

folklor/edebiyat

folklore/literature

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, üç aylık
halkbilim • antropoloji • iletişim • sosyoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat dergisi

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

ISSN 1300-7491

CİLT: 20

SAYI: 78

2014/2



Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ Adına
Mete Boyacı

Sorumlu Yayın Yönetmeni
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

Yayın Yönetmenleri
Prof. Dr. Metin Karadağ (mkaradag@ciu.edu.tr)
Prof. Dr. Oğuz Karakartal (koguz@ciu.edu.tr)

İngilizce Editör : **Doç. Dr. Ersin Teres**

Düzeltili: **Dr. Kafiye Yinanç**

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Haspolat Kampüsü, Lefkoşa KKTC
Tel: 392. 671 11 11/ 2601
www.folkloredebiyat.org folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Abone Koşulları

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL
Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL • Yıllık (Postalama ücreti dahil) : 60 TL
Avrupa için Sayısı: 15 EURO • Yıllık Abone Bedeli(Postalama ücreti dahil): 60 EURO
Amerika için Sayısı: 20 \$ • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$
Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki **IBAN TR49 0006 4000 0016 8180 1303 26** no'lu TL hesabına,
TR27 0006 4000 0026 8020 0013 71 no'lu Euro hesabına
veya **TR70 0006 4000 0026 8020 0102 00** no'lu Dolar hesabına yatırılarak, dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliyography*, *ULAKBİM* ve *Türkologischer Anzeiger Viyana* tarafından taranmaktadır.

Hazırlık – Baskı: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti - Başkent Matbaası,
Bayındır Sokak 30/E Kızılay / Ankara

yerel süreli yayın

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ
ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Genel Yayın Kuralları:

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat' a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahiplerine ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya yayın kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Yazım Dili

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım ve Basım Koşulları:

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

İlk sayfa yazım sırası:

- 1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)
- 2) Makale başlığı (sola dayalı)
- 3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 200 sözcükten az olmamak üzere İngilizce, Fransızca ya da Almanca özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kurallara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.
- 5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)
- 6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (*) işareti ile
- 7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile
- 8) Varsa, çevirmenle ilgili açıklama (sayfa altına) (***) işareti ile gösterilmelidir.

Dipnotlar ve Kaynakça

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

INTERNATIONAL CYPRUS UNIVERSITY
QUARTERLY CULTURAL JOURNAL

Editorial Principals

Folklor/Literature is published quarterly. Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. The main goal is to publish original researches on folklore, anthropology, education, history, language and literature and create a discussion platform on these subjects. Folklor/Literature is an academical journal which publishes original articles on folklore, anthropology, education, history, language and literature.

The overall responsibility and writing preferences for the published articles belong to the author of the article. The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Folklor/Literature. In order for any article to be published in Folklor/Literature, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere.

Referees' Evaluation of Papers

Articles forwarded to Folklor/Literature are first reviewed by the Editorial Board in terms of journal's publishing principles. Those which are found unsuitable are returned to their authors to be corrected. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Those considered acceptable are initially referred to two referees who are well-known for their works in relevant fields. Names of the referees are kept confidential and referee reports are safe-kept for two years. For publication of articles, two positive reports are required. In case one referee report is negative while the other is favorable, the article may be forwarded to a third referee for further evaluation or alternatively the board, based on the contents of the reports may feel confident to make a final decision. The authors are to consider the criticism, suggestions and corrections offered by the referees and by the editorial board. If they disagree, they are entitled to counter present their views and justifications. Final decision rests with the editorial board. Articles which are not accepted for publication are not returned to their authors.

The Language

The language of the journal is Turkish. Articles in other languages may be published, not to exceed one third of an issue.

Writing and Edition Rules

1. Papers should be typed in MS Word program.
2. Papers should be prepared in accordance with the principles set forth and are to be sent in three copies and one CD to Folklore/Literature at the correspondence address.
3. The maximum length for the papers is 20 pages.

The first page should be written as follows:

1. Names and surnames are written in upper left hand corner (left aligned)
2. The Title (left aligned)
3. Translator name for translated papers (right aligned)
4. For original papers in Turkish, the paper should include an abstract in English, French or Germany, briefly and laconically expressing the subject in minimum 200 words. The translation of paper's title should be given under the title of abstract. After that, the abstract should be taken place. A detailed Turkish abstract should be given for the papers in the other languages. The papers which do not have an abstract will not be published.
5. Leaving one line empty after the body of abstract, there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words.
6. Explanation about the author (with *)
7. If there is, explanation about the paper (with **), for translation explanation about the source text (with **)
8. If there is, explanation about the translator (with ***)

Footnotes and Bibliography

The footnotes and bibliography should be given according to APA 5 (American Psychological Association) standards. The original source should be indicated in the secondary quotations.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof. Dr. N. Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (ODTÜ)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu Binark (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Peyami Çelikcan (Işık Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayten Er (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)
Prof. Dr. Cengiz Ertem (Ufuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Tuna Ertem (Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Aşya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahadır Gülmez (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Umay Günay (YODAK-KKTC)
Prof. Dr. Abdulkadir Gürer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habıbbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin Karasar (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Belkıs Kümbetoğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Eunkyung Oh (Güney Kore)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Özdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (Doğu Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Babahan Muhammed Şerif (Özbekistan)
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Esma Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Türk (Ardağan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / Metin Turan	7-8
ANADOLU ALEVİLERİNDE CEMLER VE BU CEMLERİN SOSYOKÜLTÜREL HAYATTAKİ İŞLEVLERİ <i>CEM WHICH IS IN ANATOLIAN ALEVISM AND ITS FUNCTION IN SOCIO-CULTURAL LIFE</i> / Nilgün Çıblak Coşkun	9-20
ÇUKUROVA HİKAYELİ TÜRKÜLERİNDE ARA SÖZ KULLANIMI <i>USE OF THE DIGRESSION ÇUKUROVA TALE WITH FOLKSONG</i> / Ayhan Karakaş.....	29-36
KADIN VE MİRAS: SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME <i>WOMAN AND INHERITANCE : A SOCIOLOGICAL EVALUATION</i> Ayça Demir Gürdal - Zühal Yonca Odabaş.....	37- 50
TÜRK TARİH TEZİ AÇISINDAN HALKEVLERİNİN TÜRK DİLİ VE KÜLTÜRÜ ÜZERİNE FAALİYETLERİ; YOZGAT HALKEVİ ÖRNEĞİ <i>ACTIVITIES OF THE POEOPLE'E HOUSES ON TURKISH LANGUAGE AND CULTURE WITHIN THE CONTEXT OF THE TURKISH HISTORY THESIS: THE SAMPLE OF YOZGAT PEOPLE'S HOUSE</i> / İbrahim Erdal	51-59
GOGOL'UN "BURUN"UNDAN CEVDET KUDRET'İN "KULAK"INA MEMURLUK HALLERİ <i>THE STATES OF PUBLIC SERVICE FROM GOGOL'S "NOSE" TO CEVDET KUDRET'S "EAR"</i> / Tuncay Bilecen.....	61-69
KENTSEL MEKÂNIN ÜRETİM SÜRECİNDE TARİHSEL ve KÜLTÜREL MİRAS <i>HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE IN THE PRODUCTION PROCESS OF SPACE</i> / F. Aydın K. Turhanoğlu	71-82
WILLİAM BLAKE'DE MASUMİYET VE TECRÜBE: KUZU VE KAPLAN <i>WILLIAM BLAKE'S INNOCENCE AND EXPERIENCE: THE LAMB AND THE TYGER</i> / Nazan Tutaş.....	83-90

INDIE MÜZİKTE TANIM VE SINIFLANDIRMA PROBLEMİ

DEFINITION AND CLASSIFICATION

PROBLEM OF INDIE MUSIC / Aykut Çerezciöğlu 91-106

AİLE VE KADIN TEMALARININ SOSYAL BİLGİLER DERS KİTAPLARINDA VERİLİŞ

BİÇİMLERİNİN İNCELENMESİ: NİTEL BİR ARAŞTIRMA

EXAMINATION OF THE WAY THE THEMES OF FAMILY AND WOMEN

ARE PRESENTED IN SOCIAL STUDIES TEXT BOOKS / Mustafa Şeker 107-120

CAHİT UÇUK'UN "TÜRK İKİZLERİ" ROMANINDA SÖZVARLIĞI

VOCABULARY IN CAHİT UÇUK'S

"TURKISH TWINS" NOVEL / Yıldız Yenen Avcı 121-130

KARŞILIKLI SÖYLEŞME/DEYİŞME ÜSLUBUNA DAYALI "DEĞİRMENCİ" TÜRKÜLERİ
VE YUNANCA VARYANTI

THE MILLER (DEĞİRMENCİ)'S SONGS AND GREEK VARIANT BASED

ON THE STYLE OF DIALOGUE/ EXPRESSION/ Eray Cömert 131-178

ŞAH İSMAİL HATAİ VE PİR SULTAN ABDAL DEYİŞ VE NEFESLERİNDEN

ALEVİ-BEKTAŞI KOZMOGONİSİ VE KIRKLAR MECLİSİ'NE

FROM THE FOLK POEMS AND 'NEFES' OF SHAH ISMAIL HATAI AND

PIR SULTAN ABDAL TO ALEVI- BEKTASHI COSMOGONY AND

'KIRKLAR MECLİSİ' / Medine Sivri - Sibel Kuşca 179-202

SINIF YÖNETİMİNDE BAŞARININ ARACI: ÖNLEMSEL MODEL

THE TOOL OF SUCCESS IN CLASSROOM MANAGEMENT:

PRECAUTIONARY MODEL / Aynur Bilir 203-216

TİPOGRAFI, SAYFA TASARIMI VE SOMUT ŞİİR

TYPOGRAPHY, PAGE LAYOUT AND

CONCRETE POETRY / Melike Taşçıoğlu 215-224

CAUCASIAN NEWSPAPER IN THE LATE-19TH-CENTURY CAIRO:

'İTTİHAD GAZETESİ'

19. YÜZYIL SONLARI KAHİRE'DE BİR ÇERKES YAYIN ORGANI:

'İTTİHAD GAZETESİ' / Georgy Chochiev 225-237

KAYSERİ İLİNDE BİR HALK ŞİFACISI

A FOLK HEALER IN A PROVINCE

OF KAYSERİ / Gülay Yıldırım -Türkan Işık 239-252

OZANLIK GELENEĞİMİZİ XXI. YÜZYILA TAŞIYANLARDAN

AŞIK KUL SADIK

ONE OF THE CONTACTS OF THE FOLKWAY OF POET IN

21TH CENTRY: AŞIK KUL SADIK / Mustafa Kaya 253-260

folklor/edebiyat'tan

Bu sayımızda, Anadolu kültürünün ayrı bir zenginliği olan Alevilikle ilgili olarak iki makale yer alıyor: Birincisi, doktora çalışmasını Mersin Tahtacıları üzerine yapmış olan, **Dr. Nilgin Çıblak Coşkun**'a ait. Coşkun, Alevi toplumunun temel ibadet şekli olan cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevleri; **Dr. Medine Sivri** ile **Sibel Kuşça** ise ortak çalışmalarında Şah İsmail Hatai ile Pir Sultan Abdal'ın deyiş ve nefeslerinden hareketle, Alevi-Bektaşî inancının çok katmanlı senkretist yapısını sergilemesi bakımından önemli bir yere sahip olan, *Kırklar Meclisi* miti üzerinde yoğunlaşıyorlar.

Dr. Ayhan Karataş, anonim halk edebiyatının zengin türlerinden biri olan türküleri Çukurova bölgesi alan sınırlandırmasıyla, hikayeli örneklerinden yola çıkarak, bu ürünlerde ara söz kullanımını; **Eray Cömert** ise karşılıklı söyleşme / deyişme üslubuna dayalı "değirmenci" türkülerini ele alıp, bunlardan birinin Yunanca varyantını da göz önünde bulundurarak, kültürlerarası etkileşim süreci bağlamında yayılma imkânlarını değerlendiriyor.

Geleneksel toplumlarda kadının erkeğe nazaran, ikincil konumda yer almasının somut örneklerinden birini miras hakkı ile ilgili pratiklerin oluşturduğu açıktır. **Dr. Ayça Demir Gürdal** ve **Dr. Zühal Yonca Odabaş**, bu somut olgudan hareketle, Türkiye'nin Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi'nde baraj inşaatı nedeniyle toprakların istimlak edilmesi neticesinde varisler arasında ortaya çıkan 'paylaşım' sorununu; **Dr. Mustafa Şeker** de 'aile ve kadın' temalarının sosyal bilgiler ders kitaplarında verilmiş biçimlerini irdeliyorlar. Öğretmenin sınıf içinde yürüttüğü eğitim öğretim etkinlikleri sırasında oluşabilecek istenmedik davranışları önceden kestirerek, oluşabilecek olumsuzlukları minimuma indirmek için kullanacağı *önlemsel* modelin araçlarını tanıtan **Dr. Aynur Bilir**, bu araçlarla ilgili bazı uygulama örneklerini de belirleyerek başvuracaklara kılavuzluk ediyor.

Dr. F. Aysin K. Turhanoglu, mekânın, meta üretiminin nesnesi haline geldiği ketsel süreçte, tarihsel dokuya sahip mekânlardan hareketle tarihsel ve kültürel miras sorunsalını; **Dr. İbrahim Erdal** Türk tarih tezi açısından, halkevlerinin Türk dili ve kültürü üzerine etkinliklerini Yozgat Halkevi örneğinden hareketle; **Dr. Georgy Chochiev** ise Çerkes birliğinin, 19. yüzyıl sonlarında Kahire'de yayımlanan *İttihad Gazetesi*'ni irdeliyorlar.

Hayatın gürültüsüz ve ayıcalıklı olmayan yanını yaşayan, yerleşik kullanımla

‘küçük insan’ın çevresiyle kurduğu hiyerarşik ilişkinin mizahını öyküleriyle (Palto, Burun) sergileyen Gogol ile Türk edebiyatının önemli isimlerinden Cevdet Kudret’i öykülerinde uzuvlara (Kulak) kazanırdıkları kişilik üzerinden karşılaştıran **Dr. Tunçay Bilecen**, bu ürünlere ‘memurluk halleri’ bağlamında yaklaşıyor. **Dr. Yıldız Yenen Avcı** da Cahit Uçuk’un *Türk İkiizleri* adlı romanındaki sözcük varlığını aktarıyor.

1970’lerin Punk akımının “kendin yap!” söylemi ve uygulamalarıyla temellenen, grup ya da müzisyenlerin kendi kayıtlarını kendilerinin yaptığı, dağıtımına ilişkin organizasyonları kendi başlarına çözümledikleri, bağımsız müzik pratikleri olarak adlandırılan Indie müzikte tanım ve sınıflandırma problemlerini **Aykut Çerezcioglu** tartışıyor.

Dr. Nazan Tutaş, sembol kullanımı, şiirlerinin en çarpıcı özelliği olan ve İngiltere’de romantizmin öncüleri arasında yer alan William Blake’in masumiyet ve tecrübe gibi insan ruhundaki zıtlıkları nasıl betimlediğini *Kuzu* ve *Kaplan* şiirlerini ele alarak değerlendiriyor. **Dr. Melike Taşçıoglu** da 1990’lardan itibaren yaygınlaşan, özellikle Futurizm ve Dada sanat akımlarının uç örnekleri arasında görülün somut şiiri, görsel iletişim alanının geleneksel enstrümanları tipografi ve sayfa tasarımı ekseninde irdeliyor.

Geleneksel tıp uygulamalarının en önemli aktörlerini halk şifacıları oluşturur. **Dr. Gülşay Yıldırım** ile **Dr. Türkan Işık**, Kayseri ilinden bir halk şifacısı üzerinden ele aldıkları bu konuyu, Anadolu’nun diğer yöreleri yanı sıra tıp tarihi literatürüyle de karşılaştırarak tartışmaktadırlar.

Özellikle Orta Anadolu, özel olarak da Neveşehir-Ürgüp yöresi halk kültürü zenginliğinin araştırılması ve tanıtılması konusunda yoğun çalışmalar yürüten **Mustafa Kaya**, bu kez ozanlık geleneğinin sürdürücülerinden biri olan Âşık Kul Sadık’ı bilim ve sanat dünyasına tanıtıyor.

*

Yeni *folklor/edebiyat*’larda buluşmak dileğiyle...

Metin Turan

Yayın Yönetmeni



ANADOLU ALEVİLERİNDE CEMLER VE BU CEMLERİN SOSYOKÜLTÜREL HAYATTAKİ İŞLEVLERİ

Nilgün Çıblak Coşkun*

1. Giriş

Bektaşilik ve Alevilik, her ikisi de aynı temele yani Türk halk İslamlığı olgusuna dayanmaları dolayısıyla birbirinden ayrılamaz. Gelenekte Bektaşilik ve Alevilik XIII. yüzyılda yaşamış ve Türk halk İslamlığının sembolü haline gelmiş Hacı Bektaş Veli'ye bağlıdır (Mélikoff, 2007:29). Bu inanış dolayısıyla günümüz Anadolu Alevileri, Hacı Bektaş Veli Ocağı'na bağlı olanların yanında diğer ocaklara bağlı olanları da dahil hemen hepsi, Hacı Bektaş'ı Yol Büyüğü Kabul etmektedir.

Horasan erenlerinden birisi olan Hacı Bektaş'ın İslam anlayışı ise, İslam sufiliğinin yapısına bağlı olarak geniş bir hoşgörüyü dayanan, İslamiyet'i kabul edenleri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bağdaştırmacı (senkretik), heteredoks İslam anlayışıdır (Ocak, 1996: 158). Dolayısıyla Bektaşilik ve Aleviliğin kökeninde İslamiyet öncesi konar-göçer bir yaşam tarzı sürdürmüş olan Türklerin inanışları yatmaktadır. Buna göre hem Bektaşiliğin hem de Aleviliğin temelinde Anadolu'ya yeni yerleşmiş, Selçuklu ve

* Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

sonrasında Osmanlı kent merkezlerinde öğretilmekte olan inançları henüz özümsememiş konar-göçer Türkmenlerin yaşattığı bir halk inancı bulunmaktadır. Anadolu'daki Türkmenler tarafından benimsenen bu inanç biçimini Irène Mélikoff “İslamlaşmış Şamancılık” olarak nitelendirmektedir (2007: 20). Ancak aynı kökenden gelen bu iki akım, yüzyıllar içerisinde ortak temellerini, inançlarını, geleneklerini, törenlerini ve Hacı Bektaş'a bağlılıklarını korumayı sürdürerek birbirlerinden ayrılmıştır. Aleviler Anadolu'da daha çok kırsal çevrelerde, Bektaşiler ise başta Trakya ve Balkanlar olmak üzere genellikle kent merkezlerinde gelişme göstermişlerdir.

Hacı Bektaş Veli'den sonra Bektaşiler, tarikat kimliği etrafında örgütlü bir topluluk oluşturarak değişmez dinî ritüellere sahip olmuşlardır (Mélikoff, 1999: 9). Tarikatın söz konusu âyin ve erkânı, öğretileri, ayrıca piri ve diğer önde gelenleri ile edebiyatı gibi konularda gerek Bektaşiliğin önde gelen “baba”ları gerekse bu konuda çalışan araştırmacılar ayrıntılı bilgi vermişlerdir (Noyan, 1995; Noyan, 1998, 1999, 2000; Oytan, 2007; Mélikoff, 1998 vd.). Yapılan bu tarz çalışmalar Bektaşiliği her yönüyle tanıtmaya bakımdan oldukça önemlidir.

Köylerde yaşayan Aleviler ise az çok örgütsüz kalmış ve şeceresi Hz. Ali'ye kadar dayandırılan bir ocaktan geldiği kabul edilen ve topluluğun dinî lideri konumunda olan “dede”lerin sözlü kültür ortamında taliplere aktardıkları bilgiler dahilinde dinî ritüellerini uygulamışlardır.

Yüzyıllar boyu atalarından kalma dinî inanç ve pratiklerini, gelenek ve göreneklerine sıkı sıkıya bağlı kalan ve söz konusu ritüellerini resmi İslam anlayışından farklı olmaları dolayısıyla saklı olarak devam ettiren Aleviler, İslamiyet öncesi eski inançların izlerini taşıyan bu özelliğiyle de kendine özgülük taşıyan dinsel bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Aleviliğin daha yakından tanınması için söz konusu inanç yapısının ortaya çıkartılması gereklidir.

Bilindiği üzere her Alevi köyü bir ocağa bağlı olup bu ocağın dedesi de, talibi olan bütün köyleri yılda en az bir defa ziyaret etmekte ve topluluğun dinî hizmetlerini “cem” adı verilen törenlerde yerine getirmeye çalışmaktadır. Cemler Aleviliğin temel öğretilerinin, dinî inanç ve pratiklerinin, yol ve erkânının taliplere aktarıldığı yegâne ortamlardır. Bu yönüyle Alevi inancını, “cem” olmadan açıklamak mümkün değildir.

Anadolu Aleviliğinde birbirinden farklı pek çok ocağın bulunması ve Alevi köylerin de bu ocaklardan birine bağlı olmaları, ayrıca inanç ve pratiklerin sözlü yollarla dedeler tarafından taliplere aktarılması vb. sebeplerden dolayı her Alevi köyünde cemlerin birbirine tıpatıp benzer şekilde sürdürüldüğünü söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte Anadolu Aleviliğinde cemin anlamı, dinî törenlerin amacı ve görgüden geçme, ikrar alma, musahip olma, düşkünlük vb. cemlerin toplum yaşamındaki önemi konusunda aydınlatıcı çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu makalede cemlerin çeşitliliği gerçeği bilinmekle birlikte, Aleviliğin inanç yapısının ve cem geleneğinin genel hatlarıyla tanıtılmasına katkıda bulunmak amacıyla Anadolu Aleviliğindeki belli başlı cemler üzerinde durulmuştur. Alevi cemlerinin icrası sırasında takip edilen usul ve erkân konusuna ise değinilmemiştir. Bunun da nedeni

cemlerde yerine getirilen hizmetlerin, okunan dua ve gülbankların, nefeslerin, dönülen semahların kısacası cemlerin yürütülüş şeklinin ocaklara göre farklılıklar içermesi ve bu bilgilerin ayrıntılı verilmesinin bir makalenin sınırlarını hayli aşacak olmasıdır. Kaldı ki bu tarz çalışmalar gerek konuyla ilgili araştırmalarda bulunan akademisyenler ya da cem yürüten ocakzadeler tarafından kitap halinde daha evvel yapılmıştır (Eröz, 1977; Yaman, 1994; Bozkurt, 1995; Metin, 1997; Yörükân, 1998; Çıblak, 2005; Fıglalı, 2006 vd.).

Çalışmamızda yazılı ve sözlü kaynaklardan yararlanılarak cemlerin hangi amaçla ve nasıl yapıldığı, genel olarak içeriğinin ne olduğu hakkında bilgi verilmiş, söz konusu cemlerin toplum içindeki anlam ve öneminden bahsedilmiş, bireyler üzerindeki etkileri ve toplum yaşamındaki işlevleri konusuna değinilmiştir. Bunun için makalede öncelikle cem sözcüğü açıklanmış, cemin topluluk içindeki dinî inanç bakımından kaynağı üzerinde durulmuş, ardından yaygın olarak bilinen cemler sıralanarak tanıtılmıştır. Makalenin diğer aşamasında ise bu cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yolla Alevilerin dinî inanç ve uygulamalar bakımından genel hatlarıyla geniş bir kitleye tanıtılarak Alevi inanç yapısının ortaya çıkartılmasına katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Yukarıda da değindiğimiz üzere Alevi dinî inancı cemler üzerine kurulmuştur. Anadolu Aleviliğinde cem sözcüğünün yanı sıra “cem ayini, cem erkânı, cem kurbanı, cem töreni” gibi terimler de kullanılmaktadır.

Cem kavramı, Arapça kökenli bir sözcük olup “toplanma, topluluk” anlamına gelmektedir (Gölpınarlı, 1977: 68). Âyin ise “merasim, tören, âdet, töre” karşılığında kullanılan Farsça bir kelimedir (Kanar, 1993: 30). Tasavvufî bağlamda ise âyin-i cem, kulun Allah'ta eriyip kendini kaybederek onunla bir olması anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 1997: 195). Erkân da tarikat ulularının koyduğu, tarikat adabı, tasavvuf ehlinin uyması gereken usûl ve kurallar karşılığında kullanılmaktadır (Uludağ, 2002: 125). Gelenekte cem usulüne ve kurallarına “yol”, “sürek” gibi terimlerin yanı sıra “erkân” adı verilmektedir. Cem sözcüğüyle birlikte kurban kelimesinin kullanılması ise cemlerde kanlı ya da kansız mutlaka bir kurbanın yer almasıyla ilgilidir.

Görüldüğü üzere cem ve ilgili kavramlar birbirini tamamlayıcı anlamları içermektedir. Buradan yola çıkarak Anadolu Aleviliğinde söz konusu terimlerin genel anlamda kadın-erkek bütün taliplerin bir araya gelerek dede ya da pirin öncülüğünde düzenlediği dinî tören karşılığında kullanıldığını ve bu dinî törenin ibadet olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Öyle ki belirli kurallar dahilinde yürütülen bu törenler, taliplerin pir tarafından irşad edildiği, tüm benliklerin ortadan kaldırılarak kişinin Hak meydanında Tanrı ile bütünleştiği, ona kavuştuğu yani gerçek özü bulduğu ortamlar olarak tasavvur edilmektedir. Ceme katılan her Alevi, söz konusu Hak meydanında dinî yükümlülüklerini de yerine getirme imkânı bulmaktadır.

İçerik bakımından ise cemlerin, bir Alevinin doğumundan ölümüne kadar tüm sosyal yaşamını kontrol altına aldığı görülmektedir. Cem aracılığıyla Alevi insanı ikrar vererek yola girer, kendisine ahiret kardeşi seçer, toplum içindeki söz ya da davranışlarının hesabını verir, kısacası yolun gereklerini öğrenir ve yaşamında uygulamaya çalışır. Bu

yönüyle Aleviliğin sırrının cem olduğuna dair gelenekte bir inanış da vardır. Burada yerine getirilen her hareketin, söylenen her sözün dinî, kültürel ve sosyal açıdan bir anlamı vardır. Dolayısıyla Aleviliği her yönüyle anlayabilmek için öncelikle “cem”leri yakından irdelemek gerekmektedir.

Anadolu Aleviliğinde cemler, dede ya da pirin önderliğinde gerçekleştirilir. Kuralları her ne kadar sözlü yollarla öğrenilip uygulamaya konulmuş olsa da esasları Alevilerin kutsal kitabı olan ve öğretilerini altıncı İmam Cafer Sadık’ın belirlediği, bu nedenle “İmam Cafer Sadık Buyruğu” ya da kısaca “Buyruk” adı verilen kitapta belirlenmiştir. Alevi ocakzadeleri, söz konusu kutsal kitabın yol göstericiliğinde cemleri yürütmektedirler. Bununla birlikte gelenekte cemin asıl kaynağının “kırklar cemi” veya “kırklar meclisi” adı verilen, Hz. Muhammed zamanında Hz. Ali’nin öncülüğünde gerçekleştirilen gizli toplantı olduğu, bir başka deyişle cemlerin kırklar meclisinin temsili yansıması olarak kabul edildiği şeklinde bir inanış da mevcuttur.

Kırklar cemi ile ilgili Alevilerin kutsal kitabı Buyruk’ta anlatılanlar şu şekildedir:

Hız. Muhammed bir gün kırkların sohbet ettiği eve gelir. Kapıyı çalar ve içeriden kendisini tanıtmaya istendiğinde peygamber olduğunu belirtir. Bu cevap üzerine içeriden “Bizim aramıza peygamber sığmaz, peygamberliğini ümmetine eyle” denilir ve kapı açılmaz. Bu durum birkaç kez tekrarlanır, sonuç değişmez. Üçüncüsünde gaipten gelen ses Hız. Muhammed’e yol göstererek kendisini tanıtmaya istediğinde “Ben de sizden biriyim, fukarayım” cevabını vermesini söyler. Bunun üzerine kapı açılır. Hız. Muhammed, içeriye girerek Hız. Ali’nin yanına oturur, fakat onu tanımaz. İçeride otuz dokuz kişi görür. Kendisine burada bulunanların kırklar olduğu, Selman’ın ise yiyecek getirmek üzere dışarıda bulunduğu, ancak onu da aralarında bilmesi gerektiği, bu durumu sınamak isterse içeriden birinin koluna neşter vurmasının yeterli olacağı söylenir. Nitekim Hız. Muhammed, Ali’nin koluna bir neşter vurduğunda otuz dokuz kişinin bileğinden aynı anda kan damlar, Selman’ın kanı da pencereden gelip meydana dökülür. Hız. Ali’nin bileğini bağladığında ise hepsinin kanı durur. Böylelikle peygamber bu kişilerin “birinin kırk, kırkının bir” olduğunu anlar. Ardından Hız. Muhammed, Selman’ın getirdiği tek bir üzüm tanesini Tanrı’nın da yardımıyla cennetten getirilen nurdan tabağın içinde ezer, kırklar bu üzümün suyundan içip mest olur ve semaha kalkar. Peygamber de vecde gelir, o da semaha kalkar, bu sırada başındaki sarığı yere düşer. Kırklar bu sarığı kırk eşit parçaya bölüp bellerine bağlar. (İmam-ı Cafer Buyruğu, 1958:92-95). O gece bu şekilde cem yürütülür.

Sözlü gelenekte ise Hız. Muhammed atı Burak ile Mirac’a çıktığı zaman önüne bir aslan çıkar. Gaipten gelen sesin yardımıyla parmağındaki yüzüğü çıkarıp aslanın ağzına atar, böylelikle yoluna devam ederek Tanrı ile kelamda bulunur. Geri dönerken yolda kırkların bulunduğu bir eve varır ve yukarıda bahsedilen olay gerçekleşir. Hız. Muhammed, pirlere Hız. Ali olan kırklar meclisinden ayrıldıktan sonra evine döner, sahabe ertesi günü onun miracını kutlamak için ziyaretine gelir. Ziyaretçiler arasında Hız. Ali de vardır. Peygamber, miraca çıktığı sırada karşısına çıkan aslan olayını anlattığında Hız. Ali, ağzında sakladığı yüzüğü peygambere verir. Bu olay ile Hız. Ali’nin sır sahibi

olduğu ortaya çıkar (K.1, K.2).

İnanışa göre kırklar ceminin başkanı Hz. Ali'dir. Bu sebeple Alevi cemlerini yürüten ocakzade ya da pir de Hz. Ali'nin; cemde sunulan ve dolu adı verilen içki, ezilip içilen üzüm suyunun; semah, kırklar cemindeki kırkların vecde gelip semah dönmelerinin sembolüdür. Bu anlamda Alevi cemleri ve bu cemlerde uygulanan pratikler aslında, Hz. Muhammed'in göğe çıktığı Mirac gecesinde kurulan Kırklar Meclisi'nin temsili olarak bu dünyada yeniden canlandırılması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cemler, "cemevi" denilen kapalı mekânlarda düzenlenmektedir. Daha önceleri özellikle kırsal çevrelerde, özellikle bu amaçla dedenin evinin bir odası biraz büyük yapılmış ve talipler burada toplanarak dinî görevlerini yerine getirmiştir. Günümüzde ise birçok kırsal çevrede, şehirlerin ise hemen hepsinde Alevi Kültür Dernekleri'ne bağlı cemevleri bulunmakta, burada cem düzenlenmekte, muharrem ayında aşure pişirilip canlara dağıtılmakta, cenaze hizmetleri vb. dinî yükümlülükler yerine getirilmektedir.

Cemler, inanişaya göre kırklar ceminde olduğu gibi, bir pirin öncülüğünde kadın-erkek birlikte yürütülür. Cemin yapıldığı meydan "Hak meydanı" olduğu için burada herkes eşittir, birinin diğerinden üstünlüğü yoktur. Cemde, hizmet, sohbet ve muhabbet bir aradadır. Canların birbirlerinden rızalıkları alınarak bir yönüyle sorunlara çözüm arayışlarına gidilir, yolun gereklerini yerine getirmeyenler uyarılır, erkân konusunda canlar bilinçlendirilir. Dolayısıyla cem aracılığıyla canların, hem Alevi yol ve erkânını öğrenmesi, hem de bunları yaşamında uygulaması sağlanır.

2. Anadolu Aleviliğinde Cemler

Aleviler kendi aralarında "Yol bir, sürek bin bir" diyerek birçok kollara ayrıldıklarını belirtirler de bu durum büyük ihtimalle 13. yüzyıl Anadolu'sunda karşımıza çıkan heteredoks tarikatların çeşitliliğinden ya da bazı ocakzadelerin cemlerde birtakım değişiklikler yapmalarından meydana gelmiş bir sözdür. Nitekim Anadolu'daki Tahtacılar, Çepniler ve diğer Aleviler arasında temel inaniş bakımından önemli bir fark yoktur, ancak her zümrenin bağlı bulunduğu ocak ayrıdır. Bu ayrılık sadece zümrelere ait değildir, örneğin birkaç köy bir ocağın, diğer birkaç köy de başka bir ocağın talibi olduğu gibi, bazen de aynı köyün içinde çeşitli ocakların talipleri de bulunabilmektedir (Otter-Beaujen, 1995: 2-4).

Farklılıkların bir başka nedeni olarak da Alevilerin kutsal kitabı olan Buyruk'un, mevcut elyazmalarının çeşitliliğinden de anlaşılabilir. Diğer taraftan toplum içinde dinî bilgilerin, töre ve törenlerin taliplere öğretilmesi, gelecek kuşaklara aktarılması dedeler tarafından sözlü yollarla gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulduğunda, Aleviliğin temel dinî öğreti ve geleneklerinde olmasa bile birtakım inaniş ve pratiklerin uygulanmasında Alevi zümrelerinde, dedenin bilgi ve tecrübesine bağlı olarak farklılıkların ortaya çıkması doğal karşılanmalıdır. Bu durum Alevi cemlerinin içeriğindeki birtakım pratiklerin farklı ocaklarda birbirinden farklı şekillerde uygulanmasını da açıklar niteliktedir.

Anadolu Aleviliğinde cemlerin yapıldıkları zaman ve amaca göre çeşitleri vardır. Bu

cemler her ne kadar özde aynı olmakla birlikte, yukarıda sıralanan sebeplerden dolayı, cemin içinde yer alan erkânın sırası ve uygulanış şekli bakımından Alevi toplulukları arasında birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle her yörede aynı şekilde uygulanan bir cem örneği vermek mümkün değildir.

Anadolu Aleviliğinde yürütülen ve kimi zaman isimleri yörelere göre farklı olan belli başlı cemleri yazılı ve sözlü kaynaklardan yararlanarak şu şekilde sıralamak mümkündür (Eröz, 1977: 104-144; Yaman, 1994: 163-226; Noyan, 1995: 149-345; Bozkurt, 1995: 50-51; Yörükân, 1998: 312-341; Çıblak, 2005: 95-135; K.1, K.6):

1. Görgü Cemi
2. İkrar Alma Cemi
3. Musahiplik Cemi
4. Düşkünlük Cemi
5. Abdal Musa Cemi
6. Baş Okutma Cemi
7. Dârdan İndirme Cemi
8. Koldan Kopan Cemi
9. Muharrem Cemi
10. Nevruz Cemi

Bunlardan özellikle musahipli olan canların katıldığı büyük cemlerde on iki hizmetin tamamı yerine getirilmektedir. Söz konusu hizmetlerin sayısı on iki olmakla birlikte farklı ocaklara bağlı Alevi zümrelerinde isim ya da cemdeki sırası vb. konularda on iki hizmetin farklı şekillerde sıralandığı görülmektedir (Gölpınarlı, 1977: 265-266; Türkdogan, 1995: 179-180; Mélikoff, 1998:263-264; Çıblak, 2005: 73-76). Bununla birlikte on iki hizmet hakkında bir fikir vermesi açısından cemlerdeki yaygın hizmet sıralamasından bir örneği şu şekilde vermek mümkündür: 1. Dede: Cemi yönetir, sorunları çözer, toplumu aydınlatır. 2. Rehber: Dedenin yardımcısı ve dedenin bulunmadığı yerlerde onun vekilidir. Cemde görgüsü yapılanlara yardımcı olur. 3. Gözcü: Cemde düzeni sağlar. 4. Çerağcı (Delilci): Çerağ hizmetinden sorumlu görevlidir. 5. Sazandar (Zakir/ Güvende): Saz eşliğinde nefes, düvazımam, miraçlama, mersiye okur. 6. Süpürgeci (Ferraş/ Carcı / Faraşçı): Buna Selman hizmeti de denir. Görevi meydanı sembolik olarak süpürmektir. 7. Sakka (Sakacı / Sakî / Dolucu / Tezekâr / İbrikar): Su dağıtır. 8. Sofracı (Lokmacı / Nakip / Kurbancı / Niyazcı): Kurban ve yemek işlerini yürütür. 9. Pervane (Dışarı Gözcüsü / Pazvand): Dışarıda güvenliği sağlar. 10. Peyik (Davetçi): Cemin yapılacağını taliplere duyurur. 11. İznikçi (Meydancı): Cemevinin temizliğini yapar. 12. Kapıcı (Bekçi): Cemevinin kapısında bekleyen, giren çıkanı denetleyen görevlidir (Yaman, 1994: 161-163).

Gelenekte söz konusu hizmet sahipleri musahipli büyükler arasından dede tarafından görevlendirilir. Bu kişinin belirlenmesi sırasında adayın istekli olmasının yanı sıra üstleneceği hizmeti gerçekleştirebilecek özellikte olmasına özen gösterilir. İnanişâ göre görgü, musahiplik ve düşkünlük cemi gibi büyük cemlerin yapılabilmesi için köyde ya da o yerleşim biriminde mutlaka on iki hizmet sahibinin tamamının bulunması zorunluluğu

vardır. Bu hizmet sahiplerinden birinin eksikliği cemin yapılmasını engellemektedir.

Cemlerin başlangıç zamanı ise genel olarak göz başlarıdır. Yaz döneminin bağda, bahçede, tarladaki işlerin yoğun olması nedeniyle, insanları cem için toplamak oldukça güçtür. Bu yüzden cemler, özellikle kırsal çevrede işlerin hafiflediği, mahsulün kaldırıldığı gz aylarında başlatılmıştır. Cem için gelenekte kutsal kabul edilen ve “cuma akşamı” adı verilen perşembeyi cumaya bağlayan gece tercih edilmiştir. Bununla birlikte şehir merkezlerinde hafta içi çalışanları da düşünerek cemlerin -o da birlik ve beraberlik için yapılan tanıtım amaçlı cemlerdir- hafta sonları yürütüldüğü gözlenmektedir.

Cem öncesi ise taliplerin yerine getirmeleri gereken birtakım kurallar vardır. Cemin yapılacağı önceden peyk tarafından taliplere duyurulur. Herkes evinde boy abdestini alır, temiz kıyafetler giyer ve musahibi ile birlikte belirlenen günde ceme katılır. Gözcü tarafından taliplerin ceme gelip gelmediği kontrol edilir, hasta ya da mazereti olanlar meydana çıkarılır, dededen izinleri alınır. On iki hizmet sahibinin görevleri başında olup olmadıkları kontrol edilir. Bu arada düşünlkle cezalandırılanlar ceme katılamaz. Bunun dışında birbirleriyle dargınlığı, kırgınlığı olanlar, birbirinden herhangi bir konuyla ilgili şikâyeti bulunanlar sorunlarını önceden çözüme kavuşturup ceme katılır, eğer çözüme kavuşturulamamışsa dede bu canların birbirlerinden razılığını alır, sorunu giderir, ceme öyle başlar. Nitekim cemde birbiriyle konuşmayanların, kul hakkı yiyenlerin, yolun gereklerine uygun davranış sergilemeyenlerin bulunması kesinlikle yasaktır.

Anadolu Aleviliğinde yürütülen ve yukarıda isimleri sıralanan cemlerin tanıtılması ise şu şekildedir:

2.1. Görgü Cemi

Aleviler arasında toplum içi birlik ve beraberliği, iç huzuru ve düzeni sağlamak amacıyla yapılan en önemli cemlerden birisidir. Alevi zümrelerinin bazısında “tercüman kurbanı”, “meydandan geçme” vb. adlar verilen bu cem, yılda bir kez, o da kış aylarında gerçekleştirilir.

Görgü cemine musahipliler, daha evvel görülmüş olanlar ile görülmeye talip olanlar girebilir. Bu canlar, dede ve cemaatin huzurunda bir yıl süresince işlemiş oldukları suçların hesabını verirler. Bunun için görgüden geçecek olan karı-koca musahibiyle birlikte rehberin öncülüğünde hak meydanına getirilir. Dede, cemaate bu dört can ile ilgili herhangi bir şikâyeti, alacağı, kırgınlığı, dargınlığı olup olmayanı sorar. Cemaat bu canlardan razı ise yani onlardan herhangi bir şikâyeti bulunmadığını belirtirse dede bu kişilere dualarını verir. Eğer bu canlardan şikâyeti olan varsa durum açıklığa kavuşturulur, şikâyeti olan bunu dile getirir. Cemaat şikâyetçi olanları haklı görürse, şikâyet edilenler bu haksızlığı gidermekle yükümlüdür. Bu meydanda kimse birbiriyle dargın ya da kırgın kalamaz. Görgüsü yapılanlar, birine hakları geçtiyse ya da başkasının hakkı kendisinde kaldıysa dede ve cemaat huzurunda hesaplaşılır ve helallik alınır. Ks ya da kavgalı olanlar barıştırılır, borçları varsa görgüden önce bu borcun ödenmesi sağlanır. Sorun çözülmedikçe söz konusu canların görgüsü gerçekteşmez. Bu durum cemdeki tüm musahipliler için tek tek gerçekteştirilir. Yıllık görgüden geçenler, daha

önce işledikleri bir kusuru bir daha tekrarlamamak üzere tövbe ederler. Alevi yol ve erkânına uyacaklarına dair öncesinde vermiş oldukları ikrarlarını tazelerler. Böylelikle görgüden geçenler manen temizlenmiş olur. Herkes görgüden geçtikten sonra on iki hizmet tamamlanır, görgüden geçenlerin kurbanları ancak onların tövbelerinden sonra ceme katılanlar tarafından yenilebilir (Yaman, 1994: 154; Çıblak, 2005: 95-96).

2.2. İkrar Alma Cemi

İkrar, dil ile söyleme, bildirme, tasdik veya kabul etme, açıkça söyleme anlamlarına gelen bir kelimedir. Anadolu Aleviliğinde ikrar alma ise bir talibin yola girdikten sonra Hak meydanında Alevi yol ve erkânının bütün kurallarını olduğu gibi kabul edip bunlara yaşamı boyunca uyacağına dair söz vermesi temeline dayalı bir cemdir. Dede ve cemaat huzurunda alınan bu sözle, talip tam anlamıyla yola girmiş ve yolun gereklerine uymakla yükümlü hale getirilmiştir.

İkrar alma ceminde, rehber ikrarı alınacak delikanlının boynuna bir ip bağlayarak, bir koyunu temsilen, onu dedenin önüne kadar götürür. Burada dede tüm canlardan razılık alır yani ikrarı alınacak bu taliple ilgili herhangi bir sorunu olup olmayı sorar, herkes razı olduğunu belirttikten sonra, adaya Alevi yol ve öğretilerini anlatır, yolun zorluklarını ve sadakatin zorunluluğunu bildirir, eline-diline-beline sahip olmasını, sır saklamasını söyleyip bunlara uyacağına dair söz vermesini ister. Aday verilen nasihatleri tutacağına dair ikrar verir. Ardından dede, bu gence hayırlısını verir ve gencin boynunda bulunan ve onun bu yolda kurban olduğunu vurgulayan bağı çözüp beline bağlar. İkrarı alınan kişi dedenin önünde niyaz eder ve böylelikle çocukluktan gençliğe geçmiş, yola girmiş kabul edilir (Eröz, 1977: 139). Sonrasında cemin diğer erkânları yerine getirilir, sofralar açılıp ikrar verenlerin kurban yemeği yenilir.

Alevi topluluklarında ikrar alma cemi birbirinden farklı şekillerde yürütülebilmektedir. Buna göre kimi Alevilerde erkek 15-16 yaşlarına geldiğinde tek başına ya da köydeki ikrarı alınmamış diğer gençlerle birlikte topluca ikrar verebileceği gibi kimilerinde ise ancak evlendikten sonra yanında karısı varken, hatta musahiplik öncesi musahip olacağı diğer çiftle beraber ikrarı alınmaktadır. Buna göre söz konusu cem, ikrarı alınacak adayların sayısına göre ayrı bir cem olarak yapılabileceği gibi musahiplik öncesi ya da görgü cemi öncesinde de gerçekleştirilebilmektedir. Böyle durumlarda musahipli olanların yanı sıra ikrar vermiş evli çiftler ve eşi hayatta olmayanlar da cemin ikrar alma aşamasında yer alabilmekte, ancak görgüye ya da musahip olmaya geçildiğinde cemde sadece musahipli çiftler kalmaktadır (Eröz, 1977: 139; Yörükân, 1998: 312-315; Çıblak, 2005: 101-108).

Gelenekte, ikrardan dönme büyük bir suç sayılır. Böylelerine en ağır cezalar verilmesi gerekir.

2.3. Musahiplik Cemi

Anadolu Aleviliğinde musahiplik, ikrar vermiş evli iki kişinin eşleriyle beraber (dört kapılı) ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini her türlü durumda koruyup

kollayacaklarına, birlik ve beraberlik içerisinde yaşayacaklarına dair dede ve cemaat huzurunda söz vermeleri temeline dayalı bir tür sosyal akrabalıktır. Yaşam boyu sadece bir defa gerçekleştirilebilen bu kardeşliğin ölüm, düşkünlük, ayrılık gibi durumlarda yenilenmesi mümkün değildir. Bu akrabalığın ölüncüye kadar devam etmesi nedeniyle musahipliğe Aleviler arasında “ahiret kardeşliği” ya da “yol kardeşliği” de denilmiştir.

Alevi inancına göre belirli bir yaşa gelen her talip, kendisine bir musahip tutmakla yükümlüdür. Musahiplik, peygamber döneminden kalma olup Hz. Muhammed’in musahibi Hz. Ali’dir. Buna göre pir ile talibin veya yol ehli canların musahip tutması Aleviliğin temel erkânlarından biri kabul edilmektedir. İnanişaya göre evlenmemiş ve musahip edinmemiş kişilerin ceme katılma hakkı yoktur.

Musahip olabilmenin ise belirli şartları bulunmaktadır. Buna göre musahip olmaya karar veren kişilerin bu isteklerini yerine getirebilmeleri için aynı dili konuşmaları; aynı köyde ya da şehirde yaşamaları; ıkrar vermiş olmaları; her iki adayın da evli olması ve eşlerinin de bu musahipliği onaylaması; yolun yasakladığı suçlardan herhangi birini işlememeleri; adayların eğitim, meslek, ekonomi ve yaş bakımından aynı toplumsal statüde bulunması gerekmektedir (Yörükân, 1998: 316). Bu özelliklere sahip olmayan kişilerin musahiplik için yola çıkmaları, ileride birtakım sorunlar yaratacağı ve buna bağlı olarak da musahipliğin gereklerini yerine getiremeyecekleri için sakıncalıdır. Musahiplik için verdikleri sözden dönenler ise, Muhammed Ali yolundan çıkmış kabul edildikleri için bu kişiler düşkünlükle cezalandırılmaktadır.

Yukarıda sıralanan şartlar yerine getirildikten sonra musahip olmaya karar veren iki kişi (eşleriyle beraber dört can), cemde pir karşısına çıkar. Cemde, musahip adayları rehberin öncülüğünde dedenin huzuruna getirilir, burada cemde bulunanlardan razılık alınır. Ardından dede, musahip adaylarına nasihat bulunup dua eder. Bu cemde adaylara birbirlerini denemeleri, musahipliğin gereklerini yerine getirip getiremeyeceklerine dair karar vermeleri için bir yıl ya da daha az bir süre verilir. Bu kişiler söz konusu sürenin sonunda musahipliği yürütebileceklerine kanaat getirirlerse, sadece musahipli olanların katıldığı bir cemde rehber tarafından boyunlarına bir mendil ya da tığbent bağlanarak meydana getirilirler, eşleriyle birlikte dedenin huzurunda dâr’a durup tüm cemaatten sorulurlar, herkesin bu dört candan razı olduğunu, musahipliklerini onayladıklarını belirtmesi halinde dede yolun ve musahipliğin gerekleriyle ilgili bu dört cana nasihatle bulunur. Onlar da bu nasihatlere uyacaklarına dair söz verirler, ardından dededen dualarını alırlar. Bu cemde musahip adaylarının kurbanı ve büyük cemlerde yerine getirilmesi gereken on iki hizmetin tamamı yer alır. Cemin sonunda adaylar musahipliğe girmiş olurlar. Adaylara, kendilerini denemeleri için verilen sürenin sonunda musahipliği yürütemeyeceklerini anlamaları durumunda kardeşlik andı bozulmuş sayılmaz, böyle durumda adaylar kendilerine yeni bir musahip adayı bulabilirler. Musahip olduktan sonra andı bozanlar ise düşkün sayılır (Er, 1998: 42).

Musahip olanlar birbirlerini kardeş kabul ettikleri için çocukları birbirleriyle evlenemez. Bu çiftler, ölüncüye kadar birbirlerine her türlü durumda yardımcı olmakla mükelleftir, biri açken diğersinin tok yatması söz konusu değildir, birinin başı dertteyse

diğerinin hemen yardıma koşması şarttır. Bu sorumluluk düşkünlükte de geçerlidir. Nitekim musahibi düşkün olan kişi zamanında onun yanında yer almadığı, ona doğru yolu göstermediği için kendisi de düşkün kabul edilmiştir. Dolayısıyla musahiplik, söz konusu kişilerin birbirlerinin hal ve hareketlerini Alevi yol ve erkânına uygunluk açısından denetleme, toplumun iyi birer üyesi olma konusunda da önemli sorumluluklar yüklemektedir.

2.4. Düşkünlük Cemi

Alevi örf ve âdetinin, ahlak anlayışının yasakladığı şeylerin yapılması durumunda uygulanan ve suçun büyük olması halinde toplumdan soyutlanmayı, cemlere ve meydana alınmamayı, hatta çok önceleri öldürülmeyi de içeren suçluluk durumuna “düşkünlük” denilmektedir. Gelenekte düşkünlük cezası verilecekler için ayrı bir düşkünlük meydanı açılır ve şahıs burada muhakeme edilerek kendisine gerekli ceza verilir. Düşkünlük cemi görgü ceminden farklıdır. Görgü ceminde her talip bir yıl boyunca yaptıklarının hesabını verip ikrarını tazelerken düşkünlük ceminde ise işlenen suça göre ilgili kişiye belirli bir cezanın verilmesi esastır. Düşkünlük meydanı, ceza verilmek üzere açılabilceği gibi cezanın kaldırılması, düşkünlüklerin affedilmesi için de açılabilir (Yörükân, 1998: 80).

Düşkünlük ceminde, mağdur olan kişi, dede ve cemaatin huzurunda şahitleriyle birlikte şikâyetini dile getirir. Ardından suçlu meydana çağrılıp varsa şahitleriyle birlikte o da dinlenir. Suçun sabitliği belirlendikten sonra dede, suçlunun düşkün olduğuna karar vererek cezasını açıklar. Bu cezayı taliplere, ancak bağlı oldukları dede verebilir, aynı şekilde de cezayı veren dede, o yoksa bağlı bulunulan ocaktan bir başka dede kaldırabilir. Ancak kimi ağır suçlarda dede, ceza süresinin sonunda düşkünlükü pir ocağına da gönderebilir. Buradan alınan olumlu kararlar düşkünlüğün kaldırılması için meydan açılır, bu meydanda ikrar yenilenir, rızalık alınır ve kurban kesilir. Cemin masraflarını düşkünlüğü kaldıracak olan kişi karşılar.

Alevilikte düşkünlüğü gerektiren durumlar; birden fazla kadınla evlenme, boşanma, zina, hırsızlık, adam öldürme, dedeye ve meydan erenlerine yalan söyleme, sırrı açığa vurma, yılda bir kez meydana geçmeme, pir ve ocak hakkını ödememe, eş günahından sorumlu olma, Sünni birisiyle evlenme, gerekli durumlarda diğer taliplere yardım etmeme vb. şeklinde sıralanmıştır (Baha Sait Bey, 2000: 149-161). İşlenen suçlara göre de düşkünlük geçici ve sürekli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ebedi olan düşkünlüğe “yoldan düşme” denir ve böylesinin artık o topluluk içinde yaşamasına imkân yoktur. Özellikle Sünni birisiyle evlenmek, ikrar bozmak ve zinada bulunmak, yoldan düşmeyi gerekli kılar. Bu kişiler ömürlerinin sonuna kadar cemlere giremez, Aleviler arasında yaşayamaz, hatta ölümleri halinde cenazeleri yıkanmaz (Eröz, 1977: 144).

Geçici düşkünlük durumunda taliplere verilen cezalar, kişiyi özellikle manevi anlamda yıpratmaya yöneliktir. Bu kişiler içinde buldukları toplumda yaşamlarını devam ettirirler, ancak sosyal yaşamın bütün faaliyetlerinden men edilirler. Buna göre cemlere almamak, selam vermemek, evine girmemek, ekmeğini yiyip suyunu içmemek, kız alıp vermemek, sürüsünü diğer sürülerin arasına katmamak, bayramlaşmamak,

düğün derneğe davet etmemek, hastasını ziyaret etmemek, ölüsü olursa cenazesini kaldırmak ancak daha sonra yine kendisiyle görüşmemek vb. cezalar düşkünlere yönelik yaptırımlardır. (Er, 1998: 51). Kişiyi ruhsal anlamda cezalandırmaya yönelik bu süreç, düşkünün cezası tamamlanana kadar devam etmektedir. Düşkünlüğün kaldırılabilmesindeki temel ölçüt ise kişinin düzelmesi ve halkın da bu konuda hemfikir olmasıdır. Yapılan törenle düşkünlük hali sona erer ve kişi yeniden topluma katılma hakkı kazanır.

2.5. Abdal Musa Cemi

Abdal Musa ceminde bir yola alınma ya da görgü amacı yoktur. Bu cem bazı yörelerde her hafta, o da perşembeyi cumaya bağlayan akşam düzenlenebildiği gibi bazı yörelerde ise daha çok kış aylarında seçilmiş bir tarih olmaksızın taliplerden gelen kurban isteğini yerine getirmek, dede ya da başka bir konuk geldiğinde köy halkını bir araya toplamak, dargınlıkları ortadan kaldırmak, sorunları çözmek gibi amaçlarla yapılmaktadır. Bu cemde kurban ve diğer masrafları ceme katılanların tamamı karşılamaktadır. Burada kural olarak on iki hizmet yerine getirilmekte, ancak belli bir amaçla yapılmayan Abdal Musa cemlerinde dua ve duazimam okunmakla, kurban tekbirlemekle yetinilmektedir (Korkmaz, 1994: 13-14). Cemin yapılacağı gün belirlendikten sonra görevliler evleri dolaşarak yiyecek (lokma) toplar, kurbanlar kesilir. Dede, önce dua eder, ardından lokmalar yenilir (Yaman, 1994: 218).

Alevi inancına göre Abdal Musa ceminin düzenlendiği ve kurbanının kesildiği yıl köyde elem, keder, hastalık olmaz, mahsul bereketlenir. Doğan çocuklar anne-babasına ve büyüklerine karşı saygılı olur. Dargınlar barıştırılır (Yaman, 1994: 218). Sorunlar çözüme kavuşturulur. Bu cemin bir başka özelliği musahibi olsun olmasın tüm taliplere açık olmasıdır.

2.6. Baş Okutma Cemi

Baş okutma erkânı, her Alevinin musahibiyle birlikte dede ve cemaat huzurunda ikrarlarına bağlı kaldıklarını göstermeye, herhangi bir kusuru bulsun ya da bulunmasın diğer canlardan helallik dileyip bunu almaya, dolayısıyla kendisini manevi anlamda arındırmaya yönelik olarak gerçekleştirilen bir cemdir.

İçerik bakımından görgü cemine benzeyen bu cemde erkân kurulusu, ardından her talip musahibiyle beraber meydana gelerek dedenin huzurunda cemaatten rızalık diler. Meydana çıkan dört canla ilgili herhangi bir şikâyeti olan varsa sıkıntısını burada dile getirir. Talebi olanlar dinlenir, sorun varsa çözüme kavuşturulur, yoksa dede bu canların duasını verir. On iki hizmetin tamamlanmasıyla da cem sona erdirilir. Zaten taliplerin kendi aralarında çözebileceği sorunlar, meydana taşınmaz, öncesinde rehberin de yardımıyla halledilmeye çalışılır. Böylelikle canlar birbirlerinden memnun olarak baş okutma cemine katılırlar. Ancak çözüme kavuşturulamayan büyük sorunlar dede huzurunda halledilir (Noyan, 1995: 342-343)

Baş okutma cemi, yılda bir kez ya da en çok dört yılda bir düzenlenmelidir. Bir

sene yapılamadığında öbür yıl mutlaka yapılmalıdır. Bir yılı aşkın bir zaman içerisinde baş okutmayan musahipliler, ayrıca bir kurban kesmekle yükümlüdür. Bu süre beş yılı aşığında ise musahiplilerin yeniden ikrar törenine girmeleri gerekmektedir. Zaman olarak ise bu cem genellikle her yıl muharrem yasının ardından düzenlenmektedir. Buna göre muharrem ayının 12. gününden sonuna kadar baş okutma cemi düzenlenebilmekte, sonrasında safer ayı dışında, yeniden devam edilebilmektedir (Noyan, 1995: 340).

2.7. Dârdan İndirme Cemi

Dârdan indirme cemi, ölen kişinin hayattayken herhangi bir talibe borcu olup olmadığının belirlenmesi, eğer borcu varsa bu borcun yakınları tarafından ödemesi ya da ölene karşı herhangi bir kırgınlığı, dargınlığı olanların geride kalanlarla helalleşmeleri, haklarına razılık göstermeleri esasına dayalı bir cemdir. Söz konusu ceme kimi yörelerde “dârdan indirme erkânı” (K.3, K. 4), “lokma cemi, lokma erkânı, razılık alma erkânı” (K. 5) adının verildiği tespit edilmiştir.

Gelenekte Hakk’a yürüyen canın, Tanrı katında; hayattayken yaptıkları dolayısıyla sorgulanacağı, bu anda sıkıntı içinde olabileceği inancı olduğu için yapılan ceme ölen canı içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak düşüncesiyle “dârdan indirme cemi ya da erkânı” denilmiştir. Lokma ise ölen kişinin ardından verilen yemek olup “lokma cemi ya da erkânı” da söz konusu cemi karşılamak için kullanılmıştır. Cem için “razılık alma erkânı”nın kullanılması ise ölen kişinin yakınlarının ölen can için geride kalanlardan razılık almaları, bir yönüyle helallik almalarıyla ilgilidir (Çıblak Coşkun, 2013: 274).

İnanışa göre ölen bir canın Hakk’a ulaşabilmesi için dünyaya ilk geldiğinde özünde taşıdığı temizliğe tekrar kavuşması gerekmektedir. Bu arınmayı gerçekleştirmek ve üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk’a kavuşabilmek için ölen kişinin yakınları ya da musahibi tarafından bütün canların katılımıyla dedenin huzurunda dârdan indirme cemi yapılır (Er, 1998: 123). Bunun için ölen canın yakın akrabaları ya da vâsileri Hak meydanına gelirler. Dede, ölen kişiyle onun sağlığında herhangi dargınlık, küslük veya alacak-verecek sorunu yaşayan var mı diye cemaate sorar. Alacaklı çıkarsa, vârisler bu borcu herkesin önünde ödemeyi kabul eder. Alacaklı çıkmazsa, tüm cemaat ölen candan memnun ayrıldıklarını belirtmek için razı olduklarını hep birlikte dedeye bildirir. Ardından ruhu Hakk’a yürüyen bu can için dua edilir (Fırlıklı, 2006: 270). Bu yolla ölen kişinin, alacağı - vereceği halledilip kurbanı da yenilerek üzerinde kul hakkı kalmadan Hakk’a yürümesi sağlanmış olur.

2.8. Koldan Kopan Cemi

Koldan kopma erkânı, daha ziyade gençleri cemlere alıştırmak, onlara erkânın âdet ve kurallarını öğretmek, tarikatın ne anlama geldiğini bildirmek ve tarikat sevgisini aşılacak için düzenlenen bir muhabbet ve sohbet meclisidir (Erk, 1954: 191-192). Alevi geleneğinde diğer cemlere bekârların girmesi yasak olduğundan genç kız ve delikanlılar, anne ve babalarıyla birlikte ancak bu ceme katılabilirler (Fırlıklı, 2006: 270).

Ceme katılanlar beraberlerinde yiyecek ve içeceklerini de getirir. Bu mecliste erkân

adına fazla bir şey yapılmaz; sadece çerağlar uyarılır, nefesler okunur, semah dönülür, dede gülbank okur. Bu bakımdan koldan kopma erkânı, Aleviler arasında küçük cem olarak kabul edilir (Korkmaz, 1994: 216). Bu yolla gençler cemde nasıl davranacaklarını görebilir, Alevi yol ve erkânı konusunda bilgi sahibi olur.

2.9. Muharrem Cemi

Anadolu Aleviliğinde hicri yılın ilk ayı olan muharrem ayının ayrı bir önemi vardır. Gelenekte aşure ya da muharrem denildiğinde ilk akla gelen Kerbelâ Olayı'dır. Buna bağlı olarak da Aleviler, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da 10 Ekim 680 (h. 10 Muharrem 61) tarihinde Yezit ordusu tarafından şehit edilmesinin anısına Muharrem ayının 1-12. günlerinde matem orucu tutarlar. Muharrem'in birinci günü takvimlerde belirtilmekle birlikte gelenekte bu oruca, Kurban Bayramı'nın başlangıcından itibaren yirmi gün sayılıp o gün akşam matem orucuna niyet edilmesiyle başlanmaktadır.

Muharrem orucunda Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da çektiği acılar, uğradığı haksızlıklar hatırlanarak, aynı acılar hissedilip Yezit'e lanet okunurken Kerbelâ şehitleri için gözyaşı dökülür. Aynı zamanda on iki imam anılır. Anadolu Alevileri muharremde Kerbelâ'da yaşananları hatırlamanın yanında kendisi de orada çekilen acıları hissetmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle gelenekte, oruç süresince su içmemek (ayran, hoşaf vb. sıvılar tüketilebilir), herhangi bir canlıya zarar vermemek, eğlenceden uzak durmak, cem düzenlenmemek gibi bazı yasak ve kaçınımlar getirilmiştir. Böylelikle İmam Hüseyin'in Kerbelâ'da çekmiş olduğu sıkıntıların benzeri yaşanmaya çalışılarak yas tutulmaktadır (Çıblak, 2008: 142).

Bu ayda birinci günden onuncu günün sonuna kadar oruç tutulmaktadır. Onuncu gün öğle vakti oruç biterse de yas on ikinci günün sabahına kadar devam etmektedir. Bununla birlikte Aleviler arasında orucu on iki gün boyunca tutanlar, hatta tam oruç yerine su orucu tutanlar, yani sulu şeyler yiyip içmekle birlikte sadece su içmeyenler de vardır. Yas, orucun on ikinci gününün sabahına kadar devam etmekte ve o gün sabah içilen aşureyle sona ermektedir (Noyan, 1984: 82-83).

Muharrem cemi de, orucun on ikinci gününün akşamında dede ve taliplerin katılması, erkân yürütülüp kurbanlar tığlanmasıyla gerçekleştirilen cemdir. Buna "cem birleme" adı da verilir (Fığlalı, 2006: 270). Burada başta İmam Hüseyin olmak üzere, on iki imam, on dört masum-u pak ve diğer Alevi uluları adına nefesler okunup dualar edilir.

2.10. Nevruz Cemi

Yeni gün anlamına gelen nevrüz, güneşin balık burcundan çıkıp koç burcuna girdiği ve miladi takvime göre her yılın 21 mart günü kutlanan bir bahar bayramıdır. Aleviler arasında bugün Sultan Nevruz olarak da adlandırılıp büyük bayram kabul edilmektedir.

Anadolu Aleviliğinde pek çok önemli olayın nevrüzde meydana geldiğine inanılır. Buna göre nevrüz, Hz. Ali'nin doğduğu; Hz. Muhammed'in kızı Fatma ile Hz. Ali'nin evlendiği; Tanrı'nın dünyayı yarattığı; Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi vasi tayin ettiği vb. önemli olayların gerçekleştiği gündür. Bu nedenle halk arasında nevrüzde şekerler

yenilip şerbetler içilir, baharın ilk gününde söz konusu önemli olaylar coşku içinde kutlanır. Bu günün sabahında taze su içilir, taze su ile yıkanılır, hayvanlara taze su verilir. Darginlar barıştırılır, dostlar birbirini ziyaret eder, yoksulların gönlü alınır, kısacası her evde şenlik ve muhabbet yapılır (Yaman, 1994: 221).

Nevruz cemi ise söz konusu günün akşamında düzenlenir. Cemde bir kap süt iyice kaynatılmış olarak bir tepsinin üstünde meydana getirilir, içine iki parça saman çöpü atılıp sütün ağzı kapatılır. İki saman çöpü birleşir, bu durum cemde bulunanların gönül birliğini simgeler. Ardından süt ile diğer lokmalar dualanıp cemdekilere ikram edilir. Dede dualar okur, zakirler nevruziyeler okur, talipler semah döner (Yaman, 1994: 221-224). Bu yolla baharın gelişi hep birlikte erkân açılarak kutlanmış sayılır.

Anadolu Aleviliğinde, yukarıda tanıtmaya çalıştığımız ve topluluk mensuplarının hemen birçoğu tarafından bilinen bu on cemin yanı sıra, başka özel cemler de bulunabilmektedir. Örneğin batı Anadolu Aleviliğinde “Koru Baba Cemi, Baba Cemi, Odman Baba Cemi, Kırk Cemi vb.” adlar verilen özel cemlere de rastlanabilmektedir (Aktaş, 2012: 394-395) Söz konusu cemler belirli bölge ya da ocakla sınırlı kaldığı ve Anadolu Aleviliğinin tamamında uygulanmadığı için bu makaleye dahil edilmemiştir.

3.Cemlerin Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri

Anadolu’da Alevilerin bağlı bulunduğu birçok ocak vardır. Cemler, bu ocaklara göre kimi zaman birbirinden farklı şekillerde yürütülse de söz konusu dinî törenlerin amacı ve işlevi hep aynıdır. Buna göre hem Alevi yol ve öğretilerinin korunup yaşatılmasında hem de birey ve toplum uyumunun oluşturularak huzurlu bir ortamın sağlanmasında cemlerin önemli işlevlerinin bulunduğu görülmektedir.

Bilindiği üzere Alevi cemlerine hem kadınlar hem de erkekler katılabilmektedir. Burada kadın-erkek ayrımı olmadığı gibi zengin-fakir, eğitilmiş-eğitimsiz vb. ayrımlar da kesinlikle söz konusu değildir. Orada herkes tek can olmuştur. Ceme katılanlar, birbirlerini bacı kardeş kabul etmektedir. Burada kin, hasetlik, kibir, bencillik, düşmanlık gibi olumsuz duygulara sahip olanların yeri yoktur. Ayrıca birbirleriyle herhangi bir sorun yaşayanlar da sorunlarını çözmedikçe ceme katılamamaktadır.

Cemlere kimlerin katılıp kimlerin katılamayacağı konusu geleneğe kesin çizgilerle belirlenmiştir. Özellikle Aleviliğin örf ve âdetlerine, ahlaki değerlerine, temel öğretilerine aykırı davranışta bulunup da düşkünlükle cezalandırılmış taliplerin cemlere girmesi mümkün değildir. Düşkünlük, Alevilerin resmi hukuk dışında uyguladıkları geleneksel hukuk sistemidir. Öyle ki daha önceleri yaşadıkları bazı sorunlar nedeniyle Sünni yönetim altında bulunan devlet kurumlarına güvenmedikleri için resmi yargı organlarına başvurmadan özellikle kaçınmışlar, topluluk içinde yaşanan problemleri dedenin önderliğinde açtıkları bu tarz halk mahkemelerinde çözüme kavuşturma yoluna gitmişlerdir. Düşkünlük meydanında suçu olanlara verilen cezalar, kişiyi içinde bulunduğu topluluktan soyutlayan ve özellikle onu ruhsal anlamda yıpratıcı, katlanılması zor cezalardır. Ayrıca cezanın dinî bir törende tüm taliplerin katıldığı bir cemde dede tarafından verilmesi ve cezayı topluluk mensuplarının suçluyla tüm sosyal

ilişkilerini keserek bizzat kendisinin vermesi, düşkünlüğün yaptırım gücünü bir kat daha artırmakta ve böylelikle herkes Alevi yol ve öğretilerine bağlı, birlik ve beraberlik içinde yaşama konusunda üzerine düşen görevleri yerine getirmeye çalışmaktadır. Günümüzde düşkünlük cezası özellikle büyük şehirlerde ortadan kalkmış ve toplum içinde herhangi bir suç işlenmesi durumunda resmi makamlara başvurma oldukça yaygınlaşmıştır. Bununla birlikte Alevi öğretilerine uyma konusu dedesi bulunan kırsal çevrelerde kısmen de olsa hâlâ devam ettirilmeye çalışılmaktadır.

Aleviliğin temel öğretileri ise taliplere dede tarafından tüm cemlerde hatırlatılmakla birlikte özellikle ikrar alma töreninde gençlere nasihat olarak aktarılmakta ve bunlara uyacaklarına dair kendilerinden söz alınmaktadır. Bu öğretiler, Alevi ahlakının da temelini oluşturmaktadır. Nitekim ikrarı alınacak olan talibe dedenin “eline, diline, beline sahip ol” şeklinde özetlediği bu kurallardan “eline sahip olmak”, hırsızlık yapma, adam dövme, cana kıyma vb. elle işlenen bütün suçlardan uzak durma; “diline sahip olmak”, yalan söyleme, dedikodu yapma, iftirada bulunma vb. sözle yapılan bütün kötülüklerden kaçınma; “beline sahip olmak” ise zina yapma, gayrimeşru ilişkide bulunma gibi davranışlardan uzak durarak nefse hakim olma anlamına gelmektedir (Çıblak, 2005: 105). Dolayısıyla bu kurallar bireylerin toplum yaşamında kendilerine çekidüzen vererek sorunsuz ve bir arada yaşamak için gerekli ahlaki prensipleri taliplere aşılması bakımından oldukça işlevseldir. Bu kurallara uyan bir kişinin çevresine zararının dokunması söz konusu değildir.

İkrar alma töreninde dedenin ikrarı alınacaklara verdiği öğüt musahip olma ceminde de söz konusudur. Burada pir, musahip adaylarına önce dört kapı yani “şeriat, tarikat, marifet ve hakikat” hakkında bilgi verir, sonra bu aşamalara layık olabilmek için kısaca “eline diline beline sahip olmak” şeklinde özetlenebilecek telkinlerde bulunur, kimseyi incitmemeleri, büyükleri saymaları ve küçükleri de sevmeleri gerektiğini bildirir. Ayrıca kutsal kitap Buyruk’taki kurallara uymalarını söyler. Ardından musahipliğin anlam ve öneminden bahsederek birbirlerine her türlü şartlarda bağlı olmalarını öğütler. Musahip olacak dört can da bu sözleri kabul edip yaşamları boyunca bunlara sadık kalacaklarına dair musahiplik andı içer (Yörükân, 1998: 317). Bu yolla musahip olan canlar, hem dinî bakımdan sorumluluklarından birini yani kendilerine musahip edinme konusundaki yükümlülüklerini yerine getirerek önemli cemlere katılabilme hakkını elde etmiş olur hem de Alevi öğretilerinin sosyal yaşamda da uygulanması konusunda birbirlerine yardımcı olmakla görevlendirilirler.

Musahiplik sosyal açıdan değerlendirildiğinde, bu kurumun aslında kardeşlik ve dayanışma duygularını pekiştirme gibi önemli bir işlevi yerine getirdiği görülür. Nitekim birbirleriyle musahip olanlar, kan akrabalığından daha ileri bir sosyal akrabalık statüsüne kavuşmuş olup Buyruk’ta işaret edilen öğretiler doğrultusunda toplum yaşamında birbirlerini denetleme konusunda da sorumluluk üstlenmişlerdir. Hatta bu sorumluluk öyle etkili hale getirilmiştir ki, iki taraftan birinin görevini yerine getirmediği durumlarda kutsal kitap birlikte cezalandırılmalarını buyurmuştur. Dolayısıyla musahiplik, dedenin ve rehberin talibi, musahibin de musahibini denetlemesinde etkili bir kontrol mekanizması

kurmuştur. Bu sosyal kontrol sistemi talipleri, toplumun iyi birer üyesi olma noktasında da bilinçlendirmektedir.

Alevi örf ve âdetlerine uyma konusunda taliplerin denetlendiği bir başka cem ise görgü cemidir. Burada her Alevi bir yıl boyunca yaptıklarının muhakemesini yaparak diğer talipler huzurunda hesap verir. Görgüsü yapılacak olan talip meydana çıktığında, kendisinden herhangi bir şikâyeti olan varsa dinlenir, sorun çözüme kavuşturulur. Bu yolla talipler birbirleriyle hesaplaşır ve helalleşir, kimsenin hakkı kimsede kalmaz. Görgüden geçen talipler işledikleri kusurdan dolayı tövbe ederler, ikrarlarını tazeleyip manevi anlamda temizlenmiş olurlar. Bu şekilde her Alevinin topluluk huzurunda sorguya çekilerek bir özeleştirme yapması, dolayısıyla kırgınlıkların giderilerek sorunların çözülmesi, toplum içi birlik ve beraberlik duygularının geliştirilip dayanışmanın kuvvetlendirilmesi açısından oldukça önemlidir. Gelenekte kul hakkı yememek esas olduğu için bu tören, “dârdan indirme cemi” adı altında kişinin ölümünün ardından yakınları tarafından da yapılarak geride kalanlarla helalleşme yoluna gidilir. Böylelikle kişiyi Hak katına günahlarından arınmış olarak göndermek, burada sıkıntı çekmesinin önüne geçilmek istenir. Dolayısıyla söz konusu cemler, kişiyi özellikle geleneğin kendisinden beklediği sorumlulukları yerine getirme imkânı sunduğu için psikolojik anlamda rahatlatmakta ve bu da toplum yaşamına olumlu yönde yansyarak iç disiplin oluşturmaktadır.

Gelenekteki bazı cemlerin ise, “Abdal Musa Cemi”, “Nevruz Cemi”, “Muharrem Cemi” vb. hem bolluk ve bereketi artırmak hem Alevi yol büyüklerini yad etmek, geleneği tanıtmak amacıyla yapıldığı da gözlenmektedir.

Genel anlamda cemlerin birey üzerinde bıraktığı etki de son derece olumludur. Söz konusu dinî törenlerde yerine getirilen hizmetler, dedenin verdiği dua ve nasihatler, niyazlar, saz eşliğinde okunan nefesler ve yapılan semahlar, bir arada yenilen lokmalar vb. tüm uygulamalar Alevi inancının bir gereği olup ibadet kabul edilmektedir. Dolayısıyla ceme katılan her talip dinî açıdan üzerine düşeni bu toplantılarda yerine getirmekte ve burada öğrendiklerini de yaşamında uygulama fırsatı bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında cemlerin, bireylerin kendi içlerinde bir özeleştirme yaparak olup bitenleri farkına varmada ve iç huzuru yakalamada da işlevsel olduğu görülmektedir. Bu da taliplerin toplum yaşamında karşılaştığı sorunları aşmada daha güçlü ve dolayısıyla daha mutlu yapmaktadır.

Kısacası cemlerin belki de iki temel işlevinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi Alevi yol ve erkânının, öğretilerinin, inanışlarının tüm canlılığıyla taliplere aktarıldığı ve bu kurallara uyup uymadıkları konusunda tüm topluluk mensuplarının kontrol edildiği yani dünya işlerinin sorgulandığı ortamlar olmasıdır. Nitekim cemler, toplum içinde bir yönüyle okul niteliği, özelliği taşımaktadır yani topluluğa özgü örf ve âdetler, dinî inanışlar, dede vb. dinî liderlerle sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktarıldığı gibi, cemler aracılığıyla bunların uygulaması yapılarak yaşatılması da sağlanmaktadır. Talipler yolun gereklerini cemlerde uygulamalı olarak öğrenmekte ve sonrasında ise bunları yaşamlarına uyarlamaktadırlar. İkinci temel işlev ise cemlerin birey ve dolayısıyla

toplum yaşamında yarattığı olumlu etkiyle ilgilidir. Buna göre cemler, sadece dinî nitelikli tören değildir, aynı zamanda bireylerin ruhen yenilediği, kendilerini temizledikleri, toplum huzurunda sorgulanarak hesap verdiği, birbirlerinden razılık aldığı meydanlardır. Bu da günlük yaşamdaki sorunların çözümünde ve dolayısıyla birlik ve beraberliğin kuvvetlendirilerek toplum uyumunun yakalanmasında oldukça etkilidir.

Sonuç

Anadolu Aleviliğinin Türklerin Orta Asya'daki başta Şamanizm olmakla birlikte, etkisinde kaldıkları inanç sistemlerinin yüzyıllar içerisinde harmanlanıp yeni yurt Anadolu'da senkretik bir görünümde karşımıza çıkan bir halk İslamı olduğunu söylemek mümkündür.

Topluluğun kendine özgü dinî inanışları, felsefesi, yaşam tarzı kısacası öğretileri, cem adı verilen ve tarihi çok eski dönemlere kadar uzanan dinî törenlerde yaşatılmış ve taliplere aktarılmıştır. Dede ya da pir adı verilen dinî liderin öncülüğünde, kadın erkek karışık olarak topluluk mensuplarının bir arada yürüttüğü bu törenler, Alevi yol ve erkânının uygulandığı ve katılanların manevi anlamda yükseldiğine inanılan bir ibadet meclisidir.

Cemler, topluluk mensuplarının dinî görevlerini yerine getirdikleri kutsal ortamlar olmasının yanı sıra toplum yaşamını düzenleyen birtakım kuralları da beraberinde getirmektedir. Nitekim her Alevi, önce birey olarak sonra aile olarak toplumla yaşamının kurallarını cem aracılığıyla öğrenmektedir. Cemler, din ve dünya işlerini çözüme kavuşturmakta, bu da topluluk içi birlik ve beraberliğin, dayanışmanın kuvvetlendirilmesine yardımcı olmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Ali Osman; Mustafa Çetin Dede (2010). "Seyyid Ali Süreğinde Cemler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (53): 385-396.
- Baha Said Bey (2000). *Türkiye'de Alevî Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. Haz. İsmail Görkem. Ankara: KB Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (1995). *Semahlar*. 2.b. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Cebecioğlu, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Çıblak, Nilgün (2005). *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Çıblak Coşkun (2013). "Alevi-Bektaşî geleneğinde Dârdan İndirme Cemi ve Bu Cemin Toplum Yaşamındaki Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (65): 271-280.
- Er, Piri (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları.
- Erk, Hasan Basri (1954). *Tarih Boyunca Alevîlik*. İstanbul: Varol Matbaası.
- Eröz, Mehmet (1977). *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Fıçlalı, Ethem Rûhi (2006). *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik*. İzmir: İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul:

İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

İmam-ı Cafer Sadık Buyruğu (1958). Ayyıldız Kitabevi Yayınları.

Kanar, Mehmet (1993). *Büyük Farsça Sözlük*. İstanbul: Birim Yayıncılık.

Korkmaz, Esat (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimler Sözlüğü*. 2.b. İstanbul: Ant Yayınları.

Mélikoff, Irène (1999). “Bektaşilik / Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”. *Alevi Kimliği*. Ed. T. Olsson, E. Özdalga vd. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mélikoff, Irène (2007). *Kırklar'ın Cemi'nde*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları.

Metin (Dede), Hüseyin Gazi (1997). *Alevilik'te Cem*. 2.b. Ankara: Uyum Yayıncılık.

Noyan, Bedri (1984). “Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini, Aşure ve Mâtem Erkânı”. *Halk Kültürü, Derleme-Araştırma (1984/1)*. Haz. M. Sabri Koz: 81-101.

Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*. 3. b. İstanbul: Ant / Can Yayınları.

Noyan, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. C.I. C.II (1999). C.III (2000). Ankara: Ardıç Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Süfiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Otter, Anke; M. A. Beaujen (1995). “*Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not*”. 1. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri. 26-27 Nisan 1993 Antalya. Ankara: HAGEM Yayınları, 1-9.

Oytan, M. Tevfik (2007). *Bektaşiliğin İçyüzü*. İstanbul: Demos Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (1995). *Alevi-Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Uludağ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Yaman, Mehmet (1994). *Alevilik, İnanç-Edeb-Erkân*. 4.b. İstanbul: Ufuk Yayıncılık.

Yörükân, Yusuf Ziya (1998). *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynak Kişiler

Kaynak kişi ile ilgili bilgiler “adı, soyadı, doğum yılı ve yeri, öğrenim durumu, mesleği, medeni hali, ikâmeti ve bağlı bulunduğu ocağın adı” sıralaması göz önünde bulundurularak verilmiştir.

K.1:Taki Özcan, 1958, Köprübaşı Mah./Mut/Mersin, ilkokul, dede, Mut, Yanyatır Ocağı.

K.2:Halil Özmen, 1957, Anamur/Mersin, ilkokul, orman işçisi, Çubukkoyağı Mah./Bozyazı/Mersin, Hacı Emirli Ocağı.

K.3:Battal Erden, 1950, Çakırağa Köyü/Divriği/ Sivas, ilkokul, marangoz (ayrıca âşık olup mahlası Âşık Ummanî), evli, Mersin (1995 yılından itibaren bu şehirde ikâmet ediyor), Ağuichen Ocağı.

K.4:Hüseyin Güvercin (Hüseyin Baba), 1945, Nurhak /Kahramanmaraş, yok, çiftçi ve hayvancılık, evli, Kahramanmaraş, Hacı Bektaş Veli Ocağı.

K.5:Mehmet Tezerdi (Mehmet Baba), 1956, Savran Köyü/Gölbaşı/Adıyaman, ilkokul, duvar ustası ve çiftçi, evli, Gölbaşı/Adıyaman, Hacı Bektaş Veli Ocağı.

K.6:Miktat Güler (Miktat Dede), 1943, Karabakır Köyü/ Hozat/Tunceli, ilkokul, dede, Mersin, Ağuichen Ocağı.

Özet

ANADOLU ALEVİLERİNDE CEMLER VE BU CEMLERİN SOSYOKÜLTÜREL HAYATTAKİ İŞLEVLERİ

Anadolu Aleviliğinin inancı, felsefesi, yaşam şekli ve dünya görüşü cemlerde gizlidir. Geleneğe “cem”ler, dede ya da bir pirin öncülüğünde kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın bütün taliplerin katılımıyla gerçekleştirilen dinî bir törendir. Bu tören ve törenin içinde yerine getirilen ritüeller, Alevilerin temel ibadet şeklidir. Kuralları ise Alevilerin kutsal kitabı “Buyruk”ta belirtilmiştir. Kutsal kitaptaki öğretileri taliplere aktarma görevi “dede”lere aittir. Dedeler, Aleviliğin kendine özgü dinî inanç ve öğretilerinin kuşaklar boyu, sözlü yollarla cem ortamında aktarılmasında rol oynayan dinî liderlerdir.

Bugüne kadar Alevilerle ilgili yapılan çalışmalarda söz konusu topluluğun kim olduğu konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Buna göre bazı araştırmacılar Aleviliği bir kültür, bazıları yaşam biçimi ve felsefesi, bazıları ise bir inanç olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda Anadolu Aleviliğinin tanıtılması ve öğretilerinin, inanç yapısının ortaya çıkartılması açısından cemlerin içerik bakımından ele alınıp incelenmesi oldukça faydalı olacaktır.

Bu makalede öncelikle cem sözcüğü üzerinde durulmuş, ardından Anadolu Alevileri arasında ceme yüklenen anlam ve önemden, burada gerçekleştirilen uygulamaların kaynağından bahsedilmiştir. Sonraki aşamada ise on başlıkta toplanan cemler içerik bakımından tanıtılmış, ardından cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevlerine değinilmiştir. Sonuç olarak ise, Aleviliğin kendine özgü dinî inanışlarının bireylere aktarılması ve bunların toplum yaşamına uygulanmasında cemlerin oldukça etkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca cemlerin, birey ve toplum uyumunun yakalanarak birlik ve beraberlik duygularının pekiştirilmesinde de işlevsel olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Anadolu Aleviliği, cem, dinî tören, on iki hizmet, erkân

Abstract

CEM WHICH IS IN ANATOLIAN ALEVISM AND ITS FUNCTION IN SOCIO-CULTURAL LIFE

Anatolian Alevism’s beliefs, its philosophy, its life style and its worldview is hidden in “cem”s. Cem is a rite which is effected by all aspirants without sexism before a “dede” or a “pir” which means spiritual guides. This kind rite and rituals which is made in the religious ceremony is a main way of the cult of Alevi. And Alevism’s rules are emphasized at the “Buyruk” which is their holy book. “Dede”s pass on doctrines which is at holy book to the aspirants as an amenability. They are religion leader which has an active part to pass on Alevism’s own beliefs and doctrines to the aspirants as orally in cem.

Manifold views have been broached who they are in studies which made about Alevism heretofore. According to this, some researchers call Alevism as a culture, someones call it as a way of the life and its philosophy and the other ones call it as a belief. In this

context, it will be helpful to make known what Anatolian Alevism is and its doctrines are. Also it will be helpful to approach to detect its structure of belief.

In this article, firstly, it has been accentuated what meaning of “cem” and then it has been mentioned that the meaning attributed to the cem in Anatolian Alevis. In another step, it has been introduced cem’s which is collected below ten titles as content and it has been mentioned that role of cems in socio-cultural life. As a final, it has been ascertained that cems are so effective to pass on their own beliefs to the people and to practice their own beliefs in the community life. Also, it has been noted that cems are so very functional to strengthen to sense of unity as harmony between individual with society.

Keywords: Anatolian Alevism, Cem, Rite, Twelve Services, Erkân.

ÇUKUROVA HİKÂYELİ TÜRKÜLERİNDE ARA SÖZ KULLANIMI

Ayhan Karakaş*

Giriş

Türkçe Sözlük'te “Doğrudan doğruya konuşulan veya yazılan konuyu ilgilendirmeyen dolaylı söz, istitrat” (Türkçe Sözlük, 2005: 115) olarak tanımlanan ara söz kavramının Batı dillerindeki karşılığı “digression” dur. Ara söz sözlü halk anlatılarında anlatıcının ana konudan, bir süreliğine de olsa, uzaklaşmasıdır.

Şahsi bir değerlendirme olarak nitelendirebileceğimiz ara söz kavramı; bir duyguyu, fikri, anlatıcının seçtiği geleneksel halk bilgisini veya yorumları asıl anlatımın içine katar ve bu değerlendirmeler “*ara söz*”, “*dinleyiciden ayri*” veya “*parantez içine konulacak değerlendirme*” olarak kabul edilen kültürler arası halk bilgisi yaratmalarıdır (Başgöz, 2003: 191).

Bilinen bazı sözlükler arasöz, *ana konudan ayrılma*, *merkezî temadan uzaklaşma*... biçiminde tanımlıyor. Eğer arasöz konu içinde bir başka konu oluşturacak kadar uzun ve bağımsız ise, bazen *excursus* ya da *episode* adını alabiliyor. Ancak şurası kesin ki bilim adamları nerede *digression*'un bitip nerede *excursus* ya da *episode*'un başladığı

* Yrd. Doç.Dr., Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Adana

konusunda görüş birliğinde değiller. Arasöz sözlü gelenekte, bütün eski Batı edebiyatında ve çağdaş edebiyatta sık sık kullanılan tipik bir anlatım (*narration*) tekniği. Eserin üslubuna rengini veren önemli bir retorik aracı (Sılay, 1991: 154-155).

Bir konu anlatılırken anlatılan konudan ayrılma, temadan uzaklaşma, açıklama veya görüş sunma ve hatta örnek verme gibi anlatım teknikleri bu kavramın içine girmektedir. Anlama (*narration*) tekniğini kullanan ve daha çok sözlü gelenekte karşımıza çıkan ara söz kullanma tekniği bir hikâyedeki geçmiş zamana ait olayları, hikâyenin anlatıldığı zamana getirerek onlara bir bakıma güncellik kazandırır (Türkmen, 1998: 153).

Ara sözler çok eski ve çağdaş destanda, hikâyede, halk masalında, fıkrada, efsanede ve daha küçük boyutlu olarak da halk türkülerinde bulunur. Anlatmanın yapısı ve halk bilgisinde yansıtılan bu değerlendirmelerin milli değerler ve anlatıcının şahsiyetinin incelenmesindeki önemine rağmen, halk bilimciler ara sözleri ciddi olarak ele almamıştır. Ara sözler metin diye adlandırılan şeyin bir parçası olarak görülmemiş ve bundan dolayı da çok nadir olarak kaydedilmiş ve yayımlanmıştır (Başgöz, 2003: 192).

Anlatıcının fikrî ufuklarını ve şahsî bağlamını icranın içine yerleştirmesi, bir ara sözdür. Ara söz veya şahsî değerlendirmeler bir icra sırasında kolayca tanınabilir. Çünkü anlatıcı, ya anlatımın üçüncü şahsını, birinci şahsa çevirip sesinin tonunu veya sözlü anlatımın hızını değiştirerek veyahut da bir tür el, kol veya mimik hareketi yaparak, doğrudan doğruya dinleyicilerinin, kendisi hakkında veya kendi adına konuştuğunu bilmesini sağlar. Anlatıcı, geleneksel bir hikâye anlatıcısının olabileceği ölçüde, temanın, yapının ve ara sözün bağlantı yollarının yaratıcısıdır (Başgöz, 2003: 194).

İlhan Başgöz ara sözleri üç kategoride değerlendirmiştir:

1. **Açıklayıcı ve Öğretici Ara Sözler:** Anlatıcı, bu tip ara sözü, anlattığı hikâyede geçen arkaik kelimeleri ve ifadeleri açıklamak için kullanır. Hikâye anlatıcısı dinleyiciyi, tarih, coğrafya, din ve halk hekimliği gibi konularda bilgilendirmek veya gelenek ve göreneklerin, törenlerin ve hikâyede verilen geçmişe ait alışkanlıkların anlamını, uygun oluş ve uygunsuzluklarını tarif etmede kullanır.

2. **Görüş, Yorum ve Eleştiriler:** Ara sözün bu kategorisinde, anlatıcının ideolojik ifadesini (siyasal, sosyal ve dinî), şahsî felsefesini, protestosunu ve eleştirisini buluruz.

3. **Şahsi Serzeniş ve İtiraf:** Ara sözün bu tipi, anlatıcının şahsi problemlerini, dert ve kederlerini açığa çıkarır ve bu tip, ara sözün psikolojik bir boyutunu temsil eder (Başgöz, 2003: 196-198).

Kaynakların daha çok sözlü gelenek ile ilişkilendirdikleri, anlatıcının belirgin bir şekilde ana konudan ayrılarak; açıklayıcı ve öğretici, görüş, yorum ve eleştiri ile şahsi serzeniş ve itiraf gibi başlıklar altında değerlendirilebilecek bilgiler verdiği arasöz kavramı ile ilgili aktardığımız bilgilerden sonra arasözlerini değerlendireceğimiz hikâyeli türkü ve Çukurova hikâyeli türküler konularına değinmek yerinde olacaktır.

Kaynaklarda genellikle hikâye türü içerisinde değerlendirilen, türkü kısmının esas olduğu, bir ya da birden çok türküden oluşabilen, nesir bölümlerin türkünün özelliğine bağlı olarak uzayıp kısalabildiği, bu şekilde hikâye özelliğine yaklaşıp uzaklaşabildiği ve türkünün bir anlamda açıklaması olma özelliği gösterdiği, sözlü edebiyat ürünü olarak tanımlanabilecek olan hikâyeli türküler Güney Anadolu'da oldukça yaygındır (Karakaş, 2011: 28).

Hikâyeli türkülerle ilgili kaynakların birleştiği ortak noktalar; nazımın daha ön planda olması, var olan hikâyenin nazım bölümünü daha anlaşılır hale getirmek için kullanılması ve nesir bölümünün kısa olmasıdır. Halk hikâyelerinde nesir olan bölüm metnin ana yapısını oluştururken nazım kısımları nesir anlatıları süslemek için daha çok sonradan eklenen bölümlerdir. Hikâyeli türkülerde ise bunun tam tersi olarak nazım esastır ve nesir kısmı açıklayıcı özellik taşır. Ayrıca hikâyeli türküler sadece âşıklar tarafından saz eşliğinde değil, halk tarafından saz olmadan da söylenebilir. Yaratılan tüm türkülerin aslında birer hikâyesi olmalıdır. Bu bir cümle olabileceği gibi birkaç sayfalık bir hikâye de olabilir. Nazım bölümü esas olduğu için halk arasında kuşaktan kuşağa aktarılmış; fakat nesir bölümü fazla önemsenmediği için unutulmuştur (Karakas, 2011: 34).

Çukurova yöresi, konar-göçer toplum yapısından yerleşik düzene en geç geçen yörelerden birisidir. Bu sebeple yakın geçmişe kadar, hatta bazı yerleşim yerlerinde günümüzde dahi, halk kültürü ürünlerinin muhafaza edildiğini, birçok gelenek ve göreneğin yaşadığını görüyoruz. Bu halk kültürü ürünleri içerisinde, halk edebiyatı ürünleri de çok önemli bir yer tutar. Halk edebiyatı ürünleri; yöre insanının yaşamındaki her türlü olayın, sevginin, aşkın, ölümün, kederin ve sevincin ifade aracıdır. Bunlar içerisinde ise türküler ifade genişliği ve zenginliği açısından ayrı bir öneme sahiptir. Her türlü konunun rahat bir şekilde ifade edilebildiği türküler, manzum ürünler olduklarından kafiye, ölçü gibi çeşitli özellikleri ile akılda kalabilmekte ve aktarımları da o ölçüde kolay olmaktadır (Karakas, 2011: 35-36).

Çukurova yöresinde, insanların başlarından geçen olaylara, şahit olunan durumlara ve yaşanan duygulara tercüman olan tüm nazım parçalarının hepsine birden türkü denir. Çukurova yöresinde belli bir gelenek içerisinde söylenen türkülerin ortaya çıkmasına, söylenmesine zemin hazırlayan bir olay, durum ya da duygu mutlaka vardır. Türkünün söylenme nedeni olan bu kısım, türkünün hikâyesi olarak adlandırılır. Bu bölüm türkünün konusuna, anlatanın tutumuna ve hatırlanabilme gibi ölçütlere bağlı olarak uzayıp kısalsabilir. Hikâyeli türkülerde asıl olan kısım nazım yani türkü olduğu için, açıklama niteliğindeki nesir bölümünün aktarımı zaman zaman ihmal edilmiş ve unutulabilmiştir. Nesir şeklinde olan bu bölüm birkaç cümle olabileceği gibi, tam bir hikâye (bir olayı, bir durumu; yer, kişi ve zaman belirterek anlatan kısa öykü) karakteri de gösterebilir. Bazı hikâyeli türküler toplumda sevilir ve ilgi görürse, her aktarımda yeni katmalarla büyük bir halk hikâyesi olabilir. Dolayısıyla birçok halk hikâyesinin temelini bazı hikâyeli türküler oluşturmuştur (Karakas, 2011: 36).

Çukurova yöresinde icra edilen hikâyeli türkülerde de ara söz kullanımının var olduğunu görmekteyiz. Hikâyeli türkülerin nesir yani anlatı bölümlerinde anlatıcılar zaman zaman ara söz kalıplarına başvurumaktadırlar. Hikâye bölümlerinde kullanılan bu ara söz (digression) tekniği sayesinde anlatıcı konunun özelliğine bağlı olarak ana metinden farklı olarak iletme istediği mesajları dinleyiciye ulaştırmaktadır. Genel anlamda yapılan derleme çalışmaları sırasında çok fazla dikkate alınmayan ara sözler, ana konuya dâhil edilemese bile metni tamamlayıcı özelliği sayesinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Çukurova yöresinden derlenen hikâyeli türkülerin nesir bölümlerinde tespit edilen ara sözler şunlardır:

A. Açıklayıcı ve Öğretici Özellikteki Ara Sözler

- *Eskiden güzellerin uğrak yerleri pınar başları olurdu. Güzeller orda helkelerini kollarına takar, pınardan su götürürlerdi. Aynı zamanda kızlar orda muhabbet ederlerdi.* (Karakaş, A-84, s. 502).
- *Her oba köylere ayrılmıştır* (Karakaş, A-18, s. 390).
- *Cerit o zamanlarda, “sayıca çok kalabalık, kavgacı, bozguncu” anlamlarına gelirmiş.* (Karakaş, A-14, s. 384).
- *Bu kavgadan önce Alman Pınarı'nın çıkışına Kavaklık denirmiş. Avşarlar ile Ceritler arasındaki kavgadan sonra oraya Kanlı Geçit denmeye başlanmış* (Karakaş, A-14, s. 384).
- *Dadaloğlu'nun asıl adı Veli'dir* (Karakaş, A-7, s. 367).
- *Halep o zaman Osmanlı toprağıymış* (Karakaş, A-20, s. 400).
- *Molla Mehmet, günümüz âşıklarından Gümürdülülü Âşık Duran Şihlioğlu'nun babasıdır* (Karakaş, A-29, s.422).
- *Misis, doktorların piri olan tabipler tabibi meşhur Lokman Hekim'in üzerinden geçtiği köprüünün ve civarındaki yerleşim merkezinin adıdır. Lokman Hekim ölümsüzlük otunu Hasan Dağı ve Cebeli Nur Dağı dedikleri dağda bulup defterine yazdıktan sonra Misis Köprüsü'ne yönelir. Hızır Aleyhisselam, Lokman Hekim'i lafa tutar ve elindeki deftere, yani ölümsüzlük otunun, ölümsüzlüğe çare bulma formülünün yazılı olduğu deftere çarparak Ceyhan Nehri'ne düşmesine sebep olur. Bir rivayete göre; o defterin yapraklarından bazılarının arpa ekili bir tarlaya sel sularıyla düşmesinden dolayı o tarlanın toprağının ve arpanın birçok hastalığa şifa olacağını Lokman Hekim anlatır. Tabii ki Lokman Hekim o defteri Ceyhan Irmağı kıyılarında ararken birkaç sayfasını bir arpa tarlasında bulur; ama yapraklarındaki formülü su sildiğinden, bir de aradan uzun bir zaman geçtiğinden okuduklarını anlayamaz, Allahuteala unutturur. Böylece ölümsüzlük otu da yok olur gider. Misis'in meşhur olması bu olay nedeniyle.* (Karakaş, A-28, s.418-419).
- *Kurt, ayı gibi vahşi hayvanların ve eşkiyaların acımadan adam öldürdükleri bir zaman.* (Karakaş, A-19, s. 395)
- *O zamanın modası olarak at ile gelin getirdiler* (Karakaş, A-62, s. 474)
- *Zaten âşıklığın kuralı da budur* (Karakaş, A-62, s. 474)
- *Avşaroğlu'nun cenazesini, o zamanın Mercedes'i olan, cipe koyarlar. O zamanlar Saimbeyli-Feke yolu çok bozukmuş. Cuma günü düğünün en tatlı yerinde acı korna sesleriyle Avşaroğlu'nun köyüne varırlar...* (Karakaş, A-71, s. 484).
- *O zamanlar gurbete gidenler atla, eşekle gider, yıllarca dönmezlermiş* (Karakaş, A-31, s. 427).
- *Zaten ağanın olduğu yerde bir başkasının misafir etme şansı olmazmış* (Karakaş, A- 30, s. 424).
- *O zamana göre Avşarların Almanyası Çukurova'dır* (Karakaş, AK-3, s. 515).
- *Zaten Avşar Potuklu köyü hep birbirine akrabadır* (Karakaş, AK-5, s. 519).
- *Bizim o yörede dillerden düşmeyen bu ağıt otuz beş sene sonra öğrendiğim rahmetlik anamdan hatıradır.* (Karakaş, AK-2, s. 513).

- Bir delikanlı ava gider. *Eskiden altı yüksek kundura giyerlermiş*. Delikanlı av yaparken kayadan kayar (Karakaş, AN-54, s. 611).
- Bir oğlan askerlikten firar etmiş. Bunu yakalarlar ve hakkında idam kararı verirler. *Bu olay Kozan'da olur. Kozan o dönemde düşman işgali altındadır*. Oğlan bu olay karşısında şunları söyler (Karakaş, AN-55, s. 611).
- *Alagazi köyü de öbür köyler gibi Avşar'dır* (Karakaş, K-5, s. 664).
- *O zamanlar bütün ticaret Ermenilerin elindeydi. Develi ve Faraşa onların ticaret merkezleriydi* (Karakaş, K-53, s. 746).
- *Eskiden gelinler at üzerinde gidermiş*. Selver gelin giderken attan düşer (Karakaş, K-83, s. 790).
- *O günler sivrisineğin, sıtmanın kol gezdiği zamanlar*. Mehmet sıtmaya yakalanır... (Karakaş, K-89, s. 801).

B. Görüş, Yorum ve Eleştiri Niteliği Taşıyan Ara Sözler

- *Allah böyle bir durumla hiç kimseyi karşılaştırmasin, böyle durumlarda Rabbim kullarına sabır versin* (Karakaş, A-65, s. 478).
- *Derdini içine atan Hasan, Allah uzak etsin*, mide kanseri olur ve hastanede vefat eder (Karakaş, A-70, s. 483).
- *Ali Paşa, bir gece vakti Meryem'i kaçıtır ve muratlarına ererler, sizler de eresiniz* (Karakaş, A-20, s. 402).
- *Dedim ya umut vermek de iyi değilmiş* (Karakaş, A-68, s. 481).
- *Olacak ya, Rabbim kimi kulunu yükseltir, kimi kulunu fakirleştirir* (Karakaş, A-13, s. 382).
- *İnsanın akıllısı her zaman akıllı* (Karakaş, A-7, s. 174).
- *Aşk bu aşkın gözü kör ya* (Karakaş, AK-1, s.511)
- *Ne analar var, vatani için yavrusunu eli ile milletine feda eder. İşte bu analar olmasa ne vatan olurdu ne de yurt*. Sabah olur, kadıncağız yufka ekmeğinin arasına bir soğan kırar... (Karakaş, K-89, s. 800).
- *Babası döker düşünür, şeytan var ya arada, gelinin almayı aklına koyar* (Karakaş, AN-20, s. 556).
- *Allah kimseyi derbeder etmesin*, kadıncağız çok derbeder olmuş (Karakaş, AN-52, 604).
- *Acı haber tez duyulur derler*, hemen köyün haberi olur (Karakaş, K-5, s. 663).
- *Otobüsle giderken yol parasını Hamit Bey'e verdirmezler, kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez misali* (Karakaş, K-82, s. 790).
- *Çevresinde çok sevilir ve sayılırmış. Tabii her sevilen insanın istemeyeni, düşmanı da olurmuş*. Bir gün Halil Efendi (Karakaş, K-90, s. 802).

SONUÇ

Ara söz daha çok sözlü gelenek içerisinde ortaya çıkan ve anlatıcının zaman zaman başvurduğu bir anlatım tekniği olarak değerlendirilebilir. Bu anlatım tekniği daha çok sözlü kültür ürünleri için geçerli olsa da yazılı edebiyatta da yeri geldiğinde kullanılmıştır. Batı edebiyatında ve bizim yazılı edebiyatımızda yazarlarımız ara söz tekniğinden yararlanmışlardır.

Ara söz, anlatıcının ana konudan ayrılarak dinleyiciye aktardığı mesajları içerir. Dinleyiciye verilmek istenen bu mesajlar, açıklanmak veya öğretilmek istenen bir durum olabileceği gibi şahsi yorum veya eleştirileri içeren bir görünüm de sergileyebilir. Ara sözler eski derleme çalışmalarında çoğu zaman anlatının bir parçası olarak kabul görmemiş ve dolayısıyla yazıya geçirilmemiştir. Daha sonra yapılan güncel çalışmalarda ise ara söz kavramının anlatı metnine olan katkısı önemsenmiş ve metnin bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Çukurova türkü söyleme geleneği içerisinde çok zengin bir görünüm sergileyen hikâyeli türkülerin nesir bölümünde de ara sözlere rastlamaktayız. Türkünün bir çeşit açıklaması olan hikâyeye kısmında anlatıcılar dinleyicilere ana konuyu aktarırken yer yer ara söz tekniğine başvurma gereği hisseder.

Çukurova yöresi hikâyeli türkülerinde daha çok açıklayıcı ve öğretici özellikteki ara sözlere yer verilmiştir. Anlatıcı bu ara söz tekniği ile dinleyicinin bilemeyeceğini tahmin ettiği ve açıklama gereğine inandığı noktalara, ana konuya bir süre ara vererek, açıklama getirir. Bu açıklama, anlamı bilinmeyen arkaik bir kelimenin anlamının verilmesi, durumla ilgili verilecek tarihi bir bilgi, ana konunun geçtiği dönemin sosyo ekonomik şartları ve toplumsal kuralları veya anlatıya açıklık kazandırmak adına kısa bir anlatıya yer verilmesine kadar geniş bir yelpaze içerisinde değerlendirilebilir.

Çukurova yöresinden derlenen hikâyeli türkülerde tespit ettiğimiz diğer ara söz kategorisi ise görüş, yorum ve eleştiri niteliği taşıyan ara sözlerdir. Anlatıcılar bu tip ara sözlerde ana konuyla ilgili görüş yorum ve eleştirilerini sıralar. Ana konunun içeriğine göre, özellikle hikâyeye kahramanlarının başına gelen hastalık, kaza ölüm gibi kötü olaylar karşısında, dinleyiciler için alkış (dua) tarzında çeşitli temennilerde bulunur, durumu özetleyen çeşitli atasözü veya deyimlere yer verir, konuyla ilgili yorum ve eleştirilerini sıralar.

Sonuç olarak ara sözler sözlü anlatı geleneği içerisinde metnin dinleyici tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir anlatım tekniğidir. Bu sebeple ara sözler, sözlü anlatıların derlenmesi aşamasında mutlaka kaydedilmeli ve anlatı açısından taşıdığı önem ve sahip olduğu işlev göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Başgöz, İlhan (2003), Sözlü Anlatımda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi, Çeviren: Metin Ekici, Milli Folklor Yayınları, Ankara.
- Görkem, İsmail (2000), Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuarı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Karakaş Ayhan (2011), Çukurova Türkü Söyleme Geleneğinde Hikâyeli Türküler (Adana-Osmaniye), Basılmamış Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Kılınc, Aziz (2006), Folklor Ürünlerinin Geleceğe Taşınmasında Arasözün İşlevi ve Köroğlu Destanı Örneği, Folklor/Edebiyat, C.12, S.46, Ankara.
- Öztürk, Başak (2007), Fıkra Türünde Kirlenmeye Müdahale ve İdealleştirilen Fıkra Tipinde Arasözlerin İzi: Temel’li Fıkralar, Milli Folklor, S.75, Ankara.
- Sılay, Kemal (1991), Ahmedî’nin Osmanlı Tarihinde Arasöz (DIGRESSION) Tekniğinin Kullanımı ve İşlevi, Türkoloji Dergisi, IX. Cilt, 1. Sayı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Türkçe Sözlük (2005), Ara Söz Maddesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türkmen, Fikret (1998), Dede Korkut Hikâyelerinde Ara Sözcükler (Digression), Uluslararası II. Dede Korkut Kolokyumu, Bakü, Azerbaycan.
- Yayın, Nerin (2007), Ak Möör Destanı’ndaki Ara Sözcükler, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S.13, İzmir.

Özet

ÇUKUROVA HİKÂYELİ TÜRKÜLERİNDE ARA SÖZ KULLANIMI

Anonim Türk halk edebiyatının en zengin ürünlerinden biri olan türküler geçmişten günümüze halkımızın duygularına tercüman olmuştur. Her türkünün mutlaka bir ortaya çıkış sebebi vardır. Türkünün hikâyesi olarak adlandırılabilir bu bölüm zamanla bazı türkülerde unutulmuş, bazıları ise hâlâ yaşamaktadır. Hikâyeli türkülerde asıl olan kısım nazım yani türkü olduğu için, açıklama niteliğindeki nesir bölümünün aktarımı zaman zaman ihmal edilmiş ve unutulabilmiştir. Nesir şeklinde olan bu bölüm birkaç cümle olabileceği gibi, tam bir hikâye (bir olayı, bir durumu; yer, kişi ve zaman belirterek anlatan kısa öykü) karakteri de gösterebilir. Bazı hikâyeli türküler toplumda sevilir ve ilgi görürse, her aktarımda yeni katmalarla büyük bir halk hikâyesi olabilir. Dolayısıyla birçok halk hikâyesinin temelini bazı hikâyeli türküler oluşturmuştur.

Çukurova yöresinde icra edilen hikâyeli türkülerde kültürler arası özellikte olan ara söz (digression) kalıplarından da yararlanır. Bu ara sözcükler yoğun olarak açıklayıcı ve öğretici, görüş-yorum ve eleştiri ile ilgili, şahsi serzeniş ve itiraf kalıplarından oluşmakla birlikte

bunların birkaçının birlikte ifade edilmesiyle de kullanılabilir. Bu, icracı için hem bir açıklama fırsatı, hem dinleyicinin dikkatini toplamak için bir yol, hem de kendisine, bir an da olsa, bir ara verme şansıdır. Görüş, yorum ve eleştiri ifade eden ara söz kullanımlarında icracı bazı olaylarla ilgili şahsi görüşünü ve yorumunu ifade edebilmektedir. Çalışmada Çukurova yöresine ait hikâyeli türkülerin nesir bölümleri incelenmiş, bu bölümlerdeki ara söz kalıpları ilgili başlıklar altında tespit edilmiştir. Sonuç bölümünde ise metinlerden tespit edilen ara söz kalıpları değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Çukurova-Hikâyeli Türkü-Ara Söz

Abstract

USE OF THE DIGRESSION ÇUKUROVA TALE WITH FOLKSONG

Folksongs that are one of the richest products of anonymous Turkish literature have articulated our people's feelings since old times. Every folksong comes up for a certain reason. This part which may be called as the tale has disappeared in some folksongs, but it is still alive in some of them. This section can be a few sentences in the form of prose. Other than that a short story character may. If the community interest in folk songs and liked some of the parable, folk tale each transmission can be a great new semantic. Therefore, some of the parable, many folk songs formed the basis of the story.

In the folk songs with story, digression structures are benefited in Çukurova region. These digression structures include explanatory, instructory, commentary, criticizer and reprimandory structures. They can be used with some of these structures, too. This provides a chance for explanation as well as a kind of attention drawer via giving a break for performer. In the structures that define comment, view and critic, the performer may also state his personal opinion and comments. Digressions identified in the conclusion of the texts were evaluated.

Keywords: Çukurova-Tale With Folksong-Digression

KADIN VE MİRAS: SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Ayça Demir Gürdal* - Zuhâl Yonca Odabaş**

Sosyal sorunlara yönelik çalışmalarda sıklıkla dile getirilen “incinebilirlik/hassasiyet/kırılganlık (vulnerability)” kavramı, söz konusu problemlerin ortadan kaldırılması için çaba gösteren girişimlerin hareket noktasını oluşturmaktadır. Farklı bir deyiş ile incinebilirliği yüksek olan grupların güçlendirilmesi, çözüm arayışı içinde olan plan, politika ve programların temel hedefini oluşturmaktadır. Kaynaklara ulaşmada toplumdaki herkesin ya da her grubun eşit haklara ve fırsatlara sahip ol(a)maması olarak tanımlanabilecek olan “incinebilirlik” kavramı, madalyonun öbür tarafında yer alan “güçlendirme” kavramının varlık nedeni olarak kabul edilebilir. İncinebilirliği yüksek olan grupların (kadınlar, çocuklar, yaşlılar, farklı ırk mensubu olanlar, farklı etnik gruba üye olanlar, engelliler, yoksullar vb), sosyal, ekonomik ve politik kaynaklara ulaşmasının daha fazla mümkün kılınabilmesi güçlendirme amacının

* Yrd.Doç.Dr. Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,

** Yrd.Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

özünü oluşturmaktadır. Söz konusu eşitsizliğin arkasında kültür, ekonomi, siyaset gibi yapısal unsurların önemli rol oynadığı görülmektedir. Bununla birlikte, makro boyuttaki bu unsurların, mikro düzeyde de yansımaları bulunmaktadır. Bu çalışma da, sosyolojik olarak, yapı ve birey arasındaki organik bağın varlığını dikkate almaktadır.

Kaynak kullanımına ve ulaşımına bütünü ile dahil olamayan toplumsal kesimler, sosyoloji disiplini içinde eşitsizlik grupları olarak da kavramsallaştırılmaktadır. Günümüz, sosyal bilim literatüründe üzerinde fikir birliği oluşan eşitsizlik grupları (risk grupları, incinebilirliği yüksek olan gruplar olarak da kavramsallaştırılmaktadır), sosyal sınıf; toplumsal cinsiyet; yaşlılar ve farklı ırk ya da etnik kökene sahip olanları içermektedir. Bu çalışmada ise söz konusu gruplar içinde yer alan toplumsal cinsiyet ve onun bir bileşeni olan kadın üzerine yoğunlaşmaktadır. İçeriğine bakıldığı takdirde nötr bir kavram olan toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek cinsiyetlerini ve bu cinsiyetlere yüklenmiş rolleri ve statüleri kapsamaktadır. Pratikteki kullanımı ise, çoğunlukla “kadın”ı içermektedir. Her ne kadar objektif olduğu dile getirilse de (kaynak), toplumsal cinsiyetin inşa edilen bir kavram olduğunu ileri süren görüşler de bulunmaktadır. İnşa terimi ise, beraberinde “kültür” bileşenini getirmektedir.

Toplumsal yapının önemli unsuru olan kültür kavramı üzerine farklı tanımlar bulunmaktadır. Edles (2002:1-8) bu tanımları üç başlık altında toplamaktadır: insani zarafet ve klâsik müzik, bale, opera gibi seçkin sanatlar ve üst kültür olarak nitelendirilen tanım (estetik kültür); belirli bir grup insanın yaşam biçimini içeren sınıflama (etnografik kültür) ve son olarak paylaşılan anlam sistemleri ya da sembolik kültür. Her bir tanımın içeriğine bakıldığında, ortak noktaların ve kesişimlerin oldukça fazla olduğu ve bu gruplandırmanın Weberci anlamda birer “ideal tip” olduğu gözlenmektedir. Bu teknik sayılıya dayanılarak, bu çalışmada etnografik kültür diğer bir ifade ile, belirli bir grubun yaşam biçimi, inanışlar, sanat, ahlâk anlayışı, gelenekler, alışkanlıklar ön planda tutulmaktadır. Etnografik kültürün bir alt bileşeni olarak, Türkiye’de miras ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki bu yazının ilgi noktasını oluşturmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nın Temel Hak ve Ödevler- Kişinin Hakları ve Ödevleri Çerçevesinde Mülkiyet Hakkı Madde 35’te “Herkes mülkiyet ve miras hakkına sahiptir” ifadesi yer almaktadır. Bu haklar ancak kamu yararı amacıyla, kanunla sınırlanabilir” hükmünde dile getirildiği şekliyle kadınların erkeklerle eşit miras ve mülkiyet hakkına sahip oldukları teminat altına alınmıştır. Eşitlik ilkesini güçlendirmek amacıyla Anayasal hükümlerle her ne kadar kadınların erkeklerle miras ve mülkiyet hakkına sahip olmaları kanuna bağlanmışsa da gündelik sosyal hayatta geçerliliğini sürdüren yasal olmayan uygulamalar, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmadıkları ve olmamaları gerektiği yönündeki inancı pekiştirmektedir. Bu yönüyle, yasaya karşı yasal olmayan meşrulaştırma gerekçeleriyle kadınların erkeklerle eşit miras ve mülkiyet hakkına sahip olmalarını engelleyen eşitsiz uygulamaların ortaya konulması açısından bu çalışma önemli bir çabadır.

Kadın bedeninin erkeğe göre zayıf ve güçsüz oluşuna yüklenen anlamların sosyal,

kültürel, politik, ekonomik ve toplumsal bir başka deyişle kolektif yaşama düzeninin her alanına taşınarak kadınların erkeklerden ‘farklı’ olduklarını dile getiren ataerkillik kadınları, üzerlerinde her türlü eşitsiz cinsiyetçi uygulamaların tatbik edilebileceği birer nesne olarak inşa etmektedir. “Biyolojik olanın toplumsalın temelindeki maddi yapı gibi algılanması” (Bora 2005:37) kadının davranış düzlemi kadar zihin düzlemini de etkileyici, dönüştürücü, tanımlayıcı güce sahip bir ataerkil zihinsel pratik olarak rol oynamaktadır.

Biyolojik cinsiyete yüklenen sosyal ve kültürel anlam ve beklentiler; toplumsal cinsiyet olarak tanımlanmaktadır. Doğal-verili cinsiyetlerimizin toplum sahnesindeki görünümü toplumsal cinsiyettir. “Günümüzde kadınların karşı çıktıkları ve mücadele etmek zorunda kaldıkları birçok sorun, kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş ön kabuller ve kalıp yargılarla, başka bir deyişle toplumsal cinsiyetle (gender) ilişkilidir” (Berktaş 2009:16). Kadınların söz konusu mücadele alanlarından biri; eşit miras ve mülkiyet hakkıdır. Bu bakımdan miras ve mülkiyet hakkı ile ilgili ortaya çıkan eşitsiz uygulamaların öznelere de kadınlardır.

Yöntem

Ortaya çıkış süreci dikkate alındığında, toplumsal cinsiyet kavramı, kadın ve erkek arasında bir ayrım yapmama, farklı bir ifade ile herhangi birine öncelik vermeme amacını taşıyorsa da, pratikteki kullanımı zaman içinde ağırlıklı olarak kadını ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet ve miras arasındaki bağlantıya odaklanan bu çalışma, Türk toplumunun özellikle kırsal kesimlerinde yasal düzenlemelere rağmen varlığını devam ettiren, kadınlara mirastan çok az pay verme ya da hiç pay vermeme sorununu ele almaktadır. Rasyonel hukuk kuralları ile geleneksel hukuk ve gelenekler arasındaki çatışmanın bir örneği olarak bu sorun ile ilgili olarak Artvin ili Borçka ilçesi sınırları içinde yapılan Muratlı ve Borçka Barajları nedeni ile toprakları istimlak edilen 28 kişi ile 2005 yılında görüşülmüştür. Katılımcıların 4 tanesi kadın; 24 tanesi erkektir. Katılımcılar ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Yargısal örneklem tekniği başlığı altında yer alan kartopu tekniği kullanılarak kendisi ile görüşülen katılımcıların her birine eğitim durumları, meslekleri, çalışma durumları ve yaşlarını içeren demografik sorular yöneltilmiştir. Buna ek olarak, topraklarının istimlak edilmesi süreçleri, istimlak bedellerinin yasal varisler arasında nasıl pay edildiği ve pay edilen bu bedellerin katılımcılar tarafından ne şekilde değerlendirildiği konuları da yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatta yer almıştır. Yanıtlayıcıların kimliklerinin açık olmaması için, çalışmanın bir sonraki bölümünde, kendilerine ait görüş, deneyim ve değerlendirmeler anonim bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Kapsayıcı Kültürel Sosyoloji yapma girişiminde olan bu çalışma Edles (2003)’in aynı isimli tanımlamasından esinlenmiştir. Latour, modernitenin temel mantığının ikilikler yaratmak üzerine kurulduğunu (yapı-kültür; özne-nesne; insan-insan olmayan; normal-sapkın vb), eleştirel bir şekilde dile getirirken benzer bir görüş Edles’den de

gelmektedir. Edles, sosyal gerçekliğin daha net bir resmini çizebilmek için, yapıyı ve kültürü bir arada almanın önemini ısrarla savunmaktadır. “Kapsayıcı Kültürel Sosyoloji” olarak isimlendirdiği bu yaklaşımda Edles (2003:227), gerçekliğin ya da gerçek olanın fetişleştirilmesine izin vermeden kültür ve toplum hakkında bilgi toplanılmasını, araştırılmasını ve bu yönde bir duyarlılığın araştırmacılar ve sosyal bilimcilerde geliştirilmesini önemsemektedir. Anlama ve açıklamanın bir arada olması gerekliliğine vurgu yapan bu duruşa dayanarak, bu yazıda katılımcılardan elde edilen görüşler hermeneutik fenomenoloji bakış açısı ve tekniği kullanılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların ele alınan konu ya da problem ile ilgili olarak değerlendirme, anlamlandırma ve meşrulaştırma süreçlerinin böylelikle daha ayrıntılı bir şekilde ortaya çıkacağı sayılmıştır (Bentz ve Shapiro, 1998). Bu görüşten yola çıkılarak, istimlak bedellerinin kadın ve erkek varisler arasında pay edilme süreçleri ve süreç içinde tarafların tutum ve davranışları kendi ifadeleri ile sunulmaya çalışılmıştır.

Kafle (2011) üç ayrı fenomenolojiden bahsetmektedir: aşkın, hermeneutik ve varoluşsal fenomenoloji. Ortak noktalarına rağmen hermeneutik fenomenolojinin diğerlerinden en önemli farkının araştırma süreçlerine uyarlanabilme kapasitesine sahip olmasına dayandıran yazar, bu sürece dahil olan bilgi kaynağı olarak katılımcıların hayat hikayelerinin anektotal öyküleme kullanılarak aktarıldığını ifade etmektedir. Fenomenolojik bakış açısı ile bir araştırma yapmak isteyen araştırmacının verileri elde etme süreci içinde belirli noktalara dikkat etmesi gerektiğini belirten Bentz ve Shapiro (1998), öncelikli olarak araştırmacının verinin ortaya çıkmasına izin vermesi gerektiğini dile getirmektedir. Diğer bir deyişle, yanıtlayıcının ilgili fenomen ile ilgili öznel değerlendirmelerinin, dışarıdan fazla müdahale edilmeden ortaya çıkması gerekmektedir. Araştırmacının kendi bakış açısı ve hayat görüşü bu süreç içinde paranteze alınmalıdır. Böylelikle, fenomen ile ilgili daha ayrıntılı ve kapsamlı bilgi edilmesi olanaklıdır. Elde edilen bilginin yanıtlayıcının kendi kavramları ile ifade edilmesi zorunludur (Kvale, 1996).

Bulgular ve Tartışmalar

Çalışmada istimlak edilen arazilerden elde edilen gelirin bölüşümünün başlıca aktörleri olan erkeklerce kadınlara eşit oranda pay verilmemesinin gerekçelerini ve bu gerekçelerin meşrulaştırılma biçimlerini birbiri ile ilişkili üç düzlemde görmek mümkündür: ‘Şer’i hükümler’, ‘gelenek’ ve ‘evlilik’. Aslında şer’i hükümler ve gelenek birbirinden ayrılmayacak biçimde hem karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmektedir hem de kültürel yapının derinlerine nakşedilmişlerdir. Dolayısıyla çalışmada miras bölüşümünün mantığında rol oynayan şer’i hükümler ve geleneği birbiri içine geçmiş iki ontik ve epistemik düzlem olarak değerlendirmek ve ikisini de bir bütün olarak okumamız gerekmektedir. Bununla birlikte metnin akışını kolaylaştırmak için şer’i hükümler ve gelenek, bu yazıda üç madde altında ele alınmaktadır:

1- Miras, kadınlara karşı ataerkil söylemin oluşturulmasında ve söz konusu söylemin dini emir ve pratiklerle şekillendirildiği belli başlı konulardan birisidir. Mirasın İslam dini açısından ele alınışı İslam dininin toplumsal düzenin her alanını kuşatıcı bir nitelikle örgütlediği bütüncül yapının, kadın-erkek ilişkileri üzerindeki görünümünün önemli parçalarından birisidir. “İslam geleneğinin eril bir yapı sunması” (Armağan’ın 1992:13), kadın bedenine yönelik örtünme talepleri, kadının kamusal alanda varoluş sınırlarının çizilmesi, kadınların hukuki statüleri, kadınların erkeklerle bir aradalıklarının belirli şartlara bağlı olarak tanımlanması, kadına yüklenen sosyal rollerin niteliği ve kadınlara yönelik algılama biçimleri bir bütün olarak ataerkil bir dünya anlayışının din ile çerçevelenen bir resmini sunmaktadır ve böyle bir resimde miras; kadınların erkeklere göre ikincil statülerini pekiştiren bir araca dönüşmektedir.

Miras, toplumsal düzenin erkekler lehine inşa edilmesindeki işlevi kadar kadınlara toplumsal statü ve rollerini dini emir ve pratikler üzerinden hatırlatan bir işlevi de yerine getirmektedir. Bu açıdan miras, kadın ve erkek ilişkileri ile toplumsal düzenin örgütlenme biçimlerini, dini referanslar üzerinden gösteren bir sembol niteliğindedir.

Çalışmada babalar ve erkek kardeşler arasında kendilerine düşen istimlak bedelini kız çocuklarına veya kız kardeşlerine İslam dini çerçevesinde pay verenler bulunmaktadır. İlkokul mezunu ancak uzun süre yurtdışında işçilik yaparak ülkesine geri dönmüş olan erkek katılımcı, yaşadığı bölgedeki kadın-erkek arasındaki miras paylaşımını şu şekilde aktarmaktadır: “1/3, ¼ veriyorlar, şeriat kanununa uygun bir gelenek”. İki kız ve üç erkek çocuğu olan bir diğer erkek katılımcı ise çocuklar arasında yaptığı bölüşümü şöyle dile getirmektedir: “İhtiyaçlarına göre değil de yani İslamiyete göre. Sonra kendileri de anlaştılar. Kızlara üçte bir...Erkeklere biraz daha fazla verdim”. Annesine erkek kardeşleri tarafından eşit pay verilmeyen erkek katılımcı, böyle bir eğilimin arkasındaki faktörleri şu şekilde dile getirmektedir: “Kanunlarımız eşit paylaşım hakkı tanıyor. Kur’an ise erkeğe üç pay, kıza bir pay tanıyor. Allah’ın adaletsizliği olmaz. Kız da gideceği yerde kocasının aldığı paydan kendine düşene sahip olacaktır”.

Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi, kadınlara istimlak bedelinin erkeklere göre az verilmesi ya da hiç verilmemesi, eylemi gerçekleştirenler tarafından dini hükümlerle meşrulaştırılmaktadır. Ancak katılımcıların şeriatı göre bir tasnif yaptıklarını belirten görüşleri şer’i hükmün daha çok gelenekler hükmünde okunduğu izlenimini vermektedir. Bir başka deyişle şer’i hüküm dile getirilen dini emir kutsallığı ile değil davranış örüntüsü haline gelerek sorgulanmadan doğalmış gibi kabul edilen bir gelenek olarak tanımlanmaktadır. “Deneyimler ile inançlarda geleneğin oynadığı başat rol ve bunun çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkması”nın (Benedict 2011:32) bir örneği miras bölüşümünde örneklenmektedir. Din hükmü ile geleneğin iç içe geçerek kendine has bir davranış ve zihin pratiği oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. Armağan (1995:15) geleneğin ihaneti olarak adlandırdığı kavrama ilişkin tartışmasında geleneğin geçmişten aktardığı bilginin aslını yansıtip yansıtmadığını ve aktarmanın ne kadar güvenli olup olmadığı sorularının ortaya çıktığını belirtir. Gündelik yaşamın sıradan aktörlerinin davranışları

için verdikleri geçerli nedenlere sağlam bir dayanak oluşturan geleneğin inançla iç içe geçmiş karakteri, somut davranışın gerisindeki zihin düzleminde inancın mı geleneğe geleneğin mi inanç formlarına dönüştüğü sorusunu cevaplamayı olanaksız kılmaktadır. Bu açıdan erkeklerin miras paylaşımında kadınlara verdikleri payın oluşturucu sebebinin söz düzleminde şer’i hükümler olmasına rağmen bilinç düzleminde şer’i hükümlerle kaynaşmış geleneksel uygulamalar olduğu görülebilir. Bir başka açıdan erkeklerin kadınlara az miktarda vermelerinin meşrulaştırıcı zemini olarak din referans alınmış, amaç ve çıkarlar doğrultusunda din rasyonelleştirici bir araç olarak kullanılmış olabilir. Ülgener’in (2006:16) dediği gibi “din hareketlerimize yalnız ihtiyaç duyulan yerde meşruluk kılıfı geçirmekle kalmaz aynı zamanda kendi de etken olarak gereken itici kuvveti verir”.

2- Kadınlara eşit hak vermemenin ikinci gerekçesi ya da meşrulaştırma düzlemi gelenekler’ olarak ifade edilen ve kültürel pratikler olarak inşa edilen örüntüleşmiş davranış kalıplarıdır. Anlam ve semboller sistemi olarak bireylerin davranışlarını belirleme gücüne sahip kültür; içerdiği yasal olmayan sözlü kurallar aracılığıyla, gündelik hayatlarında sosyal gerçekliği deneyimleyen bireylerin davranış ve zihin düzleminde etki gücüne sahiptir. Kültür içinde yer alan ‘temel örüntü tipleri’ olarak ‘törelere, gelenekler ve görenekler’ (Fichter 2004:102) değişen niteliklerdeki zorlayıcılık ve kabul edilebilirlikleri ile gündelik hayatın aktörleri üzerinde miras ve mülkiyet uygulamaları gibi kimi durumlarda yasalara göre daha etkili olmaktadır. “Örüntüler alışkanlıkları formlaştırır” (Fichter 2004:104). Sosyal gerçekliğin ataerkil zihniyetle inşa edildiği bir toplumsal düzende de kültürel örüntüler erkekler lehine bir dünyayı kadınları ikincilleştirme gayretleri ile birlikte kurar. Kadınların erkeklerle eşit olmadığı temeli üzerine kurulan ve kadınları erkeklere göre ikincil statüde tanımlayan ve sosyal konumlarını belirleyen ataerkil düşünce (Göle 2009; Berktaş 2009; Bora 2005) kadınların kamusal hayattaki görünürlüklerinin, erkeklerle eşit haklara sahip yurttaşlar biçiminde kabul edilmelerinin önündeki ana engeli oluşturmaktadır. Bu yönüyle kadınların miras ve mülkiyet haklarından erkeklerle eşit biçimde yararlanamamalarının kaynağı genel olarak ataerkil düşünce yansımasının ürünü olan gelenekler halindeki örüntülerdir.

“Tabii bizde burada kız kardeşler pek mal mülk almazlar...Böyle adetler yoktur...”.
Erkek, ilkokul mezunu emekli memur.

“Çocuklara verdim, üç tane erkek çocuğum var. Erkeklerle verdim onlar da daireler aldılar. Kızlara vermedim”, “vermedik, burada adet değil. Baba olarak benden bir hak alamadılar”. *Erkek, çiftçilik yapıyor.*

“Hukuk düzenimizde olduğu bir veraset sistemi burada yerleşmiş değil. Kız çocukları üzerinde genelde evleneceği zaman çeyizi, işte yatak odası, mefruşatı alınır ve görev sona erer. Ailelerde böyle bir kanun var. Yani kız çocukları üvey evlat muamelesi görüyor ya da üvey evlat demeyelim de farklı bir muamele görüyor diyelim...” *Erkek,*

.....

Erkekler tarafından kadınlara eşit pay verilmemesinin temel nedenleri yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi, kültürün standartlaşan, alışkanlık haline gelen, tekrarlılık gösteren örüntüleşmiş biçimleri olarak geleneklerdir. Kültürün bu örüntüleşmiş biçimlerinin kadın ve erkek rollerinde, kadın ve erkeğe yönelik algılama ve kabul biçimlerinde etkili olduğunu görmek mümkündür. Kadın ve erkek arasında miras ve mülkiyet hakkının eşit biçimde paylaşılmamasının bir diğer nedeni, ataerkil sistemin bir başka deyişle patriarkinin bir yansıması olarak çocuklara verilen değerlerin çocukların cinsiyetleri üzerinden inşa edilmesi gerçeğidir. Kız ve erkek çocuklar arasında biyolojik cinsiyetlerine yüklenen sosyal ve kültürel anlamlarla inşa edilen eşitsizlik olgusu, kız çocuklara eşit pay verilmemesinin birincil nedeni olarak görülmekte ve söz konusu neden aynı zamanda ‘doğal’ ve ‘normal’ olarak kabul edilmektedir. Kadınlara eşit pay verilmemesinin geleneklerle normalleştirilmesi kültür değerlerinin o kültüre ve topluluğa mensup bireylerce ne denli içselleştirildiğinin göstergesidir.

Erkeklerin kadınlara eşitsiz miras paylaşımının benzer davranış pratikleri yoluyla ortaya konulması sadece gündelik hayatta kadın ve erkekler tarafından paylaşılan bir ilişki ağının üretmekle kalmamakta, aynı zamanda kültür ve geleneklerin de yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Gelenekler, kendi varlıklarını devam ettirmelerini sağlayacak insanlara ihtiyaç duyarlar. “Gelenek geçmişten gelen ve gelecekteki nesillere aktarılan bir kültürel nesnedir” (Scott 2006:185). Aktarımın olması geleneğin kültürel yapı içindeki sürekliliği ile olanaklıdır. Bu açıdan da sürekliliğinin, tekrarlılığının ve bireyler üzerindeki tahakküm gücünün inşa edilmesi gerekmektedir. Bu açıdan “geleneğin doğrulanmaya, benimsenmeye ve bakıma ihtiyacı vardır. O, temelde muhafaza etmedir... (Gadamer 2009:27). Gelenek içinde muhafaza edilenlerin o geleneği yaratan ve aynı zamanda o gelenekçe yaratılan insanlar tarafından doğruluğu ya da yanlışlığını değerlendirmeye dönük objektif bir kriter yoktur. Kriter olsa da doğruluk ve yanlışlıklarını tayin etme rolüne soyunanların yine iktidar etme gücüne sahip erkekler olması, gelenek içinde muhafaza edilen ve erkekler lehine üretilen örüntülerin sürekliliğini sağlamaya hizmet etmektedir. Gadamer’in (2009) dediği gibi “biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız... geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız”. Dolayısıyla gelenek ne diyorsa ya da geleneğe dönüştürdüğümüz düşünce kalıplarımız neyi istiyorsa erkekler de ataerkil bir sembol ve anlam dünyasında kadınlara eşitsiz uygulamaları yabancı olarak değil de kendilerinden bir parça, gelenekle, kültürle ve dinle samimi bir ilişki kurma biçimi olarak kabul edeceklerdir.

3- Kadınların evlenerek başka bir aileye gitmeleri, erkek kardeşler ve babalar tarafından kadınlara az pay verilmesinin bir diğer meşru gerekçesidir. Evlilik, erkeklerin adaletli bölüşümü gerçekleştirmemelerini meşrulaştıran bir kurum olarak kabul edilmektedir. Bir yönüyle de evli olmanın kadınlara yönelik uygulanması gereken bir ceza olarak inşa edildiğini ileri sürmek mümkündür:

“Sorunları olanlar var. Bazıları bayanlar para aldılar, ancak bazıları önceden

evlendikleri gittikleri için onlara para vermemişler. Onlar da isteyememişler, mahkemeye de başvuramamışlar” *Erkek, ilkokul mezunu, memur emeklisi*.

Özellikle kadının evlenmesi yanında eşinin maddi durumunun da iyi olması babalar ya da erkek kardeşler tarafından kızlarına ya da kız kardeşlerine eşit pay verilmemesini daha da meşrulaştıran, kendi davranışlarını daha da haklılaştıran bir öge olarak kabul edilmektedir: “Erkek olarak iki kardeşiz, kız kardeşlerimize azar miktar verdik...Dört kız kardeşimiz var, dördüne toplam 60 milyar verdim”. (400 milyar artı eski ev-samanlık-ahırla toplam 500 milyardan. Kız kardeşlere 15’er milyar verilmesinin nedeni) “çünkü onların hepsinin durumu iyi. Birinin eşi hakim. Birininki mühendis, ötekinin ayrıca istismak yeri vardı. Bize ne verirsiniz verin dediler” *Erkek, emekli işçi*.

Toplumsal cinsiyetçi bölüşümün kız kardeşlerin evliliği üzerinden meşrulaştırılan bir diğer yönü ise kız kardeşlerin durumlarının iyi olmasıdır. Yasal hak kavramını gölgeleyen ve meşruluğunu ortadan kaldıran; evliliğe ilişkin gündelik bilgi kalıplarıdır. Kadının kocasının maddi durumunun doğal taşıyıcısı ve doğal yararlanıcısı olduğu algısı, kadınların hak sahibi bireyler olarak kabulünü önceleyerek kadınları aile ve evlilik içindeki alışlagelmiş toplumsal rolleri temelinde tanımlamaya olanak sağlamaktadır. Kadın kendi bireyselliği bağlamında değil kendisine anlam ve değer veren evlilik gibi kurumsallaşmış ve normalleşmiş ilişki bağlamında tanımlanmaktadır. Evlilikte kocanın maddi durumunun iyiliği veya statüsü kadının mirastan eşit pay alma hakkını önceleyecek kadar güçlü bir gündelik bilgi olarak iş görmektedir:

“Onlara (halalar) da verildi, kırgınlık olmadı. 20’şer milyar verdik onlara...Onlar varlıklı insanlar, istemediler”. *Erkek, lise mezunu tüccar*.

Erkeklerin miras bölüşümü üzerinden kadınlara ilişkin tutum ve davranışlarını üreten kadın davranışlarından da söz etmek gerekmektedir. Kadınlar gelenek, din ve kültür sarmalının kendilerinden beklediği şekilde davranarak doğal-mış gibi gördükleri topluluk yaşamını ve sosyal ilişki ağlarını inşa edici roller oynamaktadırlar. Gelenek kayıtsız şartsız itaat bekler (Armağan 1995:20). “Kişi geleneklerin, kurumların ve düşünme tarzının belirli bir düzenlenişiyile denetlenen bir biçimde dünyayı görür” (Benedict 2011:32). Kadınlar da dünyayı kendilerine sunulduğu haliyle görmektedirler ya da görmeye zorlanmaktadır. Özellikle kadınların bu yöndeki tutum ve davranışları çalışmada, kendilerine verilen payla yetinmeleri ve kendilerine pay verilmemesi durumunda korkudan isteyememeleri biçimlerinde görülmektedir. Kadınlar eğer kendilerine bir pay verilmişse bunu olduğu gibi kabul etmeli ve daha fazlasını (hakları olanı) istememeli, var olanla yetinmelidirler. Eğer herhangi bir pay verilmemişse de kadınlar, hakları olanı istememelidirler. Onlardan beklenen zaten istememeleri gerektiğidir. Kadınların olası hak talep etme durumları erkekler tarafından göz önünde bulundurularak geliştirilen bir strateji gereğince de kadınlar aksi durumda hiç alamayacaklarını düşünerek verilen miktara razı olmaktadır. Strateji; erkeklerin kadınlar tarafından mahkemeye verilmemesi şeklinde oluşturulmakta ve kadınlara sus payı olarak para ödenmektedir:

“Ama dediğim gibi biz kız kardeşlerim de dahil olmak üzere herkese hakkıyla ödedik

fakat burada bazıları korkusundan isteyemiyor veya bazıları vermek istemiyorlar”. *Erkek ilkokul mezunu, emekli memur.*

“... Ben (erkek kardeş) de bizi mahkemeye vermeyin size 15’er milyar vereceğim dedim baba hakkından....kız kardeşlerim anlayışlı davrandılar. Ne verirseniz dediler” . *Erkek, işçi emeklisi.*

Bir diğer görüşülen kişi, yedi kız kardeşi ve dört amca kızı olan ve ailenin tek erkek çocuğu. Varislerin her birine eşit düşen neyse vermemiş: “Kime ne koyduysam bakmadı oraya yani kabul ettiler”, (memnun olmayan var mı? sorusu üzerine) “Yok şu ana kadar kulağıma gelmedi. İstimlaktan önce nasıl bir yaşantımız varsa istimlaktan sonra da aynı yaşantı hiç bozulmadan devam etti. Eğer bir kalp kırıklığı olsaydı duyardım”. Kız kardeşler ve amca kızları-kuzenler kendilerine verilen miktarı kanaat edip kabullenmekte ve itiraz etmemektedirler. Kadınlar kadına atfedilen, yakıştırılan toplumsal rollerine uygun davranarak bu davranış kalıbını üretmektedirler. Kadınların böyle davranmaları da bölüşümü yapan erkeğin zaten beklediği ve hoşuna giden bir durum olarak tanımlanmaktadır: “Tabii ki canım onlar sen ne yaparsan razıyız dediler. Ben aldım kızkardeşlerime ne uzattımsa uzanan eller geri dönmedi” . *Erkek, emekli memur.*

Görüşleri yer alan erkek katılımcıların genel eğiliminin, kadınlara hakları olan parayı vermeme ya da çok az bir bedel ile kadınların hak arama çabalarının önüne geçmeleridir denebilir. Kadınların haklarını isteyememeleri ve mahkemeye başvurmamaları erkekler tarafından verili olarak kabul edilen bir duruma dönüşmüş gibi gözükmektedir. Kadının iyi davranmasının erkek dilindeki karşılığı ‘hakkını aramamak’ olarak tanımlanmaktadır. Hakkını aramamak, kocanın maddi durumunun iyiliği ile birleşince kadına verilen para, gönül almak ya da iyi davranmalarının karşılığı olarak ya da bilezik almaları için sunulmaktadır. Hak kavramı, yasal olmayan bir içeriğe kavuşmuş durumdadır. Kadınların, erkekler tarafından ‘fedakar’, ‘iyi’, ‘anlayışlı’ olarak nitelendirilmelerine yol açan hakkını talep etmeme, sesini çıkarmama davranışları olgusal bir gerçeklik durumu olarak tanımlanmaktadır.

Yasalarla cinsler arasında eşitlik ilkesine göre tanımlanmış miras alma hakkının, kadınların belirli bir tarzda davranmaları gerektiğini hissettiren ve tam da Durkheim’ın (1994:36) tanımladığı biçimiyle emredici ve zorlayıcı güce sahip bir toplumsal olgu haline gelişi, aslında yasal olan ile yasal olmayan ya da yasal olan ile toplumsal olan arasındaki gizli çekişmenin bir işaretidir. Yasal olmayanın, yasalın kendi sınırları içine girmemesi niyetini açıkça ifade eden manifestosu gibidir. Gündelik hayatta ve sosyal aktörlerin etkileşim ağlarında neyin yasal neyin yasal olmadığını sınırları kesin çizgilerle birbirinden ayıramayacak biçimde birbiri içine girmiştir.

Durkheim (1994:38) ‘toplumsal’ nitelemesinin olgulara uygun düştüğünü, çünkü olguların dayanağının birey değil toplum olduğunu belirtir. Bu açıdan miras hakkı üzerinden kadın ve erkek arasında gördüğümüz eşitsiz anlayış ve uygulamalar ile bu

anlayış ve uygulamaların faileri olarak kadın ve erkeklerin düşünme ve davranma düzlemlerinde ortaya koydukları pratikler, mirasın nasıl da olgusallaşmış ve toplumsallaşmış* bir gerçeklik kimliğine büründüğünü açıkça göstermektedir.

Durkheim'a (1994:42) göre toplumsal olguyu meydana getiren şey topluluğun kolektif olarak ele alınan inançları, eğilimleri, pratikleridir ve davranış, düşünüş ve duyuş tarzlarından bazılarının tekrarlanması sonucunda tortulaşır ve kendilerini yansıtan tekil olaylardan soyutlanmalarına yol açan bir çeşit istikrarlılık kazanırlar. Miras özelinde kadınlara yönelik cinsiyetçi uygulamaların da genel olarak kadına ilişkin toplumsal ve kültürel kabullerin bu anlamda tortulaştığı ve yine Durkheim'ın ifadesiyle "kolektif bir alışkanlığa dönüşmüş" olduğu açıktır.

Kadın ve erkek arası eşitsizliği bir sorun olarak görmeyen ve görmemeyi kendine gelenekselleşmiş kültürel örüntü biçiminde yaşama pratiği edinen insan birlikteliklerinde kadının mirastan ya da maddi paydan hak almaması konusu da normal ya da doğallaştırılan bir durum olarak görülmektedir. Marx'ın fetiş kavramı üzerinden kapitalizm eleştirinde dile getirdiği doğal-sosyal ayrımının pratik edildiği bir alan üzerindedir kadınların pay alamaması. Kültür ve geleneğin kendisini üretenlerce doğalmış gibi görülmesi ve sosyalliğinin sorgulanmaması, kültür ve geleneğin Durkheim'ın topluma atfettiği sui generis bir ontolojik desene sahip olarak inşa edilmesinin kökenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkeği sui generis olarak eşit görmeyen erkek zihni ile örülü bir toplulukta kadının erkeklerle eşit pay alamamasının çok da sorgulanmadığını, hatta hak sahibi olamayacaklarının zaten olması gereken bir durum olarak kabul gördüğünü örnekleyen bir durumdur.

Kadınların toplumsal ve kültürel beklentilere uygun davranmaları, geleneksel kadın rol tanımlarının dışına çıkmamaları, kadın ve erkeklerin toplumsal ve kültürel olarak tanımlanan farklılıklarına dayalı bir toplumsal örgütlenme biçimini sürekli biçimde üretmektedir. Eşitsiz güç dağılımına dayalı söz konusu toplumsal örgütlenme biçimini besleyen din ve geleneklerin kültürel doku içindeki etkinlikleri kadın ve erkeklerin kendileri için tanımlanmış alanlarda varoluş kazanmalarına yol açmaktadır. Birbirlerine göre farklılıklarıyla varoluş kazanan kadın ve erkeklerin mevcut konumları Trigg'in (2005:261) dediği gibi aslında "tarihsel durumumuzun bir yansımasıdır". Kandiyoti (2011:335) Cumhuriyet sonrasında 1950'li yıllarda yapılan antropoloji çalışmalarından hareketle, klasik ataerkilliğin maddi temelini oyacak pek az değişiklik olduğunu, kadın ve kadınların hayatını düzenleyen evlilik akitlerinin sıkı biçimde yerel toplulukların denetiminde kaldığını belirtmektedir. Toprak (1981:288) da Kemalist Devrim sonrası kadının durumunu değiştiren yasal reformların başarısının cinsiyet rolleri ile ilgili İslami inanç ve geleneklerin sosyal olarak geçerli olması yüzünden sınırlı olduğunu belirtir.

Kadınların erkeklerin eşitsiz davranış ve uygulamalarını üreten, destekleyen davranış biçimlerine ilişkin bir başka örnekte ise kadın, hem evlenip ailesinden ayrılmış

* Sosyal olsaydı kadın ve erkek özneler arasında müzakere edilme olanağı olacaktı.

olmasını hem de kocasından kaynaklanan maddi durumunun iyi olmasını, eşitsiz uygulamaları kabullenmeye dönük tutum ve davranışlarının meşrulaştırılmış gerekçeleri olarak hak talep etmemesi gerektiğini ne denli içselleştirdiğini göstermektedir. (kadının kendi ailesinin arzularının istismak olması ile ilgili olarak) “Oldu ama ben evlendikten sonra satın alınmış bahçeler istismak oldu. Bu nedenle almadım...vermediler zaten ben de istemedim. Evlendikten sonra alınmış şeyi niye isteyeyim boşuna....niye isteyeyim zaten bizde Gürcülerde kız çocuğa mal verme adeti yoktur. Vermeyecekleri için boşuna istemeyeyim dedim de boşuna uğraşmadım...verselerdi de almazdım. Niye alayım. Ben evleneli 40 sene geçmiş. Benden sonra almışlar neden alayım kardeşimden...ne bileyim artık kimin ihtiyacı varsa alan alabilir.....aslında alan alıyor. Paranın fazlası olmaz, ihtiyaç hep vardır. Ama ben almaya kalkarsam da karşı taraf Allah yedirtmesin diyecekse ben neden böyle bir şey dedirteyim. Bana Allah benim malımı yedirsın” *Kadın, evli.*

Sonuç

Malinowski (1992:66) temel ihtiyaçlar karşılandıktan sonra kültürün, amaca göre belirlenmiş tamamlayıcı ihtiyaçlardan meydana gelen yapay ya da ikinci denen bir çevre oluşturduğunu belirtir. Ataerkilce düşünme biçimlerinin pek çok vasıtasından olan gelenek, töre ve göreneklerin erkek iktidarını sürdürme amacı ve ihtiyacına göre belirlenmiş tamamlayıcı bir yapay çevrede yer aldığını söylemek mümkündür.

“Hepimizin doğal görmek üzere yetiştirildiği” (Trigg 2005:256) gerçeği karşısında kadın ve erkeklerin beklenen rol oyuncularını olarak Berger ve Luckmann (2008)’in tanımladığı haliyle gündelik hayatı ve bu hayat içinde yer alanları ve aslında toplumu genelleştirilmiş öteki olarak tanımlayarak davrandığı ve hatta düşündüğünü ileri sürmek mümkündür. Bireyselleşemeyen kadın ve hatta erkeklerin tanımlanmış toplumsal ve kültürel kalıplarla eylemde bulunmaları, kolektif birliği yaşama pratiğini daha yoğun ve yüz yüze deneyimleyen topluluklarda genelleştirilmiş ötekinin icazetini almanın rasyonel yolu olarak iş görmektedir. Berger ve Luckmann’a (2008:196) göre “genelleştirilmiş öteki bilinçte somutlandığında nesnel ve öznel gerçeklikler arasında simetrik bir ilişki tesis edilmiş olur”. Kadınların hakları olanı istememe davranışları ve eğer veriliyorsa verilenle yetinmeleri tam da bu simetrik ilişkiyi örneklemektedir. Kültür, gelenek ve din ağının dirençli ve değişmeye engel teşkil eden yapısı, bu ağ içindeki kadın ve erkekleri ideolojik olarak belirler, sosyalize eder, yetiştirir ve eğitir. “Gündelik hayat dünyası kendini ilan eder ve eğer bu ilana meydan okumak istiyorsam meşakkatli ve asla kolay olmayan bir çaba içine girmem gerekir” (Berger ve Luckmann 2008:37). Kadınların mevcut yaşama koşullarına meydan okuma niyetlerinin ve eylemlerinin gerçeklik bulması; din, kültür ve geleneklerin siyasallaşmış ağının daha gevşek dokunmuş kısımlarında dahi zor görünmektedir. Geertz’in (1973:10) dediği gibi “kültür kamusalıdır, her ne kadar düşünsel olsa da bir kişinin kafasının içinde ortaya çıkmaz, fiziksel olmamasına rağmen gizemli bir entitedir”. Dolayısıyla kadınların erkeklerle eşit

haklara sahip olmaları için meydan okumaları kamusal bir hareket içinde olanaklıdır.

Fenomenolojik hermeneutik çerçevesinde şekillenen ve yapı- birey ikiliğini aşma çabasında olan bu çalışma sonucunda aile bağı ile birbirine bağlı kişiler arasında katılımcıların ifadesi ile yaşanan kırgınlığın, küskünlüğün temel sebebi para olduğu gözlenmiştir. Paranın sadece ekonomik yaşama damgasını vurmamakla kalmayıp tüm yaşama stiline, yaşam görüşlerine, değersel tavır almaları ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına da damgasını bastığını dile getiren Simmel'in (Jung 1995:55) görüşleri, istismak değeri üzerinden karşı karşıya gelen insanların durumunu açıklamaktadır.

Türkiye'de kadınların anayasa kapsamında miras ve mülkiyet hakları olmasına, vatandaş olarak erkeklerle miras ve mülkiyet hakkı çerçevesinde eşit bir statüyü paylaşmalarına rağmen erkeklere göre ikincilleştirilmelerinin nedeni yasal olmayan kültürel uygulama ve içselleştirme süreçleridir. Yasal uygulamaların da önüne geçme gücüne sahip kültürel yapının örüntüleşmiş formları olarak gelenek, töre ve görenek pratikleri toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin önündeki en önemli engeller olarak durmaktadır. Söz konusu örüntüleşmiş biçimler sadece kadınları belirli haklarından yoksun bırakarak onların mağduriyetlerine yol açmamakta aynı zamanda aile birliğini de kırıcı önemli etkilere sahip olmaktadır. Bu yönüyle kültür, bireyler arası bütünleştirici ve birleştirici işlevinden çok ataerkil zihniyet ve uygulamalara kaynaklık eden yapısıyla aile içinde çözümlere yol açan işleviyle var olmaktadır. Bu açıdan toplumsal cinsiyet eşitliğinin toplumun her alanında güçlendirilmesi, yasal uygulamalar konusunda gerekli bilincin ve duyarlılığın kazandırılması gerekmektedir. Sivil toplum örgütlerinin toplumsal cinsiyet eşitliği çerçevesindeki aktiviteleri desteklenmeli, toplumsal cinsiyet eşitliği kamu politikalarında yer almalıdır. Kadınların kamusal hayatın her alanında, sosyal, kültürel, politik, ekonomik eylem alanlarında daha çok görülür olmalarına yönelik yasal uygulamalar kadar kadınların yoksulluk, işsizlik, eğitim gibi alanlarda da güçlendirilerek toplumsal hayatın her katmanında yer almasının sağlanması gerekmektedir.

Miras ve mülkiyet hakkı konusunda kadınların ülkemizde yaşadığı sorunlar, kadına yönelik toplumsal kabullerden kaynaklanan sorunlardan sadece bir kısmıdır. Kadına yönelik bakış açısının kadınlar lehine değiştirilmesi, erkeklerle eşit haklara sahip oldukları gerçeğinin duyulur ve kabul edilir olması için kolektif ve bütüncül bakış açıları ile eşitlik ilkesinin pekiştirilmesi gerekmektedir.

Kaynaklar

- Armağan, M. (1992) Gelenek, İstanbul: Ağaç.
Benedict, R. (2011) Kültür Örüntüleri, çev. Mustafa Topal, İstanbul: İletişim.
Bentz, V.M. ve Shapiro, J.J. (1998) Mindful Enquiry in Social Research, Thousand Oaks CA: Sage.
Berger, P. ve Luckman, T. (2008) Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma.

- Berkday, F. (2009) Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın, İstanbul: Metis.
- Bora, A. (2005) Kadınların Sınıfı, İstanbul: İletişim.
- Durkheim, E. (1994) Sosyolojik Metodun Kuralları, çev.Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal.
- Fichter, J. (2004) Sosyoloji Nedir?, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı.
- Gadamer, H.(2009) Hakikat ve Yöntem, çev.Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma.
- Geertz, C. (1973) The Interpretation of Cultures, USA: Basic Books
- Göle, N.(2009) İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İstanbul: Metis.
- Güvenç, B. (2011) İnsan ve Kültür, İstanbul: Boyut.
- Jung, W.(1995) Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi, çev. Doğan Özlem, Ankara: Ark.
- Kaffe, N.P. (2011) Hermeneutic Phenomenological Research Method Simplified, Budhi: An Interdisciplinary Journal, 5: 181-200.
- Kandiyoti, D. (2011) “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar”, 1980’ler Türkiyesinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar”, yay. haz. Şirin Tekeli, 5.Baskı, s.327-340, İstanbul: İletişim.
- Kvale, S. (1996) Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing, Thousand Oaks CA: Sage.
- Malinowski, B. (1992) Bilimsel Bir Kültür Teorisi, çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalcı.
- Scott, J.(2006) Sociology, The Key Concepts, London: Routledge.
- Toprak, B. (1981) “Religion and Turkish Women”, Women in Turkish Society, ed. Nermin Abadan Unat, p.281-292, Netherland: E.J. Brill-Leiden.
- Trigg, R. (2005) Sosyal Bilimleri Anlamak, çev.Beyza Sümer, Filiz Ülgüt, İstanbul: Babil.
- Ülgener, S.(2006) Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, İstanbul: Derin.

Özet

KADIN VE MİRAS: SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Geleneksel toplumlarda kadının erkeğe nazaran ikincil konumda yer almasının somut örneklerinden bir tanesinin miras hakkı ile ilgili pratikler olduğunu söylemek mümkündür. Bu konu ile ilgili olarak, Türkiye özelinde bir değerlendirme yapacak olursak, Türkiye’nin heterojen bir nitelik gösterdiğini söyleyebiliriz. Farklı bir deyişle, yasal düzenlemeler ele alındığında, kadın ve erkeğin eşit miras hakkına sahip olduğunu, ancak pratikteki uygulamalarına bakıldığında ise, bu eşitliğin her zaman gerçekleşmediğini görmek mümkün. Ekonomik ve kültürel unsurların, bu olgunun arkasında yer alan faktörler arasında olduğunu belirtmek mümkün. Kız kardeşlere, kız çocuklarına mirastan eşit pay vermek aile para ve diğer aile kaynaklarının israfı olarak algılanmaktadır. Gelecekte, bu kesimlerin evlenip başka ailelerin bir parçası, bir yabancı haline gelmesi durumu, böylesine inanın oluşmasında etkili olabilmektedir. Çünkü, para ailenin malıdır ve aile içinde kalmalıdır.

Bu yazıda, Türkiye’nin Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi’nde baraj inşaatı nedeni ile toprakların istimlak edilmesiyle devlet tarafından verilen bedellerin, varisler arasındaki

paylaşımı, fenomenolojik hermeneutik ve “Kapsayıcı Kültürel Sosyoloji ” bakış açıları ile incelenmektedir. Toprakları istimlak edilen 28 kişi ile gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat sonuçlarına göre, kadın ve erkek katılımcıların, istimlak bedellerinin kadın ve erkek varisler arasında eşitsiz bir şekilde dağıtılmasını kabul ettikleri gözlenmiştir. Bu sonuç ile ilgili olarak, yazıda böylesine bir olgunun arkasında yer alan unsurlar adalet, toplumsal cinsiyet ve gelenek kavramları çerçevesinde tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, adalet, gelenek, Türkiye

Abstract

WOMAN AND HERITAGE: SOCIOLOGICAL ASSESSMENT

It can be accepted that one of the practices of subordination of women to men in traditional societies is about the right of inheritance. If we think about the case of Turkey related to this topic, we could assert that, Turkey has heterogeneous character in this sense. In other words, if we examine legal arrangements, we can say that there is equal right of inheritance of both men and women. But, in practice the realization of this right cannot always happen. Both economical and cultural factors are among the causes of this fact. Giving equal part of inheritance to the daughters or sisters is perceived as the waste of money or sources of family. Because it is believed that, daughters and sisters in the future are going to be married and they going to be part of another family. So they will become a stranger. Money is the family’s own estate and it must be kept in the family.

In this paper, this fact is examined in the case of distribution of money gave by the State as the condemnation appraisal of lands due to the construction of dams in the North-Eastern part of Turkey from the point of phenomenological hermeneutics and “Comprehensive Cultural Sociology”. As the result of semi structured of depth interviews made with 28 people whose land were condemned it can be asserted that, generally both women and men participants accepted the unequal distribution of this money between male and female inheritors. Related to this result, in this paper the factors of this situation are debated by depending the concepts as justice, gender and tradition.

Keywords: Gender, Justice, Tradition, Turkey

TÜRK TARİH TEZİ AÇISINDAN HALKEVLERİNİN TÜRK DİLİ VE KÜLTÜRÜ ÜZERİNE FAALİYETLERİ; YOZGAT HALKEVİ ÖRNEĞİ

İbrahim Erdal**

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılış sürecinde, 1911 yılından sonra, güçlenen Türkçülük akımı cumhuriyetin kimlik tartışmalarının da kaynağını oluşturmuştur. Avrupalı araştırmacıların ve Avrupa toplumunun bakış açısı olan; Türklerin Orta Asya göçebe kavimi olduğu, sarı ırka mensup olarak kültürel açıdan bir medeniyet kurabilecek alt yapıya sahip olmadığı iddiaları üzerine “Türk Tarih Tezi” ortaya atılmıştır. Türk Ocakları bünyesinde aydınların dile getirdiği ve geliştirdiği bu tez, rahatsız edici algılamamanın aksine; Türklerin Orta Asya’dan göç sürecinde diğer ırklarla karışmış olmasına rağmen dillerini, kültürel özelliklerini yani kısaca kendilerini millet yapan her şeyi koruduklarını ortaya koymayı amaçlamıştır. (Ersanlı 2009:805-806) Cumhuriyetin kimlik ve kültür politikası sürecinde Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Türk Dil Tetkik Cemiyeti ve Halkevleri kurulmuştur.

Cumhuriyet’in yeni insan tipi ve kimliğinin ortaya çıkarılmasında Türk Tarih Tezi’nin

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

merkez alındığı ve ilk çalışmanın ders kitaplarında düzenlemeyle başladığı görülmüştür. (Ersanlı 2009: 803; İkinci Türk Tarih Kongresi 1943:16) Türk Ocağı bünyesindeki Türk Tarihi Tetkik Heyetinin ilk çalışması olan kitabın önsözünde Türk Tarih Tezi; “*Bu yapıtın amacı, yüzyıllarca çok haksız iftiralara uğratılmış, ilk uygarlıkların kuruluşundaki hizmet ve emekleri yadsınmış, Büyük Türk Ulusuna, tarihsel gerçeklere dayanan şerefli geçmişini hatırlatmaktır.*” ifadesiyle açıkça ortaya konmuştur. (Türk Tarihinin Ana Hatları 1931)

İkinci Türk Dil Kurultayında görüşülen dilde sadeleşme ve Türkçe anlamı olan isimler alma faaliyeti çerçevesinde 1934 Soyadı Kanunu önemli bir adım olmuştur. 1936’daki kurultayda ise en önemli tartışma konusu Güneş Dil Teorisi olmuştur. Türkçenin eskiliğini ortaya koyan bu teori yıllardır halk dili olarak görülen Türkçenin yüceltilmesi için bir fırsat olmuş, 1935 yılında İbrahim Necmi Dilmen tarafından teoriyi açıklayan “Güneş Dil Teorisinin An Hatları” adlı eser yayınlanmıştır. (Akalin 2007: 32)

Türkçenin kültür, hafıza ve kimliği muhafaza etme ve sonraki nesle aktarma özelliğinden dolayı Atatürk dil konusuna önem vermiş hatta “*Ulusun en mühim özelliklerinden biri dildir. Kendisini Türk ulusunun bir üyesi sayan kişi, her şeyden önce ve ne olursa olsun Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir kişi Türk kültürüne ve toplumuna üye olduğunu iddia ederse, buna inanmak pek doğru olmayacaktır*” (Arar, 1981: 23-24) sözüyle Türk Tarih Tezinin en önemli dayanak noktalarından birisinin dil olduğuna vurgu yapmıştır. Türkçenin en eski bir dil olduğuna yapılan vurgu cumhuriyetin kimliğini oluşturan hâkim kültürün de kadim bir milletin ve dilin ürünü olduğu fikriyatının en önemli psikolojik göstergesi olmuştur. Dil araştırmacılarının Türkçenin Moğol, Mançu, Tunguz ve Japon dilleri ile olan benzerliğine yapılan vurguları cumhuriyetin çağdaş, laik ve batılı Türk tanımına uymaması Güneş Dil teorisinin bir çıkış yolu olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur.

Halkevlerinin Kuruluş Amacı ve İlgili Şubelerin Çalışma Metodu

Türk Ocağının kapatılmasından sonra Türk Tarih Tezi’ni halka anlatabilecek, ilmi çalışmalar ile bu tezi destekleyecek kurumların kurulması sürecinde 1932 yılında kurulan Halkevleri ve 1935 yılında kurulan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinin önemi büyük olmuştur. Seçkinlik ve halka ile arasına mesafe koymakla eleştirilen Türk Ocaklarının aksine halkevlerinin amacı ve yeri; “*Halkevleri Türk kültür aşısının vurulduğu yer olmalıdır. Halkevlerinin ilk mühim vazifesi her alanda gerilik ile savaşmaktır. Bunun için iki şey gereklidir. Önce milli kültür şuurunu sonra da bu kültürü yaymaktır. Halkevi milli kültür vicdanının evi olmalıdır*” sözleriyle ifade edilmiştir. (Halkevleri 1932-1935 1937: 2-3; Baltacıoğlu 1950: 32-33; Erdal 2013: 35-36) Halkevlerinin talimatnamesi incelendiğinde de Türk Tarih Tezinin izlerinin güçlü bir biçimde işlendiği görülmüştür. Talimatnamede halkevlerinin kuruluş amacı milli karakterin Türk tarihinin en yüksek mertebesine çıkarılması, güzel sanatların yükseltilmesi, milli kültürün kuvvetlendirilmesini sağlamak ve bunun için çalışacak ülküsü olan vatandaşlar için birleştirici yer olmak şeklinde ifade edilmiştir. (CHF Halkevleri Talimatnamesi 1932:3)

Ankara Halkevinin yayını olan Ülkü Mecmuası bütün halkevlerinin ana yayını olmuş, mecmuanın ilk sayısında niçin çıkarıldığına dair açıklamasında da Türk Tarih Tezinin izleri belirgin bir biçimde ifade edilmiştir. “*Ülkü karanlık devirleri arkada*

birakarak şereflî ve aydınlık bir istikbale giden yeni neslin heyecanını beslemek, cemiyetin kanındaki inkılâp unsurlarını ısıtmak(...)Ülkü, bu büyük yola katılanlar arasında kafa birliği ve gönül birliği ve hareket birliği yapmak için (...) Ülkü, milli dile, milli sanatlara ve kültüre hizmet için... Ülkü bütün bu gayelere hizmet yolunda çalışan Halkevlerinin ruhundaki harareti yazı vasıtalarıyla yaymak için çıkıyor” (Erdal 2011:780-781) söylemi cumhuriyetin yeni insan tanımının ve Türk ifadesinin içeriğinin tanımı olmuştur.

Halkevlerinin şubeleri arasında Dil ve Edebiyat, Temsil ve Spor şubeleri dil ve kültür faaliyetlerin yoğunlaştığı şubeler olmuştur. Bu şubelerin faaliyetleri hazırlanan talimatname ve öğrenekler üzerinden uygulanmıştır. Türk kimliğinin, kültürünün hak ettiği değeri kazanması amacı etrafında teşkilatlanmış halkevleri hem halkın ilgisini çekebilmek hem de rejimin kazanımlarını halka anlatabilmek için folklorla önem vermiştir.

Dil ve Edebiyat şubesi bu amaç çerçevesinde Türk dili üzerine konferanslar düzenlemiş ayrıca derlemeler, öz Türkçe kelimeler ve yer isimleri üzerine çalışmalar yapılmıştır. (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 490.01/824.260.01) Yayınlanan eserlerin halkın anlayabileceği dilde olmasına özen gösterilmiştir. Halkevleri üyeleri, Türk Dil Kurumu’nun denetiminde, köy köy gezerek halkbilimi ile ilgili birçok derleme yapmış, bu sayede yer isimlerinin önemli bir kısmında düzenlemelere gidilerek Türkçe isimlerin kaybolmaması sağlanmıştır. (Halkevleri 1932-1935 1937: 18-20) Bu amaçla unutulmaya yüz tutmuş Türkçe kelimelerin tekrar yazı ve konuşma diline kazandırılması için ve Türkçenin yabancı etkisinden çıkarılması ve zenginleşmesi amacıyla Kayseri Halkevi tarafından “Halk Sözlüğü”, Yozgat Halkevi tarafından “Öz Türkçe Soy Adlar” gibi yayınlar yapılmıştır. (Erdal 2013: 67)

Halkevlerinin Türk dili ve halkbilimi alanındaki çalışmalarının Türk Dil Kurumu ile koordineli olarak yapılması ve yayınların kurumun onayından geçtikten sonra yayınlanması en önemli şart olmuştur. Dil ve Edebiyat şubesi Türk dilindeki yabancı kelimeleri temizlemek, (BCA: 490.01/13.71.05) unutulmaya yüz tutmuş atasözü, türkü, mani, ağıt gibi halk kültürü malzemelerini derlemek ve milli mücadele gibi kahramanlık destanlarını ölümsüzleştirecek edebi eserlerin yayınlanması gibi faaliyetlere de yer vermiş, parti tarafından bu tür faaliyetler desteklenmiştir. (CHP Halkevleri **Öğreneği 1938: 10-11**; CHP Halkevleri Çalışma Talimatnamesi 1940: s.6-7; CHP Genel Sekreterliği Parti Teşkilatına Umumi Tebligatı, Temmuz 1938 □ 31 Birinci Kanun 1938, C.13, Ankara 1940, 152-153)

Dil ve Edebiyat şubesine verilen talimatname ve program gereğince Anadolu’nun köylerine kadar derleme faaliyetleri yürütülmüş, her halkevi şubesi vasıtasıyla kendi bölgesindeki atasözleri, maniler, mahalli adet ve ananeler ve düğünler gibi kültürün önemli belgelerini kayıt altına almıştır. (Nabi 1939: 45) Halkevlerinin Dil ve Edebiyat şubeleri tarafından derleme faaliyetlerinin belirli bir program çerçevesinde yapılması için bir görev dağılımı yapılmıştır. (BCA: 490.01/13.71.05; Ankara Halkevi Dil ve Edebiyat Şubesi 1932: 3-6; Toksoy 2007: 230-232) Buna görevlendirmeye göre;

Derlemeciler eski Türkçe eserlerdeki öz Türkçe söz ve tabirleri derlemek, Eski Türkçe ve halk Türkçesinin gramer ve şive özelliklerini incelemek ve günlük hayatın her alanında öz Türkçe kullanmayı teşvik etmekle görevli olmuştur. Derleme teşkilatı

her halkevinin Dil Edebiyat ve Tarih şubesi üyelerinden birisinin başkanlığında uzman üyelerden oluşturulmuş, halkevinin olmadığı yerlerde ise Milli Eğitim Müdürü'nün başkanlığında okul müdür ve öğretmenleri ile halkbilimi ile ilgilenen kişilerden oluşturulmuştur. Bu derleme heyetleri kendi bölgesinde istediği yerlerde derleme şubeleri kurmuş veya kişileri derleme işi ile görevlendirmiştir. Her derleme heyeti derledikleri bütün bilgileri Türk Dili Tetkik cemiyetine rapor etmiştir. Derleme yapanlar derledikleri kelime, atasözü, mani ve diğer geleneksel halk kültürü unsurlarını kayıt altına alırken kaynak kişinin bütün özelliklerini yani; yerli/muhacir, genç/yaşlı, kadın/erkek ve meslek, okuryazarlık durumu ile köy veya kaza gibi yerleşim yeri bilgilerini kaydetmiştir. Şube tarafından kurulan bu heyetler bölgelerindeki halkın yaşam tarzlarını, türkülerini, masallarını düğün adetlerini yas ve cenaze adetlerini bir dosya haline getirmiş ve bölgesel bir halkbilimi arşivi oluşturmuştur. (BCA: 490.01/824.260.01)

Halkevlerinin halkbilimi üzerine yaptıkları bu teşkilatlanma ve faaliyetleri sonucunda 1940'lı yıllara gelindiğinde halkevleri tarafından yayınlanan eserlerin büyük çoğunluğunun folklor incelemelerinden oluştuğu görülmüştür. Kuruluş itibariyle Türk Tarih Tezinin en önemli merkezlerinden olan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde ayrıca Halk Edebiyatı derslerinin verilmesi halkevlerinin folklor çalışmalarına hız vermesine sebep olmuş, birçok halkevinde müzeler kurularak folklorik unsurlar sergilenmiştir. (Başgöz 1943: 23-24)

Yozgat Halkevi Şubelerinin Dil ve Kültür Alanındaki Faaliyetleri

Kuruluş yılı itibariyle ilk kurulan evlerden olan Yozgat Halkevi kısıtlı imkânlarına rağmen en uzak köylere kadar faaliyetlerini ulaştırmıştır. Halkevinin Dil-Edebiyat, Temsil ve Spor şubeleri Türk kültürü ve dili üzerine çalışmalarını sürdürmüştür. Dil ve Edebiyat şubesi özellikle halkevi salonunda dil bayramının yıl dönümleri başta olmak üzere aylık konferans programlarında alfabe değişikliği, dilde öz Türkçecilik, dilin sosyal hayattaki yeri ve dil bayramlarının önemi gibi konular üzerinde durmuştur. Konferanslar, Ankara'dan gelen konuşmacılar tarafından veya radyo yoluyla verildiği gibi halkevi başkanları, şube başkanları veya edebiyat öğretmenleri tarafından da verilmiştir. (BCA: 490.01/991.835.1)

1935 yılında soyadı kanun sebebiyle halkevi üyesi olan öğretmen Ruhi Turfan ve Celal Bayar tarafından hazırlanan "Öz Türkçe Soyadları" derleme kitabı halkevi tarafından yayınlanmıştır. Eserin önsözünde unutulmaya yüz tutmuş olan Türkçe isimlerin soyadı alınması sırasında kullanılması amacıyla derleme yapıldığı, bu çalışmanın Türk dilinin gelişmesi için önemli bir adım olduğu belirtilmiştir. (Turfan ve Bayar 1935:7)

Dil üzerine yapılan derleme faaliyetlerinin yanında Köycülük şubesi ile ortaklaşa yapılan faaliyetlerle de Türk Halk kültürünün unutulmaya yüz tutmuş örnekleri de kayıt altına alınmıştır. Halkevi de bu amaçla 1935 yılında derleme faaliyetlerine başlamış Yozgat ve çevresinde halk arasında "Diyasetçi" ismiyle de bahsedilen aşçıları tespit edilerek, ölen kişilerin ardından söyledikleri şahsın menkıbelerini, öz Türkçe mersiyeleri derlemiştir. Derlemeler aynı zamanda halkevinin yayın organı olarak da işlevi olan Yozgad gazetesinin halkevi köşesinde yayınlanmıştır. (Yozgad 13 Şubat 1935)

Yozgat ve çevresinde halkevi derleme heyeti, hidrellez zamanında gelinlik kızların

dileklerini yazdıkları manileri bir çömleğin içine koymaları ritüelini de derlemiş ve bu halk kültürü unsuru halkevinin faaliyetleri çerçevesinde yine gazetede haber yapılmıştır. (Yozgad 13 Mart 1935) Ayrıca halk şairlerinden Yozgatlı Fenni'nin şiirleri toplatılarak bastırıldığı gibi Yozgad gazetesinin muhtelif sayılarında ve halkevinin dergisi olan Bozok mecmuasında da Fenni'nin şiirleri yayınlanmıştır. (Yozgad 26 Şubat 1936; Erdal 2013:185) Gazete yıl içerisinde halkevine ayırdığı köşesinde Köseyusuflu köyü öğretmeni Salih gibi halkevinin Dil ve Edebiyat şubesi üyesi öğretmenlerin derlediği manileri yayınlamıştır. (Yozgad 13 Mart 1935)

Şubenin bir diğer önemli çalışması halk şairleri ve ozanları tespit ederek manileri, ağıtları ve türkülerini derlemek olmuştur. Milli bayramlarda yerli sanatçıların bayram programı çerçevesinde gösteri yapmaları ve yöresel oyunların oynanması sağlanmıştır. Ayrıca Muhiddin gibi yöredeki halk şairlerinin şiirleri derlenmiş, yine onların milli bayramlar çerçevesinde şiirlerini okumalarına ve yayınlamalarına yardımcı olunmuştur. (BCA:490.1/1149.32.2/21;Yozgad 19 Ağustos 1936)

Yozgat Halkevinin yörede yaptığı derleme faaliyetleri sonucunda toplanan türküler Ankara halkevi tarafından ilgiyle karşılanarak Ülkü mecmuasında yer bulmuş, bu derlemeler ile ilgili 1944 yılında Yozgat Halkevine Ankara radyosunda program yapma imkânı verilmiştir. Bu programda Yozgat'tan derlenen türküler söylenmiş ve yöresel oyun havaları icra edilmiştir. (BCA: 490.01/038.995.1-3; Yozgad 29 Nisan 1944)

Yozgat Halkevinin Temsil şubesi ise özellikle milli bayramlarda ve konferanslar öncesinde başta milli mücadele ve Türk tarihi konularında olmak üzere piyesler ve gösteriler hazırlamıştır. Elbette bu gösterilerin önemli bir bölümünü de rejim ile ilgili gösteriler oluşturmuştur. Oyunların ana temasının Türk kültürü, tarihi ve kişilikler olduğundan dolayı halkın ilgisi yoğun olmuş, köylere kadar gidilerek karagöz gölge oyunu ve kukla gösterileri de halka temsil edilmiştir. Özellikle Karagöz gibi geleneksel gölge oyunlarının ve tarihi kahramanlık destanlarını hikâye eden temsillerin ilgi görmesi üzerine halkevleri tarafından bir talimatname hazırlanmış, temsillerin konuları belirlendiği gibi halkın da oyunlara iştirak etmesi amaçlanmıştır. (BCA: 490.01/846.347.1; Temsil Kolları İçin Kılavuz 1945: 9; Karadağ 1998: 130-160)

Halkevinin Temsil şubesi 1935 yılında Reşad Nuri'nin "İstiklal" başta olmak üzere "Sönen Ümid", "Mimar Sinan" gibi piyesleri temsil etmiş, (BCA:490.01/991.835.1-8; Yozgad 27 Şubat 1935, 24 Nisan 1935) 1936 yılında "Ana", "Kahraman" ve "Mahcublar" isimli oyunları oynamıştır. (Yozgad 2 Eylül 1936) Temsil şubesi sadece 1937 yılında 15 temsil vermiştir. (Bozok Mecmuası 1938: 10□12) 1941 yılında ise temsil kolu birçok piyesin yanında kukla gösterisi de temsil etmiştir. (Notlar 1942: 10) Temsil şubesi kapanış yılına kadar çeşitli oyunları sergilemiş, bir süre sonra üyelerinin de katılımıyla oyuncu ihtiyacını da gidermiştir. Oynan oyunlar oyunun oynanacağı yere göre değişmiştir. Köycülük şubesinin de ortak faaliyetlerinde yapılan gösterilerde karagöz Hacivat gölge oyunu yanında "Kozanoğlu", "Vatan yahut Silistre" gibi kahramanlık hikâyelerinin işlendiği piyesler temsil edildiği gibi kazalarda ve vilayetlerde "Yobaz Yasin", "Tarih Utandı" gibi inkılâplar üzerine piyesle daha sıklıkla sergilenmiştir. (BCA: 490.01/991.835.1/8; Yozgad 25 Temmuz 1934; Yozgad 22 Temmuz 1948))

Temsil şubesi 1938 yılında sinema salonunu kullanılabilir hale getirerek sinema

salonunu hem milli bayramlarda müsamereler ve piyesler için hem de sinema gösterileri için kullanmıştır. Gösterilen filmlerin konusu milli bayram kutlamaları, askeri manevralar ve “Ateşten Gömlek” gibi inkılâplar ve kurtuluş savaşı üzerine çekilmiş filmlerden oluşmuştur. (BCA: 490.01/1220.52.2-25; BCA: 490.01/1035.982.7-8; Yozgat 30 Ağustos 1939)

Yozgat Halkevinin Spor şubesinin en önemli faaliyeti ata sporu olan cirit'i canlandırmak olmuştur. Bunun için kendi bünyesinde kulüpler kuran halkevi, aynı zamanda atlı sor kulübü de kurmuş, her yıl düzenlediği yarışmalarla cirit'in yok olmamasını sağlamıştır. (Yozgat 10 Nisan 1935) Atlı spor kulübünün kuruluşundan sonra ata sporu Cirit'in özellikle köylerde canlı tutulması için müsabakalar düzenlenmiş, Milli bayramlarda da geleneksel ata sporları cirit, atlı spor ve güreş takımlarının gösterilerini desteklenmiş, takımlar arasındaki müsabakalarla da halkın bu sporlara ilgisini canlı tutulmuştur. (BCA: 490.1/1149.32.2/1; BCA: 490.01/1059.1070.1/24-25)

Halkevinin bölgede halkın ilgisini çekebildiği bir diğer ata sporu olan güreş için de sık sık müsabakalar düzenlenmiş, halkevi bünyesinde kurulan “Üçok” ve “Gürbüzler Gücü” gibi kulüpler batı sporlarının yanında güreşçi ve ciritçileri de içinde barındırmıştır. (Notlar 1942:10) Güreş de diğer ata sporları gibi milli bayramlarda halkın coşkusunu artırmak amacıyla sık sık kullanılmış, Yozgat ve çevresindeki pehlivanlar arasında müsabakalar yaptırılmıştır. 1936 yılında Yozgat Halkevinin organizasyonunda bir güreş müsabakası düzenlenmiş Üçok spor kulübünü üyesi olan Hasbekli Habib Yiğitsoy ile Güllüklü Mustafa pehlivan arasındaki müsabakayı Güllüklü pehlivan kazanmıştır. (BCA:490.01/1149.32.2; Yozgat 29 Nisan 1936) Her yıl geleneksel olarak düzenlenmeye çalışılan bu güreş müsabakaları 1937 yılında da düzenlenmiş katılım önceki yıla göre daha fazla olmuştur. Büyük pehlivan güreşlerinde başa güreşte Mülayim ile Afyonlu Süleyman YARIMDÜNYA berabere kalarak 60'ar lira, başaltında Manisalı Rıfat 80 lira, Orta birinciliğinde Ladikli Seyyid Ahmet 70 lira, Orta altında Manisalı Halil ve Gümüşhacıköylü Adil berabere kalmış 40'ar lira ikramiye almıştır. (Yozgat 19 Mayıs 1937)

Sonuç olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya konan Türk Tarih Tezinin işlendiği kurumlardan birisi olan halkevlerinin çalışmalarının en ucra köylere kadar götürüldüğü ve buralarda derlemeler yapıldığı görülmüştür. Halkevinin talimatnameler ve çalışma planlarıyla çerçevesini belirlediği bu derleme çalışmaları sayesinde Türk kültürüne ait unutulmaya yüz tutmuş olan halk bilimi unsurları olan türküler, maniler, atasözleri, geleneksel meslekler ve ata sporlarının ayakta tutulduğu, devletin bir kültür politikası olarak bu kültürel miraslarının korunduğu görülmüştür. Halkevleri hazırlanan bu talimatname ve çalışma raporlarıyla sistemli bir şekilde kayıt ve belgeleme yapılmıştır.

Yozgat halkevi kuruluşundan itibaren kısıtlı imkânlarına rağmen bölgesindeki halk kültürüne ait bütün derlenen verileri dosyalayarak kaydettiği gibi Türk Tarih ve Türk Dil Kurumu ile da paylaşmıştır. Bunun yanında her halkevi kendisine ait olan dergi ve gazeteler yoluyla da derlenen eserleri ve kültürel mirası yayınlamak yoluyla da kayıt altına almıştır. Yozgat halkevi 1938-1941 yıllarında 14 sayı yayınladığı “Bozok” ve 1941-1942 yıllarında 5 sayı yayınladığı “Notlar” gibi dergilerle bu faaliyetlerini Anadolu'nun her yerine ulaştırmış, bölgenin tanınan şairi olan Yozgatlı Fennî'nin şiirleri toparlanarak

yayınlanmıştır. Derlenen atasözü, mani ve hikâyeler Yozgad gazetesinde ayrılan köşede yayınlanmıştır. Yine bölgede derlenen halk türküleri Ankara Halkevine gönderilerek radyoda program dahi yapılmış, Nefeslioğlu Nizami'nin "Yayla Kızı" adlı şiir kitabı gibi yöresel şairlerin şiirleri yayınlanmıştır.

Yozgat Halkevi şubelerinin bu faaliyetleri yanında Karagöz gölge oyunu gibi kültürel materyalleri de en ücra köylere kadar götürmüş kültür aktarımında önemli bir işlev görmüştür. Bu sayede köylerde yetenekli gençlerin ve halk ozanlarının kendilerini ifade edebilme ve ortay çıkarılmasında önemli bir araç olmuştur. Ayrıca geleneksel ata sporlarının da halkevleri vasıtasıyla kulüpleşerek faaliyetleri canlı tuttuğu bu sayede cirit, güreş gibi ata sporlarının halkın ilgisi çektiği görülmüştür. Halkın ilgisinin yoğunluğu kurulan kulüplerden de anlaşılmış, 1930'lu yıllarda şehirde atlı spor kulübünün, güreş takımının, cirit kulübünün varlığı ve faaliyetleri bunun önemli bir kanıtı olmuştur.

Yozgat Halkevi üzerinden incelediğimiz halkevleri Avrupa'nın olumsuz bakışının aksine Türk kültürünün ne kadar derin, zengin ve çeşitli olduğunu, Türk dilinin ne kadar gelişmiş olduğunu ispat etmiştir. Geleneksel sporların toplumsal hayat içerisinde ne kadar etkili olduğunu, Türk kültürünün spordan gösteri sanatlarına, sözlü eğlenceden edebi eserlere kadar kadim kültürler arasında yer aldığını göstermiştir.

KAYNAKLAR

Arşiv Belgeleri:

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

490.01/1035.982

490.01/1220.52.2

490.01/038.995.1

490.01/846.347.1

490.01/824.260.01

490.01/13.71.05

490.1/1149.32.2/1

490.01/1059.1070.1

490.01/991.835.1

Resmi Yayınlar ve Gazeteler:

Ankara Halkevi Dil ve Edebiyat Şubesi (1932), Hâkimiyet-i Milliye matbaası, Ankara.

CHP Halkevleri Öğreneği (1938) Ankara.

CHP Halkevleri Çalışma Talimatnamesi (1940), Ankara.

CHP Genel Sekreterliği Parti Teşkilatına Umumi Tebligatı, (1940) Temmuz 1938□ 31
Aralık 1938, C.13, Ankara, s.152–153.

Halkevleri 1932-1935 (1937), Ankara.

Temsil Kolları İçin Kılavuz (1945), CHP Yayını Kılavuz Broşürler:1, Ankara.

Yozgad Gazetesi (1933)

Bozok Mecmuası (1938) Yozgat Halkevi yayını

Notlar (1942) Yozgat Halkevi yayını.

Telif Eser ve Makaleler

- Akalın Şükrü Haluk, (2007) “Yetmiş Beş Yılda Türk Dil Kurumu”, *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, C:XCIV, Sayı: 667, s.32.
- Arar İsmail, (1981) “Atatürk’ün Günümüz Olaylarına Işık Tutan Bazı Konuşmaları”, *Bellekten*, Cilt: XLV/I, Sayı 177, Ankara, s.23-24.
- Baltacıoğlu İsmail Hakkı, (1950) *Halkın Evi*, Ankara.
- Başgöz, İlhan (1943) “Halk Bilgisi ve Halk Edebiyatı”, *Ülkü Mecmuası*, V/51, s.23-24.
- Erdal, İbrahim (2011), “Ülkü Mecmuasına Göre Erken Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası (1923-1938)”, *Atatürk Yolu Dergisi Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü*, Güz Yıl:24, C:12,S:48, s.780-781.
- Erdal, İbrahim (2013) *Halkevlerinin Kuruluşu, Yapısı ve Yozgat Halkevi (1932-1951)*, Siyasal yayınevi, Ankara.
- Ersanlı, Büşra, (2009) “Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - C. 4 - Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 805-806.
- İkinci Türk Tarih Kongresi, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler, (1943) Türk Tarih Kurumu Yayınları IX. Seri: No. 2, Kenan Matbaası, İstanbul, s. 16.
- Karadağ Nurhan (1998), *Halkevleri Tiyatro Çalışmaları*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara,
- Nabi, Yaşar (1939) “Halkevlerinin Dil, Tarih ve Edebiyat Yolundaki Çalışmaları”, *Ülkü Mecmuası*, XIII/73, s.45.
- Toksoy, Nurcan (2007) *Halkevleri, Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak*, Orion Yayınevi, Ankara.
- Turfan Ruhi - Bayar Celal (1935) *Öz Türkçe Soyadları*, , Yozgat Halkevi yayını:2, Yozgat.
- Türk Tarihinin Ana Hatları*, (1931) Maarif Vekâleti Ankara.

Özet

**TÜRK TARİH TEZİ AÇISINDAN
HALKEVLERİNİN TÜRK DİLİ VE KÜLTÜRÜ ÜZERİNE FAALİYETLERİ;
YOZGAT HALKEVİ ÖRNEĞİ**

Türk Tarih Tezi, Osmanlı devletinin yıkılış sürecinde savunulan, Kırım, Kazan ve Azerbaycan kökeni aydınların etkisiyle gelişen, Türkçülük akımının cumhuriyet döneminde olgunlaşmış bir yönüdür. Tez, Avrupa’nın aksine Türk kültürü, dili ve tarihinin dünyadaki kadim kültür ve dillerden olduğu iddiasına dayalı bir görüştür. 1930’lu yıllarda Atatürk’ün desteğiyle ortaya atılan bu görüşün ders kitapları başta olmak üzere Türkiye Cumhuriyeti’nin eğitim ve kültür politikasına etkisi büyük olmuştur. Halkevleri, Türk Tarih Tezi’nin uygulama sahasına inmesindeki önemli bir kurum olmuş, halkevinin şubeleri dil ve kültür alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Türk dilinin sadeleşmesi ve zenginleştirilmesi için yer adlarının belirlenmesine önem verilmiş bunun için saha çalışması yapılmıştır. Halkevlerinin organize ettiği derleme şubelerinin uyguladığı yöntemle atasözleri, maniler, oyunlar ve cirit, güreş gibi geleneksel sporlar ve Türk kültürüne ait öğeler kayıt altına alınmış, birçoğu halkevinin

girişimiyle yok olmaktan kurtarılmıştır.

Yozgat Halkevi Spor, Temsil ve Dil-Edebiyat şubelerinin faaliyetleriyle bölgede derleme faaliyetlerinde bulunduğu gibi kısıtlı imkânlarla yerel şairlerin şiirlerini, mahalli oyunları, atasözleri ve düğün adetlerini Yozgad gazetesi ve halkevinin yayınladığı dergiler yoluyla kayıt altına almıştır. Spor ve Temsil şubeleri geleneksel oyunları tekrara canlandırdığı gibi Karagöz gibi gölge oyunlarını da en ücra köylere kadar götürmüştür. Bu çalışmada halkevinin Türk Tarih Tezi kapsamında Türk dili ve kültürü alanında yaptığı çalışmaları Yozgat Halkevinin faaliyetleri üzerinden ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halkevi, Kimlik, Türk Kültürü, Yozgat, Türk Tarih Tezi

Abstract

ACTIVITIES OF THE PEOPLE'S HOUSES ON TURKISH LANGUAGE AND CULTURE WITHIN THE CONTEXT OF THE TURKISH HISTORY THESIS: THE SAMPLE OF YOZGAT PEOPLE'S HOUSE

The Turkish History Thesis was a reflection of Turkism movement that had developed with influences of Crimean, Kazan and Azerbaijani intellectuals and matured during the Republican Period. The thesis was based on the idea that being different from Europe the Turkish culture, language and history were among the world's ancient cultures and languages. The thesis was expressed in 1930s with the support of Ataturk and became very influential on Turkey's educational and cultural policies, namely course books. People's Houses became very functional for practice of the Turkish History Thesis in the field and the branches of the people's houses made important works on language and culture. In order to simplify and enrich the Turkish language, a special attention was paid and field works were held on determination of place names. The collation branches organized by the people's houses registered proverbs, mani, games and traditional sports like jeered and wrestling as well as other values belonging to the Turkish culture. Many of them were saved by the efforts of the people's houses.

With the efforts of Departments of Sports, Performance and Language-Literature, Yozgat People's House made collation in the region and despite its limited possibilities it registered local poets' poems, local games, proverbs and wedding traditions in Yozgad Newspaper and journals published by the people's house. Sports and Performance branches did not only revive the traditional games but also brought shadow performances like Karagöz-Hacivat to the remotest villages. In this article, the people's houses' activities on the Turkish language and culture in relation with the Turkish History Thesis will be evaluated in the framework of the Yozgat People's House's works.

Keywords: People's House, Identity, Turkish Culture, Yozgat, Turkish History Thesis

GOGOL'UN "BURUN"UNDAN CEVDET KUDRET'İN "KULAK"INA MEMURLUK HALLERİ

Tuncay Bilecen*

Gogol'un Burun adlı öyküsü, "O yıl Mart'ın 25'inde Petersburg'ta son derece garip bir olay oldu" cümlesiyle başlar (Gogol, 2011: 73). Gerçekten de sıra dışı bir olaya tanıklık ederiz öykünün daha ilk sayfasında. Berber İvan Yakovleviç erkenden kalktığı yatağından doğrulurken eşine kahve içmek istemediğini canının sıcak ekmekle soğan yemek istediğini söyler. Aslında canı her ikisini de istemektedir, ne ki karısının gazabından korktuğu için bir seçim yapmak durumunda kalmıştır. Berberin büyük bir ciddiyetle bıçakla ortadan ikiye böldüğü ekmeğin içinden bir insan burnu çıkarır. "Gerçekten bir burundu. Üstelik ona hiç yabancı gelmeyen bir burun" (Gogol, 2011: 74).

Bu korkunç olaya şahit olan karısı, berbere ağzına ne gelirse söylemeye başlar: "Nerede, kimden kestini bunu canavar herif? (...) Haydut, ispiroto fiçisi, seni polise vermezsem bana da Praskovya demesinler... Cellat herif... Zaten tam üç kişiden, tıraş ederken burunlarını koparacak gibi asıldığını duydum" (Gogol, 2011: 74).

* Yard.Doç.Dr., Kocaeli Üniversitesi, Kandıra Meslek Yüksekokulu

İvan Yakovleviç'in ekmeğinden çıkan bu burnun kime ait olduğunu daha öykünün başında öğreniriz. Burnun sahibi, 9. derece memur Kovalev'dir.

Berber İvan Yakovleviç bir an önce 'uğursuz' burundan kurtulmak ister... Nihayetinde burnu Neva nehrine atmaya karar verir. Öykücü burada araya girer "Ben de bu aralık birçok bakımdan saygıdeğer bir insan olan İvan Yakovleviç'i şimdiye kadar size tanıtmamakla işlediğim hatayı düzeltmeye çalışacağım" (Gogol, 2011: 75). Bu arada, yazarın tasvirinden 'birçok bakımdan saygıdeğer' ifadesinin aslında bir ironiden başka bir şey olmadığını çok geçmeden anlarız. Şu cümlede olduğu gibi: "İvan Yakovleviç bütün kendini bilen küçük Rus esnaf ve sanatçısı gibi doğma büyüme bir ayyaştı" (Gogol, 2011: 76).

Elindeki paçavrayı nehre attığını zanneden, üstünden büyük bir yük kalkan Yakovleviç mutluluğunu bir bardak punç ile taçlandırmak ister. Fakat 'heybetli' bir polis memuru tarafından durdurulur. Yakovleviç'in polis memuruna yaltaklanmaları da kâr etmez. Hikâyenin burasında 'memur' olmanın imtiyazlı haliyle karşılaşırız.

Yakovleviç'in "Efendimizi haftada iki, arzu buyurlarlarsa üç kere tıraş etmeye hazırım..." sözlerine, polis memuru, "onu geç sen. Beni üç berber tıraş ediyor, hem herifler bunu kendileri için şeref sayıyorlar" şeklinde karşılık verir (Gogol, 2011: 77). Anlaşılan bu polis memuru da memur olmanın getirdiği bazı 'ayrıcalıkları' çoktan keşfetmiştir.

Gogol, öykünün ikinci bölümünün başında, sabah uyandıığında burnunun olmadığını fark eden Kovalev'i tanıtmaya onun 9. dereceden memur olduğunu vurgulayarak başlıyor. Kovalev, sonradan olma bir memurdur. Yani sınavdan geçmiş, diplomalı bir memur değildir. Bir taşra alayında -Kafkasya'da- görev yapan bir subayken memur olmaya karar vermiş, Petersburg'a da murat ettiği vali yardımcılığına ulaşmak için gelmiştir. İşte öykünün tam burasında memurların müthiş alınganlığını hatırlatır bize Gogol... "Ama bu konunun üzerinde fazla durmamak belki daha iyi olacak, çünkü bizim Rusya, öyle garip bir ülkedir ki, bir 9. derece memurdan söz açınca Riga'dan Kamçatya'ya kadar bütün 9. derece memurlar kendilerinden söz edildiğini sanarak alınırlar. Hatta yalnız onlar için değil, unvan ve rütbe sahibi başkaları için de aynı şey söylenebilir" (Gogol, 2011: 78).

Kovalev sivil memurluğa geçmiştir ancak asker olmanın verdiği ayrıcalıkları kaybetmek niyetinde değildir. Bu yüzden, unvanı daha şatafatlı görünsün diye 9. derece memurluğunun yanına eski binbaşılığını da eklemeyi ihmal etmez. Hele kadınları gördüğünde -ki burnunu yitirmesine en çok kadınlarla arası bozulacak diye üzülmemektedir- "Sadovaya sokağında oturuyorum. Binbaşı Kovalev'i sorarsın, herkes gösterir" diyerek binbaşı olduğunun altını bir kere daha çizmek ister. Gogol bu ayrıntıları verdikten sonra, "artık biz de bu 9. derece memurdan, dilediği gibi 'binbaşı' diye söz edeceğiz bundan sonra" der (Gogol, 2011: 78). Adeta öykücü de memuru kırıp gücendirmek istememektedir.

Gelelim Kovalev'in fiziksel özelliklerine... "Gömleğinin yakası daima son derece temiz, kolası kusursuzdu. Ondaki favorilere, bugünlerde ancak eyalet ve bölge yol mühendisleriyle mimarlarda, askeri doktorlarda ve genellikle tombul, pembe yanaklı Boston'a (bir çeşit kağıt oyunu) meraklı kimselerde rastlanıyor. Binbaşı Kovalev süs

olarak cep saatinin kösteğine akikten bir sürü ufak, zarif mühür takardı. Bazılarında adıyla arması, bazılarında ‘Çarşamba, Perşembe, Pazartesi’ gibi gün adları kazılmıştı” (Gogol, 2011: 79). 9. dereceden memur Kovalev, süsüne ve dış görünüşüne bu kadar düşkün biri iken berber Yakovleviç yüzüne bakılmayacak vaziyettedir. Gogol bu zıtlıklara sık sık yer verir hikâyesinde. “Her gün başkalarının çenelerini tıraş ettiği halde kendisinde saç-sakal karışıktı. Redingot giymekten hoşlanmayan İvan Yakovleviç’in frakı alaca, daha doğrusu sarı-boz ve gri lekelerle kaplı, siyah renkteydi. Yakası yağdan pırl pırlıdı; üç düğmenin yerinde yalnızca kopuk iplik uçları sallanıyordu” (Gogol, 2011: 76).

Kovalev sabah kalktığında burnunun yerinde olmadığını dehşetle fark eder. Kendisini sokağa atar atmaz evde belki yanlış görmüşümdür diyerek karşısına çıkan her aynada yüzünü kontrol eder ama sonuç nafiledir. Burnunun yerinde dümdüz, pürüzsüz bir boşluk bulunmaktadır. Bir apartmanın önünde duran kupa arabasından yüksek rütbeli memur üniforması giyen bir adamın çıktığını görür. Bu adam, Kovalev’in burnundan başkası değildir. Burnun kılığında kıyafetindeki ihtişama bakılırsa en aşağı 6. derece bir memurdur.

Kovalev, kendisinden ayrılarak bağımsızlığını ilan eden, yepyeni bir kişiliğe bürünen burnunun peşi sıra koşturur ve onu nihayet bir kilisede yakalar. Burnu olduğunu düşündüğü ve karşısında şaşkınlıkla onu dinleyen adama, lafı eveyip geveledikten sonra derdini anlatır. “Beyefendi, siz de kabul edersiniz ki... Yani... Evet, benim gibi... ben mevkide bir adamın burunsuz kalması, Voznesenski köprüsü başında portakal satan burunsuz kadınların durumundan farklıdır. Onların burnlu burunsuz olması hiçbir bakımdan önem taşımaz. Ama vali adayı birisi için bu hal... Vallahi bilmem beyefendi... Kusura bakmayın ama, bunun şeref ve namus kurallarına uygun olmadığını takdir etmeniz, anlamanız gerek...” (Gogol, 2011: 81). “Yalnızınız var beyefendi” der karşısındaki adam. “Ben kimseye bağlı değilim, kendi kendime yaşıyorum. Zaten aramızda bir ilişki de olmaz: redingotunuzun düğmelerinden sizin ya senatoya ya da adliyeye bağlı olduğunuz belli. Ben Akademi’denim” (Gogol, 2011: 82).

Kovalev burnunu yitirmesine değil de adeta bu mevkide bir insanın burunsuz kalmasına içerlemektedir. Anlaşılan o ki, Burun da memurluğa çabucak uyum sağlamış, kıyafetine bakarak Kovalev’in hangi memur sınıfına ait olduğunu tahmin etmeye çalışmaktadır. Memurların dünyasında her bir simgenin önemi büyüktür. Çünkü simgeler memurun içine dahil olduğu “kast”ı temsil eder. Elbette ki, ritüellerin de memurun pozisyonuyla uyum içinde olması gerekir. Memur, kendinden önce temsil ettiği konumun “saygınlığı”nı düşünmek zorundadır. Öyküde makam, mevki, rütbe, konumun getirdiği “saygı”nın gösterilmesi gerektiğine dair birçok vurgu bulunuyor. Örneğin, Kovalev bir yere gittiğinde üst rütbe subaylarının porter koltuklarından başka yere oturmaması ilkesini titizlikle uygular. Çünkü porter koltuktan daha değersiz olanlarına oturması durumunda bu sadece onun küçük düşmesi anlamına gelmeyecek, temsil ettiği memur sınıfının da alınma leke sürecektir.

Burnunun izini kaybeden Kovalev çaresizlik içerisinde soluğu bir gazete ilan bürosunda alır. “Aman herif şu sıra şehirde gezip tozuyor kendisine 6. derece memur süsü veriyor” dese de, memuru burnunun kaybolduğuna ilişkin ilan vermeye ikna edemez. İlan bürosunda derdini anlatamayan Kovalev bu sefer karakola gider (Gogol, 2011: 86).

Karakolda da memurlara has başka bir manzara ile karşılaşırız. Memurların “özel alanlarına” girildiğinde ne kadar huysuzlandığı hepimizin malumu... Yemeğin ardından şöyle bir iki saat kestirsem keyfime diyecek olmaz diye düşünmekte olan komiser, tatlı uykusundan uyandırıldığı için fevkalade rahatsız olmuştur. Kovalev’e insanın sindirim zamanını huzur içinde geçirmesinin doğa kanunlarından biri olduğunu hatırlatır. Unutmayalım ki, Kovalev de bir memurdur ve onun da bir memurluk gururu vardır. “Kovalev’in kendine göre bir alınganlığı vardı: Şahsına söylenene pek aldırmasa bile, rütbe ve unvanına dil uzatılmasına hiç dayanamazdı! İzlediği tiyatro yapıtlarında bile subayların, hele kurmay subaylarının eleştirisini hiç hoş görmezdi” (Gogol, 2011: 89). Öykünün burasında iki memurun birbiriyle kurduğu gerilimli ilişkiye şahitlik ederiz. Kovalev bu ilişkide ev sahibi olmadığı için hareket alanı son derece kısıtlıdır. O da komiserin bu tavrı karşısında, memurluk haysiyetine daha fazla hanel gelmemesi için çareyi karakoldan çıkmakta bulur. Kovalev şunu çok iyi bilmektedir ki, her horoz kendi çöplüğünde öter.

Yitik burnunun peşinde çaresizce oradan oraya koşturan Kovalev’in canını en çok sıkan şey burunsuz kalmasından ziyade onun konumunda bir memurun burunsuz kalmasıdır. Kovalev’in kişiliği aradan çıkmış, özne çoktan ölmüş, ondan geriye sadece “memurluk haysiyeti” kalmıştır.

Hikâyenin başında berber Yakoloviç’i “suçüstü” yakalayan polisin Kovalev’in evinin kapısını çalmasıyla her şey değişir. Burun bulunmuştur. Hem de bildiğimiz insan kılığında... Polis memuru, burnun büründüğü memur kıyafetinin ihtişamına aldanmış, fakat daha yakından bakınca onun sadece bir burun olduğunu anlamıştır. Kıyafetlerine baktığınızda memurların hangi sınıfa ait olduğunu anlayabilirsiniz. Bu kıyafet, zaman zaman kişiliğini perdelemesine de yarar memurun. Kovalev’in “nasıl buldunuz?” sorusuna polis memuru şu yanıtı verir: “Tuhaf bir mesele bu; yolda yakaladılar, posta arabasına binmiş, Riga’ya kaçacaktı. Pasaportu filan her şeyi hazırı. Bir memur adına çıkarmış. İşin tuhafı, ben de onu ilkin kerli ferli bir şey sandım. Bereket versin yanımdan ayırmadığım gözlükle bakınca insan değil yalnızca bir burun olduğunu fark ettim” (Gogol, 2011: 92). Polis memuru araya birçok ilginç ayrıntı katarak burnun bulunuş hikâyesini anlatır. Olayın sorumlusu berber içeriye tıklmıştır. Burnunun bulunmasıyla coşkuya kapılan Kovalev sıra onun nasıl yerine takılacağını düşünmeye geldiğinde bütün neşesini yitirir... Evine çağırıldığı doktor burnun yerine takılmasının tıbben mümkün olmadığını anlatır. Kovalev doktora çıkarır: “Bu kepaze halimle ele güne karşı nasıl çıkarım? Son derece seçkin bir çevrem var... Hatta bu gece bile iki yere davetliyim. 6. derece memurun dul karısı bayan Çehtareva’nın evine, kurmay ailesi Podtoçina’ya... ”(Gogol, 2011: 94). Kovalev, memurluk konumunun getirdiği arkadaş çevresini de yitirmekten korkmaktadır.

Böylesine olağanüstü bir olay kulaktan kulağa yayıldıkça halk arasında çeşitli söylentiler dolaşmaya başlar: “Kovalev’in burnunun bir gün öğleden sonra tam saat üçte Nevski caddesinde boy gösterdiğine dair söylentilere şaşmamak gerekti. Meraklı kalabalığı Nevski caddesiyle dolayındaki sokaklara dolmuştu. Burnun Yünker mağazasına girip alışveriş ettiğini söyleyenler oldu... Duyanlar Yünker mağazasını ablukaya aldılar; polis gücüne başvuruldu. Tiyatro kapısında kuruyemiş satan açık gözün

biri, birkaç temiz, sağlam tahta sıra yapmış, meraklılara seksen kapeğe üstüne çıkararak burnu seyrettiriyordu” (Gogol, 2011: 97).

Hikâyenin son bölümünde bir mucize gerçekleşir ve burun birdenbire tekrar eski yerinde, yani Kovalev’in yüzünün ortasında belirir. İlginçtir, bu kısımda Gogol burundan 7. derece memur olarak söz eder. Oysa hikâyenin başından bu yana kayıp burnun 6. derece memur kılığında dolaştığı ifade edilmekteydi. Bu gözden kaçan bir detay mıdır, yoksa Gogol burada başka bir mesaj vermek istemektedir; bilmiyoruz.

Kovalev burnuna kavuşmanın verdiği coşkuyla dört bir yana koşur. Bir ara Yakoloviç’e tıraş bile olur. Eski neşesi yerine gelmiştir. “O günden sonra, Binbaşı Kovalev, eskisi gibi Nevski caddesini arşınlamaya, tiyatrolara ve başka yerlere gidip gelmeye başladı. Burnu da, gayet uslu, efendice yerinde duruyordu” (Gogol, 2011: 100). Sevincinden kabına sığmayan Kovalev işi, hiçbir nişan sahibi olmamasına rağmen bir nişan kurdelaşı almaya kadar vardırır. Binbaşılıktan 9. derecede memurluğa geçen bir başka deyişle alaylı bir memur olan Kovalev olağanüstü bir olay neticesinde kaybettiği burnuna birdenbire tekrar kavuşmuş, sevincini de yüksek rütbeli memurlara has bir simgeyle taçlandırmak istemiştir.

Gogol, bu hikâye boyunca bizi memurların küçük, hiyerarşik ve bir o kadar da grift dünyasında dolaştırır. Bu dünyada her simgenin derin bir anlamı, her ritüelin köklü bir geçmişi vardır. Kovalev, “memurluk onurunu” kendi kişiliğinin önüne koymuş, burnu kayb olduğu için değil adeta memurluların dünyasındaki yerini kaybedeceği için kahırlanmıştır. Burnunu kaybeden özne ölmüş ondan geriye memurluğu kalmış ne ki özne halini alan burun ise yine memur kılığında karşımıza çıkmıştır.

Gogol da hikâyenin sonunda Kovalev’den sıyrılıp ayrılan burun gibi hikâyenin yazarı olmaktan sıyrılır adeta ve bir ironiyle bitirir hikâyeyi: “... bütün bunları aklım almıyor benim. Ama en garip, en anlaşılmaz şey bence, yazarlarımızın böyle konuları seçmesi... Bunu hiç, ama hiç anlamıyorum! Her şeyden önce, böyle bir yazı yurdumuz için tamamen yararsızdır. İkincisi de, her bakımdan yararsız... Öyleyse ne vardı bunda?.. Vallahi bunu ben de bilemiyorum” (Gogol, 2011: 101).

Cevdet Kudret, Kulak adını taşıyan öyküsünü 1946’da, yani Gogol’un Burun öyküsünü yazmasının üzerinden aşağı yukarı 110 yıl geçtikten sonra yazmıştır. Öykü, adeta ortasından başlanmış izlenimi verecek biçimde şu cümlelerle başlar: “İstanbul’a dönünce Maarif Nezareti’ne gitti. Hukuk Fakültesi’nde ceza asistanı olmak istiyordu” (Kudret, 1974: 54). Ertuğrul’un işlemlerini yaparken annesinin İtalyan olduğunu fark eden Umum Müdürü, ondan devlet memurluğuna bir engel olmadığına dair Zaptiye Nezareti’nden yazı almasını ister. Talep dönüp dolaşıp siyasi şubeye gider. Ertuğrul, bürokrasinin dehlizlerine girmiştir bir kere.

Siyasi şubede otoriter polis memuru tiplemesiyle karşı karşıya kalırız. “Şube müdürü iş başında çok sert, çok asık suratlı bir adamdı. Daha doğrusu, eskiden, yani küçük bir memurken öyle değildi de, şube müdürü olduktan sonra birdenbire değişmiş, en yakın masa arkadaşlarının bile tanıyamayacağı biri haline gelmişti. ‘Söz geçirmek için asık suratlı olmak gerek’ diye düşünüyordu” (Kudret, 1974: 55).

Gogol ve Cevdet Kudret’in memurların dünyasına ilişkin söyledikleri aradan yıllar

geçse de geçerliliğini hâlâ korumuyor mu? Şube Müdürü, hemen hemen bütün çatık kaşlıların bayıldığı “otorite”, “disiplin” gibi sözcükleri sık sık hatırlatmayı kendisine vazife edinmiş. Hatta bununla da yetinmeyerek bu sözcüklerin Fransızcalarını masanın üstündeki kalın camın altına koymuştur. Otoritesini daha da pekiştirmek için zamanında yüzgöz olduğu odacılara teker teker yol vermiştir.

Cevdet Kudret, öykünün burasında bize bir şeyi hatırlatır. Şube müdürünün çocukluğu istibdatta geçmiştir ve o da vaktinde polisiye romanlara merak sarmıştır. Polislik mesleğine heves etmesinde bu romanların payı büyüktür. Şube müdürü işlerinin yoğunluğu altında artık polisiye romanlar okuyamasa bile sivil polislere ayrıntılı raporlar yazdırarak bu zevkini tatmin etmeye çalışır.

Eskinin yeni isimle tekrar zuhur etmesini gayet yalın bir şekilde anlatır öykücü: “Abdülhamit tahttan indirilmişti ama, bunun yurt yönetimi, ufak tefek bazı değişikliklerle, hemen hemen olduğu gibi yürütülüyordu (...) Yıllar yılı Abdülhamit’in baskısı altında kalan Türkiye, sonunda o hâle almıştı herhalde; artık onu doğal sayıyor, onun dışında başka türlü bir yönetimin bulunabileceğini hiç kimse hatırına bile getirmiyordu.” Eski, yeni biçimler altında hükmünü sürdürür, geçmiş yeni ambalajlarla sunulmaya devam ediyordu. “Sözgelimi” diyor Cevdet Kudret, “hafiyelik kaldırılmıyor da, sadece hafiyeliğin biçimi değiştiriliyor, daha çağdaş bir hâle konuyordu. ‘Jurnal’ yine bırakılıyor da, yalnız adı değiştiriliyor, ‘rapor’, ya da ‘makale’ oluyordu; makale, bir çeşit açık jurnal demektir” (Kudret, 1974: 58).*

* Sözü ettiğimiz bu dönemde edebiyat da kendi kabuğuna çekilmişti. Servet-i Fünun kuşağı son derece dışa kapalı bir dil ile kişisel konular içinde boğulmaktaydı. Tevfik Fikret’ten başka neredeyse hiçbir edebiyatçının sesi çıkmıyordu Tevfik Fikret’in “Sis” şiirini hatırlayalım... Bu şiir, “ak karanlık” metaforu ile sunulur zihinlere... Halit Ziya, bu yıllarda baskılara dayanamayarak Aşk-ı Memnu romanından sonra yazmayı bırakmış, II. Meşrutiyet ilan edilene kadar eline kalem almamıştır (Önertoy, 1999: 7). Türk edebiyatının ilk gülmece yazarlarından Hüseyin Rahmi Gürpınar bu dönemde toplumsal paranoyanın ne noktaya geldiğini şöyle anlatıyor: “Kötü niyetlerine sermaye toplamak için aramıza katılmış bulunan müfsitler, zaman zaman tarafımızdan sezilenirdi. Bu zaman ise makamı değiştirir, zat-ı şahanenin mukaddes adını büyük peygamberleri anar gibi bin bir tekbir getirerek salavatlarla anardık. Tabii bu arada, her ağzımızdan çıkan sözün sonu ‘Allah padişahımıza uzun ömürler versin’ şeklinde tamamlanırdı.(...) Ne yaparsınız? Her neslin bir edebiyatı olduğu gibi, her devrin de vicdana uyar uymaz güdülecek politikası vardır” (Karaalioğlu, 1985, 98).

Baskılardan Neyzen Tevfik de nasibini almıştır. Bir şiirinde, dönemin atmosferini ve tutuklanma korkusuyla Mısır’a nasıl kaçtığını şöyle anlatır: Bazı davetlere, eğlentiye icabı zaman/ Gidilir de buluşurduk, bütün ihvan, yâran.//Gitgide söndü bu tazyik, hükûmet, şiddet,/Gösterip kalmadı bir yerde muhabbet, sohbet. //

Başlamışlardı fakirin izini takibe,/ Düştü efkârıma endişe-i hapsü menfa, // Az zaman sonra zuhur eyledi, çok sürmedi ya!// Bab-ı zaptiyede bir haylice müddet yattım, // Lûtfu yezdanla bunu da atlattım./ Çıktım amma! Tanıdıklar bana vermezdi selâm, // Nerde olsam iki casusu lâin, suph ile şam. / Rehi takibi tecessüste, gördü mü izini, // Ben de ihvanı görünce çevirdim yüzümü./Anladım ki yaşamak burada benimçün müşkül; // Olacaktır... Sonu zindanda zaruretle sefil ./ Bir ölüm, başka çıkar yol, terki vatan; // Yağlayıp, pullayarak,

Ertuğrul'un akıbetini soruşturacak olan şube müdürü durumdan vazife çıkartarak Ertuğrul hakkında derhal şu hükmü verir: "Mademki soruyorlar öyleyse bunun içinde bir iş var!" Derhal Ertuğrul'un peşine hafiyelerini takar. Ertuğrul çok geçmeden izlendiğini fark eder. Çünkü izleyenlerin sarı iskarpin ve mavi pardesü giymek gibi çok tipik özellikleri vardır. Ertuğrul, arkadaşı İsmail Ferit ile mesleki geleceklerini konuştukları esnada dinlendiğinden kuşkulandır ve odanın dışarıya vuran ışığı altında bir an bir kulak hayali görür. İşte, hikâyenin Gogol'un Burun hikâyesiyle kesiştiği nokta tam da burasıdır... Vücudun bir organı olan kulak artık tıpkı Gogol'un Burun hikâyesinde olduğu gibi bir "özne" haline gelmiştir. Ertuğrul yaşadığı paranoya ile 'kulak'a kişilik kazandırmıştır. Hatta her kulak ayrı bir kişiliktir artık Ertuğrul'un nazarında...

Dinlendiğine ilişkin paranoyası arttıkça, sanrıları sıklaşır. Nihayetinde kulaklara karşı derin bir hassasiyet geliştirir. Gitgide daha asabi hale gelir. Örneğin olur olmaz zamanlarda birden kulaklara dikkat kesilir. "O geceden beri kulaklara dikkat eder olmuştu. Dünyada meğer ne çok kulak çeşidi varmış: kimi kulağın sayvanı etli, kalın, kenarı birtakım esmer ve seyrek tüylerle kaplı; kimisi açılmış bir yelken gibi ince, gergin, kıvrımsız; kimisi sanki başa yapışık; kimisi başın iki yanında iki kulp gibi öne doğru kalkık; kimi kulağın içinden kara, ya da kırçıl kıllar dışarıya fıskırmış, kiminin içi kılsız; kimi kulağın memesi büyük ve sarkık, kimininki bir gömlek düğmesi kadar ufak..." (Kudret, 1974: 63).

Ertuğrul, mahkeme salonunda heyecanla savunmasını yaptığı bir sırada birden bütün kulakların kendisine çevrilmiş olduğunu dehşetle fark eder. Artık salondaki kişiler gitmiş onlardan geriye sadece kulakları kalmıştır. Konuşamaz daha fazla... "Birdenbire bütün yüzler silindi, ortada irili ufaklı yüzlerce kulak kaldı" (Kudret, 1974: 69).

Yolda tesadüfen karşılaştığı arkadaşına fısıltıyla durumunu anlatırken yine aynı şeyi yaşar: "Ertuğrul, karşısında bir elin avucu içine sayvanı iyice yerleştirilmiş, sonra hepsi birden kendi yüzüne doğru çevrilmiş ve deliğin esrar dolu ağız birtakım kara kılların arasına gizlenmiş korkunç bir kulak gördü" (Kudret, 1974: 69). Ve "Kulak! Kulak!" diye feryat ederek sokaklarda deli gibi koşmaya başlar. Hikâyenin sonunda Ertuğrul'un çıldırıldığını bir gazete haberinden öğreniriz.

Gogol ve Cevdet Kudret'in kendi yaşam deneyimlerinden derin izler taşıyan öykülerinde sözünü ettikleri "memurluk halleri" aradan geçen onca yıla rağmen hâlâ güncelliğini korumuyor mu?

kendimi attım Mısıra, / Şevk-i hürriyetle kendimi verdim hasıra! (Çapanoğlu, 1953: 122). Bu dönemin ruhunu en iyi yansıtan karakterlerden biri de Ömer Seyfettin'in meşhur Efruz Bey'idir. Herkesin birbirinden kuşkulandığı bir dönemde, kraldan çok kralcı geçinenler için ideal koşullar oluşmuştur. Ahmet Bey, bu dönemde Babıâli'de çalışmaktadır. "Bütün kalem ondan bir 'Babiâli Kuşkusu' ile korkardı. Bir sene evvel iki bin beş yüz kuruş maaşla padişah emriyle gelen bu beyi amirleri hafiyeye, mâdunları 'Jön Türk' sanırlardı" (Seyfettin, 1982: 7). Fakat hürriyet ilan edilir edilmez Ahmet Bey birden hürriyetçi kesilmiştir. "O ana kadar tamamiyle mabeyne mensup geçinen Ahmet Bey velinimetinin konağında çıkarken o kadar hürriyetperverdi ki yanında Namık Kemal'le Mithat Paşa halis istibdat taraftarı kalırlardı" (Seyfettin, 1982: 10).

Kaynakça:

- Cevdet Kudret, *Sokak*, İnkılap ve Aka Kitabevi, 1974
Gogol, *Bir Delinin Hatıra Defteri*, Varlık Yayınları, 2011
Münir Süleyman Çapanoğlu, *Nezzen Tevfik*, Özakar Yayınevi, 1953
Olca Öner, *Halit Ziya Uşaklıgil'in Romancılığı ve Romancılığımızdaki Yeri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999
Ömer Seyfettin, *Efruz Bey*, İnkılap ve Aka Kitabevi, 1982
Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türk Edebiyatı Tarihi, Cumhuriyet Edebiyatı III*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1985

Özet

GOGOL'UN "BURUN"UNDAN CEVDET KUDRET'İN "KULAK"INA
MEMURLUK HALLERİ

Ukrayna'nın küçük bir köyünde dünyaya gelen Gogol, genç yaşta memur olmak için Petersburg'a gider ama bunu bir türlü başaramaz. Kısa süren yurtdışı macerasının ardından tekrar Petersburg'a gelerek ancak küçük bir memuriyet bulabilir. Gogol, bu sırada memurların küçük dünyasını yakından izleme fırsatı bulmuştur. Meşhur Palto öyküsünü yazdıktan sonra Rus insanına hakaret etmekle itham edilerek yoğun eleştirilere maruz kalır.

Gogol, Burun adlı öyküsünü meşhur Palto öyküsünden birkaç sene önce yazmıştır. Bu öyküde de tıpkı Palto öyküsünde olduğu gibi küçük insanın çevresiyle kurduğu "hiyerarşik" ilişkinin mizahı yapılmaktadır. Bilhassa memurluk halleri Burun öyküsünün merkezinde yer almaktadır.

Petersburg'da 9. dereceden memurluk görevinde bulunan Kovalev'in burnunu kaybetmesini konu ettiği bu öyküsünde Gogol, okuyucunun dikkatini memurların yaşamındaki küçük fakat onlar için mühim olan ayrıntılara çeker. Öykünün gerçeküstü atmosferi boyunca Kovalev, yüzünden ayrılarak bağımsız bir kişiliğe bürünen burnunun izini sürerken en çok memurluk gururunu düşünmektedir.

Gogol'dan yaklaşık yüz yıl sonra dünyaya gelen Cevdet Kudret de, öğretmen olarak Anadolu'da çalışmış, yaşadığı baskılar sonucunda kitaplarının bir kısmını takma isimlerle yazmak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda avukatlık mesleğini de sürdüren Cevdet Kudret, bu sayede bürokratik işleyişi yakından tanıma olanağı bulmuştur.

Cevdet Kudret'in Kulak öyküsünde de ince bir bürokrasi eleştirisinin yanı sıra memurların dünyasına ilişkin pek çok ayrıntıyı bulmak mümkündür. Burun ve Kulak'ın bir başka ortak noktası ise, öykülere ismini veren uzuvların öykü boyunca kazandıkları "kişiliktir." Bir başka deyişle; burun ve kulağın özneleşme süreci iki öykünün diğer bir ortak noktasıdır.

Anahtar Kelimeler: Gogol, Cevdet Kudret, bürokrasi, 'Burun', 'Kulak'.

Abstract

**THE STATES OF PUBLIC SERVICE FROM GOGOL'S "NOSE" TO CEVDET
KUDRET'S "EAR"**

Born in a small village in Ukraine, at a very young age Gogol wanting to be a clerk, travels to Petersburg however he has no success. Following a short adventure of living abroad, he returns to Petersburg and then he finally manages to find employment as an insignificant clerk. In this process Gogol have opportunity to observe the life of the clerks. After writing his famous story, the Overcoat he is accused of insulting Russian people and harshly criticized for it.

Gogol wrote a story named "the Nose" a few years prior to his infamous story of "the Overcoat". The story of "the Nose", similar to the story of "the Overcoat" tells humorous tale of the hierarchical relationships of the little man. In particular; the affairs of clerkship are central to his story "the Nose".

Gogol highlights small but significant details of the clerks in his story about Kovalev, a 9th degree clerk who had lost his nose. Throughout surreal setting of the story, Kovalev a proud clerk is searching for his nose which is separated from his face and pursuing its own independent life.

Cevdet Kudret, born about 100 years after Gogol, worked as a teacher in Anatolia. He had to write number of his stories under pseudonym as a result of the pressure he was subjected to. Cevdet Kudret also continuing his other job as a lawyer then had the opportunity to learn the functioning of the bureaucracy.

In Kudret's story there also is animadversion of bureaucracy as well as number of details about the life of clerks. Another common aspects of the stories of "the Nose " and "the Ear" is how these organs gain their own personalities as the stories develop. In other words process of subjectification of the nose and the ear is common to the both stories.

Keywords: Gogol, Cevdet Kudret, bureaucracy, 'the Nose', 'the Ear'.

KENTSEL MEKÂNIN ÜRETİM SÜRECİNDE TARİHSEL ve KÜLTÜREL MİRAS

F. Aysin K. Turhanoglu*

1. Giriş

Tarihi kent merkezleri, kentin ilk yerleşim bölgesi olarak tarihi dokuyu ve geleneksel kültür öğelerini barındırmaktadır. Sit alanları ilan edilerek korunmaya alınmış tarihi kent merkezleri giderek görsel tüketime dayanan turistik merkezlere dönüşmektedir. Bu dönüşüm sürecinin çözümlenmesi, sermaye birikimi ve mekân ilişkisinin anlaşılmasını gerektirmektedir.

Kapitalizm, kentsel yapıyı çevrede kendi üretim ve yeniden üretim mekânlarını inşa etmekte ve sermayenin yatırım alanlarıyla belirlenen kentsel süreç, mekânın meta olarak üretimini içermektedir. Mekân üzerindeki kapitalist hegemonyanın, yer/mahal estetiğini yeniden ve güçlü biçimde gündeme getirmesi (Harvey, 1997: 338), tarihi kent merkezlerinin turizme yönelik olarak dönüştürülmesini teşvik etmiş ve tarihsel ve kültürel miras, üretim sürecine dahil edilmiştir. Böylece miras, çeşitli biçimlerinin belirlenmesi, korunması, yönetimi ve sergilenmesi çevresinde büyüyen önemli bir endüstri haline gelerek (Harrison, 2013: 7) kentsel yatırım alanı olmaktadır.

* Yard. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,

Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde mekânın üretimi ve kentsel yapılı çevre inşasıyla ilişkisi ele alınmakta ve bu ilişki doğrultusunda Türkiye’deki siyasal ve ekonomik süreç kısaca değerlendirilmektedir. Sonraki bölüm, tarihi kültürel mirasın korunması ve turizm amaçlı kullanımı arasındaki çelişkiyi ele almakta ve Eskişehir Odunpazarı tarihi kent merkezinin turizme yönelik yeniden düzenlenmesini içermektedir. Son bölümde ise miras değerinin belirlenmesi, resmi miras söylemi ve miras endüstrisi tartışılmaktadır.

2. Mekânın Üretimi ve Kentsel Yapılı Çevrenin İnşası

Lefebvre (1976) kapitalizmin kendi iç çelişkilerine rağmen nasıl ayakta kaldığını sorgulayarak bu süreci, geliştirdiği çevrim modeli ile açıklamaktadır. Sermaye birikimi, *birincil çevrimi* oluşturan endüstriyel üretim sürecinde ortaya çıkan krizin üstesinden gelmeyi “mekânı işgal ederek ve mekânlar üreterek” başarmış ve kendini yeniden üretmiştir (1976: 21). Bu anlamda sermayenin aktarıldığı gayrimenkul, finans ve arazi spekülasyonları gibi alanlar, birinci çevrime paralel işleyen *ikinci çevrimin* araçları olarak artı değer gerçekleştiren sermayenin oluşumu için öncelikli kaynaklar haline gelmiş ve bankalar, finans kurumları, büyük sermaye sahibi şirketler, gayrimenkul komisyoncuları ikincil sektörün oluşmasına öncülük etmiştir (Gottdiener, 1993: 132; Merrifield, 2005: 695). Lefebvre’e göre üretim analizi, metaların mekânda üretilmesinin ötesinde, mekânın kendisinin de bir meta olarak üretildiği bir aşamaya geçildiğini göstermektedir (1979: 285 aktaran Şengül, 2001a: 15). Bu bağlamda üretim kavramı, bir süreç olarak mekânın üretimini içerecek şekilde, endüstriyel olan dar anlamından (ürünlerin üretimi, metalar, değişim değerleri) kurtularak doğanın üretilmesi, yapılı çevrenin üretimi gibi üretim biçimlerini içerecek şekilde genişlemektedir (Lefebvre, 2003: 167; Shields, 1988). Üretim kavramının anlamının genişlemesi, sermaye birikim süreçlerinin çözümlenmesi bakımından önemli bir açılım sağlamaktadır.

Sermayenin hareketleri ve krizleri bağlamında Lefebvre’in çevrim modelini temel alan Harvey (1982, 1985) ikincil çevrimi, “sermayenin kentleşmesi” olarak kavramsallaştırılmaktadır. Kapitalist gelişim süreci emeğin, coğrafi hareketliliğini ve sermayenin mekânsal döngüsüne uyumunu gerektirmektedir. Kentsel sürecin rolü, üretim, değişim ve tüketim alanları için sermayenin ihtiyaç duyduğu fiziksel altyapıyı oluşturmaktadır. Bu altyapının oluşumu, değer ve artı değer üretimi için kaynak oluşturan *yapılı çevrenin* üretimidir. Böylece sermaye, üretimin ve tüketime yapılı çevresinin inşasına ve emeğin yeniden üretim alanlarına yönelerek ikincil çevrimi olan tüketim aracılığıyla kentsel yapıda yer almaktadır. (Harvey, 1985: 14).

Mekânların ve yerlerin, kentleşme süreci açısından önem kazanmasıyla inşaat sektörü, gayrimenkul spekülasyonu, turizm ve boş zaman faaliyetleri, yatırımın ve kârlılığın başlıca alanları olmakta ve bu süreç içerisinde, doğrudan üretkenliği olmayan mekânın tüketimine geçilmektedir (Lefebvre, 1991: 352-353). Kapitalist üretim biçiminin, kendi üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin mekânları olarak yarattığı “soyut mekân”, finans ve iş merkezleri, büyük şirketler, iletişim şebekeleri ve otoyollar, havaalanları gibi ulaşım ağları üzerinde kurulmakta ve bu sürece eşlik eden devlet ise, ekonomik ve yönetsel egemenliğin soyut mekânını üretmektedir (Lefebvre, 1976, 1991).

Lefebvre ve Harvey, sermaye birikiminin hareketleri ve krizlerinin çözümlenmesinde

mekân ve kapitalizm ilişkisini kuramsallaştırmaktadır. Sermayenin kentsel yapıyı çevrede kendi üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin mekânlarını nasıl yarattığını vurgulayan bu yaklaşım, Türkiye’de 1980 sonrası yaşanan siyasal ve ekonomik sürece işaret etmektedir. Bu süreç, Türkiye’de sermayenin büyük bir bölümünün, birincil çevrim olan endüstriyel üretimden, ikincil çevrim olan, doğrudan üretkenliği olmayan gayrimenkul, finans ve turizm gibi alanlara aktarılmasını ve sermayenin, kentsel mekânların üretilmesi, yeniden yapılanması ve dönüştürülmesini kapsayan kentsel süreç üzerinde belirleyici hale gelmesini içermektedir.

1980’li yılların başlarından itibaren Türkiye, hayatın tüm alanlarını etkileyen siyasal ve ekonomik yapılanmalarla yeni bir döneme girmiştir. 1970’lerin son yıllarında ortaya çıkan dünya ekonomik krizinin çözümüne yönelik 24 Ocak (1980) Kararları ile ithal ikameci bir sanayileşme stratejisinden, dışa açık büyümeyi öngören kalkınma stratejisine geçilmiş, 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi ise ülkedeki siyasal hareketlenmeyi sona erdirerek uygulanmaya konulan ekonomi politikaları kapsamında Türkiye’nin dünya sermaye piyasalarıyla bütünleşmesi ve aynı zamanda uluslararası sermayenin de ülke ekonomisine girmesinde belirleyici olmuştur. (Boratav, 2000; Ercan, 2004; Şengül, 2001b).

Şengül’ün belirttiği üzere, sanayi yatırımlarına verilen öncelikten ve devletin bu alanda aldığı aktif rolden vazgeçilmesi, devlet ve özel sektörün ikincil çevrime yatırım eğilimini yaratmıştır. Bu bağlamda kentler, doğrudan üretkenliği olmayan alanlara yönelik yatırımların ana hedefi haline gelmiş ve büyük miktardaki kaynaklar, altyapı, ulaşım, konut gibi alanlara yönelmiştir. 1990’lı yıllarda orta ve büyük ölçekli sermaye grupları, belirginleşen bir biçimde kentlere yatırım yapmasıyla alışveriş merkezleri, oteller ve iş merkezleri, büyük kentleri hızla işgal etmeye başlamıştır. Böylece Türkiye’de sermayenin giderek hegemonyasını kurduğu kentsel bir sürece girilmiştir. (2001b: 86-88). Bu süreç dahilinde büyük kentlerde planlama ve uygulamaya ilişkin yasal ve yönetsel düzenlemeler yapılmış, 1983 ve 1984 yıllarında çıkan yasalarla büyükşehir belediyeleri kurulmuş, belediyelerin kaynakları önemli derecede artırılarak imar planı yapma ve onaylama yetkileri belediyelere devredilmiştir.

Bu dönemde “dünya kenti” imajı ile ulusal ve çokuluslu şirketlerin hedefi haline gelen İstanbul’da gayrimenkul ve finans piyasasının hızla gelişmesinin yanında, sermaye gruplarının Ankara, İzmir gibi ülkenin diğer büyük kentlerine yönelik yatırımları da harekete geçmiştir. Eskişehir, devlet yatırımlarının yanı sıra özel sektörün de etkili olduğu kuruluşlarla Cumhuriyet döneminin önemli bir sanayi kenti olmuştur. Türkiye’de uygulanmaya başlanan ekonomi politikaları kapsamında özellikle 2000’li yıllardan itibaren hızlı bir kentsel değişim sürecine girmiş, konut ve toplu taşıma gibi emeğin yeniden üretimine yönelik alanlara yapılan yatırımların ötesinde, özellikle oteller, alışveriş merkezleri, konut yerleşimlerinin inşa edilmesiyle kent genişleyerek büyümeye başlamıştır.

3. Tarihi ve Kültürel Miras ve Tarihi Kent Merkezleri

Lefebure’e göre sermayenin belirleyici olduğu kentsel süreçte mekân, politikacılar ve yöneticiler tarafından kontrol altına alınan üretimin bir nesnesi olmaktadır. Mekân,

pasif bir yüzey olduğu fikrine bağlı bir anlayışla mimarlar, şehirciler, ekonomistler, coğrafyacılar gibi profesyoneller tarafından güç ve bilgiye dayalı olarak örgütlenmektedir. Bu örgütlenme sürecinde mekân, parçalanarak, alınır ve satılır parsellere bölünerek soyut mekân tasarlanmaktadır. (Lefebvre, 1976, 1991, 2003). Oysa tarihsel ve toplumsal ilişkiler ve değerlerle birlikte özgün niteliksel deneyimler içeren mekân, gündelik yaşam tarafından üretilmektedir. Bu anlamda, mekânın tarihsel üretimi ve kullanımı veya temsil ettiği toplumsal değerlerin kapitalizm için bir önem taşımadığını, bu değerlerin ancak mekânın değişim değerine katkıda buldukları sürece önem kazanabildiklerini vurgulayan Şengül'e (2001a: 15) göre, "birbirinden çok farklı tarihsellikleri olan iki mekân, kapitalizm açısından pazarda alınıp satılan soyut birer parsel ya da binadan başka bir şey değildir."

Mekâna özgü tarihsel ve toplumsal farklılıkları yadsıyan, piyasada değişim değerine sahip mekânların üretimiyle kentsel yapıyı çevrenin inşası, giderek homojen bir yapıya sahip, birbirine benzeyen kentlerin yaratılmasına yol açmaktadır. Kiper'in (2004: 17) de vurguladığı üzere, "kentler birörnekleşmektedir. Benzer tasarımlarla, aynı yapım teknolojisi ve aynı yapı malzemesi ile üretilen, bir bakıma prototip yapılar, dünya kentlerini birbirine benzeştirirken, 'yakınlaştırırken', yerel özgünlüklerin belirlediği kent kimliklerini yok etmektedir. Böylesi bir kimliksizleşme süreci sonunda ise dünya gerçekten 'küçültmekte'dir." Dünyanın küçülmesi, mekânsal mesafelerin oluşturduğu mekânsal engellerin öneminin azalmasını ifade etmekte ve temelinde, kapitalizmin kendi üretim ve yeniden üretim ilişkilerini kurduğu mekânlar olan kitle iletişim ağları ve daha hızlı, daha ucuz seyahat edebilmeyi sağlayan ulaşım sistemlerinin yaygınlaşması, coğrafi hareketliliğin artması ve turizmin büyük ölçekli gelişimi yer almaktadır.

Mekânsal engellerin öneminin azalması, sermayenin mekân içerisinde yerlerin/mahallerin farklılıklarına yönelik ilgisini artırmış ve mekânın sunduğu işgücü, kaynaklar ve altyapı bakımından içerdikleri farklılıklar, sermayenin yatırımları için yer seçim stratejileri açısından önem kazanmıştır. Bu durum, küçük yerleşmeler, kentler, bölgeler ve ülkeler arasında mekânsal rekabete yol açarak farklı ve özel nitelikler taşıyan yerlerin/mahallerin üretilmesini teşvik etmektedir. Buna bağlı olarak yerin ve işgücünün özellikleri, yere ilişkin yatırımcılığın, yönetimin, yapıların, tarihin ve çevrenin nitelikleri önemli hale gelmektedir. Böylece kentler, başka kentlere göre kendilerini ayırtan bir imaj oluşturma, sermayeye ve vasıflı, zengin, nüfuzlu insanlara, özellikle turistlere cazip gelecek farklı bir çevre, yer/mahal ve gelenek havası yaratma çabası içine girmiş bulunmaktadır. (Harvey, 1997: 329-330; Urry, 1999: 244)

Bu anlamda, kapitalist ilişkiler açısından piyasada değişim değerine sahip olmadıkça anlam ifade etmeyen mekânın özgün niteliklerini temsil eden tarihsel ve toplumsal değerler, kentin kendisini diğer kentlerden ayırtan bir imaj oluşturma bakımından önem taşımaktadır. Böylece yerel tarih ve geleneksel kültür öğelerini barındıran eski kent merkezleri, turizm ve boş zaman faaliyetlerine yönelik mekânların üretilmesi, yeniden düzenlenmesi veya dönüştürülmesiyle farklı bir çevre, yer ve gelenek havası yaratma zemini olmaktadır.

Eski kent merkezlerinin tarihi dokusu ve kültürel değerleri, turistik işlev ve hizmet kazanması amacıyla meta üretiminin bir nesnesine dönüştürülmekte ve sermayenin kentsel yapıyı çevre üretiminin bir parçası haline gelmektedir. Bu bağlamda eski kent

merkezlerinin, aynı zamanda tarihi ve kültürel miras kabul edilen doğal ve kültürel varlıkları içermesi ve bu nedenle sit alanı ilan edilerek koruma altına alınan yerler olması, çelişkili bir durum yaratmaktadır.

Türkiye’de doğal ve kültürel varlıkların korunması, bakımı ve denetlenmesi amacıyla birçok yasa ve yönetmelik yürürlüğe konmuş, fakat sağlıklı ve yeterli bir koruma politikası uygulanamamıştır. Böyle bir politikanın olmamasının nedenlerinden biri olarak, toprak rantının çok yüksek olmasının, doğa ve kültür varlıklarının kısa zamanda bilinçli olarak talan edilmesine yol açması olduğunu belirten Tapan’a (1998: 203-204) göre, “turizmi teşvik etmek amacıyla kültür varlıklarının işlevleri dışında kullanımlarına olanak veren gelişmeler, korumacılığın evrensel felsefesine ters düşmektedir.” Bu yaklaşıma bağlı olarak, doğal ve kültürel varlıkların ekonomik çıkar sağlaması bakımından yatırım alanları olarak görülmesi eleştirilmektedir. Kentleşme Şurası Kentsel Miras, Mekân Kalitesi ve Kentsel Tasarım Komisyonu Raporu’nda (2009: 9), doğal ve kültürel varlıkların korunmasının, temel olarak kamusal bir eylem olması nedeniyle koruma kararlarının kamu yararı-toplum çıkarı lehine benimsenmesi gerektiği ve hangi nedenle olursa olsun özel yatırım taleplerinin kamu yararı ile çelişmesi durumunda kamudan yana tavır alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda, doğal ve kültürel varlıkların gözden çıkarılabilir ve yatırımlar için, ekonomik çıkar elde etmede potansiyel taşıyan alanlar olarak görülmesine son verilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Doğal ve kültürel varlıkların korunması ile turizm amaçlı kullanımına yönelik resmi tutum ise 2005 yılında TBMM Genel Kurulu’nda kabul edilen “Yıpranan Tarihi ve Kültürel Taşınmaz Varlıkların Yenilenerek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkında Kanun”da görülmektedir:

Bu kanunun amacı, büyükşehir belediyeleri, büyükşehir belediyeleri sınırları içindeki ilçe ve ilk kademe belediyeleri, il, ilçe belediyeleri ve nüfusu 50.000’in üzerindeki belediyelere ve bu belediyelerin yetki alanı dışında il özel idarelerince, yıpranan ve özelliğini kaybetmeye yüz tutmuş; kültür ve tabiat varlıklarını koruma kurullarınca sit alanı olarak tescil ve ilan edilen bölgeler ile bu bölgelere ait koruma alanlarının, bölgenin gelişimine uygun olarak yeniden inşa ve restore edilerek, bu bölgelerde konut, ticaret, kültür, turizm ve sosyal donatı alanları oluşturulması, tabii afet risklerine karşı tedbirler alınması, tarihi ve kültürel taşınmaz varlıkların yenilenerek korunması ve yaşatılarak kullanılmasıdır. (www.tbmm.gov.tr).

Kentleşme Şurası Komisyon Raporu’na (2009: 26) göre, bu kanun, sit alanlarında uygulanacak yenileme alanları ile ilgili projeleri kapsamaktadır. Ancak, kentin yıpranan tarihi ve kültürel varlıklarının yer aldığı bu alanların, genellikle kent merkezleri olması nedeniyle kentin bütününden bağımsız ve kentin diğer kesimleri ile ilişkilendirilmeden projelendirilmesi mümkün değildir: “Söz konusu yasanın, kentin yıpranan alanlarının ‘tarihsel ve kültürel değeri’nden ziyade ‘ekonomik değeri’ni önemseydiği, söz konusu alanları mevcut Koruma Yasası’nın denetiminden çıkarma çabasında olduğu açıkça görülmektedir.”

Tarihi ve kültürel mirasın giderek seyahat ve turizmle yakından ilişkili bir alan olduğu ve miras nesnelere ve yerlerinin yönetiminin ve korunmasının önem kazandığını belirten Harrison’a (2013:94) göre miras turizmi, birçok insan için tatil ve eğlence

faaliyetleri içerisinde yer almakla birlikte kurumlara ve yerlerin ziyaret edilmesine bağlı olarak gelişmektedir. Bu anlamda, miras koruma biçimleri, UNESCO tarafından düzenlenen Dünya Miras Listesi aracılığıyla dünyanın birçok bölgesinde uygulanmakta ve ulusal önemli yerler, artan bir şekilde turist yönelimli olarak desteklenmektedir. Örneğin bu listedekiler, aynı zamanda turist rehberlerinde öncelikli ziyaret edilmesi gereken yerler olmaktadır.

UNESCO'nun "Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme"si, Türkiye tarafından "bütün insanlığın ortak mirası olarak kabul edilen evrensel değerlere sahip kültürel ve doğal varlıkları dünyaya tanıtmak, toplumda söz konusu evrensel mirasa sahip çıkacak bilinci oluşturmak ve çeşitli sebeplerle bozulan, yok olan kültürel ve doğal değerlerin yaşatılması için gerekli işbirliğini sağlamak amacıyla" 16 Kasım 1972 tarihinde kabul edilmiştir. Kültür Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün sorumluluğu altında yürütülen çalışmalarla Türkiye'nin UNESCO Dünya Miras* Listesi'nde 11 doğal ve kültürel varlığı yer almaktadır. (www.kulturvarliklari.gov.tr).

2012 yılıyla birlikte UNESCO'nun Dünya Mirası Geçici Listesi'nde** yer alan Eskişehir Odunpazarı tarihi kent merkezi, sit alanı ilan edilerek korumaya alınmış ve sonrasında tarihi kent dokusu ve geleneksel kültürün canlandırılmasıyla miras temelli turizme yönelik mekânların üretim sürecine dahil olmuştur. Odunpazarı tarihi kent merkezinin Dünya Mirası Geçici Listesi'nde yer almasına ilişkin bilgiler Kültür Bakanlığı'nın web sayfasında sunulmaktadır:

Odunpazarı Tarihi Kent Merkezi'nde, Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi'ne ilişkin bir çok tarihi eser bulunmaktadır. Geleneksel Türk Evi özelliklerine uyan iç ve dış mekânsal kurguların, malzeme özelliklerinin, yapı elemanlarının, iç donanım öğelerinin ve doğal sokak dokusuna uyumlu biçimlenmelerinin çok değerli örneklerini barındırması; geleneksel Türk mahalle yapısının tüm dokusuyla birlikte korunarak günümüze ulaşması; Mevleviliğin dört yüz yıllık dönemine ev sahipliği yapmış olması ve kentin ve bölgenin kentsel ve demografik gelişiminde Mevlevilik yaşam ve gelenek kalıplarının büyük öneme sahip olması nedeniyle benzersizdir. (www.kulturvarliklari.gov.tr)

* 'Dünya Mirası' statüsü, uluslararası önem taşıyan ve bu nedenle takdire ve korunmaya değer doğal oluşumlara, anıtlara ve sitlere" tanınmaktadır. Sözleşmeyi kabul eden üye devletlerin UNESCO'ya başvurusuyla başlayan ve Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi (ICOMOS) ve Uluslararası Doğayı ve Doğal Kaynakları Koruma Birliği (IUCN) uzmanlarının başvuruları değerlendirmesi sonunda tamamlanan bir işlem dizisinden sonra aday varlıklar Dünya Miras Komitesinin kararı doğrultusunda bu statüyü kazanmaktadır. (www.kulturvarliklari.gov.tr)

** UNESCO Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme kapsamında taraf devletler, UNESCO Dünya Miras Listesi'ne kaydedilmesi uygun olan varlıklara ilişkin envanterlerini (geçici liste) UNESCO Dünya Miras Merkezi'ne iletmekle yükümlüdürler. UNESCO Dünya Miras Merkezi'nce yayınlanan bu listede yer alan varlıklara ilişkin hazırlanan adaylık dosyaları Dünya Miras Komitesi'ne sunulmaktadır. Geçici Listeler hazırlanırken varlıkların Dünya Miras Komitesi'nce belirlenen kriterleri karşılama durumları ile mimari, tarihi, estetik ve kültürel, ekonomik, sosyal, sembolik ve felsefi özellikleri de dikkate alınmaktadır. (www.kulturvarliklari.gov.tr).

Odunpazarı, Eskişehir'in ilk yerleşim bölgesi olarak kentin güneyinde yer almakta, Karapınar, Orta, Paşa, Cunudiye, Akcami, Şarkıye ve Dede olmak üzere yedi mahalleden oluşmaktadır. Eskişehir'i 19. yüzyılda modern ziraatın geliştiği zengin bir kent olarak tanımlayan Ortaylı (2012) Odunpazarı'nda eşraf konaklarının, daha aşağı bölgede ise göçmen* evlerinin yer aldığını belirtmektedir. Cumhuriyet'le birlikte, yeni gelişen yönetim işlevleri ve bunlara yönelik hizmetlerin bulunduğu yeni bir merkezin oluşmasıyla kent, kuzey yönünde Porsuk Çayı, demiryolu ve istasyona doğru gelişmeye başlamıştır. Eski konut dokusuyla bütünleşen geleneksel yapıdaki evleri, küçük üretici ve ticaret mekânlarını barındıran Odunpazarı, 1988 yılında 'Tarihi ve Kentsel Sit Alanı' ilan edilerek korunmaya alınmıştır.

Odunpazarı'nda yaşayan ev sahiplerinin büyük bir bölümünün, kentin gelişmekte olan yeni konut alanlarına yerleşmeye başlamasıyla Odunpazarı'nda kiracı oranı artmıştır. Bu dönemde bakımsız ve ihmal edilmiş bir yer haline gelmiş, daha çok çevre il ve ilçelerden göç edenlerin yerleştiği ve düşük gelirli insanların oturduğu, terk edilmiş binalarda evsizlerin yaşadığı bir bölgeye dönüşmüştür. 2000'li yıllardan itibaren projeler doğrultusunda tarihi evlerin bir bölümü aslına uygun olarak restore edilmiş, cami, külliye, han ve çeşme gibi tarihi yapılar da onarılarak yenilenmiştir. (Resim 1 ve 2).

Tarihi evlerin ve yapıların restorasyonu veya yenilenmesini, çevrenin düzenlenmesini ve geleneksel el işçiliği ürünlerinin üretilmesi, sergilenmesi ve satılmasını içeren faaliyetlerle Odunpazarı'nın tarihi kent dokusu ve geleneksel kültürünün canlandırılması, turistik işlev ve hizmet kazanması amaçlanmaktadır: "Odunpazarı; çarşıları, hanları, arastaları, kır kiraathaneleri, restoranları, butik otelleri, ıslıl ışıl sokakları ve Türkiye'nin en iyi korunmuş tarihi mimari dokusuyla yerli ve yabancı turistlerin ilgi odağı haline gelecek." (www.odunpazarı.bel.tr). Bu çalışmalar kapsamında Kurşunlu Camii ve Külliyesi, Atlıhan ve Osmanlı Evi önemli yapılar arasında yer almaktadır.



Resim 1. Odunpazarı evleri

* Bulgaristan, Kırım, Kafkasya ve Makedonya'dan göç alması nedeniyle Eskişehir, "göçmen kenti" olarak da anılmaktadır (Karasu, 2012).



Resim 2. Atlıhan El Sanatları Çarşısı

16. yüzyıl Osmanlı dönemine ait bir eser olan, Kurşunlu Camii, halen kullanılmaktadır. Kurşunlu Külliyesi'nde bulunan kervansaray nikah salonu olarak, Sıbyan Mektebi ise kütüphane olarak hizmet vermektedir. Medrese ise Lületaşı Müzesi olmuştur. Kurşunlu Camii Külliyesi içinde yer alan Eskişehir Sanatları Çarşısı'nda halı ve kilim dokuma atölyeleri, Osmanlı minyatürü, hat ve ebru sanatlarının sergilendiği bölümler, lületaşı ve hediyelik eşya satan dükkanlar bulunmaktadır. Ayrıca ney ve cam sanatı kursları verilmektedir. (www.odunpazari.bel.tr).

Tarihi çok eskilere dayanan Atlı Han ise, bakımsızlık nedeniyle yıkılmış, orijinal yapısından esinlenerek yeniden inşa edilerek geleneksel el sanatları çarşısına dönüştürülmüş Atlıhan El Sanatları Çarşısı içerisinde sanat atölyeleri ile lületaşı, gümüş ve geleneksel el sanatları ürünlerinin üretildiği, sergilendiği ve satıldığı bölümler, restoran ve kafeterya yer almaktadır. Sivil mimari örneği olan konak restore edilmiş, Osmanlı Evi adıyla müze ve restoran olarak açılmıştır. (www.odunpazari.bel.tr).

Çevre düzenlenmesi, tarihi yapı ve evlerin restorasyonu veya yenilenmesi gibi çalışmalar, Odunpazarı'nın birkaç mahallesinde yoğunlaşmakta, bölgenin tamamını kapsamamaktadır. Ayrıca kentin güneydoğusunda yer alan ve Odunpazarı'nın en uzak mahallesi olan Karapınar Mahallesi, 1988 yılında kabul edilen "Tarihi ve Kültürel Sit Alanı" dışında kalmıştır. Yakınında bulunan vadiye doğru genişleyen bu yerleşim yerinde, Toplu Konut idaresi (TOKİ) ve Odunpazarı Belediyesi işbirliği ile "Karapınar Gecekondu Dönüşüm Projesi" gerçekleştirilmektedir.

Odunpazarı'nın bir bölümünde, tarihsel ve kültürel miras değeri taşıyan ev ve yapıların restorasyonu ve yenilenmesine dair projeler uygulanırken diğer yandan korunmaya değer bir çevreye sahip olmayan Karapınar Mahallesi'nde ise, kentsel dönüşüm projesi uygulanmaktadır. Bu durum, tarihsel ve kültürel miras değerine ilişkin bir tartışmayı gündeme getirmektedir.

4. Miras Değeri ve Miras Endüstrisi

Genel anlamda miras, daha çok geçmişle ilişkili bugün önem taşıyan nesnelere, yerlere ve pratiklere içermektedir (Harrison'a (2013:5-6) göre miras, mülkiyet olarak önceki

nesillerden devredilen, nesilden nesile geçen ve korumaya değer olan, tarihi ve kültürel değer taşıyan şeyler olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda arkeolojik kalıntılar, tarihi bir yapı gibi fiziksel nesnelere veya deniz kıyısı gibi doğal yerler, miras olabilmektedir. Bununla birlikte dil, müzik, dans, edebiyat gibi pratikler de miras kapsamında yer almaktadır. Benzer bir yaklaşımla tarihsel ve kültürel miras, “geçmiş ile gelecek arasında bağ kuran, kuşaklar arası iletişimi sağlayabilen; bir yere, bir ulusa, bir kültüre ait olma duygusunu geliştirerek kimlik sorununu çözebilen; yenilenemez, sınırlı kaynak niteliğindeki değerlerdendir.” (Kiper, 2004: 14). Diğer bir görüş ise mirası, geçmişten neyin korunup neyi korunmayacağı; hangi anıların saklanıp hangilerinin unutulacağı; hangi anıtın binanın ya da yapının muhafaza edilip hangisinin yıkılacağı hakkında yapılan seçimler olarak tanımlamaktadır. (Harrison, 2013: 63)

Bu tanımlamalar çerçevesinde neyin miras olduğuna ilişkin seçimlerin yapılabilmesi, nesne, yer veya pratiklerin değerinin belirlenmesini gerektirmektedir. Değer belirleme ise, içerdiği ölçütler açısından sorunlu bir süreç olarak tartışılmaktadır.

Moore (1996: 128), değer ve anlamın, hiçbir mekânsal düzene içsel olmadığını, atfedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Değer ve anlam, tarihsel yorum ve pratiklerden ayrılmayan özel bir bağlamda aktörler tarafından yüklenen kültürel bir kod olarak görülmelidir. Bu yaklaşım çerçevesinde nesne, yer veya pratikleri içeren miras, kendisini tanımlayan içsel bir değer taşımamaktadır. Değer, belirli insanlar tarafından, belirli bir zamanda ve belirli bir nedenle nesnelere, yerlere ve pratiklere atanmaktadır. Bu anlamda miras, değer ve anlayışların inşasını içeren kültürel bir pratik olarak tanımlanmaktadır. (Harrison, 2013; Smith, 2006),

Resmi miras söyleminin bu kültürel pratikten nasıl farklılaştığına dikkat çeken Smith’e (2006: 11) göre, miras hakkındaki hegemonik söylem, mirasın uzmanlar tarafından belirlenmesini meşru kılmaktadır. Değer, arkeolog, tarihçi antropolog, mühendis ve mimar gibi profesyoneller tarafından nesnelere, yerlere ve pratiklere atanmaktadır. Teknik ve estetik uzmanların güce ve bilgiye dayalı iddialarıyla oluşan resmi miras söyleminin kurumsallaşarak yaygın olarak benimsenmesi ve kabul edilmesi, mirasın toplumsal ve kültürel bir pratik olarak çalışmasını engellemektedir. Ayrıca, mirasın resmi olarak temsil edilmesi, insanların pasif olarak algıladıkları bir miras endüstrisi üretmektedir (Smith, 2006: 44).

Bu anlayış kapsamında miras, Lefebure’in soyut mekân kavramsallaştırmasına dayalı olarak profesyoneller tarafından belirlenen değerlerin atanmasıyla, meta üretim sürecinin bir nesnesi haline gelmekte ve tarihsel bağlamda, kültürel bir inşa olan özgün değer ve anlamından koparılmaktadır. Bu nedenle Lowenthal’a göre miras ve tarih, geçmişe giden yollar olarak yakın bir ilişki içinde olmalarına rağmen miras, hiç bir şekilde tarih değildir. Miras, sorgulanmayan geçmişin, yeniden ambalajlanmasıyla bugünün amaçlarına uygun hale getirilmesidir (1998:106). Otantik tarih devam edegelen ve dolayısıyla tehlikeli olanı, miras ise geçmişte kalan, ölü ve güvenli olanı ifade etmektedir. Geçmişin güvenli, steril ve kırılmış bir hale getirilerek bir metaya dönüştürülmesi, miras endüstrisini oluşturmaktadır. Miras endüstrisi, miras olarak üretilen geçmişin idealize edilmesi, sıhhileştirilmesi ve metalaşmasını ifade etmektedir. (Hewison, 1987; Urry, 2009).

5. Sonuç

Toplumsal mekân, belirli bir yerde, bölgede, mahallede oturanların toplumsal ilişkileri, gündelik yaşam deneyimleri ve pratikleri aracılığıyla gerçekleşen ev, sokak, meydan, pazar gibi yaşayan mekânlardır. Mekânın üretilmesi, yeniden yapılanması ve dönüştürülmesiyle inşa edilen kapitalizmin soyut mekânı ise politikacılar, ekonomik çıkarlar ve plancılar tarafından örgütlenmekte ve kontrol altına alınmaktadır. Bu üretim süreci, toplumsal mekânın özgün niteliksel deneyimini bastırmaktadır. Mekân, tarihselliğini, içerdiği toplumsal ve kültürel değerleri kaybetmektedir. Bu bağlamda tarihi kent dokusunun ve geleneksel kültürün turizme yönelik dönüştürülmesiyle, üretim sürecine dahil olan tarihsel ve kültürel miras, değer ve anlam kazandığı tarihsel bağlamından, toplumsal ilişkiler ve kültürel pratiklerden koparılarak, profesyoneller tarafından güç ve bilgiye dayalı tasarlanan bir değere sahip olmaktadır. Resmi miras söyleminin, mirasla aktif olarak ilişkili olan toplumsal aktörleri ve çıkarları dışlayan yollarla miras fikri ile resmi söylemin belirlediği miras değeri ile onun toplumsal anlam ve önemi arasında çelişki oluşmaktadır.

Bir yer, resmi olarak miras kabul edildiğinde, bulunduğu doğal görünüm, yer ve onu kullanan insanlarla olan ilişkisi değişmektedir. Mekâna özgü niteliksel deneyimlerin dışında kalan bir nesne, yer veya pratik olarak gündelik yaşamdan ayrılmaktadır. Bu anlamda sermaye tarafından üretilen mekânlar, gündelik yaşam deneyimleriyle oluşan toplumsal mekânlara giderek daha dar bir alan bırakmaktadır.

Kaynakça

- Boratav, K. (2000). İktisat tarihi (1981-1994). S. Akşin (Yay. yön.), *Bugünkü Türkiye 1980-1995, Türkiye tarihi 5* (s. 161-213). İstanbul: Cem.
- Ercan, F. (2004). Sermaye birikiminin çelişkili sürekliliği. N. Balkan ve S. Savran (Haz.), *Neoliberalizmin Tahribatı* (s. 9-43). İstanbul: Metis.
- Gottdiener, M. (1993). A Marx for our time: Henri Lefebvre and the production of space. *Sociological Theory - A Journal of the American Sociological Association*, 11(1), 129-134.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: Critical approaches*. New York: Routledge.
- Harvey, D. (1982). *The limits to capital*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (1985). *The urbanisation of capital*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin durumu*. İstanbul: Metis.
- Hewison, (1987).
- Karasu, C. (2012). *Eskişehir'e göçler ve göçmenler*. Sözlü tarih çalışması, Kent Belleği Müzesi, Eskişehir.
- Kiper, P. (2004). Küreselleşme sürecinde kentlerimize giren yeni tüketim mekânları ve yitirilen kent kimlikleri. *Planlama*, 4, 14-18.
- Lefebvre, H. (1976). *Survival of capitalism*. Londra: Macmillan.
- Lefebvre, H. (1979). Space: Social product and use value. J. Freiberg (Ed.), *Critical sociology: European Perspective*. New York: Grossman.

- Lefebvre, H. (1991). *Production of space*. Cambridge: Blackwell.
- Lefebvre, H. (2003). *The urban revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lowenthal, D. (1998). *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merrifield, A. (2005). Metropolitan birth pangs: Reflections on Lefebvre's the urban revolution, *International Journal of Urban and Regional Research*, 29(3), 693-702.
- Moore, H. L. (1996). *Space, text, gender*, New York: Guilford.
- Ortaylı, İ. (2012). *Eskişehir Osmanlı tarihi*. Sözlü tarih çalışması, Kent Belleği Müzesi, Eskişehir.
- Shields, R. (1988). An English précis of Henri Lefebvre's 'La roduction de l'espace'. *Urban and Regional Studies Working Paper 63*. <http://www.carleton.ca/~rshields/prodspac.txt>
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. New York: Routledge.
- Şengül, H. T. (2001a). Sınıf mücadelesi ve kent mekânı. *Praksis*, 2, 9-31.
- Şengül, H. T. (2001b). *Kentsel çelişki ve siyaset. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı*
- Tapan, M. (1998). Cumhuriyet döneminde doğal ve kültürel varlıklarını koruyamamanın korunması. Y. Sey (Ed.), *75 Yılda değişen kent ve mimarlık* (s. 199-207). İstanbul: Tarih Vakfı.
- Urry, J. (1999). *Mekanları tüketmek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Urry, J. (2009). *Turist bakışı*. Ankara: BilgeSu.
- Kentleşme Şurası (2009) *Kentsel miras, mekân kalitesi ve kentsel tasarım komisyon raporu*, T.C. Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, Ankara.
- <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,44395/dunya-miras-gecici-listesi.html>
- <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,44423/dunya-miras-listesi.html>
- <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5366.html>
- <http://www.odunpazari.bel.tr/ProjeGruplari.aspx?ID=1>
- <http://www.odunpazari.bel.tr/ProjeGruplari.aspx?ID=3>

Özet

KENTSEL MEKÂNIN ÜRETİM SÜRECİNDE TARİHSEL ve KÜLTÜREL MİRAS

Sermaye, kendi üretim ve yeniden üretim mekânlarını kentsel yapıyı çevre aracılığıyla inşa etmektedir. Mekânın, meta üretiminin nesnesi haline geldiği kentsel süreçte, gayrimenkul, finans, inşaat ve turizm gibi üretkenliği olmayan alanlar sermayenin başlıca yatırım alanları olmakta ve üretim sürecinde mekân, politikacılar, ekonomik çıkarlar ve plancılar tarafından örgütlenmekte ve kontrol altına alınmaktadır. Bu bağlamda, tarihi kent merkezleri, tarihi dokusu ve geleneksel kültür ürünleriyle, sermayenin yatırım alanları haline gelmekte ve tarihsel gelenek, turizme yönelik mekânların üretilmesiyle yeniden düzenlenmektedir. Bu süreç tarihi evlerin ve yapıların restorasyonunu, yenilenmesini, çevrenin düzenlenmesini ve geleneksel el işçiliği ürünlerinin üretilmesini, sergilenmesini ve satılmasını içermektedir. Tarihi ve kültürel mirasın, mekânın üretim sürecinde, kentsel yapıyı çevrenin bir parçası olmasıyla miras, önemli bir endüstri haline gelmektedir. Bu çalışma, tarihi kent dokusunun ve

geleneksel kültür ürünlerinin turizmüne yönelik dönüştürülmesini ele alarak mekânın üretim sürecinde, kentsel yapılı çevrenin inşası ve tarihsel ve kültürel miras ilişkisini çözümlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Mekanın üretimi, Tarihsel ve kültürel miras, Tarihi kent merkezi, Miras endüstrisi.

Abstract

***HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE IN THE
PRODUCTION PROCESS OF SPACE***

The capital constructs its own production and reproduction spaces through the urban built environment. Non-productive sectors, such as real estate, finance, housing construction, land speculation and tourism, create the main investment areas of capital in urban process wherein the space becomes an object of the commodity production. In the production process, space is organized and controlled by political rulers, economic interests, and planners. In this context, old towns of the cities are becoming the investment areas of capital by their historical fabric and traditional cultural products. Historical traditions are reorganized by the production of tourism-oriented spaces. This process is comprised of restoration, renovation and landscaping of historical houses and buildings; production, exhibition and sales of traditional handicraft. Historical and cultural heritage becomes a part of urban built environment in the production process of space. Thus, the heritage becomes an important industry. This study aims to analyse the relationship between urban built environment and historical and cultural heritage in the production process of space by dealing with tourism-oriented transformation of historical fabric and traditional cultural products.

Keywords: Production of space, Historical and cultural heritage, Old town, Heritage industry.

WILLIAM BLAKE'DE MASUMİYET VE TECRÜBE: KUZU VE KAPLAN

Nazan Tutaş*

1. Giriş

İngiltere'de Romantizmin öncüleri arasında yer alan William Blake, şiirlerinde kullandığı basit ancak güçlü üslubu ile ünlüdür. Sanatta yeni, yalın ve duyguların doğrudan aktarıldığı bir düşünce ve anlatım tarzı yaratmıştır. Bu bildiride, Blake'in sembollerle yüklü şiirlerinde bu yalın üslubunun içinde barındırdığı doğayı, insan doğasını, iyi-kötü, masumiyet-tecrübe gibi insan ruhundaki zıtlıkları nasıl betimlediği, masumiyet ve deneyimin karşıtlığı üzerine kurulu olan *Masumiyet Şarkıları (Songs of Innocence)* koleksiyonunda yer alan *Kuzu (The Lamb)* ve *Tecrübe Şarkıları (Songs of Experience)* kitabında yer alan *Kaplan (The Tyger)* şiirleri incelenerek gösterilecektir.

William Blake 1757 yılında doğmuş, 1827 yılında ölmüştür. Hayatının büyük bir bölümünü Londra'da geçirmiş, 1767 yılında bir çizim okuluna başlamış, 15 yaşında kitaplar için resimlerinin basıldığı plakalar yapan bir gravürçünün çırağı olmuştur. Sonrasında Royal Academy adı verilen Kraliyet Akademisi'ne gitmiş ve 22 yaşında

* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.

bir yayınevinde gravürücü olarak işe başlamıştır. 1784 yılında ilk şiirlerini bastırduğunda kendi gravür işini başlatır. Blake'in en güzel şiirleri, *Songs of Innocence (Masumiyet Şarkıları, 1789)* ve sonraları bu koleksiyonla birleştirilen *Songs of Experience (Tecrübe Şarkıları, 1794)* adlı kitaplarında yer alır. Bu iki koleksiyon sonraları *Songs of Innocence and Experience (Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları)* adı altında yayınlanır. Blake bu koleksiyonda, genel anlamıyla insan doğasına ve topluma hem iyimser hem de kötümser açıdan bakarak masumiyet ve deneyimin karşıtlığı üzerinde durur ve gerçekleri görmek için her iki bakış açısına da ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Blake'e göre "zıtlıklar olmadan ilerleme olmaz. Çekicilik ve İtıcilik, Akıl ve Enerji, Sevgi ve Nefret insan varlığı için gereklidir" (Keynes, 1966). Bu koleksiyon, İncil ve Hıristiyan pastoral hikâyelerden alınan semboller yönünde zengin, basit, müziksel nitelikli bir dilde yazılmış şiirler içerir.

Masumiyet Şarkıları'nda Blake, çocukluk dönemini mutluluk, özgürlük ve yaratıcılık ile bağlantılı olan masumiyetin sembolü olarak ele alır. *Tecrübe Şarkıları*'nda ise daha karamsar bir yaklaşım sergiler. Bu koleksiyondaki şiirlerini genellikle çocuk tekerlemeleri tarzında yazar. Basit uyak düzeni, sözcük, ya da tümce tekrarlarıyla sağladığı koşutluk ve seçtiği basit ve zıt sözcüklerle elde ettiği bu yalın üslubun altında derin anlamlar içeren zengin semboller gizlidir. Blake şiirlerinde ruhani bir dünyanın varlığına inanır ve devlet, kilise gibi zamanının baskıcı kurumlarını şiddetle eleştirerek özgürlükçü bir yaşam önerir. Blake'e göre şairler ve genel olarak sanatçılar, gerçekliğin çok daha derinini görebilen ve insanoğlunu toplumun kötülüklerine karşı uarmaya çalışan bir çeşit peygamber gibidirler. Bu nedenle masumiyet ve hayal gücünü tecrübe ile tekrar uzlaştırabilir ve böylece toplumun kötülüklerini tespit etmede ve anlamada insanlara yardımcı olabilirler.

Blake'in şiirleri doğaya göndermelerle doludur, ancak bu şiirler bir doğa bilimcinin gözünden ya da doğrudan yapılan gözlemlerden oluşmamıştır: aksine, doğa bir çocuk kitabı ya da İncil'deki gibi algılanır: egzotik ve kızgın kaplanlar, masum, yünlü ve kıvrıkcık kuzular, ölümcül meyveler taşıyan ağaçlar, kötü niyetli tırtıllar ve kuzgunlar bulunur. Kullandığı imgeler İncil'den alınmıştır. Şiirlerin dili de tıpkı İncil'in dili gibi, mümkün olan en basit dilde yazılmış ancak anlam derinliği bakımından oldukça zengindir.

Sembol kullanımı Blake şiirlerinin en çarpıcı özelliğidir. Ancak Blake'in farkı, başka sembolleri değil kendi sembollerini model almasıdır. Semboller her zaman bizi dış dünyadan insanın iç dünyasına yönlendiren içsel ilişkiler barındırır. *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*'nda sembolik ya da alegorik anlam taşımayan bir şiir neredeyse yoktur. Doğayı ve insan doğasını, hayvanları ve bitkileri, iyi ve kötü ya da masumiyet ve tecrübe gibi insan ruhunun karşıt durumlarını basit ama müktedir güçlerin derin sembolleri olarak resmeder. Şiirlerinde çok sayıda tekrar eden basit ve net semboller vardır. Örneğin, birçok şiirinde 'kaplan' yaratıcı enerjinin, 'kuzu' ve "çocuk", İsa'nın ve masumiyetin, "ağaç" öfkenin, düşmanları alt etme arzusunun ve insan doğasının karanlık yüzünün sembolüdür.

2. Masumiyet ve Tecrübe: Kuzu ve Kaplan

Bu çalışmada, Blake'in basit ama sembolik dilini örneklemek amacıyla, en iyi bilinen iki şiiri *Masumiyet Şarkıları*'ndan *Kuzu (The Lamb)* ve *Tecrübe Şarkıları*'ndan *Kaplan*

(*The Tyger*) incelenektir. *Kuzu* ve *Kaplan* şiirlerinde Blake, bu iki hayvan arasındaki zıtlığa dikkat çeker: kaplan vahşi, aktif, avcı iken kuzu sakin, hassas ve zararsızdır. Bu iki şiir genellikle, insan doğasındaki çelişkileri ve uysal ve yırtıcı yaratıkları bir arada var edebilen Tanrı'nın yaratıcı gücünü sembolize ederek ortaya koymak ve karşılaştırmak amacıyla yan yana okunur.

Blake'e göre, kuzu masumiyeti sembolize ederken, kaplan bireyin içerisindeki vahşi ve ürkütücü güçlerin bir sembolüdür. Masum ve tatlı kuzu yüce gönüllü yaratıcının eseridir. Görkemli ama ürkütücü kaplan da yine yaratıcının eseridir. Bu çelişkiyi ve şaşkınlığı, yaratıcının amacının öyle kolayca anlaşılamayacağını ifade etmek için "Kuzuyu yaratan mı yarattı seni?" sorusunu sorar. Kaplan aynı zamanda, kaplanın korkunç düzenini tasarlamaya muktedir yaratıcının ustaca yeteneğinin de bir sembolüdür. Ama *Masumiyet Şarkıları*'nda *Gece* şiirinde tasvir edilen aslan, *Deneyim Şarkıları*'ndaki kaplana ilginç bir karşıtlık sunar. Her iki yaratık da korkunç görünür ama aslan, peri masalındaki yaratık gibi, büyülü bir şekilde iyi ve kibar bir yaratığa dönüştürülebilir. Ancak, deneyim dünyasında kaplan gibi yaratılıştan vahşi ve yıkıcı unsurlar değişmez, öylece kabul edilir, hatta hayranlık uyandırır.

Kuzu şiirinde soruların yer aldığı uzunca bir kıta ve cevapların verildiği aynı uzunlukta olmak üzere basit, bir başka kıtadan oluşan bir yapı kullanılmıştır. Bu aldatıcı bir şekilde oldukça basit ve açık gibi görünen şiirde Blake, anlatıcı olarak soru soran ve sorulara cevap veren bir çocuğu kullanır. Birbirine bağlantılı ve tekrar eden bu sorular basit ancak etkilidir:

Küçük Kuzu seni kim yarattı?□

Bilir misin seni kim yarattı?

Blake, çoğunlukla tekrarlar aracılığıyla sağlanan koşutluklar kullandığı için bu basit yapı okuyucuya kuzunun sadece bir çocuğun kişileştirilmesi olduğu fikrini vermektedir. Şiirin basit yapısı, okuyucuya Blake'in hedef kitlesinin, şiirdeki çocuk gibi aynı konuya ilgi duyan diğer çocuklar olduğu hissini uyandırır. Masum kuzunun tersine, anlatıcı olgunluk ve masumiyetin kaybı hakkında oldukça fazla bilgiye sahiptir. Anlatıcısının "seni kim yarattı?" gibi hassas ve karmaşık bir sorunun açıklamasını nasıl yapacağı okuyucuda merak uyandırır. Ardından şiirin çocukluk dönemi ve bir çocuğun hayatın sırlarına karşı merakı üzerine olduğu açığa çıkar. Eşi görülmemiş bir sadelik içerisinde Blake oldukça başarılı bir şekilde bu merakı giderir ve sadece iki kıta içerisinde konusunu geliştirmeyi, okuyucuya hitap etmeyi ve konuyu sonuçlandırmayı başarır. Her ne kadar Blake basit kelimeler kullansa da, canlı imgeler ile kuzunun mutlu ve korunaklı yaşamını okuyucunun gözünde canlandırmasını sağlar. Bu ilk bölüm 'ırmak kıyıları', 'çayırılar', 'vadi' ve 'güzel giysi', 'yumuşacık bembeyaz yün', 'tatlı ses', 'sevinç vadisi' gibi mutluluk imgeleriyle doludur.

Kim hayat verdi, ırmak kıyılarında

Ve çayırlarda yiyecek sundu sana;

Sana sevinç giysisini kim verdi,

Tüylü parlak yumuşacık giysiyi;

Sana kim verdi bütün vadileri

Şenlendiren böyle tatlı bir sesi:
Küçük Kuzu seni kim yarattı?
Bilir misin seni kim yarattı?

Bu basit gibi görünen şiir ikinci kısımda aniden, yine basit bir dil yapısıyla, Tanrı'nın dünyayı, kuzuyu, çocuğu nasıl yarattığı ile ilgili bir derse dönüşür (Roberts and Jacobs, 2001:729). Kuzuyu yaratan Tanrı'dır. Yaratıcının insan şekline bürünmüş şekli ise oğlu (kuzu) Hz. İsa'dır. *Masumiyet Şarkıları*'nda 'kuzu'ya yapılan vurgu Hz. İsa'nın insanların yaşamlarını günahlardan arındırmak için kendini feda eden bir kurtarıcı olduğunun bir hatırlatıcısıdır. Hıristiyan inancına göre Hz. İsa, İncil'in son bölümünde (ifşa) Hıristiyan karşıtlarını yenip insanlığı kurtaran tanrısal güçlere sahip "Tanrı'nın bir kuzusu" olarak ortaya çıkar.

Küçük Kuzu söyleyeceğim sana,
Küçük Kuzu söyleyeceğim sana:
Senin adınla bilinir kendi de,
Çünkü bir Kuzu der o da kendine:
O alçakgönüllü, yumuşak huylu,
O küçücük bir çocuk oldu.
Ben bir çocuğum, kuzusun sen de,
Onun adıyla biliniriz ikimiz de.

Masumiyet Şarkılarının'nda, Blake kendisi de bu şiirindeki gibi çocuk bakış açısından bakabilme yetisini korur ve şiirlerinde tecrübenin karanlık dünyasında yol gösteren bir ışık gibi kalabilmek için bir çocuğun hayal gücüne ve basitliğine sahip olmak gerektiğini savunur. Bu nedenle, tecrübe dünyası *Kuzu* şiirine dâhil edilmemiştir.

Şiir çocuksu bir dua ile biter ve tekrar eden yapılar şiire bir çocuk duası ya da ilahisi niteliği kazandırır:

Küçük Kuzu Tanrı seni kutsasın.
Küçük Kuzu Tanrı seni kutsasın.

Blake *Kuzu* şiirinde her ne kadar basit bir üslub kullansa da, görüldüğü gibi, oldukça karmaşık bir konuyu yorumlamış ve kafiye, ritim ve sembollerin doğru bir şekilde bir araya getirilişiyle de oldukça başarılı bir şiir ortaya çıkarmıştır.

Blake'in *Tecrübe Şarkıları*'nda yer alan ve *Kuzu* şiiri ile birlikte okunan *Kaplan* (*The Tyger*) adlı şiiri de başta sadece bir kaplan şiiri gibi görünse de her şeye gücü yeten Tanrı'ya bir övgü olarak yorumlanmıştır. Tek bir yaratıcıya olan inanç, aynı yaratıcının hem iyiyi hem kötüyü yarattığı inancını gerektirmektedir. Bunlar insan ruhunun masumiyet ve tecrübe dünyalarını temsil eden iki zıt durumudur. Eğer kuzu iyiliği, masumiyeti ve uysallığı sembolize ediyorsa kaplan tutkuyu, öfkeyi ve enerjiyi temsil etmektedir. Tanrı öyle kudretlidir ki kuzu gibi bir masumiyetin karşısında kaplan gibi dehşet verici bir hayvan yaratabilmiştir. Bunu yaparken de kaplana bakanların aslında onu yaratanın ne büyük bir güç olduğunu düşünmelerini istemiştir.

Kaplan altı dörtlükten oluşan, ilk ve son dörtlüğü, tek bir kelime değişikliği ile

yinelenen, birbirine koşut olan bir şiirdir. Bu koşutluk ile, bu iki dörtlük bir şarkının nakaratı gibi şiire ritim kazandırır. şiirin başlığı da yanılıtıcı bir şekilde basittir. Okuyucu ilk bakışta sadece basit bir kaplan şiiri okuyacağını düşünür. Oysaki, bundan daha derin anlamlar taşımaktadır. Blake, kaplanı Tanrı'nın yaratıcı gücünün bir göstergesi olarak görür: kaplan ürkütücü bir güzelliğe, güce, karmaşıklığa ve canlılığa sahiptir.

şiir "Kaplan, Kaplan" isim yinelemesiyle başlar. Bu yineleme ve sonrasında takip eden (burning bright) ses yinelemesi bir tekerleme hissi yaratır. Tek heceli kelime kullanımı da bu hissi pekiştirir. Ancak şiir basit bir tekerlemeden çok ileri giderek farklı sorgulamalar içine girer. şiir birçok retorik sorudan oluşur. On beş adet soru işareti bulunmaktadır. Soru yapısının yinelenmesi de şiire ritim ve hız kazandırır.

İlk dörtlük asıl soruyla başlar: "Hangi lmsz el ya da göz, / Kurabildi o korkunç simetrini?". İkinici kıtada kaplanın nerede yaratıldığı, cncde yaratıcının kaplanı nasıl şekillendirdiğini, dördüncüde hangi aletler kullanarak yaptığını, beşincide yaratıcının yarattığı Şeye (kaplana) tepkisini ve bu yaratıcının kim olduğunu, son olarak da, altıncı kıtada, ilk kıtadaki asıl soruyu yineleyerek bu sefer kaplanı sadece kimin yaratmış 'olabileceğini' değil de kimin buna 'cüret' edebileceğini sorgular:

Kaplan! Kaplan! gecenin ormanında

Işıl işıl yanan parlak yalaza,

Hangi lmsz el ya da göz, hangi,

Kurabildi o korkunç simetrini?

[...]

Kaplan! Kaplan! gecenin ormanında

Işıl işıl yanan parlak yalaza,

Hangi lmsz el ya da göz,

Cret edebilir kurmaya o korkunç simetrini?□

şiir boyunca tekrarlanan "cüret" (dare) ve "korku" (fear) gibi kelimeler aynı anda hem cesur hem korkunç olan Őeylere işaret etmektedir. "Yanma", "ateş", "fırın" gibi kelimeler sadece kaplanın turuncu çizgelerine değil karanlıkta yanan gözlerine ve beyindeki öfkeye işaret eder. Ateş hem yaratılış ve yıkımla hem de temizlik ve sıcaklıkla bağdaştırılmaktadır. Tıpkı iyi ve kötünün olması gibi, yaşamda bu zıtlıklar da vardır.

Kaplan ile bağdaştırılan kozmik ateş düşüncesi insanlara hediye etmek için tanrılarından ateşi çalan Prometheus'u çağrıştırarak kaplanın görkemini daha da artırmaktadır. Ayrıca güneşe çok yakından uçtuğu için dünyaya fırlatılmış olan Yunan Icarus'a da bir gönderme vardır□:

Hangi uzak derinlerde, göklerde

Yandı senin ateşin gözlerinde?

O hangi kanatla yükselebilir?

Hangi el ateşi kavrayabilir?

Tanrı'nın yüceliğinin ve kudretinin sorgulanması oldukça enderdir. Ancak Blake bunda bir sakınca görmez hatta bu sorgulamadan korkmaz. Aksine Hıristiyan doktrinlerine meydan okur.

Ve hangi omuz ve hangi beceri
Kalbinin kaslarını bükebildi?
Ve kalbin çarpmaya başladığında,
Hangi dehşetli el? ayaklar ya da

“Omuz” ve “sanat” arasındaki bağlantı böyle bir yaratığın yaratılması için gerekli olan fiziksel güç ve hayal gücü arasındaki bağlantıyı sembolize ederken kaplanın organlarının onu yaratan yaratıcıyla bağdaştırılması kaplana doğaüstü bir güç vermektedir. Ardından tekrar kaplanın yapımını ima eden bir demircinin demir dövme imgesi gelmektedir:

Neydi çekiç? ya zincir neydi?
Beynin nasıl bir fırın içindeydi?
Neydi örs? ve hangi dehşetli kabza
Ölümçül korkularını alabilir avcuna?

Kaplanın beynini yaratmaya yetecek ısının ancak kozmik bir demir dövme işlemiyle olabileceği görüşüyle kaplanın yaratılışının doğa ve yaratıcı sanatın birleşimi olduğu fikri burada bir adım daha ileriye götürülmüştür. Bu fikir şiir boyunca devam eden çekiçleme ritimleriyle pekiştirilmiştir.

Kullanılan tüm şiirsel öğeler dünyanın yaratılış mucizesi temasına katkıda bulunmaktadır: kafiye düzeni, vezini, tonu, şiire ritmik bir özellik katarak bir atölyeden gelen örs ve çekiç sesleri ile Tanrı'nın kaplanı örste çekiç ile demir döver gibi döverek yarattığı hissini verir. Kullanılan bu işitsel imgelerle “acaba Tanrı dünyayı demir döver gibi nalbanthanesinde mi şekillendirdi?” sorusunu akla getirir. Sorgulayan ve korku içeren tonu ile anlatıcının kaplandan korktuğu ancak aynı zamanda kusursuzluğuna hayran kaldığı vurgulanır. Yunan mitolojisine yapılan göndermeler tanrılara ihanet etme hikâyelerini çağırıştır. Icarus kendisine balmumundan kanatlar yapıp uçarak tanrılara meydan okur. Prometheus insanoğlunu yaratarak ve onlara ateşi (yaratıcılığı, bilimi, uygarlığı) vererek tanrısız düzene karşı çıkar. Her iki figür de şiirde güçlü sembollerdir. Kaplanın kusursuzluğu da, tıpkı bu mitolojik figürler gibi, tanrıya meydan okur gibidir:

Güldü mü o, görünce eserini?
Kuzu'yu yaratan mı yarattı seni?

Kuzuyu yaratanın Tanrı olduğunu söyler ancak kaplan için aynı şeyi düşünemez, bu konuda şüphesi vardır. Eğer kaplanı da Tanrı yarattıysa aynı yaratıcı kuzuyu nasıl yaratır diye merak eder ve sorgular. Sonra da, o zaman Tanrı'dan başka kim böyle mükemmel bir hayvanı ya da kuzu gibi onun ziddini yaratır diye de merak eder. Bu merak şiirin ana temasını oluşturur. Basit şiirsel öğelerle kâinatın yaratılışı ile ilgili merak uyandıran sorular sorulur.

3. Sonuç

Kuzu ve kaplan aslında insan doğasında var olan masumiyetin ve tecrübenin sembolüdürler. Tecrübeye ulaştıkça hayat değişir, bozulur, masumiyet kaybolur. Ancak tecrübe kaçınılmazdır ve hayatın döngüsü için gerekli bir evredir.

Kuzu sevginin, mutluluğun, merhametin sembolüdür. Kuzu küçük bir çocuk gibi masumdur. Şiirdeki mutlu çocuk, kuzuda Tanrı'yı keşfeder. Blake çocuk gözünden kuzudaki bu masumiyeti ve merhameti, "Tanrı'nın kuzusu" Hz. İsa'nın insanlığı kurtarmak için kendisini feda etmesi tutkusu ile özdeşleştirir.

Kaplan gazabın, tutkunun ve dolayısıyla da Hz. İsa'nın sembolüdür. Hz. İsa da içinde bir kuzunun uysallığını ve bir kaplanın gazabını taşır. Kaplan güç ve hiddetin temsilcisidir. Kötülük, iyiliği ve masumiyeti yok edecek derecede güçlendiğinde, kaplan gibi ateşli ve hiddetli bir güce ihtiyaç duyulur.

Blake bu iki şiirde diğer şiirlerinde olduğu gibi, insanların da tıpkı hayvanlar gibi, büyüdükçe artık birer kuzu olmaktan çıkıp, ormanların yırtıcı, korkunç hayvanı kaplana dönüştüklerini yalın bir anlatım tarzı, basit uyak düzeni, yinelemeler ve seçtiği basit ve zıt sözcüklerle başarıyla vurgular.

Kuzu ve *Kaplan* şiirlerinde görüldüğü üzere, Blake'in şiirleri, görünüşteki basitliği ve kullanılan basit üslupla yaratılan tekerlememsi etkisi ile çocuklara hitap ederken, derinlerindeki karmaşık dini, politik ve mitolojik imgelerle de yetişkinlere arasında bitmeyen tartışmalara konu olmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Ağıl, N. William Blake'in "Kaplan" Şiiri: Bir Yapıbozculuk Uygulaması. <http://www.usatolyesi.org/Derrida2.htm> (indirilme: 12.09.2013).
- Keynes, G. (1966). *The Complete Writings of William Blake*. London: Oxford: UP.
- Roberts, E. V. and Jacobs, H. E. (2001). *Literature: An Introduction to Reading and Writing*. New Jersey: Prentice Hall.
- Songs of Innocence and Experience. (2006). www.teachit.co.uk, 6109.doc (indirime: 12.09.2013).
- Shmoop Editorial Team. "The Tyger Poem Text" *Shmoop.com*. Shmoop University, Inc., 11 Nov. 2008. (Web. 13 Sep. 2013).
- Özpalabıyıklar, S. (çev.). (2008). *William Blake: Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Özet

WILLIAM BLAKE'DE MASUMİYET VE TECRÜBE: KUZU VE KAPLAN

İngiltere'de Romantizmin öncüleri arasında yer alan William Blake, sanatta yeni, yalın ve duyguların doğrudan aktarıldığı bir düşünce ve anlatım tarzı, basit uyak düzeni, sözcük, ya da tümce tekrarlarıyla sağladığı koşutluk ve seçtiği basit ve zıt sözcüklerle elde ettiği yalın fakat zengin sembollerle yüklü üslubuyla ünlüdür. Sembol kullanımı Blake şiirlerinin en çarpıcı özelliğidir. Şiirlerinde çok sayıda tekrar eden basit ve net semboller vardır. *Masumiyet*

ve *Tecrübe Şarkıları* adlı eserinde sembolik ya da alegorik anlam taşıyan birçok şiir vardır. Doğayı ve insan doğasını, hayvanları ve bitkileri, iyi ve kötü ya da masumiyet ve tecrübe gibi insan ruhunun karşıt durumlarını farklı güçlerin derin sembolleri olarak resmeder. Bu bildirinin amacı, Blake'in bu yalın üslubunun içinde bulunan sembollerle doğayı ve insan doğasını, iyi-kötü, masumiyet-tecrübe gibi insan ruhindaki zıtlıkları nasıl betimlediğini *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları* koleksiyonunda yer alan *Kuzu (The Lamb)* ve *Kaplan (The Tyger)* şiirlerini inceleyerek göstermektir. Blake bu iki şiirde diğer şiirlerinde olduğu gibi, insanların da tıpkı hayvanlar gibi, büyüdükçe artık birer kuzu olmaktan çıkıp, ormanların yırtıcı, korkunç hayvanı kaplana dönüştüklerini yalın bir anlatım tarzı, basit uyak düzeni, yinelemeler ve seçtiği basit ve zıt sözcüklerle başarıyla vurgular.

Anahtar Sözcükler: *William Blake, Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları, Kaplan, Kuzu*

Abstract

WILLIAM BLAKE'S INNOCENCE AND EXPERIENCE: THE LAMB AND THE TYGER

William Blake, one of the leading figures of Romanticism in the UK, is a highly symbolic poet and his poetry is rich in symbols and allusions. Almost each and every other word in his poems is symbolic. His simple style is mainly accomplished through parallelism, a simple rhyme scheme, repetition of simple words or phrases, uses of opposite words. His style is simple but rich with recurring symbols. In his major work *Songs of Innocence and Experience*, there is hardly any poem which does not possess a symbolic or allegorical meaning Nature and human nature, animals and plants, opposite states in human spirit such as good and bad, or the status of innocence and experience are portrayed as symbols of deep forces. The purpose of this paper is to show this simple but strong style of Blake by examining *The Lamb* and *The Tyger* poems from *The Songs of Innocence Experience* collection. These two poems are intended to be read together so that the paired poems comment on each other. These poems present a very simple structure and highly individual use of symbols. With the analysis of the symbols we can have a deeper approach necessary to understand Blake's ideas. It is concluded in this paper that these poems are two of the most prominent examples which are often juxtaposed when teaching his work to demonstrate his observations about the power and contradictions of a creator who could create both such meek and fierce creatures. One could argue that these animals also symbolize contradictions in human nature, especially since Blake and his contemporaries believed in Transcendentalism or the idea that God exists within all living things.

Keywords: *William Blake, , Songs of Innocence and Experience: The Lamb, The Tyger*

INDIE MÜZİKTE TANIM VE SINIFLANDIRMA PROBLEMİ

Aykut Çerezciöglü*

Giriş

Indie (bağımsız) müzik, grupların ya da müzisyenlerin, kendi kayıtlarını kendilerinin yaptığı, müzik üretimi ve dağıtımına ilişkin organizasyonları kendi başlarına hallettikleri, birbirleriyle yardımlaşarak ortak çalışmalar yaptıkları (ya da içlerinden bir kişinin çalışmasını destekledikleri) ve hazırladıkları kayıtlı ürünlerin görsel tasarımlarını da kendi imkanlarıyla “kotardıkları” müziksel pratikler olarak tanımlanır. Çalışma içerisinde ayrıntılı biçimde ele alınacağı gibi Punk akımının “kendin yap!” (do it yourself!) söyleminden ve uygulamalarından temellenen Indie pratiği ve “Indie estetiği”, yerel popüler müzik sceneri başta olmak üzere pek çok scenede geçerli bir uygulama halini alır. Endüstriyel üretimin kapitalist işleyişine ve bu işleyişin yarattığı “tınsal ve görsel tek tipleşmeye” bir tepki söylemi taşıyan Indie müzik, kendi içinde tınsal ve görsel anlamda da bir estetik yaratır. Kendilerini Indie müzik içerisine konumlandıran müzisyenler ve gruplar, “bağımsız” müzik pratiklerini kendi başlarına

* Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bilimleri Bölümü Müzik Bilimleri Ana-bilim Dalı.

yapar. Bunu yanında, imkanlarını bağımsız müzik yapan müzisyenlere tahsis eden kimi şirket ya da ‘kolektiviteler’in aracılık (mediation) işlevini de kullanabilirler.

Bu çalışma, Indie müzik pratiklerini anlamayı amaçlar. Çalışma içerisinde öncelikle, bugün Indie olarak bilinen müzik üretim ve dağıtım pratiği tarihsel süreç içerisinde ele alınacak, ardından da ayrı bir müzik türü olarak algılanan Indie müziğin bugünkü anlamı anlaşılmasına çalışılacaktır. Bu tartışmada önemli bir noktayı, kendilerini endüstrinin “kapitalist” ve “tek elleştirici” işleyişinden uzak tutmaya çalışan Indie girişimlerin, endüstrinin unsurlarıyla kurdukları organik ilişkinin sorgulanması oluşturacaktır. Çalışmanın en önemli noktasını ise Indie olarak adlandırılan müziklerin, tınısal olarak kendilerine özgü karakteristikleri olmamasına rağmen, ayrı bir tür olarak tanımlanmalarındaki tını dışı bileşenler oluşturacaktır. Çalışma içerisinde görüleceği gibi Indie Rock, Indie Pop gibi türler, müzisyenler ve izler kitlenin bu müziklere verdiği tını dışı anlamlardan hareketle tanımlanırlar ve ayrı müzik türleri olarak işaretlenirler.

Punk’tan Indie’ye: “Kendin Yap!” Pratiğinin Tarihçesi

Tarihsel olarak 1970’lerin sonundan başlayan bir süreçten bugüne bazı gruplar ve müzisyenler, müzik endüstrisinin büyük şirketleri’nin (major companies) desteği olmadan, kendi “Bağımsız/Indie” girişimleri ile müziksel üretimlerini yapar ve ürünlerinin küresel düzeyde dağıtımını sağlar. Bu gruplar ve müzisyenler sadece endüstriyel üretim ve dağıtım ilişkilerine karşı çıkmakla kalmazlar. Kimi zaman endüstrinin yarattığı ana akım (mainstream) türlerin uzlaşım sal tınılarını (sound) reddedip bunlara tepki gösterirken kimi zaman da bu ana akımların müziksel unsurlarını, kendilerine ait olduğunu iddia ettikleri müziksel özelliklerle birleştirerek ‘özümlü’ üsluplar yaratarak “Indie Müzik” adı verilen bir müzik pratiğini sürdürürler. Indie müzik ürünlerinin önemli bir özelliğini, tanımlayıcı ortak tınısal özellikler taşımamalarına rağmen bir müzik türü (genre) olarak adlandırmaları oluşturur. Indie Rock, Indie Pop, Indie Hip-hop, Indie-Folk gibi isimlere sahip Indie üsluplar, çalışma içerisinde ele alınacağı gibi diğer türlerle de ortaklıklar taşıyan tınısal unsurlar taşır. Ancak bu üslupların başına gelen “Indie” terimi, bu grup ve müzisyenlerin, yaptıkları müziğin üretim ve dağıtımına ilişkin tercih ettikleri yöntemlere gönderme yapar.

Bağımsız ya da Indie terimlerinin kullanıma geçmesinde ve bugün, genelde “Bağımsız Müzik” ya da “Indie Müzik”, özelden ise “Indie Rock”, “Indie Pop” vb. adlarla anılan üslupların ortaya çıkmasında, Punk akımının rolü büyüktür. Daha doğru bir söylemle, gerek (ilerleyen kısımlarda tanımlanacak olan) Bağımsız Müzik Şirketleri gerekse “Indie” müzikler varlıklarını, 1970’lerin Punk müzisyenlerinin ve Punk izler kitlesinin, kapitalizm ve tekel karşıtı görüşleri ve eylemlerine borçludurlar. Bugün Indie müzik altında görülen türlere de, bu ideolojik söylem ve uygulamaların bir sonucu olarak bakılabilir. Punk ya da Punk Rock adlarıyla bilinen akım, 1970’lerin ortalarında ekonomik kriz ve işsizliğin hakim olduğu İngiltere’de ortaya çıkar. Bu akımın üyeleri çoğunlukla, İngiltere’deki ekonomik durumdan büyük zarar görmüş olan alt ve alt-orta sınıf beyaz gençleridir. Bu gençler, geleceklerinin olmadığını (Punk dünya görüşüyle

özdeşleştirilen “No Future!” sloganıyla ilişkili olarak) ve kendi hayatlarının para ve politik güç gibi avantajlara sahip başka kişilerce yönetilen bir toplum tarafından, baştan belirlendiğini düşünürler. Punklar, içinde buldukları durumu protesto etmek için kendilerini birer “toplumsal atık” olarak sunarlar. Young (1999), Punk giyim kültürünün, sadomazoşizm gibi noktalara dikkat çeken unsurlarını bu söylemle ilişkilendirir. Yazara göre köle kıyafetleri, zincirler, deriler ve benzeri malzemeler ile jilet ve bedene iliştilmiş çengelli iğneler gibi eklemelerle bu tema zenginleştirilir (Young, 1999: 16). Bu tip görsel kodların kullanılma sebebi net bir biçimde toplumun “hakim görsel kodlarından” ayrılmak, farklılığı vurgulamak ve gelenekselleşmiş toplumsal görünümün tüm veçhelerine karşı çıkmaktır. Bu anlamda Punk müzisyenleri ve izler kitlesi anarşizm söylemi çevresinde birleşir. O’Hara (2003), Punkların çoğunun, anarşizmin “resmi devletin ya da hükümdarların olmaması, bireysel özgürlüklere önem vermesi” gibi ilkeleri çevresinde birleştiğini vurgular (2003: 71).

Müziksel anlamda ise Punk, ideolojik söylemini destekler biçimde, oldukça agresif ve sert bir tür olarak değerlendirilir. Toplumun diğer tüm yönlerinde olduğu gibi müzikte de, uzlaşım unsurları yıkmak amaçlanır. Bunun için öncelikle “formal” müzisyenlik gereklilikleri yıkılmaya çalışılır. Müzik yapmak için gerekli görülen müzik bilgisi ve çalgı hakimiyetinin önemsizliği vurgulanır. Elektrogitar, davul, bas ve vokalden oluşan gruplar, kendi şarkılarını çalarlar. Punk müzisyenlerinin ortak bir özelliğini, müzisyenlik becerileri anlamında gelişmiş olmamaları oluşturur. Hatta çoğu Punk müzisyeninin oldukça kötü çalan müzisyenler oldukları da dikkat çeker. İki veya üç akordan oluşan, özensiz biçimde çalınan ve özensiz biçimde kaydedilen şarkılarında yoğun bir politik içerik, protest tavrı ve küfür öne çıkar. Müzisyenler için önemli olan şey kendi şarkılarını seslendiriyor olmasıdır. Kendilerine ait muhalif sözleri yine kendilerine ait bestelerle seslendiriyor olmak en önemli değer kalemidir. Görüldüğü gibi Punklar, geleneksel ve kurumlaşmış gözükene her şeye olduğu gibi müzisyenliğin geleneksel değerlerine de karşı çıkarlar. Eğitimsizlik, çalgı hakimiyeti, müzik bilgisi gibi özellikleri “müzisyenliği, bu değerlere sahip kişilerin tek eline bırakmaya yarayan özellikler” olarak belirlerler. Benzer biçimde müzik endüstrisinin de, müzik üretimini tek elleştirici yapısına karşı çıkarlar. Punk müzisyenleri, Rock müziğin dağıtımını sağlayan büyük plak şirketlerini, Rock müziği ticarileştirmekle suçlarlar, Rock müzikteki tek elleşmeyi ortadan kaldırmak için kendi “Bağımsız Şirketleri”yle plak dağıtımlarını yapar. Bu anlamda Punk akımı, müzik endüstrisinde Indie girişimlerin de başlangıcını oluşturur.

Punk akımının “no future!” ile birlikte anılan diğer önemli sloganı olan “kendin yap” (do it yourself!), Punkların kendi müziksel ve müzik dışı üretimlerinin tüm yönlerini kendi imkanlarıyla kotardıkları bir organizasyonun oluşmasını sağlar. Rock’n Roll’un müzik endüstrisinde standartlaştırılmış uygulama biçimlerine karşıt bir tavır olarak kabul gören Punk Rock sadece tını (sound), şarkı sözleri ve icra tarzı ile değil müzik gruplarının iş yapma tarzı ve dinleyicilerle kurdukları ilişkilerle de alışıl gelmiş Rock’n Roll’dan farklı olur (O’Hara, 2003: 151). Punk hareketinin bu farklılaşmasında ana itkiyi, Rock gruplarının bağlı oldukları büyük şirketlerin, kapitalist endüstrisinin

parçası oldukları düşüncesi oluşturur. Kapitalizmin hiçbir unsuruna ihtiyaç duymaksızın kendi işlerini halledebileceklerine inanan Punklar, albüm yapmayı da tamamen kendi imkanlarıyla halledebileceklerini düşünürler. Böylelikle bir albüm yapma süreci dahil olmak üzere, müzik yapmaya ve müzik işine (business) ilişkin tüm süreci, kendileri yapmayı seçerler. Erken dönem Punk'ın hem anarşist politik konumu, teknik açıdan “güdük” olan ve uzmanlaşmış bir kültürel iş bölümünü tanımayan bir müzikal üretim anlayışından beslenir ve “bağımsız plak üretiminin” ideolojik temellerini sağlayan da bu durum değişikliği olur (Rowe, 1996: 73).

Müzik endüstrisinin tüm bir işleyişini, endüstrinin başlangıcından itibaren elinde tutan büyük şirketler (major companies) ile plak dükkanlarında ulaşılabilir olan CD ve kasetlerin büyük çoğunluğunu üreten, tamamen bütünleşmiş şirketleri kastedilir. Bu şirketler, kendi sanatçılarının kayıtlarının üretimini, imalatını, dağıtımını, pazarlamasını ve tanıtımını denetleyen ya da kontrol eden tamamen bütünleşmiş şirketler ağı olarak, popüler müzik pazarına hakimdirler. Ürettikleri kayıtlar, ticari müzik radyosu ve çoğu müzik dükkanının raflarına egemen olur (Swiss ve Horner, 1999: 230- 231). Bir büyük şirket kendi içinde organize olmuş karmaşık bir iş bölümü ile işler. Büyük şirketlerin en önemli özelliklerinden biri olarak bu işleyiş yapısı görülür. Büyüklerin uzmanlaşmaya dayalı, karmaşık iş yapma biçimi, şirket mantığına uygun biçimde işleyen bir durumdur. Büyüklerin iş (business) pratikleri Batı kültürü emperyalizmi ve sermayesi hakkında yeni bir tartışma zemini yaratır. Büyük şirketlerle işleyen müzik endüstrisi geniş anlamda “Kültür Endüstrisi”nin bir parçası olarak ele alınır. Kültür endüstrisi kavramını ortaya atan Adorno ve Horkheimer'a göre kapitalizmin bir sonucu olarak kültür, “hiç olmadığı kadar bütünleşmiş ve birleşmiştir... günümüzde kültür her şeye benzerlik bulaştırır. Filmler, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirir. Bu alanların her biri kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir.” (Aktaran Bernstein, 2007: 19). Bu yaklaşıma göre kültür, “açıkça ve fütursuzca herhangi bir meta üretimindeki üretim kurallarına uyan bir sanayi haline gelmiştir ve kültürel üretim, bir bütün olarak kapitalist ekonominin ayrılmaz bir parçasına dönüşmüştür” (Bernstein, 2007: 19). Kapitalist üretim ilişkileri üzerine kurumlaşmış endüstriyel üretimin, müziğin kendine ait kimi “özelliklerini” yok ettiği, müziği metalaştırmanın üretimde bir standartlaşmaya yol açtığı yolundaki savlar da Adorno kanalıyla popüler müzik tartışmaları içerisinde yerini alır. Kültür endüstrisinin kitleleri manipüle eden, uyutan ve aslında kitleler için önceden estetik kararları da alan bir yapısı olduğu, saldırının ana noktalarını oluşturur. Bu üretim biçiminde ana rolü oynayanlar da bütünleşmiş, çokuluslu, pazara hakim, karmaşık ve kâra dayalı iş pratikleriyle çalışan büyük şirketlerdir. Bu yaklaşıma göre büyükler, tüm bir popüler müzik pazarına standartlaşmış ürünleri sunarak, ana akım estetiği içinde müziği ticari bir mal olarak sunar.

Büyük şirketlerin tam karşısında görünen ve büyük şirketlere karşı söylemde önemli bir alan kaplayan bağımsız şirketler (independent companies/indie labels) ya da Indielere ise kendi örgütlenişlerini kendi başlarına halleden, üretimlerini tamamen kendi imkanlarıyla gerçekleştiren bir görünüme sahiptirler. Bağımsızlar, büyükler kadar geniş

hacimde pazar payına sahip olmayan ve kendi özel dinleyicilerine ‘özel’ üretimler yapan şirketler olarak ele alınırlar. Punk girişimi ile kurulmaya başlayan bağımsız şirketler, ana akımın genel eğilimlerini ve modasını (trend) görmezden gelir. Belirli bir izler kitlenin ilgisini çekecek, belirli müzik türlerine odaklanır. Bağımsız şirketlerin devreye girmesiyle, büyükler ve bağımsızlar arasında ideolojik ve estetik bağlamda farklılıklar olduğu ve müzik endüstrisinin işleyişinin bu iki farklı üretim biçiminin gerilimi üzerine kurulu olduğu yolunda yaklaşımlar görülmeye başlanır. Bağımsızlar, “kötü adam olan büyük şirketlerin” karşısında endüstrinin “iyi adamları” halini alır. Bağımsızların çok daha yaratıcı ve yenilikçi işler çıkardıkları yolunda yaygın bir görüş vardır. Bu yaklaşımlarda bağımsızların, pazara ilişkin kaygılar içerisinde olmadıkları ön kabulü önemli rol oynar. Bağımsızların tamamen kendi istedikleri müzikleri finanse etmeleri ve oldukça ‘idealist’ bir iş tavrı içinde olmaları da, övgüyle karşılanır. Bağımsızlar sıklıkla, kendi ticari kaygıları yüzünden kusurlar bulan, çıkarıcı eğilimli ve homojen dinleyiciler için standartlaşmış ürünler üreten büyüklerle karşıtlık oluşturacak; biçimde yaratıcı, dinamik, dinleyici zevkine karşı duyarlı olarak tasvir edilirler. Ancak Frith (1996) doğru biçimde büyükler ve bağımsızlar arasındaki ilişkinin rekabetçi olmaktan çok “birbirine bağlı” (symbiotic) olduğunu vurgular (Aktaran Manuel, 1992: 22).

Manuel’e göre de (1992), bağımsızlar dağıtım hususunda yaygın biçimde büyüklere bağlıdır ve “Bağımsız” terimi yanlış adlandırmanın parçasıdır. Ayrıca bağımsızların bu tip bir çeşitlilik ve çok karışık çeşitlilikte iş birliği düzenlemeleri ile büyüklerden ayrılmaları oldukça zordur (Manuel, 1992: 22). Bağımsızların, büyüklerin gözünde piyasayı bölen rakipler olduklarını söylemek pek de doğru bir saptama olmaz. Büyükler gerçekten de Rowe’un (1996) belirttiği gibi bağımsızların birer taşeron olarak çalışmalarına göz yummadan ayakta kalamazlar. Bu ilişki hiçbir şekilde büyük firmaların küçükler üzerinde tahakküm kurmalarının ya da tek yanlı bir denetimi muhafaza etmelerinin bir işareti değildir, daha ziyade bunların birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını gösterir (Rowe, 1996: 53) Büyükler için bağımsızlar, piyasada umut vaat eden yeni grup/sanatçıların denendiği birer deneme-yanılma alanı gibidirler. Bağımsızlar da özellikle dağıtım ve iş ile ilgili konular da büyüklerin desteğine ihtiyaç duyarlar. Her ne kadar özellikle politik ve estetik anlamda bir bağımsız-büyük ayrımı oluşturulmaya çalışılsa ve bu ayrımında bağımsızlardan yana tavır takınılsa da endüstri, bu iki şirket biçiminin karşılıklı bağlılığı ilkesi uyarınca işler.

Indie müzik pratiği içerisinde yer alan müzisyen ve gruplar için, bağımsız plak şirketlerinin “aracılık” (mediation) işlevi de öne çıkar. Bağımsızlar, büyüklerin yarattığı endüstriyel işleyişe dahil olmamayı tercih eden ya da bu işleyişe dahil “olamayan” grup ve müzisyenlerin ürünlerini izler kitle ile paylaşımlarında aracı rolü oynarlar. “Aracı olmak” ya da “aracılık etmek” vb. ifadelerle dile getirilmeye çalışılan düşünce ve eylemler çeşitlilik gösterse de bir terim olarak “aracılık” temelde üç ayrı anlam çerçevesine gönderme yapar. Bunlardan ilki ve belki de en yaygın olanı sözcüğe yüklenen arabuluculuk anlamıdır. Bu boyutta taraflar arasında sorun çözüme ya da sorun çıkmasını önleme gibi uzlaştırıcı pratiklerle ilişkilenen aracılık, çağdaş bir hukuk terimi kılığına

bürünür ve tarafsızlık, empati kurma, sürece dahil olan tüm tarafların eşit oranda çıkarını kollama gibi yan anlamlarla örtüşür. Terimin tarafları, bu taraflar arasında oluşan özgül bir aracılık alanını ve bu alanda iş görmeyi ima eden bir diğer kullanımı ise tecim ve ekonomi döngüleri içinde anlam kazanır. Berberoğlu'na göre (2006), “komisyonculuk” ve “simsarlık” gibi uygulamalarla örtüşen aracılık burada “alıcı ile satıcıyı, arz ile talebi belli bir bedel karşılığı buluşturarak piyasayı oluşturma...” işinin genel adıdır (Aktaran Kınılı ve Yükselsin, 2012: 435).

Bağımsızları sadece “sanatsal” ve “estetik” kaygılarla iş yapan ve “işin ticari kısmını düşünmeyen” şirketle olarak düşünmek hata olur. Bağımsızlar, izler kitleye “ana akımın dışında kalan alternatifleri” sunan birer aracı olarak aynı zamanda, popüler müzik pazarı içerisinde bu alanın ekonomik işleyişini de ellerinde tutarlar. Bağımsız şirketlerden piyasaya adım atan ve satış başarısı gösteren çoğu grubun, bu başarının ardından büyük şirketlerle anlaşmalar yaparak çalışmalarını sürdürdükleri düşünülecek olursa, bağımsızlar'ın sadece izler kitle ve müzisyen arasında değil, müzisyen ve büyük şirketler arasında da aracılık ilişkisi kurduğu saptanabilir. Bağımsız şirketlerden albüm çıkaran grupların ilişkiye geçmesi gereken odaklar sadece izler kitle ve büyük şirketlerle de sınırlı değildir. Bu gruplar aynı zamanda kendi iş sahalarının genişlemesini sağlayacak menajer, konser organizasyonları, tanıtım (promosyon) ekipleri ve medya kanalları gibi pek çok unsurla da bağımsızların aracılık ilişkileri yoluyla bağlantı sağlar. Aracılığın bu yönleri de düşünüldüğünde, başlangıçta büyük şirketlerin endüstriyel işleyiş ve tekeline bir tepki olarak ortaya çıkan bağımsızların, aslında karşı duruş sergiledikleri işleyişle sıkı bir ilişki içinde oldukları ve bu işleyişe bir anlamda hizmet ettikleri de rahatlıkla söylenebilir. Bu durum ve bu çerçevedeki tartışmalar sadece bağımsız şirketler özelinde kalmayacak, Indie müzik olarak bilinen müzik pratiklerinin endüstriyel işleyişine de yansiyacaktır.

Indie Müzik: Tanım Sorunu ve Tını Dışı Bileşenler

Indie müzik, Punk'la ilişkili tarihsel yaklaşımın zihinlerde uyandırdığı “bağımsız şirketlerce üretilen müzik” anlamının ötesinde bir pratiğe işaret eder. Bu sebeple Indie müzik adıyla ayrı bir biçimde adlandırılır. Hesmondhalg (1999), “Indie”yi, 1990'larda öğrenciler ve orta sınıf gençliği arasında giderek yaygınlaşan bir popüler müzik türü olarak tanımlar. Başlangıçta İngiltere merkezli olarak geliştiğini ve Amerika ve diğer ülkelerde sıklıkla “alternatif Rock” müziğin alt kategorilerine dahil edildiğini belirtir. 1980'lerde terim “bağımsız” (independent) sözcüğünün bir kısaltması olarak, “ardında daha önceden herhangi bir endüstriyel organizasyonun olmadığı müzik türü” anlamıyla kullanılmaya başlanır. Indielere sadece bu müziği üreten ve tüketen gençlik için “otantik” ve “onlarla bağlantılı olmaları” özelliklerinden dolayı değil ayrıca “yaratıcılık ve ticaret arasındaki yeni ilişki biçiminden” dolayı da kendilerini diğer türlerden üstün ilan ederler. Rock ve Soul müziğin bir “karşıt kültür” (counter culture) olarak altın çağları olan 1960'lar ve 1970'ler süresince izler kitle, müzisyenler ve gazeteciler “bağımsızları”, dikey biçimde bütünleşmiş şirketlerle bağlantısı olmayan, bürokratik ve popüler müziğin

sözde hızlı iş hacmine sahip tınıları ve biçimleri ile az ilişki içinde olan küçük kayıt şirketleri olarak görür (Hesmondhalg, 1999: 35). Shaw'a göre (1978) bu şirketler sıklıkla müzisyenleri üzerinde, büyük şirketlere göre daha bile fazla sömürücü olabilirler. Ancak Laing (1985) ve Hesmondhalg'ın da (1997) belirttiği gibi Punk eylemcileri buna titizlikle bağımsızlık ve politiklik düşüncesini verir (Aktaran Hesmondhalg, 1999: 35). Punk sonrası plak şirketleri sıklıkla müzisyenler ve plak dükkanı sahiplerinden başlayarak bağımsızları, “popun ticari doğası” ile “müzisyenliğin sanatsal özerkliğinin” uzlaşması olarak görürler. Ticari baskının olmamasından gelen yaratıcı özerklik, İndieler için önemli bir temadır (Hesmondhalg, 1999: 35).

Hesmondhalg (1999), 1980'lerde Punk sonrası bağımsızların başarısının dört madde ile özetlenebileceğini söyler. İlk olarak bağımsızlar, sadece müzisyenlere kendi şirketleriyle anlaşma sağlama imkanı sağlamayan ayrıca ülke genelindeki diğer müzisyenler ve şirketleri de birbirleriyle bağlantılı hale getiren ve böylelikle genişlikte seyirciye ulaşım imkanı sağlayan, alternatif bir dağıtım ağı kurarlar. Bu, anlamlı bir biçimde müzik endüstrisinin, yüzyılı aşkın bir süredir karakteristiği olan, “odaklanma ve tekelleşme” sürecini etkisizleştirir. Azalan stüdyo maliyetlerini ve ucuzlayan çalgı fiyatlarını da içeren ucuzlamanın da gelmesi bu durumu kısmen inanılır kılar. Punkların en önemli özelliği, bu imkanları aktif biçimde tahsis etmiş olmalarıdır. Hesmondhalg, ikinci olarak geleneksel aracılığın bu noktada mevcut olan diğer argümanlara nazaran, müzik endüstrisinin dinamiklerini refleksif biçimde anlamada çok daha başarılı olduğunu belirtir. Yazara göre bağımsız üretim ve dağıtımın bağımlılık, müziksel yaratıcılığın romantik nosyonuna baskın çıkar. Üretim ve dağıtımın bağımsız mülkiyeti, endüstrinin demokratikleşmesi yolunda çok daha etkili olur (Hesmondhalg, 1999: 37). Hesmondhalg üçüncü olarak, üretim ve dağıtımın bağımsız ağlarının İngiltere'den Avrupa ve Amerika'ya kadar genişlediğini belirtir. Bu durum müzik endüstrisinin, yeni koşulları fark etmesine ve bunlarla yüzleşmesine sebep olur. Yazara göre bu uluslararası ağlar halen varlığını sürdürür (Hesmondhalg, 1999: 37).

Indie müzik içerisinde tarihsel olarak öne çıkan iki üslubu Indie Rock ve Indie Pop oluşturur. Bu iki üslup da temelde büyük şirketleri devre dışı bırakan “kendin yap” işleyişi üzerine kuruludur. Yani Indie Rock ve Indie Pop terimleri başlangıçta kendi üretim ve dağıtımlarını kendileri yapan ve izler kitleyle fanzin, bülten, el ilanı (flyer) başta olmak üzere “alternatif medyalar” yoluyla ilişkilenen grup ve müzisyenlere gönderme yapar. Her iki üslubun da “ana vatani” olarak İngiltere gösterilir. Larkin'e göre (1995), Indie Rock, Post-Punk'ın bir alt türüdür. Elektrogitar, davul ve bas çalan beyaz, erkek gruplarından oluşan, ağırlıklı olarak beyaz, erkek izler kitle tarafından takip edilen bir müzik biçimi olarak bağımsız şirketler tarafından kaydedilir. Başlangıçta yaygın biçimde üniversite radyoları ve fanzinler gibi alternatif medyalar tarafından paylaşılır ve pazara direniş anlamında bir karşıt kültürel (counter culture) değer sistemidir (Aktaran Bannister, 2006: 77).

Hesmondhalg (1999), 1986'da, İngiltere'de alternatif müziğin en prestijli dalı olan Post- Punk'ın tehdit altına girdiğini söyler. Yazar, bununla aynı zamanda “indie”

teriminin İngiltere’de, alternatif Pop/Rock kültürel politiğinin, yeni bir aşamasını tanımlamak amacıyla geniş bir kullanıma geçtiğini belirtir. “Post-Punk” şemsiye teriminin çağrışımlarının yerine “Indie” terimi, daha dar bir tınılar ve görünüm bütününe işaret eder. Türün “beyazlığı” (beyaz ırkla olan ilişkisi) 1980 ortalarında müzik basınının konusu olur. Hesmondhalg’a göre bu yıllarda, pek çok müzisyen, dinleyici ve gazeteci, Pop ve “siyah” müzik geleneklerine doğru dönüş yaparken, Indie; “...beyaz, ‘underground’ Rock referanslarının ilkeleri üzerine inşa edilir. Hesmondhalg’a göre, ana akım Pop listeleri Funk ritimleri ve müzisyenlerinin hakimiyetindeyken Indielere, rahatsız edici (jangly) gitarlara, şarkıcı- şarkı yazarı (singer-song writer) geleneğinden miras alınan zekice ve duyarlı şarkı sözlerine ve ritmik yapılara minimal yaklaşımlara dönüş yapar. Dans ritimlerinin tamamına ise karşı durulur. Sunumda da Indielere, sıklıkla tasarıma olan özenleriyle övünürler. Ancak kendilerini Pop ana akımının imaja odaklı yaklaşımına karşı konumlandırırlar. The Smiths gibi önemli Indie grupları, fotoğraflarını plak kapaklarına koymayı reddederler. Tanıtıcı videoların kullanımına da bir karşı çıkış vardır. Sahne gösterileri de çok sadedir. Hesmondhalg ayrıca Indielere, “müziksel hünelerini” asgari düzeyde sergilediklerini ve “sahne karizmasını” da dozunda tuttıklarını belirtir (1999: 38).

Indie Rock’a ilişkin tınısal tanımlama çabaları Hesmondhalg ile sınırlı kalmaz. Pek çok yazar “türü”, belirli tınısal benzerlik çerçevesinde tanımlamaya çalışır. Örneğin Bannister (2006), Indie Rock gruplarının karakteristik bir tınıya (sound) sahip olduğunu savunur. Yazara göre Indie Rock, gürültülü ya da monoton gitarları, kayıt içine gömülü (buried) vokalleri ve özellikle de “reverb efekti” ile betimlenebilir. Yazar, “Spector’s wall of sound” (ses duvarı) adıyla anılan bir kayıt yöntemine dikkat çeker. Bu yöntemde, yoğun bir reverb efekti kullanımıyla elde edilen bir “yansıma odası” (echo chamber) öncelikli tınısal karakteristiği yaratır. Yazara göre bu kayıt yöntemiyle elde edilen tını, pek çok Indie grubunu etkiler ve stüdyo yansıması (studio reverbation) üzerine kurulu bu tını, Indie gruplarının kayıtlarda ve canlı icralarda kullandıkları bir karakteristiğe dönüşür (Bannister, 2006: 89). Ancak yazarın sözünü ettiği bu tını, tüm Indie gruplarını kapsayıcı bir özellik değildir.

Indie Rock başta olmak üzere Indie müzik türleri ile ilgili en temel tartışmayı, tınısal benzerlikler meselesi oluşturur. Bu tip tanımlama çabalarının temel sorunu ise Indie Rock’ın (ya da diğer Indie müziklerin) karakteristik tınısal unsurları olarak gösterilen unsurların, başka pek çok Rock üslubunda da benzer biçimde yer almasıdır. Örneğin Bannister’ın vurguladığı “reverb” yoğunluğu, Gotik Rock üslubunda, oldukça yoğun bir biçimde yer alır. Benzer biçimde Hesmondhalg’ın vurguladığı rahatsız edici (jangly) gitar tınısı “Shoogaze” adlı bir alternatif Rock üslubunun tınısal karakteristiğidir. Pek çok “tanınır” Indie grubunun müziksel örnekleri incelendiğinde ortak tınısal özelliklerin olmadığı anlaşılır. İzler kitle ve müzisyenler tarafından bakıldığında ise durum farklıdır. Örneğin, “bilgili” Rock dinleyicileri için bir grup, ilk kez dinlenirken, “Indie tınılı” şeklinde betimlenebilir. Indie Rock grupları için “ortak” olarak söylenebilecek unsurlar, bu grupların genellikle elektrogitar, davul ve basan olduğu, çalgı hakimiyeti ve karmaşık

müziksel yapılar yerine çok daha “rahat dinlenebilir” (easy listening) bir şarkı yapısının hakim olduğu, klavye ve synthesizların da sıklıkla kullanıldığı, şarkı sözlerinde şarkıcı/şarkı yazarı ekolünden miras alınan bireysel konular odaklı meselelerin ağırlıklı olarak ele alındığı, vokal icrada ağır bir İngiliz aksanının fark edildiği bir söyleyişin dikkat çektiği söylenebilir. Elektrogitar tınısında önemli bir ayırt edici özelliği, genellikle “clean tone” ve “overdrive” efektlerin kullanılması ve tınının, sözü geçen her iki tonda da “parlak” olması oluşturur. Görüldüğü gibi tınıya ilişkin farklılaştırma çabaları, sürekli olarak belirsiz ve tartışmalı bir görünüm sunar. Sayılan tınısal unsurların hiç biri Rock müzik içerisinde görülen Seattle Rock, Post-Rock ya da Gotik Rock gibi ayırt edilebilir tını ve üsluba dayalı farklılıklara işaret etmezken, Indie Rock’ın sahip olduğu iddia edilen tınısal unsurlar ve izler kitle ve müzisyenlerin zihinlerinde oluşan “Indie sound”, kayıt kalitesine ilişkin özelliklerle ilgilidir. Kayıt kalitesi ya da kayıt biçimini şekillendiren itki ise yine, kelimenin tam anlamıyla “dönüp dolaşıp”, kayıt da dahil olmak üzere, müziğin üretimiyle ilgili yapılan tercihlerle ilişkilidir. Indie Rock üzerine akademik literatürün çok da hacimli olmaması, tınısal anlamda betimlemeyle ilgili “internet” kaynaklarına başvurmayı zorunlu kılar. Bu başvuru, çoğu internet kaynağında Indie Rock’ın tınısal unsurlardan önce, sözü edilen üretim ve dağıtım ilişkileri çerçevesinde tanımlanır ve terimin “Independent Rock” kelimesinin kısaltması olduğu belirtilir. Buna göre Indie Rock, “küçük bağımsız şirketlere ait olan ya da büyük şirketlerle anlaşma imzalamayan ya da anlaşma imzalamaya karşı olan pek çok sanatçının oluşturduğu müzik kategorisine gönderme yapar. Kimi Indie gruplar, Büyük Şirketlerle anlaşma imzalamış olmalarına rağmen hâlâ Indie sayılırlar. Açıkça “belirsiz” olan terim, çok büyük çeşitlilikte pek çok grup ve müzisyeni tanımlamak için de kullanılır. Genel olarak Indie Rock müzisyenleri güçlü bir ‘kendin yap’ etiğine sahiptirler ve tınlarını (sound) popüler akımlara uyacak şekilde değiştirmezler” (<http://www.wisegeek.org/what-is-indie-rock-music.htm>).

Burada belirtilen bir durum, özellikle önemlidir ve Indie Rock özelinde, Indie olarak tanımlanan tüm üsluplar için geçerli bir soruna işaret eder. Gerçekten de “Death Cab For Cutie” gibi pek çok Indie grubu, bir yandan büyük şirketlerle de anlaşma imzalar. Brown (2012), bu müzisyenleri “bağımsız” yapan unsurların ne olduğu sorusunu sorar. Çünkü durum yazara göre müzik türü ya da başlangıcından beri çeşitlilik ve değişim gösteren, plak şirketleriyle olan ilişki biçimleriyle ilgili değildir. Durum muhtemelen, yine değişkenlik gösteren alışılmamış ve alternatifsiz aktiviteleri ve yenilikleri ile ilgilidir ancak bunlar da bağımsızların tanımlayıcı karakteristikleri olmaya yetmez (2012: 520). Bannister da benzer biçimde (2006), bağımsız ya da alternatif müzikler üzerine yapılan çalışmaların önem bir problemini belirler. Yazara göre bu çalışmaların temel problemi, Indielere tamamen bağımsızmış gibi muamele ediyor olmalarıdır (2006: 77). Kruse’a göre (2003) bağımsızlar sıklıkla; özerk bir alana sahip, izole biçimde üretilen, marjinal, yerel sceneler içinde gerçekleşen, ideoloji tarafından kuşatılmamış, ana akımın tüm baskılarından ve ticari kaygılardan muaf ve ayrıca yüksek kültürel elitizmden de muaf biçimde temsil edilirler (Aktaran Bannister 2006: 77). Bağımsızlarla ilgili çok sayıdaki eleştiri izler kitle ya da scenein destekleyicileri tarafından yazılır ve bu sebeple mutlak

bir biçimde (avangarde olması, postmodern, tahrip edici ya da radikal olması gibi özelliklerle) müziğin değerliliğini iddia etmeye meyilli bir görünüm sergiler. Zuberi'ye göre (2004), bu çalışmaların bağımsızlara olan ilgisinin konumu gereği müzik, değerli ve yenilikçi olarak gösterilir ve bu çalışmalar bağımsızların tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamını basitleştirme ya da görmezden gelme eğilimindedir ve bağımsızları “baskın kültüre bir direniş” olarak özelleştirirler (Aktaran Bannister, 2006: 77).

Görüldüğü gibi Indie müzik kategorisinde belirleyici olan müziğin müziksel özellikleri değil, müziğe yüklenen anlamdır. Yani bu müzik pratiği içinde yer alan müzisyenlerin ve izler kitlenin, bu müzisyenleri yerleştirdikleri konum ve yükledikleri anlamlar belirleyicidir. Çünkü Indie pratikler, tarihsel olarak Punk'tan beri gelen “ideolojik” bir söylemin şekillendirdiği müziksel ve müzik dışı aktiviteler bütünüdür devam olarak görülür. “Indie olmak”, kendilerini ana akımın dışında tutan, ortak estetik değerlere ve ortak söylemlere sahip bireylerin oluşturduğu, “popüler” ve “moda” olandan yalıtık bir izole dünyanın, kendi estetik kurallarına dayalı bir beğeni grubunun seçkinciliğinde işler. Bu saptamayı destekleyecek argümanlar Bannister (2006) ve Brown'dan (2012) gelir. Bannister, Indie müziği “canon” kelimesi ve kelimeyle ilişkili olarak formüle ettiği “canonism” terimi ile ilişki olarak değerlendirir. “Canon”, “Katolik kilisesine ait” anlamlardan türeyen terim, “bilinen, takip edilen ve uygulanan kurallar bütününe” gönderme yaparken, “canonism”, bu kurallılık ve ilkelilik çerçevesindeki pratiklerin içselleştirilmesi ile ilişkili bir görünümüdür. Yani canon ve canonism, belirli bir topluluğa ait ilkeler ve pratikler bütününe işaret eder. Öncelikle Indie müziğin Post-Punk müziğin iletişim ağının haricinde yaygınlık kazanmadığını ancak medya tarafından şekillendirildiğini söyleyen yazar, Indie'nin sadece kolektif bir şey olmadığını ayrıca katmanlı, hiyerarşik, sınırlı ve geleneksel de olduğunu söyler. Bu anlamda, hakim sosyal grupların belirli sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına hizmet eden ve bu amaçla üretilen (arşivcilik ve erbaplık pratiklerinden türeyen) “canon” yazara göre, Indie scene içindeki katmanlaşmanın anahtarıdır. Bu grup gazetecilerden, scene şekillendiricilerinde, plak şirketi sahiplerinden ve bazı müzisyenlerden oluşur. Bu gruplar ve kişiler temelde erkektir. “Canon” ayrıca Indie'yi tarihselleştirmenin de bir yoludur: bağımsız olan tartışmasının nasıl şekillendiğini sunar. Arşivcilik gibi canonla ilişkili pratikler sadece basit bir biçimde geçmişi kataloglama değildir, ayrıca politik ve seçicidirler (Bannister, 2006: 78). Foucault bunları, bilmemizi şekillendiren, “düzensiz pratikler” olarak görür (Aktaran Bannister, 2006: 78). Burada bağımsızları, “direnişten çok daha karmaşık ve belirsiz bir şekilde hakim kültürle arabulucu bir form olarak gören bir farz etme vardır” (Bannister, 2006: 78). Brown'ın çalışması da Indie pratiklerinin, kendi seçkinciliğinde ve “saygınlık” değeri bağlamında ayrıştığını saptar. Brown, kendilerini “Indie” olarak tanımlayan müzisyenlerin pratiklerini “saygınlık” (esteem) değeri ile ilişkilendiklerini öne sürer. Yazar, Brennan ve Pettit'ten (2004) alıntılı olarak, saygınlık düşüncesinin “mülkiyet arzusu, güç arzusu ve prestij arzusu”nu içeren, “insan hayatını yöneten üç arzu” ile ilişkili olduğunu söyler (Aktaran Brown, 2012: 520). Tapscott ve Williams'a göre ise (2007) saygınlık değeri, Indielilerin yaratıcılık süreçleri aracılığıyla türer ve

İndielerin bir kariyer sürdürebilmelerini sağlayan mülkiyet ve güce dönüştürülür. Saygınlık, bir müzik kariyeri sürdürmek amacıyla; izler kitle, eleştirilenler, iş ortakları ve grup üyeleri gibi pek çok farklı kaynaktan gelebilir (Aktaran Brown, 2012: 520). Saygınlık değeri ayrıca müzisyenin, şarkı yazarlığı ya da virtüözite gibi yaratıcı bütünlüğüne ya da politik eylemciliği, profesyonelliği ya da moda yaratması gibi müzik dışı değerlerine de eklenebilir. Müzisyenin “katalogu” içinde, şarkıdan şarkıya, icradan icraya ya da albümden albüme değişkenlik gösterebilir. Kimi zaman müzik dışı yaratıcılıklarda da görünürlük kazanabilir. Yazara göre saygınlık değerinin bu unsurları genellikle birbirleriyle ilişkilidir (Brown, 2012: 520).

Rogers (2008) Brizzieli Indie müzisyenleri üzerine yaptığı çalışmadan hareketle, Indie müzik yapan bireylerin üç ana motivasyonu olduğunu belirtir. Buna göre Indie müzik yapan müzisyenler öncelikle, müziğin düşük gelirini kabul ettikleri için, “hobi eğilimi” gösterirler. İkinci olarak Indie müzisyenlerinin “güçlü bir topluluk hissi” içinde olduklarını söyleyen yazar, son olarak da Indie müzisyenlerinin “sosyal statü inşası ve bireysel tanımlamayı pekiştirme amacıyla” bu müziğe yönelindiklerini savunur. Rogers ayrıca Indie müziğin anlamının, 1990’ların rahatsız edici (jangly) gitar tınısını işaret eden tür temelli anlayışından sıyrılıp, oldukça geniş kapsamlı müziksel türleri içeren çeşitliliğe kavuşmasında, dijital müzik yapma usullerinin yaygınlaşmasının da rolü olduğu söyler (Aktaran Brown, 2012: 524). Bu saptamayla ilişkili olarak çevrimiçi bir Indie müzik yayımcısı olan “Pitchfork”u örnek gösteren Brown, Pitchfork’un geçen on yıllık süreç içerisinde müzikal seçimini Hip-hop, “ticari” Pop, deneysel müzik ve Metal müziği de kapsayacak şekilde genişlettiğini belirtir. Brown’a göre bu durum, müzik dinleyicilerinin (eleştirilenler ve hayranlar da dahil) “bağımsız” müziği ne şekilde algıladıklarını anlamayı sağlar (Brown, 2012: 524). Dave Cool, “What is Indie” adlı belgesel çalışmasında, bu tanımlayıcı sorunları, daha öteye taşır. Basit bir önermeden başlayarak “bağımsız” olma durumunun müzisyen ve plak şirketi arasındaki bir iş ilişkisi olduğunu söyler ve kendilerini “Indie” olarak tanımlayan sanatçı ve müzisyenlerin duygu, standart ve pratikler “benzeği” (pastiche) oluşturduklarını belirtir. Cool, müzisyenler ve “endüstri uzmanları” ile yaptığı görüşmelerle kendilerini “Indie” olarak tanımlayan insanlardan açık bir tanım almaya çalışır ve bu görüşmelerinden, bu insanların tanıma dair bir netlik içinde olmadıklarını, hatta bazılarının, terimin kimi çağrışımlarından rahatsızlık duyduğunu belirler. Indie ya da bağımsız olmanın fark edilen avantajları, yaratıcı üretim ve (sanatsal özgürlüğe müdahalelerden uzak kalma, bireysel gelişime yol gösterebilme, endüstrinin tüm yönlerinde geniş bir deneyim kazanabilme gibi) iş pratikleri üzerinde kontrol sahibi olmayı içerir. Dezavantajları ise sermaye eksikliği ve bunun sonucunda iş gücü ve diğer kaynaklara dayalı eksiklik, “benzer şeyleri yapan binlerce başka insandan oluşan kitle” içindeki az tanınmışlık hali ve radyo yayını ve dağıtımı gibi destekleyici hizmetlere kısıtlı erişimden oluşur (Aktaran Brown, 2012: 524).

Bu tartışma, Indie’nin “felsefi” tanımına öncülük eder, Indie olmayı bir “zihniyet” (mentality) ve değerler sistemi (ethos) olarak “bireysel yönetimin bütünlüğü inancına

dayalı” hale getirir. Bu durumu betimlemek için Radiohead’in “In Rainbows” albümünü örnek gösteren Brown, grubun bu albümü kendi kaynaklarını kullanarak yaptığını ve dağıtımını da kendi şartlarına uygun biçimde devrettiğini anlatır. Bireysel yönetim bütünlüğüne olan inanç, “ekol” statüsündeki gruplarda gerilime sebep olur. Hatta bu gruplar için bireysel yönetim, yaratıcı kontrolden daha az önemli dahi olabilir. Bu sebeple Radiohead gibi büyük bir izler kitleye ve büyük şirketlerle ilişkiye sahip bir grup, kendi “ekol” statüsünü ve yaratıcılık kontrolünü, “sound”unu “ana akım” olmayan şekilde koruyabildiği müddetçe sağlar (Brown 2012: 524). Bunların hepsi toparlanırsa, ilgili literatürün “bağımsız”ın anlamıyla ilgili iki yaklaşımı olduğu anlaşılır. İlki, yaratıcılar (creators) cephesinden gelir ve “Indie”, üretim, dağıtımın ve tanıtımın, sanatçının kendi koşullarıyla gerçekleşmesiyle ve (özellikle geleneksel plak şirketlerini kastederek) diğer ilgililerin müdahalelerinden muaf olmayla ilgilidir. İkinci yaklaşım ise müzik tüketicileri cephesinden gelir ve Indie, Rock’n Roll’u keşfedenlerin geleneğinin kurumlaşmasına karşıt yaklaşımın yansıması olarak tanımlanır. Bu tamamen, (müzik uygun duyguları yansıttıkça ve tını imal edilmişlik hissi vermedikçe) müzisyen ve plak şirketi arasındaki karmaşık ilişki gerçeğinin farkında olmayan ya da bunu görmezden gelen, “izler kitle” algısına dayanır (Brown, 2012: 524- 525).

Indie müziğin sadece büyük şirketlerle üretim, dağıtım ve tanıtım konularında bağı koparıp, bu yönleri müzisyenin üstlenmesiyle ilişkili olmadığı, müziğe “Indie” olması dolayısıyla yüklenen pek çok değer var olduğu açıktır. Brown, bununla ilgili olarak Indie müzik üslubuna yüklenen içsel güdülerden (intrinsic motivations) söz eder. Yazara göre Indie müzisyenler kendi ihtiyaçlarını memnun etmek için yaratım ve icra yapar. Indie müzisyenler “özgün olmaya” (originality) bağlılıklarını ayrı bir yere koyarlar. Brown’ın görüşme kişilerinden yaptığı alıntılarla Indie müzik pratiği içindeki müzisyenler için önemli olanın diğerleri gibi kendi istedikleri müziği yapmak olduğunu” ve “müziğin iyi ya da kötü olmasına ilişkin değer, duygulara yaptığı etki ile ilişkilendiğini” belirtir. Brown’a göre bunlar, müziğin yaratıcılarının otantisitelerine işaret eden, müzik yaratımına ilişkin içsel güdülerdir (Brown, 2012: 527- 528).

Sonuç

Grupların ve müzisyenlerin kendi üretimlerini ve dağıtımlarını kendileri yaptıkları bir müzik pratiğini işaret eden Indie müzik, tınısal karakteristiklerden çok pratiklere dayalı karakteristiklerle farklılaşır. Indie müzisyenler, kendilerini ana akımın ticari ilişkilerinden ayırarak otantikleştirir. İzler kitle için de durum aynıdır. Indie müzik, ticaretin işin içine dahil olmadığı, “özgün, yaratıcı, özgür, saygıdeğer” bir pratik olarak görülür. Tını dışı anlamlar öne çıkar. Bu çerçevede Indie’nin tını dışı anlamlandırmasında öne çıkan değerler olarak, şunlar sıralanabilir:

1. **Yaratıcı özerklik:** Hesmondhag’a göre (1999) Indie gruplar, kendi istedikleri müziği yapan” bir görünümde dirler. Bu çerçevede Indieliler çok takdir edilir çünkü asla “ana akım”, “moda”, “popüler” tınılara benzer işler çıkarmayacakları ve “özgün”

kalacakları düşünülür. Ticari baskıdan gelen ticari yaratıcı özerklik, Indielere için önemli bir temadır (Hesmondhalg, 1999: 35). Bu anlamda Indie: “Rock müziğin kadim otantisite işaretleyicisi olan ‘müzik yapmak ve para kazanmak’ arasındaki romantik ayırmda, “uygun” yere konumlanmış olur”.

2. **Değerli, Yenilikçi, Baskın Kültüre Karşı Direnişçi:** Bannister (2006) ve Zuberi (2004) Indielere’in “ana akımın (mainstream) tüm baskılarından ve ticari kaygılarından muaf” olduğunu bunun için de “değerli, yenilikçi ve baskın kültüre direnişçi” olarak ele alındıklarını belirtirler. Zuberi’ye göre (2004), bu çalışmaların bağımsızlara olan ilgisinin konumu gereği müzik, değerli ve yenilikçi olarak gösterilir ve bu çalışmalar bağımsızların tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamını basitleştirme ya da görmezden gelme eğilimindedir ve bağımsızları “baskın kültüre bir direniş” olarak özelleştirirler (Aktaran Bannister, 2006: 77).

3. **Saygınlık Değeri (Esteem Value):** Brown ise (2012) Indie pratiklerinin, kendi seçkinciliğinde ve “saygınlık değeri” (esteem value) bağlamında ayrıştığını saptar. Yazara göre müzisyenlerin ve izler kitlenin Indie’ye verdiği saygınlık değeri, müziğe ilişkin belirleyici unsurdur. Burada belirleyici olan “takdir edilmedir” (Brown, 2012: 520). Takdir edilme ise Indielere’in “yaratıcılık süreçleri” ile ilişkilidir.

4. **Yaratıcılık süreçleri:** Tapscott ve Williams’a göre (2007) saygınlık değeri, Indielere’in yaratıcılık süreçleri aracılığıyla türer. Kendi işlerini kendileri yapıyor olmaları, tüm yaratım sürecinin kendi ellerinden çıkması, kendi ayakları üstünde durmaları takdir edilir. Saygınlık değeri; izler kitle, eleştirilenler, iş (bussines) pratiği içindeki diğer gruplar ve kolektivite üyeleri gibi pek çok farklı kaynaktan gelebilir (Aktaran Brown, 2012: 520).

5. **Indielere’in Ortak Motivasyonları:** Rogers (2008) Brizzieli Indie müzisyenleri üzerine yaptığı çalışmadan hareketle Indielere’in üç ortak motivasyonunu belirler. İlki, müzikten ticari beklenti olmadığı için “hobi” eğiliminin öne çıkmasıdır. İkinci olarak yazar, ana akım dışında kalan, farklı olan bir kolektivitene’in yarattığı “güçlü bir topluluk hissi”nin yarattığı güven duygusundan söz eder. Rogers son olarak, kendilerini Indie olarak tanımlayan bireylerin, bu yolla kendi “sosyal statü inşalarını ve bireysel tanımlamalarını pekiştirdiklerini” söyler (Aktaran Brown, 2012: 524).

6. **Katmanlı ve Hiyerarşik Yapı:** Bannister (2006) bununla ilişkili biçimde “Indie’nin sadece kolektif bir şey olmadığını ayrıca katmanlı, hiyerarşik, sınırlı ve geleneksel” de olduğunu söyler. Yazara göre Indie kolektiviteler ya da şirketler sonuç itibarıyla, bunları kurmuş bireylerden ve bunlara eklenme çabasındaki diğer bireylerden oluşur. Kurucuların hiyerarşisinde, onların estetik ve politik söylemleriyle “sınırlı” biçimde gerçekleşir (Bannister, 2006: 77- 78).

KAYNAKÇA

Bannister, Matthew (2006). “Loaded”: Indie Guitar Rock, Canonism, White Masculinities. *Popular Music*, Vol. 25, No. 1, S. 77- 95.

- Bernstein, J.M. (2007) “Sunuş”, Kùltür Endüstrisi Kùltür Yönetimi (Theodor Adorno, çev: Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Brown, Hugh (2012). “Valuing Independence: Esteem Value And Its Role In The Independent Music Scene”. *Popular Music And Society*, Vol. 35, No. 4, S. 519- 539.
- Çerezcioglu, Aykut Barış (2011). Kùreselleşme Bağlamında Extreme Metal Scene: İzmir Metal Atmosferi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Hesmondhalg, David (1999). “Indie: The Institutional Politics And Aesthetics Of A Popular Music Genre”. *Cultural Studies*, No. 13: 1, S. 34- 61.
- Kınlı, Devrim, Yükselsin, İ. Yavuz (2012). “Kùltürel Aracılığın Ritüelleri: Bergamalı Profesyonel Roman Müzisyenlerin Geçiş Ritüellerindeki Aracılık Rolü”, III. Uluslar Arası Hisarlı Ahmet Sempozyumu Bildiri Kitabı, s: 97- 112, Kütahya.
- Manuel, Peter (1993). “Casette Culture: Popular Music And Technology in North India, Chicago University Press.
- O’hara, Graig (2003). Punk Felsefesi: Gürültünün Ötesinde, (çev: Amy Spangler), Çitlenmibk Yayınları, İstanbul.
- Öktem, Altay (2000). Şeytan Aletleri “Fanzinler, Demolar, Fotokopi Afişler”, Varlık/Bilgi, İstanbul.
- Peterson, Richard A., Bennet, Andy (2004). “Introducing Music Scenes”, *Music Scenes: Local, Translocal And Virtual*, (Ed: RicHard A. Peterson& Andy Bennet), USA: Vanderbilt University.
- Rowe, David (1996). Popüler Kùltürler: Rock ve Sporda Haz Politikaları, (çev: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Shuker, Roy(1998). *Key Concepts in Popular Music*, Routledge. London.
- Swiss, Thom, Horner, Bruce (1999). *Key Terms in Popular Music and Culture*. Blackwell Guides. U.K.
- Young, Tricia Henry (1999). Punk: Bir Alt Kùltürün Oluşumu, (çev: Hira Doğrul), Dost Yayıncılık, İstanbul.

Özet

INDIE MÜZİKTE TANIM VE SINIFLANDIRMA PROBLEMİ

Grupların ya da müzisyenlerin, kendi kayıtlarını kendilerinin yaptığı, müzik üretimi ve dağıtımına ilişkin organizasyonları kendi başlarına hallettikleri, birbirleriyle yardımlaşarak ortak çalışmalar yaptıkları (ya da içlerinden bir kişinin çalışmasını destekledikleri) ve hazırladıkları kayıtlı ürünlerin görsel tasarımlarını da kendi imkanlarıyla “kotardıkları” müziksel pratikler olarak Bağımsız Müzik (Indie music) pratikleri, 1970’lerin Punk akımının “kendin yap!” (do it yourself!) söyleminden ve uygulamalarından temellenir. Rock’n Roll’un müzik endüstrisinde standartlaştırılmış uygulama biçimlerine karşıt bir tavır olarak kabul gören Punk Rock, sadece ses (sound), şarkı sözleri ve icra tarzı ile değil, müzik gruplarının iş yapma biçimi ve dinleyicilerle kurdukları ilişkileriyle de alışlagelmiş Rock’n Roll’dan farklı olur. Punk hareketinin bu farklılaşmasında ana itkiyi, Rock gruplarının bağlı oldukları büyük şirketlerin, kapitalist endüstrisinin parçası olarak kabul edilmeleri oluşturur. Kapitalizmin hiçbir unsuruna ihtiyaç duymaksızın kendi işlerini halledebileceklerine inanan Punklar, albüm yapmayı da tamamen kendi imkanlarıyla kotarabileceklerini düşünürler. Böylelikle bir albüm yapma süreci dahil olmak üzere, müzik yapmaya ve müzik işine (business) ilişkin tüm süreci, kendileri yapmayı tercih ederler. “Kendin yap!” mantığının da temelini oluşturan bu tercih, bugün bağımsız müzik ya da indie müzik olarak bilinen üretim ve dağıtım biçiminin de başlangıcı olur. Bağımsız müzik olarak adlandırılan pratik, tüm popüler müzik sahnelerinde geçerli bir uygulama halini alır. Müzisyenler ve gruplar, bağımsız müzik pratiklerini kendi başlarına yaparken, imkanlarını bağımsız müzik yapan müzisyenlere tahsis eden kimi şirket ya da ‘kolektiviteler’in aracılık (mediation) işlevini de kullanabilirler.

Çalışmanın amacı Indie müzik pratiklerini, bu pratiklere yüklenen tını dışı anlamlar çerçevesinde tartışmaktır. Bu amaçla önce Indie, tarihsel süreç içerisindeki gelişimi bağlamında anlaşılmasına çalışılacak, ardından Indie’yi ayrı bir tür olarak tanımlama çabalarına değinilecektir. Son olarak da Indie’ye müzisyenler, izler kitle, müzik basını gibi figürlerce yüklenen tını dışı anlamlar ve değerler ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler: Indie müzik, bağımsız müzik, bağımsız şirketler, popüler müzik.

Abstract

DEFINITION AND CLASSIFICATION PROBLEM OF INDIE MUSIC

Indie music practices, where bands or musicians make their own recordings, manage the music production and distribution related organizations by themselves, do collaborative works (or support a solo work among themselves) and design the visual material of their self produced recordings are based on 1970s’ Punk stream’s “do it yourself!” discourse and practice. Admitted as an attitude against the praxis standardized by the Rock’n Roll music industry, Punk Rock differs from conventional Rock’n Roll by not only sound, lyrics and performance but also music bands’ usage and communication with the audience. The main

impulsion of this differentiation is the consideration of major (record) companies which Rock bands are signed to, as a part of the capitalist industry. Punks, needing no elements of capitalism for managing their business, also believe and think that they can make records with their own means. For that matter, they prefer to manage all process making music and music business, including making a record. This choice, which is also the roots of the “do it yourself!” mentality, is the beginning of the production and distribution form, today known as independent music or indie music. Praxis known as indie music, becomes effective in all popular music scenes. Musicians and bands, while making their indie praxis by themselves, may use the mediating function of some companies or collectivities which allocate their means to indie musicians.

This study purposes to understand the music praxis known as independent music or indie music. Primarily, musical production and distribution praxis, today known as indie music will be discussed in historical continuum, following that, the meaning of indie music in today’s sense which is now accepted as a separate music genre will be strived to understand.

Keywords: Indie music, independent music, independent companies, popular music.

AİLE VE KADIN TEMALARININ SOSYAL BİLGİLER DERS KİTAPLARINDA VERİLİŞ BİÇİMLERİNİN İNCELENMESİ: NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Mustafa Şeker*

GİRİŞ

2005 yılında yürürlüğe giren Sosyal Bilgiler Öğretim Programı, sosyal bilimlere ait temel disiplinlerin vatandaşlık potasında eritilerek düzenlenmesi sonucu oluşmuş bir programdır. Sosyal bilgiler vatandaşlık temelinde sosyal bilimlere ait disiplinlerin sentezidir (Barr, R., J. L. Barth ve S. S. Shermis, 1978). Sosyal bilgiler program içeriğine ait öğrenme ürünlerinin bilgi, ilke, inanç, tutum ve değer ağırlıklı olarak sunulduğu söylenebilir (Doğanay, 2002). Sosyal bilgiler, sosyal bilimlere ait disiplinlerin özüne bağlı kalarak kültürel mirasın devamlılığı noktasında etkin, bilgi ve beceriyle donatılmış bireyler yetiştirmeyi amaçlamaktadır (Öztürk ve Otluoğlu, 2003). Sosyal bilgiler dersi kendisine yüklenen misyon gereği ülkesine vatandaşlık bağıyla bağlı nesiller yetiştirmeyi hedeflemiştir. Sosyal Bilgiler Ulusal Konseyi (NCSS), sosyal bilgiler dersinin amaçlarını; dünyadaki önemli gelişmelere duyarlı olma davranışı sergi-

* Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi.

leme, okulda ve toplumda katılımcı ve gözlem faaliyetlerini gerçekleştirme, demokratik biçimde karar verme becerileri kazandırma, kişi ve kültürel kimlik algısını toplumsal yaşam kavramı çerçevesinde tanımlama biçiminde belirlemiştir (NCSS, 1992). Değişen dünya şartları karşısında yetersiz kalmamak için programlar da güncelliğini korumak zorundadır. Bu zorunluluk özellikle toplumu konu alan sosyal bilgiler dersi için daha da önemli hale gelmektedir. Sosyal bilgiler, gerek program içeriği gerekse kullanılan materyaller bakımından toplumsal değişim rüzgârının gerisinde kalmamalıdır.

Ülkemizin eğitim programları incelendiğinde sosyal bilgilere, özelliği itibarıyla kültürel mirası gelecek nesillere aktarma misyonunun yüklendiğini görmekteyiz. Çünkü okulda okutulan dersler içerisinde formatı itibarıyla bu misyonu gerçekleştirmeye en uygun ders sosyal bilgilerdir. Özellikle binlerce yıllık geçmişi olan Türk kültürünün, gelecek nesillere aktarımı görevinin çok zahmetli olabileceği gibi eğitim paydaşlarının çok dikkatle üzerinde çalışması gereken bir konudur. Çünkü Türk milleti birçok imparatorluk kuran dünyadaki birkaç miltetten biridir. Dolayısıyla imparatorluk kuran bir milletin gelecek nesillere çok zengin bir kültür mirası bırakmış olması da mümkündür. Günümüze kadar özüne bağlı kalarak gelenek, görenek ve inanışlara göre içeriği değişse de yapısını günümüze kadar koruyan en önemli kültür değerlerinden biri de “Türk Aile Yapısı”dır.

Bünyesinde bölge ve şartlara göre küçük değişiklikleri barındırsa da yapısı itibarıyla çok büyük değişikliklere uğramayan ve Türk kavimleri arasında benzerliklerini ve doğallığını koruyarak günümüze kadar gelen “*aile*” olgusu, formal ve planlı bir anlayışla olmasa da kuşaktan kuşağa aktarım yoluyla özgün yapısını bugüne taşımıştır. Kültürel değerler öğretim sürecini de değişen ve gelişen dünya şartlarına göre düzenlemek zorunluluk haline gelmiş, kültürel mirasa ait öğeler disiplinli ve planlı bir anlayışla ele alınmaya başlanmıştır. Eğitim paydaşları kadar ülke yöneticileri de aile ve aileyi oluşturan bireyler üzerinde titiz çalışmalar yapmaya başlamışlar, yapılan çeşitli bilimsel ve akademik çalışmalarda sürekli bu konular işlenmiştir. Kültür hayatına dair öğeler araştırılırken kültürel devamlılığın sağlanmasındaki en önemli vazifeyi yerine getiren kurumlardan biri olan “aile” olgusu da literatürde üzerinde önemle durulan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına girilirken, Türkiye’de aile konusu kültür ve kültürel değişme bağlamında incelenmeye başlanmıştır. Mümtaz Turhan (1908-1968) kültür konusunu aile içerisinde, “*kültürde değişen ve değişmeğe mukavemet eden unsurlar*” betimlemesiyle ve ailenin kültürel yapısı ile ilişkilendirmektedir. Kültür Değişmeleri (1951) isimli kitabında ailenin kültüre, kültürün aileye etkilerini ele almaktadır (Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması, 2011).

Birey, aile ve toplum sarmalında önemli bir basamağı oluşturan “*kadın*” olgusu da insanlığın varoluşunun temelini oluşturur. Anne kavramı; Türk kültüründe “Ana” kelimesiyle ifade edilmiş, hatta yaşadıkları yerleri bile sürekli bu kavramlarla anmışlardır. “Ana”yı kültürün ve ailenin devamı için vazgeçilmez kılan bu anlayış sanatsal ve edebi ürünlere de ilham kaynağı olmuştur. Dolayısıyla kültür içerisindeki yeri itibarıyla önemli bir konuma sahip olan “anne” unsurunun “kadın” teması çerçevesinde sağlıklı ve yeterli

biçimde işlenmesi için formal bir anlayışla ele alınması gerekmektedir. Bu formal anlayışın planlı ve programlı bir düzen içerisinde devam edebilmesi için başta okul olarak öğretmene önemli görevler düşmektedir. Ne kadar nitelikli olursa olsun temel materyallerle desteklenmeyen eğitim ortamları öğrenci ilgi ve ihtiyaçlarını tam olarak karşılamaktan uzaktır. Dolayısıyla okullarda öğrencinin öğrenme etkinliklerinde önemli yeri olan ders kitaplarında aile ve kadın temaları işlenirken yazılı ve görsel materyallerden yararlanılması nitelikli ve kalıcı bir öğrenme için önemli olabilir. Ancak günümüzde çocuğa kültür ve kültürel temel değerler belli dersler aracılığıyla verilse de, fonksiyonist görüşte de ifade edildiği gibi, “kültür yalnızca öğrenilmez, kişilik yapısının bir parçası gibi içselleştirilir. Çocuğun kişiliği onun bir parçası olacağı kültürün temel değerleriyle bezenir” (Haralambos, 1980). Dolayısıyla “aile” ve ailenin devamı için “kadın” unsuru hakkında temel bir anlayışın gelişebilmesi için eğitim hayatının ilk aşamasından itibaren yeterli algının oluşturulması gerekir. Bu algının tam ve yeterli düzeyde oluşabilmesi için de başta sosyal bilgiler olmak üzere ilgili derslerin ve bu derslere ait içerik ve materyallerin nitelikli biçimde hazırlanması önemlidir.

YÖNTEM

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmayla 4., 5., 6. ve 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında “aile” ve “kadın” öğelerin veriliş biçimlerinin araştırılması amaçlanmıştır. Ayrıca yapılan bu araştırma ile öğrenciler tarafından şu an en kolay ve ucuz ulaşılabilir özelliğiyle ders materyalleri içerisinde önemli bir yere sahip olan ders kitaplarında yer alan “aile” ve “kadın” öğelerin program kazanımları doğrultusunda nasıl ve hangi materyallerle ifade edildiği, bu öğelerin verilişinde izlenen yol ve yöntemlerin neler olduğu incelenmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada içerikleri incelenen sosyal bilgiler ders kitapları (4., 5., 6. ve 7. sınıf), Talim Terbiye Kurulu’na incelenerek onaylanan ve 2013-2014 Eğitim-Öğretim döneminde Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullarda okutulmasına izin verilen her sınıf düzeyi için iki farklı yayınevi (biri özel diğeri resmi yayınevi olmak üzere) tarafından hazırlanmış ders materyalidir. Bu çalışmada, kitapları incelenen yayınevlerinin (MEB Yayınevi, Altın Yayınevi, Arslan Yayınevi, Pasifik Yayınevi, Tuna Yayınevi) isimleri, “A Yayınevi” ve “B Yayınevi” olarak kodlanmıştır.

Bu çalışma, nitel araştırma modeli çerçevesinde incelenen, doküman incelemesi yöntemiyle ele alınan bir çalışmadır. Bu çalışmada kullanılan doküman inceleme metodu, araştırmanın amacına uygunluğu sebebiyle resim, film, belgesel gibi yapıtlar yanında, yayınlanmış kitap, dergi vb. birtakım yazılı materyalleri analiz etmek için de kullanılan bir yöntemdir (Karasar, 2008; Yıldırım ve Şimşek, 2005). Durum araştırması özelliği taşıyan bu çalışmayla var olan durumun tespiti amaçlanmıştır.

Verilerin Toplanması

Bu çalışmanın amacı doğrultusunda, “Aile” ve “Kadın” temalarının ders kitaplarında verilmiş biçimleri araştırılırken Talim Terbiye Kurulu tarafından incelenerek onaylanan farklı yayınevlerince hazırlanmış 4., 5., 6. ve 7. Sınıf Sosyal Bilgiler ders kitapları kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmada, ders kitaplarında sosyal bilgiler öğretim programı doğrultusunda yer verilen üniteler incelenmiş, Türk kültür hayatı içerisinde önemli yeri olan “Aile” ve “Kadın” temalarının programın ortaya koyduğu kazanımlar noktasındaki verilmiş biçimleri araştırılmıştır.

BULGULAR

Sosyal Bilgiler 4., 5., 6. ve 7. sınıf ders kitaplarında “kadın ve aile” konuları ve verilmiş biçimleri aşağıda gösterilmiştir.

A yayınevi tarafından hazırlanan 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabına baktığımızda, kadın temalı konulara yer verilmediği görülmektedir. Özellikle ders kitabında “aile” temasına yer verildiği, bu kavramın 2. ve 6. ünite de yer aldığı anlaşılmaktadır. “Geçmişimi Öğreniyorum” adlı 2. ünite de ve “Hep Birlikte” adlı 6. ünite de geçen “aile” teması hakkında ders kitabında verilen görsel ve yazılı materyallere örnekler aşağıda verilmiştir.

Şekil 1: A Yayınevi Tarafından Hazırlanan 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Geçmişimi Öğreniyorum” Adlı 2. Ünite de Geçen Örnek Bir Materyal



Şekil 2: A Yayınevi Tarafından Hazırlanan 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Hep Birlikte” Adlı 6. Ünite de Geçen Örnek Bir Materyal

Ailemiz
Toplumun en küçük birimi olan aile, bireyin ilk eğitimini aldığı yerdir. Aile içinde alınan eğitim, bizleri toplum hayatına hazırlar; haklarımızı, görev ve sorumluluklarımızı öğretir. Bireyler aile hayatında yardımlaşma, dayanışma, iş bölümü ve iş birliği gibi değerleri benimserler. Çevrelerinde gördükleri sosyal problemlere karşı duyarlı olurlar ve çözüm üretirler. Bu değerlere sahip bireylerden oluşan toplum sağlıklı bir toplum olur.



Aile kurumu sizin için ne ifade etmektedir?

Yapılan araştırma sonunda B yayınevi tarafından hazırlanan 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının “Geçmişimi Öğreniyorum” adlı 2. ve “Hep Birlikte” adlı 6. Ünitesinde “Aile” ve “Evlilik” temalarının işlendiği, üniteye konuyla ilgili ve program kazanımları doğrultusunda görsel materyallerin verildiği görülmektedir. Üniteye verilen görsel materyallerle ilgili yazılı materyallere de yer verildiği anlaşılmıştır. Ancak üniteye, “Aile” ve “Evlilik” konuları ile ilgili yazılı ve görsel materyallerin sınırlı verildiği, “toplumda kadının önemi ve yeri” temasına ise yer verilmediği, sadece kadınlara ilgili unsurlara aile ve evlilik süreci içerisinde yer verildiği görülmüştür. Aşağıda şekil 3, şekil 4 ve şekil 5’te, üniteye geçen “aile” ve “evlilik geleneği” teması ile ilgili örnek görsel materyaller verilmiştir.

Şekil 3: B Yayınevi Tarafından Hazırlanan 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Geçmişimi Öğreniyorum” Adlı 2. Üniteye Geçen Örnek Bir Materyal



Elif, babaannesiyle birlikte sözlü tarih çalışması yapıyor.

Şekil 4: B Yayınevi Tarafından Hazırlanan 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Geçmişimi Öğreniyorum” Adlı 2. Üniteye Geçen Evlilik Geleneği İle İlgili Örnek Bir Materyal



Çeyiz serme geleneği günümüzde de devam etmektedir.

Şekil 5: B Yayınevi Tarafından Hazırlanan 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Hep Birlikte” Adlı 6. Ünite Geçen Aile Teması İle İlgili Örnek Bir Materyal



Büyüklere ve çocuklar arasındaki sevgi bağları ailede dayanışma duygusunu güçlendirir.

“Kadın ve Aile” teması ile ilgili olarak A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan sosyal bilgiler 5. sınıf ders kitapları incelenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda ders kitaplarında “Aile” ve “toplumda kadının önemi/yeri” ile ilgili olarak “kadın” teması hakkında çok az bilgiye yer verildiği, “aile” temasının ise işlenmediği görülmüştür. Ancak B yayınevi tarafından hazırlanan ders kitabında Kurtuluş Savaşı konusu işlenirken “Türk Kadını”nın Kurtuluş Savaşı’na verdiği desteği ifade etmek için görsel bir materyalin kullanıldığı görülmüştür. Verilen görsel materyal aşağıdaki şekil 6’da gösterilmiştir.

Şekil 6: B Yayınevi Tarafından Hazırlanan 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Gerçekleşen Düşler” Adlı 6. Ünite Geçen Aile Teması İle İlgili Örnek Bir Materyal



Cephane taşıyan kadınlar, Halil Dikmen

A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan 6. sınıf sosyal bilgiler ders kitapları incelenmiş, “kadın” ve “aile” temasının ders kitaplarındaki verilmiş biçimleri ele alınmıştır. Buna göre; A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan ders kitaplarında “kadın”

ve “aile” konularına özellikle “İpek Yolunda Türkler” adlı 3. ünite ve “Demokrasinin Serüveni” adlı 6. ünite yer verildiği görülmüştür. Ünite konularında “kadın” temasının genellikle “yönetim anlayışı” ve “giyim kültürü” çerçevesinde ele alındığı, kadınla ilgili başka unsurlara yer verilmediği görülmüştür. “kadın” ve “aile” konularının ele alınmış biçimleri ilgili aşağıda şekil 7 ve şekil 8’de bazı görsel öğelere yer verilmiştir.

Şekil 7: A Yayınevi Tarafından Hazırlanan 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “İpek Yolunda Türkler” Adlı 6. Ünite Geçen Aile Teması ile İlgili Örnek Bir Materyal



Kurultaya, boy beyleri ve hatun da katılır.

“Çinli kadınlar, Uygur kadınları gibi giyinmeye ve hareket etmeye başladılar. Uygurlarda Çinlilerin birbirlerini kültür yönünden etkilemeye çalıştıkları inkâr edilemez. Kimi dönemlerde Çin saraylarında Uygurlar gibi giyinmek moda olmuştur.”
Saadetin Gömeç, Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü, s. 88.

Uygurlar da komşu devletlerin kültürlerinden etkilenmiştir. Örneğin, Çin’den ve İran’dan gelen ipeki ve pamuklu dokumaları kullandıkları kaynaklarda yer almaktadır.

İpek Yolu sayesinde birçok yenilik dünyaya yayılmıştır. Porselenler, kumaşlar, mobilyalar, doğudan batıya aktarılmış, yaşam şekillerini değiştirmiştir.



Uygur Kadınları

Şekil 8: B Yayınevi Tarafından Hazırlanan 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Demokrasi Serüveni” Adlı 6. Ünite Geçen Aile Teması ile İlgili Örnek Bir Materyal



İlk Türk devletlerinin yöneticilerine “kağan”, eşlerine ise “hatun” (katun) denirdi. Hatun devlet idaresinde söz sahibiydi. Kurultaya katılır ve yabancı elçileri kabul ederdi. Devletin iç ve dış işlerinde onun düşüncelerine önem verilirdi. Ayrıca ilk Türk devletlerinde kadınlar ata biter, ok atar ve gerektiğinde savaşır.

“İpek Yolunda Türkler” ünitesinde öğrendiğiniz Okun Kitapları’nda Bilge Kağan şöyle demektedir: “Türk milletini yok olmayan, millet olsun diye babamı İleriş Kağan’ı, annem il Bilge Hatun’u Tanrı halkı içinden seçip tahta çıkardı”.



İlk Türk devletlerinde kadının konumu ile ilgili neler söylenebilir?

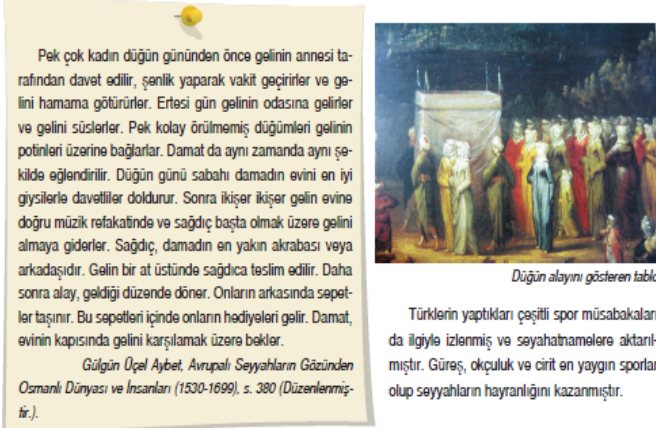
Muhabir: Devlet yönetiminde kadınların konumu nasıldı?

Dede Korkut: Mete Han’dan beri kağanın çadırı olan otağın içindeki Kurultay toplanır, devlet meseleleri görüşülürdü. Kağanın eşi olan hatun da bu toplantılara katılır, düşüncesini belirtirdi. Yani kağan, tek başına karar almaz, mutlaka Kurultayı toplar, devletin ileri gelenlerine sorardı.

7. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında “aile” ve “kadın” temasının ele alınmış biçimleri incelenmiştir. Buna göre; A yayınevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan “Türk Tarihinde Yolculuk” adlı 3. üniteye baktığımızda bu ünite sadece “aile” temasının işlendiği “kadın” teması hakkında yeterli bilgiye yer verilmediği

görülmüştür. Aile temasının ise “evlilik” gibi adet ve geleneklerle birlikte verildiği ancak verilenlerin “aile” konusunun tam olarak kazanılmasında yeterli olmadığı görülmektedir. Konunun veriliş biçimiyle ilgili görsel materyallere örnek şekil 9’da verilmiştir.

Şekil 9: Yayinevi Tarafından Hazırlanan 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Türk Tarihinde Yolculuk” Adlı 3. Ünite de Geçen Kadın Teması İle İlgili Örnek Bir Materyal



B yayinevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında “aile” ve “kadın” temasının ele alınış biçimleri incelenmiştir. Buna göre; B yayinevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan “Türk Tarihinde Yolculuk” adlı 3. Ünite’nin “Seyyahlarla Gezinti” adlı bölümüne baktığımızda bu ünite de sadece “kadın” temasının işlendiği görülmüştür. Seyyahların gözünden ele alınan “kadın” teması hakkında yeterli bilgiye yer verilmediği, Türk kültürü içerisinde çeşitli edebi eserlerde de yer verilen “kadın” konusunun bu ders kitabında yeterli düzeyde ele alınmadığı tespit edilmiştir. Konunun veriliş biçimiyle ilgili örnek görsel bir materyal aşağıda şekil 10’da verilmiştir.

Şekil 10: Yayinevi Tarafından Hazırlanan 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders Kitabı “Türk Tarihinde Yolculuk” Adlı 3. Ünite de Geçen Kadın Teması İle İlgili Örnek Bir Materyal



SONUÇ, TARTIŞMA VE ÖNERİLER

Talim Terbiye Kurulu tarafından incelenerek onaylanan ve okullarda okutulmasına izin verilen A ve B yayınevleri (MEB Yayınevi, Altın Yayınevi; Arslan Yayınevi, Pasifik Yayınevi, Tuna Yayınevi) tarafından hazırlanmış sosyal bilgiler 4., 5., 6. ve 7. sınıf ders kitaplarına ait ünitelerde “aile” ve “kadın” temalarının verilmiş biçimleri incelenmiştir. Ünitelerde aile ve kadın temalarının çoğunlukla beraber verildiği ancak bazı ünitelerde ise “kadın” ve “aile” temalarından sadece birisinin verildiği veya her ikisinin de vermediği görülmüştür. Bunlarla ilgili şu sonuçlarla karşılaşılmıştır;

A yayınevi tarafından hazırlanan 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabına baktığımızda, kadın temalı konulara yer verilmediği, özellikle “aile” temasına yer verildiği, bu kavramın 2. ve 6. üniteye yer aldığı anlaşılmıştır. B yayınevi tarafından hazırlanan 4. sınıf sosyal bilgiler ders kitabının “Geçmişimi Öğreniyorum” adlı 2. ve “Hep Birlikte” adlı 6. ünitesinde “aile” ve “evlilik” temalarının işlendiği, üniteye konuyla ilgili ve program kazanımları doğrultusunda görsel materyallerin sunulduğu görülmüştür. Ayrıca üniteye görsel materyallerle ilgili yazılı materyallere de yer verildiği anlaşılmıştır. Ancak ünitelerde, “aile” ve “evlilik” konuları ile ilgili yazılı ve görsel materyallerin sınırlı verildiği, “toplumda kadının önemi ve yeri” temasına ise yeterli düzeyde yer verilmediği, sadece kadınla ilgili unsurlara aile ve evlilik süreci içerisinde kısaca yer verildiği görülmüştür.

Talim Terbiye Kurulu tarafından Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullarda okutulmak üzere incelenen ve onaylanan A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan sosyal bilgiler 5. Sınıf ders kitaplarında “kadın” ve “aile” teması ile ilgili olarak yapılan incelemeler sonucunda ders kitaplarında “Aile” ve “toplumda kadının önemi/yeri” ile ilgili olarak “kadın” teması hakkında çok az bilgiye yer verildiği, ünitelerde “aile” temasının ise yeterli düzeyde işlenmediği görülmüştür. Ancak B yayınevi tarafından hazırlanan ders kitabında Kurtuluş Savaşı konusu işlenirken “Türk Kadını”nın Kurtuluş Savaşı’na verdiği desteği ifade etmek için görsel bir materyalin kullanıldığı görülmüştür.

A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan 6. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında “kadın” ve “aile” temasının verilmiş biçimleri ele alınmıştır. Buna göre; A ve B yayınevleri tarafından hazırlanan ders kitaplarında “kadın” ve “aile” konularına özellikle “İpek Yolunda Türkler” adlı 3. üniteye ve “Demokrasinin Serüveni” adlı 6. üniteye yer verildiği görülmüştür. Ünite konularında “kadın” temasının genellikle “yönetim anlayışı” ve “giyim kültürü” çerçevesinde ele alındığı, kadınla ilgili başka unsurlara yer verilmediği görülmüştür. Türk kültüründe ise “aile” ve “kadın” konularına tarihi süreç içerisinde özel değer verildiği ve bunlarla ilgili birçok edebi ve sanat ürününün ortaya konduğu görülmüştür. Ders kitaplarında verilen ünitelerde ise “aile” ve “kadın” temalarının yıllarca verilen klasik usullerle sunulduğu, bu konulara sadece yönetim ve giyim gibi konularda yer verildiği görülmüştür.

7. sınıf sosyal bilgiler ders kitaplarında “aile” ve “kadın” temasının ele alınmış biçimleri incelenmiştir. Buna göre; A yayınevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan “Türk Tarihinde Yolculuk” adlı 3. üniteye baktığımızda bu üniteye sadece “aile” temasının işlendiği “kadın” teması hakkında yeterli bilgiye

yer verilmediği görülmüştür. Aile temasının ise “evlilik” gibi adet ve geleneklerle birlikte verildiği ancak verilenlerin “aile” konusunun tam olarak kazanılmasında yeterli olmadığı görülmektedir. Toplumda çok önemli yeri olan “kadın” unsuruna, çevresinde olup bitenlere farklı gözle bakmayı öğrenen ve program kazanımları noktasında yaşadığı kültürün özelliklerini tam olarak öğrenmesi telkin edilen öğrenciye içerisinde bulunduğu sınıfı düzeyinde “kadın”ın kültür ve toplum hayatındaki yeri ve öneminin tam ve yeterli düzeyde verilmemesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte B yayınevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında da “aile” ve “kadın” temasının ele alınış biçimleri incelenmiştir. Buna göre; B yayınevi tarafından hazırlanan 7. sınıf sosyal bilgiler ders kitabında yer alan “Türk Tarihinde Yolculuk” adlı 3. ünitenin “Seyyahlarla Gezinti” adlı bölümüne baktığımızda bu ünite sadece “kadın” temasının işlendiği görülmüştür. Seyyahların gözünden ele alınan “kadın” teması hakkında yeterli bilgiye yer verilmediği, Türk kültürü içerisinde çeşitli edebi eserlerde de yer verilen “kadın” konusunun bu ders kitabında yeterli düzeyde ele alınmadığı tespit edilmiştir.

Sosyal Bilgiler Öğretim Programı’nda kazanımlar noktasında Türk kültüründe önem verilen aile, kültür ve değer temalarının ele alındığı görülmektedir. Talim Terbiye Kurulu tarafından incelenerek onaylanan ve okutulmasına izin verilen A ve B yayınevleri tarafından hazırlanmış sosyal bilgiler 4., 5., 6. ve 7. sınıf ders kitaplarına ait ünitelerde “aile” ve “kadın” temalarının veriliş biçimine baktığımızda, verilenlerin yeterli ve etkili düzeyde olmadığı görülmüştür.

Toplum bilimleri olarak da nitelendirilen sosyal bilimler, bünyesinde yer alan disiplinlerle toplumu oluşturan öğeleri konu edinir. Okullarda okutulan dersler içerisinde, “aile” ve “kadın” temalarının işlenmesine en elverişli ders olarak görülen sosyal bilgilerin eğitim-öğretim programı içeriklerine baktığımızda doğal olarak birey, aile ve toplum konularının ele alınması beklenmektedir. Bu misyon, sosyal bilgilere kültürel değerlerin vatandaşlık temelinde gelecek nesillere aktarımı görevinin verilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sosyal bilgiler sosyoloji, Tarih, coğrafya, hukuk, ekonomi, siyaset bilimi, psikoloji gibi sosyal bilimler disiplinlerinin bir potada eritilmesi sonucunda ortaya çıkmış bir ders olup kültürel mirasın gelecek nesillere aktarımında köprü görevi görmektedir. Birey, aile ve toplum sarmalında çok kritik bir fonksiyona sahip olan ve bireyi dünyaya getiren anne faktörü, “kadın” unsurunun toplumdaki yeri ve önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Tarihi ve kültürel süreç içerisinde sağlıklı bir toplum hayatı için aileyi oluşturan “Kadın”ın eğitim-öğretim hayatımız içerisinde çeşitli dersler aracılığıyla işlenmesi, hayatının önemli bir bölümünü eğitim-öğretim sürecinde geçiren birey açısından önemlidir. Bu sebeple edindiği misyon sebebiyle sosyal bilgiler derslerinde öğrenciye, ailenin temelini oluşturan ve kendisini dünyaya getiren anne olgusunun anlam ve öneminin en üst düzeyde kazandırılabilmesinde “kadın” konusunun kültür hayatı temelindeki yerinin yeterli ve olması gerektiği gibi verilmesi, bilinçli bir neslin oluşması noktasında çok anlamlı olabilir. Öyle ki, Türk kültürü içerisinde “kadın” teması çerçevesinde bir kız çocuğunun doğumundan evlilik ve sonrasındaki annelik aşamasına kadar hayatın her safhasında sayısız edebi ürüne konu olduğu görülmüştür (Ögel 1998; Turan, 1998; Öztürk, 2008). Çeşitli araştırmalarda ve yazılı eserlerde de vurgulandığı gibi (Dingeç,

2010; Ögel, 1998) uğruna kitabelerin yazıldığı, yerine göre devlet yönetiminde sözü dinlenen, yönetimin en tepesinde yer alan kişinin hemen yanı başında gördüğümüz “kadın” olgusu hakkında sosyal bilgiler ders kitaplarımızda yeterli ve etkili bilgiye yer verilmemiş olması üzerinde önemle durulması gereken bir konudur.

Türk kültürüne ait gelenek ve göreneklerin şekillenmesinde referans kabul edilen dini öğelerde, “cennetin ayaklarının altında olduğu” anlayışı etrafında annelik duygusu yüceltilmiş, yazılı ve sözlü dini unsurlarda kadına saygı duyulmasının öneminden söz edilmiştir. Fakat ders kitaplarında bu konuların Türk kültür hayatı içerisinde ele alınmamış olması, bu konuların ele alınıp biçimlerinde bütünsellik anlayışının göz önünde bulundurulmadığını, konulara dar bir pencereden bakıldığını ortaya koymaktadır.

Sosyal bilgiler ders kitaplarında “aile ve “kadın” temalarının düğün, evlilik, isim koyma, doğum adetleri, çocukluktan başlayan gelenekler, aile hayatının devamı için anne-baba rolleri gibi çok zengin öğelerle süslenmesi mümkün iken “kadın” konusunun sadece “seçme-seçilme” ve “iş hayatında kadın rolleri” ile ele alınmış olması, “kadın”ın toplumdaki esas yerini ifade etmekten uzaktır. Bununla birlikte yakın zamana ait konular işlenirken tarihimize ışık tutan kadın kahramanların ve şahsiyetlerin hayatlarından kesitler sunulmamış olması, sosyal bilgiler programları ve ders kitaplarının kültürel mirasın devamlılığı misyonuna gölge düşürmektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında; sosyal bilgiler programları ve ders kitapları geniş bir vizyonla hazırlanmalı, konular hayatın gerçekleri ile ilişkilendirilmeli, bireyin içinde yaşadığı toplumun değerleri göz önünde bulundurulmalı, üzerinde durulan konular tarihi süreç içerisindeki gelişim ve değişim gibi öğeler göz önüne bulundularak hazırlanmalıdır. Aile teması işlenirken aileyi meydana getiren öğeler yeterli düzeyde tanıtılmalı, bu konu kültür hayatımızla ilişkilendirilerek geçmişten günümüze gelenek, görenek ve adetlerle birlikte verilmeli, aile hayatımızın geçmişten günümüze geçirdiği süreç, karşılaştırmalı olarak verilmelidir. Sosyal bilgiler ders kitapları gerçek hayat öğelerinden kopuk olmamalı, işlenen konular geniş bir bakış açısıyla ele alınmalı, üzerinde durulan konular, içerisinde yaşanan toplumun değerleriyle çatışmamalı, toplumun sahip olduğu değer ve kültür öğeleri “farklılıkların olabileceği” anlayışı çerçevesinde ele alınmalıdır.

Ders kitaplarında “kadın” temasına kültür hayatımız perspektifinden bakılmalı, konuların verilmesinde standart, tekdüze ve klasik bakış açısı sergilenmemelidir. Ders kitaplarının hazırlık ve değerlendirme süreçlerinde alanında uzman, program hedefleri noktasında etkin ve yeterli bilgiye sahip, olaylara aktüel ve gerçekçi bakış açısıyla yaklaşabilen kimselerden daha fazla yararlanılmalı, başta ders kitabı olmak üzere bütün ders materyallerinin ihtiyaç ve beklentilere cevap verebilecek tarzda hazırlanmasına özen gösterilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (2011). Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması.
- Altun, A., Doğan, Y., Uzun, E. (2011). İlköğretim 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders, Çalışma ve Öğretmen Kılavuz Kitapları. Altın Yayınları, Ankara.
- Arslan, M. M. (2011). İlköğretim 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders, Çalışma ve Öğretmen Kılavuz Kitapları. Anıttepe Yayınları, Ankara.
- Barr, R. D., Barth J. L. and Shermis, S. S. (1978). *The Nature of Social Studies*. California: ECT Publications.
- Dingeç, E. (2010). Osmanlı Toplumunda Kadınların Üretime Katkıları, *History Studies*, 2(1).
- Doğanay, A. (2002). Öğretimde Kavram ve Genellemelerin Geliştirilmesi. Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi, PegemA Yayıncılık, Ankara.
- Ersöz, T. (2011). İlköğretim 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders, Çalışma ve Öğretmen Kılavuz Kitapları. Pasifik Yayınları, Ankara.
- Haralambos, M. (1980). *Sociology Themes and Perspectives*. University Tutorial Press: Suffolk.
- Karasar, N. (2008). *Bilimsel Araştırma Yöntemi (17.Baskı)*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Komasyon, (2012). İlköğretim 4., 5., 6. ve 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders, Çalışma ve Öğretmen Kılavuz Kitapları. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- NCSS. (1992). *Curriculum Standards For Social Studies: I. Introduction*. <http://www.socialstudies.org/standards/introduction> (Erişim Tarihi: 10.07.2013)
- Ögel, B. (1998). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Öztürk, C. ve Otluoğlu R., (2003). *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Edebi Ürünler Ve Yazılı Materyaller*. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Öztürk, C. (2008). *Türk Kadınının Tarihteki Yeri ve Önemi Türk Kadınının Tarihteki Yeri ve Önemi*. <http://www.izedebiyat.com/yazi.asp?id=74855> adlı internet sitesinden 01.09.2013 tarihinde alınmıştır.
- Turan, O. (1998). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınevi, İstanbul.
- Tüysüz, S. (2012). İlköğretim 4. Sınıf Sosyal Bilgiler Ders, Çalışma ve Öğretmen Kılavuz Kitapları, Tuna Matbaacılık A.Ş., Ankara.

Özet

AİLE VE KADIN TEMALARININ SOSYAL BİLGİLER DERS KİTAPLARINDA VERİLİŞ BİÇİMLERİNİN İNCELENMESİ: NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Sosyal bilgiler dersi sosyal bilimlere ait disiplinlerden meydana gelmiş bir derstir. Sosyal bilimler, bünyesindeki çeşitli disiplinler aracılığıyla insan hayatının toplumsal yönünü de ele alır. Sosyal bilimlere ait disiplinlerden meydana gelen sosyal bilgiler, bu disiplinleri kullanarak temel vatandaşlık paydasında birleştirici görevi görür. Sosyal Bilgiler, sosyal

bilimlere ait çeşitli disiplinlerin temel vatandaşlık anlayışıyla bir potada eritilerek sunulması noktasında, aynı zamanda toplumsal hayatın vazgeçilmez unsuru olan ve toplumun temel yapıtaşı vazifesini gören “aile” kurumunu da ele almak zorunda kalmıştır. Çünkü sosyal bilimlerin temelini de meydana getiren “toplum” konusunun en temel öğelerinden biri olan “aile” kavramı, toplumun en önemli yapıtaşlarından birisini oluşturmaktadır. Sosyal bilgiler ise içerisinde bulunduğu toplumun değerlerini temel vatandaşlık anlayışıyla ele almış, bu anlayış çerçevesinde toplumu oluşturan en önemli öğelerden olan “aile” unsurunun tarihi süreç içerisindeki önemini gerek hazırlanan programlar gerekse yüklenen misyonu sebebiyle göz ardı edememiştir. Anne-baba, birey, aile ve toplum sarmalında birbirinden ayrılmaz 4 unsur aynı zamanda birbirini tamamlayan öğelerdir. Dolayısıyla literatürde “aile” konusu ele alınırken, aileyi oluşturan en önemli öğelerden biri olan “kadın” unsuru üzerinde durulması da önemli bir boşluğu doldurmuştur. Böylece toplumu oluşturan öğeleri bağlı kaldığı disiplinler çerçevesinde formal bir düzende ele alan “Sosyal Bilgiler” ise bu vazifeyi geçmişten günümüze, hazırlanan program çerçevesi içerisinde yürütmektedir. Bu vazifeyi yürütürken de bazı materyallere ihtiyaç duymaktadır. Bu materyallerin en önemlilerinden biri de ders kitaplarıdır. Bu araştırmada, sosyal bilgiler ders kitaplarının “aile” ve “kadın” konularını ele alış biçimleri incelenmiştir. Doküman incelemesi yöntemiyle ele alınan bu araştırma, nitel bir çalışmadır. Bu araştırmaya göre; 4., 5., 6. ve 7. sınıf ders kitaplarında yer alan ünitelerde “aile” ve “kadın” temalarına yeterli düzeyde yer verilmediği görülmüştür. Tarihi, kültürel ve toplumsal perspektif içerisinde çok önemli bir yeri olan bu öğelere, öğrencinin en fazla kullandığı ders materyalinde yeterli düzeyde yer verilememesi dikkat çekici bulunmuştur. Dolayısıyla sosyal bilgiler ders kitaplarında düzenli ve planlı bir anlayışla “aile” ve “kadın” temalarına yer verilmemiş olması, tarihi ve kültürel mirasın gelecek nesillere ulaştırılması anlayışıyla hazırlanan sosyal bilgilere ve bu doğrultuda hazırlanan ders programının amaçlarına ters düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilgiler, Ders Kitapları, Sosyal Bilgiler Öğretim Programı, Kültür, Aile, Kadın

Abstract

EXAMINATION OF THE WAY THE THEMES OF FAMILY AND WOMEN ARE PRESENTED IN SOCIAL STUDIES TEXT BOOKS

Social Studies Lesson is a lesson made up of disciplines that belong to Social Sciences. Social Sciences also deals with the social aspect of human life through various disciplines in its own structure. Social Studies, which is made up of disciplines that belong to Social Sciences, acts as a uniting role on the denominator of fundamental citizenship by utilizing these disciplines. Regarding presentation of various disciplines that belong to Social Sciences after being melted in a pot with a sense of fundamental citizenship, Social Studies has to deal with the “family” institute as well which is at the same time an indispensable element of social life, and acts as a fundamental constituent of the society. The reason is, concept of

“family”, one of the most basic components of “society”, which also forms the fundamental of Social Sciences, composes one of the most significant building blocks of the society. Social studies handles the values of the society with a sense of fundamental citizenship, and within the historical process, it is not able to ignore the importance of the term “family” within the scope of this concept, which is one of the most important components that forms the society because of both the programmes prepared and the mission undertaken. 4 inseparably linked components, parents, individuals, family and the society also complement each other. Therefore, when the subject of “family” is dealt with in literature, laying stress on the component “woman”, who is one of the most important elements of family, fills an important void. Thus, “Social Studies”, which deals with the components that form the society within the framework of the disciplines they abide by in a formal order, carries out this task from past to present within the scope of programme prepared. And while performing this duty, it needs a number of materials. Textbooks are one of these most important materials. In this study, the way Social Studies textbooks deal with the terms “family” and “woman” are examined. This is a qualitative study, which was conducted with the method of document review. According to this research, it is seen that the themes of “Family” and “Woman”, which are in the textbooks of the 4th, 5th, 6th, and 7th grades are not given adequate coverage. It is noticeable that these two components which have an extremely important place within historical, cultural and social perspective are not dealt with sufficiently in the schoolbooks that students use most. Hence, lack of coverage of themes of “Family” and “Woman” with a proper and planned concept in the Social Studies textbooks contradicts the purpose of the Social Studies, prepared with a concept passing down historic and cultural inheritance from one generation to the next, and the aim of lesson plans prepared towards this end.

Keywords: Social Studies, Textbooks, Social Studies Curriculum, Culture, Family, Women.

CAHİT UÇUK'UN "TÜRK İKİZLERİ" ROMANINDA SÖZVARLIĞI

Yıldız Yenen Avcı*

GİRİŞ

“Fransızcada vocabulaire, Almandada Wortschatz ve Wortbestand terimleriyle anlatılan sözvarlığı Türkçede kelime (sözcük) hazinesi, sözcük dağarcığı, sözcük gömüsü gibi terimlerle karşılanmıştır. Filoloji ve dilbilim çalışmalarında, bir dilin sözcükleri, terimleri, yabancı dillerden gelme öğeleri, atasözleri, deyimleri, insanlar arasındaki ilişkilerde kullanılması gelenek olmuş kalıp sözleri ve birtakım özdeyişler, bir bütün olarak sözvarlığı adı altında ele alınır. Bu terimle anılan varlık, aynı zamanda, o dili konuşan ulusun maddi ve manevi kültürünü, dünya görüşünü, yaşam koşullarını ve deneyimlerini de yansıtır.”**

Her dilin kendine özgü bir sözvarlığı mevcuttur. Türkçe de mecaz anlatıma uygun yapısından, yöresel ağız çeşitliliğinden, insan ilişkilerine verdiği önemden, az ve öz anlatımdan yana olmasına rağmen etkileyiciliği elden bırakmayan vurgulu ve ahenkli yapısından dolayı sözvarlığı bakımından oldukça zengin bir görünüm sergilemektedir. Bu

* Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi/Elazığ.

** Doğan Aksan(2002), *Anadilimizin Söz Denizinde*, Bilgi Yayınevi, Ankara, s. 13

zenginliği insanlara sunmanın birçok yolu vardır. Bunlardan en etkili olanı da edebi eser kanalı ile gerçekleşmektedir; çünkü çocuk doğal bir ortam içinde, olaylar arasında neden sonuç ilişkisi kurarak dilin kurallarını öğrenir. Çocukların seviyesine uygun hazırlanan, onların ilgisini çekmeyi başaran bir yapıt içeriğindeki iletilerle kişiliğinin oluşmasına yardımcı olurken; eserde yer alan dilsel öğeler de kişinin bu yöndeki becerilerine katkıda bulunur.

Cahit Uçuk, Türk edebiyatında gerek yetişkinler ve gerekse çocuklar için yazdığı kitaplardan dolayı önemli bir yere sahiptir. Yazın hayatına bir çocuk masalıyla* başlayan yazarın öne çıkan eserlerinden biri Türk İkiizleri'dir. Bu roman, Cahit Uçuk'a hem ulusal hem de uluslararası düzeyde bir ün kazandırmıştır. Bilindiği üzere söz konusu eser, Milletlerarası Çocuk Kitapları Birliği'nin düzenlediği "Hans Christian Andersen 1958 Yarışması"nda şeref listesine girmeyi başarmıştır. Esere atfedilen Liyakat diplomasında ise; şunlar yazılıdır:

"İşbu kitap, yarışmaya iştirak eden memleketler arasında Çocuk Neşriyatı için iyi bir örnek olarak seçilmiştir. Çağdaş Çocuk Edebiyatına değerli bir hizmettir. Ümidimiz bunun birçok memleket çocuklarını birleştirmesi ve böylece Çocuk Kitapları vasıtasıyla Milletlerarası Anlaşmaya yardım etmesidir."***

Sabiha Bozcalı tarafından resimlenen ve İstanbul Matbaacılık T. A. O. tarafından basımı gerçekleşen Türk İkiizleri'nin bir diğer başarısı ise; 1956 yılında Londra'da Jonathan Cape Müessesesi tarafından yayımlanarak meşhur ikiizler serisine girmesidir. Eser, Doroty Blatter tarafından İngilizceye; "1964 yılında Münite Franz Schneider Kitabevi'nce Almancaya; Japonya'da Japoncaya, İran Şahbanusu Farah Pevlevi'nin beğenileriyle Farsçaya çevrilmiştir. Eseri Avustralya Milli Eğitim Bakanlığı radyoyla ders müfredatına almıştır."****

Anadolu kırsalında yaşayan insanların yaşadığı maceralar üzerine kurulu olan Türk İkiizleri; çocuğu hayata hazırlayacak iletiler (aile bütünlüğünün önemi, çalışmanın bir erdem olduğu ve başarının tesadüfler üzerine değil disiplin, alın teri ve sabır üzerine kurulu olduğu, doğanın insana sunduğu güzelliklere değer verilmesi gerektiği...) yönünden ve çocuğun dil gelişimine katkıda bulunacak değerler bakımından oldukça zengindir.

Bu çalışmada adı geçen eser, yalnızca sözcüklüğü açısından ele alınmış; romanda yer alan ikilemeler, deyimler, yöresel sözcük ve yansıma sözcükler, kalıp sözler ile atasözleri tarama tekniği kullanılarak incelenmeye çalışılmıştır.

İkilemeler:

"Türkçede ikilemelerin ortaya çıkışını hazırlayan temel etken anlamdır. Düşünce ve duyarlıktaki gelişme ve değişimleri yansıtan anlamlara yeni anlatım kalıpları bulmak için sözcükleri yan yana getirip tek bir sözcük gibi onları kullanma yoluna gidilmiştir. Başka bir deyişle anlamı belirtmek, pekiştirmek, güçlendirmek amacıyla yeni bir sözcük yaratıyormuşçasına, ikilemeler oluşturulmuştur."*****

* Cahit Uçuk, ilk eserini masal türünde vermiştir. "Yarım Ay" dergisinde yayımlanan bu çalışmanın ismi; "Bir Masal ki Herkes Okumalı!"dır.

** Cahit Uçuk (2008), *Türk İkiizleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul

*** Abide Doğan (1999), *Cahit Uçuk Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 288

**** Emin Özdemir (2000), *Erdemin Başlı Dil*, Bilgi Yayınevi, Ankara, s. 145

Anlatılmak istenene müzikal bir form renkliliği katan ve sözü daha güçlü kılan bu söz değerleri; yazarın öncelikli olarak tercih ettiği dilsel kullanımlardandır. Romanda yaklaşık olarak seksen üç ikileme örneği tespit edilmiştir. Bunlar daha çok aynı sözcüğün yinelenmesiyle oluşan söz öbekleridir:

“kivrıla kivrıla, çarpa çarpa, isteksiz isteksiz, birer birer, fıkır fıkır, pırıl pırıl, sinsi sinsi, savura savura, renk renk, tatlı tatlı, dalgın dalgın, hüngür hüngür, ayrı ayrı, şaşkın şaşkın, kıs kıs, birer birer, ağır ağır, kesik kesik, utangaç utangaç, basa basa, uslu uslu, parıl parıl, uykulu uykulu, sıkı sıkı, boğum boğum, tutuna tutuna, korka korka, döne döne, tas tas, yavaş yavaş, kıvrım kıvrım, titreye titreye, kaba kaba, uzun uzun, seçe seçe, dalgın dalgın, uzun uzun, sıra sıra, sallana sallana, tek tek, yavaş yavaş, harıl harıl, aç aç, kucak kucak, fırl fırl, hıçkıra hıçkıra, düşünme düşünme, ...”

Eserde; birbirine yakın sözcüklerin yan yana gelmesinden oluşan ikileme örnekleri de görülür: canla başla, eş dost, sarmaş dolaş, ses seda...

“Fatma Bibi, Abuğ Hasan, İkizler, canla başla, sabahtan akşama kadar uğraşıyorlardı.” (s. 123)

“Baba kız oracıkta sarmaş dolaş olduk.” (s. 250)

Anlamları birbirinin tersi olan ikileme örnekleri ise şöyledir:

“Sağı solu dolaştı, kümeste uyuyan tavuklara baktı...” (s. 36)

“Bata çıka, düşe kalka koşuyordum.” (s. 54)

Eserde yansıma sözcüklerden oluşan ikilemeleri de görmek mümkündür:

“Parlak hem söylüyor, hem de fıkır fıkır gülüyordu.” (s. 41)

“İkizlerin dört yanlarında fırl fırl dönerek, havladılar.” (s. 252)

Görevleri bakımından incelendiğinde ise; ikilemelerin en çok zarf görevinde kullanıldığı ve cümlenin anlamını durum ve zaman bakımından tamamladığı görülür:

“Durak, gözleri alevlerde, dalgın dalgın düşünüyordu.” (s. 55)

“Dereyi ortaldıktan sonra sular yavaş yavaş alçaldı.” (s. 216)

Bununla beraber cümle içinde isim veya sıfat görevinde kullanılıp cümlenin farklı öğelerini karşılayan örneklere rastlanılmaktadır.

“İki kardeş, uçları pırl pırl yanan kazmaları, havaya kaldırarak, hızla toprağa indiriyorlar, (sıfat- belirtili nesneyi niteliyor) kaldırıp indirerek birer çukur açıyorlardı.” (s. 43)

“Abuğ Hasan, ahırın önündeki sundurmadan kucak kucak odun, kütük taşıyor, ocağa yığıyordu. “ (s. 256) (sıfat- belirtisiz nesneyi niteliyor)

“Fırtına dindi. Bakın dışarıda ses seda yok.” (s. 245)

(isim- özne görevinde)

Eserde ayrıca okuyucunun çok da alışık olmadığı ikileme örnekleri de görülmektedir:

“Utangaç utangaç önüne bakarak, mırıldandı.” (s. 131)

“Diye, herkese tas tas dağıtıyordu.” (s. 178)

Yazarın ikileme kullanımı ile ilgili olarak dikkat çeken bir diğer özellik ise; bu dil öğelerinin kimi zaman yüklendiği görevler bakımından Türkçenin söz dizimine uygun olarak kullanılmamalarıdır.

“Birer birer hayvanlarına biniyorlardı.” (s. 92) (*Hayvanlarına birer birer biniyorlardı.*)

“Parlak’ın ağır ağır gözleri açılmıştı.” (s. 154) (*Parlak’ın gözleri ağır ağır açılmıştı.*)

Deyimler:

Romanda insan psikolojisi, akıl gücü, sosyal yaşam ve çalışma hayatı ile ilgili pek çok deyim bulunmaktadır: “yola koyulmak, yol almak, çılgık koparmak, iş görmek, gözden kaybolmak, içini çekmek, akıl öğretmek, oyuna dalmak, ümidini kesmek, göğsü kabarmak, can kulağı ile dinlemek, akli ermek, boynunu bükmek, kendini kaybetmek, yolunu tutmak, aklına gelmek, canı sıkılmak, gözden kaybolmak, sözü ağzında kalmak, yola düşmek, temize çıkarmak, çılgık atmak, yangını söndürmek, akli kesmek, aklına yatmak, yola çıkmak, renkten renge girmek, başa çıkmak, gözleri dolmak, yüreği çarpmak, ağır başlı, içi serinlemek, başına gelmek, dili tutulmak, dermanı kesilmek, bin dereden su getirmek, aklını kaçırmak, içi içine sığmamak, sevinçten deli olmak, akli almamak, düşünceye dalmak, yol açmak, akli başından gitmek, yüreği kopmak, derdi eşelemek, geceyi gündüz etmek, içi parçalanmak, yüreği yanmak, içine kurt düşmek...”

Yazar özgün söz örnekleriyle Türkçenin sözvarlığına katkıda bulunur:

“Küçük kızın gözleri, yüzü, dudakları, *yüreği güliüyordu.*” (s. 151)

“Birden büyük bir *çılgık koşardı.*” (s. 88)

Yazar kimi zaman bilinen deyimleri değiştirerek onlara yeni bir form vermeye çalışır. Türkçede sıklıkla kullanılan “içine (yüreğine) ateş düşmek”, “yüreğine korku düşmek”, “içine ümit doğmak” deyimleri yerine alışık olunmayan bir kullanım olan “içine ümit düşmek” ifadesini kullanılır:

“İçime bir ümit düştü. Göz yaşlarım diniverdi.” (s. 54)

Ayrıca “göz yummak” yerine “baş eğmek” deyimini tercih edilir:

“Her gece, bir tavuğumuzun yok olmasına baş eğemeyiz.” (s. 39)

“Gözlerinin içi gülmek, gözleri parlamak” deyimleri yerine; bu anlamları çağrıştıran “gözleri ışıldamak”, “zehirini dökmek” yerine ise -öz Türkçe kullanmadan yana bir tavır sergileyerek- yine bu anlama gelen “ağusunu dökmek” öbeğini kullanır:

“Abuğ Hasan’ın gözlerinin içi ışıldıyordu.” (s. 222)

“Oracıkta, kapı dibinde, kocasının kuvvetli göğsüne yaslanarak, uzun, yorucu ve yalnız geçen yılların acısını, ağusunu dökmek ister gibi ağladı.” (s. 262)

Yansıma Sözcükler:

Roman, köyde yaşayan insanların yaşamlarını konu edinmektedir. Bu yönüyle doğaya ait birçok varlığı ve onların çıkardığı seslerin taklidi olan sözcükleri görmek mümkündür:

“Bahçelerde, karşılıklı öten İshak, Yakup kuşlarının sesleri, yaprakları hışırdatan rüzgâr, derenin arığın şırıltısı el ele vermiş, yıldızlı köy gecesinin koynuna, sestem bir dere gibi akıyordu.” (s. 34)

“Kuzular meliyor, oğlaklar bağıyor, tavuklar gıdaklıyordu.” (s. 88)

“Odanın sessizliği içinde, dışarıda yağın karın belirsiz hışırtıları duyuluyordu.” (s. 246)

Kalıp Sözcükler:

“Bilindiği gibi, her toplumda belli durumlarda söylenmesi gelenek olmuş sözler, duyguları açığa vuran kalıplar, çeşitli klişeler vardır. Örneğin bir kimseyle

karşılaştığında, onu selamlarken, bir kimseden yardım ya da iyilik görüldüğünde, bir şey rica edildiğinde, hasta olduğunu öğrendiğimiz bir kimseye söylenen sözler gibi.”*

Romanda yaygın olarak teşekkür etme (sağ olun), karşılama (hoş geldin), uğurlama (hoşça kal) ve çalışana kolaylıklar dileme (kolay gelsin) gibi ifadeler yer verilse de insanı ilgilendiren birçok konuyla ilgili kalıp sözlere yer verildiği görülür. İnsanlar arasındaki ilişkiyi güçlendiren ve yüreklere tatlı bir esinti veren bu değerlere birkaç örnek vermek gerekirse:

Teşekkür anlatan ifadeler:

“Durak, anasına yaklaşarak dürmecini aldı:

– Sağ ol ana...

Kopardığı kocaman lokmayı çiğnerken anasını koltukluyordu.

– Eline sağlık ana, öyle güzel olmuş ki...” (s. 14)

Çalışana kolaylık dilemeyi anlatan ifadeler:

“– Kolay gelsin, Fatma Bibi!..

– Sağ olun çocuklar!.. Kolaysa başınıza gelsin!..” (s. 157)

Karşılama, uğurlama ve vedalaşma anlamı veren kullanımlar:

“– Hoş geldin Fatma Bibi.

....

Fatma Bibi, hepsine ayrı ayrı:

Hoş bulduk, sağ olun! Diyordu.” (s. 19)

“– Kal sağlıcakla Abuğğ dayı...

– Git güle güle kızım...” (s. 139)

Arzu, istek ve dualar:

“– Geçmiş olsun Parlak!” (s. 176)

“– Benim bir tanecik kardeşim. Kurban olam sana...

Durak da onu öpüyordu. Fatma Bibi’nin gözleri yaşlanmıştı:

– Tanrı sizi ayırmasın...” (s. 45)

Yöresel Sözcükler:

“Türk İkizleri” romanı yerel sözcük kullanımı açısından oldukça zengindir. Bu durum, anlatıma doğallık ve içtenlik kazandırmanın yanı sıra eserin folklorik değerini de artırmaktadır. Sayfanın altında verilen dipnotlar aracılığıyla bu sözcüklerin ne anlama geldiği, hangi durumlarda kullanıldığı açıklanmıştır. Kitabın, bu yönüyle bir sözlük niteliği taşıdığını söylemek mümkündür. Anlamı verilmeyen sözcükler ise; bir sözlüğe başvurarak araştırma yapma becerisini kazandırmayı amaçlamaktadır.

Abuğğ: Köylü dilinde “aman” manasına gelir.

Altın baş: Köylülerin bir çuha parçası üzerine, altın liralara dizerek yaptıkları süslü başlık.

Altın saçak: Köylüler ince örgü saçlarının ucuna küçük altınlardan süsler yaparlar.

Argaç: Halı ilmiklerini tutturmak için her sıranın arasına atılan ip.

Arık: Suyu, bahçeden akan küçük dere.

* Doğan Aksan (2001), *Türkçenin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara, s. 165

Ayakcak: Merdiven

Ayvan: Önü açık sofa

Batman: Altı kilo

Bıldır: Geçen yıl

Bibi: “Hala” demektir.

Bürük: Baş örtüsü

Cicim: Köylülerin battaniye gibi kullandıkları ince kilim

Çağnağa: Şelale, çağlayan

Çelik: Çelik çomak oyununda, parmak kalınlığında, yaklaşık 50 cm uzunluğunda, uygun ağaç dalından kesilmiş uzun çubuk, bir nevi sopa

Dağın: Leblebi gibi küçük yemişler veren bir ağaç

Dam: Köylüler evlerine dam derler. Köy dilinde ev demektir.

Döğen: Buğday tanesini, sapından ayırmak için harman yerlerinde kullanılan araç

Dürmeç: Köy sandvici

Ece: Erkek kardeş

Emmi: Amca

Erince: Varınca

Erişte: Köy makarnası

Essah: Sahi, gerçek

Fak: Kapan

Gocuk: Kurt postundan kürk ceket

Gömmece yalak: Bir köy oyunudur...

Gurk: Kuluçka

Haley: Beş on kişinin omuz omuza vererek hep birden oynadığı meydan oyunu

Katık: Yiyecek şeyler

Kavim: Kavi, kuvvetli

Kavurma: Sonbaharda koyun, keçi keserek kavururlar, tenekelere basarlar; tenekeden çıkarıp yerler, yemeklere koyarlar.

Kerpiç: Köylülerin, saman karışık çamuru kalıplara dökerek yaptıkları bir nevi tuğla

Kesmece: Üzüm veya dut şirasından yapılan köy yemişi, tatlı pestil

Kirkit: İşlenen ilmikleri, tamamlanan sıraları bastırmak için kullanılan bir çeşit demir tarak

Krep: İnce ipekli yemeni

Kürük: Kar küremek için kullanılan bir çeşit kürek

Kürümeç: Kazıyıp sıyırmak anlamına gelir.

Lağlanmak: Alay etmek

Makat: Köylüler divan gibi minderlere derler.

Miyet olun: “Mukayyet olun, dikkat edin” manasına gelir.

Ola: Köy dilinde “acaba” manasına gelir

Pastık: Dut pestili

Pazar Ekmeği: Köylüler, kasabada memurlar için yapılan fırın ekmeğine “pazar ekmeği” derler.

Sayrı (Seyri): Hasta

Sini: Tepsi

Sitil: Bakırdan su kovası

Suvarıver: Su ver, sulayıver

Sümek: Taranan yünün bükülebilmesi için yapılan uzun biçimde yün paketi

Taka: Köy evlerine mahsus, duvar içine yapılan kapaksız dolap

Topunu: “Hepsini” manasına gelir.

Uşak: Çocuklar manasına gelir.

Üsküre: Bakırdan yapılmış çorba, ayran, hoşaf tası.

Yal: Arpa unundan yapılan köpeklere mahsus bulamaç

Yemeni: Dikişli papuç

Yenlik: Suların az olduğu, sık yer

Sözlük Kullanmayı Gerektiren Sözcükler

Çemrelemek, çul, lüğ, lüğla(mak), hasır, peşkir, perdahlanmak, urba...

Metindeki Anlatımdan Hareketle Anlamı Tahmin Edilen Sözcükler

Hayma:

“Parlak, onları oldukları yerde kendi hallerine bırakarak, hayma koştı. Hayma, tarlanın kıyısından akan arık başına kurulmuştu. Ölçülü aralıklarla yere çaktıkları dört uzun ağaç dalının üstünü, bir hasırla kapatmışlar ve güneşin sıcaklığını geçirmemesi için de, hasırın üzerine yeşil dallar atmışlardı.” s.124

Döşek:

“Fatma Bibi, bitişik döşeklerde uyuyan ikizlere seslendi.” s. 154

Atasözleri:

“Atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuşlardır. Ulusun ortak düşünce, kanış ve tutumunu belirtir, bize yol gösterirler.”* Yaşanmışlıkların ve toplum içindeki genel kabullerin göstergesi olan bu ifadeler, sayısı az olmakla birlikte eserde yer alan sözvarlığı unsurlarındandır.

Yazar yaşamla ilgili önemli dersleri atasözü kalıpları içinde verir. Yolculuk yapacak kişinin oyalanmaması gerektiğini “Yolcu yolunda gerek.” (s. 95) sözüyle anlatır.

Yazar kimi zaman, atasözünü açıklamasıyla birlikte verir:

“– İnsan, çiğ yemezse, karnı ağrımaz Fatma Bibi. Benim de kötü bir niyetim, işlediğim bir yolsuz iş yoktu ki, üzüleyim. Doğru yolda gidenin alnı ak olur...” (s. 103)

Deyimlerde olduğu gibi atasözü kullanımında da yazarın farklı arayışlar içine girdiği ve kalıplaşmış ifadeleri kendine özgü bir tarzla değiştirdiği görülür. Umutların hep taze kalmasını ve güzelliklerin yaşanacağına dair olan inancın yitirilmemesi gerektiğini ifade eden “Sabah ola, hayır ola (gele).” sözü eserde “Sabah ola, gün doğa...” (s. 39) şeklinde kullanılır.

* Ömer Asım Aksoy (1998), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt 1, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s. 15

SONUÇ

Bir ülkenin manevi mirası olan dil, sözvarlığını oluşturan temel unsurlardan gücünü alır ve yazıya geçirilmiş metinler aracılığıyla geçmiş ile gelecek arasında köprü kurar. Bu bakımdan birer dil işleyicileri olan yazarlar aynı zaman da kültür aktarıcılarıdır.

Cahit Uçuk; gerek yetişkinler ve gerekse çocuklar için yazdığı birçok eserden dolayı oldukça üretken bir insandır. Onun, Türk edebiyatına ve Türkçeye en büyük kazanımlarından biri “Türk İkiizleri” romanıdır. Yazara uluslararası bir şöhret getiren bu eser; dilsel nitelikler açısından da üzerinde durulmaya değer bir görüntü arz etmektedir.

Bu çalışmada “Türk İkiizleri” romanı sözvarlığını oluşturan öğeler bakımından incelenmiş ve şu bulgulara ulaşılmıştır:

Yazar, eserde en çok ikilemelere, en az ise atasözlerine yer vermiştir. İkilemeler genellikle aynı sözcüğün tekrarı ile oluşturulmuşlardır. Buna karşın farklı kuruluşlara (yansıma sözcüklerle kurulanlar, anlamları birbirine yakın sözcüklerle yahut karşıt anlamlı sözcüklerle oluşturulanlar) sahip örnekler de yok değildir. Görev bakımından incelendiğinde ise ikilemelerin en çok zarf görevinde kullanıldığı ve cümlelerin anlamını çeşitli yönlerden (özne, nesne, tümleç) tamamladığı görülür.

Deyimler, yazarın sıklıkla kullandığı ikinci sözvarlığıdır. Romanda halkın kültürel dokusu, çalışma hayatı, akıl ve muhakeme gücü ile ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Yazar halkın yaygın olarak kullandığı deyimlere yer vermekle beraber kendi ürünü olan özgün kullanımlarla sözvarlığının sınırlarını genişletir. Yazarın deyim kullanımına yönelik dikkat çeken bir diğer özelliği ise; bazı kullanımlarda sözcükleri değiştirme yoluna gitmesidir.

Eser, yazın yaylayı kışın kasabayı mesken tutan; hayatlarını tarım ve hayvancılıkla geçiren insanların yaşadıklarını konu edinmektedir. Bu açıdan bakıldığında doğadaki seslerin taklidi olan yansıma sözcüklerle karşılaşmak da pek tabiidir.

“Türk İkiizleri” yöresel ağız kullanımı bakımından da zengin bir görüntü vermektedir. Eser, bir dönemin sosyal yaşamına, düşünüş gücüne ve değer yargılarına ışık tutan bir sözlük niteliğindedir.

Anadolu insanının nezakete, hatır gönül kırmamaya ve toplumla bütünleşmeyi sağlayan görgü kurallarına olan düşkünlüğü kalıp sözler aracılığı ile verilmeye çalışılır. Yazarın, satır aralarında vermek istediği iletiler ise; atasözleri ile sağlam bir temele oturtulmaya çalışılır.

Sonuç olarak denilebilir ki; Türk İkiizleri romanı, Türkçenin temel unsurlarını dile getirme ve Anadolu insanının folklorik değerlerini yansıtmaya bakımından dikkate değer bir eserdir.

KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan (2001), *Türkçenin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara
AKSAN, Doğan (2002), *Anadilimizin Söz Denizinde*, Bilgi Yayınevi, Ankara
AKSOY, Ömer Asım (1998), *Atasözü ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt 1 ve 2, İnkılâp Kitabevi, İstanbul
DOĞAN, Abide (1999), *Cahit Uçuk Hayatı-Sanatı-Eserleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

- GÜLERYÜZ, Hasan (2003), *Yaratıcı Çocuk Edebiyatı*, Pegem A Yayıncılık, Ankara
- ÖZDEMİR, Emin (2004), *Anadilin Toprağında*, Dünya Kitaplar, İstanbul
- ÖZDEMİR, Emin (2000), *Erdemin Başlı Dil*, Bilgi Yayınevi, Ankara
- UÇUK, Cahit (2002), *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
-(2003), *Erkekler Arasında Bir Kadın Yazar- Silsilename 1*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
-(2008), *Türk İkizleri*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul
- YARDIMCI, Mehmet, Hüseyin Tuncer (2000), *Eğitim Fakülteleri İçin Çocuk Edebiyatı*, Ürün Yayınları

Özet

Cahit Uçuk tarafından kaleme alınan “Türk İkizleri” romanı; 1956’da meşhur “İkizler Serisi” ne; “Hans Christian Andersen 1958 Yarışması”nda da şeref listesine girerek, liyakat diplomasını almış önemli bir eserdir.

Bu çalışmada “Türk İkizleri” romanı Türkçenin sözvarlığını oluşturan temel öğeler (ikilemeler, deyimler, yansıma sözcükler, kalıp sözler, yöresel sözcükler ve atasözleri) bakımından incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Yazar, eserde en çok ikilemelere, en az ise atasözlerine yer vermiştir. İkilemeler genellikle aynı sözcüğün tekrarı ile oluşturulmuşlardır. Buna karşın farklı kuruluşlara (yansıma sözcüklerle kurulanlar, anlamları birbirine yakın sözcüklerle yahut karşıt anlamlı sözcüklerle oluşturulanlar) sahip örnekler de yok değildir. Görevleri bakımından incelendiğinde ise ikilemelerin en çok zarf (belirteç) olarak kullanıldığı ve cümlenin anlamını çeşitli yönlerden (özne, nesne, tümleç) tamamladığı görülür.

Deyimler, yazarın sıklıkla kullandığı ikinci sözvarlığıdır. Romanda halkın kültürel dokusu, çalışma hayatı, akıl ve muhakeme gücü ile ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Yazar, halkın yaygın olarak kullandığı deyimlere yer vermekle beraber kendi ürünü olan özgün kullanımlarla sözvarlığının sınırlarını genişletir. Yazarın deyim kullanımına yönelik dikkat çeken bir diğer özelliği ise, bazı kullanımlarda sözcükleri değiştirme yoluna gitmesidir.

Doğayla bağıını koparmamış olan kırsal kesim insanının anlatıldığı eserde, yansıma sözcüklere ve yöresel ağız kullanımına örnek teşkil edecek kullanımlara sıkça yer verilmiştir. Toplum hayatında insan ilişkilerinin belirleyicileri olan kalıp sözler ise, Anadolu insanının nezakete bağlılığının, hatır ve gönüle olan düşkünlüğünün güzel örnekleridir.

Yazarın, satır aralarında vermek istediği iletiler ise, atasözleri ile sağlam bir temele oturtulmaya çalışılır.

Tarama tekniği ile elde edilen bu tespitler ışığında, “Türk İkizleri” romanının, sözvarlığı bakımından zengin bir eser olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Sözcükler: Cahit Uçuk, Türk İkizleri, sözvarlığı

Abstract

VOCABULARY IN CAHİT UÇUK’S “TURKISH TWINS” NOVEL

“The Turkish Twins” novel which written by Cahit Uçuk, have been included famous “Twins Series” in 1956 and also honor list in 1958 competition, is an important literary work.

In this study, “The Turkish Twins” novel was examined in terms of basics (reduplications, idioms, mimetic words, routines, regional words and proverbs) constitute Turkish vocabulary and was reached the following conclusions:

Author mentioned the most reduplications and at least proverb in the work. Reduplications generally were constituted repetition of same word. In spite of that there are examples (constituted with mimetic words, created by words meanings of which are close together or antonym) having different constructions. When reduplications are analyzed in terms of task, it is seen that they are used the most being adverb function and complete meaning of the sentence (subject, article, object) in various way.

Idioms are the second vocabulary which often used by the author. There are many examples related to folks cultural texture of people, their work life, mind and ratiocination power in the novel. As well as author gives a places idioms commonly used by the public, extends the limits of vocabulary with original usage own produced. As for the author’s another remarkable feature for use idioms resorts changing the words in some uses.

Mimetic words and uses which are exemplary local dialect usage often were given a place in the work which described rural people who don’t rupture with nature. As for routines which are determinative human relations in community life; are prime examples Anatolian human’s commitment to kindness, indulging in respect and heart.

As for Messages which the author wants to give between the lines; tried to be placed on a solid foundation with proverbs.

Obtained by scanning the light of these findings, it is possible to say that “The Turkish Twins” novel is a work rich in vocabulary.

Keywords: Cahit Uçuk, Turkish Twins, Vocabulary.

KARŞILIKLI SÖYLEŞME/DEYİŞME ÜSLUBUNA DAYALI “DEĞİRMENCİ” TÜRKÜLERİ VE YUNANCA VARYANTI

Eray Cömert*

Giriş

“Değirmenci” ile değirmene un öğütmeye gelen “kadın/kız” arasında geçen olayların söyleşme/deyişme üslubuyla tasvir edildiği müzikal eserler, Anadolu’da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda yaşayan Türk topluluklarında yaygın olarak görülmektedir. Kaynağı ya da ilk olarak ortaya çıktığı yöre konusunda henüz fikir sahibi olamadığımız bu tarz eserlerin, kimi zaman melodik, kimi zaman da tematik varyantlar halinde dilden dile aktarılarak günümüze değin varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Anadolu üzerinde: Gaziantep, İstanbul, Karabük, Ankara, Aydın, Kastamonu, Muğla gibi alanlarda tespit edilmiş örneklerin yanı sıra Kırım, Kerkük, Kıbrıs gibi Anadolu dışı coğrafi alanlarda Türkçe güfte ile derlenerek yayımlanmış nota ve güfte metinleri, benzer, kısmen benzer ya da farklı melodilerle icra edilen ve çoğu zaman güfte ortaklığına/benzerliğine dayalı

* İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü

eser oluşumlarını gözler önüne sermektedir. Ayrıca, 20. yüzyılın ilk yarısında piyasaya sunulan plaklarda, eserin Rum ve Ermeni sanatçılar tarafından Türkçe ve Yunanca güfte ile icra edilmiş örnekleri, kültürlerarası etkileşimin kapılarını aralayarak “kadın ile değirmenci” değişmesine dair bilgi dağarcığımıza farklı bir boyutun eklenmesine vesile olmaktadır.

İletişim ve etkileşimin sınırlarıyla orantılı olarak coğrafi yayılma alanlarını Anadolu sınırları dışına taşıyan bu eserlerdeki en belirgin özelliğin karşılıklı söyleşme/deyişme üslubu olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Zira bunlar, Anadolu’da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda tespit edilmiş “değirmen” ya da “değirmenci” konulu diğer halk ezgilerinden, güftelerine ve karşılıklı söyleşme üslubuna dayalı olarak bariz biçimde farklılık göstermektedirler. Neticede, yukarıda da izah edildiği üzere, benzer, kısmen benzer ya da farklı melodik oluşumlarla karşımıza çıkan bu eserlerin birinci derecedeki ortak noktasının güftelerinden kaynaklandığını söylemek yerinde olacaktır.

Farklı zamanlarda ve farklı coğrafi alanlarda tespit edilmiş örnekler incelendiğinde, eserlerin güftelerinin “kadın/kız” ile “değirmenci” arasındaki diyalog temelinde ve ortak bir konu etrafında vücuda geldiği görülmektedir. Buna göre; değirmene buğdayını, çavdarını ya da arpasını götürən kadın/kız, çeşitli hediyeler ya da vücudunun farklı uzuvlarını vermesi karşılığında değirmencinin bunları öğütmesini ister; ancak, ne teklif ettiyse değirmenciye söz dinlemez. Kadının/kızın isteğini kabul etmeyen değirmenci, ondan, getirdiği tahılı geri götürmesini ister. Her defasında teklifinin reddedildiğini gören kadın/kız, bu defa değirmenciye kendince en kıymetli hediyesini sunar. Bu teklife karşı koyamayan değirmenci, bu sefer buğdayı, çavdarı ya da arpayı öğütmeyi kabul eder. Bu ana düşünce temelinde meydana getirilen eserlerdeki beyit ya da kıt’a sayıları yöreye/kaynak kişiye göre değişkenlik göstermekle birlikte, bu değişkenliğin icracı/kaynak kişi tasarrufuna bağlı olması muhtemeldir.

“Kadın/kız” ve “değirmenci” arasında geçen diyalog münasebetiyle eserlerde iki farklı kimliğin ön plana çıktığı görülür. İcra sırasında sanki bir tiyatro oyununda ya da seyirlik oyunda kadın ve erkeğin karşılıklı konuşmasını ihtiva eden bir enstantane belleklerde canlanır. Kadın/kız tiplemesinin değirmenciye teklif ettiği hediyeler ve tiplemenin anlatı sırasındaki üslubu, farklı yörelerden derlenmiş eserlerde farklı özellikler gösterir. Benzer şekilde, değirmenci tiplemesinin kadın/kız tiplemesine karşı tavrı da yörelere göre değişiklik gösterir. Bu tarz eserlerde güfte, eserlerin derlendiği yörelerin dil ve ağız özelliklerine dair birtakım izler taşır.

Anadolu’nun muhtelif yörelerinde “değirmenci” adıyla bilinen ve kadın-değirmenci söyleşmesinin vokal+enstrümantal tarzdaki eserler eşliğinde tasvir edildiği oyunlara da tesadüf edilmektedir. Mahmut Ragıp Gazimihal, “*Türk Halk Oyunları Kataloğu*”nda “*Burçak Tarlası Oyunu*”nun Yozgat’ın köylerinde oynandığını bildirmekte ve bu oyunun çeşitlerinden biri olarak “değirmenci” oyunundan söz etmektedir (Gazimihal, 1991: 99). Kataloğun “değirmenci” maddesinde ise, bu oyunun Yozgat’a ait bir oyun olduğunu ve Doğu Anadolu’da da bu isimde bir oyunun derlendiğini zikretmektedir (Gazimihal, 1991: 145). Gazimihal’e ilâve olarak Anadolu’nun farklı yörelerinde “değirmenci” adıyla bilinen oyunların varlığını ve bu oyunlara bugün de tesadüf edilebildiğini buraya not etmiş olalım.

Literatürde farklı zamanlarda ve farklı coğrafi alanlarda tespit edilerek yayımlanmış kadın-değirmenci söyleşmelerinin varlığı, bu tarz eserlerin geniş bir coğrafi alanda yaygınlık kazandığını göstermektedir. Ancak, coğrafi alan bakımından bu denli yaygın duruma gelmesindeki etkenin ne olduğunu belirlemek bir varsayımdan öteye gitmez. Zira Anadolu’da ve Anadolu dışı alanlarda bu denli yaygınlık gösteren diğer eserlerin genellikle tarihi birtakım olaylardan beslendiği açıktır ve yaygınlık kazanmalarında tarihi olayların etkileri büyüktür. Kadın-değirmenci söyleşmelerinde ise böyle bir özellik görülmez ve güftelerindeki mizahi unsurların bu tarz eserlerin yaygınlaşmasındaki başlıca etken olduğu varsayılabilir.

“Değirmenci”, “Aman Değirmenci”, “Aman Kuzum Dermenci”, “Değirmenci Dayı”, “Degirmançı” gibi adlarla derlenmiş/yayımlanmış nota ve güfte metinlerinin yanı sıra, “Değirmenci Kantosu”, “Değirmenci Dayı” gibi isimlerle piyasaya sunulmuş ses kayıtları, eserin hem zamana ve mekâna dayalı olarak yaygınlığını ortaya koymakta, hem de tarihsel süreçteki gelişim ve değişimlerini yöresel/bölgesel bazda incelememize olanak tanımaktadır. Bu noktada, notalar, güfte metinleri ve ses kayıtlarından yola çıkarak kadın-değirmenci değişmesinin tarihsel süreç içerisindeki durumunu izah edelim ve tespit ettiğimiz materyaller üzerinden coğrafi yayılma alanına dair bir harita ortaya çıkarmaya çalışalım. Ancak, burada yer verdiğimiz nota ve güfte metinlerinden çok daha fazlasının literatürde yer aldığını, yöresel/bölgesel varyant özelliklerini ortaya koyabilmek adına kapsamı daraltmak üzere sınırlı sayıda materyali bu haritaya dâhil ettiğimizi de belirtelim.

Anadolu Coğrafyasında Kadın-Değirmenci Söyleşmeleri:

Bizim tespitimize göre kadın-değirmenci söyleşmesine dair en eski örnek, Alman Arkeolog Felix von Luschan ve karısı tarafından 1902 yılında Sencirli*/Gaziantep’te derlenmiş ve 1904 yılında Almanya’da yayımlanmıştır. *Avedis oğlu Ayıntaplı Avedis* adlı bir Ermeni çocuğun sesinden Türkçe ve Kürtçe ezgiler derleyen Luschan, 20 Haziran 1903 günü verdiği bir konferansta bu ezgileri tanıtmış; daha sonra da *Berlin Eski Tarih, Etnoloji ve Antropoloji Cemiyeti*’nin yayın organı olan “*Zeitschrift für Ethnologie*” adlı dergide “*Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien und die Bedeutung phonographischer Aufnahmen für die Völkerkunde*” başlığıyla yayımlamıştır** (Luschan, 1904:177-202). Derlemede elde edilen eserlerin güftelerinin ve Almanca tercümelerinin de yer aldığı yazıda, “değirmenci” örneği XVI numaralı eser olarak kayıtlara geçirilmiştir [Bkz. EK-1]. Kadın-değirmenci değişmesinin 1902 yılında tespit edilen bu örneğinin güftesi aşağıda verilmiştir (Luschan, 1904:182, 196-197):

* Sencirli (Luschan, 1904: 177-202)

** Aynı makale, daha sonra Dr. Phil. Selçuk Ünlü tarafından Türkçeye tercüme edilerek “*Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı/1976*”da “*Kuzey Suriye’den Birkaç Türk Halk Türküsesi ve Etnoloji İçin Fonografik Kayıtların Önemi*” başlığıyla yayımlanmıştır (Luschan, 1977: 329-349). Değirmenci Türküsesi’nün buradaki güftesi için bkz. Luschan, 1977: 334-335, 345.

Amman dejirmendji amme Ujüt boghdamy boghdamy Werem sana gerdanemi Olmass kadinn anam olmass Gerdanenen un üjünmess Ortak dujar kajil olmass	<i>Amman deyirmenci emmi Uyüt bogdamı bogdamı Verem sana gerdanımı Olmaz kadın anam olmaz Gerdanınan un üyünmez Ortak duyar kayil olmaz</i>
Amman dejirmendji amme Ujüt boghdamy boghdamy Werem sana entarymy Olmass kadinn anam olmass Entar ilan un üjünmess Ortak dujar kajil olmass	<i>Amman deyirmenci emmi Uyüt bogdamı bogdamı Verem sana entarımı Olmaz kadın anam olmaz Entari ile un üyünmez Ortak duyar kayil olmaz</i>
Amman dejirmendji amme Ujüt boghdamy boghdamy Werem sana altynymy Olmass kadinn anam olmass Altyn ilan un üjünmess Ortak dujar kajil olmass	<i>Amman deyirmenci emmi Uyüt bogdamı bogdamı Verem sana altınımı Olmaz kadın anam olmaz Altın ile un üyünmez Ortak duyar kayil olmaz</i>
Tokul dejirmendji amme Ujüt boghdamy boghdamy Werem sana ben kysyma Olur kadinn anam olur Kysynanda un üjünür Per kiryldy tez japylyr	<i>Tokul deyirmenci emmi Uyüt bogdamı bogdamı Verem sana ben kızımı Olur kadın anam olur Kızınan da un üyünür Per kırıldı tez yapılır</i>

Luschan'ın Sencirli'de gerçekleştirdiği derlemede elde ettiği ses kayıtları, Berlin Üniversitesi Psikoloji Entitüsü'nden O. Abraham ve E. von Hornbostel tarafından müzikal incelemeye tabi tutulmuş ve bu incelemenin sonucu olarak derlemede elde edilen eserlerin notalarını içeren "Phonographierte Türkische Melodien" başlıklı yazı*, Luschan'ın yazısına müteakip aynı dergide yayımlanmıştır (Abraham vd., 1904:203-221). Burada yer alan XVI numaralı nota, Değirmenci çeşitlemelerine ait elimizdeki en eski örneği ihtiva etmektedir [Bkz. EK-2].

Kadın-değirmenci deyişmesinin bir örneği, İstanbul'un Üsküdar [Kazası]'na bağlı Alemdar köyünde 1936 yılı içerisinde kayıtlara geçirilmiştir. Kültür Bakanlığı [Milli

* Aynı makale, Selçuk Ünlü tarafından Türkçeye tercüme edilerek "Sesleri Tespit Edilmiş Türküler" başlığıyla "Türk Folkloru Araştırmaları-1981/1" de yayımlanmıştır (Abraham, 1981: 1-9).

Eğitim Bakanlığı] Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen anket çalışmasında tespit edilen bu örnek, anket fişinden elde edilen bilgilere göre, 86 yaşında, geçimini leblebicilikle sağlayan Rüstem Uysal adlı kaynak kişiden alınmıştır. Alemдар [köyü] öğretmeni “İ. Zeren” imzalı anket fişinde yer alan güftenin ezgisi hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır (Şenel, 2010: 270-271/1) [Bkz. EK-3]. Eserin güftesi anket fişinde şu şekilde yazılıdır:

Kadın:

Aman Dıgırmenci
Dostum Dıgırmenci
Öğüt bugdayı çavdarı

Erkek:

Oluklar olmaz
Arkadaşım kâil olmaz
Üğütmem bugdayı çavdarı

Kadın:

Aman Dıgırmenci
Dostum Dıgırmenci
Altın makas senin olsun
Öğüt bugdayı çavdarı

Erkek:

Olur kadınım olur
Arkadaşım kâil olur
Kaldır bugdayı
Kondur çavdarı

1951 yılı içerisinde İstanbul çevresinde gerçekleştirilen alan araştırmasında Değirmenci Türküsü'ne tesadüf edilememiştir; dolayısıyla, eserin İstanbul varyantının ezgisi hakkındaki belirsizlik bu derleme neticesinde de ortadan kalkmamıştır*. Öte yandan, kimi kaynaklarda *Esnaf Kantoları* arasında zikredilen *Değirmenci Kantosu*'nun İstanbul'da güftesi tespit edilen bu örneğin çıkış noktası olup olmadığı sorgulanmalıdır. Ve bu sorgulamaya, “kadın-değirmenci” çeşitlemelerinin İstanbul kültür-sanat yaşantısı içerisinde ne derece yaygın olduğu da dâhil edilmelidir. 1900'lerin hemen başında İstanbul eğlence hayatı repertuarında var olduğu bilinen bu kantoyu, kaynak kişinin sahneye çıkan profesyonel icracılardan ya da o dönemde yayımlanmış plaklardan öğrenmiş olma ihtimali elbette vardır. Aslında, tam da bu noktada, “*Değirmenci kantosu*” isminden hareketle “*Kanto*” tanımlamasına vurgu yapılarak, eserin gerçekten de şehir muhiti eğlence hayatı içerisinde icra edilen bir repertuar elemanı olup olmadığının sorgulanması da önem arz ediyor. Zira “*Değirmenci Kantosu*” adıyla

* Derlemeler, Halil Bedi Yönetken, Muzaffer Sarısözen ve teknisyen Rıza Yetişen'den oluşan Ankara Devlet Konservatuvarı heyeti tarafından 1951 yılında İstanbul çevresinde gerçekleştirilmiş ve neticede yetmiş yakın eser plaklara kaydedilmiştir. Bu derlemeler hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Süleyman Şenel, 2010. İstanbul Çevresi Alan Araştırmaları (2 Cilt), İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, Kayhan Matbaacılık, İstanbul.

yayımlanmış bir ses kaydının günümüze ulaşması ve bu ses kaydının doğrudan doğruya kadın-değirmenci deyişmesinin bir örneğini teşkil etmesi, eserin profesyonel sanat hayatında icra edildiğinin ve hem de *Kanto* tanımlamasıyla birlikte anıldığının bir göstergesi olabilir. Sözünü ettiğimiz ses kaydı, 1998 yılında *Kalan Müzik* tarafından piyasaya sunulan “*Kantolar 1905-1945*” adlı albümde yer almıştır* ve *Gülistan Hanım* tarafından icra edilen eser, güfte bakımından “Değirmenci” çeşitlemelerinin tipik bir örneği niteliğindedir. Ancak, ezgi bakımından 20. yüzyılın başlarından bu yana notası yayımlanmış “kadın-değirmenci” çeşitlemeleri arasında özgün bir durumdadır [Bkz. Nota No: 01]. Ses kaydındaki eser şu güfteleyle icra edilmiştir:

Aman değirmenci canım değirmenci
Siyah saçlar hep senin olsun
Övüt çavdarımı buydayımı
Övüt çavdarımı buydayımı

Olmaz olmaz a canım olmaz
Arkadeşim ah kayıl olmaz
Al git çavdarımı buydayımı
Çalkala her yanını her yanını
Kırsana gerdanını gerdanını
Çalkala her yanını her yanını
[Yallah yallah yallah yallah yallah]

Aman değirmenci canım değirmenci
Ah ala gözler hep senin olsun
Övüt çavdarımı buydayımı
Övüt çavdarımı buydayımı

Olmaz olmaz a canım olmaz
Hanım yengem ah kayıl olmaz
Al git çavdarımı buydayımı
Al git çavdarımı buydayımı
Çalkala her yanını her yanını
Kırsana gerdanını gerdanını
[Yallah yallah yallah yallah]

[Aman değir]menci canım değirmenci
İnci de dişler hep senin olsun

* Bu ses kaydından başka, Cemal Ünlü'nün yayına hazırladığı *Taş Plak Kataloğu*'nda “Değirmenci” adıyla yayımlanmış iki plaktan daha söz edilmektedir. Bunlardan ilki muhtemelen 20. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde piyasaya sunulmuş olan “*Yeni Değirmenci Kantosu*”dur. Hâfız Âşir Efendi'nin sesinden kaydedilen eser Odeon firması tarafından yayımlanmıştır. Ünlü'nün yayımladığı katalogda yer alan bir diğer plak ise, Saniye Can'ın sesinden kaydedilen “*Değirmenci Dayı*” adlı eserdir ve Columbia plak firması tarafından yayımlanmıştır (Ünlü, 2004:Taş Plak Kataloğu/CD).

Üvütsene buydayımı çavdarımı
Üvütsene buydayımı çavdarımı
Çalkala her yanını her yanını
Kırsana gerdanını gerdanını

Sadi Yaver Ataman vesilesiyle literatüre giren kadın-değirmenci söyleşmelerine üç farklı kaynakta daha tesadüf edilebilmektedir. Bunlardan ilki, S. Yaver Ataman'ın 1954 yılında yayımladığı “*Memleket Havaları-I: Esnaf Türküleri*” adlı küçük hacimli kitaptır. Söz konusu kitapta iki farklı “değirmenci türküsü” bulunmakla birlikte, “*Değirmenci-2*” başlığıyla yayımlanan eserin güftesi, karşılıklı söyleşme üslubuna dayalı kadın-değirmenci çeşitlemelerinin tipik bir örneğidir. Söz konusu güfte şöyledir (Ataman, 1954: 10-11):

Aman Değmenci canım Değmenci
Al yanak senin olsun öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Olmaz hanımım olmaz oluklar dolmaz
Ustam ona râzolmaz öğüdemem çavdarını buğdayımı

Aman değmenci kuzum değmenci
Bal dudak senin olsun öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Olmaz hanımım olmaz oluklar dolmaz
Ustam ona râzolmaz öğüdemem çavdarını buğdayımı

Aman değmenci canım değmenci
Her yanım senin olsun öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Olur hanımım olur oluklar dolur
Ustam ona râzolur öğüdüürüm çavdarını buğdayımı

Ataman, yayımladığı güftenin sonuna “*Sözler karşılıklı çeşitli aşk uzuvları üzerinde uzayabilir*” notunu ilave ederek, eserin güfte sayısının icracının tasarrufuna göre artırılıp azaltılabileceğine atıfta bulunmuştur. Nota üzerinde, kaynak kişi ve yöre hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir. 8/8'lik ölçüyle notaya alınan eserin ezgisi *değirmenci çeşitlemeleri* arasında özgün bir durumdadır [Bkz. EK-4].

S. Yaver Ataman vesilesiyle literatüre giren bir diğer “Değirmenci” örneği, yazarın “*Eski Safranbolu Hayatı*” kitabında yer almaktadır ve 1939 yılında Safranbolu’da tespit edilmiştir. Ataman, söz konusu kitabında, kadın-değirmenci deyişmeleri ve bunların Safranbolu varyantı hakkında şu bilgileri vermektedir (Ataman, 2004: 169):

“(…) Mehmet Tezeren’den aldığımız ve karşılıklı söyleme geleneğimize ait olan bu türkü (Derleme tarihi: 1939), değirmenci ile bir kadın arasında geçer. Yurdumuzun çeşitli yörelerinde de rastlanan bu türkünün Safranbolu varyantı için halk ağzında bir rivâyet de vardır. Rivâyete göre; değirmene buğday öğütmek için giden kadın, Ger Ali’nin kız kardeşidir. Değirmenci ona zorla iliştiği için Ger Ali değirmenciye öldürerek dağa çıkar. (...)”

Notası verilmeyen eserin güftesi aşağıdaki gibidir (Ataman, 2004: 169-170):

Kadın söyler:

Aman değirmenci guzum değirmenci
Sana para vereyim öğüdöver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci söyler:

Aman hanım zarif hanım
Senin paran senin olsun öğüdemem çavdarımı buğdayını

Kadın söyler:

Aman değirmenci kuzum değirmenci
Al yanak senin olsun öğüdöver buğdayımı çavdarımı

Değirmenci söyler:

Olmaz hanımım olmaz oluklar dolmaz
Ustam ona razı olmaz öğüdemem çavdarımı buğdayını

Kadın söyler:

Aman değirmenci civan değirmenci
Her yanım senin olsun öğüdöver buğdayımı çavdarımı

Değirmenci söyler:

Olur hanımım olur oluklar dolur
Ustam ona râzı olur öğüdürüm çavdarımı buğdayını

Mehmet Tezeren'den derlendiği bildirilen bu örneğin 1954 yılında yayımlanan örnekle aynı derlemede tespit edilme ihtimali vardır. Ancak, Sadi Yaver Bey'in oğlu Adnan Ataman, 2009 yılında yayımladığı “*Safranbolu Türküleri ve Oyun Havaları*” isimli kitabında “Kadın-Değirmenci” söyleşmesine de yer vermiş ve eserin “Sadi Yaver Ataman” tarafından “1939” yılında “Mehmet Tezeren”den derlendiğini okurla paylaşmıştır [Bkz. EK-5]. Bu üçüncü kaynaktaki ezgi ile 1954 yılında yayımlanan ezgi karşılaştırıldığında, her iki örneğin birbirlerinden farklı olduğu görülmektedir. Fakat burada verilen güfte, Sadi Yaver Bey'in 1954 ve 2004 yıllarında yayımladığı her iki güfteyle de benzerdir. Adnan Ataman'ın 2009'da yayımladığı bu güfte aşağıda gösterilmiştir (Ataman, 2009: 63-65):

Kadın:

Aman Değirmenci
Guzum Değirmenci

.....
Öğüdöver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz Hanımım olmaz
Oluklar dolmaz
Ustam ona râzı olmaz

Öğüdemem çavdarını buğdayını

Kadın:

Aman Değirmenci

Guzum Değirmenci

Al yanak senin olsun

Öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz Hanımım olmaz

Oluklar dolmaz

Ustam ona râzı olmaz

Öğüdemem çavdarını buğdayını

Kadın:

Aman Değirmenci

Guzum Değirmenci

Bal dudak senin olsun

Öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz Hanımım olmaz

Oluklar dolmaz

Ustam ona râzı olmaz

Öğüdemem çavdarını buğdayını

Kadın:

Aman Değirmenci

Guzum Değirmenci

İnce bel senin olsun

Öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz Hanımım olmaz

Oluklar dolmaz

Ustam ona râzı olmaz

Öğüdemem çavdarını buğdayını

Kadın:

Aman Değirmenci

Guzum Değirmenci

Her yanım senin olsun

Öğüdüver çavdarımı buğdayımı

Değirmenci:

Olur Hanımım olur

Oluklar dolur

Ustam ona râzı olur

Öğüdüürüm çavdarını buğdayını

Sadi Yaver Ataman'ın 1939 tarihindeki derlemesinden bir yıl kadar sonra, eser bu defa, Ankara'nın Kazan ilçesine bağlı Ahi köyünde, Hasan Hüseyin Çelik adlı kaynak

kişiden, Mehmet Tuğrul tarafından derlemiş ve 1945 yılında “Ankara Örencik ve Ahi Köylerinin Türküleri” isimli kitapta yayımlanmıştır. 23.01.1940 tarihinde gerçekleşen derlemede, kaynak kişi eseri askerdeyken (seferberlik zamanında) “Yozgatlılardan” öğrendiğini bildirmiştir. Eserin notası verilmediği için ezgisi hakkında bilgi edinmek mümkün değildir. Kitapta verilen güfte şu şekildedir (Tuğrul, 1945: 77):

Aman değirmenci guzum değirmenci
Galem gibi gaşlar sırmalı saçlar
Onnar da senin olsun üğüdüver buğdayı

Olmaz gadıncık olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşım raz’olmaz (razi olmaz)
Üğüdemem buğdayını

Aman değirmenci guzum değirmenci
Gırmızı yanak kirez dudak
Onnar da senin olsun üğüdelim buğdayı

Olmaz gadıncık olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşım raz’olmaz
Üğüdemem buğdayını

Aman değirmenci guzum değirmenci
Beyaz gerdan tumbul meme
Onnar da senin olsun üğüdelim buğdayı

Olmaz gadıncık olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşım raz’olmaz
Üğüdemem buğdayını

Aman değirmenci guzum değirmenci
Ayva gibi göbek beyaz baldırlar
Onnar da senin olsun üğüdelim buğdayı

Olmaz gadıncık olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşım raz’olmaz
Üğüdemem buğdayını

Aman değirmenci guzum değirmenci
Gümüş makas senin olsun üğüdüver buğdayı

Olur gadıncık olur
Oluklarda su durur
Arkadaşlar raz' olur
Üğüdelim buğdayı

Değirmenci çeşitlemelerinin bugün için belki de en fazla bilineni TRT Türk Halk Müziği Repertuvarı'nda 3685 sıra numarasıyla kayıtlı olan “*Aman Değirmenci*” adlı eserdir. Eser, 1970 yılında Yılmaz İpek tarafından Aydın'ın İncirliova ilçesinde İdris Keskin'den derlenerek notaya alınmış ve 1992 yılındaki incelemenin ardından repertuvara dâhil edilmiştir. Güfte bakımından Anadolu'da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda tespit edilen çeşitlemelerle benzerlik gösterse de, melodisi bu çeşitlemeler arasında özgün bir durumdadır. Eserin güftesi aşağıdaki gibidir (TRT THM Rep. No.: 3685):

Kız:

Aman değirmancı değirmancı
Kuzum değirmancı değirmancı
Öğüt de çavdarıma buğdayıma
Öğüt de çavdarıma buğdayıma

Değirmenci:

Olmaz hanımım olmaz
Oluklar sular dolmaz
Tahir birazdan gelmez
Al git çavdarına buğdayına

Kız:

Aman değirmancı değirmancı
Kuzum değirmancı değirmancı
Kiraz gibi dudaklar senin olsun
Öğüt de çavdarıma buğdayıma

Değirmenci:

Al gel hanımım al gel
Getir hanımım getir
Oluklar suyla dolar
Al gel çavdarına buğdayına

Değirmenci Türküleri'nin Kastamonu varyantına Ata Erdoğan'ın “*Kastamonu Folklor-1*” adlı kitabında tesadüf edilmektedir. Erdoğan, eserin Tosya yöresinden derlendiğini bildirmekte, ancak derleme tarihi ve kaynak kişi hakkında malumat vermemektedir. Kitapta yer alan notanın Necmettin Dizdar tarafından dikte edildiği ise dipnot olarak okura aktarılmaktadır (Erdoğan, 1991:121). Değirmenci Türküsü'nün bugün için Kastamonu çevresinde yaygın olarak bilinen bir eser olduğunu burada zikretmiş olalım. Kastamonu varyantı, ezgi bakımından Kıbrıs'ta derlenen değirmenci örneklerini andırmaktadır [Bkz. EK-6]; ancak, güfte yönünden karşılıklı söyleşme geleneğine dayalı kadın-değirmenci türkülerinin tipik bir örneği olduğu açıktır. Kastamonu/Tosya'da derlenen eserin güftesi aşağıdaki gibidir (Erdoğan, 1991:124):

Kadın:

Değirmenci

Aman yallah yallah değirmenci

Sırma gibi saçlar

Kalem gibi kaşlar

Hep senin olsun

Öğüt öğüt buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz kadıncık olmaz

Oluklarda su durmaz

Arkadaşlar razı da olmaz

Al git buğdayımı

Kadın:

Değirmenci

Aman yallah yallah değirmenci

Elma gibi yanaklar

Kiraz gibi dudaklar

Hep senin olsun

Öğüt öğüt buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz kadıncık olmaz

Oluklarda su durmaz

Çalgıcılar razı da olmaz

Al git buğdayımı

Kadın:

Değirmenci

Aman yallah yallah değirmenci

Turunç gibi memeler

Ayva gibi göbek

Hep senin olsun

Öğüt öğüt buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz kadıncık olmaz

Oluklarda su durmaz

Arkadaşlar razı da olmaz

Al git buğdayımı

Kadın:

Değirmenci

Aman yallah yallah değirmenci

Ak göbekten aşağı

Diz kapaktan yukarı

Hep senin olsun

Öğüt öğüt buğdayımı

Değirmenci:

Olur kadıncık olur

Oluklarda su durur

Arkadaşlar razı da olur

Öğüt buğdayını

Yakın coğrafi alanlarda birbirlerinden ezgi ve/veya güfte yönünden bağımsız gibi görünen “kadın-değirmenci” çeşitlemelerinin de tespit edildiği görülmektedir. Söz gelimi, Aydın’da, İncirliova ilçesinde derlenmiş ve TRT Türk Halk Müziği Repertuarı’na 3685 sıra numarasıyla kaydedilmiş bir örnek daha vardır. Eser, Ali Fuat Aydın tarafından 1995 yılında Karpuzlu ilçesinin Gölcük köyünde Hasan Kızıltaş’tan derlenmiş ve “*Değirmenci Dayı*” adıyla notaya alınmıştır [Bkz. EK-7]. Aydın’ın iki farklı ilçesinden derlenen bu örneklerin güfteleri bakımından “değirmenci” çeşitlemesi oldukları ortada olsa da, ezgi itibarıyla aynı kaynaktan beslenmedikleri açıktır. Diğer yandan, Muğla’nın Bodrum ilçesinde yöre ekibinin sesinden banda kaydedilmiş ve “*Aman Kuzum Dermenci*” adıyla yine Ali Fuat Aydın tarafından notaya alınmış bir örnek daha mevcuttur [Bkz. EK-8].

Anadolu Dışı Coğrafi Alanlarda Kadın-Değirmenci Söyleşmeleri:

Değirmenci Türküleri’nin yaygınlık bakımından Anadolu sınırlarının dışına taşıdığından ve farklı coğrafi alanlarda güfteleri Anadolu’dakilere benzeyen, ancak ezgi açısından bunlardan farklı örneklerin ortaya çıktığından söz etmiştik. Anadolu dışı coğrafi alanlarda tespit edilen örnekler içerisinde, Kerküklü mahalli sanatçı Abdurrahman Kızılay’dan Mehmet Özbek tarafından 1971 yılında derlenen “*Degirmençi*” adlı eser, TRT Türk Halk Müziği Repertuarı’nda 2410 sıra numarasıyla kayıtlıdır ve “Değirmenci” türkülerinin Kerkük varyantı olarak bilinmektedir. Eserin ezgisi Kerkük yöresel tavır özelliği göstermekle birlikte, Anadolu’da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda derlenmiş varyantların ezgilerinden bariz derecede farklıdır. Aynı eser, 1991 yılında Salih Turhan ve Abdurrahman Kızılay tarafından yayımlanan “*Kerkük Türküleri*” adlı kitapta “*I. Varyant*” olarak okurla paylaşılmıştır (Turhan vd., 1991:8-9). Kitapta eserin iki varyantı olduğu bildirilmekteyse de, “*II. Varyant*” olarak tanımlanan eser, güftesi itibarıyla kadın-değirmenci söyleşmelerinin bir örneği değildir [Bkz. Turhan vd., 1991:11]. “*I. Varyant*” olarak tanımlanan, yani TRT Repertuarı’nda yer alan eserin güftesi ise, bağlantı kıt’aları bakımından “Değirmenci” söyleşmelerinin varyantı olarak kabul edilebilir*. Ancak, “*Kerkük Türküleri*” kitabında “*Türkünün I. varyantı karşılıklı olarak bu sözlerle de okunmaktadır*” açıklamasıyla verilen şu ilave güfte, bu söyleşmelerin tipik bir örneği durumundadır (Turhan vd., 1991:10):

Kadın:

Ay havar degirmançı

* Eserin bağlantı kıt’ası şöyledir:

TRT THM Rep. No.: 2410 Ay havar değirmenci Sen hançı men kervançı Arpanı verrem sene Buğdanı dart benimçi	Turhan vd., 1991:8-9 Ay havar degirmançı degirmançı Sen hançı men kervançı Arpanı verrem sene verrem sene Bu deni dart benimçi
---	--

Sen khançı men kervançı
Arpanı vérrem sene
Bu deni dart menimçi

Erkek:

Olmaz khatunum olmaz
Mısır altunım olmaz
Deniv kaldır düş yola
Savacağa su dolmaz

Kadın:

Ay havar degirmançı
Sen khançı men kervançı
Kolbağım vérrem sene
Bu deni dart menimçi

Erkek:

Olmaz khatunum olmaz
Mısır altunım olmaz
Men kolbağıv néylirem
Savacağa su dolmaz

Kadın:

Ay havar degirmançı
Sen khançı men kervançı
Hicilim vérrem sene
Bu deni dart menimçi

Erkek:

Olmaz khatunum olmaz
Mısır altunım olmaz
Men hiciliv néylirem
Savacağa su dolmaz

Kadın:

Ay havar degirmançı
Sen khançı men kervançı
Özimi vérrem sene
Bu deni dart menimçi

2000’li yıllara gelindiğinde, değirmenci çeşitlemelerinin Kırım’da icra edilen versiyonuna dair iki farklı notanın literatüre girdiği görülmektedir. Bunlardan ilki, 2001 yılında Fevzi M. Aliyev tarafından Kırım’da yayımlanan “*Antologia Krımskoy Narodnoy Muziki*” adlı kitapta yer almıştır (Aliyev, 2001:254-255). Diğeri ise, 2004 yılında İlyas Bahşiş’in yayımladığı “*Kırımatar Halk Yırları*” isimli eserde ilgililerinin hizmetine sunulmuştur (Bahşiş, 2004:254). Notaların yayımlandığı her iki kitap da kril alfabesiyle yazılmıştır. Dolayısıyla, “*Değirmenci*” başlığıyla yayımlanan notalarda güfteler kril alfabesiyle Türkçe olarak yazılmıştır. Her iki yayında da eserin nerede, ne zaman, kimden alındığına dair bilgi mevcut değildir. Ancak, notası verilen eserlerin güfte ve ezgi bakımından birbirleriyle aynı denebilecek ölçüde benzerlik gösterdiğini söylemek yanlış

olmaz. Diğer yandan, Kırım'da icra edilen bu örneklerin ezgi bakımından Anadolu'da ve Kerkük, Kıbrıs gibi Anadolu dışı coğrafi alanlardaki icra edilen örneklerden farklı ezgilerle icra edildikleri görülmektedir ki, bu noktada Kırım varyantının melodik açıdan özgün bir durumda olduğunu söylemek mümkündür. Değirmenci deyişmelerinin tipik birer örneği görüntüsündeki güftelerin bazı dizelerine yalnızca Kırım varyantında tesadüf edilmesi dikkat çekicidir [Bkz. EK-9, EK-10].

Değirmenci çeşitlemeleri Kıbrıs'ta da oyun eşliğinde icra edilmektedir. Farklı kaynaklarda yayımlanan notalar ve oyuna yönelik açıklamalar eserin geçmişte özellikle Limasol yakınlarında yaygın olduğunu doğrulamaktadır. Sözgelimi, Yılmaz Taner ve Mahmut İslamoğlu, 1979 yılında yayımladıkları “*Kıbrıs Türküleri ve Oyun Havaları*” adlı kitapta, Negehan Halit'ten derledikleri eserin 60-70 yıl önce Limasol'de oynandığını bildirmişlerdir (Taner vd., 1979:20-21). Erbil Çinkayalar'ın 1990 yılında yayımladığı “*Kıbrıs Türk Halk Oyunları*” adlı kitabında yer verdiği örneğin ezgisi ise; Kastamonu/Tosya'da derlenen varyantın ezgisiyle benzerlik içerisindedir [Bkz. EK-11] Güftesi ise, Anadolu ve Anadolu dışı alanlarda derlenmiş “değirmenci” çeşitlemelerinin benzeridir. Eserin buradaki güftesi de şöyledir (Çinkayalar, 1990: 120):

Kız:

Aman değirmenci
Canım değirmenci
Sırma gibi saçlar
Kalem gibi gaşlar
Onlar da senin olsun
Öğüt öğüt buğdayı

Değirmenci:

Olmaz be hanım olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşlar gayıl olmaz
Al git al git buğdayı

Kız:

Aman değirmenci
Canım değirmenci
Elma gibi yanaklar
Kiraz gibi dudaklar
Onlar da senin olsun
Öğüt öğüt buğdayı

Değirmenci:

Olmaz be hanım olmaz
Oluklarda su durmaz
Arkadaşlar gayıl olmaz
Al git al git buğdayı

Kültürlerarası etkileşimin izleri:

Değirmenci çeşitlemelerinin 20. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'nun muhtelif yörelerinde ve Anadolu dışı coğrafi alanlardaki varlığını ortaya koyan nota ve güfte metinlerinin ardından, 1940'lı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde yayımlanan bir ses kaydı ile kültürlerarası etkileşimin izlerini takip etme olanağı yakalıyoruz. İzmir doğumlu bir "Sefarad Yahudisi" olan ses sanatçısı Victoria Hazan ve yine İzmir doğumlu Ermeni sanatçı Marko Melkon [Alemsherian]'ın ABD'de piyasaya sundukları "Değirmenci" düeti, "kadın-değirmenci" çeşitlemelerinin tipik bir örneğini teşkil ediyor [Bkz. Nota No: 02]. Türkçe güfte ile icra edilen düette, Marko Melkon'un ud icrasına, Nick Doneff'in kemanyıyla eşlik ettiği görülüyor. New York'ta kaydedilen ve Metropolitan firması tarafından 2004/A seri numarasıyla piyasaya sunulan ses kaydında eserin güftesi aşağıdaki gibi icra edilmiştir:

Kadın:

Amman değermenci
Kuzum değermenci
Sırma gibi saçlar
Senin senin olsun
Çevir çevir buydayimi

Değirmenci:

Olmaz hanımım olmaz
Oluklara su dolmaz
Arkadaşlar kayıl olmaz
Al git buydayını

Kadın:

Aman değermenci
Canım değermenci
Badem gibi gözler
O da senin olsun
Çevir çevir buydayimi

Değirmenci:

Olmaz hanımım olmaz
Oluklara su dolmaz
Arkadaşlar kayıl olmaz
Al git buydayını

Kadın:

Aman değermenci
Kuzum değermenci
Elma gibi yanagim
Senin senin olsun
Çevir çevir buydayimi

Değirmenci:

Olmaz hanımım olmaz

Oluklara su dolmaz
Arkadaşlar kayıl olmaz
Al git buydaynı

Kadın:

Aman değermenci
Canım değermenci
Kiraz gibi dudagim
O da senin olsun
Çevir çevir buydayimi

Değirmenci:

Olsun hanımım olsun
Oluklara su dolsun
Arkadaşlar kayıl olsun
Al gel buydaynı

Türkçe güfte ile icra edilen bu örneğin yanı sıra, “kadın-değirmenci” çeşitlemelerinin Yunanca güfte ile icra edildiği bir kısım ses kaydının 1930’lu yıllarda piyasaya sunulduğu görülmektedir. Roza Eskenazi, Rita Abatzi, Anna Politissa, Stellakis Perpiniadis, Kostas Nouros gibi ses sanatçılarının ‘30’lu yıllar boyunca Yunanca güfte ile Yunanistan’da kaydederek piyasaya sundukları ses kayıtlarının, Hazan-Melkon düetinin ezgisiyle melodik açıdan büyük benzerlik içerisinde olduklarını vurgulamak gerekiyor. Burada yer vereceğimiz ses kaydında Anna Politissa ve Stellakis Perpiniadis’in ortak icrası, üslup bakımından “kadın-değirmenci” çeşitlemelerinin tipik bir örneğini teşkil ediyor [Bkz. Nota No: 03]. “*O Mylonas*” (Ο Μυλωνας) adıyla Atina’da kaydedilen ve Columbia DG-2072 (10») seri numarasıyla 1934 yılında piyasaya sunulan plakta güfte şu şekilde icra edilmiştir*:

Ο μυλωνάς**

Αμάν αμάν μυλωνά, γιαβρούμ κουζούμ μυλωνά

Αμάν αμάν μυλωνά κάνε μου τη χάρη να μ’ αλέσεις μάτια μου το σιτάρι

Να στ’ αλέσω δεν μπορώ μάτια μου να σε χαρώ

Τρίβε τρίβε χάλασε το λιθάρι

Αμάν αμάν μυλωνά, κουζούμ γιαβρούμ μυλωνά

Άλεστο να με χαρείς κι ό,τι θέλεις θα το βρεις [θέλεις θέλεις δεν μπορείς] αχ μανάρι

Σου το είπα δεν μπορώ κούκλα μου να σε χαρώ

Σύμερα ο μύλος ντιπ δεν λειτουργάει

* Bu ses kaydından dikte edilen bir diğer nota 2006 yılında “*To Astiko Laiko Tragoudi Stin Ellada Tou Mesopolemou Smyrneika Kai Pireotika Rebetika 1922-1940*” adlı kitapta yayımlanmıştır (Voulgaris vd., 2006:182-183) [Bkz. EK-12].

** Transkripsiyon, transliterasyon ve tercüme Ali Fuat Aydın tarafından yapılmıştır (2011).

Αμάν αμάν μην το λες, αμάν αμάν κι ό,τι θες
Άλεστο αχ να χαρείς κι απο μένα ό,τι ποθείς, αμάν αμάν μυλωνά μου θα το βρεις

Αμάν αμάν μ'έκαψες, αμάν αμάν μ'έλιωσες
Θα στ' αλέσω μάτια μου πάρ' και την καρδούλα μου,
Να κι ο μύλος χάρισμά σου αμάν κούκλα μου

O Milona

Aman aman milona yavrum kuzum milona
Aman aman milona kane mu ti khari m'alesis matia mu to sitari

Na st'aleso dhen boro matia mu na se kharo
Trive trive halase to lithari

Aman aman milona kuzum yavrum milona
Alesto na me kharis ki oti thelis tha to vris [thelis thelis dhen boris] akh manari

Su to ipa dhen boro kukla mu na se kharo
Simera o milos dip dhen liturghai

Aman aman min to les aman aman ki oti thes
Alesto akh na kharis ki apo mena oti pothis, aman aman milona mu tha to vris

Aman aman m'ekapses aman aman m'elyoses
Tha st'aleso matia mu par'ke tin kardhula mu
Na ki o milos kharizma su aman kukla mu

Değirmenci

Aman aman değirmenci yavrum kuzum değirmenci
Aman aman değirmenci, yap bana iyilik, öğütesin, gözlerim (iki gözüm), buğdayı

Onu öğütemem gözlerim (iki gözüm) seni memnun edemem
Sürtüne sürtüne taş kırıldı

Aman aman değirmenci kuzum yavrum değirmenci
Öğüt beni memnun edesin (hatırım için) ve her ne istersen onu bulacaksın (isteyip isteyip yapamadığın) ah kuzum

Sana dedim bebeğim seni memnun edemem
Bugün değirmen çalışmıyor

Aman aman öyle deme, aman aman her ne istersen
Öğüt beni memnun edesin (hatırım için) ve benden her ne dilersen aman aman değirmenci onu bulacaksın

Aman aman beni yaktın aman aman beni erittin
Onu öğüteceğim gözlerim (iki gözüm), kalbimi de al
Değirmen de hediyen aman bebeğim

Sonuç:

İlk örnekleri Anadolu’da tespit edilen “kadın-değirmenci” söyleşmesine dayalı müzikal eserlerin ezgi ve güfte bakımından iki ayrı kritere göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Yaygınlık kazandıkları coğrafi alan itibarıyla farklı yörelerde/bölgelerde benzer güfte oluşumlarına dayalı birer repertuvar elemanı olarak literatüre giren örneklerin, elde edildikleri alanların müzik karakterlerine göre farklı melodik yapılar üzerine inşâd edildikleri açıktır. Söz konusu ezgilerin, benzer özellikteki güftelerin rahatlıkla giydirilebildiği birer “kalıp ezgi” olma ihtimali tabii ki vardır ki, bunu kesin olarak belirlemek yöresel/bölgesel repertuvar bazında kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu noktada, eserin yaygınlaşmasındaki ana etkenin melodik yapı olmadığını söylemek mümkündür. Ancak, karşılıklı söyleşme üslubuna dayalı güfte oluşumlarının, bu tarz eserlerin geniş bir coğrafi alana yayılmalarındaki başlıca etken olduğu da bir varsayım olarak dile getirilebilir.

Anadolu dışında tespit edilen örneklerden farklı olarak, eserin Ermeni ve Rum sanatçılar tarafından seslendirilmesi neticesinde profesyonel icra ortamına taşınması ve kitle iletişim araçları maharetiyle belirli bir topluluğa tanıtılması/aktarılması “kadın-değirmenci” söyleşmesine dair eserlerin yaygınlaşmasında ayrıca bir öneme sahiptir. Söz konusu deyişmenin icra edildiği/dinlendiği ya da ulaştığı coğrafi alanın sınırları bu ses kayıtları vesilesiyle Türk dünyasının ötesine taşmaktadır. Yunanca ses kayıtlarının ortaya çıkması da, keza, çok kültürlü özelliği bulunan bir repertuvar elemanının, aynı zamanda, çok dilli bir özellik kazanmasına da vesile olmaktadır.

NOTA NO: 01 / DEĞİRMENCİ KANTOSU

*Kantolar 1905-1945 Albümünden...**Kalan Müzik Arşiv Serisi (1998)**Seslendiren: Gülistan Hanım**Notaya Alan: Eray Cömert (2011)**Sazdaki serbest ritimli kısımlar notaya alınmamıştır*

♩ = 253



A MAN DE ĞİR ME N Cİ CA NIM DE ĞİR



ME N Cİ Sİ YAH SAÇ LA R HEP SE NİN O L SUN



Ö VÜ T ÇAV DA RI MI BU Y DA YI MI Ö VÜ T ÇAV DA RI MI



BU Y DA YI MI O L MAZ O L MAZ



A CA NIM O L MA Z AR KA DE Şİ M



AH KA YIL OL MAZ AL ĞİT ÇAV DA RI NI BU Y DA YI NI



ÇA L KA LA HER YA NI NI HE R YA NI NI KIR SA NA GER DA NI NI



GE R DA NI NI ÇA L KA LA HER YA NI NI HE R YA NI NI

(2)



YAL LAH YAL LAH YAL LAH YAL LAH



) A MAN DE ĞİR R MEN Cİ



CA NİM DE ĞİR R ME N Cİ AH A LA GÖZ LE R



HEP SE NİN O L SUN Ö VÜ T ÇAV DA RI MI BU Y DA YI MI



Ö VÜ T ÇAV DA RI MI BU Y DA YI MI O L MAZ



O L MAZ A CA NİM O L MA Z



HA NİM YEN GE M AH KA YIL OL MAZ AL Ğİ ÇAV DA RI NI



BU Y DA YI NI AL ĞİT ÇAV DA RI NI BU Y DA YI NI



NOTA NO.: 02 / DEĞİRMENÇİ

Seslendirenler: Victoria Hazan

Marko Melkon [Ajemsherian]

Çalanlar: Nick Doneff (Keman)

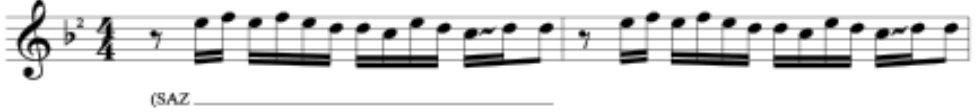
Marko Melkon (Ud)

Plak Şirketi : Metropolitan Plak No : 2004/A

Yıl : 194? (New York, N.Y.)

Notaya Alan: Eray Cömert (2011)

♩ = 77

*KADIN:**DEĞİRMENÇİ:*

KADIN: (2)

A MA _____ N DE ĞE R ME _____ N CI

CA NI _____ M DE ĞE R ME _____ N CI

BA DEM Ğİ Bİ _____ GÖ _____ Z LER O DA _____ SE NİN O _____ L SU N

ÇE Vİ R ÇE _____ Vİ R BU _____ Y DA _____ Yİ _____ Mİ _____

DEĞİRMENÇİ:

OL MAZ _____ HA NI _____ Mİ _____ MOL _____ MAZ O _____ LUK _____ LA RA _____ SU _____ DOL _____ MAZ

AR _____ KA _____ DAŞ LAR _____ KA _____ Yİ L OL MAZ AL _____ GİT BUY _____ DAY _____ Nİ _____

(SAZ _____)

KADIN:

A MA _____ N DE ĞE R ME _____ N CI



DEĞİRMENCI: (4)



OL SUN HA NI MI MÖL SUN O LUK LA RA SU DOL SUN



AR KA DAŞ LAR KA YI L OL SUN AL GEL BUY DAY NI



(SAZ)



)

NOTA NO.: 03 / O MILONAS

Seslendirilenler: Anna Politissa-Stellakis Perpiniades
 Çalanlar: Pantelidis / George Arpaki (Keman)
 Plak Şirketi : Columbia Plak No : DG-2072 10"
 Yıl : 1934 (Atina)
 Notaya Alan: Eray Cömert (2011)

♩ = 80



KADIN:



DEĞİRMENÇİ:





(3)

Sİ ME RA — O — Mİ LOS DİP DHEN — Lİ TURG HA — I (SAZ —)

KADIN:

A MA — NA — MA — N Mİ N TO — LES (SAZ —)

A MA — NA — MA — N KİO — Tİ — THES (SAZ —)

A LES TO AKH — NA KHA — RİS KİA PO — ME — NA O Tİ PO T HIS

A MA N A — MA N Mİ LO NA — MU THA — TA — V RİS (SAZ —)

DEĞİRMENÇİ:

A MA N A — MA — N ME — KA — P SES (SAZ —)

(4)

A MA N A MA N ME'L YO SES (SAZ)

THA S'TA LE SO MAT IA MU PAR' KE TIN KARD HU LA MU

NA KIO MI LO S KHA RIZ MA SU A MAN KUK LA MU (SAZ)

)

EK-2:

İstanbul Vilâyeti Üsküdar Kazası Ailemder Köyü

1 — Türküyü söyleyen ve çalanın :

- a) Adı : Büstem uşsal
 b) Yaşı : 86
 c) İş gücü : Zehirci
 d) Çaldığı saz : yok

2 — Okuduğu ve çaldığı türkü ve havaların :

- a) Adları Kadın — dıman digirmenci
 dostum digirmenci
 öğüt buğdayı sandarı
 erkek — oluklar almaz
 arkadaşım kail olmaz
 öğütmen buğdayı sandarı
- b) Güfte başları[*] : Kadın — dıman digirmenci
 dostum digirmenci
 altın makas senin olsun
 arkadaşım kail olur
 öğüt buğdayı sandarı
 erkek — olur kadınam olur
 arkadaşım kail olur
 Kaldır buğdayı
 Kondur sandarı
- c) Bu türkülerini nerede ve ne zaman öğrendikleri :
 kadın — dıman digirmenci
 dostum digirmenci
 altın makas senin olsun
 arkadaşım kail olur
 öğüt buğdayı sandarı
 erkek — olur kadınam olur
 arkadaşım kail olur
 Kaldır buğdayı
 Kondur sandarı

Ailemder öğütmeni

C. Zere

EK-3:

Ağır: $\text{♩} = 200 - 208$ **Değirmenci** "2"

8/8

a ma n de ğ men ei

ca n ım de ğ men ei ol ya nak

senin ol - sun .. ö ğ ü d ü ver çav

dar ız mız Bu ğ da yz mız ol maz han z

m ım ol maz ol u ku lar z dol .

maz us to mo na raz - ol maz ö ğ ü de

mem çav dar ını Bu ğ da yz mız

EK-4:

SAFRANBOLU TÜRKÜLERİ VE OYUN HAVALARI

Deyişmeli Türkülerden:

Aman Değirmenci
Guzum Değirmenci

[Kadın - Değirmenci Deyişmesi²³]/1

Derlendiği Yer: Safranbolu

Kaynak Kişi: Mehmet Tezeren

Derleyen: Sadi Yaver Ataman [1939]

Notaya Alan: Adnan Ataman

M. ♩ = 184

KADIN



DEĞİRMENCİ



EK-5:

SAFRANBOLU TÜRKÜLERİ VE OYUN HAVALARI

Değişmeli Türkülerden:
Aman Değirmenci
Guzum Değirmenci
[Kadın - Değirmenci Değişmesi]/2

KADIN



DEĞİRMENCI



EK-6:

DEĞİRMENÇİ

The image displays a musical score for the piece 'DEĞİRMENÇİ'. The score is written on ten staves, each beginning with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The music is composed of eighth and sixteenth notes, with some measures containing triplets. The notation includes various rhythmic values and rests, and the piece concludes with a double bar line on the final staff.

EK-7:

DEĞİRMENCİ DAYI

Yöresi : Aydın / Karpuzlu
Gölek Köyü
Kaynak Kişisi : Hasan Kızıtaş
Derleyen : Ali Fuat Aydın
Derleme Tarihi : 1995
Notaya Alan : Ali Fuat Aydın

(SAZ)

DE ĞİR MEN Cİ DA YI DE ĞİR MEN Cİ DA YI

AL YA NA ĞİM SE NİN NOL SUN Ö ĞÜT BUĞ DAY LA RI MI

OL MAZ GA DI NİM OL MAZ O LUK LAR DA SU DUR MAZ

SE NİN BUĞ DAY UN OL MAZ GÖ TÜR BUĞ DAY LA RI NI

KADIN:
DEĞİRMENCİ DAYI, DEĞİRMENCİ DAYI
AL YANAĞIM SENİN OLSUN ÖĞÜT BUĞDAYLARIMI
DEĞİRMENCİ:
OLMAZ KADINIM OLMAZ
OLUKLARDA SU DURMAZ
SENİN BUĞDAY UN OLMAZ
GÖTÜR BUĞDAYLARINI

KADIN:
DEĞİRMENCİ DAYI, DEĞİRMENCİ DAYI
KIRAZ DUDAK SENİN OLSUN ÖĞÜT BUĞDAYLARIMI
DEĞİRMENCİ:
OLMAZ KADINIM OLMAZ
OLUKLARDA SU DURMAZ
SENİN BUĞDAY UN OLMAZ
GÖTÜR BUĞDAYLARINI

KADIN:
DEĞİRMENCİ DAYI, DEĞİRMENCİ DAYI
AK GERDANIM SENİN OLSUN ÖĞÜT BUĞDAYLARIMI
DEĞİRMENCİ:
OLMAZ KADINIM OLMAZ
OLUKLARDA SU DURMAZ
SENİN BUĞDAY UN OLMAZ
GÖTÜR BUĞDAYLARINI

KADIN:
DEĞİRMENCİ DAYI, DEĞİRMENCİ DAYI
HER YANLARIM SENİN OLSUN ÖĞÜT BUĞDAYLARIMI
DEĞİRMENCİ:
OLUR KADINIM OLUR
OLUKLARDA SU DURUR
SENİN BUĞDAY UN OLUR
GETİR BUĞDAYLARINI

EK-8:

AMAN KUZUM DERMENCİ

Yüresi : Bodrum
Kaynak Kişisi : Yöre Ekibi
Notaya Alan : Ali Fuat Aydın
Banddan yazıldı

The musical score is written in 8/8 time and consists of four staves. The first staff is the melody, followed by two staves of accompaniment, and a final staff with a double bar line and a fermata. The lyrics are written below the melody staff.

A MAN _____ KU ZUM DER _ MEN _ Cİ _____ YAV RUM _____ CA NIM DER _ MEN _ Cİ _____

AL YA NAK LAR SE NİN _ OL _____ SUN _ Ö GÖT BE NİM BUĞ _ DE Yİ (SAZ _____

AMAN KUZUM DERMENCİ
YAVRUM CANIM DERMENCİ
AL YANAKLAR* SENİN OLSUN
ÖGÖT BENİM BUĞDEYİMİ

OLMAZ KADINIM OLMAZ
OLUKLARDAN SU GELMEZ
ARKADAŞLAR RAZI GELMEZ
AL GİT BUĞDEYİNİ

*BAL DUDAĞLAR

ЕК-9:

475 Дегирменджи

Къыз:



А - ман, а - ман, де - гир - мен - джи, джа - ным ко - зюм, де - гир - мен - джи,
сыр - ма сач - лар се - нинь де ол - сун, ал, чек богъ - дай - ны, сыр - ма сач - лар

Дегирменджи:



се - нинь де ол - сун, ал, чек богъ - дай - ны. Ол - маз, джа - ным, ол - маз,
у - лухъ - лар тол - маз, нев - бет - чи - лер ра - зы да ол - маз, ал, къайт богъ - да -
йнь, нев - бет - чи - лер ра - зы да ол - маз, ал, къайт богъ - да - йнь.

1

Къыз:

Аман, аман, дегирменджи,
Джаным-козиюм, дегирменджи,
Сирма сачлар сенинь де олсун,
Ал, чек богъдайынь.

Дегирменджи:

Олмаз, джаным, олмаз,
Улукълар толмаз,
Невбетчилер разы да олмаз,
Ал къайт богъдайынь.

2

Къыз:

Аман, аман, дегирменджи,
Джаным-козиюм, дегирменджи,
Ал янахлар сенинь де олсун,
Ал, чек богъдайынь.

Дегирменджи:

Олмаз, джаным, олмаз,
Улукълар толмаз,
Невбетчилер разы да олмаз,
Ал къайт богъдайынь.

3

Къыз:

Аман, аман, дегирменджи,
Джаным-козиюм, дегирменджи,
Къара козьлер сенинь де олсун,
Ал, чек богъдайынь.

Дегирменджи:

Олмаз, джаным, олмаз,
Улукълар толмаз,
Невбетчилер разы да олмаз,
Ал къайт богъдайынь.

4

Къыз:

Аман, аман, дегирменджи,
Джаным-козиюм, дегирменджи,
Къалем де къашлар сенинь олсун,
Ал, чек богъдайынь.

Дегирменджи:

Олмаз, джаным, олмаз,
Улукълар толмаз,
Невбетчилер разы да олмаз,
Ал къайт богъдайынь.

5

Къыз:

Аман, аман, дегирменджи,
Джаным-козиюм, дегирменджи,
Индже беллер сенинь де олсун,
Ал, чек богъдайынь.

Дегирменджи:

Олур, джаным, олур,
Улукълар толур,
Невбетчилер разы да олур,
Богъдай ун олур.

Transliterasyon:

Kız:

Aman aman değirmenci
Canım közüm değirmenci
Sırma saçlar senin de
olsun

Al çek buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz hanım olmaz
Uluklar tolmez
Nevbetçiler razı da olmaz
Al kayıt buğdayımı

Kız:

Aman aman değirmenci
Canım közüm değirmenci
Al yanaklar senin de olsun
Al çek buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz hanım olmaz
Uluklar tolmez
Nevbetçiler razı da olmaz
Al kayıt buğdayımı

Kız:

Aman aman değirmenci
Canım közüm değirmenci
Kara közler senin de olsun
Al çek buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz hanım olmaz
Uluklar tolmez
Nevbetçiler razı da olmaz
Al kayıt buğdayımı

Kız:

Aman aman değirmenci
Canım közüm değirmenci
Kalem de kaşlar senin
olsun

Al çek buğdayımı

Değirmenci:

Olmaz hanım olmaz
Uluklar tolmez
Nevbetçiler razı da olmaz
Al kayıt buğdayımı

Kız:

Aman aman değirmenci
Canım közüm değirmenci
İnce beller senin de olsun
Al çek buğdayımı

Değirmenci:

Olur hanım olur
Uluklar tolur
Nevbetçiler razı da olur
Buğday un olur

229. Дегирменджи

Andantino

— Аман, дегирменджи, джаным, козюм дегирменджи.

сырма да сачлар сенин (де) ол сун, ал, чек богьдайны.

Сырма да сачлар сенин (де) ол сун, ал, чек богьдайны.

— Олмаз, джаным, олмаз, улукьлар суя долмаз, ал, кьайт богьдайны.

невбетчилер кьайыл олмаз, ал, кьайт богьдайны.

Невбетчилер кьайыл (да) олмаз, ал, кьайт богьдайны.

— Аман, дегирменджи!
Джаным, козюм дегирменджи,
Сырма да сачлар сенин олсун,
Ал, чек богьдайны. } 2

— Олмаз, джаным, олмаз,
Улукьлар суя долмаз.
Невбетчилер кьайыл олмаз,
Ал кьайт богьдайны. } 2

— Аман, дегирменджи!
Джаным, козюм дегирменджи,
Ал янаклар сенин олсун,
Ал чек богьдайны. } 2

— Олмаз, джаным, олмаз,
Улукьлар суя долмаз.
Невбетчилер разы да олмаз,
Ал кьайт богьдайны. } 2

— Аман, дегирменджи!
Джаным козюм дегирменджи,
Къара козьлер сенин олсун,
Ал чек богьдайны. } 2

— Олмаз, джаным, олмаз,
Улукьлар суя долмаз.
Невбетчилер кьайыл олмаз,
Ал кьайт богьдайны. } 2

— Аман, дегирменджи!
Джаным, козюм дегирменджи,
Къалем къашлар сенин олсун,
Ал чек богьдайны. } 2

— Олмаз, джаным, олмаз,
Улукьлар суя долмаз.
Невбетчилер кьайыл олмаз,
Ал кьайт богьдайны. } 2

— Аман, дегирменджи!
Джаным-козюм дегирменджи,
Индже беллер сенин олсун,
Ал чек богьдайны. } 2

— Олур, джаным, олур,
Улукьлар суя долур,
Невбетчилер разы олур,
Ал кель богьдайны. } 2

— Невбетчилер разы да олды,
Богьдай ун олды.

EK-10:

Transliterasyon:

Aman değirmenci Canım közüm değirmenci Sırma da saçlar senin olsun Al çek buğdayımı	Olmaz hanım olmaz Uluklar suya dolmaz Nevbetçiler kayıl olmaz Al kayt buğdayını
Olmaz hanım olmaz Uluklar suya dolmaz Nevbetçiler kayıl olmaz Al kayt buğdayını	Aman değirmenci Canım közüm değirmenci Kalem kaşlar senin olsun Al çek buğdayımı
Aman değirmenci Canım közüm değirmenci Al yanaklar senin olsun Al çek buğdayımı	Olmaz hanım olmaz Uluklar suya dolmaz Nevbetçiler kayıl olmaz Al kayt buğdayını
Olmaz hanım olmaz Uluklar suya dolmaz Nevbetçiler razı da olmaz Al çek buğdayını	Aman değirmenci Canım közüm değirmenci İnce beller senin olsun Al çek buğdayımı
Aman değirmenci Canım közüm değirmenci Kara közler senin olsun Al çek buğdayımı	Olur hanım olur Uluklar suya dolur Nevbetçiler razı olur Al kel buğdayını
	Nevbetçiler razı da oldu Buğday un oldu

EK-11:

KIZ A MAN DE ĞİR MƏN Cİ CA NINI İR ĞİR MƏN
 Cİ SİR MA Gİ Bİ SAÇ LAR VA LƏM Gİ Bİ
 GAŞ LAR ON LAR DASE NİN OL SUN Ó ĞÜT Ó ĞÜT
 BUE DA YI
 DEĞ. OL MAZ BE HA NIN OL MAZ O LUK LAR DA SU DUR MAZ
 AR KA DAŞ LAR GA YIL OL MAZ AL GİT AL GİT
 TUE DA YI

α μάν α μάν μ'έ λω σεις
 θα σ'α λέ σω μά τα μου πάρ' και την καρ δού λα μου
 να κι'ο μύλος χά ρι σμά σου α μάν κού κλα μου

Αμάν αμάν μιλωνά, γιαβρούμ κουζούμ μιλωνά
 Αμάν αμάν μιλωνά κάνε μου τη χάρη να μ' αλέσεις μάτια μου το σπτάρι
 Να σ' αλέσω δεν μπορώ μάτια μου να σε χαρώ
 τριβε τριβε χάλασε το λιθάρι

Αμάν αμάν μιλωνά, κουζούμ γιαβρούμ μιλωνά
 Άλεστο να με χαρείς κι ό,τι θέλεις θα το βρεις [θέλεις θέλεις δεν μπορείς] αχ μανάρι
 Σου το είπα δεν μπορώ κούκλα μου να σε χαρώ
 σήμερα ο μύλος ντιπ δεν λειτουργάει

Αμάν αμάν μην το λες, αμάν αμάν κι ό,τι θες
 Άλεστο αχ να χαρείς κι από μένα ό,τι ποθείς, αμάν αμάν μιλωνά μου θα το βρεις
 Αμάν αμάν μ' έκαψες, αμάν αμάν μ' έλωσες
 Θα σ' αλέσω μάτια μου πάρ' και την καρδούλα μου
 να κι ο μύλος χάρισμά σου αμάν κούκλα μου

Σημείωση: στις εκτελέσεις με την Ρύζα Εσκενάζι ο δεύτερος στίχος της δεύτερης στροφής είναι «Αμάν τι με τυραννείς, άλεστο να με χαρείς, κι ό,τι θέλεις θα το βρεις, αχ μανάρι»

KAYNAKÇA

- ABRAHAM, O.; HORNBOSTEL, E. Von, 1904. "Phonographierte türkische Melodien", *Zeitschrift für Ethnologie*, C. 36, Verlag von A. Asher & Co., Berlin, s. 203-221.
- ABRAHAM, O.; HORNBOSTEL, E. Von, 1981. "Sesleri Tespit Edilmiş Türküler" [Terc. Selçuk Ünlü], *Türk Folkloru Araştırmaları-1981/1*, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 32, Ankara, s. 1-9.
- ALIYEV, Fevzi M., 2001. *Antologia Krimskoy Narodnoy Muziki (Kırım Halk Müziğinin Antologiası)*, Akmesdjit, Simferopol.
- ATAMAN, Adnan, 2009. *Safranbolu Türküleri ve Oyun Havaları* [Haz. Süleyman Şenel], Safranbolu Kaymakamlığı, Seçil Ofset Matbaacılık, İstanbul.
- ATAMAN, Sadi Yaver, 1954. *Memleket Havaları I Esnaf Türküleri*, V. Meti Matbaası, İstanbul.
- ATAMAN, Sadi Yaver, 2004. *Eski Safranbolu Hayatı* [Haz. Süleyman Şenel], Canyığıt Grafik, İstanbul.
- BAHŞIŞ, İlyas, 2004. *Kırımtatar Halk Yırları*, Devlet Okuv Pedagogika Neşriyatı, Simferopol.
- ÇİNKAYALAR, Erbil, 1990. *Kıbrıs Türk Halk Oyunları*, KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayınları-19.
- ERDOĞDU, Ata, 1991. *Kastamonu Folkloru-I*, Ayyıldız Matbaası, Kastamonu.
- GAZİMİHAL, M. Ragıp, 1991. *Türk Halk Oyunları Kataloğu-I* [Haz. Nail Tan], Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yay.: 161 Halk Müziği ve Oyunları Dizisi: 7, Ankara.
- LUSCHAN, Felix Von, 1904. "Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien und die Bedeutung phonographischer Aufnahmen für die Völkerkunde", *Zeitschrift für Ethnologie*, C. 36, Verlag von A. Asher & Co., Berlin, s. 177-202.
- LUSCHAN, Felix Von, 1977. "Kuzey Suriye'den Birkaç Türk Halk Türküsü ve Etnoloji İçin Fonografik Kayıtların Önemi" [Tercüme Eden: Dr. Phil. Selçuk Ünlü], *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı / 1976*, Kültür Bakanlığı Millî Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, s. 329-349.
- ŞENEL, Süleyman, 2010. *İstanbul Çevresi Alan Araştırmaları (2 Cilt)*, İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, Kayhan Matbaacılık, İstanbul.
- TANER, Yılmaz; İSLAMOĞLU, Mahmut, 1979. *Kıbrıs Türküleri ve Oyun Havaları*, Lefkoşa.
- TUĞRUL, Mehmet, 1945. *Ankara Örencik ve Ahi Köylerinin Türküleri*, Ankara Halkevi Neşriyatı No. 28, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara.
- TURHAN, Salih; KIZILAY, Abdurrahman, 1991. *Kerkük Türküleri*, Yükseköğretim Kurulu Matbaası, Ankara.
- ÜNLÜ, Cemal, 2004. *Git Zaman Gel Zaman (Fonograf-Gramofon-Taş plak)* [Kitap+CD], Pan Yayıncılık, İstanbul.
- VOULGARIS, Evgenios; VANDARAKIS, Vasilis, 2006. *To Astiko Laiko Tragoudi Stin Ellada Tou Mesopolemou Smyrneika Kai Pireotika Rebetika 1922-1940*, Fagotto Books, Atina.

Özet

KARŞILIKLI SÖYLEŞME / DEYİŞME ÜSLUBUNA DAYALI “DEĞİRMENCİ”
TÜRKÜLERİ VE YUNANCA VARYANTI

Değirmenci ile değirmene un öğütmeye gelen kadın arasında geçen olayların söyleşme/ deyişme üslubuyla tasvir edildiği müzikal eserler, Anadolu’da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda yaşayan Türk topluluklarında yaygın olarak görülmektedir. Kaynağı ya da ilk olarak ortaya çıktığı yöre konusunda henüz fikir sahibi olamadığımız bu tarz eserlerin, kimi zaman melodik, kimi zaman da tematik varyantlar halinde dilden dile aktarılarak günümüze değin varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. İletişim ve etkileşimin sınırlarıyla doğru orantılı biçimde coğrafi yayılma alanını Anadolu sınırları dışına taşıyan bu tarz eserlerdeki en belirgin özelliğin “karşılıklı söyleşme” üslubu olduğunun altını çizmekte fayda vardır. Zira bu özellik “*Değirmenci ile Kadın*” deyişmesini, Anadolu’da ve Anadolu dışı coğrafi alanlarda görülen “değirmen” ya da “değirmenci” konulu diğer eserlerden ayıran en önemli unsurdur. Diğer yandan, Türkiye’de “*Değirmenci Kantosu*” adıyla 20. yüzyılın ilk yarısında piyasaya sunulan plaklarla profesyonel icra ortamına taşınan bu tarz eserlerin, belirli halk kitlelerinde hangi yolla yaygınlık kazandığının, literatür taraması ve varyant karşılaştırması yapılarak sorgulanması gerekmektedir. Bu çalışmada, “*Değirmenci ile Kadın*” deyişmesinin yazılı-basılı ve işitsel literatürdeki örnekleri ele alınarak, bu tarz eserlerin yayılma imkânı bulunduğu alanlar tanımlanmakta ve farklı varyantların oluşum koşulları üzerine temel bir tartışma başlatılmaktadır. Ayrıca, Yunanca güfteyle seslendirilen bir örnek üzerinden bu tarz eserlerin kültürlerarası etkileşim sürecindeki durumuna atıfta bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Değirmenci, Değirmenci Türküleri, Değirmenci Kantosu, O Milona

Abstract

THE MILLER (DEĞİRMENCİ)’S SONGS AND GREEK VARIANT BASED ON
THE STYLE OF DIALOGUE/ EXPRESSION

Musical pieces using a conversational style and depicting the encounter of a Miller (Değirmenci) and a woman who brought wheat to the mill to grind into flour are common among Turkic communities living in and around Anatolia. This kind of pieces, whose initial source or place of origin is still unknown, are known to be preserved until today as melodic or thematic variants passing down by word of mouth. We should emphasis that the most characteristic feature of these musical pieces, whose geographical borders extend beyond Anatolia in direct proportion to the borders of communication and interaction, is its conversational style. This feature is the most important element which distinguishes “The Miller and the Woman” conversational pieces from other “mill” or “miller” themed musical pieces in and around Anatolia. On the other hand, these musical pieces entered the professional music world and started to be played by professionals thanks to vinyl records released in Turkey in the early 20th century under the name “The Miller Song”. A literature

review and a variant comparison study should be carried out to question how these pieces gained popularity among certain communities. This study examines various “The Miller and the Woman” conversational pieces in written/print and oral literature, defines the regions where these pieces had the opportunity to pass on, and presents a basic argument about the conditions which led to the development of different variants. The study also refers to these pieces’ role in intercultural interaction through a sample piece sung with Greek lyrics.

Keywords: Değirmenci (Miller), Değirmenci Songs, Değirmenci Canto, O Milona.

ŞAH İSMAİL HATAİ VE PİR SULTAN ABDAL DEYİŞ VE NEFESLERİNDEN ALEVİ-BEKTAŞİ KOZMOGONİSİ VE KIRKLAR MECLİSİ'NE *

Medine Sivri - Sibel Kuşca*****

Aleviliğin ne olduğu, İslam inanışındaki yeri, ibadet biçimleri ve sosyal boyutları gerek Aleviler gerekse bu alanda çalışan araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Ancak Alevi-Bektaşî inancının zamanla sadece bir inanç sistemi olmanın ötesine geçerek önemli bir kültürel ve toplumsal faktör olarak gelişmesi ve tarihsel süreç içerisinde yaşananlar, Alevi-Bektaşîliğin farklı şekillerde algılanmasına, yaklaşımların çeşitlenmesine neden olmuştur. Bu yaklaşımlar arasında Alevi-Bektaşîliği gerçek İslam olarak gören, İslam'dan bağımsız bir din olarak kabul eden, mezhep olduğunu, tarikat olduğunu, sadece kültür ve yaşam biçimi olduğunu, Şiilikle aynı olduğunu

* Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Medine Sivri'nin danışmanlığında Sibel Kuşca'nın hazırladığı ve 13 Ocak 2014'de tamamladığı "Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar" adlı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü Öğretim Üyesi, Eskişehir.

*** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

ya da tamamen farklı olduğunu, bir Türk dini olduğunu savunan birbirinden uzak birçok yaklaşım vardır. Bu tablo bir çelişkiler yumağı olarak görülse de aslında Aleviliğin oluşumuna etki eden faktörlerin çeşitliliğinin ve bu inanç sisteminin senkretist yapısının açık bir kanıtıdır.

Araştırmacılar farklı ölçütler üzerinden yaptıkları araştırmalarda Alevi-Bektaşî inancını ve oluşumunu çeşitli kökenlere dayandırmaktadır. Bunlar arasında eski Türk dinleri, Şamanizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Anadolu mitleri, Budizm gibi pek çok inanç ve kültür ögesi yer almaktadır. İsmail Onarlı, hiçbir etkeni göz ardı etmeden tüm bu yaklaşımları özetler. Onarlı'nın ifadeleriyle tüm tanım ve yaklaşımları özetlemek ve birleştirmek gerekirse; Orta Asya Türk illerinde belirginleşip kesinleşen Alevilik; Gök-Tanrı, Atalar ve Tabiat Kültürleri gibi Türk inançlarıyla; Şamanizm, Budizm, Zerdüş, Mani, Mazdek vb. dinlerin etkisiyle biçimlenmiş; bilahare, bu öğretinin öncüleri olan, Türkistan-Horasan-Deylem-Akrat-Dersim hattıyla veya Mekke-Medine-Kûfe-Basra-Necef-Bağdat-Halep-Hatay güzergâhıyla gelen evliyalar, erenler, babalar, dedeler, şeyhler, pirlar, mürşitler vasıtasıyla Anadolu'ya taşınmıştır. Geçiş bölgelerinde Musevîlik-Hristiyanlık-Hermetizm-Paulikienizm* (Bkz. Kaygusuz, 2006: 173-257) gibi çeşitli kült ve kültürleri de özümseyerek, eski Anadolu-Mezopotamya-Mısır uygarlıkları başta olmak üzere, çok çeşitli inançların, felsefi düşüncelerin ve kültürlerin etkilenmesiyle Anadolu'da harmanlanmış, aynı havuzda yoğrulup şekillenmiştir. Sonunda İslami şemsiye altında bir yaşam biçimi, bir inanç ve kültür sistemi, bir sosyo-ekonomik toplumsal düzen haline gelmiştir (Onarlı, 2006: 15-16).

Görüldüğü üzere Alevi- Bektaşî inancının kökenlerini ortaya koyma çabası, araştırmacıları kaçınılmaz olarak birçok farklı kaynağa yönlendirmiştir. İslam, Orta Asya dinleri, Şamanizm, Şiilik, Anadolu ve Mezopotamya mitleri, Aleviliğin bugünkü halini almasında payı olan etkenlerdir. Aleviliğin özüne ulaşmak için tüm bu katmanlar teker teker incelendiğinde, asırlar içerisinde organik bağlarla birbirlerine geçtikleri, Alevilik inancının tüm bu farklılıkları kendi potasında erittiği görülecektir. Kadim medeniyetlerden bugüne kolektif bilincin süzgeci ile aktarılan bir inanç ve davranışlar bütünü ile karşılaşılacaktır.

Alevilik elbette ki bütün inanç sistemleri gibi mitik ağlarla örülüdür ve kendine özgü sembolik bir dili vardır. Üstelik çok katmanlı yapısıyla özgün bir mitoloji inşa eder. Bu inancın ne derece İslam kaynaklı, ne derece Orta Doğu kültürüne bağlı olduğu sorusunun yanıtını, Alevi-Bektaşî mitolojisinde, buna bağlı olarak oluşan mitlerde ve kahramanlarda bulmak mümkün olabilir. Ancak Alevilikle ilgili araştırmalar 1990'lı yıllardan beri artsa da bu inanç sisteminin mitolojik izahı yönündeki çalışmalar son derece azdır. Oysaki bu inanç sisteminde birçok mitik anlatı, figür ve derin bir felsefe kendini göstermekte, kökenleri ve anlamları bakımında incelenmeyi beklemektedir. Aleviliğin senkretist yapısına vurgu yapan ve bu alanda çalışmalar yapan sayılı araştırmacılar arasında yer alan Irène Mélikoff, yaptığı Alevilik betimlemesiyle, kökenleri itibarıyla bu inanç sisteminin çok katmanlı bir mitolojik yapıyı inşa etmeye müsait olduğunu göstermektedir.

* Bizans döneminde gelişen heterodoks bir Hristiyanlık mezhebi. Mazdeizm ile Hristiyanlık arasında bir orta yol mezhebi olarak tanımlanır.

Melikoff, Alevilik ile ilgili şu gözlemlerde bulunur:

Bu, kökeni göçebe bir ulusun, ata inançlarına, yüzyıllar içinde katılmış, kalıntı bir öge idi. Yine ardından, atalarının yaşam tarzına hala bağlı öbür Orta-Asya Türk topluluklarında olduğu gibi, göçebe aşiret cemiyetlerinde görülen bir inançlar mozağinin bir din "senkretizmi"nin, Bektaşî-Aleviliğın temel bir vasfını oluşturduğunu, onlar için ayrı bir dini saygı konusu olan Ali'nin de, gerçekte, eski Türklerin Gök-Tengri'sinden başkası olmadığını fark ettim (Melikoff, 1993:17).

Melikoff'un altını çizdiği Alevilik inancını oluşturan temellerle, bu inancın mitik yanlarını inşa eden temeller aynıdır. Hatta geçmişten bu güne birer mit olarak gelebilmiş bu senkretik öğeler, Alevi-Bektaşî mitolojisinin özüdür. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancının bir parçası olarak gelişen mitleri incelemek bu inanç sisteminin kökenlerine ulaştırması bakımından da önemlidir.

Bu amaç doğrultusunda bu makalede, kozmogoni mitleri ve Kırklar Meclisi anlatısı Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerindeki yansımaları ile incelenecektir. Alevi-Bektaşî edebiyatı kat kat örülü, çok katmanlı anlam dünyası ile batını, mistik ve sembolik unsurlar içeren derin bir yapıya sahiptir. Tıpkı Alevi-Bektaşî inanç sistemi gibi bu geleneğe ait edebi malzeme de tüm unsurlarıyla ayrı ayrı incelendiğinde hem edebi öz, hem de sembolize ettiği inanç sisteminin özü ortaya çıkacaktır. Alevi-Bektaşî inancının kapsayıcı yapısı gereğince, onun özünü saf bir unsura dayandırmak hata olur. Dolayısıyla bu inanç sisteminin özünün, kendisini var eden tüm renkleriyle senkretizmde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı durum Alevi-Bektaşî edebiyatı, "Yedi Ulular"ın ve diğer ozanların şiir dünyası için de geçerlidir. Alevi topluluklarının geçmişten bugüne tüm var olma ve şekillenme süreçlerinde dünyaya, doğaya, yaşama, insana ve kendine dair biriktirdikleri her algı, her düşünce Alevi-Bektaşî edebiyatında bir motif olup karşımıza çıkmıştır. Zira toplumların asırlık geçmişlerinden getirdikleri bilinç kırıntıları sembolik figürlerde, motiflerde yoğunlaşır ve kültürel belleği açık eder. Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal'ı inceleme alanı olarak seçmemizde belirleyici olan ana unsur, aynı inanç sisteminin farklı coğrafyalardaki temsilcileri olmalarıdır. Bu durum farklı coğrafya ve kültürler içinde yaratılış anlatılarının benzeşen ve farklılaşan unsurlarını görmeyi de olanaklı kılacaktır.

Evrenin, İnsanın ve Meleklerin Yaratılışı: Alevi Bektaşî Kozmolojisi

Bütün inanç sistemlerinde, evrenin ve insanın yaratılışı üzerine mitler inşa edilmiştir. Alevi-Bektaşî inancı da yaratılışı, kendi inanç temelleri çerçevesinde bir mitle açıklamaktadır. Buna göre, yaratılışın temelinde de Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin bir nurdan olduğu düşüncesi yatmaktadır*. Ayrıca Hz. Muhammed, **Veda Haccı**'ndan önce

* Ayrıca dünyanın, insanın ve Hz. Peygamber'in yaratılışı ile ilgili Bkz., Fussillet Sûresi, 11. ve 12. Ayet; Maide Sûresi, 15. Ayet; Nisa Sûresi, 174. Ayet; Ahzab Sûresi, 46. Ayet; Hicr Sûresi, 85. Ayet; İbrahim Sûresi, 24. Ayet. Sad Sûresi 69.70.71.72. ve 73. Ayetler; Kaf Sûresi, 16. Ayet; Hasan Basri Çantay'ın **Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim, III Cilt** ; Adil Ali Atalay'ın **Kuran'ı Kerim Manzum Meali ve Tefsir Özeti** ve Ayın Tabî Mehmed Efendi'nin **Kuranı Kerim Meali ve Tefsiri Tibyan Tefsiri III Cilt**.

gerçekleşen “**Gadir Humm Hutbesi**”nde, çok açık bir şekilde Hz. Ali ile bir nurdan olduklarını ve onun ayrılmaz bir parçası olduğunu ve kendinden sonra insanlara yalnızca iki ağır emanet olarak Allah’ın kitabı **Kur’an-ı Kerim**’i ve **Ehl-i Beyt**’ini bıraktığını açık açık dile getirmiştir (Bkz. Atalay, 2007: 845-856; Güngör, 2012:104-158; Bozkurt, 2012: 47-66-69). Bu durumun bizzat Hz. Muhammed tarafından dile getirildiği rivayet edilir. Buna göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur:

Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah’ın yed-i kudretinde bir nûr idik. Allah Âdem’i yaratınca bizim nûrumuzu onun sulbüne nakletti ve bu nur nesilden nesile Abdulmuttalibe gelinceye kadar intikal etti. Abdulmuttalib’de iki kısım oldu; bir kısmı Abdullah’a bir kısmı Ebû Tâlib’e geçti. Ali bendendir; bende Ali’denim (Sarıkaya: 2005: 5).

Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce var olan bu nurun oluşumu da yaratılışın başlangıcı olarak anlatılmaktadır. Aleviler için çok önemli bir yeri olan *Buyruk*’ta bu konudan şöyle bahsedilmektedir:

Günlerden bir gün evrenin yaratıcısı Ulu Tanrı gücünü göstermek istedi. Yüksek-alçak, sağ-sol, doğubati, kuzey-güney, yer-gök, güneş-ey, yıl-gün gibi kavramlar yaratılırken ulu büyüklüğü ve büyük bağışlaması ile bir de yeşil derya yarattı. Sonra o deryaya baktı. O anda derya çoşa geldi ve dalgalandı. Dışarıya bir gevher attı. Ulu Tanrı bu gevheri aldı. Ortadan ikiye böldü. Parçalardan bir yeşil bir ak nur oldu. Orada yeşil kubbe gibi bir kandil asılı duruyordu. Tanrı nurları bu kandile koydu. Yeşil nur Muhammed Mustafa’nın, ak nur Ali el-Murtaza’nın nuru oldu. Ve o nurların her birinden bin bir ışık yayıldı. Tüm evreni aydınlattı (Üzüm, 2009:224).

Buyruk’ta bu şekilde bahsedilen yaratılış sırasındaki kandil, Kur’ân-ı Kerim’de, Nûr Sûresi’nin 35. Ayeti’nde şu şekilde geçer:

Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir. (<http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#24:35>)

Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü** adlı kitabının “Nûr” maddesinde, bu konuya dair şöyle bir açıklama yapar:

Işık, şu’le. (Tas.) a) Allah: “Allah semâların ve yeryüzünün nurudur.” (Nûr, 24/35) (Ta’rifât.) *b) Allah’ın isimlerinden biri, Allah’ın zâhir ismiyletecellî etmesi, yani tüm eşyanın sûretlerinde kendini gösteren ilahî varlık. c) Maddenin kalbten uzaklaştırdığı ilâhî feyzi ve dinî bilgileri açığa çıkarmada araç olan ışık. (Kâşânî. Tehânevî, II, 1294)* **Nûru’l-envâr:** Işıkların ışığı. Hak Teâlâ. (Kâşânî.) **Allah’ın nûru:** Halka doğru yolu göstermesi, maddelerin nûru: Hakk’ın delilleri. **Kalblerin nûru:** Hak tarafından insanın kalbine atılan ve hakkı bâtıldan ayırd etmeyi sağlayan ışık (Furkan, ölçü). (Serrâc, Luma, 548.) **Nûr-i Muhammedî:** Hakikat-ı Muhammediye. Hak Teâlâ önce Hz. Peygamber’i yarattı, sonra diğer varlıkların tümünü onun nûrundan yarattı. **Nûr-i nübüvvet:** Hz. Peygamber’in nûru. Allah en önce bu nûru yarattı. Bu nûr Hz. Âdem’den başlayarak

Hız. Muhammed'e gelinceye kadar her peygambere intikal etti. En son hakikî sahibi olan Hız. Peygamber'e gelip onda karar kıldı.

Mustafa nûrunu evvel kıldı-var

Sevdi onu ol kerim u kır-gâr

Allah Hız. Âdem'i yaratınca:

Mustafa nûrunu alnında kodu

Bil Habîbîm nûrudur bu nûr dedi

(S. Çelebi)

Bir hadiste: "Allah'n ilk yarattığı şey, benim nûrumdur." Buyrulmuştur. (Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, I, 265. Cîlî, el-İnsânu'l-kâmil, II, 37. Mu'cem.) (Uludağ, 1991:376-377).

Henüz yer, gök ve hiçbir mahlûkat yok iken Allah kudretini göstermek için yeşil ve engin bir deniz yaratır (Üzüm, 2009:224). Denize baktığında ise deniz coşar ve içinden bir gevher, yani öz çıkarır. Allah bu gevheri alır ve ikiye böler. Mitin buraya kadar olan kısmını Hatai şu deyişinde anlatmıştır:

Aşkın tecellisi çün başa geldi

Gevher eriyüb derya cûşa geldi

Çarh-i felek anda çünbişe geldi

Dem bu demdir döner devran Hu deyu (Birdoğan, 2001:116)

Hatai buraya kadar olan kısmı, deryanın yaratılmasını ve coşup bir gevher meydana getirmesini, şiirsel diliyle bu şekilde anlatmıştır Anlatının devamında Allah, açığa çıkan bu gevheri alır ve ikiye böler. Biri yeşil, biri ak iki nur oluşur ve Allah bu nurları asılı bir yeşil kandile koyar. Bu kandilin ismi deyişlerde "kudret kandili" olarak karşımıza çıkar (Bkz. Bozkurt, 2012: 23-34). Örneğin Hatai "Kudret kandilinde parlayup duran / Muhammed Ali'nin nurudur vallah" (Birdoğan, 2001:58) diyerek bir deyişinde bu anlatıya gönderme yapmıştır. Pir Sultan Abdal bu nurlardan şöyle bahseder:

Yer yoğunken gök yoğunken var olan

Arş yüzünde kandildeki nur olan

Gâhi merkez olup gâhi yer olan

Ali'dir Şah Merdan'ı Ali'dir (Korkmaz, 1996:121)

Pir Sultan Abdal'ın, Hız. Ali'ye övgü düzdüğü bu deyişte görüldüğü üzere kandildeki iki nurdan biri Hız. Ali'dir. Yeşil nur Hız. Muhammed, ak nur ise Hız. Ali'dir. Allah bu nurları kandile koyduğunda tüm âlem bu nurla aydınlanır. İnanişâ göre bu hadise, Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce gerçekleşmiştir. Pir Sultan Abdal'ın yukarıdaki deyişinde, Hız. Ali'nin "yer gök yoğunken" var olma durumu, yukarıda aktardığımız Hız. Muhammed'in hadisi kabul edilen "Ben ve Ali, Âdem yaratılmadan on dört bin yıl önce Allah'ın yed-i kudretinde bir nûr idik." inanişâna dayanmaktadır. Pir Sultan Abdal yine başka bir deyişinde bu duruma gönderme yaparak "Dünya kurulmadan oturan posta / Bir ismi Muhammed bir ismi Ali" (Korkmaz, 1996: 199) ifadesine yer verir. Hatai ve Pir Sultan Abdal'ın gökteki kandil ve nur hakkında hemen hemen aynı deyişi söyledikleri tespit edilmiştir. Hatai'ye atfedilen deyiş şu şekildedir:

*Bir kandilden bir kandile atıldım
Türab olub yeryüzüne saçıldım
Bir zaman Hak idim Hak ile kaldım
Gönlüme od düştü yandım da geldim (Birdoğan, 2001:81)
Pir Sultan Abdal da neredeyse aynı deyişi söylemiştir:
Bir kandilden bir kandile asıldım
Toprak oldum yeryüzüne saçıldım
..... çakmağıyla çakıldım.*

Özüme od düştü, yandım da geldim (Korkmaz, 1996: 357)

Bu benzerliği etkileşime bağlamak mümkündür. Zira bu dörtlükler aynı olsa da içinde buldukları şiirlerin bütünü aynı değildir. Her iki ozan da farklı bir bütünlüğün parçası olarak bu deyişi söylemiştir. Ancak benzerliğin bu kadar belirgin olması ve yaşadıkları dönemler ve sözlü kültür nedeniyle her iki ozanın da şiirleri üzerine tartışmalar söz konudur. Bu durum, daha erken dönemde yaşaması ne deniyle büyük ihtimal Hatai'ye ait olan bu deyişin Anadolu'da Pir Sultan'a da isnat edildiği ihtimalini düşündürmektedir.

Kandildeki nur motifi bizleri ayrıca Hz. Muhammed'in güneş, Hz. Ali'nin ise ay olması inancına götürür. Bu inanış en iyi şekilde ozanların deyişlerinde görünür. Hatai "*Ey Ali'dir gün Muhammed bilene /Gerçek isen ikrarına dur imdi.*" (Birdoğan, 2001:68) sözleriyle bu inanışı dile getirir. Pir Sultan Abdal ise benzer bir şekilde "*Ay Ali'dir gün Muhammet /Okunur doksan bin ayet*" (Korkmaz, 1996:141) der.

Anlatının buraya kadar olan kısmında deniz, yani su ve nur yaratılmıştır. Bunlarla birlikte âlemlere nur olan Hz. Muhammed ile Hz. Ali yaratılmıştır. Fakat anlatı bu kadarıyla kalmaz. Işık ve suyun ana madde olduğu bu yaratılış miti, meleklerin yaratılışı ile devam etmektedir. Bu yeşil ve ak nurlardan Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin ruhunun yaratılmasının ardından, Allah bir melek yaratır ve adını Cebrail koyar. Yaratıcı, Cebrail'e; "Sen kimsin? Ben kimim?" diye sorar. Cebrail; "Sen sensin, ben de benim" diye cevap verince, Yaratıcı onu helak eder. Tanrı altı bin yıl sonra bir melek daha yaratır ve adını yine Cebrail koyar. Cebrail aynı soruya yine doğru cevabı veremez. Bunun üzerine Tanrı uçmasını buyurur ve Cebrail altı bin yıl boyunca uçar. Cebrail bir kez daha soruya cevap veremeyince tekrar altı bin yıl uçmaya mahkûm edilir. Artık mecali kalmamıştır ki o anda "kudret kandilini" görür. Kandile doğru gider. Kandilden içeri girince bir vücut olmuş, biri yeşil, biri ak iki nur görür. Ak nurdan gelen ses Cebrail'e; "Sen yaratansın, ben yaratılanım." diye cevap vermesini söyler (Kalafat, 1998: 296, ayrıca bkz. Bozkurt, 2012: 24-25). Anlatının bu kısmı Pir Sultan Abdal'ın dizelerinde şöyledir:

*Ali'dir cümle tüm dillerde söylenen
Kisbetini krallardan bürünen
Cebrail'e nur içinde görünen
Allah bir Muhammed Ali'dir Ali (Korkmaz, 1996:201)*

Benzer şekilde Hatai'nin de deyişlerinde Cebrail'in kandildeki nur ile karşılaşması anlatılmaktadır. Bunu örneklemek için aşağıdaki Hatai deyişi incelenebilir:

*Ben Ali'yi gördüm arşta durunca,
Yerin göğün binasını kurunca,
Ali'nin sırrına kimse ermedi,
Cebrail'e bir kez sual sorunca (Birdoğan, 2001:41)*

Ozanının arşta gördüm dediği şey; Hz. Ali'nin kandildeki nurudur. Cebrail'e sorulan sual ise, Allah tarafından sorulan “Sen kimsin? Ben kimim?” sorusudur. Ancak Hatai'nin deyişinde, Cebrail'e bir kez sorulunca bilinmeyen şey, Hz. Ali'nin sırrıdır. Burada Alevi-Bektaşî inancında sıkça karşımıza çıkan Hz. Ali'nin, Tanrı'nın doksan dokuz isminden biri olan Ali'ye atıfla, sembolik olarak tanrılaştırılması söz konusudur. Hatai bu deyişinde, Allah yerine onun doksan dokuz isminden biri olan Ali'yi örtük, sembolik bir dille anmıştır.

Cebrail ile ilişkili bölümün ardından, anlatıda diğer meleklerin yaratılışı bahsi yer alır. Tanrı dört melek daha yaratır. Bunlar Mikail, İsrail, Azrail ve Azazil'dir. Melekler birbirlerine; “Sen kimsin? Ben kimim?” diye sorduklarında, Cebrail onlara kim olduklarını anlatır ve hepsine Allah'ın kudretini ve kandildeki nuru gösterir. Kandil'in artık yedi kapısı vardır. Meleklerle her kapıda bin bir gün hizmet etmeleri emri gelir. Azazil bin bir gün hizmet ettikten sonra kapı açılıp içeri girince, bir ses ona nura secde etmesini söyler fakat Azazil, bu nur “yaratılmış” olduğu için secde etmez. Buna rağmen diğer kapılarda da hizmet vermeye devam eder. Son kapıdaki hizmeti bitip de son kapı açıldığında, benliğine yenik düşerek buraya tükürür. Bu tükürükten bir tasma meydana gelir ve Şeytanın boynuna asılır (Kaplan, 2011: 154-156). Deyişlerde Azazil'e de yer verilmektedir. Hatai aşağıdaki deyişinde Azazil'in secde kılmayışından bahseder. Fakat deyişte Azazil Âdem'e secde kılmamıştır.

*Âdem'de Hakk'ı buldular
Âdeme secde kıldılar
Azazil secde kılmadı
Dolaştı tavk-ı la'nete (Birdoğan, 2001: 138)*

Burada Hatai'nin “Âdem” yani ilk yaratılan olarak Hz. Ali ve Hz. Muhammed'i yani onların nurunu kastettiği düşünülebilir. Ancak Sünnî İslam inancında yaratılan ilk insan Hz. Âdem'dir ve anlatıya göre Azazil Hz. Âdem'e secde etmemiştir. Hatai'nin bu deyişinde Âdem'e secde kılma motifini kullanması, Alevi-Bektaşî kozmogonisinde insanın yaratılışının farklı şekillerle görülmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın yaratılışına ilişkin yorumlar ve kabuller birden fazladır. Bu noktada Alevi Bektaşî inancının senkretist yapısının mitlere yansması daha belirgin bir hal almaktadır.

İnsanın yaratılışının anlatıldığı mitlerden biri, insanın başlangıçta var olan nur ile yaratıldığı yönündedir. Buna göre Allah, kendi nurundan Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi yaratmış, bu nurdan da bütün mahlûkatı yaratmıştır. Pir Sultan bunu açıkça deyişinde yansıtmaktadır:

*Mevla çün yarattı Ahmet'i nurdan
Âdem olan gelir nura çevrilir
Böyle kurulmuştur bu çarh-ı devran
Mansur olan gelir dara çevrilir (Korkmaz, 1996: 135)*

Deyişte görüldüğü üzere, öncelikle yaratılan “Ahmet” yani Hz. Muhammed’tir. Âdem ise bu nurdan yaratılmıştır. Hatai’nin deyişlerinde ise nur motifi sık sık karşımıza çıksa da çoğunlukla Hz. Ali ve Hz. Muhammed ve onların yaratılışı ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Nur ve ışık kelimeleri insanın yaratılışı ile ilgili olarak kullanılmamakla birlikte aşağıdaki deyişindeki “nâr” ifadesi dikkat çekmektedir:

Nâr ü bad ü hakden halk oldum

Kendi kendim ana rahminde buldum

Müddet tamam oldu dünyaya geldim

Bu ibret nümayı cihandan aldım (Birdoğan, 2001: 77)

Buradaki ateş anlamındaki “nâr” kelimesinin, kandildeki nura ve ışığa gönderme yaptığı düşünülebilir. Buna karşın Hatai’nin, insanın yaratılışına ilişkin “balçık” kelimesini kullandığı çok sayıda deyişi vardır. Zira Alevi-Bektaşî inancında da Sünnî inanışta olduğu gibi çamurdan (balçık veya toprak şeklinde de ifade edilmektedir) yaratılma inancını benimseyen yaklaşımlar da mevcuttur. Buna göre; Cebrail yeryüzünden toprak getirir. Toprak, su ve havayı yoğurup hamur yaparlar. Yeşil kandilin nuruna benzetirler ve kandilin içine koyarlar. Tanrı ona akıl, nefis ve can verince “Âdem” adını verdikleri ilk insan meydana gelir (Kalafat, 1998:297; Bozkurt, 2012: 26-27). Fakat burada balçıktan yaratılan vücut, nurdan yaratılan ise can, yani ruhtur. Topraktan yaratılış miti de hem Hatai’nin, hem de Pir Sultan Abdal’ın deyişlerinde görülmektedir. Hatai şöyle der:

Hatai ümidim kesmezsem Hak’tan

Bizi var eyledi o dem de yoktan

Balçığımız yağurmuştur topraktan

Türabiyem yerde bittim ezelden (Birdoğan, 2001: 85)

Hatai yoktan varoluşu vurgulamış, aynı zamanda da toprağın bir element olduğunu, yaratışın son olarak balçıktan olduğuna “Balçığımız yağurulmuştur topraktan” ifadesiyle dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım yorumlanırken dikkat edilmesi gereken nokta, söz edilen temel elementlerdir. Buna göre ilk aşamada toprak, su ve hava vardır. Bu nedenle yalnızca toprak değil, çamurdan bahsedilmektedir. Fakat bu çamur, daha sonra kandildeki nura konulur yani ışığa ya da bir diğer deyişle ateşe konulur. Böylelikle dört ana element yani anasır-ı erbaa (ateş, hava, su, toprak) tamamlanmış olur. Pir Sultan Abdal da balçıktan yaradılışı şu deyişinde şöyle örnekler:

Kırklar Arş üstünde kurdular cemi

Mehabbet halk olup sürdüler demi

Balçıktan yarattı Allah Âdem’i

Ben ol vakit anın belinde idim (Korkmaz, 1996: 133)

Pir Sultan Abdal, bu deyişinin bütününde daha çok tenasüh inancını dile getirmektedir. Deyişin bu dörtlüğünde ise, yaratılıştaki Âdem’in soyundan geleceği için onunla birlikte olduğuna dikkat çeker ve balçıktan yaratılışı anlatır. Topraktan yaratılış motifi Alevi-Bektaşî inancında da zikredilir. Fakat bu görüşte de asli unsur olarak nur, insanın özünü, “can”ını oluşturan maddedir.

İnsanın yaratılışına ilişkin sonuncu yaklaşım ise, Kırklar Meclisi mitine dayanır. Bu

inanışa göre; insan kendi özünden kendisini halk etmiştir ve Kırklar Meclisi de aslında ruhların yaratıldığı “Bezm-i Elest”tir*. Burada seçilmiş varlığa yani Güruh-u Naci’ye yaratının özü tutturularak insan yaratılmıştır (Dönmez, 2012: 194). Güruh-u Naci figürü her iki ozanın deyişlerinde de farklı şekillerde geçmektedir. Pir Sultan Abdal;

Muhammed Ali’dir Güruh-u Naci

Başına giymişler elifi tacı

Yürek yaralıdır, sen ver ilacı

Yetiş Allah, ya Muhammed, ya Ali (Korkmaz, 1996: 285)

deyişinde Güruh-u Naci’yi, Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile eşleştirmiştir. Gerçekte de bu güruhun Hz. Muhammed ve Hz. Ali başta olmak üzere On İki İmamlar ve Kırklardan oluşan seçilmişler olduğuna inanılır. Dolayısıyla seçilmiş güruha yaratıcının özü katılarak insan yaratılmıştır. Hatai de bu güruhun semahına gönderme yaparak şunları söylemiştir:

Naci derler bir güruha uğradım

Hepsi birbirinden tutmuş elini

Mekânımız nerde deyu söyledim

Mekân tutmuş muhabbetin gülünü (Birdoğan, 2001: 71)

İnsanın kendi özünden kendisini yarattığı inancının temelinde, insanın yaratının bir tecellisi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Aleviler, Güruh-u Naci’den, yani günahlardan kurtulmuş topluluktan, olduklarına inanırlar. Buna göre Hz. Âdem’in ruhu oğlu Şit Peygambere geçmiştir. Şit Peygamber cennetteki Naciye Ana ile evlenmiştir. Onlardan doğanlara Fırka-i Naciye kavmi denmiştir. Bu nurun geldiği soy Hz. Muhammed’le ehlibeytte birleşmiştir (Gökçe, 2010: 354). Alevi-Bektaşî inancının en önemli ve en büyük anlatılarından olan Kırklar Meclisi, bu nedenle yaratılışa ilişkin unsurları barındıran bir mittir. Ancak Kırklar Meclisi, Alevi-Bektaşî inancının gerek düşünce dünyasına, gerekse pratiklerine yansıyan pek çok unsuru kapsayan geniş bir mittir.

Kozmogoni mitleri, bu mitlere inanan insanlar için varlığın bilgisini ve gizemini verir. Bu nedenle inançları, ritleri ve varlığı algılayış şeklini etkilerler. Alevi-Bektaşî inancındaki yaratılış mitlerinin senkretist yapı içindeki köklerine indiğimizde, bu inanç sisteminin temelini oluşturan düşünce dünyası da temellendirilmiş olacaktır. Gustav Jung’un bütün insanlıkta ortak olarak bulunduğunu ve insanlığın geçmişe ait bütün izlenimleri, kavrayışları içeren “*ortak bilinçdışı*”na (Gürsel, 2007: 79) dayanan arketipçi inceleme bu temellere inmek için en uygun yöntemdir. Bu çerçevede mitlerdeki temel unsurlar ve düşünce tespit edilerek, Alevi-Bektaşî inancının etkileşimde bulunduğu kültürel unsurlarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmelidir.

* Meclis, mahabbet ve sohbet toplantısı. (Tas.) Hakk’ın: “**Ben sizin Rabbınız değil miyim**” diye sorduğu, ruhların da: “**Evet, öyledir.**” Şeklindeki cevap verdikleri meclis (bk. A’raf, 7/172). Bu olay, insanlar yeryüzünde yaratılmadan evvel Allah ile insan ruhları arasında meydana gelmiştir. **Bezm-i ev ednâ**: Kendinden geçme makamı, mukaddes beşeri ruhların, “Hiçlik” (Lâ-şey) makamına yükselmesi, tasavvuf yoluna girenlerin hâl ve vecd mertebeleri. (Ferheng) (Dr. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 97.)

Arketipçi yöntemle, yaratılış mitlerinde, kökenine inilmesi gereken en önemli unsur, yaratılışın özü olan maddedir. Alevi- Bektaşî inancında yaratılışın özü nur veya ışıktır. Bu inanç sisteminin bütününde ve yaratılış mitinde karşımıza çıkan nur ya da ışık Gnostik bir anlayıştır. Gnostisizm, eski Yunan’da bilgi anlamına gelen, tanrısallığın içsel bilgisi olarak kullanılan “gnosis” kelimesinden hareketle oluşmuştur. Hristiyan, Yahudi ve pagan inançlarını, ayrıca eski Mısır ve Yunan mitolojilerini, Zerdüştlüğü birleştiren, inancın değil bilginin kurtarıcı ve tanrısal olduğunu savunan mistik bir felsefedir (Merwe, 1995:8). Gnostisizme göre; her şeyden evvel tüm boşluğu kaplayan bir ışık vardı ve tüm var olanlar bu ışığın yayılması ile ondan yaratıldı. İnsanın yaratılışı ise yine ışıkla gerçekleşmiştir. Laldaboath isimli, yaratık yaratıcı bir tanrı vardır. Birçok tanrı ve tanrıçanın olduğu bu inançta Laldaboath bir gün “Benden başka tanrı yoktur.” der ve kendisinden üstün bir güç olmadığını söyleyerek varsa kendisine gösterilmesini ister. Bunun üzerine;

Göğün en yüksek katlarından yeryüzüne bir ışık hüzmeleri düşer ve Laldaboath bu ışık halesi içinde belli belirsiz bir insan sureti görür ve çok utanır. Bu insan İlahi Nur’un Âdemi olarak bilinen kişidir, hasetlen deliye dönen Laldaboath, arkhon-larına talimat vererek kendi Âdem’lerini yaratmaya soyunur ve sonunda o da bir Âdem yaratmış olur. Ancak yaratılan insanın ruhu eksiktir. Bunun üzerine Sophia nasıl Laldaboath’a nefesiyle yaşam verdi ise, Âdem’e de yine nefesiyle ruh üfler ve Âdem ile Havva’nın Hikayesi ismiyle günümüze kadar gelmiş olan efsaneye geçilmiş olur (Martin, 2010:43).

Işık motifi, her iki anlatıda da benzer şekilde kullanılmıştır. Alevi Bektaşî inancındaki ışık, nur inancı aynı zamanda da yarı Gnostik bir din olarak kabul edilen Maniheizm’den gelmektedir. Maniheizm için ışık temel figürdür. Bunu isminden dahi açıkça görebiliriz. Mani, Aramicede “ışık, aydınlatan” anlamına gelen “mana” kelimesinden gelmektedir (Oymak, 2009: 67-97).

Topraktan yaratılış ise hem İbrahimi dinlerde kabul edilen, hem de kadim uygarlıkların mitlerinde de oldukça yaygın olan bir yorumdur. “Bazı Altay ve Yakut Türklerine ait yaratılış destanlarında Tanrı ilk insanın çamurdan şeklini yapmış ve ona ölümsüz bir ruh armağan etmiştir.” (Aça, 2004: 17) Alevi- Bektaşî inancında toprak yorumunun da bulunması, İslam düşüncesinin yanı sıra geçmişten gelen eski Türk inançlarının izine de bağlıdır.

Kırklar Meclisi Miti ve Değişlere Yansıması

Alevi-Bektaşî inancının hem düşünsel temelini, hem de ibadetlerinin anlamını kavrayabilmek, Hz. Ali algısını doğru konumlandırabilmek için Kırklar Meclisi mitini bilmek ve doğru çözümlenmek gerekir. Kırklar Meclisi ve Mi’râc, Alevi-Bektaşî inancındaki Tanrı algısını, Hz. Muhammed’in bu inanç içindeki yerini ve Hz. Ali’ye yüklenen tanrısal özellikleri bizlere göstermektedir. Kırklar Meclisi ise benzer bir şekilde Hz. Ali algısını ve evren tahayyülünü sembolleştirmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî inancının en önemli ibadeti olan ayin-i cemin de kökenini bizlere vermektedir. Kırklar Meclisi’nde gerçekleşen “Kırklar Cemi”; Alevilerin, soydan birinci doğumu olan anadan doğma yerine, ikrar vererek (tigbend bağlamak da denilir) yola girdikleri ve bir mürşide bağlandıkları ikinci

ve gerçek doğum olarak kabul ettikleri babadan doğma olgusunun gerçekleştiği yerdir. Aleviler için asıl olan bu ikinci doğumdur. Talipler yola girdikleri an bu cemde doğarlar. Ölmeden önce bir kez daha ölürler. Burada, on iki nesnenin bağlanması söz konusudur; kendi ayıbından başka kimsenin ayıbını görmemesi ve üzerini örtmesi için **gözün bağlanması**, kötü ve çirkin şeylerin duyulmaması için **kulağın bağlanması**, dilden meydana gelebilecek bütün kötü şeylerden sakınmak için **dilin bağlanması**, elden gelebilecek bütün kötülüklerden korunmak için **elin bağlanması**, Hakk'tan başkasına gönül bağlamak için **gönlün bağlanması**, aklın gitmemesi için **hürsün bağlanması**, nefsin kötü arzu ve isteklerine yenik düşmemek için **nefsin bağlanması**, Hakk ve hakikat karşısında her zaman boynun bükük olması için **boynun bağlanması**, kimseyle kavga etmemek, öfkelenmemek ve davalı olmamak için **gazabın bağlanması**, namussuzluk yapmamak, şehvetten kurtulmak ve harama gitmemek için **belin bağlanması**, kötüye gitmemek için **ayağın bağlanması**, itikadın muhkem olması ve Hakk-Muhammet-Ali yolundan ayrılmamak için **sıdkın bağlanmasıdır** (Bkz. Güngör, 2012: 60-61).

Alevi-Bektaşî inancı için Mi'râc'ın ve Kırklar Meclisinin anlatımında "İmam Cafer Buyruğu" ya da kısa adıyla "**Buyruk**" isimli kitap temel olarak kabul edilir. Mi'râc mitinin Aleviler bakımından ayırıcı özelliği, Kırklar Meclisi kısmıdır.* Mit genel hatlarıyla şu şekildedir:

Hz. Muhammed, Peygamberliğinin onuncu yılında eşi Hatice'nin ölümünden sonra 621 tarihinde Recep ayının 27'inci gecesi amcası Ebu Talib'in kızı Hani'nin evinde yatarken melek Cebrail gelip Hz. Muhammed'e, Allah'ın kendisini yanına davet ettiğini söyler.** Hz. Muhammed, yatağından kalkar. Cebrail ile beraber Kâbe-i Beytullah'a giderler. Kâbe-i Beytullah'ı tavaf ettikten sonra orada beklemekte olan Burak ismindeki bir binitine binip Kudüs'e, Mescidül Aksa'ya varırlar. Burada Burak'tan inip Mi'râc adındaki diğer binitine binip göklere yükselirler. Birinci gök katında Mi'râc'dan inip Leflef adındaki başka bir binite binip sekizinci gök katına kadar bu binitle gelirler. Rivayete göre, sekizinci gök kapısına geldiklerinde Cebrail, ben buradan öteye gidemem, gidersem yanarım, der. Hz. Muhammed, Cebrail ile Leflef'i orada bırakıp yalnız başına Allah aşkı ile Arşullah'tan içeri girer. Giderken yolunun üzerinde bir aslanın yatmakta olduğunu görür. Aslan, Hz. Muhammed'i görünce haykırır, kükrer. Hz. Muhammed korkup titremeye başlar. O anda Allah'tan bir nida gelir: Korkma ya Habibim! Aslan senden bir nişan, bir armağan istemekte diye bir ses duyunca, Hz. Muhammed parmağındaki (hatemini) yüzüğünü çıkarıp aslana atar. Aslan hatemi ağzına alıp yoldan çekilip gider.***

* Alevilerin inancına göre bu meclis, Alevi ibadetinin nasıl olması gerektiğinin belirlendiği yerdir.

** Aslında bu yolculuk o kadar kısa bir sürede gerçekleşmiştir ki, Hz. Muhammed gidip geldikten sonra hala yatağının sıcaklığı geçmemiştir.

*** Burada hatemin simgesel bir boyutu vardır. Yedinci kapı arşın sonudur. Yani bu, artık aklın ve düşüncenin dışına taşmak demektir. Bu kapıdan geçtikten sonra Hz. Muhammed'in yüzüğünü aslana vermesinin anlamı; dünyadaki tüm maddi şeylerin hepsinden tamamen arınıp manevi boyutta Allah'ın huzuruna çıkmasıdır. Orada artık maddi dünyadan hiçbir nesne yoktur. Tamamen kendi özüyle oradadır. Batın dünyanın sırrına bu kapıdan geçerek girer. Bu kapının bekçisi de Allah'ın aslanı Hz. Ali'dir. Bu nedenle Hz. Peygamber; "Ben ilim şehriysem Ali benim kapımdır." demiştir. Burada inanışa göre; Allah ile Hz. Muhammed arasında doksan bin kelam edilmiştir. Gayb bilgisi, sırlar bilgisi yani ilmi

Sünni inanışta görülmeyen bu mitik olay, Alevi-Bektaşî inancında belirgin bir motif haline dönüşmüştür. Hz. Ali'nin "Allah'ın aslanı" sıfatını alması da bu anlatıya dayanır. Aslan motifi bu bağlamda sık sık Şah İsmail Hatai'nin ve Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde kullanılmıştır. Hatai'nin "*Mustafa gördü seni arslan sıfatlı bir melek/ Sahib-i mi'rac hem tac ü livasın ya Ali.*" (Birdoğan, 2001:247) dizeleri bunlara bir örnektir.

Hz. Muhammed yoluna devam edip **Sidretü'l-Müntehâ'ya***, Allah'ın huzuruna varır. Allah ile doksan bin kelam konuşur. Konuşmalar bittikten sonra Hak tecelli edip Hz. Muhammed'e görünür. Hz. Muhammed eğilip secde eder. Arzı niyazda bulunur. Allahu Teâlâ: Ya Habibim, aramızda sohbet muhabbet hâsıl oldu, senin tarıklanman lazım, deyip Cennet Şahı Rıdvan Melek'e emreder. Rıdvan Melek, cennetten başı çatal bir tarık asa getirir. Hz. Muhammed, secde halinde iken Allahu Teâlâ kendi mübarek eliyle Hz. Muhammed'i tarıklar. Sonra Allahu Teâlâ, Hz. Muhammed'in yemesi için cennetten bir sofraya getirir. Sofrada süt-elma-bal-şarap vardır. Hz. Muhammed, süt-elma-baldan alır şaraptan almaz. Süt sevgiye; elma dostluğa; bal aşka; şarap coşkuya misaldir. Hz. Muhammed, alacağını alır, göreceğini görür vakit tamam olur. Allah'a aşkı niyazda bulunup Allah'ın huzurundan ayrılır. Rıdvan Melek'le sekiz cenneti gezer. Sonra gök kapısı sekizinci kapıdan çıkar Cebrail ve Leflef'le buluşur. Geldikleri gibi geri dünyaya dönerler. (Bozkurt, 2012: 88-89)

Kırklar Meclisi ya da Kırklar Cemi miti, esasen Hz. Muhammed'in Mi'râc'dan dönüş yolunda yaşadıklarıdır. Hz. Peygamber, Mi'râc'dan dönerken Mina'da bir ev görür. Düşünür, burada bir ev yoktu, der. Gaipten bir ses: Ya Muhammed! O eve var, o eve girmeye çalış, der. Bunun üzerine Hz. Muhammed o evin kapısına gelir. Kapı kapalıdır. İçerdekiler: Kimsin, ne istiyorsun? Diye sorduklarında, Hz. Muhammed: Ben Peygamberdim. Açın kapıyı içeri gireyim, der. İçerdekiler: Peygamber bizim içimizde, sen git Peygamberliğini halkına yap, derler. Hz. Muhammed bu sözleri duyunca geri döner. Oradan ayrılırken, gaipten bir ses gelir: Ya Muhammed! Geri dön o kapıya tekrar var, denilir. Hz. Muhammed, bu söz üzerine geri döner, yine o evin kapısına gelir, tekrar kapıyı vurur. İçerdekiler: Kimsin, ne istiyorsun? dediklerinde Hz. Muhammed: Ben resulüm, açın kapıyı içeri gireyim, der. İçerdekiler: Resul bizim içimizde. Sen gir Resullüğünü ümmetine yap, derler. Hz. Muhammed, tekrar geri döner, oradan ayrılırken, gaipten gelen o sesi tekrar duyar. O ses: Ya Muhammed, sen benlikle, paye ile o eve giremezsin. Özünü aşığıdan aşağıya indir, geri dön, o kapıya tekrar var, denilince, Hz. Muhammed geri döner. O evin kapısına gelir, kapıya vurur. İçerdekiler: Kimsin, ne istiyorsun? dediklerinde Hz.

ledün söz konusudur. Burada Allah ile Hz. Muhammed'in konuştuğu Kur'an'dır. 6666 ayettir. Bu yolun güzelliğidir. Bu doksan bin kelamın altmış bini insanlara ifşa edilmiş, geri kalan otuz bin kelam ise Hz. Ali'de sır olmuştur. Sırrı hakikat onun bilgisi dâhilindedir.

Allah'ın Hz. Ali'ye hikmet vermesi: Bakara Sûresi, 269. Ayet'in hadis ile açıklamasında; Hz. Muhammed buyurdu ki: Hikmet on parçaya bölündü dokuzu Ali'ye verildi, geri kalan bir parçayı da Ali insanlardan daha iyi bilir diye buyurdu. Kaynak: Alaaddin Ali bin Hüsameddin Muttaki Hindi. Kitabın Adı: Müntehabülkenz, Cüz 5, Sayfa 32. Yasin Sûresi, 12. Ayet'e göre; Allahu Teâlâ bütün ilimleri velilerin şahı olan Hz. Ali'de toplar. (Bozkurt, 2012: 41 ve 51)

* Tüm sâliklerin seyirlerinin, amellerinin ve ilimlerinin sona erdiği nokta ki, büyük berzah adını da alır. (Kâşânî.) (Dr. Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 432.)

Muhammed: Hadimi fukarayım. Yoksulların hizmetçisiyim, açın kapıyı içeri gireyim, deyince kapı açılır. Hz. Muhammed içeri girer. Yer gösterirler, oturur. Hz. Muhammed bakar ki içerdekilerin hepsi bir kıyasta, büyüğü kim, küçüğü kim bilemez. Siz kimlersiniz? Size kimler derler? Büyüğünüz kim? Küçüğünüz kimler? der. İçerde bulunanlar: Biz kırk kişiyiz. Bize Kırklar derler. Büyüğümüz küçüğümüz birdir, kırkımız birdir, birimiz kırktır. Selman Şeydullah'ta, sen onu da burada bil, derler. Hz. Muhammed onun da burada olduğuna dair bir nişan ister. Rivayete göre, o anda Hz. Muhammed'in önüne bir tas konur. Kırklardan biri kolunu açıp bir neşter vurur. Neşterin açtığı kesikten bir damla kan çıkar. Çıkan kan gelir Hz. Muhammed'in önündeki tasın içine düşer. Kırkların her birinden de birer damla kan gelip tasın içine düşer. Bir damla kan da dışarıdan gelip tasın içine düşer. Bu bir damla kanda Şeydullah'ta olan Selman'ın kanıdır. Tasta bulunan kanlar birbirine karışır. Kırklar'dan koluna neşter vuran er: Her damla kan geldiği yere dönsün! deyince, her damla kan tasın içinden ayrılıp geldikleri yere dönerler. Bu olaydan sonra Hz. Muhammed, bunların kırk, kırkının bir olduğunu anlar. Selman Şeydullah'tan döner, hü, deyip içeri girer. Hz. Muhammed'i Kırklar Cemi'nde görür. Keşkülünü Hz. Muhammed'e uzatıp bir Şeydullah ister. Hz. Muhammed, Selman'ın keşkülüne bir üzüm tanesi koyar. Selman, Hz. Muhammed'ten bu üzüm tanesi Kırklar'a pay etmesini ister. Hz. Muhammed, bir üzüm tanesini kırk kişiye pay etmenin müşğülünde kalır, o anda Cenabı Allah, cebrail'e emredip, ya Cebrail, Habibim Kırklar Cemi'nde müşğül durumda kaldı. Tez yetiş Cennetten bir tabak al, Kevser havuzundan da bir tas su al götür Habibi-min önüne koy, diye buyurur. Cebrail, Cennetten bir tabak, Kevser suyundan da bir tas su alıp Kırklar Cemi'ne gelir. Tabağı ve Kevser suyunu Hz. Muhammed'in önüne koyar. Hz. Muhammed, yine müşğülünü gideremez, ne yapacağını bilemez. O anda, gaipten bir el gelir, bir üzüm tanesini tabağın içine koyar, şahadet parmağı ile üzümü ezer, Kevser suyunu da katıp engür eyler. Hz. Muhammed, hatemini o gaipten gelen elde görür. Hayret eder. Kırkların bir o engürden içer, cümlesi mest olur. Kırklar kalkıp semah dönmeye başlarlar. Hz. Muhammed de o engürden içer. O da kalkıp semaha girer. Semah dönerken başından şemresi düşer. Kırklar ol şemreyi kırk pare edip bellerine bağlarlar. Semahtan sonra Tevhit yapıp Allah'ı birlerler. Böylece Kırklar Cemi sona erer. Hz. Muhammed, Kırklar'dan ayrılıp evine gider. Sabah olunca, Hz. Ali, Hz. Muhammed'in hatemini parmağından çıkarıp önüne kor. Hz. Muhammed, hatemini Mirac'ta yoluna yatan aslana vermişti. Sonra Kırklar'ın Cemi'nde gaipten gelen bir üzüm tanesini ezip engür eden o elde görmüştü ve şimdi de Hz. Ali'nin parmağından çıkarıp kendisine verdiğini görünce, bunların hepsinin Hz. Ali'nin işleri olduğunu anlar ve şöyle der: Saddak ya Ali, sana erdim, sırrına eremedim, diye buyurur.

Sabah olunca Hz. Muhammed, Mirac'ını ashabına anlatır. Mirac'a gittiğine inanan müminler Hz. Muhammed'e: Ya Allah'ın Resulü bize Hakkın sırrından haber ver, derler. Hz. Muhammed, onlara der ki: Hak'kın sırrı Hakikattir. Hakikat ise Ali bin Ebu Talib'tedir. Gidin Ali'ye talib olun ki, Hak'kın sırrına vakıf olasınız, diye buyurur. Mümin olan canlar gidip Ali'ye ikrar verip talip olurlar. Daha sonra Pir-Mürşit-Rehber-Mürebbi edinirler. Müsahip bağlanıp Hak yoluna girerler. Görülüp sorgulanıp kul hakkından arınırlar. Böylece Hak Muhammed Ali yolu kurulmuş olur.

Bu yolu Hz. Muhammed Mirac'tan getirmiştir. Bu yolu açıklayan Necm Sûresi 1-2-3-4 Ayetleri şöyle buyurmakta: Battığı yıldıza and olsun ki sahibiniz Muhammed. O ne azıttı, ne de sapıttı. O hevesine uyup da söz söylemez. Onun söylediği her söz kendisine bildirilen vahiydir ki kendisine Allah tarafından vahyedilmiştir, diye buyurmakta. Bu ayet, Hz. Muhammed'in Mirac'ını ashabına anlattığında Hak'kın sırrını soranlara söylediği sözleri tasdik niteliğindedir. Yani Hak'kın sırrının Ali'de olduğudur. Çünkü Necm Sûresi 1'den 18'e kadar olan ayetler ile İsrâ Sûresi:1. Ayeti Mirac hakkındadır.

Alevilerin ibadet yolu Allah'ın Tariki Müstakimi'dir. Yani Allah'ın doğru yoludur. Bu hususta Fatiha Sûresi: 6-7. Ayetler; Enam Sûresi: 153. Ayet; Ahkaf Sûresi:31. Ayet bunu doğrulamaktadır. (Bozkurt, 2012: 89-92)

Hatai, Anadolu'da cem törenlerinde “Miraçlama” kısmında okunması nedeniyle “Miraçlama” olarak anılan deyişinde, Mi'râc ve Kırklar Meclisi mitini detaylarıyla aktarmaktadır. Bu kısım ise Hatai'nin Miraçlama'sında şu şekilde anlatılır:

*Kırkların birine neşter uruldu
Aktı kan cümleden isbat olundu
Hak Muhammed anda mevcut bulundu
Hû Allah çağırıldı İrfan Hû deyu* (Birdoğan, 2001: 117)

Hatai, Kırklar'ın ezilen bu şerbetten içmelerini ve el ele vererek “üryan büryan” semaha girmelerini, Hz. Muhammed'in de onlarla birlikte semah dönmesini şöyle anlatır:

*Bir üzüm danesi ol şah elinde
Kırklara verildi kısmet gününde
Hak Habibullah'a mi'rac yolunda
Şey'enlillah dedi Selman Hû deyu*

*Ol üzüm danesi getürdü Selman
Kırklar da ol demde olmuştu üryan
Muhammed şerbetten nuş etti ol an
Saki kadeh sundu Peyman Hû deyu*

*Kırklar içti ol şerbetten mest oldu
Şah-ı Merdan cümlesinden üst oldu
Setirpuş bağlandı kemer best oldu
Semaa girdiler üryan Hû deyu* (Birdoğan, 2001: 117)

Deyişteki “Setirpuş bağlandı kemer best oldu” ifadesi ile Kırklar semahı sırasında Hz. Muhammed'in sarığının düşmesine gönderme yapılmaktadır. Sarık düşer ve kırk parça olur. Kırkların her biri, bu sarığın bir parçasını alarak beline dolar. Hz. Muhammed, Kırklara pirlelerini ve rehberlerini sorduğunda, Kırklar; “Pirimiz Şah-ı Merdan Ali'dir; kuşkusuz, tartışmasız ve rehberimiz, Cebrail Aleyhisselam'dır” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin orada olduğunu fark eder ve ona oturması için yer gösterir. Bu sırada, Hz. Ali'nin parmağında, aslanın ağzına verdiği nişan-ı mührü görür (Sümer, 2011: 65-67).

Bu mitte yaratılışın gerçekleştiği nokta, Kırklar Meclisi ve semahıdır. Kırklar, Güruh-u Naci mitinde bahsedilen seçilmiş güruhtur. Semahları sırasında insan yaratılmıştır. Güruh-u Naci'nin özüne tanrısal öz katılarak insan var edilmiştir.

Tüm bu anlatılanların dışında, Kırklar Meclisi mitinde her zaman değinilmese de, özellikle kültürel kaynaklarda görülen bir detay Hz. Ali'ye yüklenen tanrısal özelliği bir üst noktaya taşımaktadır. Halk arasında yaygın olarak kabul gören şekliyle Mi'râc'da Hz. Muhammed, Tanrı ile aralarında bir perde var iken görüşürler. Hz. Muhammed duyduğu sesin Hz. Ali'nin sesi olduğunu fark eder ve perde açıldığında Hz. Ali'yi görür (Yalçinkaya, 2002: 13). Bu kısım Seyyin Gaybi'nin Şerhu Hutbeti'l-Beyân adlı eserinde şöyle anlatılır:

Abdullah b. Ömer eyidir: Ben işittim Rasul Hazretine sual eylediler ki, Ya Rasulallah mirac gicesi Hak Teâlâ sana ne dilce hitâb etdi? Rasul Hazreti: Bana Ali b. Ebî Tâlib lügatıyla hitab kıldı ve gönlüme bunu ilham eyledi kim, eyitdim: Ya Rabbi, bana hitab iden sen misin yohsa Ali midir? Rabbim bana eyitdi: .“Ya Ahmed ben Adem oğlu olunmazam. Ve şüpheli nesnelere sıfatlanmazam. Seni benim nurumdan yarattım. Ve Ali'yi senin nurundan yarattım ve anı senin gönlün sarayına muttalî kıldım ve senin gönlüne Ali'den sevgilü kimse bulmadım, dahi sana anın diliyle hitab eyledim (Sarıkaya, 2009:240-241).

Allah, Hz. Muhammed'e, kendisinin de en sevdiği, onun nurundan yarattığı Hz. Ali'nin diliyle hitab eder ve onların ayrılmaz bir nur olduklarının ve bir olduklarının da vurgusu yapılır. Böylece Hz. Ali'ye tanrısal özellik atfedilen bu kısmı, Hatai'nin hece vezni ile yazılan “Miraçlama”sında anlatılmasa da, aruz vezni ile yazılan deyişlerinde şu ifadeler görülmektedir.

Doksan bin kelam danıştı iki gönül dostuna

Tevhidi armağan verdi yeryüzünde insana (Birdoğan, 2001: 190)

Hz. Muhammed, Hakk'ın ve evrenin sırrını Mi'râc'da öğrenmiş olur. Deyişe göre Mi'râc'dan insanlığa getirilen en önemli şey ise Tevhid'dir. Hem bu dizeler, hem de Kırklar Meclisinde vurgulanan birlik anlayışı, bu mitin temelinde tevhidin olduğunu göstermektedir. Deyişe ve mite göre; Mi'râc'da doksan bin kelam konuşulmuştur. Bunun otuz bini sırr-ı hakikat olup Hz. Ali'de kalır, altmış bini de şeriat olup yeryüzüne iner.

Mi'râc ve Kırklar Meclisi mitlerinde Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar, Mi'râc'ın sonrasında yaşananlar olarak Hatai tarafından şöyle anlatılır:

Ali'ye tavef eyledi mührü önüne koydu

“Sen bir sırr-ı vilayetsin” dedi Saddak Mustafa

Evvel sensin ahir sensin cümle sana bağlıdır

“Tevvellayım sana ezel ya Aliyü'l Murtaza (Birdoğan, 2001: 91)

Hatai'nin bu dörtlükte, yalnızca Allah'a ait olduğuna inanılan “evvel” ve “ahir” sıfatlarını Hz. Ali için kullanması dikkate değerdir. Hatai, bu sonuca Kırklar Meclisi mitinden varmıştır ve bir anlamda bu fikirlerine Hz. Muhammed'i de dâhil etmiştir. Hz. Muhammed, Hz. Ali'ye “sırr-ı vilayet” diye hitap etmektedir. Vilayet kelimesinin buradaki anlamı evliyalık, Allah'a yakın olmadır. Hz. Ali ise bu halin sırrıdır. Ayrıca Hatai'ye göre; Hz. Muhammed, Mi'râc'dan sonra Hz. Ali'ye her zaman dostu olduğunu

söylemiştir. Mi'râc mitinde Hz. Ali'ye atfedilen önem, **Buyruk**'ta da anlatılmaktadır. Rivayete göre;

Ashaplar dediler ki: Ya Resulullah, Hüda aşkına, bize Hakk süphane ve taala hazretlerinin sizlere beyan eylediği ne ise beyan eyle ki bizler de işitelim dediler. (...) İkrar edip talip oldular. Resul hazretleri buyurdu ki: - Ya ashaplar; hakikat Ali hakkındadır. Varın Hazreti Ali'ye iradet getirin, dedi. (...) Erkan koydular. Şeriat zahir oldu. Tarikat ve hakikat sırroidu. Şeriat Muhammedin oldu. Tarikat ve hakikat Ali'nin şanına geldi (Buyruk, 1989: 13-14).

Şah İsmail Hatai'nin, deyişlerinde Mi'râc ve Kırklar Meclisine büyük bir yer ayırdığı görülmektedir. Biri hece vezni, diğeri aruz vezni ile olmak üzere iki deyişinde baştan sona bu anlatılara yer verilmektedir. Bunun dışında da pek çok deyişinde "Kırklar", "dolu", "esrimek", "aslan" gibi bazı motiflerle bu anlatılara gönderge yapmıştır. **Pir Sultan Abdal Divanı**'nda ise Mi'râc'ın ve Kırklar Meclisinin, Hatai'de olduğu kadar detaylı bir anlatımına, bir miraçlama deyişine rastlanmamıştır. Fakat Pir Sultan Abdal'ın da bu anlatılara deyişlerinde yer verdiği görülmektedir. Aşağıdaki iki dörtlük bunların başında gelir:

*Muhammed Miraç'da davet gününde
Arslan hamle kıldı rahı önünde
Kim idi görünen arslan donunda
Var mı Hacı Bektaş Veli'den gayrı*

*Muhammed Mirac'tan indiği demdir
Kırkların sürdüğü sema'da cemdir
Zühre yıldızını doğuran kimdir
Var mı Hacı Bektaş Veli'den gayrı (Korkmaz, 1996: 331)*

Pir Sultan Abdal bu dizelerinde, aslan motifinden ve Kırkların semahından bahsetmektedir. Ancak mitin kahramanı Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli'ye dönüşmüştür. Ozana göre; aslan donunda Hz. Muhammed'in yoluna çıkan, alında Zühre yıldızı taşıyan kişi Hacı Bektaş Veli'dir. Mitin tüm kaynaklarında Hz. Ali'ye işaret edilirken, Pir Sultan Abdal'ın burada Hacı Bektaş Veli'yi kullanmasının tek bir izahı olabilir. Buna göre de; ozan, Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Veli'nin bedeninde varlığını sürdürdüğü inancına gönderme yapmaktadır. Zühre yıldızına dikkat çekilmesi de, Hacı Bektaş'ın Horasan erenlerini, kendisinin Hz. Ali'nin sırrı olduğuna inandırmaya çalıştığı menkıbeye işaret etmektedir. Bu menkıbeye göre; Hacı Bektaş Veli, alındaki Zühre yıldızı işareti ile Horasan erenlerini ikna etmiştir. *

Pir Sultan Abdal'ın;

* Zühre Yıldızı; Nübüvvet mührü nişanesidir. Hz. Muhammed'te bu mühür iki omzunun arasında; Hz. Ali'de iki kaşı arasında; Hz. Hasan Efendimizin iki dudağının arasında; Hz. Hüseyin Efendimizin boyunda bir hilal gibi; Hacı Bektaş Veli Efendimizin avucunun ortasında idi ve bu nur Hacı Bektaş Veli'ye kadar devam etmiştir. Günümüzde talip, dedesini elinin içini bunun için öper.

*Kırklar Arş üstünde kurdular cemi
Mehabbet halk olup sürdüler demi
Balçıktan yarattı Allah Adem'i*

Ben ol vakit anın belinde idim (Korkmaz, 1996: 133)

deyişi de Kırkların ve cemlerinin anlatıldığı deyişlerine bir örnektir. Pir Sultan Abdal'ın deyişlerinde bahsedilmesine rağmen Hatai'nin deyişlerinde Mi'râc ve Kırklar Meclisi'nin farklı bir önemi olduğu açıktır. Sadece Pir Sultan Abdal değil, pek çok Alevi-Bektaşî ozanının, üzerine deyişler dediği bu olguyu ilk defa dile getirenlerden birisi Şah İsmail'dir. Hatta tasavvuf edebiyatındaki Miraçname geleneğinin Şah İsmail ile başladığı söylenir (Türkmen, 2004: 319).

Kırklar Meclisi, hem Hz. Ali'ye ilahlık nispet eden yaklaşımların değerlendirilmesi bakımından, hem de Alevi-Bektaşî tasavvufunun anlamlandırılması bakımından önem arz etmektedir. Mi'râc ve Kırklar Meclisi mitlerindeki Hz. Ali karakteri, tıpkı bu mitlerin kendisi gibi olağanüstü öğelerle bezenmiştir. Bu anlatılar, tıpkı mitler gibi "*Metafizik'in ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade*" (Eliade, 2009: 399) ettikleri için, mitik olarak nitelendirilebilir. Hz. Ali de bu mitik anlatının en önemli karakterlerindedir. Kırklar Meclisinde ve Mi'râc'da tanrısal özellikler atfedilen Hz. Ali figürü, esasen bu inanç sisteminin Tanrı ve kutsal algısını vermektedir. Vahdet-i vücud ve vahdet-i mevcut felsefelerinin sentezi ile şekillenen Alevi-Bektaşî düşüncesine göre insan, Tanrının bir yansımasıdır. Bu sentezin özünü anlayabilmek için Alevi-Bektaşî tasavvufunda önemli etkileri olan Hallac-ı Mansur'un felsefesine bakılabilir. Onun felsefesini ise "Ene'l-Hakk" (Ben Hakk'ım) sözü özetler. Döneminde çok tartışılan ve Mansur'un idam edilmesine yol açan bu sözün zahiri ve batini yönü doğru okunmalıdır. Mansur'a göre, "*Her şeyde olduğu gibi kalpte de kabiliyet miktarınca tecelli eden Hak Teâlâ*"dır." (Özcan, 2002: 7) Bu düşünüş Mansur'un etkisiyle Alevi-Bektaşî öğretilerine geçtiği gibi ozanların dizelerine de yansımıştır. Pir Sultan Abdal'ın aşağıdaki deyişi buna bir örnektir:

*Enelhak dedik de çekildik dara
Adap erkan bize doğru yol oldu
Geldi zebaniler sual sormağa*

Yardımcımız da Merdan Ali oldu (Korkmaz, 1996:408)

Son derece ince bir çizginin öte tarafında kalan bu algı, farklı anlatı ve inanç örnekleriyle, geniş topluluklar arasında yayıldıkça yorumlar çeşitlenmiş ve Tanrı-insan, yarı Tanrı yarı insan gibi kavramları bu inanç içinde olanaklı kılmıştır. Mi'râc miti de bu yorumlara açıktır. Zira Hz. Ali'yi başlangıca oturtmuş, ezeli ve ebedi addetmiştir.

Kırklar Meclisinde yaşananlar rit özellikleri de gösterir. Ancak bu mit ezelden beri Aleviler tarafından "gerçek" olarak kabul edildiği için bugün onların temel ibadetleri olan cem sırasında, bu "gerçekliğin" canlandırılması söz konusudur. Kısacası bu bir Alevi-Bektaşî ritidir. Kırklar Meclisinde olanlar, Alevi-Bektaşî inancının tasavvufi yorumundan izler taşır. Buradaki temel nokta "birlik"tir. "Kırkların biri kırk, kırkı birdir". Hz. Muhammed de Kırklarla yekvücut olup semah döner. Tüm bunlar vahdet-i vücud anlayışının simgeleşmiş halidir. İslam tasavvufunun neredeyse tüm kollarını bir şekilde etkilemiş olan vahdet-i vücud, Alevi-Bektaşî düşüncesinin de asıl kaynaklarındandır.

Mitoloji biliminin olanakları altında değerlendirildiğinde de bu anlatıların mitik oldukları ve Alevi-Bektaşî inancının mitolojik yönünü oluşturdukları görülür. Alevi-Bektaşî mitolojisinin bu mitler konusunda yaşadığı etkileşim ve bu mitlerin kökenleri değerlendirilmek istenirse Mi'râc ve Kırklar Meclisi'nin temellerini ayrı ayrı aramak gerekir. Mi'râc, göğe yükselme motifi olarak birçok dinde ve mitte yer almaktadır. Hz. İsa'nın ölmeyerek göğe çekildiği, On ikinci İmam Hz. Muhammed Mehdi'nin de göğe çekildiği ve kıyametten önce tekrar yeryüzüne ineceği, Hz. Musa'nın da göğe yükselmese de Tur Dağı'nda tıpkı Hz. Muhammed gibi Allah ile konuştuğu bilinmektedir. Ancak kadim mitlere yöneldiğimizde göğe yükselmenin çok farklı formlarıyla karşılaşırız. Göğe yükselen ya da değen arabalar, Tanrı tarafından göğe çağrılan, yükseltelen Tanrı, yarı Tanrı kahramanlar oldukça fazladır. Örneğin Hint mitolojisinde, babası Vişnuyasa ve annesi Somti olan bir kahramanın dünyaya geleceğinden bahsedilir. Bu kişinin göğe degecek bir arabası vardır (Kiraz, 2001: 236). Bu gibi örnekler birçok uygarlığın mitolojisinde görülür. Fakat İslam inancındakine en yakın Mi'râc motifi Zerdüştükte görülür. Otuz yaşında Peygamber olan Zerdüşt de, tıpkı Hz. Muhammed gibi göğe yükselmiş, Tanrı ile konuşmuş, dinin buyruklarını almış, meleklerle tanışmış, cenneti ve cehennemi görmüştür. Anlatı şöyledir:

Rivayetlere göre Zerdüşt 30 yaşında Peygamber olmuştur ve yanına ümmetinden bir kısmını alarak Belh'e gitmiştir. Yolda karşılarına çıkan Gaiitya nehrini Zerdüştün gösterdiği mucize ile yürüyerek geçmişlerdir. Daha sonra Avaital gölü civarında 45 günlük bir ibadetten sonra bir gece Miraca çıkmıştır. İşte bu nehrin kıyısındadır ki, diğer dinlerin Cebrailine tekabül eden Vohumenah Zerdüştün yanına gelerek ona dünyadan el çekmesini öğütlemiştir. Zerdüşt Vohumenahtan sonra diğer bütün meleklerle de görüştükten sonra Ahura Mazdanın huzuruna çıkmıştır (Can, 1998: 282).

Zerdüştlükteki Mi'râc ile hem Sünni hem de Alevi-Bektaşî İslam yorumundaki Mi'râc arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Eski bir İran dini olan Zerdüştlüğün, geliştiği coğrafya itibarıyla de Alevi-Bektaşî inancını etkilemiş olması oldukça yüksek bir ihtimaldir. Öyle ki birçok araştırmacı, Aleviliğin senkretist yapısı içinde Zerdüştlüğe büyük bir yer vermektedir.

Kırklar Meclisi mitinin kökenlerine inerken aynı zamanda da cem ritinin temeline ulaşılmış olacaktır. Zira Kırklar Meclisi doğrudan cem ve semah ile ilişkili olarak oluşmuş bir anlatıdır. Fuat Bozkurt'a göre cem törenlerinin kaynağı konusunda iki büyük tez vardır. Bunlardan ilki, Eski Türk inançlarına dayandırılır, diğeri ise Maniheizm'e. İlk sava kanıt olarak, eski Türk şölenlerinin cem törenine benzemesi gösterilir. Örneğin Oğuz Han, çeşitli durumlardan sağ döndüğü zaman büyük şölenler yapar ve bu şölenlerde değerli taşlarla süslenilir, dokuz bin koyun, dokuz bin sığır kesilir, kırmızı ve rakı içilir. Bu şölenler Alevi-Bektaşî cemlerinde olduğu gibi 12 sayısına göre düzenlenir. Bozkurt bu tez için ikinci kanıtını, Radloff'un Sibirya Türkleri arasında yaptığı bir araştırmadan hareketle sunar. Radloff, Sibirya Türklerindeki kurban törenlerinden bahseder. Akşam saatlerinde olan bu törenlerde insanlar bir ateş etrafında toplanırlar. Daha sonra tulumlarındaki içkilerini çıkararak konuklarına sunarlar. Törende ilahiler söylenir. Yakutlar arasında yapılan ısı-ah töreni ise bir şaman töreni olarak cem törenindeki şamancıl öğeleri

gösterir. Bu törende kadınlar ve erkekler toplanırlar. Topluca kımız içerler. Birbirlerinin ellerinden tutup “Hu, hu” diyerek dans ederler. Törendeki şaman bazen yalnız başına oynarken bazen kendisine dokuz kadın ve dokuz erkek eşlik eder (Bozkurt, 2005: 103-105). Borkurt’a göre; bir dönem Maniheizm’e inanmış Türkler, Şamanist törenlerini bu inanç altında sürdürmüş olabilir. Ayrıca Yesevilik ve Vefailik gibi Türkmen tarikatlarında da bu gelenek yaşamış, Babailik tarikatı aracılığıyla da Aleviliğe aktarılmıştır.

Melikoff ise “Kırklar” kelimesi üzerinden bu miti Şamanizme dayandırır. Türk destanlarında sıkça rastlanan çil-tan (kırk ten)’ların Şamanizme ilişkin olduğunu belirtir. Kırklar ifadesi de buraya dayanmaktadır. Şaman ruhlar olan çil-tan’lar çoğu kez “genç kız (kırk kız)” olarak düşünülürler (Melikoff, 1998: 48).

SONUÇ

Alevi-Bektaşî kozmogonisi, Sünnî İslam inanışındaki yaratılış inançları ile ciddi farklılıklar ortaya koymaktadır. Alevi-Bektaşî yaratılış mitlerinde görülen evrenin ve insanın yaratılışı, Sünnî inanışta yer almamaktadır. Sünnî anlatılara göre; ilk yaratılan Hz. Âdem iken, Alevi-Bektaşî inancına göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali çok daha önceleri bir nur olarak yaratılmış ve tüm yaratılışın kaynağı olmuştur.

Mitoloji incelemelerinde en önemli mitler olarak kabul edilen yaratılış mitleri, ait oldukları uygarlığın, kültürün yapısı hakkında çok önemli ipuçları içermektedir. Bu mitlerde ana maddeler ön plana çıkmaktadır. Buna göre Alevi-Bektaşî inancı, Sünnî İslam anlayışından farklı olarak yaratılışı ağırlıklı olarak ışık ve su üzerine kurmuştur. İnsanın yaratılışı ışığa, evrenin yaratılışı suya dayandırılmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki birinden farklı pek çok Alevi-Bektaşî inanç yorumu olduğu gibi insanın yaratılışı söz konusu olduğunda da ayrılıklar gözlenir. Bazı kabullere göre insanın yaratılışı vücut olarak topraktandır. Fakat nur bu görüşte de asli unsur olarak insanın özünü, “can”ını oluşturan maddedir. Hz. Ali ve Hz. Muhammed’in nurundan “canlar” yaratılmıştır.

Farklı yaratılış mitlerinin kökenlerinin izi sürüldüğünde nur ve ışık motiflerinin; Hristiyan, Yahudi ve pagan inançlarını, eski Mısır ve Yunan mitolojilerini ve Zerdüştlüğü birleştiren Gnostisizm mistik felsefesine ve Gnostik bir din olan Maniheizm’e dayandığı görülmektedir. Sünnî İslam’da da görülen topraktan yaratılış ise sadece İslami bir unsur olarak bu inanç içine yerleşmemiştir. Eski Türk toplumlarından Altay ve Yakut yaratılış destanlarında da Tanrı insanı çamurdan yaratmıştır. Topraktan yaratılış motifi deyişlerde daha çok Şah İsmail Hatai’nin dizelerinde görülmektedir. Hatai insan yaratılışı için sık sık balçıktan yaratılmaya yer vermiştir. Pir Sultan Abdal’ın deyişlerinde; hem nurdan yaratılma, hem de balçıktan yaratılma ifadesine rastlanırken, Hatai, nurdan yaratılışı daha çok Hz. Ali ve Hz. Muhammed için kullanmıştır. Pir Sultan Abdal’ın ve Şah İsmail Hatai’nin deyişlerinde mitik göndermelerin büyük ölçüde örtüşmesine rağmen insanın yaratılışı noktasında bir farklılık olduğu aşikârdır. Bu farklılık, Alevi-Bektaşî inancında da var olan bir çeşitliliğin yansımasıdır. Farklılaşmanın nedeni ise, elbette ki yine Aleviliğin çok katmanlı senkretist yapısıdır. Her iki ozan da farklı coğrafyalarda, farklı etkileşim unsurlarını bir araya getirmiştir. Hatai’nin bulunduğu coğrafyada, Alevilik üzerindeki Şii etkisi çok daha fazladır. İlâveten coğrafya gereği, eski Fars inançları da

bu bölgedeki Alevilik yaklaşımını etkilemiştir. Anadolu Aleviliği ise, kendi özgün yapısını bu coğrafyanın mirası ile oluşturmuştur. Pir Sultan Abdal da, bu kültürel zenginliğin etkisini Hatai'den daha çok hissetmiştir. Ayrıca Safevi coğrafyası, sahip olduğu Türkmen nüfusu ve eski Türk inançları ile olan etkileşimin ön plana geçmesini sağlayacak bir kültür ortamı oluşturmuştur. Hatai'nin deyişlerinde topraktan yaratılışın ön planda olmasını eski Türk destanlarının etkilerine bağlamak mümkündür.

Mi'râc ve Kırklar Meclisi anlatıları ise, Alevi-Bektaşî inancının sembolleşmiş temelidir. Hz. Ali'ye yüklenen anlamlar, Tanrı algısı, insan algısı, tevhit ve vahdet vurgusu, Kırklar Meclisi'nin cem ayinlerinin dayandırıldığı köken oluşu bu kaniya varmamız için yeterlidir. Kırklar Meclisi ile Alevi-Bektaşî inancında keskinleştirilen Hz. Ali algısı, bir bakıma Alevi-Bektaşî tasavvufunun yansımasıdır. Zira vahdet-i vücüt ve vahdet-i mevcut anlayışlarının sentezinden oluşan bu tasavvufî yaklaşım Hz. Ali örneğinde insanı, canı ve yaratılanı, Allah'ın bir yansıması olarak görmüş ve diğer bir ifadeyle yaratılan ile yaratanın birliğini kabul etmiştir. Bu nedenle, Alevi-Bektaşîlerin kıblesi insandır ve "okunacak en büyük kitap" da insandır. Tüm bu bilgileri sağlaması bakımından Kırklar Meclisi miti de, kozmogoni mitleri gibi Alevi-Bektaşî mitlerinin sacayaklarından. Kırklar Meclisi mitinin arketipleri tespit edilmek istendiğinde, cem ve semah olguları ile bağlantılı bir köken arayışında bulunmak doğru olacaktır. Bu doğrultuda bakıldığında, Kırklar Meclisi'nin kökeni, Şamanizm başta olmak üzere, eski Türk inançlarında ve Maniheizm'de bulunmuştur.

Bir kültürün kozmogonisini ortaya koymak, o kültürdeki insanların evren, insan ve yaşam algısını anlamaya yardımcı olur. Sistemli bir yaratılış, başlangıç formu sunmasıyla diğer tüm varlıkların kavranışını da etkiler. Bir diğer ifade ile yaratılış mitlerindeki temel düşünce o kültürün diğer tüm mitlerine de yansır. Bu durumu Alevi-Bektaşî mitlerinde görmek mümkündür. Ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız Alevi-Bektaşî kozmogonisi bu inanışın öncelediği unsurları, en temel düşüncesi olan Allah, Muhammed, Ali üçlemesini sunmaktadır. Alevilikteki insanın tanrısal bir özden geldiği düşüncesinin temelleri yaratılış anlatısıyla atılmıştır. Bu anlatının temelinde yer alan düşünce, tüm Alevi-Bektaşî öğretilerine ve felsefesine yansımıştır. Benzer şekilde Kırklar Meclisi miti de, Alevi-Bektaşî inancının ve mitolojisinin ana çerçevesini çizmek bakımından önemli bir yerde durmaktadır. Bu kültür içindeki insanların Tanrı ve insan algılarını, tevhidi, vahdet-i vücüt ve vahdet-i mevcut felsefelerini, yani bir bütün olarak Alevi-Bektaşî tasavvufunu bu mit üzerinden anlamak mümkündür. Tüm bunlara ek olarak bir kültürler ve inançlar mozaiki olan Alevi-Bektaşî inancının kökenleri ve senkretist yapısı da bu mitik çerçeve üzerinden ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet (2004). "Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis", *Milli Folklor*, S:62, s. 8-18.

Adil, Ali Atalay (Şubat 2007 1. Basım). *Kuran'ı Kerim Manzum Meali ve Tefsir Özeti*, İstanbul: Can Yayınları 280.

- Birdoğan, Nejat (2001). Şah İsmail Hatai Yaşamı ve Yapıtları, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Buyruk, Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu (1989). İstanbul: Mizah Yayıncılık.
- Bozkurt, Fuat (2005). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bozkurt, Nizam (Haziran 2012 1. Baskı). *Kandildeki Nurlar 40 Ayet 40 Hadis'le Hz Ali'nin Faziletleri Kur'an'dan Seçme 700 Ayet*, Ankara: Ümit Ofset.
- Can, Cahit (1998). "Zerdüştlük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta)", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C: 15, S: 1-2, s. 273-288.
- Çantay, Hasan Basri (1980). *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim, III Cilt*. İstanbul: Elif Ofset.
- Dönmez, Banu Mustan (2012). "Alevi Cem Ritüellerinde Canlandırılan Kırklar Söylencesinin Şiir- Müzik-Dans ile İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S: 3, s. 191-194.
- Eliade, Mircae (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, Çev.: Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Gökçe, Kaya (2010). "Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı:56, s.353-356.
- Güngör, Baki (Ekim 2012, 1. Basım). *Alevilik Kızılbaşlık Ehl-i Beyt*, İstanbul: Hacı Bektaş-i Veli'ye Gönül Verenler Sosyal Kültürel Eğitim Derneği Yayınları.
- Gürses, İbrahim (2007). "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:16, s. 77-96.
- Kalafat, Yaşar (1998). "Anadolu Türk Halk Sufizminde Zazalar", *Dinler Tarihi Araştırmaları* I. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, s. 285-304.
- Kaplan, Doğan (2011). "Alevilikte Muhammed-Ali Tasavvuru: Bir Ten İki Baş ya da İki Ten İki Baş Sembolizminin Kültürel Temeli", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s.147-159.
- Kaygusuz İsmail (2009), *Müslümanlık ve Hristiyanlığın İnanç Öğretilerinde Öteki Gerçekler*, Su Yayınları, İstanbul 2006.
- Kılıç, Mustafa Cemil (Şubat 2007). *Alevi İbadetlerinin İslam'daki Yeri*, İstanbul: Etik Yayınları.
- Kiraz, Celil (2001). "Hz. Muhammed (sav)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:10, S:1, s.231-260.
- Korkmaz, Esat (1996). *Pir Sultan Abdal Divanı*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Martin, Sean (2010). *Gnostikler- İlk Hristiyan Sapkınlar*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Mehmed Efendi, Ayın Tabî (1963 2. Baskı). *Kur'anı Kerim Meali ve Tefsiri Tıbyan Tefsiri*

- III Cilt. Çev. Süleyman Fâfir, İstanbul: Bütün Kitabevi.
- Melikoff, İrene (1998). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap.
- ^{3/4}/₄^{3/4}/₄^{3/4}/₄ (1993). *Uyur İdik Uyardılar*, Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Onarlı, İsmail (2006). *Arap Aleviliği (Nusayriler)* İstanbul: Etik Yayınları.
- Oymak, İskender (2009). “İslami Kaynaklara Göre Maniheizm”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S:14, s. 67-97.
- Özcan, Hüseyin (2002) “Bektaşilikte Dâr Kavramı Ve Hallac-ı Mansûr Etkisi”, *Folklor/Edebiyat*, C:8, S: 29.
- Sarıkaya, Saffet (2009). *Alevî İnanç Kültüründe Hz. Muhammed, Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sarıkaya, Saffet (2005). “Şerhu Hutbeti’l-Beyân’da Ehl-İ Beyt ile İlgili İnanç Motifleri”, *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları*, S.13, s. 1-11.
- Sunar, Cavit (Eylül 2003, 2. Basım). *Tasavvuf Felsefesi Veya Gerçek Felsefe*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Sümer, Derya (2011). “Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cemin Simgesel Temsillerine Hakk’ın Birlik Bilinci”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S: 57, s. 57-84.
- Travers Van Der Merwe (1995). *Strange Fire The Rise of Gnosticism in the Church*, Des Moine: Conscience Press.
- Türkmen, Fikret (2004). “Şah İsmail Hatayî’nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri”, *I. Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri*, Ankara.
- Uludağ, Süleyman (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Üzüm, İlyas (2009). “Yeşil Kubbe’de Asılı Kandil: Nur-ı Muhammedi Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilikte Hz. Muhammed Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar*, C: 12, s. 205-233.
- Yalçınkaya, Ayhan (2002). “Medet Pirim Ali Yetiş!”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Gelişme ve Toplum Araştırmaları Merkezi Tartışma Metinleri*, No:41.

GENEL AĞ KAYNAKLARI

<http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#24:35> Aktif ziyaret tarihi: 05.03. 2014.

Özet

ŞAH İSMAİL HATAI VE PİR SULTAN ABDAL DEYİŞ VE NEFESLERİNDEN
ALEVİ-BEKTAŞI KOZMOGONİSİ VE KIRKLAR MECLİSİ'NE

Gerek modern dünyada gerekse ilkel dönemlerde insanlığın en temel sorusu evrenin ve insanın neden ve ne şekilde var olduğudur. İlkel toplumlarda henüz bilimsel bilgi üretememiş olan toplumsal düşünüş, sahip olduğu hayal gücü, düşünme ve imgelem yetenekleri ile evreni ve yaratılış olaylarını algılamaya çalışmıştır. Bu çaba sonucunda, kültürel doku ile bağlantılı, kutsallık atfedilen kurgular olarak mitler inşa edilmiştir. İnsana dair pek çok soruyu konu edinen mitler arasında kozmogoni mitleri, evrenin ve insanın yaratılışını anlatır ve bütün dinsel ve mitik yapılar içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Kozmogoni mitlerinde, içinde geliştikleri toplumun en önemli karakterleri ve yaratılışın özü olarak kabul edilen kutsal madde yer alır. Bu mitlerin içerdiği detaylarla, içinde doğdukları ekin hakkında önemli ipuçları verdiklerini söylemek mümkündür. Bu bağlamda, geniş İslam kültürü içinde Alevi-Bektaşî inancının özgün yerini tespit etmek açısından yaratılış mitlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi önemlidir. Pek çok kültürün ve inancın etkileşimi ile bir din senkretizmi örneği olan Alevi-Bektaşî inancı mitik yapısı ile de dikkat çekmektedir. Pek çok mitin ve mitik karakterin yer aldığı bu yapı içerisinde *kozmogoni mitleri* ve yaratılış bağlamında *Kırklar Meclisi* miti Alevi-Bektaşîliğin çok katmanlı senkretist yapısını sergilemesi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu mitlerde Alevi Bektaşî inancının etkileşim içinde bulunduğu birçok kültürün izleri görülmektedir. Bu çalışmada, yaratılış mitleri ve Kırklar Meclisi miti üzerinden Alevi Bektaşî inancının senkretist yapısını ortaya koymak amacıyla, bu inancın yansımalarını sergileyen Şah İsmail Hatai ile Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişleri incelenmiştir. Aleviliğin geniş ve çok katmanlı yapısı içinde deyiş ve nefesler sınırlayıcı ve yol gösterici tutamaçlar olmuştur. Bu hedefler doğrultusunda deyiş ve nefesler irdelenirken arketipçi eleştiri ve sosyolojik inceleme yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Alevilik, kozmogoni, yaratılış miti, Kırklar Meclisi, mitoloji.

Abstract

**FROM THE FOLK POEMS AND 'NEFES' OF SHAH ISMAIL HATAI AND
PIR SULTAN ABDAL TO ALEVI- BEKTASHI COSMOGONY AND
'KIRKLAR MECLİSİ'**

The most basic question of the humanity has been why and how the universe and human were created both in the modern world and in primitive times. The social thought, which has not yet produced scientific knowledge, has tried to perceive the universe and creation with its imagination, thinking and imaginary skills. As a result of this perception effort, myths have been built as the fictions to which sanctity was attributed in connection with cultural structure. Cosmogony myths among myths concerning so many questions about human describes the creation of the universe and human, and they have an important place within religious and mythic structures.

The most important characters of the society and the sacred substance which is considered as the essence of creation take places in cosmogony myths. It is possible to say that those myths provide important clues about the culture in which they were born with their details. In this context, it is important to study creation myths in detail with regards to determining the place of the Alevi- Bektashi belief in wide range of Islamic culture. Alevi-Bektashi belief, an example of religion syncretism by the interaction of many cultures and beliefs, draws attention with also its mythic structure. Cosmogony myths and the myth of “Kırklar Meclisi” in the context of creation has an important place in terms of revealing the syncretist structure of Alevi-Bektashi belief within this mythical system in which so many myths and mythical characters take place. In this study, folk poems and “nefes” of Shah Ismail Hatai and Pir Sultan Abdal, poets who exhibits the reflection of this belief, have been analysed with the aim of revealing the syncretist structure of Alevi-Bektashi belief through the creation myths and “Kırklar Meclisi” myth. Folk poems and “nefes” has been boundary and guiding handles in the large and multi-layered structure of Alevism. To that end, archetype criticism and sociological research methods were used when analyzing words and breaths.

Keywords: Alevism, cosmogony, creation myth, Kırklar Meclisi, mythology.

SINIF YÖNETİMİNDE BAŞARININ ARACI: ÖNLEMSEL MODEL

Aynur Bilir*

Giriş

Bu makale, öğretmenin sınıf içinde yürüttüğü eğitim öğretim etkinlikleri sırasında oluşabilecek istenmedik davranışları önceden kestirerek, bu olumsuzlukları en aza indirmek için kullanacağı önlemsel modelin araçlarını tanıtmayı ve bu araçlarla ilgili bazı uygulama örneklerini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Okulun amacı, her çocuğun kendi öğrenme gücünü ve var olan yetenekleri içinde yetişmelerini sağlayarak, kendisine, ailesine, topluma ve insanlığa yararlı birey olarak yetiştirmektir. Okuldan uzaklaşma ve soğuma ise, topluma uyumsuz, sorunlu bir bireyin katılmasına neden olur.

Öğrenci, öğrenmek için gereksinim duyduğu ve öğrenme sonucunda gerçekleştirebileceği bir kişisel amacı algıladığı ölçüde öğrenmeye katılmaya güdülenir. Bunun yanında, sınıfta dersin etkin ve verimli bir şekilde işlenmesini engelleyen ya da kesintiye uğratan; derse hazırlıksız gelme, ders dinlememe, sınıfta amaçsız dolaşma,

* Yrd.Doç.Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Eğitim Yönetimi, Teftişi, Planlaması ve Ekonomisi ABD.

gürültü yapma, arkadaşlarının ilgisini dağıtma gibi davranışlarla da karşılaşılır. Eğitim öğretimin amacına ulaşmasını engelleyen bu tür davranışlar istenmedik davranışlardır. Bunların pek çok nedenleri vardır.

Bu nedenlerin bir kısmı öğrencinin kendisi, ailesi ve çevresi ile ilgili iken, bir kısmı da öğretmen ve okul ortamı ile ilgilidir. Bu bakımdan öğretmenin istenmeyen davranışlarla başa çıkabilmesi için öncelikle istenmeyen davranışların kaynağının kime, nereye ait olduğunu ve nedenlerini bilmesi beklenmektedir.

Sınıf yönetiminde başarının temel etkeni hiç kuşkusuz öğretmendir. Öğretmen mesleki yönden iyi yetişmiş özellikle de öğrenci tanıma teknikleri konusunda yeterli ve yetkin olmalıdır. Öğrencilerini tüm yönleriyle yakından ve derinliğine tanımayan bir öğretmenin meslek yaşamında ve sınıfını yönetmede başarılı olması güçleşmektedir.

Bir öğretmenin öğrencilerini yetiştirmedeki başarısı kuşkusuz, onun sınıf yönetimindeki başarısına bağlıdır. Öğretmen bu başarıyı geleneksel anlamda sınıfta sıkı disiplin uygulayarak, öğrencileri sindirip edilgen kılarak sağlayamaz. Eğitimin temel amacı birey olarak öğrenciyi özgürleştirmektir. Bu da sevgiye dayalı oluşturulacak güven ortamlarında gerçekleşebilir. Ancak bunu sağlamak çoğu kez kolay olmaz. Çünkü öğretmen sınıf içinde sık sık istenmedik davranışlarla karşılaşır ve bunlarla başa çıkma yollarını uygulamak zorunda kalabilir.

Öğretme ve öğrenme etkinliklerinin verimli olabilmesi için öğretmenin, dersin işlenişini olumsuz olarak etkileyebilecek davranışları ortaya çıkmadan önce önlemeye yönelik bazı önlemler alması gerekmektedir. Sınıfta oluşan istenmedik davranış biçimlerinin ve kaynağının çok çeşitli olması nedeniyle pek çok sınıf yönetimi modellerinden yararlanır. Başar (1999) bu modelleri; tepkisel, önlemsel, gelişimsel ve bütünsel olarak gruplandırmaktadır. Sınıfta öğretmenin yönetim anlayışına, derse, konuya, amaçlara, öğrencilere ve ortamın özelliklerine göre farklı modeller seçilir ve uygulamaya yer verilir.

Sınıf Yönetimi Modellerinin Amaç ve İşlevleri

Sınıf yönetme konusunda farklı bakış açıları, farklı yaklaşımlar ve farklı modeller bulunmaktadır. Bunların her birinin insana, eğitime ve bu bağlamda öğretmen-öğrenci ilişkilerine bakış açıları farklı farklıdır. Günümüzde uygulamalarda en çok karşılaşılan sınıf yönetimi modellerinin amaç ve işlevleri çizelge 1’de özetlenmiştir*.

Çizelge-1

Sınıf Yönetimi Modellerinin Amaç ve İşlevleri

Model	Sınıf Yönetimi Modellerinin Amaç ve İşlevleri
Tepkisel Model	<i>Tepkisel model;</i> istenmeyen bir düzenleme sonucuna veya bir davranışa tepki olan sınıf yönetim modelidir. Modelin uygulanma amacı, öğrenme, öğretme süreci sırasında sınıfta ortaya çıkan istenmeyen bir durum ya da davranışın değiştirilmesidir. Genellikle istenmeyen sonuç-tepki şeklinde işler ve düzen sağlayıcı ödül- ceza türü etkinlikleri kapsamaktadır. Yaygın olarak bu etkinlikler, gruptan çok, bireye yöneliktir. Bu modelin en zayıf yönü ise, her tepkinin yeni bir karşı tepki doğurur olmasıdır. Öte yandan bu modele sık başvurmak zorunda kalan bir öğretmenin, sınıf yönetimi becerilerinin yeterli olmadığı, diğer sınıf yönetimi modellerini gereğince kullanmadığı söylenebilir.
Önlemsel Model	<i>Önlemsel model;</i> Bu makalenin konusunu oluşturan <i>önlemsel</i> model ise, öğretmenin sınıfta ortaya çıkabilecek istenmeyen durum ya da davranışları önceden kestirerek önlemler almasını içerir. Sınıf sorunlarının ortaya çıkmasına olanak vermeyen bir düzenleniş ve işleyiş oluşturarak tepkisel modele duyulacak gereksinimi azaltmayı amaçlar. Bu nedenle sınıf etkinlikleri, “kültürel sosyalleşme süreci” olarak ele alınır. Model bireyden çok gruba yöneliktir. Modelin başarısı, eğitim etkinlikleri öncesi, kolaylaştırıcı, düzenleyici, pekiştirici ve uzaklaştırıcı gibi çok yönlü düzenlemelerin yapılmış olmasına bağlıdır.
Gelişimsel Model	<i>Gelişimsel model;</i> Sınıf yönetiminde öğrencilerin fiziksel, duygusal, deneyimsel gibi alanlardaki gelişim düzeylerinin gerektirdiği uygulamaların gerçekleştirilmesini esas alır. Bu süreçte öğrenciler, nasıl öğrenci olunacağını, kim olduklarını, nasıl davranmaları gerektiğini anlamaya başladıkları, yavaş yavaş sosyalleştikleri, ana-baba ve yetişkinlerin etkisinin giderek azaldığı, buna karşın arkadaş ve akran gruplarının etkisinin giderek arttığı dönemlere ilişkin gelişim özellikleri gösterirler. Öğretmen, öğrencilerin gelişim sürecini ve davranış özelliklerini bilir ve ona uygun davranır ise sınıf yönetiminde de başarılı olur.
Bütünsel Model	<i>Bütünsel model;</i> İstenen davranışlara ulaşmak için, istenmeyenlerin ortadan kaldırılması söz konusudur. Bireye olduğu kadar, gruba da yönelme vardır. Bütünsel modelin uygulanışında, sınıfın çevresinin, sınıf içine etkisi göz önünde bulundurulur. Modelin çevre boyutunda, okul-aile ve boş zaman etkinliklerinin yer aldığı arkadaş çevresi vardır.

*Kaynak: Başar,H.(1999) Sınıf Yönetimi ss.14-16'dan uyarlanmıştır.

Sınıf Yönetiminde Önlemsel Modelin Temel Unsurları

Öğrenciyi Tanıma

Sınıf yönetiminde başarılı olmanın ilk adımı, öğretmenin öğrencilerini tanıma isteği ile başlar. Öğretmenin öğrencileri hakkında öğrenci tanıma tekniklerine göre sistematik incelemeler yapması kayıtlar tutması ve bunlardan eğitim öğretim etkinliklerinde yararlanması onun sınıf yönetimi başarısını artıracaktır. Öğrencinin çok yönlü gelişimini sağlamak, plan-programı hazırlamak, öğretim ortamını düzenlemek için öğrenciler hakkında sistematik kayıtlara ihtiyaç vardır. Öğrencinin içinde yaşadığı yakın ve uzak çevresi, aileleri, akademik başarıları, ilgileri, zihin yetenekleri, sağlık durumları hakkında yeterli bilgi sahibi olması beklenmektedir.

Böylece öğretmen, öğrencilerinin gelişmeye açık, güçlü ve zayıf yönlerini bilir, buna göre derslerini, etkinliklerini öğrencilerin ihtiyaçlarına göre düzenler. Onların söylediği veya yaptığı herhangi bir şey karşısında şaşırma ve hayal kırıklığına uğramaz. Böylece karşılaşabileceği istenmedik durumları da önlemiş olacaktır.

Öğretmenin Hazırlığı

Anten'e göre (1952;327) "iş için iyi hazırlanmak, rasyonel faaliyetin baş şartıdır". Öğretmenin işi ile ilgili hazırlığı, genel ve özel olmak üzere iki şekilde olmaktadır.

Öğretmenin Genel Hazırlığı: Geniş bir genel kültüre, sağlam bir alan bilgisine güçlü bir pedagojik formasyona sahip olmak, eğitim -öğretimde başarının önkoşuludur. Bu yeterlilikler meslek öncesi ve meslek içinde kazanılan yeterliliklerdir.

Öğretmenin kendi alanına ilişkin bilgileri öğrenciye kazandırabilmesi, onların öğrenmeye karşı ilgilerini harekete geçirip bunu karşılayabilmesi için alan bilgisinin güçlü olmasını gerektirir. Alan bilgisi yetersiz olan öğretmenlerin başarılı olması için meslek bilgisi bir başka deyişle pedagoji bilgisi beklenen yeterliliği sağlayamaz. Ayrıca, pedagojik formasyon yanında genel kültür bilgisine de ihtiyaç vardır. Bu demektir ki öğretmenin yeterli alan bilgisi, meslek bilgisi ve genel kültür bilgisi birbirini tamamlayan, biri olmaz ise diğerlerinin de eksik kalacağı yeterliliklerin tümüne sahip olması gerekliliği vardır.

Öğretmenin Özel Hazırlığı: Öğretmenin genel hazırlığı yanı sıra sınıfını başarı ile yönetebilmek için daha özel hazırlığa ihtiyacı olacaktır. Mesleğe yeni atanmış öğretmenlerin, eğitim-öğretim yaşamının başlangıcında, acemilik döneminde, derslere önceden hazırlanarak ve bir etkinlik planı yaparak girmesi işlerini kolaylaştıracaktır.

Deneyimli öğretmenlerin de deneyimlerine güvenerek derslerini hazırlamaksızın irticalen veren, ya da senelerden beri verdiği dersleri hiçbir değişiklik yapmaksızın sürekli tekrar ederler ise, öğretim etkinliğini canlı ve verimli kılmasına olanak yoktur (Anten,1952:329).Bu hazırlıklar öğretmenin sınıfta karşılaşması olası istenmedik durumları ve davranışları önlemeyi sağlamış olacaktır.

Bu hazırlık çabası her kademedeki ve her tür okul öğretmeni için geçerlidir. Örneğin, birleştirilmiş sınıflı köy okullarında derslerin öğretimi öğretmenli ve ödevli (öğretmensiz)

olmak üzere iki şekilde yürütülür. Bu sınıfları okutan öğretmenlerin hazırlıkları ve sınıf içi öğretim uygulamaları normal öğretim yapan sınıflardan bazı farklılıklar göstermektedir. Örneğin aynı derslikte bir ya da birkaç sınıfla öğretmenli ders işlenirken, bir ya da birkaç sınıf ödevli (öğretmensiz) çalışma yapmak zorundadır. Öğretmen her iki etkinliği de planlamak ve yürütmek durumundadır. Ders işleyeceği sınıf ya da sınıflarla çalışmaya başlamadan önce, kendi kendine çalışacak sınıfların çalışmalarını öğrencilerle birlikte planlar, Yapacakları etkinlikleri nasıl yapacaklarını, yararlanacakları kaynakları, araç ve gereçleri öğrencilere açıklar, öğrencilerde yapacakları etkinliklere karşı ilgi uyandırır. Ödevli (öğretmensiz) geçen derslerde, öğretmen, bir şekilde olanak ve fırsatlar yaratıp zaman ayırarak, kendi kendine çalışan öğrencilerin nasıl çalıştıklarını, ne yaptıklarını, iş ve ödevlerini kontrol eder, gerekli düzeltmeleri yapar ve değerlendirir.(Tekışık ve Mıhçı,1966:79).

Aynı derslikte bir ya da birkaç sınıfla öğretmenli ders işlenirken, bir ya da birkaç sınıf ödevli (öğretmensiz) çalışma yapması oldukça iyi hazırlanmayı, planlamayı ve ders işlemeyi gerektirir. Aksi halde, öğrenciler gelişigüzel davranır, zaman boşa harcanır, tembellikler ve istenmedik davranışlar baş gösterir, sınıfın çalışma düzeni bozulur ve çalışmalardan arzu edilen verim alınmaz.

Sınıf Kuralları Oluşturma

Sınıftaki ilişkiler oldukça karmaşıktır. İlişkilerin karmaşıklığı, onları kural koyarak düzene sokmayı gerektirmektedir(Brophy,1988). Sınıf içi öğrenme ve öğretme etkinliklerinin kesintiye uğramadan istenen başarının sağlanması ve aynı zamanda öğrencilerin kendi kendilerini yönetme becerisini kazanmaları için sınıf düzenini sağlayıcı normlarının öğrencilerle birlikte oluşturulması gerekir. Bu kurallar uygulanabilir türden olmalıdır. Eğer kurallar, gereksiz olarak algılanırsa, öğrencilerin onlara uyma olasılığı azalır(Çelik,2007:274)

Kurallar genellikle uygun öğrenci davranışları ile uygun olmayan öğrenci davranışlarının yazılı anlatımıdır(Ayhan,2000:190). Bir başka deyişle kurallar, öğrencinin davranışına yön vererek, sınıf içi işleyişi düzenlemeyi amaçlar. Nelerin nasıl yapılmasının iyi olacağını, kendisinden nelerin beklendiğini, uyulmadığında ne gibi sonuçlarla karşılaşacağını göstermesi bakımından önem taşırlar.

Cangelosi, (1988) eğer öğrenci kendisinden nelerin beklendiğini, neleri yapmasının istenmediğini ve bunların sonuçlarını önceden bilirse, davranışlarını düzenleme yoluna gideceğini belirtmektedir. Sınıf kurallarından istenilen yararın sağlanabilmesi için, kuralları belirlerken bazı ilkelerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Birinci ilke; sınıf kuralları öğrencilerle birlikte oluşturulmalıdır. Çünkü kuralların uygulanabilirliği bir ölçüde, kuralların etkileyeceği kişileri kuralların oluşumuna katılımını sağlamaya bağlıdır(Bursalıoğlu, 2002).. Bu aslında bir yönetim ilkesidir. Bu ilkeye göre sınıf kurallarını oluşturmak bir yandan öğrencilerin sınıf yönetimine katılımına olanak verirken bir yandan da demokratik sınıf ortamının oluşmasına hizmet eder.

İkinci ilke; kurallar birbiriyle tutarlı olmalı ve amaçlara ulaşmayı kolaylaştırmalıdır.

Amaçlara hizmet etmeyen kurallar gereksizdir. Gereksiz konan bir kural, diğer kuralların da gereksiz olabileceğini düşündürür(Başar,1999).

Üçüncü ilke; kurallar sayıca çok olmamalıdır. Sınıftaki her ayrıntıyı içeren uzun kurallar listesini, hatırlaması ve uygulanması zor olacaktır. Bunun yerine 4-5 ifadeyi kapsaması daha etkili olacaktır.

Kuralların aşırı katılıkla izlenmesi, tekdüzelik, can sıkıntısı, hatta haksızlık yaratır, esnekliği önler, ilişkileri mekanikleştirir, morali düşürüp sınıf iklimini bozabilir.

Öğrenmeyi sağlayıcı bir sınıf ortamının yaratılması amacıyla, kural koyma ve istenmeyen davranışların önlenmesini de içeren daha genel bir kavram ise, disiplindir. Disiplinin temel amacı, öğrenmeyi kolaylaştırmaktır. Öğrenci neyi yapıp neyi yapmayacağını öğrenir. Kurallar sınıfta istenmedik durumların ve davranışların ortaya çıkmasını önlemenin bir aracı olarak önlemsel sınıf yönetimi modelinin temelini oluşturur.

Sınıfta Gözlenen İstenmedik Davranışların Nedenleri ve Önleme Yolları

Harris'e (1991) göre, etkili bir sınıf yöneticisi olarak öğretmenin; sınıfı eğitim öğretim için hazırlaması, sınıf kural ve süreçlerini birlikte belirleyip öğretmesi, öğretimi düzenleyip sürdürmesi, öğrencilerin uygun davranmasını sağlaması beklenir. Bunu sağlayan bir öğretmenin sınıfındaki öğrencilerin olumlu davranış gösterme düzeyi yüksek, kural bozucu istenmedik davranış gösterme düzeyi düşük, böylece öğretim zamanının amaçlar yönünde kullanılma düzeyi yüksektir.

Sınıfın ilişki düzeni, eğitsel çabaları kolaylaştırıcı, onlara yardım edici olmalıdır. Öğretmenin sınıfta her şeyden önce bir güven ortamı sağlaması beklenir. Çünkü, güvenli bir ortamda, başarabilecekleri, zevk aldıkları işle uğraşan, etkinliğe güdülenmiş, sorumlu davranabilen öğrenciler, istenmeyen davranışlara pek yönelmezler. Kendi hızında ve kendi öğrenme gücüne göre bir çaba içine giren öğrenciler giriştikleri işlerde daha başarılı olmaktadır.

Temel görevi öğrencinin sosyalleşmesi ve toplumsal kültürü öğrenciye aktarmak olan öğretmenin, bu görevi yerine getirebilmesi için, içinde yaşadığı toplumu, kültürel özellikleri ile birlikte tanınması gerekir. Öğretmen, görev yaptığı yerleşim biriminin özelliklerini, ailelerin yaşam tarzını, değerlerini ve normlarını bilmelidir.

Örneğin, sınıfında derse hazırlıksız ve ders araç ve gereçleri(beden eğitimi için gerekli spor ayakkabısı, eşortman; Resim dersi için resim kağıdı,boya, fırça; Türkçe dersi için ders ve yardımcı kitap, sözlük; matematik dersinde iletke pergel, gönye) olmadan gelen, derste sık sık uyuklayan, arkadaşlarının ilgisini dağıtan bir öğrencisi olan öğretmen eğer öğrencisini ve onun ailesini, yaşadığı çevresini tanımıyorsa öğrencinin gösterdiği istenmedik davranışların nedenlerinden çok sonuçları üzerinde duracaktır. Oysa bu davranışların köklerinin sınıfın dışında, çevre ya da ailede olduğunu bilen bir öğretmen, nedenler üzerinde durarak sorunun çözümü için çözüm yolları arayıp bulabilir.(Bak. Çizelge-2 Bölüm III)

Öğretmen, sınıfta istenmeyen öğrenci davranışlarını önlemek için öncelikle öğrencilerin istenmedik davranışına neden olan olası faktörleri belirlemeli ve bu

belirlenenlere göre önlemler almalıdır. Davranışın niteliği ile davranışta bulunan öğrencinin özelliği alınacak önlemin belirleyicileri olmalıdır (Durukan ve Öztürk, 2005). Çizelge 2’de olması muhtemel istenmedik davranışlar ile bu davranışların olası nedenleri ve önlemsel modelin olası araçları yer almaktadır.

Çizelge 2

İstenmedik Davranış – Önlemsel Model İlişkisi

Olması muhtemel İstenmedik Davranış	İstenmedik Davranış Nedenleri	Önlemsel Modelin Olası Araçları
<p>Bölüm-I</p> <p>*Sınıf yönetiminde boşluk olması, *Öğretmeni yok sayma *Düzensizlik, gürültü vb.</p>	<p>*Kuralsızlık, *Öğretmen hazırlığının yetersizliği.</p>	<p>*Öğretmenin özel ve genel bir hazırlık yapması, *Öğrencilerle birlikte sınıf kuralları belirleme.</p>
<p>Bölüm-II</p> <p>*Derse devamsızlık, *Derse ilgi duymama,</p>	<p>*Yetersiz motivasyon, *Bireysel farklılıkların gözetilmemesi *Çok sık sistem ve program değişiklikleri, gelecek planlarının alt-üst olması.</p>	<p>*Öğrenci tanıma tekniklerinden yararlanma. *Öğrencilerin ilgi ve yeteneklerinin belirlenmesi. *Bireysel farklılıkların gözetilmesi, *Öğrenciye uygun araştırma projeleri oluşturulması, *Dersi ilginç hale getirmek..</p>
<p>Bölüm-III</p> <p>*Güç gösterisinde bulunma, *Arkadaşlarına ve çevreye karşı kaba (vandal) davranışlarda bulunma. *Okul içinde ve dışında çete kurma vb.</p>	<p>*İlgi çekme, varlığını kanıtlama, çevrenin olumsuz (kabadayı vb.) kültürel değerlerini model alma. *Akademik başarısızlığını örtme, *Gizil güçlerini y e t e n e k l e r i n i sergileyebileceği eğitsel ortamların olmaması.</p>	<p>*Okul öğrenci topluluğu, eğitsel kollar, öğrenci kulüplerinin etkinlikleri ve aile ziyaretleri ile istenmedik davranış gösteren öğrencilerin olumlu yönlerini keşfetmeye çalışmak. *Öğrencilerin kendilerini ifade edebilecekleri, müzik odası ve resim atölyesi oluşturmak. *Okulda spor ve hobi alanları düzenlemek. *Öğrencilerin gençlik merkezi ve spor kulübü gibi kontrollü alanlarla tanışması sağlanmalı.</p>

<p>Bölüm-IV</p> <p>*Derse devamsızlık etme.</p> <p>*Derse hazırlıksız gelme.</p> <p>*Derse dersin gerektirdiği araç-gereç ve ders malzemelerini(spor kıyafeti, resim malzemeleri, müzik aleti, ders kitabı vb.) getirmeme.</p>	<p>*Evde uygun eğitsel ortam olmaması.</p> <p>*Ailevi (anne-baba ya da her ikisinin hayatta olmaması, tutuklu bulunması, anne-baba ayrı, çocuğun üvey anne-baba yanında olması, gibi) nedenler</p> <p>*Ailenin ekonomik yönden yetersizlik içinde olması.</p> <p>*Utanma, arkadaşları arasında küçük düşürülme kaygısı.</p>	<p>*Okul yönetimi, okul rehberlik servisi ve öğrencinin ailesi ile işbirliği.</p> <p>*Okul aile birliği, okul ve öğrencilerini koruma derneği ile bir kamu kuruluşu olan sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakfından ekonomik destek sağlama.</p> <p>*Aile bireylerinin, halk eğitimi merkezi ve İşkur'un istihdam garantili beceri kurslarına katılması sağlanmalı, iş-güç sahibi yapılmalı,</p>
<p>Bölüm-V</p> <p>*Derse ilgi göstermeme.</p> <p>*Kendini derse verememe. *Derste esneme, uyuklama.</p>	<p>*Dersin içeriği ve işlenişi, öğrencinin ilgi ve yeteneğine, öğrenme gücüne ve hızına uygun değildir.</p> <p>*Öğrencinin, ailesinin geçimini sağlamak için okul dışı zamanlarda (gece) çalışma zorunda olması.</p> <p>*Madde bağımlısı olma.</p>	<p>*Öğrencinin ilgi ve yeteneklerini, bireysel farklılıklarını dikkate alan proje temelli bireysel ve grupla çalışma etkinlikleri düzenleme</p> <p>*Okul aile birliği ve diğer kuruluşlardan destek sağlama,</p> <p>*Okul rehberlik servisi, medikal ve psiko sosyal kurumları ile iletişime geçme.</p>

Sınıf Yönetiminde İşbirliği ve Kurumsal Destek Alma

Öğretmenin kurumsal destekten yararlanabilmesi için, ilke olarak her konuda okul yönetimi ve rehberlik servisi ile kalıcı kurumsal bir işbirliği kurması beklenir. Ayrıca öğretmenin, öğrencilerin sosyal becerilerini geliştirmek için; sorun çözme, işbirliği içinde öğrenme, etkileşimli öğrenme gibi, çeşitli yöntem ve tekniklere her zamankinden daha fazla yer vermesi gerekmektedir.

Aynı şekilde eğitim-öğretim etkinliklerini olumsuz yönde etkileyen, derse/okula devamsızlık, sosyal uyum güçlükleri ve saldırganlık gibi davranış sorunlarının çözümü ya da yönetimi, veli, öğretmen, okul yönetimi ve rehberlik servisi gibi aktörlerin işbirliğine dayalı birlikte çalışmayı gerektirmektedir.

Okul yönetimi, öğrencilerin kendilerinin ve gizil güçlerinin farkına varıp o yönde gelişimlerini sağlayacak öğrenme ve yaşantı ortamlarını hazırlamada; sınıf öğretmeni ve rehberlik servisi, öğrenciyi tanıma tekniklerini kullanarak topladıkları bilgileri, öğrenci kartekslerine düzenli işlemede, anne ve babalar, öğrencinin ilgi ve gereksinimlerini

karşılımda ortak çaba içinde olmak durumundadırlar. Öğrencinin kendi ilgi ve yetenekleri ile çevreyi, iş hayatını, meslekleri doğru ve yeterli tanınmasına yardım edilerek onun, kendi ilgi ve yeteneklerine uygun (akademik ve mesleki teknik) bir programa yönelmesi sağlanabilir.

Eğitimde fırsat eşitliğinin temel ilkesi, bireyleri yetenekleri, gizil güçleri oranında başarılı kılacak olanak ve ortamları sağlamaktır. Öğrenci hizmetlerinin genel amacı da, her öğrencinin daha nitelikli bir eğitim hizmeti almasına katkıda bulunmaktır(Dönmez,2010).

Rehberlik, her bireyin –*biricik, ve tek olduğundan hareketle*- kendi yaşamında kendi yolunu, başkalarının haklarına karışmadan, seçme hakkına ve görevine sahip olduğu anlayışına dayanan demokratik ilkeyi temel alır ve bireyler için tercihler yapmaz. Rehberlik, bireylere giderek artan bir biçimde başkalarının yardımını olmadan bağımsız karar vermede ve kendi tercihlerini yapmada yetkinlik, yetenek ve becerilerini anlama, uyarma ve geliştirmeye yardım etmektedir.

Okullarda yapılan rehberlik hizmetlerinin amacı, öğrencilerin kendilerini tanımalarına, karşılaştıkları öğrenme, sağlık, davranış, kültürel ve ekonomik sorunlarını gerçekçi bir yaklaşımla saptamalarına, sorunlarını çözme yeterliği kazanmalarına, uygun seçimler yaparak isabetli karar vermelerine ve kendilerini gerçekleştirmelerine yardımcı olmaktır(Taymaz,1997:200). Bu hizmetin yürütülmesinde eğitim kurumlarına düşen sorumluluk; öğrenme güçlüğü olanlar kadar, özel öğrenme ilgi ve yeteneğine sahip olanlar için de kendilerini ve yeteneklerini tanımaları ve geliştirmeleri için gerekli ortamları sağlayarak onların kendi kendileri için yeterli olmalarının koşullarını hazırlamaktır.

Örgün eğitimde öğrencileri hedef alan rehberlik hizmeti, onların sosyal, duygusal ve kişisel yönden gelişmelerine, daha dengeli ve kapsamlı bir eğitim almalarına çalışmaktır. Öğrenciler, başkaları ile değil, kendileri ile yarışmak için cesaretlendirildiğinde ve başarı hedeflerinden ziyade öğrenme için çabaladıklarında, motivasyon ve ilerleme artmaktadır. Öğrencilerin kendi hedeflerini gerçekleştirmelerine ve başarı deneyimlemelerine yardımcı olabilmek için, öğrenme hedeflerinin ve aktivitelerinin bireyselleştirilmesi gerekmektedir (Mc Combs, ve Pope, 2010). Ancak öğrencinin ilgi ve yeteneklerine uygun düşmeyen okul ve branşlara (dal ve mesleklere) yönelmiş/ yöneltilmiş olması, etkinliklerin bireyselleştirilmesini mümkün kılmayacağı gibi, öğrencinin etkinliklere ilgisiz kalacağından sınıf yönetimini de olumsuz etkileyecektir. Bu tür olumsuzluklarla karşılaşmamak için öğrencinin, akademik ve mesleki teknik alanlara yönelmelerini sağlamada okul yönetimine, okul rehberlik servisine, sınıf ve ders öğretmenlerine, öğrencinin ailesine büyük sorumluluk düşmektedir.

Sonuç

Öğretmenin sınıf yönetiminde başarılı olabilmesi için, her şeyden önce öğrenci katılımını kolaylaştıran güvene dayalı bir öğrenme öğretme ortamı yaratmalıdır.

Öğretme ve öğrenme etkinliklerinin verimli olabilmesi için öğretmenin, dersin işlenişini olumsuz olarak etkileyebilecek davranışları önlemeye yönelik bazı önlemler alması gerekmektedir. Bu konuda öğretmenin yapabilecekleri ile birlikte, okulun kurumsal desteğini yanında hissettiğinde çevrenin var olan olanakları harekete geçirmede

önemli bir rol oynayabilir.

Sınıfta dersin etkin ve verimli bir şekilde işlenmesini engelleyen ya da kesintiye uğratan davranışların pek çok nedeni vardır. Bu nedenlerin bir kısmı öğrenci ve onun aile çevresi ile ilgili iken, bir kısmı da öğretmen ve okul ortamı ile ilgilidir. Bu bakımdan öğretmen bu konudaki çalışmalarını, ilgili taraflarla işbirliği içinde yürütmelidir.

Eğer eğitim sistemindeki karar verme yetkisine sahip olanlar, öğrenme ve öğretme etkinliklerine etki etmesi muhtemel olumsuzlukları önlemeye yönelik düzenlemeleri zamanında yapabilir ise başarı sağlanabilir. Önleyici düzenlemeler ve özellikle öğrencilerin özel öğrenme ilgilerinin karşılanması için yapılacak harcamalar, bu harcamaların yapılmaması durumunda ortaya çıkacak sorunları çözmek için yapılacak harcamalardan daha fazla olmayacaktır. Eğitimde başarı için, önleyici düzenlemelerin yapılmasında bu gerçeğin hareket noktası olarak alınması temel ilke olmalıdır.

İyi bir sınıf yönetimi öğrencilerin kendilerinden beklenen davranışların ne olduğunu anlamalarına dayalıdır. Bu nedenle dikkatlice hazırlanmış önleyici düzenlemeler öğretmenin hem beklentilerine daha kolay ulaşmasını sağlar hem de güvenli ve verimli bir ortamın yaratılmasını kolaylaştırır.

Eğitim sisteminin yapısında, öğrenci akış modellerinde ve programlarda sıkça değişiklik yapılması, öğretmen ve öğrenci başarısını olumsuz yönde etkilemektedir. Eğitimdeki yeniden yapılandırma çalışmaları, eğitim planlaması ilkelerine göre yapılmalı ve önce pilot bölge ve okullarda uzun süreli deneme çalışmaları ile olgunlaştırılmalı, daha sonra denemenin olumlu sonuçları temel alınarak uygulamaya konulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Naciye (2008) “Sınıf İçi Kurallar” (yedinci baskı- Editör: Emin Karip) *Sınıf Yönetimi* içinde ss.11-34 Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Antel, S. Celâl (1952) *Umumî Didaktik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 359
- Aydın, Ayhan (2000) *Sınıf Yönetimi* Geliştirilmiş İkinci Baskı. Ankara:Anı Yayıncılık.
- Bakioğlu, Ayşen (2009) *Çağdaş Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım
- Başar, Hüseyin (1989) *Sınıf Yönetimi* Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Binbaşıoğlu, Cavit (2013) *Etkinlik Pedagojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık
- Brophy, J.ere (1988) “Educating Teachers About Managing Classroom and Students” *Teaching and Teacher Education*. Vol.4, Nr.1. ss.1-18
- Bursalıoğlu, Ziya (2002) *Okul Yönetiminde Yeni Yapı ve Davranış*. (onüçüncü basım) Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Cangelosi, James.S.(1988) *Classroom Management Strategies*. Longman Inc. New York.
- Çelik, Kazım (2007) “Disiplin Oluşturma ve Kural Geliştirme) **Etkili Sınıf Yönetimi** (Üçüncü Baskı) Editör: Hüseyin Kıran. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Durukan. Haydar ve Öztürk, H.İbrahim (2005) *Sınıf Yönetimi*. İstanbul:Lisans Yayıncılık.
- Dönmez, Burhanettin (2010) “Öğrenci Hizmetleri” *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi*. (Editör Servet Özdemir) Ankara: Nobel Yayın Dağıtım Tic.Ltd.Şti.

- Erdem, A.Rıza** (2011) “Sınıf Disiplini ve Kuralları” (Editö: Ruhi Sarpkaya) **Sınıf Yönetimi** içinde ss: 81-116. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Güneş, Firdevs (2007) *Yapılandırmacı Yaklaşımla Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık
- Harris, Alene H. (1991) “Proactive Classroom Management: Several Ounces of Prevention” *Contemporary Education*. Vol.62.Nr.3 ss.156-160.
- McCombs, Barbara L. & Pope, James E. (2010) *Ulaşılması Güç Öğrencileri Motive Etmek*. (Çev. Simge Esin) İstanbul: Prestif Yayınları.
- Okutan, Mehmet (2006) *Sınıf Yönetiminde Örnek Olaylar*. (İkinci Baskı) Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Schorling, Raleigh (1953) *Orta Dereceli Okullarda Genel Öğretim Metodu ve Uygulama* (Çev: Vedide Baha Pars) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Şimşek, Ali (2000) *Sınıfta Demokrasi*. Ankara: Eğitim Sen Yayınları
- Taymaz, A. Haydar (1997) *Uygulamalı Okul Yönetimi*. Ankara: (Dördüncü baskı) Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları No: 1180.
- Tekışık, H. Hüseyin ve Mihçı, Cemil (1966) *Birleştirilmiş Sınıflı Köy Okullarında Öğretim* Ankara: Rehber Yayınevi

Özet

SINIF YÖNETİMİNDE BAŞARININ ARACI: ÖNLEMSEL MODEL

Okulun amacı, her çocuğun kendi öğrenme gücü ve mevcut yetenekleri içinde yetişmesini sağlayarak, kendine, ailesine, topluma, insanlık alemine yararlı bireyler olarak yetiştirmektir. Bir öğretmenin öğrencilerini yetiştirmedeki başarısı hiç kuşkusuz, onun mesleki yeterlilikleri yanı sıra, sınıf yönetimindeki başarısına bağlıdır. Öğretmenler eğitim öğretim sürecinde rol oynayan etkenlerin sınıf yönetimini nasıl etkilediğinin farkında olmak durumundadırlar.

Sınıfta öğretmenin yönetim anlayışına, derse, konuya, amaçlara, öğrencilere ve ortamın özelliklerine göre farklı sınıf yönetimi modelleri seçilir ve uygulamaya yer verilir. Bu modeller, tepkisel, önlemsel, gelişimsel ve bütünsel olarak gruplandırmaktadır. Her modelin günümüzün modern eğitim anlayışı açısından sınırlılıkları ve yararlı yönleri bulunmaktadır. Bu modellerden biri olan önlemsel model sınıf etkinliklerini bir sosyalleşme süreci olarak ele alır. Sınıfta, istenmeyen durum ve davranışları ortaya çıkmadan önlenmesi, geleceğin planlanması ve kuralların oluşturulması gibi araçlara gereksinim duyulur. Ancak öğretmenin bu modellerin sınırları içinde sınıfını yönetmeye çalışması yeterli değildir.

Sınıfta öğretme ve öğrenme etkinliklerinin verimli olabilmesi için öğretmenin birtakım önlemler alması gerekmektedir. Alınan önlemlerin uygulamasında öğretmen, okul yönetimi, rehberlik servisi, veli ve çevredeki ilgili kurum ve kuruluşlarla birlikte çalışmayı gerektirir.

Bu makale, öğretmenin sınıf içinde yürüttüğü eğitim öğretim etkinlikleri sırasında oluşabilecek istenmedik davranışları önceden kestirerek, bu olumsuzlukları en aza indirmek için kullanacağı önlemsel modelin araçlarını tanıtmayı ve bu araçlarla ilgili bazı uygulama örneklerini belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Sınıf yönetimi, Öğretmen, Öğrenci, Önlemsel model.

Abstract

**THE TOOL OF SUCCESS IN CLASSROOM MANAGEMENT:
PRECAUTIONARY MODEL**

The aim of school is to train each child as a helpful individual to himself/herself, his/her family, society, humanity enabling to grow in his/her learning power and current capabilities. A teacher's success in training students undoubtedly depends on his/her being well-trained and his/her success in classroom management as well. Teachers are aware of how the facts related to the instruction period affect classroom management.

According to teachers' management understanding, to the lesson, to the subject, to the aims, to the students and to the learning environment, different classroom management models can be chosen and applied. These are reactionary, precautional, developmental and holistic models. Every model has its own advantages and disadvantages according to contemporary modern education of view. As one of these models, precautionary model, takes classroom activities as a socialization process. In classroom, there is a need for some tools such as preventing unwanted situations before they come up, planning future and describing rules. However it is not adequate for teacher to manage classroom within the boundaries of this model.

In order to achieve effective teaching and learning activities, a teacher must take some precautions. The application of these precautions requires collaboration of teachers, the school administration, guidance service, parents, related institutions and organizations around.

The aim of this article is to introduce means of the precautionary model and to define some examples of application with these means that the teacher may use in predicting the undesirable behaviors which may occur during the instruction in class and in minimizing these undesirable behaviors.

Keywords: Classroom Management, Teacher, Student, Precautionary Model

TIPOGRAFI, SAYFA TASARIMI VE SOMUT ŞİİR

Melike Taşcıoğlu*

1. Giriş

Tipografinin en özgün ve çarpıcı örneklerinin ortaya konulduğu somut şiir, dili hem anlamsal, hem görsel olarak kullanan bir şiir türüdür. Şiirin geleneksel malzemeleri olan kelimeler, uyaklar, noktalama işaretleri ve mısralara, tipografinin görsel öğelerinin katılmasıyla ortaya çıkan somut şiir, edebiyat ve grafik sanatlar için önemli bir dönüm noktası olmuş, 20. yüzyılda, özellikle Dadaist ve Fütürist sanatçılar tarafından yeni bir sanatsal alan olarak benimsenmiştir.

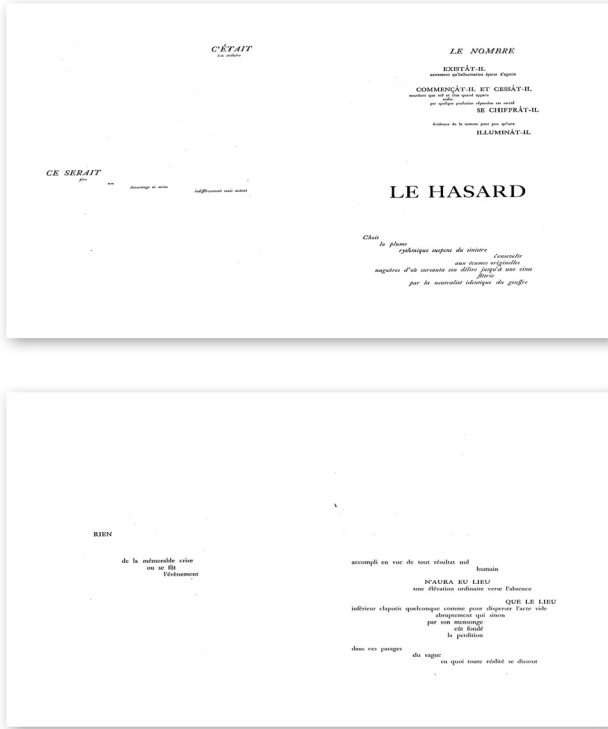
“... şiiri oluşturan sözcüklerin görsel bir düzenlemeyle sunulması yolundaki ilk örnekler Helenistik ve Roma dönemlerine aittir. ... 17. Yüzyılda İngiliz şair George Herbert’in dinsel içerikli şiirleriyle; 19. yüzyıl sonlarında Mallarme ile, 20. yüzyılın hemen başında e.e.cummings’in, Apollinaire’in (Calligrammes, 1918), Mayakovsky’nin, Marinetti’nin ve Ezra Pound’un şiirleriyle karşılaşılır.” (Alpaslan, 2005, s.5)

Somut şiir terimi ilk kez Brezilya’da Haroldo de Campos, Decia Pignatari ve Augusto de Campos’un kurduğu Noigrandes grubunun deneysel şiir anlayışı hakkında yazdıkları yazılarda kullandıkları “poesia concreta” ile ortaya çıkar (Solt, 1968). Kimi zaman “görsel şiir” olarak da adlandırılan bu alan, şiir sanatını, tipografyi ve sayfa tasarımını bir araya getiren güçlü örnekleri barındırır. Somut şiir, kimi zaman görsel (optik), fonetik (ses) ve kinetik olarak da sınıflandırılmıştır. “Bu terminolojik karmaşaya rağmen tüm

*Yrd. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi.

somut şiir türleri temel bir şartta birleşirler: şiirin veya metnin ortaya konulduğu fiziksel malzemeye konsantre olunması” (Solt, 1968).

Şiiri ortaya koyan malzeme harflerdir. Sesleri sembolize eden harfler, sözlerin ve sözcüklerin sayfa üzerine görüntüye tercüme edilmesini sağlar. Kağıdın üzerinde mürekkep aracılığıyla görünür kılınan harfler, kimi zaman tipo baskı, kimi zaman daktiloyla, sonralarında bilgisayarda ve ofset baskıyla üretilmiş, okuyucu, sayfaların üzerinde mürekkeple “çizilmiş” sembollerin oluşturduğu anlamların, satırların ve ahenkli kelimelerin oluşturduğu ritmin keyfini çıkarmıştır. Şiiri oluşturan bu malzemelerin şiiri ne denli zenginleştirebileceğini ise somut şiir altında ürün veren şairler ortaya koyar (Resim 1).



Resim 1. Stéphane Mallarmé'nin “Un Coup de dés Jamais N’Abolira le Hazard” (1914) adlı şiir kitabından bir kaç sayfa.

Şiirin sayfa üzerinde görüntüye dönüşmesiyle yeni anlamlar ortaya çıkar. Kelimeler, harfler ve seslerin görüntülerine, boşluk, mizanpaj ve kompozisyon üzerine düşünceler ve denemeler eklenir. Böylece “görüntü imgesellikten çıkar, ‘somut’laşır. ... şair, şiirin iç ve dış boyutlarını genişletir, derinleştirir; duyumları ve algıları karıştırarak okuru şaşırtır, düşündürür, eserinin yorum ve okuma olanaklarını artırır, çeşitlendirir” (Alpaslan, 2005, s.4).

Somut şiir, dil ve görüntü estetiğini bir arada barındıran bir türdür. Sesleri temsil eden harflerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan anlatım, sonsuz olasılıkları barındıran bir malzemeyle çalışmak anlamına gelir. Dilin anlamı ve görüntünün anlamı kendi içinde sınırsız çeşitliliğe sahipken, bu iki olgunun bir araya gelişi seçenek yelpazesini daha da genişletir. Sanatçının hem şiire, hem de grafik sanata yakın olduğu bu tür, edebiyat ve tipografinin ayrışması zor harmanlarını ortaya koyar.

2. Sözel İçerik ve Tipografik Söylem

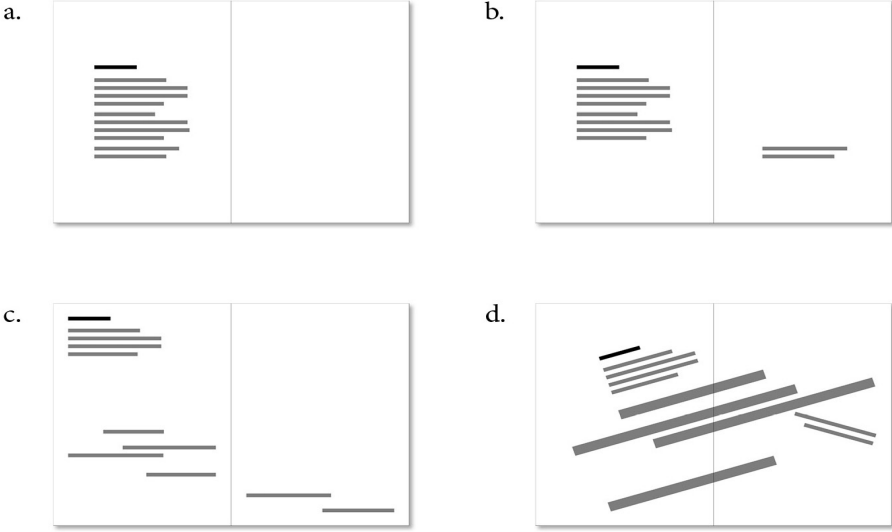
Tasarımcılar, yazılı bir bilginin hem sözel içeriğini, hem de görsel ve biçimsel varlığını değerlendirir, bu iki yönün birleşerek meydana getirdiği algı seçeneklerini ortaya çıkarırlar. Yazı karakterleri, yazının büyüklüğü, espas gibi seçenekler o yazılı bilgiyi pekiştiren, görsel ve biçimsel varlığı bakımından geliştiren veya dönüştüren araçlar haline gelmeye açıktır. Sayfa üzerinde yazılı bilginin düzenlenmesi sonsuz seçeneklere bağlıdır; her bir ögenin konumu, anlamı farklılaştıran bir tercih haline gelebilir. Öte yandan bu tercihler, algıda hiyerarşi yaratmaya, alt ve üst anlamlar ortaya koymaya, okuma ve anlamlandırmada çeşitli katmanlarda iletişim kurmaya yol açar.

“... İki veya üç boyutlu olarak öğeleri düzenleyen tasarımcılar, aynı zamanda dördüncü boyutta da oyunlar oynamaktadır: zaman. Okuyucunun gözleri ve beyni önce şurayı, sonra burayı okumaya davet edilir. ... Bazı özel durumlarda ise tasarımcının rolü, metni nötr bir biçimde sunmak, yani “görünmez” tipografi yaratmaktır.” (Middentorp, 2012, s.16)

Middentorp’un bahsettiği “görünmez tipografi”, klasik şiirde ve sayfa düzeninde geçerlidir. Burada tipografi, metni yorumsuz olarak aktarmayı görev edinen, metnin kendisini katıksız olarak aktarabilmek için mükemmel okunurluğa sahip yazı karakterlerini göz yormayan boşluklandırmalarla sayfa üzerinde konumlandıran bir sanattır.

Resim 2’deki “a” örneğine bakıldığında bu görülebilir. Böyle bir sayfa tasarımında yazı sadece “okunmak” için vardır, herhangi bir “rahatsızlık” yaratmadan, yorumsuz bir şekilde, yalnızca içeriği sunar. İçeriğe yeni anlamlar katacak baskın görsel müdahaleden çekinir. “b” seçeneğinde ise sayfa tasarımı üzerinden yorum yapılmıştır. Şiirin son iki dizesinin aynı sayfada değil de yan sayfada olması o dizeleri zaman ve mesafe bakımından, önceki dizelerden daha da ayırır; “son”u daha da vurgular, son iki dizedeki ve dolayısıyla şiirin bütünündeki anlamı değiştirir veya pekiştirir. “c” örneğinde de metin sağ sayfaya taşmış durumdadır, ancak bunun yanı sıra soldan hizalama da bozulmuş, dizeler adeta “dağılmıştır”. Bu dağınıklık, anlama olumlu veya olumsuz olarak katkı sağlar. Şiirin konusuna paralel olarak yapıldığında, örneğin şiirde içerik olarak dağılma, yayılma, aşağıya doğru kayma, düşme gibi bir benzetme varsa, sayfa tasarımı —hem yazıyı okumadan, hem de okudukça— anlamı pekiştiriyor olacaktır. “d” örneğinde ise tipografik tasarımın ve sayfa düzeninin baskın oluşu göze çarpar. Burada içeriğin görüntünün gölgesinde kaldığı bile söylenebilir. Diğer seçeneklerde yazan şeyin ne olduğunu, tahmin edilmesi zorken, “d” seçeneğinde metnin içeriğinin ne olduğunu bilmeye bile gerek kalmadan bazı kavram ve temalarda hemfikir olunabilir. Örneklerin tümüne birden bakılacak olursa “a” ve “d” seçeneklerinde sırasıyla içeriğin veya biçimin

daha baskın olduğunu, “b” ve “c” seçeneklerinde ise içerik/biçim ağırlığının daha dengeli olduğu görülebilir.



Resim 2. Sayfa tasarımı ve tipografinin şiirde kullanımı üzerine bir kaç örnek.

Somut şiir (veya görsel şiir), tipografinin metnin içeriği kadar, veya daha aktif rol oynadığı ve söz söylediği bir türdür. Somut şiir tipografisi ve sayfa düzeni —klasik anlamda şiirin sayfa tasarımındaki sessiz, görünmez ve anlam aktarımına hizmet eden halinin tersine— ön planda, dikkatleri üzerine çeken, hatta kimi zaman fazla gösterişli ve cazgır haldedir. Bunun görülebileceği örnekler özellikle anarşist duruşunu somut şiir aracılığıyla aktaran Filippo Marinetti’dir (Resim 3). Fütürizm ve Dada, kuralları yıkmaya çalışan görüşlerin tipografik yansımalarının yoğun olarak görüldüğü dönemlerdir. Alışlageldik düzenin bozulmasını sayfa üzerine de yansıtan agresif karşı duruş, enerjik bir tipografik dışavurum haline gelmiştir.

“20. yüzyıl başlarında basılı malzemenin birçoğu, metal harflerin kullanıldığı tip baskı yöntemiyle üretiliyordu. Fütüristler, Gutenberg’den bu yana kullanılan metal harf dizgisinin sayfaya adeta “empoze ettiği” yatay ve çizgisel disiplini başarıyla alaşağı eden ilk sanatçılardır. Sonraki yıllarda gelişen ve mantık olarak hiçbir çizgisel sınırlamaya bağlı olmayan fotodizgi ve kuru transfer (letraset) yöntemlerine rağmen çoğu tasarım, Fütüristlerin tipografik özgürlüğe ve esnekliğe dayalı kompozisyonlarının etkileyciliğine ulaşamamıştır. Yazar ve sanatçı kimlikleriyle basılı sayfayı bir matbaacı ya da dizgicinin gözüyle değil,

alıcının (okuyucu) bakış açısıyla ele alan Fütüristler; dizgicileri ikna ederek, zorlayarak, hatta yeri geldiğinde kandırarak, dinamik bir basılı imge yaratma uğruna tipografik elemanlarla özgürce oynamışlardır.” (Becer, 2007, s.29-30)



Resim 3. Filippo Tommaso Marinetti'nin “Zang Tumb Tumb” (1914) adlı somut şiir kitabı Fütürizmin dinamik tipografisi için **önemli örneklerdendir.**

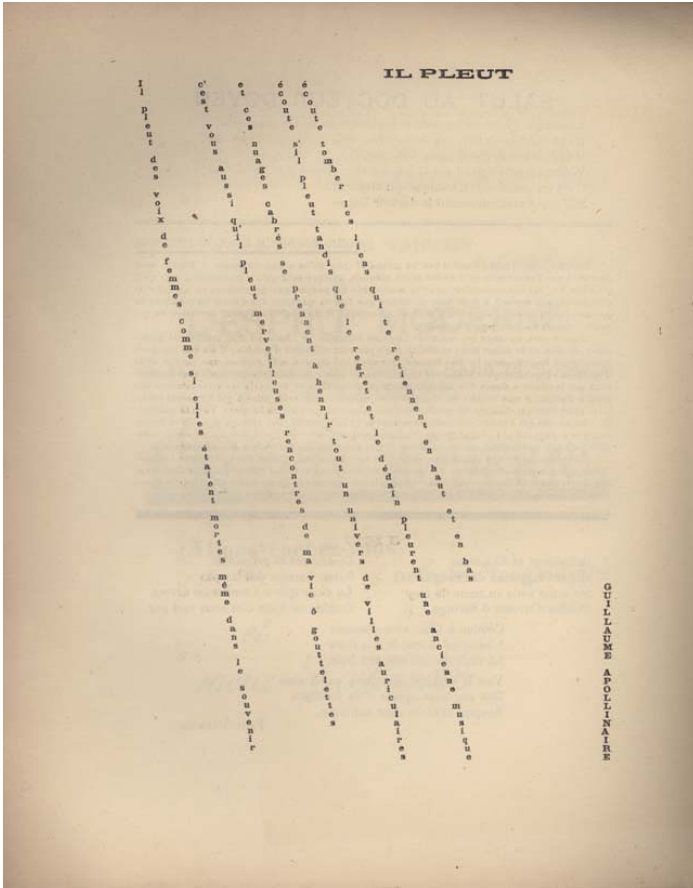
İçeriğin biçime dönüştüğü özgür alanda, baskı ve tasarıma yönelik teknolojiler tipografik kararların alınmasında yazar ve tasarımcılara yeni seçenek ve olanaklar sunar. Mekanik yöntemler, tipo baskı ve dizgi, şairin veya yazarın ulaşması her zaman mümkün olmayan alanlar halindeyken, giderek gelişen masaüstü yayıncılık teknolojileri, yazar ve tasarımcıları sayfa üzerinde daha kolay buluşturan ortamlar sağlamıştır.

3. Klavye ve Somut Şiir

“Bazıları, şiiri daktiloda kompoze etmenin iyi olduğunu söyler, çünkü yapılan hataları yeniden yazma işi, sözcüklerle ve onların ritmiyle daha içli dışlı olmaya yardımcı olur. Bilgisayardaki düzeltmelerinse yeniden yazma gerektirmediği bir gerçektir” (Smith, 1997, s. 12). “Text in the Book Format” adlı kitabında, sanatçı kitaplarının, şiir kitaplarının ve sayfa üzerinde metnin neler yapabileceğini konu alan Keith A. Smith, daktilo ve bilgisayar klavyesi arasındaki en basit farkı bize hatırlatır: Bilgisayar ekranı ile çalışmak —metin henüz kağıda mürekkeple mühürlenmediğinden— geri alınabilir, silinebilir ve düzeltilebilir bir malzemeyle karşı karşıya olmak demektir. Daktiloda vurulan tuşlar, kağıt üzerinde, hemen o an, geri dönüşü olmayan bir iz bırakırken, bilgisayar ekranındaki kelime işlem yazılımlarının “sayfa görüntüsü” yazı yazma illüzyonunun yaratıldığı geçici ve sanal bir ortamdır. Yazılan yazının silinmesi, yapılan

hatanın geri alınması, otomatik düzeltme gibi özellikler, ardında geçmişe veya revizyona dair izleri barındırmaz; yalnızca kaydedilen ve/veya çıktısı alınan sonuç görünür.

1980'lerden itibaren masaüstü yayıncılığın hayata girmesi, daktilonun yerini klavyelerin alması ve tipografinin sayısallaşmasıyla sonuçlanmıştır. Tipografi adına adeta bir devrim olan masaüstü yayıncılık, kullanıcıların matbaacı veya dizgicilere ihtiyacı kalmadan sayfa tasarımı yapabilmesine de önyak olmuştur. WYSIWYG (*Ne Görüyorsan Onu Alırsın*) prensibiyle çalışan yazılımlar, ekrandaki görüntüyle, alınan basılı sonucun aynı veya gerçeğe yakın olduğu bir üretimi mümkün kılmış, gelişen ve giderek daha da kullanıcı dostu olan yazılım arayüzleri, internetin ve yazılım eğitimlerinin yaygınlaşması herkesin yazar ve tasarımcı olabilme potansiyelini artırmıştır. “Karakterlere sanayi ürünleriyle dolu ağır çekmeceler aracılığıyla değil tuş darbesi ve fareyle ulaşılabildiği sayısal çağda, alan ve boşluk, hacimsel olmaktan sıvı olmaya doğru, tipografi de durağan bir nesnelere bütünü olmaktan esnek bir değer sistemine doğru ilerlemiştir” (Lupton, 2010, s.93).



Resim 4. Guillaume Apollinaire'in "Calligrammes" (1918)adlı kitabından "Il Pleut" (Yağmur Yağıyor) adlı somut şiiri.

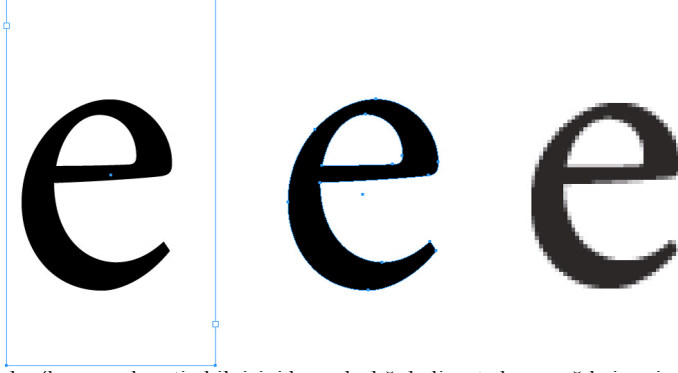
Bu sıvı hal, yazının esnekliğini kırmaya yönelik özgür girişimleri destekler gibi görünse de, durum her zaman böyle değildir. Klavye ile yazılan yazı, otomatik olarak ekranda satırlar halinde belirir, biten satırla birlikte yazı alt satırda akmaya devam eder. Öyle ki, aslında yaygın kelime işlem yazılımlarında yamuk yazmak mümkün bile değildir. Hata yapmayı önleyen otomatik düzeltme seçenekleri metnin kendisini düzeltirken, şablon formatlarda standartlaşan metin biçimleri yazarı daha ilk adımda belirli bir kalıba sokar.

“Doğrusallık pek çok yazılım uygulamasına egemendir. Örneğin, kelime işlem yazılımları, dokümanları doğrusal bir akış olarak ele alır.” (Lupton, 2010, s.92) Guillaume Apollinaire’in 1918 yılında basılan Calligrammes adlı kitabında yer alan şiirlerden biri olan Il Pleut (*Yağmur Yağıyor*) (Resim 4), yine doğrusal sonuçlar veren bir araç olan daktilonun neler yapabileceğini, bu kadar tutucu ve sınırlı görünen bir teknolojinin bile farklı anlatımlar ortaya koymada yepyeni yollarla kullanılabileceğini gözler önüne sermektedir. Kelime işlem yazılımlarında olduğu gibi doğrusal bir mantıkta olan daktilo ile önceden tasarladığı şiiri sayfaya döken Apollinaire, bundan yaklaşık 100 sene önce yapmış olduğu denemelerle, bugün kullanılan yazılımların yapabilecekleri konusunda tasarımcı ve yazarlara ilham verir.

Günümüzde kullanılan kelime işlem yazılımları (Microsoft Word gibi) yazının biçimi ile denemeler yapmayı mümkün kılsa da seçenekler kısıtlıdır. Puntoyu büyütmek, kalın (bold) veya italik seçenekleri, belli başlı yazı karakterleri, standart bir kullanıcının bilgisayarında sınırlı birtakım denemelere yardımcı olabilir. Ancak Fütüristlerin kağıt ve kalıplar üzerinde yapmış oldukları elle müdahalenin özgürlüğünden çok uzaktır. Bilgisayar, bu bakımdan harfler ile harflere bir çırpıda dokunup, yırtıp, büküp bozabilen eller arasında adeta bir engel, bir tür şeffaf sınır oluşturur. Buradan harflere dokunmak ve müdahale etmek daha zor ve zahmetlidir. Elektronik metin, yalnızca kontrollü müdahaleye izin verir.

Tasarımcıların kullandığı vektörel ve piksel temelli yazılımlar ise bu alanda biraz daha özgürlük sağlar. Bu yazılımlarda metin, metin bilgisini taşıyabildiği gibi, çizime dönüştürmek anlamına gelen “convert to path”, “convert to shape” veya “create outlines” gibi komut seçeneklerle kolay müdahale edilebilen bir hale dönüştürülebilir. Böylece sözcükler ve harfler artık birer resim olur. Bu resimlere müdahale etmek, onları büyütmek, küçültmek, bozmak, satırları kırmak, bükmek, üst üste, alt alta getirmek çok daha kolaydır. Metin artık sayısal bilgi olarak var olmaz, sayısal bilgi olarak kalan sadece çizim veya piksellerdir (Resim 5).

Piksel temelli yazılımlar (Adobe Photoshop gibi) yazıyı elektronik bilgi olarak, ancak harf bilgisi olmadan, resim bilgisi olarak taşırlar. Burada harf veya kelime artık bir resimdir. Bu resmi kesmek, ikiye ayırmak, bozmak, eklemeler veya çıkarmalar yapmak artık çok kolaydır. Harf veya kelimeler punto olarak büyütülebildiği gibi, resme dönüştürülerek (convert to image) orantılı veya orantısız olarak büyütmeye araçlarıyla da ölçeklendirilebilir.



Resim 5. Solda harfin sayısal metin bilgisini barındırdığı halini, ortada ve sağda ise çizgisel (vektörel) ve resimsel (piksel temelli) olarak varlığını sürdürdüğü halleri.

Ancak, piksel temelli metin, baskıda tercih edilmez, piksellerden oluşması çözünürlükte ve okunmada sorun yaratır. Bu nedenle şiir veya düzyazı gibi ürünlerin tasarlandığı veya üretildiği bir yazılım türü değildir. Masaüstü yayıncılığın en yaygın kullanılan yazılımlarından olan Adobe InDesign gibi yazılımlar ise daha geniş yazı seçenekleriyle vektörel olarak baskıya ve ekrana yönelik çözümler ortaya koymaktadır. Bu yazılımlar genellikle tasarımcılar ve dizgiciler tarafından kullanılır. Bazı yazarlar masaüstü yayıncılığın gelişmesiyle birlikte bu tür yazılımları da kullanır hale gelmiştir. Bu yazılımların kullanımı ve eğitimi giderek yaygınlaşmaktadır ancak yine de bu yazılımlar Microsoft Word kadar kullanıcı dostu değildir ve erişimi daha zordur.

Bu yazılımlar, bir noktada, yazar ve tasarımcıyı birbirinden ayırır hale de getirmektedir. Yazının elektronik ortamda yazar tarafından yazılmasının ardından akan metni InDesign gibi sayfa tasarımı yazılımına aktaran tasarımcı, tipografik kararları burada alır.

“Yirminci yüzyıl sanat ve tasarımının belki de en çok iz bırakan etkilerinden biri biçim ve içeriğin fiziksel olarak kaynaştırılmasıydı. Örneğin, Dada ve Fütürist şairler, tipografiyi sayfa üzerinde, içeriğin özel yazı biçimlerinin somut mizanpajından ayırıp ayırmadığı metinler yaratmada kullandılar. Yirmi birinci yüzyılda biçim ve içerik geri çekilerek yine ayrıldı.” (Lupton, 2010, s.98)

Şiirin yazınsal içeriği kadar görsel sunumuna da müdahale etmenin, bir kağıdı ortadan kesmek ve fotokopiyle büyütme kadar basit ve herkesçe ulaşılabilir olduğu dönemden, gelişen teknolojinin her türlü deneyi mümkün kıldığı günümüze, eski kuralların getirdiği alışkanlıklar ve kısıtlamalar hâlâ yaygın olarak devam etmektedir. Yazılımlara erişim sağlandıkça, ve bu teknolojilerde edinilen deneyimin ışığında kullanıcıların rahatlamasıyla yeni denemelerin ortaya çıkması mümkündür. Harflerin, sözcüklerin, kelimelerin sayısal ve sanal bilgi olmaktan, müdahale edilebilir biçimler haline gelmesi onları yeni bir “somut” döneme itecektir.

4. Sonuç

Dilin inceliklerini yazıya aktarmak şairin sessiz ama güçlü yetisidir. Fikri sözcüklerde bulmak; sözcüklerin, hecelerinin ve köklerin bağlantı ağlarını örmek; dizeleri

katman katman işlemek; cümleleri dilsel estetikle yoğurarak kendi içinde ve birbiriyle ilişkilendirmek şairin şiiri işleyiş biçimleridir. Bu sözcükleri okuyucuyla buluşturan ise harflerin görüntüsüdür. Bu görüntüler, ister kağıt üzerinde mürekkeple görünür hale getirilsin, ister ekranda ışıkla belirsin, yeni anlamlar ve yeni anlatımlar ortaya koyarak izleyicisiyle buluşur.

Elle dizgiden bugünün elektronik olarak ortaya konan tipografisine, tasarımcıların tipografik teknolojilerin doğasını ve yapabileceklerini anlaması önem taşır, çünkü bu anlayış tasarım ve üretimin ince bir harmanına temel oluşturur (Carter, Day, ve Meggs, 2002, s.103). Tipografik üretimin geçmişine bakıldığında, özellikle somut şiirin en güçlü örneklerinin görüldüğü dönemlerde, doğrusallığın yıkılarak yeni bakış açılarının ortaya konulması, bugünün tasarımına da ilham verir. Elektronik ortamın “sanal” doğrusallığını kırmak, tasarımcıların bu aracı kullanmada daha özgür ve daha hakim olduğunu gösterir.

“Tipografinin kendisi —yazı karakteri, ölçüsü, harflerin rengi ve metnin sayfa içindeki konumu— metnin anlamına (veya algılanışına) katkıda bulunur” (Middentorp, 2012, s.16). Somut şiirde yazar, metnin algılanışı üzerinde görsel oyunlar oynar. Tipografik kararları metnin aktarımına katkı sağlayacak önemli öğeler olarak değerlendirir ve bunları kimi zaman kendi kendine, kimi zaman da dizgicilerin desteğiyle okuyucuya sunar. Harflerin biçimleriyle, sözcüklerin dizilimiyle, dizelerin sayfa üzerinde kompozisyonlarıyla ortaya konabilecek sınırsız anlatım biçimlerini araştırmada somut şiirin disiplinlerötesi konumu hem yazar hem tasarımcıların ufkunu açan, özgür bir anlatıma zemin oluşturur.

KAYNAKÇA

- Alpaslan, G. G. (2005). Türk Edebiyatında Somut (Görsel) Şiir. *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları Dergisi* (10), 3-16.
- Becer, E. (2007). *Modern Sanat ve Yeni Tipografi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Carter, R., Day, B., & Meggs, P. (2002). *Typographic Design: Form and Communication*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Lupton, E. (2010). *Thinking With Type*. New York: Princeton Architectural Press.
- Middentorp, J. (2012). *Shaping Text*. Amsterdam: BIS Publishers.
- Smith, K. A. (1997). *Text in the Book Format*. Rochester: Keith a smith BOOKS.
- Solt, M. E. (1968). *Concrete Poetry: A World View*. Erişim 21.12.2013, UBU: <http://www.ubu.com/papers/solt/index.html>

Özet

TİPOGRAFİ, SAYFA TASARIMI VE SOMUT ŞİİR

Somut şiir, yazılı içeriği aktaran harflerin ve sözcüklerin, içerikle eşdeğer biçimde var olduğu şiir türüdür. Metin sayfa üzerine aktarılırken, aktarım biçimi ve seçenekleri de anlamı çeşitlendirir. Dili sayfa üzerinde görünür kılan tipografi, harflerin, sözcüklerin, boşlukların sayfa üzerinde düzenlemesini yapar, yazıyı sayfaya taşır. Geleneksel şiir düzenlemelerindeki sayfa tasarımı ve tipografi alışıl gelmiş, okunurluk odaklı ve “sessiz” iken, somut şiirde

aktiftir ve kimi zaman baskındır. İçeriğin biçimle birlikte var olduğu, şiirsel dilin grafik dille birleştiği ve anlamların harmanlanarak yeni anlamlar ortaya koyduğu bu tür, yeni ürünler vermeye potansiyeli olan disiplinlerötesi bir alandır.

1900'lerden itibaren yaygınlaşan, özellikle Futurizm ve Dada gibi sanat akımlarında en uç örneklerinin görüldüğü somut şiir, edebiyat ve şiir için olduğu kadar, grafik tasarım ve tipografi için de çarpıcı örneklerin olduğu bir türdür. Tipo baskı ve dizginin doğasında var olan, doğrusallığı dikte eden yapıyı kıran şair ve tipograflar, yazı sanatına ve şiir sanatına yepyeni bakışlar sunmuşlardır. Günümüzde artık neredeyse kullanılmayan tipo baskı ve metal hurufatlar, yerini bu yapıyı taklit eden “sanal” sayfalar, klavye ve fareye bırakmıştır. Gelişen masaüstü yayıncılık teknolojileriyle yaygınlaşan kelime işlem yazılımları yazıyı daha da kolay işlenebilir hale getirmiştir. Somut şiire, bilgisayar teknolojilerinin hızla geliştiği dönemde yeniden bir bakış, kelime işlem ve sayfa düzeni yazılımlarının da dayattığı “sanal” doğrusallığın kırılması adına önem taşır.

Anahtar Kelimeler Grafik Tasarım, Görsel Şiir, Sayfa Tasarımı, Somut Şiir, Tipografi

Abstract

TYPOGRAPHY, PAGE LAYOUT AND CONCRETE POETRY

Concrete poetry is a genre in which words and letters that transmit the written content have equal presence as the content itself. When a text is transmitted onto a page, the way it is transmitted change and diversify its meaning. Typography, which makes language visible on page, makes arrangements of letters, words, spaces on a page; it transfers text to page. Page layout and typography on conventional poetry looks ordinary, focuses on reading and is “silent”, while in concrete poetry it is active—and in some cases, dominant. Concrete poetry is a transdisciplinary genre that has a potential to give birth to new products in which content comes into existence together with form, poetic language collide with graphic language and meanings are collated to create new.

Concrete poetry became popular after 1900's and the strongest examples were seen as part of Futurism and Dada art movements; it is a genre that produced works that are as significant to literature and poetry as to graphic design and typography. The poets and typographers who broke the linearity in the very nature of letterpress and typesetting have given a new perspective to the art of type and poetry. Today, the metal type and letter press technology left its place to “virtual” pages, keyboard and mouse which mimic that technology. The emerging desktop publishing technologies and widespread of word processing software, made it possible to work with type. It is significant to take another look at concrete poetry at this age of fast developing computer technologies to break the “virtual” linearity that is forced by word processor software and page layout.

Keywords: Concrete Poetry, Graphic Design, Page Layout, Typography, Visual Poetry

CAUCASIAN NEWSPAPER IN THE LATE-19TH- CENTURY CAIRO: 'İTTİHAD GAZETESİ'

Georgy Chochiev*

Many countries of the Near and Middle East that formerly constituted parts of the Ottoman Empire, became a second homeland for hundreds of thousands of Northern Caucasians, who had been compelled to migrate there after the completion of the Russo-Caucasian War, mainly in the 1850s – 1870s. Although remaining in ethnic respect fractions of the peoples of the North Caucasus, these diaspora groups have accomplished during the past century and a half their own, rather complicated way of cultural, social and political evolution, the objective study and adequate assessment of which require, first of all, involvement of a wide scope of Turkish sources, i.e. archival materials, press, autobiographical literature, etc. Among these sources a special place is occupied (partially due to their relative sparsity) by documents proceeding from the North Caucasians directly – collective and individual petitions of the immigrants, publications and records of the organizations created by them, memoirs of important members of the Circassian** community etc., which reflect

*North Ossetian State University (Russian Federation)

**The term “Circassian”, in line with its traditional usage in the Near and Middle East, has been used in this text principally in its broader sense implying all indigenous ethnic groups of the Northern and

the condition of public attitudes and ideological aspirations amid the diaspora at one or another stage.

During the first decades following the settlement of the North Caucasians in the sultan's domains, it were usually the representatives of the traditional feudal-patriarchal nobility who acted as the mouthpieces of their fellow-countrymen, quite often emphasizing their own narrow-class interests in their appeals to the Porte (Chochiev, 2007)*. Yet, the end of the 19th century witnessed more signs of activity of a new elite that was emerging in the diaspora, viz. the Circassian civil and military intelligentsia, deeply integrated into the respective strata of the Ottoman-Muslim society, but at the same time closely associated by informal ties with their native background. Thus, in the 1880s and 1890s the Circassian intellectuals attempted taking certain steps that were clearly of ethnic-cultural orientation. In particular, well-known are facts like publication by the distinguished Ottoman writer and public figure Ahmed Midhat Efendi** of a number of works concerning 'the life in the Caucasus' and performance of some of them in a metropolitan theatre; establishment on the initiative of Ahmed Midhat and eminent commanders Fuad Paşa***, Gazi Muhammed Paşa**** et al. of a special committee with the aim of writing an extensive work on Caucasian history; development by a career bureaucrat Ahmed Cavid Paşa***** together with a group of like-minded persons of an Adyghe alphabet based on Arabic characters, and its lithographic print in 1897 and so on (Aydemir, 1988: 183-184; Aydemir, 1991: 68-69, 88; Berzeg, 1995: 9-14). All these endeavors, undoubtedly, were indicative of gradual actualization amidst the diaspora's educated sections of a goal of elaborating some concept of national development or survival of their compatriots in the drastically changed conditions of their existence after the immigration.

Still, we cannot judge with a sufficient degree of certainty on actual ideological and organizational potential of the arising Circassian intelligentsia at the given stage, since the period of its formation coincided substantially with the epoch of ultimate toughening of the regime of absolutist dictatorship under Abdülhamid II (1876-1909), who never recognized basic personal and political liberties of his subjects and was extremely suspicious of any manifestations of national self-consciousness among the dependent peoples not excepting the Turks themselves. Suffice it to note that the authorities have suppressed all the above-listed efforts on the part of the Circassian enlightenment enthusiasts, exposing some of their initiators to police persecution (Aydemir, 1991: 68; Yıldız, 1977: 79).

Northwestern Caucasia, i.e. Adyghe, Ubykhs, Abkhazians, Abazins, Ossetes, Chechens, Daghestanis, etc.

* For details see: G. Chochiev, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuzey Kafkas Göçmenlerinin Toplumsal Uyarlanmasına Dair Bazı Görüşler (Göçmenlerin Otoriteye Başvuruları)", *Kebikeç*, 2007, no 23, Ankara.

** Ahmed Midhat Efendi (1844-1913) – a member of the Hagur family of the Adyghe (in the maternal line).

*** (Deli) Fuad Paşa (1835-1931) – a member of the Thugo family of the Ubykhs.

**** Gazi Muhammed Paşa (1832-1903) – the middle son of renowned Imam Shamil, Avar.

***** Ahmed Cavid Paşa (1840-1916) – a member of the Therhet family of the Ubykhs.

The impossibility of carrying out legal ethnically-oriented activities, naturally, could not help facilitating among the public-spirited section of the diaspora intellectual elite (just as was the case with other Ottoman peoples) dissemination of the ideas of the oppositional Young Turk movement, that was advocating restoration of the 1876 Constitution abolished by Abdülhamid II. It is noteworthy that the afore-mentioned Ahmed Midhat Efendi and Ahmed Cavid Paşa maintained close relations with the ideological leader of the Ottoman constitutionalists Namık Kemal Bey and other oppositionists and even have rendered them certain support in their activities (Berzeg, 1995: 10, 12).

On the other hand, it is an indisputable fact that the North Caucasians from among officers, state employees, students, free professionals and sometimes even members of the upper bureaucracy were actively involved in the ranks of various Young Turk groupings acting both inside the empire and in the emigration. For example, one of the four students of the Istanbul Army Medical School, who in 1889 established the first clandestine cell of the Young Turk ‘Society of Union and Progress’, Mehmed Reşid Bey*, was a Circassian born in Caucasus (Ramsaur, 1957: 15; Shaw & Shaw, 1977: 256). Later on representatives of the North Caucasian ethnic milieu, such as Mehmed Murad Bey** (in 1896-1897 the leader of the Geneva branch of the ‘Society of Union and Progress’ and the publisher of one of the major oppositional papers – ‘*Mizan*’), Ahmed Saib Bey*** (in 1899-1907 the actual leader of the Cairo branch of the ‘Society of Union and Progress’ and the publisher of the influential Young Turk paper ‘*Sancak*’), Mehmed Sabahaddin Bey**** (the ideologist and leader of the ‘decentralist’ trend within the Young Turk movement), Hüseyin Tosun Bey***** (an expert conspirator, one of the organizers of the anti-government revolt of 1906-1907 in Eastern Anatolia), etc., have also significantly contributed to the anti-absolutist movement (Petrosyan, 1971: 178-183, 192-193, 202-212, 225, 233-236; Berzeg, 1995: 15, 175-176, 184-185, 223, 227-228).

Participation of the Circassians in the Young Turk movement, indubitably, was preconditioned primarily by the reasons of general political and ideological character and, as a rule, was not attended by making demands for addressing the diaspora’s peculiar needs, though one can reasonably assume that a considerable portion of the North Caucasians – activists of the constitutional and liberal organizations of the turn of the century – possessed advanced ethnic consciousness alongside with the state Ottoman (or rather state-communal – Ottoman-Muslim) identity and, therefore, certain ‘national’ motivation for joining the struggle against the dictatorship*****. It is obvious, however, that

*Mehmed Reşid Bey (1873-1919) – a member of the Hanahe family of the Adyghes.

** (Mizancı) Mehmed Murad Bey (1854-1917) – an ethnic Dargin (Dargwa) born in the village of Urahi in Daghestan as Gadji-Murad Amirov (according to Russian registers).

*** Ahmed Saib Bey (1859-1920) – a member of the Kaplan family of the Qumyqs.

**** Mehmed Sabahaddin Bey, better known by the name of Prince Sabahaddin (1877-1948) – a son of high-ranking Ottoman dignitary from the Kozba family of the Abkhazians and sister of Abdülhamid II.

***** Hüseyin Tosun Bey (?-1930) – a member of the Şapli family of the Ubykhs.

***** In confirmation of this, one can refer to the fact that after the Young Turk revolution of 1908 a whole number of ethnic North Caucasians – former members of illegal groups of the Ottoman constitutionalists – actively joined the organized Circassian cultural and political movement. For example, Mehmed

at this stage the overwhelming majority of the Circassian oppositionists considered liquidation of the absolutist rule to be the key condition for facilitating their compatriots' national and social progress, which would base on the principles of equality and fraternity of all peoples of the empire declared by the Young Turks, i.e. on the Ottomanism doctrine, which in the whole seemed to be fairly acceptable for the North Caucasian diaspora minority devoid of both historical roots and territorial-political aspirations on the Ottoman soil.

Nonetheless, a number of facts indicate that during the period under consideration some part of the North Caucasians, involved in the Young Turk movement, tended as well towards ethnic-based unification and collaboration. The most demonstrative of it evidently is the establishment of the 'Society of the Circassian Unity'* (SCU), which presents essentially the subject of this paper.

Our knowledge of the circumstances of the SCU's emergence, its goals and ideology is primarily based on the materials of the eight-page first issue of its press organ – '*İttihad Gazetesi*' ('The Unity Newspaper'), which appeared in Cairo on October 15, 1899 (on 3 *Teşrin-i evvel* 1315 or 9 *Cemazi-el-ahir* 1317)**. On its title page – under the images of the traditional North Caucasian attributes (kalpak hat, mountaineers' weapons and accouterments, standard with two crossed arrows and three five-pointed stars, et al.), topped with Quranic quotations and backgrounded with sunbeams breaking through black clouds that probably symbolized the struggle against despotism and ignorance – it was proclaimed that the newspaper aimed at "serving the rise of Islam through work seeking creation of the conditions for awakening and advancement of the Circassian immigrants and the whole Ottoman nation". As the general administrator (*müdir-i umumi*) of the publication was recorded the retired gendarmerie major Burak Bey Zade Mehmed Emin Bey from a noble Loh (لوح) family, and as its editor-in-chief (*ser muharrir*) – Mehmed Fazıl Bey, a son of the former vice-secretary of the Department of the Palace Service (*Mabeyn-i Hümayun*) certain Kudsi Zade Kadri Bey. It was announced that the paper would be published weekly and distributed both in the Ottoman territory and beyond its borders. All materials of the issue were written in a good, sometimes fairly rich and ornate Ottoman Turkish language, the fact indicative of rather high educational level of the authors.

In an address 'To the Esteemed Readers' signed by Mehmed Emin***, the necessity of establishing of such a society was grounded and events that preceded this were briefly stated. As followed from this narration, Mehmed Emin, who arrived as a child "in the

Murad in 1908 appeared among the constitutors of the 'Circassian Unity and Mutual Assistance Society'; Hüseyin Tosun during 1918-1919 headed the 'Society of Northern Caucasia'; Mehmed Reşid also closely collaborated with these and other diaspora organizations. The list can be significantly enlarged.

*The original name of the society in Ottoman Turkish looks like '*Cem'iyet-i İttihadiyye-i Çerakise*'.

**This publication has long since become a bibliographic rarity, being available today only in some private collections. We express our gratitude to Mr. Fahri Huvaj for the kind putting of a copy of the newspaper at our disposal; unfortunately, one page, namely the 5th, is missing in the copy. For brief information on the society and the newspaper under consideration, see also: Berzeg, 1996: 2, 94-95.

*** Mehmed Emin. Kari'in-i Kirama (*İttihad Gazetesi*, p. 1).

epoch of the Caucasian migration” to the Ottoman domains and settled with his relatives in the vicinity of İzmid, later on in the capacity of the Circassian irregulars detachment commander (during the Russo-Turkish War of 1877-1878) and gendarmerie officer* traveled around European and Asian provinces of the empire, everywhere “witnessing disastrous state of the Circassian tribes, rather scattered anyhow and anywhere than settled”. The hardships and privations of his compatriots conceived him to undertake some actions to help them, but the burden of official functions and the rigidity of the regime had been for a long time preventing him from carrying out these intentions. Still, it looks that his behavior or views arose certain suspicions of the authorities, as in 1892 or 1893 he was transferred to Tripolitania (Trablusgarb) vilayet, which during the rule of Abdülhamid II served as one of the principal exile places for disloyal military and civilian officials. It should be observed, however, that the governmental practice of sending oppositionists to that province and even appointing some of them to rather influential local positions resulted in the second half of the 1890s in a rapid numerical growth of the ‘Society of Union and Progress’ regional branch, the members of which were actually rather free in propagating their ideas. Also noteworthy is that among the well-known Young Turk officers transferred there during the period under discussion, were several conspicuous Circassians: e.g., the above-mentioned Mehmed Reşid Bey, who became the actual leader of the local organization of the constitutionalists, Hüseyin Tosun Bey, the key person in their underground activities, et al. (Hanioglu, 1985: 292-294)**. Undoubtedly, in this milieu Mehmed Emin, who later on took up the position of the chief of the Tripoli prison***, obtained the opportunity of more active involvement in the Young Turk movement. As he stressed himself in the referred address, throughout seven years of his stay in Tripolitania “he had applied much efforts to initiate activities that would ensure well-being and rise of the Ottoman nation and ill-fated Circassians”. One can suppose that such incidents, as secret publication of two anti-governmental papers by the imprisoned Young Turks, as well as series of their escapes from the jail that forced the central authorities in 1899 to start a special inquiry, might have taken

* These biographical details about Mehmed Emin Bey are confirmed and refined by the family chronicle information kindly provided to us by Ms. Dilek Burak, great granddaughter of Mehmed Emin Bey’s brother. According to these data, Mehmed Emin (who had also a Caucasian name of Shumaf) was born in 1855 in the Northwestern Caucasus as a son of the hereditary feudal leader of the Barakay subdivision of Abazins – Burak Hakkı Bey of the Loh family (members of this family at times were recorded, especially in the Russian documents, also as ‘Lah’, ‘Lahov’ or ‘Lihov’). Following the settlement on the Ottoman territory, Mehmed Emin despite the wishes of his father, who was intending to transmit him the title of the ‘tribe’ leader, went to Istanbul, where he entered and finished the Naval School (*Mekteb-i Bahriyye*). During the 1877-1878 war, being an officer of the Circassian auxiliary militia forces, Mehmed Emin got seriously wounded and was hence transferred to gendarmerie (source: Loh–Burak Ailesi).

** There is also evidence that Mehmed Emin maintained some kind of contact with Mehmed Murad Bey (source: Loh–Burak Ailesi).

*** According to some data, Mehmed Emin was appointed to this position on the initiative of the Trablusgarb garrison commander Albanian Müşir Receb Paşa (Loh–Burak Ailesi), who had certain relations with the constitutionalists from among his fellow-countrymen (Çelik, 2003: 59).

place not without his connivance (see: Hanioglu, 1985: 293-294)*. In the same years, Mehmed Emin had apparently attempted to form a narrower, ethnically based (i.e. Circassian) grouping of national-liberal type, as well. However, as in 1899, having faced the increased threat of repression, Mehmed Emin among a number of prominent Tripolitanian oppositionists had to flee to the British-governed Egypt; this activity was to be continued in the new place. There Mehmed Emin Bey and his associates, of whom only Mehmed Fazıl is known to us, originally joined the Cairo branch of the ‘Society of Union and Progress’, appreciably strengthened by the inflow of new members. However, soon they left this union by reasons not quite clear and legally established in the same year an independent organization – the SCU – with the ‘*İttihad Gazetesi*’ as its official publication (Hanioglu, 1985: 333, 633). This is the overview of the prehistory of the emergence of both the society and the newspaper according to the report of one of their constitutors as well as available evidences from other sources.

Of the rest of the issue’s materials, published without signature, of the greatest interest is an extensive and, in a sense, program article under an unpretentious title ‘A Couple of Words’**, where an attempt has been made to assess the state of the North Caucasians after their defeat in the war with Russia and migration to the Ottoman territory. Judging by its content, the leaders of the SCU saw the fundamental reason of the military, political and demographical catastrophe that had befallen their compatriots in the 19th century, in their civilizational lag from the nearest neighbors. It was accentuated that the Circassians, who due to bad accessibility of the Caucasus Mountains and their own valor had been for many centuries successfully repelling attacks of more numerous enemies, in modern times failed to elude the fate of other societies, who proved to be at the periphery of the world progress, and were consequently subdued by a power standing at a much higher level of socio-political, economical and technical development, i.e. by Russia. In concordance with this conception, the contemporary era was characterized by keen and uncompromising rivalry among countries and peoples analogous to competition in the commercial sphere, the education – and material resources and knowledge about the world resultant from it – being the condition and fundamental principle of preservation of any nation. Accordingly, lack of all these factors was considered the major reason for the final collapse of the Caucasus mountaineers’ resistance and, to a certain extent, for their choice in favor of migrating to the sultan’s domains.

Yet, it were the Ottoman authorities primarily, who were blamed for the miseries and sorrows endured by Circassians in the course of the immigration and settlement. Claims, asserted to them, were brought to three items. The official circles were charged, firstly, with extremely inhuman treatment of the North Caucasians during their colonization throughout the empire, viz. with assignment of deliberately unsuitable and unhealthy lands, inadequate supply with means of subsistence, etc. The second, not less grave accusation referred to odious practice of selling Circassian children and women (including, purportedly, quite a number of members of free and even noble estates) into

* Mehmed Emin Bey was at this time spoken with praise by one of the leading Young Turk papers – ‘*Osmanlı*’, published in Geneva (Hanioglu, 1985: 334).

** 2 Kelimeteyn (İttihad Gazetesi, pp. 2-4).

servitude, the wide spread of which immediately after the immigration was attributed solely to encouragement of this trade by the government employees for mercenary purposes. For all that, it should be noted that remonstrance of the author(s) of the article was obviously directed to the facts of enslavement of freeborn people, as contradicting to the regulations of the Muslim law, but not to the very existence of the patriarchal institutions of slaveholding and slave trade in the Circassian society. At last, thirdly, it was stated that even after having ultimately settled the Circassians were still subjected to particularly severe exploitation (when paying taxes, performing state obligations, et al.) by the authorities, who took advantage of their ignorance of the local realities, Turkish language, etc. Grasping and merciless provincial functionaries were claimed in the article to be the main culprits of the immigrants' sufferings, however a considerable part of criticism was addressed also to the Sublime Porte and the sultan's milieu (not excepting the numerous Circassian court bureaucracy), although the padishah himself was not mentioned directly.

It is noteworthy that, like the majority of the Young Turk groups, the SCU members actively supported their claims against the authorities with allusions to the Islamic doctrine. For instance, peculiar indignation was expressed with the fact that the Ottoman administration had not duly appreciated the "religious zeal" of the Circassians, who allegedly had left Caucasus firstly because of their yearning to take refuge "under the canopy of the Holy Caliphate" (and for this sake even had "rejected the favor demonstrated by Russia after the conquest"!), thus transgressing the order of the Prophet Mohammed to render every possible assistance to coreligionist refugees and migrants.

Despite exceptionally, in times exaggeratedly negative evaluation of the experience of North Caucasians' residence in the sultan's domains, defined – at least in respect to the first post-immigration decades – as "foreign land" (*gurbet*), it was obvious that the article regarded the Ottoman state to be even if the secondary and newly-gained, but yet the only real homeland of the diaspora Circassians, on which the hopes of their future development were pinned. Being the bearers of the super-ethnic Ottoman-Muslim patriotism alongside with the ethnic Circassian, the leaders of the SCU with apparent regret stated insufficient, in their opinion, strive of their compatriots for assertion of their rights and interests, as well as for the struggle for progressive reforms on a countrywide scale, perceiving the reasons of such passivity in a grave moral and mental condition of the Circassians due to the undergone exodus tragedy, "sentiments of apathy and submission" passing on to them from the local population, ignorance and benightedness of the bulk of the immigrants, and, likewise, their unreserved, blind allegiance to the institutions of sultanate and caliphate. Hence, it was declared highly urgent to enlighten the North Caucasians and to restore their "inherent qualities", such as boldness, nobleness, chivalry, readiness to self-sacrifice, etc., in order to get them more visibly involved in activities aimed at liquidation of the despotic regime impeding the progress of the peoples of the empire. Unsurprisingly, the SCU considered it its duty and privilege to carry out proper agitation and propaganda among the Circassian population.

At the same time, the intention to combine the ideological and political education of the North Caucasian diaspora with its ethno-cultural resurgence was clearly verbalized.

Thus, measures were to be taken in the near future “to revitalize the Circassian language”. Of interest in this context is an assertion of the existence of several versions of the “national” Circassian alphabet (developed, namely, for “*Abzah*, *Abaza*, *Ubu*h and *Kuşha* dialects”^{*}), which allegedly had formed the basis for preparing for print textbooks on grammar, arithmetic and Islamic teachings and history, collection of Circassian proverbs and sayings and “Circassian dictionary”. Most likely, this statement referred to the activities of the afore-mentioned group of Ahmed Cavid Paşa, with whom the members of the society probably maintained contact. If the above information reflects the actual and not projected situation, it, indubitably, makes more accurate our knowledge of the level of Circassian enlightenment achieved in the Ottoman Empire by the end of the 19th century^{**}. In any case, the nature of publications that were planned by the SCU, but as far as we know have not seen the light in the period under review, testifies that certain diaspora intellectuals, connected in one way or another with the society, had by that time begun in practice a spadework on creation of the foundations of national North Caucasian education.

On the other hand, the article persistently accentuated – probably, to prevent an adverse reaction to the announced ethnic peculiarity on the part of the leading groups of the constitutional movement – the SCU’s unwillingness “to undermine in word or deed Islamic and national brotherhood”. On the contrary, it was underlined that the goal of its establishment lay in formation of a “strong alliance” for the sake of ensuring overall justice and liberty, “the noble Ottomans”, on the one hand, and “their brothers Circassians”, on the other, appearing as nearly equal partners in this expected union.

The rest of the paper’s articles do not refer directly to the problems of the North Caucasians, although they allow for getting more complete notion of the worldview and political philosophy of the publishers. Thus, in line with the general Young Turk tradition, much attention was paid to substantiation of compatibility of the claims for liberal reforms and educating of the population with the regulations and norms of Islam. In the extensive article ‘Islamic Unity’, as well as in other materials, it was noted that in spite of the “widespread superficial view”, Islam by no means impeded social and cultural progress, and high level of development of science and public institutions in the early-medieval Muslim states was adduced as confirmation of this^{***}.

Stressing pre-eminence of the Muslim civilization over the Christian one in terms of morality and humanism, the paper, nonetheless, called for maximal adoption of the material and technical achievements of the West assessed as the result of persistent work and modern knowledge. Pan-Islamist tendencies, though obviously of anti-imperialistic

* *Abzahs* (or *Abadzeks*) – one of the principle subdivisions (‘tribes’) of the Western Adyghe people; *Abaza* – a common designation in Turkish of two closely related peoples: the Abkhazians and the Abazins (the Abazas proper); *Ubu*h (or *Ubyk*h) – a smaller people of the Northwest Caucasus, entirely evicted in 1863-1864 to the Ottoman Empire; *Kuşha* – a name of the Ossetes in Adyghe language, occasionally used also in Turkish.

** According to the data available at present, the earliest reliable facts of publication of educational or other literature in Adyghe and some other North Caucasian languages in the Ottoman Empire, date from the period following the revolution of 1908 and are connected with the activities of the ‘Circassian Unity and Mutual Assistance Society’ (Aydemir, 1991, passim; Berzeg, 1995, passim; Yıldız, 1977, passim).

***İttihad-ı İslam (İttihad Gazetesi, pp. 6-8).

fashion, were also characteristic for the society's views. Rallying of all Muslim countries and peoples was regarded as a condition of their successful counteraction to the Europeans' expansion, the independent Ottoman state and its capital Istanbul, the caliph's residence, being considered as the prospective uniting center of the entire Islam world. Yet, it was stipulated that such an idea, "groundless at present", might become a reality only in case of restoration of the constitutional parliamentary regime in the Ottoman Empire.

In a number of reports and commentaries, their writers manifested themselves as firm adherents of strengthening of the Ottoman state and maintenance of its territorial integrity. So were, for instance, the articles about Albanian congress in Macedonia*, plans for division of the Yemen vilayet**, Russian strategy in Balkans***, etc.

In conclusion it is indispensable to touch upon the important SCU program document published in the edition under review – the statute of the society's "external members" (*a'za-i harice*)****, i.e. persons, who were on voluntary basis involved by the leaders of the organization in reinforcement of its positions inside the empire. As the paragraph 1 of this statute ran, the society set itself as an object "to serve progress and prosperity of the Circassians and thereby of the whole population of Anatolia, Rumelia and other Ottoman lands through providing them with access to the fruits of enlightenment and truth and to take necessary measures to ensure observation of their rights and prevention of oppression". The twofold essence of ideological and political guidelines of the society was reaffirmed in the paragraph 2, which proclaimed its intention to act for the benefit of "the whole Ottoman and Muslim nation (*millet*)" and to get support from all its members alongside with protecting "the nationality (*kavmiyyet*) of the Circassians". Accordingly, the paragraph 3 allowed of admittance of persons of all nationalities to the SCU, but the same paragraph provided for their organizational separation into two different ethnic – "Circassian" and "non-Circassian" – branches, the fact that can be explained by the objective dissimilarity of national-cultural and general political tasks of the society. The remaining paragraphs (4 to 7) regulated, though not accurately enough, the rights and responsibilities of various categories of "external members", who, judging by the set of their functions, were obliged primarily to carry out clandestine propaganda and explain the society's views to the population of the Ottoman provinces*****.

The ideological and practical-political principles of the SCU, described above, quite distinctly testify that its strategic purpose consisted in mobilization and organizational unification of the emerging diaspora intelligentsia, coming mainly from the commons, with the view of subsequent articulation and assertion of the specific interests of the Near

* Makale-i Mahsusa (İttihad Gazetesi, p. 4).

** Yemen Vilayetinin Taksimi: İsraf mı? Tasarruf mu? (İttihad Gazetesi, p. 6).

*** Düşmen Kimdir? (İttihad Gazetesi, p. 8).

**** Cem'iyet-i İttihadiyye-i Çerakisenin İ'lanı Lazımgelen "A'za-i Harice" Nizamnamesi (İttihad Gazetesi, p. 6).

***** Absence of more radical methods of struggle in the functional armory of the SCU is in no way surprising; in the period under review practical activities of the Young Turk organizations, as a rule, did not exceed the limits of the movement of political protest against the existing regime, the main form of this struggle being print propaganda (Petrosyan, 1971: 215).

and Middle Eastern Circassians in a statewide, though initially oppositional, format. In doing so the society, most likely, was expecting to secure for itself a special ethnic niche within the Ottoman constitutional movement or even to act as a partner of the Young Turks in the struggle against the Abdülhamidian autocracy, in order to assure the most favorable conditions for ethno-national (in the first place social and cultural) activities of the Circassian elite after liberalization of the political regime. In this connection one cannot but notice the fact that the SCU has shaped immediately after a proposal was put forward in September 1899 by the Cairo branch of the ‘Society of Union and Progress’ to summon the uniting congress of all organizations and groups, resisting the absolutist rule; this can be indicative of the Circassian oppositionists’ aspiration for being by all means represented as an independent and consolidated force at the projected forum, which, however, did not take place at that stage (Petrosyan, 1971: 198-199; Karal, 1995: 520).

However, the actual political situation was not conducive to realization of the society’s plans. Even laying aside purely practical difficulties caused by the regular preventative measures of the authorities*, one should consider that the leading Young Turk groups, who, in accordance with the doctrine of Ottomanism, had advanced the slogans of unity, equality and brotherhood of all peoples of the empire, regarded as acceptable only their joint struggle against the regime and sharply condemned any steps taken in this direction on behalf of particular nationalities (Petrosyan, 1971: 171). Hence, this separate initiative, despite numerous and, probably, quite sincere declarations in the ‘*İttihad Gazetesi*’ about the devotion to the “common Ottoman homeland”, was not met with understanding by other participants of the constitutional movement, some of whom openly branded the foundation of the SCU as a “scandalous” act (Hanioglu, 1985: 334, 633). No less serious problem was the SCU’s failure to integrate around its program representatives of the social stratum, to which it principally appealed, i.e. the new educated, predominantly military and bureaucratic, elite of the North Caucasian diaspora. It is obvious that the overwhelming majority of the members of this milieu, who were opposed to the existing authority, preferred, as they used to do before, to act in the framework of various factions of the ‘Society of Union and Progress’ and other Ottoman emigrant organizations, probably considering it inopportune to bring into the foreground the questions of their fellow-countrymen’s ethno-national development. Thus, having failed to create in Cairo an efficient center of the organization, its leaders, naturally, could not count for successful involvement of supporters and activists within the Ottoman borders, to say nothing of implementation of cultural and educational projects. As a result, the SCU failed to carry out either of its two closely interconnected tactical tasks: neither proving able to occupy any appreciable place within the constitutional-liberal movement, nor giving rise to the ethnic Circassian movement in the country.

*On October 19, 1899, that is in four days after the first issue of the ‘*İttihad Gazetesi*’ appeared in Cairo, the competent Ottoman services were instructed to track and suppress attempts of its transporting through the state’s borders (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Nezareti, Mektubi Kalemi, no 2258/65, 13 Cemazi-el-ahir 1317 (reference kindly provided by Dr. Hilmi Bayraktar from Selçuk University)).

One may suppose with a high degree of confidence that soon after its establishment the SCU ceased to exist in practice. Lack of any real evidences of further publication of the '*İttihad Gazetesi*' is also indicative of this assumption*.

Not leaving any significant trace in the history of the Ottoman political and ideological trends of the period under scrutiny, the SCU and its press organ, however, appear to be a rather important and actually the earliest documented testimony of a certain maturity of the forming Circassian intelligentsia, reflecting a process of origination of ethno-national consciousness among the North Caucasian groups under the complex circumstances of the diaspora existence. At the same time, despite all the incidentality of their presence on the political scene, both the society and its paper proved to be successful enough in marking the guidelines (predominantly in the sphere of enlightenment) that were to become a priority in the activities of more mass Circassian organizations established in the Ottoman Empire after the revolution of 1908.

As for the known founders of the SCU – Mehmed Emin Bey and Mehmed Fazıl Bey, – we have no reliable information on their further fate. At least, they never appeared among more or less noticeable figures of the Ottoman political parties and groups or the Circassian civic associations neither before, nor after 1908**.

*For comparison, it can be stated that similar efforts on the part of the intellectuals of some other Muslim peoples of the empire (not to mention the non-Muslims), by which the founders of the SCU possibly were partially inspired, proved more productive. Thus, before 1908 in emigration were being issued several periodicals in Arabic, Albanian and Kurdish languages, which alongside with criticism against the Abdülhamidian despotism upheld the interests of the respective ethnic groups, some of them being claiming national autonomy (Karal, 1995: 513).

**According to a document available in the archives of the Ottoman Ministry of the Interior, in December 1908 a certain "Noh (possibly Loh?) Zade Mehmed Bey Bin Burak, from Circassians," submitted an application to the Police Department of Istanbul, asking for the permission to publish a newspaper "on behalf of the oppressed of the Caucasus" (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliye Nezareti, İdare, no 124.1/61, 26 Zi-l-kade 1326), which, however, never saw the light. Considering a certain likeness of this name – in sense and form – to the name of one of the founders of SCU (recorded in full as "Loh Burak Bey Zade Mehmed Emin Bey"), we can concede with caution that in both cases one and the same person is concerned.

BIBLIOGRAPHY

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti, İdare, no 124.1/61, 26 Zi-l-kade 1326.
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dâhiliye Nezareti, Mektûbi Kalemi, no 2258/65, 13 Cemazi-el-ahir 1317.
- Aydemir İ. (1988), *Göç. Kuzey Kafkasyalıların Göç Tarihi*, Ankara.
Aydemir İ. (1991), *Muhacerette Çerkes Aydınları*, Ankara.
Berzeg S. E. (1995), *Kafkasya Diasporasında Yazarlar ve Edebiyatçılar Sözlüğü*, Samsun.
Berzeg S. E. (1996), *Kafkasya ve Çerkesler Bibliyografyası*, Samsun.
Chochiev, G. (2007), “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı İmparatorluğu’nda Kuzey Kafkas Göçmenlerinin Toplumsal Uyarlanmasına Dair Bazı Görüşler (Göçmenlerin Otoriteye Başvuruları)”, *Kebikeç*, 2007, no 23, Ankara.
Çelik B. (2003), “Jön Türk Hareketi İçinde Arnavut Aydınlarının Rolü ve Arnavutların Meşrutiyet’e Katkısı”, *Toplumsal Tarih*, no 115, pp. 58-61, İstanbul.
Hanioglu M. Ş. (1985), *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul.
İttihad Gazetesi (1899), no 1, Cairo.
Karal E. Z. (1995), *Osmanlı Tarihi*, VIII, Ankara.
Loh-Burak Ailesi, compiled by Dilek Burak (unpublished family chronicle).
Petrosyan Y. A. (1971), *Mladoturetskoye dvizheniye (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) (The Young Turk Movement (Second Half of the 19th Century – Beginning of the 20th Century))*, Moscow.
Ramsaur E. E. (1957), *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton.
Shaw S. J. & Shaw E. K (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, Cambridge.
Yıldız C. (1977), “Adıge Dili ve Edebiyatı”, *Kafkasya Üzerine Beş Konferans*, pp. 39-94, İstanbul.

Özet

ÇERKEZ BİRLİĞİ VE ONUN YAYIN ORGANI “İTTİHAD GAZETESİ” (KAHİRE)

Ekim 1899’da İngiliz işgali altındaki Mısır’da II. Abdülhamid’in mutlakiyetçi rejimine muhalif bir gurup aydın tarafından kurulan ‘Cemiyet-i İttihadiye-i Çerakise’, bir yandan Osmanlı meşrutiyetçi ve hürriyetçi (Jön Türk) hareketinin düşüncelerini Yakın va Orta Doğu’daki Kuzey Kafkas asıllı (Çerkes) diaspora ahalisi arasında yaymayı, diğer yandan da soydaşlarını etnik ve kültürel açılardan aydınlatmak yoluyla onların ulusal bilinçlerini pekiştirmeyi kendine amaç edinmiştir. Cemiyetin yayın organı olan ‘*İttihad Gazetesi*’, dikkatini esas itibarıyla Babilî’nin Kuzey Kafkasyalı göçmenlere yönelik politikalarının

eleştirilmesi ve onların Osmanlı sınırları içerisinde ‘milli’ gelişmelerinin perspektiflerinin değerlendirilmesi üstüne yoğunlaştırmıştır. Gerek cemiyetin ve gerekse gazetenin faaliyet sürelerinin çok kısa olmasına karşın, her ikisi de diasporada oluşmuş ve Yakın ve Orta Doğu Çerkeslerinin özgül çıkarlarını Osmanlılık doktrini çerçevesinde dile getirmeye çalışan yeni etnik aydın kesiminin belirli bir olgunluk düzeyini belgelemiştir. Makalede ayrıca, 1899’da Kahire’de oluşturulan ve Orta Doğu’da Kuzey Kafkas diasporasının ilk yasal örgütü olan ‘Cemiyet-i İttihadiye-i Çerakise’nin kuruluş koşulları, ideolojik görüşleri ve başlıca faaliyetleri incelenmekte, program hedeflerinin gerçekleştirilmesi sürecinde uğradığı başarısızlığın nedenleri ortaya çıkarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Kuzey Kafkas diasporası, Jön Türk hareketi, Çerkes cemiyetleri.

Abstract

CAUCASIAN NEWSPAPER IN THE LATE-19TH-CENTURY CAIRO: ‘İTTİHAD GAZETESİ’

The ‘Society of the Circassian Unity’ established in October 1899 in British-occupied Egypt by a group of antagonists of the Abdülhamid II’s absolutist regime, set itself as an object, on the one hand, spreading the ideas of Ottoman constitutional-liberal (Young Turk) movement among the North Caucasian (Circassian) diaspora population of the Middle East, and, on the other hand, consolidating the national identity of its fellow-countrymen through their ethno-cultural enlightenment. The society’s periodical – ‘*İttihad Gazetesi*’ – focused its attention on criticism of the Porte’s policies regarding the North Caucasian immigrants and on appraisal of perspectives of their ‘national’ advance in the Ottoman domains. Despite very short duration of the period of activities of both the society and the newspaper, they witnessed certain level of maturity of new ethnic intelligentsia formed in diaspora that was seeking to articulate the specific interests of Middle Eastern Circassians within the framework of the doctrine of Ottomanism. The article examines the conditions of formation, ideological attitudes and major activities of the first legal association of the North Caucasian diaspora in the Middle East – the ‘Society of the Circassian Unity’, established in Cairo in 1899. The reasons of its failure to implement its program objectives are analyzed.

Keywords: Ottoman Empire, North Caucasian diaspora, Young Turk movement, Circassian organizations.

KAYSERİ İLİNDE BİR HALK ŞIFACISI

Gülay Yıldırım* Türkan Işık**

Giriş ve Genel Bilgiler

Anadolu yerleşmiş uygarlıkların ortaya koyduğu zengin bir kültüre sahiptir. Bu kültür aynı zamanda mistik yapıdan deneyime-bilimselliğe doğru yolculuk yapan tıbbi uygulamaları da içermektedir. İnsanlık tarihi içinde hastalıklarla mücadele, binlerce yıllık bu bilgi birikimiyle gerçekleştirilmiştir. Halk hekimliği, halkın hastalıklarını iyileştirme amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümü nesiller boyu devam eden ve toplumun geleneklerinden kaynaklanan tıp tarihindeki uygulamaların günümüzdeki yansımaları olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, hastalıklar ve sağlık hakkındaki inanç, tutum ve davranışlar olarak da ifade edilmektedir (Doğan 2011: 120-132, Demirhan1985: 191-205).

Halk hekimliği içinde hekimlerin temsil ettiği tıp anlayışı dışında, farklı tedavi yöntemlerini uygulayan, meçhul kişilerin bulunduğu ve bunlara dikkat edilmesi gerekliliği de tarihi metinlerde yer almaktadır (Doğan 2011:120-132). Bununla birlikte çok az da olsa dönemlerinin tıp anlayışıyla, akıl ve mantıkla da açıklanamayacak kimi uygulamaları görmek mümkündür. Bu tür uygulamalar, halk hekimliğinin büyüsel yönüyle ve Anadolu folklorunun temelinde Şamanizm'in uygulama motifi ve kalıntılarıyla açıklanabilir.

Günümüzde görülen ve bugün halk arasında hâlâ kullanılan halk hekimliği uygulamaları tıp tarihi metinlerinde görülmektedir (Doğan 2011: 120-132).. O dönemin

* Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Ve Etik Anabilim Dalı Öğreti Üyesi

** Mersin Üniversitesi Sağlık Yüksekokulu Halk Sağlığı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,

halk içindeki uygulamalarının aktarıcıları olan şifacılar, aynı zamanda geleneğin kuşaktan kuşağa taşıyıcısı ve sözlü kültürün yaşayan tarihleri olmuşlardır. “halk şifacıları”, farklı kültürlerde hem kadın hem de erkek olabilmektedir. Ancak, aile içi rolüyle “kadın”, geleneğin ve geleneksel uygulamaların taşınmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu kişilerin uygulamaları bir halk hekimliği uygulamaları olarak değerlendirilmektedir. Genel olarak tıp tarihinde iyileştiricilik deneyimle babadan, mesleğin özelliğine göre anneden kızına geçen özelliktir (Kabalcıoğlu, Kurçer 2008: 377-382).

Geleneksel ebelerin/şifacıların kullandıkları yöntemler halk hekimliği uygulamalarının bir uzantısı olması açısından sağ kalan kaynak kişilere ulaşılarak halk hekimliğine ilişkin özgün değerlerin toplanması ve ilgili bilgilerin kayıt altına alınması önemlidir. Bu bağlamda günümüzde yaşayan bir iyileştiricinin yaptığı uygulamalarının değerlendirilmesi yapılmıştır.

Metot

Halk ebesine/şifacısına araştırmacılar tarafından ev ziyareti yapıldı. Görüşmeyi kabul eden ebeyle evinde yüz yüze görüşülerek amacımız hakkında bilgi verildi. Araştırmacılar tarafından görüşmeler esnasında konuşmaların tümü yazılı olarak kaydedildi. Görüşmelerden önce sorular hazırlanmıştır. Ancak standart bir soru formu kullanılmamıştır. Görüşme kendine özgü bir süreçte ilerlemiş ortalama 120-160 dakika sürmüştür. Görüşmeler aynı gün yazıya dökülmüş, herhangi bir yönlendirilmeye gidilmemiştir. Geleneksel uygulamaları ortaya koyan ebenin konuyla ilgili hayat hikâyelerine mümkün olduğunca az müdahale edilmiştir. Kayıt edilen görüşmelerden elde edilen veriler analiz edilerek Anadolu'nun diğer yörelerinde ve tarihi tıp kitaplarında yapılan uygulamalarla karşılaştırılmıştır.

Katılımcımızın kadın hastalıkları ve doğum ağırlıklı olmakla birlikte diğer sistemik hastalıkların tedavisiyle de ilgilenmiş olmasından makale içerisinde “halk ebesi veya halk şifacısı” olarak söz edilmiştir.

Görüşme yapılan birey, okur-yazar olmayan 93 yaşında, Kayserili, çalışmaya ilk doğumunu yaptıktan sonra, 33 yaşında başlamıştır. Bu uygulamalara aktif olarak yirmi yıl devam etmiştir. Daha sonrasında kızına el vermiştir. Kızıyla birlikte yaşayan ebe, kızına uygulamalarında yardımcı olmaktadır. Uygulamaları artık sık yapmadıklarını, eş dost ısrarı üzerine yaptıklarını ifade etmektedir. Bu uygulamalar sonrasında ekonomik yönden bir talepte bulunmadıklarını belirtmektedirler. Ebenin gelir düzeyi orta düzeyde olup kızıyla ve torunlarıyla hayatını devam ettirmektedir. Görüşme yapılan kişi, ebelik bilgisini annesinden görenek öğrendiğini ve kendi doğum tecrübesinden yararlanarak bu uygulamaları yaptığını belirtmektedir.

Yaptığı uygulamalar

Görüşülen halk ebesi, kendisi gibi ebe olan annesinin Kösnü (köstebek) ocağından olduğunu ve kendisine el verdiğini ifade etmektedir. Annesinin küçük bir dalı diktiğinde dut ağacı yetiştirdiğini çok şifa dağıtıcı bir kadın olması nedeniyle onun gaitpen geldiğini söylemektedir. El verme törenini şu şekilde anlatmaktadır; el verecek yaşlı kişi “elimi sana veriyorum” der, veren kişinin eli öpülür, veren kişi de eli alana dualar okur ve

böylece el verme işlemi gerçekleşir. Eli alan kişinin yapacağı uygulamalarının etkili olması için iyi niyetli, temiz kalpli olması gerekliliği ebe tarafından belirtilmiştir.

Gebe kalamayan kadınlar için yapılan uygulamalar: Halk uygulayıcısı, gebe olmak isteyen kadına bazı sorular sormakta ve kadının karnına bastırarak ve vagen içine iki parmağını sokarak rahmini muayene etmektedir. Bu muayene ve uygulamalar sürecinde eldiven kullanmadığını ifade etmektedir. Muayene sonrasında uygulayacağı yöneme karar vermektedir.

Ebenin/şifacının uyguladığı birinci yöntem: Karasakız dövülerek un kıvamına sokulur, zeytinyağı ısıtılarak ılık hale getirilir. Gebe kalmak isteyen kadın düz bir yere yatırılır, diz üstünden başlayarak ılık zeytinyağı ile sırta kadar masaj yapılır. Bu sırada omurilik çevresine dokunarak muayene edilir. Omurilik kemikleri arasında boşluk fazla ise açıklık vardır denir ve çekilme işlemi uygulanır. Çekilme işleminde kemikler arasında boşluk olduğu kabul edilen bölgedeki deri tutularak kuvvetli bir şekilde yukarıya doğru çekilir. Sonrasında çekilen kısımlara bıçakla kesi işlemi yapılır, temiz bir beze dövülen karasakız (ziftin bir türü) diz üstünden başlayarak vücuda sarılır. Bu uygulama sonrası kadının birkaç gün dinlenmesi sağlandıktan sonra bıçak vurulan yer kaşınır ve sarı bir akıntı gelir. Bu durum ebe tarafından iyileşme belirtisi olarak kabul edilmektedir. Karasakız, uygulanan bölgede bir hafta kalır. Sonrasında eşi ile birlikte olması tavsiye edilir.

Ebenin/şifacının uyguladığı ikinci yöntem: Kasıktan başlayarak göbeğe doğru masaj yapılır. Patatesler halka şeklinde kesilerek kasıkların üstünden başlayarak göbek deliğinin üstü de dahil olmak üzere dört yere konulur. Patates üstüne kibrit dik bir şekilde yerleştirilir ve yakılır. Bu işlem sonrasında göbek deliği parmakla tutularak üç kez yukarıya doğru çekilir. Hemen ardından şişe çekme işlemi, kasıktan başlayarak göbekte bitirilir. Bu işlem için tuz, ispirto, kibrit ve cam bardak gerekmektedir. Bir bez parçasının içine tuz koyulur ve üstüne ispirto dökülür. İspirto beze dökülerek yakılır, ateşle ısıtılan bardak göbek üstüne kapatılır. Kadın kaldırılmadan yattığı yerde eşiyile cinsel birliktelik yaşaması sağlanır.

Rahim pozisyonundan dolayı gebe kalamayan kadınların gebe kalmaları için: Göbek bölgesine şişe çekme işlemi uygulanmaktadır.

Rahimde bulunan tüplerin kapalı olmasında yapılan uygulama: Her akşam 15 gün yatmadan bir nohut büyüklüğünde vicks, iltihabın akması ve rahmin ısınması için vajina (rahim ağzı) içine konulması önerilir. Bu süreç boyunca kasık bölgesine sıcak su uygulaması (termofor) tavsiye edilir.

Tekrarlayan düşükler sonrasında yapılan uygulama. Kadın düz bir yere yatırılır. Kasıkların üstünden bastırılarak ve vajinadan girilerek rahim elle muayene edilir. Kasık bölgesine masaj ve termoforla sıcak su uygulaması yapılır. Sonrasında kadın yerinden kalkmadan eşiyile birlikte olması önerilir.

Rahimde iltihap olduğundan gebe kalamayan kadınlarda yapılan uygulama: Çiriş otu ile sarımsak birlikte dövülür, bu karışım küçük temiz bir beze dökülerek vajina girişine yerleştirilir. Bir gece boyunca kalır ve sabah çıkartılır.

Gebe kalamayan kadınlarda yapılan bir diğer uygulama: Bu tedavide sülük ve ebe gümece otunun kökü kullanılmaktadır. Sülük gölüne kadın oturtulur. Sülük vajinadan

girerek bir süre kaldıktan sonra kendiliğinden düşer. Sülük tedavisinden sonra kadın üç gün adet görür. Sonrasında sülük tedavisi tekrarlanır. Vajinal kanama bittikten sonra ebe gümeci otunun kökü, ılık suyla yıkanır ve vajinadan içeriye yerleştirilir. Bu uygulama ağırlı bir işlemdir. Kadın uygulama sonrasında banyo yapar ve bu sırada kadından vajinal sarı bir su gelir. Ebenin ifadesine göre bu uygulamanın hemen sonrasında kadın gebe kalmaktadır.

Doğacak bebeğin cinsiyeti belirleme yöntemi: Ebe doğacak çocuğun cinsiyetini şu şekilde ifade etmektedir; “gebenin karnı sivri olursa, yüzü gebelikte güzelleşirse, tatlıya düşkün olursa erkek, kadının kalçası büyürse, yüzü çirkinleşirse kızdır”.

Doğum sonunda yeniden doğacak bebeğin cinsiyetini belirleme yöntemleri: Doğum eylemi sırasında göbek kordonu kesildikten sonra eşi (plasenta) ters çevrilerek bırakılır. Eğer doğan çocuk kız ise sonraki doğumunda erkek; erkek ise de sonraki doğumunda kız çocuğunun doğması beklenmektedir. Doğan bebeğin göbek bağı kıvrık kıvrık olursa, bundan sonra doğacak çocuğun erkek, göbek bağının düz olması, kız çocuğu olacağı bilgisini vermektedir. Doğan çocuğun cinsiyeti görüldükten sonra ilerde doğacak çocuğun da aynı cinsiyette olması isteniyorsa, plasenta ters çevrilmez.

Yenidoğana yönelik uygulamalar: Doğumda çocuğun sesi güzel olsun diye göbek bağı uzun kesilir. Bebeği kucağına alan ebe, bebeğin gamzeli olması için yanaklarını, burnu düzgün olsun diye burnunu sikar, kaşları yay gibi olması için sıvazlar, alnı düz olması amacıyla alınına tülbent bağlar, bacakları düzgün olsun diye kundaklar, yenidoğanın damağı düşük olmasın diye başparmağı tuz konarak damağı kaldırır. Çocuğun huyu kime benzesin isteniyorsa o kişi ilk olarak yenidoğanı yatağından alır. Yenidoğanın ilerde sır saklayan güvenilir biri olması için dilinin altına yutamayacağı büyüklükte çakıl taşı konur. Ebe aynı zamanda, yenidoğana yönelik al basmaması için kırmızı, sarılık olmaması için sarı tülbent örttüğünü ifade etmektedir.

Lohusanın direncini artırmaya yönelik uygulamalar: Dualar okunur, doğum sonunda halsiz ve yorgun düşen kadının rahminin çabuk toparlanması için kaynayan suya un atılır, iyice karıştırıldıktan sonra üstüne tereyağı ve pekmez dökülür. Oluşturulan karışım lohusaya yedirilir. Bu karışım “lohusa payı” olarak adlandırılmaktadır. Aynı zamanda bu süreçte lohusaya süt içine kırmızı pul biber konularak içilmesi önerilmektedir.

Hiç gebe kalmamak için gebelikten korunma yöntemi: Ebe aç karna ceviz ağacının çiçeğini beş gün arka arkaya birer tane yutmasını önermekte ve bu uygulama sonucunu ebe “kadın çocuk yapmaktan kesilir” diye ifade etmektedir.

Göbek düşmesi rahatsızlığında yapılan tedavi: Göbek düşmesi bireyin ağır bir şey kaldırmasıyla meydana gelmektedir. Göbek düşmesinde ishal, kusma, baş dönmesi, ağız kuruluğu belirtileri olmaktadır. İlk su sabun ile göbek çevresi sıvazlanır, sabun göbek üzerine konarak 15 dakika masaj yapılır, göbek deliği ayak topuğuyla çok az bastırılarak göbek çevresinde toplanan suyun dağılması sağlanır. Şifacı bu uygulamayı üç gün arka arkaya aç karna uygulamak gerektiğini belirtmektedir.

Bademcik tedavisinde uygulanan yöntem: Boyuna vicks sürülür, boğaz kulaklara doğru yukarıya kadar çekilerek ovulur. Ovma işleminin başında “el benim elim değil, Fadime Anamızın eli” denir. Tahta kaşık sapı ısıtılır ve bademcik üstüne bastırılır. Böylece bademcikteki iltihap boşaltılır ve iyileştirilir.

Çocuğun gözaltları morarır ateşlenirse: Bebeğin kafasının arkasına iğne batırılır hemen ardından bu bölgeye tuz konur. Ebe, bebeğin kısa sürede ateşinin düşüp iyileşeceğini ifade etmektedir.

Şeker hastaları ve yüksek kolesterol rahatsızlığı olan hastalara yönelik uygulama: 100 gr çam sakızı, 100 gr çörekotu, 100 gr buğday ve 100 gr arpa birlikte dövülerek 2 lt su ile kaynatılır. Bu karışım eşit miktarda bölünerek 20 gün boyunca içilir.

Karaciğer hastalıklarına yönelik tedavi: Bu hastaların aç karna dut pekmezini bir bardakta sulandırarak içmeleri ve beslenmelerinde beyaz peynir ve et yemeleri önerilmektedir.

Dizde olan eklem hastalıkları (romatizma, menisküs) için: 50 gr nişadır, 50 gr karabiber, dana kellesinin derisi kullanılır. Deri ısıtılarak, üstüne karabiber, nişadır dökülür ve dizlere sarılır.

Romatizma hastalığı için: Sarımsak dövülür, temiz bir bezle aşıl tendona sarılır, bir gece bekletildikten sonra çıkartılır.

Ayak ve bacak ağrısı tedavisi için: Köstebek derisi yüzdülür ve sıcak olarak bacağı sarılır, bir saat kadar bekletilir. Köstebek eti pişirilerek hastaya yedirilmesi önerilir.

Kanserde yapılan uygulama: Bir yemek kaşığı rakı susuz olarak aç karna içilir ve 10-20 dakika sonra bir yemek kaşığı bal yenir. Daha sonra bir bardak süt içilir. İki saat boyunca başka bir şey yenilmez. Bu uygulamaya bir ay devam edilir.

Tartışma

Eski Türk inançlarının günümüzde halk hekimliği uygulamaları ve inanışları arasında varlığını devam ettirdiği bilinen bir gerçektir. Ebenin annesinden el aldığı ifade etmesi genel olarak tıp tarihinde gördüğümüz iyileştiriciliğin atadan ve anneden çocuklarına geçen bir uzmanlık alanı özelliğinin ebede de devam ettirildiği görülmektedir. El verme töreninde, ata ve ağaç kültürünün yer aldığı görülmektedir. Atalar kültürüne göre, bu nesne veya kişiden insanlara fayda ya da zarar gelebileceği inancı bulunmaktadır. Ebenin annesinin küçük bir dalı diktiğinde dut ağacı yetiştiğini ve çok şifa dağıtıcı bir kadın olduğunu belirtmesi de ağaç kültürünü çağrıştırmaktadır (Kaya 2001: 199-218). Eski dönemlerde Türkler, çocukları koruma görevinin ve üremeyi sağlama işinin Umay'a verildiğini düşünmüşlerdir. Bu inanç İslamiyetle değişmekle birlikte halk arasında yaşantısını sürdürmektedir. Afyonkarahisar'da "Umay" kültürü "Fatma/Fadime Ana/ Ananın Eli" şekliyle görülmektedir (Aday 2003: 1-2462). Ebenin köstebek ocağından olması ve el alma ritüelinden bahsetmesi Şamanizm geleneğinin izleriyle yorumlanabilir (Acıpayamlı 1974: 361-172). Anadolu'ya has bir sağaltıcılık biçimi olan "Ocaklık" taki güç ve bilgi, ana-babadan çocuğa geçerek sürer. Ocak ritüellerin gücü mistik söylemlerle güçlendirilmiştir (Şar 2005: 131-136; Kaplan 2010: 313; Oğuz 1998: 513-516). Bu mistik gücü ebenin annesinin gaipten geldiğini belirtmesinde görmekteyiz. Ocaklı kadınların bir sonraki kuşağa el verirken veya tedavi ederken "benim elim değil, Fadime/Fatma anamızın eli" demeleri Hz. Fatma'nın şifalı olduğuna inanılan ve kuşaklar boyu aktarılan "el"i kastedilmektedir (Kabalcıoğlu, Kurçer 2008: 377-382).

Ebenin gebelik oluşturmak için bir dizi uygulamanın içinde omurluk çevresinde bıçakla kesiler yapması Anadolu'da yaygın olarak bilinen bir uygulama olan hacemat

tedavisiyle benzerlik göstermektedir. Kadın hastalıklarının tedavisi için suyun ve masajın kullanılması Hipokrat'ın önerdiği masaj ve hidroterapi ile Hekim Efes'li Soranus'un zeytinyağıyla masaj ve banyo önerisiyle benzerlik göstermektedir (Ögenler 2009: 5-80; Jackson 1999:82-108).

Gebelik oluşumu için, zeytinyağı, karasakız, kibrit kullanımını hekimlerden Hipokrat'ta sarısakız, Soranus' da zift yakısı, Zahravi'de sakız ağacı olarak görmekteyiz (Ögenler 2009: 5-80). İbn-i Sina'nın ünlü Tıp Kanunu kitabında karasakız, kibrit veya kükürtle karıştırılırsa kurutucu özelliğinin arttığı, katı şişlikleri yumuşattığı, yara ve cerahatlerde, yumurtalık ve rahimdeki uların tedavisinde kullanıldığını ifade etmesi bulgumuzla benzerlik göstermektedir (İbn-i Sina 2009: 1-712). Erzurum'da çocuğu olmayan kadınların beli sıcak suyla ovulur, kadının beli çekilir, ardından karasakız yakısı beline yapıştırılır (Bolçay 2011: 587-600). Sivas'ta Gökbel'in (2003), Van'da Nahya'nın (1988) çalışmasında benzer uygulamalarla karşılaşmaktayız (Gökbel 2003: 223-230; Nahya 1988: 186).

Katılımcının rahimde bulunan tüpleri açmak için 15 gün her akşam yatmadan bir nohut büyüklüğünde vicksin vajına içine konulmasını ifade etmesi, yeni türetilen uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşaktan kuşağa sözlü aktarılan bazı bilgiler, uygulayıcısının elinde değişebilmekte, kullanılan temel malzeme ve uygulamalar yine geleneksel tedavi yöntemlerinin içinden seçilerek oluşturulmaktadır. Sivas'ta bir ebe de rahimin ısınması için rakıyı kullanmaktadır (Yıldırım, Kadioğlu 2006: 359-378).

Rahimde iltihap olduğundan gebe kalamayan kadınlara çiriş otu ve sarımsak birlikte dövülerek tülbentle çıkı yapılarak vajinayı girişine yerleştirilmesi eski tıp eserlerinde ve Anadolu'nun birçok yörelerindeki uygulananlarla paralellik göstermektedir. Kıbrıs'ta halk ebelerinin 50 dirhem dövülmüş kimyonu iki yemek kaşığı balla karıştırarak hazırlamış oldukları merhem, temiz beze sürülerek vajina girişine uygulanır. Bu uygulama ile iltihap temizlenir, rahim darlığı giderilir (Gökçeoğlu 2002: 48-56). Benzer şekilde Yıldırım ve Kadioğlu'nun (2006) Sivas'ta yaptıkları bir çalışmada da tarçın, karabiber, maydonoz, badem ve kuyruk yağı, nöbet şekeri ezilerek hazırlanan çıkının vagene yerleştirildiği görülmektedir (Yıldırım, Kadioğlu 2006: 359-378). Treben'in (2001) şifalı bitkiler üzerine ve Başar'ın (1972) Erzurum'da yapmış olduğu çalışmalarında kadın hastalıklarının tedavisi için soğan ve sarımsağın kullanıldığı görülmektedir (Treben 2001:1-168; Başar 1972: 1-271). Roma hekimlerinden Aydınlı Aleksander vajinal tamponlardan bahsetmiştir (Ögenler 2009: 5-80). İbn-i Sina, çiriş otunu cerahat ve yaralarda, regl söktürücü, eritici, temizleyici, yangılı şişlerde arpa unuyla uygulandığını söyler (İbn-i Sina 2009: 1-712).

Gebe kalamayan kadınlarda ebenin yaptığını ifade etti diğer uygulama sülük ve ebe gümecı otunun kökünün kullanılmasıdır. Sülük hayvanının vücuttaki kirli kanı çekerek temizlemesi için canlı olarak vücuda konulması şeklinde yapılan sülük tedavisi yazılı kaynaklarda Anadolu'da özellikle bu işi yapabilen "yetenekli" kişilerin varlığından söz edilmektedir (Şar 2005: 131-136). Hekim Hacı Paşa, doğum zorlaştığında kadının ebegümcı, hatmi (devegülü), papatya, kepekle kaynatılmış suyun içine oturtulmasını önermiştir (Önler 1990:1-223). Soranus'da ebegümcini kadın hastalıklarında kullanmıştır. Bunların yanında kadına kupa çekme veya sülük, zift yakı uyguladığını

anlatmıştır (Öğenler 2009: 5-80). Sivas'ta da kısırlık tedavisinde ebeğümeci ve sülük kullanıldığı görülmektedir (Gökbel 2003: 223-230; Polat 1995: 13-15; Üçer 1974: 8-9). İbni Sina, ebe gümecini kansere, katı şişlere ve cinsel gücün artırılmasına, cerahat ve yaralara, rahim hastalıklarına yaradığını ifade etmektedir (İbn-i Sina 2009: 1-712). Van'da bir halk ebesi, ebeğümeci, kekik otu, sığır kuyruğu otunu birlikte kaydattığını suyun buğusuna kadını oturarak tedavi ettiğini belirtmektedir (Nahya 1988: 186).

Katılımcı, gebenin karnı sivri olursa, kadının yüzü gebelikte güzelleşirse, gebelikte tatlıya düşkünlük oluşursa erkek, kalçası büyürse,, yüzü çirkinleşirse, ekşiye düşkünlük olursa kız olacağına inanmaktadır. Bu durum diğer illerde uygulanan cinsiyet belirleme yöntemleri ile benzerlik göstermektedir (Bolçay 2011: 587-600; Gökbel 2003: 223-230; Balaban 2006: 4877; Sancak, Alver 2011: 143-155). Tarihi tıbbi eserleri incelendiğinde “Eğer kadın erkek çocuğa gebe ise iyi, kıza gebe ise rengi fenadır” şeklinde Hipokrat aforizmalarında yer verildiği görülmektedir (Öğenler 2009: 5-80).

Doğum sonunda yeniden doğacak bebeğin cinsiyetini belirleme yöntemlerini şu şekilde ifade etmektedir. “Doğum sırasında göbek kordonu kesildikten sonra bebeğin eşi ters çevrilerek bırakılır. Eğer doğan çocuk kız ise sonraki doğumunda erkek; erkek ise de sonraki doğumunda kız çocuğunun doğması beklenir. Doğan bebeğin göbek bağı kıvrık kıvrık olursa, bundan sonra doğacak çocuğun erkek, göbek bağının düz olması, kız çocuğu olacağı bilgisini vermektedir. Doğan çocuğun cinsiyeti görüldükten sonra ilerde doğacak çocuğun da aynı cinsiyette olması isteniyorsa, eş ters çevrilmez”. Trabzon'da da benzer uygulamanın yapıldığı belirtilmektedir (Balıkçı 2013).

Yenidoğanın bacakları ve kolları düzgün, boyu uzun olsun diye yapılan kundaklama da Anadolu'nun birçok bölgesinde görülmektedir (Balıkçı 2013; Işık ve ark. 2010: 71-84; Eğri, Gölbaşı 2007: 313-320; Dinç 2005: 53-63; Şenol ve ark. 2004: 47-55; Yalçın 2012: 19-31). Günümüz tıp bilgileri çerçevesinde kundaklama, sakıncalı bulunan, terk edilmesini sağlamaya yönelik mücadele verilen bir uygulamadır.

Ülkemizin bir çok yöresinde yapılan çalışmalarda saptanan yenidoğana, kırmızı ve sarı tülbent örtme gibi uygulamaların benzerleri görülmektedir (Bolçay 2011: 587-600; Üçer 1974: 8-9; Işık ve ark. 2010: 71-84; Yalçın 2012: 19-31; Şenol ve ark. 2004: 47-55; Çevirme,Sayan 2005: 67-72; Bayat 1986: 4).

Bu uygulamalara başvurma, ciddi bir sağlık sorununun varlığında tedaviyi geciktirebilme ve hatta ölümüne neden olabilme riskini artırmaktadır. Bu geleneksel uygulamalar uzun süre denenmiş olsa da sakıncası bulunmadığı görülmüş olma gibi bir avantaj söz konusu değildir.

Yenidoğanın damağı düşük olmasın diye ağza tuz konulmaktadır. Efes'li Soranus'un Gynaikeia” adlı eserinde tuz kullanımına değinmiştir (Jackson 1999:82-108). Yenidoğanın ağız içine taş konulması Karaisalı çevresinde de uygulanmaktadır (Başçetinçelik 2001: 2-7).

Lohusanın direncini artırmaya yönelik uygulamalar içinde dualar okunur, doğum sonunda halsiz ve yorgun düşen kadının rahminin çabuk toparlaması için; un, su tereyağı ve pekmez karışımı bir yiyecek yedirilir ve kırmızı pul biberli süt içirilir. Türkiye genelinde lohusalık döneminde, yenidoğanın bol süt içerek büyüyüp gelişmesi için yapılan en yaygın uygulamalardan olan “lohusa şerbeti, lohusa payı, kaynar” yöresel

farklı adlarla tanımlanmaktadır. Sütün bol olması için anneye pekmez içirilmesi, ciğer, tereyağlı yumurta, şekerli besinler yedirilmesi de hem literatürde hem bulgularımız arasında yer almaktadır. Lohusaya yapılan bu uygulamalar sıvı ve kalori alma açısından uygun olmakla birlikte sakınca da yaratabilecek niteliktedir (Polat 1995: 13-15; Işık ve ark. 2010: 71-84; Özsoy, Katabi 2008: 291-300; Geckil ve ark. 2009: 62-71; Baysal 1990: 103-106; Özden 1987: 4845-6153). Lohusanın enerji alımının, gebelik öncesindeki günde 500 kalori daha fazla olması gerekmektedir. Bu çerçevede kalorisi yüksek yiyecekler, ağırlık artışına neden olabileceğini göz önüne alarak ölçülü olmak gerekmektedir. Eski tıbbi eserlerde lohusa ateşini engellemek için kadına, hindistan cevizi, tarçın, karanfil ve şeker karışımından yapılmış, anne şerbeti adı verilen bir şerbet verilmektedir (Öğenler 2009: 5-80). İbni Sina da kitabında lohusaya süt, protein ve unlu çorbalar önermektedir (Ağırakça 2004: 213).. Erzurum’da yapılan bir çalışmada da sütün çoğalması için yumurta ve herle çorbası, hasıta ve bulgur yedirildiği ifade edilmiştir Bolçay 2011: 587-600).

Adana Karaisalı’da doğum yapan kadına; sütü bol olsun diye yağ yakılarak bal pekmez, kırmızıbiber, biraz da su ilave edilerek hazırlanmış bulamaçın lohusaya yedirilmesi halk ebesinin uygulamalarıyla paralellik göstermektedir (Başçetinçelik 2001: 2-7). Trabzon’da yağı eritip içerisine süt, bir bardak su ve şeker de koyarak onu yağlı yağlı yeni doğum yapan kadına yedirmeleri de ebenin uygulamasıyla benzerlik göstermektedir (Balıkçı 2013).

Hiç gebe kalmak istemeyen kadına aile planlaması yöntemi olarak ceviz ağacının çiçeğinin ebe tarafından önerilmesi İbni Sina’nın “El Kanun fit Tıbbi” kitabında yer alan bilgiyle benzerlik göstermektedir. Eserde ceviz kabuğunun külü regliyi durdurduğu, şarapla içilirse de cenini düşürdüğü belirtilmektedir (İbn-i Sina 2009: 1-712).

Göbek düşmesi rahatsızlığında ılık su ve sabun ile göbek çevresinin sıvazlanması diğer illerde yapılan uygulamalarla benzerlik göstermektedir. Manisa Sancaklı Kayadibi ve Sancaklı Uzunçınar köyünde göbeğe sabun konularak masaj uygulanmaktadır (Altan 2000: 7-8). Ebenin göbek düşmesinde uyguladığı yöntemi Karaisalı–Adana’da uterusun (rahim) ters döndüğü durumlarda kadının göbeğine (Başçetinçelik 2001: 2-7), Sivas’ta da sık çocuk düşüren kadınların kasığına, Afyon Sandıklı, Kırka ve Yumruca köylerinde de çocuğu olmayan kadınların karınlarına masajla birlikte sabun sarıldığı görülmektedir (Gökbel 2003: 223-230; Balaban 2006: 4877; Sancak, Alver 2011: 143-155).

Bademcik tedavisinde ebenin ifadesine göre boyuna vicks sürülür, boğaz kulaklara doğru yukarıya kadar çekilerek ovulur. Ovma işleminin başında “el benim elim değil, Fadime Anamızın eli” denir. Tahta kaşık sapı ısıtılır ve bademcik üstüne bastırılır. Böylece bademcikteki iltihap boşaltılır ve iyileştirilir. Manisa ili Sancaklı Uzunçınar köyünde ateşle ısıtılmış olan pamuk boğaza tutulur ve bizim uygulayıcımızın tedavi sırasında söylediği “el benim elim değil Fadime Anamızın eli” sözleri söylenmektedir. Sonrasında boğaza zeytinyağı sürülüp, ovulmaktadır (Altan 2000: 7-8). Bu yörede de bademcik üstüne sıcak uygulama kullanma, bastırma ve yağlama işlemi yapılmaktadır.

Ebeye göre, çocuğun gözaltları morarır ateşlenirse bebeğin kafasının arkasına iğne batırılır hemen ardından bu bölgeye tuz konur. Şifacı sabaha ateşi düşüp iyileşeceğini ifade etmektedir. Ebenin uygulamaları içinde bulunan sülük ve bu şekilde iğneyle

kafanın delinmesi, sırta uygulanan bıçakla çizmeler ve kupa çekmeler halk tıbbında sıklıkla kullanılan hacamat uygulamalarıdır (Şar 2005: 131-136).

Ebe diz eklem hastalıklarında nişadırı kullanmaktadır. İbni Sina nişadırın yumuşatıcı ve eritici etkisi olduğunu bildirmiştir (İbn-i Sina 2009: 1-712). Romatizma hastalığı için ebe sarımsak kullanmakta, İbn-i Sina da eserinde sarımsağın yumuşatıcı, temizleyici, açıcı olduğunu ve kireçlenmiş kaslara çok iyi geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca ağrılara cerahlara, plasentanın ve adet kanının dışarı atılmasında kullanıldığını bildirmektedir (İbn-i Sina 2009: 1-712).

Ayak ve bacak ağrısı için köstebek derisinin bacağı sarılması tıbbi eserlerde hayvansal içerikli yöntemlerden etin kullanılmasıyla paralellik görmektedir (İbn-i Sina 2009: 1-712).

Kanserde rakı, bal, süt içilmesini önermektedir. Ebe rakıyla anasonu kullanmak istemiş olabilir. İbn-i Sina, anasonu şişlikleri gidermede, çeşitli tıkanıkları açmada, ağrının giderilmesinde kullandığını bildirmiştir (İbn-i Sina 2009: 1-712).

Görüldüğü üzere tüm bu uygulamalar insanların talebi üzerine ebe tarafından uygulanmıştır. Türkiye’de yapılan çalışmalarda geleneksel yöntem kullanımının %42,29 ile %70,0 arasında olduğu görülmektedir (Tan 2004: 861–865; Çetin 2007: 89-105; Özdemir 2009: 14; Özyazıcıoğlu 2012: 19-27). Bunun nedenlerini de bilimsel tıbbın mekanikleşmesine, hastalara ayrılan sürenin azalmasına, tıbbın bazı sağlık sorunlarını çözememesine, hasta memnuniyetsizliğine, sağlık hizmetine bireyin ulaşamamasına bağlanabilir (Sarışen 2005: 182-187).

Araştırma konusu olan ebenin/şifacının tedavi amaçlı olarak kullandığı halk hekimliği yöntemlerinin ağırlıklı olarak zeytinyağı, karasakız, badem, tarçın, sarımsak ve bal gibi bitkisel kaynaklı ilaçlar olduğu, dana kellesi, köstebek derisi ve eti gibi hayvansal içerikli ilaçları daha az kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte ebe, masaj, şişe çekme, sabun sarma, hacamat gibi mekaniksel yöntemler ve sülük tedavisini de kullanmaktadır. Ebenin dualarla el almasını, “Fadime anamızın eli” diyerek tedavi etmesini ve lohusanın iyileşmesi için dua yapmasını dinsel uygulama olarak nitelendirmek olanaklıdır. Yenidoğana al basmaması için kırmızı, sarılık olmaması için sarı tülbent örtmesinin altında da büyüsel içerikli uygulamalardan temas ve taklit büyüsunün olduğu ifade edilebilir. Çocuğun huyunun kime benzemesi isteniyorsa o kişinin ilk olarak yenidoğanı yatağından almasını istemesi, bebeğin kaşlarının yay gibi olması için sıvazlaması, damağı düşük olmasın diye başparmağına tuz koyarak damağı kaldırmaması, ilerde doğacak bebeğin, doğmuş bebekle aynı cinsiyette olmaması için plasentanın ters çevrilmemesini istemesi benzeri benzeri doğurur ilkesinin uygulamaya yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere tüm bu uygulamalar insanların talebi üzerine ebe tarafından uygulanmıştır. Türkiye’de yapılan çalışmalarda geleneksel yöntem kullanımının %42,29 ile %70,0 arasında olduğu görülmektedir (Tan 2004: 861–865; Çetin 2007: 89-105; Özdemir 2009: 14; Özyazıcıoğlu 2012: 19-27). Bunun nedenlerini de bilimsel tıbbın mekanikleşmesine, hastalara ayrılan sürenin azalmasına, tıbbın bazı sağlık sorunlarını çözememesine, hasta memnuniyetsizliğine, sağlık hizmetine bireyin ulaşamamasına

bağlanabilir (Sarışen 2005: 182-187).

Sonuç olarak; ebe halk hekimliğinde ırvasa, parpılama, dinsel, bitkisel, hayvan kökenli tedaviler uygulamaktadır. Geleneksel uygulamada insan vücudu bir bütün olarak kabul edildiğinden beden ve ruh birlikte iyileştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda ebe diğer yöntemlerle birlikte dinsel yöntemler de kullanmıştır. Bununla birlikte bazı geleneksel uygulamaların geleneklerin zaman içerisinde gelişimlere, değişimlere ayak uydurmasıyla veya bireyin değişen zihniyetlerine göre şekillendirildiği görülmektedir. Bunu vicks ve rakı kullanılmasında görmekteyiz. Bu durum popüler kültüre dayanma veya orijinal geleneğin yozlaşmış hali olma ihtimallerini akla getirmektedir.

Halk ebesi tarafından sunulan uygulamaların Türkiye'nin bazı şehirlerindeki uygulamalarla benzerlik göstermesi, tarihsel tıp eserleri içinde bulunması, ebenin annesinden el alması ve belli kurallar çerçevesinde bilgileri uygulaması ve kızına el vermesi, maddi kazanç kaygısı olmadan hizmet vermesi, modern tıba karşıt olmayışı dikkate alındığında; katılımcıyı halk şifacısı olarak değerlendirebiliriz. Günümüzde halk arasında kullanılan ve tarihî metinlerde bulunan uygulamaları zamanımızın halk hekimliği örneği olarak değerlendirmek olanaklı olabilir. Tıbbi yazmalar o dönemin halk hekimliği bilgilerini kapsamaktadır. Halk hekimliği bilgileri bilginlerce incelenip tedavilerde kullanılmıştır. Bu tedaviler halk arasında kalarak bir alışkanlık ve gelenek haline gelerek değişmeyen usullerle günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak halk hekimliği uygulaması denilebilmesi için eski tıbbi eserlerle karşılaştırılmış olması da bu anlamda önemlidir.

Yapılan uygulamaların tıbbi sakıncaları üzerinden bir değerlendirme yapıldığında kimi uygulamaların tahrişe ve enfeksiyon yatkınlığına, çağdaş tıbbın uygulanmasının gecikmesine neden olduğu dolayısıyla tedavi sonucunun istendik düzeyde yapılamaması şeklinde olumsuz etki gösterdiğini söylemek mümkündür. Sağlık profesyonelininbu konudaki görevi, hem eski uygulamaların sakıncaları hem de yeni olanakların getirileri hakkında halkı bilinçlendirmektir.. Aynı zamanda sağlık profesyonellerinin, özellikle hizmet sunduğu alanı ve toplumu her yönüyle tanıyabilmesi, etkin gereksinim saptayıp eylem planını uygulayabilmesi için geleneksel uygulamaların farkında olması gereklidir. Bununla birlikte sağlık çalışanı halkın geleneksel uygulamalara başvurma nedenlerini araştırmalı ve uygun stratejiler belirlemelidir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1974). *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları. ss. 1-172.
- Aday, Erdal (2003). "Afyon ve Yöresi Halkbilimi Ürünlerinde Eski Türk İnançlarının İzleri". Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi. Afyonkarahisar: AKÜ SBE. ss.1-246.
- Ağırakça, Ahmet (2004). *İslam Tıp Tarihi*, İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri. ss. 213.
- Altan, Selim (2000). *Manisa Tıp Folkloru, Manisa Yörük Köylerinde Bilinen Halk Tedavileri*, Bademcik, İzmir: Emek Matbaası. ss. 7-8.
- Balaban, Tuğrul (2006). "Sandıklı Halk İnanışları ve Uygulamaları". Yayınlanmamış yüksek

- lisans tezi. Afyonkarahisar: AKÜ SBE. ss.77.
- Balıkçı, Gülşen, Trabzon'un bazı yörelerinde doğumla ilgili adet ve inanmalar. http://www.karalahana.com/makaleler/folklor/trabzon_dogum.htm (31 Temmuz 2013).
- Başçetinçelik, Ayşe (2001). "Karaisalı ve Çevresinde Doğum, Evlenme, Ölüm", *Kuvayı Milliye Şenlikleri Dünden Bugüne*, Karaisalı-Adana. ss. 2-7. turkoloji.cu.edu.tr/CLKUROVA/makaleler/bascetincelik_karaisali.pdf (31 Temmuz 2013).
- Başer, Zeki (1972). *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Araştırmalar*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, No:217, Ankara: Sevinç Matbaası. ss. 1-271.
- Bayat, A. Haydar (1986). "Halk tıbbında özellikle Anadolu'da sarılık hastalığı ve tedavisi", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi*, İzmir. ss. 4.
- Baysal, Ayşe (1990). "Lohusa Şerbeti", *3.Milletlerarası Yemek Kongresi*, Ankara: Konya Kültür ve Turizm Vakfı Yayınları. ss. 103-106.
- Bolçay, Ezgi (2011). "Erzurum'da doğum öncesi, doğum sonrası ve çocukluk dönemiyle alakalı gelenekler", *2. Kastamonu Eğitim Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, ss. 587-600.
- Çetin, O.B. (2007). Eskişehir'de tamamlayıcı ve alternatif tıp kullanımı. *Sosyo Ekonomi*, Cilt: 2, ss. 89-105.
- Çevirme, Hülya., Sayan, Ayşe (2005). "Alkarısı inanmaları ve bilim", *Milli Folklor*, Sayı:65, ss. 67-72.
- Demirhan, Ayşegül (1985). "Halk hekimliğinin tanımı tarihi gelişimi ve özellikleri", *Tıp Dünyası Dergisi*, Cilt: 58, Sayı: 675, ss. 191-205.
- Diñç, Selma (2005). "Şanlıurfa merkezde bulunan 4 Numaralı Sağlık Ocağı'na kayıtlı 0-1 yaş çocuğa sahip olan annelerin çocuklarının bakımında uyguladıkları geleneksel uygulamalar", *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, Cilt: 7, Sayı:1/2, ss. 53-63.
- Doğan, Şaban (2011). "XIV.-XV. yüzyıl Türkçe tıp metinlerinde halk hekimliği izleri", *Milli Folklor*, Cilt: 23 Sayı: 89, ss. 120-132.
- Eğri, Gamze., Gölbaşı, Zehra (2007). "15-49 yaş grubu evli kadınların doğum sonu dönemde bebek bakımına yönelik geleneksel uygulamaları", *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*, Cilt: 6 Sayı: 5, ss. 313-320.
- Geckil, Emine., Sahin, Türkan., Ege, Emel (2009). "Traditional postpartum practices of women and infants and the factors influencing such practices in South Eastern Turkey", *Midwifery*, Sayı:25, ss. 62-71.
- Gökbel, Ahmet (2003). "Sivas yöresinde doğumla ilgili inanç ve adetler", *Folklor/edebiyat*, Cilt: 10, Sayı: 37, ss. 223-230.
- Gökçeoğlu, Mustafa (2002). *İnançlar Halk Hekimliği Kötü Sözler- Kıbrıs Türk Çalışmaları III*, Ek1. Halk Hekimliği, Gazimağusa-KKTC: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları. ss. 48-56.
- Işık, M. Türkan., Akçınar, Mehtap., Kadioğlu, Selim (2010). "Mersin ilinde gebelik, doğum ve lohusalık dönemlerinde anneye ve yenidoğana yönelik geleneksel uygulamalar", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 7, Sayı:1, ss.71-84.
- İbn-i Sina (2009). *El- Kanun Fit-Tıbb*. İkinci Kitap, (Çev. Esin Kahya), 2. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. ss. 1-712.
- Jackson, Ralph (1999). *Roma İmparatorluğu'nda Doktorlar ve Hastalıklar*, (Çev. Şenol Mumcu), İstanbul: Altan Matbaacılık, Homer Kitabevi. ss. 82-108.

- Kabalcıoğlu, Feray., Kurçer, M. Ali (2008). “Niteliksel bir araştırma: Şanlıurfa’da geleneksel ebeler ve doğuma yönelik geleneksel yöntemleri”, *Türkiye Klinikleri Jinekoloji Obstetrik Dergisi Kadın Hastalıkları ve Doğum*, Cilt: 18, Sayı:6, ss.377-382.
- Kaplan, Melike (2010). “*Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın, Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma*”. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. ss.33.
- Kaya, Muharrem (2001). “Eski Türk İnanışlarının Türkiye’deki Halk Hekimliğinde İzleri”, *Folklor Edebiyatı Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 25, ss.199-218.
- Nahya, Zümrüt (1988). “Van’ın bazı köylerinde halk hekimliği açısından çocuğa kalma ve çocuk düşürme ile ilgili uygulamalar” *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Basımevi, ss.186.
- Oğuz, Yasemin (1998). “Tıbbın Evriminde Sağmanlar ve Hekimler”, *V. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri*. Esin Kahya., Sevgi Şar (ed.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. ss. 513-516.
- Ögenler, Oya (2009). “*Soranus’dan Sabuncuoğlu’na Anadolu’da Kadın Hastalıkları ve Doğum Hekimliği*”. Yayınlanmamış doktora tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü. ss. 5-80.
- Önler, Zafer (1990). *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Münhab-ı Şifâ, Atatürk Kültür*, Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları. ss. 1-223.
- Özdemir, A.A. (2009). Kronik böbrek hastalarında tamamlayıcı tıp uygulamaları. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Başkent Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Halk Sağlığı Anabilim Dalı. ss. 14.
- Özden, Türkan (1987). “*Gebelik Doğum ve Loğusalığa İlişkin Geleneksel İnanç ve Uygulamalar*”. Yüksek lisans tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü. ss. 45-53.
- Özsoy, A. Süheyla., Katabi, Vida (2008). “A comparison of traditional practices used in pregnancy labour and the postpartum period among women Turkey and Iran”, *Midwifery*, Sayı:24, ss. 291-300.
- Ozyazıcıoğlu, N., Oğur, P., Tanrıverdi, G., Vural, P. (2012). Use of complementary and alternative medicine and the anxiety levels of mothers of with chronic disease. *Jpn J Nurs Sci*, Vol.: 9, Num.: 1, ss.19-27.
- Polat, H. Hasan (1995). *Sivas Ulaş’ta Halk hekimliği uygulamaları*, Ankara: Ürün Yayınları. ss. 13-15.
- Sancak, Şenol., Alver, Mehmet (2011). “Cinsiyet Tahminine Dayalı İnanış ve Uygulamalara Yönelik Bir Değerlendirme: Alman Kültürü ve Türk Kültüründe Karadeniz Örneği”, *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı:30, ss.143-155.
- Sarışen, Ö., Çalışkan D. (2005). Fitoterapi: Bitkisel tedaviye dikkat! *STED*, Cilt: 14, Sayı: 8, ss.182-187.
- Şar, Sevgi (2005). “Anadolu’da Halk Hekimliği Uygulamaları”, *Türkiye Klinikleri J MedEthics*, Sayı:13, ss.131-136.
- Şenol, Vesile., Ünalın, Demet., Çetinkaya, Fevziye., Öztürk, Yusuf (2004). “Kayseri İlinde Halk Ebeliği ile İlgili Geleneksel Uygulamalar”, *Klinik Gelişim Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3-4, ss. 47-55.

- Tan, M., Uzun, O., Akçay, F. (2004). Trends in complementary and alternative medicine in Eastern Turkey. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol.:10, Num.:5, pp. 861–865.
- Treben, Marina (2001), *Tanrının Eczanesinden Sağlık- şifalı Bitkiler ile ilgili deneyimler ve öneriler*, Çev. Güleğül Giray, İstanbul: Ruh ve Madde Yayıncılık. ss.1-168.
- Üçer, Müjgan (1974). “Çocuğun büyümesi ve hareketleriyle ilgili inançlar”, *Sivas'ta doğum folkloru*, s. 8-9.
- Yalçın,Hatice (2012). “Gebelik, doğum, lohusalık ve bebek bakımına ilişkin geleneksel uygulamalar (Karaman örneği)”,*Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi*, Sayı:55, ss. 19-31.
- Yıldırım, Gülay., Kadioğlu, Selim (2006). “Sivas'ta alternatif üreme yardımı sunan geleneksel bir ebe”, *Folklor/edebiyat dergisi*, Cilt:12, Sayı:48, ss. 359-378.
- Tan, M., Uzun, O., & Akçay, F. (2004). Trends in complementary and alternative medicine in Eastern Turkey. *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 10(5): 861–865.
- Çetin, O.B. (2007). Eskişehir’de tamamlayıcı ve alternatif tıp kullanımı. *Sosyo Ekonomi*, 2:89-105.
- Özdemir, A.A. (2009). Kronik böbrek hastalarında tamamlayıcı tıp uygulamaları. Yüksek Lisans Tezi. Başkent Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Halk Sağlığı Anabilim Dalı, Ankara: 14.
- Ozyazicioglu, N., Ogur, P., Tanriverdi, G., Vural, P. (2012). Use of complementary and alternative medicine and the anxiety levels of mothers of with chronik disease. *Jpn J Nurs Sci*, 9(1):19-27.
- Sarışen, Ö., Çalışkan D. (2005). Fitoterapi: Bitkisel tedaviye dikkat! *STED*, 14 (8):182-187

Özet

KAYSERİ İLİNDE BİR HALK ŞİFACISI

Geleneksel ebelerin/şifacıların kullandıkları yöntemler halk hekimliği uygulamalarının bir uzantısı olması açısından sağ kalan kaynak kişilere ulaşarak halk hekimliğine ilişkin özgün değerlerin toplanması ve ilgili bilgilerin kayıt altına alınması önemlidir. Aynı zamanda sağlık hizmeti verenlerin de toplumun geleneksel uygulamalarının farkında olması gerçekçi sağlık gereksiniminin belirlenmesinde önemli rol oynayacaktır. Bu bağlamda yazımızda günümüzde yaşayan bir iyileştiricinin yaptığı uygulamalarının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Halk ebesine/şifacısına araştırmacılar tarafından ev ziyareti yapılmıştır. Görüşmeyi kabul etmesi sonrasında yüz yüze görüşülerek evinde kişiye amacımız hakkında bilgi verilmiştir. . Kayserili, okur-yazar olmayan ve 93 yaşındaki katılımcımız, kadın hastalıkları ve doğum ağırlıklı olmakla birlikte diğer sistemik hastalıkların tedavisiyle de ilgilenmiş, halk hekimliği uygulamalarına aktif olarak yirmi yıl devam etmiştir.

Halk ebesinin uygulamaları belirlenmiş ve bu uygulamalarının Anadolu'nun diğer yörelerinde ve tarihi tıp eserlerinde yapılan uygulamalarla karşılaştırılması yapılmıştır. Ebe halk hekimliğinde ırsava, parpılama, dinsel, bitkisel, hayvan kökenli tedaviler uygulamaktadır. Bununla birlikte bazı geleneksel uygulamaların geleneklerin zaman içerisinde gelişimlere,

değişimlere ayak uydurmasıyla veya bireyin değişen zihniyetine göre şekillendirdiği görülmektedir. Halk ebesi tarafından sunulan uygulamalar, Türkiye'nin bazı şehirlerindeki ve tarihsel tıp eserleri içinde yer alan uygulamalarla benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda ebe/şifacı halk şifacısı/ebesi olarak değerlendirilebilir. Yapılan uygulamaların tıbbi sakıncaları üzerinden bir değerlendirme yapıldığında kimi uygulamaların tahrişe ve enfeksiyon yatıklılığına, çağdaş tıbbın uygulanmasının gecikmesine neden olduğu dolayısıyla tedavi sonucunun istendik düzeyde yapılamaması şeklinde olumsuz etki gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kayseri halk hekimliği, geleneksel tıp, halk ebesi, Kayseri'lişifacı.

Abstract

A FOLK HEALER IN A PROVINCE OF KAYSERİ

Since the methods used by traditional midwives / healers are the extension of folk medicine practices, it is important to collect original information regarding folk medicine by talking to the surviving members of folk medicine and to keep the records of this information. In addition, healthcare providers' being aware of the traditional practices in a community will play an important role in determining realistic health needs. In this context, our article aimed to evaluate the applications of a healer still surviving. The researchers visited the folk midwife / healer at her home and informed her about the purpose of the study. After the healer agreed to talk to us, we had face-to-face talk with her, using the in-depth interview technique. The 93-year-old participant was mainly interested in gynecological diseases and birth, but she also dealt with the treatment of other systemic diseases. She was illiterate. She was born in Kayseri. She had actively continued to apply folk medicine practices for twenty years.

The folk midwife's practices were first determined and then compared with the practices applied in the other parts of Anatolia and/or described in antique medical books. The midwife used witchcraft medicine and parpılama, applied religious treatments and made use of medicine obtained from herbs or animals. The comparison revealed that some of the traditional practices had undergone changes in time, in parallel with the changes and developments in traditions or in the person's mentality. The practices applied by the folk midwife are similar to those applied in some cities in Turkey and/or described in antique medical books. In this context, the midwife / healer in our study can be considered as a folk healer / midwife. The evaluation of her applications in terms of modern medicine revealed some medical concerns/drawbacks. For instance, they caused irritation and/or infection. They also led to delays in the implementation of modern medicine and thus to the development of adverse effects since the outcome of the treatment was not at a desired level.

Keywords: Kayseri folk medicine, traditional medicine, folk midwife, healers. from Kayseri

OZANLIK GELENEĞİMİZİ XXI. YÜZYILA TAŞIYANLARDAN ÂŞIK KUL SADIK

ONE OF THE CONTACTS OF THE FOLKWAY OF POET IN 21TH CENTRY: AŞIK KUL SADIK

Mustafa Kaya

“Âşık” sözcüğünün kullanımını XV. yüzyılda başladığını belirten araştırmacılarımız olduğu gibi bunu daha sonra XVI. yüzyılda “ozan” kelimesinin yerine geçtiğini kabul eden edebiyat tarihi araştırmacılarımız da vardır.

Hatta “aşık” sözcüğünün dahi son yıllarda ilerleyen araştırmalar sonucunda “aşk, sevgi” kökeninden olmayıp “ışık” ışık sözcüğünden geldiğini ileri sürenleri haklı çıkaran deliller de araştırmalar ilerledikçe ortaya çıkmaktadır.* V. Murat Paris’i gezerken kentin ışıklandırıldığını görünce yaverine “*adamlar geceyi gündüze çevirmişler; şu ışıklandırmaya bak ne güzel*”

der. Yaveri de “*Eh ! İstanbul’da da köşe başlarında ışık saçıyoruz diyen eli sazlı aşıklarımız var ya*” cevabını verir.

Dünyanın her yerinde mimari simgelerde ışığın somutlaşmış formu olarak kullanılan güneşin çeşitli şekilleri Kapadokya’nın kaya ve taş yapılarında da oldukça çok ve XX.yüzyıl ortalarına dek kullanılmış; şimdi geleneksel konut onarımlarında da abartılı kabartmalarla yeniden canlanmıştır.

Şaman’ın ölüm, hastalık, kısırlık, uğursuzluk ve “*karanlıklar’ dünyasına karşı yaşamı, sağlığı, doğurganlığı ve ‘ışıklar’ dünyasını savunduğunu*” M. Eliade de belirtmektedir.**

* Aleviliğin Gizli Tarihi, E. ÇINAR. Chiviyazıları Yay. 2004 İstanbul.s; 37-42

** Şamanizm. Mircae ELİADE. İmge Kitabevi,

Yine Şamanlarda davulun Şamanlığın özünde yer aldığını, davulun vuruşuyla algı değişimi yarattığını biliyoruz.*

Pertev Nail BORATAV'ın "*Saz, halk şairlerinin – hangi kategoriden olursa olsun – mümeyyiz vasfıdır (ayırıcı özelliğidir).*"** sözü Şaman'ın vazgeçilmez aracı davul ve sonraları da kopuzun Şaman'la bütünleşmiş halini andırıcıdır. "*Davulun sesi, şamanın odaklanma aracıdır. Yoğunlaşma ve çözümleme havası yaratıp, dikkatini ruhun içsel yolculuğuna yönlendirirken onu derinlere indirerek transa sokar.*"*** (Hatta [Foto: 2] de görülen ve 1960'lı yıllarda Ürgüp'te çekilmiş bir fotoğraftaki pejmürde aşık, giysileriyle bir Şaman'a benzemektedir.)

Bağlaması olmayan âşıklar da olmakla birlikte ozanlığın özünde yer alan saz (bağlama) âşığa yol açan öncü bir ruh görevindedir.

XIX. yüzyılda doruk çizgisine ulaşarak anadili Rumca ve Ermenice olan Osmanlı uyruğundan kişileri de ozanlığa hayran eden bu yeteneğin ya da sanatın günümüzde devamına "*...çalışmak boş bir emek olur.*"****

Bununla birlikte mevcut âşıkları desteklemek, tanıtmak, eserlerini derhal derleyerek yayınlamak ve bunlar için festivaller ve bayramlar düzenlemek tabii ki

II.baskı, Ankara 1999. Özgün baskısı 1951 s;553.

*Şamanizm, Nevill DRURY. Okyanus Yay. 1996 İstanbul. Özgün basım: 1989. s;76.

**Halk Edebiyatı Dersleri, P.N.BORATAV. Tarih Vakfı Yurt Yay. Yayına hazırlayan: M.Sabri KOZ, I.Basım Mart 2000. s;83

*** a.g.e 3 s;76.

**** a.g.e 4 s;97

şarttır.

Bir eğitim okulu olan aşıklık geleneğinin çağımızdaki gelişmeler ve teknoloji karşısında da devam ettirilmesi birçoğumuzun arzusudur. Avrupa uluslarına da çok çekici gelmekle birlikte işlevini tamamladığı için sürdürülmesi mümkün değildir demek yanlış olmaz. En başta aşıklık, bir şaman babası, bir derviş ruhu ile yüklenmektedir ki bugünkü dünyada olanaksız olduğunu belirten araştırmacılara bu yönüyle de hak verdirir.

OZAN SADIK GÜL

Ozanlık geleneğimizi XXI. yüzyıla taşıyan nadir âşıklarımızdan birisi de Sadık GÜL'dür.

S.GÜL 1966 Ordu Korgandoğumludur. Bir çiftçi ailesinin çocuğudur. Orta ve lise öğrenimini Ordu'da tamamlamış, lise yıllarında saz çalıp, düğünlere davet edilmeye başlanmıştır. 1980 yılında şiire merak salmış ve aynı yıllarda gurbet yolunu seçmiş, Uzunköprü, Malkara gibi yerleşimlerde çeşitli işlerde çalışmıştır.

Ankara'da 19... yılında kömür işletmesinde çalışırken bir göçme olmuş ve bir gün süre ile bir arkadaşıyla birlikte göçük altında kalmışlardır. Burada Sadık GÜL kısa süreli bir bayılma yaşamış ve kurtarıldıktan sonra çok arzu ettiği Reyhani ve Çobanoğlu gibi irticalen söz söyleme yeteneği kazanmıştır.*****

*****Sadık Gül'ün olayına benzeyen daha bariz bir tıbbi olay Nevşehir'de yaşanmıştır. "1946 doğumlu Öğretmen ve Nevşehir İzcilik Teşkilatını kuranların içinde yer alan babam Ahmet KORUCU Nevşehir Yetiştirme Yurdu, İbrahim Paşa İlköğretim Okulunda öğretmen olarak çalıştı.

Sadık Gül Ankara'dan sonra Gülşehir'e yolu düşmüş burada evlenmiş, Gülşehir Belediyesinden emekli olmuştur.

Naziansoslu Gregoryos, Aşıkpaşa (Kırşehir) Gülşehri,(Kırşehir) Yunus Emre (Ortaköy), Hacıbektaş Çelebileri (Türabi Ali Baba, Cemalettin Çelebi, Feyzullah Çelebi vd.) Derinkuyu Suvermezli Halil

2000 Evler'de büfe açtı. İşlerinin yoğun olduğu bu günlerde planet marka motorsikleti ile hızla giderken özellikle kafatası ağır yaralar aldı ve Kayseri Tıp Fakültesi hastanesine yatırıldı. Doktorlar ümit olmadığını söyleyerek sekiz saatlik bir ameliyata aldılar. 10 gün komada kaldı. Komada beni sayıklamış. Ben geldiğimde ise hiç tepki vermedi. 1,5 ay hastanede yattı. Hafızası tümünden kayba uğradığı için beni de tanıyamıyordu. Bu durum **beş yıl sürdü**. Çarşıya dahi çıkaramadık, çünkü hiçbir yeri tanıyamıyordu. Malulen emekli oldu.

1989 yılında bir gün evin bacası tıkanıp. Ben Nevşehir ve Kozan Spor maçına gitmekte ısrar edip gittim. Kendi bacayı temizlemeye başlar. Gözü de biraz şaşı olmuştu ve belli bir mesafeyi çift görüyordu. 5 kg'lık kiloyu almış ama bu kilo bacada kalmış. Bu kez 2 kg alarak diğerini düşürmek istemiş. Bu sırada demir su borusunu almak isterken kilonun ipi ayağına dolaşır ve 2 kg 5. kattan yuvarlanıp **kafasına düşer**.

Halk yığılmış, ambulans gelmiş, ben de geldim ve hemen ilk defa "Hakancığım nasılsın" dedi. Bu beni ilk tanımasıydı. Hemen Kayseri'ye götürdük. Enseden altına kadar kafayı açtılar ve hayati tehlike yok dediler. Her şeyi tanımaya başlamıştı. 10 gün sonra kafası sarılı halde hastaneden de kaçıp Nevşehir'e eve gelmiş. Geri hastaneye götürdük. Test amaçlı yatırıldı. Kontrollerden sonra sağlam olduğuna dair heyet raporu verildi. 1989'da Acıgöl'de tekrar öğretmenliğe başladı. Büfeyi tekrar işletti. Nevşehir merkeze gelerek Rauf Nail İlköğretim Okulu'ndan önceki hizmeti ile de birleştirilerek 28 yıllık çalışma sonucu emekli oldu. (Anlatan oğlu Hakan KORUCU. Güzelyurt Turgut AKDEVELİOĞLU İlköğretim Okulu öğretmeni. Doğ: 1972 Öğretmenliğe başlama tarihi 1994 Cep Tlf; 0.532.162 75 24)

vd. , Nevşehirli Encami, Uçhisarlı Kenzi ve Remzi, Maccanlı Lütfi, Ortahisarlı 40 ve Ürgüplü 20 şairin, toplam 100'e yakın şairin ve aşığın, XIX. yüzyıl cönklerinde çokça yer alan şiiirleriyle ünlenmiş bir bölgede ve bu bölgenin ilçelerinden biri olan Gülşehir'de yaşamaya karar vermesi, öyle sanıyoruz ki bu doğurgan ve coşkun şiiir ortamının kıraç topraklarına sinmiş gizil çekiciliğinden olmalı...

S.GÜL, Yunus Emre, Karacoğlan ve Köroğlu gibi klasiklerimizi okudu ve Hacıbektaş Veli Festivallerine yıllarca sürekli katıldı. Kars Âşıklar bayramında yarışmalara ve atışmalara katıldı. Birçok defalar Avrupa'daki kültür derneklerinin davetlisi olarak dinletiler vermeye devam etmektedir. (Müzikteki tarzı büyük ölçüde Mahzuni'ye benzemektedir. Bir müzikolog tarafından ileride incelenmesi gerekir inancındayız.)

Kars Aşıklar Bayramında Nevşehir'e ilk plaket kazandıran ve Nevşehir ilinin ilk ve tek TC. Kültür Bakanlığı belgeli ozanıdır.

Tabii ki Sadık GÜL ve dipnotta anlattığım Ahmet KORUCU 'nun olayları tamamen tıbbi bir olay olup bunun gibi vakalar bilim insanlarıncı incelenmiş olmalıdır. "Badeli Aşık" ın rüyaları ile sabah sefası gibi bazı otlarla transa giren Şamanların durumları konusunda pek çok eser ve makale yazılmıştır.

OZANIN SANAT DÖNEMLERİ

Ozanın sanatını üç döneme ayırmak uygun olur sanıyorum. I. döneminde

bir halk saz sanatçısı olarak düşünülür ve arkadaş ortamlarında bulunduğu dönem.

II. dönemi Ankara kömür ocağı olayından sonraki âşıklığa giriş dönemi. Bu dönemdeki 102 şiirini “Sosuzluğun Eşiğinde” adlı kitabında yayımlanmıştır.

III. dönemi ise 7 , 8 ve 9 Kasım 2010’da 5. Kars Âşıklar bayramına ve devamında 6., 7. ve 8. Uluslararası Kars Âşıklar Bayramı’na davet edilmesiyle ve katılmasıyla başlayan dönemdir. Bu döneme ait 200 kadar şiiri de yakında basılacaktır.

S.GÜL koşmalarının büyük çoğunluğunu birer isim vererek gece geç vakit ve irticalen yazdığını söylemiştir. Sadece iki şiirinde sonradan düzeltme yaptığını belirtmiştir. Bununla birlikte “kalem şuarası” üslubu çok az şiirinde görülür.

Âşıklar bayramında ve diğer karşılaşmalarda saz eşliğinde irticalen söyleyişleri III. döneminde olgunluğa ulaşmıştır.

II.dönemini yansıtan şiirlerini içeren kitabında yer yer ölçü uyumsuzluğuna rastlanıyorsa da III. dönemine koşmalarında hiçbir şiirinde ölçü ve uyak aksaklığı yoktur.

Şiirlerinin büyük bir çoğunluğunda baştan beri toplumsal konular yer alır. Müzik tarzından etkilendiği Mahzuni’den konu yönünden de çok etkilenmiştir. Sosyal olaylar, kırsal kesimin sıkıntıları, ahlaki değerlerin yozlaşması gibi konular, özlem, gurbet, övgü, zamandan yakınma ve sevgi konusuna göre çok fazladır. III. döneme ait 41 koşmanın 21’i toplumsal konulardadır

ve bir kısmı taşlamadır.

Anlatımında halk edebiyatının “bir top bez, ayaksız at, dolmuş boşalmış dünya, sel gibi coşmak, kan kusmak, ana gibi yar...” vb kalıplaşmış anlatım öğeleri ve deyimlerinin ustaca kullanıldığını görürüz.

“Hani insan hakkı hey Amerika” , “Doğru adres yanlış eyledi beni” ,

“Ozon dediğimiz tabaka delik” gibi söyleyişlerinden de anlaşıldığı gibi S.GÜL yaşadığı dönemin bir sanatçısıdır. Gezdiği coğrafya da şiirlerinde açıkça görülür.

II. dönemde dahi cesaretli söyleyişlerden çekinmez:

*“Benliğimi çaldı benden olanlar
Pay eyledi azar azar **şu beni**
Çoğaldı arkamdan kuyu kazanlar
Yavaş yavaş göçürdüler **bu beni**”*

“...şu beni” ve “...bu beni” söyleyişleri sehl-i mümteni (söyleyiş kolaylığı) ve (Tecahül-i arifane) bilmezlikten gelme sanatlarını bir arada taşımaktadır ve bu sanatların oldukça özgün bir kullanımınıdır.

Ozan İnci ile atışmasında “*Can yanmaz mı canan can ise cana*” söyleyişinde bir dizede 7 sözcükten 4’ü can canan sözcüğü; 26 sestem 4 c, 8 a, 6 n, sesi olması ile aliterasyon yaptığı gibi bu dizede bir defa kullanılan i,e,m, y seslerini dahil etmezsek, dizinin 5 sestem ortaya geldiğini görürüz.

III.dönemine ait 41 koşmadan 22 tanesi 4 dörtlükten; 5 tanesi 3 dörtlükten oluşmaktadır. Aşık 4 dörtlüğe karar vermiş gibidir ki eski XIX yüzyıl cönklerindeki sayıya da uygundur.

S.GÜL I. dönemin sonlarına doğru “Ozan ve Âşık” gibi unvanları terk etmiş

“Kul Sadık” mahlasına ağırlık vermiştir. (III: döneminde 41 koşmada 28’i “Kul Sadık” olarak tercih edilmiş.)

“Kul” sözcüğü bir yönüyle de olgunlaşma dönemini işaret eder...

Tabii Kul Sadık’ın yaşadığı yere Hacibektaş yakın olmakla birlikte oraya da yılda bir kez ozanların gelmesi bir aşığın yetişmesi için yeterli değildir. Ozanların yetişmesinde bu ortamlar çok önemlidir. Kars Âşıklar bayramına dört kez katıldığı halde kendisine çok büyük katkı sağladığını söylemiştir S.GÜL.

S.GÜL’ün toplumsal konuları tercihi onun bir Ürgüplü Fethi Baba’daki lirizmi bulmamızı tür seçimi olarak zaten mümkün kılmıyor. Son iki yılda söylediği toplumsal konu dışındaki koşmaları oldukça liriktir.

Toplumsal olayların nitelik ve tarihlendirilmesi ile kahramanlarının bir sicilili olan ama sanat ve şiir yönü zayıf olan “destan” türüne S.GÜL henüz ilgi duymamıştır. Zaten destanın tek tük de olsa yazıldığı yerlerde de (Örneğin Ürgüp’te “1977 yerel seçimlerinde önemli ilgi olduğu halde 1990’dan sonra üç seçimde de yazılan destanlara ilgi olmamıştır) halk ilgi göstermemektedir.

Kul Sadık’ın yaşadığı dönemin gerçekte belki de Türkiye’nin tarihinde yaşadığı en büyük ahlaksal çöküntü dönemine denk gelmesi tüm konularını mevcut durumun eleştirisine vermesini haklı gösterebilir. Fakat burada Yunus Emre’yi göz önüne getirmek gerekiyor. Anadolu XIII. Yüzyılda çok daha ağır şartlardaydı. Yunus, mevcut ağır koşullardan çok, hedefi göstermiştir. İnsanların ne yapması gerektiği konusunda düşün ve görüşü tüm toplumun anlayacağı bir dille sunarak, bir

tarikata mensup olduğu halde dinler üstü bir evrenselliği yakalamıştır.

Ozan/şair, toplumu etkileyebilmek için bu hedefleri en sanatsal şekilde verebileceği konusunda bir kaygıya sahip olmalıdır. Kendini aşmanın bir yöntemidir de bu...Kafasını burgulayan ezeli sorunları çözmek zorundadır. Oluruna doğru düşünmek sıradanlığı kolay çağıracaktır. Değilse yaşadığı ortamdan tecrite yönlenilebilir...Bu da öfkeyi ve sert sözcükleri davet eder ki Yunus’ta hiç sert dörtlük görüyor musunuz ?

Son iki paragrafı Sadık GÜL’deki azim ve yeteneği gördüğüm için söylüyorum. O, doğuştan getirdiklerini evrensele ulaştırabilir...

Okuyucularımıza onun bir atışmasını ve ayrı konularda üç koşmasını sunacağım...

Bu yazıyı dolaylı ilgilendiren taşradaki şair ve ozanların ve bunların örgütlerinin, dört eksikliğini belirtmeyi gerekli görüyorum:

Görüştüğümüz şairler/âşıklar geçmişteki şair ve ozanları, etkilenmekten çekindikleri için okumamaktaki ısrarları, kendi üsluplarının tekdüzeliğinde kalmalarını üretmektedir.

Sadece, şiir şölenleri ya da âşıklar bayramlarındaki, festivallerdeki ozanları, şairleri dinlemek dilin gelişmesi, anlatımın çeşitlenmesi için yeterli olamaz. Özellikle Karacoğlan, Gevheri, Emrah, Ruhsati gibi ustaları, bölgesel aşık/şairleri ve hiç olmazsa Divan edebiyatından Fuzuli gibi kolay anlaşılabilirleri okumaları gerekir. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi şiirlerini II.Yenicileri incelemeleri şarttır diye düşünüyorum.

Yazımızın girişinde Şaman babalarıyla ozanların benzerliklerini söylemiştik. Bade veya bir olay başından geçerek, dervişlikleriyle, giysileriyle adeta Şaman geleneğinin devamı olan âşıkların ve şairlerin diğer bir eksi tutumları da buldukları kentlerin yerel, kamu, siyasi vb liderlerine övgü şiiri/koşması söylemeleri, yazmaları...Kişiye yazılabilir ama makama şiir yazılamaz. Yazılacak kişilerin farklılığı ve yurt veya bölge ölçüsünü kapsamaması, eserleri gibi bazı ölçütleri vardır.

Şaman babası gibi toplumun direği olan ozanlar/şairler, çoğunluğun destekçisidirler. Çoğunluğun ittifakla kabul ettiklerini övebilirler. Aksi takdirde bu konuda seçkinci olmayan tavırlar âşığın/şairin sanatını zedeler, edebi şahsiyetini küçültür. Ozan/şair bir güzel sanatlar erbabıdır; zenaatkar değildir; faydaya yönelik olmaktan çok estetiğe yöneliktir. Bir lebdeğmez, toplumun karşısında bir atışmayı, atalarımız tanrı vergisi diye hayranlıkla dinlerler ve âşığın sözünü tanrı sözü gibi kabul ederlerdi. Aşık/şair önce kendi tarihsel kimliğini iyi bilmelidir. Ürgüplü hattat, şair ve santur sanatçısı Nuri Gökaşan (1874-1955) şiirle ilgili dört hadisi sülüs istifle hat olarak yazmıştır. “Şairler, mennan olan Allah’ın lisanına gizli anahtar kılındı.” “Muhakkak ki şiirde hikmet vardır” hadisleri bunlardan ikisidir. [Foto; 3-4]

Diğer bir sorun da ilçe ve illerimizde şiir şölenleri yapılmakta, şairler/ozanlar bu şölenlere davet edilmektedir. Devlet bütçesinden bunlara ödenekler verilmektedir. Hececiler, serbest yazarları vb. birtakım sanatçı kıskançlıkları sergilenmektedir. Şölenin olduğu yerleşim ve

çevresindeki eski şiir ortamları ve bunu üreten eski şairler hakkında bilgilenmek istememektedirler. Halbuki bu tanışma kendi hayatiyetlerinin devamı için aslen gereklidir. Eskilerin usta malı şiirlerinden korkmak, kendi sanatsal gelişmesini istememek anlamına gelir. Kültür Bakanlığı, ödenek vermeden önce bu şölenlerin programlarını denetlemeli, rehberlik yapmalıdır.

Âşık (ozan) özellikle demokrat olmak zorundadır. Doğruyu söylemek, taraflar üstünde olmak onun büyüklüğünün ölçüsüdür, beşeri olmasının yol şartlarındandır.

SADIK GÜL'DEN KOŞMALAR

KINAMA SAKIN

Beni sazım ile kınama sakın
İbadet sazımda telimde başlar
Belki bir deliyim dervişe yakın
Akan gözlerimin selinde başlar

Evrakı ezelden çektiğim çile
Söylemem derdimi getirip dile
Bizde ne al vardır ne de bir hile
Sevdamız Kerem’in külünde başlar.

Aslımı sorarsan Adem Havva’dan
Tüylerim bitmeden uçtum yuvadan
Kevseri zemzemi içtim kovadan
Yanmamız Veysel’in çölünde başlar

Kimi hakir görür fikrini söyler
Kimi güler geçer gönlünü eyler
Bizi bilemez dost ağalar beyler
Yolumuz Horasan ilinde başlar

Kul sadığım ben Mevlanın kuluyum
Bugün varım ama yarın ölüyüm
Belki bir mezarın gonca gülüyüm
Açmamız Mevla'nın yelinde başlar.

YAR ELİNDEN

Yar elinden öyle bir tufan esti
Ne bahçe bıraktı ne bağ bıraktı
Nereye vardımса yolumu kesti
Ne tarla bıraktı ne dağ bıraktı

Azrail'im oldu düştü peşime
Nefesi yasaklar sol yan döşüme
Bir darbe vurdu ki gönül köşküme
Ne kemik bıraktı ne yağ bıraktı

Yorulmaz avcıdır sürer izimi
Yolar kanadımı kırar dizimi
Bilmez içimdeki benim sızımı
Ne öldürdü beni ne sağ bıraktı

Kul Sadık'ım yandım onun elinden
Hem elinden yandım hem de dilinden
Kemendini yapmış saçın telinden
Ne zaman bıraktı ne çağ bıraktı

KUL SADIK VE KUL RABİA'NIN GÖNÜL TELİNDEN

KUL SADIK

Bu akşam elime geçirip seni
Arı gibi vızlatmazsam ben neyim
Ya adam olursun yola gelirsin
Yüreğini sızlatmazsam ben neyim

KUL RABİA

Bulamazsın beni boşa arama
Yaylaları yazlatmazsam ben neyim
Benim gibi adam bulamazsan ya
Yol edip de düzletmezsem ben neyim

KUL SADIK

Avrupa Asya'dan sorular yorup
Masada tek kişi mahkeme kurup
Karşımda bir ayak üstünde durup
Mematiyi izletmezsem ben neyim

KUL RABİA

İyi kötüyü anında görüp
Öğrenmek için hep yanında durup
Yenilince biraz yüzümü burup
Yakıp seni cızlatmazsam ben neyim

KUL SADIK

Bir gece ansızın kapıyı çekip
Seni azıtıp da peşimden ekip
Koroğlu misali dağlara çıkıp
Yollarımı gözletmezsem ben neyim

KUL RABİA

Şımarıp da bana hava atarsın
Tatlı aşlarımа zehir katarsın
Bugün dünkü günden daha betersin
Kokma diye tuzlatmazsam ben neyim

KUL SADIK

Seni kovacağım yakındır zaman
Sakin ola benden dileme aman
Bu akşam karşımda halların duman
Yüreğini közletmezsem ben neyim

KUL RABİA

Bu akşam keyfin yok ağır gidersin
Bilmem ki bir saatir neler edersin
Kime hasret kaldın yanıp tütersin
Gaz verip de hızlatmazsam ben neyim

KUL SADIK

Son günlerde biraz hastayım hasta
Sağ yanım yaralı sol yanım yasta
İyi çirak olsan yaparsın pasta
Kul Sadık'ı nazlatmazsam ben neyim

KUL RABİA

Kul Rabia yazam dedim yazılmaz
Ustasız kelimeler asla dizilmez
Dünya yalan burda düzen bozulmaz
Mezarını özletmezsem ben neyim

Bundan ötesini erenler bilir
Hak yolunda başı verenler bilir
Gönül gözü ile görenler bilir
Bol keseden fetva verme münafık

VURMA MÜNAFIK

Tuttuğum oruç da niyaz da benim
Allah'la arama girme münafık.
Bayram da benim seyran da benim
Kuldan kulu üstün görme münafık

Kul Sadık'ım kulda kusur aramam
Bu yüzdendir çoğu dosta yaramam
Tabib olsam kendi yaram saramam
Bundan ötesini sorma münafık.

Can Allah'dan beden balçıkla çamur
Aynı bir teknede yoğrulmuş hamur
Yalan olur birgün geçen şu ömür
Kardeşini sırtan vurma münafık