak kişiler, kamera karşısında konuşup kilim dokuma kültürünü nasıl öğrendiklerini ve benimsediklerini, hangi anılarla ve duygularla dokuduklarını aktardılar.

Alan çalışmasından fotoğraf, video ve ses kayıtları Sivrihisar Belediyesi arşivine kazandırıldı. Kültürel mirasın taşıyıcılarından bağışlanan, satın alınan ve emanet olarak müzede sergilenmesi için verilen tüm materyal tutanaklarla teslim alındı. Tüm materyal çalışma grubu tarafından tasniflendi. Eskişehir kilim dokuma kültürüne ait literatür tarandı ve sahiplenildi. Sonraki çalışmalara ışık tutması ve araştırmacıların faydalanması için güçlü bir arşiv oluşturuldu. Müze çalışanları müzecilik konusunda eğitimden geçirildi.

Müze, sıradan sergilemenin ötesine geçerek kültürel mirasın aktarımının da gerçekleştiği yeni müzecilik anlayışına uygun uygulamalı müze olmuştur. Müzede geçmişte ilmeklerin atıldığı kilimleri görüp inceledikten sonra karşınıza motiflerin anlamları ve önemini, renklerin uyumunu anlatan bilgilendirme alanları karşınıza çıkar. Yünlerin ip oluşundan kök boyalarına kadar öğrendikten sonra sizi tezgâhlar bekler. Yetişkin ve çocuk tezgâhları sizlerin de ilmek atması ve kilim dokuma kültürünü uzman eşliğinde deneyimlemeniz için dizilmiştir. Usta öğreticiler eşliğinde kilim dokuma heyecanını yaşayabilirsiniz.

Düzenli ziyaretlerle kilim dokuma kültürünü aktaran uzmanlar eşliğinde deniyiminizi daha da artırabilirsiniz. Dönemlik düzenlenen kilim dokuma kurslarına katılarak kilim dokuma ustası haline gelebilirsiniz. Sergi salonu içinde bulunan dijital platformda belgesel (URL-2) izleyerek kilim dokuma kültürü hakkında bilginizi artırabilirsiniz. Sivrihisar Uygulamalı Kilim Dokuma Müzesinde kilim dokuma kültürüne dayalı çocuk, genç ve kişisel gelişim programları bulunmaktadır. Ayrıca, Müzenin tasarlanmış kurumsal kimlik çalışmaları da bulunmaktadır (URL-1). Müzede örgün eğitim kurumlarıyla ortak programlarda yürütülmektedir. Müzede hediyelik eşya satışı da yapılmaktadır.

Sonuç

Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi, yeni çağda ön plana çıkan müzecilik anlayışına, UNESCO SOKÜM Sözleşmesi-2003'te tanımlanan "koruma" yaklaşımına uygun olarak Türkiye'nin müzecilik deneyimine katkı sağlamaktadır. Müze, bir yandan dezavantajlı grup olarak görülen ev hanımlarını eği-

timden geçirerek onların gelir elde etmesini sağlayarak kilim dokuma kültürünü kültür ekonomisine kazandırmakta diğer yandan yeni kuşaklara kilim dokuma kültürü aktarılarak kültürel mirasa olan farkındalık artırılmaktadır. Bu şekilde kültürel mirasın aktarılarak korunması sağlanmaktadır. Sürdürülebilir Kalkınma Amaçları-2030 kapsamında Sivrihisar özelinde Yoksullukla Mücadele ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği gibi hedeflere kültür yönlü bir yol çizilmektedir. Bu yeni yaklaşımla oluşturulan müze örneği gibi Türkiye'nin zengin el sanatları ve gastronomi kültürüne ait müzelerin yaygınlaşması kültür turizmi ve kültürel miras yönetimi açısından son derece önemli gözükmektedir.

Kaynakça

Baki Nalcıoğlu, Z. S. (2021). Müzelerde Sürdürülebilirliğin Kültürel Yönü. *Millî Folklor*, 33(129), s. 124-135.

Demir, S. (2012). Kültürel Bellek, Gelenek ve Halk Bilimi Müzeleri. *Millî Folklor*, 24(95), s. 184-193.

Oğuz, M. Ö. ve Saltık Özkan, T. (2003). *Türkiye'de Halkbilimi Müzeciliği ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri.* Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları.

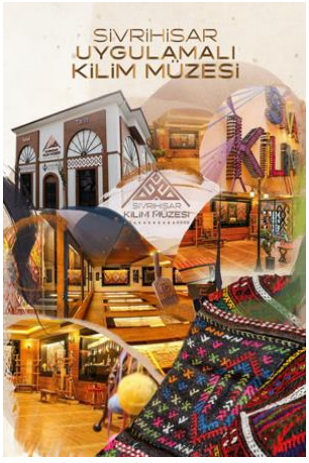
Ölçer Özünel, E. (2017). 'İnsanlar, Gezegen ve Refah İçin Bir Eylem Planı': Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Yaklaşım. *Millî Folklor*, 29(116), s. 18-32.

URL-1: www.sivrihisarkilimmuzesi.com adresinden 21.03.2021 tarihinde alınmıştır.

URL-2: Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Belgesel Filmi: https://youtu.be/aWqo1k-xTbI adresinden 21.03.2021 tarihinde alınmıştır.

URL-3: https://icom.museum/en/covid-19/resources/how-to-reach-your-public-remotely/ adresinden 21.03.2021 tarihinde alınmıştır.

Fotoğraflar



Fotoğraf-1: Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Broşürü



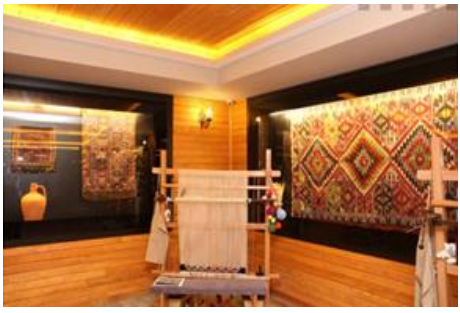
Fotoğraf-2: Sivrihisar Kilim Müzesi



Fotoğraf-3: Sivrihisar Kilim Müzesi Eğitim Alanı



Fotoğraf-4: Sivrihisar Kilim Müzesi Eğitim Alanı



Fotoğraf-5: Sivrihisar Kilim Müzesi Eğitim Alanı



Fotoğraf-6: Sergi Salonu ve Dijital Bilgi Ekranı



Fotoğraf-7: Sivrihisar Kilim Müzesi Satış Alanı



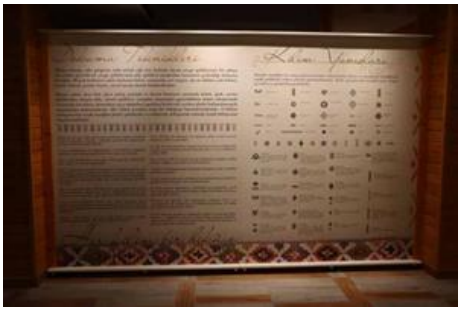
Fotoğraf-8: Saha Çalışması (Doç. Dr. Adem Koç)



Fotoğraf-9: Sivrihisar Kilim Müzesi Saha Çalışması



Fotoğraf-10: Istar Çözgü Hazırlığı



Fotoğraf-11: Bilgilendirme Panosu Örneği



Fotoğraf-12: Kuşaklararası Eğitim



Fotoğraf-13: Kuşaklararası Eğitim



Fotoğraf-14: Kuşaklararası Eğitim



Fotoğraf -15: Ziyaretçilere Dijital Ekranda Bilgilendirme



Fotoğraf -16: Sivrihisar Uygulamalı Kilim Müzesi Dış Görünüş, Sergi ve Eğitim Alanları

(Not: Fotoğraflar Sivrihisar Belediyesi arşivinden alınmıştır.)