



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ'NÜN
KURULUŞUNUN 30. YILI ANISINA

ULUŞLARARASI
**TÜRK DÜNYASI
SOSYAL BİLİMLER**
SEMPOZYUMU
2-3 ARALIK 2022 İZMİR

**BİLDİRİ
TAM METİN
KİTABI**

HALK BİLİMİ – TÜRK KÜLTÜRÜ

EDİTÖR

Prof. Dr. Alimcan İNAYET
Doç. Dr. Pınar FEDAKAR

CİLT 4

30

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ'NÜN KURULUŞUNUN
30. YILI ANISINA

Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu

Bildiri Tam Metin Kitabı

4. CİLT: HALK BİLİMİ – TÜRK KÜLTÜRÜ

Yayın Yönetmeni: Muhammet Özcan

Editör: Prof. Dr. Alimcan İnayet – Doç. Dr. Pınar Fedakar

Dizgi ve Mizanpaj: Emre Uysal

Kapak Tasarım: Arş. Gör. Ali Balcı

ISBN: 978-625-8190-66-3

Asos Yayınevi

1. Baskı: Aralık 2022

Adres: Çaydağır Mah. Hacı Ömer Bilginoğlu Cad. No: 67/2-4/MERKEZ/ELAZIĞ

E-Mail: asos@asosyayinlari.com

Web: www.asosyayinlari.com

İnstagram: <https://www.instagram.com/asosyayinevi/>

Facebook: <https://www.facebook.com/asosyayinevi/>

Twitter: <https://twitter.com/Asosyayinevi>





*EGE ÜNİVERSİTESİ TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ'NÜN
KURULUŞUNUN 30. YILI ANISINA*

**ULUSLARARASI
TÜRK DÜNYASI SOSYAL BİLİMLER SEMPOZYUMU
2-3 ARALIK 2022
İZMİR**

BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

EDİTÖR

PROF. DR. ALİMCAN İNAYET – DOÇ. DR. PINAR FEDAKAR

E-ISBN

978-625-8190-66-3

ASOS YAYINLARI

ARALIK 2022

İZMİR

SEMPOZYUM PROGRAMI

<https://bit.ly/EgeTDAE-Program>

SEMPOZYUM WEB SİTESİ

<https://www.tdaesosyalbilimlersempozyumu.com/>

DÜZENLEME KURULU BAŞKANI

PROF. DR. NADİM MACİT

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Türkiye

DÜZENLEME KURULU

PROF. DR. ALİMCAN İNAYET

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. NIHADA DELIBEGOVIĆ DŽANIĆ

Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek

PROF. DR. VEFA KURBAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. ATIF AKGÜN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. AYGÜL UÇAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. HİCRAN MİRZAYEVA

Azerbaycan Emek ve Sosyal Münasebetler Akademisi, Azerbaycan

DOÇ. DR. İBRAHİM ŞAHİN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. PINAR FEDAKÂR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. SONER YILDIRIM

Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH ÜSTÜN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. FATİH SANSAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

Dr. TİMUR B. DAVLETOV

Türksoy

ARAZ ASLANLI

Azərbaycan Respublikası Dövlət Gömrük Komitəsinin Akademiyası, Azərbaycan

ONUR KURULU

PROF. DR. NECDET BUDAK

Ege Üniversitesi Rektörü, Türkiye

PROF. DR. AHMET VECDİ CAN

Uluslararası Vizyon Üniversitesi Rektörü, Kuzey Makedonya

PROF. DR. AKHMED REYMOV

Karakalpak Üniversitesi Rektörü, Özbekistan

QULU NOVRUZOV

Azərbaycan Respublikası Dövlət Gömrük Komitəsinin Akademiyası Rektörü, Azərbaycan

QARAŞOV HÜSEYN TAPDIQ OĞLU

Azərbaycan Əmək və Sosial Münasibətlər Akademiyası, Azərbaycan

ZAFER QAZENFER OĞLU KURBANOV

Azərbaycan Devlet Tarım Üniversitesi Rektörü, Azərbaycan

DOÇ. DR. SAMEDİN KRRABAJ,

Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi Rektörü, Kosova

SULTAN RAEV

Türksoy Genel Sekreteri, Türkiye

E. PROF. DR. FİKRET TÜRKMEN

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Kurucu Müdürü, Türkiye

BİLİM KURULU

PROF. DR. ABDULLAH SOYKAN

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ABDULLAH TEMİZKAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ABİDİN TEMİZER

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. AHMET ÖZGÜR GÜVENÇ

Atatürk Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ALAATTIN AKÖZ

Selçuk Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ALİ DUYMAZ

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ALİ EROL

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ALİ YAKICI

Gazi Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ALEKSANDAR KADIJEVIĆ

Belgrad Üniversitesi, Sırbistan

PROF. DR. AZAMAT ZİYO

Özbekistan Tarih Enstitüsü, Özbekistan

PROF. ANATOLİY ALEKSEYEVİÇ BURTSEV

M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu

PROF. DR. ANISORA POPA

Galați “Dunărea De Jos” Üniversitesi, Romanya

PROF. DR. BEKİR KOÇLAR

Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. BURUL SAGINBAYEVA

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan

PROF. DR. CABBAR İŞANKUL

Özbekistan Bilimler Akademisi, Özbekistan

PROF. DR. EMINA BERBIĆ KOLAR

Osijek Josip Juraj Strossmayer Üniversitesi, Hırvatistan

PROF. DR. HAKKI ÇİFTÇİ

Çukurova Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. HALİL İBRAHİM ŞAHİN

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. HASAN BABACAN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. HAŞİM AKÇA

Çukurova Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. İBRAHİM ATILLA ACAR

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. İBRAHİM SERBESTOĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. JEENBEK ALYOV

Manas Üniversitesi, Kırgızistan

PROF. DR. MARUFCAN YOLDAŞEV

Özbekistan Devlet Sanat Ve Medeniyet Enstitüsü, Özbekistan

PROF. DR. MEHMET TEMİZKAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. METİN EKİCİ

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. MIRZAHAN EGAMBERDİYEV

Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Kazakistan

PROF. DR. MUHARREM KASIMLI

Azerbaycan Devlet Üniversitesi, Azerbaycan

PROF. DR. MUHTAR İMANOV

Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Azerbaycan

PROF.DR. MUSTAFA ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. MUSTAFA MUTLUER

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. MUSTAFA FEDAİ ÇAVUŞ

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. MÜBARİZ SÜLEYMANLI

Azerbaycan Devlet Medeniyet Ve İncəsənət Universiteti, Azərbaycan

PROF. DR. NASİRCAN ULUKOV

Namangan Devlet Üniversitesi, Özbekistan

PROF. DR. NESRİN DEMİR

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. NIHADA DELIBEGOVIĆ DŽANIĆ

Tuzla Üniversitesi, Bosna-Hersek

PROF. DR. OSMAN KARATAY

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. OSMAN KÖSE

Millî Savunma Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ŞAKİR İBRAYEV

Avrasya Millî Üniversitesi / Kazakistan

PROF. DR. TÜRKAN ERDOĞAN

Pamukkale Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. YÜKSEL AKAY UNVAN

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye

PROF. VASİLİY VASILYEVİÇ İLLARİONOV

M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu

PROF.DR. VAQİF SULTANLI

Bakü Devlet Üniversitesi Azərbaycan

PROF. DR. VEFA KURBAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. VLADİMİR POLYAKOV

Yakubov Kırım Mühendislik Ve Pedagoji Üniversitesi, Kırım

PROD. DR. ZAKİR AVŞAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ZAFER GÖLEN

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye

PROF. DR. ZEKİ KAYMAZ

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. ALINA BEATRICE CHEŞÇĂ

Galaţi "Dunărea De Jos" Üniversitesi, Romanya

DOÇ. DR. BANU TANRIÖVER

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. BAKHİTBAY PALVANOV

Berdak Karakalpak Devlet Üniversitesi, Özbekistan

DOÇ. DR. BİLAL YILDIRIM

İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi

DOÇ. DR. BURAK GÖKBULUT

Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

DOÇ. DR. DİLNUR KASIMOVA

Almatı Süleyman Demirel Üniversitesi, Kazakistan

DOÇ. DR. DIMITAR V. ATANASSOV

Bulgaristan Bilimler Akademisi, Bulgaristan

DOÇ. GAVRİL GRİGORYEVİÇ TOROTOYEV

M. K. Ammasov Kuzey Doğu Federal Üniversitesi, Rusya Federasyonu

DOÇ. DR. GULNAZ YAGAFAROVA

Ufa Federal Araştırma Merkezi, Başkurdistan/Rusya Federasyonu

DOÇ. DR. HARUN ŞAHİN

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. HASAN UÇAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. JAZİRA AGABEKKIZI

Nazarbayev Üniversitesi, Kazakistan

DOÇ. DR. KAKACAN JANBEKOV

Türkmenistan

DOÇ. DR. MARIJAN PREMOVI

Karadağ Üniversitesi, Karadağ

DOÇ. DR. MERİÇ ERASLAN

Akdeniz Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. MUSTAFA GÜLTEKİN

Gaziantep Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. MUSTAFA YENİASIR

Yakın Doğu Üniversitesi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

DOÇ. DR. MUVAFFAK DURANLI

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. NAZIM CAFERSOY

Azerbaycan Devlet Ekonomi Üniversitesi, Azerbaycan

DOÇ. DR. NEVRİYE AHMEDOVA ÇUFADAR

Şumen Piskopos Konstantin Preslavski Üniversitesi, Bulgaristan

DOÇ. DR. OQTAY QULİYEV

Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi (Unec), Azerbaycan

DOÇ. DR. REYHAN HABİPLİ

Bakü Devlet Üniversitesi, Azerbaycan

DOÇ. DR. RUHİ İNAN

Balıkesir Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. RUSLAN ARZİYEV

Abay Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan

DOÇ. DR. SERDAN KERVAN

Prizren "Ukshin Hoti" Üniversitesi

DOÇ. DR. TELMAN NUSRETOĞLU

Hazar Üniversitesi, Azerbaycan

DOÇ. DR. YILMAZ ÖZKAYA

Ege Üniversitesi, Türkiye

DOÇ. DR. XHEMİLE ABDİU

Tiran Üniversitesi, Arnavutluk

DR. ÖĞR. ÜYESİ AYTEKİN ERDOĞAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ FERAH TÜRKER

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET FATİH SANSAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEMİŞ SYULEYMAN

Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi Bulgaristan

DR. ÖĞR. ÜYESİ MERTCAN AKAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET ŞEN

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ NAGİHAN BAYSAL

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ RÜÇHAN BUBUR

Ege Üniversitesi, Türkiye

DR. ÖĞR. ÜYESİ YAROSLAV PYLYPCHUK

Dragomanov Ulusal Pedagoji Üniversitesi, Ukrayna

DR. ÖĞR. ÜYESİ OMİD SHOKRİ

George Mason Üniversitesi, ABD

DR. HASAN BELLO

Albanoloji Çalışmaları Enstitüsü, Arnavutluk

DR. HİGASHİTOTSU KUTLUK

Kagoşima Uluslararası Üniversitesi, Japonya

ÖĞR. GÖR. FERRUH MUHAMMED OĞLU RAHİMLİ

Azerbaycan Devlet Tarım Üniversitesi, Azerbaycan

SEKRETARYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. FATİH SANSAR

Ege Üniversitesi, Türkiye

ÖĞR. GÖR. KENAN DOĞAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. SEÇİL ÖRAZ BEŞİKÇİ

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. ŞİMA DOĞAN BALCI

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. ALİ BALCI

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. GÖKÇE EMEÇ YÜCESOY

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. RECEP EFE ÇOBAN

Ege Üniversitesi, Türkiye

ARŞ. GÖR. ŞENGÜL AYGÜMÜŞ

Ege Üniversitesi, Türkiye

İÇİNDEKİLER - CONTENTS

Boşanmanın Mizahı:	1
Taşıt Folklorunda Rahatlama Kuramı.....	1
“Atın Oğlu Duray Bahadır” Destanında Kahramanın Tanımlanması Üzerine Görüşler	16
Karaçay-Malkar Memorat Örneklerinde Ak Cin – Kara Cin.....	22
Gerçeğin Yolunda Efsane ve Bilim	29
Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü (I, II ve III) Üzerine Bir İnceleme	35
SOKÜM Sözleşmesi’nin 20. Yılında Türkiye’de Hazırlanan Somut Olmayan Kültürel Miras Konulu Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Değerlendirme.....	43
Kazakistan ve Türkiye Sahası Akınlarının/âşıklarının Covid 19 (Koronavirüs) Salgın Hastalığı Sürecinde Sosyal Medya Kullanımı ve Covid 19 Temalı Şiirleri Bağlamında Karşılaştırılması. 64	
Lokman Hekim Anlatılarında Katabasis	90
Bölgesel Turizm Objesi Olarak Göçebelere Antik Avcılık Yapıları	94
Kars Mutfak Kültürü.....	105
Repressiya Yıllarında Güney Sibirya’da Türkçü Siyasi Bir Teşekkül Olarak <i>Sibirya Türkleri Birliği</i>	114
Türk Çini Sanatında Kullanılan Ağaç Motiflerinin Sembolik Anlamları	121
Almanya’ya Göç Sürecinde Türk Göçmenlerin Türk Devletine Seslenişi.....	138
Almanya’daki Türk Gurbetçilerin Dış Göç Sürecinde Yaşadığı Yabancılaşma/ötekileşme Olgusu	143
Sibirya Tatarlarında Düğün Gelenekleri (Konya-Cihanbeyli Böğrüdelik Köyü Örneği)	149
Hayvan Benzetmecelerinin Türk Halk Dansları Koreografilerinde Kullanımı: Tosbağa Gelin Masalı ve Karınca Masalı Örneği	158
Balıkesir’de Giridî (Cebbar) Zade Ailesi Mezar Taşı Kitabeleri Üzerine	165
Türk Dünyası Halk Bilimi Çalışmalarının Bilgesi: Prof. Dr. Fikret Türkmen	185

Presentation ID / Sunum No= 10

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Boşanmanın Mizahı: Taşıt Folklorunda Rahatlama Kuramı

Humor of Divorce: Relaxation Theory in Vehicle Folklore

Dr. Öğretim Üyesi Emine ÇAKIR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Toplumsal Uygulamalar Anabilim Dalı, eminecakir.thb@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2196-5592.

Öz

Evlilik birliğinin sona ermesi anlamına gelen ve hukuki anlamda eşlerin ayrılmaya karar verme süreci olarak nitelenen boşanma ilamı, toplumsal geçiş dönemlerinden biri olan evlilikle ilgili bir kavramdır. Toplumda iki bireyin karşılıklı isteyerek bir araya gelip evlenme kararı alması kadar uzlaşarak ayrılabilmeyi başarması da önemlidir. Boşanma; sosyoloji, psikoloji, ekonomi, fizyoloji, hukuk ve ilahiyat gibi farklı disiplinlerin ilgi ve inceleme alanına giren bir kavram olup bu çalışmada halk bilimi kapsamında taşıt folkloru özelinde mizahla ilişkili olarak ele alınmıştır. Çalışmada Türk kültüründe boşanma ve mizah gibi bir araya gelmesi düşünülemeyen iki zıt düşüncenin nasıl ve neden bir araya getirildiğini belirlemek amaçlanmıştır. Türk toplumunda istenmeyen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkan bu edimin kültür koduna “boşanma” ve “dul” sözcükleriyle ilgili atasözü, deyim, mani, ninni, türkü, masal gibi sözlü anlatımlarda, halk hukuku uygulamalarında, toplumsal inanış ve ritüellerde tesadüf edilmektedir. Boşanma ya da eşinin ölmesi neticesinde medeni hâli “dul” olarak nitelenen kişilerin, buna paralel olarak toplumsal statü ve rolleri de değişebilmektedir. Bu yönüyle boşanma, her ne kadar bireysel bir karar olarak görülse de esasında toplumu yakından ilgilendiren sosyokültürel bir olgudur. Bu çalışmada gelenekte olmayan fakat son dönemlerde boşanma ilamı gerçekleşen bazı kişilerin mahkeme çıkışında tıpkı gelin arabası gibi “boşanma arabası” hazırladıkları, arabanın arkasına “Boşandım mutluyum”, “Bekârlık sultanlıktır”, “Asıl evlenen evde kalır” gibi mizahi ve ironik yazılar yazdıkları ve arabayı çiçeklerle süsleyerek bu taşıtla kentte gezdikleri ve bu durumun da medyada gündeme geldiği belirlenmiştir. Boşanma arabasıyla ilgili 2015-2022 yıllarına ait 11 haber başlığı tespit edilmiştir. Ayrıca her iki cinsiyetin de boşanma arabasını mizahla ilişkilendirmesi toplumsal cinsiyet tartışmaları açısından da önemlidir. Boşanma arabası olarak nitelenen bu taşıtlardaki yazıların sıkıntılı bir durumdan ya da gerginlikten kurtulmak amacıyla üretilen mizah türlerinden biri olan rahatlama kuramıyla ilişkili olduğu savı ileri sürülmüştür. Boşanma eyleminin toplumda normalleşmesi ve böylece boşanan bireylerdeki “sıkıntılı durumdan kurtulma” ve “yeniden özgürleşme” hissinin verdiği ruh hâli, taşıt folkloru kapsamında mizahla ilişkili icat edilmiş yeni bir uygulamayı ortaya çıkarmıştır. Kent kültürünün kutlama ve eğlenme anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu uygulama, kültürel değişim ve yozlaşma olarak yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Taşıt folkloru, boşanma, dul, boşanma arabası, rahatlama mizah kuramı

Abstract

The divorce decree, which means the end of the marriage union and is legally defined as the decision to separate the spouses, is an application related to marriage, which is one of the social transition periods. It is an important maturity for two individuals in the society to come together voluntarily and decide to marry, as well as to succeed in separating by reconciliation. Divorce; It is a concept that has sociological, psychological, economic, physiological, legal and religious outputs and is in the field of interest and examination of many disciplines, and in this study, it is discussed in relation to vehicle folklore and humor in the discipline of folklore. In the study, it is aimed to determine how and why two opposite concepts such as divorce and humor, which cannot be thought to come together in Turkish culture, are brought together. The cultural code of this act, which is an undesirable reality in Turkish society, is encountered in oral expressions such as proverbs, idioms, manias, lullabies, folk songs, fairy tales, social practices and rituals related to the words “divorce” and “widow”. As a result of divorce or the death of their spouse, the social status and roles of people whose marital status is described as “widow” may change in parallel. In this respect, although divorce is seen as an individual decision, it is actually a sociological phenomenon that closely concerns the society. In this study, some couples who have recently received a divorce decree prepared a “divorce car” just like a bride’s car at the exit of the court, decorated the back of the car with humorous inscriptions such as “I am divorced”, “Single is a sultanate”, “The only one who gets married stays at home” and flowers. It was determined that they took a tour and this situation came to the fore as news in the media. It has been determined that the writings on these vehicles, which are described as a divorce car, are related to the relaxation theory, which is one of the types of humor produced to get rid of a troubled situation or

tension. The normalization of the act of divorce in the society, and thus the mood of the divorced individuals with the feeling of “getting rid of the distressed situation” and “re-emancipation” has revealed an invented practice related to humor within the scope of vehicle folklore. This situation can be interpreted as cultural change and cultural degeneration.

Keywords: Vehicle folklore, divorce car, divorce, widowhood, relaxation humor theory.

Giriş

Bireylerin evlenmeleri kadar boşanma kararı almaları da sosyokültürel bir olgudur. Toplumsal geçiş törenlerinden biri olan evlenme ritüeli ile ilgili olarak karşımıza çıkan ve evlilik birliğinin sonra ermesi anlamına gelen boşanma ilamı; sosyoloji, psikoloji, ekonomi, fizyoloji, hukuk, ilahiyat gibi birçok disiplinin ilgi ve inceleme alanına giren bir kavram olup bu çalışmada halk bilimi kapsamında kent eğlence kültürünün bir çıktısı olarak taşıt folkloru özelinde mizahla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Türk toplumunda istenmeyen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkan boşanma ediminin kültür kodu, “boşanmak” ve “dul” sözcükleri etrafında oluşturulan sözlü anlatımlarda, toplumsal uygulama ve ritüellerde aranabilir. Gelenekte olmayan fakat günümüzde taşıt folkloru kapsamında değerlendirebileceğimiz ve ilk örneğine 2015 yılında medyada tesadüf ettiğimiz *boşanma arabası* adı verilen icat edilmiş bir uygulama, bu çalışmanın konusudur. Çalışmada Türk kültüründe boşanma ve mizah gibi bir araya gelmesi düşünülemeyen iki zıt düşüncenin taşıt folklorunda nasıl ve neden bir araya getirildiğini belirlemek amaçlanmıştır. Medyaya yansıyan boşanma arabasıyla ilgili haberlerin kent kültürünün sonucu olarak yeni ve geleneğe aykırı bir kutlama ve eğlence olduğu savı ileri sürülmüştür.

Boşanan ya da eşinin ölmesi neticesinde medeni hâli “dul” olarak değişen kişilerin, buna paralel olarak toplumsal statü ve rolleri de değişebilmektedir. Türk kültüründe bekâr, evli veya dul olmak giyim-kuşam kültüründen geçiş ritüellerinde alınan rollere, miras hukukundan sözlü anlatımlara birçok alanda etkisini gösterir. Örneğin, boşanmış ya da kocası ölmüş dul bir kadın, gelinin eline kına yakamaz. Boşanmış ya da dul bir kadın, gelin olarak ata bindirilmez. Alatakolos (tuzlu- ekme) ritüelinde yedi kapıdan tuz ve un toplanır, fakat malzemesi toplanan kişilerin dul olmamasına dikkat edilir. Toplumda “başı bütün” olarak nitelen bir başka ifadeyle dul olmayan kadınlar, ritüellerde aktifken dul olanlar pasiftir. Tüm bu uygulamalar, dulluk ve kutsuzluk özelinde taklit büyüyle açıklanabilir. Y. Kalafat (2011) “Türk Kültür Coğrafyasında Dul Karı Kültü” adlı çalışmada dulluğu, kut ve kutsuzlukla ilişkilendirerek detaylı bir şekilde açıklar: Dul kadın, bilhassa kırsal kesimde lanetlenmiş kabul edilir. Azerbaycan Türk kültür coğrafyasında “Dul Avrat” olarak bilinir. Ondaki kutsuzluğun, uğursuzluğun temas hâlindeki yakın uzak çevresine zarar vereceği inancı olduğunu gösteren çok sayıda inanma örneği vardır. Örnekler arasında kız istemeğe bu tür hanımlar götürülmezler. Bunların “Gelin Yengesi” olması istenilmez. “Gelin Kınası”nı bunların karıştırması uygun bulunmaz. Dul kadın; gelin görmesine, nişanlarda yüzük takmaya, kız istenmesine gönderilmez, götürülmez.

Türk kültüründe boşanma, toplumsal olarak ayıplanan bir olgu olup bireyler, resmi mekanizmalardan önce sözlü hukuk normlarına başvurur. Boşanmayla ilgili mevcut çalışmaların daha çok boşanma oranlarını geçmiş ve bugün üzerinden mukayese eden, boşanmanın eğitim seviyesi ve kentleşme gibi durumlarla ilişkisini ortaya koyan, İslamiyet ve diğer dinlerin yaklaşımını tartışan ya da hukuki zeminde ele alan sosyolojik araştırmalar olduğu görülmektedir. Oysa halk bilimi kapsamında boşanma ve dulluk konusu yeteri kadar ele alınmamıştır. Bu konuyu doğrudan ele alan iki çalışma belirlenmiştir. Biri Y. Kalafat’ın dul karı kültürüyle ilgili yukarıda bahsedilen çalışmasıyken bir diğeri ise F. Özmen’in masallarda boşanma konusunu ele aldığı makalesidir.

A.R.Balaman (1982: 48), herhangi bir tip evlilikte dulluk olgusunu çözümlemenin, toplumsal yaşamın sürekliliği, devinimi, uyum ve dengesi için bir zorunluluk olduğunu ifade ederek bunun önemine dikkat çeker. Ona göre dulluk ve boşanmanın çok yönlü etkisi vardır: A ve B’nin dul kalmaları olayı a. Ekonomik, b. Psikolojik, c. Fizyolojik (biyolojik), d. Toplumsal gereksinimlere doyum arayan, çözüme hazır bir toplumsal olgusudur.

Dulluk, toplumsaldır. Çünkü toplumsal bir varlık alanına da sahip olan insan, yaşam biçiminden ve bu yaşam biçiminin ortaya koyduğu kurallardan, değerlerden (meşru, meşru değil, iyi, kötü, ayıp, ayıp değil vb.) arınmış olarak yaşayamaz. Dul, dünyanın her yerinde az ya da çok baskı altındadır. Herkesin değil ama dulun, nereye nasıl, kiminle gidip geldiği izlenir, sorulur. Bu baskılardan kurtulmanın yolu dulun evlenmesidir. Dulluk, psikolojiktir. Çünkü bireyin kendisine arka olacak, sıkıntı ve mutluluğunu paylaşacak birine gereksinimi vardır. Eşli, çift ve aile birimi içinde yaşamaya alışmış bireyin, yalnızlığı, biyolojik ve fizyolojik doyumsuzluğu ve güvensizlik kaygısı onda ruhsal denge bozukluğu yaratacak daha da ötesi ekonomik kaygıyı yoğunlaştıracaktır

(Balaman, 1982: 48,49). Boşanma ve dul kalma durumu görüleceği üzere çok yönlü çıktıları olan bir konu olup birçok disiplinle ilgilidir.

Çalışmada öncelikle dul ve boşanma kelimelerinin etimolojisinden, Türk-İslam hukuku ve Türk kültür tarihindeki yerinden, toplumsal uygulamalardan bahsedilmiş, sonrasında sözlü anlatımlardan örnek verilmiş ve nihayetinde medyada tespit edilen 11 boşanma arabası yazısı icat edilmiş bir uygulama olarak mizah açısından rahatlatma kuramıyla ilişkilendirilerek incelenmiştir.

Divân-ı Lügâti't Türk'te boşan-: (dügüm) gevşemek ve Argu lehçesinde (kadın) için boşanmak (Kâşgarlı Mahmud, 2014: 594-595), tul kelimesi dul, tul tuğsak; tul tuğsak ise dul kadın (Kâşgarlı Mahmud, 2014: 898, 899); *Codex Cumanicus*'ta ise tul: kocası ölmüş veya ayrılmış (kadın), dul; tul hatun:kocası ölmüş veya ayrılmış kadın, dul kadın (Argunşah ve Güner, 2015: 851) olarak geçmektedir. Burada boşanmak kelimesinin düğümün gevşemesi anlamında kullanılması esasında aynı kökten türetilen düğün kelimesinin etimolojisiyle de ilişkilidir. Düğümün gevşemesi gibi düğün birliğinin de gevşemesi evli çiftlerin ayrılması anlamına gelir. *Kutadgu Bilig*'de bu kelimeye şu beyitler örnek gösterilebilir: 84-Tümen yılda berü tul erdim tulas/Bu tul tonı suçlup örüng kedtim as (Yusuf Has Hacib, 1979: 25), “Bin yıldan beri duldum, soluktu benzim/Dulluktan soyundum beyaz gelinlik giydim” (Yusuf Has Hacib, 2017: 29); 5302- Çıgay tul yetimig başka tur körü/Bularıg küdezse bolur çın törü (Yusuf Has Hacib, 1979: 528), “Fakir, dul, yetimi gör, kolla/Bunları gözetirsen tam olur töre” (Yusuf Has Hacib, 2017: 393) Burada dulluk hem benzetme unsuru hem de yetim ve fakir gibi korunup kollanması gereken sosyokültürel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı'da sicillerde eşlerin ayrı yaşaması veya ortak yaşamlarının bitişi için zindegâne olmama tabiri kullanılmıştır (Ortaylı, 1991: 284). Boşanma (Mufarakat): Lügatte bir şeyin, iki kişinin birbirinden ayrılması, fıkıh ıstılahında ise “zevciyyet bağlarının çözülmesi, karı ile kocanın birbirinden ayrılması” manalarını taşımaktadır (Özdemir, 1991: 432). Dul kadın, kocasını ölüm yoluyla yitiren kadın (Özder, 1981: 34) olarak tanımlanır.

Türkçe Sözlük'te “Boşanma: 1. Boşanma işi. 2. Eşlerden birinin boşanma ilamı almasıyla evlilik birliğinin son bulması. Boşanmak: Karı ve koca mahkeme kararı ile birbirinden ayrılmak. Boşanma davası: Eşlerden birinin evlilik birliğine son verecek kararı elde etmek için açtığı dava. Boşanma ilamı: Mahkemenin boşanmayı kesin hükme bağladığını belirterek verdiği resmi belge” (2019: 384); dul kelimesi ise “Eşi ölmüş veya eşinden boşanmış kadın veya erkek (2019: 722) olarak geçer. Yazılı kaynaklardan hareketle dul kavramının tanımlanmasında geçmişten günümüze toplumsal cinsiyet kapsamında bir değişimin olduğu dikkat çekmektedir. Eski kaynaklarda dul sadece eşi ölen kadını nitelerken günümüzde her iki cins için de kullanılmaktadır.

Tarih boyunca farklı kültürlerde boşanma ve dullukla ilgili çeşitli uygulamalar karşımıza çıkar.¹ “Geleneksel hukukumuzda boşanma, İslam Hukuku ile Medeni Hukuk ayrımına göre farklılaşır. Köylerimizde İslam hukukunun uygulandığı yörelerde boşanma, temel olarak kocaya tanınmış bir haktır. Koca, bu hakkını keyfi bir biçimde kullanabilir. Modern hukuk sisteminde ise boşanma, eşlerin sağlığında onlardan birinin ya da her ikisinin istemi üzerine, yasada saptanmış olan belli nedenlere dayanarak mahkemece verilecek bir karar gereğince elde edilir” (Tezcan, 2000: 100).

Boşanma,² çok hassas, sonuçları çok acı ve çoğunlukla geri dönüşü olmayan bir iştir. İki taraf için dayanılmaz bir hâl alan evlilik hayatı dışında, boşanmayı tasvip etmek oldukça zordur. Bundan olacak ki

¹ Kültürlerde boşanma ve dulluk hakkındaki uygulamalar için bakınız: Hitit kanunlarında levirat türü evliliğe tesadüf edilir. Bir kadının kocası ölürse dul kadınla kayınbiraderi evlenir; eğer o da ölürse ikinci defa dul kalan kadın, kayınbiraderinin kardeşi ile evlenebilir” Bu şekilde kadının hayatı, geleceği garanti altına alındığı gibi servet de bölünmüyor, ailede kalıyordu (Darga, 2020: 191). Pedersahı Roma ailesinde, karıyı suçlu gören kocanın karısını öldürmeye hakkı olduğu gibi yeni bir din ayını ile karısını evden kovmaya hakkı vardı. Eski Hinde-Avrupa cemiyetlerinde çocuk doğurmayan kadınları bırakmak âdettendi. 12. asırda Hristiyanlık boşanmayı yasaklamıştı. 17. Asırda Reform hareketi ile boşanmayı protestanlar kabul eder. Evlenmeyi, medenî bir mukavele sayan büyük Fransız Devrimi de boşanmayı kabul etti ve genişletti. İki tarafın isteğiyle ve geçimsizlik nedeniyle boşanma kabul edildi. Napoleon kanunu geçimsizlikle boşanmayı kaldırdı fakat birinci şekli muhafaza etti. İslâm ailesi boşanmayı en geniş anlamda kabul etmişti. Bunun şartı da geçimsizlikten ibaretti. Bu ayrılma hakkı yalnız erkekler aitti. Kocanın karısına “seni boşadım” demesi yeterliydi. Evlenirken yahut bir meclis huzurunda boşanmak hakkını erkek, önceden kadına da verebilirdi (Sadak, 1939: 118). Eski Türklerde olduğu gibi şimdiki Çin aşiretinde de bākire bākire, dul dulla evlenir. Aynı zamanda genç gençle, ihtiyar da ihtiyarla evlenebilir (Ziya Gökalp, 2019: 514). Yakut hukukunda boşanma vardır. Boşanmanın sebepleri koca tarafından, kocasının karısına fena muamelesi, başka bir kadınla gayri meşru münasebeti veya hukuk idaresizliktir. Karı tarafında gayri meşru münasebet. Boşanma kocanın kabahati neticesi ise koca kalın olarak vermiş olduğu malı geri talep edemez. Kendisi cihazı iadeye mecburdur. Boşanma karının kabahati yüzünden vuku bulursa onun akrabaları kalını kocasına iade etmeğe mecburdur. Bundan başka karının cihaz olarak getirdiği malı da kocanın elinde kalır. Eğer boşanma hiçbir tarafta kabahat olmaksızın bir anlaşma neticesinde vuku bulursa kocaya kalın, karıya cihazı iade olunur (Arsal, 1947: 144).

² Aile kurumunun gittikçe yıprandığı günümüzde boşanmaların giderek arttığı bir vakıdır. Boşanmaya sebep olan hususlar arasında şunları zikretmek mümkündür: Ekonomik sorunlar, geçimsizlik, ihmal, aldatmalar, ihanetler, kısraklık, kişilik ve mizaç uyumsuzlukları, kültürel birikimlerdeki ve değer yargılarındaki (din, mezhep, inanç ve ideoloji gibi) ciddi farklılıklar, ailelerin aşırı müdahalesi,

peygamberimiz (sav) “Yüce Allah’a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır” buyurarak, boşanmanın ancak zorunlu durumlarda başvurulabilecek bir yöntem olduğunu belirtiyordu. İbn Ömer’den (ra) nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur. “Yüce Allah’a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır” (D2178 Ebû Dâvûd, Talâk, 3). Sevbân’ın naklettiğine göre Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Herhangi bir kadın, geçerli bir sebebi olmaksızın kocasından boşanma talep ederse, cennetin kokusu ona haram olur” (D2226 Ebû Dâvûd, Talâk, 17-18). Evlilik nasıl hayatın bir gerçeği ise, boşanma da o denli gerçektir. Boşanma sonrasında ortaya çıkan mehir, nafaka, çocukların bakımı gibi malî yükümlülükler bir arada değerlendirildiğinde, boşanmanın hukuki ve sosyal boyutlarının ne denli önemli olduğu görülecektir (Hadislerle İslam 4, 2017: 163,165,168, 176).

Türk toplumunun ahlakî yapısı ve aile birliğine verdiği önemden kaynaklanan faktörler boşanmayı büyük ölçüde engellemektedir (Nirun, 1994: 144). Türk toplumunda, toplumun örf ve âdetlere dayalı yaptırım gücü, inanç kodlarıyla birleşerek boşanma ayıplanmıştır (Dursun, 2016:136).

Kadının dul kalması, boşanma yoluyla ya da kocasının ölümüyle gerçekleşmektedir. Bu durumda kadının yapacağı tek şey, baba evine geri dönmektir. Baba evine dönünce, baba evi bu durumdan memnun değildir. Çünkü kızın namusunu korumak yükümlülüğü yeniden üstlenilmiştir. Bu durum, babanın, erkek kardeşin çevrede dikkatli olmasını gerektirmektedir. İkinci husus, baba çevrede dedikodular karşısında başı eğik olacak, konumu düşecektir. Bu nedenle dul kızlarını evlendirme yoluna giderler. Boşanmada kadın sadece kız çocuklarını alıp götürür. Erkek çocukları varsa onlar kocasının evinde kalırlar. Soyu devam ettirmek için. Kadın gençse, kocasının ölümü durumunda, baba evine dönmek ya da koca evinde kalmak kararını kendisi verir. Koca evinde kalmışsa, koca tarafından bir erkekle evlendirilmektedir. (levirat) (Tezcan, 2008: 70).

Osmanlı döneminde 1841 yılında çıkarılan bir fermanla velisi tarafından evlenmesine izin verilmeyen buluşa ermiş kızların ve dul kadınların kadı izniyle evlenmelerine onay verilmiştir (Şişman, 2017: 34-35). M. And, 16. *Yüzyılda İstanbul* adlı eserinde “Evlenme, Boşanma, Düğün ve Düğün Alayı” bölümünde boşanma konusunu Bassano’dan şu şekilde aktarır:

Gelin kocasının kendisine verdiği evden memnun kalmazsa kocasını bırakıp bir başkasını arama hakkına sahipti. Evlilikte cinsel ilişki olmamışsa ya da kocanın sapık eğilimleri varsa, isteği dışında karısını şarap içmeye zorluyorsa boşanma için tüm koşullar hazır demektir. Böyle durumlarda hatalı koca karısına, ona söz verdiği miktar parayı vermek zorundaydı. Öte yandan kadın kısırsa koca karısını boşayabilirdi. Ancak mehr’i vermek zorundaydı. Boşanmadan sonra, kadın da erkek de tekrar evlenebilirdi. Ancak koca yine boşandığı karısıyla evlenmeyi arzu ederse kadının bu arada başka bir erkekle evlenmiş olması gerekiyordu (And, 2015: 194).

Boşanma ve dul olma durumu, görüleceği üzere Türk ve İslam hukuku çerçevesinde şekillenmiştir.

Bir diğer husus ise boşanma ve dulluğun toplumsal uygulama ve ritüellerle ilişkisidir. “Gelinin başını talihi iyi ve kocası ölmemiş bir kadın bağlar ki esbabı gelinin ömrünün nihayetine kadar mesut olmasını temin içindir” (Koşay, 1944: 246). Kalafat, kadının medeni hâlini kutla açıklar: “Kalıg kız, dul karı, çocuksuz kadın, erkek çocuksuz kadın, çok evlilik yapmış kadın, kumalı kadın” tiplerini kutla ilişkilendirilmektedir. Terme-Samsun evlerinin bacalarında yakın zamana kadar şişeler olurdu. Bu şişe sayısı kadar bu hanede bekâr, evlenme çağında kız var demektir. Bazı evlerde konulan bu şişelerden bir veya ikisi kırık olurdu. Bunun anlamı kırık şişe kadar da dul hanım var anlamına gelirdi (2018: 81-84). Bekâr gelinler çoğunlukla perşembe ve dul gelinler ise daha ziyade pazar günü çıkarılırdı (Koşay, 1944: 81). Malatya havalisinde gelin göçürme günü, alınan gelin kız ise perşembe dul ise pazartesi günüdür (Koşay, 1944: 245). Kınayı tasta kararlar, kınayı başı bütün (dul olmayan ve kocası ölmeyen) kadınlardan birisi bir eline birisi bir eline yalarlar (Koşay, 1944: 149). Gelinin koltuğuna kız tarafından iki hanım girer, bunlar bekâr ve kocası ölmemiş veyahut kocasından boşanmamışlardan seçilir (Koşay, 1944: 214). Kına merasimi, başından iki nikâh geçmiş olan bir kadın bu meclise alınmazdı (Şişman, 2017: 145). Ardahan havalisinde yağmur yağmayıp havalar kurak gidince yedi dul kadın toplanıp yere bir kazık çakmaya başlarlar ve sırayla kazığa bir şeyle vurulurken her biri kendi ismini söyler. Halk inançlarının derinliklerinde kişioğlunun medeni hâli ile onun göstereceği belirli etkinlikler arasında bir bağ kurulmuştur. Dul kadının men edildiği bazı meclisler vardır (Kalafat, 2009: 39). Malatya Pötürge’de ölen bir yakının sembolik özel eşyalarının hatıra olarak saklanıp onlara bakarak hasretini gidermek, ağlamak, ağıt yakmak şeklinde dul inancı olarak bilinen uygulamaya rastlanır (Kalafat ve Arkan, 2020: 121). Hakkari’de başlık çocuksuz dullar için de alınır (Barlas, 1975: 24). Yüz görümlüğü dört şekilde verilir. 1. Kız bekâr oğlan delikanlıysa, damat kıza verir. 2. Kız bekâr oğlan dul ise, damat iki tane hediye verir. 3. Kız dul, oğlan delikanlı ise, hediye gelin tarafından damada verilir. Yani yüzgörümlüğünü damat değil, gelin verir. 4. Gelin ve damat her ikisinin de ikinci

tarafından biri ya da her ikisinin ailelerine aşırı bağımlı ve zayıf kişilikte olmaları, cinsel sorunlar, erken yaş evlilikleri, aile baskısı ile evlendirilmeler, bunama, (depresyon, şizofreni, takıntılar, saplantılar, kıskançlık paranoyası gibi) psikiyatrik sorunlar, uyuşturucu, alkol ve kumar bağımlılığı ve eşler arasındaki yaş farkının çok fazla olması (Hadislerle İslam 4, 2017: 169).

evlilikleri ise taraflar yüzgörümlüğü hediye vermezler (Barlas, 1963: 61). Bir defa evlenmiş ve boşanmış veya kocaları ölmüş kadınlar evlendirildiklerinde ata binemezler ve gelin olamazlar (Demirci, 1938: 39-40). Gelin oynarken söylenen türküde “ölmeyince sakın yardan ayrılma” nakaratla yinelenir (Demirci, 1938: 46).

Levirat, sorarat, taygeldi evlilik türleri olup dul olmayla ilgilidir. “Taygeldi evlilik, çok sık rastlanılmasa da çocuklu dul (eşi ölmüş ya da ayrılmış) bir erkekle, ayrı cinsten çocuklu bir dul kadının, çocuklarının ve kendilerinin evlenmeleriyle ortaya çıkan evlilik olaylarıdır” (Balaman, 1982: 43-44). “Bazı yerlerde tay, dul bir erkeğin dul bir kadınla evlenmesi hâlinde ölen kadından, dul bir kadın ise ölen veya boşandığı kocasından getirmiş oldukları küçük veya yetişkin erkek veya kız çocuklara takılan addır” (Yasa, 1991: 47). Görüleceği üzere boşanma ve dulluk; başlık parası, yüzgörümlüğü; evlenilecek gün, dul olanın taşıta binip binemeyeceği, evlilik türleri, bir meclise ya da ritüele katılıp katılamayacağı, simgesel kullanımları gibi birçok toplumsal uygulamada belirleyicidir ve toplumsal bellekte olumsuz karşılanmaktadır.

Boşanma ve dul kavramının kültürel bellekteki izine tesadüf edebildiğimiz bir başka alan ise atasözü, deyim, kargış, bilmece, ağıt, masal gibi sözlü anlatımlardır.

Dulluk hakkında *Divân-ı Lügati't-Türk*'te “Yawlak tıllıg bigde kerü yalnus tul yig (Kötü dilli beyden yalnız dul yeğ) (501/402) Kötü dilli kocadansa yalnız dul (olmak) yeğ (Ercilasun, 2020: 199) atasözü karşımıza çıkmaktadır. *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler* (2019) adlı eserde ise boşanmak ve dullukla ilgili tespit ettiğimiz örnekler şunlardır: Boşadığın kadının topuğuna bakma; El oğluna güvenme ya coşar ya boşar; Ismarlama doğru gelse, dul karılar kocaya varmaz; Alma karının dulunu, peşine gelir kulunu; senden yer senden içer, kendine yığar pulunu; Kırk serçeden börek olmaz, kaza bak kaza; dul karıdan heves alınmaz, kıza bak kıza; Tarla satanla, karı boşayanın ahı geçmez/Tarla; satanla karı boşayanın göğsünün kütültüsü geçmez; Varma dula, girme çula.

“İle uyan eşlerin boşar; Yaman komşu yaman avrat, yaman at; birinden göç, birini boşa, birini sat; El ağzına bakan karısını tez boşar; Evlenmesi bir alaca kuş, geçinmesi bora ile kış; Garibin parası pul, karısı dul; Sevip dostuna, boşanıp kocana varma.” Oy, 1972). “Boşanıp kocana varma, sevişip dostuna varma; Bekâra karı boşamak kolay gelir; El ağzına bakan, karısını tez boşar.(Ele uyan eşini boşar.); Ergene karı (avrat) boşamak kolaydır); Yaman komşu, yaman avrat, yaman at; birinden göç, birin boşa, birin sat” (Aksoy, 2017). “Dul karı sabunu ile hamama gidilmez/Ergen oğlanın avrat boşaması” (Koşay, 1944: 344-345).

Deyim olarak ise karşımıza şu örnekler çıkmaktadır: Çorbam yok taşacak, kocam yok boşayacak; Dul karı doğurduğu/dul karı sözü/dul avrat (karı) çocuğu (Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler, 2019: 291, 307).

Yanıtı dul olan bilmece örneği de kaydedilmiştir: “Ot otlamaz, saman yemez, bir okla et ister” (Başgöz ve Tietze, 1999: 259).

Dul hanımlara “Baş Yiyen” denir ve ölmüş eşinden âdeta sorumlu tutularak şu şekilde kargışlanır: “Ağırlığım uğurluğum/ Göyde uçan kuşlara/ Gayalara dalara/ Söylegen avratlara/ Düşmenlere yadlara/ Çemendeki otlara/ Ersizlere dullara/ Ahıp geden sulara” (Kalafat, 2011: 9). D. Kaya (2001); “Babamın evine geri gönderseler, Bir şeytanın duluna kul olasın, Dünyada ahirette yuvan yıkılsın, Eşinle bir yastıkta mesut olma, Gerdek gecesinde sevdiğin ölsün, Kocan seni yedinci gün boşasın, Koynun dolu dul olasın.” Örneklerine yer verir. A. Keskin (2020) ise “Dul olasın, pul olasın, gençliğinde kül olasın; Dul ere duvaksız, kör kişiye nikâhsız gidesin; Dullara duvaksız, ergenlere nikâhsız gidesin; Paran pul ola, karın dul ola; Evin karıncanın evi gibi bozulsun.” kargış örneklerini aktarır.

Boşanma ve dul kavramına yer verilen bir başka sözlü anlatı ise mani, ninni ve ağıtlardır:

Mani Örnekleri

Amasya'nın elması

Yuvarlaktır yarısı

Kurban olsun oğluma

Köyün yirmi dul karısı

(Üçer vd., 2009: 192).

Madımak kurusunu

Yel aldı yarısını

Askere giden oğlan

Boşasın karısını
(Üçer vd., 2009: 186).

Mangal üstünde maşa
Kalk adam beni boşa
Boşaceksen tez boşa
Gaçverenden sarhoşa
(Demircan, 2017: 109).

Kaynana:
Oğluma çatacağım
Seni boşatacağım
Sırtına tekme vurup
Sokağa atacağım
(Demircan, 2017: 192).

Bahçede darım olsa
Sen gibi yârim olsa
Boşar boşar alurum
On dene garum olsa
(Çelik, 2005: 132).

Türkü söylerum pekden
Gız çarşafun ipekden
Boş ol olayım seni
Gurtul ha o köpekden
(Çelik, 2005: 200).

Ninni Örnekleri

Dandini dandini dam boşandı
Atlar Bağdat'tan boşandı
Kızımı gören yiğitler,
Karılarını boşadı! (Erzurum)
(Çelebioğlu, 1995: 248).

Küçük kazanda yemek pişiyor
Oynayan çocuklara gönlüm düşüyor
Doğurmazsam köpek beni boşuyor

(Çelebioğlu, 1995: 99).

İstanbul'dan at boşanır
Yoluna yaldız döşenir
Babanı gören karılar
Kocasından hep boşanır
(Çelebioğlu, 1995: 273).

Ağıt Örnekleri

Hacı Durdu Ağanın Ağıdı: Andırınlı Yaycıoğullarından Hacı Durdu Ağa öldüğünde, 1910 yılı, bu ağıdı karısı Meryem Hatun söylüyor:

Tabiyeden yaya kaçmış
Fesini kurşun alınca
Bizim hısımlar genişsin
Kızları da dul kalınca
...
Eri ciğerciğim eri
Maşlah kara hırka sarı
Ali edem karşı getirmiş
Davada boşanan karı (Kemal 1993: 134-135).

“Dul Karının Oğlunun Ağıdı”
Anavarza at oynağı
Kanlı kardeşin gömleği
Kıyma Kadir Mevla'm kıyma
Dul karının bir değneği (Görkem, 2001: 268).
...
Hilimleri hilimleri
Odasına sermiş kilimleri
Kör olasın a Derviş
Dul mu koydun gelinleri (Görkem, 2001: 269).

Boşanmayı halk bilimi özelinde sözlü anlatımlar odağında ele alan F. Özmen, konuyu masallar kapsamında inceler: “Üzerinde çözümleme yapılan masal metinlerinde boşanmalar; zina, cana kast ve pek fena muamele, suç işleme ve haysiyetsizlik, sır saklamama vb. nedenlerden dolayı gerçekleşir. Adı geçen nedenler Türk Medeni Kanunu'nda yer alan boşanma gerekçeleri ile paralellik gösterir. Bu durum yazılı hukuk ile sözlü hukukun benzerliği ile açıklanabilir. Masallarda boşanmalar kötülük yapan kadınları cezalandırmaya yönelik gerçekleştirilir ve boşanma kararlarının tamamı erkekler tarafından verilir” (2021: 164). Özetle gerek manzum gerek mensur olsun sözlü anlatımlarda boşanma ve dulluk, toplumsal bellekte istenmeyen ve olumsuz bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Boşanma ve dullukla ilgili taşıt folkloru kapsamında değerlendirebileceğimiz tek örnek ise dul kadının gelin atına bindirilmemesiyle ilgilidir. Günümüz kent kültüründe boşanmayla ilgili karşımıza çıkan kutlamalardan biri de boşanma arabasıdır. Bireylerin evlenirken hazırladıkları gelin arabası gibi boşanırken de araba süsledikleri ve arabaya çeşitli mizahi ve ironik içerikli yazılar yazdıkları belirlenmiştir. Kent kültürünün icat ettiği bu kutlama medyada haber olarak gündeme gelmiştir. “İcat edilmiş gelenek terimi, geniş kapsamda ama belirsiz olmayan bir anlamda kullanılmıştır. Bu terim gerçekten icat edilmiş, inşa edilmiş ve formel düzlemde kurumsallaşmış gelenekleri olduğu kadar, kolayca izi sürülemeyecek bir şekilde kısa ve belirlenebilir bir zaman diliminde-belki de birkaç yıldan-ortaya çıkmış olan ve büyük bir hızla yerleşmiş ‘gelenekleri’ de kapsamaktadır” (Hobsbawn ve Ranger, 2006: 2). İcat edilmiş gelenek olarak boşanma arabalarının mevcut bir pratik olan gelin arabalarından uyarlandığı ve hatta protest ve mizahi bir eyleme dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Taşıt Folklorunda Mizah: Boşanma Arabası

Taşıt folkloruyla ilgili birçok çalışma¹ mevcuttur. Bir kısmı tespit ve tasnife dayalıyken bir kısmı ise işlevsel kuram açısından analiz içerir, fakat taşıt folkloru özelinde günümüzde kent ortamında icat edilen boşanma arabaları ele alınmamıştır. “1950’lerden başlayarak gittikçe artan sayıda, kamyonun, dolmuşun, taksinin, minibüsün hatta at arabasının üzerinde yazılar görünmeye başlandı” (Başgöz, 2007: 12). “Taşıt yazıları, zaman içerisinde sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda yaşanan değişime, modaya bağlı olarak değişip dönüşebilmektedir. Geçen zamanla birlikte sürekli güncellenmektedir. Bununla birlikte bir iletişim biçimi olma özelliğini korumaktadır” (Doğaner, 2018: 40). Araba arkasına yazı yazma geleneği, esasında kimlik ve kültür ilişkisinin bir sonucu olarak yorumlanmalıdır. “İnsan biçimsel ilişki, taşıtların arkasına yazılan yazılarda kimliğin ve kültürün dışavurumu sürecinde ortaya çıkmaktadır” (Akkır, 2019: 247). Doğaner ise taşıt yazılarının yazıyı yazdıran ya da hazır bulduğu yazılar arasından seçim yapan araç sahibinin zihniyetini, psikolojik durumunu, tecrübesini, kendisi için neyin değerli olduğunu, kısacası kişilik özelliğini yansıttığını; bireyleri anlamada, toplumu çözümlemede taşıt yazıları önemli ipuçları verdiğini belirtir (2018: 39). Toplumun boşanma edimiyle ilgili olumsuz kültür koduna karşı boşanma arabasının kimlik ve ifade biçimi olarak yaygınlaşacağı söylenebilir. Gürkal Aylan, taşıt yazılarını tasniflerken, “gülmece, kara gülmece” olarak tasnifler ve taşıtlarımızla ilgili folklor unsurları başlığı altında şu başlıklara yer verir: 1. Taşıtların ön ve arkasına yazılan yazılar, 2. Taşıt içi yazılar, levhalar, resimler, 3. Taşıt içi nazarlıklar ve uğur malzemesi, 4. Taşıt dışı nazarlıklar, 5. Şoförlerin dil ve edebiyatı (1981: 46, 211). Aylan’ın taşıt yazılarıyla gülmece arasında kurduğu bu ilişki gelin ve boşanma arabası yazılarıyla da örtüşmektedir.

Taşıt yazılarında, gene de tek tük de olsa sevgiliyi soyutlayan, daha doğrusu sevgiliyi ömür boyu sürecek soyut, romantik bir tutku olarak gören örnekler de yok değildir (Başgöz, 2007: 17). Sevgi ve sevgiliye dair güzel duyguları taşıta yansıtmak kadar bunun tam tersi durum da söz konusudur. Boşanma arabası yazılarında dile getiren ifadeler hem bireylerdeki sıkıntılı durumdan kurtulmanın verdiği rahatlama hem de bastırılmış duyguların dışa vurumu olarak yorumlanabilir.

Özdemir, mizahi alanları ifade ederken “Ulaşım” başlığı altında, taşıtların yazı ve resimlerle bireysel ifade aracına dönüştürüldüğünü söyler (2017: 413-414). Özdemir’in taşıt folkloru ve mizah arasında kurduğu ilişki önemlidir. Bu çalışmada sıkıntılı bir süreç olan boşanmanın gerçekleşmesi neticesinde oluşan rahatlama duygusu beraberinde kişilerde kutlama ve eğlenme isteğini getirmektedir. Boşanma ilamı gerçekleşen bazı kişilerin bu durumu kutlamak için, mahkeme dönüşü arabalarını gelin arabası gibi süslettikleri ve arabalarının arkasına mizahi bazı yazılar yazdırarak şehirde gezdikleri görülmektedir. Boşanma arabasını görenlerin şaşırması ve gülmesi kadar bu yazıları yazanların da gülerek poz vermesi dikkate değerdir. Gülmeye eşlik eden “Kurtuldum, rahatladım, mutluyum, çok şükür” gibi ifadeler rahatlama durumunu destekler.

Gülme, insanın içinde bulunduğu dünyada algılamış olduğu bazı şeylere verdiği tepkinin dışa vurumudur (Morreall, 1997: 85). İnsanların kafasında bir şeye ilişkin bir kalıp ya da düzenleme varsa, bu kalıp bozulur bozulmaz, komik olan duruma yer açılır (Morreall, 1997: 101). Boşanma arabaları aynı zamanda uyumsuzluk açısından da mizahi yön barındırır. Toplumun alışık olduğu gelin arabalarının aksine aynı şekilde süslenen boşanma arabaları görenlerde kalıbın dışına çıkma durumundan kaynaklı olarak hem şaşırma hem de gülme tepkisini beraberinde getirmektedir.

“Rahatla kuramının birçok yorumu vardır fakat bu yorumların ortak noktası gülmenin, sinirsel enerjinin ortaya çıkışı olarak görüldüğü, üç aşağı beş yukarı fizyolojik olan bakış açısidir” (Morreall, 1997: 32). “Sıkıntıdan kurtularak rahata, huzura kavuşma yönüyle üstünlük ve aykırılık kuramlarıyla aynı anlayışı paylaşan bu kuram, organizmadaki sıkıştırılmışlık/bastırılmış enerjinin boşaltılması esasına dayanır. Muhtemel tehlike ve olumsuzluğun ortadan kalkmasıyla duyulan psikolojik rahatlık, beklenen huzursuz ve karmaşık sonucun tersine, duyulan huzurdur” (Öğüt Eker, 2014: 143, 144). Rahatlama kuramında dile getirilen, gülme’nin gergin bir durumdan rahat bir duruma ani bir geçiş ya da eğer isterseniz “duygusal enerjinin açığa çıkarılması” olduğu tezi doğrudur (Morreall, 1997: 70).

¹ Taşıt folkloru kapsamında bakınız: (Doğanç 1969; Elçin 1970; Tan 1974; Tan 1976; Güçlü 1999; Cemiloğlu 2002; Aylan 1981; ; Uğurlu 2017; Gezer 2021; Yılmaz 2018, Özdemir 2011).

Boşanma edimi de süreç olarak gergin ve sıkıntılıdır, durumun istenen şekilde sonuçlanması beraberinde psikolojik olarak rahatlamayı, huzur ve mutluluğu beraberinde getirecektir.

Koestler, “Bir fikrin ya da olayın, genelde bir arada düşünölemeyen iki kalıpla birden bire bağlanması, anlatı ya da anlam akışı gereken duygusal gerilimi taşıyorsa, gülünç bir etki yaratır.” (1997: 37) der bir arada düşünölemeyen iki farklı kavramı birlikte düşünmenin gülünçlüğünü vurgular. Bu yönüyle boşanmak ve mizah da bir arada düşünölemeyen iki kavram olarak ele alınabilir.

Boşanma arabasına yazılan “Asıl evlenen evde kalır.” ifadesi de Morreall’ın ifade ettiğı “Çift anlamlılık komiktir” (1997: 104) söylemiyle örtüşür. “Evde kalmak” burada mecazi değil gerçek anlamıyla mizahi bir anlama sahiptir. “Çift anlama dayanan nükteler; Bir sözcüğün gerçek anlamı ile mecazi anlamı’ndan yararlanılarak oluşturulan çifte anlatım şekli; Çifte anlam ya da çoklu anlatımın en belirgin ve seçkin örneğini oluşturan sözcük oyunu. Cinasların anlatım tekniğı basittir, oysa sözcük oyunu yüksek tekniğı dayanır ve çift anlamı, çokluk, tek bir sözlükte sunacak biçimde ve tek bir sözcükte birleştirir (Freud, 1999: 33,34, 41). Boşanma arabası örneğı olarak “Herkesin kullandığı şeyler bana cazip gelmiyor. Buna sen de dahilsin. Boşandım mutluyum” yazısı da çift anlamlılık üzerinden mizah sağlanmaktadır. Bu araba yazısında boşanan kadının eşinin kendisini aldatmasına gönderme yaparak “kullanmak” kelimesi üzerinden ilk akla gelen anlamı değil de mecaz anlamıyla hem ironik bir göndermede bulunmakta hem de mizah açısından rahatlatma kuramını örneklendirmektedir. Ayrıca evlenirken yazılması klişe hâle gelen ve çiftlerin her ikisinin de duygusunu ifade eden “evleniyoruz, mutluyuz” yazısına karşılık bireysel bir tepki olarak “boşandım, mutluyum” söyleminin protest şekilde geliştirildiğı bunun da uyumsuzluk açısından gülünç olduğı söylenebilir. İlâveten “Bekârlık sultanlıktır” yazısı da medeni hâl üzerinden toplumun aşına olduğı bir tartışmanın tarafını imlemektedir.

Bulgular

Medyada gündeme gelen “boşanma arabası” yazılarıyla ilgili 2015-2022 yıllarına ait toplam 11 haber tespit edilmiştir. Kültürel kod olarak özellikle dul kalma her ne kadar yadırganan bir durum olsa da (özellikle kadınlar için) toplumsal cinsiyet açısından hem erkek hem de kadınların boşanma arabasıyla gündeme geldiğı anlaşılmaktadır.

Medyada yansıyan haber başlıkları yıl sırasına göre şöyledir: Mahkemeye arabasını süsleyerek gitti: Boşaniyorum, çok mutluyum (02.03.2015). Düğün Değil Boşanma İçin. 5 yıldır boşanmak için verdiğı hukuk mücadelesini kazanan Selvi Atas, aracını süsleyip kutladı (21.08. 2016). Eşinden boşanan adam aracına yazdırdığı yazılarla sevincini duyurdu (27.09.2017). Tuğba Doğan boşandığı için arabasını süsletti ve parti verdi (29.12. 2017). Gelin değil “boşanma” arabası! Boşanan kadın arabayı süsledi, şehir tutu attı (30.11.2019). Boşanan Adam, Arabasını Süsleyip Konvoy Yaptı! (21.10.2019). Bursa caddelerinde ilginç görüntü! “Boşaniyorum” arabası (27. 04. 2019). Boşanma davasına “gelin arabası” ile geldi! (24.12. 2020). 13 yıllık eşinden boşanmaya gelin arabası gibi süslettiğı aracıyla gitti (11.07. 2021). Evlendiğıne değil, boşandığına sevindi! Şanlıurfa’da boşanan bir vatandaş boşanmasını arabaya yazdığı yazıyla kutladı (11.12. 2021). Boşanma davasına “gelin arabası” gibi süslediğı araçla gitti: “Bekârlık Sultanlıktır” (12.05. 2022). Haber başlıklarında dikkat çeken en önemli husus, boşanma eylemi gibi istenmeyen olumsuz bir durumla, kutlama gibi olumlu bir eylemin birleştirilmedir. Haber başlığında geçen “ilginç görüntü” ifadesi ise konuyu mizahi alana taşımaktadır. Medyada gündeme gelen ve tespit edebildiğimiz boşanma arabasıyla ilgili haberlere şunlar örnek gösterilebilir:

Mahkemeye arabasını süsleyerek gitti: Boşaniyorum, çok mutluyum (02.03. 2015): DHA’da yer alan habere göre, Bursa’nın İznik ilçesinde, 5 ay evli kaldıktan sonra eşi hakkında boşanma davası açan 26 yaşındaki Hasan A., adliye binasına, aracının arkasına “**Boşaniyorum, çok mutluyum**” ¹yazdırdığı otomobille geldi (<https://t24.com.tr/haber>).

¹ Çalışmadaki vurgular yazara aittir.

Kadınların özellikle toplumun boşanan kadın imajını bilerek eleştirdiği, bu konuda toplumsal önyargılara karşı bilinçli bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Toplumun boşanma eylemi karşısında ayıplama mekanizmasına başvurması da tenkit edilmektedir:

Düğün Değil Boşanma İçin. 5 Yıldır Boşanmak İçin Verdiği Hukuk Mücadelesini Kazanan Selvi Atas, Aracını Süsleyip Kutladı (21.08. 2016): Muş'ta yaşayan ve Bartın'a tatile gelen bir çocuk annesi 25 yaşındaki Selvi Atas, evlenirken mutlu bir şekilde yapılan araba süslenmesine nispet yaparcasına boşanmasını da güzel şekilde giyinip araba süsleyerek kutladı. Süslediği arabaya, **"Boşandım, çok mutluyum"** yazdıran Atas, **birbirinden ilginç sevinç pozları verirken** kadınlara yapılan haksızlıklara da tepki gösterdi. Yaptığı açıklamada kadınlara seslenen Atas, **"Muş'ta yaşıyorum ve sadece Muş'ta değil Türkiye genelinde dul kadına veba hastası muamelesi yapılıyor. Bu algı değişsin istiyorum. Kadın boşanınca dul, erkek boşanınca bekâr oluyor. Bu böyle olmasın. Boşanınca aileniz dâhil herkesin size karşı tavrı değişiyor, toplum içinde biri sizi tarif etmeye kalktığı zaman dul olan diye tarif ediyor.** Bu yüzden birçok kadın boşandıktan sonra bile alyansla geziyor ve iş yerinde kimseye medeni durumunu söyleyemiyor. Kadınlar güçlüdür, kendilerinin farkına varırlar. **Boşanmaya ayıp dediniz, yıllarca şiddet gördü kadınlar, laf olur, söz olur dediniz gelip annesine bile anlatamadı.** Kendini savunan tüm kadınları gönülden tebrik ediyor, kutluyorum (<https://www.hurriyet.com.tr>).

Boşanma arabasıyla ilgili aşağıdaki haberde vurgulanan "eşine ender rastlanacak bir kutlama" ifadesi kutlamanın hem haber değeri taşımasına hem de kültürel bellekle uyumsuzluğuna gönderme yapar:

Eşinden boşanan adam aracına yazdırdığı yazılarla sevincini duyurdu (27.09.2017): Afyonkarahisar'da eşinden boşanan Rıdvan Çöygün isimli vatandaş sevincini aracına yazdığı yazılarla çevresine duyururken, Çöygün aracına yazdırdığı **"boşandım"** ve **"kurtuldum"** yazıları ile kent sokaklarında tur attı. Afyonkarahisar merkeze bağlı Işıklar Beldesi'nde yaşayan Çöygün, Afyonkarahisar Aile Mahkemesi'ne şiddetli geçimsizlikten dolayı boşanma davası açıp eşi ile 5 yıl süren evliliğini sonlandırdı. **Çöygün ardından eşine ender rastlanacak bir kutlama yaparak, aracını boşandığına dair yazılarla donattı.** Aracının ön plakasına "boşandım", arka plaka kısmına ise "kurtuldum" yazdıran Çöygün aracın arka camına da "cehennemin dibine kadar yolun var" yazdırdı. Çöygün bu şekilde aracı ile kent sokaklarında tur atarak boşanmasını hem çevresine duyurdu hem de kutladı. Süslediği aracı ile kentte tur atan Çöygün, **"Eşim ile geçimsizliğimiz vardı ben de boşanma davası açtım ve boşandım. Huzurum yerine geldi. Allah herkesin yolunu açık etsin. Dünya varmış şimdi çok rahatım"** dedi (<https://www.sabah.com.tr>)

Aşağıdaki örnekte ise boşanınca rahatlayan kadının boşandığı eşine dair iğneleyici bir göndermesi söz konusudur. "Kullanmak" kelimesi mecazi anlam taşır. Boşanma arabasının gelin arabası gibi süslenmesi ve mangal partisi vurgusu olayın kutlama olarak görüldüğünü ortaya koyar. Aynı zamanda boşanan kadının trafikte diğer araçlar tarafından rahatsız edildiğini dile getirmesi toplumun boşanan kadına yüklediği kültürel kodu somutlaştırması açısından da anlamlıdır.

Tuğba Doğan boşandığı için arabasını süsletti ve parti verdi (29.12.2017): Tuğba Doğan (28), 8 yıl önce evlendiği eşine 1.5 yıl önce boşanma davası açtı. Bursa Aile Mahkemesi'nde uzun süre devam eden davaların ardından Doğan, boşandıktan sonra arkadaşlarına mangal partisi sözü verdi. Dün yeniden görülen davanın sonucunda Doğan, eşinden boşandı. Bunun üzerine Doğan mutluluğunu dile getirmek için aracını süsletti. Aracın önüne **"boşandım mutluyum"** yazdırdı. Ayrıca Doğan, aracının arka kısmına da, **"Herkesin kullandığı şeyler bana cazip gelmiyor. Buna sen de dâhilsin. Boşandım mutluyum"** kelimelerini yazdırdı. Doğan, "Zahmetli mahkeme süreci geçti. Boşandıktan sonra böyle bir şey yapmak istiyordum. Allah'a şükür dün boşandım. İlk olarak aracım ile boşanmayı kutladım. Akşam da sevdiklerim ve arkadaşlarımla birlikte mangal partisi yaptım. **Yazılardan dolayı trafikte çok rahat değildim. Çok fazla araçlarla sıkıntı çektim"** dedi (<https://halktv.com.tr>)

Boşanan kadın arabayı süsledi, şehir tuttu (30.11.2019): Elazığ'da eşinden boşanan 19 yaşındaki Edanur Yurttaş, otomobiline 'boşanıyordum, mutluyum' yazarak şehir turu attı. 6 ay evli kalan Edanur Yurttaş, geçimsizlik ve şiddete meyil gerekçeleriyle eşinden boşanma kararı aldı. 1,5 yıl süren davanın ardından mahkeme, çiftin boşanması yönünde karar verdi. **Edanur Yurttaş, boşanma kararını kutlamak için arabasını gelin arabası gibi süsleyip otomobilin arkasına da 'Boşanıyordum, mutluyum' yazarak şehir turu attı.** Evlenirken otomobile 'Mutluyuz, evleniyoruz. Evin en küçük kızını aldım' diye yazdırmıştı. Şimdi ise 'Boşanıyordum, mutluyum' yazdı. **Mutluluğumu da halkımla**

paylaşmak istedim. Mutluyum.” diye konuştu. “Tepki Gösterenler Oldu” (<https://www.haberturk.com>)

Boşanan adamın “damat gibi giyinmesi” ve âdeta düğün salonuna gider gibi mahkemeye gitmesi durumun toplumsal bellekteki olumsuz algısıyla örtüşmemektedir. Rahatlamanın dışında bu uyumsuzluk da mizahı sağlamaktadır.

Boşanan Adam, Arabasını Süsleyip Konvoy Yaptı! (21.10.2019): İstanbul’da eşinden boşanan bir kişi, otomobilini gelin arabası gibi süsletip üzerine ‘Boşandım çok mutluyum’ yazarak konvoy eşliğinde tur attı. İstanbul’da, eşinden boşandıktan sonra otomobilini gelin arabası gibi süsleten, arka camı ve yan kapılarına ‘Boşandım çok mutluyum’ yazısı yazdıran kişi, damat gibi giyindi. Daha sonra da araç konvoyu oluşturup kornalara basarak tur attı (<https://www.aksam.com>).

Bursa caddelerinde ilginç görüntü! “Boşaniyorum” arabası (27. 04. 2019): Bursa caddeleri ilginç görüntülere sahne oldu. **Gelin arabası gibi süslenen “Boşaniyorum” yazılı otomobil görenleri hayrete düşürdü. Bursa’da bir vatandaş, karısından boşanmasını kutlamak için aracını süsletti.** Aracın sahibi, düğünlerde “gelin arabası” tabiriyle bilinen süslenmiş araç bakışına farklı bir boyut kazandı. **Araç bu kez boşanma sevinci olarak süsletildi.** Eşinden boşanmak için mahkemeye aracını süsleterek gelen adam, arabasına “Boşaniyorum” yazdırdı. Karısından boşanmak için adliye geldiği öğrenilen genç adam, arabasını süsletip aracın ön ve arkasına, “Boşaniyorum” yazdırdı. Arabanın arka camına da “Mutluyum, boşaniyorum” yazdıran genç adamın rahatlığı dikkatlerden kaçmadı. **Çiftlerin evlenirken araçlarını süsletip “Mutluyuz, evleniyoruz” yazılarına alışık olan halk, boşanan adamın “Mutluyum, boşaniyorum” yazdığını görünce hayretini gizleyemedi.** Arabayı gören çok sayıda kişi fotoğraf çekti (<https://www.bursadabugun.com>).

Görenlerin şaşkınlığını gizleyememesi ve hayrete düşmesi bu pratiğin icat edilmiş olduğunun da bir kanıtıdır. “Asıl evlenen evde kalır.” söylemi de esasında toplumun medeni hâllere yüklediği kodu ortaya koymaktadır. Medeni hâl üzerinden mizah sağlanan bir diğer ifade ise “Bekârlık sultanlıktır.” vurgusudur.

Boşanma davasına “gelin arabası” ile geldi! (24.12.2020): Zonguldak’ta maden işçisi **Serkan Tepebaşı, boşanma davasına “Asıl evlenen evde kalır boşaniyorum, çok mutluyum” yazdığı aracıyla geldi.** İki çocuk babası olan maden işçisi, tek celsede anlaşmalı boşandı. Çocuklarının velayetini de alan baba **Tepebaşı, duruşma sonrası aracıyla tek başına gezdi, müzik eşliğinde oynadı. Adliye önüne gelen vatandaşlar ise gelin aracını görünce şaşkınlığını gizleyemedi.** Adliye önünde aracı gören Erdal Çavuş isimli vatandaş “Arkadaki yazıyı okumayınca düğünde olay çıktı direk buraya geldiler sandım. Yazıda boşaniyorum çok mutlu yazıyor. Hayatımda ilk defa böyle bir şey gördüm. Videosunu çekip arkadaşlarıma göstereceğim. Keşke boşanma olmasa yuvalar dağılmasa” dedi (<https://www.mansetturkiye.com>).

13 yıllık eşinden boşanmaya gelin arabası gibi süslettiği aracıyla gitti (11.07. 2021): Malatya’da 13 yıllık eşinden boşanan **Murat Akdoğan, davanın görüleceği adliye üzerinde “Çok mutluyum, boşaniyoruz” yazdığını araçla geldi.** Gelin arabası gibi süslettiği aracı ile adliye gelen Akdoğan, duruşma öncesinde yaptığı açıklamada ise “İnsanlar bazen de ayrılırken bu kadar mutlu olabiliyor” dedi (<https://www.yenisafak.com>).

Evlendiğine değil, boşandığına sevindi! (11.12. 2021): Şanlıurfa’da boşanan **bir vatandaş boşanmasını arabaya yazdığı yazıyla kutladı. Şanlıurfa’da evliliklerde süslenen gelin arabaları bu kez boşanma için kullanıldı.** Evlenen kişilerin isimlerinin yer aldığı arabaya **bu kez boşanan bir vatandaş boşanmasına dair sevinmesini yazdı.** Erkek mi veya kadın mı olduğu belli olmayan bir vatandaş **“Boşandım, mutluyum, kurtuldum”** diye yazdı. Vatandaşın bu yazısı görenlerin dikkatini çekti (<https://www.urfapusula.com>).

Boşanma davasına “gelin arabası” gibi süslediği araçla gitti: “Bekârlık Sultanlıktır” (12 Mayıs 2022): İstanbul’da Özgür Ağaoğlu isimli vatandaş, problem yaşadığı **eşiyle boşanma davasına “Bekârlık Sultanlıktır” yazısının yer aldığı gelin aracı gibi süslettiği arabasıyla gitti.** Dava sonucunda İstanbul turu yapan Ağaoğlu “Görenler şaşırıyor, ilk başta gelin arabası zannediyor, yazıyı görünce gülüp geçiyorlar bundan sonra asla evlenmeyi düşünmüyorum” dedi. **Benim bir ahım vardı, boşandığım zaman bu şekilde yapacağım diyordum, yaptım. “Önce Aracımı Süslettim Sonra Adliye Gittim”** Konuşmasına devam eden Özgür Ağaoğlu, **“Sabah evimin yanındaki bir çiçekçiye gittim, ben boşanıyorum, ne kadar süsleme olur dedim, ‘Bugün hemen yapabiliriz’ dediler. Hemen aracımı süslettim ve adliye gittim sonrasında** (<https://www.cumhuriyet.com>).

Boşanma arabası, toplumun bildiği bir başka uygulama olan gelin arabası üzerinden anlatılmıştır. “Arabaya yazdırdığı yazılarla sevincini duyurdu, arabasını süsletti, parti verdi, şehir turu attı ve konvoy yaptı, evlendiğine değil boşandığına sevindi, boşanmasını arabasına yazdırdığı yazıyla kutladı” gibi ifadelerden hareketle boşanma konusu, kent kültürü çevresinde yeni ortaya çıkan bir kutlama ve eğlence olarak değerlendirilebilir. Her yıl arttığı anlaşılan bu kutlamalar, Özdemir’in (2005) Türk eğlencelerinin sınıflandırılmasında yer verdiği “Kent Yaşamı Kökenli Eğlenceler” başlığı altında incelenebilir.

Sonuç olarak sosyoloji, hukuk, psikoloji, ilahiyat gibi birçok disiplin tarafından ele alınan boşanma ve dulluk kavramıyla ilgili halk bilimi özelinde sadece “masallarda boşanma ve dul karı kültü” kapsamında iki çalışmanın ele alındığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada günümüzde kent kültürünün bir gerçeği olarak boşanmayla ilgili icat edilmiş ve “boşanma arabası” adı verilen bir kutlama ve eğlencenin ortaya çıktığı belirlenmiştir.

Türk kültüründe bekâr, evli veya dul olmak giyim-kuşam kültüründen geçiş ritüellerinde alınan rollere, miras hukukundan sözlü anlatımlara birçok alanda etkisini gösterir. Bu açıdan boşanmanın Türk kültüründe sosyolojik bir olgu olmakla birlikte olumsuz kabul edilen bir edim olduğu söylenebilir. Boşanan ya da eşinin ölmesi neticesinde medeni hâli “dul” olarak değişen kişilerin, buna paralel olarak toplumsal statü ve rolleri de değişebilmektedir. Örneğin, boşanmış ya da kocası ölmüş dul bir kadının gelinin eline kına yakması uygun görülmez. Boşanan ya da eşi ölen dul kadın, gelin olarak ata bindirilmez. Kısaca dul kadın ritüellerde pasif durumdadır ve dullukla kutsuzluk arasında ilişki olduğuna inanılır. Tanım olarak ise dul sözcüğünün eskiden sadece kocası ölmüş kadını nitelerken günümüzde her iki cinsiyet için de kullanılan bir medeni hâl ifadesine dönüştüğü tespit edilmiştir.

Çalışmada taşıt folkloru ve mizah arasında ilişki olduğu savından hareketle toplumsal bellekte kültürel kod olarak bir araya getirilmesi dahi düşünülemeyen iki kavram olan boşanma ve mizah arasındaki ilişki, medyada yansıyan “boşanma arabası” haberlerinden hareketle incelenmiştir. Boşanan bireylerle yapılan görüşmede kendilerini “kurtuldum, rahatladım, mutluyum” gibi olumlu duygularla ifade ettikleri görülmektedir.

Boşanma arabasıyla ilgili 2015-2022 yıllarına ve farklı illere ait 11 haber başlığı tespit edilmiştir. Ayrıca her iki cinsiyetin de boşanma arabasını mizahla ilişkilendirmesi toplumsal cinsiyet tartışmaları açısından da önemlidir. Zira kadınların bu eyleminin sadece kişisel değil, boşanan kadına toplumun yüklediği olumsuz anlama karşı protest bir tepki olarak âdeta tüm kadınların sözcüsü olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Gelenekte olmayan fakat son dönemlerde boşanma ilamı gerçekleşen bazı kişilerin mahkeme çıkışında tıpkı gelin arabası gibi “boşanma arabası” hazırladıkları, arabanın arkasına “Boşandım mutluyum”, “Bekârlık sultanlıktır”, “Asıl evlenen evde kalır”, “Herkesin kullandığı şeyler bana cazip gelmiyor. Buna sen de dâhilsin. Boşandım mutluyum” gibi mizahi ve ironik yazılar yazarak ve arabayı çiçeklerle süsleyerek bu taşıtla kentte gezdikleri ve müzik çalıp eğlendikleri belirlenmiştir. Boşanma arabasını tuhaf karşılayan kişilerin gülmeleri, arabanın fotoğrafını ya da videolarını çekmeleri ya da boşanan kadının trafikte sıkıştırılması, rahatsız edilmesi esasında toplumun boşanma olgusuna verdiği tepkinin de bir göstergesidir.

Boşanma arabası olarak nitelenen bu taşıtlardaki yazılar, sıkıntılı bir durumdan ya da gerginlikten kurtulmak amacıyla üretilen mizah türlerinden biri olan rahatlatma kuramıyla ilişkilendirilmiştir. Boşanma eyleminin toplumda normalleşmesi ya da normal kabul edilmesinin istenmesi ve böylece boşanan bireylerdeki “sıkıntılı durumdan kurtulma” ve “yeniden özgürleşme” hissinin verdiği ruh hâli, taşıt folkloru kapsamında mizahla ilişkili kentte icat edilmiş yeni bir kutlamayı

ortaya çıkarmıştır. Kent folklorunda kutlama ve eğlence özelinde bireyin kendini ifade etme biçiminin boşanma kavramı özelinde değiştiği, eylemin protest ve mizahi bir özellik kazandığı belirlenmiştir. Bu durum, kültürel yozlaşma olarak yorumlanabilir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Ömer Asım (2017). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- And, Metin (2015). *16.Yüzyılda İstanbul*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Arat, Reşit Rahmeti (1979). *Kutadgu Bilig*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Argunşah, Mustafa, Güner, Galip (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yay.
- Arsal, Sadri Maksudi (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yay.
- Aylan, Gürkal (1981). *Ömür Biter Yol Bitmez Taşıt Edebiyatı Taşıt Folkloru*. İstanbul: May Yay.
- Balaman, Ali Rıza (1982). *Evlilik Akrabalık Türleri Sosyal Antropolojik Yaklaşımla*. İzmir: Karınca Matbaacılık.
- Barlas, H. Uğuroğlu (1963). *Maraş Düğün Âdetleri*. İstanbul: Yurttaş Yay.
- Barlas, Uğuroğlu (1975). *Hakkari Evlenme Töre ve Törenleri*. Karabük: Özer Yay.
- Başgöz, İlhan ve Tietze, Andreas (1999). *Türk Halkının Bilmeceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler (2019). Hzl. Mustafa S. Kaçalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Cemiloğlu, Mustafa (2002). “Kamyon Yazıları ve Geleneksel Kültürümüz”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, XV(1): 69-82.
- Çelebioğlu, Amil (1995). *Türk Ninniler Hazinesi*. İstanbul: Bayrak Yay.
- Çelik, Ali (2005). *Mânilerimiz ve Trabzon Mânileri*. Ankara: Akçağ Yay.
- Darga, A. Muhibbe (2020). *Anadolu’da Kadın On Bin Yıldır Eş, Anne, Tüccar, Kraliçe*. Çev. Emine Çaykara. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Demircan, Ahmet (2017). *Simav Mânileri*. Ankara: Karaağaç Yay.
- Demirci, Yusuf Ziya (1938). *Anadoluda Eski Düğün ve Evlenme Âdetleri*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- Doğanç, Ayhan (1969). “Folklorda Kamyon ve Kamyonetler”, *Türk Folklor Araştırmaları*, Yıl 20, C. 12, 239: 5303-5304.
- Dursun, Aysun (2016). *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Elçin, Şükrü (1997). “Ayvalık Limanına Bağlı Deniz Araçlarının İsimleri”, *Halk Edebiyatı Araştırmaları 2*. Ankara: Akçağ Yay.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2020). *Dîvânı Lugâtî’t-Türk’teki Şiirler ve Atasözleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Freud, Sigmund (1999). *Espri Sanatı*. Çev. Erdoğan Alkan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay.
- Gezer, Seyit (2021). “Cama Yazılanlar: Trafik Kültürü İçinde Taşıt Folkloru”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 11: 193-220.
- Görkem, İsmail (2001). *Türk Edebiyatında Ağıtlar*. Ankara: Akçağ Yay.
- Güçlü, Faruk (1999). *Araba Yazıları*. Ankara: Ürün Yay.
- Hadislerle İslam 4*. (2017). Ed. Mehmet Emin Özafşar vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

- Hobsbawn, Eric ve Terence Ranger (2006). *Geleneğin İcadı*. Türkçesi: Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı
- Kalafat, Yaşar (2009). “Ahlatşahlardan Günümüze Karşılaştırmalı Ahlat Halk İnançları”, *Ahlatşahlardan Günümüze Bitlis ve Çevresinde Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yay.
- Kalafat, Yaşar (2011). Türk Kültür Coğrafyasında “Dul Karı Kültü”, *Lokman Hekim Journal*, 1 (3): 7-10.
- Kalafat, Yaşar (2018). “Türk Halk İnançlarından Mitolojiye: Kut Bağlamında Mesken-Aile ve Aile Değerleri”, Kut. Ed.Y.Kalafat. Ankara: Berikan Yay.
- Kalafat, Yaşar ve Arkan, Gülay (2020). “Karşılaştırmalı Pötürge Halk İnançları” Mitstrateji 4. Ed. Y. Kalafat ve A.O. Abdurrezzak. İstanbul: ASAM Yay.
- Kâşgarlı Mahmud (2014). *Dîvânu Lugâti't-Türk*. Hzl. Ercilasun, Ahmet B., Akkoyunlu, Ziyat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Kaya, Doğan (2001). *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Kemal, Yaşar (1993). *Ağıtlar*. İstanbul: Toros Yay.
- Keskin, Ahmet (2020). Türk Kültüründe Alkışlar ve Kargışlar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay.
- Koestler, Arthur (1997). *Mizah Yaratma Eylemi*, Çev. Sevinç Kabakçıoğlu, Özcan Kabakçıoğlu, İstanbul: İris Yay.
- Koşay, Hâmit Zübeyr (1944). *Türkiye Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme*. Ankara: Maarif Matbaası.
- Morreal, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*. Çev. Kubilay Aysevener. Senay Soyer. İstanbul: İris Yay.
- Nirun, Nihat (1994). *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay.
- Ortaylı, İlber (1991). “Anadolu’da XVI. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler”, Aile Yazıları 1 Temel Kavramlar Yapı ve Tarihî Süreç. Der. Beylû Dikeçligil, Ahmet Çiğdem. Bilim Serisi 5/1. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay.
- Oy, Aydın (1972). *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Öğüt Eker, Gülin (2014). *İnsan Kültür Mizah*. Ankara: Grafiker Yay.
- Özdemir, Nebi (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Özdemir, Nebi (2011). “Kentlerin Gezgin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler”, *Millî Folklor*, Yıl 23, 89: 41-53.
- Özdemir, Nebi (2017). “Mizahın Kaynağı Olarak Toplumsal Eleştiri: Biz Türkler ve Yurdum İnsanı”, *Kültür Bilimi ve Yönetimi*, Ankara: Grafiker Yay.
- Özdemir, Rifat (1991). “Tokat’ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)”, Aile Yazıları 1 Temel Kavramlar Yapı ve Tarihî Süreç. Der. Beylû Dikeçligil, Ahmet Çiğdem. Bilim Serisi 5/1. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay.
- Özder, M. Âdil (1981). Türk Halkbiliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri Sözlüğü, Ankara: Aslımlar Matbaası, Ziya Gökalp Derneği Yay.
- Özmen, Ferhat (2021). “Anadolu’dan Seçilmiş Masallarda Sosyal Bir Gerçeklik: Boşanma Olgusu ve Nedenleri İle İlgili Bazı Tespitler”, *International Journal of Turkish Academic Studies (TURAS)*, C.2. 3: 156-165.
- Sadak, Necmeddin (1939). *Sosyoloji*. İstanbul: Maarif Matbaası.

- Şişman, Bekir (2017). *Türk Kültüründe Evlilik (Geleneğin Son Yüzyılı Samsun Örneği)*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yay.
- Tan, Nail (1974). “Taşıt Folkloru Üzerine”, *Türk Folklor Araştırmaları*. No 305, Yıl 26, Cilt 15.
- Tan, Nail (1976). “Taşıt Folklor ve Etnografyasına Dair Bir Araştırma”, *Türk Etnografya Dergisi*, Sayı XV. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 93-100.
- Tezcan, Mahmut (2000). *Türk Ailesi Antropolojisi*. Ankara: İmge Yay.
- Tezcan, Mahmut (2008). *Kültürel Antropoloji*. Ankara: Maya Akademi.
- Türkçe Sözlük* (2019). Hzl. Şükrü Halûk Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Uğurlu, Seyit Battal (2009). “Otomobil ve Benlik: Türk Edebiyatında Araba Olgusu”, *Turkish Studies* 4 /1-II (Winter), 1427-1462.
- Üçer, Müjgan, Pekşen, Fatma, Türkyılmaz, Murat (2009). *Mâni Benim Ezberim Sivas ve Çevresinden Mâniler*. İstanbul: Kitabevi.
- Yasa, İbrahim (1991). “Taygeldi Ailesi (Aynı Cinsten Çocuklu Dulların Evlenmeleri), Aile Yazıları 1 Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç. Der. Beylû Dikeçligil, Ahmet Çiğdem. Bilim Serisi 5/1. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yay.
- Yılmaz, Adile (2018). “Araba Arkası Yazılar Ve Folklorun Beş İşlevi”, *Millî Folklor*, Yıl 30, 118: 49-62.
- Yusuf Has Hacib (2017). *Kutadgu Bilig*. Çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Ziya Gökalp (2019). *Ziya Gökalp Kitaplar*. Yay. Hzl. M. Sabri Koz. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Elektronik Kaynakça

- <https://t24.com.tr/haber/mahkemeye-arabasini-susleyerek-gitti-bosaniyorum-cok-mutluyum,289054;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bosanmayi-aracini-susleyerek-kutladi-40204120;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.sabah.com.tr/yasam/esinden-bosanan-adam-aracina-yazdirdigi-yazilarla-sevincini-duyurdu-4019793;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://halktv.com.tr/gundem/tugba-dogan-bosandigi-icin-arabasini-susletti-ve-parti-verdi-271264h;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.aksam.com.tr/aksam-tv/yasam/bosanan-adam-arabasini-susleyip-konvoy-yapti/47808;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.bursadabugun.com/haber/bursa-caddelerinde-ilginc-goruntu-bosaniyorum-arabasi-1117111.html;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/bosanma-davasina-gelin-arabasi-gibi-susledigi-aracla-gitti;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- [https://www.mansetturkiye.com/bosanma-davasina-gelin-arabasi-ile-geldi/46220/;](https://www.mansetturkiye.com/bosanma-davasina-gelin-arabasi-ile-geldi/46220/) erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.yenisafak.com/hayat/13-yillik-esinden-bosanmaya-gelin-arabasi-gibi-susletti-araciyla-gitti-3662313;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.
- <https://www.haberturk.com/bosanan-kadin-arabayi-susledi-sehir-tutu-atti-2545076;> erişim tarihi 28 Kasım 2022.

Presentation ID / Sunum No= 22

Oral Presentation / Sözlü Sunum

“Atın Oğlu Duray Bahadır” Destanında Kahramanın Tanımlanması Üzerine Görüşler

Doç. Dr. Muvaffak Duranlı¹

¹ Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dünyası Edebiyatları Ana Bilim Dalı,
İzmir/TÜRKİYE, m_duranli@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-4529-2700

Özet

Toplumun var olma sürecindeki kahramanlıkları ele alan destanlar, genel olarak çoğunluğun kahramanlığından çok seçkin bir bireyin kahramanlığını ve toplumun onun çevresinde bütünleşmesini anlatırlar. Destan kahramanı sıradan bireyden farklı olmalıdır. Kahraman gücü, aklı, cesareti ve görüntüsü ile sıradan insandan üstündür. Yaşadığı toplumda var olan olumlu bütün değer yargıları onun kişiliğinde bütünleşmiştir. Dış görünüş olarak mükemmel olmakla kalmamakta aynı zamanda adaletli yaklaşımıyla, toplumun inanç sistemindeki değerlere saygısıyla da farklı olmaktadır. Böyle bir kahraman olağanüstülükleri bünyesinde barındırır. Sibiry, özellikle Saha destanlarındaki kahraman bütün bu olumlu özelliklerin yanı sıra kutsal olan ile de bağlantı içermelidir. Diğer Türk topluluklarında kahramanın düşmanı, onun ülkesini, değerlerini almak isteyen dış düşman iken Saha destanlarındaki kahramanın düşmanı, onun inanç sisteminde yer alan kötü olan ilahlar ve güçlerdir. Elbette kahraman onlarla savaşmak için insan üstü özelliklere de sahip olmalıdır. O, ya ilahlar tarafından kutsanacak, insan üstü özellik ve araçlara sahip olacak ya da ilahlarla aynı soydan olma özelliğine sahip olacaktır. Saha destanlarında bu özelliğe sahip kahramanlardan bazıları kutsal bir atın oğullarıdır. Saha Türklerinin “Atın Oğlu Duray Bahadır” destanlarında kahraman at soyludur. Onları doğuran at sıradan bir at değildir, o ilahlar tarafından cezalandırılan ve yeryüzüne at formunda gönderilen bir kadındır. Bu yönüyle at formu kahramana kutsal olan ile bağlantı kurmasına yardımcı olan bir formdur. Bu form sayesinde kahraman atlar ile konuşabilmekte ve kötü olanla savaşında onlardan destek alabilmektedir. Bildiride temelde Saha Türklerinin “Atın Oğlu Duray Bahadır” destanı hakkında bilgi verilecek ve kahramanla ilgili olarak ileri sürülmüş görüşler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: At, Oğul, Kutsal, Saha, Kahraman.

Opinions on the Identification of the Hero in the Epic "Diray Bahadır, The Son of a horse"

Abstract

Epics that tell about heroism in the course of the existence of society usually tell about the heroism of an outstanding person and the unification of society around him, and not about the heroism of the majority. The epic hero must be different from the average person. The hero surpasses the common man with his strength, intelligence, courage and appearance. All positive value judgments that exist in the

society in which he lives are integrated into his personality. He is not only perfect in appearance, but also distinguished by a fair approach and respect for the values in the belief system of society. In addition to all these positive features, the hero of Siberia, especially in the Sakha epics, must also contain a connection with the sacred. While the enemy of the hero in other Turkic communities is an external enemy who wants to take over his country and values, the enemy of the hero in the Sakha epics is the evil gods and forces in his belief system. Of course, to fight them, the hero must also possess superhuman qualities. He will either be blessed by the gods, or he will have superhuman traits and tools, or he will be of the same lineage as the gods. Some of the heroes who have this sign in the Sakha epics are the sons of the sacred horse. In "Diray Bahadır, the son of a horse" of the Sakha Turks, the heroic horse is noble. The horse that gave birth to them is not an ordinary horse, it is a woman punished by the gods and sent to earth in the form of a horse. In this respect, the form of the horse is a form that helps the hero connect with the sacred. Thanks to this form, the hero can talk with horses and receive support from them in the fight against evil spirits. The article will provide information about the epic of the Sakha Turks "Diray Bahadır, the son of a horse", as well as the opinions expressed about the hero.

Keywords: horse, son, saint, Sakha, hero

Saha Türklerinin “Atın Oğlu Dıray Bahadır” Destanının Anlatıcısı ve Destanın Yazıya Geçirilmesi

“Atın Oğlu Bahadır Dıray” olonhosu/destanı İnnokentiy İvanoviç Burnaşev- Tong Suorun adlı anlatıcıdan derlenmiştir. Verilere göre, Burnaşev 1868 yılında Doğu Kangalas Ulusu Taragay Nasleginin yer aldığı Satagay köyünde doğmuştur. Destan anlatıcılığını yaşayan bir ortamdan öğrenen Burnaşev, çocukluğunda anlatıcılık sanatının ne kadar önemli olduğunu ve çevresindeki ünlü anlatıcılarla ilgili olarak şu bilgileri vermektedir. “Bizde sanatıyla ısıahlara, pek çok düğüne misafir olan Burnaşev- Kılıs Pavel olonho anlatırdı. Ayrıca Taragay nasleginden Telebyur Prokopiyy de bizde pehlivan olarak ünlüydü, evden eve geçerek ev sahiplerini ve misafirleri eğlendirirdi. Ben... Keter Konstantin’in izinden gittim. Onu dinlemek için onlarca kilometre giderdim. Fakat hepsinden çok beni Tatta ulusu Hayahsıt nasleginden Oloodo adlı anlatıcı etkilemiştir. Sıradan anlatıcılardan bahsetmiyorum, en seçkin anlatıcıların en iyisi tartışmasız Oloodo idi” (Tong Suorun, 1944: 6).

Yakut araştırmacı Georgiy Ustinoviç Ergis, Tong Suorun’un repertuvarının 10 olonhodan oluştuğunu, ayrıca bu olonholar dışında Tong Suorun’un 15 masal, 29 efsane, 7 şarkı, 5 alkış bildiğini ve atın oğlu destanını 1935 yılında kendisinden “Tıllaax- Östööx Xara Kulun Attaax Sılgı Uola Dıray Buhatır” (Bilgece Konuşan Kara Taylı, At Oğlu Dıray Bahadır) adıyla derlediğini belirtmiştir (Ergis, 1944: 21).

Ergis tarafından Tong Suorun’un hayatı ile ilgili olarak verilen bilgilerden başka anlatıcı hakkında çok ayrıntılı bilgi bulmak mümkün değildir. Örneğin Egor Sidorov, 2- 11 Aralık 1934 tarihinde Yakutsk şehrinde düzenlenen Birinci Yakut Yazarlar Kongresinde Platon Oyunskiy’in teklifi üzerine Yazarlar Birliğine sadece yazarların değil, aynı zamanda halk tarafından sevilen anlatıcıların da katılmasına karar verildiğini ve böylece Tong Suorun da dahil olmak üzere N. A. Abramov- Kınat, D. M. Govorov, S. A. Zverev- Kıl Uola, E. E. İvanova, N. İ. Stepanov- Nooroy, M. T. Şaraborin- Kumaarap, P. P. Yadrinskiy- Beceele gibi anlatıcılar sadece toplum tarafından değil, yönetim tarafından da onurlandırıldıklarını belirtmektedir (Sidorov, 2018: 175).

Anlatıcının ölüm tarihi ve onun ayrıntılı yaşam öyküsü pek çok çalışmada yer almamaktadır. Araştırmacı Svetlana Dmitriyevna Muhopleva, anlatıcının ölüm tarihini 1945 olarak belirtmiştir (Muhopleva vd., 2019: 92).

Tong Suorun’un hangi ekol içinde değerlendirilmesi gerektiği uzun bir dönem içinde belirlenememiş, ancak olonho ekollerini sınıflandırmaya yönelik çalışmalarda ve özellikle Vasiliy Vasilyeviç İllarianov’un çalışmasında Tong Suorun’un Megin- Kangalas ekolü içinde yer aldığı gösterilmiştir. İllarianov ve Muhopleva’ya göre, Tong Suorun dışında bu ekolde M. Andreyev- Oroyko, K. Zıkov- Kötör Köstöküüm, G. Slobodçikov- Teleerke, N. İ. Stepanov- Nooroy gibi ünlü anlatıcılar da yer almaktadır (İllarianov, 1982: 35, (Muhopleva vd., 2019: 115).

“Atın Oğlu Bahadır Dıray” olonhosu bugüne kadar bir tek Tong Suorun’dan derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir. Kaydın tek olmasına rağmen araştırmacılar, bu olonhonun özellikle merkezi uluslarda yaygın olduğunu ve N. A. Abramov- Kınat, T. V. Zaharov- Çebiy, E. E. İvanov adlı anlatıcıların bu olonhoyu bildiklerini belirtmişlerse de bu anlatıcılardan atın oğlu olonhosunu kaydetmemişlerdir (İllarianov, 2013: 7).

Konu çekirdeği açısından hemen hemen aynı olan destan metni Dolganlarda bulunmaktadır. “Atın Oğlu Atalamii Bahadır” (Dolgancada “At Uola Atalamii Bukatır”) adındaki bu destan, Taymır Doğu Sibiryaya Ulusal Bölgesinde (günümüzde Krasnoyarsk) yaşayan P. Aksenov adlı anlatıcıdan 1931 yılında derlenmiştir (Duranlı, 2021: 22). Konu çekirdeği açısından iki destan neredeyse aynı olsalar da Dolgan destanı daha kısa ve daha basit bir anlatım modeline sahiptir.

“Atın Oğlu Dıray Bahadır” Destanının Yayınındaki Şekil Özellikleri

Destanın konu çekirdeği üzerine bilgi vermeden önce destanın şekil özelliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Destan metnini Rusçaya çeviren Egor Sidoroviç Sidorov, 1962 yılında (o zamanki adıyla) Leningrad Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi’nden mezun olmuş, bundan sonra Yakut Devlet Üniversitesi Tarih bölümünde çalışmaya başlamıştır. Bilim alanındaki pek çok çalışmasının yanı sıra yaptığı çevirilerle de ülkesinde yetenekli bir çevirmen olarak tanınan Sidorov, destan çevirileri dışında Aleksey Elisyeviç Kulakovskiy’in “Şamanın Rüyası” (Snovidenie Şamana) ve İvan Mihayloviç Gogolev-Kındıl’ın (1930- 1998) “Dualar Kitabı” (Kniga Misteriy) adlı eserlerini de Rusçaya çevirmiş ve bu çevirilerle ünlenmiştir.

Bu bildiriye kaynak olarak kullandığımız kitabın ilk sayfalarında yer alan anlatıcı Tong Suorun’un yağlı boya tablosu Ressam Petr Petroviç Romanov (1902- 1952) tarafından yapılmıştır. Rus Dram ve Yakut Devlet Tiyatrosu baş ressamı (1936- 1940), Cumhuriyet Sanatçılar Birliği Başkanı (1942- 1948) olan ve kendi kültürel köklerinden beslenen ressamın bazı destan metinlerini resimlediği de bilinmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, 1934 yılında Ergis tarafından derlenen metin, Rusya Bilimler Akademisi Sibiryaya Bölümü Yakut Bilim Merkezi Arşivi’nde (fond 5, bölüm 7, dosya 45) yayınlandığı 2013 yılına kadar korunmuştur.

2013 yılındaki Yakutça metne getirilen açıklayıcı notlar, 350- 354, genel dipnotlar ise 355- 360 nolu sayfalar arasında yer almaktadır.

Kitapta 6687 mısradan oluşan Yakutça metin 15- 188, Rusça çeviri ise 189- 347 nolu sayfalar arasında bulunmaktadır.

“Atın Oğlu Dıray Bahadır” Destanının Konu Çekirdeği

Burada destanın konusunu ayrıntılı bir şekilde özetlemektense konu çekirdeğini vermek daha yerinde olacaktır. Burada konu çekirdeği destanın özünü vermektedir. Vasiliiy İllarianov, konu çekirdeğini şu şekilde özetlemektedir.

“Konu gelişiminin başlangıcında atın oğlu Dıray bahadır yalnızdır: onun babası, annesi, ev halkı ve karısı yoktur. Onun ak ve kara atları bütün topraklara yayılmıştır, bahadırın zenginliği sekiz ambarda saklanan sayılamayacak derecedeki altın ve gümüş paradır... Tek kelime ile yalnız bahadır gereksinimleri ve zorlukları olmayan bir yaşam sürmektedir, onun en büyük hayali, üst ve alt dünyanın yiğitleri tarafından tedirgin edilmeden ülkesinde barış içinde yaşamaktır. Fakat onun hayali abası bahadırdan kaçan Erbehtey Bergen’i kurtarması ile değişir” (İllarianov, 2013: 9).

Gerçekte destan anlatımında karşımıza çıkan kahramanın en çelişkili olduğu karardır bu. Kısa süreli bir tereddütten sonra Dıray kendi insanlarını kurtarmaya ve korumaya karar verip ayı kabilesinin bahadırını saklar. Burada çelişkideki ana nokta destanda şu şekilde açıklanmaktadır. Kahraman kendi sakın yaşamını korumak için Erbehtey Bergen’i saklamak istememekte, fakat onu saklamaması, korumaması halinde de adının lekeleneceğini düşünmektedir.

Araştırmacı Nikolay Vasilyeviç Emelyanov, anlatımın başlarında geleneksel anlatım tekniği ile ideal bir kahraman çizilirken konunun çözüm kısmında kahramanın kendi insanlarının olumsuz

yargılarına maruz kalmamak için abaasidan kaçanı saklamasının kahraman karakterinin idealleştirmekten çıkararak ona daha insansı bir karakter vermek için oluşturulduğunu belirtmektedir (Emelyanov, 1983: 32).

Oğlu Erbehtey Bergen’i kurtardığı için teşekkür etmek isteyen Erbehtey’in annesi bahadıra bir köpek yavrusu verir, bu köpek yavrusu donundaki bir kızıdır. Bu kız, Erbehtey Bergen’in kız kardeşi Aytalı Kuo’dur. Bahadırın evden gidişinden sonra kız üzerindeki köpek kürkünü çıkarır güzel bir kıza dönüşür, ev işlerini yapar. Bahadırın eve dönüşü öncesinde tekrar köpek yavrusuna dönüşür. Bir şeylerden şüphelenen bahadır sineğe dönüşür ve bir ağaç yarığına gizlenir, kızın değişimini görür, ona aşık olur ve köpek postunu ateşe atar (İllarianov, 2013: 9).

Destanda kızın kimliği tanımlanırken

Xangırur Haan Toyon’un

Kingırur Xaan Hotun’un kızı,

Al ipek saç örgüsü sekiz bılas uzunluğunda

Güzel Aytalı Kuo (İllarianov, 2013: 287).

Destanda güzelliği ön planda verilen Aytalı Kuo, destanın konu çekirdeğinde yer alır, çünkü kahraman ona sahip olmak ve onu kendisinden kaçırmak isteyenler ile zorlu bir savaşa girecektir.

Bu yönüyle bahadır Erbehtey Bergen ve kız kardeşi Aytalı Kuo, konu çekirdeğinin oluşumunda belirleyici olmuşlardır.

“Atın Oğlu Dıray Bahadır” Destanında Kahramanın Tanımlayıcı Özellikleri

“Atın Oğlu Dıray Bahadır” adlı destanın en tanımlayıcı özelliklerinden biri destanın adında yer almaktadır. Burada baş kahramanın ve onun atının eşit önemde olduğu belirtilebilir. Örneğin araştırmacı Alla Evgenyeva Bojedonova, “Atın Oğlu Bahadır Dıray” destanındaki baş kahramanın adında bahadırın kökeninin yanı sıra atının rengi de zikredildiğini belirtmektedir (Bojedonova, 2020: 109).

Yine Bojedonova Saha Türk destanlarındaki at rengi üzerine kurguladığı makalesinde, at renginin doğrudan anlamı dışında sembolik anlamlar da içerdiğini ve genel olarak Yakut destanlarında sarı, kuzguni, gri (beyaz) üç rengin yer aldığını belirtmektedir. “Sahalar bu renkleri kutsal sayar. Sarı rengi ateş ile bağlantılı görürler. Bu rengi olan at hareketli, enerjik ve duygusaldır. Kuzguni renk toprak ile bağlantılıdır. Kuzguni renkteki atlar güçlü, dayanıklı, sabırlı kabul edilirler. Yakutlarda beyaz atlar temizliği, güzelliği ve kutsallığı sembolize etmektedirler” (Bojedonova, 2021: 109).

Araştırmacı tarafından incelediğimiz bu destandaki at rengi için herhangi bir açıklama verilmemektedir. Bunun temel nedeni buradaki atın ve sahibinin kutsallıkla bağlantılı olması ve bu destanın geri kalan Saha/Yakut destanlarından farklı bir yapıda yer almış olmasındandır.

Araştırmacı Paşkeviç, Yakut kültüründe atın önemini ele aldığı yazısında Yakut olonholarında at kökenli bahadırların olduğunu ve bazı Yakut boylarının kendilerini at kökenli kabul edip at kelimesini kullanmadıklarını, bunun yerine “kuyruklu” anlamına gelen bir kelime ile attan bahsettiklerini belirtmektedir (Paşkeviç, 2014: 136- 137).

Bu destanı inceleyen Ergis dışında diğer araştırmacılar da Tong Suorun’un sanatı ve özellikle atın oğlu olonhosunun özellikleri üzerinde durmuşlardır. Örneğin Nikolay Vasiyeviç Emelyanov, Yakut destanlarının erken dönem örneklerini tespit ettiği çalışmasında atın oğlu destanının üç varyantını karşılaştırmış ve bu karşılaştırma sonucunda “İncelenen üç metin Atın Oğlu Dıray olonhosunun özgünlüğünü göstermektedir, ancak bu konunun temelinde yer alan motifler, bize göre, erken dönem olonhoları için karakteristiktir” (Emelyanov, 1983: 9) yargısına varmıştır.

Aynı şekilde bu destanı inceleyen araştırmacı Müzikolog Aiza Petrova Reşetnikova, Vilyuylu anlatıcı F. Semenov- Kırşa’da “Kısrak oğlu Beybeldin” olonhosu olduğunu, bu tür olonholarda günah işleyen üst dünya ilahlarının kızları kısraka dönüşerek yeryüzüne indiklerini, onlardan doğan oğulların büyük bir güçle donandığını ve ülkelerinin koruyucusu olarak adlandırıldıklarını belirtmektedir. Reşetnikova, bu arkaik motifin eski Yakutların totem tasavvuru, eski Hint mitleri, Slav destanının

kahramanı Miloş Kobiliç, ve Başkurt bahadır Buzansı Batır ile bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür (Rešetnikova, 2005: 357- 377).

İnsandan Daha Soylu ve Daha Güçlü Olan Kahraman

İncelemeye çalıştığımız destanda olduğu gibi, diğer pek çok destan metninde de kahramanın insandan daha üstün olması pek çok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Örneğin Anatoliy Alekseyeviç Burtsev, “Yakut olonholarında ve Buryat uligerlerinde bahadırlar insan soyunun koruyucusu olmak için gökyüzünden inerler. Yakut anlatılarında hemen hemen yeryüzü kökenli bahadır motifi yoktur. Hatta onların ataları yeryüzü insanı olarak adlandırıldığında bile onlar üst yöneticilerin elçileridir” (Burtsev, 2013: 205- 206) şeklinde bir açıklama yapmaktadır.

Rahil Solomonovna Lipets Türk- Moğol halklarının destanlarında yer alan atlı ve atı arasındaki bağdan bahsederken “Bu bağ sayesinde feodal dönem destanında totemlerle ilgili arkaik tasavvurlar kırılmıştır... At sadece bahadırın kardeşi değildir (bazen kahraman onu böyle adlandırır), onları kan bağları da birleştirir, bunun sonraki dönüşümü ise süt kardeşliğidir” şeklinde açıklar (Lipets 1984: 125).

İnsandan Üstün Kahramanın Yalnızlığı

İllarianov, Atın Oğlu Duray Bahadır kitabına yazdığı önsözde anlatıcı Tong Suorun’un kahramanının sıradan bir insan gibi sakin bir yaşam sürmesi ile diğer gösterişli destan kahramanlarından ayrıldığını belirtmektedir (İllarianov, 2013: 7). Ona göre, sıradan yaşamı ile ayrılan kahraman, yalnızlığı ile diğer kahramanlarla ortak özelliğe sahiptir.

Ülkesinde mit, destan alanındaki çalışmalarıyla bir ekol oluşturmuş olan Eleazar Moiseyeviç Meletinskiy, “Yalnız” kahraman arketipinin daha arkaik olan Yakut materyalinde yer aldığını belirtmekte, yalnızlığın destan kahramanlarının oldukça yaygın bir karakteristik çizgisi olduğunu ve en yaygın Yakut destanı olan Er Sogotoh örneğinde olduğu gibi kahramanın lakabı “yalnız” olduğunu belirtmektedir (Meletinskiy, 1966: 66).

Er Sogotoh destanında ve benzer destan metinlerinde kahramanın yalnız yaşadığı ve kökenini bilmediği belirtilir. Örneğin en eski olonho kaydında “Er Sogotoh adında bir adam vardı, o gökyüzünden mi düştü veya yerden mi çıktı bilmiyordu. O kökeninin kime bağlı olduğunu hatırlamadı ve nereden geldiğinden şüphe etmedi” (Böthlink, 1848: 79; Meletinskiy, 1966: 66) şeklinde bir açıklama ile kahramanın kökeni hakkında bilgi verilmemektedir.

Bazı durumlarda yalnız kahraman Er Sogotoh olarak değil, atın oğlu (Duray Böğö, Duray Bergen, Atalami Bahadır) olarak adlandırılır ve o ya atların ilahı Djösögöy Ayı Toyan’dan ya da cezalandırılıp kısrağa dönüşmüş bir ilaheden gelmektedir.

Bu şekilde kahramanın “yalnızlığı” onun ilk atasının veya ata soyunun kökeninde mitolojik bir karakter olması ile sonuçlanır. Atın oğlu şeklindeki “totemistik” motif ancak olonho kahramanının kökeninin mitik bir ilk atadan geldiğini kanıtlar (Meletinskiy, 1966: 67).

Yakut edebiyat tarihçisi Anatoliy Alekseyeviç Burtsev, olonhonun en ayırt edici tanımlamasını yaparken olonhonun evrensel bir iletişim sistemi olduğunu belirtir. “Eski insan için olonho bünyesine insanlığın biriktirdiği bütün bilgileri alan evrensel bir iletişim sistemidir. Üstelik en son bilgiler defalarca yeniden düzenlenmiş şekilde metin olarak korunmuştur, bu korunma sonucunda olonho karşımızda açık (bilim öncesi) dünyanın tablosunu koyar ve şimdiye dek araştırmacıların hayal gücünü şaşırtmaya devam etmektedir” (Burtsev, 2013: 215).

Sonuç

Saha Türkleri arasında yaygın efsanelerde Tanrıların yeryüzü için ilk yarattığı varlığın at olduğu anlatılmaktadır. Bu yönüyle Saha Türkleri için at, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, önemli bir hayvandır, ama önemden de öte kutsal bir hayvan olarak görülmektedir. Saha Türkleri atın geçmişindeki kutsallığın günümüze kalan kalıntısının ise onun sezgisi veya sezgi gücü olduğuna inanmaktadırlar. Gerçekten Türk topluluklarının pek çok anlatısında at, kahramana sezgileri sayesinde yardım eder. At gelecek tehlikeyi sezer ve kahramanı bu konuda uyarır. Bu uyarı ise atın kahraman ile insan sesi ile konuşması bazen de kahramanın emirlerine karşı gelmesi sayesinde gerçekleşir.

Geçmişten günümüze ulaşan sözlü kültür ürünlerinde at önemli bir hayvan olarak yer almış olsa da metinler, bu önemin neden kaynaklandığını göstermemektedir. Saha Türklerinin üzerinde durmaya çalıştığımız bu destanı atın Türk inanç sistemi içindeki yerini, önemini ve kutsallığını kanıtlaması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Zaman içinde Saha Türlerine ait bu ve benzer destan metinlerinin Türkçeye kazandırılması geçmişin daha iyi anlaşılmasında önemli bir görev görecektir.

Kaynakça

- Bojedonova, A. E., “Obraz Bogatırsogo Konya V Epose Yakutov i Hakasov”, *Isiah Olonho v Olekme: Puti Vozrojeniya, Populyarizatsii i Sohraneniya Epiçeskogo Naslediya (Sbornik Tezisev Po Materaialam XI Respublikanskoy Naučno- Praktičeskoy Konferentsii)*, Cokuuskay, 2020, ss. 108- 115.
- Bojedonova, A. E., “Obraz Konya Bogatırya v Strukture Kontsepta ‘Bogatır- İdealny Çelovek’ (Na Materiale Rannih Tekstov Olonho)”, *Eposovedenie*, 2021, S. 4, ss. 105- 111.
- Burnaşev, İ. İ.- Ton Suorun, *Sılgı Uola Duray Buhatur*, Yakutsk, 2013.
- Burtsev, A. A., “Yakutskie Olonho v Kontekste Epiçeskih Pamyatnikov Narodov Mira”, *İdil Dergisi*, 2013, C. 2, S. 8, 201- 216.
- Duranlı, M., “Dolgan Destancılık Geleneği ve Dolgan Destanlarındaki Farlı Bir Kahraman: Atın Oğlu Atalamii Bahadır”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2021, c. 5, S. 3, ss. 216- 230.
- Emelyanov, N. V., *Syujeti Rannih Tipov Yakutskih Olonho*, Moskova, 1983.
- Ergis, G. U., “İ. İ. Burnaşev- Tong Suorun Repertuara”, *İria- Toyuk*, Yakutskay, 1944, ss. 21- 23.
- İllarianov, V. V., “İ. İ. Burnaşev- Tong Suorun i Ego Olonho ‘Sın Loşadi Bogatır Dıray’”, *Sılgı Uola Duray Buhatur*, Yakutsk, 2013, ss. 5- 14.
- İllarianov, V. V., *İskusstvo Yakutskih Olonhosutov*, Yakutsk, 1982.
- Lipets, R. S., *Obrazi Batıra i Ego Konya v Tyurko- Mongolskom Epose*, Moskova, 1984.
- Meletinskiy, E. M., *Vvedenie v İstoričeskuyu Poyetiku Eposa i Romana*, Moskova, 1966.
- Muhopleva, S. D., Orosina, N. A., Sannikova, L. E., Haritonova, L. V. *Sobiratel'skaya Deyatel'nost Korrespondenta E. E. Lukina v Kontekste Stanovleniya Yakutskoy Polevoy Folkloristiki*, Yakutsk, 2019.
- Paškeviç, O. İ, “Otrajenie Kul'ta Konya v Yakutskoy Proze”, *Diskussiya*, 2014, No 6, ss. 137- 141.
- Reşetnikova, A. P., *Fond Syujetnih Motivov i Muzika Olonho v Etnografičeskom Kontekste*, Yakutsk, 2005.
- Sidorov (Amgin), Oleg, “Mnoy Ostavlenne Pesni v Stoletyah Sohranit Narod... O Platone Oyunskom”, *Sibirskie Ogni*, 2018, S. 4, ss. 159- 178.

Presentation ID / Sunum No= 32

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Karaçay-Malkar Memorat Örneklerinde Ak Cin – Kara Cin

Prof. Dr. Ufuk Tavkul¹

*¹Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
ORCID ID: 0000-0002-6007-15*

Özet

Doğüstü bireysel bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâyesi olarak tanımlanan “memorat” kavramı, öteki dünya ve farklı boyutta olmanın yanı sıra cin, şeytan, peri, karabasan gibi varlıklarla kurulan iletişimi de içeren bir halk bilimi terimidir. Yaşanan bir anın hikâyesi olan ve bireysel tecrübeye dayanan memoratlar anlatıcının karşılaştığı metafizik bir hadiseyi ele alır. Efsanelere kaynaklık etmesi açısından memoratlar Türk halk biliminin yakın ilgi gösterdiği türler arasına girmiştir. Anadolu sahasına yönelik kaynakların çokluğu ve çeşitliliğine rağmen, Anadolu dışı verilerin henüz karşılaştırmalı bir çalışma yapabilmek için yeterli düzeye ulaşmadığı dikkati çekmektedir. Bu konudaki eksikliği kapatma düşüncesiyle, Karaçay-Malkar kültüründen derlenen bir memorat örneği bu tebliğin konusunu oluşturmaktadır. 1997 yılında Rusya Federasyonu’nun Kabardin-Balkar Cumhuriyetinde yaşamakta olan Karaçay-Malkar Türklerinden Zekeriya Karçayev’den derlediğimiz memorat örneğinde, Zekeriya Karçayev’in bizzat karşılaştığı metafizik varlıklar kendisi tarafından ak cin, kara cin ve şeytan olarak tanımlanmıştır. Karaçay-Malkar Türkçesinde metafizik varlıklarla ilgili zengin bir söz varlığının bulunmasına rağmen Zekeriya Karçayev’in onları cin ve şeytan olarak tanımlaması, geleneğin inanca bağlanmasına güzel bir örnek teşkil eder. Memorat sınıflandırmaları içinde Zekeriya Karçayev’in tecrübe ettiği hadiseleri bireysel ya da kişisel memorat örneği olarak ele alabiliriz. Tamamen geleneksel olmayan fakat basit bir biçimde metafizik veya doğüstü bir tecrübe hikâyesi olarak tanımlayabileceğimiz bireysel memoratlarda birey geçmişten gelen kaynakları işleyen bir konumdur. Birey yaşadığı metafizik olayı ancak kendi sosyo-kültür çevresinin kültürel modelleri ve inanç sistemi ile kendisine izah etmeye çalışır. Bundan dolayı Zekeriya Karçayev’in geleneksel kültür kaynaklarında, gördüğünü iddia ettiği metafizik varlıkların adları ak cin - kara cin veya şeytan olarak tanımlanmaktadır. Oysaki Karaçay-Malkar söz varlığında bu metafizik varlıkları tanımlayan obur, alması, cek gibi pek çok isim vardır. Tebliğde bunlara da yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Halk Bilimi, Memoratlar, Karaçay-Malkar Kültürü

White Jinn and Black Jinn in Karachay-Balkar Memorate Samples

Abstract

Memorat which is a genre in Folklore deals with the relationships established with supernatural events and metaphysical entities. Entities such as jinn (genie), devil and fairy are in the subject of the memorate. In the article, a memorate sample compiled from the Karachay-Balkar cultural field is examined within the discipline of Folklore.

Keywords: Memorate, Folklore, Karachay-Balkar culture

Giriş

Doğaüstü bireysel bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâyesi olarak tanımlanan “memorat” kavramı, öteki dünya ve farklı boyutta olmanın yanı sıra cin, şeytan, peri, karabasan gibi varlıklarla kurulan iletişimi de içeren bir halk bilimi terimidir (Çobanoğlu 2003: 21). Metafizik unsurlar veya güçlerle fiziksel temas ve his gibi yollarla kurulan iletişimi ifade eden memorat mefhumu halk biliminde ayrı bir tür olarak değerlendirilse de umumiyetle efsane başlığı altında sınıflandırılır.¹ Ancak memoratlar efsane yapısıyla benzeşmeler de zaman yönünden farklılaşırlar ve efsanelerin geçmişte yaşanan olayları dillendirmesinin aksine memoratlar günümüz hayatına yakın olmalarıyla efsanelerden ayrışırlar (Balaban 2015: 90).

Yaşanan bir anın hikâyesi olan ve bireysel tecrübeye dayanan memoratlar anlatıcının karşılaştığı metafizik bir hadiseyi ele alır. Günümüzde yeryüzünde yaşayan bütün insan topluluklarının kültüründe ağızdan ağza, nesilden nesle aktarılacak yaşıtılan memorat örnekleri sözlü halk edebiyatının önemli araştırma konularından biri haline gelmiştir. Efsanelere kaynaklık etmesi açısından memoratlar Türk halk biliminin yakın ilgi gösterdiği türler arasına girmiştir. Anadolu sahasına yönelik kaynakların çokluğu ve çeşitliliğine rağmen, Anadolu dışı verilerin henüz karşılaştırmalı bir çalışma yapabilmek için yeterli düzeye ulaşmadığı dikkati çekmektedir. Bu konudaki eksikliği kapatma gayreti ve konuyla ilgilenen araştırmacılara farklı bir coğrafyadan veri sunma düşüncesiyle, sahadan yaptığımız bir memorat derleme örneğini burada incelemek isteriz.

Söz konusu memorat örneği 1997 yılının Ağustos-Eylül aylarında Atatürk Kültür-Dil ve Tarih Yüksek Kurumu’nun yürüttüğü “Türk Kültürünün Çevre Kültürlerle Etkileşimi” projesi kapsamında, Karaçay-Malkar kültüründen örnekler derlemek amacıyla Kafkaslarda yaptığımız saha araştırması çalışmasında tarafımızdan derlenmiştir.

Rusya Federasyonu vatandaşları olarak Kafkasya bölgesinde Karaçay-Çerkesya ve Kabardin-Balkarya cumhuriyetlerinde yaşamakta olan Karaçay-Malkarlılar binlerce yıldan beri bu topraklarda yaşamakta olan çeşitli kavimlerin torunları olarak çok zengin ve renkli bir kültürün sahibi ve taşıyıcılarıdır. Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliği dönemlerinde birçok acılara maruz bırakılan, 1943-1944 sürgünlerinde yok olmanın eşiğine gelen Karaçay-Malkarlılar günümüzde Kafkasya’nın Elbruz Dağı eteklerinde yer alan tarihi ata yurtlarında hayatlarını, dillerini ve kültürlerini yaşatmaya devam etmektedirler.

Karaçay-Malkar Türkçesi tarihi gelişim sürecinde iki farklı diyalekte ayrılmıştır (Tavkul 2020: 15). Standart Karaçay-Malkar Türkçesi yazı dilinin dayandığı ve halkın büyük çoğunluğu tarafından konuşulan ana diyalekt Karaçay-Bashan-Çegem Diyalekti olarak adlandırılır. İkinci diyalekt Kabardin-Balkar Cumhuriyeti’nin doğusunda yer alan Çerek Irmağı kıyılarında uzanan Yukarı Balkarya (Ogarı Malkar) bölgesinde konuşulur ve Çerek Diyalekti olarak bilinir. Makalemize konu olan memorat örneği 2 Eylül 1997 tarihinde Malkarlılar tarafından Ogarı Malkar adıyla tanınan, Rusça kaynaklarda Verhniy Balkarya (Yukarı Balkarya) olarak isimlendirilen dağ kasabasında, 1922 doğumlu Zekeriya Karçayev’den derlenmiştir. Günümüzde burada konuşulan Çerek diyalektine bir örnek teşkil etmesi amacıyla orijinal metin Çerek diyalektinin fonetik hususiyetleri dikkate alınarak yazıya geçirilmiş, bilahare Türkiye Türkçesi karşılığı verilmiştir.

¹ Memorat tanımıyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Çobanoğlu 2003, Balaban 2015, Dégh – Vázsonyi 2015.

Derleme tarihi: 2 Eylül 1997

Yer: Ogarı Malkar (Verhniy Balkarya) kasabası / Kabardin-Balkar Cumhuriyeti-Rusya Federasyonu

Derleme yapılan kişi: Zekeriya Karçayev

Doğum yeri ve tarihi: Ogarı Malkar / 1922

Zomağ da birle bir k'özü bla k'örg'ön zatdı da, anı üsüne kuray kuray kuray baralla. Ol bir zat k'örünmese, bir zatnı üsü bla ayılınmasa, ne zomağ ne hapar bolmaydı. Men a kesim k'özüm bilâ k'örg'önni aytama. Ma ağ jin deydile da, kara jin deydile da, şaytan deb aytalla da, men alanı ma bu közle bla k'örg'önimi aytama. Otuztörtünç'ü zılinda bolur edi, meni gitçe karındaşım bar edi. Bir koy sekired da kaynay turğan suvnu üsüne, beri, bu koy munu üsüne tög'üb koyad suvnu. Men k'ötüreme da munu eltip kazanda suvğa basıp koyama arı. Suvuk suvğa basıp koyama. Sora, anabız balintsadadı. Eki egeçim nartüh alı'ğa ketgendile. Ma şöndü da Hasanyada savdu bir egeçim, ol bla menbiz. Korkabız da, korkğandan ayaklaşıb başlaşıp catabız. Ol o canında, men bu zanında. Bir k'ün, bir keçe, tiyedi, ayağı bla ayağı bla türtedi meni. Tur ç'ıraknı zandır, ç'ıraknı zandır deydi. Ç'ırak öçülüfdü. Sora ç'ıraknı zandırayın dep beri başımı açıp karayma da bir aruv zappa zarık, jarık, ma bılay jarık, kırdık betli jaşıl alay. Da bu ne ç'ırak izleydi, jappa jarık bolup turadı bu üynü, otovnu içi deyme da, ma ol müyüşdeça, başı, ma bu töppesi arı başına cetip turadı, üynü başına, uzun. Sora bir başha kışhan kol zavluk, bılay javlukçuk, bılay beri tartılıp turadı. K'ördüm, tişiruv. Ma şöndü köre turama, k'özüme körüne turadı ol meni. Men duniyamda alka allay aruv zat körmegeñme. Allay bir aruv zat. Ey eşigim kurudu, üyüm kurudu deyme. Ol kızdan ese men bek batıldım arı juvurğan tübüne. Korkdum, aman korkdum. Sora turama, biraz turğandan sora karayma da üynü tüz ortasına, alaydan kelip tüz ortasına kelip bılayğa. Ollahiy bu meni eşigimi kurutadı bu ne zat ese da. Bu kız a başın bastırğallay turadı, kımıldamay. Men da bastırma, zatama. Ekinç'i karağanımda, ma bu undurıhdu da endi bu, tüz allıma ma bu bazıık butları beri avzuma tiye turadı, ma bılay. Bılay avzun açıb ışarmay, k'ülmey, erinleri etilgenley, ma alay. Ollahiy bu meni üyümü kurutadı deyme da sora k'özlerimi katı kışhallay, tereze, ma bılayda tereze bar edi, k'özlerimi kışhallay uzalama da sernekni alama da zandırma ç'ıraknı. Zok. Ay bu bolmadı, ollahiy bu bizni eşigibizni kurutadı dep atabızni karındaşına barama da aytama ertellikde. Bügeçe bılay k'örg'önbiz, bizni bilâ kal deyme. Hey siz telilege teli avrur tiysin, sizge jıylıf tura bolurla ağ jinle deydi. Ekibiz da eşikge çıgabız keç'e endi catar zamanda. Arbaznı bılay bir müyüşünde, bılay bir toppanbaş ah tavuğç'uk bolup bizge taba çabıf kele turadı. Ey eşigibizni kurutdu, kaçabız biz alay üyg'ö. Töf tög'öregi ma bılay bir jer bılay zarıb, aruv zarık. Kappa karañnı keç'e jarıhda tög'öregi bılay jap jarıkdı. Teyri munu adam sıfatda k'ördük, munu tavuk sıfatda k'ördük, ağ jin boldu mu bu?

Mından ketdik arı, Aziyağa ketdik. Şaytañña da iynan, jiññe da iynan, munu karasına da iynan, munu ağına da iynan. Keç'e işden keleme da, barıgızni da Allah sıylasın, bu ulla zaşnı bir segiz-toğuz aylık zamanımıdı, allay zamanı. Terezege tiyeme da, açadı eşikni, kireme da, bu zılafta tebreyd da, ol da kired da anı bla zatad. Ol zamanda tütün içiyim. Men da kireme da, mañña allıma azıg salad da, zatdım men da. Zatama da tütün iç'e turama zathallay. Üynü içi toppa tolu boldu. Barmağ basarğa bılay jer joğdu, ma bılay boldu. Minnan ullusu biri joğdu. Ma bılaylalla biri kalmay. Oy anası katını bollukla, bılağa bismillahiy deb aytsa, ne alham kulfuv okusañ bıla ketip kalalla deb aytalla deyme da, bismillahiy bismillahiy deb men bir bismillahiy aytsam, toğuz-on bismillahiy ayta bolurla, kadalıb aytalla ala. Alhamnı okusam mennen alga boşap kalalla. Teyri bıla bolluk tüyüldüle. Zanımdan bılay zathallayma, biri tuz kutukça allay bolad da, sekired da bılayıma mined. Bir avurluğ zat degen bir zat da zohdu. Munu ne tutsam edi, ne ursam edi deyme da, beri zıya keleme da, men butun beri zıya kelsem ol arı kete barad. Ey anağız katınıgız bolsun, men sizden korka turğan tüyülme deyme. Turdum da çırağnı öçültüm da zattım da kaldım. Ol a şaytan endi. Boldu da endi bu k'öz k'örg'ön.¹

¹ Orijinal metinde art damak k sesi **k** harfi ile, art damak g sesi **g** harfi ile gösterilirken, Çerek diyalektine özgü orta damak k sesi **k'** harfi ile, orta damak g sesi **g'** harfi ile gösterilmiştir. ç sesinden gelişen sızıcı ts sesi için **ç'** harfi kullanılmıştır.

Türkiye Türkçesi:

Masal da aslında birilerinin gözüyle gördüğüdür, onun üzerine kurularak oluşturulup gider. Bir şeyler görünmese, onun hakkında bir şeyler anlatılmasa, masal da olmaz, hikâye de. Ben kendi gözümle gördüğümü anlatıyorum. İşte ak cin diyorlar, kara cin diyorlar, şeytan diye söylüyorlar, ben onları işte bu gözlerimle gördüklerimi anlatıyorum. Zannedersem 1934 yılı idi, benim bir küçük kardeşim vardı. Ateşte kaynamakta olan suyun üzerine bir koyun sıçradı da, kardeşimin üzerine döktü kaynar suyu. Ben hemen onu kaldırıp götürüp soğuk suyun içine bastırdım. Annemiz hastanede idi. İki kız kardeşim mısır almaya gitmişlerdi. Şimdi Hasanya köyünde sağdır bir kız kardeşim, onunla ben yalnızdık. Korkuyorduk, korkudan ayaklı başlı yattık. O, o tarafta, ben bu tarafta. Gece ayağı ile dürtmeye başladı beni. Kalk, lambayı yak, lambayı yak dedi. Gaz lambası sönmüştü. Sonra lambayı yakmak için başımı açıp baktığımda bir güzel ışıltı, ışık, işte böyle yeşil renkli bir ışık. Kız kardeşim niçin lambayı yakmamı istiyor, evin, odanın içi apaydınlık zaten dedim. Oda köşesinde başı tavana değecek kadar uzun, başı örtülü bir kadın gördüm. İşte şimdi bile görüyorum, gözümle görünüyor o benim. Ben dünyada şimdiye kadar öyle güzel bir şey görmedim. O kadar güzel bir şey. Eyvah, felakete uğradım, mahvoldum dedim. Kız kardeşimden daha çok ben girdim yorganın altına. Korktum, çok fena korktum. Sonra kalkıp baktığımda odanın tam ortasına gelip duruyordu. Vallahi bu ne ise de bir felaket dedim. Kız kardeşim ise başını yorganın altına kapatmış kımıldamadan duruyordu. Ben de başımı örtüp yattım. Tekrar baktığımda, karyolanın yanına kadar gelmiş, bacakları neredeyse ağzıma değiyordu. Gülümsemeden, dudakları kapalı öylece duruyordu. Bu bizi mahvedecek dedim de gözlerimi sıkıca kapatarak, uzanıp pencere kenarındaki kibriti alıp lambayı yaktım. Yok oldu. Sabah erkenden amcama gidip olanları anlattım. Bu gece böyle şeyler gördük, bizimle kal dedim. Hey sizi gidi ahmaklar, ak cinler sizde toplanmış olmalı dedi. Gece yatma vakti geldiğinde kız kardeşimle dışarı çıktık. Bir yaratık avlunun bir köşesinde, yuvarlak başlı bir beyaz tavuk biçiminde bize doğru koşarak geliyordu. Kaçarak eve girdik. Tavuğun etrafında çepeçevre çok güzel bir aydınlık, ışık vardı. Kapkaranlık gecede etrafı pırıl pırıl aydınlıktı. Vallahi bunu insan biçiminde gördük, bunu tavuk biçiminde gördük, ak cin oldu mu bu?

Buradan Orta Asya'ya sürgüne gittik. Şeytana da inan, cine de inan, bunun karasına da inan, bunun akına da inan. Büyük oğlum henüz sekiz-dokuz aylıktı, gece işten eve geldim. Pencereyi tıklattım, hanım kapıyı açtı, eve girdim. Oğlan ağlamaya başladı, hanım da onun yanına girip yattı. O zamanlar sigara içiyordum. Ben de içeri girdim, önüme yemek koydu, sonra ben de yattım. Yattığım yerde sigara içiyordum. Birdenbire odanın içi tıklım tıklım oldu. Ayak basacak yer yok, işte öylesine doldu. Bundan daha büyüğü yok (*Zekeriya Karçayev eliyle yerden 20-30 santimetrelilik bir yüksekliği işaret ediyor*). İşte hepsi bu kadar. Ey anası avradı olasıcalar, bunlara bismillah desen, ya da fatiha, ihlas surelerini okusan, bunlar yok olurlar diyorlar dedim. Bismillah bismillah diye ben bir kere desem, onlar dokuz-on kere bismillah diyorlardı, ısrarla söylüyorlardı. Fatiha suresini okumaya başlasam benden önce okuyup bitiriyorlardı. Vallahi bunlar böyle olmayacak dedim. Bir tarafıma dönüp yattığımda, süs kabağına benzeyen birisi sıçrayıp üzerime çıktı. Hiçbir ağırlığı yoktu. Bunu bir yakalasam ya da vursam dedim, bacağından tutmaya çalıştım ama öteye kaçtı. Ey ananız avradınız olsun, ben sizden korkmuyorum dedim. Kalkıp lambayı söndürdüm, yattım. Onlar şeytanlardı. Bu da gözümle gördüğüm bir hadise.

Zekeriya Karçayev'in bizzat yaşayarak tecrübe ettiği bu olayda karşılaştığı metafizik varlıklar kendisi tarafından ak cin, kara cin ve şeytan olarak tanımlanmıştır. Karaçay-Malkar Türkçesinin söz varlığına göz attığımızda aslında bu tür metafizik varlıklarla ilgili zengin bir kelime hazinesi karşımıza çıkar. Bunlara şu örnekleri getirebiliriz (Tavkul 2020):

abaçı 1) cin, hortlak, 2) öcü.

ağaç kişi masallarda ormanda yaşayan cin.

aķ cin inanışa göre insanlara zarar vermeyen, onlara yardım eden cin.

almastı cin, hortlak.

almostu cin, hortlak.

amanka cin, şeytan.

amankay cin, şeytan.

arbak ruh.

babay umacı, öcü, gulyabani.

babay cetdi! öcü geldi! (çocukları korkutmak için söylenen bir söz)

bayça cin, hortlak.

bayçı cin, hortlak.

baysa cin, hortlak.

boy duva cin çarpmasından koruması amacıyla çocukların beşiğine takılan muska.

cek şeytan, iblis.

çaçlı 1) eski Karaçay-Malkar'da evi koruyan tanrıça, 2) ormanda yaşadığına inanılan albastı, hortlak, cadı.

duvana şeytan, cin, iblis.

hudiy eski inançlarda kuyruklu cin.

hamakur çocukları korkutmak için uydurulmuş öcü anlamında bir söz.

iye ruh, peri.

cer iyesi toprak perisi.

suv iyesi ırmakların ve göllerin koruyucu tanrısı, kutsal ruhu.

üy iyesi evi, aileyi koruyan kutsal ruh.

ğara cin kötü ruh, şeytan.

ğurtha cadı

mamu öcü.

moma öcü.

obur kötü ruh, cin, hortlak; büyücü.

saruvbek bir tür cin, kötü ruh.

şaytan şeytan.

şaytan-cek çeşit çeşit şeytanlar, iblisler.

talevsün cin, hortlak.

zıka hortlak, peri.

zibil tişiruv peri.

Bu metafizik varlıklardan bazılarının isimlerinin doğrudan doğruya eski Türk kültür sahası ile ilişkili olduğu hemen dikkati çeker. Örnek vermek gerekirse Cek eski Karaçay-Malkar inançlarında yer altında yaşadığına inanılan kötü ruh veya şeytanın adıdır. Eski Uygur Türkçesinde ve Dîvânü Lûgat'it-Türk'te yek şeklinde görülen bu kelime cek adlı şeytan kavramının eski Türk kültüründe de bulunduğunu göstermektedir. Orta Asya şamanizminde kötü ruhlara yek adı verilir. 'Yek Uygurca dinî metinlerde de şeytan anlamına gelir (İnan 1986:41). Türk kültüründe Al karısı ve Albastı adlarıyla bilinen ve lohusa kadınlar ile bebeklerine musallat olan kötü ruh da Karaçay-Malkar inançlarında Alması ve Almostu adlarıyla karşımıza çıkar. Alması kimi zaman vücudu uzun tüylerle kaplı çirkin bir yaratık olarak tarif edilirken kimi zaman da uzun boylu, çok güzel bir kadın olarak tanımlanır (Curtbayev 2007: 164). Obur Karaçay-Malkar inanışlarında bir tür kötü ruh, hortlak ya da cadının adıdır. İnaniş'e göre bir evde doğum olduğunda, yeni doğan bebeği Obur alıp kaçırabilir. Bu yüzden yeni doğan çocuğu Obur alıp gitmesin diye genç kızlar bir hafta boyunca bebekle genç annenin yanında sabaha kadar beklerler. Obur adlı kötü ruh Kazan Tatarlarında da Ubır adıyla bulunmaktadır (Torma-Hisametdinova 1991:165).

Metafizik varlıklarla ilgili zengin bir söz varlığının bulunmasına rağmen Zekeriya Karçayev'in onları cin ve şeytan olarak tanımlaması geleneğin inanca bağlanmasına güzel bir örnek teşkil eder (Balaban 2015: 91). Cin kavramı Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde geçer ve İslam inancıyla ilişkilidir. Karaçay-Malkar halkının ancak 17. yüzyıl sonlarında İslâmiyet ile tanıştığını ve 19. yüzyıla kadar peyderpey Müslümanlığı kabul ettiğini göz önünde bulunduracak olursak eski inanç sistemlerindeki metafizik varlıkların, kötü ruhların isimlerinin yeni inançlarındaki isimlerle yer değiştirmeye başladığını söyleyebiliriz. Memorat örneğimizde Zekeriya Karçayev'in şeytanları gördüğünde bismillah demesi ve Fatiha suresini okumaya çalışması da bununla yakından bağlantılıdır.

Zekeriya Karçayev'in henüz 12 yaşlarındayken yaşadığı ilk doğaüstü tecrübesini korkuyla giderek amcasına anlatması ve onun da bu olaya fazla önem vermeyerek onların ak cinlerle karşılaşmış olduklarını söylemesi, bu tür metafizik olayların bu kültür çevresinde sık yaşandığı düşüncesini doğurmaktadır. Halk bilimci Reimund Kvideland bu durumu "Çok sık olarak olağanüstü bir şahsi tecrübe hemen kendiliğinden ve kolayca kolektif inançların terimleriyle yorumlanır." şeklinde izah eder (Çobanoğlu 2003: 35). Nitekim amcası, Zekeriya Karçayev'in gördüğünü iddia ettiği metafizik varlığı o yörenin yaygın geleneksel inanç sistemine göre yorumlayarak açıklamaktadır.

İlginç olan bir diğer husus da Zekeriya Karçayev'in yaşadığı metafizik tecrübelerin coğrafyaya bağlı değil, kişisel olmasıdır. 12 yaşlarında iken yaşadığı ilk olayda Zekeriya Karçayev Kafkasya'da, doğduğu köy olan Ogarı Malkar'da bulunmaktadır. İkinci metafizik tecrübe ise Karaçay-Malkar halkının 1943-1944 yıllarında sürgüne gönderildiği Orta Asya'da vuku bulmuştur. Evli ve küçük bir çocuk sahibi olan Zekeriya Karçayev, sürgünde bulunduğu Kazakistan'da ikinci doğaüstü olayı yaşamıştır.

Memorat sınıflandırmaları içinde Zekeriya Karçayev'in tecrübe ettiği hadiseleri bireysel ya da kişisel memorat örneği olarak ele alabiliriz. Tamamen geleneksel olmayan fakat basit bir biçimde metafizik veya doğaüstü bir tecrübe hikâyesi olarak tanımlayabileceğimiz bireysel memoratlarda birey geçmişten gelen kaynakları işleyen bir konumdadır (Hallaç 2018: 152). Birey yaşadığı metafizik olayı ancak kendi sosyo-kültür çevresinin kültürel modelleriyle, inanç sistemi ile kendisine izah etmeye çalışır. Zekeriya Karçayev'in geleneksel kültür kaynaklarında, gördüğünü iddia ettiği metafizik varlıkların adları artık *ak cin* - *kara cin* veya *şeytan* olarak tanımlanmaktadır.

Zekeriya Karçayev'in gördüğü başı tavana değecek kadar uzun ve çok güzel kadının geleneksel inanç sisteminde Alması olarak adlandırılan ve Türk kültür çevresinde "alkarısı", "albastı" adlarıyla bilinen metafizik varlık olduğunu söyleyebiliriz. Ancak geleneksel kültürde cinlerin de çok güzel bir kız ya da kadın biçimine bürünerek insanlara görüldüğü bilgisi vardır. İkinci gece gördüğünü ileri sürdüğü tavuk biçimindeki yaratık ise halk kültüründe cin olarak tanımlanan metafizik varlığa işaret etmektedir. Cin adı farklı kültürlerde neredeyse bütün olağanüstü varlıkların genel adı haline gelmiştir. Cinlerin hemen her şekilde insanlara görünebildiklerine inanılır (Çobanoğlu 2003: 83).

Kafkasya'dan, Karaçay-Malkar kültür alanından derlediğimiz bu memorat örneğinin ilginç bir yanı da kaynak kişi Zekeriya Karçayev'in halk biliminde tartışılmalı gelen memorat-efsane-masal ilişkisine ışık tutacak ve "masalın da efsanenin de kaynağı insanın gözüyle görüp yaşadığı ve anlattığı olaylara dayanır" şeklindeki ifadesidir.

KAYNAKÇA

- Balaban, Tuğrul (2015), "Hz. Ali Merkezli Bir Ölüm Memoratına Dair Değerlendirme", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (73), 89-103.
- Curtubayev, Mahti (2007), Karaçay-Malkar Mifles.-Nalçik: Elbrus.
- Çobanoğlu, Özkul (2003), Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları.-Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dégh, Linda ve Andrew Vázsonyi (2015), "Memorat ve Ön-Memorat", çev. Ahmet Barış Ekiz, Milli Folklor, (27) 105, 131-146.
- Hallaç, Ahmet Taceddin (2018), "Memorat Türünde Sınıflandırmalar ve Alt Kategoriler Üzerine", Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi, 1(2), 149-167.

- İnan, Abdülkadir (1986), Tarihte ve Bugün Şamanizm.-Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tavkul, Ufuk (2020), Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü.-Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Torma, J. ve F.G. Hisametdinova (1991), “Doğu Başkurtlarında (SSCB) Cinlerle İlgili İnanmalar”, Türk Halk Kültürü Araştırmaları, 1991 (2), 163-167.

Presentation ID / Sunum No= 45

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Gerçeğin Yolunda Efsane ve Bilim

Dr. Öğretim Üyesi Nagihan Baysal¹

¹ Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
nagehanbaysal@hotmail.com, Bornova/İZMİR.
ORCID ID: 0000-0002-5272-5922

Özet

Halk bilimi alanında bugüne kadar yapılan çalışmalarda mitlerin inanç sistemin temelini oluşturan anlatmalar olduğu bu bağlamda da insanoğlunun inanma ihtiyacını karşıladığı ve dinsel yönünü beslediği ifade edilmiştir. Bu kabul doğrultusunda mitler için insanlığın ilk kutsal metinleridir demek yanlış olmayacaktır. Bu kutsal metinler insanoğlunun inanma ve tapınma ihtiyacını karşıladığı gibi esasında kendini ve yaşadığı dünyayı tanıma, anlama ve bilme ihtiyacını da karşılamaktadır. Değişen dünya koşullarıyla mitler bu işlevlerini yitirmiş, mitik anlatmaların sahip olduğu inandırıcı olma işlevi daha sonra yaratılan ve edebi bir tür olan efsanelere aktarılmıştır. Efsaneler de tıpkı mitik anlatmalar gibi insanın kendi ve yaşadığı çevre ile ilgili sorulara cevaplar veren ve insan için yaşadığı dünyayı anlamlı hale getiren ve var oluşun bilgisini bize aktaran metinlerdir. Bununla birlikte modern dünyada insanın kendini ve evreni anlama, tanımlama ve evrenin varoluşsal sürecine dair sorularına cevap verme işlevini bilimsel araştırmalar üstlenmiştir. Bu bağlamda efsane ve bilimsel araştırmalar arasında bir işlev birliğinin varlığından söz etmek gerekmektedir. Biz bu bildirimizde efsane ve bilimin mantıksal ilişkisi ve insanlığa hizmet ettikleri noktalardaki benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Efsane, Bilim, Bilgi, Gerçek.

Legend and Science On the Path to Truth

Abstract

In the studies carried out in the field of folklore so far, it has been stated that myths are the narratives that form the basis of the belief system, and in this context, it meets the need of belief and nourishes the religious aspect of human beings. In line with this acceptance, it would not be wrong to say that myths are the first sacred texts of humanity. These sacred texts not only meet the need for belief and worship of human beings, but also meet the need to know, understand and know themselves and the world they live in. With the changing world conditions, myths lost their function, and the persuasive function of mythical narratives was transferred to legends, which were created later and are a literary genre. Legends, like mythical narratives, are texts that give answers to questions about one's self and the environment in which they live, make the world they live in meaningful for humans, and convey the knowledge of existence to us. However, in the modern world, scientific research has undertaken the function of understanding, defining oneself and the universe, and answering the questions about the existential process of the universe. In this context, it is necessary to mention the existence of a functional

unity between myth and scientific research. In this paper, we will focus on the logical relationship between legend and science, and their similarities and differences in the points they serve humanity.

Keywords: Legend, Science, Knowledge, Truth.

Giriş

İnsanoğlu yaratılışının ilk anından itibaren hem kendi doğasını ve yapısını hem de içinde var olduğu dünyanın varoluş ve işleyiş sistemini anlamak için kendini ve çevresini gözlemlemeye başlamıştır. Bu gözlemler sonucunda kendisinin ve yaşadığı çevrenin varlık bilgisine dair bazı fikirler geliştirmiş, bazı durumları da bilişsel düzeyde açıklayamadığı için bunlara dair varsayımlarda bulunmuştur.

İlkel insanın kendine ve kendini çevreleyen dış dünyaya dair duyduğu merak, yine kendi ve kendi dışında kalan her şeyin bilinmeyen, anlaşılamayan yanlarının onda uyandırdığı kaygı bugün sahip olduğumuz bilimin ve inanç sistemlerinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte modern dönemde modern insanın da bildiğinden ve inandığından daha fazlası olduğuna dair duyduğu şüphe de ilkel insanın yarattığı bilimin ve inanç sistemlerinin gelişmesine ve her gün daha da ileriye gitmesine olanak sağlamaktadır. Bu doğrultuda insanın ister ilkel ister modern bir zihne sahip olsun, dünyadaki ana amacı bilmek, gelişmek ve gerçeğe ulaşmaktır demek yanlış olmayacaktır.

Gerçeğe giden yolda insanı harekete geçiren ilk unsur kaygıdır. Kaygı araştırmacılar tarafından “*nesnesiz bir korkma hali*” olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda kaygıyı doğuran ana sebepler belirsizlik ve bilinmezliktir (Salecl 2021: 26). Bu bakış açısıyla bilinmezliğin insanın üzerinde yaratmış olduğu rahatsız edici hisler, onun harekete geçmesine ve bu kaygı unsurlarını ortadan kaldırmasına neden olmuştur. Böylece insan yaratılış anından itibaren cevabını bilmediği soruları cevaplamaya çabalamış, kendini ve yaşadığı çevreyi çeşitli tanımlamalarla anlamlı bir bütün haline getirmeye çalışmıştır.

Bu doğrultuda kaygı insanlığın bireysel ve toplumsal hayatında ilerlemeye sebep olmuştur. Kaygı sayesinde dinsel ve bilimsel anlamda atılımlarda bulunulmuş ve hem toplumların sosyo-kültürel birlikleri inşa edilmiş hem de teknolojik ilerlemeler kaydedilmiştir. Şüphesiz insanoğlunun bu denli ileri yönlü hareket etmesini sağlayan en büyük kaygı ölüm kaygısı olmuştur. Hayatta kalmak için varlığının ilk gününden itibaren düşünen ve bu düşüncelerle bir sistem meydana getiren insanoğlu varlık tarihinin her döneminde çeşitli yönelimlerde bulunmuş, kimi zaman bu yönelimleri iç içe geçirerek kimi zaman da eski yönelimi reddedip yenisini kabul ederek ilerlemeye devam etmiştir. Ancak asli amacı olan “gerçeğe ulaşma” gayesinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.

Biz bu bildirimizde insanoğlunun gerçek ihtiyacını karşılayan, birbirine uzak iki olguymuş gibi gözüken efsane ve bilim kavramları üzerinde duracağız. Bu kavramların art zamanlı ve eş zamanlı olarak kimi durumlarda birbirinden ayrı kimi durumlarda ise birlikte çalışarak hakikati aramaları konusuna değinip, benzerliklerini açıklamaya çalışacağız.

1. İnsanın Gerçek İhtiyacı

İnsanoğlunun ilk yaratılış anından itibaren fiziksel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonraki ilksel ihtiyacı nedir? İlahiyatçıların bu soruya cevabı inanmak olmuştur (Kurt 2019: 10). Din felsefecileri insanın inanma ihtiyacı ile yaratıldığını ve belli bir akli düzeye geldikten sonra bu ihtiyacını karşılamak için arayışa girdiğini iddia etmektedirler. Ancak antropologlar insanoğlunun varlığının ilk gününden itibaren gerçeği aradığını ve gerçeğe ulaşma arzusunda olduğunu ifade etmektedirler (Bahadır 2018: 20). Antropologların gerçeğe ulaşma arzusu olarak ifade ettikleri olgu insanın doğru bilgiye duyduğu evrensel ihtiyaçtır (Descartes 2021: 20). İnsan kendini ve çevresini tanırsa ve bilirse ancak o zaman gerçekten güvenli bir alanda, bir başka ifade ile kozmosun içinde olabilecektir. Burada ilahiyatçıları ile antropologların farklı kavramlarla ifade ettikleri ilksel ihtiyaç esasında aynıdır. Dinsel insan bilginin kutsal kaynaktan geldiğini kabul eder ve onun gerçekliğine inanır. Bu bağlamda dinsel insanın da yaşamsal ihtiyaçlarını karşıladıktan sonraki ilk ihtiyacı kendini ve çevresini bilmek, bir diğer ifade ile gerçeğe ulaşmaktır.

Peki insanlığın tarihin başından beri ihtiyaç duyduğu “gerçek” kavramı ile anlatılmak istenen nedir? “Gerçek, aklın doğruluk niteliklerine uygun düşen olgulardır.” şeklinde tanımlanmaktadır (Ergüven 2000: 166). Bu bağlamda gerçek, olgu ya da olayla zihin arasındaki bağlantının tutarlılığından meydana gelen bir yapıya sahiptir.

Eski zamanlardan beri kesin bilgiye ulaşma ihtiyacında olan insan, bu yolda çeşitli araçlara başvurmuştur. Bu araçlar kimi zaman dinsel kimi zaman sanatsal kimi zaman felsefi kimi zaman da bilimsel mahiyette olmuştur (Bahadır 2018: 20). Ancak Descartes bir insanın iyi bir zekaya sahip olduktan sonra çölün ortasında bir başına bile kalsa gerçeğe ulaşacağını ifade etmektedir (Descartes 2021: 25). Başvurduğu araç ne olursa olsun bu araçlar yardımıyla kendisi ve çevresindeki dünya ile ilgili sorularını cevaplayacak olan insan, belirsizlikten kurtulacak ve bu sayede de varlığını anlamlandırmış olacaktır. Bu bağlamda gerçeğin aranışı bir bakıma varoluşsal bir sorgulama olarak görülmez. İnsan bu sorgulama sayesinde yaşamın ve ölümün, kendisinin ve kendisi dışında kalan dünyanın neden, nasıl ve niçin meydana geldiği, neden öldüğü, ölümün neyi ifade ettiği ve ölümden sonra ne olduğu sorularının cevaplarına ve varoluşsal gerçeğe ulaşmayı amaçlamaktadır.

Alexis Carrel modern insanın da ilkel insan gibi ana amacının ve hedefinin gerçeklik arayışı ve arzusu olduğunu dile getirmektedir (Bahadır 2018: 21). Bu bağlamda yeryüzünde var olan herkes belli bir akıl seviyesine geldiğinde kendine ve hayata dair sorulara cevaplar aramakta, ilkel insandan beri var olduğu hayata gerçeklerle anlam katmaya çalışmaktadır.

Kendi varlık sebebini ve bu varlığın sahip olduğu anlamla ilgili gerçeklere ulaşma arzusundaki insan, bu sayede evrensel yaratılış ve varoluşun meydana gelişi ile ilgili gerçeklere de ulaşmış olur (Bahadır 2018:26). Şüphesiz bunun gerçekleşmesini sağlayan ana neden insanın kendi ile kendi dışındaki alan arasında kurduğu ayrılmaz bağıdır. Kendini tanıyan insan, potansiyeli üzerinden evreni tanımlayabilir hale gelecektir. Bu yolla da gerçeğe ulaşma arzusunu tatmin etmiş olacaktır.

2. Efsanevî / Bilimsel Gerçeklik

Bildirimizin bu bölümüne kadar insanın gerçeği öğrenme arzusuna ve bunu neden arzuladığına değindik. Peki insanın bu arzusunu tatmin eden unsurlar nelerdir? İnsanoğlu yaratılışı gereği aciz bir yapıya sahiptir. Özellikle ilkel dönemlerde vahşi doğa karşısında güçsüz ve korumasız durumda olan insanın doğa karşısında güçlü ve güvenli duruma geçebilmesi için bu acizliğini ortadan kaldırması bunun mümkün olması için de kendine ve çevresine dair bazı bilinmezleri açıklığa kavuşturması gerekmektedir.

İnsanoğlunun yaşadığı dünyaya ve kendine dair sorularını cevaplayan ilk ürün mitik anlatmalardır. Bu anlatmalarda insan kendinin ve evrenin nasıl yaratıldığını, varlığının kökenini, doğanın kurallarını ve gözlemleyemediği ancak hayatında tesirini hissettiği doğaüstü güçleri tanıma ve tanımlama yoluna gitmiştir (Ekici vd. 2020: 299). Gerçekliğine inandığı bilgiler sayesinde düşünce, tavır ve davranışlarını şekillendirmiş ve kendine güvenli bir alan oluşturmuştur. Bu sayede mitler insanoğlunun aciziyetini ortadan kaldıran, bilme ve inanma ihtiyacını tatmin eden kutsal metinler haline gelmiştir.

Mitik dönemin bitmesi ve mitlerin işlevlerini yitirmesiyle bu anlatmalar yerini mitin farklı işlevlerini üstlenen yeni türlere bırakmıştır. Efsane de mitlerin gerçek ve inandırıcı olma özelliğini ve işlevini üstlenen tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere efsaneler gerçekliği kabul edilen, kimi zaman kutsalla kimi zaman tarihle kimi zaman da olağanüstü varlıklar ve güçlerle (Boratav 2013:113) ilgili olabilen anlatmalardır. Peki Gerçek olduğu düşünülen efsaneler insanın yalnızca inanma ihtiyacını mı beslemektedir? Bize göre bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü efsaneler sayesinde insan kendinin ve evrenin oluşumu ve yok oluşuna kısaca nesnenin varoluşuna dair bilgiler de edinmektedir. Bu anlatmalara konu olan olayların ya da durumların gerçekliğine inanılıyor olması, bu olayların “şu an” dan önce bizim tanık olmadığımız ve yer almadığımız bir anda ve mekânda geçmiş olmasıdır. Bu bağlamda efsaneler sayesinde insanoğlu gerçeğe ulaşmakta ve yaşadığı dünyayı daha anlamlı hale getirmektedir.

Bildirimizin bir diğer konusu, en önemli işlevlerinden biri insanlığa gerçeği sunmak olan bilimdir. İngiliz filozof ve matematikçi Berthard Russel’a göre bilim; “Gözlem yoluyla, gözleme dayanan düşünce yoluyla, evrendeki tek tek olguları, bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulmaya, böylece gelecekteki olayların da önceden bilinmelerini sağlamaya çalışmaktadır.” (Russel 2021: 11). Buna ek

olarak Russel, bilimin tamamıyla gerçeği açıklayamayacağını ne tümüyle doğru ne de tümüyle yanlış olamayacağını, mevcut teori ve yaklaşımlar içinde en doğru yaklaşımın bilim olabileceğini iddia etmektedir (Gül 2002: 24). Bu bağlamda bilim de efsane gibi meydana getirildiği ilk günden çağımıza kadar geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili sorulara gerçek cevaplar verme işlevine sahip bir insan ürünüdür. Ancak Russel, bilim sayesinde insanlığın geleneksel inançları ve hurafeleri terk ettiğini, tutarlı ve daha inandırıcı yeni inançların bilim sayesinde geleneğe dahil edildiğini, bilimin işlevlerinden birinin de inanç sistemlerini yenilemek olduğunu ifade etmektedir (Gül 2002: 30). Bu ifadeden bilimin hem inanç sistemlerini yıkmaya hem de yeni inanç sistemlerini meydana getirme işlevi olduğunu anlamaktayız. Bu bağlamda bilim toplumların dinsel hayatlarından etkilenmiş, bu dinsel bakışla belirlenen bazı yargıları yıkmış ve kimi zaman bu hayata yeni yargılar eklemiştir. Bu bakış açısıyla din ve bilim birbirini besleyen, birlikte ilerleyen bir yapıya sahiptir. Efsaneler de her ne kadar tarihi kökenli olanları da olsa genellikle kutsalla ve doğaüstüyle ilgili konuları, bir başka ifadeyle inanç sistemini oluşturan konuları ele alan anlatmalardır. Bu bağlamda bilim, Russel'in hurafe olarak isimlendirdiği efsanelerden ve onlara bağlı inanmalardan da beslenmektedir. İnanç sistemi, bilim sistemi üzerinde bir etki alanı oluşturmuş ve inanç sisteminin de konusu olan kimi konular bilimin de alanına girip, araştırma konusu edilmiştir. Bununla birlikte Russel'in iddialarından bilimsel araştırmaların da yeni inanmalar ve hatta efsaneler yarattığı sonucu da çıkarılabilmektedir.

Bilimin efsaneyle ilişkili olmasını sağlayan ana sebep şüphesiz bilimin dinle olan ilişkisidir. Efsaneler doğrudan ve zorunlu olarak dinî olmasalar bile din ile birlikte meydana getirdikleri inanç sistemleri ve kutsal anlatmalar olduklarına duyulan inanma, onları dinlerle ilişkili konuma getirmiştir. Bir diğer İngiliz filozof ve matematikçi Dr. Alfred Whitehead *“Nesneler arasında düzen, özellikle de bir doğa düzeninin var olduğu hakkında yaygın bir içgüdüsel inanç olmadan yaşayan bilim de olamaz.”* demektedir (Russel 2021b: 40). Burada *“içgüdüsel inanç”* olarak ifade edilen olgu dinsel düşüncenin ve tanrının varlığına ve düzenine imanın kendisidir. İlkel ve modern bilimden uzak dönemde insanoğlunun yukarıda da ifade ettiğimiz gibi doğayı ve kendini anlamak ve her ikisi hakkında da gerçek bilgiye ulaşmak için ortaya attığı fikirler dinsel kökenlidir. Dinsel kökenli bu bilgiler sayesinde doğayı ve kendini birbirine bağlayan insan bunların zaman içerisinde meydana getirdiği organik ilişkiyi de gözlemleyerek bilimsel bakışın doğmasına olanak sağlamıştır (Weldon 2016: 337). Efsaneler de doğaya ve insana dair bilinmeyen soruların cevap anahtarı olmakla birlikte, elde edilen ve gerçek olduğu düşünülen bilginin sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Bugün Doğa Yasaları dediğimiz kavramın doğmasına da efsaneler ön ayak olmuştur. Güneşin tanrısal bir güç olduğuna dair anlatılan efsaneler ve güneşin bütün evrenin merkezinde yer aldığına dair inanmalar bilimsel araştırmalarda güneş sistemi olarak anılan kavramın ortaya çıkmasına vesile olmuştur (Russel 2021b: 41). Ancak bilim insanları, efsanevi gerçekliği ve bu efsanelere konu olan mucizevi olayları ya da durumları inkâr ederek ve görmezden gelerek aslında insanlığın icat ettiği sembollerini de reddetmiş olmaktadır (Burns 2016: 116-117). Burada filozofların atladığı en büyük nokta insanın kendisidir. Bilimsel araştırmalar her ne kadar ispatlanabilir gerçeklikle ilgilenseler de bu gerçekliği tespit eden insanın kültürel belleğinden beslenmesini görmezden gelmektedirler. Ancak bilimin efsanelerden ve inanmalardan etkilenmediğini ve beslenmediğini söylemek imkansızdır. Efsanevi gerçeklik bilimsel gerçekliğin temelini oluşturmakta, bilim insanının zihninde farklı bir bakış açısı meydana getirmektedir. Bununla birlikte bilimin teorileri ya da varsayımları da efsanevi bakıştan etkilenmekte ve anlatma olarak bakıldığında efsanelerin kendisine benzemektedir.

Bilimsel araştırmaların inanç sistemlerinden ve efsanelerden etkilenmesinin yanı sıra gerek ilkel gerekse modern dönemde bilim dediğimiz kavram da toplum için bir inanmadan başka bir şeyi ifade etmemektedir. Bunun sebebi şüphesiz bilimsel araştırmanın sonunda elde edilen bilginin değil faydanın toplumla ilgili olması durumudur. Bilgi daha çok bilim insanı için gereklidir. Ancak fayda herkes içindir. Bu sebeple yıllarca yer çekimi kanunu bulmak için çalışan Newton'un bu kanunu buluş süreci toplum için elmanın başına düşmesinden ibarettir. Dolayısıyla bilimin de kullanım ve aktarım süreci içinde inanmalar ve anlatmalar meydana gelmektedir ve bu anlatmalar da gerçeğin en basite indirgenmiş halidir. Çünkü Newton'un ailesinin elma bahçesinde gezerken gerçekten de kafasına bir elma düşmüş ve yıllardır üzerinde çalıştığı konuyla ilgili aklına onu bir adım daha ileriye taşıyacak bir fikir gelmiş olması muhtemeldir (Clark 2019: 33). Ancak insanoğlu özel olarak bu çalışma alanını seçmezse hiçbir zaman vakıf olamayacağı bilgiyi akılda tutmak için onunla ilgili bir anlatma üretmiş ve onun doğruluğuna inanmış ve *“bilimsel iman”* olarak ifade edilen yeni bir kavramın meydana gelmesini

sağlamıştır. Bu sürecin devamında da efsanelerden bilimsel araştırmalar meydana geldiği gibi, bilimsel araştırmalardan da yeni efsaneler türemiştir. Bu bağlamda birbirine taban tabana zıt gibi görülen bu iki kavram art zamanlı ve eş zamanlı olarak birbirini etkilemeye ve birbirinden beslenmeye devam etmiştir.

Bilimin bir diğer işlevi de insana güçlü olma hissini vermektir (Gül 2002: 32). Bilim sayesinde insanoğlu günümüzde de doğa ve evrenin olumsuz getirileriyle baş edebilmekte, doğayı yönetebilmekte, kozmosun sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Efsaneler de bilimin sahip olduğu bu işleve doğrudan sahiptir. Efsaneye konu olan olaylar neticesinde kolektif hafızaya yerleşen birtakım inanmalar ve bu inanmalara bağlı uygulamalar sayesinde insanoğlu doğa ve doğaüstüne karşı güçlü bir konuma geçmekte ve kozmosun devamlılığını sağlamaktadır.

Sonuç

Varlık tarihinin başından günümüze gerçeğe ulaşma arzusundaki insanoğlu, bu arzuyla ilk olarak kendini ve doğayı gözlemleyerek mitik anlatmaları, ilerleyen süreçte bu anlatmaların işlevlerini yitirmesiyle kendine gerçeği açıklamayı görev edinen ve yeni bir tür olan efsaneleri meydana getirmiştir.

Gözlem yoluyla yaratılan efsaneler bilinmeyi bilini hale getirmiş ve insanoğlunun güçsüzlüğü ve yetersizliğini ortadan kaldırmış ve kendisine güvenli ve sistemli bir dünya kurmasına olanak sağlamıştır. Etrafında teşekkül eden inanma ve uygulamalarla gerçekliği doğrulanan efsaneler kolektif hafızada yaşamaya devam etmiş, kimi anlatmalar da zamanın şartına uygun olarak güncellenerek toplumların gerçeklik ihtiyacını gidermiştir.

Değişen dünya şartları ile de ispatlanabilir gerçekliği hedefleyen bilim doğmuştur. Bilimsel araştırmalar yapan bir grup bilim insanı toplumların kültürel değerleri ve doğayı gözlemlemeleriyle meydana getirdikleri ve bizim efsanevi gerçekler dediğimiz gerçekleri reddetmiş ve gerçeğe ulaşmanın tek yolu olarak bilimsel araştırmaları yöntem seçmişlerdir. Ancak bu yöntem bize göre insanı ve insanın gözlem yeteneğini göz ardı ettiği için araştırmaların sonucunu olumsuz yönde etkilemekte ve gerçekliğe ulaşma ihtimalini düşürmektedir.

Bilimsel gerçeklik her ne kadar efsanevi gerçekliği yıkmak için atılımlarda bulunsa da insan faktörü bu durumu imkânsız hale getirmektedir. Bunun sebeplerinden bir diğeri de şüphesiz insanın idrak ihtiyacıdır. Bilimsel veriler bilim insanları dışında kalanlar için bir anlam ifade etmemektedir. Bu bilginin toplum bilincine ve hafızasına yerleşmesi ancak ona bağlı bir anlatma yaratarak mümkün olabilmektedir. Bu durum da bir nevi bilim folklorunu meydana getirmektedir.

Son söz olarak bilimsel araştırmalar efsanelere görünmez bir bağ ile bağlıdır. Efsane ve bilimin yaratılış, kullanılış ve aktarılış biçimi birbiriyle büyük oranda benzerdir. Efsaneler gibi bilimsel araştırmalar da bilinmezliğin kaygısı ve merakı ile yaratılmaktadır. Yapılan gözlem ve deneyimler neticesinde ortaya bilimsel araştırmalarda teori, efsanede de bir anlatma ve bu anlatmanın doğruluğunu ispatlamak için anlatmaya bağlı çeşitli inanma ve uygulamalar çıkmaktadır. Her iki unsorda da yeni elde edilen bilgiler teorinin ya da anlatmanın doğruluğuna aykırı bir durum oluşturmazsa bir diğer ifade ile toplumun gerçek ihtiyacını karşılama işlevleri sürerse yeni kuşaklara bu bilgi aktarılmakta, ancak işlev ortadan kalkarsa bilimsel araştırma geçerliliğini yitirirken, efsane de toplumsal hafızadan silinmektedir. Bu bağlamda her iki unsorda da işe yaramayan bilgi terk edilmekte ve gerçekliğini yitirmektedir.

Toplumlar efsanevi de olsa bilimsel de olsa gerçek denilen olguya inanmaktadırlar. Çünkü toplumun her ikisini de ispatlama yeteneği yoktur. Sadece kendisine anlatılanların, verilen bilgilerin doğruluğuna inanmaktadır. Bilim insanları için de bilimsel bilginin gerçekliği bir başka bilginin onu doğrulaması ya da çürütmesine kadar olan süreci ifade etmektedir. Efsaneler içinse anlatma etrafında gelişen uygulamaların olumlu sonuçlar vermemesi, anlatmanın gerçeklik ihtiyacının tatmini bakımından işlevini yitirmesiyle ve unutulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bununla birlikte bilimin temeli efsaneler ve inanç sistemlerinde olduğu gibi varsayımlara ve kabullere dayanmaktadır. Dolayısıyla bilimsel gerçekler de birtakım ön kabuller ve olasılıklar üzerine kuruludur. İnanç sistemlerini meydana getiren, düzenli ve aynı zamanda karmaşık olan, inanma ve uygulamalarla beslenen ve sağlaması yapılan olgu, bilimsel sistem için de geçerlidir. Bilimsel sistemde de meydana getirilen denklemler kendisinden önce üretilen ya da kabul edilen “gerçek” bilginin üzerine kurulmuş ve ahenkli bir uyum yakalamıştır. Bu bağlamda efsane ve bilimin meydana getiriliş ve kullanılış amaçları, bir başka ifade ile işlevleri pek çok bakımdan aynıdır.

KAYNAKÇA

- Bahadır, A. (2018). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Burns, R. M. (2016). “Mucizeler.” *Bilim ve Din Tarihi*. Ankara: Say Yayınları, s. 116-125.
- Clark, K. J. (2019). *Bilim ve/veya Din*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Ekici, M., A. M. Yılmaz, E. Ö. Özünel, P. Fedakâr. (2020) “Anonim Halk Edebiyatı.” *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ed.: M. Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yayınları, s.287-398.
- Ergüven, A. R. (2000). *Evren Bilim ve Tanrı*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Descartes, R. (2021). *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gül, F. (2002). *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kurt, F. (2019). *İnsanın Anlam Arayışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Russel, B. (2021). *Din ile Bilim*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Russel. B. (2021b). *Sorgulayan Denemeler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Sacecl, R. (2021). *Kaygı Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Weldon, S. P. (2016). “Bilimin Toplumsal İnşası.” *Bilim ve Din Tarihi*. Ankara. Say Yayınları, s. 336-340.

Presentation ID / Sunum No= 106

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü (I, II ve III) Üzerine Bir İnceleme

Öğr. Gör. Dr Fatma Tekin¹

¹ Ege Üniversitesi Türk Dili Bölümü, fatma.tekin@ege.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2471-6711
ORCID ID: 0000-0002-2471-6711

Özet

Bu çalışmada, Fatih Urmançı'nın üç ciltten oluşan Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü I, II, III (Tatar Mifologiyesé Éntsiklopédik Süzlék I, II, III) üzerine inceleme yapılmıştır. Çalışmada I. ciltten “Gülçiçek (Gölçiçek)”, II. ciltten “Kara Orman (Kara Urman)” ve III. ciltten Su Altı Padişahlığı (Su Astı Patşalıgı)” başlıklı maddeler aktararak sözlüklerin tanıtılması örneklemeler üzerinden yapılmıştır. Sözlüğün I. cildinde 113, II. cildinde 228 ve III. cildinde de 87 konu başlığı yer almaktadır. Sözlükte yer alan maddelerde ise destan, masal, efsane gibi halk anlatılarından; atasözü, bilmece, destan, masal, dua-beddua gibi edebi türlerden; Mişek Alp, Susılu, Albastı, Ubır, Ak Kurt gibi mitolojik kahraman/karakterlerden; çocuksuzluk problemi, kara orman, yüzük, su, Ay gibi mitolojik unsur/motiflerden; Tevrat, ayet, İsa Peygamber, Zerdüştlük, günah, ölü gömme, Atilla, İskender, Lokman Hekim gibi tarihi, dini gelenek, şahsiyet ve kavramlardan; Eylen-Beylen Oyunları, Bebek Düğünü (Bebi Tuyı), vasiyet, tören folkloru, imece gibi toplumsal uygulamalar ve kavramlardan söz edilmiştir. Yazar, bu çalışmayı yapmaktaki amacını, “milli mitoloji ile alakalı asıl mitolojik düşünce ve kategoriler üzerinde durup, onlar hakkında mümkün olduğunca geniş bilgi vermek” olarak açıklamıştır. Bu bağlamda eser; mitolojik, tarihi, dini ve etnografik kavramlara yer vermesinin yanında, folklorun farklı türlerine ve eserlerine de yer vermesiyle Türk kültürünün ve Tatar Türklerinin mitolojisinin temel kaynaklarından birisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ansiklopedik Sözlük, Türk Kültürü, Tatar Türkleri, Mitoloji, Edebi Türler

A Study on the Encyclopedic Dictionary of Tatar Mythology (I, II and III)

Abstract

In this study, the Encyclopedic Dictionary of Tatar Mythology I, II, III (Tatar Mifologiyesé Entsyklopédik Süzlék I, II, III) of Fatih Urmançı, which consists of three volumes, has been examined. In the study, the introduction of the dictionaries has been made through samples by citing the entries titled “Gülçiçek (Gölçiçek)” from volume I, “Black Forest (Black Urman)” from volume II, and “Underwater Sultanate (Su Astı Patşalıgı)” from volume III. The first volume of the dictionary contains 113 topics, the second volume 228, and the third volume 87 topics. In the entries which are in the dictionary, folk narratives such as epics, fairy tales and legends; literary genres such as proverbs, riddles, prayers and curses; mythological heroes/characters such as Mişek Alp, Susılu, Albastı, Ubır, Ak Kurt;

mythological elements/motifs such as the problem of childlessness, black forest, ring, water, and the moon; historical, religious traditions, personalities and concepts such as Torah, verse, Prophet Jesus, Zoroastrianism, sin, burial, Atilla, Alexander, Lokman Hekim; social practices and concepts such as Eylen-Beylen Games, Baby Wedding (Bebi Tuyı), testament, imece (collective work) are mentioned. The author expresses his purpose for carrying out this study as “to focus on the main mythological thoughts and categories related to national mythology and to give as much information as possible about them”. In this context, the work, including not only mythological, historical, religious and ethnographic concepts, but also different types and works of folklore, has become one of the main sources of Turkish culture and mythology of Tatar Turks.

Keywords: *Encyclopedic dictionary, Turkish culture, Tatar Turks, mythology, literary genres.*

Giriş

Tatar Türklerinin mitolojisinin araştırılması 19. yüzyılın sonlarına doğru K. Nâsırî'nin Kazan Tatarlarının Hayatında İslam Etkisi Dışında Kalan İnançlar ve Örf-Âdetler (*Kazan Tatarlarının Tormışında İslam Diné Yogıntısınnan Tış Barlıkka Kilgen İşanular hem Goréf-Gadetler*) adlı eseriyle başlamış, Koblov'un Kazan Tatarlarının Mitolojisi (*Mifologiya Kazanskix Tatar*) adlı eseriyle de devam etmiştir (Bayram, 2005, s. 715).

Nâsırî'nin 1975'te yayımladığı *Kazan Tatarlarının Hayatında İslam Etkisi Dışında Kalan İnançlar ve Örf-Âdetler* adlı çalışması, Tatar Türklerinin İslamiyet öncesindeki Mecusî inançları hakkında bilgi veren önemli bir kaynaktır. Eserde Tatar Türklerinin mitolojik varlıkları ile ilgili bir sınıflama yapılmış ve bu varlıkların özellikleri, mitlerle zenginleştirilerek anlatılmıştır. Çalışmanın “İnançlar” başlığında Tatar Türklerinin anlatılarında görülen mitolojik varlıklar; “su altında yaşayan varlıklar” ve “yer altında yaşayan varlıklar” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu sınıflamada su altında yaşayan varlıklar arasında; Su Babası, Su İyesi, Su Anası ve Yuha; yer altında yaşayan varlıklar arasında da Ubir, Albastı, Örek, Bıçura, Ev İyesi, Ahır İyesi, Çiçek Anası, Çiçek İyesi, Şürelî, Cin ve Dev-Peri ele alınmıştır. Bunun yanında çalışmada, bazı varlıkların adları ile ilgili olarak etimolojik bilgilere de yer verilmiştir (Tekin, 2019, s. 13).

Rus araştırmacı Y.D. Koblov'un *Kazan Tatarlarının Mitolojisi* adlı çalışmasında ise mitolojik varlıklarla ilgili bir sınıflama yapılmış ve yeryüzünde yaşayan mitolojik varlıklar evde, tarlada, kırdan, ormanda yaşayan varlıklar olmak üzere daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir (Çetin, 2007, s. 3).

Tatar mitolojisi hakkında bilgi veren diğer bir Rusça kaynak da F. Urmançiyiv'in 1984'te yayımladığı Tatar Halkının Geroyik Eposları (*Géroičeskiy Epos Tatarskogo Naroda*) adlı eserdir. Bu kitabın bir bölümü mitlere ayrılmış ve burada mitlerin nasıl ortaya çıktığı ve toplandığı ile ilgili önemli bilgilere yer verilmiştir.

1990'lı yıllarda G. Devletşin'in Tatar mitolojisiyle ilgili zengin malzeme içeren makale ve diğer çalışmaları, 2000 yılında L. E. Kariyeva'nın *Tatar Mifologiyası Çağıştırma-Tarihi Yassılıkta* isimli doktora tezi, G. İbrahimov'un *Törki-Tatar Halıkları Ekiyet ve Dastan Eposunun Mifologik Nigizleri* konulu araştırması da bu alandaki önemli çalışmalardandır (Bayram, 2005, s. 715).

Tatar Türklerinin mitolojisi üzerinde yapılan en önemli çalışmalardan bir diğeri de G. Gıylmanov'a aittir. Gıylmanov'un 1996 yılında birinci, 1999 yılında ikinci cildi çıkan *Tatar Mifları I* ve *Tatar Mifları II* adlı çalışmaları, Tatar Türklerinin mit, efsane ve masal örneklerinin ayrıntılı incelendiği zengin kaynaklardır. Bu çalışmalarda İdil-Ural bölgesinde bulunan Tatar Türklerinin mitolojisinin temel özellikleri, varlıkları ve motifleri Türk Dünyası ile karşılaştırmalı olarak anlatılmıştır. *Tatar Mifları I*, Tanrıçılık, İyeler, Fallar, Kocakarı İlaçları (im-tom) ve Aşk ile ilgili Büyüler (Muhabbet İrımlarından) olmak üzere beş bölümden; *Tatar Mifları II* de Yeraltı dünyasının ruhları (Tüben ruhlar), Yormalar/Tabirler (Yoramışlar) ve Büyüler (Efsénler) olmak üzere üç bölümden oluşmuştur. Bu kitapta mitolojik varlıklar; Yeraltı dünyasının ruhları (tüben ruhlar), Kara güçler ve Sihirli varlıklar olmak üzere üçe ayrılmıştır. *Tatar Mifları I*, Tatar Türklerinin İslamiyet öncesi inançlarını, mitolojik bakışlarını ve eski zamanlarda yapılan uygulamaları göstermesi bakımından önemlidir.

Fatih Urmançı'nın 2008, 2009 ve 2011'de yayımladığı *Tatar Mifologiyesé Éntsiklopédik Süzlék I* (Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük I), *Tatar Mifologiyesé Éntsiklopédik Süzlék II* (Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük II) ve *Tatar Mifologiyesé Éntsiklopédik Süzlék III* (Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük III) adlı üç ciltten oluşan Tatar mitolojisinin ansiklopedik sözlükleri, halk bilimine kazandırılan diğer önemli eserlerdir. Bu çalışmada, F. Urmançı'nın üç ciltten oluşan *Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü I, II, III* (Tatar Mifologiyesé Éntsiklopédik Süzlék I, II, III) üzerine inceleme yapılmıştır. Çalışmada I. ciltten “Gülçiçek (Gölçiçek)”, II. ciltten “Kara Orman (Kara Urman)” ve III. ciltten “Su Altı Padişahlığı (Su Astı Patşalığı)” başlıklı maddeler aktarılarak sözlüklerin tanıtılması örneklemeler üzerinden yapılmıştır.

Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü I

Sözlüğün madde başlarına geçilmeden önce girişte (s. 3-33) “Tatar Mitolojisi” adlı ana başlıkta Tatar Türklerinin mitolojisi hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Burada yer alan 11 adet alt başlıkta Tatar mitolojisinin tarihi, temel dayanakları, mit ve mitoloji kavramları, hayvanlar ve insanlar, kozmogonik mitler, ilahlar, Allahu Teâla, Umay, kötü karakterler, “aşağı mitoloji” kahramanları, etnolojik mitler ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Yazar, giriş kısmında bu çalışmayı yapmaktaki amacını, “milli mitoloji ile alakalı asıl mitolojik düşünce ve kategoriler üzerinde durup, onlar hakkında mümkün olduğunca geniş bilgi vermek” olarak açıklamıştır. Sözlüğün temellendiği konuları ise 9 maddeyle şu şekilde özetler:

- i) Mitolojik eserler-Temelde hikâyeler.
- ii) Halk icadının farklı türleri ve eserleri; eski ve orta asır Tatar edebiyatının klasik örnekleri.
- iii) Ana dil ve dil birimleri.
- iv) Eski Şark, Antik Yunan ve Roma mitolojileriyle ilgili kaynaklar.
- v) Yeryüzündeki klasik dinlerin kutsal kitapları Avesta, Tevrat, Kur'an ve onlarla ilgili teorik çalışmalar.
- vi) Arkeolojik malzemeler.
- vii) Seyyah-âlimlerin tarihi ve tarihi-etnografik çalışmalarında kaydedilmiş mitolojik malzemeler.
- viii) Başka, özellikle de Türki-Tatar ve Türkî-Mongol halklarının mitolojisiyle ilgili materyaller.
- ix) Ansiklopedik, mitolojik, etimolojik, anlatmalı vb. sözlükler¹ (Bayram, 2005, ss. 715-722).

Sözlüğün Tatar mitolojisi hakkında bilgi veren bölümünden sonra, alfabetik olarak 113 konu maddesine yer verilmiştir. Buna göre çalışmada mitolojik eser olarak; Eğreti Otu (Abaga Çeçegé), “Alpamşa”, “Altınşaç (Altınçeç)”, “Ahrızaman”, Eytüke, El-Garnati Kitabı, “Baba Han Destanı (Babağan Dastanı)”, “Gülcemal (Gölcemal)”, Gülçiçek (Gölçeçek), “Bakırgan Kitabı”.

Mitolojik kahraman/karakter olarak; Ak Kübik (Ak Kübék), Alpmemşen (Alpmemşen), İsa Oğlu Ahmet (Gıysa Uglı Amet), Atli, Barsa-Kilmes, Gad, Garip, Apollon, Atlant, Efrasiyab (Afrasiab), Afrodite (Afrodita), Ahrır İyesi (Abzar İyesé), Aji-Dağaka, Ejderha (Ajdağa), Akbüzat, Ak Kurt (Ak Büré), Ak Yılan, Akkuş (Akkoş), Albastı, Ak Sakallı İhtiyar (Ak Sakallı Kart), Biçura, İfrit (Gıyfrit).

Mitolojik unsur/motif olarak; Esirlik (Esirlék), Çocuksuzluk Sorunu (Balasızlık Belasé), Eşik (Busaga), Âlem (Galem), Ay, Ay'daki Çukurlar (Aydağı Taplar), Ay ve Güneş Tutulması (Ay (hem) Koyaş Totiluv), Yüzük (Baldak), Şans Kuşu (Behét Koşı), Bulut (Bolıt), Ağaç (Ağaç), Elma (Alma), Ardiç (Artış), Arslan (Arıslan), Küheylan (Argamak), At, Ak Kayın, Pars, Geyik (Bolan), Kartal (Börkét), Bülbül (Bılbıl).

Tarihi şahsiyet, yer ve kavram olarak; Aksak Timur (Aksak Timér), Aléksandr Makédonskiy, Amazonlar (Amazonkalar), Atilla, İbn-i Sina (Ebügalisina), Bulgar (Bolgar).

Dini gelenek, şahsiyet ve kavram olarak; Avésta, Âdem, Dua-Beddua (Alkış-Kargış), Allah-u Teâla (Allahı Tegale), Âmin, Animizm, İlahlar (Allalar), Ataizm (Atéizm), Ahiret (Ağiret), Ahir Zaman

¹ Sözlüğün bahsi geçen giriş kısmı Bülent Bayram tarafından aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram, 2005.

(Ahırzaman), Ensar (Ensari), Ervah (Ervah), Ayet (Ayat), Ebubekir, Eyüp (Eyüb), Ecel, Evliya, Bismillah (Bismilla), Muska (Bötiy), İsa Peygamber (Gayse Peygamber), Azrail (Gazrail), Erenler (Gaib İrenner), Ayşe-Fatma (Gayşa-Batman, Gayşe-Fatıyma), Hz. Ali, Amber (Gamber Ana), Hz. Ömer, Hz. Osman, Günah (Günah), İbadet (Gıybadet).

Toplumsal uygulama ve kavram olarak; Issız Evler (Avlak Öyler), Eylen-Beylen Oyunları (Eylen-Beylen Oynannarı), Bebek, Ergen Çocuk Eğitime (Bebi, Sabıy Bala Terbiyelev), Bebek Düğünü (Bebi Tuyu), Vedalaşmak (Behilleşüv), Bayrak, Bayraktaki Resim, Beşikteki Çocuk (Bişektegé Bala), Vasiyet, Vakıt (Vakıt).

Halk icadının farklı türleri ve eserleri olarak; Aksakal, Alp (Alıp), Kahraman (Batır), Dualar (Alkışlar), Baba ile Oğul Kavgası (Ata Bélén Ugıl Sugışı), Ant, Aforistik Türler (Aforistik Janrlar), Edebiyat ve Mit (Edebiyat hem Mif), Söylemler (Eytém), Masal (Ekiyet), Çocuk Folkloru (Balalar Folklorı), Beyit, Vasiyetname, Astroloji (Astrologiya) başlıklarına yer verilmiştir.

Sözlüğün sonunda yer alan görseller ise şu şekildedir: Ev İyesi (Öy İyesé), Biçura (Munça İyesé), Abzar İyesé, Göl İyesé, Bakça İyesé, Bişek İyesé, Altın Tüy, Şürele hem Bıltır, İyeler tönné köteler, Ambar İyesé, Bolıt İyesé, Büken İyesé, Ana hem Bala, Cir tönénén meñgélék şanıtı, Albastı.

Gülçiçek (Gölçiçek)

Gülçiçek, Tatar Türklerinin ana kahramanın ismiyle anılan tılsımlı-mitolojik bir masalıdır. 1918 yılındaki birinci basımı “Can Şerif Yazması” imzasıyla “Gülçiçek” adıyla basılmıştır. Eserin mitolojik yapısı, şu şekildedir: Çok eski zamanlarda büyük kara orman içinde bir Ubırlı kocakarı yaşamaktadır. Onun bir oğlu ile Gülçiçek adında bir gelini vardır. Tatar mitolojisinin bilinen özelliklerinden biri de masal kahramanı üzerine kurulmasıdır. Bu nedenle bu eseri masaldan ziyade, mitolojik hikâye olarak bakmak daha yerinde olacaktır. Üstelik eser, baştan sona kadar türlü mitolojik olaylarla temellenmektedir. Nitekim Ubırlı kocakarının varlığında geleneksel mitolojik sıfatlar saklıdır. Kocakarı, çok kötü biridir. Ömrünü iyi insanları, kahramanları yoldan çıkarmakla geçirdiği söylenilir.

Masalda anasının kötülüklerini dikkate almayan yiğit, mutluluk arayışı için yola koyulur. Bundan sonra eserde, mitolojide ve masallarda en çok görülen “üvey kız “motifi ortaya çıkar ve bu konunun devamında çok zor bir rol devreye girer. Ubırlı kocakarı, Gülçiçek’i her zaman zulmeder durur. Kendi geceleri bir şekilde kötülük yapmak için çıktığında gelinin evde kilitleyip bırakır. Eser bu şekilde devam edecek olsa içeriği çok zayıf olurdu. Bu nedenle de konunun devam etmesi için keskin bir dönemeç gerekti: Günlerden bir gün Ubırlı kocakarı eşiğe anahtarı bırakıp gider. Bunu fırsat bilen Gülçiçek, annesine kaçar. Burada eserin, onu diğer masallardan ayıran özelliğine gelinir: Eser, Türk destanlarına özgü bir şekilde nazım ile nesir arasında temellenmeye başlar: “Orman içi pek karanlıktı. Gökte Ay’lar yükseldi. Külden kümeç alınmıyor. Annesine varamıyor.” Bu yapı, Gülçiçek eserinin sonuna kadar bu şekilde devam etmektedir.

Gülçiçek’in yolu bitmez. Eve dönen Ubırlı kocakarı, gelinin gittiğini görür ve sarı kurt kılığına girip onu yakalamaya çıkar. Görüldüğü üzere Ubırlı kocakarı, saf mitolojik boyutta gösterilmektedir. O, başka bir varlığa da dönüşebilmektedir. Böylece eserin mitolojik karakteri, Ubırlı kocakarının gitmesine izin verilmez. Çok korkan gelin, beklemeye başlar: “Eylenmeli, karaağaç, Beylenmeli, karaağaç. Sarı kurt koşup geldi saklasana, karaağaç.” der. Karaağaç, kapısını açar ve Gülçiçek’i kurtarır. Daha sonra Gülçiçek’i gümüş göl kurtarır. Bu sırada masalsı mitolojik hikâyelere özgü türlü sınavların en kötüsü gelir. Burada da Gülçiçek’e kayın ağacı yardımcı olur. Üçüncüsünde sarı kurt, ağacın köklerini kazımaya başlar. Gülçiçek “Ev yanına geldiğinde ölür müyüm?” dediği sırada sığırcık kuşu gelir ve Gülçiçek’in başına konar. Gülçiçek tüm olanları anlatır ve saçından iki parça kuşa verir. Burada saf mitolojik motif görülür. Bildiği üzere kuş, ölen insanın canını ikinci dünyaya alıp gider. Böyle bir kudretli güce sahip olan kuş, insanı da ölümden kurtarmalıdır. Bu nedenle sığırcık, bu masalda kurtarma rolünü üstlenir. Burada eserdeki ikinci motif görülmektedir. Gelin, sığırcığa bir iki parça saçından verir. Mitolojik anlayışta saç, insan için bir güç göstergesidir. Hatta bazı halkların mitolojisinde canın saklı bulunduğu yerdir. Demek ki Gülçiçek, canını sığırcığa vermiştir. Sığırcık bu saç, abisinin kapısına asar. Abisi bunu görüp saçı dombraya bağlar. Dombra çalmaya başladığında, saç Gülçiçek olup şarkı söylemeye başlar. Burada mitolojik eserlerde, masallarda ve bazı Avrupa baladlarında sık görülen “şarkı söyleyen müzikal aleti” motifi ortaya çıkar. Dombradaki kıl, Gülçiçek’in ölümün eşliğinde olduğunu haber verir. Abisi, atına atlayıp ormana gider. Sarı kurdu, yani Ubırlı kocakarıyı öldürür ve Gülçiçek’i

kurtarır. Görüldüğü üzere eser baştan sona kadar Ubırlı kocakarı ile mücadele ile saf mitolojik motiflerle temellenmektedir. Bu yönüyle de mitolojik efsanelerden bir derece ayrılmaz (Urmançı, 2008, ss. 288-289).

Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü II

Sözlüğün bu cildinde 228 konu maddesine yer verilmiştir. Buna göre çalışmada mitolojik eser olarak; “Leyla İle Mecnun (Leyle Bélen Mecnun)”, “Kuzı Kürpeş İle Bayansılı (Kuzı Kürpeş Bélen Bayan-Siluv)”, “Kesikbaş Kitabı (Kisékbaş Kitabı)”, “Dutan Batır”, “Divanı Lügat-it Türk”, “Yılan Padişahı Şahmaran (Yılan Patşası Şahmara)”, “Yedi Kız Beyiti (Cidé Kız Beyiti)”, “Ciznekey”, “Mavi Şal (Zeñger Şel)”, İbn-i Fadlan Kitabı, Zölhebire, “Zöhre”, “İdegey”, “Yusuf Kitabı (Yosıf Kitabı)”, “Kazan Tarihi”, “Kutadgu Bilig (Kotadgu Bélég), Kaçak Hamdullah (“Kaçkın Hemidulla)”, Keçi İle Koyun (Kece Bélen Sarık), Orhon-Yenisey Yazmaları, “Üç Kız Kardeş (Öç Kız Tugan)”, “Sak-Sok Beyiti”, Salam Torhan, “Söyimbike Beyiti”, Seyfilmülük (Seyfelmölék).

Mitolojik kahraman/karakter olarak; Mişek Alp (Méşek Alıp), Kisékbaş, Kara Kükél, Kara Alp Tigin (Kara Tiyyin Alıp), Kadış Mergen, Yestey Möñke, Rüstem (Röstem), Dev, Dev Peri (Diyu, Diyu Peri), Démurg, Divane (Divana), Calmavız, Calmavız Kocakarı (Calmavız, Calmavız Karçık), Yel (Cil), Cik Mergen, Zöhre, Yilbigen (Yilbégen), Yılan, Yurt Anası (Yort Anası), Yurt İyesi (Yort İyesé), Kiremet, Mañgış, Meçkey, Möñkey, Örek, Ev İyesi (Öy İyesé), Peri, Karakuş, Alpkarakuş (Karakoş, Alıpkarakoş), Simurg Kuş (Semrut Koş), Sihirci Kocakarı (Sihérçé, Sihérçé Karçık).

Mitolojik unsur/motif olarak; Yüzük (Yözék), Yıldız (Yoldız), Döldöl, Yer Altı Padişahlığı (Cir Astı Patşalığı), Yer-Su (Cir-Suv), Yel, Saba Yel, (Cil, Saba Cilé), Yer (Cir), Zindan, Kutsal Yer-Su (İzgé Yer-Su), Su, Atalar Kültü (İzgéler Kultı), İyeler, Kamçı, Kaz, Kara Orman (Kara Urman), Karga, Kuzgun (Kozgın), Atmaca (Karçığa), Kaf Dağı (Kaf Tavı), Silah (Koral), Kuş (Koş), Güneş (Koyaş), Ayna (Közgé), Korkunç Bakış (Kurkınıç Karaş), Korkunç Ses (Kurkınıç Tavış), Güvercin (Kügerçén), Gök (Kük), Yumurta (Kükey), Guguk Kuşu (Küké), Gök Gürültüsü (Kük Kükrev), Şahin (Laçın), Mağara (Megare), Mucizeli-Gizemli Sayılar (Mogcızalı-Magık Sannar), Mucizeli Rüya (Mogcızalı Töş), Saksagan (Sayıskan), Sarı (renk), Bülbül (Sandugaç), Sandıktaki Çocuk (Sandıktığı Bala), Gece ve Gündüz (Kön hem Tön), Kedi (Pési (Meçé)).

Tarihi şahsiyet, yer ve kavram olarak; David (Davut), İdegey, İdil (İdél), İskender, Lokman Hekim.

Dini gelenek, şahsiyet ve kavram olarak; Cebrail, Can, Deccal, Derviş, Din, Dua (Doga), Ceza, Cennet, Cehennem, Cin, Cenaze (Cénaza), Cuma (Comga), Zeytin (Zeytün), Zakkum (Zekkum), Zekât, Zemzem, Zenki, Zerdüştlük (Zerdüştlék), Zikir (Zikér), Mezarlık (Zirat), Zülkarneyn (Zölkarneyn), Zülfikar (Zölfikar), İblis, İbrahim, İsa (İsus Hristos), İki Dünya (İké Dönya), İmam, İman, İncil, İkizler (İgézekler), İnşallah (İnşalla), İrem Bağı, İslam, Şeyh (İşan), Yecüc ve Mecüc (Yezcüc hem Mezcüc), Kabir (Kabér), Kabir Üstündeki Çiçekler (Kabér Östéndegé Çeçekler), Mezar Taşı (Kabér Taşı), Kabil ile Habil, Kadir Gecesi (Kadér Kiçésé), Kadı (Kazıy), Beddua (Kargış), Kurban (Korban), Kuran (Koren), Kevser, Kabe (Kegbe), Karun, Kul (Kol), Kut (Kot), Gök Kapısı (Kük Kapısı), Kible (Kıybla), Kıyamet, Mekke, Sonsuzluk (Meñgélék), Meryem-Ana, Mevlid, Muhabbet (Mehebbet), Maşşer (Meşşer), Mehdi, Mescit (Meçét), Ölü Gömme (Meyit Cirlev), Ölü Gömme (Meyit Kümü), Mecusilik (Mecüsilek), Minare (Manara), Manihilik (Manihéylik), Musa Peygamber, Namaz, Mirac (Migrac), Münacat (Mönet), Munker ve Nekir (Mönkir hem Nekir), Mürid (Mörid), Mürşid (Mörşid), Müslüman (Mösélman), Muhammed Peygamber, Muharrem (Möherrem), Peygamber, Pir, Ramazan, Nur, Nuh Peygamber, Burak (Pırak, Borak, El-Burak), Cennet (Ocmah), Rıdvan (Rizvan), Rızık, Sadaka, Sabır, Sevap (Savap), Salavat, Salavat Köprüsü (Salavat Küpéré), Salih Peygamber, Ruh, Ruhani, Suphanallah (Söbhanalla), Süleyman Peygamber, Sünnet (Sönnet), Sırat Köprüsü (Sırat Küpéré), Sihirci.

Toplumsal uygulama ve kavram olarak; At Yarışı (Sören), Raştıva, Sabuntay (Sabantuy), Cahiliyet, Ağlama (Yılav), Can ve Kan (Can hem Kan), İsinisiyasyon İniatsiya, Ad (İsém), Gelenek (Yola), Tören Folkloru (Yola Folklorı), Karga Botkası, Göz (Küz), Göz Değme (Küz Tiyyu), Gözyaşı (Küz Yaşı), Yaz Yağmuru (Leysen, Leysen Yañgır), Nardugan, Nevruz, Nikâh, Nikâh-Ölüm (Nikaş-Ülém), Hamam (Munça), Medrese, Sayın, Sakal, İmece (Öme), Özlem (Sagış), Çoban (Kötüçé), Dünya (Dönya), Pehlivan (Pehlivan), Süt (Söt).

Halk icadının farklı türleri ve eserleri olarak; Destan (Dastan), Din ve Mitoloji (Din hem Mifolojiya), Özdeyiş (Kanatlı Süzler), Atasözü (Mekal), Rivayet, Toponimik Rivayet, Sayışma (Sanamış) başlıklarına yer verilmiştir.

Sözlüğün sonunda yer alan görseller ise şu şekildedir: Zirat Kırında, Ömêt, Öy İyesé, Su Anası, Örek, Moñ İyesé, Kır İyesé, Kük İyesé, Cir İyesé, Kuy İyesé, Miç İyesé, Sağışlı, Küz Töşüv, Sak-solık.

Kara Orman (Kara Urman)

Kara orman; mitolojinin, folklorun ve edebiyatın yaygın sembollerindendir. Korkunç, sırlı taraflarıyla felsefi, mitolojik bir sembol olarak tılsımlı masalların, şarkıların ve diğer yazılı edebiyat eserlerinin önemli bir unsurudur. Korkunç sahneler kara ormanda ya da kara orman yakınlarında gerçekleşmektedir. Türk halk masallarının kahramanlarının şüpheli, sırlı, kötü maceraları genellikle kara ormana girdiği zaman başlamaktadır. Çünkü kara ormanda şimdiye kadar bilinmeyen farklı türden meyvelerle süslü ağaçlar, derin çukurlar, korkunç hayvanlar, mitolojik varlıklar bulunmaktadır.

Kara ormanda ya da kara ormanın arka taraflarında şüreliler, yarım tıklar, dev, dev-peri, ejderha, ak ve kara yılanlar yaşamaktadır. Anlatılarda bazen masal ya da destan kahramanı öteki, ikinci bir dünyaya kara ormanda ya da kara ormandan çıktıktan sonra geçer. Bazen de kara ormanın kendisi ikinci bir dünya görünümündedir. Bilindiği üzere anlatıdaki hikâyenin devamında mit, masal veya destan kahramanlarının çoğu ikinci dünyaya geçmektedir. Ancak bu geçişin öncesinde kara ormandan geçmelilerdir.

Bazen de kahramanlar, ikinci dünyaya kara ormanda yer alan bir çukur, kuyu, bal kovuğu yardımıyla geçmektedir. Ama ikinci dünyadan çıkmak için kahraman, kara ormandaki aynı yerden tekrar çıkmalıdır. Yani, kara ormandan çıktıktan sonra ancak kendi dünyasına tekrar dönebilir.

Kahramanların sınavlarının birçoğu, kara ormanda ya da kara ormanın yakınlarında gerçekleşmektedir. Kara ormanın temel mitolojik özelliklerini, işlevlerini ise Tatar Türklerinin klasik tılsımlı masalı olan Ak Kurt masalında yerine getirmektedir. Tatar Türklerinin beyitlerinden “Laşmançılar” ve “Laşman Beyiti”nde kahramanlar kara ormanda yok olur. Tatarların kaçaklara adanan tarihi şarkılarındaki şanssızlıklar da kara ormanda gerçekleşmektedir. Geleneksel lirik şarkılardaki kara orman ise, halkın günlük şanssız yaşamını, derin duygularını, kaygı-hasretini yansıtmaktadır (Urmançi, 2009, ss. 136-137).

Tatar Mitolojisi Ansiklopedik Sözlüğü III

Sözlüğün bu cildinde 87 konu maddesine yer verilmiştir. Buna göre çalışmada mitolojik eser olarak; Söyimbike II, Söyimbike V, Söyimbike VIII, Söyimbike IX, Söyimbike Ağlamaları (Söyimbike Yıllavları), Tahir İle Zühre (Tahir Bélen Zöhre), Üvey Kız (Ügi Kız), “Henike Sultan Beyiti (Haneke Soltan Beyiti)”, Turna İle Tilki (Torna Bélen Tölké), “Hüsrev-Şirin Hikayesi (Hösrev-Şirin Hikayeté)”, Şahsenem ve Garip (Şahsenem hem Garib), Taşkay, “Şeruk Béglıy”, “Fal Kitabı (İrk Bitig) (Yurav Kitabı (İrk Bitig))”, “Yanmayan Kız (Yanmıy Turgan Kız)”.

Mitolojik kahraman/karakter olarak; Su Perisi (Su Anası), Su Babası, Su İyesi (Su İyesé), Subra-Cırav, Susılu, Ubrı, Ubrılı Kocakarı (Ubrılı Karçık), Turay Batır, Şahmaran (Şahmara), Çura Batır, Yarım tık, Yuha (Yuha Yılan), Umay, Söyimbike IV, Söyimbike VI.

Mitolojik unsur/motif olarak; Su Altı Padişahlığı (Su Astı Patşalığı), Dağ (Tav), Taş, Teke, Demir Kazık (Timer Kazık), Demir (Timer), Rüya (Töş), Toprak (Tufrak), Küheylan (Tulpar), Öküz (Ügéz), Köpek (Et), Kör (Sukır).

Tarihi şahsiyet ve kavram olarak; Söyimbike, Söyimbike I, Söyimbike III, Söyimbike VII, Söyimbike Minaresi (Söyimbike Manarası).

Dini gelenek, şahsiyet ve kavram olarak; Secde, Suficilik, Tabir (Tegbir), Cehennem (Temug), Cehennem Köseği (Temug Kisevé), Haç (Teré), Tesbih, Tekbir, Tevbe, Tevrat, Tevhid, Tehliyl, Tanrı (Teñré), Teyemmüm, Totemizm, Hurafeler (İrimnar), İnanışlar (İşanular), Tufan, Sure (Süre), Tabu.

Toplumsal uygulama ve kavram olarak; Havlu, Peşkir (Sölgé. Tastımal), Akçe (Teñke), Dil Saklama (Tél Yeşerüv), Tizeytkéç, Düzen Kurbanı (Tözéléş Korbani), Dilekçi (Télekçe), Yormak (Yurav), Pencere (Tereze), Öpüşmek (Übésüv).

Halk icadının farklı türleri ve eserleri olarak; Sınamış, Bilmece (Tabışmak), Destan Kalıpları (Epik Formaları), Destan (Epos), Tatar Destanı (Tatar Eposu), Düğün Şarkıları (Tuy Cırları), Oyun Şarkıları (Oyun Cırları), Destan Kahramanı (Epik Batır), Söz (Süz), Dil (Tél), Hikmetli Söz (Hikmetli Süz) başlıklarına yer verilmiştir.

Sözlüğün sonunda yer alan görseller ise şu şekildedir: Teñré, Hetér Sakçısı, Söyimbike Kabéré, Yarış Soñgısı, Şürele Garmun Bélen, Öökır İyesé, Tav İyesé, İndır İyesé, Umartalık İyesé.

Su Altı Padişahlığı (Su Astı Patşalıgı)

Su altı padişahlığı; mitolojinin, folklorun, edebiyatın ve günlük yaşamın ilahi, büyük, sihirli, karanlık, korkunç ve hiçbir zaman görülemeyen sadece mitolojik anlayışta bilinebilen sudan oluşan bir yeridir. Bu dünyada yaşayan her şey; canlı-cansız varlıkların tamamı su altı padişahlığına bağlıdır. Sakin, sırlı bir dünyadır. Burada, yeryüzünde hiçbir zaman görülmeyen bitkiler, çok güzel güller yetişir. Burada yaşayanların dış görünüşleri adeta çiçekleri andırmaktadır.

Su altı padişahlığı, aynı zamanda devler dünyası ve Türk masallarındaki en kötü varlıkların padişahlığıdır. Evleri camdan yapılmış olan bu dünya, bir ölüm padişahlığıdır. Nitekim Tatar masallarından “Kahraman Yiğit (Batır Yégét)” masalında deniz padişahlığı, buranın padişahı, padişahın atları ve güzel kızı anlatılmaktadır. Masal, Tatar Türklerinin masallarının en bilindik geleneksel kahramanı olan “kel” oğlanın kahramanlıkları hakkındadır. Masalda kahraman, padişahın yanında işe girer ve bunu kışkırtan abileri, kardeşlerini öldürmek için plan yaparlar. Padişaha gidip “Bizim kel, deniz padişahının atlarını ve kızını alıp döneceğini söylüyor.” derler. Kelin abileri, kardeşlerinin söylemediği sözleri söyleyerek hainlik ederler. Padişah bu sözlere inanır ve oğlanı su altı padişahlığına padişahın atlarını ve kızını alması için gönderir. Kahraman, burada tüm sınavları geçer. Ancak en zor sınav sıradadır. Padişah, kelden üç kazan kaynatılan süte girip çıkmasını ister. Kelin aygırı sütü nefesi ile soğutur ve kel, aygırla birlikte sütün içine girip çıkar. Çıktığında kelin, kelliği biter ve güzel bir erkeğe döner. Masalın bu kısmında ise sütün mucizevi, tılsımlı yönü görülmektedir. Kız, padişaha süte girmesini ve süttten genç olarak çıkmasını söyler. Padişah, kele bir şey olmadıysa bana da olmaz diye düşünür, kazana atlar ve ölür.

Benzer şekilde, “Ak Kısarak (Ak Baytal)” masalında da padişahın sihirli yardımcısı yokken kelin vardır. Bu masalda su altında cin padişahı, onun atları ve kızı yaşamaktadır. Cin padişahının kızı, dünyanın en güzel kızlarından. Masal kahramanı, su altı padişahlığına gidip oradaki cin atları ve cin kızı alıp dönmelidir. Bunları başarır. Önceki masalda olduğu gibi padişah, sonunda kazanda atları ve kemikleri kalmayınca kadar pişer. Böylece kahraman, cin kızı alır ve padişah olur.

“Üç Kalem (Öç Kalem)” masalında ise su altı padişahlığı daha geniş bir yer bulmaktadır. Kahraman, emir üzerine su altına girer ve su altı padişahlığından sahibine kıymetli taşlar getirir. Oğlan, buraya üçüncü defa girdiğinde sahibi kendi gemisiyle gider ve oğlanı orada bırakır. Su altı padişahlığında kalan oğlan, deniz padişahının kızlarını devden kurtarır ve sonunda orada padişah olarak kalır.

Su altı padişahlığı; “Tülek”, “Zayatülek” ve Başkurtların “Akbüzat” destanında da bulunmaktadır. Tülek destanında Susılu, diğer dünyanın vekilidir. Bu yüzden Tülek’in yeryüzü özlemine bir türlü anlayamaz. Çünkü onun babası da su iyesidir ve başka türlü düşünemez. Su Babası, Tülek’e kaygı etmemesini söyler ve onun dağını getirip su altına padişahlığına koyar.

Neticede su altı padişahlığı su altında, derinde, karanlık, sırlı bir yer olarak varlık göstermektedir. O, insanlar için korkunç bir yerdir. Bu padişahlığın sahipleri dev, dev peri, cinlerdir. Bunun yanında su altı padişahlığı ölümler dünyası olarak da görülmektedir. İnsanlar, orada uzun süre duramaz. Orada farklı türden bitkiler ve çiçekler vardır. Bu dünyanın en büyük zenginliği ise farklı türden değerli taşlar ve inci mercanlarla dolu olmasıdır (Urmançi, 2011, ss. 63-67).

Sonuç

Sonuç olarak; sözlüğün I. cildinde 113, II. cildinde 228 ve III. cildinde de 87 konu başlığı yer almaktadır. Sözlükte yer alan maddelerde ise destan, masal, efsane gibi halk anlatılarından; atasözü, bilmece, dua-beddua gibi edebi türlerden; Mişek Alp, Susılu, Albastı, Ubrı, Ak Kurt gibi mitolojik kahraman/karakterlerden; çocuksuzluk problemi, kara orman, yüzük, su, Ay gibi mitolojik unsur/motiflerden; Tevrat, ayet, İsa Peygamber, Zerdüştlük, günah, ölü gömme, Atilla, İskender,

Lokman Hekim gibi tarihi, dini gelenek, şahsiyet ve kavramlardan; Eylen-Beylen Oyunları, Bebek Düğünü (Bebi Tuyı), vasiyet, imece gibi toplumsal uygulamalar ve kavramlardan söz edilmiştir. Bu bağlamda eser; mitolojik, tarihi, dini ve etnografik kavramlara yer vermesinin yanında, folklorun farklı türlerine ve eserlerine de yer vermesiyle Türk kültürünün ve Tatar Türklerinin mitolojisinin temel kaynaklarından birisi olmuştur.

KAYNAKÇA

- Bayram, B. (2005). “Tatar mitolojisi sözlüğü üzerine”. *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*. 715-725. İzmir: Kanyılmaz.
- Çetin, Z. Ç. (2007). “Tatar Türklerinde mitolojik varlıklarla ilgili mitler ve inanışlar (iyeler ve yaratıklar)”. *Bilig. Sayı 43*. Güz. 1-32.
- Gıylmanov, G. (1996). *Tatar mifları ı, bérénçé kitap*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Gıylmanov, G. (1999). *Tatar mifları u, ikénçé kitap*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Nâsırî, K. (1975). “Kazan Tatarlarının tormışında islam diné yogıntısınnan tış barlıkka kilgen işanular hem goréf-gadetler”. *Saylanma Eserler. İké Tomda, İkénçé Tom*. Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Tekin, F. (2019). *Kazan Tatarlarının halk anlatmalarında mitolojik unsurlar*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Urmançı, F. (2008). *Tatar mifologiyesé éntsiklopédik süzlék I*. Kazan: Megarif Neşriyatı.
- Urmançı, F. (2009). *Tatar mifologiyesé éntsiklopédik süzlék II*. Kazan: Megarif Neşriyatı.
- Urmançı, F. (2011). *Tatar mifologiyesé éntsiklopédik süzlék III*. Kazan: Megarif Neşriyatı.
- Urmançıyiv, F. (1984). *Géroičeskiy epos Tatarskogo naroda*. Kazan: Tatarskoyé Knijioyé İzdatélstvo.

Presentation ID / Sunum No= 122

Oral Presentation / Sözlü Sunum

SOKÜM Sözleşmesi'nin 20. Yılında Türkiye'de Hazırlanan Somut Olmayan Kültürel Miras Konulu Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Değerlendirme

Arş. Gör. Gökçe Emeç Yücesoy¹

¹Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı,
emecgokce@gmail.com, gokce.emec.yucesoy@ege.edu.tr,
ORCID ID: 0000-0002-1932-828X

Özet

UNESCO faaliyet gösterdiği alanlarda çeşitli uluslararası sözleşmeleri yürürlüğe koymuştur. 17 Ekim 2003 tarihinde kültür alanında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (SOKÜM)” imzaya açılmış ve 2006 yılında Türkiye bu sözleşmeye taraf olmuştur. Bugün itibarıyla UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi’nde Türkiye adına 23 unsur kayıtlıdır. Somut Olmayan Kültürel Miras Listelerinden biri olan UNESCO Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi’nde Türkiye adına iki unsur yer almaktadır. Türkiye’nin Sözleşme’ye taraf olduğu 2006 yılından itibaren Türkiye’de Somut Olmayan Kültürel Miras konusu çalışılmaya başlanmıştır. Başlangıçta sözleşmeye giden süreci aydınlatmaya, “somut olmayan kültürel miras” terimini tanımlamaya ve yaygınlaştırmaya çalışan bu çalışmalar, günümüzde farklı bir boyuta ulaşmıştır. Konuyla ilgili ilk çalışmaların katkısı şüphesiz “somut olmayan kültürel miras” teriminin literatüre yerleşmesi yönündedir. Somut olmayan kültürel miras lisansüstü düzeyde çalışılmaya başlanmıştır. Türkiye’deki üniversitelerde lisansüstü öğrenim gören araştırmacıların tezleri, somut olmayan kültürel miras alanını bilimsel olarak besleyen çalışmalardandır. Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi’nde kayıtlı başta halk bilimi anabilim dalı olmak üzere, Arkeoloji, Gastronomi, Turizm, Eğitim ve Öğretim, Müzecilik, Mimarlık gibi alanlarda 59 yüksek lisans, 9 doktora tezi tamamlanmıştır. Yapılan çalışmaların oldukça fazla olması sebebiyle bilimsel çalışmalarda tekrarı önlemek ve alandaki boşlukları tespit etmek için mevcut tezlerin tasnifi ve tahlili ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bildiride 59 yüksek lisans ve 9 doktora tezi olmak üzere toplam 68 tez konu ve içerik özelliklerine göre tasnif edilecektir. Ayrıca bildiride tezlerin yapıldığı disiplin ve anabilim dalları da değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Somut Olmayan Kültürel Miras, Soküm, Lisansüstü Tezler.

Abstract

UNESCO has put into effect various international conventions in the fields in which it operates. On 17 October 2003, the “Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (ICH)” in the field of culture was opened for signature and in 2006 Turkey became a party to this convention. As of today, 20 elements are registered in behalf of Turkey in the Representative List of the ICH of

Humanity. There is an element in behalf of Turkey in the List of ICH in Need of Urgent Safeguarding, which is one of the ICH Lists. Since 2006, when Turkey became a party to the Convention, the subject of ICH has started to be studied in Turkey. Intangible cultural heritage has started to be studied at the graduate level. Theses of researchers studying at universities in Turkey are among the studies that scientifically feed the field of ICH. There are 59 master's and 9 doctoral dissertations in fields such as Archeology, Gastronomy, Tourism, Education and Teaching, Museum Studies, Architecture, especially in the folklore department, registered in the National Thesis Center of the Higher Education Institution. Due to the large number of studies, it has revealed the need for classification and analysis of existing theses in order to prevent repetition in scientific studies and to identify gaps in the field. In the paper, 68 theses will be classified according to their subject and content characteristics. In addition, the disciplines and departments in which theses are made will also be evaluated in the paper.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, ICH, graduate thesis.

Giriş

17 Ekim 2003 tarihinde “kültür” alanında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi” kısa adıyla “SOKÜM” imzaya açılmış ve 2006 yılında Türkiye bu sözleşmeye taraf olmuştur. Bu tarihten itibaren ülkemizde somut olmayan kültürel miras alanı yeni bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta sözleşmeye giden süreci aydınlatmaya, “somut olmayan kültürel miras” terimini tanımlamaya ve yaygınlaştırmaya çalışan bu çalışmalar, günümüzde farklı disiplinlerin de dâhil olduğu disiplinlerarası çalışmaların yoğunluk kazandığı bir boyuta ulaşmıştır. Konuyla ilgili ilk çalışmaların katkısı şüphesiz “somut olmayan kültürel miras” teriminin literatüre yerleşmesi yönündedir.

Türkiye’nin Sözleşme’ye taraf olduğu 2006 yılından bu yana Somut olmayan kültürel miras lisansüstü düzeyde çalışılmaya başlanmıştır. Bildiride Yüksek Öğretim Kurumu Ulusal Tez Merkezi’nde kayıtlı başta halk bilimi anabilim dalı olmak üzere, Arkeoloji, Gastronomi, Turizm, Eğitim ve Öğretim, Müzecilik, Mimarlık gibi alanlarda “somut olmayan kültürel miras” anahtar kelimesiyle arandığında karşımıza çıkan 59 yüksek lisans, 9 doktora tezi değerlendirilerek konu ve içerik analizi yapılmıştır. Tamamlanan lisansüstü tezlerin oldukça fazla olması sebebiyle bilimsel çalışmalarda tekrarı önlemek ve alandaki boşlukları tespit etmek için mevcut tezlerin tasnifi ve tahlili ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bildiride “hazırlanmakta olan tezler” sekmesinde kayıtlı olan tezler de değerlendirilerek, SOKÜM çalışmalarının geleceğine değinilecektir. Burada belirtmek gerekir ki, hazırlanmakta olan tezler araştırmacıların kendi inisiyatiflerinde tezlerini kayıt ettikleri bir alan olduğu için tam anlamıyla doğru veri sunmamakta, sadece fikir vermesi bakımından önemlidir.

1. Yeni Bir Çalışma Alanı Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras

Somut olmayan kültürel miras üzerine yapılmış lisansüstü tezleri değerlendirmeden önce SOKÜM kavramının ortaya çıkışı, tanımı ve alanlarını belirlemekte fayda görmekteyiz. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’ne giden süreçte somut kültürel mirasın dışında kalan kültürel alan için çeşitli kavramlar ortaya atılmıştır. Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, “1989 yılına gelindiğinde, henüz nasıl adlandırılacağına yönelik terminolojik sorunlar ve tartışmalar bulunsada dünya belleğine doğal güzellikler ve tarihsel yapılar kadar, sözlü alanda oluşan kültürün de korunması gerektiği fikri yerleşmişti” (Oğuz, 2013, s. 29) sözleriyle somut kültürel mirasın dışında kalan kültürel alanın da uluslararası düzeyde korunması gerektiği fikrinin yerleştiğini belirtmiştir. Bu alanı tanımlamak için 1989’da “geleneksel ve popüler kültür” terimi kullanılmışken, 1973 yılında Bolivya’nın Yazar Hakları Evrensel Sözleşmesine “folklorun korunmasına yönelik bir protokol” eklenmesi önerisi gündeme gelmiş ve folklor terimi kullanılmıştır (Oğuz, 2008, s. 27). 2003 yılına kadar ortak bir kavram/ terim oluşturulamamıştır. Somut olmayan kültürel miras terimi, somut kültürel miras çalışmalarının doğal bir sonucu olarak kısa adı UNESCO’nun ‘kültür varlıklarının korunması’ için yürüttüğü programlar sırasında doğmuş ve yaygınlık kazanmıştır (Oğuz, 2013, s. 59).

Somut Olmayan Kültürel Miras teriminin kullanılmasıyla ilgili M. Öcal Oğuz’un “Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras” adlı makalesinde soyut kültürel miras gibi kavramların tercih edilmeme sebebi ayrıntılı olarak açıklanmış, hukuki bir belge bir yana herhangi bir çeviride de metnin özüne ve ruhuna bağlı kalmanın esas alındığını belirterek literatüre girdiği şekliyle kullanmak

gerektiğine ve terim tartışmalarından ziyade içerik tartışmalarının daha anlamlı olduğu vurgulanmıştır (bk. Oğuz, 2013).

Somut olmayan kültürel miras Sözleşme’de “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler –ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar- anlamına gelir (Oğuz, 2013, s. 63) şeklinde tanımlanmıştır. Bu terimin kullanımı UNESCO’nun “obje” odaklı kültürel miras tanımları ve koruma yaklaşımlarının içinden ve “tepkisel” olarak doğmuştur.

Prof. Dr. M. Öcal Oğuz, somut olmayan kültürel miras şeklinde çevrilen terimin, folklorun veya Türkçedeki en son karşılığıyla halk biliminin yeni adı olduğu sanısının Türk üniversitelerinde giderek yaygınlık kazandığını belirtmiştir (Oğuz, 2013, s. 6). Oysa halk bilimi bir disiplin olarak halihazırda varlığını sürdürmekte, SOKÜM bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu karışıklığın sebebi, Sözleşme’nin tanımladığı ve alanlarını belirlediği somut olmayan kültürel miras unsurlarının büyük ölçüde halk bilimi/folklor disiplini içinde belirmesidir. “Ancak, somut olmayan kültürel mirasın tamamen ‘folklor’ olarak anlaşılması eksik ve yanıltıcı olabilir. UNESCO üyesi 192 ülkeden katılan ‘Hükümetlerarası Uzmanlar’, sözleşmenin adında ‘folklor’, ‘etnoloji’ veya ‘antropoloji’ gibi bilim adlarının kullanılmaması konusunda uzun tartışmaların sonunda uzlaşmışlardır. Bunun nedenlerinden biri bu bilim adlarının iki yüzyıllık dönemde çeşitli kurumlarla ortaya çıkmış birbirinden farklı tanımlarının bulunması ve bunun doğuracağı gereksiz tartışma ve kargaşa olarak görülmüştür. Diğer bir neden ise, bu disiplinlerin sempatiyle eğildiği alanların dışında kalan ‘ortak bellek’ alanlarını da sözleşmenin korumayı hedeflemesidir” (Oğuz, 2013, 63-64). “Bütün bunlar, bu bilim dallarının sürdürdüğü analiz yöntemlerinin çağın insanını ikna etmediğini göstermektedir. Bir açıdan köyden topladığı arkaik ve otantik veriyi kente işleyerek aktararak yeni birliklere oluşturma çabasının ürünü olarak tanımlanan folklor, bu yönüyle yaşam süresini doldurmuştur. Bugün folklordan anlaşılması gereken UNESCO çalışmalarının ortaya koyduğu bir sonuç olarak ‘ortak bellek’, ‘paylaşılan deneyim’, ‘toplumsal kimlik’ veya ‘tarihsel süreklilik’ olmalıdır” (Oğuz, 2013, s. 94).

Yukarıda da sözünü ettiğimiz ve SOKÜM sözleşmesinin korumayı amaçladığı alanlar şunlardır;

“a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenek ve anlatımlar;

b) Gösteri sanatları;

c) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler;

d) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar;

e) El sanatları geleneği”dir (Oğuz, 2013, s. 64).

SOKÜM konusunda genel bilgilerden sonra Türkiye’de 2006 yılından bu yana tamamlanmış lisansüstü tezleri incelemek yerinde olacaktır.

2. SOKÜM Konulu Lisansüstü Tezlerin Alan Dağılımı

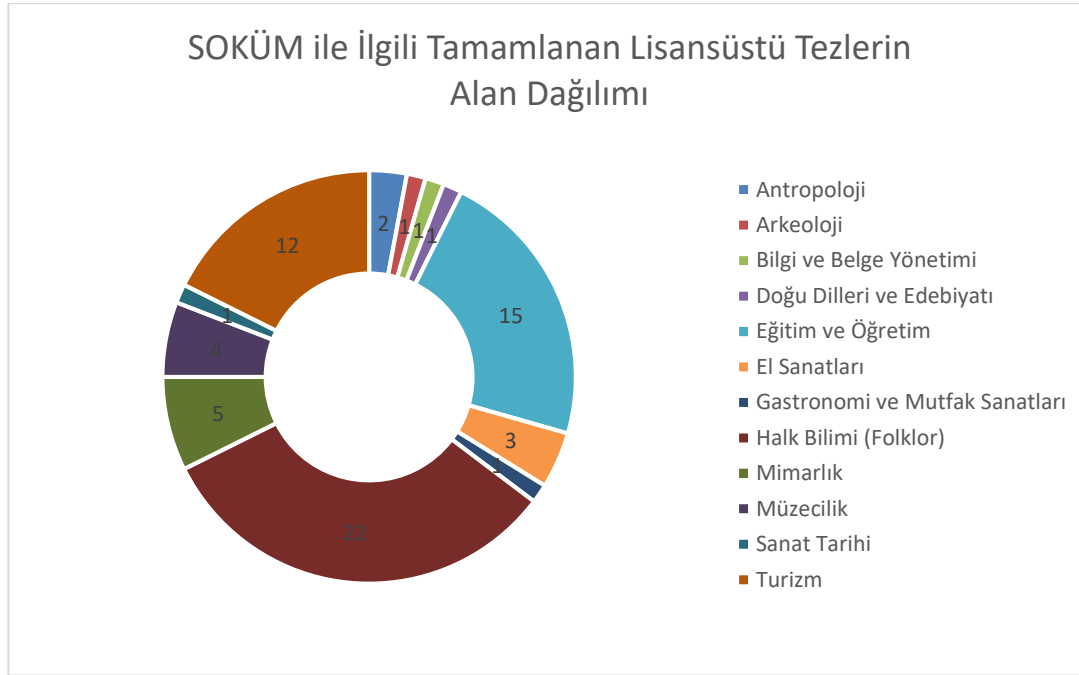
Somut olmayan kültürel miras, Türkiye’de tezli yüksek lisans ve doktora düzeyinde 2006 yılından itibaren çalışılmaya başlanmıştır. 2006-2022 yılları arasındaki süreçte 59’u tezli yüksek lisans, 9’u doktora olmak üzere 68 lisansüstü tez tamamlanmıştır. SOKÜM’ün YÖK öncelikli alanlar listesinde yer almasıyla birlikte “SOKÜM” çalışmaları hız kazanmıştır.

Tamamlanan tezli yüksek lisans ve doktora tezlerinin alan dağılımı şu şekildedir:

Alan Adı	Tezli Lisans	Yüksek	Doktora	Toplam
Antropoloji	2	-	-	2
Arkeoloji	1	-	-	1
Bilgi ve Belge Yönetimi	1	-	-	1
Doğu Dilleri ve Edebiyatı	1	-	-	1
Eğitim ve Öğretim	11	4	4	15

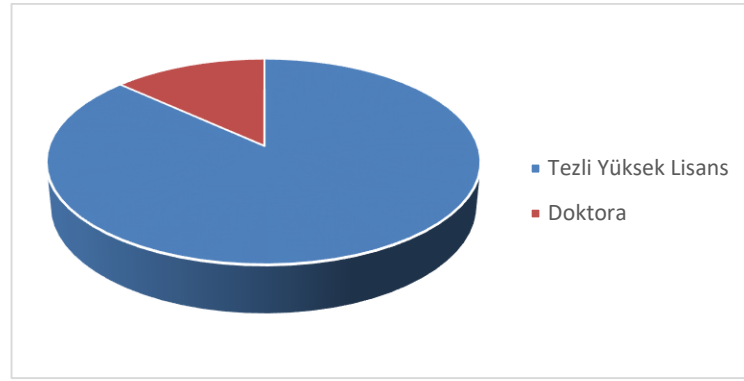
El Sanatları	3	--	3
Gastronomi ve Mutfak Sanatları	1	-	1
Halk Bilimi (Folklor)	18	4	22
Mimarlık	5	-	5
Müzecilik	4	-	4
Sanat Tarihi	1	-	1
Turizm	11	1	12
Toplam	59	9	68

Bu tablodan hareketle lisansüstü tezlerin alan dağılımıyla ilgili şöyle bir grafik çıkmaktadır.



Görüldüğü üzere, SOKÜM çalışmalarının en çok halk bilimi (folklor) alanında, daha sonra sırasıyla eğitim ve öğretim ve turizm gibi alanlarda yapıldığı söylenebilir. Genele bakıldığında bu üç alan açık ara öne çıkarak fark yaratmıştır. Bu çizelge SOKÜM alanının hangi disiplin/ disiplinler tarafından sahiplenildiğini göstermesi bakımından oldukça değerlidir. Öte yandan tespit edilen on iki farklı alanda SOKÜM çalışmalarının yapılması konunun disiplinlerarası bir konu olduğuna da dikkat çekmektedir. SOKÜM sözleşmesinin korumayı amaçladığı beş temel alanın çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, bugüne kadar yapılan lisansüstü çalışmaların farklı alanlarda yapılması oldukça olağandır.

Lisansüstü tezlerin kendi içindeki dağılımları göz önüne alındığında ise tezli yüksek lisans çalışmalarının fazlalığı dikkat çekicidir. Bunun sebebi olarak tezli yüksek lisans tezlerinin doktora tezlerine oranla kısa zamanda tamamlanması ve SOKÜM'ün yeni bir alan olarak kısa bir süre önce doğması olabilir. Lisansüstü tezlerin dağılımı 59'u tezli yüksek lisans, 9'u doktora tezidir ve grafikte gösterdiğimizde aşağıdaki gibidir:



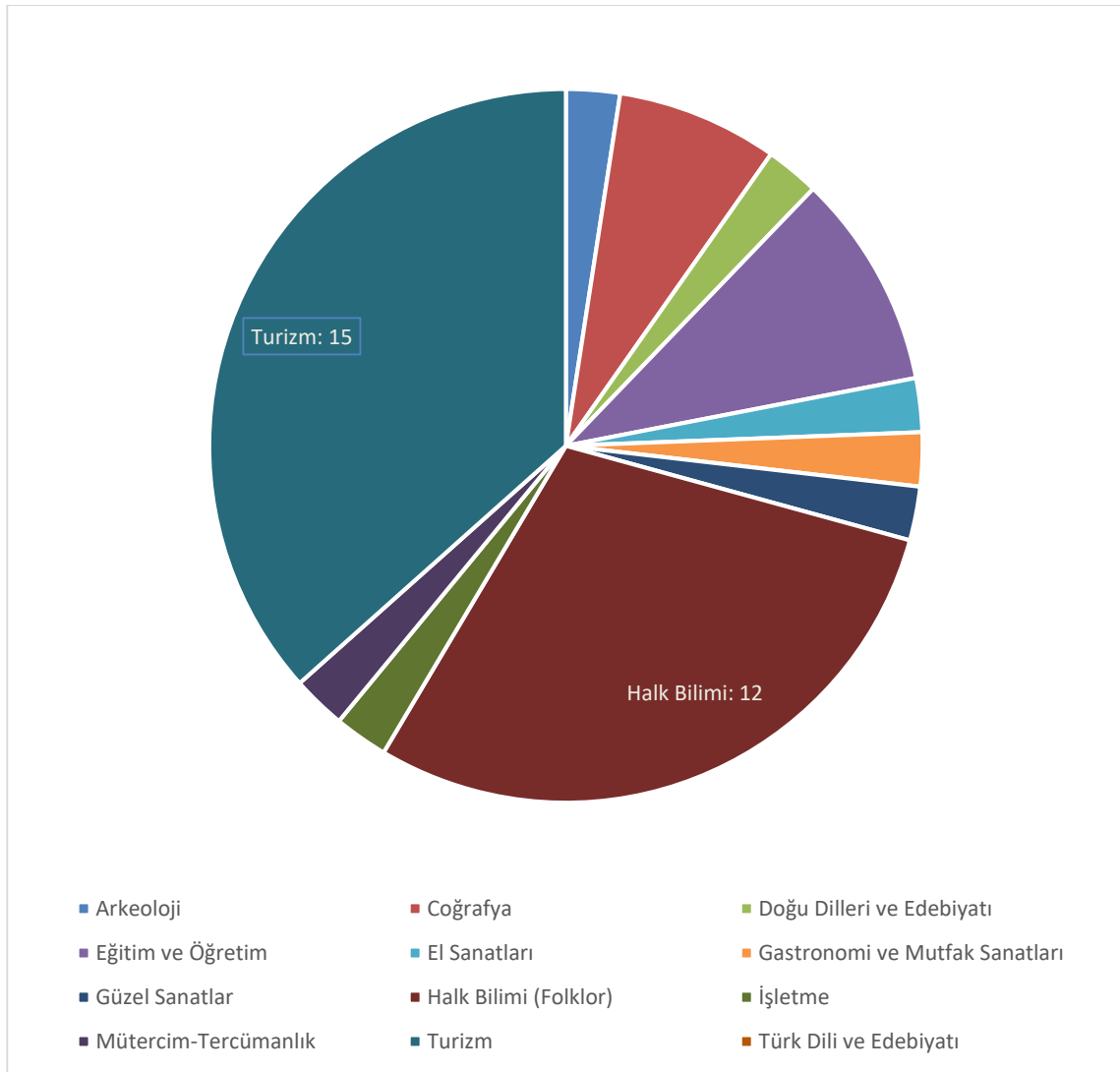
3. SOKÜM Konulu Hazırlanmakta Olan Lisansüstü Tezlerin Alan Dağılımı

“Hazırlanmakta olan Tezler” sekmesinde yaptığımız tespit ise “coğrafya, güzel sanatlar, işletme ve mütercim-tercümanlık” alanlarında da SOKÜM’le ilgili tezli yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Turizm alanı en çok çalışma yapılan alan olarak karşımıza çıkmakta, ikinci alan ise halk bilimi alanıdır. Halk bilimi alanında yapılan doktora çalışmalarından 4’ü ise Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi anabilim dalında yapılmaktadır. Ancak burada unutmamak gerekir ki “hazırlanmakta olan tezler” sekmesinde araştırmacılar kendi inisiyatifleriyle tezlerini eklemektedirler. Dolayısıyla SOKÜM konusunda hazırlanmakta olan ve YÖKTez sistemine kaydı yapılmamış tezlerin olması muhtemeldir.

Somut olmayan kültürel miras YÖK Öncelikli Alanlar listesinde Sosyal Bilimler Alanında yer almaktadır. Ancak kapsamının genişliği sebebiyle Fen ve Mühendislik Bilimleri için de önem teşkil etmektedir.

Alan Adı	Tezli Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
Antropoloji	-	-	-
Arkeoloji	-	1	1
Bilgi ve Belge Yönetimi	-	-	-
Coğrafya	3	-	3
Doğu Dilleri ve Edebiyatı	1	-	1
Eğitim ve Öğretim	3	1	4
El Sanatları	1	-	1
Gastronomi ve Mutfak Sanatları	-	1	1
Güzel Sanatlar	1	-	1
Halk Bilimi (Folklor)	5	7	12
İşletme	-	1	1
Mimarlık	-	-	-
Mütercim-Tercümanlık	-	1	1
Müzecilik	-	-	-
Sanat Tarihi	-	-	-
Turizm	6	9	15

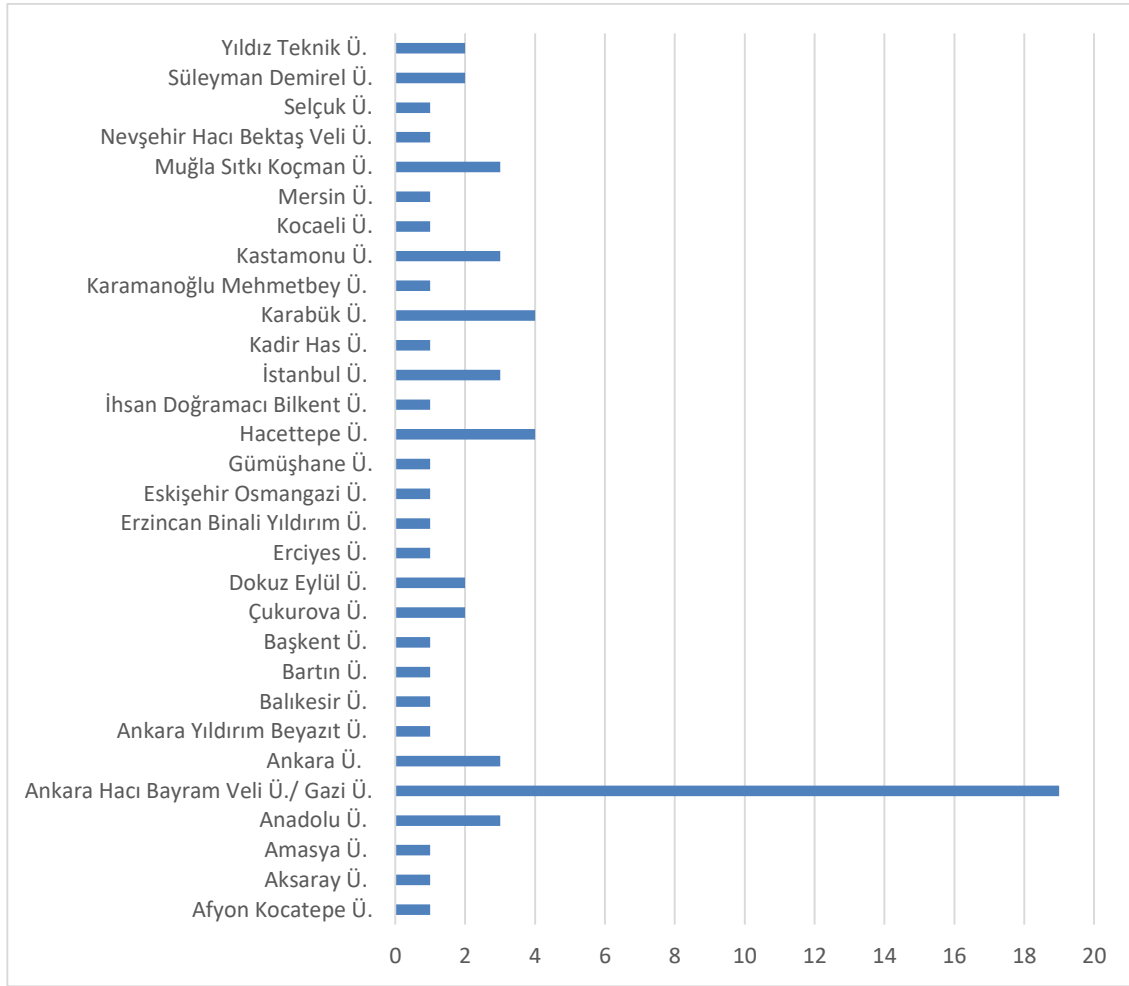
Türk Dili ve Edebiyatı	1	-	1
Toplam	21	21	42



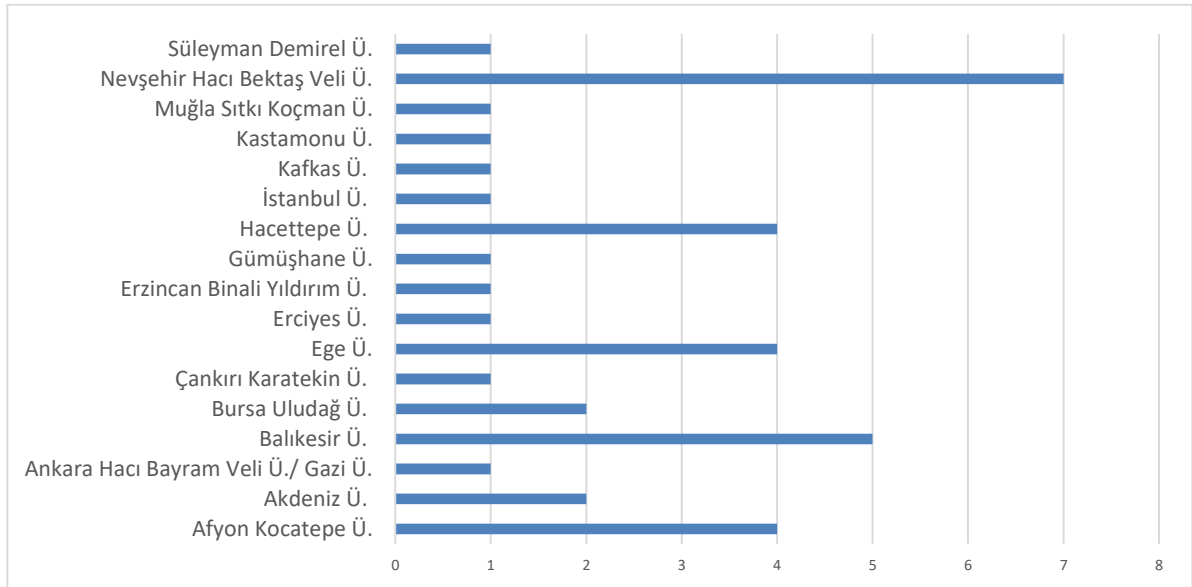
“Hazırlanmakta Olan Tezler” tarandığında Turizm alanında 15 tez, halk bilimi alanında ise 12 tez karşımıza çıkmıştır. Bu durum tamamlanan tezlerin oranı da göz önüne alındığında şaşırtıcı bir sonuç değildir. Ancak Coğrafya, Güzel Sanatlar, İşletme ve Mütercim-Tercümanlık gibi alanlarda da somut olmayan kültürel mirasın çalışıldığını görmek SOKÜM çalışmalarının geleceği hususunda oldukça önemlidir.

4. SOKÜM Konulu Tezlerin Tamamlandığı/Hazırlandığı Üniversitelerin Dağılımı

Somut olmayan kültürel miras konulu tezlerin tamamlandığı ya da hazırlandığı üniversitelerin dağılımını incelediğimizde Gazi Üniversitesinin, yeni adıyla Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesinin açık ara önde olduğunu söylemek mümkündür. Diğer üniversitelerdeki çalışmalar bireysel merakla başlanan çalışmalardır. Ancak Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi sistematik biçimde SOKÜM çalışmalarının öncülüğünü üstlenmiştir. Şüphesiz UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanı Prof. Dr. M. Öcal Oğuz ve çalışma arkadaşlarının özverili çalışmaları bu sonucu doğurmuştur.



Hazırlanmakta olan tezlere baktığımızda ise Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Balıkesir Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve Afyon Kocatepe Üniversitesinin öne çıktığı görülmektedir.



5. SOKÜM Çalışılıyor Ama Nasıl?: Sorunlar ve Öneriler

Somut olmayan kültürel miras ile ilgili lisansüstü tezler incelendiğinde sayısal olarak oldukça fazla çalışmanın tamamlandığını ve yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Ancak çalışmada sayısal verilerin yanı sıra yaptığımız içerik analizleri bu alanla ilgili belli başlı problemleri ortaya çıkarmıştır.

1. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi ve SOKÜM terimi hakkında yeterli donanımına sahip olunmaması. YÖKTez’e kayıtlı lisansüstü tezler incelendiğinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin maddelerinin bilinmediği, Sözleşme’nin öne çıkardığı, vurguladığı noktaların göz ardı edildiği, SOKÜM tanımının bilinmediği ve terim kullanımında hata yapıldığı tespit edilmiştir.

2. Bir yöreye ait halk bilgisi ürünlerinin/ monografik çalışmaların SOKÜM olarak adlandırılması. Yukarıdaki maddeyle bağlantılı olarak halk bilimi kökenli araştırmacılar tarafından sıklıkla yapılan bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum somut olmayan kültürel mirasın halk biliminin güncellenmiş hali olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

3. Somut olmayan kültürel miras hakkında temel kaynakların kullanılmamış olması. Somut olmayan kültürel miras terimi 2003 yılında ortaya çıkmış, Türkiye’de 2006 yılından itibaren çalışmaya başlanmıştır. En önemli kaynak Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşme Metni ve Türkiye’nin Sözleşme’ye taraf olduktan sonra yayımlanan ve hâlâ çok da fazla olmayan çalışmaların taranmamış olması ve temel kaynakların bile çalışmalarda kullanılmamış olması büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Farklı disiplinlerin göz ardı ettiği ancak Sözleşme metninde karanlık kalan sorunlar: Ticarileşme, turistikasyon, müzeifikasyon. Genel olarak turizm ve müzecilik alanlarında yapılan tezlerdeki vurgunun Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’nin temel dayanaklarıyla çelişmesi ciddi bir sorun yaratmaktadır. Araştırmacıların disiplinlerarası okumalarının bulunmaması, sadece kendi perspektiflerinden SOKÜM unsurlarını değerlendirmeleri bu sorunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Sözleşme metni kültürel miras unsurunun salt tüketim nesnesi haline getirilmemesini ve tamamen ticari amaç için kullanılmamasını savunmakta, özü bozmadan gelenekten/ bağlamdan koparmadan kuşaktan kuşağa aktarılmasını öncelemektedir. Turizm alanında yapılmış tezlerde “kültürü deneyimleme” vurgusu yapılması gerekirken somut olmayan kültürel miras unsurları bir “pazarlama nesnesi” olarak ele alınmıştır. Bu durum Sözleşme metniyle çelişmektedir. Somut olmayan kültürel miras (SOKÜM)’in korunmasında nesne merkezli bir bakış açısı yerine, kültürel üretim sürecinin gerçekleşmesinde rol oynayan geleneğe önem verilmiştir.

Bu noktada nazar boncuğu örneği durumu açıklar niteliktedir. Yaşayan İnsan Hazinesi (YİH) olarak seçilen Mahmut Sür, Prof. Dr. Metin Ekici ve Doç. Dr. Pınar Fedakar’ın ifadeleriyle “Bu ustalardan Mahmut Sür hem geleneği yaşatma hem de dönüştürme noktasında önemli bir örnektir. Mahmut Sür’ün ürettiği nazar boncukları; bu geleneğe renk, şekil ve üretim tekniği bakımından zenginlik katmış ve nazar boncuğunun geniş kitleler tarafından farklı işlevler yüklenerek talep edilmesini sağlamıştır. Yine Mahmut Sür’ün boncuk ocağında yaptığı sunuma yönelik yenilikler ve bu yeniliklerin Nazarköy tarafından benimsenmesiyle kültür turizminde kendine ait özel bir yere kavuşmuştur” (Ekici, Fedakar, 2014, s. 49). Yani kültür turizminde önemli bir yer edinen nazar boncuğu salt tüketim ve pazarlama nesnesi değil, geleneğin taşıyıcısı kültürel bir ürün olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneği yaşatma hususunda ustalığını gösteren Mahmut Sür de bu sebeple yaşayan insan hazinesi seçilmiştir.

Müzecilik alanında yapılmış tezlerde müzeifikasyon sorunu yer almaktadır. Bu sorundan Evrim Ölçer Özünel “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Karanlık Yüzleri: Turistikasyon, Bağlamından Koparma, Millileştirme, Müzeifikasyon, Otantifikasyon ve Aşırı Ticarileştirme” başlıklı makalesinde söz etmektedir. Sözü geçen alanları Sözleşme’nin miras koruma planlarında net açıklamalara yer vermemesi nedeniyle karanlık yüzler olarak nitelendirmiş ve kimi ülkelerdeki aşırı müzeleştirme ihtiyacının mirası gündelik hayatın bir parçası olmaktan uzaklaştırarak seyirlik bir nostalji nesnesine dönüştürdüğüne dikkat çekmiştir (2017, s. 352-362). Ayrıca aşırı müzeleştirerek SOKÜM’ün dondurulması Sözleşme’nin özüne aykırıdır.

5. Sözleşmenin amaçlarından biri somut olmayan kültürel mirasları korumaktır. Ancak bu koruma planı salt “araştırma”, “derleme ve arşivleme” gibi bilimsel veri toplama açısından değil, kültürel

mirasın yaşatılarak korunmasına bağlı olarak “aktarım”, “örgün ve yaygın eğitim”, katılım” gibi konulara da öncelik vermekte ve “ortak bellek”, “paylaşılan deneyim”, “toplumsal kimlik” veya “tarihsel süreklilik” (Oğuz 2013: 3) gibi temaları da içerecek bir yaklaşımla hedeflenen mirasın korunmasını amaçlamaktadır. Ancak tamamlanan tezlerde sadece derleme ve arşivleme noktasında kalındığı gözlemlenmiştir.

6. Yaptığımız çalışmada Mimarlık alanında tamamlanmış tezler somut ve somut olmayan kültürel miras alanlarını birlikte ele almalarıyla dikkat çekmektedir. Bu konuda Ezgi Metin Basat’ın kaleme aldığı “Somut ve Somut olmayan kültürel mirası birlikte koruyabilmek” adlı makalesinde “maddi kültür ve somut olmayan kültürel mirası birbirinden ayrı düşünerek geliştirilen kültür koruma yaklaşımlarının bir yanı sıra eksik olacaklarını söylemek mümkündür” (Metin Basat, 2013, s. 70) çıkarımını yapmış ve bütüncül koruma yöntemlerinin geçerliliği üzerinde durmuştur. Bu bakımdan sözü edilen tezlerin kendilerinden sonraki araştırmacılar için değerli olduğunu söylemek gerekmektedir.

Sonuç olarak, sayısal anlamda yeterli denebilecek ölçüde olan SOKÜM konulu lisansüstü tezler nitelik bakımından sınıfta kalmaktadır. Araştırmacıların Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi’ni özümsemesi, SOKÜM’le ilgili literatüre hakim olmaları ve güncel yerli ve yabancı çalışmaları takip etmeleri gerekmektedir. Aynı zamanda SOKÜM çalışacak araştırmacıların disiplinlerarası çalışmalara açık olmaları gerekmekte, farklı alanlardan okumalarla Sözleşme metninde karanlık kalan kısımları aydınlatmaları ve muhakeme etmeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Ekici, Metin; Fedakar, Pınar. (2014). “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar Ve Nazar Boncuğu”, *Milli Folklor*, 26(101): 40-50.
- Metin Basat, Ezgi. (2013). “Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirası Birlikte Koruyabilmek”, *Milli Folklor*, 25(100): 61-71.
- Oğuz, M. Öcal. (2008). “SOKÜM’ün Korunması Sözleşmesine Giden Yolda 1989 Tavsiye Kararı”, *Milli Folklor*, 20 (80): 26-32.
- Oğuz, M. Öcal. (2013). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel.
- Oğuz, M. Öcal. (2013). “Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras”, *Milli Folklor*, 25(100): 5-13.
- Ölçer Özünel, Evrim. (2017). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Karanlık Yüzleri: Turistifikasyon, Bağlamından Koparma, Millileştirme, Müzeifikasyon, Otantifikasyon ve Aşırı Ticarileştirme”, *Kültürel Mirasın Korunması Uluslararası Bursa Sempozyumu*, Bursa, s. 349-366.

Ekler:**Tamamlanmış Tezler**

Adı- Soyadı	Yıl	Tez Adı	Tez Türü	Konu	Üniversitesi
Seren Mendeş	2021	Managing Intangible Cultural Heritage in Turkey: Four Cases Originating In Antiquity/ <i>Türkiye'de Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yönetimi: Antik Çağ Kaynaklı Dört Vaka</i>	Yüksek Lisans	Arkeoloji	İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi/ Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Arkeoloji Ana Bilim Dalı/ Arkeoloji Bilim Dalı
Hakan Atılkan	2022	Sosyal Bilgiler ve Sınıf Öğretmenlerinin Somut Olmayan Kültürel Mirasa İlişkin Görüşleri (Karabük İl Örneği)	Yüksek Lisans	Turizm	Karabük Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/ Kültürel Miras ve Miras Alan Yönetimi Anabilim Dalı
Süheyla Candan Hündür	2022	Sosyal Bilgiler Dersinde Öğretim Materyallerinin Somut Olmayan Kültürel Miras Eğitiminde Kullanımı	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı
Ayhan Yılmaz	2022	Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Safranbolu'da Ocak Kültürü	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Karabük Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/ Kültürel Miras ve Miras Alan Yönetimi Anabilim Dalı
Murat Çorbacı	2022	Somut Olmayan Kültürel Miras Üzerine Bir Araştırma: Karabük İli Yenice İlçesi Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Karabük Üniversitesi/ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü/ Kültürel Miras ve Miras Alan Yönetimi Anabilim Dalı
Begüm Özkabalak	2022	Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Kullanımı ve Kültürel Etkileşim	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Hacettepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Hakan Özler	2022	Somut Olmayan Kültürel Miras Bodrum Yöresel Yemekleri Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Gastronomi ve Mutfak Sanatları	Başkent Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Gastronomi ve Mutfak Sanatları Ana Bilim Dalı / Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bilim Dalı
Kemal Aydın	2022	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Turizm Alanında Değerlendirilmesi: Karabük-Ovacık İlçesi Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Karabük Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Kültürel Miras ve Miras Alan Yönetimi Ana Bilim Dalı

Büşra Kartal	2022	Sosyal Bilgiler Öğretiminde Somut Olmayan Kültürel Miras Öğelerine İlişkin Öğretmen Görüşleri	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Amasya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türkçe ve Sosyal Bilimler Ana Bilim Dalı / Sosyal Bilgiler Eğitimi Bilim Dalı
Nihat İnan	2022	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Açısından Bitlis/Ahlat Taş İşlemeciliği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halkbilimi Bilim Dalı
Bedrettin Boztoprak	2021	Somut Olmayan Kültürel Mirasların Yaratıcı Turizm Kapsamında Değerlendirilmesi, İnce Ekmek Yapımı ve Paylaşımı Geleneği, Erzurum Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Gümüşhane Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Sultan Karakurt	2021	Kocaeli/İzmit Balören, Bayraktar ve Mecidiye Köylerinin Somut Olmayan Kültürel Mirası	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Kocaeli Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Türk Dili Ve Edebiyatı Bilim Dalı
Mısra Çekiç	2021	Karagöz ve Kukla Ustalarının Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Yaşayan İnsan Hazineleleri Bağlamında İncelenmesi: İstanbul Örneği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı
Melek Esen	2021	Etnografya Müzelerinden Somut Olmayan Kültürel Miras Müzelerine (Tarihçe, Yaklaşımlar, Uygulamalar)	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Kenan Kaya	2021	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Aktarımında Turizm Acentelerinin Rolü: Nevşehir Örneği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Kültürel Mirası Koruma Ana Bilim Dalı / Kültürel Miras ve Kültür Yönetimi Bilim Dalı
Çiğdem Yoleri Artar	2021	Türkiye ve Japonya Örgün Eğitiminde Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) Yaklaşımları ve Periyodik Raporlar Üzerinden Karşılaştırılması	Yüksek Lisans	Doğu Dilleri ve Edebiyatı	Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Halk Bilimi Ana Bilim Dalı

Süel Dinç	2021	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelerde Sergilenmesi: Bocuk Gecesi Örneği	Yüksek Lisans	Müzecilik	Dokuz Eylül Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Müzecilik Ana Bilim Dalı / Müzecilik Sanat Dalı
Bilge Tüzel	2020	Unesco Somut Olmayan Kültürel Miras Listelerindeki El Sanatları Unsurları ve Ticarileştirme	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halkbilimi Bilim Dalı
Dilgecan Aka Tangüler	2020	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Tespiti, Korunması ve Aktarılması Bağlamında Hamamlar: Adana ve Antakya Hamamları	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Mersin Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Kültür Varlıklarını Koruma Ana Bilim Dalı
Rana Gümüş	2020	Çankırı İlinin Somut Olmayan Kültürel Mirası	Yüksek Lisans	Turizm	Kastamonu Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Hanane Mokrane	2020	Uluslararası Yükseköğretim Öğrencilerinin Unesco Dünya Mirasında Yer Alan Somut ve Somut Olmayan Kültürel Miraslar Hakkında Farkındalık Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Türkiye Örnekleme	Yüksek Lisans	Mimarlık	Anadolu Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Mimarlık Ana Bilim Dalı
Tansu Değirmenci	2020	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Unesco Dünya Miras Alanlarının Üstün Evrensel Değerine Katkısı: Kültürel Peyzajlara İlişkin Çözümsel Bir Değerlendirme	Yüksek Lisans	Mimarlık	Dokuz Eylül Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Restorasyon Ana Bilim Dalı / Mimarlık Bilim Dalı
Fatma Köse	2020	Türkiye'deki Oyuncak Müzelerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasa Yönelik Eğitim Etkinliklerinin İncelenmesi	Yüksek Lisans	Müzecilik	Yıldız Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Sanat ve Tasarım Ana Bilim Dalı / Müzecilik Sanat Dalı
Gülendam Özlek	2019	Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Somut Olmayan Kültürel Miras Öğretimine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Aksaray Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı / Sosyal Bilgiler Eğitimi Bilim Dalı
Yücel Özdemir	2019	Erken Çocukluk Eğitiminde Somut Olmayan Kültürel	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı

		Miras Aktarımı: Aile Katılım Programının Rolü			/ Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Yusuf Özsoy	2019	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Turizm Alanında Değerlendirilmesi: Gazipaşa Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Kastamonu Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Yıldız Gürbüz	2019	Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları Bağlamında İncelenmesi	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı
Elif Saral	2019	Somut Olmayan Kültürel Miras Konusunda Türkiye'de Yapılan Bilimsel Çalışmalar Üzerine Açıklamalı Bibliyografya Denemesi	Yüksek Lisans	Bilgi ve Belge Yönetimi	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı
Hayat Arslan	2019	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Sürdürülebilirliği Kapsamında Amasya Mutfağı	Yüksek Lisans	Turizm	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Hilal Aydın	2019	Somut Olmayan Kültürel Miras Olarak Meddahlık Geleneği ve Bu Bağlamda 'Eyvah Nadir' Adlı Tiyatro Oyunu Üzerine Bir Değerlendirme	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Meltem Öksüz	2019	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Taşıyıcıları: Karaman El Sanatı Ustaları Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	El Sanatları	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Darigül Abdumamatova	2019	Kırgızistan'ın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Turistik Ürün Olarak Pazarlanması	Yüksek Lisans	Turizm	Kastamonu Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Turgut Türkoğlu	2019	Somut Olmayan Kültürel Miras Kaynaklarının Turizm Çekiciliği Kapsamında Değerlendirilmesi: Türk Kâğıt Süsleme (Ebru) Sanatı Örneği	Yüksek Lisans	El Sanatları	Afyon Kocatepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Ayşe Kübra Akkaya	2019	Somut ve Somut Olmayan Kültürel	Yüksek Lisans	Mimarlık	Süleyman Demirel Üniversitesi / Fen Bilimleri

		Miras Kapsamında Antalya Akseki Çukurköy'ün Değerlendirmesi			Enstitüsü / Mimarlık Ana Bilim Dalı
Çağrınur Sağ	2018	İlkokul Sosyal Bilgiler Dersinde Somut Olmayan Kültürel Miras Eğitimine Yönelik Etkinlik Temelli Bir Eylem Araştırması	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Bartın Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı / Sosyal Bilgiler Eğitimi Bilim Dalı
Esin Dünder	2018	İngilizce Ders Kitaplarında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yeri	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Çukurova Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlköğretim Ana Bilim Dalı
Fikret Bademci	2018	Mevleviliğin Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasının Bütünleşik Korunması; Konya Örneği	Yüksek Lisans	Mimarlık	Anadolu Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Mimarlık Ana Bilim Dalı
Özlem Aydoğdu Atasoy	2018	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında İcracı Kurum T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığının Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme (2006-2016)	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Asena Nuran Ulukan	2018	Japonya'nın UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) Çalışmaları ve Koruma Yöntemleri Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Antropoloji	Erciyes Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Kültürel Çalışmalar Ana Bilim Dalı
Sümeyra Şahin	2018	48-66 Aylık Çocuklara Sayı Kavramı Öğretiminde Somut Olmayan Kültürel Miras Öğelerinin Kullanımı Üzerine Örnek Bir Uygulama	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Matematik ve Fen Bilimleri Eğitimi Ana Bilim Dalı / Matematik Eğitimi Bilim Dalı
Hasan Ayvacı	2018	Türkiye'deki Turizm Animasyonlarında Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Unsurlarının Kullanımı	Yüksek Lisans	Turizm	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Seyahat İşletmeciliği Ana Bilim Dalı
Sultan Ebru Ekici	2018	Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarından El Sanatları Geleneğinin Kırsal Turizm Bağlamında Değerlendirilmesi: Muğla – Milas Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı

Nurullah Samet Kaya	2017	Somut Olan ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yalvaç Hisarardı Köyü Üzerinden İncelenmesi ve Koruma Önerilerinin Geliştirilmesi	Yüksek Lisans	Mimarlık	Süleyman Demirel Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Mimarlık Ana Bilim Dalı
Can Akcaoglu	2017	Somut Olmayan Kültürel Miras ve Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kullanımı	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Hacettepe Üniversitesi / Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü / Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi Ana Bilim Dalı
Ergin Altunsabak	2016	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Kuşaktan Kuşağa Aktarımı ve Gençlik: Kars İli Örneği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Nurullah Çakır	2016	Türkiye Müzecilik Belleğinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Araştırılması	Yüksek Lisans	Müzecilik	İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Müze Yönetimi Ana Bilim Dalı
Çiğdem Şimşek	2015	Halk Bilimi Müzeciliğine Bir Örnek 'Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi'	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Tuğçe Ayan	2015	Beydili Köyünün (Ankara - Nallıhan) Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Emir Sait Demir	2015	Türkiye'de Somut Olmayan Kültürel Mirasın Ekoturizm Bağlamında Değerlendirilmesi	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Hilmi Ar	2015	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Turist Rehberlerinin Rolü	Yüksek Lisans	Sanat Tarihi	Balıkesir Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Ana Bilim Dalı
Bahar Gürkan	2015	Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarının Somut Olmayan Kültürel Miras Açısından İncelenmesi	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Çukurova Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlköğretim Ana Bilim Dalı
Ayşegül Pehlivan	2015	Açık ve Örgün Eğitim Sosyal Bilgiler Ders Kitapları ve Öğretim Programında Somut Olmayan Kültürel Miras Öğelerinin İncelenmesi	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Anadolu Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / İlköğretim Ana Bilim Dalı / Sosyal Bilgiler Eğitimi Bilim Dalı
Şimal Şahinoğlu	2015	Somut Olmayan Kültürel Miras Kavramına Farklı Bir Yaklaşım: Mutfak Müzeleri	Yüksek Lisans	Turizm	İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı

Gülçin Karadeniz	2015	Unesco Türkiye Milli Komisyonu Tarihi ve Somut Olmayan Kültürel Miras Çalışmaları	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Nihan Çiçekoğlu	2014	Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcıları: Rize El Sanatı Ustaları Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	El Sanatları	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Gülçin Anmaç	2013	Somut Olmayan Kültürel Miras Kapsamında Kuyumculuğun İstanbul Örneğinde İncelenmesi	Yüksek Lisans	Antropoloji	Kadir Has Üniversitesi / Fen Bilimleri Enstitüsü / Kültür Varlıklarını Koruma Bilim Dalı
Hasan Erkal	2010	Unesco Yaşayan İnsan Hazineleleri Ulusal Sistemleri'nin, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yaşatılmasına ve Gelecek Kuşaklara Aktarılmasına Etkisi Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Cemile Şeyda Çakır	2010	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı
Esra Çankaya	2006	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzecilik Bağlamında Korunması	Yüksek Lisans	Müzecilik	Yıldız Teknik Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Müzecilik Ana Bilim Dalı
Ahmet Erman Aral	2020	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Eğitimi ve Kültürün Aktarımı: Türkiye Örneği	Doktora	Eğitim ve Öğretim	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Zeynep Safiye Baki Nalcıoğlu	2020	Kültürel Bir Mekân Olarak Kent Müzelerinde Somut Olmayan Kültürel Mirasın Temsili ve Aktarımı	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Tuna Yıldız	2020	Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi ve Toplumsal Katılım: Türkiye Örneği	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Bahadır Gülden	2019	Türkçe Öğretim Programlarının ve Türkçe Ders Kitaplarının Kültür Aktarımı Bağlamında Somut Olmayan Kültürel Miras	Doktora	Eğitim ve Öğretim	Gazi Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Ana Bilim Dalı / Türkçe Eğitimi Bilim Dalı

		Öğeleri Açısından İncelenmesi			
Sona Rzayeva	2019	Küreselleşme ve Somut Olmayan Kültürel Miras İlişkisi: Azerbaycan Örneği	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Hacettepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı
Davut Gürel	2018	Somut Olmayan Kültürel Miras Etkinliklerinin 7.Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Kullanımı	Doktora	Eğitim ve Öğretim	Gazi Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı
Esin Hydaverdi	2018	Kosova'da Yaşayan Türklerin Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Bir Çalışma	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Gazi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı
Çağrı Saçlı	2016	Destinasyon Tercihinde Somut Olmayan Kültürel Miras Değerlerinin Kültür Turisti Tipolojisi Açısından Önemi: Konya Örneği	Doktora	Turizm	Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Turizm İşletmeciliği Ana Bilim Dalı / Turizm İşletmeciliği Bilim Dalı
Pınar Kasapoğlu Akyol	2015	Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) ve Eğitim: Halk Kültürü Dersi Örneği	Doktora	Eğitim ve Öğretim	Hacettepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı / Türk Halk Bilimi (Folklor) Bilim Dalı

Hazırlanmakta Olan Tezler

Adı- Soyadı	Tez Adı	Tez Türü	Konu	Üniversitesi
Ebru Özden	Balıkesir İlindeki Somut Olmayan Kültürel Mirasın Özellikleri ve Sorunlar	Yüksek Lisans	Coğrafya	Balıkesir Üniversitesi
Ebru Akay	Kırşehir İlinin Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasının Kültür Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi	Yüksek Lisans	Turizm	Kastamonu Üniversitesi
İrem Nasuh	Büyükada'nın Somut Olmayan Kültürel Mirası Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Türk Dili ve Edebiyatı	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Gülçin Tekin Kamaş	Turist Rehberlerinin Somut Olmayan Kültürel Mirasa Yönelik Tutumlarının İncelenmesi	Yüksek Lisans	Coğrafya	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Menekşe Karaalp	Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Balıkesir Köy Hayırları	Yüksek Lisans	Coğrafya	Balıkesir Üniversitesi
Tuğba Çakmak	Ortaokul Bilsem Öğrencilerinin Somut Olmayan Kültürel Mirasa Yönelik Tutum ve Farkındalıklarının İncelenmesi	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Bursa Uludağ Üniversitesi
Yusuf Makine	Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamına Göre Gökyüzü İnanışlarının Açıklamalı Bibliyografya Denemesi	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	İstanbul Üniversitesi
Muhammedali Yaşar	Somut Olmayan Kültürel Miras Unsuru Olarak Nazar: Ezoterik İnanış, Rit, Gelenek ve Dönüşüm Üzerine Bir Araştırma	Yüksek Lisans	Turizm	Akdeniz Üniversitesi
Naim Yayla	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Turizmde Kazandırılması Üzerine Bir Araştırma: Gümüşhane (Kürtün İlçesi) Örneği	Yüksek Lisans	Turizm	Gümüşhane Üniversitesi
Gökçem Berктаş	Güney Kore'deki Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Gelecek Nesillere Aktarılması Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Doğu Dilleri ve Edebiyatı	Erciyes Üniversitesi
Muhammed Said Azaklı	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Kullanımı (Mutfak Kültürü Örneği)	Yüksek Lisans	Eğitim ve Öğretim	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Büşra Babacan	Yenilikçi Turizm Yaklaşımları Kapsamında Somut Olmayan Kültürel Miras: Muğla İli Üzerine Bir İnceleme	Yüksek Lisans	Turizm	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Halil Uysal	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Turizm Sektöründe Kullanımı: Kapadokya Bölgesi Halıcılık Örneği	Yüksek Lisans	El Sanatları	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Fatih Mehmet Şahin	Türkiye'de Yaşayan Nogayların Somut Olmayan Kültürel Mirası: Konya Örneği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Harun Dikme	Sürdürülebilir Kalkınma, Turizm ve Somut Olmayan Kültürel Miras İlişkisi: Niğde Örneği	Yüksek Lisans	Halk Bilimi (Folklor)	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Pınar Güngür	Somut Olmayan Kültürel Miras Bağlamında Dede Korkut Anlatıları İle Kinetik Tipografi Üzerine Tasarım Yaklaşımları	Sanatta Yeterlik	Güzel Sanatlar	Hacettepe Üniversitesi

Melike Doğan Şen	Somut Olmayan Kültürel Mirasa Yönelik Sosyal Bilgiler Eğitimi Alanında Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Meta-Analizi	Doktora	Eğitim ve Öğretim	Bursa Uludağ Üniversitesi
Berkan Başar	Müşteri Deneyimi ve Hafızasının Davranışsal Niyet Üzerindeki Etkisi: Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarından Geleneksel Sohbet Toplantıları Örneği	Doktora	Turizm	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Kübra Çelik	Karstaki Somut Olmayan Kültürel Miras Değerlerinin Sürdürülebilirliği İçin Kültür Turist Tipolojisi ve Turistik Ürün Bağlamında Bir Değerlendirme	Doktora	İşletme	Kafkas Üniversitesi
İpek Asmadili	Somut Olmayan Kültürel Mirasa Yönelik Bilinçli Farkındalık, Akış Deneyimi, Öznel Canlılık Ve Destinasyonu Tekrar Ziyaret Etme Niyeti İlişkisi: Geleneksel Sohbet Toplantıları Örneği	Doktora	Turizm	Balıkesir Üniversitesi
Hatice Dikmen Boyraz	Turizm Bağlamında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yönetimi: Afyonkarahisar İli Paydaş Algılarının Değerlendirilmesi	Doktora	Turizm	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Merve Zengin	Coğrafi İşaretili Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Destinasyon Memnuniyeti ve Destinasyon Markasına Etkisinde Destinasyon İmajının Aracı Rolü	Doktora	Turizm	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Emre Yaşar	Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Ekonomik Değerinin Belirlenmesi: Kapadokya Örneği	Doktora	Turizm	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Esmâ Şener	Türkiye'de Somut Olmayan Kültürel Miras Ürünlerini Dijitalleştirme Politikaları: Doğu Karadeniz Bölgesi İçin Model Önerisi	Doktora	Bilgi ve Belge Yönetimi	Hacettepe Üniversitesi
Yağmur Alkır	Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının Korunmasında Kadının Rolü: İzmir Örneği	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ege Üniversitesi
Elçin Hazar	Kültürel Mekân ve Somut Olmayan Kültürel Miras: Sarıkeçili Yörükleri Örneği	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ege Üniversitesi
Nedim Mutlu Kızılbuga	Türk Kültürü'nde Kartal: Kazakistan Soküm Unsuru Bürkütçülük Geleneği	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ege Üniversitesi

Semih Şalk	Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları Kapsamında Turist Rehberlerinin Kültürel Arabulucu ve Yorumlayıcı Rolünün Turistlerin Tavsiye Etme ve Tekrar Ziyaret Etme Eğilimleri Üzerine Olan Etkisi: Bursa İli Üzerine Bir Araştırma	Doktora	Turizm	Balıkesir Üniversitesi
Duygu Ünal Eraslan	Kültürel Etkileşim Bağlamında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Temsilî Listemizde Yer Alan Kültürel Unsurlarımıza Yönelik Çeviriler Üzerine Betimleyici Bir Çalışma	Doktora	Mütercim-Tercümanlık	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Hayriye Duman	Somut Olmayan Kültürel Miras Değeri Olarak Algılanan Yöresel Yiyeceklere İlişkin Satın Alma Davranışının Benlik İmajı Uyumu Teorisi ve Planlı Davranış Teorisi Kapsamında İncelenmesi: Edremit Körfezi Örneği	Doktora	Turizm	Balıkesir Üniversitesi
Erdem Baydeniz	Somut Olmayan Kültürel Miras Tutumları ve Duygusal Yiyecek Aidiyetinin Gastronomi İmajına Etkisi: Türk Lokum Kültürü ve Afyon Kaymağı Örneği	Doktora	Gastronomi ve Mutfak Sanatları	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Şükrü Fırat Çiftçi	Somut Olmayan Kültürel Miras Tanıtımında Teknoloji Kullanımının Turistlerin Deneyimi Üzerindeki Etkisinin Analizi	Doktora	Turizm	Akdeniz Üniversitesi
Osman Pelit	Somut Olmayan Kültürel Miras Algısı ile Turizm Algısının Mesleki Bağlılık ve İşe Adanmışlık Üzerine Etkisi: Geleneksel Çini Sanatı Örneği	Doktora	Turizm	Afyon Kocatepe Üniversitesi
Halit Üneş	Tokat'ın Somut Olmayan Kültürel Mirası (Toplumsal uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler, Doğum, Evlenme, Ölümle İlgili Gelenekler, Yaylacılık, İnanışlar/Tekke, Türbe ve Yatırırlarla İlgili İnanışlar, Yağmur Duası, Dini Gelenekler).	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
	Türk Folklorunda Kültürün Görsel Tasarımı (Fotoğraf)	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Hacettepe Üniversitesi

	ve Somut Olmayan Kültürel Miras İlişkisi			
Bülent İnci	Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi ve Yerel Yönetim Uygulamaları	Doktora	Arkeoloji	Süleyman Demirel Üniversitesi
Gülşay Yavuz	Kültürel Sahiplenme ve Somut Olmayan Kültürel Miras	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Hacettepe Üniversitesi
Gökçe Emeç Yücesoy	Türk Cumhuriyetlerinin Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurları ve Kültürel Kimlik İnşasına Etkisi	Doktora	Halk Bilimi (Folklor)	Ege Üniversitesi

Presentation ID / Sunum No= 176

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Kazakistan ve Türkiye Sahası Akınlarının/âşıklarının Covid 19 (Koronavirüs) Salgın Hastalığı Sürecinde Sosyal Medya Kullanımı ve Covid 19 Temalı Şiirleri Bağlamında Karşılaştırılması

Dr. Hatice Sargın¹

¹ MEB, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni-Gazi Üniversitesi Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Öğrencisi-haticesar07@gmail.com

Özet

Özet Covid 19 adlı virüsün 2019 yılının sonunda Wuhan'da (Çin) ortaya çıkarak dünyaya hızlı bir şekilde yayılmasıyla başlayan küresel salgın süreci, dünyada konu ile ilgili birtakım önlemler alınmasına neden olur. 16 Mart 2020 tarihinde Kazakistan'da olağanüstü hal ilan edilmesi ve arkasından önlemler alınmasına neden olan salgın süreci, Türkiye'de 11 Mart 2020 tarihinde salgın hastalıkla ilgili ilk vakanın duyulması sonucu bazı tedbirlerin alınmasına neden olur. Kazak toplumunda âşık atışmaları ve salgın hastalıkla ilgili âşık şiirleri ön plana çıkar. Türkiye'de âşıklar Kazak toplumunda olduğu gibi sosyal medya üzerinden salgın hastalıkla ilgili hem bireysel hem de atışma şeklinde şiirler söylemiştir. Kazakistan'daki akınların aytıs düzenlemesi, sosyal medya kullanımı ile Türkiye'deki sokağa çıkma yasağından sonra aktif bir şekilde sosyal medyanın âşıklar tarafından kullanılması ve her iki Türk toplumunun âşıklarının covid 19 temalı şiirlerinin karşılaştırılması çalışmada ön plana çıkarılmıştır. Her iki Türk toplumunda da facebook, instagram gibi sanal ortamda gerçekleştirilen atışmaların ya da söylenen şiirlerin bazıları her iki Türk toplumunda da Youtube kaydedilmiştir. Kazakistan'da aytılar ve akın programlarının çoğunluğu devlet tarafından düzenlenmiş ve kazananlar ödüllendirilmiştir. Youtube kaydedilmiş olan şiirler, halk tarafından büyük rağbet görmüş olup bu durum jiravlık-akınlık geleneğinin ne kadar işlevsel olduğunu göstermektedir. Her iki Türk toplumunda da salgın sürecinde halkın ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan aktif sosyal medya kullanımında icracı akınların-âşıkların, doğal iletişimin olmaması durumu, şiirlerini etkilemiştir. Kazakistan'da akınların, Türkiye'de âşıkların toplumun ve devletin zor günlerinde onların yanında olması bir nebze de olsa onları neşelendirme ve sabretmeye teşvik etmesi, bu salgının geçici olduğunu vurgulaması şiirlerde ön plana çıkmıştır. Kazakistan'da ve Türkiye'de salgın sürecinde devletin almış olduğu birtakım tedbir ve karantina süreçlerine uymaları noktasında şiirleri ile halkı uyaran akınlar/icracılar, halk üzerindeki yapıcı etkilerini ortaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Koronavirüs, Sosyal Medya, Türkiye, Kazakistan, Akın, Âşık

Comparison of Kazakhstan and Turkey Akıns/minstrels in the Context of Social Media Usage and Covid 19 Themed Poems in the Covid 19 (Coronavirus) Epidemic Process

Abstract

Abstract The global epidemic process, which started with the rapid spread of the virus called Covid 19 in Wuhan (China) at the end of 2019, caused some precautions to be taken in the world. The epidemic process, which caused the declaration of a state of emergency in Kazakhstan on March 16, 2020 and then measure-taking, caused some steps to be taken as a result of the first case of the epidemic disease being heard in Turkey on March 11, 2020. The minstrels' battle of words and the poems of minstrels about the epidemic came to the fore in Kazakh society. As in the Kazakh society, the minstrels in Turkey sang poetry about the epidemic, both individually and in the form of battle of words, over social media. The battle of words of the minstrels in Kazakhstan, the use of social media and the active use of social media by the minstrels after the curfew in Turkey, and the comparison of the covid 19 themed-poems of the minstrels of both Turkish communities were highlighted in the study. In both Turkish communities, some of the battle of words or poems sung in virtual environments such as Facebook and Instagram were recorded on Youtube in both Turkish communities. In Kazakhstan, the majority of the battle of words of minstrels and minstrel programs were organized by the state and the winners were awarded. The poems recorded on Youtube have been in great demand by the public, and this shows how functional the tradition of minstrelsy is. In both Turkish communities, the lack of natural communication of minstrels in the active use of social media, which emerged in line with the needs of the people during the epidemic process, affected their poems. In Kazakhstan and Turkey, the fact that the minstrels were with them in the difficult times of the society and the state; the minstrels' encouraging them to cheer up and show patience, and emphasizing that this epidemic is temporary, came to the fore in the poems. The minstrels, who warned the public with their poems to comply with some measures and quarantine processes taken by the state during the epidemic in Kazakhstan and Turkey, revealed their constructive effects on the public.

Keywords: Coronavirus, Social Media, Turkey, Kazakhstan, Minstrel.

GİRİŞ

Kazak sahası âşıklık geleneğinin geçmişine bakmak gerekirse Türkiye sahası ile benzerlik gösterdiği görülmektedir. Kazak sözlü geleneğinin temsilcileri, doğaçlama şiir söyleyip söyleyememe, atışmalara (aytıslara) katılıp katılmama durumları vb. durumlara göre sınıflandırılmış olup baksı, jirav, akın, ölenşi, jırşı vb. terimlerle isimlendirilmişlerdir. Anadolu sahası âşıklık geleneğinin temeli İslamiyet öncesi ozanlık geleneğine dayanmaktadır. Türkiye sahasında 16. yüzyılda oluşmaya başlayan âşıklık geleneği, ozanlık-baksılık geleneğinin yerine geçmiştir. Bu geleneğin 17. yüzyılda oluşumunu tamamladığı görüşü yaygındır.

Buna benzer bir değişim Kazak sahası için de söz konusudur. Baksılık geleneğini takip eden devrede oluşmaya başlayan jıravlık geleneğinde, jir (destan) ile terme ve tolgav söyleyen jıravların, 18. yüzyıl sonlarından itibaren yerlerini akın adındaki bir başka gelenek temsilcisine bırakmaya başladıkları görülür. Sadece savaş veya toplumsal kriz gibi önemli olaylarda halkın karşısına çıkarak “sorunlara dair” görüşlerini belirten, “insanların psikolojisi ve duygularıyla ilgilenmeyi kendilerine yakıştıramayan” jıravların, halkın “sosyalleşmek, hoşça vakit geçirmek, eğlenmek” gibi doğal ihtiyaçlarını karşılayamayacağı çok açıktır. Bununla birlikte 19 ve 20.yüzyıllarda yaşayan Nurpeyis Bayganın, Murın Jırav vb. pek çok temsilcinin jırav olarak adlandırıldığı da görülmektedir. Kahramanlık jırları (destanları) söyleyen bu jıravlar, bir okulun (mektep) mensupları olduklarını gösterircesine altı-yedi kuşak geriye kadar kendi ustalarını sayabilmektedirler. Esmagambet İsmailov’a göre bu durum, 18. yüzyılın sonlarından itibaren jıravların toplum içindeki fonksiyonlarından çoğunu terk etmiş olsalar bile kahramanlık jırı anlatıcıları olarak görevlerini hâlâ sürdürdüklerini göstermektedir. Bu yüzden özellikle

Batı Kazakistan, Aktöbe ve Kızılorda bölgeleri ile Karakalpakistan'da kahramanlık jırlarını icra eden kişiler akın olsalar bile jırav olarak adlandırılmışlardır (Arıkan, 2016: 255-256).

Özellikle Kazak sözlü geleneği içinde görülen bu özelliklere Türkiye sahası âşıklık geleneği çerçevesinden bakmak gerekirse şu özellikleri görürüz: “Türkiye’de ‘Âşık Tarzı’ olarak tanımlanan gelenek, Kazakistan’da ‘Jıravlık ve Akınlık Geleneği’ olarak adlandırılmıştır. Bu farklı adlandırılışa karşın her iki toplumun da özü birdir ve her iki coğrafyada yaşayan gelenek temsilcilerinin proto-tipi ‘Ozan’ olarak adlandırılan sanatçı tipidir” (Şişman, 2002: 68).

İslamiyet öncesinde oyunculuk, sihirbazlık görevlerini de üstlenen ozanlar, kopuz eşliğinde şiir söylemektedir. Bunun yanında büyücülük, hekimlik vb. işlevleri nedeniyle ozanlar, şaman adı verilen din adamı tiplerine de yaklaşmaktadır. Türklerin İslamiyet’e geçişiyle birlikte tasavvufun da etkisiyle ozanlar âşık adını almışlardır. “Kıpçak Türklerinin iki ayrı boyu olan Kazak ve Kırgızlarda da jırav, jırşı ve ırcı sözcüklerine dönüşmüştür. Adı geçen kavramlar ise eski Türkçe’de şiir ve şarkı karşılığı olarak kullanılan ır-yır sözcüğünden türetilmiştir” (Şişman, 2002: 69). Kazakistan’da geleneğin temsilcilerinden olan jıravlar tarihi ve destansı yani epik şiirleri, jır adı verilen nazım biçiminde söylemektedir. Akınlar ise duygu yönü ön planda olan lirik tarzda şiirler söylemektedir.

Bu şiirlerinde daha çok kara ölen adı verilen dörtlükleri kullanırlar. Jırav ve akınlar irticalen söyleme yeteneğine sahiptirler; ancak akınların atışma yapma özellikleri jıravlardan daha üstündür. Her iki sanatçı tipi de sanatlarını dombra eşliğinde icra ederler. Gelenek içerisinde ozan, jıravın; jırav da akının atası sayılmaktadır (Şişman, 2002: 69).

Kazakistan’da devam eden jıravlık-akınlık geleneği Anadolu sahasındaki âşıklık geleneğinden bazı yönleri ile farklılıklar göstermekle birlikte genel çerçevede benzerliklerin yoğun olduğu görülür. “Jırav ve akınların yetiştirme tarzları, kendilerine gerçek ya da hayali bir sevgili bulmaları, bu uğurda veya başka nedenlerle seyahate çıkmaları, sanatlarını icra biçimleri, bazılarının gördükleri olağanüstü rüyadan sonra şiir söylemeye başlamaları ve kültür taşıyıcılığı yapmaları bu benzerliklerden yalnızca birkaçıdır” (Şişman, 2002: 69).

Âşık tarzı şiirde kullanılan milli nazım ölçümüz hece ölçüsü olup nazım birimi dörtlüktür. Âşık şiirinde bu düzene uygun olarak söylenen şiirler, koşma, destan, semaî, varsağı, mani, türkü gibi nazım biçim ve türleridir.

Kazak halk şiirinde de “kara ölen” adıyla anılan ve on bir heceli dörtlüklerden oluşan, uyak düzeni koşmaya benzeyen nazım biçimi kullanılmaktadır. Yine halk şiirinde vakaya dayalı, kapsamlı, çok sayıda mısranın ardı ardına sıralanmasıyla oluşan ve adına jır denilen bir nazım biçimi daha vardır ki, bu da dörtlükler halinde söylenmemesi dışında bizdeki destan biçimini anımsatır. Ancak jırın dizeleri genellikle yedi hecelidir. Kazak halk edebiyatında, tarihi hikâye ve kahramanlık şiiri karşılığı olarak kullanılan “destan” nazım biçiminin dizeleri de yedi-sekiz veya on bir heceden oluşmaktadır (Şişman, 2002: 70).

Geleneksel âşık şiirimizin diğer ikinci unsuru müziktir. Geleneğimiz içinde yer alan kopuzun mucidi Dede Korkut olarak bilinmekte olup Türklerin İslamiyet’e geçişiyle birlikte âşıkların kullandığı enstrüman bağlamadır. Kazak halk şiirinin temsilcileri olan jırav ve akınların kullandıkları enstrüman şekil olarak bağlamaya benzeyen dombradır.

Âşıklık geleneği içinde görülen bir diğer unsur âşık karşılaşmaları ve atışmalarıdır. Türkiye’de âşıklar bayramında, âşık meclisinde, festivallerde vb. şekillerde bir araya gelen âşıklar, değişik ayaklarda atışmalar yapmaktadır. Âşık fasılları adı altında belli bir düzen ve sıraya uygun olarak yapılan deyişmeler ve atışmalar dışında da başka amaçlarla da âşık atışmaları yapılmaktadır. Anadolu’daki âşıklık geleneği içindeki atışmalara âşıklardan birinin ayak açması ya da dinleyicilerden birinin ayak vermesiyle atışma başlamakta ve âşıklardan birinin son olarak dörtlükte mahlasını söylemesiyle (tapşırmasıyla) atışma diğer âşığın lehine sonuçlanır. Türkiye sahasında görülen bu özelliklere karşılık Kazakistan’da şu özellikleri görürüz:

Kazakistan sahasında ise “aytıs” adı verilen atışma geleneği bugün canlı ve fonksiyonel biçimde yaşatılmaktadır. Atışma türünü en iyi akınlar icra etmektedir. Onların bu yönleri jıravlardan daha güçlüdür. Kazak halk şiiri geleneği içinde daha geç ortaya çıkmış olan akınların en önemli özellikleri irticalen şiir söylemeleri ve aytıs düşmeleridir (atışma yapmalarıdır.) Bu özellikleriyle akınlar Anadolu’daki Türk âşıklarına benzerler (Şişman, 2002: 70-71).

Kazakistan sahası atışmaları incelendiği zaman bunların iki gruba ayrıldıkları görülür. Bunlar şu şekilde ele alınabilir:

1. Kız-Jigit (erkek) Aytısı: Genç kızlar ve erkekler daha çok ezberledikleri şiirlerle biraz da amatörce atışırlar. Eşleşme kız-erkek şeklinde yapılır. Bu tür daha çok köylerde, toy ve düğünlerde icra edilir. Kız-erkek atışmasının sonunda bazen evlilikle neticelenebilecek olan bir aşk da doğabilmektedir. Bu tarz bize Doğu Karadeniz bölgemizdeki atma türkü geleneğini anımsatmaktadır. Karadeniz’de yaşatılan gelenek içerisinde birbirini evlilik konusunda ikna etmeye çalışan bir erkekle bir genç kızın karşılıklı türkü atmaları (atışma yapmaları) sıkça karşılaşılan bir kültür olayıdır.

2. Akınlar Aytısı: Daha profesyonel biçimde, akınlar arasında irticalen icra edilir. Akın atışmalarının çeşitli başlama biçimleri vardır. Örneğin, şölende akınlardan biri diğer bir akına şiirle sataşır. Kendisine söz atılan akın buna dayanamayarak, yine şiirle cevap verir. Olaya şahit olan topluluk ise alkışlarıyla aytısın başlamasını sağlar. Toyda veya kutlamada aytıs yapılacağı daha önceden duyurulmuşsa, yöreden onlarca akın buraya gelir. Yapılan eşleştirmeden sonra aytıs başlar ve elemelerde en sona kalan iki akın final karşılaşmasını yapar. Aytıs çeşitli konularda yapılabilmektedir. Rakibin saç, kaş, eli, ayağı, gözü, boyu, memleketi atışmaya konu olabilir. Aytısta görev alacak hakemleri halk seçer. Aytıs, ya akınlardan birinin “ben bittim” demesiyle ya da hakem kararıyla sona erer. Etik olarak yenildiğini anlayan akın çekilir; çekilmezse halk aleyhinde tezahüratta bulunur ve çekilmesi sağlanır. Daha da olmazsa hakem araya girer aytısı bitirir. Sonunda da aytısı kazanan akına çeşitli hediyeler verilir.

Kazak halk şiirinde atışmalar biçim bakımından ikiye ayrılmaktadır. Karşılıklı soru-cevap veya sataşma biçiminde icra edilen atışmaya “türel ayıtış”; toplumsal problemlerin, büyük fikirlerin terennüm edilmesine dayalı olarak icra edilen ve türel ayıtısa göre daha uzun süren atışmaya ise “sürel ayıtış” adı verilmektedir (Şişman, 2002: 71).

Her iki Türk toplumunda da var olan bu geleneğin müştereklerinden biri de icracıların doğaçlama şiir söyleme yeteneğinin olmasıdır. Zaten gelenek içinde atışmadan söz edilmesi demek doğaçlama şiir söyleme yeteneğinin de var olması anlamına gelmektedir. Bu özellik, bu icracıları geleneğe mensup kılmakta ve âşıklığın gelenekselleşmesinde önemli bir unsur olmaktadır. Bununla beraber her iki Türk toplumunda da âşıkların dil özellikleri bulundukları yerin, yörenin dil özelliklerini (ağız özelliğini) taşımaktadır. Yani her iki toplumun da icracıları halk dilini kullanmaktadır. Her iki Türk toplumunun da geleneğinin temelini rüya ve usta-çırak ilişkisi oluşturur. Türkiye sahası âşıklarının rüyasında bir pir elinden bade içmesi, sevgilisinin görülmesi ve mahlas alması sonucunda kişi geleneğin içine taşınmış olur. Yani bir âşık için gerekli tüm hünerleri, bilgileri bu rüya neticesinde kazanan âşık, geleneğin içinde badeli âşık olarak isminden söz ettirir.

Rüyada âşık olma motifi Kazak Türklerinin âşıklık (jıravlık ve akınlık) geleneği içerisinde de yaygın biçimde kullanılmaktadır. Rüya da görülen bir usta bir akın, rüyayı gören gence sıvı bir şey (bâde) içirir. Bazen de her hangi bir şey içirmeden gence akınlık hakkında bilgi verir. Bu arada adaya “Ölen alasin ba, kögen alasin ba? (şiir mi istersin, zenginlik mi?)” şeklinde bir soru yöneltilir. Aday soruya “Ölen alam” şeklinde cevap verdikten sonra rüyasında dombra çalıp şiir söylemeye başlar (Şişman, 2002: 72).

Kazak âşıklık geleneği içinde görülen rüyada bade içme sonucu âşık olma durumu

Türkiye sahası âşıklarında da görülen bir husustur. Geleneğin değişmeyen unsurları arasında gördüğümüz birtakım unsurların her iki Türk toplumunda da var olduğunu görürüz.

Gelenek içinde gördüğümüz ve bu oluşumu gelenekselleştiren unsurların başında âşıkların yetişmelerinde önemli olan usta-çırak ilişkisi gelmektedir. Bu çerçevede Anadolu sahasında bir çırak âşık, usta bir âşığın elinde yetişmekte ve bu silsile âşık kollarını oluşturmaktadır. Ustasının yolundan giden çırak âşığa, usta âşık tarafından icazet verilmesiyle âşıklığa girmiş olan kişi, tek başına sanatını icra etmeye başlar. Gelenekteki usta-çırak ilişki bakımından Kazakistan sahası ele alınacak olursa şu özellikleri görürüz:

Gelenek içerisinde usta nereye giderse çırağını da yanında gezdirmektedir. Şölenlere, toylara beraber gidilir. Çırak ustanın hizmetini görür, ona yardımcı olur, edep öğrenir. Bu sanatın okulu yoktur. Âşık (jırav ya da akın) adayı dombra çalmasını, yapmasını, tamirini, dombrayı tutuş biçimini, makamı,

geleneğin inceliklerini (atışma yapma, şölenlere katılma vs.) hep ustasından öğrenir. Usta ya ölür, onun sanatını çırağı devralır ve sürdürür ya da usta çırağına “Sen oldun” deyip icazet verir. Ancak bu icazette Anadolu’da olduğu gibi “mahlas” verilmez. Çünkü, Kazak halk şiiri geleneği içerisinde mahlas unsuru yoktur. Sözlü edebiyatta olmayan bu gelenek yazılı edebiyatta vardır ki, adına da “lakap” denilir. “Tapşırma” konusuna gelince, jırav ve akınların Anadolu’daki âşıklar gibi her şiirin sonunda tabşırma dizesine yer verdiklerini söylemek mümkün değildir. Ancak şiirlerin sonunda adını tabşıran jırav ve akınlar da vardır (Şişman, 2002: 73-74).

Bunların yanı sıra Anadolu sahasında âşıkların icra mekânları köy odaları, düğünler, âşık kahvehaneleri, şenlikler, bayram günleri vb. yerlerdir. Bu icra mekânları yönüyle de her iki toplumun icra yerleri benzerlik göstermektedir. Her iki Türk toplumunda da canlı bir şekilde devam eden geleneğin, değişmeyen ana unsurları (rüya motifi, usta-çırak ilişkisi, atışma yapma vb.) büyük ölçüde örtüşmektedir. Kültürel birlikteliği olan farklı coğrafyanın aynı kimliğine-Türk kimliğine- sahip olan bu iki Türk toplumu aynı kaynaktan beslenmektedir. Bu aynı kaynaktan beslenme özelliğini her iki Türk toplumu için günümüzdeki özellikle de covid 19 salgın hastalığı sürecinde de görmekteyiz. Her iki Türk toplumunun icracılarını sosyal medya kullanımı ve salgın hastalıkla ilgili şiirleri bağlamında değerlendirecek olursak şu özellikleri görürüz:

Kazakistan ve Türkiye Sahası Akınlarının/Âşıklarının Covid 19(Koronavirüs) Salgın Hastalığı Sürecinde Sosyal Medya Kullanımı ve Covid 19 Temalı Şiirleri Bağlamında Karşılaştırılması

Her iki Türk toplumunda da teknoloji çağının yaşanması nedeniyle hayatın her alanında olduğu gibi gelenek icracıları da sosyal medyayı aktif olarak kullanmaktadır. Bu husus sadece 2019 yılı sonunda Wuhan’da (Çin) ortaya çıkarak dünyaya hızlı bir şekilde yayılmasıyla başlayan küresel salgın süreci için geçerli olmayıp artık hayatımızın her alanına giren ve hayatımızın adeta bir parçası olan sosyal medya kullanımı, özellikle salgın hastalık sürecinde daha da aktiflik kazanmıştır. Bu aktif kullanım âşıklık geleneğini icra edenler arasında da mevcut olup salgın sürecinde daha da işlerlik kazanmıştır.

“16 Mart 2020 tarihinde Kazakistan’da olağanüstü hal ilan edilmiş ve bütün dünya gibi Kazakistan’da da tedbirler alınmıştır. Bu süreçte SOKÜM olarak Kazak toplumunda âşık atışması ön plana çıkmıştır” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 98). Türkiye’de 11 Mart 2020 tarihinde salgın hastalıkla ilgili ilk vakanın duyulması sonucu bazı tedbirlerin alınmasına neden olur. Bu tedbirlerin başında sokağa çıkma yasağı vardır. Okullar, üniversiteler vb. devlet kurumları uzaktan eğitime geçmiş, ancak salgın sürecinde olağanüstü hal ilan edilmemiştir. Türkiye sahasında geçmiş dönemlerde âşıkların kullanmış olduğu medya kullanımı taş plaklar, radyo, televizyon vb. ile sınırlı iken günümüzde artık taş plaklar yok olmuş özellikle covid 19 salgın hastalığı döneminde radyo, televizyon, facebook, youtube, instagram, twitter, whatsapp ve skype ağırlıklı olarak âşıklar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Salgın sürecinde Kazakistan sahası akınlarının kullanmış olduğu sosyal medya ise skype, instagram ve facebook vb.dir. Sanal ortamdaki bu aytıslar daha sonra Youtube kaydedilmiştir. Bununla beraber radyoda programa katılan Kazakistan akınları, seslerini duyurmuştur. Son olarak gazete ve facebook, instagram gibi yazılı ve görsel medya üzerinden yürütülen yazılı söz atışmaları mevcuttur. Türkiye sahası âşıklar ağırlıklı olarak Kazakistan’da olduğu gibi 65 yaş üstü vatandaşlara sokağa çıkma yasağı da getirildikten sonra âşıkların çoğunluğu evlerinde kalmıştır. Kazak âşıkları gibi Türkiye sahası âşıklar da gerek yazılı gerekse uzaktan sözlü atışmalar Kazakların dilinde ayıtı yapmışlardır. Özellikle “Kazakistan’da olağanüstü hâl ilan edildikten itibaren üçü sözlü ve biri yazılı şekilde olmak üzere ayıtının dört türü gerçekleştiği tespit edilmiştir” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 98). Bunlar ise şu şekildedir: “Sözlü ayıtının ilki, farklı mekânlarda oturan âşıkların sanal ortamda görüntülü iletişim kurarak atışmasıdır. İkincisi aynı ortamda bulunan iki âşığın sözlü yarışmasının sosyal medya aracılığıyla canlı yayınlanmasıdır” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 98). Bu aytıslar Kazak akınlarının salgın sürecinde ağırlıklı olarak kullandığı sanal ortamlardan skype, instagram ve facebookta yayımlanmış ve sonrasında Youtube kaydedilmiştir.

Üçüncüsü ise radyo üzerinden yapılan söz yarışmasıdır. Bu tür atışmada âşıklar, birbirini ne yüz yüze ne de görüntülü görebilmekte sadece seslerini dinleyebilmektedir. Son olarak gazete facebook, instagram gibi yazılı ve görsel medya üzerinde yürütülen yazılı söz atışmalarından söz edilebilir ki bunlar eski geleneğin devamıdır (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 98).

Yani Türkiye sahasında olduğu gibi Kazak sahasında da bu dönemde geleneğin farklı bir bağlamda yeni bir biçim kazandığı aşıkardır. Kazakistan'daki salgın süreci âşık atışmalarında görülen başka yönler ise şöyle ele alınabilir: Kazakistan'da "âşık atışmasının çoğunluğunun devlet tarafından düzenlenmesi, kazanan âşıkların ödüllendirilmesi ve halkın Youtube'a aktarılmış ayatları çok izlemesi göstermektedir ki ayat geleneği ve akınları Kazak toplumunda önemli bir yere ve işleve sahiptir" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 98). Türkiye'de ise âşık şiirleri ve âşık atışmaları, âşıkların kullanmış olduğu facebook gibi kendilerine özel açmış oldukları sosyal medya hesapları üzerinden yapılmış, ancak bunların denetlenmesi devlet tarafından sağlanmıştır. Bu süreçte devlet tarafından sosyal medya üzerinden yapılmış bir âşık atışması mevcut değildir. Ancak Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Âşık Maksut Feryadi, "Yaşayan İnsan Hazinesi" ödülüne layık görülmüştür. Bunun yanında İLESAM, MESAM, Kültür ve Turizm Bakanlığına kayıtlı âşıkların, yazarların bu süreçte yapmış olduğu kayıtlar ve doldurdıkları formlarla başvuruları neticesinde Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesindeki Yunus Emre Kültür Vakfı tarafından âşıklar, ilk aylar biner lira son ay 3 bin lira ile toplamda 8 bin lirayla ödüllendirilmiştir. Bu da aslında âşıklar için bir moral-motivasyon olmuştur. Bu durum Türk insanının bir noktada âşıklara vermiş olduğu bir değer göstergesidir. Bunun yanında Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığınca âşıkların sınıflandırılarak halk şairi, âşık vb. kimliklerinin verilmesine salgın sürecinde de devam edilmiştir. Bunun yanında korona döneminde Büyükşehir Belediyeleri tarafından açık havada parklarda âşık programları yapılmış, atışmalar yapılmış ve bunları seyirciler evlerinin camlarından izlemişlerdir. Bununla beraber salgın sürecinde bazı âşıklar sokakta sazı ile şiirler söylemiş ve halk evlerinin camından âşığı dinlemiştir. Her iki Türk toplumunun âşıkları ile dinleyiciler arasında doğal bir iletişim olmamış sadece yazarak sanal ortamda, sosyal medya üzerinden canlı yayınlarda ve evlerinin camlarından iletişim kurulmuştur. Ayrıca Kazak toplumunda akınların Türkiye sahasında âşıkların atışmalar yanında sanal ortamda hem yazılı hem sözlü şekilde bireysel şiirler söyledikleri de bilinmektedir. Her iki toplumda da icracılar, covid 19'un seyrine ve devlet tarafından alınan önlemlere şiirlerinde yer vermişlerdir. Her iki Türk toplumunda da zor günlerde halkının ve devletin yanında olduğunu gösteren icracılar, yapmış oldukları atışmalar ve bireysel söyledikleri şiirlerinde halkın psikolojik bunalıma girmemesi için onları neşelendirmeye, psikolojik telkinler vermeye, sabretmeye ve bu derdin geçici olduğunu anlatmaya çaba göstermişlerdir. Salgından kurtulmak için devletin koyduğu karantina kurallarını sürekli halka hatırlatmışlar, bunları yerine getirmeleri için halkı uyurup onları yönlendirmişlerdir. Örneğin maske kullanımı, hijyen kuralları vb. hususlarda sosyal medya üzerinden şiirler söylemişlerdir.

2019 yılının aralık ayında Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan covid 19 adı verilen virüsün bütün dünyaya hızlı bir şekilde yayılması neticesinde dünya düzeni değişmiştir. Dünya Sağlık Örgütü'nün küresel salgın olarak açıklamasından sonra tüm dünyada alınan tedbirler gibi, 16 Mart 2020 tarihinden itibaren Kazakistan'da olağanüstü hâl ilan edilmiştir. Bütün dünya gibi Kazakistan'da da önlemler alınmış bu kapsamda sokağa çıkma yasağı getirilmiştir. Pazar yerleri ve camiler kapatılmış, eğitim kurumları online sisteme geçmiş ve alış-veriş gibi bir çok aktivite sanal ortama taşınmıştır. Aynı zamanda yaşam tarzının salgına bağlı değişimi de her toplumda hangi kültürel değer önemli olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 99).

Kazakistan'da görülen bu önlemler Türkiye'de de alınmıştır. Türkiye'de örneğin "MEB ve UNESCO'NUN rehberliğinde sanal ortamda masal anlatma geleneğinin canlandırıldığı ve âşıkların doğaçlama atışmalar yaptığı görülmektedir. Karantina şartlarına uyarak evlerinde kalmak zorunda kalan çocukları neşelendirmek için masalcılar internet üzerinden masal anlatmaya ağırlık vermişlerdir" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 99). Kazakistan ve Türkiye sahası Türk toplumlarında ayatın/atışmanın sosyal medyada öne çıktığını görmekteyiz. Her iki toplumun icracılarında şiirlerin temasını koronavirus salgın hastalığı oluşturmuş olup âşıklar şiirlerine yeni bir konu eklemişlerdir. Kazakistan'da "Netlore olarak çevrim içi ayatın yaygınlaşması ve yeni türlerin ortaya çıkması önem arz etmektedir" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 99).

Kazak toplumunda ayat sanatının netlore teorisine uygun olarak internet üzerinde yeni bir biçim kazandığı ve gelenek olarak sürdürülebilir seviyede olduğu kanıtlanmaktadır. Bununla birlikte, salgın konusunu işleyen ayat şiirlerinden yola çıkılarak Covid 19 salgınının Kazak halkının dünya görüşünü, kültürünü ve günlük yaşamını ne kadar etkilediği gözler önüne serilecektir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 100).

Her iki Türk toplumunda da salgın sırasında sosyal medya kullanımı bakımından benzerlik görülmekle birlikte Kazakistan'da yapılan akın programları genellikle devlet eliyle yapılmış ve akınlar ödüllendirilmiştir. Bunun yanında sponsorlu yapılan aytıslar da mevcuttur. Türkiye sahası âşıklarından bireysel olarak açılan sosyal medya hesapları üzerinden yapılan âşık programları ve diğer yazışmalar sadece devlet tarafından denetlenmiştir. Kazakistan'da salgın sürecinde âşık atışmasının defalarca düzenlenmesi aytısların daha çok dikkat çekmesine neden olmuştur. Kazakçadaki aytıs kelimesi Kırgızca'da aytış olarak kullanılmaktadır. S-Ş ses değişimine Türk halklarında sıkça görülür. Kazak aytısı ile ilgili olarak,

Nurimanov'un çalışmasında Kazak sahasındaki âşıkların söz atışmasının altı gelişim noktası gösterilmektedir.

1. Aytısın başlangıcı, gelenek olarak söz atışmasının ortaya çıkması.
2. İki âşığın meydanda karşılıklı söz atışması.
3. Âşıkların mektupla yazılı söz atışması.
4. Âşıkların söz atışmasının sahneye çıkması
5. Âşıkların söz atışmasının televizyondan gösterilmesi
6. Sanal ortamda olan söz atışması (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 100).

Türkiye sahası âşıklık geleneğinde olduğu gibi aytısın başlangıcının temeli de eski Türk kültürüne dayanmaktadır. Kazakistan'da aytıslar 19. yy'ın sonu ile 20. yy'ın başlarında yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemlerde aytısın yazılı şekli de ortaya çıkmıştır. "Araştırmacılar aytıs akınlarının sahneye çıkarak hünerlerini sergilemesinin 1922 yılından itibaren başladığını ileri sürerler... Âşıkların atışmaları 1966 yılından itibaren televizyon aracılığıyla halka izletilmekte, 2009 yılından bu yana internet ortamında da geniş kitlelere ulaşmakta ve yayılmaktadır" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 101).

Toplumu derinden etkileyen salgın hastalık, kuraklık, deprem vb. durumlar âşık şiirinde işlendiği gibi dünyayı etkisi altına almış covid 19 salgın hastalığı da bu şiirlerde yerini almıştır. Özellikle âşıkların yapıcı yönünü ortaya çıkaran salgın süreci, Kazakistan'da ve Türkiye'de âşıkların her zaman halka şiirleriyle sabrı telkin ettiği ve uyulması gereken hijyen kurallarını hatırlatarak halkın sağlığını düşündüğü devletin almış olduğu kuralları ve tedbirleri halka hatırlatarak devlete yardımcı olduğu görülür.

Çevrimiçi aytısın düzenlenmesi: Her iki Türk toplumunda da yapılan çevrimiçi atışmalar, içerik olarak da benzerlik göstermektedir. Şöyle ki: "Salgın sürecinde Kazakistan'da âşıklar atışmasının dört farklı şekilde gerçekleştiği görülmektedir. Bunlardan ilki, fiziken farklı mekânda oturan âşıkların sanal ortamda görüntülü iletişim kurarak atışmasıdır. Bunlar skype, instagram, facebook gibi sanal program aracılığıyla gerçekleşip sonra Youtube aktarılmıştır" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 102). Atışmalar Kazak sahasında şu şekilde sınıflandırılabilir:

"1-Elektronik ortamda camdan cama görüntülü sözlü atışma.

2- Elektronik ortamda yan yana görüntülü sözlü atışma.

3-Radyoda sözlü atışma.

4-Yazılı kültür ortamında atışma" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 102). Türkiye sahasında ise âşıklar salgın sürecinde şöyle atışmışlar ve şiirlerini söylemişlerdir:

1-Elektronik ortamda yan yana görüntülü sözlü atışma ve korona şiirleri

2.Elektronik ortamda farklı ortamlarda görüntülü sözlü atışma ve korona şiirleri

3-Radyoda ve televizyonda sözlü atışma ve korona şiirleri

4-Yazılı kültür ortamında atışma ve korona şiirleri

5-Açık havada (parklarda vb.) karşılıklı atışma ve korona şiirleri

Kazakistan'da elektronik ortamda camdan cama görüntülü atışma şöyledir:

Karantina döneminde ilk çevrimiçi aytısı Kazakistan Cumhuriyeti Yolsuzlukla Mücadele Kurulu düzenlemiştir. Ulusal çapta gerçekleşen aytıs 9 Nisan 2020 tarihinde başlayıp 28 Nisan'a kadar sürmüştür. Toplam 19 gün süren aytısı Kazakistan'ın Nur-Sultan, Çimkent, Kontanay, Pavlodar, Kızılorda, Aktöbe ve Öskemen şehirlerinden 16 akın katılmıştır. Karantinanın şartlarına uygun olarak âşıkların her biri atışmayı kendi şehrinde, kendi evinde oturarak elektronik ortamda iletişim kurarak yapmışlardır. Aytısı katılan 16 âşık önce kendi arasında yarışır. İkinci tura kalan 8 âşık ise daha sonra kendi arasında atışır. Üçüncü tura ise 4 âşık kalır ve aralarında atışır. Son aşamada ise 2 âşık atışır. Böylece atışma, dört aşamada gerçekleşmiş olur. Akınların atışmasını aytıs geleneğine uygun olarak düzenleyiciler tarafından tayin edilen jüriler değerlendirmiş ve üstün olanına hediyeler verilmiştir. Skye üzerinden yapılan söz yarışı ise halka Youtube vasıtasıyla yayıldığından seyircileri de internet kullanıcılarıdır. Netlore ortamında halkın beğenisini kazanan ve dikkatini çeken aytısının izlenme sayısı 14 binin üzerindedir. Kültür saraylarında yapılan normal aytıları izlemeye ise en fazla 2000 kişi gelmektedir. Bu bağlamda çevrimiçi aytısının seyircisinin çok olduğu aşikârdır. Karantina sürecinde bu tür söz yarışları Pavlodar ve Aktöbe şehirlerinin Kültür merkezlerinin düzenlemesiyle gerçekleşmiştir. Yarışmaya Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinden 12 akın katılmış, 6 aytıs gerçekleştirilmiştir. O aytıs da Youtebe'a yüklenmiş ancak az izlenmiştir. Bunun dışında instagram, facebook gibi sosyal medya araçlarıyla da aytılar yapılmıştır. Örneğin Çimkent şehrinin Kültür Merkezi tarafından instagram ortamında düzenlenen aytısı 12 akın katılmış, 6 âşık atışması gerçekleştirilmiştir. Herhangi birinin girişimi ve düzenlemesi olmadan internet kullanıcılarının talepleri üzerine de instagramda birkaç defa aytıs yapılmış fakat bunun sayısı az olmuştur" (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 102).

Türkiye sahasında daha çok instagram, facebook, tweeter, skye ve whatsapp'ta atışmalar yapılmıştır. En çok 5'li ve 6'lı, 8'li ve 10'lu atışmalar yapılmış olup burada ağırlık sözlü olarak ikili atışmadır. Yazılı atışmalar da pek çok âşık tarafından yapılmıştır. Seyirci kitlesi olarak değerlendirildiğinde çevrimiçinde seyirci sayısı on binleri aşmıştır. Âşık Mustafa Karakaş sosyal medya kullanımını, seyirci kitlesini ve korona dönemi klip çekimlerini şöyle değerlendirir:

Korona ile ilgili ilk şiiri hastalık Türkiye'ye gelmeden önce 21 Şubat 2019 tarihinde ben yazdım. İlk korona ile ilgili âşık klipi bana aittir. Ancak Azerice ve Kürtçe olarak benden önce korona ile ilgili klipler yapılmıştır. Sosyal medyada yaptığım atışmalara on binler katılmıştır. Ayrıca "Siz Evde Kalın Ben Türkü Söyleyeyim" adlı programı 48 bölüm halinde facebook üzerinden yaptım ve bu program pazar günleri saat 21-24 arasında sponsorlu yapmış olduğum bir programdır. Seyirci katılım sayısı olarak her bölüm için ayrı ayrı ortalama on bin kişi civarındadır. Seyirciler programda isteklerini belirtmiş, yorumlarını facebook üzerinden yazmışlardır ve yorumlar binden aşağı düşmemiştir (M.K., kişisel görüşme, 23.11. 2022).

Âşık Selahattin Dünder sosyal medya kullanımı hakkında şunları söyler: "Sosyal medyadan ağırlıklı facebook, zoom, skype, teamlink'i kullandım. Doğaçlama olarak korona şiirleri söyleyip atışmalar yaptım. Mart 2021'de sokağa çıkma yasağı varken ikili âşık atışmaları yaptım ve âşıklar farklı ortamda aynı sosyal medyadaydı ve bunlar 6-7 dakika süren atışmalardı" (S.D., kişisel görüşme, 24.11.2022). Âşık Yakup Temeli küresel salgın sürecinde kullanmış olduğu sosyal medya ile ilgili şu bilgileri verir: "Salgın döneminde facebook, instagram, twitter, whatsapp ve youtube kullandım" (Y.T., kişisel görüşme, 26.11.2022).

Kazakistan'da çevrimiçi aytıs küresel salgından önce 2019 yılının Şubat-Mart ayları arasında düzenlenmiştir. Bu Kazakistan'da yapılan ilk çevrimiçi aytıs olmuştur. O dönem karantina olmasa bile Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinden 10 âşık bu atışmaya katılmış, hatta Türkiye'den de katılım sağlayan bir Kazak âşık olmuştur. İlk defa düzenlenmesine rağmen Kazak akınları çevrimiçi aytısı çabuk uyum sağlamışlar ve halk da bu aytısı olumlu karşılamıştır. Bu aytısının kazananları ise internet üzerinden yapılan oylamaya göre belirlenmiştir. Netice itibarıyla youtube kanalındaki aytıların izlenimi de yüksek olmuştur. Yani halkın en çok izlediği aytıs 145 binden fazla izlenmiştir. Salgın sürecindeki aytılar kıyaslandığında bu aytıların daha çok izlendiği görülmektedir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 102-103).

Görüldüğü üzere Türkiye sahasındaki çevrimiçi atışmalara Kazakistan'daki kadar çok âşık katılmamıştır ve seyircisi de Kazakistan seyircisi kadar fazla değildir. Bu da Kazakistan'da bu geleneğin ne kadar önemli olduğunu, âşıkların işlevselliğini göstermektedir. Türkiye'deki çevrimiçi atışmalar

salgın sürecinde ağırlık kazanmıştır. Türkiye sahası âşıkları, ağırlıklı olarak çevrimiçi atışmaları salgın döneminde yapmalarına rağmen teknolojiye de hemen uyum sağlamışlardır.

Elektronik ortamda yan yana görüntülü sözlü atışma ve korona şiirleri

İki âşığın aynı ortamda bulunup yüz yüze atışmasıdır. Ancak onların seyircilerin gözlerinin önünde değil de ekranda olması ayıtis geleneğinde salgından dolayı ortaya çıkan yeni bir türdür. Örneğin, Çimkent Şehri Kültür Merkezinin düzenlediği böyle bir ayıtisa 14 âşık katılmıştır. 25 Mart tarihinde başlayan ayıtis 6 Mayıs tarihine kadar sürmüştür. Her hafta iki âşık yarım saat boyunca atışmış ve onların hüneri facebook üzerinden canlı olarak yayınlanmıştır. Âşıkları izleyen sosyal medya kullanıcıları canlı yayın videosunu beğenmiş ve yorum yazmışlardır. Aynı bu tarzdaki atışma örneği tekrar Şimkent'te ayrıca Aktöbe ve Oral şehrinin kültür merkezinde de düzenlenmiştir. Böyle bir ayıtis daha önce hiç yapılmadığından dolayı bu Kazak ayıtis geleneğinde görülen bir yenilik sayılabilir. Bu tür ayıtislara yaklaşık 26 akın katılmıştır (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 103).

Kazakistanlı akademisyen ve âşık Bekaris Nurimanov salgın sürecinde âşık atışmalarını şöyle değerlendirir:

Kazakistan'da küresel salgın sürecinde akınların aynı ortamda bulunup düzenlediği ayıtislar da mevcuttur, farklı ortamlar bulunup düzenledikleri ayıtislar da vardır. Bu ayıtislar önce skype'a kaydedilir sonra youtube aktarılır. Kazakistan'da devlet eliyle yapılan ve sponsorlu yapılan ayıtislar mevcuttur. Devlet eliyle yapılan ayıtislerde akınlar, devlet tarafından, sponsorlu yapılanlar da ise akınlar sponsorlar tarafından ödüllendirilir. Ayıtista bulunan jürinin bir kısmı akınlara puan vermekte olup bir kısmı da akınların kazananını ve kazanamayana açıklar. Öncelikler akınlar arasında birinci, ikinci ve üçüncü belirlenir. Bir de baş ödül kazanan yani birinciden daha üstün olanı belirlenir. Baş ödül alana genellikle araba verilir ya da araba değerinde para verilir. Birinci olana 4 bin dolar, ikinci olana 3 bin dolar, üçüncü olana 2 bin dolar verilir. Akınlar genellikle bu şekilde ödüllendirilir (B.N., kişisel görüşme, 25 Kasım 2022).

Kazakistan sahası atışmalara benzer şekilde Türkiye sahasında da salgın sürecinde atışma yapılmış, beğeniler ve istekler seyirciler tarafından yazılmıştır. Ancak izleyici kitlesi Kazakistan'daki kadar fazla değildir. Benzer atışmalar Ankara, Bursa, Kars vb. yerlerdeki âşıklar tarafından 8'li ve 10'lu âşık atışmaları şeklinde yapılmıştır ve bunlar facebook üzerinden canlı yayın şeklinde verilmiştir. Örneğin,

Âşık Mustafa Karakaş, Âşık Mustafa Aydın, Âşık Yaşar Demiroğlu, Âşık Binali Kılıç, Şemsettin Güneş, Paşa Susanoğlu, İslah Metin, Behram Aktemur, Zafer Karabay gibi âşıklar aynı ortamda bulunup atışmalar yapıp facebook üzerinden canlı şekilde yayınlamışlardır. Bu âşıklar arasındaki atışmada en sona kalan iki âşık arasındaki söz yarışı yapılmış ve iki kişi arasında galip olan ortaya çıkmıştır. Bu atışmalar en az iki saat devam etmiştir (M.K., kişisel görüşme, 23 Kasım 2022).

Kendisinin facebook üzerinden yapmış olduğu canlı yayınları sponsorlu yaptığını ifade etmiştir. Âşık Yakup Temeli sosyal medya üzerinden yapmış olduğu canlı yayınları şöyle değerlendirir:

Salgın döneminde 7 veya 8 defa evime davet ettiğim şair Ferit Çöpürgensli, Ozan Karacakız, Behram Aktemur, Ali Oltulu, Yusuf Yaylacı (Fransa'dan geldi), Âşık Emircan (Avusturya'dan geldi), Gülseven Mahir (Türk Halk Müziği sanatçısı) gibi âşık, şair ve sanatçılarla program yaptık ve facebook ve instagram gibi sosyal medya üzerinden bunlar yayımlandı. Yani bizler aynı ortamdaydık ve canlı yayın yaptık sosyal medyada. Bu programlarda atışmalar yaptık ve bireysel koronavirüs şiirleri söyledik. İlk gün yapılan canlı yayında üç yüz-beş yüz arasında seyirci canlı yayına katıldı. Onların biz âşıklardan istekleri oldu ve yorumlarını yaptılar. Bu yapılan canlı yayını izleme oranı bir gün sonra iki bine çıktı. Altındağ-Hamamönü'nde her ay âşıklar olarak program yaptık. Salgın döneminde bu programa bir sene ara verildi ve daha sonra 2019, 2021, 2022 yıllarında tekrar her ay program her ay yapılmıştır. Yani salgın sürecinde âşıklar olarak aynı ortamda olduğumuz ve canlı programlar yaptık. Bunun yanında farklı ortamlarda sosyal medyada (facebookta) Âşık Erzade, Âşık Osman Feryadi, Âşık Mahmut Karataş'la atışmalar denedik. Ancak tam olarak verimli olmadığı için vazgeçtik (Y.T. kişisel görüşme, 26 Kasım 2022) şeklinde salgın döneminde âşıkların aynı ortamda ve farklı ortamlarda koronavirüs konulu atışma ve bireysel şiirlerini bağlama eşliğinde sosyal medya üzerinden canlı yayında söylediğini, ancak âşıkların aynı ortamda bulunmadan yaptığı atışma ve söylediği şiirlerin verimli olmadığını ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere salgın döneminde aynı ortamda bulunan âşıkların canlı yayınlardaki atışmaları Kazakistan ve Türkiye sahası âşıklarında benzerlik göstermektedir. Ancak, seyirci bakımından değerlendirilecek olursa Kazakistan sahasının aytısı daha fazla seyirci tarafından izlenmiştir ve seyircilerin oyları kazanan akını belirlemede etkilidir. Türkiye sahasında ise seyircilerin beğeni ve istek belirtmede görüşleri önemlidir. Ancak galip olanı belirlemede seyirciler arasında bir oylama yapılmamaktadır. Sponsorlu âşık atışmaları ve âşıkların sosyal medyadan yapmış oldukları bağlama eşliğindeki bireysel şiir programları da Kazakistan’da olduğu gibi Türkiye’de de rastlanmaktadır. Kazakistan’daki sponsorla Türkiye’deki sponsorun işlevi farklıdır. Kazakistan’da kazanan akına ödülünü sponsor verir ve bu ödüller büyük ödüllerdir. Türkiye’de ise sponsor sadece yayının yapılmasından sorumludur.

Elektronik ortamda farklı ortamlarda görüntülü sözlü atışma-korona şiirleri

Kazakistan sahasında özellikle aytılar ağırlık kazanmıştır. Akınların farklı ortamlarda aynı elektronik ortamda dombra eşliğinde şiirler söylediği hem yazlı kaynakta hem de sözlü şekilde alınan bilgilerde yer almaktadır. Türkiye sahasında ise şunları görürüz: Türkiye sahasında Âşık Yakup Temeli âşıkların farklı ortamlarda facebookta Âşık Erzade, Âşık Osman Feryadi, Âşık Mahmut Karataş’la atışmalar yaptıklarını ancak verimli olmadığını ifade etmiştir. Daha sonra bu şekilde şiir söylenmekten vazgeçilmiştir. Her iki Türk toplumunda da bu tür korona atışmaları ve bireysel şiirler söylenmiştir. Ancak aynı ortamlarda bulunan âşıklarda atışmalar ve bireysel şiirlerin söylemesi daha verimli olmuştur.

Radyoda ve Televizyonda sözlü atışma ve korona şiirleri

Karantina döneminde Kazakistan’da yapılan aytısın üçüncü türü olan radyo aytısını “Kazak Radyosu” düzenlemiştir. 11 Nisan-23 Mayıs 2020 tarihleri arasında gerçekleşen radyo aytısına Kazakistan’ın Nur-Sultan, Aktöbe, Almatı, Atırav, Çimkent, Taraz, Kızılorda, Oral ve Pavlodar şehirlerinden 16 âşık katılım sağlayıp 8 defa atışma yapmışlardır. Bu söz yarışının diğerlerinden farkı, âşıkların da seyircilerin de birbirini yüz yüze, hatta ekranda bile görmemiş, sadece radyodan seslerini dinlemiş olmalarıdır. Âşıkların atışması radyoda yayınlandıktan sonra youtube kanalına yüklenmiş ve dinleyiciler internet üzerinden oy kullanarak âşıkları değerlendirmişler. Radyo aytısı, aytısın daha önce hiç görülmemiş ve karantina sürecinde ortaya çıkmış bir türüdür. İnternet üzerinden yarışma düzenlenmesi de yine geleneğin değiştiği hususlardan biridir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 103).

Türkiye sahasında sözlü atışmalar yapan Türkiye sahası âşıkları, Kazakistan sahasında olduğu kadar fazla âşığın katılımı ile bu atışmayı yapmamıştır. Türkiye sahasında, âşıklar seslerini duyurabilmek için her türlü medya etkinliğinde bulunmuşlardır. İnternette âşıklık geleneği ürünlerinin depolandığı geniş bir zemin oluşturulmuştur. Bu alanda âşıklar ekonomik faaliyetten ziyade tanıtım, reklam amaçlı varlık göstermişlerdir. Kültürel ekonomik faaliyetleri âşıkların eserlerinin yayın haklarını ellerinde bulunduran müzik şirketleri gerçekleştirmiş, yoğun bir şekilde ellerindeki veriler dijital ortama aktarmaya çalışmışlardır. İnternet teknolojilerinin hızlı bir şekilde değiştiği son on yılda özellikle facebook ve youtube gibi sosyal ağlar, günümüz âşıklarının var olma mücadelelerine tanıklık etmiştir. Âşıklık geleneğinin elektronik aygıtlar vasıtasıyla üretimi, tüketimi ve değişimi Covid 19 salgını ile birlikte daha belirgin hale geldiğini ifade eden Kasımoğlu (2021) âşıkların bilhassa facebook ortamında oluşturdukları profil üzerinden canlı yayınlar açarak haftalık programlar hazırlayıp sunduğunu belirtmiştir (Açar, 2022: 407-408).

Türkiye sahasında radyolar kullanılmış ancak burada ağırlıklı olarak âşıklar şiirlerini bireysel şekilde bağlama eşliğinde söylemişlerdir. Ayrıca az da olsa atışmalar yapılmıştır. Âşık Mustafa Karakaş küresel salgın sürecinde âşıkların radyo kullanımı hakkında şu bilgileri verir:

Atışma radyoda pek yapılmamıştır. Mustafa Karakaş, Yağız Ozan, Selahattin Dündar, Melih Yalçın gibi âşıklar aynı radyoda yani TRT Radyosunda Âşık Mustafa Aydın’ın hazırlayıp sunduğu TRT Türkü programına salgın sürecinde katılmış, ancak korona ile ilgili olarak Âşık Mustafa Karakaş atışmalar yapmamıştır. Bunun yanında Âşık Mustafa Karakaş ve Âşık Paşa Susanoğlu İstanbul’da TRT Radyosunda Âşık Maksut Feryadi’nin hazırlayıp sunduğu “Ozanların Telinden” programına katılmış korona ile ilgili değerlendirmeler yapıp şiirler söylemiştir (M.K., kişisel görüşme, 23 Kasım 2022).

Âşık Selahattin Dündar, “salgın hastalık döneminde TRT Türkü’de iki defa program yaptım, ancak şiirlerimin içeriğinin koronavirüs ile ilgisi yoktur” (S.D., kişisel görüşme, 24.11.2022) şeklinde salgın dönemi radyo programları hakkında bilgi vermiştir. Bunların yanında Âşık Yakup Temeli, salgın sürecinde katılmış olduğu radyo programını şöyle değerlendirir: “2021’in mart ayında TRT Türkü radyosuna katıldım ve programı hazırlayıp sunan Âşık Mustafa Aydın’la koronavirüs konulu atışmalar yapıp şiirler söyledim”(Y.T., kişisel görüşme, 26 Kasım 2022).

Görüldüğü üzere radyolar Kazakistan sahasında hem âşık atışmasında hem de bireysel korona şiirlerinin söylenmesi bağlamında aktif şekilde kullanılmıştır. Türkiye sahasında da salgın sürecinde radyolar özellikle güncel konuların ve korona şiirlerinin söylenmesi bakımından âşıklar tarafından aktif şekilde kullanılmış olup korona konulu radyoda çok fazla atışma yapılmamıştır. Türkiye sahasında salgın hastalık döneminde âşıklar farklı televizyonlarda programlar da yapmıştır. Örneğin Âşık Mustafa Karakaş Skye TV ve Altay TV’ye uzaktan katılmış olup değişik şiirler söylemiştir. Salgın sürecinde televizyon programına katılmayan Âşık Yakup Temeli’nin şiirleri gazetede hiç yayımlanmamıştır. Kazakistan sahasında akınlar, TV programlarına katılmıştır ancak TV programları her iki ülke âşıkları için de genelde uzaktan olmuştur ve Kazakistan’da akın aytısları ağırlık kazanmıştır.

Yazılı kültür ortamında atışma ve korona şiirleri

“Kazakistan’da yazılı şekilde gazete üzerinden aytıslar yapılmıştır. Gazetenin bir sayısında bir akın korona şiirini yazmış diğer sayısında başka ayıtı ona cevap vermiştir. Bu birkaç hafta bu şekilde devam eder” (B.N., kişisel görüşme, 26 Kasım 2022). Kazakistan akınlarından da olan Bekarys Nurimanov dombra ile doğaçlama olarak koronavirüs konulu şiirler söylemiştir. Söylediği bu şiirler UNESCO Web sitesinde yayınlanmıştır.

Karantina sürecinde Kazakistan’da dört yerde yazılı ayıtı düzenlenmiştir. İlk ikisi Karağandı Eyaleti’nin “Ortalıq Kazakstan”, Kostanay Eyaleti’nin “Qostanay Tañı” gazetelerinde, diğer ikisi ise Karmakşı ve Şiyeli ilçelerinin Kültür Merkezleri tarafından organize edilerek Instagram ve Facebook gibi sosyal medya araçlarında gerçekleştirilmiştir.

“Ortalıq Kazakstan” gazetesinde “Milletin Sağlığı Büyük Bir Murattır” konusunun ele alındığı yazılı aytısa 12 âşık katılmıştır. Gazetenin bir sayısında yayımlanan iki âşığın ayıtı sonraki sayıda devam etmiş ve okuyucunun dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bundan dolayı âşık atışmasının kazananı belirlemede düzenleyiciler tarafından tayin edilen jürilerin verdiği puanla birlikte halkın Instagram üzerinden verdiği oyları da hesaba katılmıştır. İlk aşamanın kazananları finalde birbirleriyle söz yarışısı yapmışlardır. Söz konusu gazetenin 11 Nisan 2020 tarihli 38. sayısından itibaren yayımlanmaya başlayan yazılı ayıtı 28 Mayıs tarihindeki 56. sayıda sona ermiştir.

“Qostanay Tañı” gazetesinin düzenlediği yazılı ayıtı Kazakların büyük şairi Abay’ın doğumunun 175. yılı anısına yapılmıştır. Karantina rejimi uygulanmadan önce başlayan ayıtı durmadan devam etmiştir. Kazakistan’ın Kostanay, Almatı, Karağandı, Atırav ve Nur-Sultan şehirlerinden 14 âşığın katıldığı söz yarışısı 2020 yılının Şubat-Ağustos ayları arasında yapılmıştır. İlk iki âşığın ayıtı söz konusu gazetenin 28 Şubat 2020 tarihli 24. sayısında, son ayıtın metni ise 21 Ağustostaki 98. sayısında yayımlanarak sona ermiştir. Karmakşı ve Şiyeli ilçelerinin Kültür Merkezleri tarafından düzenlenen yazılı aytıslar facebookta gerçekleşmiştir. Eyalet çapında gerçekleşen aytısların her birine onar âşıktan toplam 20 âşık katılmıştır...Küresel salgın sürecinde de yazılı ayıtın devam ettiği görülmektedir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 103-104).

Türkiye’de âşıklarla ilgili haberler gazetede iki şekilde yer almıştır. Birincisi âşıkların “evde kal, sağlıklı kal” sloganı çerçevesinde evden çıkmadıkları ve âşıklarla çevrimiçi atışmalar yaptıkları ve şiirler söyledikleri haberleri yer almaktadır. Örneğin 19.04.2020 tarihinde Yeniğün gazetesine ait internet ortamındaki “Halk ozanları geleneğini sanal ortamda geleceğe taşıyor” başlığındaki haberde şunlar yer alır:

Erzurum’da kadim Anadolu kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli role sahip olan âşıklık geleneğinin temsilcisi halk ozanları, Covid-19 tedbirleri kapsamında evlerinde internet üzerinden atışarak geleneği sürdürüyor. Halk ozanları Emrah, Sümmani, Reyhani, Mevlüt İhsani, Mustafa Ruhani ve Nihani gibi meşhur âşıkların yetiştiği Erzurum’da canlı tutulan gelenek geleceğe taşıyor.

Ölüm, sevdâ, hasret, sevgi, toplumsal olaylar ve ilahî aşk başta olmak üzere Anadolu kültürünün önemli unsurları ozanların sazları eşliğinde beyitlerle kuşaktan kuşağa aktarılan geleneğin kentteki temsilcileri, yeni tip koronavirüs (Kovid 19) salgınından önce bir araya geldikleri mekânların kapalı olması yüzünden sanal ortamda görüntülü iletişim kurarak atışıyor. Salgından korunmak için evlerinde kalarak tedbirlere uyan halk ozanları, internet üzerinden türkülerini, atışmalarını, beyitlerini sazlarıyla karşılıklı dile getiriyor.

Salgının yol açtığı olumsuzluklara karşı çözüm üreten ve beyitlerinde virüsü konu alan halk ozanları, hem Anadolu kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasına hem de âşıklık geleneğinin yaşatılmasına katkı sunuyor.

Âşık Mevlüt Mertoğlu, AA muhabirine yaptığı açıklamada, âşıklığın Anadolu'nun çok eski bir geleneği olduğunu söyledi. Geçmişteki ustaların izinden ilerlemeye çalıştıklarını ifade eden Mertoğlu, "Âşıklık geleneği bizim âdetimiz ve kültürümüzdür. Bizi kovid-19 engelleyemez, demokraside çareler tükenmez. İnsanlarımız yan yana gelmese de sosyal medya ve uzaktan iletişim araçlarıyla iletişim kurar." dedi.

Mertoğlu, âşıklık geleneğinin Anadolu kültürünün önemli değeri olduğunu ve Anadolu halkı oldukça âşıklık geleneğinin de sürdürüleceğini dile getirdi. "Evde kal, sağlıklı kal diyoruz" Teknolojinin imkânlarını kullanarak âşıklık geleneğini devam ettirdiklerini anlatan Mertoğlu, şunları kaydetti: "Ben ve arkadaşlarım evden internet üzerinden iletişim kurarak atışıyoruz. Rabbim birlik ve beraberliğimizi bozmasın. İnsan olarak bir çatı altında yaşamasını bilelim. İnsan olarak birbirimizi sevmemiz gerekiyor. Bu, salgın bir süreç ve gelişme geçecektir. Devletimizin aldığı tedbirlere uyuyoruz ve devletimize güveniyoruz. Güçlü devletimiz var ve onun için salgından fazla etkilenmiyoruz. Sadece 'evde kal, sağlıklı kal' diyoruz. Biz de geleneğimizi iletişim araçlarıyla sürdürmeye çalışıyoruz. 'Bu gemi menziline erecektir' Âşık Mevlüt İhsan Taş da dünyanın ve ülkenin salgın nedeniyle zor günler yaşadığını belirtti. Vatandaşların salgın sürecinde moralinin bozulmaması gerektiğini dile getiren Taş, şöyle konuştu: "Türk insanı zeki ve çeviktir. Dolayısıyla şartlar ne olursa olsun, ayakta kalma, umudumuzu yitirmeme ve moralimizi yüksek tutma bağlamında gereğini en iyi şekilde yapan milletiz. İmkân varsa mümkünü de vardır. Âşıklık geleneğini ve edebiyatının sürdürülmesine salgın dahil hiçbir illet ve zillet darbe vuramayacaktır. Bu sanat her şartta devam edecektir ve bu gemi menziline erecektir." (<https://www.google.com/amp/s/www.gazeteyenigun.com.tr/halk-ozanlari-asiklik-geleneğini-sanal-ortamda-geleceğe-tasıyor/amp>) şeklinde gazeteyle bilgiler verilmiştir. Türkiye sahasında da yazılı kültür ortamında koronavirüs konulu atışmalar ve âşık şiirlerinin olduğu görülür. Bu yazılı kültür ortamlarındaki atışmalar özellikle facebook üzerinden bir âşığın ayak vermesiyle başlamış ve diğer âşıklar da verilen ayağa uygun dörtlükler yazmışlardır. Bunun yanında Türkiye sahası âşıklar arasında gazete üzerinden pek atışma yapılmamış sadece bu süreçte âşıkların korona şiirleri ve diğer güncel konuları işleyen şiirler değişik gazetelerde yayımlanmıştır. Örneğin Âşık Mustafa Karakaş'ın koronavirüs ve diğer güncel konuları işleyen şiirleri salgın döneminde Ankara'da çıkan "Vizyon Gazetesi, Serhat Haber Gazetesi, Başkentte Karar Gazetesi" gibi gazetelerde yayımlanmıştır. Gazetede yazışma yoluyla atışma yapmadığını belirten Âşık Selahattin Dünder, "Siyasal Birikim Gazetesi'nde korona şiirlerim yayımlandı. Ayrıca 'İlesam ve Âşıkça Dergisi'nde koronavirüs şiirlerim yayımlandı" (S.D., kişisel görüşme, 24 Kasım 2022). Yani salgın döneminde her iki Türk toplumunda da gazeteler aktif şekilde kullanılmış olup özellikle Kazakistan gazetelerinde akınlar aytıs yapıp şiirlerini yayımlamış, Türkiye sahası âşıkları ise atışmadan ziyade gazetelerde koronavirüs ve güncel konulu şiirlerini yayımlamışlardır.

Kazakistan ve Anadolu Sahası Akınlarının-Jıravlarının/Âşıklarının Covid 19 Salgın Hastalığı Temalı Şiirlerinin Karşılaştırılması

Âşıklar, hem Kazak toplumunda hem de Türkiye sahası toplumunda toplumu derinden etkileyen deprem, sel, yangın vb. toplumsal konuları işleyerek toplumun ses bayrakları olmuştur. 2019 yılı tüm dünyada yaşanan ve DSÖ'nün almış olduğu önlemler ve toplumların kendi içinde almış olduğu önlemler hem resmi kurumlar yoluyla hem de elektronik ortamda insanlara duyurulmuştur. Toplumun ses bayrağı olan âşıklar da sazı ve sözü ile sosyal medya üzerinden devletlerin ve DSÖ'nün almış olduğu önlemleri insanlara duyurmuştur. Bu özellik hem Kazak toplumu akınlarında hem de Türkiye sahası âşıklarında görülmektedir. Devletin salgın süreci boyunca aldığı önlemler âşık şiirlerinde hem atışma olarak hem

de âşîğın bireysel şiirinde işlenmiştir. “Evde Kal”, “Hayat Eve Sığar”, “Evde Hayat Var” biçiminde sloganlar geliştirilmiş olup bunlar medya aracılığı ve âşıkların şiirleri ile topluma duyurulmuştur. Halkın sözcüleri olan âşıkların şiirleri sözlü kültür geleneğinden elektronik ortama taşınmıştır. Hem Türkiye’de hem de Kazakistan âşıklarında sosyal medya kullanımı artık sınırları da aşacak şekilde gelişmiştir. Her iki toplumda da halkın sesi olan âşıklar, dünyayı etkisi altına alan covid 19 salgınına da kayıtsız kalmamış toplumu uyarmak, alınan önlemleri duyurmak ve halka moral verip devletin yanında olduklarını göstermek için seslerini sosyal medya üzerinden duyurmuşlardır. Âşıkların sosyal medya hesaplarından alınan şiirleri değerlendirilmeye alındığında şiirin içerikleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

Sokağa Çıkma Yasağı

Koronavirüsten korunmak için salgın sürecinde ülkemizde birtakım önlemler alınmıştır. Alınan bu önlemler seyretilmiş şekilde koronavirüs sürecinde devam etmiştir.

Koronavirüs tedbirleri kapsamında salgının yayılmasını engellemek amacıyla İçişleri Bakanlığının Genelgesiyle 20 yaş altı ve 65 yaş üstü bireylerin sokağa çıkması yasaklanmıştır. Bu durum Âşık Sıtkı Eminoğlu’nun Âşık Cemal Divanî ile yaptığı atışmada şu şekilde dile getirilmiştir:

Kulağımız duymaz oldu bir neşeli sedayı

Virüs ayırt etmiyor bey paşayı gedayı

Evlere hapis eyledi sabi sübyan dedeyi

Sokağı yasak eyledi yolundan virüs çıktı

Âşık Cemal Divanî

Salgın hastalığın önlenmesi/kontrol altına alınması amacıyla İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından 10 Nisan 2020 tarihinde yayınlanan 89380865-153 sayılı genelge ile 30 Büyükşehir ve Zonguldak’ta 48 saat süreyle “Sokağa Çıkma Yasağı” ilan edilmiştir. Yasak başlamadan hemen önce bazı insanların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla sokağa çıktıkları görülmüştür. Âşık Sıtkı Eminoğlu market ve bakkallarda yaşanan kalabalığı/izdihamı ve önlem alınmayışını aşağıdaki dörtlülükte şöyle ifade eder:

Bismillah der bir bardak su yutardı

Bir sabreder bin kez şükür katardı

İnsan iki gün de oruç tutardı

Dedi gözü kanlar Müslüman Türk mü? (Saraç, 2020: 21).

Kazakistan’da ise sokağa çıkma yasağı ile ilgili akınlar pek çok şiir söylemiş ve aytılar yapmıştır.

Çevrimiçi aytıda Kazak akınlarının değindiği virüsün zararı ve ondan korunmak için karantina şartlarına uymayla ilgili şiirler de bu kategoriye dahil edilebilir. Zira, âşıklar virüsün daha fazla yayılmaması için halkı tedbirli olmaya ve devletin ilan ettiği karantina kurallarına uymaya davet etmektedirler. Bu süreçte tüm dünyada alınan tedbirler gibi Kazakistan’da da halkın sokağa çıkması, 65 yaş üstü vatandaşların dışarıda dolaşmaları ve toplu taşıma araçlarının çalışması katı bir şekilde yasaklanmıştır. Okul, üniversite, cami, düğün salonu gibi kalabalığın toplandığı yerler kapatılıp, “evde kal”, “biz birlikteyiz” gibi sloganlar yükselmiştir. Bununla ilgili olarak radyo ayısında Kaziret ile söz yarıştıran Şuğayıp şöyle der:

Üyinde catıp qutulatın

Bul derttin emi özgeden bölek eken.

Körinbey elge kelgen bul tacaldı

Tıgılıp catqan adam çenedi eken

Sondıqtan şoşandamay tınış qana

Sadece evinde yatarak kurtulacak,

Bu derttin devası başkalarından farklıymış

Görünmeden ülkeye gelen bu felâketi,

Saklanıp yatan kişi yener imiş.

Bundan dolayı gezinmeden sessizce,

Üyinnen şıqpay catw kerek eken

Dışarı çıkmadan evde yatmak lazım imiş.

(Sezimhan Şuğayıp).

Sokağa çıkma yasağı getirildiğinden dolayı Âşık Şuğayıp virüsten korunmak için evden çıkmamak gerektiğini anlatır. Çünkü âşıklar virüsten sadece kendileri korunmakla kalmaz, halkı da buna davet ederler. Bununla birlikte âşıklar salgın sürecinde halkın psikolojik bunalıma girmemesi için onları neşelendirmeye, sabırlı olamaya çağırmaya ve bu derdin geçici olduğunu anlatmaya gayret gösterirler (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 105).

Her iki Türk toplumunda âşıklar, salgın sürecinde devletin almış olduğu önlemleri şiirlerinde işlemiştir. Şekil olarak baktığımızda her iki Türk toplumunun âşık şiirinde birtakım farklılıkların olduğu görülür.

Evde Kalma Çağrısı

Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan ve kısa sürede tüm dünyaya yayılan koronavirüs nedeniyle pek çok insan canından olmuş, bir kısmı salgına yakalanarak birey üzerinde değişik sağlık sorunlarına neden olmuştur. Bu virüsten korunmak için ara ara değişik tedbirler devlet tarafından alınmıştır. Bunlardan biri de 65 yaş üstü ve 20 yaş altı bireyler için evde kalma çağrısıdır. Âşık Dursun Yeşiloğlu "Evde Kal Evde Kal Canlar Evde Kal" şiirinde virüsten korunmak için evde kalınması gerektiğini belirterek alınan tedbiri şöyle hatırlatır:

"(1) Dinimiz de önce sağlık diyorsa	(2) Memleketin milletin sağlığı için
Büyükler de bizlere kalın diyorsa	Hayatta mutluluk bak varlığın için
Hijyenik tertemiz olun diyorsa	Yüce Yaratana bağlılığın için
Evde kal, evde kal, canlar evde kal.	Evde kal, evde kal, canlar evde kal.
...	20.03.2020"(Yeşiloğlu, 20.03.2020)

Âşık Maksut Koca "Evde Hayat var Evde Kal" şiirinde sinsi bir salgının olduğunu bu salgından korunmak için tedbirlere uyulması gerektiğini vurgular ve şöyle der:

"Maksutum, biz tedbir alalım yine,/Kapılmadan koronanın fendine,/Vatanına, milletine, kendine,/ İnsanlığa saygın varsa evde kal 24.03.2020" (Koca, 24.03.2020).

Tortumlu Âşık Eyyubi "Evde Kal Türkiyem" adlı şiirinde tüm Türkiye'ye seslenerek virüsten korunmak için evde kalınması gerektiğini belirterek ve halka ümit aşılama için şöyle der:

"Umutla bak yarınlar
Evde kal Türkiyem evde
Örnek olun torunlara
Evde kal Türkiyem evde
Eski günlere döneriz

Biz bu virüsü yeneriz 28 Mart 2020" (Tortumlu Âşık Eyyubi, 28 Mart 2020). Âşık Erol Ergani "Evde Kal Türkiyem" adlı şiirinde birlik içinde bu illetin yenileceği ve evde kalınması gerektiğini belirterek şöyle der:

"Ey şanlı Türk milleti/ Seviyoruz devleti/Yenelim bu illeti/Birlik olalım/ Huzur bulalım/

Evde kalalım/Ey şanlı millet/Ey yüce millet/Ey aziz millet 29 Mart 2020" (Ergani, 29 Mart 2020).

Âşık Rasim Genç "Evden Çıkman Evde Kalın", Ozan Fedai "Evde Kal" şiirinde, Rabia Saylam Taşdemir "Evde Kal" vb. âşıklar şiirlerinde devletin almış olduğu virüsten korunma tedbirlerini değişik şekillerde dile getirmiştir. Yine "Evde Kal" sloganına uyan ve şiirlerinde bunu işleyen Türkiye sahası âşıkları facebook üzerinden yazılı bir şekilde yaptıkları atışmada şunları dile getirir:

"KORONA-2-

(1) Bir salgın geldi geçenler (2) Sakın kimseye dokunma (3) Sakın ol kimseden çalma
 Evde kal Türkiyem evde Sudan sabundan sakınma Paranın üstüne ölme
 Dostu sigara içenler Bir gönül al hiç çekinme Harabet ehlinden olma
 Evde kal dayı bey evde Evde kal bacılık evde Evde kal gardaşım evde

(4) Sakın çalanlardan sakın (5) Mahcubi der çıkma cama
 Korona öldürür bakın Akciğer tutmuyor yama
 Ölüm ensededir yakın İşim gücüm vardır deme
 Evde kal can dostum evde Evde kal Türkiyem evde

5.4.2020” (Âşık Mahcubi, 6 Nisan 2020)

Şiirine karşılık âşıklar yazışmayla şu atışmayı yapmışlardır:

“(1) Ölüme gitme elinle (2) Yalan sözlere inanma

Çok insan gider seninle Pembe hayale aldanma

Mahcubiyi iyi dinle Bu günleri geçmez sanma

Evde kal dostum evde kal. Evde kal dostum evde kal.

-Seyit Berber-

-Mustafa Alpaydın-

(3) Ne gün belli ne de ayı (4) Dünya buldu belasını

Ne ammi de ne de dayı Musibetin alasını

Nane limon demli çayı Okutursun selasını

Evde kal gardaş evde kal. Evde kal dindaş evde kal.

-Âşık Ali Taşdemir-

-Adnan Önder

...” 5.4.2020 (Âşık Mahcubi, 6 Nisan 2020) Yani Türkiye sahası âşıklar, “Evde Kal” sloganına hiçbir zaman kayıtsız kalmamış ve şiirlerinde sosyal medya üzerinden bu sloganı işlemişlerdir. Bireysel şiirlerinde ve atışma şeklindeki şiirlerinde âşıklar, devletin aldığı bu tedbirleri halka hatırlatmışlardır. Kazak akınlarından Kaziret ile söz yarıştıran Şuğayıp ayısında “Dışarı çıkmadan evde yatmak lazım imiş.” demesi “Evde Kal” sloganına Kazak akınlarının da şiirlerinde yer verdiğini gösterir.

Maske-Mesafe-Temizlik

Türkiye sahasında adeta sloganlaştırılmış olan “maske-mesafe-temizlik” virüsten korunma tedbirleri arasında yer almıştır. Maske, mesafe ve temizlik sürekli Türkiye âşıklarınca yapılan atışmalarda ve söylenen şiirlerde dile getirilmiştir.

Ozan Fahrettin Akdağ, “Dikkatli Ol” şiirinde şöyle der:

“(1) Maske moda olmuş kola takılır, (2) Ceza verseler de ıslah olmuyor,

Karşı gelenlere yan yan bakılır, Kimse maske mesafe de kalmıyor,

İkaza veren de dayak atılır, Ondandır bu yüzüm asla gülmüyor.

Vallahi de bitmez zalim korona. Vallahi de bitmez zalim korona

31.10.2020” (Ozan Fahrettin Akdağ, 31.10.2020).

Ozan Fedai “Pandeminin Muhasebesi” adlı şiirinde ise şöyle der:

“Maske mesafe bugün reçetesi ilacı/Kendimize hainlik ettik işte bu acı/

Yalınız yaşamayı yapıyorken baş tacı/Özümüzden ıradık Avrupa'ya yürürken 30.12.2020/ALMANYA” (Ozan Fedai, 1.1.2021).

Emin Aktürk, “Korona Uyarısı” adlı şiirinde maske ve mesafenin önemini şöyle anlatır:

“(1) Sokakta gezenler size bu sözüm	(2) Kalabalık yere gidip durmayın
Maskeyle mesafe bu işe çözüm	Boşuna dışarı asla çıkmayın
Kurallara deme neyime lazım	Maskeyi çeneye, kola takmayın
Hastanede mutlu olamazsınız	Entübeyken bir kez gülemezsiniz

14.08.2020” (Âşık Sıtkı Eminoğlu, 27.02.2021).

Ozan Servet’i “Sağlıkçılar Gününe Hitaben...” adlı şiirinde maske-mesafe ve temizlikle ilgili şunları söyler:

“(1) Aşısı bulundu umutla dolduk	(2) Ozan Servet’iyem neyi yazayım
Maske mesafe tertemiz olduk	Hemşire doktora yardım edeyim
Beyaz elbiseye minnettar kaldık	Mesafeyi koyup maske takayım
Duamız hep size olsun be canlar	Öpülecek elin var ki cananım

16.3.2021” (Ozan Servet’i, 4.4.2021).

Koronavirüsün yok olması için maske, mesafe ve temizliğin önemini anlatan facebook üzerinden yazışmalarla yapılan atışmalardan biri de Binali Kılıç, Şemsettin Güneş, Mustafa Aydın, Yaşar Demiroğlu, Paşa Susanoğlu, Mustafa Karakaş arasında yapılmıştır ve şöyledir:

“Binali Kılıç, Şemsettin Güneş, Mustafa Aydın, Yaşar Demiroğlu, Paşa Susanoğlu, Mustafa Karakaş Atışması

(1) Âşık Binali Kılıç	(2) Âşık Şemsettin Güneş	(3) Âşık Mustafa Aydın
En yakın arkadaş oldu	Önlem almanın başıydı	Aramıza hızlı girdi
Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik
Hepimize yoldaş oldu	Aşıdan önce aşıydı	İnsanlığa çok ders verdi
Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik.	Maske, mesafe, temizlik

(4) Âşık Yaşar Demiroğlu	(5) Âşık Paşa Susanoğlu	(6) Âşık Mustafa Karakaş
Üçü birbirine ekli	Yaşlılara kıymayalım	Ne hoş oldu gel de kudur
Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik
Korunmak için gerekli	Fazla ölü duymayalım	Korkmamanın kârı budur
Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik	Maske, mesafe, temizlik

... 20.12.2020” (Karakaş, 23.12.2020)

Kazak akınlarından Niyazov Muhtar aşağıda vermiş olduğu dörtlükte eski günlere duyulan özlemi ve virüsten korunmak için maske ile yüzlerin kapandığını şöyle vurgular:

“Buldırap eles bolıp burıngı kün	Eski günler hayal oldu
Baradı awırlatıp ğumır cügin	Hayat yükünü ağırlaştırdı.
Perdelep betimizdi capqanmemen	Maskeyle yüzümüzü kapatsak da,
Aşqanday cana dawir şımıldıgın	Yeni bir devrin perdesi açıldı” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 107).

Bunun yanında Kazak Sultanhan Meyirbek virüsten korunmak için neler yapılması gerektiğini şöyle anlatır:

“Tac virüs elimizge taralğalı	Taç virüs ölkemize yayılalı
Özgeris boldı biraz ceke ömirde	Biraz değışiklik oldu özel hayatta.
Qol cwwdan bosamay qoldarımız	Yıkamakla meşgul olup elimizi
Qorqıp qaldıq tüşkirip, cötelwge	Korkar olduk hapşırıp, öksürmeye.
Wuhan deytin qaladan tarağanw	Wuhan denen şehirden yayılan zehir
Uqtırdışın üreydin ekenin de	Anlattı gerçek korkunun ne olduğunu
Dercavalar dertten zardap şegip	Süper güçler bu dertten zarar görüp,
Demin işke tartıp tur şetelin de	Yabancı ölkeler de içine çekti demini.
Qazaqpız tarihta qatar cutqan	Kazak’ız tarihte birlikte yutan
Zamannın zaharın da, şekerin de	Zamanın zehri ile şekerini.

(Sultanhan Meyirbek)

Âşık Meyirbek’in şiirinde virüsten korunmak için eli sabunla yıkamak gerektiği söylenmektedir. Genelde doğal bir şey olan hapşırma ile öksürmenin de toplumda şüpheli ve tehlikeli olarak görülmeye başladığını da şiirine eklemiştir. Dünyadaki zor durumdan bahsettikten sonra bundan da ağır dönemleri başından geçiren Kazakların dünyayı saran salgından da sağ salim kurtulacağını vurgulayarak halkı ümitlendirir” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 105-106).

Yapılan Yardımlar

Türkiye’de devletin almış olduğu tedbirlerden biri de özellikle 65 yaş üstüne uygulanan sokağa çıkma yasağında kimsesi bulunmayan ve fakirlere devletin görevlendirdiği kişiler kapı kapı dolaşarak ihtiyaçlarını görmüştür. Bunun yanında Türkiye Cumhuriyeti yabancı ülkelere maske, dezenfektan, tıbbi yardımlar vb. konularda yardımlar göndermiştir. Bu durum âşıkların şiirinde şöyle yer almıştır: Türkiye koronavirüs salgını nedeniyle pek çok dünya devletine tıbbi yardımda bulunmuş ve onların yanında olmuştur. İsrail ve Ermenistan’da Türkiye’den yardım talebinde bulunmuş, tarih sürecinde Ermenistan’ın Türklere zulmüne, İsrail’in Müslümanlara yaptığı zulümlere bakılmaksızın bu devletlere de yardım etme kararı çıkmıştır. Yardım kararı Cumhurbaşkanı sözcüsü İbrahim Kalın tarafından duyurulduktan sonra âşıklar şu şiirleri söylemiştir: Yusuf Şirin aşağıdaki dörtlüklerde şöyle der:

“FALI MI KALDI...

İran’a Irak’a yardım eyledin	Herkes can derdinde baksın başına
İsrail, Ermeni dölü mü kaldı	Zalimin zulmünü yıksın başına
Filistin Azer’e peki neyledin	Kardeşe sahip çık aksın başına
ABD İngiliz zülü mü kaldı	Bunun başka çözüm yolu mu kaldı

18.4.2020” (Şirin, 19.04.2020).

Âşık Süleyman Kalemkaş “Pislik Korona” adlı şiirinde Çin’den satın alınan aşı ile ilgili şiirinde şunları söyler:

“Çin’den iğne ilaç makine geldi/Atmış beş yaş üstü eve hapsoldu
Hani bizim kolonya maskeler noldu/Terk et milletimi pislik korona

3.4.2020” (Kalemkaş, 19.4.2020).

Filyasyon ekibinin ve Vefa grubunun kapı kapı dolaşıp devletin halkı için uzattığı yardım elini yardıma ihtiyacı olanlara dağıtmış ve bu durum âşıkların şiirinde işlenmiştir. Bu konuda Ozan Garip Yadigar “Cumhurbaşkanımızın Hediyesi” adlı şiirinde şöyle der:

“(1)Kapı çaldı virüs sandık çok korktuk (2) Kimden dedik dedi cumhurumuzdan

Kapı deliğinden usulca baktık	Göksümüz kabardı onurumuzdan
Kim o dedik dedi hediyeiniz var	Bundan sonra el eleyiz göz göze
Aldık hediyeği maskeyi taktık	Virüsler geçmesin sınırimızdan

(3)Kolonyayı döktük ellerimize	(4) Niye zahmet ettin sevgili başkan
İsmin ezber ettik dillerimize	Zaten evden çıkmıyoruz gün akşam
Allah sana ömür versin bir asır	Sen üzölme bize hiç bir olmaz
Halı seriyorsun yollarımıza	Bizdeki bu canlar kara patlıcan

...10.4.2020” (Yadigar, 10.4.2020).

Ozan Baki Çetin ise “Evde Kal” şiirinde yardıma muhtaçlara devletin yardım elini nasıl uzattığını şöyle anlatır:

“Devlet ciddiyeti bilir./İkaz sesleri yükselir/Hizmetin kapıya gelir./Evde kal babo evde kal
Evde kal, hayatta kal.
... 8.4.2020” (Çetin, 28.4.2020).

Bazen de âşıklar, yardımın gelmemesini ya da geç gelmesini şiirlerinde işlemişlerdir. Âşık Adem Kenger “Nerede Hani Bu Vefa Grubu” şöyle der:

“(1)Her an gelecek diye bekleriz	(2) Evden dışarı bırakmaz korona
Daha ne tümü gördük ne urubu	Kurala uydum diyorum sorana
Perişanız motor gibi tekleriz	Ne zaman gelecek sahi sor ona
Nerede hani bu Vefa grubu	Nerede hani bu Vefa grubu

(3)Evde ne yakacak var ne yiyecek	(4) Ademi der iki arada kaldım
Bir şeyler bulamıyorum diyecek	Derin derin bir düşünceye daldım
Benim derdimi kimler dinleyecek	Sadece birkaç dosttan yardım aldım
Nerede hani bu Vefa grubu	Nerede hani bu Vefa grubu...

12.4.2020” (Kenger, 12.4.2020). Kazakistan sahasına baktığımızda ise şunları görürüz:

Aytısta söylenen şiirlere bakınca bazı âşıkların tedbirlerin uygulanmasını sağlamak için polislerle birlikte ‘kontrol merkezlerinde’ gönüllü olarak çalıştıkları da anlaşılmaktadır. Şiirlerinde bunu dile getirerek halkı virüsten korunmaya davet ederler. Bu durum Rüstem ile atışma yapan Muhtar’ın sözlerinde karşımıza çıkmaktadır:

Men osı karantinde bir tınbadım	Ben şu karantinada hiç durmadım,
Qıynalıp catqan kezde araylı otan	Zorluk çekiyorken nurlu vatanım.
Cüzdegen muqtac üydi araladıq	Yüzlerce muhtaç evi dolaştık,
Halıq üşin casawğa qalay da qam	Dedik halk için bir şeyler yapalım.

Odan keyin turdıq kün-tün blok

postta
merkezinde

Ondan sonra bekledik gece gündüz kontrol

Tartipti de saqtadıq solay qatan Kurallara uyulmasını da sağladık katı bir şekilde
(Niyazov Muhtar).

Şiirdeki mısralarda Âşık Muhtar'ın karantina döneminde yardıma muhtaç insanların evlerine erzak dağıttığı ve emniyet mensuplarıyla birlikte çalıştığı söylenmektedir. Bununla birlikte salgını yenmek için halkı cesaretlendirir ve sabırlı olmaya davet eder. Bunu ise kendisinin âşıklık vazifesi olarak görür. Yani, söz konusu âşık işiyle de sözüyle de virüsü önlemeye katkı sağlamıştır (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 106-107).

Yani Türkiye'deki salgın döneminde ihtiyacı olanlara yapılan yardımların Kazak toplumunda da yapıldığını her iki toplumun âşıklarının şiirlerinde görürüz.

Sağlık çalışanlarının şiirlere yansması

Yaşanan küresel salgın sürecinde en çok görev sağlık çalışanlarına düşmüş olup her zaman devletin ve milletini yanında olan sağlık çalışanları, zorlu çalışma şartlarına rağmen salgınla mücadele etmiştir. Özellikle Türkiye'de Sağlık Bakanı Fahrettin Koca sürekli salgın süreci ile ilgili halkı bilgilendirmiş ve sağlık çalışanlarının halkının yanında olduğunu duyurmuştur. Hatta Türk insanı da sağlık çalışanları ile beraber olduğunu göstermek ve onları onure etmek için alkışlamış ve Bakanlık tarafından maaşlara iyileştirmeler yapılmıştır. Günlerce ve hatta haftalarca çocuğunu, ailesini görmeyen sağlık çalışanları, bu süreçte büyük bir savaş vermiştir. Bu durumlar da Türkiye sahası âşık şiirlerine yansmıştır. Sağlık Bakanı Fahrettin Koca'nın sağlık çalışanlarını TBMM'de alkışlatması yurt genelinde kitlesel etkinliğe dönüşmüş ve 19.3.2020 tarihinde saat 21.00'de tüm yurt genelinde başta Ankara, İstanbul, İzmir olmak üzere tüm il, ilçe ve köylerde üç gün boyunca tüm sağlık çalışanları evlerin pencere ve balkonlarından alkışlanmıştır. Sosyal medyada "beraber başaracağız" sloganı ile yapılan etkinliğe sanat, spor ve siyaset dünyasından da pek çok tanınmış isim destek vermiştir. Bu durum üzerine de âşıklar şiirler söylemiştir. Sağlık çalışanlarının alkışlanması ile ilgili Ozan Garip Yadigar "Evde Kalın Sağlıklı Kalın Siz Sizin Evde Biz Bizim Evde" adlı şiirinde şöyle der:

"(1)Hayır eyleyelim hayır duyalım (2) Garip Yadigar'ım sesimi duyun
Limon portakalı fazla soyalım Fesbuktan paylaşın her yere yayın
Sağlık çalışanın alkışlayalım Güçlü Türkiye'ye bağış toplayın
Sizler sizin evde biz bizim evde Sizler sizin evde biz bizim evde
9.4.2020" (Yadigar, 9.4.2020)

Osman Dindar "Sağlık Çalışanları" adlı şiirinde sağlık çalışanlarının alkışı hak ettiklerini şöyle vurgular:

"Gece gündüz demeden hastaların başında Dünyayı tehdit eder yeni virüs korona
Alkışı hak ediyor sağlık çalışanları Sağlığa gönül veren kahraman dur der ona
Görevi her şeyden önce gözü olmaz aşında On dört kuralı bilir öğretir her sorana
Alkışı hak ediyor sağlık çalışanları... Alkışı hak ediyor sağlık çalışanları...
...15.01.2021"(Dindar, 14.03.2021)

Sağlık çalışanlarının alkışı hak ettikleri ve zorlu çalışma koşulları facebook üzerinden yapılan yazılı atışmalarda da şöyle dile getirilmiştir:

"DOST KALEMLERİNDEN GELEN DÖRTLÜKLER

(1)ADNAN ÖZKAN

(2)CAHİT ADA

Seferberlik içinde gece gündüz çalışır,
Virüsü yenmek için zaman ile yarışır,
Ne mutlu ki onlara meth etmeye yakışır,
Alkışı hak ediyor sağlık çalışanları...

(3)EKREM GÜL

Ölümcül tüm virüsler, olsa da hep peşinde,
Yedi yirmi dört bekler, hastasının başında.

Unutur eş dostunu, akli daim işinde.

Alkışı hak ediyor, sağlık çalışanları...

(5)ABDULLAH ÇELEBİOĞLU

Korona denen bela geldi kapıya vurdu

İmal edilmiş mikrop bütün illeti yordu

Çoğu bir yana gitti onlar çalıştı durdu

Alkışı hak ediyor sağlık çalışanları...

... 14.03.2021” (Dindar, 11.05.2021).

Kazak âşıklarından Şalkarbay da sağlık çalışanlarının salgın sürecinde nasıl canla başla çalıştıklarını şöyle dile getirir:

Virüs bize kelmeydi dep cürgende

Qamtıdı qazaqtın bar önirlerin

Bizde halık dal qazır artıp otır,

Aq halattı candarğa senimderin

Olar qazır kündiz-tün damıl tappay

Nawqastarğa casap cür emin-domın

Bala-şağa barin de umıttı olar

Otbasına böle almay könilderin

Sın sağatta candarın salıp catır

Olardı da qoldayıq elim menin

Dal qazır qaharmandar darigerler

Qaterge tigip catqan ömirlerin

Virüs bize gelmeyecek der iken

Yayıldı Kazakların bütün bölgelerine,

Bizde halk şimdi ise ümitle

Bakıyor beyaz önlüklü insanlarına.

Onlar şimdi gece gündüz durmadan

Tedavi uyguluyorlar hastalarına.

Çoluk Çocuk hepsini de unuttu onlar,

Hiç ilgi göstermeden ailelerine

Zor süreçte canla başla çalışıyorlar

Halkım benim, destekleyelim onları,

Şimdiki kahramanlar doktorlardır

Tehlikeye atmakta olan canlarını

(İzbasarov Şalkarbay).

Âşık Şalkarbay’ın şiirinde virüsün dünyaya açtığı zorluklardan söz edilmektedir. Burada Kazak toplumunda “virüs bize gelmeyecek” deyip ona inanmayanların olduğunu, ancak virüsün Kazakistan’ın bütün bölgelerine yayıldığını da söylemektedir. Durumlar ciddileşince ve zorlaşınca insanlar içinde bulundukları durumun düzeltilmesini ve iyileşmesini Allah’tan dilerler. Bununla birlikte Şalkarbay, bütün dünyada olduğu gibi Kazakistan’da da doktorların evleri ve çocuklarından uzaklaşıp, salgınla mücadele etmekte olduğunu ifade eder. Bundan dolayı onları günümüzün kahramanları olarak nitelendirir (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 106).

Sosyal Medya-Virüs ve Âşıklar

Türkiye sahası âşıklar, şiirlerini facebook, twitter, instagram, whatsapp vb. sosyal medya üzerinden yapmıştır. Bazı âşıklar atışmalardaki gücünü yapmış olduğu atışmalarda dile getirmiştir. Şöyle ki:

“Zeki Akalın-Alperen Akyüz

...

(1) Bayburtlu

Âşık oldum ozan oldum olmadı
Bir yana gidecek yolum kalmadı
Kurudu yaprağım dalım kalmadı
Gövdeme sam yeli estikten sonra

(2) Akalın

Akalınım olmadı ki muradım
Atışmada biraz fazla inadım
İkinci kıtada çok yumuşadın
Bayburtlu kuyruğun kısıktan sonra

(3) Bayburtlu

Bayburtlu’yu bu korona götürmüş
Hasta etmiş yataklara yatırmış
Darıca’da başkan seni bitirmiş

Daha yenmem seni mısıktan sonra 2.4.2020”(Akalın, 28.4.2020).

“Kazak geleneğine göre, iki âşık kalabalığın ortasında ya da sahnede atışma yaparlarken onlara çay verilir. Âşıklar rakibi şiirini söylerken çay içerek onu dinler. Düzenlenen aytıslardaki şiirlerin metinlerinden çevrim içi aytısta çay verme ve çay içmenin olmayışının âşıkları etkilediğinden bahsedilir” (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 108).

Âşıkların birbirinin yüzlerini görmeden sadece seslerini dinleyerek atışma yapmaları da şiirlerine konu olmuştur. Örneğin, Âşık Rüstem rakibi Muhtar’a şöyle der:

Körine almay qalsaq biz köpşilikke	Bizim halka görünemeyişimiz,
Körinbeytin virustın küyigi eken	Gözükmeyen virüsün yüzündenmiş.
Türin körmey aytısw qarsılaspen	Rakibinle yüzünü görmeden atışma yapmak
Tünde töbeleskende y qıyın eken	Gece kavga etmek gibi zor imiş

(Kayırtay Rüstem)

Burada Rüstem salgından dolayı halkın gözünün önünde olamadıklarını dile getirir. Rakibini yüzünü görmeden radyo vasıtasıyla atışma yapmayı ise karanlıkta kavga etmek gibi diye betimler. Normal aytısta âşık dinleyicilerinin dikkatini kendilerine çevirmek için halka yönelik şiirler düzerken, bu kez internet üzerinden değerlendirip, oy verip, “beğen” tuşuna basan ve yorum yazan insanları şiirlerine dahil ederler. Bu, Ayşolpan ile söz yarıştıran Bek’in şiirinde karşımıza çıkar:

Assalaw mağaleykum, salem berdim	Selamünaleyküm, selam verdim,
Dawıs bergen ultım men ulısım	Oy veren milletim ile ulusuma

(Şmat Bek)

Çevrimiçi aytısın ortaya çıkardığı engeller gazete aracılığıyla yapılan yazılı aytısta da dile getirilmiştir. Âşıkların yazdığı satırlara göre, yazılı aytıs düzenleyiciler tarafından önce Whatsapp grubuna yapılmıştır. Daha sonra ise oradaki metinler gazetede yayımlanmıştır. Örneğin, Maksat ile söz yarıştıran Didar şöyle der:

Şay işip sahnada sanimenen	Çayı içip sahnede güzelce,
Aytısıp otırwşı ek aspappenen	Atışma yapardık enstrüman ile.
Qolındağı aspaptı qoya salıp	Elindeki enstrümanı bırakıp
Aytısqaq birtürli eken WhatsApp-penen	Atışma yapmak tuhafmış Whatsapp ile

(Kami Didar)

Burada Âşık Didar sahnede yapılan aytıs ile Whatsapp üzerinden yapılan yazılı aytısı karşılaştırır. Eline donbırasını alıp halkın ortasında atışma yapmanın artılarını söyler (Nurimanov ve Kishkenbayeva, 2021: 108-109).

Türkiye sahası âşıkları atışmalarda güçlü olduğunu vurgulamış olup çay konusuna âşık fasıllarındaki ya da atışma sırasındaki içilen çay konusunda değil de komşularla içilen çaya değinilmiştir. Şöyle ki:

Âşık Mahcubi'nin Korona-2- şiirine karşılık Âşık Ali Taşdemir facebookta Seyit Berber, Mustafa Alpaydın, Adnan Önder, Âşık İslami Mahmut Şahintürk, Bekir Yalçın vb. isimlerle yazışma yoluyla yaptıkları atışmada şöyle der:

“Ne gün belli ne de ayı

Ne ammi de ne de dayı

Nane limon demli çayı

Evde kal gardaş evde kal 5.4.2020” (Âşık Mahcubi, 6 Nisan 2020)

Ayrıca evde kalındığı süre içerisinde Türk erkeklerinin ev işlerini öğrendiğini Âşık Erol Ergani “Evde Kalma Sınavı” adlı şiirinde mizahi bir dille şöyle anlatılır:

“Hanımlar beklerdi eve gelmezdik

Paspas tanımazdık koltuk silmezdik

Önceleri çay demlemek bilmezdik

Yoğurt bile çaldık evde kalınca

16.4.2020” (Âşık Erol Ergani, 17.4.2020).

Ayrıca evde kalındığında çay içileceği dile getirilirken yazılı şekilde yapılan atışmada Efruze “Yüce Devlet Korur Sizi Virüsten” adlı atışmada şöyle der:

“Mısırı patlatıp demleyin çayı

Oynuyor tivide belgesel ayı

Kaçmaya kalkmayın kapıp bohçayı

Sabreyleyin evinizden çıkmayın

23.3.2020” (Yaman, 23.4.2020)

Sosyal medya üzerinden hem Türkiye sahasında görülen koronavirüs konulu âşık şiirleri ve atışmaları ile hem de Kazakistan sahasındaki aytısların ve akın şiirlerinin virüsün ortaya çıktığı andan itibaren virüsün seyrine uygun olarak işlendiği görülür.

25-26 Eylül 2020 tarihinde Kazakistan'ın Batı Kazakistan vilayetinin merkezi olan Oral şehrinde Kadir Mırzaliyev Kültür ve Sanat Merkezi müdürü, akın Bavırjan Haliolla'nın girişimi ve vali Gali Eskaliyev'in desteyiyle meşhur “Men Qazaqpın/Ben Kazak'ım” adlı şiirin yazarı, Gorbaçov tarafından Sovyet Kominist Partisi Kazakistan temsilcisi olarak atanmasıyla Jeltoksan ayaklanmasına sebep olan Kolbin'in karşısında ayaklanmaya katılan gençleri korkusuzca savunan şair Juban Moldagaliyev'in doğumun 100. yılı ile “Kazak Osı/Kazak Budur” adlı meşhur şarkının söz yazarı Kazakistan'ın Halk Yazarı unvanının sahibi Kadir Mırzaliyev'in doğumunun 85. yılı dolayısıyla “Jayık'ın İki Kartalı” adlı ulusal aytıs yarışması düzenlenmiştir...Bu aytıs yarışmasından önce sekiz ay boyunca hiçbir aytıs etkinliği yapılmamıştır. On altı jüri üyesinin görev aldığı seyircisiz aytıs yarışmasına katılan on altı akının isimleri şöyledir: Atrav şehrinden Fariza, Jetpisbayeva, Pavlodarlı Aspanbek Şugatayev, Batı Kazakistan eyaletinden Bavırjan Şirmedinulı, Jansaya Musina, Talgat Mıgı, Eldar İksanov, Bekbolat Kalenov ve Muradım Merlanov, Arkalık'tan Aybek Kaliyev, Karagandı şehrinden Tolegen Jamanov, Atravlı Şalkarbay İzbasarov, Almatılı Şugayp Sezimhan, Türkistan şehrinden Bekaris Şoybekov, Kızılordalı Muhtar Niyazov, Almatılı Kaziret Berdihan, Mangıstav şehrinden Argınbek Kalbayev (Orakova Yanç, 2021: 278).

Görüldüğü üzere Kazakistan'ın bazı şehirlerinde jüri karşısında ikiden fazla akının katılımıyla jüri üyelerinin karşısında seyircisiz atışmalar yapılmıştır. Bu tarz atışmaların Türkiye'de jürisiz bir şekilde söz savaşı şeklinde değişik parklarda âşıklar tarafından yapıldığı görülür. Âşık Mustafa Karakaş, “öncelikle Ankara Büyük Şehir Belediyesi açık havada parklarda âşık programları yapmıştır. Ankara Ulus Gençlik Parkında, Eryaman, Gölbaşı Parklarında âşık programları yapılmış, seyirciler evlerinin camlarından izlemişlerdir” (M.K., kişisel görüşme, 23 Kasım 2022) şeklinde ifade etmiştir. Âşık Mustafa Karakaş,

Eryaman'da Âşık Mustafa Aydın, Âşık Yaşar Demir, Âşık Binalı Kılıç, Âşık Behram Aktemur, Âşık Zafer Karabay gibi sekiz kişilik âşıkla korona döneminde park programları yapılmış ve korona ile ilgili âşıklar kendi aralarında atışmalar yapmış ve şiirler söylemişlerdir. Ancak yapılan atışmalarda jüri üyeleri bulunmamaktadır. Bu park programları belediyeler tarafından organize edilmiştir. Ankara Gölbaşı'ndaki park programına Âşık Veysel Yıldız, Âşık Paşa Susanoğlu Âşık Adem Aydıner ve sanatçılar katılmıştır. Ankara Ulus'taki programlara Ankara'da yaşayan Yozgat ve Sivas gibi illerin âşıkları katılmıştır. Bu âşık park programları Ankara'dan sonra İstanbul, Bursa, Kars, İzmir gibi illerde yapılmıştır (M.K., kişisel görüşme, 23 Kasım 2022).

Bunun yanında Âşık Selahaddin Dünder salgın dönemi açık ve kapalı alan atışmalarını ve halk konserlerini şöyle değerlendirir:

İstanbul'da Kartal ve Sancaktepe'de iki yerde program yaptık ve programa ben, Temel Türabi, Paşa Susanoğlu ve Âşık Poyrazoğlu katıldık. Kartal ve Sancaktepe'deki program alanı konferans salonlarıydı. Yani kapalı alanlardı. Burada âşıklar, solo ve atışma şeklinde söyledikleri şiirlerinde korona konusunu ve genel konuları içeren şiirlerini ağızları maskeli bir şekilde seslendirdi. Programa gelen dinleyiciler de maskeli ve sosyal mesafeye dikkat ederek programa katılmışlardır. Kayseri Melihgazi Mahallesi'nde açık havada yapılan konserde âşıklar halk konseri yapmışlardı ve gelen seyirci 1000 kişinin üstündeydi. Herkes maskeli ve mesafeli bir şekilde programa katıldı. Burada âşık olarak sadece ben (Âşık Selahattin Dünder) vardım. Benim dışında orali bir mahalli sanatçı vardı. Ankara Kültür Sokak'ta kitap fuarı salgın döneminde yapılmıştır. Burada da âşık olarak sadece ben (Âşık Selahattin Dünder) vardım. Bu program 2021 yılının Temmuz-Ağustos döneminde sosyal mesafeye dikkat ederek yapıldı (S.D., kişisel görüşme, 24.11.2022).

Salgın sürecinde açık ve kapalı alanlarda âşıkların bir arada olduğu ve seyircisiz ya da Türkiye sahasında olduğu gibi sosyal mesafeli ya da evlerin camında izleyen seyircilerin olduğu programlar, Kazakistan'da jüri karşısında seyircisiz yapılmıştır. Türkiye sahası âşıklarının açık ya da kapalı âşıkların bir arada bulundukları programlarda jüri üyeleri bulunmamaktadır. Türkiye ve Kazakistan sahasında âşıklar özellikle bulunduğu dönemin salgın hastalık tarihine iz düşmüşlerdir.

SONUÇ

Kazakistan ve Türkiye sahası âşıklarının atışmasından, şiirlerinden alınan örneklem her iki Türk toplumunun da aslında salgın sürecine bakışın bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Kazakistan ve Türkiye'de DSÖ'nün direktifleri ve bilgilendirmeleri bağlamında birtakım salgın önlemlerinin alındığı ve salgının nerede ve ne zaman başladığı, salgın sürecinde hepsi birlikte değil de ara ara alınan önlemlerin âşıkların şiirinde işlendiği görülür.

Covid 19 ya da koronavirüs olarak her iki Türk toplumunun aşığının şiirlerinde işlenen virüs, ayıs sanatını/atışma sanatını ve akın/âşık şiirini hem dış özellikleri hem de iç özellikleri bakımından etkilemiştir. Karantina tedbirleri kapsamında her iki Türk toplumunda da akınlar/âşıklar sosyal medyada seyircisiz canlı programlar yapmıştır. Söz konusu virüsle ilgili Kazakistan'ın ayıs sanatında Türkiye sahası âşık atışmalarında ve her iki toplumun âşık şiirlerinde bolca teşbih sanatı kullanılmıştır. Çoğu üniversite mezunu olan ayıs akınlarının her koşulda gündemi takip edip virüsle ilgili tedbirleri ve kuralları anında halka duyurma gibi halkı eğitici rolünün olduğu muhakkaktır. Alınan tedbirlerin halka duyurulması yani halkı bu âşıkların eğitme rolleri Türkiye sahası âşıklarında da bulunmaktadır. Bu tedbirler sadece halka duyurmakla kalmamışlar bunları zaman zaman değişik şiirleri ile hatırlatmışlardır.

Her iki Türk toplumunda da âşıklar tarafından sosyal medyanın aktif bir şekilde kullanıldığı, ancak Kazak toplumunda sosyal medya üzerinden derece alan âşıkların devlet tarafından ödüllendirildiği görülür. Ayrıca sponsorlu yapılan aytıslarda jürinin belirlemiş olduğu dereceye giren akınlar sponsor tarafından ödüllendirilmiştir. Türkiye’de ise sosyal medya üzerinden devlet tarafından ödüllendirmenin olmadığı ancak 2020 yılında “Yaşayan İnsan Hazinesi” olarak Kültür ve Turizm Bakanlığınca seçilen Âşık Maksut Koca (Âşık Feryadi) Cumhurbaşkanı tarafından ödüllendirilmiştir. Bunun yanında İLESAM, MESAM ve Kültür Bakanlığına kayıtlı âşıkların, şair ve yazarların bir kısmından Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde bulunan Yunus Emre Kültür Vakfı tarafından korona sürecinde yapılan video ve kayıtlarını istenmiş bir kısmından da form doldurmaları istenmiştir. Arkasından buraya, belirtilen şartlarda müracaat eden âşıklar, şairler, yazarlar 5 aylık bir sürede sekiz bin ile ödüllendirilmişlerdir. Türkiye’de de sosyal medya üzerinden halk beğenileri ve yorumlar mevcuttur. Ancak, devlet tarafından âşık programları yapılmamış sadece facebook, instagram vb. sosyal ağlar denetlenmiştir. Sadece parklarda belediyeler tarafından “Her Park Bir Mutluluk Sahnesi” adı altında âşık programları ve atışmaları yapılmıştır. Kazakistan’da salgın dönemi atışma ve şiir programları sosyal medya üzerinden devlet eliyle ve sponsorlu şekilde yapılırken Türkiye’de sosyal medya devlet tarafından denetlenmiş olup koronavirüsle ilgili âşık atışmaları ve bireysel âşık programları sosyal medya üzerinden bireysel ve sponsorlu şekilde yapılmıştır. Ancak her iki Türk toplumunda da sponsorun ve devletin yapılan bu programlarda işlevleri farklıdır. Her iki Türk toplumunda da sosyal ağ âşıklar tarafından salgın döneminde aktif şekilde kullanılmış ve âşıklar sosyal medyaya hemen uyum sağlamışlardır. Seyirci kitlesi bakımından değerlendirecek olursa Kazakistan ve Türkiye sahası âşıkları çok fazla seyirci tarafından dinlenmiştir. Kazakistan’da devlet eliyle yapılan âşık atışmaları, Türkiye’de bireysel bazda yapılmıştır. Kazak toplumunda ve Türkiye Türklerinde salgın döneminde devlet tarafından alınan tedbirler âşıklar tarafından halka hep hatırlatılmış ve ülkelerin benimsediği sloganlar şiirlerde işlenmiştir.

Şiir sanatı bakımından değerlendirdiğimizde her iki Türk toplumun zayıf ve güçlü olduğu noktalar mevcuttur. Kazak âşıkları, dombra eşliğinde ezgi ile şiirlerini söylerken Türkiye sahası âşıkları bağlama eşliğinde şiirlerini söylemişlerdir. Kazak âşıkları gazete ve radyodan şiirlerini vermiş ve aytıslarını yapmışlardır. Türkiye sahasında âşıkların koronavirüs konulu şiirleri gazetede yayınlanmış ancak atışmalar yapmamışlardır. Ayrıca radyo programları yapılmış olup Türkiye’de atışmalar daha az yapılmıştır. Türkiye sahasında âşık ismini alan ve Kazak toplumunda da akın/jırav isimleriyle anılan icracıların ana kaynağı aynıdır. Kazak âşıkları şiirlerinde yüz yüze yaptıkları atışmalara özlemlerini ve bu sırada yaptıkları eylemleri dile getirirken Türkiye’de âşıklar atışmalardaki güçlerini sözlü bir şekilde dile getirmişlerdir. Her iki Türk toplumunda da âşıklar toplumun yaşadığı ve bir sosyal olay olan covid 19 küresel salgına kayıtsız kalmamıştır. Her zaman devletin ve halkının yanında olduklarını vurgulamışlardır. Sloganların halka yayılması, kuralların halka hatırlatılması ve yardıma muhtaç kişilere yardım gibi sosyal işlevlerini de yapan her iki toplumunda âşıklar, gelecek nesle 2019 yılı ve sonrasında devam eden salgın sürecini ve salgının etkilerini ölmez eserleri ile taşımışlardır.

KAYNAKLAR

- Açar, Y. (2022). *Gelenek ve Modernite Dikotomisinde Âşıkların İcra-Mekân Serüveni*, Turkish Studies, <https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&makaleurl=33837-bee-3f9e-45a9-abf2-dea2f85963af.pdf&ky=62429>
- Akalın, Zeki (2.4.2020). “Zeki Akalın ve Alperen Akyüz” Zeki Akalın kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim Tarihi: 28.4.2020.
- Akdağ, Ozan Fahrettin (31.10.2020). “Dikkatli Ol” Ozan Fahrettin Akdağ kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 31.10.2020.

- Aktürk, Emin (14.08.2020). “Korona Uyarısı” Âşık Sıtkı Eminoğlu’nun kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 27.02.2021.
- Arıkan, M. (2016, Aralık). Türk Dünyası Âşık Edebiyatı. Naciye Ata Yıldız ve Fatma Ahsen Turan(Ed.), *Kazak Sözlü Geleneği* (s.255-338), Ankara: Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti.
- Âşık Mahcubi (5.04.2020). “Korona-2-“ Âşık Mahcubi kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 6.4.2020.
- B.N.: Bekarys Nurimanov, D.T.: 24.04.1986 Eğt: Dr. Öğretim Görevlisi (Hacı Bayram Veli Üniversitesi-Türk Halk Bilimi Bölümü), Kazakistan, Kızılorda, Derleme tarihi ve yeri: 26.11.2022. Ankara.
- Çetin, Ozan Baki (8.4.2020). “Evde Kal” Ozan Baki Çetin kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 28.4.2020.
- Dindar, Osman (15.01.2021). “Sağlık Çalışanları” Osman Dindar kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 14.03.2021.
- Dindar, Osman (14.03.2021). “Dost Kalemlerinden Gelen Dörtlükler” Osman Dindar kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 11.05.2021.
- Efruze (23.03.2020). “Yüce Devlet Korur Sizi Virüsten” Ahmet Yaman’ın kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 23.04.2020.
- Ergani, Âşık Erol (29.03.2020). “Evde Kal Türkiyem” Âşık Erol Ergani kişisel facebook sayfası. [Facebook-video]. Erişim tarihi: 29.03.2020.
- Ergani, Âşık Erol (16.4.2020). “Evde Kalma Sınavı” Âşık Erol Ergani kişisel facebook sayfası. [Facebook-video]. Erişim tarihi: 17.4.2020.
- Kalemkaş, Âşık Süleyman (3.4.2020). “Pislik Korona” Âşık Süleyman Kalemkaş kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 19.4.2020.
- Karakaş, Âşık Mustafa (20.12.2020). “Binali Kılıç, Şemsettin Güneş, Mustafa Aydın, Yaşar Demiroğlu, Paşa Susanoğlu, Mustafa Karakaş Atışması” Âşık Mustafa Karakaş kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 23.12.2020.
- Kenger, Âşık Adem (12.4.2020). “Nerede Hani Bu Vefa Grubu” Âşık Adem Kenger kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 12.4.2020.
- Koca, Âşık Maksut (24.03.2020). “Evde Hayat Var Evde Kal” Âşık Maksut Koca kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 24.03.2020.
- M. K.: Mustafa Karakaş, D.T.: 25.5.1974 Eğt: Lise mezunu(Göle Yüzüncü Yıl Lisesi 1993 Mezunu) Ardahan, Göle ilçesi, Derleme tarihi ve yeri: 23.11.2022. Ankara.
- Nurimanov, B. ve Kishkenbayeva, Z. (2021). Küresel Salgın (Covid 19) Sürecinde Kazakistan’da Âşık Atışmaları ve Salgınla İlgili Şiirlerin İncelenmesi, *Milli Folklor* 17 (129), ss. 98-110, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/61110/808658>.
- Ozan Fedai (30.12.2020). “Pandeminin Muhasebesi” Ozan Fedai kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 01.01.2021.
- Ozan Servet’i (16.3.2021). “Sağlıkçılar Gününe Hitaben...” Ozan Servet’i kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 4.4.2021.
- Saraç, Ö. (2020). Salgın Hastalıkların Âşık Tarzı Türk Şiirine Yansıması: Yeni Tip Koronavirüs (Covid 19) Örneği, *Milli Folklor*, Yıl: 32, Cilt:16, Sayı: 127, ss.18-34, <https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-detay&Alan=sosyal&id=391ZB3UBuadCBSEzI21>.

- S.D.: Selahattin Dündar, D.T.: 20.12.1946 Eğt: Üniversite mezunu (Erzurum Eğitim Fakültesi ve Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Fizik Mühendisliği mezunu), Öğretmen, Kars, Dikme Köyü, Derleme tarihi ve yeri: 24.11.2022, Ankara.
- Şirin, Yusuf (18.4.2020). “Falı mı Kaldı” Yusuf Şirin kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 19.4.2020.
- Şişman, B. (2002, Yaz/Summer). Türkiye ve Kazakistan’da Yaşayan Âşıklık Geleneğinin Değişmeyen Unsurlar Açısından Karşılaştırılması, *Millî Folklor*, Yıl: 14, Sayı: 54, ss.68-74, <https://turkoloji.cu.edu.tr>be...PDF>.
- Tortumlu Âşık Eyyubi (28 Mart 2020). “Evde Kal Türkiyem” Tortumlu Âşık Eyyubi kişisel facebook sayfası. [Facebook-video]. Erişim tarihi: 28.03.2020.
- Urakova Yanç, L. (2021, Aralık). Yeni Tip Koronavirüsün Aytıs Sanatına Etkisi, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 0, Sayı: 53 ss.275-289, <https://doi.org/10.21563/sutad.1052419>.
- Yadigar, Ozan Garip (10.4.2020). “Cumhurbaşkanımızın Hediyesi” Ozan Garip Yadigar kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 10.4.2020.
- Yadigar, Ozan Garip (9.4.2020). “Evde Kalın Sağlıklı Kalın Siz Sizin Evde Biz Bizim Evde” Ozan Garip Yadigar kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 9.4.2020.
- Y.T.: Yakup Temeli, D.T: 13.05.1958, Eğt: Lise Mezunu (Açık Öğretim Lisesi), Erzurum, Horasan Çamurlu Köyü, Derleme tarihi ve yeri: 26.11.2022, Ankara.
- Yeşiloğlu, Âşık Dursun (20.03.2020). “Evde Kal Evde Kal Canlar Evde Kal” Âşık Dursun Yeşiloğlu kişisel facebook sayfası. [Facebook]. Erişim tarihi: 20.03.2020.
- <https://www.google.com/amp/s/www.gazeteyenigun.com.tr/halk-ozanlari-asiklik-geleneğini-sanal-sortamda-geleceğe-tasiyor/amp>, Erişim tarihi: 13.11.2022.

Presentation ID / Sunum No= 357

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Lokman Hekim Anlatılarında Katabasis

Arş. Gör. Emine Serpil Armutcu¹

¹ *Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Halk Bilimi Anabilim Dalı, Kırklareli/TÜRKİYE, emineserpilarmutcu@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-9861-5254*

Özet

Katabasis, kahramanın gaipden haber almak, zorlu bir görevi yerine getirmek gibi nedenlerle yeraltına yaptığı yolculuktur. En bilinen katabasis hikâyelerinden biri Yunan mitolojisinden Orpheus'a aittir. Orpheus ölen karısı Eurydice'i geri getirmek için yeraltına iner. Yeraltı tanrısı Hades, geriye bakmaması koşulu ile Orpheus'un Eurydice'i yaşayanların dünyası olan yeryüzüne çıkarmasına izin verir; fakat Orpheus Eurydice'in kendisini takip edip etmediğini görmek için yasağı deler ve Eurydice'i sonsuza dek yeraltına mahkûm eder. Yeraltına yapılan yolculuklar dünya mitolojilerinde, Türk mitolojisi ile Türk halk anlatılarında önemli mekân değişiklikleridir. Yeraltı dünyasına geçişte yeryüzü ile yeraltı arasında bir eşik niteliğinde bulunan bir geçitten yararlanılır. Yeraltına geçişle birlikte kahramanın sınavı başlar. Lokman Hekim anlatılarında katabasis, kuyu ve mağara aracılığı ile gerçekleşmektedir. Lokman Hekim, arkadaşlarının ihanetleri sonucu yeraltına inmiş bulunsa da bu katabasis, onun sağaltıcı ilaç yapımını öğrenmesi ile sonuçlanmıştır. Lokman Hekim ve iki arkadaşı dağa odun getirmeye gittiklerinde tesadüfen balla dolu bir kuyu bulurlar. Odun yerine balı satmaya karar verirler. Lokman Hekim kuyuya indirilir. Arkadaşları paralar bölünmesin diye bal bittiği zaman onu kuyunun dibinde bırakarak kuyunun ağzını bir taşla kaparlar. Yılanlar, çıyanlar, kurbağalar, yer altında yaşayan ne kadar mahlûk varsa hepsi buradadır. Burası yılanların şahı Şahmeran'ın ülkesidir. Bu kuyu Lokman'a hekimliğin kapısını açar. Lokman kuyuya sıradan bir insan, fakir bir oduncu olarak girer, kuyudan bütün bitkilerin dilinden anlayan, bütün dünya sırlarına hâkim, dertlere derman Lokman Hekim olarak, bütün ülkeye ünü yayılmış bir insan olarak çıkar. Kuyu, Lokman için sıradanlığın bitişi, ihtişamın başlangıcı olmuştur. Bu çalışmada, Lokman Hekim ile ilgili Türk halk anlatılarında katabasisin gerçekleştiği mekânlar ile katabasisin anlatılara etkisi ve anlatılardaki işlevi hakkında tespit ve tahlillerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Lokman Hekim, Katabasis, Yeraltı, Yolculuk.

1. Katabasis Nedir?

Yunanca bir terim olan Katabasis'in tanımı ve özellikleri üzerinde bir görüş birliği bulunmamakla birlikte ülkemizde bu konu hakkında yapılan müstakil bir çalışma da mevcut değildir. Mimarlık alanında yapılan bir çalışmada (Güneş, 2010: 129), "Katabasis: Kahramanın gelecekte bir haber almak veya aşka dair bir zorunluluktan dolayı yeraltına doğru yaptığı yolculuk" şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlı kahramanın gaipden haber almak, zorlu bir görevi yerine getirmek gibi nedenlerle yeraltına yaptığı yolculuktur, şeklinde genişletmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bir kahraman kendisiyle birlikte bir şey ya da birini getirmek için bu yolculuğa çıkmış olabilir.

Martinez (2000: 67) bu yolculuğun, Yunan mitolojisinde kahramanlık biyografisinin karakteristik bir özelliği olduğuna dikkat çeker. Kahramanın, yeraltı dünyasına inmek için zaman ve mekân yasalarını geçici olarak çiğnediği görülür. Biyografilerinde katabasis bulunan kahramanlar önemlidir. Bu kahramanların tanrısal özellikleri olduğuna inanılır.

Bernabe, ne olduğunu tartıştığı çalışmasında (2015: 17) katabasisin, ritüel ya da mistik-dini bir tezahürle ilişkilendirilebilse de her şeyden önce bir anlatı, bir metin olduğunu vurgular. Mevcut metinlere dayanarak, gerçek bir katabasisin şu şekilde tanımlanabileceğini belirtir: “Belirli bir amacı olan ve geri dönmeye hevesli, hayattayken olağanüstü bir karakter tarafından yönetilen ölümlerin yeraltı dünyasına yapılan yolculuğun hikâyesi.”

En bilinen katabasis hikâyelerinden biri Yunan mitolojisinden Orpheus’a aittir. Orpheus ölen karısı Eurydice’i geri getirmek için yeraltına iner. Yeraltı tanrısı Hades, geriye bakmaması koşulu ile Orpheus’un Eurydice’i yaşayanların dünyası olan yeryüzüne çıkarmasına izin verir; fakat Orpheus Eurydice’in kendisini takip edip etmediğini merak eder, bunu görmek için yasağı deler ve Eurydice’i sonsuza dek yeraltına mahkûm eder (Graves, 2010: 137-141).

2. Lokman Hekim/Hakîm Kimdir?

Lokman ya da Lokman Hekim (Hakîm), Türk kültüründe çeşitli sembollere isim olmuş bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Lokman’ın kişiliğiyle alakalı, sözlü ve yazılı kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Buna göre Lokman, Kur’an-ı Kerim’de adına bir sure olan peygamberliği tartışmalı, hikmet sahibi, bilge bir kişi; tarihi kaynaklarda gerçekte yaşamış Âd kavminden bir Yemen Meliki; bitkilerin kendisine dile geldikleri bir tabip, meslek pirleri içerisinde tıbbın piri, babası olan bir hekim; aynı zamanda etrafında çeşitli efsaneler oluşturulan bir veli, efsanevi bir kişiliktir.

Halk arasında her mesleğin bir ilk icracısı, piri olduğuna inanılır ve bu pirlere genellikle peygamberlerdir. Demircilerin piri Hz. Davut, fırıncıların Halil İbrahim, berberlerin Selman-ı Pak, ayakkabıcıların Hasan Basri, kalaycıların Abdülmecit Ayine Pak, marangozların Habib Neccar, terzilerin Hz. İdris, kahvecilerin Şeyh Şazeli, dericilerin Ahi Evran, çobanların Hz. Musa, saatçilerin Hz. Yusuf, dokumacıların Hz. Şit, boyacıların Zeynel Abidin, keçecilerin Hallac-ı Mansur, avcıların Baba Gömleksiz, çiftçilerin Hz. Âdem, hekimlerin Hz. Lokman, tüccarların Hz. Muhammet olduğu yönünde inanışlar vardır (Çimrin 1984: 96, Darıverenli 1939: 22-23, Aça 2000: 44’ten Duymaz ve Şahin, 2010: 108).

Mehmet Aça’nın ifadesiyle Lokman, kültür-medeniyet kahramanlarımızdandır. Kültür-medeniyet kahramanları, insanlara her şeyin ilkinin öğreten doğaüstü niteliklere sahip hayat kılavuzlarıdır, meslek erbaplarıdır. “İnsanoğlu hayatla ilgili uygulamaları ilk kez bu olağanüstü-tanrısal yardımcıları vasıtasıyla öğrenmektedir.” (Aça, 2000: 43). Lokman, bir kültür-medeniyet kahramanı olarak insanlara hangi bitkilerin hangi dertlere deva olduğunu ve hastalıkların tedavi yöntemlerini öğreten efsanevi bir kişilik olmuştur. Ayrıca, Lokman, halk arasında eski Arap geleneğinde köklü bir yere sahip olan, dünyevi üstünlük ve kazançlara değer vermeyen ve ruh olgunluğu için çaba gösteren bilge kişilerin prototipidir (Esed, 2002: Lokman, 31/12).

Lokman, sahip olduğu doğaüstü yetenek, gelecekte haber verme, hastaları sağaltma gibi özellikleriyle Şamanist unsurlar taşımaktadır. Şamanlıkta önemli bir yer tutan kartal motifi, Lokman’ın hayatında da yer bulmaktadır. Lokman’a Tanrı tarafından yedi kartal ömrü biçilmiş; beslediği yedinci kartal ölünce Lokman da tüm ölümsüzlük arayışlarına rağmen ölüme mahkûm olmuştur.

Görüldüğü üzere Lokman, birden fazla kimlik taşımaktadır. Belki de bir tane değil, birden fazla Lokman vardır; yahut da Lokman, hekimler için kullanılagelen genel bir isim, adeta bir marka olmuştur.

Peki, Lokman’ın hekimliği nereden gelmektedir? Lokman’ın hekimliği aslında tıp ilminden değil halk biliminden ileri gelmektedir. Lokman’ın hekim kişiliği ile ilgili tıbbi kaynaklarda bilgi bulunmamakla beraber Türk dünyası folklorik kaynaklarında, çeşitli halk anlatılarında Lokman, “hakîm” sıfatına yaraşır şekilde birçok konuda olduğu gibi hekimlik konusunda da derin bilgiye sahip olan, hekimlik bilgisine bütün inceliği ile hâkim olan bilge bir şahıs, bir halk hekimidir. Lokman hekimliğin atası olarak tanınmış, bütün bitkilerin özünü bilen Lokman Hekim’den reçeteler ve formüller nakledilmiştir.

Alkmaion, Empedokles, Râzî, İbn Sînâ gibi büyük değerler hakîmliklerinin yanında doktorlukları ile de tanınmışlardır (Bayat: 2000, 4). İslam kültüründe “hakîm” kelimesi hikmeti, “hikmet” kelimesinin de bilgeliği içerir. Bilgelik yani hikmet ise bizim coğrafyamızda Yunanca felsefe (hikmet bilgisi) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Hal böyleyken, hikmet bilgisine sahip hakîm kişi de felsefeyle uğraşan kişilere verilen filozof adlandırmasının yerine Arapça “hakîm” kelimesi ile karşılanmıştır. Bayat’ın ifadeleriyle (2000: 4), “Türk dünyasında, doktor anlamına gelen hekim kelimesi, aslında filozof demek olan hakîm kelimesinin söyleniş bakımından inceltilmiş şeklinden ibarettir. Dolayısıyla hakîm (filozof) olan Lokmân, halkın hayal gücüyle işlenip zenginleşerek İslâmî Türk kültür kaynaklarının folklorik yayınlarında hakîm ve hekim olarak yer almıştır.”

3. Lokman Hekim Anlatılarında Katabasis

J. Campbell (2000: 31)’ın ifadeleriyle, “Kahramanın macerasının en önemli bölümü maddi dünyadan manevi dünyaya geçtiği bölümdür.” Yeraltına yapılan yolculuklar dünya mitolojilerinde, Türk mitolojisi ile Türk halk anlatılarında önemli mekân değişiklikleridir. Yeraltı dünyasına geçişte yeryüzü ile yeraltı arasında eşik niteliğinde bulunan bir geçitten yararlanılır. Eşiğin aşılmasıyla birlikte kahramanın sınavı başlar. Lokman Hekim anlatılarında katabasis, kuyu ya da mağara aracılığı ile gerçekleşmektedir. Lokman Hekim, arkadaşlarının ihanetleri sonucu yeraltına inmiş bulunsa da bu katabasis, onun sağaltıcı ilaç yapımını öğrenmesi ile sonuçlanmıştır.

Lokman Hekim ve iki arkadaşı dağa odun getirmeye gittiklerinde tesadüfen balla dolu bir kuyu bulurlar. Daha çok para kazanmak amacıyla odun yerine balı satmaya karar verirler. Lokman Hekim kuyuya indirilir. Arkadaşları paralar bölünmesin diye bal bittiği zaman onu kuyunun dibinde bırakarak kuyunun ağzını bir taşla kaparlar. Yılanlar, çıyanlar, kurbağalar, yer altında yaşayan ne kadar mahlûk varsa hepsi buradadır. Burası yılanların şahı Şahmeran’ın ülkesidir. Bu kuyu Lokman’a hekimliğin kapısını açar. Lokman kuyuya sıradan bir insan, fakir bir oduncu olarak girer, kuyudan bütün bitkilerin dilinden anlayan, bütün dünya sırlarına hâkim, dertlere derman Lokman Hekim olarak, bütün ülkeye ünü yayılmış bir insan olarak çıkar. Kuyu, Lokman için sıradanlığın bitişi, ihtişamın başlangıcı olmuştur.

Lokman Hekim, kuyu ya da mağarada kaldığı süre boyunca eşiktir. Ontolojik olduğu kadar mekânsal bir eşikliği de deneyimler burada. Mekânsal olarak insan toplumunun tamamen dışındadır. Yeraltı ile yeryüzü arasında, Lokmanlık ile hekimlik/hakîmlik arasındadır. Yeraltında bilgiye doğru ruhsal bir yolculuk gerçekleşir.

Lokman Hekim anlatılarında katabasis, normalde Lokman Hekim’in ölümüne neden olması gereken son derece tehlikeli bir olay örgüsü olarak kurulmuşsa da, onun yeraltından beklenmedik dönüşü, insan potansiyelinin en uç sınırına ulaştığını kanıtlar. Katabasis aracılığıyla, sıradan insanın potansiyelini açık ara aşmış ve insan başarısının en uç noktasına ulaşmış olabilir, ancak bunu yapmakla kendisini tehlikeli bir konuma yerleştirmiştir (Mikellidou, 2015: 345). Katabasis sayesinde ölümle temas kurar ve onu yenmeyi başarır. Her şeyden önce dönüşü, mekânsal eşikliği giderir ve onu toplumuyla yeniden bütünleştirir. Kuyudan çıkışı yeniden doğuşa eşdeğerdir. Eliade’ye göre (1999: 89-90) ölüp dirilme motifinin Şamanist ritüellerdeki görünümünden biri “sembolik olarak yeraltı dünyasına iniş” tir. Eliade (2003: 162), mağara ya da labirent benzeri yerlere girmenin erginlenme türünde ritüel bir ölümle eşdeğer olduğunu ifade eder. Bu türden mekânlar birçok efsanede türeyişin gerçekleştiği kutsal mekânlardır. Kuyu, mağara gibi mekânlar işlevinin yanı sıra şeklen de ana rahmine benzemektedir. Lokman Hekim yeraltında sembolik bir ölüp-dirilmeyi yaşamış, oradan adeta yeniden doğmuş bir şekilde, yeni bir kimlikle yeryüzüne çıkmıştır. Şahmeran’ın dünyasından çıktıktan sonra Lokman Hekim’in ilahi kökenine vurgu yapılması tesadüf değildir. Dönüşü ilahi kökenini doğrulamanın yanı sıra kahramanlığını da gözler önüne serer, hekim/hakîm sıfatı ve kimliği kazanır.

4. Sonuç

Anlatım esasına dayalı türlerde mağara ve kuyu gibi yeraltına inişin mekânları başka bir âleme girişin âsitanlarıdır. Âlemler arasında gerçek anlamda ve sembolik anlamdaki bu geçişler, anlatıların önemli dönüm noktaları olduğu gibi kahramanların da önemli dönüşüm anlarıdır. Katabatik anlatı bir benlik arayışının hikâyesidir, “kendine iniş” hikâyesidir.

Anlatılarda katabasisin amacı ulaşılması zor bir şeyi ele geçirmektir. Yunan mitolojisinden Orpheus’un katabasisinde inişin nesnesi bir kadındır. Orpheus’ta romantic bir katabasis söz konusu iken

Lokman Hekim’de necromantic (olağanüstü, sihirli, büyü) bir katabasis vardır. Lokman, zengin olmak hayali ile maddi bir amaç uğruna indiği yeraltından bu hedefini gerçekleştiremeden çıkmış olsa da katabasisi başarısızlıkla sonuçlanmamıştır. Aksine, amacı bu olmamasına rağmen manevi bir donanım ile yeryüzüne çıkmıştır. Bilgelik konumuna erişmesi onun yolculuğunun en büyük başarısıdır. Lokman, yeraltına uzanan ara bir mekân olan kuyu ya da mağaraya kendi isteği dışında girmiş, buradan kendi iradesi ve yeteneği ile çıkmıştır. Bu sebeple onun bu mekânlardan çıkışı, kendini buluşunun, yeni kimliğine kavuşuşunun ispatıdır. Lokman’ın gerçekleştirmiş olduğu katabatik yolculuk, Türk mitolojisinde Kam’ın yeraltına gerçekleştirmiş olduğu şamanik yolculuğun Türk halk anlatılarına yansımış bir şeklidir.

KAYNAKLAR

- Aça, Mehmet (2000). Kültür-Medeniyet Kahramanları ve Türk Müzik Âletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkür Etmiş Bazı Efsaneler, *Milli Folklor*, 45, 43-51.
- Bayat, Ali Haydar (2000), *Türk Kültüründe Lokman Hekim*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Bernabe, Alberto (2015), What is a Katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East, *Les Études Classiques*, 83, 15-34.
- Campbell, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı.
- CLARK, R. J. (1978), *Catabasis: Vergil and the Wisdom Tradition*. Amsterdam.
- Duymaz, Ali ve Şahin, Halil İbrahim (2010), Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Milli Folklor*, 87, 101-112.
- Eliade, Mircea (1999), *Şamanizm* (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş* (Çev. Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Esed, Muhammed (2002), *Kur’an Mesajı* (Çev. Cahit Koytuk, Ahmet Ertürk). İstanbul.
- Graves, Robert (2010), *Yunan Mitleri: Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler* (Çev. Uğur Akpur). Ankara: Say Yayınları.
- Güneş, Serkan (2010). Yeraltı Mekanı ve Kavramının Toplum ve İmgelem Üzerine Etkisi, *METU JFA*, 2010/2, 125-139.
- Martínez, José Luis Calvo (2000). The Katábasis of the Hero in Vinciane Pirenne-Delforge, E. Suárez De La Torre (Ed.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, 67-78.
- Mikellidou, Katerina (2015). Euripides’ *Heracles*: The Katabasis-Motif Revisited, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55, 329–352.

Presentation ID / Sunum No= 33

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Bölgesel Turizm Objesi Olarak Göçebelerin Antik Avcılık Yapıları

Yeshmanova Gulmira¹ - Kulbai Nurlan²

¹Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi PhD öğrenci,
Hazar Devlet Ş. Yesenov Teknoloji ve Mühendislik Üniversitesi
Bilimsel araştırmacı

orcid.org/0000-0003-0114-6231

²Kulbai Nurlan Tarihçi Yessenov University "SMALL GRANTS PROJECTS" «Mankışlak ve Üstyurt bölgelerindeki rölyef damgalarının tarihi öneminin araştırılması» Proje yöneticisi

Özet

Hazar Denizi'nin kıyı bölgelerinin maden kaynaklarının hızlandırılmış büyük ölçekli gelişimi, özellikle doğu kesiminde doğal çevrenin hassas dengesini bozmak için kaçınılmaz bir tehdit oluşturmaktadır. Çevre yönetimi kurallarının geliştirilmesi, olası çevresel felaketleri önlemenin yollarını bulmak, bölgenin paleoekonomisini ve paleoekolojisini incelemeyi de içerir. Çevreye karşı dikkatli olmak, doğal dengeyi bozmadan habitatların ekonomik potansiyelini kullanma yeteneği, Mangistau bölgesinin eski sakinleri için de tipikti. Bunun kanıtlarından biri eski sabit av tesisleridir. Mangistau bölgesinin topraklarında, bu eski av tesislerinin kalıntıları yaygındır. Her ne kadar benzersiz olsalar da Avrasya'da hiç analogları olmamasına rağmen – şimdiye kadar yeterince araştırılmamıştır. Ön çalışmalarda göçebe insanların çöl koşullarına karşı oluşturdukları çözümler şüphesiz teknolojik bir başarı olduklarını göstermektedir. Mevcut çalışma; kökenlerini, çevre üzerindeki etkilerini, modern turizm endüstrisindeki rollerini ve yerlerini kapsamlı bir şekilde incelemeye yönelik bir girişimdir. Ustyurt Platosu ve Mangistau Yarımadası'nda üç tür sabit avlanma tesisi vardır: 1) Aranlar 2) Baylama 3) Boteke. Aranlar, bulundukları yere göre iki türe ayrılır: 1-ovalar ve 2-nedensel olanlar. Aran'ın adı, Kazakça konuşulan koltukaltı anlamına gelen eski Türk kelimesi Aran'dan gelmektedir. Gerçekten de aranlar insanın iki koltukaltına benzemektedir. Bu sabit av tesislerinin yapımında yerel kireçtaşı taşları kullanılmıştır. Bazı yapılar özel olarak işlenmiş taş bloklar ve levhalar ile inşa edilmiştir. Duvarlarda, bazı kabile birliklerine ait olduklarını gösteren tamgalar vardır. Tüm bu yapılar, tepelik ya da vadi gibi yer şekilleri özelliklerini göz önünde bulundurarak inşa edilmiş olup hayvanların davranışlarının ve çevre doğasının nomadlarının derin bilgisine işaret etmektedir. Bu nesneler incelendiğinde, bölgede avlanma mevsiminin, hayvan türlerinin, sürüdeki bireylerin cinsiyetinin, yaşının ve sayılarının dikkate alındığı yüzyıllar boyunca geliştirilen kurallara uygun olarak avlanmanın sistematik bir şekilde yapıldığını göstermektedir. Sürünün üremesinin sürekliliğini kendileri sağladılar. Avcılık, emtia üretimi seviyesine yükseldi. Bu üretimin ürünleri olan boynuzlar ve vahşi hayvanların derileri, Doğu Avrupa ve Orta Asya'nın komşu bölgelerine hatırı sayılır miktarda teslim edildi. Bu anıtlar, yerel cazibe merkezlerini tamamlayan turizm endüstrisinin tam teşekküllü nesnelerindendir. Bölgenin eski ekonomisine ve kültürüne kattığı bilimsel ve bilişsel değeri tartışılmaz.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Arkeoloji, Tarih, Anıt, Eski Türk, Turizm, Avcılık, Göçebe

Ancient Hunting Structures of the Namads As An Object of Landscape Tourism

Abstract

The accelerated and large-scale development of the mineral resources of the Caspian Sea and the coastal territory creates an inevitable threat of disruption of the fragile balance of the natural environment, especially in its eastern part. The development of environmental management rules, the search for ways to prevent possible environmental disasters also involves the study of paleoeconomics and paleoecology of the region. Careful attitude to the environment, the ability to use the economic potential of habitats without disturbing the natural balance, were also characteristic of the ancient inhabitants of the Mangystau region. One of the evidences of this is the ancient stationary hunting facilities. On the territory of the Mangystau region, the ruins of these ancient hunting structures are ubiquitous. Despite the fact that they are unique, they have no analogues throughout Eurasia – they are still extremely insufficiently researched. Preliminary studies show that they are an undoubted technological achievement of the nomadic people in their struggle for life in the desert. This work is an attempt to comprehensively study their origin, environmental impact and role and place in the modern tourism industry. There are three types of stationary hunting facilities on the Ustyurt plateau and the Mangystau peninsula – 1) arana, 2) baylama and 3) botek. Arans are divided into two types according to their location – 1) plain and 2) causal. Arans. The name comes from the ancient Turkic word aran, which means armpit, kolyk in Kazakh. Indeed, the arans in terms of resemble two human armpits. In Mangystau, the name kiikkora, i.e. a pen for saigas, is more common. Local limestone stones were used in the construction of these stationary hunting structures. Some structures are built with specially treated stone blocks and slabs. There are tamgas on the walls, which indicate that they belong to a certain tribal association.

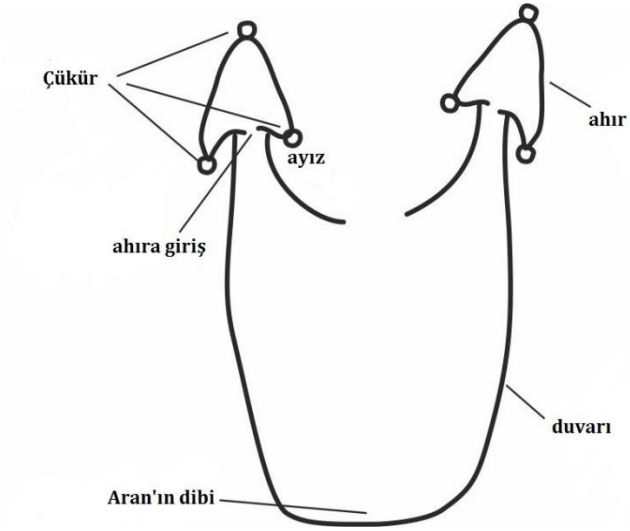
Keywords: Culture, Archeology, History, Monument, Old Turkish, Tourism, Hunting, Nomad

Giriş

Ustyurt Platosu ve Mangistau Yarımadası'nda üç tür sabit avlanma tesisi vardır: 1) Aranlar 2) Baylama 3) Boteke. Aranlar, bulundukları yere göre iki türe ayrılır: 1-ovalar ve 2 - yayla kenarları. Aran'ın adı, Kazakça'da koltukaltı anlamına gelen eski bir Türk kelimesi olan aran'dan gelmektedir. Gerçekten de aranlar insanın iki koltukaltına benzemektedir. Bu sabit av tesislerinin yapımında yerel kireçtaşı kullanılmıştır. Bazı yapılar özel olarak işlenmiş taş bloklar ve levhalar ile inşa edilmiştir. Duvarlarda, bazı kabile birliklerine ait olduklarını gösteren tamgalar vardır. Tüm bu yapılar, tepelik ya da vadi gibi yer şekilleri özelliklerini göz önünde bulundurarak inşa edilmiş olup bölgede yaşayan hayvanların davranışlarının ve doğal çevrede yaşayan göçebelerin hayata dair derin bilgisine işaret etmektedir. Bu nesneler incelendiğinde, bölgeye has avlanma mevsiminin, hayvan türlerinin, sürüdeki bireylerin cinsiyetinin, yaşının ve sayılarının dikkate alındığı ve avlanmanın yüzyıllar boyunca geliştirilen kurallara uygun olarak sistematik bir şekilde yapıldığını göstermektedir. Sürünün üremesinin sürekliliğini kendileri sağladılar. Avcılık, emtia üretimi seviyesine yükseldi. Bu üretimin ürünleri olan boynuzlar ve vahşi hayvanların derileri, Doğu Avrupa ve Orta Asya'nın komşu bölgelerine hatırı sayılır miktarda teslim edildi. Bu anıtlar, yerel cazibe merkezlerini tamamlayan turizm endüstrisinin tam teşekküllü nesnelerindendir. Bunun bölgenin eski ekonomisine ve kültürüne kattığı bilimsel ve bilişsel değer tartışılmaz.

Sabit av tesisleri

Ustyurt Platosu ve Mangistau Yarımadası'nda üç tür sabit avlanma tesisi vardır : 1) Aranlar 2) Baylama 3) Boteke. Aranlar, bulundukları yere göre iki türe ayrılır: 1-ovalar ve 2 - yayla kenarları. Aran'ın adı, Kazakça konuşulan koltukaltı anlamına gelen eski Türk kelimesi Aran'dan gelmektedir. Gerçekten de aranlar insanın iki koltukaltına benzemektedir. (şekil.1).

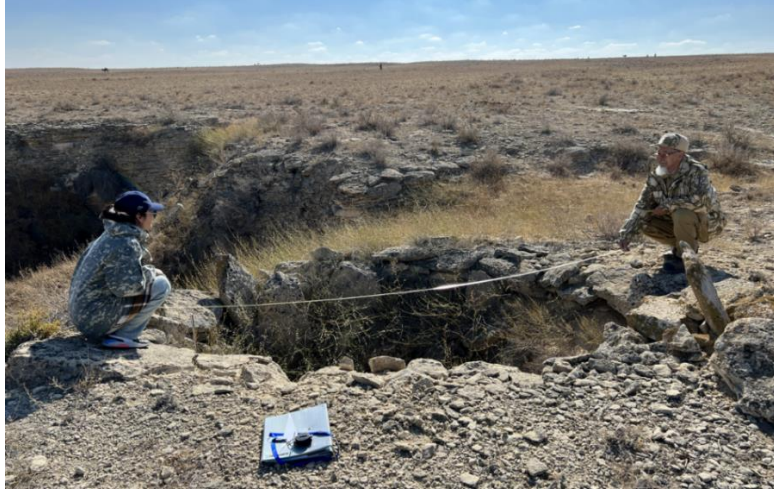


Şekil 1. Aran.



Photo 1. Aran 500m kadar yüksekten görünüş.





Ok şekilli Üstyurt Yaylası" çerçevesinde keşif gezisi

Aranlar konumlarına göre iki tipe ayrılır - 1) ova ve 2) yayla kenarları. Ova araları çok sayıda çukurla ayırt edilir. Bu çukurlar esas olarak büyük hayvan sürülerini yakalamak için kullanılmıştır. Bu tür aralar, saigaların mevsimsel göç yollarında inşa edilmiştir.

Yayla kenarındaki aralar esas olarak su kaynaklarının yakınında inşa edilir - yaylalardaki, kuyular ve daha az derinliğe sahip çukurların ölçüleri ve derinlikleri bir birinden farklılık gösterir (*Photo 2*) Aynı zamanda, arharları (dağ koçu) yakalamak için yapılan özel donanımlı derin ve genişletilmiş çukurlarda vardır.



Photo 2. Aran Kosbulak

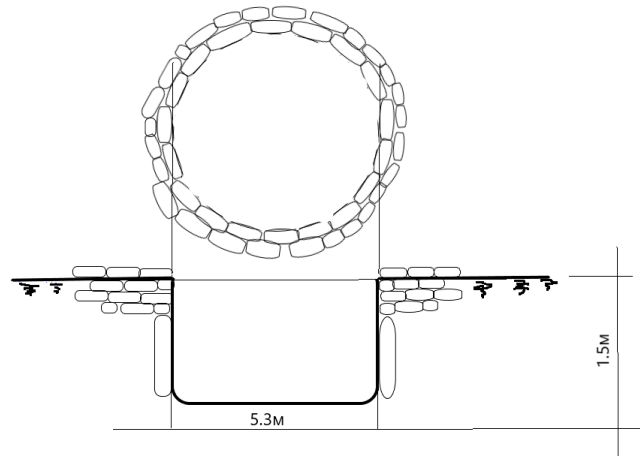
Aranların yapım şekli.

Aranın ana duvarı, yüksekliği yarım metreye ulaşan yerel moloz taşlardan inşa edilmiştir, bir metreden daha yüksek olan ve yaklaşık her 3-3,5 metre yüksekliğe sahip olan bu dikili taşlar, hayvanları korkutmak ve hayvanların onları insana benzetmeleri için korkutmak için bir metreden daha yüksek olacak şekilde yapılmışlardır. (Photo 3).



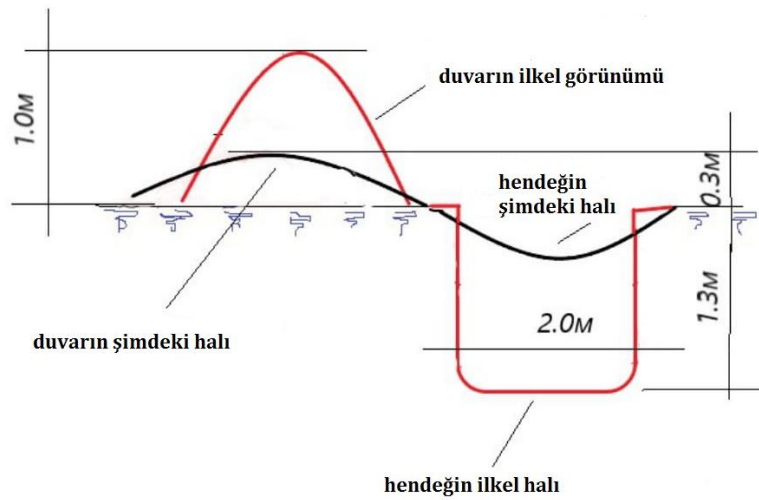
Photo 3. Aran'ın şimdiki hali

Duvar, Aran'ı çerçeveleyerek iki küçük çarkın girişlerine ahıra ulaştırıyor. Padokların da aynı şekilde duvarları ve çukurları vardı. Çapı yaklaşık 8 m derinliği ise 1,5 m'den daha fazla olan çukurun duvarları, toprağın çökmesine karşı koruyan dikey olarak yerleştirilmiş geniş taş levhalarla çevrelenmiştir (Şek. 2).



Şekil 2. Kazandık şeması

Taş malzemenin bulunmadığı yerlerde, duvar uzun bir hendek kazılarak inşa edilirken, çıkarılan toprak yapının dışından katlanarak inşa edilmiştir. (Şek. 3).

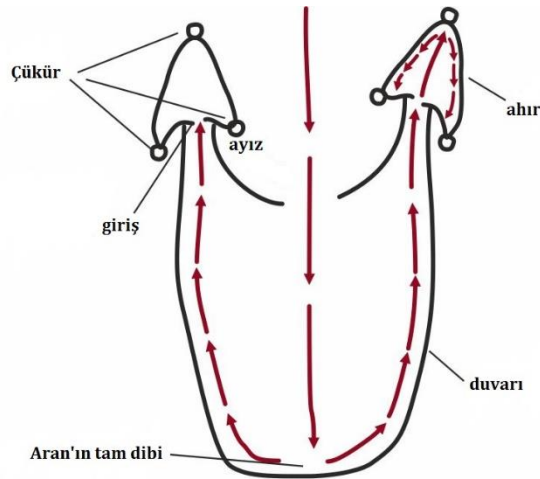


Şekil 3. Kazandık şeması

Aran'na yakalanan hayvanlar çukura düşmemek için hendek kenarı boyunca koşarlardır.

Aranların kullanım yöntemi.

Avcılar, sürüyü aran girişinden (auiz) geçirirler, doğrudan koşan hayvanlar yaklaşmakta olan duvara yaslanıp koşarken iki gruba ayrılırlar. Duvar boyunca geriye doğru koşmaya devam ederken (hendekler) girişten küçük bir padokun içine girerler. Padokun girişinin karşısında ilk çukur yer alır ve arkadan koşanların baskısı ile önde ki saigalar çukura düşer, bir diğeri onların üzerine düşer ve bir tikanıklık oluşur. Çukurun dışında kalan hayvanların bir kısmı da ikiye ayrılır ve padok duvarı boyunca koşmaya devam eder ve aynı zamanda son çukurlara da girerler. (şek. 4).



Şekil 4. Hayvan yakalama şeması.

Çukurun çap veya genişliğine bağlı olarak her bir çukurda on ila yirmi hayvan yakalanır.

Hayvanlar içgüdüsel olarak önceki yakalama yerini ezberleyip farklı yollar seçtikleri için, aralar sürekli olarak başka alanlara da yapıldılar bu sebeple bu yapılardan çok sayıda inşa edilmiş oldu.

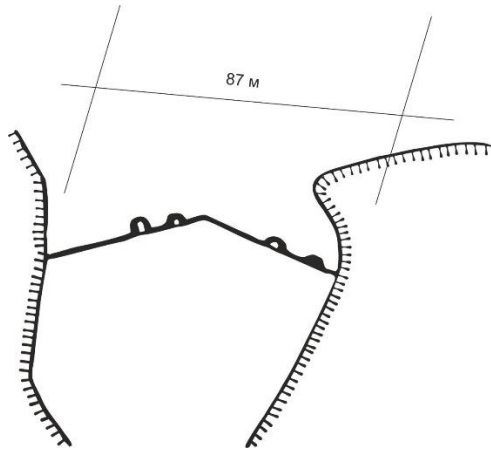
Baylama, iki dik uçurumu birbirine bağlayan bir bağ şeklinde yapılmış. Hayvanların yolunu tıkayan ve aynı zamanda avcılara bir siper gibi arkasına saklanma imkanı sunan kalınlığı 4 m'ye, yüksekliği 2 ila 3,5 m'ye ulaşabilen duvarlardır.

Mangistau bölgesinin topraklarında, bölgenin birçok araştırmacısı tarafından savunma yapılarının kalıntılarına atfedilen eski, büyük boyutlara sahip bu yapılar oldukça yaygındır. (Karutz, 1910, s. 10). Gerçekten de, hepsinin "burçlar", "ateş edilecek pencereler", "savaşçılar" için geçit gibi düzenlenmiş bölümler ile, bazılarında da doğrudan duvarın yakınında savunma siperi olarak kabul edilen hendek kalıntıları vardı.

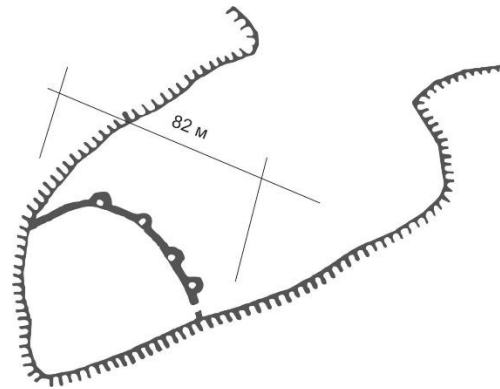
Ayrıntılı bir incelemede, bu binaların durağan avlanma yapıları olduğu ve çok özgün olduğu ortaya çıktı. Yazılı kaynaklardan, sözlü geleneklerden, yerel sakinlerin ifadelerinden yola çıkılarak yapılan, kara ve hava araştırmaları ile bu yapıların yerleri tespit edilerek açıklığa kavuşturulmuş, yerleşimlerinin arkeolojik haritaları çizilmiştir. Bölgede iki düzineden fazla yapı tespit edilirken nesne kurulurken, Mangistau'da hala keşfedilmeyen yapıların olduğu da değerlendirilmektedir.

Araziyi, doğal engelleri (bu durumda dik bir uçurum) ustaca kullanan eski avcılar, onu yapay bir yapıyla desteklediler ve vahşi hayvanların seçici olarak vurulması için bir ahır yaptılar.

Özel olarak seçilmiş bir yerde inşa edilmişlerdi, mutlaka yarımada benzeyen dik, çok derin uçurumlara sahip çenelerin yanında inşa edilmişlerdi. "Yarımadanın" boynunun her iki tarafındaki iki uçurum, sanki onları birbirine bağlıyormuş gibi özel bir duvarla bağladığı için bu adla adlandırılmışlardır. (şek. 5,6,7,8).



Şek. 5. Ua bölgesinde Baylama.



Şek. 6. Karlybas bölgesinde Baylama .

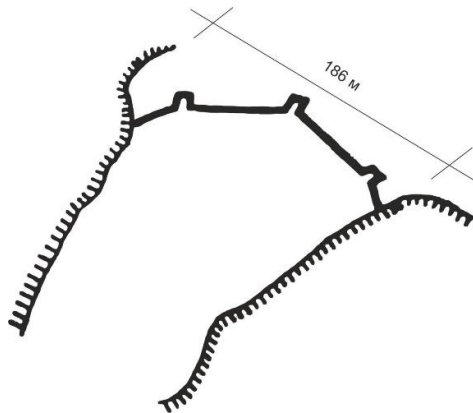


Рис. 7. Байлама на местности Тамшалы.

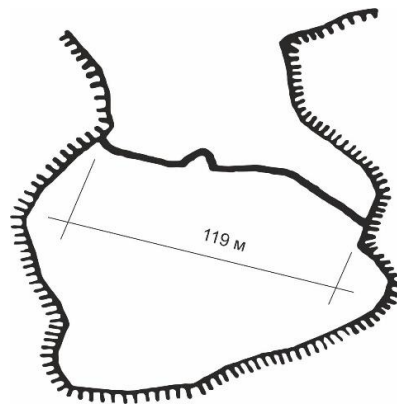
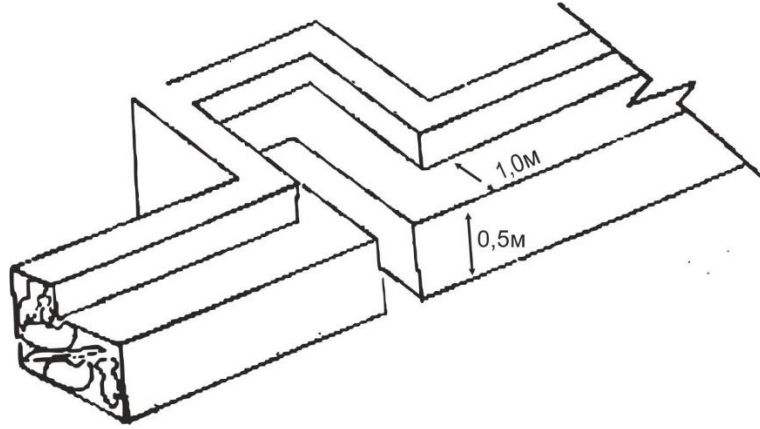
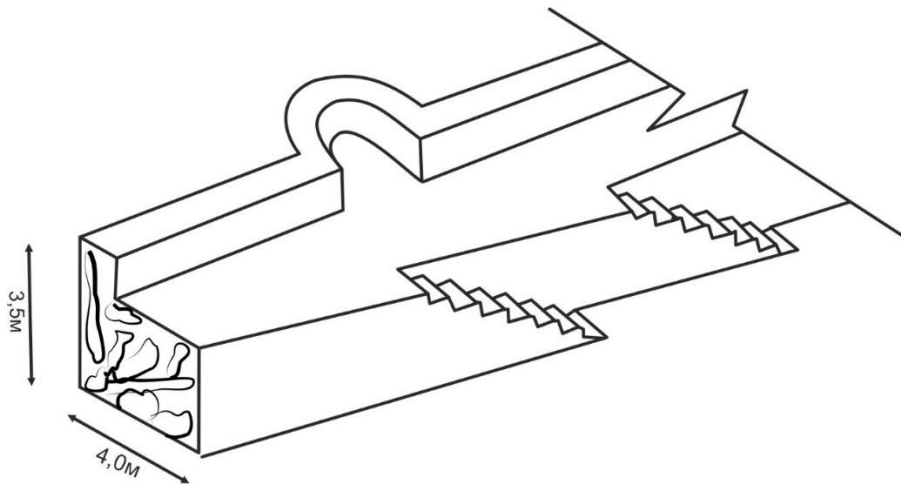


Рис. 8. Байлама на местности Қырықкөшек.

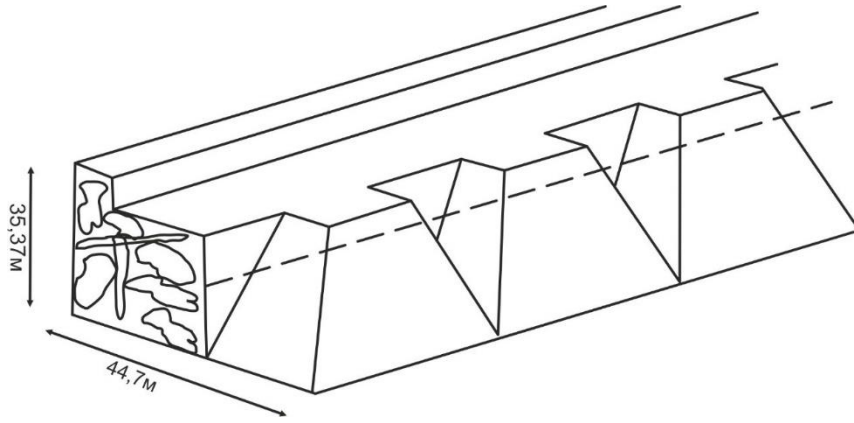
Vahşi hayvanlar doğrudan avcılarının arkasına saklandıkları duvara doğru ilerliyorlardı. Hem evcilleştirilmiş hem de vahşi olan hayvanların yorgun iken öldürülüp yenmeleri uygun görülmediğinden. Baylama vasıtası ile, hayvanların belirli bir süre dinlenmesi sağlanmıştır. Baylamalarda belli mesafelerle inşa edilen ve duvardan 2-3 metrelik çıkıntılar şeklinde yapılan özel çıkıntıları araştırmacıları bilgi eksikliği sebebiyle "burç" ve "gözetleme kuleleri" olarak değerlendirmişler ancak aslında bu çıkıntılar, eski avcılar tarafından saldırı alanını genişletmek için kullanılmışlardır. Böylece geniş bir görüş alanı oluşturularak, avlanacak hayvanların türüne, cinsiyetine, yaşına ve besili olup olmadığına bağlı olarak seçici avlanmayı mümkün kılmıştır. Ve daha da önemlisi, doğru bir atış için bir fırsat yaratılmıştır, çünkü yaralı bir hayvanın kaçmasına izin verilmemesi gerektiği düşünülmekteydi. (şek. 9,10,11).



Şekil 9. Baylam'ın Tamshaly bölgesinde yeniden inşası.



Şekil 10. Baylam'ın Karlybas bölgesinde yeniden inşası.



Şekil 11. Baylamanın Kırıkköy'de yeniden inşası.

50 m'den 1,0 km'ye kadar olan uzunluklarda inşa edilen duvarlarda (20x40x80cm) ölçülerine sahip yerel taşlar kullanılarak duvarlar testere dişi formunda inşa edilmişlerdir. Bazı yapılar etkileyici bir estetik görünüme sahiptir, taşlar ustaca işlenir ve birbirlerine uyarlanmıştır. Baylam'ın büyük çoğunluğu güneybatıya doğru duvarın arka tarafında inşa edildi ve bu da güneş tarafından aydınlatılan hayvanların gizli bir şekilde incelenmesine imkan vermiştir. Bu durum, avcılara hayvanların görünüşüne, cinsiyetine ve yaşına göre seçilmesinde avantaj sağladı.

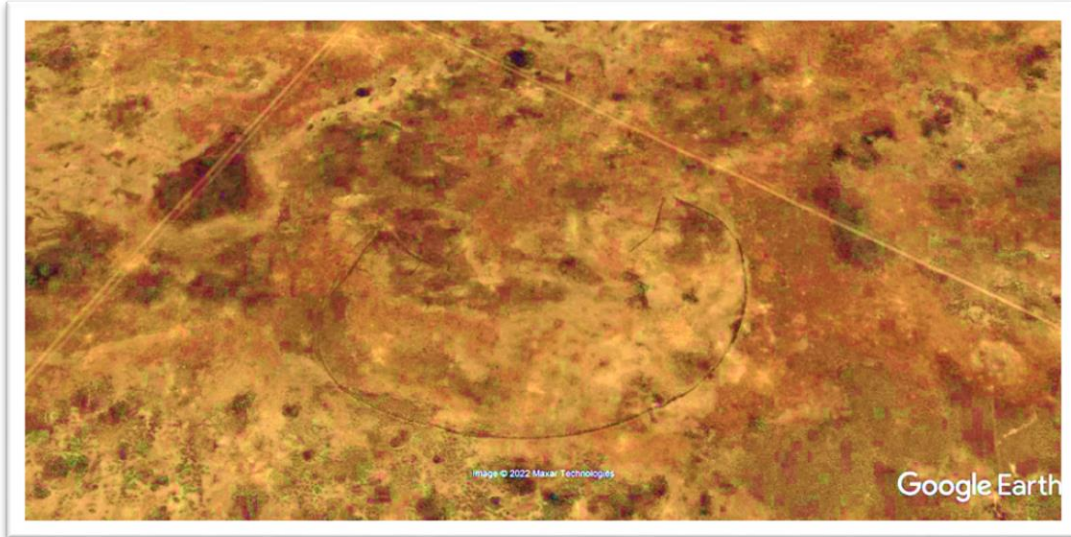
Bazı türleri esas olarak nispeten düz arazilerde inşa edilen aran'dan farklı olarak, baylama sadece yayla kenarlarında inşa edilmiştir.

Yapının büyüklüğü, inşaat sırasında avcılarının birlikte çalıştığını düşündürmektedir. Bu çalışmaların düzenini ve devamını sağlamak için -yapıların sıklıkla onarıldığı- bir sistem olduğuna dair kanıtlar vardır. Yıkılan yapılar yakınlarda yeni bir yere yeniden inşa edilerek kullanımları sürdürülmüştür ("DaapAr", "Tamshali" bölgeleri). Baylamaların çoğunda yerel kabilelerin tamgaları tespit edilmiştir, bu durum araştırmacıların sabit avlanma tesislerinin ataları hakkındaki varsayımlarını da doğrulamaktadır (Yagodin, 1988, s. 241).

Baylama, kulanları, tarpanları, arharları, saigaları ve Jayranları yakalamak için kullanıldı. Baylam'ın "Tamshali", "Tılkili", "Embi" bölgelerindeki nispeten daha kısa (2 m'ye kadar) duvarları, bunların arharları, saigaları ve Jiranları avlamak için kullanıldığını düşündürmektedir. Örneğin, "Embi" bölgesindeki baylama buna "Kiyk baylama" denir. Baylamanın "Kırıkköşek", "Karlybas" bölgelerindeki etkileyici (3,5 m'ye kadar) duvarları, kulanlar, tarpanlar gibi oldukça büyük hayvanlarının yakalanmasında kullanılmıştır.

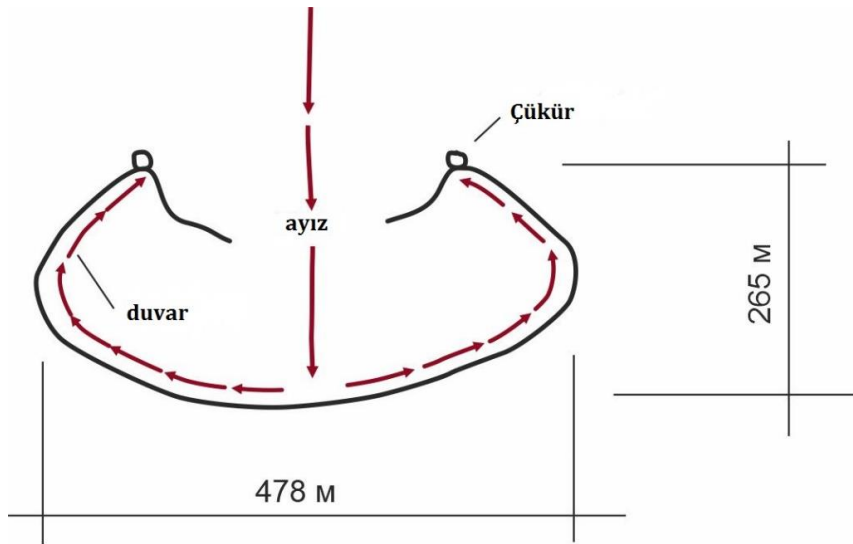
Son yılların iklimsel çalışmalarda (Varuschenko, Varuschenko, Klige, 1987), Mangistaus bölgesinde, alt-dünya döneminin 11. yüzyılda meydana geldiğini tespit etmiştir. ve bu ve sonraki birkaç yüzyılda burada nem nispeten yüksekti, flora ve faunanın daha zengin olduğu görülmüştür. Bu veriler ve Rus araştırmacıların kanıtları (Levshin, 1832, s. 384; Ivanin, 1847, s. 303) yerel geleneklerle birlikte yukarıda belirtilen avlanma nesnelerinin varlığını doğrulamaktadır.

Boteke sözü böbrek demektir Kazakça'da. Bunlar insanın bobeckleri şeklinde inşa edilmiş taş veya toprak çitlerdir, (Şek.12)



Şek. 13 Yükseklikten Buteke'nin görünümü

Hayvan yolları boyunca yumuşak eğimli bir alanın tepesine bir sulama deliğine inşa edilmişlerdi. Avcılar birkaç hayvanı sürüden ayır aşağıdan görünmeyen arana doğru yönlendirirler. Saigalar yamaçtan yukarı çıkarak doğrudan binanın girişinden içeri giriyorlardı.(Şek. 14)



Şekil 14. Saiga yakalama şeması

Bu sabit av tesislerinin yapımında malzeme olarak yerel kireçtaşı kullanılmıştır. Bazı yapılar özel olarak işlenmiş taş bloklar ve levhalar ile inşa edilmiştir.

Tüm bu yapılar, göçebe avcılarının doğal çevrenin özelliklerini, ovalar veya vadiler, avlanma yerinin yüksekliklerini (gözlem için), hayvanların davranışlarını iyi bildiklerine dair derin bilgisine işaret eder ki bunun sonucunda bu bilgilerin yardımıyla söz konusu yapılar inşa edilmiştir. Burada yapılan incelemeler, bölgede avlanma mevsiminin, hayvan türlerinin, sürüdeki bireylerin cinsiyetinin ve yaşının ve sayılarının dikkate alındığını ve yüzyıllar boyunca geliştirilen kurallara uygun olarak avlanmanın sistematik bir şekilde yapıldığını göstermiştir. Bu sayede sürünün sürekli çoğalmasını sağlanmıştır. Avcılık, emtia üretimi seviyesine yükseldi. Bu üretimin ürünlerinin - boynuzlar, vahşi hayvan derileri önemli miktarlarda Doğu Avrupa ve Orta Asya'nın komşu bölgeleriyle ticaret yapılırken kullanılmıştır.

Baylama ve bateke örneğindeki aralar, bazı araştırmacıların (Kydiralin, 1993) eski avcılarının koruyucu alet ve yakalama aletlerinin kullanımına ilişkin iddialarının doğru olduğuna dair bilgiler

edinmemizi sağlamıştır. Aynı zamanda, bazı muhbirlerin, vahşi hayvanların kitlesel olarak ve, düzensiz bir şekilde yok edilmesi için söz konusu tesislerin kullanımıyla ilgili raporlarında vardır. (Yagodin,1988). Yerel halk yüzyıllar önce vahşi toynaklılara (Arkharlara, Saigaklara, Ceyranlara) kutsal hayvanlar olarak muamele etmişlerdi, bugüne kadar bu hayvanların efsaneleri korunmuş ve onlara zalimce davranmaya yasak olduğunu biliyorlardı. Avcılar her zaman kaçak avlanmanın cezalandırılacağını bilir ve on göre davranırlardı. Kitlesel avlanmaya, örneğin düşman istilas sırasında çok sayıda askerin aşırı ihtiyaçlar nedeniyle ancak izin verilmiştir.

Sonuç

Bölgenin antik ekonomisinin ve kültürünün anıtları olarak bu yapıların bilimsel ve bilişsel değeri şüphesizdir. Birincisi, bu yapıların başka bir benzerleri yoktur. Ormanlık yerlerde ve dünyanın başka çöllerinde, yaşayanlar vahşi hayvanları yakalamak için çeşitli sistem ve yöntemler kullandılar, ancak Mangistau yapıları düzenleme açısından onlardan çok farklıydı. İkincisi, yerel halkın içgörüsüne, öngörüsüne ve sorumluluğuna tanıklık etmektedirler. Avcılık gibi bir yaşam desteği insan toplulukları açısından hayati önemi nedeniyle, kutsallık seviyesine yükseltildi. Üçüncüsü, yerli toprakların faunasına ve florasının sürekliliğini sağlamak bakımından kayda değer örnekler olarak hizmet etmişlerdir. Yakın zamana kadar Mangistau'da, yerel sakinlerin hatasının yol açtığı tek bir hayvan türü kaybolmamıştır.

Yukarıda bahsedilen veriler ışığında, bu yapıların aynı zamanda yerel cazibe merkezlerini tamamlayan turizm endüstrisinin tam teşekküllü unsurları olduğu sonucuna varmakta mümkündür. Ancak bunun sağlanabilmesinin yapıların ilk hallerindeki temel görünümelerini geri kazanmalarına bağlı olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKLAR

1. Agajanov S.G. Oğuzların ve Orta Asya'daki Türkmenlerin tarih yazıları IX - 13. yüzyıllar – Aşkabat, 1969.
2. Varushchenko S.I., Varushchenko R.K. Hazar Denizi rejiminin ve paleovremen'deki durmaksızın su kütlelerinin değişmesi. - M., 1987.
3. Ivanin Mİ, 1846'da Mangyshlak Yarımadası'na yapılacak bir gezi, RGO Notları. - Kn. 2. - St. Petersburg., 1873.
4. Karutz R., Mangyshlak'taki Kırgız ve Türkmenlerden biridir. - St. Petersburg., 1910.
5. Sovşin A.I., Kyrgyz-Kaysat ordularının ve bozkırlarının açıklaması. - St. Petersburg., 1832.
6. Eversman E. Naturolojik Dergisi // Ustyurt'un ilk Rus bilimsel araştırması. - M., 1963.
7. Antik çağlarda ve Orta çağlarda Orta çağın paleoekolojisi ve paleekonomisi ile ilgili sorunlar. - M., 1988.
8. Kydıralin W. Mangistau // Mangistau'nun Kazaklarının avcılık el sanatları. – 1993. - 26 Mayıs'ta.

Presentation ID / Sunum No= 90

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Kars Mutfak Kültürü

Araştırmacı Kübra Sus¹

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğrencisi, ORCID ID:0000-0003-0521-1280, e-Mail: kz_sus@hotmail.com

Özet

Beslenme insanlar için en temel gereksinimlerden biridir. Buna bağlı olarak toplumlar yaşadıkları çevreye ve ihtiyaçlarına göre bir yemek kültürü oluşturmuşlardır. Yemek kültürü bir yiyeceğin oluşumundan ve bu yiyeceğin ortaya çıkaran ana maddesine kadar oluşan manevi bir kültürdür. Bu kültürel özelliğin oluşumuna birçok faktör etki etmektedir. Bu kültürel faktörlerden en önemlisi de coğrafyadır. Bir coğrafyada iklim özelliklerine bağlı olarak yapılan tarımı ve hayvancılık bölgenin yemek kültüründe de farklılıklara yol açmaktadır. Kars'ta coğrafyasına bağlı tarım ve hayvancılık özelliklerine bağlı olarak yemek kültürü oluşan illerden biridir. Bunun yanı sıra Kars'ta oluşan mutfak kültürü değişik kültürlerin etkileşiminden meydana gelmiştir. Bölgenin iklim koşullarının sert olmasına rağmen verimli bir toprak yapısına sahip olması, doğal olarak yetişen bitki sayısının fazla olması ayrıca yetiştirilen tarım ürünlerinin (arpa, buğday, şekerpancarı, kavılca, beyaz lahanası, fasulye, soğan ve yem bitkileri (yonca, korunga, fiğ)) etkin bir şekilde kullanılması ve hayvancılığın da etkisi ile birleşerek bir mutfak kültürü oluşmuştur. Biz de bu çalışma da Kars'ın tarım ve hayvancılığına bağlı olarak yıllardır süregelen mutfak kültüründen bahsedeceğiz. Çalışma kaynak kişilere soru-cevap şeklinde hazırlanmış olup Kars'ta oluşan mutfak kültürünü belirli gruplar içerisinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kars, Yemek Kültürü, Geleneksel Yemekler, Beslenme.

Abstract

Nutrition is one of the most basic requirements for humans. Accordingly, societies have created a food culture according to the environment they live in and their needs. Food culture is a spiritual culture that consists of the formation of a food and its main ingredient that gives rise to this food. Many factors influence the formation of this cultural feature. The most important of these cultural factors is geography. Depending on the climatic features of a geography, agriculture and animal husbandry lead to differences in the food culture of the region. Kars is one of the provinces where food culture is formed depending on the agricultural and livestock characteristics depending on its geography. In addition, the culinary culture formed in Kars is formed from the interaction of different cultures. Despite the harsh climatic conditions of the region, it has a fertile soil structure, the number of plants grown naturally is high, and a culinary culture has been formed by combining the effective use of the agricultural products grown (barley, wheat, sugar beet, kavılca, white cabbage, beans, onions and fodder plants (alfalfa, korunga, vetch)) and the effect of animal husbandry. In this study, we will talk about the culinary culture of Kars that has been going on for years depending on agriculture and animal husbandry. The study was

prepared in the form of a question and answer to the source persons and the culinary culture in Kars was discussed in certain groups.

Keywords: Kars, food culture, traditional dishes, nutrition.

Giriş:

Zaman içinde toplumlar hem coğrafya ile hem de yaşadıkları bölgenin sosyal yapısı nedeniyle birçok kültüre sahip olurlar. Bunlardan birisi de yemek kültürüdür. Özellikle insanoğlu için yemek, yaşamın bir devamıdır. Bu nedenle insan yaşadığı veya büyüdüğü yerin yemek kültürünü belirlemektedir. İbn-i Haldun Mukaddimesinde şöyle der: ‘Yemek kültürünün yani beslenmenin insanların bedeni, davranışları, olaylara verdiği reaksiyonlar ve duygu durumları gibi birçok unsur üzerinde doğrudan etkilidir’. Kars yemek kültürünün insan davranışlarına, yaşayış biçimlerine zamana zaman duygu ve düşünceleri üzerine etki ettiği illerden biridir. Kars toprağının verimli olmasından dolayı tarım ürünleri de oldukça zengindir. Tarım ürünlerinden başlıcaları şunlardır; Arpa, buğday, şekerpancarı, kavılca, pamuk, tütün, beyaz lahana, fasulye, patates soğan ve yem bitkileri (yonca, korunga, fiğ) çıkmaktadır. Bu ürünlerden birisi olan buğdayın değirmende taştan dövülmesi sonucu oluşan tam buğday unu ve buğdayın yıkanıp, dinlendikten sonra valslarda dövülüp öğünmesi sonucunda ortaya baklavalık-börekli un ortaya çıkmaktadır. Arpa da değirmen öğütülmesi sonucunda hayvanlar için yem olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir tarım ürünü olan kavılca (genellikle daha çok kullanılan bir üründür ve son zamanlarda dünyada da kullanımı artmıştır.) değirmende olan makinada kırılır, savrulur. Deni¹ pilavlık için kullanılır. Kars’ta gelişen mutfak kültürünün en önemli kaynağından birisi de hayvancılıktır. Hem küçükbaş hem de büyükbaş hayvancılık yapılmaktadır. Bu hayvanların sütünden kaymak, tereyağ, sarı yağ², çeçil peynir, göğermiş peynir elde edilmektedir. Bunların yanı sıra kaşar da yapılmaktadır. Bu kaşarın iki türü bulunmaktadır. İlki taze kaşar, ikincisi de Gravyer kaşardır. Yörede büyüyen ördek, kaz, tavuk vb. hayvanların eti de yenmektedir. Özellikle yörede en meşhur olan yemeklerden birisi de kaz eti ve yanında olan kavılca pilavıdır. Yörede özel günlerde (düğün, bayram, cenaze) yapılan yemekler vardır ve normal zamandaki yapılan yemekler vardır ve normal zamandaki yapılan yemeklerinden bir farkı yoktur. Bu günlerde genellikle pilav (bazen üzümlü olur), et ve ayran servis edilir. Düğün günlerinde de çorba, cenaze günlerinde helva ikram edilir.

Yemeklerin yapılışı şu şekildedir:

Çorbalar

Yoğurt Çorbası (Ayran Aşı)

Yarım kilo yoğurdun içine bir yumurta kırılır, bir kaşık un konur ve çırpılır. Bir buçuk su bardağı yarma haşlandıktan sonra içine hazırlanan sos yavaş yavaş dökülerek karıştırılır. Piştikten sonra bir tutam tuz atılır. Üzerine ise tereyağı, soğan, nane sosu hazırlanarak servis edilir (KK 3).

Kesme Aşı

Yeşil mercimek bir su bardağı su ile haşlanmak üzere ocağın üzerine bırakılır. Hamur için iki su bardağı un ve bir yumurta kullanılır. Hamur daha sonrasında el veya makine ile açılır. Pişen mercimeğin içine dökülür. Yirmi dakika piştikten sonra üzerine anık (tereyağı, aş otu, soğan, salça) hazırlanıp üzerine dökülür. En son yemek servis edilirken yanında gogo (kızartılmış yağlı ekmek) getirilir (KK 3).

Kuşekmeği (Madımak)

İlkbaharda toplanan bir kilogram kuşekmeği taze halde veya kurutulmuş halde kullanılır.

Kuşekmeği temizlendikten sonra kaynamış suya konur. İçine çekilmiş bir su bardağı yarma atılır. Yaklaşık bir saat kadar kaynar ve içine bir kaşık tuz ilave edilir. Piştikten sonra sosu (bir kaşık un ve su)

¹ Kabuğu dövülerek soyulmuş buğday.

² Tereyağının eritilmesi sonucu elde edilen yağıdır.

içine dökülür sonra soğan, tereyağı ve yağda pişirilmiş yumurta (gayganah), yemeğin içine ilave edilerek pişirilir (KK 3).

Evelik Aşı

Mayıs ayında tarlalardan toplanır. Taze ve kurutulmuş halde kullanılır. Etli sarması da tercih edilir.

Tarlada toplanan ve kurutulan evelik sıcak suya batırılıp çıkarılır. Satırla ezilir. Bir tencereye kaynamış su konulur ve içine parçalanmış kaz eti konulur. İçine bir su bardağı çekilmiş yarma konulur. Bir saat piştikten sonra un-su sosu yapılıp, ilave edilir. Bir kaşık tuz atılır. Üç kaşık tereyağı, bir soğan kavrulur ve pişen yemeğe ilave edilerek pişirilir.

Sarması için: yarım kilo kıyma, bir su bardağı pirinç, bir tane soğan, bir kaşık salça, baharatlar kullanılarak içi hazırlanır. Evelikler haşlanır sonrasında sarma şeklinde sarılır ve pişirilir (KK 3).

Hangel Çorbası

Un, su, tuz malzemelerini kullanarak hamur yapılır ve hamur, hangelden biraz küçük şekilde kesilir.

Tencerenin içine su konulur, biraz kaynatılır ve koyunun döş eti konulduktan sonra tuz atılır. Pişmesi beklenir. Kesilen hamur, et olan suyun içine atılır. Hamur pişene yakın süzme yoğurt bir kaşık unla çırpılır, üstüne de yumurta kırılarak yavaş yavaş tencerenin içine dökülür. Bir kaynamada altı kapatılır. Servis edilirken üzerine sosu (sadece tereyağı) ilave edilir. İsteğe göre tereyağın için nane, pul biber eklenir (KK 1).

Hörre Aşı

Un ve yağ kavrulur (kokusu çıkana kadar). Kalınlığına göre içine su dökülür ve karıştırılır. Kaynadıktan sonra bira pişirilip, servis edilir (KK 1).

Isırgan Aşı

Mayıs ve haziran aylarında tarladan toplanır.

Isırgan temizlenip, yıkandıktan sonra satırla iyice dövülür. İçine bir bardak yarma ilave edilerek pişirilir. Piştikten sonra bir kaşık un ve yarım bardak suyla sos yapılarak çorbaya ilave edilir ve pişirilir. Servis edilirken tereyağı, soğan kavrulup üzerine eklenir (KK 3).

Boz Aşı

Bir su bardağı yarma ve bir su bardağı mercimek pişmek üzere tencereye dökülür. Bir orta boy patates küp küp doğranarak tencerenin içine atılır. İki yemek kaşığı un, bir kâse suyun için iyice çırpılır ve pişmekte olan yemeğin içine dökülür. Aynı bir tencerede tereyağı ve soğan pembeleşmek üzere bırakılır. Soğanlar pembeleştikten sonra bir yemek kaşığı salça koyulup, karıştırılır. Bu karışım pişen çorbaya dökülür. Bir tatlı kaşığı tuz da eklenir. Bir taşım kaynadıktan sonra kapatılır (KK 4).

Kelecoş

Tavanın içinde tandır ekmeği ısıtılır ve geniş bir kabın içine doğranır. Aynı kabın içine gurut sıcak su ile ovularak sıvı haline getirilir. Isıltılıp doğranan ekmeğin üzerine gezdirilir. Tereyağı da ayrı bir tencerede eritilir. Eritilen tereyağı da yemeğin üzerine dökülür.

Gurut: Yağsız süzme yoğurt ceviz büyüklüğünde yuvarlak yapılır. Bezin üzerine serilir, kuruması için güneşe bırakılır. Kuruduktan sonra ezilir ve yemeklerde kullanılır. (Yemeklerde kullanmak için suyun içinde yumuşayacak şekilde ezilir ve yoğurt haline getirilir.) (KK 4).

Ekmek Aşı

Ekmek aşı için kayısı kurutulur ve aşma halini alır.

Kayısı aşmasını yıkanılır, üstüne su çıkana kadar su konulur. Güzelce pişirilir. Bu aş ezilip püre haline getirilir. Lavaş ekmeği düz bir tabağın içine doğranır ve üstüne bu aş dökülür. Üstüne de tereyağı eritilip, güzelce gezdirilir (KK 4).

Börekler

Kete:

İçi için:

Yarım kilo eritilen tereyağı elde iyice yoğurulur, içine un ilave edilerek bir saat boyunca yoğurulur. Kurabiye kıvamına gelince bir tutam tuz atılır ve hazır olur.

Hamur için:

Bir yaş maya, bir kilo un, bir kaşık tuz, bir kilogram süt karıştırılarak hamur haline getirilir. Hamur mayalandıktan sonra kündelere¹ ayrılır. İki tane yufka açılır. Tereyağı ile yağlanır, içine yapılan karışım konulur. Tekrar elde yuvarlak şekilde hamur açılır ve üstüne bir yumurta, bir kaşık yoğurt karışımı sürülür. Fırında 180 derecede pişirilir (KK 3).

Pişi

Bir maya, bir kilogram süt ve aldığı kadar kullanılarak yumuşak kıvamlı hamur elde edilir. Hamur mayalandıktan sonra küçük kündelere ayrılır, oklava yardımı ile açılır. Bol yağda kızartılıp, pişirilerek servis edilir (KK 3).

Feselli

Bir maya, bir kilogram süt ve aldığı kadar kullanılarak yumuşak kıvamlı hamur elde edilir. Hamur küçük kündelere ayrılır, oklava yardımıyla yufkayı açtıktan sonra yağlanıp gül böreği şeklinde bükülür. Tava veya fırında pişirilir (KK 3).

Mafiş

Üç bardak süt bir maya, bir tatlı kaşığı tuz, bir yumurta ile yumuşak kıvamlı hamur elde edilir. Yarım saat dinlendirilir. Hamur dört veya beş parçaya bölünüp bezeler yapılır. Oklava yardımıyla yufka şeklinde açılır, bıçakla kare kare kesilir. Kızgın yağda kızartılarak servis edilir. (KK 4)

Yufka

Bir kilogram süt, bir kâse kaymak, bir paket maya, bir yemek kaşığı tuz ile ele yapışmayan yumuşak kıvamlı bir hamur elde edilir. Hamur yarım saat mayalanmaya bırakılır. Elma büyüklüğünde bezeler yapılır ve beş-on dakika dinlendirilir. Oklava ile yuvarlak şekilde açılır. Sacın üstünde pişirilir. Bir tencerede tereyağı eritilir. Sıcak yufkayı yağlanır ve dörde katlanır. (Bazen yufka yağlanmaz, sade yenilmesi tercih edilir çünkü içinde kaymak olduğu için yağlı bir hamur kullanılır.) (KK 4).

Sinor

Yufka tarifi:

Bir kilogram süt, bir kâse kaymak, bir paket maya, bir yemek kaşığı tuz ile ele yapışmayan yumuşak kıvamlı bir hamur elde edilir. Hamur yarım saat mayalanmaya bırakılır. Elma büyüklüğünde bezeler yapılır ve beş-on dakika dinlendirilir. Oklava ile yuvarlak şekilde açılır. Sacın üstünde pişirilir.

Yufka rulo halinde sarılır ve bir parmak kalınlığında kesilir. Tepsie rulo halindeki yufkalar dizilir. Üzerlerine et suyu serpilir ve fırına verilir. Fırında beş veya on dakika suyu çekilene kadar bekler sonrasında çıkarılır. Yufkaların üzerine gurut dökülüp, üzerine de eritilmiş tereyağı gezdirilir (KK 7).

Yemekler

Hangel (Hingel)

Üç yumurta, aldığı kadar su, bir kilogram un ve bir kaşık tuz kullanılarak bir hamur elde edilir. Hamurlar künde haline getirilir. Sonra oklava ile açılır, küp küp kesilir. Bir tencerenin içine su konularak kaynaması beklenir, kaynadıktan sonra bir miktar tuz dökülür. Hamurlar suyun içine atılır. Yaklaşık otuz dakika piştikten sonra süzgeçten geçirilip tabağa alınır. Üzerine sarımsaklı yoğurt ile tereyağında kavrulan soğanlar ilave edilir (KK 3).

¹ Hamurdan elde edilen beze

Kaz ve Kavılca

Kış ayında alınıp temizlenen ve kurutulan kaz kullanılır.

Kurutulmuş kaz kaynayan suyun içinde bir buçuk veya iki saat içinde pişirilir. Piştikten sonra çıkarılıp tandırın içine verilir ve orada iyice kızarması için bekler. Kazın suyunu da kavılca pilavını pişirmek için kullanılır. Hem kaz hem de kavılca pilavı piştikten sonra turşu ile servis edilir (KK 3).

Kartol Aşı

200 gram tereyağı

Bir soğan

Karışık baharatlar

500 gram patates

Kaz etinin suyu

Tencerede soğan ve tereyağı kavrulur. İçine haşlanmış kaz etinin suyundan konulur. Yarım kilo patates küp küp doğranır, içine ilave edilir. Yarım saat pişer. Servis içinde tepsiye lavaşlar küp küp doğranır ve üzerine pişen yemek ilave edilir. Tercihe göre kaz eti de servis edilirken kullanılır (KK 3).

Piti

Koyun etinin but kısmı tencereye konur ve pişirilir. Sonrasında nohut pişirilir ve etin içine konulur, baharat ile safran içine eklenir. Et ve nohut birleştirilip yörede kullanılan çinko maşrapalara¹ koyulur. Sıcak kalması için sobanın üstünde bekletilir. Servis edilirken de üstüne lavaş ekmeği kullanılır (KK 1).

Haşıl

Bir kilo kaynamış suya, yarım kilo çekilmiş yarma konulur. Bir kaşık tuz atılır ve bir buçuk saat kadar kısık ateşte iyice özleşene (sürekli karıştırılarak) kadar pişirilir. Piştikten sonra on- on beş dakika dinlendirilir. Sonra geniş siniye alınır ve ortası açılarak içine eritilmiş tereyağı konulur. Üzerine de sarımsaklı yoğurt gezdirilir (KK 3).

Erişte

Yumurtalı sert bir hamur yapılır ve makinada kesilir. Güneşin altında kurutulup, taş fırınlarda kızartılır. Yeşil mercimek haşlanmak üzere tencereye konulur. Erişteyi de ayrı bir tencerede haşlanmak için bırakılır. İri iri ve yuvarlak şekilde doğranan patates kızartılır, tavanın altına dizilir. Kaynayan erişte ve mercimek kızartılıp, patatesin üstüne konulur. Yarım saat demlendikten sonra tavayı ters çevirerek servis edilir (KK 3).

Şılaş

Malzemeler

2 Su bardağı pirinç

4 adet domates

1 su bardağı alça (erik)

1 adet haşlanmış tavuk göğsü

1 çay bardağı haşlanmış lepe (nohutun taş değirmende öğütülmesiyle elde edilen kırık parçacıklar.)

3 su bardağı tavuk suyu

Yarım demet taze kişniş

Yarım demet dereotu

2 yemek kaşığı tereyağı (sade yağ)

¹ Kupa şeklinde bardak

1 tatlı kaşığı tuz

1 çay kaşığı karabiber

Hazırlanışı

2 yemek kaşığı sade yağ ya da tereyağı derin bir tencerede eritilir. Ardından rendelenmiş domatesler yağda kavrulur. Domatesler kavrulduktan sonra yıkanıp nişastasından ayrılan pirinçler domateslere ilave edilir. Pirinçler de biraz domatesle kavrulduktan sonra et suyu ilave edilir. Pirinçler ve alça yumuşayınca kadar piştikten sonra içerisine haşlanmış lepe ve didiklenmiş tavuk göğsü atılır. Altı kısılıp 15 dakika daha piştikten sonra baharatlar ilave edilir. İnce ince kıyılmış olan taze kişniş ve dereotu da ilave edilip altı kapatılır. Yaklaşık 20 dakika dinlenmeye bırakılır ve servis edilir (KK 6).

Kaymak Kuymağı

Tavaya beş kaşık kuymağı (kişi sayısına göre belirlenir.) koyuyoruz. İki kaşığa denk gelecek şekilde birer kaşık un da eklenir ve iyice karıştırılır. Bir çay bardağı su dökülür. İyice karıştırılır ve bu karışım yağın veriri. Buna da kuymak kursu denir. Bu kuymak kursu iyice kavrulur ve yağın üzerine çıkınca ocaktan alınır, servis edilir (KK 7).

Tatlılar

Hasuda

Bir su bardağı pekmeze, iki kaşık un ilave edilerek sos haline getirilir. İçine yarım bardak su ilave edilir. Kızdırılmış tereyağının içine hazırlanan sos ilave edilir. Katı muhallebi kıvamına gelince ocaktan indirilir (KK 3).

Kavut Tatlısı

Buğdaylar temizlendikten sonra saçta kavrulur. Sonrasında değirmende öğütölür ve kavut şeklini alır. İki su bardağı kavut, iki su bardağı su, bir su bardağı şeker ve bir kaşık tereyağı ilave edilerek kaynatılır. Piştikten sonra kaşık ile şekil verilerek servis edilir (KK 3).

Umaç Helvası

Bir su bardağı süt

Alabildiği kadar un

Süt ve unu güzel bir şekilde ovulur (İrmik haline gelene kadar). Süzgeçten geçirilir. Üstünün irisini pembeleşinceye kadar yağ ilave ederek kavurulur. Altının ufağını dökölür ve kavurulur. Kızardıktan sonra iki bardak şeker ve iki buçuk su bardağı su ile şerbet haline getirilir. Daha sonra şerbet, helvanın içine dökölür ve kısık ateşte beş-on dakika kendi halinde pişer (KK 2).

(Kars'ın bazı köylerinde helvanın üzerine kambet (şeker) konularak servis edilir.)

Un Helvası

Bir kâse tereyağı eritilir ve iki su bardağı un içine dökölüp güzelce karıştırılır. Ayrıca bir kâse kaynamış suyun içine bir su bardağı toz şeker dökölerek erimesi beklenir. Un ve tereyağı karışımına dökölüp güzelce birbirine yedirilir (KK 4).

Pestil (Bastık)

Üzüm pekmezi (isteğe göre dut pekmezi) ve un bir kazanda pişirilir. Piştikten sonra kuruması için özel bezlerin üzerine serilir. Kuruduktan sonra kesilir ve arasına fındık, badem, ceviz ya da kayısı çekirdeği serpilerek yenilir (KK 5).

ERİK ŞURUBU

Kağızman ve Iğdır'da yetişen kara erik isteğe bağlı oranda yıkanıp çekirdekleri ayıklandıktan sonra derin bir tencereye üzerini geçecek kadar su ilave edilerek kaynamaya bırakılır. Kaynamaya başlayan eriğin dibinin tutmaması için ara ara karıştırılır. Suyunu salıp iyice pişen erikler süzölür ve posasının da meyveye karışması sağlanır. Süzölün erikler kısık ateşte kıvam alıncaya kadar pişirilir. İnce bir katman halinde bezlere serilen erikler kuruduktan sonra istenilen büyüklükte kesilir ve katlanır.

Pestili şurup haline getirmek için istenilen miktarda erik ılık suda iyice ezilerek sulandırılır. Koyu bir kıvamda olan erik isteğe bağlı kıvamlı ya da sulu bir hale getirilir. Bu şuruba genellikle şeker koyulmaz çünkü eriğin doğal tadını almak şurubun temel amacıdır. İsteğe bağlı olarak bal ya da pekmez ile doğal bir şekilde tatlandırılabiliriz. Arzu eden toz şeker de kullanabilir (KK 6).

Demir Tatlısı

Hamuru için;

Ilık suya bir kaşık toz maya, bir yumurta, biraz tuz ekliyoruz. Bu karışımı sıvı halde hamur olacak şekilde yoğuyoruz.

Demirden döküm yapılır ve üstünde de halka tutmak için kare şeklinde yer yapılır. Kızgın yağın içerisinde demir kızdırılır. Demir yağdan çıkarılıp hamurun üstüne bastırılır, tekrar yağın içine konulup sonradan hamurun üstüne bastırılır. Tatlının ortasında da çapraz şekli vardır. Tatlı soğuduktan sonra üzerine şerbet dökülür (KK 8).

Düğün yemeklerinde pilav, et ve salata, tulumba tatlısı ikram edilir. Pilav iki şekilde servisli edilir. Ya sade şekilde ya da üzümlü pilav olarak.

Üzümlü Pilav Tarifi

Bir kilo pirinç tuzlu suda ıslatılır. Tavada tereyağı kızıncaya kadar eritilir. Pirinçleri yağın içine ilave edilip, beş veya on dakika kavurulur. İçine suyu ilave edilir. Daha sonra tuz ve bir kaşık limon suyu konulur. Piştikten sonra dinlenmeye alınır. Sonra iki bardak kuru üzüm, tereyağında kavurulur ve dinlenmeye alınır. Bir kilo parça et ve bir soğan pişirilir. Etin suyunu çektikten sonra tereyağında kavurulur. Pilav büyük bir tepsiye alınır, kenarına et konulur, ortasına kavurulmuş üzümler dökülerek servis yapılır (KK 3).

Sonuç

Bu çalışmada Kars'ın mutfak kültüründen en meşhur yemekleri aktarmaya çalıştım. Beslenme her bölgede farklılık gösterir ve kültürün bir mirasçısı olmuştur. Kars'ın mutfak kültüründe de hem toprağın elverişliliği hem de coğrafyanın verdiği bir imkân olmuştur. Ve bu kültürünü oluşturma büyük-küçük hayvancılık, toprağı ekip, biçme işleri daha belirgin olmuştur. Bu bölgede et daha fazla tüketildiği gibi süt ve süt ürünleri de çok fazla tüketilmektedir. Bu ürünlerin yanı sıra doğal ortamda yetişen bitkilerde yemek için kullanılmıştır. Aslında bu yörede doğup başka yerlere göç ederek giden toplum yemekleri biraz unutmuştur çünkü eskisi gibi yörede yetişen yiyecekler kullanılamadığı gibi yemeklerde yapılamamaktadır. Son zamanlar da özellikle de turistlerin de bu bölgeyi ziyaret etmesi dolayısıyla hem mutfak kültürü hem de bölgenin diğer kültürel özellikleri değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- BAYDAR, C. (2019, EYLÜL 19). GAZİANTEP YÖRESİ BİLMECE SORMA GELENEĞİ VE GAZİANTEP BİLMECELERİ. MERSİN, TÜRKİYE: T.C. ÇAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ.
- BEŞİRLİ, H. (2010). YEMEK, KÜLTÜR VE KİMLİK. *MİLLİ FOLKLOR Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 159-169.
- ÇAKICI, H. (2020, Kasım). NAZİLLİ MUTFAK KÜLTÜRÜ. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi
- DİKER, O., & DENİZ, T. (2017). KARS KÜLTÜREL VE GASTRONOMİK KİMLİĞİNDE KAZ. Atatürk Üniversitesi *Doğu Coğrafya Dergisi*, 189-204.
- Doç.Dr. DEMİR, M. (2021). KARS İLİNDE TARIM FAALİYETLERİNİN COĞRAFİ ESASLARI. Atatürk Üniversitesi *Doğu Coğrafya Dergisi*, 77-106.

- Dr. Öğr. BAYAT, . G. (2020). Kars'ın Yerel Yemekleri ve Yerel Ürünlerin Kars'taki Yiyecek İçecek İşletmelerinde Kullanımının Sürdürülebilir Gıda Kapsamında Değerlendirilmesi. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 2640-2654.
- Dr. Öğr. Üyesi ŞEN, M. A. (2021). KARS MUTFAK KÜLTÜRÜNÜN KOCAELİ'YE GÖÇ ETMİŞ KARSLILAR TARAFINDAN KULLANILMA DURUMUNUN BELİRLENMESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA. Atatürk Üniversitesi *Doğu Coğrafya Dergisi*, 257-266.
- SOLMAZ, Y., & Dr. Öğr. Üyesi DÜLGER ALTINER, D. (2018). TÜRK MUTFAK KÜLTÜRÜ VE BESLENME ALIŞKANLIKLARI. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 108-124.
- YILMAZ AKÇAÖZOĞLU, E., & Prof. Dr. KODAY, S. (2019). Kültürel Coğrafya Bakımından Osmaniye İlinin Mutfak Kültürü. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 537-552.

Kaynak Kişiler

1) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Saliha Daşdemir

Kaynak kişinin doğum yeri: Boğazköy/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 65

Kaynak kişinin işi: Ev Hanımı

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Kars

2) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Hilal Köknay

Kaynak kişinin doğum yeri: Boğazköy/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 58

Kaynak kişinin mesleği: Ev Hanımı

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Sakarya

3) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Fatma Sus

Kaynak kişinin doğum yeri: Boğazköy/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 53

Kaynak kişinin mesleği: Ev hanımı

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: İzmir

4) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Hava KAYA

Kaynak kişinin doğum yeri: Büyükpergit/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 58

Kaynak kişinin mesleği: Ev Hanımı

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Arpaçay

5) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Aliye ASLAN

Kaynak kişinin doğum yeri: Arpaçay/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 68

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: İstanbul

6) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Oğuzhan OCAK

Kaynak kişinin doğum yeri: İstanbul

Kaynak kişinin yaşı: 34

Kaynak kişinin mesleği: Okutman

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: İzmir

7) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Raziye Filiz AKKUŞ

Kaynak kişinin doğum yeri: Arpaçay/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 38

Kaynak kişinin mesleği: Öğretim Görevlisi

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Ardahan

8) Kaynak kişinin adı ve soyadı: Arzu ULUMAN

Kaynak kişinin doğum yeri: Arpaçay/Kars

Kaynak kişinin yaşı: 45

Kaynak kişinin mesleği: Ev Hanımı

Kaynak kişinin ikamet ettiği yer: Kars

Presentation ID / Sunum No= 130

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Repressiya Yıllarında Güney Sibirya'da Türkçü Siyasi Bir Teşekkül Olarak Sibirya Türkleri Birliği

Doç. Dr. Erhan Aktaş¹

¹ *Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
erhanaktas35@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-7303-1890*

Özet

Türkistan, İdil-Ural, Kafkasya ve Sibirya coğrafyalarında meskûn Türk gruplarının doğrudan veya dolaylı olarak Rus tahakkümü altında kaldıkları yıllar Türk tarihi açısından büyük ölçüde olumsuz siyasî, ekonomik, kültürel ve toplumsal hadiselerle sonuçlanmıştır. Yönetimin J. Stalin'de olduğu 1924-53'te ve bilhassa 1937-38 yılları arasındaki baskıcı siyasetin zirve yaptığı kanlı repressiya hareketlerini ayrıca değerlendirmek mümkündür. Bu yıllar arasında Sovyet idaresi altında tüm Türk halkları arasında siyasî muhaliflik, kulak, Troçkist-Buharinist, burjuva, milliyetçi, pantürkist, halk düşmanı vb. suçlamalarla büyük bir tedhiş hareketine maruz kaldıkları görülmektedir. Söz konusu idare tarzı ve uygulamalardan batı, güney ve kuzeydoğudaki Sibirya Türkleri de fazlasıyla nasibini almıştır. Repressiya uygulamaları iktisadî, siyasî ve kültürel alanda kendisini göstermiştir. Çarlık Rusya devrinin son dönemlerinden itibaren filizlenmeye başlayan Sibirya'daki Türk kökenli entelijansiyanın birçok faaliyeti yukarıda saydığımız üç başlık altında uzun yıllar sürecek oldukça sert baskılara uğramış ve uzun yıllar akîm kalmıştır. Bunlar arasında Sovyet devri siyasî literatürüne Sibirya Türkleri Birliği olarak geçen siyasî teşekkül ise daha başka bir boyutta göze çarpar. Tepe kadrosunun büyük kısmını Güney Sibirya Türk halklarından olan Altay, Şor ve Hakas Türklerinin oluşturduğu bu yapı Stalin repressiyasının en şiddetli yıllarının başlangıcında bölgedeki bu halkların başını çektiği sosyalist idareli olmakla birlikte millî unsur, hassasiyet ve çıkarları gözetken bir zihniyetle ortaya çıkar. Yapının yönetim kadrosundaki şahısların büyük kısmı sosyalist gelenekte kurulan üniversite vb. yüksek öğrenim kurumlarından mezun aydınlardan oluşmaktadır. Her ne kadar böylesi bir rahle-i tedrisattan geçseler ve devrimin ilk yıllarındaki milliyetler politikası paralelinde bağımsız siyasî yapıların kurulabileceğine inansalar da devlet terörünün hışmından kurtulamayan bu örgüt 1930lu yılların başlarından sonlarına kadar her daim takibat altında olmuş; baskıcı uygulamalara maruz kalan aydınlar birçok suçlamayla peyderpey ortadan kaldırılmıştır. Bu çalışma çerçevesinde öncelikle Sibirya Türkleri Birliği gibi bir yapının ortaya çıkış şartlarından bahsedilecektir. Sonrasında örgütün manifestosundan hareketle değiştirilmek istenen siyasî, toplumsal ve özellikle de kültürel yapının üzerinde durulup bunların hangi faaliyetler sonucunda hayata geçirilmeye çalışıldığı örnekleriyle anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Stalin, Repressiya, Sibirya Entelijansiyası, Sibirya Türkleri Birliği, Oyrot, Şor, Hakas

Giriş

Büyük Sovyet Ansiklopedisi'nde yer alan *repressiya* maddesinin karşılığı içerik bakımından her ne kadar kısa olsa da özellikle 1930-1956 yılları Sovyet Rusyası düşünüldüğünde verilen tanımın hacmiyle muhtevası arasında bir tezat bulunmaktadır: *devlet eliyle yapılan cezalandırma* (İK). Söz konusu tarihler arasında ama özellikle 1937-38 yılları göz önüne alındığında tanımda verilen kısa açıklama, devlet eliyle yapılan zulüm ve baskı kaynaklı uygulamaların yanında okyanus içindeki bir damladan farksızdır. Sovyet Rusya döneminde yukarıda mezkûr yıllar arasındaki repressiya uygulamalarının tümü genel anlamda siyasî erk kaynaklı olmakla birlikte bunların içeriğine bakıldığında kendi içinde üç kısma ayırmak mümkündür. Buna göre kronolojik olarak, kolektivizm olarak da adlandırabileceğimiz iktisadî repressiya; siyasî sürgün, tutuklama ve infazların yoğun bir şekilde görüldüğü politik repressiya ve özellikle ikinci alt başlıkla ilintili olan aydın kesim üzerinde siyasî suçlamalardan hareketle gerçekleştirilen kültürel repressiya uygulamaları. Bu çalışmada üzerinde durulmaya çalışılan politik örgüt bilhassa ikinci ve üçüncü başlığı muhatap alan bir çerçevede ortaya çıkmış, fikirleri ve üyeleri takibata uğramış ve farklı yıllarda peyderpey farklı cezalandırmalarla ortadan kaldırılmış bir yapıdan ibarettir.

Sovyet Rusya'da repressiya konusu üzerine yapılan çalışmalar haklı olarak özellikle Stalin'in genel sekreterlik koltuğunda oturmaya başladığı, siyasî erkini güçlendirdiği, peyderpey muhalif sesleri kismaya ve/veya yok etmeye başladığı ve sonuç itibarıyla Stalin temelli bir parti devleti ya da Marksist-Leninist argümanlardan büyük ölçüde temizlenmiş Stalinizm düsturunu devlet yönetiminin merkezine koyduğu 1934-1938 yıllarını kapsar. Elbette bu yılların öncesi ve sonrasında söz konusu uygulamaların filizlendirildiği, hayata geçirildiği ve tam anlamıyla hiçbir zaman ortadan kalkmasa bile zayıflatıldığı yılları da bu politik söylem ve uygulamanın zaman çizelgesine dahil etmek yanlış olmayacaktır. Ancak söz konusu tarihî süreci bu kadar dar bir zaman dilimine sıkıştırmanın çok da doğru olmadığını düşünmekteyim. Her ne kadar bu politik tabirin hayata geçirildiği tarih aralığı oldukça belirgin olsa da tarihî hadiselerle bütüncül bakabilmek adına repressiya hareketlerinin Sovyet Rusya'nın kurulduğu tarihten hemen sonra baş gösteren Rusyadaki iç savaş dönemini doğrudan bir şekilde, dolaylı olarak da her ne kadar yönetim şekli çok farklı olsa da Çarlık Rusyasının İdil-Ural, Sibiryâ, Kafkaslar ve Türkistan bölgelerindeki işgal ve asimilasyon hareketleriyle de ilişkilendirmek yanlış olmayacaktır. Yöntemler farklı olsa da mağdur olan kesim yukarıda saydığımız coğrafyalardaki Türk halkları olmuştur. Hatta Stalin'in devlet yönetimindeki OGPU ve onun devamı NKVD eliyle gerçekleştirdiği bazı dehşetli uygulamaların *Korkunç İvan'ın, Boyarlar'a karşı mücadelesinde oprıçnina'yı (milis kuvvetleri) kullanma tarzıyla bir benzerlik* bulunduğu ifade eden araştırmacılar da bulunmaktadır (Lewin 2016:133). Ancak genel olarak "kızıl terör", "büyük terör", "kızıl kırgın" şeklinde adlandırılan dönemin başlangıcını 1937-38 aralığındaki kadar yoğun ve kanlı olmasa da en azından Sibiryâ bölgesi için konuşacak olursak Rusyadaki 1918-1922 arasındaki iç savaş dönemine kadar götürmek mümkündür. Batı, Güney ve Uzak Doğu Sibiryâ'daki ekonomik çıkarlar ve siyasî hâkimiyet kurma çabaları Bolşevik Devrimi sırasında taze Sovyet devletini İngiltere, Fransa gibi bazı batılı devletlerle birlikte Japonya'yı karşı karşıya getirmiş, genel ifadeyle Çarlık yanlıları, Beyazlar veya Menşevikler olarak bilinen siyasî ve askeri gruplarla Bolşevikler veya Kızıllar arasında amansız bir mücadele yaşanmıştır. Bu mücadele esnasında yalnızca yönetim kademesindeki askerî ve sivil vesayet sahipleri karşı karşıya gelmekle kalmamış, bölge halkı da doğrudan veya dolaylı olarak özellikle de ekonomik bakımdan etkilenmiştir. Söz konusu iç karışıklıkların bilhassa Sibiryâ bölgesinde görülmesi ise bu bölgenin Moskova'ya olan uzaklığı, yeni kurulan siyasî rejimin geniş Rusya coğrafyasının tüm karışıklık yaşanan bölgelere eşit ölçüde yetişemeyecek olmasının Menşeviklerce gayet iyi bilinmesini gerçeğini de beraberinde getirmiştir. Burada özellikle Japonya'nın takındığı siyasî ve askerî tavır dikkat çekmektedir. Bu 1905 Rus-Japon Savaşı'ndan sonra bu iki devleti yeniden karşı karşıya getiren ikinci önemli hadisedir ki en yakın tarihli üçüncüsü II. Dünya Savaşı sırasında yaşanacaktır (Carr 2002: 320-332). Söz konusu savaş Bolşeviklerin galibiyeti ile sonuçlanmış olsa da özellikle Stalin döneminde repressiyaya konu olan suçlamaların başında işte bu iç savaş döneminden kalan çıkar çatışmaları da yer etmiştir.

Sibiryâ Türkleri Birliğinin Ortaya Çıkış Dönemi ve İfşası

Merkezinde J. Stalin olmakla birlikte onun siyasî, yargı ve militer kadroları tarafından şekillendirilen ve buradan hareketle çizilen yol haritası akabinde uygulamaların başladığı dönemi 1920li yılların son demlerine götürmek mümkündür. Yukarıda bahsettiğimiz ve yine bir devlet politikası olan Yeni

Ekonomik Program'da (NEP) istenilen sonuçların alınmaması nedeniyle hayata geçirilen kolektivizm uygulamaları yalnızca Sibirya coğrafyasında değil o dönemki tüm Sovyet coğrafyasını olumsuz bir şekilde etkisi altına almış; geleneksel tarım ve hayvancılık metodlarıyla asırlardır kendi ekonomik üretim biçim ve sistemlerini yaşatmakta olan Sovyet halkları kıtlık başta olmak üzere kolektivizm adı verilen bu yeni sisteme kısa sürede adapte olamamıştır. Bunun sonucunda yaşanan küçük çaplı isyanlar, devletin bunlara takındığı sert tavır bölgelerin toplumsal ve ekonomik huzurunu alt üst etmiştir. İşte Birlik'in ilk kez bu dönemlerde ortaya çıktığı söylenebilir. İlerleyen satırlarda Birlik ideologları tarafından bir manifesto halinde hayata geçirilmeye çalışılacak maddelerde de görüleceği üzere bu yaşanan ekonomik buhranın ortadan kaldırılmasına yönelik de birçok önlem paketinin ortaya konduğu dikkat çekmektedir. Bunun yanında özellikle kültür ve egemenlik alanlarındaki ıslah teklifleri Birlik manifestosunun diğer dikkat çeken unsurları olmuştur. Benzer düşünceler yalnızca Birlik tarafından ortaya atılmış değildir. Aynı dönemde bölgede ortaya çıkan *Glubinka* isimli örgütün savunduğu ve hayata geçirmeye çalıştığı fikirler de benzer mahiyettedir. Bu örgüt için ortaya konan iddianamede "1.Sovyet iktidarının silahlı yollarla devrilmesi 2. Kolektifleştirmenin kaldırılması 3. Zorunlu tahıl alımının kaldırılması 4. Hiçbir kısıtlama olmaksızın özel mülkiyetin geri getirilmesi 5. Kolektifleştirme veya NEP siyasetinden ayrılarak serbest piyasa ortamının oluşturulması." gibi suçlamalar yer almaktadır (Karlova 2011:115).

Glubinka ile Sibirya Türkleri Birliği (STB) karşılaştırıldığında STB soruşturma ve cezalandırmalarının farklı yıllarda yeni yeni açılan davalarla daha uzun bir zaman dilimine yayıldığı görülecektir. STB hakkındaki malumatın iki ayağı vardır: Mahkeme kayıtları ve sayıları oldukça az olup yakın zamana kadar hayatta olan ve söz konusu yapılanmada üyelik yapmış tanıkların hatıratı. Bu bağlamda iddianamelerden yola çıkılarak STB'nin ortaya çıkış dönemi ve sonraki yıllarda görülen faaliyet alanları ve gelecek planları üç başlık altında verilmektedir: *Birinci aşama (1923-1931), partinin ulusal sorun politikasını paylaşmayan burjuva-milliyetçi entelijansiyanın yasal ve yarı yasal faaliyetleri sistematikleştirmesi. Hakas ve Oyrot milliyetçileri, yükselen genç millî işçiler arasında bir Türk Cumhuriyeti fikrini yaydılar. Bu karşı-devrimci faaliyetin merkezi Moskova'daydı. Oyrotlar, Şorlar ve Hakaslar kapalı toplantılarda özerk bir Türk Cumhuriyeti yaratma konularının tartışıldığı bir topluluk oluşturdular. İkinci aşama (1932 - 1933'ün ilk yarısı), Hakasya'nın karşı-devrimci milliyetçi kadroları kendisine 'Sibirya Türkleri Birliği' adını veren bir örgüte kaydedilmesiyle karakterize edildi. Örgütün lideri K.A. Maytakov, örgütün hücrelerini bir araya getirmek amacıyla örgütsel faaliyetini Dağlık Şorya, Leningrad ve Irkutsk şehirlerine aktardı. Bu dönemde, örgüt henüz doğrudan isyancı görevleri belirlemedi. Üçüncü aşama (1933 ortası - 1934 baharı), Birlik'in programındaki bazı değişikliklerle örgütsel yapı doktrinel olarak karakterize edildi.*" (Karlova 2011: 125-126). İddianame kaynaklı bu safhalara bakıldığında bazı noktalar oldukça dikkat çekmektedir. İlk olarak 1923 yılının STB'nin filizlenmeye başladığı tarih olması oldukça önemlidir. Zira bu tarih Sibirya başta olmak üzere diğer Sovyet coğrafyasındaki halkların *self determinasyon* veya *öz belirtim* hakkının Moskova tarafından gerçekten uygulamaya sokulacağına inandığını göstermektedir. Diğer halkları gibi bu STB için çok önemli bir referans olmuştur. Yine birinci aşamada görüleceği üzere Birlik'in fikrî ve aksiyoner kadroları ilk planda Hakas ve Oyrot (Altay) aydınlarının arasından çıkmıştır. Bu ilk halkadaki entelektüel kesimin ve muakkiplerinin büyük kısmı bizzat Sovyet idaresi tarafından tesis edilmiş ideolojik argümanların ön plana çıkarıldığı üniversite ve enstitülerde eğitim görmüş kişilerdir. Sonda söyleyeceğimizi burada belirtmek yanlış olmayacaktır ki Sovyet Devrimi STB örneğinde de görüleceği üzere ilk olarak kendi çocuklarının hayatına kastetmiştir. Yapılanmanın, resmî belgelerde geçtiği gibi bu isimle anılması ise 1932-1933'ün ilk yarısından itibaren görülmektedir. Yine bu dönemde Birlik faaliyetlerinin yalnızca Sibirya'da değil aynı zamanda Moskova ve Leningrad'da da sürdürüldüğü görülür; Sibirya dışındaki yapılanmanın söz konusu üniversite ve enstitü öğrenci / çalışanları tarafından hayata geçirilen doktrinel alanda olduğu düşünülebilir. STB'nin tam anlamıyla bir örgüt hüviyetine bürünmesi ve akabinde Krasnoyarsk ve Hakasya'daki bazı gazeteler marifetiyle ifşa edilerek Birlik üyelerine yönelik takibat, soruşturma ve cezalandırmaların başlaması tesadüfî değildir. Bu ifşanın bu kadar geç bir dönemde ortaya çıkması STB'ye has bir durum olmayıp ülkedeki 1 Aralık 1934'den başlayan süreçle ilgilidir ki bu dönemden sonra tüm Sovyet coğrafyasında repressiya hareketlerinin önlenemez bir şiddetle yükseldiği görülür. Leningrad'da 1 Aralık 1934 yılında gerçekleştirilen bir suikast Stalin repressiyasının yeni dayanak veya bahanelerinden biri olarak baskılama tarihine geçti. 1926 yılından beri Leningrad Parti Örgütü liderliğinde bulunan Sergey Mironoviç Kirov bir suikasta

uğrayarak öldürüldü. Birçok kaynak bu eylemin Stalin'in bir yandan baskı araçlarının yelpazesini genişletmek için bir bahane olarak değerlendirenken öte yandan ileride Stalin için olası bir rakip de ortadan kalkmış oluyordu. Suikastın ardında Troçkist-Zinoviyevci bir örgütün olduğu algısı yaratılarak tüm Sovyet coğrafyasındaki repressiyalara yeni bir suç sebebi de eklenmiş oldu. Temmuz 1935'te *Sovetskaya Sibir*' adlı gazetede bazı Hakas aydınlarını hedef alan haberler çıkmaya başladığında kamuoyu da bu örgütün varlığından haberdar oldu. Burada hedef gösterilen kişilerin başında Başkurt asıllı Zafir Safoviç Gaysin isimli bir öğretmen gösteriliyordu. Gaysin'in şamanlar ve bay / kulaklarla hareket ederek Sovyet devletine yönelik karşı devrimci faaliyetler içinde olduğu, Hakasya'nın Sovyetler Birliği'nden izole edilmeye çalışıldığı ve bu faaliyetlerin yalnızca Hakasya içinde değil Altay Özerk Bölgesi'nde (o dönemki adıyla Oyrot Bölgesi) ve Dağlık Şorya (şimdiki adıyla Kemerovo oblasti) faaliyet alanının bulunduğu iddia edildi. Böylelikle Hakasya ve Altay bölgesini içine alan bağımsız bir Sibiry Türk Devleti kurulacaktı. Açılan ilk davada otuz yedi kişi yargılanmıştır. Bu hareketin lider kadrosu ise Hakasya'da G.I. İtigin, Dağlık Şorya'da Ya. K. Tel'gerekov, Altay bölgesinde ise İ.N. Mihaylov-Oçı ve G.İ. Çoros-Gurkin idi (Karlov 2011:120). Dava dosyasının hazırlığı sürecinde "Sibiry Türkleri Birliği"nin örgütsel kayıt sürecinde olduğunu gösteriyor. 'Birlik' üyelerinin pratikteki eylemleri, ulusal bağımsızlık fikrini kışkırtmaya ve Hakas, Şorlar ve Oyrotlardan imza toplamaya, sorunu çözmek için SSCB Hükümetine bir halk dilekçesi sunmaya indirdi. 'Birlik' davasında 1934'te hüküm giyenlerden tek kurtulan Aleksey Nikolayeviç Amzarakov'un 1991'de yaptığı açıklamada ise şu kıymetli gözlemleri görmek mümkün olmuştur: "1933'te K.A. Maytakov, Abakan'dan Ançul köyüne geldi. Maytakov; 'Sibiry Türkleri Birliği' hakkında bilgi almak isteyen herkesi benim de bulunduğum köy odasında bir araya getirdi. Maytakov konuşmasında, insanları Hakasların yanı sıra Hakasya'daki diğer bölgeleri birleşmeye çağırdı. Şorya ve Oyrot'ya'yı tek bir cumhuriyete Hakas kültürünün yükselişine davet etti. Bunca birlik çağrısına rağmen Maytakov bu toplantıda bölgedeki Sovyet gücünün devrilmesi için çağrıda bulunmadı". (Karlov 2011:125). İddia makamına göre, Hakaslar, Oyrotlar ve Şorlar arasında Türk halklarının bağımsız bir burjuva cumhuriyetinde birleşmesi için karşı-devrimci milliyetçi bir hareket merkezi olarak Şorya belirlendi. Bu hareketin bireysel temsilcileri partinin saflarına girdi ve iddiaya göre bir parti kisvesi altında saklandı. Millî bölgelerde kapitalist yaşam biçimini düzenlemek, bu faaliyetleri maskeleyerek ve ulusal bölgelerin kültürel düzeyini yükseltmeye yönelik karşı-devrimci çalışmalar yürüttü. İddianamede, karşı-devrimci örgütün amacı zaten "Batı'da Doğu halklarının yaşadığı bir burjuva-demokratik devlet veya bölge yaratmaktır. Sibiry, Sovyet gücüne karşı silahlı bir ayaklanmanın merkezi olacaktı. Silahlı ayaklanmanın kendisi Japon müdahalesinin başladığı anda planlandı ve Türk Cumhuriyeti'nin varlığı Japon himayesi altında tasarlandı. İddianameye göre Birlik'in siyasi hinterlandı sadece Dağlık Şorya, Oyrot'ya ve Hakasya'yı değil Leningrad'dan Tuva Halk Cumhuriyetine kadar uzanan fizikî ve fikrî bir alanı kapsamaktaydı. Örgütün liderlerinden ve Hakas Türklerinden olan K.A. Maytakov, N.A. Ayeşin, İ.İ. Kokov ve A.M. Topanov'un silahlı bir ayaklanma durumunda Japonya'nın 'Birlik'e mali ve askeri yardım sağlaması için Novosibirsk'teki Japon konsolosluğu ile temas kurmak için pratik önlemler aldığı iddia edildi. 'Birlik'in yapısı merkezileşme üzerineydi, yani taban bağlantısı - birincil (ulus) hücreler, ara bağlantı - bölge genel merkezi, ardından bölge genel merkezi (Abakan ve Oyrot-Tura) ve Novosibirsk'teki bölge merkezi. Gelecekte, Orta Asya'da bir merkezî karargâh oluşturulması planlandı. İddianamede, 'burjuva milliyetçiliği'nin personel politikasına ilişkin olarak, 'Birlik'in pratik faaliyetlerinde, Sovyetler Birliği'ne karşı aktif bir mücadele için personel hazırlığına ağırlık verildiği vurgulanır. Örgütün ikmalî, parti ve Sovyet yetkilileri tarafından izlenen ulusal sorundan memnun olmayan milliyetçi aydınların işe alınmasıyla, yabancı unsurlara yakın kişiler arasından bireysel ve kolektif çiftçiler üzerinden sağlanacaktı: Sovyet yetkilileri tarafından yürütülen tüm ekonomik ve siyasi faaliyetlerden, tahıl alımından, hayvan alımından, her türlü vergiden vb. örgütün pratiğe dayalı gündelik karşı-devrimci çalışmaları, halk eğitimi sistemlerini ve yeni Türk alfabesini kendi karşı-devrimci amaçları için kullanma çizgisinde yürütüldüğü iddia edildi. Bununla birlikte, örgüt üyeleri, Hakas edebiyatının karşı-devrimci amaçlar için yaygın olarak kullanılmasıyla itibar kazandılar. Edebiyat ve ders kitaplarının siyasi meselelere yönelik eleştiriler içerdiği, devrimci terimleri görmezden geldiği ve karşı-devrimci tutumlar içinde bulunduğu iddia edildi. Birlik'in tedhiş hareketleri için iddianamede, sanıkların 1933'ün başlarında Abakan'da ana görevlerini belirleyen bir terörist grubun yaratılmasından sorumlu tutuldular: a) Sovyet gücüne karşı silahlı bir ayaklanma hazırlamak; b) İktidar için savaşmanın bir aracı olarak Sovyet iktidarının ve partinin temsilcilerine karşı terörist eylemler. Buna ek olarak, yine iddianamede, Sovyet rejimine karşı aktif karşı-devrimci unsurlar için bir işaret olarak hizmet etmesi gereken,

yetkililerin temsilcisi olarak bir polis memurunun 7 Nisan 1933'te öldürülmesi istinat edildi. İddia makamının delilleri, üyelik aidatları ve çeşitli toplu ödemelere ek olarak, kamulaştırma yoluyla 'Birlik'in kasasını doldurmayı planlandığı iddiasını içeriyordu. Sanıkların bunu yapmak için 'kamuya ve özel sektöre ve her türlü kuruma yönelik baskınlarla ilgilenen bir muharebe grubu oluşturmayı' planladıkları iddia ediliyor. 31 Ağustos 1934'te, sanıklardan N.A. Ayeşin, sekiz yıl hapis cezası aldı. İki ila beş yıl arasında tutuklananlar arasında ise yirmi üç kişi vardı. P.S. Borgoyakov, G.P. Bitotov, V.İ. Kapiçakova, P.N. Tokmaşev, K.A. Tümerekov, S. T. Şulbayev'den oluşan altı kişi iki ila üç yıl hapis cezasına çarptırıldı. Sanıklardan yedisi, T.N. Baltıjakov, Z.S. Gaysin, N.G. Katanov, İ.N. Mihaylov-Oçi, A.G. Napazakov, K.K. Samrin ve G.İ. Çoros-Gurkin, ise beraat etti (Karlov 2011:127-128). *Sovetskaya Hakassiya ve Krasnoyarskiy Raboçiy* gazeteleri de bu faaliyetlerde başı çekmektedir. Başta ilki olmak üzere bu gazeteler *Hakas Türkü aydınların söylemlerine ve yazılara düzenleme, ekleme ve çıkarmalar yaparak ve onlara taşımadıkları anlamlar yükleyerek bu anlamları kışkırtıcı bir biçimde manşetlerine taşımışlardır* (Temir-Yaldız 2018:172). Rusça yayımlanan bu gazetelerde yalnızca kişiler ifşa edilmekle kalmamış millî bilinci haiz Hakas aydınlarının ki büyük kısmı bu repressiya esnasında öldürülecektir, çıkardığı Hakasça yayımlanan *Hızıl Aal* gazetesi gibi kurumsal yapılar da hedef gösterilecektir. Örneğin *Sovetskaya Hakassiya* gazetesinde 1932 yılına ait bir sayısında "*Hızıl Aal gazetesinde komünist partinin rolünün yeterince vurgulanmadığı yazılmış ve bu gazeteyi okuyan işçiler 'sadece haberleri öğrenebilirler' denilmiştir*" (Temir-Yaldız 2018: 170).

STB'nin lider kadrosu hakkında yukarıda bilgi vermekle birlikte mahkeme kayıtlarından hareketle Birlik'in belli başlı diğer üyeleri şu şekilde sıralanabilir: Nikandr Alekseyeviç Ayeşin (1891, Hakas), Aleksey Nikolayeviç Amzarakov (1908, Hakas), Pavel Nikolayeviç Amzarakov (1906, Hakas), Nikolay Yefimoviç Amır-Sana (Kozlov) (1873, Altaylı), Timofey Nikolayeviç Baltıjakov (1889, Hakas), Prokopi Semyonoviç Borgoyakov (1908, Hakas), Terentiy İvanoviç Borgoyakov (1901, Hakas), Georgiy Pavloviç Bitotov (1902, Hakas), Zafir Safoviç Gaysin (1884, Başkurt), Nikolay Andreyeviç Kalanakov (1888, Altaylı), Vera İvanovna Kanziçakova (1909, Hakas), Nikolay Gavriloviç Katanov (1894, Hakas), Vasiliy Vasilyeviç Kokov (1908, Hakas), Konstantin Alekseyeviç Maytakov (1903, Hakas), İvan Nikolayeviç Mihaylov-Oçi (1902, Oyrot), Yegor Prokopyeviç Miyagaşev (1900, Hakas), Aleksey Georgiyeviç Napazakov (1904, Şor), Aleksey Pavloviç Oturgaşev (1914, Şor), Yakob Davidoviç Ratser (1869, Yahudi), Konstantin Konstantinoviç Samrin (1895, Hakas), Vasiliy İvanoviç Sunçugaşev (1907, Hakas), Yakob Kuz'miç Tel'gerekov (1900, Şor), Anton Petroviç Todışev (1902, Hakas), Paraskov'ya Nikolayevna Tokmaşeva (1911, Hakas), Mihail Pavloviç Topoyev (1911, Hakas), Yegor Abramoviç Tümerekov (1910, Hakas), Georgiy Georgiyeviç Çebodayev (1907, Hakas), Yakob Yevgrafoviç Çebodayev (1906, Hakas), Grigoriy İvanoviç Çoros Gurkin (1873, Teleüt), Analıy Timofeyeviç Şulbayev (1896, Hakas), Vasiliy Kirilloviç Şulbayev (1907, Hakas), Vasiliy Stepanoviç Şulbayev (1916, Hakas), David-Mihail Nikolayeviç Şulbayev (1909, Hakas), Yeremey Alekseyeviç Şulbayev (1909, Hakas), İvan Stepanoviç Şulbayev (1909, Hakas), Mihail Vasil'yeviç Şulbayev (1911, Hakas), Nikita Andreyeviç Şulbayev (1911, Hakas) [Karlov 2011: 201-205].

Sibirya Türkleri Birliği Ne İstiyordu?

STB'nin ortaya çıkış şartlarının ilki ve en önemlisini yukarıda da belirttiğimiz üzere ilkin V.İ. Lenin akabinde J. Stalin tarafından dile getirilen ve sonrasında bir anayasa maddesi olarak görülen *ulusların kendi kaderini tayin hakkıdır*. İkincisi ise V.İ. Lenin'in ölümünden sonra iktidarı tüm kurumlarıyla peyderpey kendi otokrasi ve bürokrasisini tesis ederek ele geçiren J. Stalin'in Sovyetler Birliği'nin kuruluş yıllarındaki politik, ekonomik, kültürel ve toplumsal alandaki sosyalist düsturlara riayet edilmediği hatta bunlara karşı ihanet içinde bulunduğuyla ilgilidir. Bu âmillerden hareketle Birlik'in eğer hayatta kalabilseydi olası bir bağımsız / özerk bir cumhuriyet mevcudiyetinde birer anayasa maddesi olarak görülebilecek manifestosu ana hatlarıyla şu unsurları içermektedir: "Bütün Sibirya Türklerinin tek bir ulusal özerk sosyalist cumhuriyette siyasi-idari, ekonomik-kültürel, ulusal birliğinin gerçekleştirilmesi. Sadece böyle bir cumhuriyet çerçevesinde Güney Sibirya'nın yerli nüfusunun yaşamında radikal bir iyileşme sağlanmasının mümkün olacağı vurgulandı. Bunu gerçekleştirmek için ise özerk ulusal sosyalist cumhuriyette şu hamlelerin mutlak surette uygulanması önerildi: Sanayileşme; ulusal ekonominin belirli dallarının rasyonelleştirilmesi; cumhuriyetin yönetimine geniş kitlelerin katılımı; okuma yazma bilmemenin ortadan kaldırılması ile tüm çocuk ve genç nüfusun temel eğitim alması; kurulacak cumhuriyetin tüm nüfusu için nitelikli tıbbi bakım sağlamak; emekçi sınıflar

arasındaki ekonomik ve sosyal eşitsizliğin ortadan kaldırılması; ulusal özerkliğin tüm üyeleri tarafından sosyalist ve ulusal anavatanı korumak için askerî mevzuat ve işleyiş konusunda zorunlu eğitim.” Birlik programının manifestosu, "yok olmaktan kurtuluş, eşitsizlikten bir çıkış, kişi kültürünün yarattığı cehalet ortamının ortadan kaldırılması ve Sibiry'a'nın çalışan Türk halkları için müreffeh bir ortamın sağlanması". Birliğin örgütsel yapısının yol gösterici ilkesi demokratik merkezîyetçilikti. SSCB'nin herhangi bir vatandaşı, Birlik programını ve tüzüğünü tanıyan, toplantı, konferans, kongre kararlarını yerine getiren ve üyelik aidatını ödeyen ‘Birlik’e üye olabilirdi. Haklarından mahrum bırakılan kişiler özel takdirle kabul edilirdi. ‘Birlik’ üyeliğine kabul, başvuranın talebi ve ‘Birlik’ üyelerinden birinin kendisine verdiği tavsiye üzerine bireysel olarak gerçekleştirilecekti. Giriş için en önemli gerekli koşul ise, ‘Türk-Tatar lehçelerinden birine’ vâkıf olmaktı. Birlik’in her üyesi kendi halkının tarihini ve anadilini iyi derecede bilmek, tüm Türklerin dilini (lehçelerini) incelemek üzere mesai harcamak ve bölgedeki diğer yerel dil/lehçenin gramerini bilmek zorundaydı. Ortaya konan şartlara binaen ‘Birlik’in en üst organları tanımlandı: Meclis, konferans ve kongre. Hücre toplantısı, hücre merkezini, bölgesel konferansı - bölge merkezini, bölgesel konferansı - bölge merkezini, merkez kongresini - merkezi (en yüksek) komiteyi seçecekti. Aynı organlar, sırasıyla genel merkez başkanlarını seçeceklerdi. Merkez komite, "toplantılar, konferanslar ve kongreler aracılığıyla kararları işleteceklerdi (Karlof 2011: 124).

Tüm Sovyet coğrafyasında repressiyanın en şiddetli ve kanlı görüldüğü 1937-38’de II. Dünya Savaşı tehlikesinin iyice baş göstermesi nedeniyle ülke içindeki muhalif seslerin bastırılması, önceki suç çeşitlerine yenilerinin eklenmesi ve NKVD’nin faaliyetlerini daha sıkı ve acımasız bir şekilde işletmesi sebepleriyle repressiyanın tüm Sovyet coğrafyası ile birlikte Hakasya topraklarında da şiddetli bir hâl almasına sebep oldu. Kirov suikastı yargılamaları sonucunda Parti Genel Sekreterliği’nin aldığı kararlar, yaptırımların sertleşmesi, NKVD’nin elinin güçlendirilmesi, karşı devrimci Troçkist bloğun mutlaka yok edilmesindeki kararlılık Hakasya’da resmî organların harekete geçmesinin yanı sıra yandaş basın tarafından kanatılan bir yara misaliyle ele alınıyor ve söz konusu durum ajite ediliyordu. Mayıs 1937’de gerçekleştirilen yeni devlet terörü dalgası bunlardan biriydi. Taştıp, Şıra, Sarala ve Çernogorsk’taki komsomol örgütlerinin ve üyelerinin Troçkistler tarafından ele geçirilip etki altına alındığı iddiasıyla bunlar üzerinde bir karalama kampanyası başlatıldı. Bu bağlamda bölgedeki eski Komsomol Bölge Komitesi sekreteri K.A. Çulzanov tutuklanarak karşı devrimcilik, milliyetçi yer altı örgütüne üyelik gibi suçlamalarla ölüme mahkum edildi. Troçkist örgüt üyeliği suçlamasıyla Ust-Abakan kazasında B.T. Jirov 29 Haziran 1937’de hem partiden ihraç edildi hem de tutuklandı. 13 Mart 1938’de yapılacak olan mahkemeye katılmadı çünkü ön soruşturma sürecinde birdenbire öldü. Benzer soruşturma ve tutuklanma sürecinden Hakas Millî Tiyatrosu’nda görevli yazar ve edebiyatçı V.A. Kobayakov da geçti ve Ceza Kanunu’nun 58/ 1-2-8-11. maddeleri uyarınca yargılanarak 13 Temmuz 1938 yılında ölüm cezası verilerek kurşuna dizildi. Bu isimlerin haricinde kulak / bayların tasfiye süreci de aralıklarla devam ediyor, NKVD’nin ağına takılanlar hem iktisadî hem de siyasî halk ve sosyalizm düşmanlığı suçlamasıyla usulsüz bir şekilde yargılanıyor, tutuklanıyor ve infaz ediliyordu. 1937 yılının Mayıs ayında ise yukarıdaki satırlarda bahsettiğimiz *Sibiry Türkleri Birliği* örgütü takibatları bizzat adli makamlar ve NKVD’nin farklı suçlamalar üzerine yapmış oldukları tutuklamalar sonucunda tekrar ihya edildi. 1930lu yılların başında *Sibiry Türkleri Birliği* adlı örgüt üyeliğinde rast geldiğimiz bazı isimler ve bunlara ilave olarak başka kişiler 1937-38 takibat ve soruşturmalarına da takıldılar. Bitotov, Torosov, Samrin, Kuzugaşev ve Borgoyakov bunların başında gelmekteydi. Bu kez suçlama Troçkist-Buharinist örgüt üyeliği üzerinden halk düşmanlığı, karşı devrimcilik, burjuva milliyetçiliği ve hatta Japonya ajanlığı idi. Savaş sonrası yani 1946-53 yılları arasında ise repressiya hareketleri çerçevesinde Hakasya’da 122 kişi tutuklanmış ancak hiçbir ölüm cezasına çarptırılmamıştır. En çok tutuklama otuz iki kişiyle 1946 yılında yapılırken en az tutuklama dört kişiyle 1947 ve 1953 yıllarına aittir. Resmî kaynaklar 1950 yılında yani savaşın bitmesinin üzerinden beş yıl geçtikten sonra 1937-38 kırımlarında tamamen ortadan kaldırıldığı düşünülen *Sibiry Türkleri Birliği*’nin yeniden hortladığına işaret etmektedir. Buna göre Almanlar tarafından tesis edilen Türkistan birlikleri arasında yer alan önemli sayıdaki Hakas Türkünün savaş sonrası ülkelerine geri dönmeleri sonucunda bu yapının yeniden ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu tehlikenin ortaya çıkmasının ardından yeniden takibatlar ve tutuklamalar yaşanmıştır. Bu davaların en göze çarpanı İ. Ye. Kaylaçakov davasıdır. Baskı altına alınması gereken düşman unsuru olan görülen bu kişi milliyetçi düşünceler yoluyla karşı-devrim faaliyetlerinde bulunmakta, fitne(!) mekânı olarak ise devlet çiftliklerini tercih etmiştir. Kaylaçakov’un, tanık ifadelerinden hareketle, Rusların kolektif çiftliklerden kati suretle çıkarılmaları gerektiği, buralarda

Ruslara nefes aldırılmaması gibi görüşleri mevcuttur. Kaylaçakov'a göre Hakasya'daki sovhoz ve kolhozlar Hakaslarıdır (Stepanov 2005: 132-134).

Sonuç

Stalin şahsî devletinin keyfî uygulamalar sonucunda yaratmış olduğu cezalandırma siyaseti olan repressiya sistemi onun ölümünden sonra Birlik'in fikrî merkezi olan Güney Sibirya'da büyük ölçüde sona ermiştir. Karşı devrimcilik, milliyetçilik ve casusluk suçlamalarına yönelik bazı eski davalar, ileride kısa süreli hapis cezalarıyla hafifletilecektir, baskı döneminin SSCB'nin son nefesine kadar sürecektir olması gerçeği bir kenara Stalin'in ölümünden sonra ülke genelindeki siyasî davaların önemli ölçüde azaldığı, cezaların 1937-38 ile karşılaştırılamayacak düzeyde hafifletildiği görülür. Bu hafiflemenin sebepleri arasında ölümüyle birlikte, II. Dünya Savaşı'nın arefesinde repressiya uygulamalarının fikir babalarından bazılarının aynı uygulamalardan nasibini alması yatmakla birlikte genelinde Sovyet coğrafyasında özelinde ise Güney Sibirya'da terör(!) hareketlerinin fikrî ve uygulayıcı taifesinin büyük ölçüde ortadan kaldırılması ya da toplumsal tecrit temelli sindirmelerin işe yaraması da gösterilebilir. Bu minvalde Sibirya Türkleri Birliği ile onun düşünsel ve eylemsel yapısının repressiyanın en sıcak günlerinde ortaya çıkabilmesi, kendisine hareket alanı yaratabilmiş olması oldukça önemlidir. Birlik faaliyetlerinin 1935 itibarıyla akamete uğramasına rağmen bölge halkına ve aydın kesimine uzun yıllar sonrasında görünebilecek de olsa bir ışık yakabilmesi Sibirya Türklüğü için oldukça önemlidir. STB'nin siyasî ve ekonomik doktrinlerinin yanı sıra literatür içinde Türkçü düşünce alt yapısından ayrı düşünölemeyecek bir kültürel hamleyi politik, ekonomik ve askerî unsurların önüne geçirmesi oldukça önemlidir. Bu Sovyet döneminin yaratmaya çalıştığı *homo sovieticus* tipine güçlü ve millî bir itiraz olmuştur.

KAYNAKÇA

- CARR, Edward Halett (2002); *Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi 1917-1923 Cilt I* (çev. Orhan Suda), İst: Metis Yay.
- KARLOV, Sergey Vladimiroviç (2011); *Massovie Represii v 1930 gg (na materialah Hakasii)*, Abakan: Hakasskoe Knijnoe İzdatel'stvo.
- LEWIN, Moshe (2016); *Sovyet Yüzyılı* (çev. Renan Akman), İst: İletişim Yay.
- STEPANOV, Mihail Gennad'yeviç (2005); *Repressivnaya Politika Sovetskogo Gosudarstva v 1939-1953 gg (Na materialah Hakasii)*, Abakan [yayımlanmamış bilimsel adaylık tezi]
- TEMİR, Erkam – YALDIZ, Fırat (2019); "Büyük Terör Döneminde Hakas Türkü Aydınlara Uygulanan Zulüm ve Bölgesel Sovyet Gazetelerinin Rolü", *Türkiyat Mecmuası C. 29/1*, ss. 163-178.

İnternet Kaynağı

İK: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/096/616.htm> (04.12.2022)

Kısaltmalar

İK: İnternet Kaynağı

NEP: Novaya Ekonomiçeskaya Politika (Yeni Ekonomi Politikası)

NKVD: Narodny Komissanyat Vnutrennih Del' (İçişleri Halk Komiserliği)

OGPU: Ob'yedinyonnoe Gosudarstvennoe Politicheskoe Upravleniye (Birleşik Devlet Siyasal Yönetimi)

Presentation ID / Sunum No= 155

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Türk Çini Sanatında Kullanılan Ağaç Motiflerinin Sembolik Anlamları

Araştırmacı Esmail Hüsna Cevizci¹, Dr. Öğretim Üyesi Deniz Çeliker²

¹Beyşehir Kamil Akkanat Özel Eğitim Uygulama Okulu, ORCID 0000-0003-3419-0319, esmaul1221@gmail.com

²Süleyman Demirel Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, ORCID 0000-0002-1869-0885, denizceliker@sdu.edu.tr.

Özet

İnsanoğlunun yaşayış biçiminin şekillenmesini sağlayan en önemli unsur doğanın kendisi olmuştur. İlk çağlardan itibaren gerek korunma gerek beslenme için insanın doğadaki en yakın ve işlevsel aracı özellikle ağaçlardır. Bu durumun etkisi ve ağacın başlı başına ihtisamlı duruşu ile insan ve ağaç arasında ki bağ giderek daha fazla kuvvetlenmiştir. İnsanoğlu hayatının her alanında sürekli olarak karşılaştığı ve etkileşimde bulunduğu ağacı bu kuvvetli bağ sayesinde somut bir nesne olmaktan çıkartarak kutsaliyet atfetmiş günlük hayatına bir sembol olarak yer vermiştir. Öyle ki ağaç kimi zaman bir yaşam kaynağı kimi zamansa sonsuzluğun ve bereketin sembolü olmuştur. Tüm kültürlerde biçimsel olarak farklılıklar gösterse de, sembolik anlamları neredeyse ortaktır. “Kozmik Ağaç”, “Dünya Ağacı”, “Yakut Ağacı”, “Hayat Ağacı”, “Kutsal Ağaç” vb. birçok farklı isimler ile anılan hayat ağacı; bereket, doğurganlık, sağlık, uzun yaşam, sonsuzluk, mutlak gerçeklik, ölümsüzlük, kutsallık vb. sembolik anlamları ile ortak bir “iyi” düşüncesini/duygusunu temsil etmektedir. Türk kültüründe hayat ağacı Türk boylarına göre “Bay terek” ve “Baygaç Bayağaç” gibi farklı isimlerle anılmış; doğumun, yaşamın ve ölümün sembolü olmuş önemli bir motiftir. Bu bağlamda “Türk Çini Sanatında Kullanılan Ağaç Motifleri ve Sembolik Anlamları” isimli bu çalışmada; insanlık tarihi boyunca önemli bir yere sahip olmuş ağaç motifinin kullanım biçimleri ve sembolik anlam çeşitliliklerinin neler olduğunun tanıtılması amaçlanmıştır. Geleneksel Türk süsleme sanatlarını içerisinde geniş bir yelpazeye sahip olan bitkisel motiflerden ağaç motifleri çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Çini sanatındaki ağaç motiflerinin sembolik anlam okumasında göstergebilim okuma verileri kullanılmamış, konu ile ilişkili literatür bilgileri ve farklı dönem örnekleri üzerinden tanımlamalar yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Çini, Motif, Sembol, Ağaç

Symbolic Meanings of Tree Motifs Used in Turkish Tile Art

Abstract

Nature itself has been the most important factor in shaping the way of life of human beings. Since the first ages, trees have been the closest and most functional tool of man in nature for both protection and nutrition. With the effect of this situation and the magnificent stance of the tree on its own, the bond between man and tree has been strengthened more and more. Thanks to this strong bond, man has

removed the tree, which he constantly encounters and interacts with in every aspect of his life, from being a tangible object, and has given place to his daily life as a symbol. So much so that the tree has sometimes been a source of life and sometimes a symbol of eternity and fertility. Although they differ in form in all cultures, their symbolic meanings are almost common. Tree of life, known by many different names; abundance, health, etc. It represents a common good thought with its symbolic meanings. In Turkish culture, the tree was called by different names such as “Mr. Terek” and “Baygaç Bayağaç” according to Turkish tribes; It is an important motif that has been the symbol of birth, life and death. In this context, in this study named "Tree Motifs Used in Turkish Tile Art and Their Symbolic Meanings"; It is aimed to introduce the usage patterns and symbolic meanings of the tree motif, which has an important place throughout the history of humanity. Tree motifs, one of the plant motifs that have a wide range of traditional Turkish decorative arts, constitute the limitation of the study. In the symbolic meaning reading of tree motifs in tile art, semiotic reading data was not used, and definitions were made on the basis of literature information related to the subject and examples from different periods.

Keywords: Turkish Culture, Tile, motif, Symbol, Tree

GİRİŞ

Yaşam kaynağımız olan ağacın, insanlık tarihinde önemli bir yeri olduğu aşikardır. Ağacın insanoğlu için yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü arasında bir bağ olarak görülmesi Hayat Ağacı motifi ile sembolleştirilmiştir. İnsanoğlu için kutsal bir varlık olarak görülen ağaç; hayatının her alanında bulundurulmuştur. İnsan hayatının bir parçası haline gelmiş olan ağaç bazen törenlerde Tanrı ile insan arasında merdiven, bazen dilekleri olan kişiler için deva kaynağı olmuştur. Ağaç farklı birçok kültürde olduğu gibi Türkler içinde kutsallık ve öneme sahip olmuştur. Türk kültüründe ağaç meyveli, meyvesiz, çiçekli ve bahar dalı formunda selvi vb. çiçeksiz ağaçlar gibi farklı formlarda olsa da, anlam bakımından yaradılışlarının kaynağı, bolluk ve bereketin sembolü olduğu görülmektedir.

Türklerin geçmişten günümüze kadar çeşitli uygarlıklar ile etkileşimleri, eşsiz güzellikteki sanat eserlerine ve zengin bir kültürel birikime sahip olmalarına olanak yaratmıştır. Türklerin Orta Asya gelerek yerleşik hayata geçmesinin katkısıyla sanat uygulama alanları genişlemiştir. Hangi dönemde ve uygulama alanı olursa olsun ağaç motifinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Ağacın ihtişamlı yapısı ile etkilenen insanlar ağaca çeşitli sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Kimi zaman ölümsüzlüğün kimi zamansa bereketin sembolü olmuştur. Geçmişten bugüne hemen her toplumda formları farklı olsa da ağacı kutsal kabul eden, onu tanrı olarak gören ve aralarında bir iletişim aracı olarak düşünenler tarafından ağaca kutsallık atfedilmiş bu bağlamda da “Hayat ağacı” adı ile birçok mit ve semboller doğmuştur. Hayat ağacı dünya kültürlerinin kabul ettiği ve sevdiği, kuşaktan kuşağa aktardığı ortak unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Öztekin, 2008:1’den akt. Dumlu, 2020:1).

Türkler ağacı hayatlarının her alanında kullanmayı ve ağaca her an yakın olmayı tercih etmişlerdir. Ağacın kültürümüz için ne denli önemli olduğu sorusuna cevap olarak dokuz dallı ağacın her bir dalından bir Türk boyunun dünyaya gelmesi konulu destan gösterilebilir. Aynı zamanda mabetlerinde ve mezar yanlarında dikmiş oldukları ağaçlarda bu savı destekler niteliktedir. Şaman kültüründe ise ağaç, tanrı ile şaman arasında bir merdiven görevini üstlenildiğine inanılmıştır. Şamanlar bu inanç ile törenlerde hayat ağacı motifli davul kullanmışlardır. Türklerin hemen hemen hayatlarının her alanında ağaç ile iletişim halinde olmaları gerek edebi gerekse sanatsal eserlerinde ki kullanımları, ağacın Türkler için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Anadolu motiflerinde hayat ağacı “can ağacı” olarak da nitelendirilir; ölümsüzlüğün sembolüdür. Birçok yörenin dokumalarında hayat ağacının üzerinde görülen kuşlar, zamanı gelince uçacak olan can kuşlarıdır. Can, ruh ile eş anlamlıdır. Farklı form ve özelliklere sahip hayat ağaçları içinde özellikle Selvi ağacı ölümsüzlüğü simgeler. Ağaç, “yeşil elmas” adıyla anılmaktadır (Erberk, 2002:166). Görüldüğü gibi ağaç sadece maddesel bir ürün değil aynı zamanda ruhla da ilişkilidir. Yaşamsal döngünün ve yaşama dair olan birçok duygununda yüklendiği, formu değişse de anlamsal özellikleri ile

geçmişten bu güne birçok kültürde önemli bir yere sahip olmuş, sanatsal üretimlerde de en çok kullanılan simgesel motiflerdir biridir.

İnsanlık tarihi boyunca önemli bir yere sahip olmuş ağaç motifinin Türk Çini Sanatında kullanım biçimleri ve sembolik anlam çeşitliliklerinin neler olduğunun tanıtılması amaçlanan bu çalışma “Türk Çini Sanatında Kullanılan Ağaç Motiflerinin Sembolik Anlamları ve Kişisel Uygulamalar” başlıklı 2022 yılında tamamlanmış Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Sanat Ve Tasarım Yüksek Lisans Tezi verilerinden derlenmiştir. Çalışmada; Türk süsleme sanatlarını içerisinde geniş bir yelpazeye sahip olan bitkisel motiflerden ağaç motifleri çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Çini sanatındaki ağaç motiflerinin sembolik anlam okumasında göstergebilim okuma verileri kullanılmamış, konu ile ilişkili literatür bilgileri ve farklı dönem örnekleri üzerinden alt anlam tanımlamaları yapılmaya çalışılmıştır. Konu kapsamında öncelikle motif ve sembol kavramları kısaca tanımlanarak, çini sanatı ve çini sanatında kullanılan motifler tanıtılacaktır. Konu kapsamında ele alınan örnekler meyve ağaçları (elma ağacı, nar ağacı, hurma ağacı ve üzüm ağacı), selvi ağacı, bahar dalı ve hayat ağacı olmak üzere dört grup oluşturmaktadır. Konumuz olan çini sanatında kullanılan ağaç motifleri ve sembolik anlamları, sanat tarihimiz açısından önemli on üç çini pano örneği üzerinden tanıtılmaya çalışılmıştır.

Motif ve Sembol Kavramı

Süslemelerin temel taşı oluşturan motifler, kullanıldıkları topluma ait kültürel kodlarından doğar ve süreç içerisinde toplumun kültürel değişimlerinden etkilenerek çeşitlenir. Bu bağlamda sembolik anlamları ve tasarım kurallarına uygun olarak bir araya gelmeleri ile deseni meydana getiren “motifler”, Türk Dil Kurumu’nun tanımıyla; “Yan yana gelerek bir bezeme işini oluşturan ve kendi başlarına birer birlik olan öğelerden her biridir” (<https://sozluk.gov.tr/>, [24.12.2020]). Sanat eserlerinde, belli aralıklarla tekrarlanan, bazen ufak tefek farklılıklar göstermekle beraber, ana hatlarıyla sabit özelliklere sahip küçük unsurlar olarak adlandırılmaktadır. Motifler, kompozisyona dahil olduklarından, eserin şekil almasında yani organizasyonunda önemli rol oynamaktadır (Ezilmaz, 2013:136). Aynı zamanda yapılan eserler de motifler anlatılmak istenen duygu ve düşüncenin dil ögesi olarak da kullanılmıştır. Süsleme sanatı da bu anlayış içinde doğup gelişerek günümüze geldiğine göre, bezemenin temel malzemesi olan motiflerin kaynakları, tarihi gelişmeleri kullanım şekilleri ve üsluplaşmalarıyla büyük önem taşımaktadırlar (Birol ve Derman, 1991:13).

Öyle ki Halk el sanatlarında işlenen her motifin bir anlamı ve bir dili vardır, Çağlar “boyu kesintisiz üretim süreci içinde her elde ve her çağda değişime uğrayarak, bilinçli yönlendirilmelerle günümüzün ilginç görselliğine erişmişlerdir. Nasıl ki, ilk insan anlatım aracı olarak ilk önce resimle başlayıp çivi yazısına gelmiş ve şekilleri çizgi biçiminde anlatım aracına sokmuşsa, işte motifler de süreç içinde evrim geçire geçire bugünkü halımızdaki, kilimimizdeki, çorabımızdaki... biçimlerini almıştır. Her çizginin, her geometrik şeklin gerek ruhbilimin de gerekse diğer bilimlerde olsun ayrı bir anlatımı ve amacı vardır (Taner, 1979:9).

Türk süsleme sanatlarında kullanılan motifler genellikle; Bitkisel, Figüratif, Geometrik ve Sembolik olmak üzere dört grupta sınıflandırılmaktadır. Bunlara ek olarak yaşanan kültürdeki olay olgu ve efsanelerdeki semboller de kullanılmaktadır (Yurt, 2016:137). Göçebe yaşamda doğayla iç içe yaşayan Türk toplumu mevsim değişimleri, ayın-güneşin evreleri, bu değişimler ile bitkilerin yaşam evreleri, yaşadıkları coğrafyada yetişen bitki, ağaç ve meyveler, hayvancılık ve onunla ilişkili nesneler, yaban yaşamındaki hayvanlar vb. birçok öğeyi kendi hayal gücü ile stilize ederek motife dönüştürmüş; yerleşik düzene geçilmesi ile de motifler ve motiflerin uygulandığı alanlar çeşitlenerek zenginleşmiştir. Bu motiflerin yüzyıllarca devamını sağlayan ve yaygınlaştıran en önemli unsurlardan biri kültürel kodlarca taşınan sembolik anlamlarıdır. Bir örnek olarak; Türk mitolojisi ve kültüründe bereket, bolluk ve güzelliğin sembolü olan nar, süsleme sanatlarında da kimi zaman realistik kimi zaman da stilize edilerek kullanılmış bir motiftir. Tekstilden çiniye birçok farklı malzemede süsleme unsuru olarak kullanılan bu motifler bazen sadece bir çiçek, bazen bir ağaç, bazen de bir meyve olarak kullanılmış olsa da doğduğu toprakların kültürel değerlerine göre sembolik anlamları ve biçimleri ile ulusal olma özelliği kazanmıştır. Buna ek olarak, kimi zaman bir hükümdarlığın simgesi kimi zaman da dini bir sembol olarak karşımıza çıkan motiflerin biçimsel ve renk özellikleri bize üretildiği toplumun beğeni ve zevklerini, hangi millete ait olduğunu, kullanıldığı yüzyıla ait birçok bilgiyi tanıtabilen yapılarıdır (Üçer,

2019:78-80). Anadolu insanı, içinden geldiği gibi, yaşadığı yörenin, gelenek, görenek, inançları doğrultusunda, özlem, aşk vb. duygularını, zevki ile harmanlayarak, motifler işleyip, sembol dilini kullanmış, böylece bunu gelecek nesillere aktarmıştır. Motifler, yöresel bazı küçük farklılıklar göstermekle beraber, sembol dili ortaktır denilebilir (Tanyeli ve Sözen, 2005: 166'den akt. Akpınarlı ve Özdemir, 2016:959). Bu bağlamda motifler; tarih boyunca toplumlar, gruplar ve bireyler arasında sözsüz iletişim unsurlarına dönüşerek, birbirleri ile olan ilişkilerini belli bir yapı içerisinde düzenlemişlerdir (Kılıç, 2010'den akt. Akpınarlı ve Coşkun, 2016:140). Düzenli bir şekilde varlığını sürdüren sözsüz iletişim araçlarından semboller aracılığı ile gelenek görenek, zevk, anlayış ve inanç değerlerinin süsleme unsuru olarak kullanılan motifler ve motiflerin bir araya gelmesiyle desenler oluşmaktadır (Sevim ve Canay, 2015:63'den akt. Akpınarlı ve Üner, 2017: 630). Motiflerin ve kompozisyon biçimlerinin, türleri aynı olsa bile işlenme biçimleri, prensipleri, anlamları ya da üslupları hangi amaç için kurgulandıklarını ayırt etmede en önemli ölçüdür (Nas, 2012:1629-1630). Bir diğer ayırt etme ölçüsü de bezemelerde kullanılan motiflerin sembolik dilidir. Bu dil sayesinde insanoğlu duygu ve düşüncelerini günümüze kadar aktarabilme olanağı bulmuştur.

İnsanoğlunun tarih öncesinden bugüne iletişim sürecinde kullanmaya başladığı önemli ifade biçimlerinden biri de nesneler üzerine yorumlama gücünü kullanarak, yüklemiş olduğu anlamlarla sağladığı, görsel iletişimin en önemli unsurlarından sembolik anlatım olmuştur. Geçmişten günümüze değişik ifade biçimleriyle aktarılan sembolik anlatım, insanın bulunduğu koşulları zorlayarak doğa karşısında vermiş olduğu mücadelenin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir (Özel, 2018:551-552). Korku, sevgi, hayranlık kaynağı olan doğa olaylarını imgeleştirmiş, bunları sembolleştirerek de görünür hale getirmiştir. Sembollerle korkuyu bilinmezlikten ve görünmezlikten çıkarıp elle tutulabilen, kurbanlar verilen, savaşarak yok edilebilen yapılara dönüştürmüştür (Küçüköner, 2010:77). İnsanoğlunun hükmedemediği gücü ve korku kaynağı olan doğa olaylarını sembolleştirerek görünür hale getirilmesi yaşamını sürdürmede yeni ve önemli bir kazanım olmuştur. Semboller hem toplumsal kültürde bilgi edinme aracı, hem de edimlerimizi anlaşılabilirlik düzeyine getiren düzenleyicilerdir. Sanat yapıtları birer sembol, sanatçının eserini yaratma süreci ise bir nevi sembolleştirmedir. Bu nedenle de sanatta anlam sembollere bağlıdır. Çünkü sanat yapıtında anlam sembollerin arkasında yatandır (Batur, 2016:141).

“Birlikte tartışmak, birlikte birleştirmek, bir arada toparlayıp bağlamak” anlamları sembol sözcüğünün kökeni eski Mısır dilindeki “symbolon” sözcüğünün Grekçe’ye kimlik, simge ve nişan anlamları ilegeçmiş“symballein” fiilidir. Latince’de“Symbolum” biçimine dönüşen sembol, anlatmak istediği şeyi kesin, belirli, sade ve doğal şekilde ifade eden işaretlerdir (Salt, 2018:5).

Sembol’ün tam bir tanımını, tek bir cümle altında yapmak oldukça güçtür. Sembol bazen birden çok anlam ve anlatım biçimine sahip kapalı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir sembol, birden çok anlama sahip olurken, zaman içerisinde değişik anlamlar da kazanabilmektedir. Sembol başlangıçta, “sadece görülebilir olanla açığa çıkabilen, görülmez bir realiteyi keşfetmeye yöneltten somut bir gerçekçilik” olarak ya da başka bir söyleyişle “bir bütünün parçalarının her birinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan ve biri olmadan diğerinin anlaşılmadığı önce bir dualiteye sonrasında da bir birleşmeye işaret eden bir kavram olarak tanımlanmaktadır” (Tokat, 2002:2’den akt. Sağ, 2012:117).

Sembol’ün farklı disiplinlerde farklı tanımları yapılmıştır. Fakat gerçek olan şudur ki; sembollerde daima bir gizlilik, kapalılık ve çok anlamlılık söz konusudur. Sembol, en geniş anlamıyla her türlü inancı içinde barındıran, düşünce, yaşayış ve çevrenin biçimlendirdiği sosyal, siyasal, hukuksal, dini ve mistik alanlarda kullanılan ve birden çok ve farklı anlamlar içeren; somut bir nesne, bir ses ya da davranış, bir renk veya belirli bir zaman kesiti, bir belirti veya işaret, özel bir anlama sahip olay ya da kişi şeklinde tanımlanabilir (Sağ, 2012:117).

Basit ve karmaşık şekillerden oluşan semboller, sayı, harf, canlı bir varlık veya eşya olabilir. Bu sembollerin hepsi belli bir düşünce gücü taşır. Taşıdıkları anlamlar tesadüfi değildir, kişiler tarafından özel olarak yüklenmiş anlamlardır. Semboller, hiç düşünülmemiş bakış açılarını, insanların anlayışına sunmayı sağlar. Dil, sembollerden meydana gelen bir dizgedir. Her sembolün belli bir anlamı vardır. Bu anlam, sembolü kullanan kişi veya kişiler tarafından belirlenir. Kişi bir isteği veya bilgiyi üstü kapalı olarak sunmak istiyorsa sembol kullanır. Yani semboller çeşitli sebeplerden ötürü açıkça ifade edilemeyen veya edilmek istenmeyen düşünce ve isteklerin

dışavurumdur. Toplumların hayat tarzları, düşünce dünyaları, inanç şekilleri farklı sembollerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Dilek ve düşüncelerin dolaysız, net bir şekilde ifade edilmesinin tehlikeli olacağı, mümkün olmayacağı veya hoş karşılanmayacağı durumlarda iş, sembollere düşer” (Yıldırım, 2009: 2385-2386’den akt. Yeter, 2018:23-24).

Semboller, bir toplumu birleştiren ve kenetleyen en önemli faktördür, onlar toplumun anlam merkezi olup, toplumun inanç ve davranışlarına şekil verir (Uluç, 2007:41). İnsan ve sembol karşılıklı etkileşim halindedir. İnsan sembol üretmede etkin olurken sembol de insanın duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkilidir (Çetin, 2009:88). Sembolle sembolize edilen arasında içkin bir bağ vardır. Bu bağ sayesinde semboller, insanlar tarafından üretilen ve teorik düzlemde de olsa bir diğerrinin yerine geçebilen işaretlerden ayrılırlar (Uluç, 2007:307). Sembolün bir diğerr özelliğii ise algılanabilir olmasıdır. Bu, doğası gereğii görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin sembolde somutlaşması ve nesnellik kazanması anlamına gelir (Durand, 1998:10’den akt. Uluç, 2007:45). Sembol vasıtasıyla derin manalar daha kolay bir şekilde zihne aktarılmaktadır. İnsan, mekanik bir varlık değildir. Sembollerle daha kolay bir şekilde anlamaktadır (Kızıl, 2018:348). Sembollerin bir başka özelliğii, isteğee bağli olarak meydana getirilemez olmalarıdır. Semboller, birey ve toplumda farkında olunmadan doğarlar ve varlığımızın bilinçsiz boyutu (şuuraltı) tarafından kabul edilmeden de herhangi bir fonksiyon icra etmezler (Paul Tillich’den akt. Atasağun, 1997:381). Sembol kullanma ihtiyacı, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, özellikle günümüze ulaşan, mitolojik öykü, destan, efsane ve kutsal metinlerde de kendisini hissettirir (Yılmaz, 2011:45-46’den akt. Yeter, 2018:22). Hakikatleri yakalamamızda bize bir merdiven basamağii görevi yapar. Bir bakıma insanın düşünce ve inanma olayının önüne farklı, aynı zamanda sezgi yönü güçlü olan alternatifler sunan semboller, bu özellikleri ile insanların önüne şeffaf bir dünya getirirler (Atasağun, 1997:379). Sembollerin hayatın her anında karşımıza çıkması, onların etkisini ve önemini göstermektedir. Sembolizmin kökeni, yani insanın semboller kullanmasının nedeni yine insanın sembol üretme özelliğii olarak kabul edilebilir. Yani hayatın her alanında sembolün karşımıza çıkması sembollerin kendisinden değil, insanın sembol üreten, sembolü okuyabilen ve anlayabilen bir canlı olmasından kaynaklanmaktadır (Kızıl, 2018:337).

Çini Sanatında Kullanılan Ağaç Motifleri ve Sembolik Anlamları

Toprağın pişirilmesiyle ortaya çıkan, insanlık tarihinin en eski kültür kalıntılarından biri olan seramiğın, çömlekten porselene doğru gelişen uzun bir geçmişii vardır. Bu yolculukta, önemli bir yere sahip olan çini eserler, kimi zaman vazo, kase, tabak gibi bir objede, kimi zaman da tarihi bir yapının iç ve dış yüzeylerinde yer alan bir bezeme unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Zeyveli ve Eskici, 2019:430).

Çini kelimesinin tanımı, tarihsel seyri dikkate alındığında doğu toplumları tarafından uygulama şekillerine göre çeşitli tanımlara sahip olduğii gözlenmiştir. 18. yüzyıla kadar mimaride kullanılan çiniye “Kaşı”; tabak, vazo ve benzeri malzemeye de , “evani” denilmiştir (Yetkin 1993.329’den akt. Yardımcı ve İrdelp, 2013:141). “Çin-i” kelimesinin sonundaki (-i) aitlik eki, “Arapça ‘şini’, Farsça ve Türkçe ‘çini’”, üretilen ürünün ya Çin’den geldiğii ya da Çin’e atfedildiğii anlamını taşımaktadır.

Türk toplumlarının, geleneksel el sanatları içinde yer alan çini sanatı, köklü bir geçmişee sahiptir. Türklerde çini sanatı, Uygurlara kadar uzanmaktadır. Daha sonra Gazneliler, Karahanlılar ve Büyük Selçuklular, mimaride çininin gelişiminde büyük rol oynamışlardır (Aslanapa, 1993:317; Öney, 1978:77’ den akt. Ayduşlu, 2012:118). Tarih içerisinde çininin kullanım ve yapım tekniğinde olduğii kadar bezemelerinde ve kullanılan motiflerde de farklılıklar olduğii geçmiş ve bugün örnekleri incelendiğinde açıkça görülmektedir. Örneğın; Osmanlı dönemi seramik ve çinilerinde figüratif dekorlara karodan çok tabak ve vazolarda rastlanmaktadır. Selçuklularda ise figüratif dekorlara daha çok karolarda rastlanmaktadır (Gülaçtı, 2014:34-35). Selçuklu ve Osmanlı devri çinileri de bu birikimin devamı olarak gelişmiş ve kendine has bir dil oluşturarak tüm dünyada tanınır hale gelmiştir. (Okutur ve Özer, 2017:18).

Geçmişten bugüne çini bezeme teknikleri incelendiğinde uygulama biçimlerine ve yerlerine göre çeşitlendiğii görülmektedir. Bu teknikleri “sırsız olan teknikler”, “sırlı olan teknikler”, “Sırlı tuğla mozaik tekniğii”, “Çini mozaik tekniğii”, “Sır altı tekniğii”, “Slip tekniğii”, “Sır üstü teknikler”, “Sır altı ve sır üstü tekniğii”, “Renkli sır (CuerdaSeca) tekniğii” olarak sınıflandırabiliriz. Yaşanılan yüzyılla, kültüre, egemenliğee, kullanım alanına, eşyasına ve uygulanaşına göre farklılıklar gösteren çini

sanatındaki motifleri ise; ana hatları ile hayvansal, bitkisel, geometrik ve stilize motifler şeklinde gruplandırabiliriz (Aker, 2010:11).

Çini sanatının birçok motifine kaynaklık eden ve sıkça kullanılan bezeme öğelerinin başında bitkisel motifler gelmektedir. Yapıldıkları dönemin yapısını, estetik anlayışını, inanç sistemini yansıtan bitkisel motifler; doğadaki kadar çok çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlilik sayesinde motiflerin ahenkli birleşimiyle zengin kompozisyonlar oluşmuştur. Yüzyıllar öncesinde bitkisel motiflerin çizimi yapılırken çiçek, yaprak, sap, dal, gövde gibi bölümleri ayrı ayrı gözlemlenerek tasarımlara aktarılmıştır. Bitkiler insanların hayatında besin kaynağı olmakla beraber hastalıkların tedavisinde, estetik ihtiyaçlarının karşılanmasında, kutsiyet inançlarını giderme gibi birçok alanda önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca sanatsal değer taşıyan bitkisel motifler Orta Asya'dan, Selçuklu ve Osmanlı sanatından günümüze kadar en çok tercih edilen bezeme unsuru olmuştur. Çeşitli bitkilerin çiçek, sap ve yaprak kısımlarının üsluplaştırılmasıyla oluşturulan bu motiflerin en yaygın kullanım göstereni Hatai motif grubu olmuştur (Özsoy, 2021:4). Bununla birlikte Çini sanatında kullanılan bitkisel motifleri Hatai grubu motifler, natüralist çiçekler ve ağaçlar olarak üç grupta toplamak mümkündür.

İnsanoğlu varoluşundan bugüne kadar tarih boyunca pek çok varlığa anlam ve kutsallık yüklemiştir. Kutsal olarak atfedilen bu varlıklar yazıya, dine, dile ve sanata aktarılarak günümüze kadar kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Doğadaki nesneler arasında varlığın başlangıcından bugüne kadar insanoğlunun hayatında hava, su, toprak kadar önemli bir yere sahip olan Ağaç; dünya kültüründe doğurganlığın, ölümsüzlüğün, şansın, bereketin, sağlığın, hastalıktan kurtulmanın sembolü olmuştur (Ağaç ve Sakarya, 2015:3). Türk ve Dünya kültüründe ağaca çağlar içinde birbirinden farklı pek çok anlam yüklenilmiştir: kozmik ağaç, dünya ağacı, hayat ağacı...), Aynı zamanda Tanrıyla iletişim aracı, şeytan ya da kötü ruhları kovma, tabiat olaylarını yönlendirme, güneşin batışını engelleme ya da geciktirme, rüzgâr estirme ya da durdurma, ay tutulmasını engelleme ya da tutulan ayı kurtarma, yağmur yağdırma, defin ve bereketi artırma, şekil değiştirme ya da bitkilerin kökenleri ile ilgili mit ve törenlerde ağaç önemli kullanım sahasına sahip olmuştur (Ergun, 2004: 17-66'den akt. Gürsoy 2012:44).

Farklı kaynaklarda Kozmik ağaç, dünya ağacı, evren ağacı ve hayat ağacı gibi isimlendirilen bu ağaçlar aslında aynı özellikleri ifade eden ağaçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar toplumdan topluma, kültürden kültüre farklı şekillerde ifade edilmesine karşın bu ağaçlar aynı ağaçtır ve kullanımdaki farklılıkların sebebi ise farklı kültürlerdeki bu ağaçların farklı mitolojik özelliklerinin ön plana çıkmasından kaynaklanmaktadır. Hayat ağacı da kozmik ağaç da hayatın devamlılığını, gerçekliğini, bir düzen içinde devam etmesini ve sürekli olarak yenilenmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda kozmik ağaç, dünya ağacı, evren ağacı ve hayat ağacı özellikleri itibarıyla birbirleriyle örtüşür ve sıkı bir ilişki içindedirler. Kozmik ağaç dünyanın kutsallığını, doğurganlığını ve sürekliliğini, yaradılış, sırra erme, verimlilik, mutlak gerçeklik ve ölümsüzlük özelliklerini kendisinde barındırarak hayat ve ölümsüzlük ağacı yerine geçmektedir (Belli, 1982:8'den akt. Ağaç ve Sakarya, 2015:4). Ağaçların isimlendirilmesinde ki farklılık ile kutsallık atfedilen ağaç cinslerinde ki farklılıkta paralellik göstermektedir. Kimi toplumlarda bir ağaç türü kimisinde ise birkaç ağaç türüne kutsallık atfedilerek hayat ağacı olmuştur. Toplumlara göre; meşe, kayın, çam, zeytin, elma, incir, asma, Selvi gibi birçok ağaç cinsi hayat ağacı ile özdeşleştirilmiş olduğu görülmektedir.

Farklı toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da ağaç önemli bir yere sahiptir. Türkler ağacın oluşumu ile kendi yaşamlarını özdeşleştirmiş ve yaşadığı bölgede, mekanlarda veya kullanmış olduğu eşyalarda ağaçla ilişki kurarak hayatının bir parçası haline getirmiştir. Türklerde ki bu ağaç kutsiyetinin sonucunda geçmişten bugüne değin süre gelen mabetlerin çevrelerinde ve mezar yanlarında ağaç dikmek gelenek haline gelmiştir. Orta Asya ve Anadolu'da yaşamış olan farklı Türk toplulukları arasında görülen ağaç ile ilgili inanışlar ve bunlara bağlı kültürlerde çeşitli benzerlikler görülmektedir. Türk toplumunda da belirli ağaç cinslerinin kutsal sayıldığı bu sayede anlaşılmaktadır (Arslan, 2014:61).

Çini sanatı, Uygur ve Osmanlı çini tarihi süreci içerisinde incelendiğinde özellikle dört çeşit ağaç motifine rastlanılmıştır. Bunlar; hurma ağacı, meyveleri belirtilen meyve (elma, üzüm, nar) ağaçları, Selvi ağacı ve çiçek açmış bahar ağacıdır. Çini sanatında en fazla kullanım alanına sahip ağaç motiflerinden, Selvi ve çiçek açmış bahar ağaçları olmuştur (Kara, 2019: 5).



Görsel 1. Elma Ağaçlı Çini Pano, Edirne Selimiye Camii Hünkâr Mahfili Çinilerinden (İrepoğlu, 2017:195).

Türk çini sanatında elma ağacı ve motifinin en belirgin örneği Edirne Selimiye Camii hünkâr mahfilinde ki çini panodur (Görsel 1). Meyve ağaçları çini sanatında Selvi ağacı ya da çiçek açmış bahar ağacı kadar sıklıkla kullanılmamış olsa da Türk sanatı için diğer ağaç motiflerinde olduğu gibi önemli ve kutsal sayılan ağaçlar içerisinde yer almaktadır. Meyve ağaçlarının önemli temsilcilerinden olan elma ağacı Türk mitolojisinde, kutsallığına ve yenildiğinde yiyen kişiye ölümsüzlüğü kazandıracağına inanılan ağaçlardan biri olarak atfedilmiştir. Yatay olarak kesilen bir elmanın göbeğindeki çekirdek kısmında görülen beş köşeli yıldız şekli, beş sayısının sembolizmi ile bağlantı kurulmaktadır. Pitagor (Pythagoras) mistikleri için beş köşeli yıldız yaşam ve bağlılığı simgelemektedir (Ersoy, 2007:406-407'den akt. Ölmez, 2013:83). Elma aynı zamanda gençliğin ve uzun yaşamın sembolü olarak da Türk masallarında ve geleneklerinde sıkça kullanılan bir motif olmuştur (Şimşek, 2008:194'den akt. Ölmez, 2013:78). Elma ağacı motifinin örneklerine, esas motif ya da yardımcı motif olarak, Türk sanatı kompozisyonlarında sıkça rastlanılmaktadır. Türk toplumunda diğer toplumlarda olduğu gibi elmanın şifa kaynağı olduğuna inanılmış ve hayatın her aşamasında verimliliğin, ebediliğin, gençliğin, güzelliğin, kuvvetin, sağlığın, sevginin sembolü olarak eserlere yansıtılarak kullanılmıştır. Aynı zamanda erkek çocuklarını sembolize etmesinden dolayı soyun devamlılığının, doğurganlığın yegane temsilcisi olmuştur (Ölmez, 2013:82). Ağaçlar motifleri tek olarak tasvirlendiği gibi stilize çiçekler ile de tasvirlenerek karşımıza çıkmaktadır.



Görsel 2. Nar Ağacı Pano, Çinili Köşk Müzesi çini koleksiyonundan (Env. 41/1412), (Doğanay, 2003:62)

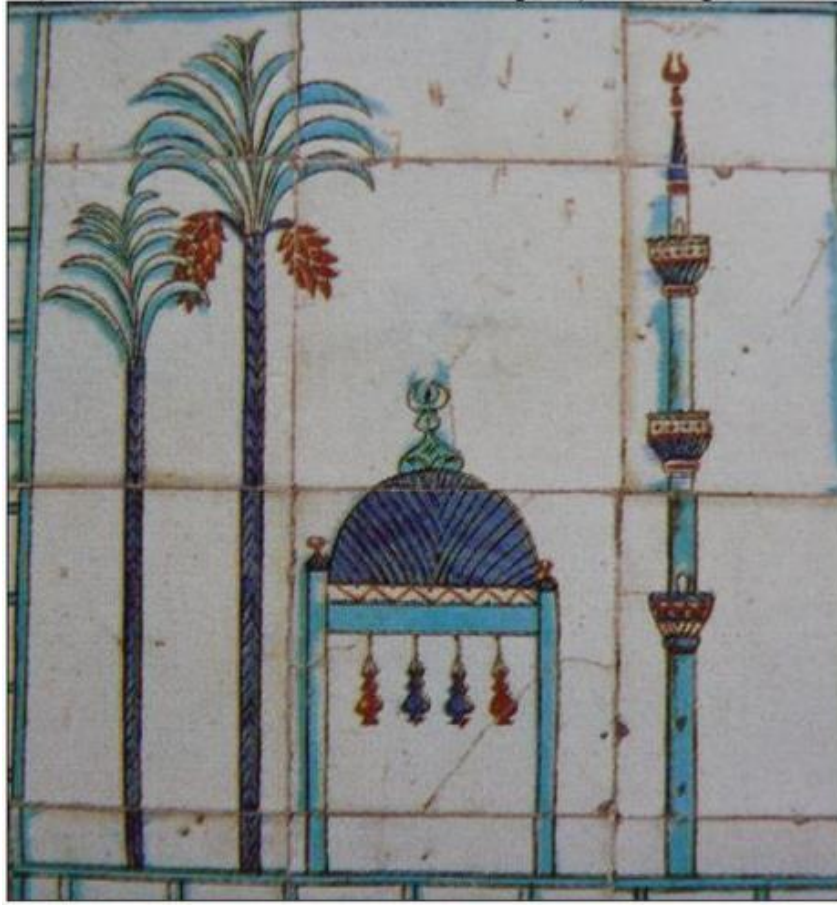


Görsel 3. Nar motifli çini pano, İstambul Rüstem Paşa Camii (Çağlıtütüncigil, 2013:74)

Çinili Köşk Müzesi çini koleksiyonundan çini panoda form, ince dalları ve çiçekleri ile nar motifinin naturalist bir örneği görülmektedir (Görsel 2). İznik çinilerinden imal edildiği düşünülen ve diğer çini motiflerinin olduğu gibi nar motifinin de güzel bir örneği ile Rüstem Paşa Camii'nde karşımıza çıkmaktadır (Görsel 3). Sır altı tekniği ile yapılmış olan bu çinilerde bitkisel motifli pano içerisinde nar motifine de yer verilmiştir. Desenlerin beyaz zemin üzerine mavi, turkuaz ve kırmızı rengin kullanımı ile kompozisyon içerisinde yer alan motiflerin ve nar motifinin ön planda olmasını sağlamıştır (Çağlıtütüncigil, 2013: 74).

Türk çini sanatında ve meyve ağaçları içerisinde önemli kullanım alanına sahip bir diğer motif ise nar motifidir. Nar mitolojide kutsal sayılan ağaçların içerisinde yer almaktadır. Nar, İnsanoğlunun yaşlanmaya karşı ve ölümsüzlük adına vermiş olduğu çabanın Tanrıçaların elde etmek için uğrunda birbirleri ile mücadele içerisinde olduğu sonsuz güzelliğin ve gençliğin sembolü olmuştur. Halk inanışları, mitoloji gibi masallarda da güzelliğin temsilcisi olan bir meyve olmasının yanı sıra çiçeği, çekirdeği, çıkarılan yağı ve kabuğunun içerisinde bulunan kolajenler sayesinde gençlik ve güzelliğe katkı sağlayan bir meyve olduğu da bilinmektedir. Bereketi, doğumu ve çoğalmayı sembolize eden nar; diğer meyvelerin çekirdeklerinin merkezde ve sınırlı sayıda olmasına karşın nar meyvesinin çekirdeklerinin yüzlerce olması bereketi ve neslin devamlılığına işaret eden bir sembol unsuru olmuştur. Evrensel inanış olarak nar; üreme ve dişiye temsil etmektedir. Nar meyvesi güzellik, sonsuzluk, çocuk sahibi olabilme gibi üreme ifadelerinin temsilci olmasının yanında evlilik gibi kutsal bir müessesenin birlik ve beraberlik içerisinde yaşanmasını ve bütünlüğünün sağlanmasını da ifade etmektedir. Nar bitkisinin yıl boyunca yeşil kalması sebebiyle toplumlar için: Yaratıcının sonsuzluğunu, cenneti, hayat ağacının meyvesini ve birliği temsil etmektedir. İslami açıdan nar; içerisinde ki taneler gibi insanların birlik ve beraberlik için de bir arada olmasını ifade etmektedir (Şenocak, 2016:232-243). Allah'ın birliğinin temsili olan nar; sembolü olduğu tüm öğeleri sanat eserlerine de yansıtılarak günümüze ulaşmasında önemli bir yere sahip olmuştur (Ağaç ve Sakarya, 2015:10). Türk sanatında nar, özellikle Anadolu kültüründe hemen her alanda yer edinmiş bir motif olmuştur. Gerek ninniler olsun gerekse mimari yapılarda ve minyatürlerde kullanım açısından oldukça zengin örneklerle sahip bir motif özelliği taşımaktadır. Bereketi, doğumu ve çoğalmanın sembolü olan bu motif; Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim gibi kutsal kitaplarda İnsanoğluna sunulan nimetler anlatılırken, özellikle belirtilen meyvelerden biri de

nardır. Tasavvufi açıdan narın içindeki her bir tanenin bir insanı veya varlığı sembolize ettiği düşünülmektedir. Açılan bir narın, tanelerinin dünyaya veya evrene yayıldığı ve nesillerin devamı niteliğini taşıdığı bütünlüğü sağlayan bir anlayış olmuştur (Gültekin, 2008:12). Anadolu Selçukluların sanat eserlerine de yansımış olan nar motifi, Saraylarda kullanılan çinilerde ki figürlerin ellerinde tutmuş şekilde bereketin sembolü olarak tasvirlenmiştir. Anadolu Selçuklu çinilerinin yanı sıra Osmanlı çinilerinde de nar motifine rastlamak mümkündür.



Görsel 4. Hurma Ağaçlı Çini Pano (<http://www.megep.meb.gov.tr/>).

Topkapı Sarayı Valide Sultan'ın namaz odasında ki 1668 tarihli Medine tasvirli çini panoda olduğu gibi ölümsüzlüğün simgesi olan ağaç motifi bölgenin iklim koşullarında yetişen Hurma ağacı olarak naturalist bir üslup ile tasvirlenmiştir (Görsel 4) (<http://www.megep.meb.gov.tr/>) Hurma ağacı bulunduğu bölge ve inanç kaynaklı Anadolu ve Mezopotamya medeniyetleri olan Hititler, Urartular, Asurlular, Selçuklular ve Osmanlıların mimari yapılarında saray ve cami duvarlarında bezeme unsuru olarak kullanılmıştır. Hurma ağacı diğer ağaç türlerinde olduğu gibi bulunduğu toplumun hayat ağacı olarak tasvir edilmiştir (Elinç ve Kaya, 2018: 415).



Görsel 5. Üzümlü çini pano, Çinili Köşk Müzesi (Doğanay, 2003:59)



Görsel 6. Üzümlü çini pano, Takkeci İbrahim Ağa Camii (Doğanay, 2003:58)

Tüm motiflerde olduğu gibi üzüm salkımlı asma motifi de zamanla Osmanlı Türk çini sanatına has bir üslup ile gelişim göstererek İznik duvar çinilerinde muhteşem örnekleri ile günümüze kaynak olmuştur. Çinili Köşk Çini ve İbrahim Ağa Camii panolarında üzüm motifinin en güzel örnekleri ile karşılaşılmaktadır (Gültekin, 2008:12-24) (Görsel 5), (Görsel 6).

Türk sanatında ve Çini sanatında önemli bir yere sahip olan diğer bir meyve ise üzüm (asma) olmuştur. Anadolu'da üzüm (asma) ve bağcılık Türk toplumunun erken çağlardan beri varlığını sürdürdüğü bir kültürdür. Üzümün yazılı belgelerde ilk kullanım örneklerine Uygurlarda rastlanılmaktadır. Üzüm bolluğu, bereketi ve doğurganlığın sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk edebiyatımızda, güzellik, bolluk, bereket, aşk ve sağlığı simgelemiştir. Divan şiirinde içki imasıyla kullanılırken, efsanelerde ve masallarda yedikçe eksilmeyen, tükenmeyen üzüm motifi bütünlük ve bereketin sembolüdür. Üzüm salkımlı asma motifi, çini sanatında genellikle Selvi ağacı ile tasarlanmıştır. İlk örneklerine Çin porseleni etkisinin olduğu düşünülen Mavi-Beyaz üslup ile de yapılmış olan çini tabaklarda rastlanılmaktadır (Bakır, 1999:213). Türk sanatı içerisinde kullanım biçimine bakıldığında sonsuza giden "s" kıvrımları ve ölümsüzlüğün sembolü olan selvi ağacı ile birlikte kullanımı ile simgelediği duyguların sonsuz olması dileğini karşıladığı düşünülebilir.



Görsel 7. Selvi ağacı pano, Sultan Ahmet Camii, (Kara, 2019:77).



Görsel 8. Selvi ağacı çini pano, Topkapı Sarayı Harem Dairesi duvarı, (http://www.megep.meb.gov.tr/: 20).

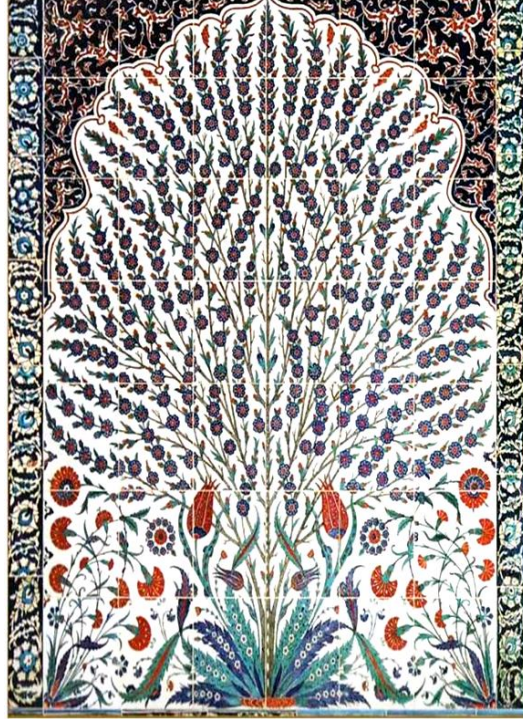


Görsel 9. Selvi ağacı çini örnekleri, İznik klasikleri örneklerinden, (http://www.megep.meb.gov.tr/: 19).

Selvi motifi Osmanlı döneminde ilk kullanımı 1520'lerde "Baba Nakkaş" işinin geç devrinde olmuştur. Daha sonraları 16. Yüzyılın ikinci yarısına doğru diğer çini motiflerinde olduğu gibi en güzel örnekleri ile günümüze kadar gelmiştir. Sultan Ahmet Cami, Topkapı Sarayı Harem Dairesi duvarı panolarında görüldüğü üzere ölümsüzlüğün ve sonsuzluğun sembolü olarak Selvi motifi en çok kullanılan motiflerden biridir (Görsel 7), (Görsel 8).

İnsanoğlu, varoluşundan bugüne kadar, hemen hemen tarihin her döneminde varoluşunu anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Bu anlamlandırma çabası; insanoğlunun çevresinde ki doğa olaylarına, canlı varlıklara, hayali yaratıklara ve nesnelere bir takım sembolik anlamlar ve kutsiyetler atfetmesine sebebiyet vermiştir. Kutsiyet atfedilen öğelerden bir diğeri de Ağaç kültürünün günümüze yansımaları sağlayan Selvi ağacıdır. Selvi ağacının tüm mevsimlerde yeşil olması, hoş kokusu ve yapı olarak gökyüzüne doğru yükselen bir duruşunun olması doğruluğun ve yaşamın habercisi olmuştur. Aynı zamanda rüzgârlı havalarda Selvi ağacının tepe kısmının eğilmesi ile insanlar üzerinde kutsal bir varlığa teslimiyet etkisi yaratmıştır (Erbek, 1986'den akt. Ağaç ve Sakarya, 2015:4). Selvi ağacı Asur ve Urartu kültürlerinin dini inançlarında hayat ağacı olarak benimsenmiş ve sanat eserlerinde de sıklıkla Selvi ağacı ile oluşan tasvirlemeler kullanılmıştır. Selvi ağaçlı tasvirlemeler de havuz ve fiskiye ile oluşan kompozisyon örnekleri ile de cennet bahçelerinin ve ruhsal temizliğin bir sembolü oluşturulmuştur (Erbek, 1986'den akt. Ağaç ve Sakarya, 2015:5). Türk bezeme sanatlarında bitkilerin yeri oldukça geniş bir alana yayılmasından dolayı ağaç motiflerine de rastlamak oldukça olağan bir durumdur. Ağaç kültürü ile harmanlanan sanat eserlerinde diğer ağaçlardan söz edildiği gibi Selvi ağacının varlığından da söz etmek mümkündür. Anadolu kültüründe de Selvi ağacının yapısından etkilenilmiş ve motif olarak ilk kullanan Selçuklular olmuştur. Dönemin sanatçıları ise sanat eserlerinde sıklıkla Selvi ağaçlı kompozisyonlar tasvirlemişlerdir. Anadolu Selçuklularda ölümü, yaşamı, evreni, doğruluğu, yenilenmeyi ve yerleşmenin sembolü olan hayat ağacını Selvi ağacı olarak betimlenilmiştir. İlkbaharda yenilenen bu ağacın sonbaharda yapraklarını dökmesi ile insan yaşamında ki doğum ve ölümün temsilcisi olarak görülmüş ve hayat ağacı olarak sanat eserlerinde sıklıkla kullanım sağlanılmıştır.

(Atasoy ve Raby: 1987'den akt. Yılmaz, 2010:87). Anadolu Selçuklularında hayat ağacı kompozisyonlarda ölümün, ruhun temsilcisi olan kuşlara da yer verildiği görülmektedir. Selvi ağacı motif örneklerine Osmanlı kültüründe de rastlanılmıştır. Osmanlılarda da hayat ağacı olarak tasvirlenen Selvi ağacı aynı zamanda ince uzun bir görünüşe sahip olmasından dolayı Allahın ilk harfi olan elife benzetilmesi ile sonsuzluğun temsilcisi olarak görülmektedir (Öney ve Çobanlı, 2007:298).



Görsel 10. Çiçek açmış bahar ağacı çinili pano, 1. Mahmut Kütüphanesi Ayasofya Müzesi (Kara, 2019:10).



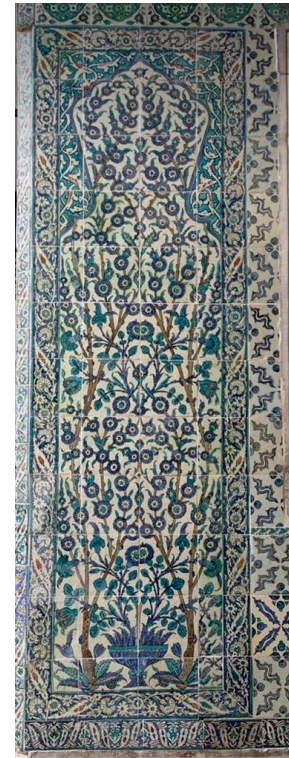
Görsel 11. Bahar ağacı niş köşe panolar, Hürrem Sultan Türbesi (Gayık, 2019:128)

Bahar ağacı motifi fidan şeklinde tasvirlenerek İznik çinilerinin vazgeçilmez tasarımları içerisinde yer almıştır. Bahar ağacı motifi zaman içerisinde fidan şeklinde tasvirlenme durumunu bahar dalı olarak devam ettirmiştir. Eserlerde görülen bahar dalı bahar ağacının zamanla değişime uğramış hali demek mümkündür. Lale, karanfil gibi yarı üsluplaştırılmış çiçekler ile zengin bir kompozisyon tasarımına sahip olmuştur (Kara, 2019:7-8). , 1. Mahmut Kütüphanesi Ayasofya Müzesi duvar panosu ve Hürrem Sultan Türbesi niş köşe panolarında görüldüğü üzere “S” kıvrımı ile yaşamın simgesi suyunu, tasavvufta Allah’ın birliğini temsil eden “lale”, ve yenilenmeyi ve baharı simgeleyen “karanfil” motifleri ile anlam güçlendirilmiştir (Görsel 10), (Görsel 11).

Bitkisel motifler içerisinde bulunan diğer bir önemli motif ise bahar ağacı olmuştur. Bahar ağacı islamiyette ilk kez 14. yy’da görülmüştür daha sonraki yıllarda ise özellikle çini sanatında sıklıkla kullanılan motif türü olmuştur. Türk çini sanatında bahar ağacı 1550 yıllarından 1570’li yıllara kadar uhreviyatı yüksek yerlerde kullanım sağlanmış olması bahar ağacına yüklenen kutsiyetle ilgili olduğu rahatlıkla söylenilebilir (<http://www.megep.meb.gov.tr/>). Sembolik değere sahip olan bahar ağacı motifinin çiçekli olması umudu, bekleyişi ve geleceği temsil etmektedir. Türk sanatlarında genellikle ağaçlar yeşil ve çiçekli olarak tasvirlenmiştir. Tabiatla olgunlaşmış meyveli ağaçlar dalında duramayacağından ve yeniden hayat bulmak için toprağa dönüşü hatırlattığından çiçek açmış baharın temsilcisi olan bahar ağacını sanat eserlerinde sıklıkla kullanılmıştır. Bahar ağacı motifi sanat eserlerinde 16. yüzyılda görülmeye başlanmış ve günümüze kadar sevilerek kullanılan bir motif haline gelmiştir.



Görsel 12. Hayat ağacı motifli çini karo, KubadAbad Büyük Saray Konya Karatay Müzesi (İrepoğlu, 2017:375)



Görsel 13. Hayat ağacı motifli çini pano, Topkapı Sarayı kapısı, (www.hurriyet.com.tr)

Kültürümüzde geçmişten bugüne form olarak değişsede anlamsal bakımdan hiç değişmeden bugüne gelerek önemini koruyan; yaşamın döngüsünü oluşturan doğum, yaşam, ölüm ve yeniden doğuşu temsil eden Hayat ağacı motifinin farklı dönem örneklerinden Kubadabad Büyük Saray Konya Karatay Müzesi çini panoları ve Topkapı Sarayı kapısı çini panosu en güzel örneklerindendir (Görsel 12), (Görsel 13).

Türklerin geçmişten günümüze kadar çeşitli uygarlıklar ile etkileşimleri, eşsiz güzellikteki sanat eserlerine ve zengin bir kültürel birikime sahip olmalarına olanak yaratmıştır. Türklerin Orta Asya gelerek yerleşik hayata geçmesinin katkısıyla sanat uygulama alanları genişlemiştir. Hangi dönemde ve

uygulama alanı olursa olsun ağaç motifinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Ağacın ihtişamlı yapısı ile etkilenen insanlar ağaca çeşitli sembolik anlamlar yüklemişlerdir. Kimi zaman ölümsüzlüğün kimi zamansa bereketin sembolü olmuştur. Geçmişten bugüne hemen her toplumda formları farklı olsa da ağacı kutsal kabul eden, onu tanrı olarak gören ve aralarında bir iletişim aracı olarak düşünenler tarafından ağaca kutsallık atfedilmiş bu bağlamda da “Hayat ağacı” adı ile birçok mit ve semboller doğmuştur. Hayat ağacı dünya kültürlerinin kabul ettiği ve sevdiği, kuşaktan kuşağa aktardığı ortak unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Öztekin, 2008:1’den akt. Dumlu, 2020:1). Farklı dönem ve kültürlerde sanata yansımalarını da gördüğümüz hayat ağacı, kaynaklarda sembolik anlamları benzer ancak biçimsel farklılıkları ile kozmik ağaç, dünya ağacı, evren ağacı, hayat ağacı vb. olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı isimler ile anılsa da bu ağaçlar aynı ağaçtır ve kullanımdaki farklılıkların sebebi ise farklı toplumlarda bu ağacın farklı mitolojik özelliklerinin ön plana çıkmasıdır. Hayat ağacı da kozmik ağaç da kozmolojik düzenin, yani hayatın devamlılığını, gerçekliğini, bir düzen içinde devam etmesini ve sürekli olarak yenilenmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda kozmik ağaç, dünya ağacı, evren ağacı ve hayat ağacı özellikleri itibarıyla birbirleriyle örtüşür ve sıkı bir ilişki içindedirler. Kozmik ağaç dünyanın kutsallığını, doğurganlığını ve sürekliliğini, yaradılış, sırra erme, verimlilik, mutlak gerçeklik ve ölümsüzlük özelliklerini kendisinde barındırarak hayat ve ölümsüzlük ağacı yerine geçer (Belli, 1982:8’den akt: Ağaç ve Sakarya, 2015:4). Anadolu motiflerinde hayat ağacı “can ağacı” olarak da nitelendirilir; ölümsüzlüğün sembolüdür. Birçok yörenin dokumalarında hayat ağacının üzerinde görülen kuşlar, zamanı gelince uçacak olan can kuşlarıdır. Can, ruh ile eş anlamlıdır (Erberk, 2002:166).

Sonuç

İnsanoğlu varoluşundan günümüze kadar geçen süre içerisinde yaşamın kaynağını aramış ve çabaların neticesinde çeşitli nesnelere, doğa olaylarına sembolik anlamlar yüklemiştir. Sembol; nesneler üzerinde yorumlama gücünü sağlayan ve görsel iletişimin kaynağı olan önemli bir unsurdur. Sembol sayesinde toplumlar bilinmezlikleri bilinir, görünmezlikleri görünür kılmıştır. İnsan, hayranlık ve korku uyandıran çeşitli doğa olaylarını semboller aracılığıyla kendi benliğinde içselleştirmeyi sağlamıştır. Toplamların yaşayış biçimleri ve zevkleri ile şekillenen bu içselleştirme durumu, zamanla inanç sistemlerine ve sanatsal değerlere dönüşmüştür. İnsanoğlunun yaşayış biçiminin şekillenmesini sağlayan en önemli etken ise doğanın kendisi olmuştur. İlk çağlardan itibaren gerek korunma gerek beslenme için insanın doğadaki en yakın ve işlevsel aracı ağaç olmuştur. Bu durumun etkisi ve ağacın başlı başına ihtişamlı duruşu ile insan ve ağaç arasında ki bağ giderek daha fazla kuvvetlenmiştir. İnsanoğlu hayatının her alanında sürekli olarak karşılaştığı ve etkileşimde bulunduğu ağacı bu kuvvetli bağ sayesinde somut bir nesne olmaktan çıkartarak kutsallık atfetmiş günlük hayatına (kıyafetlerinde, eşyalarında, efsanelerinde ve sanat eserlerinde) bir sembol olarak yer vermiştir. Öyle ki ağaç kimi zaman bir yaşam kaynağı kimi zamansa sonsuzluğun ve bereketin sembolü olmuştur. İnsanlık tarihinde farklı kültür ve medeniyetlerde kullanılan ağaç sembolü kadim Türk kültüründe yaradılış kültü ve şaman kültürünün etkisiyle daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Mimari sanatlar içerisinde Türk çini sanatında da ağaç motifinin birbirinden güzel örneklerine rastlamak mümkündür. Selçuklular ile ilerleme kat eden çini sanatı saray çinilerinin örneklerinde ağaç motifi bazen yaşamı bazen de bereket sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk çini sanatının en zirve örneklerinin olduğu devir ise tartışılmaz şekilde Osmanlı dönemi çinileri olmuştur. Osmanlı çinilerinde birbirinde güzel ağaç motiflerinin kullanım amacı da eski devirlerden gelen kültür birikimi sentezlenerek dönemin koşullarına ve imkanlarına göre şekillenip en nadide ve zengin motifli eserlere dönüşmüştür. Türk çini sanatının zengin motif içeriğinin arasında ağaç motifi de yerini almıştır. Dönemlere ve yaşam alanına göre şekillenmiş olan ağaç motifleri anlam bakımından ortak bir çerçevede toplanmıştır. İslamiyet’in etkisi ile Hurma ağacı, mitoloji ve yine İslami değeri olan nar ağacı, üzüm (asma), kayın ağacı, selvi ağacı ve bahar ağacı (bahar dalı) farklı kompozisyonlarda ve mekanlarda yer almasına karşın ortak bir anlam çerçevesi içerisinde toplanarak günümüze gelen eşsiz eserlerin ana motifleri olmuşlardır.

Sonuç olarak; insanoğlu yaşamını bir gaye içerisinde sürdürmüş ve bu gaye sayesinde çeşitli nesnelere ve varlıklara anlamlar yüklemiştir. Doğa ile iç içe yaşam sürmesinin artışı olarak hayatının her alanında doğadan bir parça bulundurmıştır. Ağaçta bu artılardan bir parça olmuş, yaz kış yeşil

kalması insanda sonsuzluğu çağrıştırmış, göklere uzanan dalları ile tanrı ve insan arasında ki iletişim kaynağı olarak görülmüş, verdiği meyve ve tohumları ile bereketin sembolü olmuş, tohum halde iken topraktan filiz olarak çıkması yaşamın kaynağı olduğu ile özdeşleştirilmiştir. Semboller büyük ölçüde değişmeden günümüze gelse de anlamlarının sembolik anlamlarının doğduğu kültürde yeterince bilinmemesi, kültürel belleğin kaybı anlamına gelmektedir. Bu bağlamda motiflerin sadece bir süsleme unsuru olmadığı açıkça görülmektedir. Binlerce yıllık varoluşsal sorgulamanın ürünü olarak ortaya çıkan semboller, kültürel kimliğimizin önemli unsurlarıdır.

KAYNAKÇA

- Ağaç, S. ve Sakarya, M. (2015). “Hayat Ağacı Sembolizmi”, **Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 1, 1-14
- Aker, S. (2010). **Çini Tasarımı**, 1. Baskı, Detay Yayıncılık, Ankara
- Akpınarlı, H. F. Ve Özdemir, H. A. (2016). “Konya- Ladik Halılarındaki Motiflerin İncelenmesi”, **İdil Dergisi**, 5, 23, 955 – 986.
- Akpınarlı, F.H. Ve Çoşkun, G. (26-28 Eylül 2016), “Geleneksel Sanatlarda İletişim Aracı Olarak El Örgüsü Çorap Motifleri”. Çorum, **Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, HÜ,139-152.
- Akpınarlı, H. Ve Üner, İ. (2017). “İç Anadolu Bölgesi Halılarında Görülen Figüratif Sembol ve Motifler”, **Art-e Sanat Dergisi**, 10, 20, 630-651.
- Atasağun, G. (1997). “Sembol ve Sembolizm”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.7.
- Arık, R. (2000). **KubadAbad Selçuklu Sarayı ve Çinileri 1. Baskı**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Arslan, S. (2014). “Türklerde Ağaç Kültü ve Hayat Ağacı”, **International Journal of Socialand Educational Sciences Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi**,1,1, 61.
- Aslanapa, O. (1993) **Türk Sanatı**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ayduslu, N. (2012). “Bayburtlu Ulu Camii Minaresinin Çini Özellikleri”, **Sanat Dergisi**, 0,20,117-128.
- Bakır, T. S. (1999), **İznik Çinileri ve Gülbenkian Koleksiyonu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Batur, M. (2016). “Türk Resminde Din Konulu Resimlerde Sembol”, **FineArts**, 11,3, 129-142
- Biröl, İ. A. ve Derman, Ç. (1991). **Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler**, 10. Baskı, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul.
- Çağlıtütüncigil, E. (2013). “Türk Süsleme Sanatında Nar: Form Köken ve İkonografik Anlamı”, **TÜBAR-XXXIII**, Bahar Dönemi,62-92.
- Çetin, Ö. (2009). ”Sembolizmin Psikolojisi”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 11.2, 503.
- Doğanay, A. (2003). “XVI. Yüzyıl İznik Duvar Çinilerinde Meyve Tasvirleri”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 24, 43-63.
- Dumlu, Y. (2020). **Hayat Ağacı Sembolünün Seramik Form ve Yüzeylerde Yorumu**, Yüksek Lisans Sanat Çalışması Raporu, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Elinç, K. Z. ve Kaya, G. L. (2018). “Mitoloji ve İnanışlar Işığında Türk Kültüründe Hurma Ağacı (Phoenix Dactylifera L.) ve Sembolleri”, **Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 5, 2, 413-424.
- Erberk, 2002:166
- Ezilmez, H. (2013). “Osman Güvenir’in Üç Pencere Romanı Üzerinde Motif Kategorilerine Dayalı Bir İnceleme”, **Motif Akademi Halkbilimi Dergisi**, 6, 11, 134- 145.

- Gayık, T. (2019). Haseki Hürrem Sultan Türbesi Çinileri, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Gülaçtı, N. (2014). “Selçuklu Dönemi Figüratif Dekorlu Seramik ve Çini Örneklerinin Cumhuriyet Dönemi Kütahya Figüratif Çinileriyle Karşılaştırılması”, **21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 1,1, 33-48.
- Gültekin, E. R. (2008). “Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi” , **Turkish Studies**, 3,5.
- Gürsoy, Ü. (2012). “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 61, 43-54.
- İrepoğlu, G. (2017). **TurkuazGökyüzünün ve Yeryüzünün Mirası**, Mas Batbaacılık, İstanbul.
- Kara, A. Y. (2019). **İstanbul’daki Osmanlı Çinilerinde Ağaç Motifleri**, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Vakıf Üniversitesi LEE.
- Kızıllı, H. (2018). “Dinî Sembolizm Üzerine”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9,20, 327-351. Küçüköner, 2010:77
- Nas, E. (2012). “Konya Yöresi El Sanatlarında Anlam Yüklü Motiflerin Halk Diline Yansıması” ,**Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literatureand History of Turkishor Turkic**, S. 7/1, s. 1619-1633.
- Okutur, F, Ve Özer, F. (2017). “Çağdaş Türk Seramik Karolarında Türk Çini Mirası Etkileri”, **Yedi: Sanat ve Tasarım Dergisi**, 18,17-30 Özsoy, 2021:4
- Ölmez, F. (2013) “Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma”, **Art-e Sanat Dergisi**, 5, 10, 77-102.
- Öney, G., Çobanlı, Z. (2007), **Anadolu’da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.
- Özel, N. (2018). “Grafik Bir Sembol Olarak Anadolu Selçuklularında Çift Başlı Kartal”, **The Turkish Online Journal of Design Art and Communication**, 8, 3, 551-559.
- Salt, A. (2018). **Semboller**, Bilyay Yayıncılık Eğitim ve Sağlık Hizmetleri, İstanbul.
- Sağ, M. (2012). “Bir Sembol Olarak “Kilim”, **Arış Dergisi**, Sayı 8, 116-121.
- Şenocak, E. (2016). “Halk Anlatı ve İnanışlarında Mitolojik Bir Meyve: Nar”, **Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi**, 4,8.
- Taner, N. (1979). “El Sanatlarında Motiflerin İnsancılığı”, **Halkbilimi-Eski ODTÜ Türk Halk Bilimi Topluluğu Dergisi**, 6,50, 9.
- Uluç, Tarol, Z. (2017).Osmanlı Dönemi Camilerinde Çini Kandiller, **Journal of Awareness**, 2,4, 1-14
- Üçer, K. (2019). “Kültürel Mirasımızda Geleneksel Türk Sanatları Bağlamında “Motif Okumaları”, **Art-e Sanat Dergisi**, 12, Özel Sayı, 76-85.
- Yardımcı, İ, Ve İrdelp, İ. (2013). “Günümüz Çini Sanatında Sgraffito Tekniği ve Uygulamaları”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 6, 2, 139-152.
- Yeter, G. (2018). “Edebiyatta Sembol Dili ve Orhan Kemal’in “İki Buçuk” Adlı Hikâyesinde Sembol Dilinin Kullanımı”, **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, Özel Sayı, 21-32.
- Yurt, N. (2016). **Şahmeran Motifinin Yorumlanarak Tekstil Tasarımında Uygulanabilirliği**, Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Tekstil Tasarımı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Zeyveli, F, ve Eskici, B. (2019). “Müze Koleksiyonlarındaki Çinilerde Görülen Bozulmalar”, Ankara Etnografya Müzesi Çini Pano Örneği. **Sanat ve Tasarım Dergisi**, S.24, 429-449.

Yılmaz, A. (2010). **Geleneksel İznik Çini Dekorlarında Kullanılan Motifler ve Kişisel Yorumlar**, , Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Afyon.

Motif. <https://sozluk.gov.tr/>(24 Aralık 2020).

http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Hata%C3%AE%20Motifleri.pdf
(21.02.2022).

<https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/naci-cem-oncel/hayat-agaci-42089753>

Presentation ID / Sunum No= 228

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Almanya'ya Göç Sürecinde Türk Göçmenlerin Türk Devletine Seslenişi

Doç. Dr. Fatma Karaman¹

¹*Fırat Üniversitesi*
ORCID ID:

Özet

1960'lı yıllarda dönemin Alman hükümeti ile Türk hükümeti arasında geçici işçi talebine dayanan iş göçü anlaşması yapılarak Alman hükümeti dönemin Türk hükümetinden farklı alanlarda çalışmak amacıyla geçici işçi talebinde bulunmuştur. Türkiye'deki 1960'lı yılların ekonomik durumuna ve işsizliğine bağlı olarak Türkiye'nin birçok bölgesinden çok sayıda işçi, çalışmak amacıyla Almanya'ya göç etmiştir. Almanya'ya olan bu dış göç olgusu keyfi bir göçten ziyade dönemin işsizliğinin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle Almanya'ya bu zorunlu göç olgusu, Türk göçmenlerin devlete karşı yakınmalarını ve serzenişlerini daha rahat dile getirmelerine olanak vermiştir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı 1960'lı yıllarda Türkiye'nin birçok bölgesinden Almanya'ya işçi olarak göç eden Türk gurbetçilerin kendilerine resmi bir merci olarak kabul ettikleri devletlerine seslenişlerini veya serzenişlerini incelemektir. Bu çalışmada doküman inceleme yöntemi tercih edilmiştir. Bu çalışmadaki dokümanlar ise Almanya'ya göç sürecinden sonra Almanya'da yakılan türkülerdir. Dolayısıyla çalışmada bu türküler incelenerek Türk gurbetçilerin devlete karşı dile getirdikleri serzenişleri ve düşünceleri Almanya türkülerini aracılığıyla analiz edilmiştir. Verilerin analiz edilmesinde betimsel analiz kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anahtar Kelimeler: Almanya, Türk Gurbetçiler, Dış Göç, Devlet.

Giriş

Tarihten günümüze kadar birçok sebeple dış göç olgusu gerçekleşmiş ve halen gerçekleşmektedir. Bu sebepler siyasi, sosyal, güvenlik ve ekonomik olmak üzere birçok sebebe dayanabilmektedir. Bu bağlamda 1960'lı yıllarda Almanya'ya yapılan dış göç olgusunda ise ekonomik sebeplerin ön planda olduğu görülmektedir. O dönemlerde Türkiye'de hâkim olan işsizlik ve halkın ekonomik düzeyinin düşük olması dış göç sürecini desteklemiş ve gerek kırsal kesimden gerekse de bölge ayırt etmeksizin Türkiye'nin birçok bölgesinden çok sayıda Türk vatandaşı Almanya'ya geçici süreliğine göç etmiştir. Başta kısa süreliğine Almanya'da çalışarak para biriktirip geri dönme niyetiyle göç edilmesine rağmen orada karşılaştıkları yaşam şartları bu düşüncelerinin zaman içerisinde değişip gittikleri yerlerde geri kalan yaşamlarını sürdürmeye başlamışlardır (Karaman, 2022). Türk gurbetçilerin Almanya'da yaşamaya başlamaları ise orada birçok problemle karşılaşmalarına neden olmuştur. Bu süreçte ise Türk gurbetçiler Türk devletinden destek bekleyerek kendilerinin yabancı topraklarda yalnızlaştırılmayarak haklarının devlet düzeyinde diplomatik olarak halledilmesini beklemişlerdir. Nitelik Almanya'ya dış

göç sürecinde iki devlet arasında diplomatik görüşmeler yapılmış olmasına rağmen Türk gurbetçilerin Türk devletini daha yakinen yanlarında görmek istedikleri, Almanya’da yaşayan Türk gurbetçiler tarafından Almanya’da yakılan türkülerde dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Bu türkülerde Türk gurbetçilerin Türk devletine sıkıntılarını, memnuniyetlerini, sorunlarını ve beklentilerini sanki karşılarında Türk devlet yetkilileri varmış gibi dile getirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada Türk gurbetçilerinin o dönemde Türk devletinden beklentilerinin, hayal kırıklıklarının ve devlete ilişkin düşüncelerinin neler olduğu araştırılacaktır. Bu noktada bu çalışmanın amacı 1960’lı yıllarda Türkiye’nin birçok bölgesinden Almanya’ya işçi olarak göç eden Türk gurbetçilerin kendilerine resmi bir merci olarak kabul ettikleri devletlerine seslenişlerini veya serzenişlerini incelemektir. Almanya’ya göç edip orada yıllarca yaşamaya başlayan gurbetçiler akşamları Almanya’daki gurbetçilerle sosyal paylaşım yapabildikleri ortamlar olan cemiyetler ve derneklerde duygularının ve düşüncelerinin bir yansıması olarak Türk kültürüne ait olan türküler yakmışlardır. Bu türkülerde devlete karşı serzeniş ve beklenti gibi bazı meramlar dile getirilmiştir. Bu çalışmada da Almanya’da yakılan türküler incelenerek devlete verilmek istenen mesajların yer aldığı dörtlüklerden örnekler verilerek gurbetçilerin Türk devletinden beklentilerinin o dönemde neler olduğu araştırılmıştır.

Yöntem

Almanya’ya göç sürecinde Türk göçmenlerin Türk devletine seslenişinin araştırıldığı bu çalışmanın amacına ulaşmak için doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman inceleme ulaşılması hedeflenen olgu ya da olgulara ilişkin bilgi verebilen yazılı dokümanların analizidir (Turgut 2011). Bu çalışmadaki dokümanlar ise Almanya’da yaşayan Türk gurbetçiler tarafından yakılan ve Ali Osman Öztürk tarafından derlenerek basılan türkülerdir. Verilerin analiz edilmesinde yorum bilimden faydalanılmıştır. Yorum bilim bütüncül bir bakış açısıyla nitel verilerin özünün değerlendirilmesidir (Patton, 2014). Bu bağlamda türkülerden örnek verilerek incelenen dörtlükler analiz edilip bütüncül bir biçimde dönemin koşulları göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evrenini Almanya’ya 1960’lı yıllarda geçici işçi olarak göç eden Türk gurbetçilerin Almanya’da yaşadıkları süre içerisinde yaktıkları türküler oluştururken; çalışmanın örneklemi ise bu türkülerin 37 tanesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmada Almanya’ya göç sürecinde Almanya’da yakılan 37 türkü analiz edilmiştir.

Almanya’ya Göç Sürecinde Türk Göçmenlerin Devlete Seslenişi (Serzeniş)

Bu bölümde Türk gurbetçilerin Almanya türkülerinde devlete nasıl seslerini duyurmak istedikleri türkülerdeki mısralardan alıntı yapıp örnek verilerek açıklanıp yorumlanmıştır.

“Bizi garip eden beyler utansın/Haksız padişahın makamı yansın

Pirenin emdiği devler utansın/Almanya gardaşımı geri ver” (Öztürk, 2001: 147).

Türk gurbetçilerin 1961 yılından itibaren Almanya’ya göç etmeleri eğitim veya farklı bir ülkede çalışma isteği gibi nedenlere değil, esasında ekonomik temellere dayanmaktadır. O dönemde birçok Türk vatandaşı işsizliğe bağlı olarak geçim sıkıntısıyla mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle dönemin Alman hükümetinden gelen işçi talebi işsiz olan ve geçim sıkıntısı çeken Türk vatandaşları Avrupa ülkesinin sunduğu iş olanakları, sosyal imkanlar ve yüksek gelir imkanı gibi fırsatlar cezp etmiş (Canatan 1990:)ve gittikleri yerlerde nasıl bir durumla karşılaşacaklarını bilemeden Almanya’ya göç etmişlerdir. Bu bağlamda Almanya’ya göç olgusunun vatandaşlar tarafından aslında isteyerek yapılan bir göç olmadığı açıktır. Nitekim bu durum Almanya türkülerinde de net bir şekilde görülmektedir. Yukarıdaki dörtlükte geçen “bizi garip eden beyler” ifadesiyle devlet kastedilmiştir. Devletin vatandaşına iş imkânı sunamaması neticesinde vatandaşların devlet tarafından örtük olarak zorunlu bir göçe mecbur bırakıldığı dile getirilerek devlete bir serzenişte bulunulmuştur.

“Dinle bunu Devlet baba/Bunu koymadın hesaba

Göstermedin bir tek çaba/Alman attı bize şutu” (Öztürk,2001: 172).

Alman hükümeti ile dönemin Türk hükümeti arasında 31 Ekim 1961 tarihinde Almanya’ya işçi alımıyla ilgili olan iş gücü anlaşması imzalanmıştır. Türk vatandaşların Almanya’ya göç edip orada iş hayatına

girmelerinden sonra 1965 yılında Almanya'daki yabancıların durumunu ele alan yabancılar kanunu çıkarılmıştır. Yabancılar kanunu Alman yöneticilerine geniş çaplı bir takdir yetkisi vermiştir. Dolayısıyla bu kanunla Almanya'nın çıkarları ülkede yaşayan yabancılarınkinden daha çok önemsenmiştir. Bu kanunla Almanya'nın istemesi halinde Türk gurbetçilerinde aralarında bulunduğu yabancıları kendi ülkelerine geri gönderebilecektir (Ansay, 1974). Bu kanundaki sıkıntılı durum ise kuralların net bir biçimde belirlenmemesi nedeniyle önü açık bir durumda takdir yetkisinin Alman devletine bırakılmasıdır. Yukarıdaki dörtlükte Almanya'daki Türk gurbetçilerin Alman hükümetine karşı temel hakları ve hürriyetleri açısından Türk devleti tarafından korunmadığı, kendilerinin kaderinin Alman devletinin elinde olduğu dile getirilmiştir. Türküler aracılığıyla gurbetçiler devlete seslenerek kendilerinin Alman hükümeti karşısında devlet tarafından yalnız bırakılarak mağdur edildikleri vurgulanmıştır.

“Milliyetçi insanlar var/Memleketeye yapmaz zarar

Bizim oylar ona yarar/Biz vatandaş değil miyiz?” (Öztürk, 2001: 223).

Başka bir türküde gurbetçiler Türk vatandaşı olarak oy kullandıklarını, ülkelerini seven ve sayan insanlar olduklarını dile getirmişlerdir. Bu anlamda vatandaşlık görevlerini yerine getirip oy kullanmalarına rağmen yurtdışında kendi haklarının savunulmadığını vurgulayarak devlete sitemde bulunmuşlardır.

“Ayrı düştüm vatanımdan ilimden/Servetim yok, sermayem yok elimden

Bilinmiyor yoksulların halinden/Almanya'ya mecbur etti fakirlik” (Öztürk, 2001: 148).

Daha önce de belirtildiği gibi Almanya'ya göçün temel nedeni yaşanan ekonomik kaygılardır. Bu durum yukarıdaki dörtlükte de belirtilmiştir. Yaşanılan yoksulluğun vatana hasret ve yabancı topraklara mecbur bıraktığına ilişkin bir haykırış türküde yer almaktadır.

“SEYFİLİ'yim vatan bana çok uzak/Seyyah olup kısmet peşinde gezek

Kimi kömür yakar bizde yok tezek/Almanya'ya mecbur etti fakirlik” (Öztürk, 2001: 148).

Diğer bir türküde de Almanya'ya göç döneminde maruz kalınan sefaletin boyutunun ne kadar büyük olduğu karşılaştırma yapılarak ifade edilmiştir. Kömür ve tezek benzetmesinden yola çıkılarak ülkedeki gelir dağılımı eşitsizliği sonucunda yaşam standartlarının kötü olduğu ve bu nedenle Almanya'ya zorunlu bir göçe mecbur bırakıldığı vurgulanarak devlete şikayette bulunulmuştur.

“Uzun yıllar oynadılar oyunu/Bize çıktı yabancılar kanunu

Alın terimizin mükâfatı bu/Yurda dön hemşerim yurda dön yurda” (Öztürk, 2001: 149).

İkinci Dünya savaşından sonra Avrupa'daki göçe ilişkin yasalar ve düzenlemeler göçmenlerin haklarına ulaşmalarını sınırlandırarak olumsuz tecrübeler edinmesine yol açmıştır (Güllüpinar, 2014). Zamanla sınır dışı etmek, vatandaşlıktan çıkarma, vatandaşlık verme gibi çalışma ve sosyal haklarında bir takım değişikliklere gidilerek göçmen olarak yaşama şartları zorlaştırılmıştır. Yıllarca yurtdışında çalışma dahi göçmenlere aidiyet duygusu yaşamamıştır. Çünkü Almanya'nın benimsediği millet anlayışı soy bağına dayanmakta ve bu durum ise vatandaşlar arasında bir ayrıma evrilebileceği olasılığını güçlendirmektedir (Miller, Castles, 2008). Nitekim yukarıdaki dizelerde de belirtildiği gibi yabancılar kanununun çıkarılmasıyla göçmenlerin sahip olduğu veya olacağı çalışma veya vatandaşlık haklarında zorlayıcı kriterlere gidilerek göçmenlerin yurtlarına dönmelerine yönelik girişimlerde bulunulmuştur.

“Göç merağı sarmış bütün milleti/Ne hale koyarmış açlık illeti

Anam anam/Gelipte görenler Alman ilini

Koparır yürekten ahları anam/anam anam” (Öztürk, 2001: 150).

Diğer bir türküde yine yaşadıkları yoksulluktan kurtulabilmek ümidiyle vatandaşların Almanya'ya gitmek için çok hevesli oldukları ancak Almanya'da bulunanların ise yurtda kalanlara sesini duyurmak isteyerek aslında Almanya'daki durumun görüldüğü gibi çok da iyi olmadığı belirtilmiştir.

“Bizi köle eden Türkiye'mizdir/Şimdi fırsat geçti elinizdedir

Boynu bükük bir öksüz yetim gibiyim/Dikenli bahçene girdim Almanya” (Öztürk, 2001: 163).

Almanya'nın kendi ülkesini korumak amacıyla göçmenlerle ilgili attığı adımların aksine Türk hükümetinin gurbetçilere yönelik koruyucu tedbirlerinin yetersiz olması gurbetçilerin kendilerini yabancı topraklarda yalnız hissetmelerine neden olmuştur. Yukarıdaki dörtlükte devlet ailede koruyucu olan baba ile ilişkilendirilerek tıpkı bir babanın çocuklarını koruması gerektiği düşüncesiyle Almanya'da maruz kaldıkları haksız durumlara karşı hukuki olarak korunmaları gerektiği ancak bu talebin yerine getirilmediği türküler aracılığıyla devlete duyurulmaya çalışılmıştır.

“Dinle bunu Devlet baba/Bunu koymadın hesaba

Göstermedin bir tek çaba/Alman attı bize şutu” (Öztürk, 2001: 173).

Yukarıdaki dörtlükte de yine Türk devletinin gurbetçilerin ilerde yaşayabilecekleri sorunları öngörememesi ve haklarının yasalarla koruma altına alınmamasına bir eleştiri getirilmiştir. Yabancılar yasasının yanı sıra Almanya 1983 yılında Rückkehrhilfegesetz (geri dönüşü teşvik etme kanunu) kanunu çıkarılmıştır. Bu kanunla Almanya'daki yabancıların ülkelerine dönmeleri maddi açıdan teşvik edilmiştir. Esasında bu kanun göçmenler için olumlu bir destek gibi görünse de yabancılar yasasının çıkmasıyla bazı işçilerin Türkiye'ye istemedikleri halde gönderilmesine bağlı olarak sıkıntı yaşadıkları ve bu duruma Türk devletinin müdahale etmemesi belirtilmiştir.

“Geçti onbeş sene doldurduk gedikleri/Sigorta'nın üstüne yatmaktır niyetleri

Şimdi sürüyorlar Almanya'dan Türkler'i/Sebebi sorulunca krizdir dedikleri” (Öztürk, 2001: 185).

Türk gurbetçilerin Almanya'da uzun süre çalışmaları nedeniyle orada bir düzen kurdukları ve emeklerinin karşılığını almak istedikleri türkülerde dile getirilmiştir. Nitekim yukarıdaki dizelerde de senelerce Almanya'da emek vererek çalışmaları ve hayatlarının geri kalan kısmını Almanya'da geçirmek istemeleri durumunda Alman hükümeti tarafından yurda dönüşün yasalarla istendiği vurgulanmıştır.

“Satanlardan satın aldın sen bizi/Tükettik işinde genç ömrümüzü

Yakışmaz sürmeye Hitler'in izi/Yolculuk nereye Alman Efendi” (Öztürk, 2001: 192).

Yukarıdaki dörtlükte devlet sert bir biçimde eleştirilerek devlet “vatandaşını yabancılara satan” bir merci olarak nitelendirilmiştir. Türk gurbetçiler kendilerini devlet tarafından satılmış olarak görerek devlet tarafından değersizleştirildiklerini vurgulamışlardır.

“Bozuk kantar, eksik tartı/Hakkımıza örtmen örtü

Bu mu kanunların şartı/Biz vatandaş değil miyiz?” (Öztürk, 2001: 223).

Yukarıdaki dörtlükte kanunların göçmenlerin lehine olmadığı ve vatandaş olarak negatif bir ayrımcılığa maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Yine türkünden alınan bu mısralarda da devlete vatandaşlarının haklarının savunulmadığına yönelik kendini ifade etme çabası ön plandadır.

“Unutulmuş ise burda/Bari mekan kurak şurda

Bir gün döneceğiz yurda/Biz vatandaş değil miyiz?” (Öztürk, 2001: 223).

Yukarıdaki mısralardan anlaşıldığı üzere Türk gurbetçilere göre Türk devleti Almanya'ya göç sürecinde vatandaşlarını desteklemeyerek yalnızlaştırmıştır. Esasında ne kadar uzun süre yurt dışında yaşasalar da günün birinde vatana dönüş yapacakları ve dolayısıyla devlet tarafından kendilerinin de bir vatandaş olarak görülerek devletin onlara karşı sorumluluğunun olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada devletin göçmenlerin seslerini duymalarını istemişlerdir.

“Biliyor musun sevdiğim/Bizi buraya sattılar oy

Bir mark onbeş lira diye/Döviz için aldattılar oy” (Öztürk, 2001: 237).

Yukarıdaki mısralarda da yine devlete yönelik bir yakınma ön plandadır. Bazı Türk gurbetçilere göre dövizin Türk lirasına kıyasla ekonomik açıdan daha değerli olması nedeniyle Türk Devletinin yurda döviz girmesini teşvik etmek amacıyla işçi antlaşmasını kabul etmesiyle devlet tarafından satılmışlardır. Dolayısıyla devlete karşı bir kırgınlık ve kızgınlık dillendirilmiştir.

Sonuç

Türk gurbetçiler, devletin sunduğu iş olanaklarının yetersiz olması ve vatandaşların maruz kaldığı geçim sıkıntısı nedeniyle esasında Almanya'ya mecbur bırakıldıklarını, Türk devletinin Alman hükümetine karşı gurbetçileri korumak için yeterli bir çaba göstermediğini, ülkelerini seven ve sayan vatandaşlar olarak vatandaşlık görevlerini yerine getirerek oy kullanmalarına rağmen devletin Türk gurbetçilerin haklarını savunmadıklarını türküler aracılığıyla duyurmaya çalışmışlardır. Almanya tarafından yabancılar kanunun çıkarılmasıyla bazı haklarından feragat etmek durumunda kalan Türk gurbetçiler Türk devletinin kendi vatandaşlarının haklarını savunacak bir girişimde bulunmadığı, ülkedeki gelir dağılımı eşitsizliği neticesinde yaşam standartlarının kötü olduğu ve bu nedenle Almanya'ya zorunlu bir göçe mecbur bırakıldığı vurgulanıp devlete şikâyetle bulunulmuştur.

Almanya'nın kendi ülkesini korumak amacıyla göçmenlerle ilgili attığı adımların aksine Türk hükümetinin gurbetçilere yönelik koruyucu tedbirlerinin yetersiz olması gurbetçilerin kendilerini yabancı topraklarda yalnız hissetmelerine neden olmuştur. Almanya'da maruz kaldıkları haksız durumlara karşı hukuki olarak korunmaları gerektiği, ancak bu talebin yerine getirilmediği türküler aracılığıyla devlete duyurulmaya çalışılmıştır. Yine Türk devletinin gurbetçilerin ilerde yaşayabilecekleri sorunları öngörememesi ve haklarının yasalarla koruma altına alınmamasına bir eleştiri getirilmiştir. Türk gurbetçiler kendilerini devlet tarafından satılmış olarak görerek devlet tarafından değersizleştirildiklerini vurgulamışlardır. Sonuç olarak Türk gurbetçilere göre Türk devleti Almanya'ya göç sürecinde vatandaşlarını desteklemeyerek yalnızlaştırmıştır.

KAYNAKÇA

- Ansay, Tuğrul (1974). Alman Yabancılar Kanunu ve Türk İşçileri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 31 (1), 223-243.
- Canatan Kadir (1990) Göçmenlerin Kimlik Arayışı, Endülüs Yayınları, İstanbul.
- Miller, Mark. J. /Castles, Stephen (2008). Göçler Çağı, Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri, (Çev.) Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Genel, Mehmet Gökhan (2014). Almanya'ya Giden İlk Türk İşçi Göçünün Türk Basınındaki İzdüşümü “Sirkeci Garı'ndan München Hauptbahnhofa”. Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, 8 (3), 301-338.
- Güllüpinar, Fuat (2014). Almanya'da Göçmen Politikaları ve Türkiyeli Göçmenlerin Trajedisi:Yurttaşlık, Haklar ve Eşitsizlikler Üzerine. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 14(1), 1-16.
- Karaman, Fatma (2022). “Göçmen Edebiyatında Türkülerin Türk Kültürünü Yansıtmaya Gücü” Millî Folklor, 133 Bahar: 145-159.
- Öztürk, Ali Osman (2001). Alamanya Türküleri, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Patton, Michael Quinn (2014). Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri, (çev. Ed. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir). Ankara: Pegem Akademi.
- Turgut, Yıldız (2011) Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel. Bilimsel Araştırma Yöntemleri, Ed. Abdurrahman Tanrıöğen, Ankara: Anı Yayıncılık.

Presentation ID / Sunum No= 229

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Almanya'daki Türk Gurbetçilerin Dış Göç Sürecinde Yaşadığı Yabancılaşma/ötekileşme Olgusu

Doç. Dr. Fatma Karaman¹

¹Fırat Üniversitesi
ORCID ID:

Özet

Göç ve yabancılaşma kavramı birbirine ilişkilendirilebilecek iki kavramdır. Esasında göç belirsizliği, bilinmeyen ve yabancılaşmayı bünyesinde barındıran yeni bir mekânsal değişimi ifade etmektedir. Bu değişim ise yeni olan çevre ve kültür gibi birçok sosyal yapıya uyumu gerekli kılmaktadır. Bu uyum bazen göç eden kişiler tarafından sağlanabilirken bazen de uyum süreci gerçekleşemeyerek yabancılaşma olgusu yaşanabilmektedir. Nitekim bu yabancılaşma olgusunu Almanya'ya 1960'lı yıllarda meydana gelen dış göç olgusunda da görebilmekteyiz. Türk gurbetçiler Almanya'ya göç sürecinde başta yabancı dil olmak üzere sosyal ve kültürel birçok noktada yabancılaşma yaşamışlardır. Bu yabancılaşma Türk gurbetçilerin Almanya'da kaldıkları dönemde amatörce yaktıkları türkülerde dile getirilmiştir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı Almanya'da yakılan türkülerde Almanya'daki Türk gurbetçilerin dış göç sürecinde yaşadıkları yabancılaşma ve ötekileşme olgularını inceleyerek yorumlamaktır. Bu amaca ulaşmak için bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Türkülerden örnekler verilerek yabancılaşma olgusu açıklanacaktır. Dolayısıyla Almanya'da yakılan Türküler bu çalışmada doküman olarak kabul edilerek verilere kaynaklık edecektir.

Anahtar Kelimeler: Almanya, Dış Göç, Yabancılaşma, Türk Gurbetçiler

Giriş

Göç bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya yapılan mekânsal bir değişime bağlı olarak bireysel, sosyal ve kültürel yapılardan etkilenilen geriye dönme amacı olan ya da gidilen yerde sürekli yaşama niyetiyle yapılan mekân değişikliğidir (Yalçın, 2004). Göç sadece mekânsal bir yer değiştirmeyi değil, aynı zamanda bireylerde göçe bağlı olarak farklı kültürlere, siyasal, ekonomik ve sosyal yapılara uyum sağlamayı gerektiren psikolojik bir durumu da ifade etmektedir. Dolayısıyla göç olgusu “birey ve toplumun anlam ve değer dünyasının da değişim ve dönüşüm yaşamasına da neden olmaktadır” (Ekici/Tuncel, 2015: 10). Göçe bağlı olarak birey veya göç eden toplulukta meydana gelen değişim ve dönüşüm bazı çatışmaların ve uyumsuzlukların meydana gelmesine de neden olabilmektedir. Bu bağlamda göç olgusu, bünyesinde uyumsuzluğu barındıran çok boyutlu bir kavramdır. Çünkü göç beraberinde hem olumlu hem de olumsuz birçok durumu beraberinde getirmektedir. Göçün bu özelliği Almanya'ya 1960'lı yıllarda yapılan göç hareketiyle de ilişkilendirilebilir. Bilindiği gibi Almanya'nın ikinci dünya savaşından mağlup olması sonucunda kötü duruma gelen ekonomisini hızlı bir şekilde iyileştirme çabasına girerek yeni iş olanakları yaratmıştır. İş olanaklarının artmasına bağlı olarak kendi vatandaşlarının sunduğu işgücü yetersiz kalmıştır. Bunun neticesinde Almanya dış ülkelerden işçi talep

etmek durumunda kalarak birçok ülkeyle olduğu gibi Türkiye ile de işçi alım anlaşması imzalamıştır. Almanya ile yapılan bu ikili anlaşmadan sonra ise Türkiye'nin birçok ilinden Almanya'ya kadın ve erkek fark etmeksizin çok sayıda Türk vatandaşı işçi olarak Almanya'ya göç etmişlerdir. Bu dış göç olgusu ise beraberinde birçok değişimi doğurmuştur. Dolayısıyla Almanya'ya dış göç süreci bağlamında düşünüldüğünde göçün Türk gurbetçilere olumlu kazanımlarının yanı sıra olumsuz birçok tecrübe de yaşatmıştır. Bu olumsuzluklardan biri de yeni olan çevreye, topluma, uyum sağlayamayarak yaşamak zorunda kaldığı mekân, toplum ve kültür gibi yaşamsal unsurlara karşı yabancılaşma çekmek olmuştur. Yabancılaşma, bireyin insanın yaşamsal çevresinde ortaya konulan bütün ürünlerin farklı bir biçimde algılamasıdır (TDK). Daha detaylı tanımıyla yabancılaşma bireyin çevresinde vuku bulan olay, olgu veya davranışları var olduğundan farklı bir düşünceyle algılayıp değerlendirmesi sürecidir. Bu süreçte birey içinde yaşadığı sosyal çevreye, yaşadığı döneme uyum sağlayamayarak toplumdan uzaklaşır ve kendi içerisinde yalnızlaşır (İlkılıç, 2018: 91). İlkılıç'ın da belirttiği gibi yabancılaşma olgusu çok boyutlu olarak farklı farklı şekillerde yaşanabilir. Özel anlamda kişinin kendi bedenine, benliğine, özüne, sosyal çevresine, dile karşı yabancılaşması olasıdır. Yabancılaşma her dönemde yaşanılabilir gibi göç sürecinde ise çok boyutlu olarak yaşanabilmektedir. Nitekim Almanya'ya göçle birlikte farklı bir sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel dokuda yaşamak durumunda kalan Türk gurbetçiler yabancılaşmayı tecrübe edinmişlerdir. Göç ve yabancılaşma kavramı birbiri ile ilişkilendirilebilecek iki kavramdır. Türk gurbetçiler Almanya'ya göç sürecinde başta yabancı dil olmak üzere sosyal ve kültürel birçok noktada yabancılaşma yaşamışlardır. Bu yabancılaşma Türk gurbetçilerin Almanya'da kaldıkları dönemde amatörce yaktıkları türkülerde dile getirilmiştir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı Almanya'da yakılan türkülerde Almanya'daki Türk gurbetçilerin dış göç sürecinde yaşadıkları yabancılaşma ve ötekileşme olgularını inceleyerek yorumlamaktır.

Yöntem

Almanya'daki Türk gurbetçilerin dış göç sürecinde yaşadığı yabancılaşma olgusunun araştırıldığı bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi araştırma konusuna yönelik bilgilerin var olduğu yazılı verilerin incelenmesidir (Yıldırım/Şimşek, 2021). Dolayısıyla bu çalışmadaki dokümanlar Almanya'ya yakılan türkülerdir. Verilerin analiz edilmesi aşamasında ise yorum bilim yöntemi tercih edilmiştir. Yorum bilim bir dokümanda mevcut olan açık ya da örtük herhangi bir durumun açıklanarak anlamlandırılmasıdır (Palmer, 2002). Bu bağlamda bu çalışmada araştırmaya konu olan dokümanlarda açık ya da örtük olarak ele alınan yabancılaşma olgusu örnekler verilerek yorumlanıp değerlendirilmiştir.

Evren ve Örneklem

Bu çalışmanın evrenini Almanya'daki Türk gurbetçiler tarafından sözlü kültür ortamlarında profesyonel bir altyapıya dayanmayan, usta çırak ilişkisi ile yakılan ve Ali Osman Öztürk tarafından derlenen "Almanya Türküleri" adı altında basılan türküler oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemi ise derlenen bu türkülerden seçilen 43 türkü oluşturmaktadır.

Almanya Türkülerinde Yabancılaşma/Ötekileşme

Bu bölümde Almanya türkülerinde Türk gurbetçilerin yaşadığı yabancılaşma olgusu türkülerden örnek verilerek açıklanıp yorumlanmıştır.

"Kısmet oldu Almanya'da çalışmak/Gitmedi hoşuma bir türlü türlü

Zor imiş Alamana alışmak" (Öztürk, 2001: 169).

1961 yılından itibaren bazı Türk vatandaşları hem mekânsal hem de kültürel ve dilsel olarak tamamen farklı olan bir coğrafya olan Almanya'ya göç etmişlerdir. Bu göç sürecinde Türk gurbetçiler başlangıçta uyum problemi yaşayarak kendilerinden neredeyse hiç ortak bir nokta taşımayan yabancı bir sosyal topluluğa alışma konusunda sıkıntılar çekmişlerdir. Bu durum Almanya türkülerinde de dile getirilmiştir. Nitekim yukarıda verilen örnek mısralardan Almanya'ya gitmenin kısmet olduğu ancak Almanya'ya karşı olumlu bir algı geliştirilemeyerek alışılmadığı anlaşılmaktadır.

"Dolaşırız gurbet elde/Akıl fikir memlekette

Kollarım bağlı kalmışım/Neredeyim, ben nerede" (Öztürk, 2001: 151).

Türk gurbetçiler Almanya'ya ilk gittiklerinde mekânsal olarak kendilerini konumlandıramamışlardır. Yaşadıkları ve gezdikleri mekânlar onlara yabancı gelmiştir. Yukarıdaki mısralarda Almanya sokaklarında dolaşılmasına rağmen zihnin aslında Türkiye'de dolaşıyormuş gibi algılamak istediği, bulunduğu yerin anlamlandırılmaması ifade edilmiştir. Dolayısıyla burada mekâna yabancılaşma ön plana çıkmaktadır.

“Uzak kaldım vatanımdan ilimden/Buralarda anlayan yok dilimden

Hasta düştüm tutanım yok elimden/Senden ayrı yaşayamam Mehmet'im” (Öztürk, 2001: 187).

Türk gurbetçiler Almanya'ya göç ettiklerinde birçok farklı konuda olduğu gibi dil konusunda da sıkıntı çekmişlerdir (Karaman, 2022). Yabancı olunan kültürün dilinin de anlaşılması gurbetçiler açısından çift taraflı bir sorunu beraberinde getirmiştir. Çünkü iletişim kurmanın koşulu dili konuşabilme ve anlayabilmedir. Yukarıdaki dizelerde dilin bilinmemesine bağlı olarak kendini ifade edememe ve bunun sonucunda yalnızlaşarak duygusal ve fiziksel ihtiyaçlarının giderilemediği anlatılmıştır.

“Senin dölün/Okula gitmek zorundalar

Evde Türk/Okulda Almanlar/Büyüyorlar büyüyorlar” (Öztürk, 2001: 233).

Türk gurbetçilerin çocukları eğitimlerine Almanya'da devam etmek durumunda kalmışlardır. Yetişkin gurbetçiler için nasıl ki iş ortamı yabancı bir mekânsa, gurbetçi çocukları için ise okul ortamı yabancı bir alan olarak algılanmıştır. Yukarıdaki dizelerde evde Türk kültürünü yaşayan çocukların okula gittiklerinde Alman kültürünü yaşamak zorunda kalmaları nedeniyle okulda yabancı oldukları ifade edilmiştir.

“Ulan Alamanca Germanca/Konuşup anlayamadım seni

Boğazımda laflar tıkanır kalır/Meister başlar dır dır dır” (Öztürk, 2001: 214).

Dile ilişkin yabancılaşma daha birçok türküyeye yansımıştır. Örneğin yukarıdaki mısralarda Almanca kişileştirilerek Alman dilinin bir türlü anlaşılıp konuşulamadığı, özellikle de gün boyu iş ortamında olduğu için Almanlarla iletişim kurmak zorunda kalındığı ancak dil sorunundan dolayı kendilerini duygu, düşünce ve haklarını ifade edememelerinin onlarda yarattığı çaresizlik hali ortaya konulmuştur.

“Eviriyorum çeviriyorum/Bir türlü bilemiyorum

Almanca mı Türkçe mi/Düşünsem diyorum” (Öztürk, 2001: 231).

Karşı kültürün dilinin bilinmemesi göçmenlerin düşüncelerini biçimlendirmesi noktasında da kocalama yaşamalarına neden olmuştur. Dilin bilinmemesi, duygu, düşünce ve yaşamsal ihtiyaçların yabancı dilde ifade edilememesi göçmenlerin uyumunu da güçleştirerek yabancılaşmalarına neden olmuştur. Yukarıdaki mısralarda dilin öğrenilmeye çalışıldığı ancak bu konuda başarılı olunamadığı belirtilmiştir.

“Başımıza taş vurdular hey hey Naziler/Düşmanlığa başvurdular hop hop Dazlaklar

Hitler'ciler hortladılar hey hey Naziler/Almanya'da çöpçüyüm ben hop hop Dazlaklar” (Öztürk, 2001: 194).

Almanya türkülerinde yabancı düşmanlığının da dile getirildiği görülmektedir. Yukarıdaki dizelerde Dazlaklar ve Naziler tarafından fiziksel ve psikolojik şiddete maruz kalındığı ve yabancı kültürde yaşayan bazı kesimlerin ise Türk göçmenleri benimsemeyerek yabancı gördükleri ve bu durumun şiddete kadar gittiği belirtilmiştir.

“Yurdumuzda Almanyalı/Almanya'da yabancı

Bir garip vatandaşız/Ne kardeşiz ne baci” (Öztürk, 2001: 218).

Almanya'da yabancı olan Türk gurbetçiler Türkiye'ye geldiklerinde de sanki yabancı gibilermiş gibi bir muameleyle karşılaşmışlardır. Gerek akrabaları gerekse yakın çevreleri tarafından olması gereken yakınlıkla karşılaşamamışlardır. Yukarıdaki mısralardan da anlaşılacağı gibi Türk göçmenler aile üyelerine karşı da yabancılaşarak ne kardeş ne de abla veya abi gibi samimiyetle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla Türk göçmenler hem özüne hem de yaşamak durumunda kalınan kültüre çift yönlü bir yabancılaşma yaşamaktadırlar.

“Sen gelince Alamana/Bre avrat ne oldu sana

Nasıl da uydun zamana/Vay başıma vay başıma” (Öztürk, 2001: 164-165).

Zaman içerisinde Almanya’da uzun süre yaşama neticesinde bazı Türk göçmenler alışlagelmiş oldukları bazı davranışlarında değişimler yaşayarak kendi kültürlerinde olmayan biçimlerde yaşamaya başlamışlardır. Bazı Türk göçmenlerin görüntüsel ve davranışsal değişimler göstererek kendi kültürlerine yabancılaştıkları yukarıdaki mısralarda da geçmektedir.

“Yüzde sekseni kayıptır/Türküm demesi ayıptır

Kazandığı bir teyptir/Sanki köyde merası var” (Öztürk, 2001: 167).

Yukarıdaki mısralarda Türk gurbetçilerin yüzde sekseninin Türk olduğunu ifade etmesinin ayıp olarak algılandığı ve bu özverilere rağmen kazançlarının bir teyp olduğu iğneleyici bir söylemle vurgulanmıştır. Buradaki yabancılaşma ise kendi özüne ve milli benliğine yabancılaşma olarak ortaya çıkarak yabancılaşmanın dozu daha da artmaktadır.

“Biri gittiye, beş tanesi geldi/Yabancı gelenler yerliye döndü,

Kurallara uymayanın hayatı da söndü./Acımasız toplum buz gibi soğuk.

Ayak uyduracaktık, ama ne yazık ki boğulduk.” (Öztürk, 2001: 239).

Yukarıdaki mısralarda Almanya’ya uyum sağlamak için Türk gurbetçiler tarafından çok çaba gösterildiği, ancak uyum konusunda başarılı olamayarak yabancılaşma yaşadıkları ve kendilerini kaybettikleri dile getirilmiştir.

“Avrupa’da yabancısın/Sen yurdunda Almancısın

Eyik başın kısık sesin” (Öztürk, 2001: 215).

Yine diğer bir türküde Türk gurbetçilerin kendi yurtlarında “Almancı” olarak adlandırılmaları, gurbetçilerin kendilerini öz vatanlarında yabancı gibi hissetmelerine neden olduğu; buna karşılık Avrupa’da da uzun süre yaşayıp o ülkeye emek verseler dahi yine de yabancı olarak görülerek yalnızlaştırıldıkları vurgulanmıştır.

“Çeyrek asırdır buradasın/Ama hala Karadeniz/Izgara balıklarının

Ve Amasya Elmalarının/Kokuları burnunda tütüyor/Biliyorsun kendi

Memleketinde de/Yabancısın/Almancı diyorlar sana” (Öztürk, 2001: 234).

Yukarıdaki dizelerden çeyrek asırlık gibi uzun bir süredir Türk gurbetçiler Almanya’da olmalarına rağmen doğup büyüdüleri memleketlerinde yaşamak istedikleri, memleketlerine hissettikleri bu aidiyet duygularına rağmen kendi ülkelerinde bir yabancı gibi görünmelerinin onlarda yarattığı hüznün anlaşılmaktadır.

“Türk’üz diye övünürüz/Avrupa’da sürünürüz

Özken üvey görünürüz/Biz vatandaş değil miyiz

Asker yoklaması dedik/Her yıl konsolosa gittik

Tab’amızı değişmedik/Biz vatandaş değil miyiz?” (Öztürk, 2001: 223).

Yukarıdaki dizelerde dikkat çeken “özken üvey görünürüz” ifadesinde yabancılaşmaya ilişkin çarpıcı bir söylemde bulunulmuştur. Bu ifadeyle kastedilmek istenen Almanya’dan memleketlerinde gittiklerinde gerek akrabalar gerekse de diğer sosyal çevre tarafından kendilerinin yabancı görülmesidir. Hâlbuki Türk vatandaşlıkları devam etmekte ve yeri geldiğinde vatandaşlık görevlerini layıkıyla yerine getirdiklerini türküler aracılığıyla ifade etmişlerdir.

“Vatanımızda Almancı burada yabancı./Bunları yaşamak inan ki çok acı.

Elimdeki pasaportta ay-yıldız var ya/İkinci sınıf insan diyorlar bana

Elimdeki Pasaportta Alman bayrağı da olsa/Alman olamam, çünkü saçlarım kara.” (Öztürk, 2001: 240).

Yukarıdaki mısralarda yabancılaştırmanın kendilerinde olumsuz bir duygu durumuna sebep olduğu belirtilmiştir. Ne Almanya’da ne de Türkiye’de tam bir vatandaş olarak görülmemelerinden dolayı Türk gurbetçiler kendilerini tam olarak bir yere ait hissedememeleri vurgulanmıştır.

“Domuz ahırlarını verir Türk’e kiraya/Alman ev sahipleri doymuyorlar paraya

Çalıştık işverene yıllardır bedavaya/Saçımıza ak düştü yıllar gitti havaya” (Öztürk, 2001: 185).

Toplum tarafından dışlanma da beraberinde yabancılaştırmayı getirebilmektedir. Yukarıdaki mısralarda Almanların Türk göçmenlere oturmaları için domuz ahırlarını layık görmelerinin yıllarca Almanya’da çalışmalarına karşın kendilerini değersiz hissetmelerine neden olduğu belirtilmiştir.

“Yenilip yıkılan bir enkaz iken/Yaratıpta tekrar kurduk sonunda

Bunca emeğimiz hiçe sayıldı/Auslander Raus olduk sonunda” (Öztürk, 2001: 148).

İkinci dünya savaşından sonra Alman ekonomisini güçlendirme noktasında Türk göçmenlerin rolü yadsınamaz. Türk göçmenlerin ülkelerinde işsiz olmaları ile Almanya’nın sunduğu iş olanakları örtüşerek karşılıklı bir kazanç sağlanmıştır (Çınar, 2017). Türk gurbetçilerin Alman ekonomisine yaptıkları katkılar türkülerde de belirtilmiştir. Yukarıdaki dizelerde yıllarda Alman ekonomisine hizmet etmelerine rağmen Türk göçmenlerin “Ausländer” (yabancı) olarak görülerek gitmelerinin istenmesi Türk göçmenlerin yabancılaştırmasını tetiklemiştir. Yukarıdaki türküde geçen “Raus” (çık dışarı, argo olarak da defol) anlamına gelmektedir. Bu kelimenin içerdiği anlamın derinliği düşünüldüğünde yabancılaştırma olgusu daha net bir biçimde görülebilmektedir.

“Meister’in yüzü gülmez/İşçinin derdini bilmez

Yabancıyı Alman sevmez/Meistero Meistero” (Öztürk, 2001: 178).

Yukarıda verilen türkü örneğinde ise Almanların yabancıları sevmediği dile getirilerek göç sürecinde uyumun ne kadar zor olduğu vurgulanmıştır.

“Sözüm ona çok severdi/Türk işçisi çok gut derdi

Postumuzu yere serdi/Alman attı bize şutu” (Öztürk, 2021: 172).

O dönemde Türkiye’de geçim sıkıntısı yaşayan ve işsiz olan pek çok Türk vatandaşı gittikleri yerlerdeki siyasi ve kültürel olumsuzluklara karşın orada karşılaştıkları yaşam koşulları kendi ülkelerindeki olanakların ilerisindedir (Ulusoy, 2016: 115). Bu nedenle Türk gurbetçiler uzun süre Almanya’da kalmışlardır. Bu isteye rağmen Alman toplumunun Türk gurbetçileri tam manada benimsemeyerek ötekileştirdikleri yukarıdaki mısralarda da belirtilmiştir.

“Almanya dedikleri/Domuzdur yedikleri

Bizi çok hırpalıyor Meister inekleri” (Öztürk, 2001: 182).

Bazı türkülerde Türk göçmenlerin işveren tarafından eziyete maruz kalarak ötekileştirildiği dile getirilmiştir. Yukarıda verilen örnek türküde aslında Alman işverenler tarafından aşağılanıp ötekileştirilmelerine karşın Almanların domuz etini yemeleri örnek verilerek Almanların ise kendilerini gösterdikleri gibi kusursuz olmadıkları belirtilmiştir.

“Tarihten öğrettiler Türk-Alman dostluğunu/Sosyal anlaşmalarla gösterdi boşluğunu

Çoluk çocuk perişan gör hayat boşluğunu/Unutmak tabir mi ki şu Alman puşluğunu” (Öztürk, 2001: 185).

Yukarıda verilen örnek mısradan Türk tarihinde Türk- Alman dostluğunun iyi olduğu kanaati göz önünde bulundurulduğunda Türk göçmenlerin Almanya’da yabancı olarak görülmemeleri gerektiği düşüncesiyle, göç sürecinde Türk gurbetçilerin yaşadığı yabancılaştırma sorununun gerçekleşmemesi gerektiği olasılığının tam tersi bir durumun yani kendilerinin yabancılaştırıldığı belirtilmiştir.

“Ben nerdeyim kardaş sıla nerede/Ana baba gözü ala nerede

Emmi dayı teyze hala nerede/Kaldım buralarda giden gidene” (Öztürk, 2001: 154).

Bazı türkülerde yabancılaşma ile yalnızlaşma ilişkilendirilerek sosyal çevrede kendine alan yaratamamanın bireyin iç dünyasında yalnızlaşarak zamanla yabancılaşmaya evrildiği ifade edilmiştir. Nitekim yukarıdaki mısralardan anne, baba ve diğer akraba çevresinin yanında olmamasının kişide yarattığı duygu durumunun yabancılaşma olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

“Almanya derler de olmaz olaydı/Cenazemiz de Türk toprağını bulaydı

Mü'min kardeşlerimiz de namazımızı kılaydı/Aç şu İstanbul'a yolumuzu Ya Rab” (Öztürk, 2001: 200).

Bireyde yeni gidilen topluma veya kültürel yapıya yönelik aidiyet duygusunun oluşmaması nedeniyle yabancılaşma olgusu gerçekleşebilir. Yukarıdaki mısralarda göç edilen yere kendini ait hissedememe durumu, kendi toprağında defnedilme istediğinin şiddetli olduğunu net bir şekilde göstermektedir.

Sonuç

1960'lı yıllarda işçi olarak Almanya'ya göç eden Türk göçmenler birçok konuda sıkıntı yaşamışlardır. Bu sıkıntılardan biri de yabancılaşma olgusudur. Nitekim bu çalışmada Almanya'da Türk gurbetçiler tarafından usta-çırak ilişkisi gibi belli bir formal eğitim ve yönlendirme almadan o dönemde Türk gurbetçiler için yaygın sosyal ortamlardan olan cemiyet ve derneklerdeki akşam buluşmalarında yakılan türkülerdeki yabancılaşma olgusu türkülerden örnekler verilerek incelenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda Türk gurbetçilerin hem birey olarak hem de Almanya'ya göç eden bir toplum olarak yabancılaşma yaşadıkları belirlenmiştir. Türk gurbetçilerin topluma, dil, mekâna, içinde yaşadığı çevreye, sosyal ve kültürel yapıya yabancılaştığı, aidiyet duygusunun oluşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Çınar, Yusuf (2017). Türk Alman İlişkilerinde Almanya'daki Türk Göçmenler (1961-2000). Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi, 2 (2), 1-21.
- Ekici, Süleyman/ Tuncel, Gökhan (2015). Göç ve İnsan, Birey ve Toplum, 5(9), 9-22.
- İlkılıç, Süreyya (2018): Ahmet H. Tanpınar ve Franz Kafka'da Yabancılaşma Bağlamında Zaman ve Saat. Rentzsch, Julian ve Şahin, İbrahim (Ed.). Tanpınar'ın Saklı Dünyası: Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğubatı Yayınları. S. 89-113.
- Karaman, Fatma (2022). Göçmen Edebiyatında Türkülerin Türk Kültürünü Yansıtırma Gücü, Millî Folklor, 133 Bahar: 145-159.
- Öztürk, Ali Osman (2001). Alamanya Türküleri, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Palmer, Richard E. (2002). Hermenötik, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul: Anka Yayınları.
- Türk Dil Kurumu Güncel Sözlük, erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>, erişim tarihi: 12.10.2022.
- Yalçın, Cemal (2004) “Göç Sosyolojisi”, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yıldırım, Ali/Şimşek, Hasan (2021). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 12. Baskı, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Presentation ID / Sunum No= 278

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Sibirya Tatarlarında Düğün Gelenekleri (Konya-Cihanbeyli Böğrüdelik Köyü Örneği)

Öğr. Gör. Dr Fatih Çolak¹, Araştırmacı Ayşegül Türkyılmaz²

¹*Necmettin Erbakan Üniversitesi*

ORCID ID: 0000-0001-5971-847X

²*Necmettin Erbakan Üniversitesi*

ORCID ID:

*Corresponding author: Fatih Çolak

Özet

Böğrüdelik Köyü, Konya'nın Cihanbeyli ilçesine bağlı ve Konya'ya 135 km. uzaklıkta bulunan bir Tatar köyüdür. Köy sakinlerinin ataları 17. yüzyılda Türkistan'dan Sibirya'ya göç etmişlerdir. Bundan dolayı aslen Özbek'tirler, fakat Anadolu'ya Sibirya'dan geldikleri ve Tatarca konuştukları için kendilerine Sibirya Tatarları denilmektedir. Sibirya'daki yaklaşık 300 yıllık hayatlarından sonra Rus yönetimi tarafından uygulanan çeşitli baskılar neticesinde Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. 1908 yılının ocak ayında İstanbul'a ulaşan bir grup Sibirya Tatarı devlet tarafından birkaç bölgeye iskân edilmiştir. İskân bölgelerinden birisi de Konya'nın Cihanbeyli ilçesinde bir yayladır. Daha sonra buraya Osmanlı Devleti tarafından, gelen bu Tatarlar için evler yapılmış ve burada bir köy oluşturulmuştur. Yüzyıldan fazla bir süre burada yaşamlarını devam ettiren Sibirya Tatarları örf, adet ve geleneklerine bağlı kalmayı sürdürmüşlerdir. Özellikle kendilerine özgü evlilik ve düğün geleneklerinin olduğu görülmektedir. Bu çalışmada; Böğrüdelik Köyü sakinleri olan Sibirya Tatarlarının evlilik öncesi kız isteme, söz, nişan, düğün gibi adetleri, köy sakinleriyle yapılan mülakatlar neticesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sibirya Tatarları, Böğrüdelik Köyü, Örf-Adet, Evlilik, Düğün.

Wedding Customs in Siberian Tatars (Sample of Konya-Cihanbeyli Böğrüdelik Village)

Abstract

Böğrüdelik Village is a Tatar village which is connected to Cihanbeyli district of Konya and 135 km from the city. The villagers' ancestors migrated from Turkestan to Siberia in the 17th century. Therefore, they are originally Uzbek, but they are called Siberian Tatars because they came to Anatolia from Siberia and spoke Tatar. After spending nearly 300 years in Siberia, they had to migrate to Anatolia due to various sources of pressure applied by the Russian government. A group of Siberian Tatars who arrived in Istanbul in January, 1908 were resettled in several regions by the state. One of the settlement areas is

a plateau in Cihanbeyli, Konya. After a while, houses were built and a village was formed for these Tatars by the Ottoman Empire here. Siberian Tatars, who have lived here for more than a century, have continued to adhere to their customs and traditions. In particular, it is observed that they have their own unique marriage and wedding traditions. In this study, such customs and rituals of marriage as engagement and wedding of the Siberian Tatars, who are the settlers of Böğrüdilik Village, will be revealed through the interviews with the villagers.

Keywords: Siberian Tatars, Böğrüdilik Village, Customs/traditions, Marriage, Wedding

Giriş

İnsanlar var oldukları toprakları zaman zaman çeşitli nedenlerden dolayı terk etmek ve başka yerlere göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda insanlık tarihi boyunca göç olgusunun hep var olduğu görülmektedir. Anadolu toprakları da eski çağlardan günümüze kadar sürekli göç alan bir bölge olmuştur.

Altınorda Devleti'nin güçten düşmesi ve tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte ortaya birçok hanlık çıkmıştır. Bu hanlıklardan birisi de Sibiry coğrafyasında kurulan Sibir Hanlığıdır. Ancak, özellikle 1552 yılında Kazan Hanlığının Ruslar tarafından zaptından sonra Moskova Çarlığı daha da fazla güçlenmiştir. Netice itibarıyla 1581 yılında Ruslar, Sibir Hanı olarak tahta bulunan Küçüm Hanı yenilgiye uğratmışlar ve Sibir Hanlığına son vermişlerdir. Bütün Sibiry coğrafyası ise 1593-1604 yılları arasında Rus hakimiyetine girmiştir (Kurat, 2014, s. 183). Bu tarihten sonra Rus yönetimi bütün Türkistan'da olduğu gibi bu bölgede de Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikaları başlatmıştır. Ruslar, kendi dini kurumlarını ve kavramlarını oluşturarak Müslümanları kontrol altına almaya çalışmışlar, sosyal, ekonomik ve kültürel politikalarla onları asimile etmeyi hedeflemişlerdir. Uzun süre çeşitli zulümlere göğüs geren bölge Müslümanlarının çoğu XIX. yüzyıl sonlarına doğru İslamiyet'i daha rahat yaşayabilecekleri Mekke, Medine, Şam, Dobruca, Anadolu gibi farklı yerlere göç etmeye başlamışlardır (Kemaloğlu, 2020, s. 153-155). Bu süreçte Sibiry Tatarlarından da bir grup vatanlarından ayrılmak suretiyle Anadolu topraklarına hicret etmiştir.

Türkistan'da Rus baskısı altında kalan birçok Müslüman, Osmanlı Devleti'ni yeni vatan olarak seçmiştir. Bu seçimde, ortak tarih ve kültürel mirasın yanı sıra Osmanlı topraklarının hac yolu güzergahında olmasından dolayı Türkistanlı Müslümanlar tarafından bu coğrafyanın ve halkının tanınıyor olması önem arz etmektedir. Bununla birlikte daha önce İstanbul'da öğrenim görüp memleketlerine dönen Türkistanlı öğrencilerin olumlu propagandalarının da etkili olduğu görülmektedir. Göç kararı, Tatarların o sıralar İstanbul'da bulunan ve İstanbul'a daha önce Türkistan'dan birçok öğrenci getiren Abdurreşid İbrahim ile (Kemaloğlu, 2020, s. 155-156) mektuplaşmalarıyla verilmiştir. Abdurreşid İbrahim, Tatar tanıdıklarına yazdığı mektupta, Osmanlı'ya Kazan'dan, Kırım'dan, Çeçenistan'dan iltica edenlerin olduğunu, vakit geç olmadan kendilerinin de İslam beldesine iltica etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Sebebinin ise, yakın zamanda rejim değişikliğinin olacağı, kendilerinin sahip oldukları belirli hakların yeni gelen Rus hükümeti tarafından tanınmayacağı ve çok zor günlerin yaşanacağı, şeklinde açıklamıştır. Böylece Omsk şehrine bağlı Tara ilçesi Yanavıl, Avbatkan (veya Yılanlı), Çarnalı, Komuslı, Ülemgöl, Karagöl, Duskazan köylerinden birçok kimse göç hazırlığına girişmiştir (Kurtaran, 2021, s. 211).

Ramazan Bayramı'na denk gelen 10 Kasım 1907 tarihinde 185'i erkek ve 186'sı kadın olmak üzere toplam 371 kişilik bir kabile yola çıkmıştır. Sibiry'da kalan akrabaları yolculara Omsk şehrine kadar eşlik etmişler ve beraber bir hafta kadar Odesa'ya gidecek treni beklemişlerdir (Kıran ve Kaplan, 2020, s. 133). Netice itibarıyla akrabalarıyla bir daha görüşmemek üzere vedalaşıp 12 vagonlu bir trenle Odesa'ya doğru hareket etmişlerdir. Omsk-Ufa-Moskova-Odesa rotasını takip eden tren yolculuğu bir aydan fazla sürmüştür. Odesa'da Hac kabilelerinin konakladıkları hanlarda 15 gün kaldıktan sonra iki gemiyle İstanbul'a hareket etmişler ve gemi 1 Ocak 1908 tarihinde İstanbul'a ulaşmıştır. 50 gün süren meşakkatli bu yolculukta yol boyunca soğuk ve kötü şartlardan dolayı vefat edenler olmuştur. Vefat edenler ya tren yolu güzergahında trenin durakladığı yerlerde defnedilmeleri için başka Müslümanlara emanet edilmişler ya da kefenlenerek Karadeniz'e atılmışlardır (Kurtaran, 2021, s. 211-213).

İstanbul'a gelen Tatarlar bir müddet burada bulunan hanlarda misafir edildikten sonra Konya'nın Cihanbeyli ilçesinde bir yaylaya iskân edilmişlerdir. Buraya hükümet tarafından 100 kadar hane inşa edilmiş ve 15 Ekim 1910 tarihinde Reşadiye adıyla muhtarlık verilmiştir (Uğur ve Çınar, s.333, 335). Böğrüdelik Köyü'nün kurulması Sultan Reşat döneminde gerçekleştirildiği için ilk başta "Reşadiye Köyü" olarak isimlendirilmişti, ancak Cumhuriyetin ilanından sonra "Böğrüdelik" ismini almıştır. Köyün yakınlarında bir kayanın böğründen su akmaktaydı. Söz konusu isim bu kayadan esinlenilerek köye verilmiştir (Kıran ve Kaplan, 2020, s. 133).

Sibirya'dan gelen bu Tatarlar yüz yıldan fazladır bu köyde yaşamlarını sürdürmektedirler. Böğrüdelik köyü günümüzde yaklaşık 600 haneden oluşmaktadır. Köy insanlarının özellikle dillerini (Tatar ağız) korudukları görülmektedir (Akalin, 1984). Dilleriyle birlikte Türkistan örf-adetlerini de devam ettirmişlerdir. Bu çalışmanın konusunu 1910 yılından beri Konya'nın Cihanbeyli ilçesine bağlı Böğrüdelik Köyü'nde yaşamlarını devam ettiren Sibirya Tatarlarının evlenme gelenekleri oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında Böğrüdelik Köyü sakinleriyle mülakatlar yapılmış, Sibirya Tatarlarının düğün öncesi, düğün zamanı ve düğün sonrası örf-adet-gelenekleri irdelenmeye ve ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Böğrüdelik Köyü sakinleriyle kişisel görüşmeler yapılmadan önce konuyla ilgili sorular hazırlanmıştır. Önce 21 Kasım 2022 tarihinde Naci İdil (80 yaşında) ile bir görüşme yapılmıştır. Naci İdil kendisiyle birlikte Muazzez İdil (77 yaşında), Macide Askar (64 yaşında), Raziye Askar (40 yaşında), Yiğit Suphi Askar (18 yaşında), Ayşe Askar, Zeynep Temel (79 yaşında), Müfide Dönmez (77 yaşında), Feyyaz Kaplan (77 yaşında), Zeynep Kaplan (74 yaşında) ve Fatma Orhan'dan (54 yaşında) oluşan 11 kişilik bir görüşme grubu ayarlamıştır. 23 Kasım 2022 tarihinde yukarıda ismini saydığımız kişilerle 3 saat süren toplu bir görüşme yapılmıştır. Görüşmelerimiz kendilerinden izin almak suretiyle ses kaydı olarak kayıt altına alınmıştır. Daha sonra 1 Aralık, 2 Aralık ve 4 Aralık 2022 tarihlerinde aklımıza takılan bazı soruları sormak üzere Raziye Askar ile üç kez ayrıca telefonda görüşülmüştür. Sibirya Tatarlarıyla ilgili bir kitap neşretmiş olan köy sakinlerinden Seviye Udmir (69 yaşında) ile de 5 Aralık 2022 tarihinde bir telefon görüşmesi gerçekleştirilmiş ve kendisine konuyla ilgili sorular sorulmuştur.

Görüşmeye katılıp bizimle çok değerli bilgiler paylaşan ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımcı olan yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Böğrüdelik Köyü sakinlerine teşekkürlerimizi arz ederiz.

1- Düğün Öncesi Gerçekleştirilen Örf-Adetler

Her kültürde olduğu gibi Tatar kültüründe de evlilik önemli bir müessesedir. Evliliklerin eskiden genelde küçük yaşlarda meydana geldiği bilinmektedir. Tatarlarda özellikle kızlar 14-15 yaşından sonra evlenebilmekteydiler. Ancak günümüzde evlenme yaş ortalaması daha yüksektir. Böğrüdelik Köyü'nde iki binli yıllara kadar kolay kolay köy dışına kız verilmemiş ve köy dışından gelin alınmamıştır. Özellikle yabancılara kız verilmemiştir. Genelde tanıdıklar ve Tatarlar arasında kız alıp-verme söz konusudur. Ancak günümüzde bu durum ortadan kalkmıştır. Özellikle Üniversite öğrenimi görme oranının yükselmesiyle birlikte Böğrüdelik Köyü kızları ve delikanlıları dışardan evlilikler yapmaya başlamışlardır. Ayrıca köyden Konya merkeze göç edenler olduğu için evlilikler sadece tanıdıklar ve Tatarlar arasında yapılmaz olmuştur. Avrupa'da da özellikle Danimarka'da oldukça fazla Böğrüdelik Köylü gurbetçi bulunmaktadır. Köyden dışarıya çıkışlar evlilikle kurulan akraba profilini de değiştirmiştir (Muazzez İdil ile kişisel görüşme, 2022).

1.1- Tanışma ve Kız İsteme Adetleri

Türk kültüründe eskiden beri akraba evliliklerine sıcak bakılmamıştır. Bundan dolayı Sibirya Tatarlarında da akraba evlilikleri hemen hemen hiç yoktur. Bu durumun Böğrüdelik Köyü'nde de devam ettiği görülmektedir. Böğrüdelik Köyü sakinleriyle yapılan görüşmelerde, köyde var olan akraba evliliklerinin gençlerin birbirilerini severek kendi istekleriyle gerçekleştiği ifade edilmiştir. Görüşmelerde en çok vurgu yapılan konulardan birisi evliliklerde asla zorlamanın olmadığı ve herkesin kendi istediğiyle evlenebildiğidir. Görüşme yaptığımız kadınların hepsi, gülerek kendilerinin de severek evlendiklerini özellikle belirtmişlerdir. Evliliğin ömür boyu devam etmesi beklenmektedir. Bundan dolayı Böğrüdelik Tatarları arasında evlilik öncesi gençlerin anlaşması, birbirilerini tanımaları ve sevmeleri önem arz etmektedir. Bu bağlamda görücü usulü evlilik yok denecek kadar azdır. Bu durum

aileler tarafından da üstü kapalı desteklenmekte, genç kız ve erkeklerin zaman zaman arkadaş gurupları içerisinde birlikte vakit geçirmelerine göz yumulmaktadır (Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Görüşme yapılan Böğürdelik Köyü sakinleri, iki binli yılların başına kadar köyde gençlerin birbirilerini tanımaları ve kaynaşmaları için var olan iki gelenekten söz etmişlerdir. Bunlardan birisi genç kız ve erkeklerin köy çeşmesinin etrafında tanışmalarıdır. Diğeri de “Dres Geleneği” diye bahsedilen pencere görüşmeleridir.

Köy çeşmesi bu bağlamda bir sosyalleşme yeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Evlere su taşımak bekar kızların işidir, böylece genç kızlar su doldurmak için çeşme başına giderler. O kızı beğenen, onu görmek ve mümkünse onunla konuşmak isteyen genç erkekler de ya orada çeşme duvarında otururlar ya da onlar da atlarını sulamak için çeşme başına gelirler (Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022). Görüşmelerimiz esnasında Muazzez İdil, eşinden söz ederek; “*Naci Bey’in bir at arabası vardı, ben su doldururken atları benim olabildiğince yakınımından geçirirdi, bunu mahsustan yapardı...*” diye gülerek anlatmıştır. Köyde ev içlerine su tesisatlarının döşenmesiyle birlikte söz konusu köy çeşmesi yukarıda anlatılan fonksiyonunu kaybetmiştir (Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022).

“Dres” diye isimlendirilen gelenek ise evlilik çağına gelmiş genç kız ve erkeklerin pencerelerde tanışmaları ve konuşmalarıdır. “Dres” Türkiye Türkçesinde pencere anlamına gelmektedir. Genç kızlar samimi arkadaşlarının evlerinde yatıya kalmaktadırlar. Gündüzden ise bu gece hangi arkadaşının evinde yatıya kalacağı bilgisi görüşmek istediği delikanlıya bir şekilde ulaştırılmaktadır. Evin büyüklerinin uykuya daldığı vakitte delikanlı, kızların odasının önüne gelmekte ve pencereyi hafiften tıklatmaktadır. Kızın pencereyi açmasıyla birlikte dakikalar süren bir sohbet başlamaktadır. Bu durum bir çift arasında olduğu gibi birden fazla çift arasında da olabilmektedir. Söz konusu bu pencere görüşmeleri için atıştırmalıklar hazırlanmakta, erkekler de kızlara hediyeler getirmektedirler. Söz konusu pencere görüşmelerinin çoğundan büyükler haberdar olsalar da bir nevi olaya göz yummaktadır ve gençlerin bu şekilde görüşerek birbirleriyle daha iyi tanımlarına destek vermektedirler. Pencere görüşmelerini yapan çiftler genelde evlenmektedirler (Muazzez İdil ile kişisel görüşme, 2022). Görüşmeler esnasında bazı yaşlı Tatar kadınları kendilerinin de eşleriyle henüz evlenmeden önce pencere kenarlarında çok sohbet ettiklerini, eşlerinden o dönem hediyeler aldıklarını gülerek anlatmışlardır.

Gençler birbirleriyle anlaştıktan ve evlenmeye karar verdikten sonra erkek annesine evlenmek istediğini ve kızın kim olduğunu söylemektedir. İstemeye gitmeden önce kız evine bir elçi gönderilmektedir. Kız evi gelen elçiye uygun bir gün vermektedir. (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022) İlk istemeye gidildiğinde kalabalık gidilmemektedir. En fazla dört-altı kişi olmaktadır. Bunlar da damat adayının sadece dedesi, babası, amcası gibi kişilerden oluşmaktadır. Bunlar içerisinde damat adayı bulmamaktadır. İlk gelenlerden genelde birkaç gün müsaade istenmektedir. Bu süre zarfı içerisinde kızı gönlünün olup olmadığı sorulmaktadır. Kızın gönlünün olması durumunda erkek evine haber gönderilmektedir. Aslında gençlerin tanıştıkları ve ikisinin de bu evliliği onayladığı tahmin edilmektedir. Aksi halde erkek evi kızı istemeye zaten gelmeyecektir (Zeynep Temel ile kişisel görüşme, 2022).

Kızın evinden haber gelmesi kızı verecekleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu görüşmeye damat adayının akrabalarından oluşan kalabalık bir grup gelmektedir. Burada teyze, hala, yenge, abla gibi kadınlar da yer almaktadır. Aynı şekilde kızın da akrabaları kız evinde hazır bulunmaktadır. İkinci defa kız evine gelmeye “Çay İçme” denilmektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). Çay içme de kuran okunmakta ve misafirlere sütlü Tatar çayı ikram edilmektedir (Zeynep Temel ile kişisel görüşme, 2022). Durumu uygun olan aileler gelen dünürçülere bir kurban kesmektedirler. Tatarlar arasında kavurma çok yapılmamaktadır. Etler büyük parçalar halinde pişirilmekte ve tepsielerde erkeklere ve kadınlara ayrı olmak üzere ikram edilmektedir. Yakın zamana kadar köy ahalisinin tamamına yakını hayvancılıkla meşgul olmuşlardır. Günümüzde besicilikle uğraşanların azalmasıyla birlikte söz konusu gelenek herkes tarafından yapılmamaktadır (Macide Askar ve Zeynep Kaplan ile kişisel görüşme, 2022).

Kız istemeden sonra düğün için çok ara verilmemekte, genelde maddi duruma göre birkaç ay içerisinde düğün gerçekleşmektedir. Düğüne karar vermeye ve gününü belirlemeye “*Kingeş Anlaşması*” denilmektedir (Feyyaz Kaplan ile kişisel görüşme, 2022). Düğün tarihini kadınlar belirlemektedir.

Eskiden bu tarihler belirlenirken harman ya da hayvanların kuzulama zamanları göz önüne alınmaktaydı, günümüzde ise buna dikkat edilmemektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Kendisiyle görüşme yapılan Raziye Kaçar, köyde az da olsa kaçarak evlenenlerin bulunduğunu, ancak bu zamana kadar zorla kaçırma olayının hiç yaşanmadığını ifade etmiştir. Kaçma olayı da her iki tarafın rızasıyla gerçekleşmektedir. Köyde gerçekleşmiş olan kız kaçırma olayları düğün masrafları için maddi durumu el vermeyenler tarafından gerçekleştirilmiştir (Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Tatarlar arasında görücü usulü evlilikler yok denecek kadar azdır. Ancak bazı durumlarda ailelerin kadın üyeleri evlilik çağına gelmiş ailenin erkek üyelerine gelin adayı aramaktadırlar. Bu durumlarda gelin adayı olacak kişinin el çabukluğuna ve becerisine bakılmaktadır. Gelin adayları adeta gizliden bir sınava tabi tutulmaktadırlar. Kızların kalabalık bulundukları ortamlarda, birbirlerine yardıma gittikleri yerlerde kızlar gizliden takibe alınmaktadır. Elindeki işi ne kadar hızlı ne kadar titiz ve temiz yaptığı en önemli kriterlerdendir. Macide Askar, eskiden kızlara tavuk ya da kaz yoldurttuklarını, un ettiklerini, hamur açtırdıklarını, kirmanla (Tatarca'da “deşi” denmektedir) yün eğirttiklerini ifade etmiştir. Görüşmemiz esnasında yanımızda bulunan Muazzez İdil, Zeynep Temel ve Müfide Dönmez'i işaret ederek, “*bunların hepsi bu sınavlardan geçti...*” diye gülererek belirtmiştir. Yukarıda isimleri geçen kadınlar da yine gülererek “*evet, evet*” diyerek başarıyla onaylamışlardır.

1.2- Söz-Nişan-Çeyiz Adetleri

Sibiryâ Tatarlarının Böğrüdilik Köyü'ne ilk yerleştikleri yıllarda yokluktan dolayı nişan yapma, yüzük takma, hediyeler götürme gibi geleneklerin olmadığı ifade edilmektedir. Ancak daha sonraları Sibiryâ'da yaptıkları üç gün sürecek olan nişan koyma geleneklerini devam ettirmişlerdir. Birinci günde erkek tarafından kadınlar ve erkekler kız evine gitmekte ve orada yemek yenilmektedir. Erkekler ve kadınlar ayrı yerlerde bulunmaktadır. Yemeğin ardından kızın ablaları ya da yengeleri nişan için hazırlanan kıyafeti kıza giydirmektedirler. Kız, kadınların olduğu yere getirilmekte ve kayıinvalideden başlamak suretiyle oradaki büyüklerin ellerini öpmektedir. Erkek tarafı kız için getirdikleri hediyeleri takdim etmektedirler. Böylece birinci gün sona ermektedir. İkinci gün ise kız tarafının akrabaları erkek evine gitmekler, ancak bu ziyarete kızın anne ve babası katılmamaktadır. Erkek evinde de yemek yenilmektedir. Bu kez damadın erkek akrabaları damadı hazırladıktan sonra erkeklerin bulunduğu odaya götürmektedirler. Damat da kayınbabasından başlamak suretiyle oradaki büyüklerin elini öpmektedir. Böylece kız ve erkek artık nişanlanmış sayılmaktadırlar. Üçüncü günde ise “kulak” diye adlandırılan bir gelenek söz konusudur. Erkek ve kızın kendi evlerinde sadece arkadaşlarının katıldıkları bir eğlence düzenlenmektedir. Bu eğlence gençlere çerezler ikram edilir. Erkek tarafı kız tarafının çerezlerini de almaktadır. Ancak son zamanlarda kültürlerin karışımıyla birlikte yukarıda sözü edilen üç günlük nişan törenleri yerine nişanlar daha çok bir günde nişan-düğün salonlarında yapılır olmuş ve her ne kadar zaman zaman devam ediyor olsa da bu nişan geleneği unutulmakla karşı karşıya kalmıştır (Udmir, 2021, s. 102).

Bir kızın birisine verildiği ve söz kesildiği bilgisi kulaktan kulağa duyulmaktadır. Özellikle yukarıda bahsedilen köy çeşmesi ve dres konuşmalarında yeni söz kesilen ve nişanlanan gençler sohbet konusu olmaktadır. Böylece sözü kesilen kıza artık delikanlılardan hiç kimse bakmamaktadır (Zeynep Temel ile kişisel görüşme, 2022).

Evli ya da sözlü olan Tatar kızları saçlarını örme veya başörtülerini bağlama şekillerinden tanınmaktadır. Tatar bekar kızları saçlarını tek örmektedirler. Ancak evli kadınlar ya da sözlü kızlar iki örgü yapmaktadırlar. Bekarlar evlilere göre farklı bir başörtü şekli kullanmaktadırlar (Muazzez İdil). Bazen yaşlı kadınlar evlendirmek istedikleri kızlara “*gel senin saçını iki belik şeklinde öreyim...*” demektedirler. Böylece bir yakınına veya bir tanıdığına kıza istediklerini ima etmektedirler. Kızların çoğu bu durum karşısında utanmaktadır (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Çeyiz olarak kız tarafından sandık, gündelik kullanacağı giysi, patik, havlu, sofrâ bezi gibi eşyalardan oluşan bohçalar, kırkyamadan yatak örtüsü, döşeklerin üstüne örtüler, sandığın üstüne gelinin yatak döşegi hazırlanmaktadır. Damadın annesi de yün yorgan dikmektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). Gelin ayrıca “çımıldık” diye adlandırdıkları bir perde ve nikah örtüsü olarak da beyaz bir kumaş getirmektedir. Çımıldık isimli perde, eskiden evlerde çok oda olmadığından dolayı odanın içerisinde gelin için ayrılan bölüme gerilen ve geline özel bir alan oluşturmak için kullanılan perdedir. Gelinin çeyizinin en önemli parçası ise nikah örtüsüdür. Nikah örtüsü dini nikah kıyılırken

gelinin örtündüğü beyaz bir örtüdür. Lakin bu örtü saklanmakta ve vefat ettiği zaman da kefen olarak kullanılmaktadır (Seviye Udmir ile kişisel görüşme, 2022.)

Yukarıda sayılanlar haricinde takı, altın, para gibi meselelerin konuşulması ayıp karşılanmaktadır. Bu durumlarda Tatarlar, “*kızına fiyat biçiyor, para ile satıyor*” diye kız tarafını ayıplamaktadırlar. Ancak “*el fiyatı*” diye adlandırdıkları, yeni evlenecek olanların kendi odalarını ya da evlerini döşemede kullanılacak ev eşyalarının alınması için bir ücret belirlenmektedir. Ya da kızın ailesi halı, perde gibi ev eşyalarının yazılı olduğu bir liste yapmakta ve erkek evi bu eşyaları almaktadır (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). Günümüzde daha çok her iki ailede ev eşyalarını almak için alışverişe çıkmakta, kız tarafı eşyaları beğenmekte ve erkek tarafı da ücretlerini ödemektedir (Muazzez İdil ile kişisel görüşme, 2022).

2- Düğünde Uygulanan Gelenekler

Kız isteme, nişan gibi düğün öncesi törenlerin ardından kız tarafı ve erkek tarafı düğün hazırlıklarına başlamaktadırlar. Tatarlar Sibirya’da meskün iken ve yakın zamana kadar Böğrüdelik Köyü’nde de geline, dönemine göre en kaliteli ve özellikle de kadife kumaştan şık bir elbise hazırlamaktaydılar. Gelinlik elbisesiyle birlikte gelin başı için kadifeden bir fes imkâna göre çeşitli takılarla, boncuklarla süslenmekteydi. Bu giyim geleneğinin Konya’da da uzun yıllar devam ettiği bilmektedir. Damat için özel bir elbise hazırlanmamakla beraber yine dönemine göre şık elbiseler tedarik edilmekteydi. Düğün törenlerindeki bazı unsurlar gibi düğünde giyilecek kıyafetler de değişime uğramıştır. Şimdiki düğünler günümüz modasına uygun gelinlik ve damatlıkla, düğün salonlarında gerçekleştirilmektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Sibirya Tatarları düğünlerini çeşitli merasim ve eğlencelerle kutlamaktadırlar. Düğünler bir hafta kadar sürmekte ve her gün farklı bir etkinlik söz konusudur (Zeynep Temel ve Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022). Her ne kadar düğünler bir hafta kadar sürse de düğünlere salı günü asla başlanmamaktadır. Salı günü uğursuzluk getirir düşüncesiyle çamaşır yıkamak gibi gündelik işler dahi gerçekleştirilmemektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). Günümüzde buna benzer batıl inançlara çok itibar gösterilmese de Böğrüdelik Köyü’nde bu batıl inanışın varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Kendisiyle mülakatımız esnasında Feyyaz Kaplan, düğünlerde renklerin öneminin olmadığını, Tatarlar arasında batıl inançlar çok fazla olmasa da halâ söz konusu “*Salı Günü*” geleneğinin devam ettiğini bize bildirmiştir.

Düğün toyu “gineş” ismi verilen bir merasimle başlamaktadır. Gineş’te damat tarafından orta yaşlı akrabalar kız evine hazırlamış oldukları bohçayı götürmektedirler. Bohçayı damadın ablası taşımaktadır. Kız tarafı ise gelecek misafirler için özenli sofralar hazırlamaktadır. Yapılan bu ilk merasimde son defa düğün hazırlıkları ve düğünün nasıl gerçekleşeceği konuşulmaktadır. Gineş’in akşamında kız evinde “*kızlar yiyini*” yapılmaktadır. Kızlar yiyini günümüz kına gecelerine benzetilebilir. Sadece genç kızların bir araya gelerek eğlendikleri geceye “kızlar yiyini” denmektedir. Bu bağlamda Tatarların kına gecesini kızlar yiyini ile ifade ettiklerini söylemek mümkündür. Kızlar yiyininde damadın ablası-ablaları veya gelinin kız kardeşi-kız kardeşleri geline kına yakmaktadırlar (Raziye Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Böğrüdelik Tatarlarının düğün geleneklerinde en çok dikkati çeken olayın gelinin erkek evine götürülmesi olduğu düşünülmektedir. Zira Böğrüdelik Tatarlarında erkek evi gelin almaya gitmemekte aksine gelin, kız evinden getirilmektedir. Bu olaya ise “*gelin alma*” değil “*gelin getirme*” denilmektedir. Kızlar yiyininin ertesi gününde gelinin arkadaşları, genç kız akrabaları ve köydeki yeni evliler gelini alıp erkek evine götürmektedirler. Gelin götürmede gelinin ablası-ablaları yengesi-yengeleri bulunmaktadır. Düğün toyunun bu gününde de tıpkı kızlar yiyininde olduğu gibi yaşlı kimseler bulunmamaktadırlar. Gelin kendisi için hazırlanan gelin arabasına binerek (eskiden at arabası) yukarıda sayılan kişilerle birlikte erkek evine doğru bir konvoyla yola çıkmaktadır. At arabalarının kullanıldığı günlerde at arabası üzerinde gelinin oturacağı kısmın kenarları gelinin dışardan herkes tarafından görülmemesi için yükseltilmekteydi. At arabaları bu yolculuk esnasında eğlence amaçlı küçük yarışlar yaparlardı (Muazzez İdil ile kişisel görüşme, 2022).

Gelin arabası erkek evine geldiği vakit damadın akrabaları çoktan gelmişler ve hazır vaziyette gelin konvoyunu beklemektedirler. Ailenin bazı erkek büyükleri ellerinde içi ceviz dolu kovalarla dama çıkmışlardır. Gelinin arabadan inip eve gireceği sırada, nazar değmesin ve dikkatler gelinden ziyade

kendi üzerlerine çekilsin diye damdan aşağıda misafirlere cevizleri atmaktadırlar. Misafirler atılan cevizleri yakalamaya ve toplamaya çalışırken, gelin arabadan inip eve girmektedir. Böğrüdelik Köyü’nde bu geleneğin halâ devam ettiğini görmekteyiz. Gelin eve girmeden kapının eşiğine deriden bir post serilmekte ve gelin bu posta basarak erkek evine ilk adımını atmaktadır. Gelin eve girerken üzerlik otu yakılmaktadır (Zeynep Temel ile kişisel görüşme, 2022). Ayrıca yedi küçük beze tuz konulmakta ve bezler bağlanmaktadır. Bağlanan bezler ateşe atılmakta ve bu arada “*kötü niyetlilerin, kem gözlerin, bir dudağı yerde bir dudağı gökte olanların, kötü bakışları buna çıksın...*” diye dua edilmektedir (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). Feyyaz Kaplan, söz konusu tuz geleneğinin aynı zamanda hastalananlara da uygulandığını ve böylece nazar varsa nazarın çıkmasının ve hastanın iyileşmesinin umulduğunu ifade etmiştir. Hasta olanlara yukarıdaki deyişe ilaveten “... *benim elim değil Ayşe annemizin elidir, benim elim değil Fatma annemizin elidir...*” cümlesi eklenmektedir.

Eve girdikten bir müddet sonra gelini yüz açma merasimi beklemektedir. Yüz açma merasiminde gelinin akrabalarından (bu dayısının amcasının oğlu olabilir) beş altı yaşlarında bir erkek çocuk, “*desi*” denilen yün eğirme aletini (kirman) iki defa geline doğru kaldırıp indirmektedir. Üçüncü defa tekrarlandığında gelinin yüzü açılmaktadır. Yüzü açılan gelin elinde tuttuğu mendili yüzünü açan yakınına vermektedir. Gelinin erkek evine götürüldüğü bu toy gününde gelen davetlilere yemek ikramları yapılmaktadır. Gelen misafirler de hediye olarak para bırakmaktadırlar (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022). O gün gelin ve yanında gelen ablası, yengesi gibi bazı kişiler erkek evinde kalmaktadır.

Üçüncü gün, gelin götürmeye katılmayan yaşça büyük akrabalar da erkek evine gelmektedirler. Bugün hazırlanan yemekler daha özenli ve daha ağır olmaktadır. Gelen davetliler, yeni evlenen çiftler yeni hayatlarına maddi sıkıntıyla başlamasınlar diye hediyeler getirmektedirler. Günümüzde hediyelerin yerini para almıştır.

Düğün toyunda misafirlere çok önem verilmektedir. Düğün öncesi erkek tarafı ve kız tarafı köyü adeta ikiye bölmek suretiyle paylaşmakta ve her iki taraf da kendisine düşen misafirlere ikramlarda bulunmaktadır. Düğün toyu yemeği hazırlıkları buna göre yapılmaktadır. Kız tarafından gelen misafirlere ve kızın akrabalarına her zaman öncelik tanınmaktadır. İkramlar dağıtılırken başta dünür ailelerin olmak üzere köyün bütün gençleri hizmet etmektedirler. Düğün boyunca davetlilere iki katlı toprak fırınlarda pişirilmiş “*beliç*” isimli hamurdan yapılmış bir yemekle beraber, koca kazanlarda pişirilen etlerden hazırlanan “*yalba unaş*” ve “*ince unaş*” ismini verdikleri yemekler ikram edilmektedir. Arpa çorbası, beliç, kayısı kurusundan yapılan marmelat ve pilav düğün yemeklerindendir. Düğün toyunda yemek yendikten sonra Kuran-i Kerim okunarak dualar yapılmaktadır.

Düğün toyunda eğlence olarak piyes kültürünün varlığını görmekteyiz. Düğünden önce kararlaştırılan ve hazırlanan piyes, erkek evinin bahçesinde yahut akrabalarından bahçesi müsait olanlarda bir sahne kurulmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Tahtadan kurulan sahneye direkler eklenerek perdeler takılmakta, ışıklandırmalar yapılmakta ve akşam olunca oyunları sergilenmektedir. İki kişi perdeleri açmasıyla oyun başlamaktadır. Oyuncuları genç erkeklerden oluşmaktadır. Macide Askar, bize eskiden en çok “*Veremli Kız*” isimli bir piyesin oynandığını ve herkesin heyecanla piyesi izlediğini bize aktarmıştır. Macide Hanım, davetlilerin ilgiyle izlediği bu piyeslerin maalesef günümüzde oynanmadığını belirtmiştir. Zeynep Kaplan, bunun sebebini günümüz gençlerinin piyes hususunda istekli ve gayretli olmadıklarına bağlamaktadır.

Erkeklerin ve kadınların ayrı ayrı eğlendiği düğün toyunda akordeon (garmon) çalınmaktadır. “Yır” ismini verdikleri şarkılar söylenmektedir. Epipe yırı bunlardan biridir. Bazen akordeonla bazen de sofraya vurarak ritim tutmak suretiyle söylenen yırlara, dinleyenler de eşlik etmektedirler. Ritim tutma eylemine “*treppikkeh*” denilmektedir. Akordeon çalarken erkeklerin Tatar dansları yapmaktadırlar (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Böğrüdelik Köyü düğünlerinde Sibiry’a’dan getirdikleri, eskiden bir müddet burada da devam ettirdikleri, fakat günümüzde artık uygulanmayan, düğünün bitimiyle birlikte gelin ve damadın kız evine gitmesidir. Naci İdil, bu geleneğin peygamberimiz Hz. Muhammed’in bir sünneti olarak uygulandığını, peygamberimizin de eşlerinin evine giderek orda kaldığını bize nakletmiştir. Kız evi, gelin ve damat için özenle hazırlanmaktadır. Gelin ve damat düğün toyu sonrası gerdek gecesini burada geçirmekte ve

üç gün boyunca burada kalmaktadırlar. Bu sürede kız evi sakinleri bir akrabalarına misafir olmaktadır (Muzzez İdil ile kişisel görüşme, 2022).

3- Düğün Sonrası Adetler

Düğün toyu gerçekleştikten sonra başka merasimler görülmemektedir. Yeni evlenen çift haftalarca akrabaları tarafından evlerine yemeğe davet edilmektedir. Bu davetlerle gelinin yeni evinde daha rahat olması, buraya çabuk uyum sağlaması ve akrabalarla kaynaşması amaçlanmaktadır. Yeni çifti yemeğe davet eden akrabalar, gelin ve damadın anne babası tarafından da takdir edilmekte ve gurur duyulmaktadır (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022).

Yeni gelin, köy kadınları tarafından ilgiyle incelenmekte ve takip edilmektedir. Köy hayatında gerekli olan işlerin yapılışındaki beceriklilik, görgü, saygı gibi hususlar kadınlar tarafından değerlendirilmekte ve her ortamda konuşulmaktadır. Buradaki en önemli kriter ise bir gelinin iş buyrulmadan, yapılması gereken işleri kendiliğinden yapmasıdır. Köyde yeni bir düğün gerçekleşmeye kadar bütün ilgil yeni gelin ve damadın üzerinde olmaktadır (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022)

Evlenen çiftlerin bir an önce çocuk sahibi olması beklenmemektedir. Gelin ve damat çocuk sahibi olsunlar diye asla sıkıştırılmaz. Erkek ve kız çocuk arasında herhangi bir ayırım yapmayan Sibirya Tatarları, ilgiyle ve sevgiyle büyütebilecekleri kadar çocuk sahibi olmak istemektedirler. Çocuk sahibi olamayan çiftler bu sebeple ayrılmazlar ve bunun bir sınanma vesilesi olduğunu düşünürler. Sibirya’da meskün iken çocuğu olmayan çiftlerin bir defa daha evlendikleri bilinmektedir. Bu evlilik ilk eşin rızasıyla gerçekleşmekteydi. Eski Türk adetlerinde bir evde çocuk olmazsa, o ev uğursuz olarak addedilirdi. Bundan dolayı evde bir çocuğun olması için kadınlar kocalarının bir kez daha evlenmelerine razı gelmekteydiler. Genelde severek ve isteyerek evlenen Böğrüdilik köyü Tatarları arasında boşanma oranı yok denecek kadar azdır. (Macide Askar ile kişisel görüşme, 2022)

Sonuç

Ruslar tarafından uygulanan Hristiyanlaştırma ve asimilasyon politikaları sebebiyle yüzyıllardan beri yaşadıkları toprakları terke etmek zorunda kalan Sibirya Tatarlarından bir grup, 1 Ocak 1908 yılında İstanbul’a gelmiştir. Buradan geldikleri yerin coğrafi özelliklerine benzer olması hasebiyle sulak ve az da olsa ormanlık bir alan olan Konya’nın Cihanbeyli ilçesine bağlı bir yaylaya iskân edilmişlerdir. Kısa zaman içerisinde devlet tarafından yerleşmeleri için muhacir evleri yapılarak burada bir köy kurulmuştur. Köyün ismi ilk başta “*Reşadiye*” olsa da daha sonra “*Böğrüdilik*” olarak değiştirilmiştir.

Böğrüdilik Köyü’ndeki Sibirya Tatarları yüz yılı aşkındır burada yaşamaktadırlar. Özellikle dillerini korumayı başarmışlardır. Bütün köy ahalisinin Tatarca bildiği ve kendi aralarında konuştukları görülmektedir. Dilleriyle birlikte birçok örf, adet ve geleneği devam ettirmişlerdir. Yapılan mülakatlardan özellikle çalışmamıza konu olan evlilik adetlerinin nerdeyse tamamını iki binli yılların başlarına kadar uyguladıkları anlaşılmaktadır.

Günümüzde burada birçok Tatar adeti devam etse de artık uygulanmayan adetler bulunmaktadır. Bunda yeni neslin öğrenim görmek için şehir dışına gitmesi, başta Konya merkez olmak üzere şehirlere taşınmaları ve yurt dışına göç etmiş birçok Böğrüdilik Köyü mensubunun olması, artık köydeki evliliklerin sadece Tatarlar arasında yapılmaması etkili olmuştur. Bununla birlikte eskiden çeşitli etkinliklerle bir hafta kadar yapılan düğünlerin yerini günümüzde bir gecede olup biten salon düğünlerinin alması da elbette etkilidir. Zamanla Konya kültürünün biraz daha baskın hale geldiği görülmektedir. Buna rağmen bazı Tatar geleneklerinin Böğrüdilik Köyü’nde halâ devam ettirildiği müşahade edilmiştir.

KAYNAKÇA

A-Basılı Eserler

- Akalın, M. (1984), Böğrü Delik Tatar Ağzı. *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, (1), 54-149.
- Kemaloğlu İ. (2020), Abdurreşid İbrahim ve İdil-Ural Türklerinin Anadolu'ya Göçleri. A. Merthan Dünder (Ed.), *Japonya Seyyahı Abdurreşit İbrahim'in İzinde* içinde (s. 153-160). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Kıran, İ., Kaplan A. (2020), Böğrüdilik Tatar Yırları'nda Göç Unsuru. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi*, 6 (11), 127-156.
- Kurat, A. N. (2014), *Rusya Tarihi-Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kurtaran, R. (2021), Konya Cihanbeyli İlçesi Böğrüdilik Köyündeki Sibirya Tatarları. Akatürk Karahan (Ed.), *Türk Dünyası Dil, Kültür ve Edebiyat İncelemeleri* içinde (s. 211-214). İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Udmir, S. (2021), *Sibirya'dan Türkiye'ye Asırlık Göçün Hikayesi-Böğrüdilik Tatarları*. İstanbul: Kitaparası Yayınları.
- Uğur, G., Çınar, K. (2019), Planlı Yerleşim Olan Göçmen Köyler: Böğrüdilik Köyü Örneği. Alaattin Aköz vd. (Ed.), *Konya Kitabı XVII Cilt II-Geçmişten Günümüze Göçler* içinde (s. 329-341). Konya: Ticaret Odası Yayınları.

B- Mülakat Yapılan Kişiler

- Askar, Ayşe. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Askar, Macide. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Askar, Raziye. (2022). 23 Kasım, 1 Aralık, 2 Aralık ve 4 Aralık'ta Kişisel Görüşme.
- Askar, Yiğit Suphi. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Dönmez, Müfide Dönmez. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- İdil, Muazzez. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- İdil, Naci. (2022). 21 Kasım, 23 Kasım ve 5 Aralık'ta Kişisel Görüşme.
- Kaplan, Feyyaz Kaplan. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Kaplan, Zeynep Kaplan. (2022). 23 Kasım Kişisel Görüşme.
- Orhan, Fatma Orhan. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Temel, Zeynep. (2022). 23 Kasım'da Kişisel Görüşme.
- Udmir, Seviye. (2022). 5 Aralık'ta Kişisel Görüşme.

Presentation ID / Sunum No= 304

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Hayvan Benzetmecelerinin Türk Halk Dansları Koreografilerinde Kullanımı: Tosbağa Gelin Masalı ve Karınca Masalı Örneği

Dr. Öğretim Üyesi Neslihan Ertural¹

¹Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Türk Halk Oyunları Bölümü
ORCID ID: 000208234851

Özet

Türk halk dansları; Türk halk bilgisinin sözlü ve işitsel ürünlerinden olup, yaratımında taşıdığı yapısal özellikler ile “geleneksel” olma özelliği kazanarak günümüze kadar taşınmıştır. Doğal ortamında halk tarafından oluşturulan geleneksel koreografiler ve bu koreografilerde yer alan hareketlere yüklenen anlamlar ile kuşaktan kuşağa taşınarak günümüze ulaşmıştır. Halk dansları icraları her bölge ve yöreye özgü hareket, müzik ve ritim özellikleri ile karakteristik yapılar meydana getirirler. Halk danslarına ait türler her bölge ve yöreye özgü hareket, ritim özellikleri ile kendine has karakteristik yapılara sahiptir. Bazı danslar konularında kökeni itibarıyla inanca dayalı ve geçiş dönemlerini temsilen hayvan benzetmeceleri içermektedir. Bu danslar doğal ortamında köy seyirlik oyunları ile birlikte icra edilmektedir. Bu danslar ve oyunlar doğal oynanma yerinde sahne tekniklerinin kullanımı ile sahne ortamına taşınmış daha sonra yorumlanarak çeşitli koreografilere eşlik etmişlerdir. Bu bağlamda bu bildiride, hayvan benzetmecelerinin, halk danslarına ait geleneksel koreografilerin ve masallara ait söze dayalı anlatımların kullanımı ile oluşturulan; Selami Fedakar’a ait “Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar” adlı kitabında yer alan “Karınca Masalı” ile Behiye Köksel’a ait “Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme” adlı doktora tezinde yer alan “Tosbağa Gelin Masalı” adlı iki masalın halk dansları koreografileri ve sahne tekniklerinin kullanımı ile sahneye uyarlanmaları; dansçı, izleyici ve icra edilen danslar bakımından “Performans Teori” ile incelenecektir. Ayrıca performans içinde yer alan dansların içerikleri hakkında bilgi verilecek olup, halk dansları koreografilerinin kullanımı ile Gaziantep’e ait yerel bir masal ve Özbek masallarından bir masalın içeriğinden faydalanarak seyirlik oyun çıkarma ve canlandırma çalışmalarına ait sonuçlar ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halk Dansları, Seyirlik Oyunlar, Halk Danslarında Koreografi, Masalların Müzelenmesi

The Use of Animal Imitations In Turkish Folk Dance Choreographies: The Example of Tortoise Bride and Ant’s Tale

Abstract

Turkish folk dances; It is one on the oral and auditory products of Turkish folklore and has been carried to the present day by gaining the feature of being “traditional” with its structural features in its

creation. The traditional choreographies created by the people in its natural environment and the meanings attributed to the movements in these choreographies have been carried from generation to the generation and reached today. The genres of folk dances have their own characteristic structures with their movement, music and rhythm characteristics specific to the each region and region. Some dances contain animal similes that are based on belief in origin and represent transitional periods. These dances performed in natural environment together with the village theatrical plays. Some dances and village plays performed in their natural environment were interpreted by various dance experts by using stage techniques from their natural environment to the stage environment and accompanied the stage choreographies. In this context in this paper, Selami Fedakar's "Tale of the Ant" in his book "Tales in the Uzbek Oral Tradition". And the other tale named "Tale of the Tortoise Bride" in the Behiye Köksel's doctoral thesis named "An Analysis on Gaziantep Tales" with the use of folk dances choreographies and stage techniques. The dancer, the audience and the dances performed will be examined with "Performance Theory". In addition, information will be given about the contents of the dances included in the performance, and the results of the theatrical play and animation will be presented by using the choreographies of the folk dances and the content of a local and Uzbek fairy tale belonging to Gaziantep.

Keywords: Folk Dances, Village Plays, Choreography in Folk Dance, Museum of Fairy Tales

Bir milletin ortak kültürel değerlerini yansıtan ve gelecek kuşaklara taşınmasını sağlayan, o milletin sözlü, görsel, işitsel, maddi ve manevi ürünleridir. Bu unsurlar içinde halk kültürünün görsel ve işitsel bir türü olan halk dansları, her yönü ile her zaman güçlü bir sembol ve ulusal, uluslar arası iletişimde köprü özelliği olma işlevini taşımaktadır. Türk halk dansları yaratımında taşıdığı yapısal özellikler ile "geleneksel" olma özelliği kazanarak günümüze kadar taşınmıştır. Doğal ortamında halk tarafından oluşturulan geleneksel koreografiler ve bu koreografilerde yer alan hareketlere yüklenen anlamlar onun kuşaktan kuşağa taşınmasını sağlayan en önemli etkenlerden olmuştur. Bu aktarımın ilk temellerinin atıldığı ve sürekliliğinin sağlanmasında önemli bir zaman dilimi olan çocukluk dönemi, okul öncesi döneminin belirli bir zaman aralığında yer alması ve bu dönemin iyi değerlendirilmesi gerekliliğini ve ihtiyacını bilmekteyiz. Günümüzde atasözlerinin doğrudan devreye girerek bireyin kendisine "neleri yapmalı, neleri yapmamalıyız", "neye göre hareket etmeliyiz?", "adil bir davranışın yolu nedir" gibi soruların cevaplarını verme işlevini yerine getirdiğini belirttiği gibi (Aça, 2013) bu soruların cevaplarının benimsetilmesi çocukluk döneminde aktarmak değerler ve normlar sisteminin ya da toplum hayatının işleyiş kurallarının öğretilmesi ve hatırlatılmasında daha geçerli ve sürekli bir yol olacağı düşünülmektedir.

Bunun yanında halk bilgisinin sözlü ve işitsel ürünleri ve bu ürünlerin korunarak aktarımının gerçekleşmesi somut olmayan kültürel mirasın korunması bağlamında yapılan çalışmaların önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Sözlü kültür ürünlerinin korunması, günümüz şartlarına bağlı olarak yeniden yaratılması, kapsamında günümüzde gerçekleştirilen "masalların müzelenmesi" adı altında müzelerde yapılan masal anlatım çalışmaları sözlü kültür mirasımızın gelecek nesillere aktarımının devamlılığını sağlayan çalışmalar olmaktadır. Fedakar'ın da dediği gibi bu çalışmalar çağdaş sosyal, ekonomik olgular ve teknolojik gelişmelerdeki olumsuzlukları ortadan kaldırılmasına masallarımızın ve bunların içinde taşınan Türk toplumuna özgü değerlerin özellikle çocuklar için cazip hale getirilmesine yardımcı olmaktadır.(Fedakar, 2004) Böylece Ölçer'in düşüncelerindeki gibi klasik müzecilik anlayışı değişerek tozlu ve unutulmuş müze depoları ve arşivler açılarak somut olmayan kültürel mirasa ait nesneler kültürel bağlarıyla birlikte canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu konudaki ilk çalışmalar, Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi'nde "canlı fikirlerin geliştirilmesi ve uygulanması" ile başlatarak yayılmıştır.(Ölçer, 2017)

Bu sempozyumda üstünde duracağımız konu, yukarıdaki amaçlar doğrultusunda sözlü kültür ürünlerinden olan somut olmayan kültürel miras kapsamında masalların küreselleşme, teknoloji, ekonomi ve sosyal olgulardan etkilenerek zaman içinde eski anlatım ortamlarının kaybolması sonucunda korunma altına alınması, kültürün gelecek kuşaklara taşınmasını sağlayacak sağlıklı

nesiller yetişmesi kapsamında seyircileri okul öncesi dönemi olan çocukların eğitimi ve geleneksel halk oyunları koreografilerinin dramatize edilerek sahne teknikleri ile sahnelenerek halk tiyatrosu içinde yer alan seyirlik oyun türünde yeni seyirlik oyunların üretilmesine yönelik yapılan bir dizi çalışmanın oluşum aşamalarını ortaya koymaktır.

Öncelikle 2015-2018 yıllarında arasında masalların hafıza mekan olma özelliğine sahip müze ortamında gerçekleştirdiğimiz masal atölyeleri çalışmalarımız hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra sayın Prof. Dr. Behiye Köksel tarafından derlenen ve doktora tezinde yer verdiği bir Gaziantep masalı olan “Tosbağa Gelin” adlı masal ile sayın Prof. Dr. Selami Fedakar’a ait Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar adlı kitabının “Özbek Masallarının Türkiye Türkçesi Metinleri” adlı üçüncü bölümünde yer alan ve bir Özbek masalı olan “Karinca” adlı masalın geleneksel halk oyunları koreografileri ile sahne tekniklerinin kullanılması ile Gaziantep Tarihi Cenani Konağı’nda ve Gaziantep’in en eski yerleşim merkezlerinden olan Bey Mahallesi’nde yer alan Gaziantep Oyun ve Oyuncak Müzesi’nde sahnelenen iki performans hakkında bilgilere yer verilecektir.

Bu çalışmada Performans Yöntemi kullanılacak olup, “Karinca” ve “Tosbağa Gelin” adlı masallar a. Kişisel Boyut (Anlatıcı/İcrâcı/Oyuncu) b. Sosyal Boyut (Dinleyici/İzleyici) c. Söz Boyutu (Anlatılan) (Çobanoğlu, 1999) kısımları yorumlanmaya çalışılacaktır.

Ekiciye göre “halk bilimi çalışma alanı sınırlı ve marjinal olmaktan çıkarılıp, köy ve kent ayrımı yapmayan daha geniş ve dinamik bir çalışma alanı kazanmıştır. İşte bu yeni dinamik alanda yapılacak çalışmaların başlangıcını da “İcra (Performans) Kuram ve Yöntemi” oluşturmaktadır.” (Ekici, 2004, 125)

Masal atölyeleri düzenlenme, masalları anlatırken onları okul önce dönemi çocuklarına göre dramatize etme, bu icralarda sahne tekniklerinin de kullanımı ile geleneksel halk oyunları koreografilerinden yararlanma fikri ilk defa 2015 ile 2018 yılları arasında Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Oyunları Bölümü’nde Türk Halk Bilimi ve Türk Halk Oyunlarında Sanatsal Kurgu adlı derslerin tarafımda verilmesi aşamasında gerçekleşmiştir. Bu derslerde ilk olarak masal metinlerinin okunması ve bu masallara ait motiflerin çıkarılması, daha sonra olay örgülerinin okul öncesi dönemi çocuklarına uygun düzenlenmesi şeklindeki ilk aşamadan sonra bölüm öğrencilerinin sahne performans ve tekniklerine uygun aldıkları eğitim doğrultusunda masalın final veya doruk noktasında olduğu bir noktada veya çocukların dikkatlerini masalın başından sonuna kadar canlı tutmak amacıyla yine geleneksel olan milli kültürümüze ait dans geleneğimiz içinde yer alan “zeybek”, “kaşık”, “halay”, “karşılama”, “horon” gibi dans türlerimize ait adım cümlelerine; “mekanın fiziksel özelliklerine”, “masalda yer alan kişilerin anlatımdaki görevine” ve “yüklenildiği role” göre yer verilmiştir. Bu masalların içerikleri ise genellikle hayvan masallarından özellikle seçilmiş olup, süreç içinde okul öncesi dönemi çocuklarının dinlemekten en çok zevk aldığı masal türlerinin hayvan masalları olduğu tespit edilmiştir.

2015-2018 yılları arasında Gaziantep Üniversitesi ve Gaziantep Belediyesi Oyun ve Oyuncak Müzesi işbirliği ile gerçekleştirdiğimiz yirmi yedi masal atölyesi Tarihi Cenani Konağı’nda bazen müze içinde kapalı mekanda ve bazen de açık mekanda konağın bahçesinde icra edilmiştir. Bu çalışmanın nerede yapılacağının planlanma aşaması şehir ve üniversitesi işbirliği ile sağlanmış olup, Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı ve Gaziantep Oyun ve Oyuncak Müzesi katkılarıyla gerçekleşmiştir. Gaziantep Oyun ve Oyuncak Müzesi, şehrin tarihi yerlerinden, “Kültür Yolu” olarak da adlandırılan alan içinde yer alan Bey Mahallesi’nde olup, Gaziantep Büyükşehir Belediyesi’nin yürüttüğü çalışmalarla restore edilmiş, binanın altında bulunan iki katlı mağara da müzeye dâhil edilmiştir. Çalışmada toplam yirmi yedi canlı performans ile müzeye ait açık ve kapalı mekânda, altı yüz ile altı yüz elli arası sayıdaki okul öncesi dönemi çocuğa ulaşılmıştır. Masallar ders içinde ve ders dışında öğrenciler tarafından; Pertev Naili Boratav’a ait “Az Gittik Uz Gittik”, “Zaman Zaman İçinde”, Naki Tezel’e ait “Türk Masalları”, Muhsine Helimoğlu Yavuz’a ait “Masallar ve Eğitimsel İşlevleri”, Muharrem Ergin’e ait “Dede Korkut Kitabı” eserlerinden seçilmiştir. Bunun yanında ders içinde Behiye Köksel’e ait “Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme” (Köksel,1995) Selami Fedakâr’a ait Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar (Fedakâr,2011) ve Mustafa Gültekin’e ait Tatar Masalları, Ali Duymaz’a ait “İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler, Nebi Özdemir’e ait “Türk Çocuk Oyunları”, Gonca Tokuz’a ait “Bir Zamanlar

Biz de Çocukluk Geleneksel Çocuk Oyun ve Oyuncakları”, Mevlüt Özhan’a ait “Çocuk Oyunlarımız” adlı tez, kitap ve makalelerden okunmuştur. Sunumlar sırasında halk oyunlarına ait geleneksel koreografilerin anlatıcı ve dansçıların kullanımı ile birlikte halk bilgisinin sözlü ürünlerinden olan “tekerleme” türünün çocuklara söyleyip tekrar ettirme yoluyla bazı anlatımlarda performanslara dahil edilmiştir. Ayrıca masal içinde “hikâye” türü kullanılarak okul öncesi dönemi çocuklarının söze dayalı yeteneklerini geliştirme ve dikkati canlı tutma amaçlar içinde yer almıştır. Anlatımın uyarlanmasıya yönelik eklenen bu uygulamalar tarafımda öğrencilerden bilinçli bir şekilde masalın içinde kullanımı istenmiştir.

Gaziantep Oyun ve Oyuncak Müzesi’nde anlatımını gerçekleştirdiğimiz masallar; “Dirse Han Oğlu Boğaç Han” (Boğaç Han adıyla), “Ben Bir Yeşil Yaprak İdim”, “Sihirli Yüzük”, “Dülger Kızı”, “Nohut Oğlan”, “Keloğlan’ın Ali Cengiz Oyunu”, “Sihirli Çeşme”, “Keloğlan ile Tepegöz”, “İbiş ile Memiş”, “Keloğlan ile Köse”, “Keloğlan ile Değirmenci”, “Keloğlan”, “Altın Araba”, “Keloğlan ile Tepegöz”, “Karınca”, “Kardeşler”, “Oduncunun Kızı”, “Tulum Oğlan”, “Rüzgaroğlu”, “Ağlayan Nar Gülen Ayva”, “Ben Bir Yeşil Yaprak İdim”, “Keloğlan’ın Alicengiz Oyunu”, “Değirmenci” olmuştur. Bazı haftalarda aynı masal iki veya daha fazla kez farklı icracılar tarafından anlatılmış, bir masal anlatımı iki kişi tarafından da gerçekleştirilerek her anlatımda masallara ait iletiler çeşitlendirilerek yenilenmiştir.

Bir Gaziantep masalı olan “Tosbağa Gelin” masalı, padişah bir baba ve bu babanın toplum içinde üstüne düşen görevi gerçekleştirerek büyükten küçüğe, sırayla üç oğlunu evlendirmesi, tahtını ve tacını yaşlandığında oğullarından birine devretmesi ana olay örgüleri üzerine kuruludur. Naciye Yıldız, “Türk Dünyası Fıkralarında 'Gelin' Olmak” adlı makalesinde Türk aile yapısında, geçmiş dönemlerin geniş aile yapısında ve günümüzün çekirdek aile yapısında gelinin yadsınamaz bir rolü olduğunu vurgulamaktadır. (Yıldız, 2021)

Gelin kavramı ve kişiliğine ait tasvirler sözlü ürünlerde olduğu kadar görsel ve işitsel ürünlerde içinde de sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin Gaziantep yöresi halk dansları içinde “Teze Gelin”, türkölü ve sahneye defalarca aktarımı ve koreografisi yapılmış yerel bir dans olup kadın halayları içinde yer alır. Yörede icra edilen kadın oyunları isimlerini sevgi konularından ve beğenilen bayanlardan almaktadır. Yörede muradını alamamış kızlara, yeni dünya evine girmiş, teze (taze) gelinlere çok değer vermektedir. Onların başına kötü bir hâl geldiğinde, gelin türkölüleri yakılmaktadır. Yörede “Zeynep gelin”, “Döne gelin” isimleri tanınarak yöre hikâyelerinin oluşumuna sebep olmuştur. Gelinlerin toplum üzerindeki rollerinin etkileri yöre halk oyunlarına da yansımıştır. Yörede yeni gelinler; “teze gelin” olarak adlandırılmaktadır. Örneğin “Teze Gelin” adlı kadın oyununun konusu, gelin kaynana ilişkilerinde dışa vurulamayan davranışların oyun yoluyla anlatılmasını içermektedir. Yöredeki düğünlerde gelinin kaynanasından izinsiz halay içinde yer alması ayıp karşılanmaktadır. Bunun üzerine halaya zorla katılmayı elde eden gelin, duygularını; mimikleriyle nazlanarak ve süzülerek anlatmaktadır. Günümüzde “Teze Gelin” adlı kadın halk oyunu, bu gelinlerin halaydaki davranışlarını taklit etmektedir. (Güzeloğulları, 2005)

Yerel bir masal olarak Köksel tarafından derlenen “Tosbağa Gelin” masalında “tosbağa” ve “gelin” kelimelerinin bir araya gelmesi ile oluşan masal, adı ile içeriği hakkında bize bilgi vermektedir. Aileye sırayla iki gelin katılmış daha sonra aileye en son katılan gelin, doğa üstü güçlere sahip bir peri ve kaplumbağa rolündedir. Masalda, “tosbağa gelin” adıyla anılan ve aileye en son katılan gelinin marifetleri, akıllı ve büyüklerine olan saygısı vurgulanmaktadır. Diğer yandan masalı masal yapan ve olağan üstü bir motif olan “periye dönüşen tosbağa”dır. Gelinin masalda fiziksel özellikleriyle beğenilmeyerek dalga geçilen bir kişi olduğu varsayımını Gaziantep’te “tosbağa” kelimesinin, hantal ve kilolu kişiler anlamında kullanılmasından tahmin edebiliriz. Padişahın en küçük oğlu abileri gibi kement atma yarışıyla evlenmeyi kabul ederek bir kaplumbağanın yaşadığı yere rastgele attığı kement sonucunda kaderine razı gelmiş ve bir tosbağa ile evlenmeyi kabul etmiştir. Fakat sonuç toplumun ve ailenin düşündüğü gibi olmamış, tosbağa gelin diğer iki gelinden farklı davranışları ve becerileriyle fiziksel özelliklerinde yer alan olumsuz şartlara rağmen kayınbabanın yaptığı sınavları başarı ile geçerek onun gözünde diğer gelinlerden daha üstün bir duruma gelmiştir. Ayrıca aile içinde, kayınbabasına gösterdiği saygı ile masalın sonunda eşinin önemli bir pozisyona gelerek tahtı ve tacı almaya hak kazanmasını sağlayıcı bir rolü başarmıştır.

“Tosbağa Gelin Masalı Çocuk Oyunu” adıyla Gaziantep Tarihi Cenani Konağı’nda sahnelediğimiz anlatım, masal kahramanlarının Türk halk danslarından “karşılama” adıyla bilinen dansa ait adımlar ve doğaçlamayla sahne girişleri ile başlar. Daha sonra masal anlatıcısı çocuk dinleyicilere seslenir ve masala, masal kahramanlarına dikkat çeker. Masal anlatıcısı olan kişi yanına kardeşini çağırır ve böylece masal iki kişi tarafından anlatılır. Anlatıma anlatıcı masalarda yer alan geleneksel başlangıç formellerinden biri ile başlar ve bu masalda baş kahraman olan bir tosbağa gelinin varlığından söz eder. Bunun ardından yine Türk halk danslarına ait bir tür olan “karşılama” ile oluşturulan koreografi ile devam edilir. Aynı ezginin masalda tekrar etmesi çocukların dikkatini yüksek tutmaya ve masala ait iletinin güçlenmesini sağlamıştır. Ardından anlatıma padişah katılır ve sahneye çıkarak oğullarını evlendirmek istediğini söyler. Derlenen masal metninde her üç oğlan kement atarak kementin düştüğü yerdeki kızlarla evlenirken sahne ortamı için uyarlanan oyunda padişahın büyük ve ortanca oğulları evlenme kararını Türk destanlarında ve masallarında kahramana ait özellikler olan “ok atma” ve “ata binme” yeteneklerini ortaya koyma özellikleri ile evlenmek isterler fakat başarılı olamayınca en küçük kardeşin teklifi ile “kement atma yarışı” yaparlar. Birinci oğlan ok atmaya bildiğini ve ok atarak okun düştüğü yerde bulunan kız ile evleneceğini söyler fakat oku başarıyla atamaz ve yere düşer. Padişahın ikinci oğlu ata binebildiğini, artık evlenebileceğini söyler fakat ata binmeye çalışırken o da düşer ve başarılı olamaz. Üçüncü oğul gelir ve padişah babasına ve kardeşlerine kement atma yarışı yapabileceklerini, kementin düştüğü evin kızları ile evlenebileceklerini söyler. Bu fikir padişaha da mantıklı gelir. En büyük oğlan kementini atar. Büyük vezirin kızının evine düşer. Bu sırada büyük oğul ve evin kızı sahneye çıkarlar ve Gaziantep yöresine ait “Meryem” adlı halk dansını yine geleneksel koreografisi ile icra ederler. Bu dans, Gaziantep’te genellikle düğünlerde bir kız ve iki erkek arasında oynanır. Bir kızın vereceği karar adeta iki erkek arasında geçen yarışın sonucuna bağlıdır. Bu yarış iki erkek dans ile anlatmaktadır. Gaziantep yöresi halay tavrına ait geleneksel koreografilerin görüldüğü bir danstır. İki erkek dansçının karşı karşıya geldiği mizansende yöreye ait geleneksel koreografi ve tavra dayalı “karşılıklı geçişler”, “çökmeler”, “omuz atma”, “topuk vurma” gibi adım ve motiflerin görüldüğü karakteristik hareketler yer almaktadır. Bu hareketler dansa heyecan, dinamiklik ve merak duygusu uyandıracak bir mizansen katar. Ayrıca yine “Meryem” adlı dans, Meryem adlı bir kızın evleneceği ya da seçeceği erkekte aradığı özellikleri dans ile anlatmanın en açık örneğidir. Yörede erkek oyunlarına ait; “çökme”, “omuz atma”, “gezinme” adlı karakteristik adım ve motifler başka oyunlarda da görülse de bu oyunda bulunan mizansen yöreye ait geleneksel koreografi ve adımları gösterir özelliktedir. Fakat oyunun doğal ortamında ve belli sahne tekniklerinin kullanılarak sahneye taşınması sırasında da bazı değişikliklere uğramış olması muhtemel olduğunu da göz ardı etmemek gerekir.

Oyunda kement bir kaplumbağanın evine düştüğünde en küçük oğlan kaderine razı gelir ve kaplumbağa görünümündeki kıza evlilik teklifi eder. Kız kendisinde bulunan fiziksel görünümünü ve olağan üstü özelliklere sahip olduğunu açıklamış olsa da padişahın en küçük oğlu onunla evlenmek ister. Kızın bir kaplumbağa oluşu ve kaplumbağadan insan görünümünde güzel bir peri kıza dönüşmesi; Türk halk tiyatrosuna ait “hayvan benzetmecelerine bağlı köy seyirlik oyunları” gibi bir hayvanın kılığına girilerek şekil değiştirmeye dayalı, bir kişinin kostüm ile şekil değiştirerek kaplumbağa kostümü içinde sahneye girmesi performansımızdaki gibi, Türk halk tiyatrosu içinde Anadolu’da birçok yörede hayvan benzetmeceli oynanan seyirlik oyunlarda da ortak unsurlar mevcuttur. Bu örnekleri pek çok yörede görmek mümkündür. Örneğin Şahin’in Balıkesir’in ilçelerinde oynanan “deve oyunu” (Şahin, Duymaz, 2013) hayvan benzetmeceli seyirlik oyunlardan olmaktadır. Tosbağa Gelin oyununda halk dansları koreografilerinin kullanımı ile yerel bir masalın içeriğinden faydalanarak bir seyirlik oyunlar canlandırılması oluşumunu görmek mümkündür.

“Kaplumbağanın insana dönüşmesi” sahnesi ise Gaziantep yöresinde çok kullanılan bir çalgı olan zambır eşliğinde dansçıların sahneye Gaziantep yöresi halk danslarından “Koseyri” ile “daire etrafında dönme biçiminde” girmeleri ve çıkmaları ve dönüşecek dansçıyı bu örtünün içinde dans ederek getirmeleri ile gerçekleşmiştir. Ortadaki dansçıların dans eşliğinde taşıdığı örtü altında gizli olan dansçı oyuncu diğer dansçıların elindeki örtüden sıyrılıp güzel bir kız olarak gelin rolünde aniden ortaya çıkmaktadır. Masalın son bölümünde tosbağa gelin ve en küçük oğlan Artvin yöresine ait solo bir halk dansı olan “Sarı Çiçek” dansını birlikte icra ederler ve masal sonlanır. Burada da yine “Sarı Çiçek” dansı, yöreye ait geleneksel tavır ve koreografi kullanılmış.

Diğer masalımız olan ve bir Özbek masalı olan “Karınca” masalın metninde zincirleme bir olay örgüsü yer almaktadır. Olay örgüsü eşek ile bir nehirden geçmesi gereken kişinin buzun kırılıp eşeğin düşmesi ve bunun üzerine eşeğin düşüp belini kırması üzerine kişinin buza bakarak sen kimden güçlüsün? Sorusu ile başlayarak kendisinin güçlü olsaydı güneşin onu eritemeyeceği sözü üzerine güneşten sonra, bulut, buluttan sonra yağmur, yağmurdan sonra yer, yerden sonra otlar, otlardan sonra koyunlar, koyunlardan sonra kurt, kurttan sonra avcı, avcıdan sonra sıçan, sıçandan sonra karınca ve en sonunda karıncanın gerçekten kendisinin gayretinin büyük, devletinin güçlü olduğunu söyleyerek kendisinin güçlü olduğunu ilan etmesi üzerine sonlanır . Bu masal, yine çocuklara biri tarafımca gerçekleştirilen iki kişi tarafından halk dansları koreografileri eşliğinde anlatılmıştır. Anlatım sırasında Türk halk danslarına ait “karşılama”, “zeybek”, “halay” adım cümleleri ve yöre geleneksel koreografileri kullanılmıştır. Anlatım ortamı Gaziantep Oyun ve Oyuncak Müzesi bahçesinde gerçekleştirilmiş, dans koreografilerinde “daire” ve “yarım daire” biçimleri altında sahne düzeni kullanılmıştır. Oyun ve Oyuncak Müzesinde iki yıl boyunca anlatımını gerçekleştirdiğimiz her masalda halk danslarına ait motif ve geleneksel koreografiler, masal anlatım mekanı masalın konusu ve olay örgüsü dikkate alınarak seçilmiştir. “Kaşık”, “horon”, “halay”, “zeybek” dans türlerine ait adım cümleleri, motifler kullanılmıştır. Bu danslar bir yandan dansa geleneksel koreografileri vurgularken diğer yandan seyirci üzerinde ve özellikle çocuklar üzerinde kültürün gelecek kuşaklara taşınması, eğlendirme işlevini yerine getirmektedir. Masal ve dans koreografilerinin sonlanmasının ardından çocuklar ile açık mekanda dans adımlarına ait motifler tekrar ettirilerek çocukların da katılımı sağlanmıştır.

Bu çalışmalar ile gelecekte bu bağlamda yapılacak masal anlatımlarında Türk halk tiyatrosuna ait hayvan benzetmecelerine dayalı seyirlik oyunların ve halk dansları geleneksel koreografilerin kullanımının Unesco çatısı altında Eylül- Ekim 2003 yılında toplanan 32. Genel Konferansında Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasını hedefleyen sözleşmede ‘eğitim ’v’ eduyarlık geliştirme ’konularına önem vermesi bakımından (Özünel, 2006) ortak işlev ve amaçlar taşıdığı görülmüştür. Sözlü, işitsel ve görsel kültürümüz içinde halk dansları, halk tiyatrosu, halk müziği ve seyirlik oyunlar çocukların eğitimi üzerinde olumlu katkı ve kültürel işlevlere sahip olmaktadır. Anonim olan seyirlik oyunlar, Anadolu’da geçmişten günümüze taşınana geleneğe dayalı danslı oyunlardır. Seyirlik oyunlara içerik sağlayacak en zengin içerik ise kendi kültürümüze ait masallarımızda bulunmaktadır. Çocuklar için anlatılan, yazılan masalların sahne tasarımı içeren performanslarda yer alması gelecek nesillere kültürün taşınmasında en önemli kitle olan çocukların eğitiminde ve gelişiminde pek çok önemli katkısının olduğu gözlemlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2013). Kırım Tatar Atasözlerinin Toplum Hayatının İşleyiş Kurallarını Öğretme ve Hatırlatma İşlevi. *Milli Folklor Dergisi*, 25 (100), 120-133.
- Aktaş, G. (2011). *Tiyatral Halk Danslarını Kurgusal Analizi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- And, M. (2003). *Oyun ve Bügü Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (Genişletilmiş Baskı)
- Çobanoğlu, Ö. (1999). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Anlara: Akçağ Yayınları.
- Ekici, M. (2007). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ertural, N. (2012). *Gaziantep Seyirlik Oyunları Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, İzmir
- Fedakar, S. (2004). Masalların Müzelenmesi ve Anaokulu Çocuklarına Anlatımı. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyumu Bildirileri*. Yay. Haz. M. Öcal Oğuz-Tuba Saltık Özkan, Ankara Gazi Üniversitesi Yayını.

- Fedakar, S. (2014). *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*. İzmir: Egetan Yayınları.
- Huizinga, J. (1995). *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Köksel, B. (1995). *Gaziantep Masalları Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Özünel, E. (2004). Söz Artık Müzede Kültürel Bellek, Küreselleşme ve Eğitim Bağlamında Sözlü Kültürün Korunması ve Duyarlılık Geliştirilmesi. *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyumu Kitabı*, Ankara, 84-90
- Yıldız, N. (2021). Türk Dünyası Fıkralarında “Gelin Olmak”, *Milli Folklor Dergisi*, 17 (130), 70-83.
- Yılmaz, S. (2010). *Homo Sermo Onis: İfade Eden İnsan*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Presentation ID / Sunum No= 323

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Balıkesir’de Giridî (Cebbar) Zade Ailesi Mezar Taşı Kitabeleri Üzerine

Dr. Öğretim Üyesi İsmail Oğuz¹, Öğr. Gör. Şükran Oğuz²

¹ Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi
ORCID ID: 0000-0003-1073-0413

² Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi
ORCID ID: 0000-0003-4692-1713

Özet

Türk kültüründe mezar yerleri, mezar taşları ve mezar taşı kitabeleri çok büyük önem arz eder. Bu durum Atalar kültü geleneğinden kaynaklanmaktadır. Tarihsel süreçte, Türk dünyasının her yerinde olduğu gibi Balıkesir’de de çok sayıda aile mezarlığı, hazire ve mezarlık var olmuştur. Balıkesir’de aile mezarlığı (veya belki hazire) olarak adlandırabileceğimiz gömüt alanlarından biri de Şehitler Parkı (Balıkesir ili/Karesi ilçesi/Atatürk Mahallesi) içerisinde yer almaktadır. Bu aile mezarlığı (veya belki hazire) Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Balıkesir şehri yönetiminde bulunmuş Giridî (Cebbar) zade ailesine aittir. Çalışmada Balıkesir kökenli Giridî (Cebbar) zade ailesinin kökleri, yöneticilik yapanlar hakkında tanıtıcı bilgi verilip, esas olarak Şehitler Parkı içerisindeki Giridî (Cebbar) zade aile fertlerine ait yaklaşık 25 mezar taşı kitabesi günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Mezar taşı kitabelerinde ismi geçen kişilerle ilgili biyografik değerlendirmelere de yer verilmiştir. Çalışmamızda üzerinde durduğumuz bir diğer nokta Şehitler Parkı içerisindeki Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığının (veya belki haziresinin) kaderine terk edilmiş ve ilgi bekleyen halidir. Bu nedenle Balıkesir şehir merkezinde geçmişten günümüze geniş ölçüde harap olmuş veya bazıları da kaybolmuş/yok olmuş olan aile mezarlıkları, hazireleri zincirine, Şehitler Parkı içerisindeki Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığının (veya belki haziresinin) da eklenmemesi için bazı öneriler sunulmuştur. Bu çalışma ile Şehitler Parkı içerisindeki Giridî/Cebbar zade aile fertlerine ait mezarlar ve mevcut durumları üzerinde farkındalık yaratmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Balıkesir, Giridî (Cebbar) Zade Ailesi, Şehitler Parkı, Aile Mezarlığı, Mezar Taşı Kitabesi

On the Epitaphs of the Cretan (Cebbar) Child Family in Balıkesir

Abstract

Grave places, tombstones, and epitaph are of great importance in Turkish culture. This situation stems from the tradition of the cult of Ancestors. In the historical process, there have been many family graves, hazire (a forbidden area surrounded with fences) and cemeteries in Balıkesir, as in all parts of the Turkish world. One of the grave areas in Balıkesir, which we can call a family grave (or perhaps hazire), is in Martyrs Park (Balıkesir province/Karesi district/Atatürk Neighbourhood). This family

grave (or perhaps hazire) belongs to the Cretan (Cebbar) child family, who was in the administration of the city of Balıkesir in the last period of the Ottoman Empire. In the study, introductory information was given about the roots of the Cretan (Cebbar) child family of Balıkesir origin and those who were the administrators, and about 25 epitaphs belonging to Cretan (Cebbar) child family members in the Martyrs Park were translated into modern Turkish. There are also biographical evaluations about the people whose names are mentioned in the epitaphs. Another point we focus on in our study is the state of the Cretan (Cebbar) child family grave (or perhaps hazire) in the Martyrs Park, which was left to its fate and awaits attention. For this reason, some suggestions have been made not to include the Cretan (Cebbar) child family grave (or perhaps hazire) in the Martyrs Park to the chain of family graves, which have been largely devastated from past to present or some of them have been lost/disappeared in the city centre of Balıkesir. With this study, it is aimed to raise awareness on the graves of Cretan (Cebbar) child family members and their current situation in the Martyrs Park.

Keywords: Balıkesir, Cretan (Cebbar) Child Family, Martyrs Park, Family Grave, Epitaph

Giriş

Türk kültüründe mezarlar/mezar yerleri, mezar taşları ve kitabeleri çok büyük önem arz eder. Türk dünyasının her yerinde görülen bu kültür/gelenek, Balıkesir’de de mezarlıklar, hazireler vb. ile kendini göstermektedir. Balıkesir’deki aile mezarlığı/hazire olarak adlandırılabileceğimiz gömütlerden biri de Balıkesir’in merkez ilçesi olan Karesi ilçesi dahilinde Atatürk Mahallesi Uruz Bey caddesi üzerindeki Şehitler Parkı içerisinde yer almaktadır. Aile mezarlığı/hazire Balıkesir’de hüküm sürmüş bir yönetici ailesi olan Giridi (Cebbar) zadelere aittir.

Aile mezarlığının günümüze kadar geçirdiği aşamaları şöyle açıklayabiliriz. Balıkesir’in en eski mezarlıklarından biri olan ve bu nedenle tamamen dolmuş durumda bulunan İlyaslar Mezarlığı (Günümüzde Atatürk Parkı’nın bulunduğu alanda idi), hem çağın koşullarına göre yeni bir mezarlık hem de şehrin ihtiyacını karşılamak üzere, erken Cumhuriyet devrinde park yapılmak üzere taşınma sürecine girer. O zamanlar şehir dışındaki Toygar tepesi mevkiinde Asri Mezarlık adı ile yeni bir mezarlık alanı oluşturulur. İlyaslar Mezarlığındaki mezarlar Asri Mezarlık alanına taşınır. Taşınan mezarlar arasında Giridi (Cebbar) zadelere ait mezarlar da vardır. Daha sonra Asri Mezarlık alanının da tamamen dolması ile önce cenaze gömülmesi durdurulmuş ardından da mezarlığın mesire alanı/park yapılması süreci başlar. Mezarlardan önemli bir kısmı taşınır. Ancak yüzeyde görünmeyen mezarlar muhtemelen taşınmadı. Asri Mezarlık içerisinde yer alan Şehitlik’e ise dokunulmadı, korundu. Şehitlik’in hemen bitişiğindeki tamamen Giridi (Cebbar) zade ailesine ait mezarların bulunduğu mezarlar da taşınmadı. Bu mezarlar kitabeli ve kitablesiz olmak üzere toplamda yaklaşık 60 adettir. Giridi (Cebbar) zade ailesine ait yüzeyde görünmeyen mezarlar bu sayının dışındadır.

Ana giriş kapısında yer alan yazıdan 2013 yılında hizmete açıldığı anlaşılan Şehitler Parkı (Bakınız Fotoğraf 1), Karesi ilçesindeki büyük parklardan biridir. Şehitler Parkı’nda yürüyüş/koşu alanları, dış mekân kondisyon aletleri, basketbol sahaları, çocuk parkı ve oyun alanları, dinlenme mekanları, çeşmeler, kafeteryalar, anı uçağı, anıt, (Bakınız Fotoğraf 3) Balıkesir Şehitliği olarak adlandırılan Şehitlik (Bakınız Fotoğraf 2) ve Giridi (Cebbar) zade ailesine ait mezarlar yer almaktadır (Bakınız Fotoğraf 5). Bu özellikleriyle Şehitler Parkı, ziyaretçilerine dinlenme ve eğlenme yanında tarihsel ve kültürel bilgilenme imkânı ile dinsel bir ortamda bulunma fırsatı sunmaktadır. Şehitlik oldukça bakımlı ve ziyaretçilerin istifade ve bilgilenmesine yönelik düzenlenmiş olmasına karşın hemen bitişiğinde yer alan Giridi (Cebbar)zade ailesi mezarları ise dağınık, bakımsız ve en önemlisi ziyaretçilerin istifade ve bilgilenmesine yönelik düzenlenmemiş hali ile dikkat çekmektedir. İşte bu durum harekete geçmemizle etkili olmuştur.

Fotoğraf 1: Şehitler Parkı Ana Giriş Kapısı
(Tarih: 3 Aralık 2022)



Fotoğraf 2: Şehitler Parkı içindeki Şehitlik
(Tarih: 3 Aralık 2022)



Fotoğraf 3: Şehitler Parkı içindeki Şehitlikten Çeşitli Görüntüler (Tarih: 3 Aralık 2022)



Fotoğraf 4: Şehitler Parkı içindeki Güvenlik Birimi ve Müştemilat Görüntüleri (Tarih: 3 Aralık 2022)



Şehitler Parkı (Eski Asrî Mezarlık) Mezar Taşı Kitabeleri

Yaptığımız incelemede bu mezarlıkta yaklaşık 60 adet gömüt tespit edilebilmiştir. Bu mezarların içerisinde 25 adetinin kitabesi mevcuttur.

Fotoğraf 5: Şehitler Parkı içindeki Giridi (Cebbar)zade Aile Mezarlığından Çeşitli Görüntüler
(Tarih: 3 Aralık 2022)



Fotoğraf 6: Şehitler Parkı içindeki Giridi (Cebbar)zade Aile Mezarlığında Metfun Kitablesiz Mezarlar
(Tarih: 3 Aralık 2022)

			
1.Mezar	2.Mezar	3.Mezar	4.Mezar

			
5.Mezar	6.Mezar	7.Mezar	8.Mezar
			
9.Mezar	10.Mezar	11.Mezar	12.Mezar
			
13.Mezar	14.Mezar	15.Mezar	16.Mezar
			
17.Mezar	18.Mezar	19.Mezar	20.Mezar
			
21.Mezar	22.Mezar	23.Mezar	24.Mezar
			
25.Mezar	26.Mezar	27.Mezar	28.Mezar
			
29.Mezar	30.Mezar	31.Mezar	32.Mezar

			
33.Mezar	34.Mezar		

Fotoğraf 7: Şehitler Parkı içindeki Giridi (Cebbar)zade Aile Mezarlığında Metfun Kitabeli Mezarlar (Tarih: 3 Aralık 2022)

1.Mezar

			
1.Mezar Ayak	1.Mezar Baş	1.Mezar 1.Kitabesi	1.Mezar 2.Kitabesi

1.Mezar 1.Kitabesi: Kitabe günümüz Türkçesi ile yazılı olup sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabesinde “Mahmut Ekrem Çavuldur (1889-1952)” ifadesi yazılıdır.

1.Mezar 2.Kitabesi: Kitabe günümüz Türkçesi ile yazılı olup kitabenin bir tarafı kırıktır. Kitabesinde “Hayr[kırık olduğu için okunamadı] Çavu[kırık olduğu için okunamadı] (1900-[kırık olduğu için okunamadı])” ifadesi yazılıdır. Kitabenin bir tarafı kırık olduğu için okunamamasına karşın bu kitabenin Mahmut Ekrem Çavuldur’un eşi olabileceğinden hareketle Hayriye Çavuldur olarak okundu.

2.Mezar

		2.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının baş kısmı ve aşağıya doğru bir kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 2 satır olarak görünmektedir. Bu satırların devamı muhtemelen toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Kitabenin görünen 2 satırında “Hüseyn Ağa? zade [Kırık olduğu için okunamadı] Hurşid/Reşid Efendi ’nin” ifadeleri yazılıdır.
		

3.Mezar

	3.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 6 satır olarak görülmektedir. Bu satırların devamı muhtemelen toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Kitabenin görünen 6 satırında yazılı ifadeler: “Hüvelbaki. Hayf Vali-i Silistre Vezir-i zişan. Tecelliyâtı olunca bu cihandan nabud. Tecelli dünyadan ismini çekti [okunamadı] ide Pür-kavî ömrünü ikbalini mevla memdud Yerler altında ah yandıkça bu alemde/halimden? yaman Valideteyn sabr ide kerem râbb u [okunamadı]”
	

4.Mezar

	4.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabede Hacı Nefise Hanım'ın “1321” yılında vefat ettiği yazılıdır. Ancak tarihin Rumi ya da Hicri olduğu açıkça belirtilmediği için Hacı Nefise Hanım'ın 1903-1906 yılları arasında vefat etmiş olduğu düşünülmelidir. Kitabenin 7 satırında yazılı ifadeler: “Hüvelhayy Merhum ve mağfur Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa kerimesi Hacı Nefise Hanım Ruhiçün El-fatihâ 1321”
	

5.Mezar

			
			
5.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabesine göre mezar Giridî (Cebbar)zade Mehmet Paşa'nın büyük (ilk) hanımı ve Mustafa Rıfat Paşa'nın annesi Seyyide Zeliha Hanımefendi'ye (????-17 Aralık 1890) aittir. Kitabenin 13 satırında yazılı ifadeler:			

“Hüvelbaki

*Bin iki yüz yetmiş bir senesi cemaziyülahırının
On beşinci Perşembe günü Kırım 'da Gözleve 'de
Rusya Muharebesi 'nde şehiden irtihal-i darülbeka ederek
Han Camii cephesinde medfun
Vüzerây-ı fihamin eşcii Balıkesrili Giridî
zade Gazi Es-seyyid Mehmet Paşa merhumun
Büyük halile-i muhteremesi ve medine-i mezbure
Muhafız-ı sâbıkı mütekaidininden Ferik Es-seyyid
Mustafa Rifat Paşa 'nın valide-i azizesi
Seyyide Zeliha Hanımefendi merhumenin
Ruhiçün El-fatiha
Fî 5 Cemaziyülevvel sene 1308”*

Kitabeyi tetkik ettiğimizde bazı bilgilerin hatalı olduğu anlaşılmıştır. Örneğin kitabede geçen “Bin iki yüz yetmiş bir senesi cemaziyülahırının On beşinci Perşembe günü” yani Hicri 15 Cemaziyülahır 1271 tarihinin Miladi 5 Mart 1855 Pazartesi gününe karşılık gelmektedir. Verilen tarih ile gün arasında uyumsuzluk söz konusudur.

6.Mezar

			
6.Mezar Baş	6.Mezar Ayak	6.Mezar Cephe	
6.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabesine göre mezar Giridî (Cebbar)zade Mehmet Paşa'nın büyük kızı Temennî Hanımefendi'ye (???-1 Şubat 1901 Cuma) aittir. Kitabenin 9 satırında yazılı ifadeler: <i>“Hüvelbaki</i> <i>Bin iki yüz yetmiş bir senesi</i> <i>Cemaziyülahırının On beşinci</i> <i>Perşembe günü Kırım 'da</i> <i>Gözleve 'de Rusya Muharebesi 'nde</i> <i>Şehiden vefat eden Balıkesiri</i> <i>Giridî zade Mehmet Paşa 'nın büyük</i> <i>Kerimesi Temennî Hanım 'ın ruhuna Fatiha</i>			

Fî 11 Şevval sene 1318 ve

Fî 19 Kânunusani sene 1316”

Kitabeyi tetkik ettiğimizde bazı bilgilerin hatalı olduğu anlaşılmıştır. Örneğin kitabede geçen “Bin iki yüz yetmiş bir senesi cemaziyülahırının On beşinci Perşembe günü” yani Hicri 15 Cemaziyülahır 1271 tarihinin Miladi 5 Mart 1855 Pazartesi gününe karşılık gelmektedir. Verilen tarih ile gün arasında uyumsuzluk söz konusudur.

7.Mezar



7.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 8 satır olarak görünmektedir. Bu satırların devamı muhtemelen toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezarın kime ait olduğu tespit edilemedi. Ancak mezar taşının toprağa gömülü kısmının yüzeye çıkarılması ile mezarın kimliği öğrenilecektir. Kitabenin görünen 8 satırında yazılı ifadeler:

“Hüvelbaki

Olunca ferman-ı hak ister icabet-i davete

Emrine muti olan cümle irerler izzete

Azm idüb gitti beka mülküne bir merd-i sahî

El çekip fani cihandan erdi kurb-i rahmete

Hayatında rûz ü şeb-i ikram iderdi dualar?

Cennette? nice kimse [okunamadı] erdi nimete

[Okunamadı] El-Hacc Yakup

...”

8.Mezar



8.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Toprak üstünde 9 satır, 1 satırı da toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezarın kime ait olduğu tespit edilemedi. Ancak mezar taşının toprağa gömülü kısmının yüzeye çıkarılması ile mezarın kimliği öğrenilecektir. Kitabenin 10 satırında yazılı ifadeler:

“Ah minelmevt

Çak çak itdi [okunamadı] benim? dest-i ecel

Gençliğimde ah kim oldu bana dünya haram

Dimesün bir kimse kam oldu fena dünya deyn

Dönmedi dönmez [okunamadı] ah felek üzre meram?

Yana yana [okunamadı] gözyaşı döksün ağlasun

İştıyakı fırkatimle kaldığı her subh u şâm

Balikesirli müteveffa Giridî zade Mehmet Paşa

Mahdumu El-Hacc Muhterem Efendi'nin

... ..”

9.Mezar

	9.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 8 satır, 1 satırı da toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezar Giridi (Cebbar) zade ailesinin atalarından Balıkesir Mütessellimi Seyyid Süleyman Ağa'ya aittir. Seyyid Süleyman Ağa'nın "1228" yılında vefat ettiği yazılıdır. Ancak tarihin Rumi ya da Hicri olduğu açıkça belirtilmediği için Seyyid Süleyman Ağa'nın 1813-1814 yılları arasında, büyük bir ihtimalle de 1813 yılında vefat etmiş olduğu düşünülmelidir. Kitabenin 9 satırında yazılı ifadeler: <i>“Balıkesir mütesellimi Giritli oğlu merhum Ve mağfur leh cennetmekan-ı Firdevs aşıyan Es-seyyid Süleyman Ağa'nın ruhuna Rızalillah-ı Teala el-Fatiha 1228”</i>
---	--

10.Mezar

	10.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının baş kısmı ve aşağıya doğru büyük bir kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 1-2 satır olarak görünmektedir. Bu satırların devamı muhtemelen toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Kitabenin görünen 2 satırı da deforme olduğu için okumanamıştır.
---	---

11.Mezar

	11.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Toprak üstünde 9 satır, 1 satırı da toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezar Hacı Yakup zade Adil Efendi hanımı Sıdika Hanım'a aittir. Kitabenin 10 satırında yazılı ifadeler: <i>“Hüvelbaki Zevce-i Adil Efendi ya'ni Sıdika Hanım Eyledi derdini dermanla dünyadan kendi Akrabası ile evladın koyup ziyade? hazin İrci'i fermanına kıldı feda-yı can u ser Mazhariyetle ilahi rahmet ve afv eyle</i>
	

	<i>Eyledi ânı gülşen-seray [okunamadı] gelir?</i> <i>[Okunamadı] kılmadın Hasbî tarih-i vefat</i> <i>Genç iken dâr-ül bekaya? itdi Sıdika sefer</i> <i>Sene 1323”</i> Hacı Yakup zade Hafız Adil Efendi hanımı Sıdika Hanım, Balıkesir eşrafından Eczacı Necmettin Ovacık'ın annesidir. Ovacık ailesi şeceresine göre Sıdık Hanım 05.09.1905 tarihinde vefat etmiştir. Bu durumda kitabede geçen “1323” tarihi Rumi yılıdır diyebiliriz.
---	---

12.Mezar

	12.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Toprak üstünde 7 satır, 2 satırı da toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezar Hacı Yakup zade Adil Efendi'ye aittir. Adil Efendi'nin “1331” yılında vefat ettiği yazılıdır. Ancak tarihin Rumi ya da Hicri olduğu açıkça belirtilmediği için Sıdika Hanım'ın 1912-1913, 1915-1916 yılları arasında vefat etmiş olduğu düşünülmelidir. Kitabenin 9 satırında yazılı ifadeler:
	<i>“Hüvelbaki</i> <i>Hafız idi ismi de Adil idi</i> <i>Kervan-ı muktedir-i âkıl idi</i> <i>Hakperestti hakkı eylerdi penâh</i> <i>Nur-i hakka kabri olsun cilve-gâh</i> <i>İrci' fermanı geldikte hemân</i> <i>Ruh-i pâki cennete kıldı revân</i> <i>Hacı Yakup Ağa zade Hafız Adil Efendi ruhuna Fatiha</i> <i>1331”</i> Hacı Yakup zade Hafız Adil Efendi Balıkesir eşrafından Eczacı Necmettin Ovacık'ın babasıdır. Ovacık ailesi şeceresine göre Hafız Adil Efendi 21.09.1915 tarihinde vefat etmiştir. Bu durumda kitabede geçen “1331” tarihi Rumi yılıdır diyebiliriz.

13.Mezar

	13.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabe 6 satırdan oluşmaktadır. Mezar Ocaki zade Hacı Mehmet Efendi'ye aittir. Ocaki zade Hacı Mehmet Efendi'nin “1336” yılında vefat ettiği yazılıdır. Ancak tarihin Rumi ya da Hicri olduğu açıkça belirtilmediği için Ocaki zade Hacı Mehmet Efendi'nin 1917-1918, 1920 yılları arasında vefat etmiş olduğu düşünülmelidir. Kitabenin 6 satırında yazılı ifadeler: <i>“[Okunamadı]</i> <i>Balıkesrî eşrafından</i> <i>Ocakî zade Hacı</i> <i>Mehmet Efendi</i>
---	--

	<i>Ruhiçün Fatıha</i> 1336”
--	--------------------------------

14.Mezar

	14.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 8 satır, 1 satırı da toprak altında gömülü olarak mevcuttur. Mezarın kime ait olduğu tespit edilemedi. Kitabenin 8 satırında yazılı ifadeler: “<i>Hüvelhayyülbaki</i> <i>Kıldı dünyadan otuz [okunamadı] hayatında sefer</i> <i>Rahmet ve gufran eyle olsun ilahi kanun</i> <i>Nur-i rahmetle mezarı ravza-i cennet ola</i> <i>Saye-i tûl-i riyâz-ı hâriyân olsun makarr</i> <i>Fakat dinsin? gözyaşıyla Hasbî tarih-i vefat</i> <i>İtdi Firdevs Necip Bey zade Muhsin Bey gezer</i> ???”
	
	

15.Mezar

	15.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 8 satır mevcuttur. Mezarın kime ait olduğu tespit edilemedi. Kitabenin 8 satırında yazılı ifadeler: “<i>[Kırık olduğu için okunamadı] Ahminelmevt</i> <i>Yer doyunca gonca gülzara [okunamadı] kokmadım</i> <i>Kaldı [okunamadı] açılmadan derd-i meramım almadım</i> <i>[Okunamadı] ömrüm soldurup bad-ı ecel</i> <i>[Okunamadı]</i> <i>[Okunamadı]</i> <i>[Okunamadı]</i> <i>[Okunamadı]”</i>
	

16.Mezar

	16.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı ile yan tarafı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 8 satır mevcuttur. Mezarın kime ait olduğu tespit edilemedi. Kitabenin 9 satırında yazılı ifadeler: “Hüvelbaki Hevace-i fazıl-ı müfessir hem muhad^{dis} hem fakih Hem tarik-i Halidî’de mürşid-i kamil sed^{ad} Nuriya tarih-i cevher halini hatif dedi Vaslıla darü’s-selama mürğ-i ruhu oldu şad Balıkesrî’de zamanının reis-i ulema Ve şeyh ’ül-meşayih Melek zade Hafız Abdullah Efendi ruhiçün el-Fatiha 1320” Bu mezar taşı günümüzde çeşitli yerlerinden kırıktır. Ancak İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın <i>Karesi Meşahiri</i> adlı eserinde Melek zade Hafız Abdullah Efendi hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Uzunçarşılı, (1999, 41), mezarın Garipler Mezarlığında olduğunu ifade etmektedir. Bu da Asri Mezarlığı’na Garipler Mezarlığı’ndan gelen gömütlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bugün Melek zade Hafız Abdullah Efendi’nin mezar taşının kırık olan yerlerinde yazılı olan sözcükler, Uzunçarşılı’nın eserinde (1999, 41) “...^{dis} hem fakih”, “...^{ad}” olmak üzere tam olarak verilmektedir. Ancak İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın <i>Karesi Meşahiri</i> adlı eserinde de “<i>Balıkesrî’de zamanının reis-i ulema ve şeyh ’ül-meşayih Melek zade Hafız Abdullah Efendi ruhiçün el-Fatiha</i>” ifadeleri yer almamaktadır.
	

17.Mezar

	17.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının baş kısmı ile aşağıya doğru kısmı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 2 satır olarak görünmektedir. Kitabenin görünen 2 satırında “Zevcesi merhum Emine [Kırık olduğu için okunamadı] ruhiçün El-Fatiha” ifadeleri yazılıdır.
---	---

18.Mezar

	18.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının başlık kısmı ile yan tarafı kırılmış haldedir. Toprak üstünde 7 satır mevcuttur. Mezar Saki oğlu Hacı İbrahim Ağa’nın oğluna aittir. Oğlunun isminin yazılı olduğu yer maalesef silinmiştir. Ancak Saki oğlu Hacı İbrahim Ağa’nın oğlunun adının (BOA.NFS.1263)’a göre Ahmet/Mehmet olduğu tahmin edilmektedir. Kitabenin 7 satırında yazılı ifadeler: “Hüvelhallakulbaki Saki oğlu Hacı İbrahim Ağa’nın
---	---

	<i>Mahdumu cennet-mekan</i> <i>Merhum ve mağfur leh</i> <i>[Silik olduğu için okunamadı] Ağa ruhuna Fatiha</i> <i>Sene 1251”</i>
--	--

19.Mezar

	19.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının sadece baş kısmı mevcuttur. Kitabe aşağıya doğru kırılmış haldedir. Kitabe başka bir mezar taşının üzerine bırakılmış durumdadır. Kitabede 2 satır mevcuttur. Kitabenin görünen 2 satırında yazılı ifadeler: “<i>Hüvelhayyülbaki</i> <i>Balıkesrî kadısı</i> ...”
---	---

20.Mezar

		20.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşının sadece ayak kısmı mevcuttur. Kitabe yukarıya doğru kırılmış haldedir. Kitabe başka bir mezar taşının üzerine bırakılmış görünümü arz etmektedir. Mezar Balıkesir şehri eşrafından Rahmi Efendi’nin hanımı Saide Hanıma (????-30 Mayıs 1921) aittir. Kitabede 3 satır mevcuttur. Kitabenin görünen 3 satırında yazılı ifadeler: “... <i>Balıkesrî eşrafından</i> <i>Rahmi Efendi RefİKası Saide Hanım’ın</i> <i>Ruhuna Fatiha 22 Ramazan 1339 Pazartesi”</i>
--	--	---

21.Mezar

					
21.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde bulunmaktadır ancak ayak kaidesi mevcut değildir. Bu nedenle kitabe zemine dikildiği için yan yatmış durumdadır. Mezar Giridî (Cebbar) zade Mahmet Paşa’nın hanımı Fatıma Pırlanta Hanım’a (????-1882) aittir. Fatıma Pırlanta Hanım’ın “1297” yılında vefat ettiği yazılıdır. Ancak tarihin Rumi ya da Hicri olduğu açıkça belirtilmediği için Fatıma Pırlanta Hanım’ın 1879-1882 yılları arasında vefat etmiş olduğu düşünülmelidir. Kitabede 12 satır mevcuttur. Kitabenin 12 satırında yazılı ifadeler: <i>“Hüvelhallakulbaki</i> <i>Kudemây-ı vüzerây-ı azam-ı saltanat-ı</i> <i>Seniyyeden olup bin iki yüz</i>					

*Yetmiş bir senesi cemaziyülahırının
On beşinci Perşembe günü Kırım'da
Gözleve-i Rusiye Muharebesi'nde
Şehiden irtihal-i darülbeka iden
Balıkesrîli Giridî zade
Es-seyyid Mehmet Paşa merhumun
Halile-i Muhteremesi Fatıma Pırlanta
Hanım'ın ruhiçün rızai Allah
1297"*

Kitabeyi tetkik ettiğimizde bazı bilgilerin hatalı olduğu anlaşılmıştır. Örneğin kitabede geçen “Bin iki yüz yetmiş bir senesi cemaziyülahırının On beşinci Perşembe günü” yani Hicri 15 Cemaziyülahır 1271 tarihinin Miladi 5 Mart 1855 Pazartesi gününe karşılık gelmektedir. Verilen tarih ile gün arasında uyumsuzluk söz konusudur.

22.Mezar

		21.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı sağlam bir şekilde bulunmaktadır. Tek satırlık kitabesinde “Mustafa Muhsin” ifadesi yazılıdır.
--	--	--

23.Mezar

		23.Mezar Kitabesi: Kitabesi Osmanlı Türkçesi ile yazılı olup, mezar taşı kırık haldedir. Mezar Yırcalı zade Hoca Sadık Efendi oğlu Mehmet Efendi'ye (1918-12 Eylül 1918 Perşembe) aittir. 5 satırlık Kitabesinde şu ifadeler yazılıdır: <i>“Gülşen bakide olsun hurilerle kâmrân Ulemây-i be-namdan Yırcalı zade Hevace Sadık Efendi mahdumu Mehmet Efendi Ruhuna Fatiha 12 Eylül sene 1334”</i>
---	---	--

24.Mezar

		
---	---	---

24. Mezar Kitabesi: Kitabe günümüz Türkçesi ile yazılı olup sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabesinde şu ifadeler yazılıdır:

“Subay Nedimesi ve
Matbaacı Selahattin Baskan
Baldızı Fatma Rafet
Ruhuna Fatiha
D.18 Şaban 1330-Ö.26.05.1953)”

25.Mezar



25. Mezar Kitabesi: Kitabe günümüz Türkçesi ile yazılı olup sağlam bir şekilde mevcuttur. Kitabesinde şu ifadeler yazılıdır:

“Matbaacı Selahattin
Baskan Ağabeyi
Tahsin Aksoy
Ruhuna Fatiha
D.1297-Ö.06.08.1945)”

Giridî (Cebbar) zade Ailesine Akraba Aileler ve Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa

Giridî (Cebbar) zade Es-Seyyid Mehmet Paşa (vefatı 9 Mart 1855), “Kör Paşa” lakabı ile anılmaktaydı. Süleyman Paşa (vefatı muhtemelen 1813)’nın oğlu idi. Annesinin ismi tespit edilememiştir. (Şeref Etker ile 05.04.2021 tarihli görüşme ve Şeref Etker’in tarafıma 05.04.2021 tarihinde göndermiş olduğu şecere). Süleyman Paşa ya da Giritli oğlu Süleyman Ağa, Seyyid olup Balıkesir Mütessellimi idi (Bakınız 9.Mezar Kitabesi).

Giridî (Cebbar) zade ailesinin kökleri Girit adası menşei değildir. Girit’te yöneticilik yaptıkları için bu lakabı almışlardır. Aile yüzyıllardır Balıkesirlidir ve Balıkesir hanedanıdır. Ailenin en eski ataları ve en eski lakabı Cebbâr zadedir (Şeref Etker ile 05.04.2021 tarihli görüşme ve Şeref Etker’in tarafıma 05.04.2021 tarihinde göndermiş olduğu şecere). Yozgat ve çevresinin yerel yöneticileri olan Cebbâr zadelere akrabadırlar.

Giridî (Cebbar) zade Es-Seyyid Mehmet Paşa’nın ilk eşi Zeliha Penbe Hanım (vefatı 17 Aralık 1890)’dır. Diğer eşi Çerkez kökenli Fatma Pırlanta Hanım (vefatı 1879-1882 yılları arasında)’dır (Şeref Etker ile 05.04.2021 tarihli görüşme ve Şeref Etker’in tarafıma 05.04.2021 tarihinde göndermiş olduğu şecere). Seyyide Zeliha Penbe Hanım (Bakınız 5.Mezar Kitabesi), Balıkesir Şehri Muhafızı Ferik Mustafa Rıfat Paşa, İzzet Paşa, Şefika Hanım ve Temenni Hanım’ın (vefatı 1 Şubat 1901) annesidir. Fatma Pırlanta Hanım (Bakınız 21.Mezar Kitabesi) ise Hacı Kasım Bey, Ali Paşa ve Hacı Nefise Hanım’ın (1903-1906 yılları arasında) anneleridir. Temenni Hanım (Bakınız 6.Mezar Kitabesi) Talia Hanım ve Halit Bey’in annesidir. Hacı Nefise Hanım (Bakınız 4.Mezar Kitabesi) ise çocukları tespit edilmedi. Giridî (Cebbar) zade Es-Seyyid Mehmet Paşa’nın bir diğer evladı Hacı Muhterem Bey (Bakınız 8.Mezar Kitabesi)’dir. (Şeref Etker ile 05.04.2021 tarihli görüşme ve Şeref Etker’in tarafıma 05.04.2021 tarihinde göndermiş olduğu şecere).

Hacı Yakup zade Hafız Adil Efendi (1864-21.09.1915) ve hanımı Saki zade Hacı İbrahim Ağa oğlu El-Hac Hafız Hüseyin Efendi oğlu Ethem kızı Sıdika Hanım (1874-05.09.1905). Hem Saki zadelere hem de Hacı Yakup zadelere Giridî (Cebbar) zade ailesine akrabadırlar. Ayrıca Saki zade El-Hac Hafız Hüseyin Efendi oğlu Ethem’in hanımı Zeliha (1834-10.03.1917) Hanım’ın da Giridî (Cebbar) zadelere akraba olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Hafız Adil Efendi (Bakınız 12.Mezar Kitabesi) ve Sıdika Hanım (Bakınız 11.Mezar Kitabesi) çiftinin Necmettin Ovacık, Ethem Ovacık, Bedrettin Ovacık ve Ahmet Adil Ovacık adlı çocukları vardır (Yusuf Sabri Ovacık ve Ertuğrul Hakan Berk ile defaatle

yaptığım görüşmeler, Yusuf Sabri Ovacık'ın aile şeceresi). Saki zadelere bir başka mezar da Saki oğlu Hacı İbrahim Ağa'nın 1835/1837 yılları arasında vefat etmiş oğluna aittir (Bakınız 18.Mezar Kitabesi).

Balıkesir eşrafından Ocaki zade ailesinin bir ferdi olan Hacı Mehmet Efendi (vefatı 1917-1918, 1920) (Bakınız 13.Mezar Kitabesi)'nin de Giridî (Cebbar) zade ailesi ile akrabalık bağı olduğu anlaşılmaktadır. Ramazan zadelere Melek zade kolundan Müderris Hafız Abdullah Efendi (1825-1903), Türbe (Kavukçu) Camii Şerifi İmamı Hafız Mehmet Efendi ile Ocaksız zade Hacı Abdullah kızı Rabiye Feride Hanım çiftinin oğludur. Melek zade Müderris Hafız Abdullah Efendi Balıkesir'de ulemanın reisi ve meşayihin şeyhi olarak anılmıştır (Bakınız 16.Mezar Kitabesi).

Balıkesir eşrafından Yırcalı zade ailesinin bir ferdi olan Hoca Sadık Efendi mahdumu Mehmet Efendi'nin de Giridî (Cebbar) zade ailesi ile akrabalık bağı olduğu anlaşılmaktadır. Melek zade Müderris Hafız Abdullah Efendi'nin öğrencisi olan Yırcalı zade Hoca Sadık Efendi, Balıkesir Müftüsü İbrahim Sadık Efendi (1856/1857-1924)'dir. Mehmet Efendi, Müftüsü İbrahim Sadık Efendi ile Merva Hanım çiftinin oğludur (Bakınız 23.Mezar Kitabesi).

Mahmut Ekrem Çavuldur (1889-1952)'un (Bakınız 1.Mezar 1.Kitabesi) ve eşi Hayriye Çavuldur (1900-19??)'un (Bakınız 2.Mezar 2.Kitabesi) da Giridî (Cebbar) zade ailesi ile akrabalık bağı olduğu anlaşılmaktadır.

Selahattin Baskan'ın ağabeyi Tahsin Aksoy'un (Bakınız 24.Mezar Kitabesi) ve yine Selahattin Baskan'ın eşinin kız kardeşi Fatma Refet Hanım'ın (Bakınız 25.Mezar Kitabesi) da Giridî (Cebbar) zade ailesi ile akrabalık bağı olduğu anlaşılmaktadır.

Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa'nın Mezar Taşı ve Kitabesi



Fotoğraf 18.01.2022 tarihinde Şeref Etker tarafından gönderilmiştir. Şeref Beye göre şehit düşen Rüstem Bey, Selim Bey ve Mehmet Paşa'lar için yaptırılmıştır.

*Hüvelhallakulbaki
Âb-ı rûy-ı revanımı Giridî zade
Gedadır Rüstem Beğîn
Görmedi şimdiye dek/değîn [okunamadı] millet
Böyle desptur ali gök [okunamadı]*

[Okunamadı] tetkik
Bu her aklına aşuŧte -i ukul hükemâ
Oldu çok sendi? [okunamadı]
O münazi [okunamadı]
Öldü atem [okunamadı]
[Okunamadı] şem [okunamadı]
[Kırık ve silik olduğu için okunamadı]
Her ne dem eylese düşman ile [okunamadı]
Satvet [okunamadı]
Kıldı [okunamadı] iklim-i beka
Çün şehid oldu din-i mütedeyyin idi
Zat-ı pürçovdin arayış kıldı haliya
Pençe sihr ola kabrini mamduğ/füru’-efken nur
Hamus-ı kişver-i /Hamiş küsur adn oldu Mehmed Paşa
20-Sene 1271 el-Fatiha

Yaptığımız araştırma sırasında Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa’nın şehadet tarihi, kabrinin bulunduğu yeri konusunda birbirinden farklı çeşitli bilgiler görölmüşür. Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa, katılmış olduğu Kırım Harbi esnasında Gözleve’de müptela olduğu göğüs darlığı hastalığından (*zîk-ı sadr illetinden*) kurtulamayıp Hicri 19 Cemaziyülahir 1271 (Miladi 9 Mart 1855) Cuma günü vefat etmiştir (BOA.İ.MVL.334-14354). Giridî (Cebbar) zade aile ferdi Şeref Etker, büyük dedesi Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa’nın kabrinin Kırım Gözleve’de Han Camii avlusunda gömülü bulunduğunu belirtmiştir (Şeref Etker ile 18.01.2022 tarihli görüşme ve Şeref Etker’in tarafıma 18.01.2022 tarihinde göndermiş olduğu fotoğraf). Giridî (Cebbar) zade Mehmet Paşa’nın vefatı; Kırım Harbi’nin önemli safhalarından biri olan Gözleve Zaferi sonrasında gerçekleşmiştir. Rus kuvvetlerine karşı kazanılan bu çok önemli zafer, Serdar-ı Ekrem Ömer Lütfü Paşa komutasında 17 Şubat 1855 tarihinde kazanılmıştır. Hatta 2 Mart 1855 tarihinde Rusların mağlubiyetine çok üzülen Çar I. Nicolas intihar etmiştir. (Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, 1986, 196).

Öneriler

Araştırma konumuzu oluşturan Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığında bulunan kitabeli/kitablesiz tüm mezar taşları, Atalar kültürünün bir parçası ve İslam inancımızın büyüklerimize hürmet şuuruyla aşğıdaki öneriler ivedilikle hayata geçirilmelidir:

Şehitler Parkı içerisindeki Şehitlik’te olduğu gibi Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığı da koruma altına alınmalıdır. Etrafı dış etkilere etkilenmeyecek halde yeniden düzenlenmelidir

Birbirinin üzerine konulmuş, yan yatmış, etrafa gelişigüzel konulmuş, birbiriyle ilgisiz olanlar yan yana getirilmiş mezar taşları ayrı ayrı teşhir edilecek şekilde yeniden düzenlenmelidir.

Zemine gömülmüş ve bu nedenle kitabe yazıları toprak altında kalmış olanlar yer yüzüne çıkarılmalı, yeryüzünde ebediyen durmaları için gerekli önlemler alınmalıdır.

Mermer mezar taşlarının ömürlük bakımları yapılmalı, bu noktada teknik ve uzman desteğı alınmalıdır.

Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığındaki kitabeli/kitablesiz tüm mezar taşlarını genel olarak tanıtıcı bir tanıtım yazısı oluşturulmalıdır.

Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığındaki kitabeli her mezar taşının içeriğı bir tabelada teşhir edilmelidir.

Sonuç

Şehitler Parkı içerisinde Balıkesirlilere emanet edilmiş Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığı, kültürümüzü yansıtan önemli bir unsurdur. Mezar taşlarının niteliğinin, kitabelerin ve kitabelerindeki

içerik zenginliğinin gelecek kuşaklara aktarılması büyük önem arz etmektedir. Balıkesir geçmişte pek çok kültürel varlığa sahip şehir olarak zaman içerisinde pek çoğunu yitirdi. Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığı yitirilmemesi gereken önemli bir kültürel mirastır. Atalarımız mezar taşlarını, kitabelerini bizler harap edelim, atıp tatalım, ortadan kaldıralım diye inşa etmediler. Hattatlar, usta işi yazılarını mezar raşı kitabelerine bizler kıralım diye yazmadılar.

Son olarak, Balıkesir’de Türk kültürünün mührü ve İslam inancının gereği olarak, kültür aktarımı için yetkililerin Şehitler Parkı içerisindeki Giridî (Cebbar) zade aile mezarlığını, tıpkı Zağnos Paşa Haziresi gibi düzenlemesini bekliyor ve istiyoruz.

KAYNAKLAR

BOA.NFS.1263

AKPINARLI, K. K. (2009), *Balıkesir Şehir ve Belediye Tarihi*, Balıkesir: Kent Arşivi Yayınları.

DEVELLİOĞLU, F. (1993), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat Eski ve Yeni Harflerle*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

DUYMAZ, A. (2018), *Mezar Taşlarında Birleşen Aile: Giridîzâde Mehmet Paşa ve Ailesi*, Aydın: Yeni Fikir Dergisi Yayınları (Elektronik Kitap), ss.213-218

EREN, M. (1990), *Balıkesir İl Müftüleri ve Tarihi Kitabeler*, Balıkesir: İnce Ofset.

ÖÇAL, İ.C., (1997), *Soyağacı (Şecere)*, Ankara.990),

ŞEMSETTİN SAMİ. (1989), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

ŞEMSETTİN SAMİ. (2010), *Kâmûs-ı Türkî*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi-Osmanlı Devri-Osmanlı-Rus Kırım Harbi Kafkas Cephesi Harekâtı (1853-1856). (1986), Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt (ATASE) Başkanlığı Yayınları, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

[UZUNÇARŞILI], İ. H. (1999), *Karesi Meşâhiri*, Hazırlayanlar: Mehmet Sarı-Ahmet Karaman, Balıkesir: Petek Ofset.

ÜLKER, N. (1993), *Mezar Kitabelerinin İzmir Tarihi İçin Önemi ve Şehit Fethi Bey, Son Yüzyıllarda İzmir ve Batı Anadolu Sempozyumu Tebliğleri*, Hazırlayan BAYKARA, T., İzmir: ss.93-102

YAĞCI, Z. G., GENÇ, S. (2009), XIX. Yüzyılda Balıkesirli Bir Paşa: Giridîzâde Mehmed Paşa ve Serveti, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6, ss.282-293.

YILDIZ ALTIN, K. (2018), *Türk Kültüründe Atalar Kültü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Ankara, Doktora Tezi.

<https://www.ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/Erişim> Tarihi: 08.12.2022

Ertuğrul Hakan Berk ile defaatle yaptığım görüşmeler

Şeref Etker ile 18.01.2022, 05.04.2021 tarihli görüşmeler

Yusuf Sabri Ovacık ile defaatle yaptığım görüşmeler

Şeref Etker’in tarafıma 18.01.2022 tarihinde göndermiş olduğu fotoğraf (Giridî zade Mehmet Paşa mezar taşı ve kitabesine ait)

Şeref Etker’in tarafıma 05.04.2021 tarihinde göndermiş olduğu şecere (Giridî zade ailesine ait)

Yusuf Sabri Ovacık’ın aile şeceresi

Presentation ID / Sunum No= 331

Oral Presentation / Sözlü Sunum

Türk Dünyası Halk Bilimi Çalışmalarının Bilgesi: Prof. Dr. Fikret Türkmen

Araştırmacı Yarkın Yenice¹

¹ Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Halk Bilimi Yüksek Lisans Öğrencisi
yeniceyarkin@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-9587-9940

Özet

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü 1992 yılında Prof. Dr. Fikret Türkmen'in çabalarıyla kurulmuş bir bilimsel araştırma kurumu olup, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü kendisini oluşturan 6 lisansüstü eğitim ve araştırmaya yönelik çalışma yapan Anabilim Dalı ve yabancılara Türkçe öğretmek amacıyla kurulmuş ve bu yönde eğitim çalışmalarını sürdüren TÖBİR adlı birimden oluşmaktadır. Bugün 30. yılına girmiş olan bu kurumun kurulmasında, yaşatılmasında ve bugüne getirilmesinde çok değerli çabaları bulunan bilim insanı Prof. Dr. Fikret Türkmen'dir. Bu bildiride Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü kurucu müdürü Prof. Dr. Fikret Türkmen'in hayatı ve Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü kurma çabaları hakkında kısaca bilgi verecek, ardından Fikret Türkmen'in Türkiye ve Türk Dünyası halk bilimi çalışmalarına katkısı Fikret Türkmen'in çalışmaları çerçevesinde değerlendirilecektir. Prof. Dr. Fikret Türkmen 4 Temmuz 1945 yılında Yozgat'ın Boğazlıyan ilçesinde dünyaya gelmiştir. Türk halk bilimi alanında birçok değerli çalışma yapmış bir bilim insanı olan Fikret Türkmen günümüze kadar 22 kitap, 200'e yakın makale yazmış ve yine ülkemizde ve yurtdışında gerçekleştirilen kongre ve sempozyumlarda 150'nin üzerinde bildiri sunmuş, alanının önde gelen bilim insanlarından biri olmuştur. Akademik çalışmaları dışında birçok idari görevde bulunan Prof. Dr. Fikret Türkmen, Türkiye'de ve dünyada önemli bilim kuruluşlarının kurucu üyesi ve üyesi olmuştur. Prof. Dr. Fikret Türkmen'in bugüne kadar yapmış olduğu çalışmalara baktığımızda bu çalışmaların ağırlıklı olarak Türk Halk Bilimi ve Türk Dünyası konularında olduğu görülür. Prof. Dr. Fikret Türkmen'in kitaplarını konu bakımından 6 başlık altında, makalelerini ise 9 başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Bildirimizde ilk olarak Prof. Dr. Fikret Türkmen'in hayatı ile ilgili genel bilgi verip, kitaplarında ve makalelerinde odaklanmış olduğu halk bilgisi ürünlerini, çalışmalarında seçtiği sahalari, kullandığı kuramsal yaklaşımları ve yöntemleri, çalışmalarının Türk Halk Bilimi çalışmalarına etkisi ve de katkısı yönünden değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirme sonucunda Türk Halk Bilimi alanında kullanılan kuramsal yaklaşımların, yöntemlerin yıllar içindeki değişimini ve bu değişim içerisinde Prof. Dr. Fikret Türkmen'in yaptığı bilimsel katkı ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fikret, Türkmen, Halk, Bilimi

The Wise of Turkish World Studies: Prof. Dr. Fikret Türkmen

Abstract

Ege University Institute of Turkish World Studies is a scientific research institution established in 1992 with the efforts of Prof. Dr. Fikret Türkmen. The Institute of Turkish World Studies consists of 6 departments that make up its own postgraduate education and research, and a unit called TÖBİR, which was established to teach Turkish to foreigners and continues its educational activities in this direction. Prof. Dr. Fikret Türkmen is a scientist who has made valuable efforts in the establishment and maintenance of this institution, which has entered its 30th year. In this statement, brief information will be given about the life of Prof. Dr. Fikret Türkmen, the founding director of Ege University Institute of Turkish World Studies and his efforts to establish the Institute of Turkish World Studies and then Fikret Türkmen's contribution to folklore studies in Turkey and the Turkish World will be evaluated within the framework of Fikret Türkmen's studies. Prof. Dr. Fikret Türkmen was born on July 4, 1945 in the Boğazlıyan district of Yozgat. Prof. Dr. Fikret Türkmen, a scientist who has done many valuable studies in the field of Turkish folklore, has written 22 books, nearly 200 articles, and presented more than 150 papers in congresses and symposiums held in our country and abroad, and has become one of the leading scientists in his field. Prof. Dr. Fikret Türkmen, who has held many administrative duties apart from his academic studies, has been a founding member and member of important scientific organizations in Turkey and in the world. When we look at the studies that Prof. Dr. Fikret Türkmen has done so far, it is seen that these studies are mainly on Turkish folklore and the Turkish World. It is possible to classify Prof. Dr. Fikret Türkmen's books under 6 titles and his articles under 9 titles. In our statement, we will first give general information about the life of Prof. Dr. Fikret Türkmen, and try to evaluate the folklore products that he focused on in his books and articles, the fields he chose in his studies, the theoretical approaches and methods he used, and the impact and contribution of his studies to Turkish Folklore studies. As a result of this evaluation, the change in the theoretical approaches and methods used in the field of Turkish Folklore over the years and the scientific contribution of Prof. Dr. Fikret Türkmen in this change will be revealed.

Keywords: Fikret, Türkmen, Folklore

Türk Halk Bilimi çalışmalarını çok eski tarihlere dayandırmak mümkün olsa da bu alandaki bilimsel çalışmaların 20. yüzyılda başladığı kabul edilmektedir. Türkiye’de halk bilimi ile ilgili ilk yazı 1913 yılında Ziya Gökalp tarafından kaleme alınan “Halk Medeniyeti- I, Başlangıç” adlı yazıdır. Gökalp’in yazısından sonra Türk Halk Bilimi ile ilgili ikinci yazı Fuad Köprülü’ye aittir. Sözü edilen yazı 1914 yılında “Yeni Bir İlim: Halkiyat-Folklore” adıyla yayımlanmıştır. Bu yazılardan sonra yine 1914 yılında Rıza Tevfik’in “Folklor, Folklore” adlı yazısı yayımlanmıştır. 1940’lı yıllarda Türkiye’de ilk defa bir Türk Halk Bilimi Kürsüsü Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi’nde kurulmuşsa da bu kürsü 1948 yılında kapatılmış ve Türk Halk Bilimi çalışmalarının akademik kısmı 15 yıl kadar kesintiye uğramıştır.

1960 sonrası ise “İkinci Kuşak Halk Bilimciler” adıyla adlandırabileceğimiz bilim insanlarıyla özdeşleşen bir dönemdir. Prof. Dr. Mehmet Kaplan’ın Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde görevlendirilmesiyle ilk Türk Halk Edebiyatı doktorları yetişir ve Türk Halk Bilimi alanında ilk doktora tezleri hazırlanır. Bu çerçevede Atatürk Üniversitesi’nde yetişen akademisyenlerin Türk Halk Bilimi alanında öncü bir yeri ve rolü vardır. Bu üniversiteden yetişen öncü akademisyenlerden biri de Prof. Dr. Fikret Türkmen’dir. Lisans eğitime ve ilk akademik çalışmalarına Atatürk Üniversitesi’nde başlayan Prof. Dr. Fikret Türkmen akademik yaşamının geri kalanını Ege Üniversitesi’nde sürdürmüş olup 20. yüzyılda yetişen Türk Halk Bilimciler arasında müstesna bir yere sahiptir.

Bu noktada Prof. Dr. Fikret Türkmen’in hayatı hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. Prof. Dr. Fikret Türkmen 1945 yılında Yozgat’ın Boğazlıyan ilçesinde doğdu. İlkokul ve ortaokulu Boğazlıyan’da okuyan Prof. Dr. Fikret Türkmen liseyi Bursa Işıklar Askeri Lisesi’nde bitirdi. 1961 yılında Kara Harp Okulu’nda eğitim görmeye başladı. Buradan ayrıldıktan sonra 1963 yılında ise Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’ne girdi. Üniversiteyi

bitirdiği 1967 senesinde Konya Erkek Lisesi edebiyat öğretmenliğine atandı. Bu lisedeki görevi 1 yıl süren Fikret Türkmen 1968 yılında mezun olduğu Erzurum Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Halk Edebiyatı asistanı olarak göreve başladı.

1969 yılında doktora eğitimi için İstanbul Üniversitesi'ne gönderildi. Burada Prof. Dr. Mehmet Kaplan'dan dersler alan Fikret Türkmen 1972 yılında Türk Halk Bilimi alanında çok önemli bir yere sahip olan “Âşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme” adlı doktora tezini tamamlayarak “Bilim Doktoru” unvanı aldı. Doktora eğitimini tamamladıktan sonra Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne döndü ve 1974 yılına kadar halk edebiyatı dersleri verdi.

1974 yılında Atatürk Üniversitesi tarafından Fransa'ya gönderildi. Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Prof. Dr. Pertev Naili Boratav'dan folklor metodolojisi, halk edebiyatı ve folklor teorileri konularında dersler aldı ve 1976 yılında Türkiye'ye döndü. 1978 yılına kadar akademik çalışmalarını Atatürk Üniversitesi'nde yürüten Prof. Dr. Fikret Türkmen aynı yıl Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler (Edebiyat) Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne atandı. 1980 yılında “Tahir ile Zühre Hikâyesi İnceleme-Metin” adlı çalışmasıyla Doçent, 1986 yılında da “Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi Burhaniye Tercümesi” adlı çalışmasıyla Profesör unvanını aldı.

Prof. Dr. Fikret Türkmen 1986 yılında Ege Üniversitesi Türkçe Öğretim Merkezini kurmuştur. Prof. Dr. Fikret Türkmen, 1992 yılında da Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nü kurmuş ve kurucu müdür olarak atanmış, daha önce kurmuş olduğu Türkçe Öğretim Merkezini enstitü bünyesine katmıştır. Halen Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü bünyesinde Türkçe Öğretim Birimi adıyla eğitim faaliyetlerine devam etmektedir. Türkçe Öğretim Birimi çeşitli ülkelerden binlerce öğrenciye Türkçe öğretmiş ve Türk kültürünü yakından tanıma fırsatı sunmuştur. Türk dünyasının çeşitli sahalarında görev yapan bürokratlar bu birimde Türkçe öğrenmiştir. Bu kişilerden bazıları; Türkmenistan Dışişleri Bakanı Raşit Meredov, Kazakistan Cumhuriyeti Enformasyon ve Sosyal Kalkınma Bakanı Darkhan Kydyraly Kuandykuly, Pakistan İslamabad Türkiye Büyükelçisi Tahir Shah, Enerji Diplomasisi Uzmanı Umud Shokri'dir.

Bugün 30. yılına girmiş olan Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü 1992 yılında Prof. Dr. Fikret Türkmen'in çabalarıyla kurulmuş bir bilim ocağıdır. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi, Türk Tarihi, Türk Dünyası Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler, Türk Dünyası Edebiyatları, Türk Dili ve Lehçeleri ve Türk Sanatı olmak üzere 6 ana bilim dalından oluşmaktadır. Bu ana bilim dallarında 10 profesör, 5 doçent, 7 doktor öğretim üyesi, 6 araştırma görevlisi görev yapmaktadır. Prof. Dr. Fikret Türkmen Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsünün kurulduğu 1992 yılından emekli olduğu 2012 yılına kadar kurucu müdür olarak görev yapmıştır. Görev yaptığı süre içerisinde ulusal ve uluslararası birçok ödül kazanmıştır. Aldığı ödüllerden bazıları şunlardır:

- 1992, Azerbaycan Devlet Üniversitesi tarafından Fâhrî Doktora
- 1995, Kırgızistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı tarafından Manas-1000 Nişanı
- 1995, TBMM'nin 75. Yılı Bilim Başarı Ödülü
- 1996, Türkmenistan Cumhurbaşkanı Saparmurat Türkmenbaşı tarafından devlet töreni ile verilen Türkmenistan'ın en büyük ödülü olan Uluslararası Mahdumkulu Ödülü
- 1999, Kazakistan İlimler Akademisi tarafından Akademik Unvan ile Akademi Üyeliği
- 1999, TÜRKSAV tarafından Türk Dünyasına Hizmet Ödülü
- 2009, ELGİNKAN Vakfı tarafından Türk Kültürü Araştırma Ödülü
- 2012, Türk Dil Kurumu 80. Kuruluş Yıl Dönümü Şeref Madalyası
- 2012, Ege Üniversitesi Senatosu tarafından Üstün Hizmet Altın Madalyası Ödülü. (Akın ve Duman, 2014: 8-9)

Prof. Dr. Fikret Türkmen akademik hayatına başladığı günden beri Türk Halk Bilimi çalışmalarına önemli bilimsel katkılar sunmuştur. Bugüne kadar yazmış olduğu 22 kitap, 200'e yakın makale ve 150'den fazla bildiri ile Türk Halk Bilimi çalışmalarında öncü bir rol üstlenmiştir. Prof. Dr. Fikret Türkmen'in kitaplarını incelediğimizde konuları bakımından ilgili olduğu türlere göre şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

- “Türk Halk Hikâyeleri ile İlgili Çalışmaları”,

- “Mizah Teorileri ve Türk Fıkraları ile İlgili Çalışmaları”,
- “Türk Halk Bilgisi Derleme Çalışmaları”,
- “Türk Destanları ile İlgili Çeviri-Aktarma Çalışmaları”,
- “Türk Halk Şiiri ile İlgili Çalışmaları”,
- “Türk Dünyasındaki Türk Halk Edebiyatı Konularında Aktarma-İnceleme Çalışmaları”.

Prof. Dr. Fikret Türkmen’in kitap çalışmalarında odaklandığı bilimsel konulara baktığımızda bu kitapların tek bir halk edebiyatı türü ve konuya odaklanmadığı ancak bunların ağırlıklı olarak sözlü anlatımlar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Fikret Türkmen’in ilk akademik çalışmaları halk hikâyeleri hakkında olsa da yayınlamış olduğu kitapların önemli bir kısmı Türk destanları hakkındaki çalışmalarından oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, 22 kitabından 8 kitabının Türk boylarının destanları hakkındaki çalışmalar olduğu görülür. Kitaplarındaki çalışma sahalarını incelediğimizde ise Türkiye, Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan ve Türkmenistan sahalarına yoğunlaştığını görmekteyiz.

Prof. Dr. Fikret Türkmen’in kitapları arasında yer alan “Âşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme” ve “Tahir ile Zühre Hikâyesi İnceleme-Metin” adlı eserleri Türk Halk Bilimi çalışmalarında öncü eserler olarak kabul edilir. “Âşık Garip Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme” halk hikâyesi içinde yer alan şiirlerin ortak bir epizot yapısı ile sunulması bakımından öncü bir çalışmadır. Aynı şekilde “Tahir ile Zühre Hikâyesi İnceleme Metin” adlı çalışmada hikâyede geçen şiirler ortak bir epizot yapısıyla verilmiş, hikâyenin teşekkül yeri konusunda daha önce üzerinde durulmamış konular hakkında bilgi verilmiştir. Bu iki eser anlatı yapısı ve şiirlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesinde ve de Tarihi-Coğrafi Fin folklor kuramının ülkemizde uygulanması bakımından da öncü çalışmalardır.

Prof. Dr. Fikret Türkmen’in Türk destanları konusunda yaptığı bilimsel çalışmalar da Türk dünyası için son derece önemlidir. “Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayımlanması” adlı proje 1997 yılında Prof. Dr. Fikret Türkmen yürütücülüğünde başlatılmıştır. Türk Halk Bilimi çalışmalarında çok önemli bir yere sahip olan bu proje kapsamında günümüze kadar Türk destanlarıyla ilgili aktarma ve inceleme şeklinde 68 eser yayınlanmıştır. Bu projede Prof. Dr. Metin Ekici, Prof. Dr. Alimcan İneyet, Prof. Dr. Selami Fedakâr, Doç. Dr. Pınar Fedakâr, Dr. Öğr. Üyesi Ferah Türker gibi Prof. Dr. Fikret Türkmen’in yetiştirmiş olduğu bilim insanları da görev almıştır. Bu proje kapsamında Prof. Dr. Fikret Türkmen 8 kitapta bizzat derlemeci ve incelemeci olarak görev yapmıştır. Prof. Dr. Fikret Türkmen günümüzde kitap çalışmalarıyla bizi bilgilendirmeye devam etmektedir. Dr. Öğr. Üyesi Gürol Pehlivan ile hazırlamış olduğu “Korkut Bitig-Dünyada Dede Korkut Araştırmaları” adlı kitap çalışması 2021 yılında yayınlanmış olup bu konudaki ikinci kitap çalışması tamamlanmak üzeredir.

Prof. Dr. Fikret Türkmen’in makalelerini ve bildirilerini incelediğimizde ise türsel olarak şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

- Mitoloji Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Destanlar Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Efsaneler Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Masallar Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Fıkra ve Mizah Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Halk İnanışları Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Halk Şiiri ve Şairleri Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Tekke-Tasavvuf Edebiyatı Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler
- Türk Dünyası Dil, Edebiyat, Kültür, Sanat ve Devlet Adamları Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler

Prof. Dr. Fikret Türkmen’in makale ve bildiri çalışmalarını incelediğimizde kitap çalışmalarında olduğu gibi tek bir bilimsel konuya yönelmediğini Türk dünyası ve Türk Halk Bilimi alanındaki çeşitli konular üzerinde durduğunu görmekteyiz. Makale ve bildirilerinde birçok konuyu ele almış olsa da “Destanlar Hakkında Yazılmış Makale ve Bildiriler” ve “Halk Şiiri ve Şairleri Üzerine Yazılmış Makale ve Bildiriler” sayısal olarak ön plana çıkmaktadır. Prof. Dr. Fikret Türkmen yazmış olduğu makaleleri ve sunup yayınlamış olduğu bildirileri ile de Türk Halk Biliminin aydınlatılmayı bekleyen en önemli

sorunlarına değinmiş ve bu konularda son derece dikkat çekici çözüm önerilerinde bulunan sonuçlar ortaya koymuştur. Bu bakımdan makale ve bildirileri de gerek kendini takip eden öğrencileri ve gerekse Türkiye ve yurt dışındaki bilim insanları tarafından sürekli kaynak olarak kullanılmış ve kullanılmaktadır.

Prof. Dr. Fikret Türkmen yıllar boyunca kendisini Türkoloji'ye adanmış, birçok değerli bilim insanının içinde yer aldığı Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nü kurmuş, kendisinden sonra Türk Halk Bilimi çalışmalarına yön veren bilim insanlarını yetiştirmiş çok değerli bir bilim insanıdır. Bu anlamda Prof. Dr. Fikret Türkmen'i bilimsel çalışmalarıyla Türk Halk Bilimi alanında "Ege Ekolü" kurucusu bir bilge olarak adlandırmak uygun olacaktır. Kendimi son nesil öğrencileri arasında gördüğüm Prof. Dr. Fikret Türkmen, kurucu müdürü olduğu Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nde her an danışabileceğimiz bir yaşayan hazine olarak bilimsel çalışmalarını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Akın, B. ve Duman, M. (2014). Prof. Dr. Fikret Türkmen'in Hayatı ve Eserleri. *Milli Folklor*, 26(101), 5-15

